



T.C.

SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELAMDA İRADE PROBLEMİ

HAZIRLAYAN

Fatmanur CERAN KÖKSAL

1640207013

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

Prof. Dr. Galip TÜRCAN

ISPARTA – 2023

DOKTORA TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI





T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “**Kelamda İrade Problemi**” adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadar bütün süreçlerde bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.

Fatmanur CERAN KÖKSAL

09. 08. 2023



T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
BEYAN BELGESİ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-SOYADI	Fatmanur CERAN KÖKSAL
Öğrenci Numarası	1640207013
Enstitü Ana Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Programı	Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Programı
Programın Türü	() Tezli Yüksek Lisans (x) Doktora
Danışmanın Unvanı, Adı-SOYADI	Prof. Dr. Galip TÜRÇAN
Tez Başlığı	Kelamda İrade Problemi
Turnitin Ödev Numarası	2125968575

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 261 sayfalık kısmına ilişkin olarak, 03/07/2023 tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Üniversitemiz Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönergesininin 14 üncü maddesinde yer alan filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

Kaynakçalar hariç, alıntılar dahil, 10 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç;
% 19'dur.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(x) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

() Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise; Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

09/08/2023

Prof. Dr. Galip TÜRÇAN

(Ceran Köksal, Fatmanur, *Kelamda İrade Problemi*, Doktora Tezi, Isparta, 2023)

ÖZET

Bu tez giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında irade kavramının dilsel ve ıstılahî tanımlarına yer verilmiş ve irade kavramı ile ilişkili diğer kavramların kelamcılar tarafından nasıl içeriklendirildiği ortaya konulmuştur.

Birinci bölümde kelamda ilahî irade konusu ele alınmış ve öncelikle kelamcılarının, ilahî sıfatlara ilişkin yaklaşımlar bağlamında benimsediği tanrı tasavvurunun niteliği tespit edilmiştir. İtikadî mezheplerin irade, ilim ve kudret sıfatları ile ilgili yaklaşımları açıklanarak mu'tezilî ve sünnî kelamcılara göre ilahî iradenin yaratma ile ilişkisi belirlenmiştir. Bununla birlikte Kur'an'ın ilahî iradeye yönelik kelamî yaklaşımlar üzerinde hangi ölçüde etkili olduğu dile getirilmiştir.

İkinci bölüm, kelamda insan iradesi ile ilgili gelişen temel yaklaşımları kapsamaktadır. Buna göre insanın irade sahibi olmadığını iddia eden cebrî yaklaşımdan bahsedilmiş ve cebrin dinî/itikadî zemini ile ilgili temellendirmelerde bulunulmuştur. Diğer taraftan insanın mutlak anlamda hür bir iradeye sahip olduğunu savunan ve bunu da Allah'ın adil olması ile açıklayan mu'tezilî yaklaşımlara yer verilmiştir. İlahî iradenin kuşatıcı niteliği ile birlikte insanın da belli ölçüde irade sahibi olduğunu vurgulayan sünnî yaklaşımlar ise eş'arî ve mâturîdî kelamın konuya ilişkin tercihleri üzerinden izah edilmiştir.

Üçüncü bölümde mutlak ilahî irade anlayışı ile insan iradesinin ispatı bağlamında ortaya çıkan problemler ele alınmıştır. Bu anlamda Tanrı'nın mutlak güç ve irade sahibi olduğuna yönelik dinî/itikadî açıklamalara yer verilmiş ve ilgili açıklamalar çerçevesinde insanın Tanrı karşısındaki konumunu tespit etmek bakımından farklı görüşler tartışılmıştır. İnsanın dinî sorumluluğu bağlamında özgürlüğüne dair problemin ele alındığı bu bölümde modern dönem ile birlikte değişen insan tanımı ve irade algısı daha ziyade felsefî yaklaşımlar üzerinden açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, İrade, İnsan, Mu'tezile, Ehl-i Sünnet.

(Ceran Köksal, Fatmanur, *The Problem of Will in Kalam*, PhD Thesis, Isparta, 2023)

ABSTRACT

This thesis consists of introduction and three parts. In the introduction, the linguistic and theological definitions of the concept of will are pointed out and how other concepts related to the concept of will are contextualized by the theologians is revealed.

In the first chapter, the issue of divine will in theology is discussed and first of all, the nature of the vision of God adopted by the theologians in the context of their approaches to divine attributes is determined. By explaining the approaches of the theological sects regarding the attributes of will, knowledge and power, the relationship between divine will and creation according to Mu'tazilite and Sunnite theologians is determined. In addition, the extent to which the Qur'an has influenced the theological approaches to divine will has also been mentioned.

The second part covers the main approaches developed in theology regarding human will. Accordingly, the jabrī approach, which claims that human beings do not have will, was mentioned and the religious/theological grounds of jabr were justified. On the other hand, mu'tazilite approaches, which argue that human beings have an absolute free will and explain this with God's being just, are included. The Sunnī approaches that emphasize the all-encompassing nature of the divine will and the fact that human beings also have a certain degree of will are explained through the preferences of al-Ash'arī and al-Māturīdī theology on the subject.

The third chapter deals with the problems that arise in the context of the understanding of absolute divine will and the proof of human will. In this sense, religious/theological explanations about God's absolute power and will are given and the position of man before God is determined within the framework of these explanations. In this chapter, where the problem of human freedom in the context of religious responsibility is discussed, the definition of human being and the perception of will that changed with the modern period are explained through philosophical approaches.

Keywords: Kalam, Will, Human, Mu'tazila, Ahl al-Sunnah.

ÖNSÖZ

Tanrı-alem-insan ilişkisi bağlamında ortaya çıkan en temel problemlerden biri insanın hangi düzeyde bir eylem alanına sahip olduğu ile Tanrı'nın aleme ve insana hangi ölçüde müdahale ettiği konusunda gelişmiştir. Dinî terminolojide kader kavramı etrafında ele alınan bu problem kelimada çoğunlukla irade ve iradeyle ilişkili kavramlar ekseninde çözümlenmeye çalışılmıştır. Kelamın irade problemine dair kuramsal açıklamaları ise iki yönlü bir boyut arz etmektedir. Nitekim irade bir taraftan ilahî sıfatlar bağlamında Allah'a diğer taraftan fiillerin meydana gelmesi bağlamında insana nispet edilen bir kavram olarak değerlendirilmiştir. İlahî sıfatlar içerisinde ele alınan irade kavramının kelamî düzeyde tanımlanması insanın iradî etkinliğini tespit etmek bakımından önemlidir. Bu bağlamda geliştirilen yaklaşımlar dikkate alındığı zaman ilahî iradenin mutlak niteliğini vurgulayanlar olduğu gibi insanın irade ve sorumluluğunu ispat etmeye çalışan görüşlerden de bahsedilebilmektedir. Dolayısıyla kelamcılar ilahî iradeyle ilgili belirlenimlerin yanı sıra insan iradesine ilişkin yaklaşımlarını da ortaya koymuş ve temellendirmiştir. İnsan iradesinin fiil üzerindeki işlevselliğini tartışan kelamcılar ilahî irade ile insan iradesi arasındaki ilişkiyi kendi teolojik tercihleri içerisinde yorumlayarak bir sonuca ulaşmaya çalışmışlardır.

“Kelamda İrade Problemi” adlı bu tezin amacı iradeye yönelik itikadî yaklaşımları tespit etmek ve daha ziyade dinî metinlerle temellendirilen bu yaklaşımların modern dönem insan algısı bakımından nasıl değerlendirildiğini ortaya koymaktır. Bu bağlamda öncelikle kelamcılarının ilahî irade ve insan iradesine dair görüşlerini dinî, siyasî ve sosyokültürel temelleri de dahil olmak üzere ele alan tez giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte irade kavramı ile ilgili teolojik nitelikli tanımlamalara ve bu tanımların özellikle mu'tezilî ve sünnî kelamcılar tarafından nasıl içeriklendirildiğine yer vermek suretiyle konuya ilişkin kavramsal bir çerçeve çizilmiştir. Kelamcılarının ilahî iradeye yönelik yaklaşımlarının ele alındığı birinci bölümde ise öncelikle itikadî grup ya da mezheplerin ilahî sıfatlar bağlamında geliştirdiği tanrı tasavvuru tespit edilmiş ve bu tasavvurun sonuçları irade sıfatına ilişkin yaklaşımlara indirgenerek belirginleştirilmiştir. İrade sıfatına dair görüşleri açıklayıcı ve tamamlayıcı nitelikte olması bakımından ilahî ilmin mahiyeti ve ilim-

irade ilişkisi kalamî açıdan izah edilmiştir. Diğer yandan ilahî iradenin yaratma fiili üzerinden değerlendirilen mahiyeti kalamcılarının nedensellik konusundaki görüşleriyle ayrıca belirlenmeye çalışılmıştır. Yine kalamcılarının kudret sıfatına yönelik yaklaşımları da tespit edilerek ilahî irade ile kudret arasındaki ilişki ortaya konulmuş ve Allah'ın irade sıfatına dair açıklamalarda Kur'an'ın hangi ölçüde belirleyici bir etkiye sahip olduğu incelenmiştir.

İkinci bölümde insan iradesine ilişkin kalamî yaklaşımlar değerlendirilmiş ve konu üç temel yaklaşım üzerinden ele alınmıştır. Buna göre ilgili bölümün ilk konusunu ilahî iradenin belirleyici niteliğini savunan cebrî tutum teşkil etmektedir. Nitekim cebrî tutum insanın iradî bir etkinliğinin bulunmadığını yani Allah'ın meydana gelen bütün fiillerin gerçek faili olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla cebrin sosyokültürel, siyasî ve dinî temelleri açıklanmış ve cebrin teolojik bir savunu olarak Cehm b. Safvân tarafından hangi itikadî tercihler üzerine inşa edildiği ortaya konulmuştur. İnsanın hür irade sahibi olduğuna yönelik mu'tezilî yaklaşımlar ile ilahî iradenin kuşatıcılığını öne çıkaran sünnî yaklaşımlar ise bu bölümün diğer konuları olarak belirlenmiştir. İnsanın hür iradesine ilişkin mu'tezilî görüşlerin zeminini oluşturması bakımından ilk kaderî söylemler ile Kaderiyye-Mu'tezile arasındaki ilişkinin mahiyetine yer verilmiştir. Mu'tezile'nin, insan iradesine dair yaklaşımlarının adalet ilkesine dayalı açıklamaları ayrıca ele alınarak insanın fiilindeki iradî etkinliği mu'tezilî kalam açısından tespit edilmiştir. İnsan iradesi konusundaki sünnî yaklaşımlar ise eş'arî ve mâturîdî kalamcılarının görüşleri bağlamında değerlendirilmiştir. Eş'arî ve mâturîdî kalamcılarının insan iradesine ve fiillerine dair itikadî tercihleri kesb ve cüz'î irade kavramlarına ilişkin yaklaşımları da dikkate alınarak açıklanmıştır.

Üçüncü bölümde insanın problematik sorumluluğu ele alınmıştır. Buna göre mutlak irade sahibi bir tanrı tasavvuru karşısında insanın konumu tespit edilmiş ve Tanrı'nın yaratıcı niteliği başta olmak üzere insanın yaratılmış olmak bakımından yetersizliğine dair dinî/itikadî açıklamalara yer verilmiştir. Dolayısıyla sınırlı bir varlık şeklinde tanımlanan insanın irade sahibi bir varlık yani birey olarak ortaya çıkmasını engelleyen unsurlar belirlenmiştir. Yine teosantrik dinî bakışın sonuçları ve insanın Allah karşısındaki mutlak sorumluluğu ortaya konularak sorumluluğun özgürlüğü gerektirici nitelikte olduğuna yönelik yaklaşımlar bağlamında irade sahibi

birey anlayışını beraberinde getiren sorgulamalar ele alınmıştır. Nihayetinde modern dönem insan tanımı ile birlikte ilahî iradeye ve insan iradesine ilişkin tanımlamaların da farklılaştığı ve bu farklılaşmanın irade sahibi birey anlayışını ortaya çıkardığı tespit edilmiştir.

Süleyman Demirel Üniversitesi ÖYP Kurum Koordinatörlüğü'ne ÖYP06148-DR-16 nolu proje kapsamında verdikleri destekten dolayı teşekkür ederim.

Tez çalışması süresince akademik desteğini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Galip TÜRCAN'a teşekkür ederim. Tez çalışması sırasında görüşlerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Musa KOCAR, Prof. Dr. Hülya ALTUNYA ve Prof. Dr. Hasan Tevfik MARULCU hocalarıma, fikirleriyle çalışmaya katkı sağlayan Prof. Dr. Nevin KARABELA ile Prof. Dr. Abdülgaffar ASLAN hocalarıma teşekkür ederim. Tezin tashihinde ve kaynaklara ulaşma konusunda bana yardımcı olan arkadaşlarıma da ayrıca teşekkür ederim.

Fatmanur CERAN KÖKSAL

Isparta 2023

İÇİNDEKİLER

DOKTORA TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI	II
YEMİN METNİ	III
ÖZET	V
ABSTRACT.....	VI
ÖNSÖZ	VII
İÇİNDEKİLER	X
KISALTMALAR	XIII
GİRİŞ	1

1. BÖLÜM

KELAMDA İLAHÎ İRADE

1. KELAMDA TANRI TASAVVURU	21
1.1. Kelamda Antropomorfist Tanrı Tasavvuru: Teşbih	21
1.2. Mu'tezilî Tanrı Tasavvuru: Tenzih	26
1.3. Sünnî Tanrı Tasavvuru	34
2. İLAHÎ İRADE, İLİM VE YARATMA.....	39
2.1. İrade Sıfatı	39
2.2. İlim-İrade İlişkisi.....	46
2.3. İrade-Yaratma İlişkisi.....	58
3. İLAHÎ İRADENİN MUTLAKLIĞI.....	72
3.1. Kur'an ve İlahî İrade	72
3.2. İlahî İrade ve Kudret	79

2. BÖLÜM

KELAMCILARA GÖRE İNSANIN İRADESİ

1. İLAHÎ İRADENİN BELİRLEYİCİLİĞİ: CEBRÎ TUTUM	88
--	----

1.1. Cebrî Tutumun Sosyokültürel Temelleri.....	88
1.1.1. İslam Öncesi Arap Kültüründe Cebrî Tutum.....	88
1.1.2. Emevîlerin Cebr Politikası.....	92
1.2. Cebrî Tutumun Dinî Temelleri.....	97
1.3. Cebrî Tutumun Teolojik Savunusu: Cehm b. Safvân	101
2. İNSANIN MUTLAK İRADESİ: MU'TEZİLÎ TUTUM.....	112
2.1. Müslüman Toplumda İlk Kaderîler.....	112
2.1.1. İlk Kaderî Söylem: Ma'bed el-Cühenî.....	112
2.1.2. Hasan Basrî'nin Kaderî Kimliği	116
2.1.3. Kaderî Öğretinin Gelişiminde İkinci Aşama: Gaylân ed-Dımeşkî.....	120
2.2. Kaderiyye-Mu'tezile İlişkisi	122
2.3. Mu'tezile'de Adalet İlkesi ve İnsanın İradesi	127
2.4. Mu'tezile'de İnsanın Fiili.....	131
3. İLAHÎ İRADENİN KUŞATICILIĞI: SÜNNÎ TUTUM.....	138
3.1. Eş'arîlerde İrade Problemi	138
3.1.1. Eş'arî Düşüncede İnsanın İradesi.....	138
3.1.2. Eş'arî Düşüncede İnsanın Fiili.....	144
3.1.2.1. Eş'arî Öncesi Kesb Kavramı	144
3.1.2.2. Eş'arî Düşüncede Kesb ve Fiilin Yaratılması.....	149
3.2. Mâturîdîlerde İrade Problemi	155
3.2.1. Mâturîdî Düşüncede İnsanın İradesi	155
3.2.2. Mâturîdî Düşüncede İnsanın Fiili	159
3.2.2.1. Mâturîdî Düşüncede Kesb ve Fiilin Yaratılması	159
3.2.2.2. Mâturîdî Düşüncede Cüz'î İrade ve Fiilin Yaratılması	163

3. BÖLÜM

KELAMDA İNSANIN PROBLEMATİK SORUMLULUĞU

1. İLAHÎ İRADE BAĞLAMINDA İNSAN TANIMI	171
---	------------

1.1. İnsanın Yaratılması	171
1.1.1. Yaratma Olgusu: Mutlak Güç	171
1.1.2. Varlığın Bir Parçası Olarak İnsan	175
1.2. Sınırlı Bir Varlık Olarak İnsan	178
1.2.1. İnsanın Allah'a İhtiyacı.....	178
1.2.2. İnsanın Yetersizliği	181
2. SORUMLULUK VE İRADE/ÖZGÜRLÜK ARASINDA İNSAN	186
2.1. İnsanın Dinî Sorumluluğu	186
2.1.1. Teosantrik Dinî Yaklaşım	186
2.1.2. Tanrı Karşısında Mutlak Sorumluluk	188
2.2. İnsanın Dinî Tanımlı Özgürlüğü	192
2.2.1. Sorumluluğun Temeli Olarak Özgürlük İddiası	192
2.2.2. Son Dönem Kelamı ve İnsanı Özgür Kılma Çabası	195
3. MODERN İNSANIN ÖZGÜRLÜĞÜ PROBLEMİ	200
3.1. Modern Dönemde İlahî İrade Problemi	200
3.2. Modern Dönemde İnsanın Tanımı ve Özgürlüğü	205
SONUÇ	212
KANAKÇA.....	216
ÖZGEÇMİŞ	248

KISALTMALAR

b.	:	bin/ibn/oğlu, binti/kızı
bkz.	:	bakınız
(by)	:	baskı yeri yok
Çev.	:	Çeviri
h.	:	hicrî
M.Ö.	:	Milattan Önce
M.S.	:	Milattan Sonra
Neşr.	:	Neşreden
No.	:	Number
ö.	:	ölüm tarihi
(ty)	:	tarih yok
s.	:	sayfa
vb.	:	ve benzeri
vd.	:	ve devamı
Vol.	:	Volume
(yy)	:	yayın yeri yok

GİRİŞ

İRÂDE ve İLİŞKİLİ KAVRAMLAR

1. İRÂDE KAVRAMI

1.1. Dilsel Açıdan İrade

Arapça'da irade kavramının 'ra-ve-de' kökünden if'al vezninde mastar olduğu bilinmektedir. Aynı kökten 'ravd' şeklinde kullanılan kelime 'bir şeyi incelikte tekrar tekrar istemek' anlamına gelmektedir.¹ Buradan hareketle 'râid' kelimesi 'bir otlak araması için gönderilen öncü veya gözcü' manasında kullanılmaktadır.² Yine 'ravd' kelimesinin bir şey hakkında gidip gelme ve karar verememe anlamlarına da geldiği ifade edilmektedir.³ Fiil olarak 'râde' ise 'talep etmek, istemek' manalarını haiz olup 'otlak arayan gözcünün kavmi için en uygun yeri talep etmesi' şeklinde anlaşılmaktadır. Sahabe hakkında Hz. Ali'ye nispet edilen "يَذْخُلُونَ رَوَادًا وَيَخْرُجُونَ أَيْلَةً" 'Onlar ilim talep edenler olarak Rasulullah'ın yanına girer sonra yol göstericiler olarak çıkarlardı' sözü de kelimenin talep manasına işaret etmesi bakımından klasik sözlüklerde yer almaktadır.⁴

İrade kavramının dilsel açıdan istemek, meyletmek, en iyi olanı istemek, bir şeye önem vermek, emretmek,⁵ hayvanları otlatmak, meşîet/dilemek,⁶ halk, kasıt⁷ ve azim gibi anlamlara geldiği görülmektedir. Yine ıstılahî bağlamda irade kavramına ilişkin birçok tanıma rastlanmaktadır. Söz gelimi Râğıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) iradeyi, yapılması veya yapılmaması gerektiğine hükmedilen şeye nefsin meyletmesi şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre irade bazen nefsin bir

¹ er-Râğıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'an*, I-II, Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, (by) (ty), I, 272.

² İbn Manzûr, Cemâleddin b. Muhammed Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, I-VI, Tahkik: Abdullah Ali el-Kebîr, Dâru'l-Meârif, Kahire 1119, III, 1771 vd.

³ ez-Zebîdî, Muhammed el-Murtaza el-Huseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, I-XL, Tahkik: Abdulaziz Matar, Matbaatu Hukumeti Kuveyt, Kuveyt 1994, VIII, 121.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III, 1771.

⁵ er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'an*, I, 273.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III, 1774.

⁷ et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatu Keşşâfî Istılâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I-II, Tahkik: Ali Dahrûc, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Beyrut 1996, I, 132.

şeye meyli anlamında mebd/başlangıç itibarıyla kullanılırken bazen işin yapılması veya yapılmamasına ilişkin karar anlamında sonuca işaret etmektedir. Allah'a nispeti söz konusu olduğu zaman irade ancak O'nun bir şeye hükmetmesi anlamına gelebilir. Zira meyletme veya arzu duyma manaları Allah'a nispet edilemez.⁸ Tehânevî (ö. 1158/1745) ise iradenin iki farklı şekilde tarif edildiğini dile getirmektedir. Ona göre nefsin fiile arzu duyması ve meyletmesine irade denildiği gibi meylin başlangıcı olan yani kişiyi harekete geçiren güce de irade adı verilmektedir. Birinci anlamıyla iradenin fiille beraber, ikinci anlamıyla fiilden önce olduğunu ifade eden Tehânevî örfte ise iradenin, kasıt anlamında kullanıldığını belirtmektedir.⁹

1.2. İrade Kavramının Teolojik Anlam Alanı

Naslarda, dinin inşa süreci açısından tabii sayılacak biçimde, her bakımdan mutlak/hâkim bir tanrı tasavvuru öne çıkmaktadır. Bu tanrı tasavvuru, nasları en temel referansı kabul eden kelamın dine ilişkin iddialarını ifade etme şeklini de belirlemiştir. Diğer bir deyişle Tanrı'nın hâkimiyetine dair naslarda mevcut vurgu kelamın ilk dönemlerindeki zât-sıfat tartışmalarında korunmuştur. İrade konusu için de böyle bir vurgudan bahsetmek mümkündür. Nitekim ilahî iradeye atfedilen mutlaklık niteliği insan iradesini tabii bir biçimde geriye itmiştir. Bu nedenle kelamın ortaya çıktığı ilk dönemlerde insan iradesine ilişkin dolaylı sayılabilecek ifadeler rastlanmakta ve onlara da ilahî irade çerçevesinde yer verilmektedir. Halbuki kelamda irade kavramının temelde iki farklı nispeti söz konusudur. Bunlardan biri Allah'ın sıfatlarından olan ve Allah-alem ilişkisi çerçevesinde değerlendirilen irade sıfatı; diğeri ise doğrudan insanla irtibatlandırılan ve mahiyetine ilişkin itikadî tartışmalar bulunmakla birlikte fiillerini ortaya çıkarması bakımından insana nispet edilen irade olarak belirlenebilir. Fakat kelamî nitelikte tartışılan sıfatlar konusunda Allah'ın zâtı ve sıfatları arasındaki ayrılığı benimseyenlerin ilahî kudret vurgusu üzerinden, Allah'ın zâtı ile sıfatlarının bir ve aynı şey olduğunu iddia edenlerin ise ilahî adalet algısı üzerinden ilahî iradeye ilişkin tespitlerini ilk aşamada ve güçlü bir şekilde değerlendirdikleri görülmektedir. Öyle ki insan iradesini en yetkin şekliyle

⁸ er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'an*, I, 272-273.

⁹ et-Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfî Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I, 131-132.

ortaya koymaya çalışan Mu'tezile dahi adalet ilkesinin de bir gereği olarak izahlarındaki önceliği ilahî iradenin sınırlarını belirlemeye vermiş ve insanın iradesini ilahî irade üzerinden dolayı bir biçimde konumlandırmıştır.

Mu'tezile'nin iradeye hem ilahî hem insanî düzeyde yaklaşımı ve kendi dışındaki yaklaşımların ötesinde insan iradesine ilişkin yaptığı vurgu benimsediği tanrı tasavvurunun bir sonucudur. Nitekim tenzih eksenli bir sıfat anlayışını kabul eden Mu'tezile'ye göre adil olarak nitelenen Tanrı kötü bir fiili yaratmayacağı gibi insanı, faili olmadığı bir fiilden de sorumlu tutmayacaktır.¹⁰ İrade konusunda her itikadî tercihin arka planında mezheplerin kendi inşa ettiği sıfat anlayışı olduğu gibi Mu'tezile'nin de bu konuda temel hareket noktası sıfatlara ilişkin yaklaşımıdır. Nitekim Mu'tezile irade konusunda insanı yetkin kılmakla birlikte öncelikle iradenin ilahî bir sıfat olması bakımından niteliğini kendi açısından ortaya koymaktadır. Mu'tezile iradenin kadîm bir sıfat olmadığını temellendirmeye çalışmaktadır.¹¹ Bu bağlamda ilahî iradenin aleme ve dolayısıyla insana müdahalesini sınırlandıran Mu'tezile'nin, irade konusundaki temel tercihlerini ortaya koyarken insan iradesine atıf yapmakla birlikte çabasını önemli ölçüde ilahî iradenin mahiyetini belirlemeye harcadığı ifade edilebilir.

Mu'tezile kelamcılarının Nazzâm (ö. 231/845) ve Kâbî'ye (ö. 319/931) atfedilen bir yaklaşıma göre ilahî irade, fiille ilişkisi bağlamında iki farklı şekilde tanımlanmaktadır. İlahî irade Allah'ın kendi (nefsî) fiili için olursa yaratmak (halk); insanın fiiline taalluk ederse emir manasına gelmektedir.¹² Mu'tezilî düşünce etrafında gelişen bu yaklaşım genel sıfat algısının bir gereği olarak irade sıfatının nefyine ilişkin bir sonuçtur. Çünkü onlar ilahî iradeden ancak mecazî anlamda bahsedileceğini iddia etmektedir. İradenin şehvet ile eş anlamlı olduğunu ileri süren Nazzâm ve Kâbî'ye göre Allah'ın mürîd olduğu iddia edilecek olursa O'nun şehvet sahibi olduğuna ilişkin de bir hüküm ortaya çıkacaktır. Allah şehvet sahibi olmakla

¹⁰ el-Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l-Hasan Abdulcebbar b. Ahmed b. Abdulcebbar el-Esed Âbâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Tahkik: Abdulkerim Osman, Mektebetuhu Vehbe, Kahire 1996, 132-133; eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, Tahkik: Ahmed Fehmi Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, I, 41.

¹¹ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 440 vd.

¹² el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 434; İbnu'l-Melâhimî, Mahmud b. Muhammed, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Martin McDermott - Wilferd Madelung, el-Hudâ, Londra 1991, 240; et-Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfî Istulâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I, 134.

nitelenemeyeceği için mürîd şeklinde isimlendirilmemelidir.¹³ Dolayısıyla bu yaklaşım Allah'ın, fiillerinin iyiden ibaret olup kötü olanı yaratmayacağı şeklindeki mu'tezilî fikri beslemektedir. Nitekim insanın fiili ve özellikle iyi olmayan fiili söz konusu olduğu zaman ilahî iradenin yaratma anlamına gelmemesi bu fikir açısından önem arz etmektedir.

Mu'tezile Allah'a nispeti bağlamında iradeyi tercih, azim ve kasıt anlamlarından ziyade 'icat etme' şeklinde tanımlamaktadır. Ancak Mu'tezile iradeyi icat etme şeklinde tanımlayarak esasen insanın da irade sahibi olduğunu ve kendi fiilini yarattığını iddia etme imkanı bulmuştur.¹⁴ Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre fiili ortaya çıkarma bakımından irade sahibi olmak mutlak bir niteliktir ve ilahî irade ile insan iradesinin tek bir mana arz ettiği ifade edilebilecektir.¹⁵ Böylece iradenin, fiille ilişkisi bağlamında icat etmek şeklinde tanımlanması, ilahî irade üzerinden insan iradesini yetkin kılma çabası olarak görülebilir. Mu'tezile'nin ilahî irade bağlamında geliştirdiği tanımlar sünnî kelamcılar tarafından reddedilmiştir. Nitekim Mâturîdî (ö. 333/944) de iradeyi yaratma (halk) şeklinde içeriklendiren mu'tezilî kelamcıların iradeye ait bu muhtevayı insana nispet etme amacı taşıdığına işaret ederek itirazını ortaya koymaktadır.¹⁶ Sünnî kelamcıların ilahî iradeyle ilgili yaklaşımları da sıfat telakkileri bağlamında benimsedikleri tanrı tasavvurunun bir sonucu olarak kabul edilmelidir. Buna göre irade, Allah'ın kadîm sıfatlarından biridir ve kuşatıcı bir niteliğe sahiptir.¹⁷ Bahsi geçen yaklaşım insanın iradesini önemli ölçüde sınırlandırmayı beraberinde getirmiştir. Öyle ki sünnî kaynaklarda insan iradesine yönelik tanımlara oldukça az rastlandığı gibi irade başlığı altında daha ziyade ilahî iradeye uygun olabilecek tanımların yapıldığı görülmekte ve Allah'ın mürîd olduğuna ilişkin temellendirmelere yer verilmektedir.¹⁸ Söz gelimi İbn Fûrek'in (ö.

¹³ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Meymun b. Muhammed, *Tebisratü'l-Edille*, I-II, Tahkik: Claude Salamé, Institut Français de Damas, Dimeşk 1990, I, 375.

¹⁴ Marulcu, Hasan Tefvik, "Ehl-i Sünnet Kelâmında İrâde ve Meşîet", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 32, Isparta 2014, 9.

¹⁵ Arslan, Hulusi, "Mu'tezilî Düşüncede İlâhî Fiil-İnsânî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri", *Mu'tezile Gelen-Ek-i II* içinde, Hazırlayan: Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul 2014, 223.

¹⁶ el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu't-Tevhîd*, Tahkik: Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, 468.

¹⁷ el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr, *Usûlu'd-Dîn*, Tahkik: Hans Peter Lens, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire 2003, 51; eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, Tahkik: Alfred Guillaume, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 2009, 233.

¹⁸ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebisratü'l-Edille*, I, 373 vd.

406/1015) *Mücerred*'inde insan iradesine ancak ilahî irade çerçevesinde atıflar yapıldığı tespit edilmektedir.¹⁹ Yine Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) *Tebşiratü'l-Edille*'de irade kelimesinin 'kavmi için otlak arayan gözcü' anlamına geldiğini belirtmekte ve bu anlam üzerinden kelimenin tanımını detaylandırmaktadır. Ona göre irade zikredildiği zaman bundan talep manası anlaşılmaktadır. Talep kavramı ise meyil şeklinde açıklanmalıdır. Diğer bir ifadeyle talep ve meyil birbirini gerektiren iki kavram olarak kullanılmaktadır. Nitekim otlak arayan gözcünün talebi onun sağa sola meyletmesini gerektirdiği gibi hayatın tabii işleyişi bakımından bir kimsenin çeşitli yerlere meylinde de onun bir şey talep ettiği anlaşılmaktadır. Bu ifadelerde iradenin kök anlamı ve dildeki kullanımına ilişkin bilgilerle insan iradesine işaret edilmektedir. Ancak Ebu'l-Muîn en-Nesefî ilahî iradeye ilişkin ayrışmalar ve sünnî kelimeler açısından bunlara verilecek cevaplar üzerinden konuyu ele almaktadır.²⁰ Şu halde ilahî iradenin aleme yönelik tasarruflarındaki mutlak hâkimiyetini öne çıkaran sünnî kelimeler, teorik yapısını oluşturduğu kaynaklarıyla da bunu önemli ölçüde desteklemektedir.

İradeyi bir şeyin vaktinde vuku bulmasına ilişkin ihtiyar²¹ şeklinde tanımlayan Mâturîdî'ye göre irade ile eş anlamlı olan meşîet temenni, emir, rıza gibi anlamlara gelmekte ancak ilahî irade bağlamında bu kavramlardan birini tercih etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü Mâturîdî, iradeyi temenni şeklindeki tanımıyla Allah'a nispet etmenin aczi gerektirmesinden dolayı muhal olduğu ve yine yergiye sebep olacak fiiller açısından emir ve rıza kavramlarının da mutlak anlamda ilahî iradeyi tanımlamak için kullanılamayacağı kanaatinde. Dolayısıyla Mâturîdî'ye göre ilahî irade, baskı altında olmaması ve fiilin planlanıp irade edildiği gibi vuku bulması olarak anlaşılması gerekmektedir. Nitekim Allah'a nispet edilmesi bakımından iradenin ancak bu şekilde tanımlanması uygun olacaktır.²² Yine Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin 'kerahiyet ve ızdırarı ortadan kaldıran ve irade sahibinin kast ve ihtiyarını gerektiren şey' biçimindeki tanımı ilahî irade bağlamında geliştirilen diğer sünnî tanımlardan biridir.²³ Söz konusu tanımlar sünnî kelimelerin inşa ettiği tanrı

¹⁹ İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn, *Mücerredü Makâlâtü'l-Eş'arî*, Tahkik: Daniel Gimaret, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1987, 69 vd.

²⁰ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, I, 373 vd.

²¹ el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 92.

²² el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 468.

²³ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, I, 374.

tasavvurundan bağımsız bir şekilde değerlendirilemez. Allah'ın zâtı ve sıfatlarını konu edinen ilk dönem eserlerinde ilahî iradeye yönelik ifadelerin öne çıkarılması tabiidir. Ancak malum ve mevcuda ilişkin konuların yer aldığı sonraki dönem kelam eserlerinde ise insan iradesinin de dahil olduğu mutlak irade tanımlarına rastlanmaktadır.²⁴ Bu bağlamda Mu'tezile iradeyi Allah'a ve insana nispet etmeksizin bilgi ve meyil kavramları üzerinden tanımlamaktadır.²⁵ Bilgi kavramı üzerinden tanımlanan irade 'menfaat inancı (itikat) veya zannı' şeklinde ifade edilmektedir. Mu'tezile'ye göre fiilin iki tarafına eşit mesafede bulunan kudret, iki taraftan biri diğerine menfaat inancı veya zannı bakımından üstün geldiği zaman o şeye tesir etmektedir.²⁶ Mu'tezile'nin iradeyi menfaat inancı veya zannı olarak tanımlamasında faili fiile sevk eden dâî/sâik kastedilmiştir. Ancak bunun iradeyi bilgiye indirgemek şeklinde bir sonuca götürdüğü ifade edilmelidir.²⁷ Diğer bir deyişle fiile yönelik bir fayda inancı ya da zannı yine fiil hakkında bilgi sahibi olmak anlamına geldiği için iradenin dâî/sâik olduğunu iddia etmek bilgi ile iradeyi bir tutmak anlamına gelecektir. Câhız'a (ö. 255/869) göre irade, yaptığını bilen bilgisi ve bir cins arazdır.²⁸ Kâbî 'ye nispet edilen bir görüşe göre hâdiselerin kendi vakitlerinde ve sıfatlarının özelliklerine göre ortaya çıktığını bilen İlah, hâdiselere ilişkin bir niyet taallukuna ihtiyaç duymamaktadır.²⁹ Bu, Mu'tezile'nin hür irade görüşü bağlamında ortaya koyduğu bilgi temelli irade anlayışının zemini olması bakımından önem arz etmektedir. Mu'tezilî kelamcıların iradeyi bilgiye indirgemesindeki amaç, insan iradesini yine kendi bilgisi dahilinde işlevsel kılmak ve dolayısıyla insanın hürriyetine ilişkin mu'tezilî yaklaşımları temellendirmektir.

İradenin şahidte ve gaibte fiile yönlendiren bir dâî/sâik olarak ele alınması ilahî irade bakımından ortaya çıkacak problemlere ilişkin birtakım izahları

²⁴ el-Curcânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I-VIII, Tahkik: Mahmud Ömer ed-Dımyâtî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998, V, 289.

²⁵ Türker, Ömer, *İslam Düşüncesinde Niyet Kavramı: İrade, Gaye, İhlâs ve Burhân, Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet Kavramı* içinde, Editör: Ömer Türker, Nobel Yayınevi, Ankara 2017, 2.

²⁶ Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Mûsa, el-Huseynî el-Kefevî, *el-Külliyât Mu'cem fi'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l-Luğaviyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998, 74.

²⁷ er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihi'l-Ğayb*, I-XXXII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1401/1981, II, 150.

²⁸ eş-Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, 227; O'leary, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev. Yaşar Kutluay - Hüseyin Yurdaydın, Pınar Yayınları, İstanbul 2003, 127.

²⁹ el-Cuveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *Lumau'l-Edille*, Tahkik: Fevkiye Hüseyin Mahmûd, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1987, 95; er-Râzî, *Muhassalu Efkarî'l-Mütekdimmîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ'i ve'l-Hukemâ'i ve'l-Mütekdimmîn, Tûsî'nin Telhîsu'l-Muhassal'ı* ile birlikte, Tahkik: Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Mektebetu'l-Kulliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire (ty), 168.

beraberinde getirmiştir. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'ye (ö. 436/1044) göre Allah'ın, fiilini meydana getirmesi için herhangi bir dâî/sâik olmadığını söylemek ilahî fiilleri abes olmakla nitelendirmek anlamına gelecektir.³⁰ Ancak Allah'ın iradesinde fiile yönelik herhangi bir amacın bulunmasına itiraz edenler bunun noksanlık ifade edeceği kanaatindedir. Zemahşerî (ö. 538/1144) ile aralarında hoca-talebe ilişkisi bulunan ve mu'tezilî akideyi önemli ölçüde yansıtan İbnu'l-Melâhimî (ö. 536/1141) söz konusu itiraza, amacın faile değil bir başkasına râcî olduğunu dolayısıyla Allah'ın kendisi için değil bir başkası için hayrı irade edeceğini söyleyerek cevap vermektedir.³¹

İnsanın fiilini gerçekleştirmesi için dâiden/sâikten daha fazlasının gerekli olduğunu iddia eden ve bu bakımdan insan için iradeyi sıfat kabul eden Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin aksine İbnu'l-Melâhimî insan için de iradenin dâî/sâik olduğunu ileri sürmektedir.³² Böylece İbnu'l-Melâhimî iradenin dâî/sâik ile özdeş olduğuna ilişkin bir yaklaşımı iradenin ilahî ve insanî düzeyde bir sıfat olduğunu savunan görüşlerin karşısına koymuştur. Ancak felsefî açıdan benimsenen ve özellikle İbn Sînâ'da (ö. 428/1037) rastlanan Tanrı'nın iradesi ile bilgisinin bir tutulmasına³³ ilişkin yaklaşımın sudûr teorisine zemin oluşturmaktan dolayı İbnu'l-Melâhimî *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-Red ale'l-Felâsife* adlı eserinde irade ile bilginin arasını açmaya yönelik ifadeler de yer vermiştir.³⁴

İrade konusunda farklı bir fikir geliştiren bazı mu'tezilî kelimcılara göre menfaat inancı ve zannı kişiyi yalnızca fiile yönlendiren sâiklerdir. İrade ise bu sâikleri takip eden meyil şeklinde tanımlanmalıdır. Çünkü onlara göre bir fiilde mevcut menfaat veya zarara ilişkin bir bilginin ardından meyil oluşmadığı takdirde kudret sahibi kimse o fiili irade edemeyecektir. Ancak genel mu'tezilî yaklaşımın ilk belirtilen şekilde olup iradenin menfaat inancı veya zannı olarak tanımlandığı ifade edilmelidir. İradenin meyil olduğu fikrine karşı Mu'tezile'nin çoğunluğu tarafından benimsenen ilk tanım aslında irade sahibi insanın fiili konusunda tam bir kudrete sahip olduğu fikrine zemin oluşturmaktadır. Nitekim iradeyi menfaat inancı veya

³⁰ İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Mu'temed fi Usûli'd-Dîn*, 252.

³¹ İbnu'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-Red ale'l-Felâsife*, Tahkik: Hasan Ensârî - Wilferd Madelung, Müessese-i Pejuhşi-i Hikmet-i ve Felsefe-i İran, Tahran 2008, 93.

³² İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Mu'temed fi Usûli'd-Dîn*, 240.

³³ İbn Sînâ, Ebû Ali el-Huseyn b. Ali, *el-İlâhiyyât, eş-Şifâ* içinde, I-II, Neşr. İbrahim Medkûr, Mektebetu Ayetullah el-Uzmâ, Kum h. 1405, II, 367; *Kitâbu'n-Necât fi'l-Hikmeti'l-Mantukîyye ve't-Tabîyye ve'l-İlâhiyye*, Tahkik: Macit Fahri, Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut (ty), 286-287.

³⁴ Bkz. İbnu'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-Red ale'l-Felâsife*, 92 vd.

zannı şeklinde tanımlayan mu'tezilî kelimcılara göre eğer irade meyil olursa bu, fiile güç yetiremeyen kişi için söz konusu olacaktır. Fiile güç yetiren kişi için bilgi ve inancın yeterli olduğunu iddia eden mu'tezilî kelimcılar bunun daha iyi anlaşılabilmesi için şevk kavramı üzerinden bir örneklendirmeye başvurmuştur. Nitekim şevk, sevdiğine (mahbub) ulaşmamış kimse için dile getirilirken sevdiğine ulaşan kimsenin artık ona karşı şevk duymayacağı ifade edilmektedir.³⁵ Dolayısıyla meyil, fiile güç yetirememe durumunu ortaya çıkarırken iradede böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü irade fiile güç yetirme anlamını taşımaktadır. Şu halde iradenin meyil olduğunu ileri sürmek insanın fiiline güç yetiremediği anlamını ortaya çıkarır ki Mu'tezile bunu irade sahibi insan anlayışı için bir çelişki olarak görmektedir.

Eş'arîler iradenin bilgiye indirgenemeyeceğini iddia ederek Mu'tezile'nin iradeyi menfaat inancı veya zannı şeklinde tanımlamasına itiraz etmektedir. Yine insanî irade açısından meyil söz konusu olsa bile ilahî iradeye meylin nispet edilemeyeceğini dile getiren Eş'arîler mutlak anlamda iradeyi meyil şartına da bağlamamaktadır.³⁶ Dolayısıyla iradeyi menfaat inancı/zannı veya meyil ile açıklamak onlara göre anlamlı olmaz.³⁷ Esasen Eş'arîlerin itirazı doğrudan mu'tezilî tanımını nefyedecek nitelikte değildir. Çünkü Mu'tezile salt bir irade tanımından bahsediyormuş gibi gözükse de bu, merkezine insanın yerleştirildiği bir irade fikrini kavramsal yapısı ile destekleme çabasından öteye geçmez. Eş'arîler ise meylin insan için uygun olsa da ilahî irade için söz konusu olamayacağı iddiasında ilahî iradeyi merkeze almıştır. Şu halde Eş'arîlerin mu'tezilî irade tanımına itiraz ederken farklı bir motivasyona sahip olduğu söylenebilir. Mu'tezile'nin bilgi veya meyil ile açıkladığı irade daha ziyade insan iradesidir. Nitekim Eş'arîler bu yaklaşımı insan açısından kabul etmektedir. Eş'arî'nin insan iradesine ilişkin dile getirdiği sıfatlar arasında da mu'tezilî irade tanımındaki kavramları görmek mümkündür. Buna göre Eş'arî (ö. 324/935-36) "*İrade için birtakım isim ve sıfatlar vardır. Kast, ihtiyar, rıza, muhabbet, gazab, saht (öfke) ve rahmet bunlardan olup Allah'ın iradesini nitelemek için kullanılmaktadır. Azim, şehvet, nefsin meyli, nefsin bir şeye arzusu, hırs, işfâk (acıma), hased ve gıpta gibi isim ve sıfatlar ise Allah'ın iradesine nispet edilemez;*

³⁵ el-Curcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VI, 68-70.

³⁶ Türker, *İslam Düşüncesinde Niyet Kavramı: İrade, Gaye, İhlâs ve Burhân*, 2-3.

³⁷ el-Curcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VI, 72.

bunlar ancak insan iradesine ilişkin sıfatlardır” demektedir.³⁸ Yine Eş’arîler iradeyi doğrudan Allah’a veya insana nispet etmeksizin ‘güç yetirilen şeyin iki tarafından birinin gerçekleşmesini sağlayan sıfat’ şeklinde belirlemektedir. Ancak Eş’arîlerin dolayısıyla Ehl-i Sünnet’in iradeyi sıfat üzerinden ele alması özellikle ilahî irade bağlamında gelişmiş gözükmemektedir. Burada Mu’tezile’nin ve Ehl-i Sünnet’in insanı da iradenin olgusal bir parçası olması bakımından dışarda bırakmadığını ve irade kavramına ilişkin bir üst tanım geliştirdiğini ifade etmek mümkündür.

Eş’arîler Mu’tezile’ye karşı itirazlarını şu örnekle temellendirmektedir: *“Yurtıcı bir hayvandan kaçan kimsenin önünde onu kurtuluşa ulaştıracak eşit iki yol belirse kişi kaçma çabasında olmasına rağmen iradesiyle iki yoldan birini seçer. O kimse tercihinde ne bir menfaati ne de o menfaati izleyen bir meyli düşünür. Sadece iradesiyle iki yoldan birini tercih eder.”*³⁹ Eş’arîlere göre hakiki irade herhangi bir sâik olmaksızın tahakkuk edecektir. Eşarî kelamcılar ilahî iradeye ilişkin yaklaşımları bağlamında hakiki iradenin niteliğini vurgulayarak insan iradesini bu vurgunun içerisinde eritmiş gözükmemektedir. Mu’tezile ise her durumda eşit iki yol söz konusu olduğu zaman tercihin de mümkün olamayacağını iddia ederek insan açısından üstün gelen bir durumu menfaat inancı/zannı veya bunu takip eden meyil şeklinde tabir etmekte ve iki şeyden birini meydana gelmesi bakımından diğerine üstün kılan şeyin insanın kendi seçimi/iradesi olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁰

Gazzâlî (ö. 505/1111) alemin yaratılması konusunda filozoflara yönelik tenkitlerini dile getirirken irade bağlamında eş’arîlerin bahsedilen yaklaşımına yakın ifadeler ortaya koymaktadır. Nitekim filozoflar iradenin bir şeyi benzerinden ayırt etme niteliğinin bulunmadığını, bunun için fiile sevk eden bir sebebin gerekli olduğunu iddia ederek ‘irade’ kavramının insan iradesinden alındığını dolayısıyla insan iradesi bakımından bir şeyi benzerinden ayırt etmenin düşünülmemeyeceğini ileri sürmektedir. Gazzâlî’ye göre burada ilk itiraz edilecek husus ilahî iradenin insan iradesiyle kıyaslanmasıdır. Ona göre irade bir şeyi benzerinden ayırt eden bir nitelik olup Allah’a nispeti bakımından da bu şekilde değerlendirilen bir sıfattır.⁴¹ İrade

³⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî’l-Eş’arî*, 69.

³⁹ el-Curcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VI, 72-73.

⁴⁰ el-Curcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VI, 74.

⁴¹ el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *Kitâbu’l-İktisâd fî’l-İ’tikâd*, Tahkik: İnsaf Ramazan, Dârü’l-Kuteybe, Beyrut 2003, 88.

kelimesi bahsedilen niteliği karşılamıyorsa başka bir kavramın da kullanılabileceğini ifade eden Gazzâlî irade kavramını naslardan hareketle tercih ettiğini belirtmektedir. İrade her ne kadar kelime anlamı bakımından amaçlanan şeyin belirlenmesi şeklinde tanımlansa da Allah için böyle bir amaçtan bahsedilemeyeceğine işaret eden Gazzâlî, insan iradesi açısından da bir amacın/sebebin olmayabileceğine değinmektedir. Söz gelimi önünde her bakımdan eşit iki hurma olup çok arzuladığı halde her ikisini alamayan bir kimse, özelliği bir şeyi benzerinden ayırt etmek olan iradesi ile bunlardan birini diğerine herhangi bir amaç/sebepl olmaksızın tercih edecektir.⁴²

Kelamın apolojik tavrını önemli ölçüde ortaya koyduğu ve dolayısıyla mevcut kelamî oluşumların bu apolojik tavrı iddialarında yansıttığı ilk dönemde irade söz konusu olduğu zaman her ne kadar ilahî irade ön plana çıksa da Kaderiyye gibi farklı gruplar tarafından da savunulan ancak özü itibarıyla Mu'tezile'nin kelamî yapısına atfedilen, insana dönük özgürlük anlayışının bir gereği olarak ilahî iradeye nispet edilen kuşatıcılık niteliği reddedildiği halde sünî çevrede ilahî iradenin aleme ve insana müdahalesi güçlü bir şekilde vurgulanmıştır. Yine felsefî düşüncenin etkisiyle iradenin Allah'a ve insana nispet edilmeksizin mutlak anlamda tanımlandığı sonraki dönemde Mu'tezile'nin insan merkezli irade anlayışını Ehl-i Sünnet'in ise ilahî irade vurgusunu önemli ölçüde tanımlarında gizli tuttuğu anlaşılmaktadır. Şu halde iradeye ilişkin tanımlar ilahî iradenin veya insan iradesinin hangi ölçüde merkeze alındığı ile doğrudan ilişkili görünmektedir.

2. İRADE İLE İLİŞKİLİ KAVRAMLAR

İradeyi tanımlarken dile getirilen, zaman zaman irade yerine kullanılan veya aynı manaya hamledildiği halde aralarındaki nüansa işaret edilen kelimelerden biri olarak meşîetin tanımlanması ve irade ile arasındaki ilişkinin belirlenmesi önem arz etmektedir. Meşîet, mevcuda ad olan 'şey' kelimesinden türetilmiştir ve lafzî açıdan irade ile bir tutulmaktadır. Söz gelimi İbn Manzûr (ö. 711/1311) iradeyi meşîet ile tanımlamaktadır.⁴³ Cürcânî (ö. 816/1413) ise irade ve meşîeti, dilin benzer kavramlar arasındaki farkı anlamayı sağlayacak unsurlarından biri olan umum-husus bağlamında ele almaktadır. Buna göre meşîet iradede daha genel bir manaya

⁴² el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, Çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014, 64-66.

⁴³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III, 1774.

sahiptir.⁴⁴ Çünkü irade, fiili yapmaya veya terk etmeye yönelik azim; meşîet ise fiili yapmada söz konusu olan azmin başlangıcı olarak değerlendirilmektedir.⁴⁵

İrade ve meşîet canlının, iki makdurdan birini bir vakitte vuku bulması bakımından tahsis etmesini gerektiren sıfat şeklinde tanımlanmaktadır.⁴⁶ Meşîeti Allah'ın tek ezelî sıfatı kabul ederken iradenin hâdis bir sıfat olduğunu ileri süren Kerramiyye hariç kelamcılara göre irade ve meşîet arasında fark yoktur.⁴⁷ Kelamcıların çoğuna göre meşîet kelime itibarıyla icat etmek; irade ise talep etmek anlamına gelmektedir. Ancak bu iki kelimenin Allah'a nispeti söz konusu olduğu zaman bu fark ortadan kalkmakta ve Allah'ın iradesi zorunlu olarak icada dönüşmektedir.⁴⁸ Dolayısıyla Allah'ın iradesi, icadı gerektirmesi bakımından meşîeti ile tek bir mana üzerinde birleşmektedir.

İrade ve meşîet kavramlarının müteradif kullanımı sonraki dönemlerde gelişmiş görünmektedir.⁴⁹ Söz gelimi Nureddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre irade ve meşîet kavramları arasında fark olmadığını dile getirirken Ebu'l-Yusr el-Pezdevî (ö. 493/1100) Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) bu kavramları müteradif kabul etmediğini söylemektedir. Nitekim Ebû Hanife irade kavramının muhabbet ve rıza cinsinden olduğunu belirterek talep, istek anlamlarına geldiğine ve meşîetin talep manası taşımadığına dikkat çekmektedir. Ona göre bu kavramlar aslen müteradif olmayıp mecazen birbirini yerine kullanılmaktadır.⁵⁰

İrade ve meşîet her ne kadar örfte aynı anlama gelse de meşîet 'icat etmek' ve 'elde etmek' şeklinde tanımlanmaktadır. Allah'a nispet edildiği zaman icat etme anlamında kullanılan meşîet, insana nispetle elde etme anlamı taşımaktadır. Allah'ın meşîeti ile icadın zorunlu hale geldiğini göstermesi bakımından Müslüman din kültüründe yaygın olarak bilinen “ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن” ‘Allah'ın dilediği olur

⁴⁴ el-Curcânî, *et-Ta'rîfât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1938, 192.

⁴⁵ Marulcu, “Ehl-i Sünnet Kelâmında İrade ve Meşîet”, 9.

⁴⁶ et-Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfî Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, II, 1553; et-Teftâzânî, Saduddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesebiyye*, Tahkik: Muhammed Adnan Derviş, Fazilet Yayınları, İstanbul (ty), 107.

⁴⁷ et-Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfî Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, II, 1553

⁴⁸ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât Mu'cem fi'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l-Luğaviyye*, 75.

⁴⁹ Sinanoğlu, Abdulhamit, “Kur'ân-ı Kerim'de Allah'a İfade Edilen İrade ve Meşîet Kavramlarına Yüklene Geleneksel Anlamlar Hakkında Teolojik Bir Değerlendirme”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 13, Kahramanmaraş 2009, 27 vd.

⁵⁰ el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 52.

*dilemediği olmaz*⁵¹ hadisine işaret edilmektedir. Ancak iradenin böyle bir zorunluluğu gerektirmediği konusunda ise “يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ” ‘Allah sizin için kolaylık diler/irade eder, zorluk dilemez/irade etmez’⁵² ayeti delil getirilmiştir. Nitekim ayette Allah’ın insanlara zorluk dilemediği belirtildiği halde insanlar arasında birtakım zulüm ve sıkıntıların ortaya çıkması Allah’ın iradesi ile icadın zorunlu olmadığını göstermektedir. Yine Allah’a nispet edilen irade ile meşîet sıfatları arasındaki farka işaret etmesi bakımından insanın iradesi ve meşîeti üzerinden bir yaklaşım belirlenmektedir. Buna göre insanın iradesi Allah’ın iradesini önceleyebilir yani Allah’ın irade etmediğini insan irade edebilmektedir. Söz gelimi insan ölmeyi irade edebilir ancak Allah bunu reddeder. Meşîet konusunda ise bunun böyle olmadığı ve “وَمَا تَشَاؤُنْ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ” ‘Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz’⁵³ ayetinde açık bir beyanın ilgili husus bakımından ortaya konulduğu ileri sürülmektedir.⁵⁴

İrade ve meşîet kavramları arasında anlam açısından söz konusu edilen farkın belli ölçüde itikadî gerekçelerle temellendirilmiş olması mümkündür. Söz gelimi Allah’ın meşîeti olmadan da insanın irade ettiği şeyin gerçekleşeceğine ilişkin bir yaklaşım Mu’tezile’ye nispet edilmekte ve bu açıdan Mu’tezile’nin yaptığı irade meşîet ayrımında Allah’ın yaratması olmaksızın insanın kendi fiilini yaratabileceği iddiasını doğrulama amacının bulunduğu ifade edilmektedir.⁵⁵ Ehl-i Sünnet ise sonucu bakımından meşîet kavramına verilen yaratma anlamını ilahî iradede ayırmamış gözükmektedir. Nitekim sünnî yaklaşımın temel prensibi, Allah’ın bir şeyi irade ettiği zaman onun kesinlikle vâkî olacağı şeklindedir.⁵⁶ Fakat doğrudan bir ayrıma gitmemiş olsalar bile sünnî kelimcilerin, içeriği bakımından iradeyi kevnî ve şer’î olmak üzere ikiye ayırması ve meşîeti, kevnî irade içerisinde değerlendirmesi

⁵¹ Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sunen, Mevsûatü’s-Sünne el-Kütübü’s-Sitte ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, *Edep*, 101.

⁵² Bakara 2/185.

⁵³ Tekvir 81/29.

⁵⁴ er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî Garîbi’l-Kur’an*, I, 357-358.

⁵⁵ Marulcu, “Ehl-i Sünnet Kelâmında İrade ve Meşîet”, 10.

⁵⁶ el-Eş’arî, Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail, *el-İbâne an Usûli’d-Diyâne*, Dâru İbn Zeydûn, Lübnan (ty), 46; el-Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 464.

söz konusudur. Bu durumda şer'î irade emir ve nehiyleri kapsarken kevnî irade yaratmaya ilişkin iradenin/meşîetin özel adı olmuştur.⁵⁷

Hayırlı olanı talep etmek anlamına gelen ihtiyar, irade ile doğrudan ilişkili bir diğer kavramdır. Hakikatte hayrı barındırmayan bir şeyi insanın hayır görüp tercih etmesi de ihtiyar kapsamına girmektedir.⁵⁸ İhtiyarın bir şeyi diğerlerine tercih ederek onu tahsis ve takdim etmek şeklinde tanımlanması irade ve meşîetten daha özel bir manaya sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Nitekim irade iki makdurdan birini diğerine tercih etmek ve onu herhangi bir yönü ile tahsis etmek anlamına gelmekte ancak ihtiyar, bir şeyi diğerine üstün kılmakla birlikte tercih ve tahsisi ifade etmektedir.⁵⁹ Fârâbî (ö. 339/950) iradenin ihtiyardan daha genel bir manaya geldiğini ifade ederek ihtiyarın düşünceden doğan ve mümkün şeylere yönelen irade türü olduğunu⁶⁰ ve mümkün olan ya da olmayan her şey irade kapsamına girerken insanın yalnızca imkan dahilinde olanı tercih etmesini ise ihtiyar ile açıklamak gerektiğini dile getirmektedir.⁶¹ Şu halde ona göre ihtiyar düşünme ve bilmenin sonucu olup yalnız insana has bir irade olarak görülmelidir.⁶²

Aslı hayr kelimesi olan ihtiyar kavramı bir şeyi başka bir şeye bedel olarak tercih etmek şeklinde de tanımlanmaktadır. Muhtar kelimesi ise hakikatte ya da kişi nezdinde iki şeyden en hayırlı olanı herhangi bir ızdırar/cebr olmaksızın tercih eden kimse için kullanılmaktadır. Nitekim bir şeyi irade etmesi konusunda kendisi için bir ızdırar/cebr söz konusu olan kimseye muhtar denilemeyecektir.⁶³ Tehânevî ihtiyar kavramını kalamî ve felsefî yaklaşımlar bağlamında ele almış ve ihtiyarın iki şekilde tanımlandığını dile getirmiştir. İlk anlamıyla ihtiyar, failin dilediği (شاء) zaman yapacak durumda, dilemediği (لم يشأ) zaman yapmayacak durumda olmasıdır. Bu anlamda ihtiyar meşîetle irtibatlandırılmıştır. Dolayısıyla meşîetin taalluk etmediği

⁵⁷ İbn Ebi'l-İz, Ali b. Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Akâidi't-Tahâviyye*, I-II, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî - Şuayb el-Arnâût, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1411/1990, I, 79.

⁵⁸ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât Mu'cem fi'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l- Luğaviyye*, 62; er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'an*, I, 214.

⁵⁹ et-Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfi Istılâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I, 133.

⁶⁰ el-Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, Tahkik: Fevzî M. Neccâr, Matbaatu'l-Katolikiyye, Beyrut 1964, 72.

⁶¹ el-Fârâbî, *Risâletân Felsefiyyetân*, Tahkik: Cafer Âli Yâsin, Dâru'l-Menâhil, Beyrut 1987, 106.

⁶² el-Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 72; *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, Tahkik: Albert Nasrî Nadir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, 105.

⁶³ el-Askerî, Ebû Hilâl, *el-Furûk fi'l-Luga*, Tahkik: Muhammed İbrahim Selim, Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, Kahire 1997, 124.

fiil meydana gelmeyecektir. İhtiyarın meşîet ile ilişkilendirilmesi bağlamında yapılan ve ‘Allah’ın dilediği olur, dilemediği olmaz’ hadisi ile de temellendirilen bu tanım üzerinde kelamcılar ve felsefecilerin ittifak ettiği görülmektedir. Diğer bir yönden kudret bağlamında değerlendirilen ihtiyar, bir şeyi yapmanın veya terk etmenin sahih olması anlamını taşımaktadır. Böylece muhtar kelimesinin bir şeyi yapmaya veya terk etmeye kâdir olan manasına geleceğini iddia eden kelamcıların bu yaklaşımına felsefecilerin itirazı söz konusudur. Nitekim onlara göre Allah’ın, alemi bir nizam üzere yaratması zâtının gereğidir ve bunu yapmaması düşünülemez. Şu halde felsefi yaklaşıma göre muhtarı bir şeyi yapmaya veya terk etmeye kâdir olan şeklinde değerlendirmek yanlış kabul edilmektedir. Ancak kelamcılar ihtiyarın kudret bağlamındaki tanımının Allah için uygun olduğunu ve hakiki ihtiyarın ancak bu şekilde tanımlanabileceğini ileri sürmektedirler. Nitekim onlara göre irade ve ihtiyar ile meydana gelen şeyin vücûdu veya ademi failin zâtı gereği değildir.⁶⁴

Kâdî Abdulcebbar’a göre ihtiyar, herhangi bir zorlama olmaksızın murad edilen fiile hamledilmektedir. Yine ona göre ihtiyar bir zorunluluk bulunmadığında ve fiille birlikte olması bakımından irade ile aynı anlama gelmektedir.⁶⁵ Yani irade sahibi, kendisiyle bir fiili başka bir fiile tercih ettiğinde ihtiyar ile vasıflanır. Dolayısıyla insanın bir şeyi irade etmesini Allah’ın yaptığını/yarattığını iddia etmek insanın cebr altında olduğu anlamına gelecek ve fiilindeki irade bakımından mecbur olan insan muhtar olarak isimlendirilemeyecektir. Kâdî Abdulcebbar bu bağlamda Ebû Ali el-Cubbâî’nin (ö. 303/916) ifadelerine yer vermektedir. Ona göre bir kimseye muhtar denilebilmesi için bu kimsenin bir şeye zorlanmamış olması gerekmektedir. Çünkü ihtiyar cebrin zıddı kabilindendir.⁶⁶ Yine Kâdî Abdulcebbar irade ile ihtiyarın aynı manaya geldiğini ifade ederek Allah’ın, masiyeti irade etmediğine ilişkin görüşünü de temellendirmektedir. Zira Allah’ın, masiyeti irade etmesi onu seçmesini (ihtiyar) beraberinde getirecektir.⁶⁷ Dolayısıyla Kâdî Abdulcebbar’ın irade ve ihtiyar kavramlarını bir kabul etmesi, Mu’tezile’nin adalet

⁶⁴ et-Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfî Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I, 119-120.

⁶⁵ el-Kâdî Abdulcebbar, *Kitâbu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, Tahkik: Jean Josef Houben, Matbaatu'l-Katolikiyye, Beyrut 1962, 297.

⁶⁶ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, Tahkik: Hıdır Muhammed Nebha, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2012, VI/II, 63.

⁶⁷ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 464.

ilkesi bağlamında Allah'ın, masiyeti irade etmeyeceği ve yaratmayacağı konusundaki yaklaşımı içinde ele alınabilir.

İhtiyar kavramını irade ile birlikte değerlendiren sünnî kelimada Mâtürîdî, ihtiyarı iradenin bir türü olarak tanımlamaktadır. Ona göre irade, ihtiyarı ile fiilini yapan her failin sıfatıdır.⁶⁸ Bu anlamda ihtiyar kavramı, failin fiille ilişkisini kuran bir muhtevaya sahiptir. İlahî fiillerin ihtiyarî olduğuna ilişkin görüşlerini dile getiren Mâtürîdî ilahî fiiller açısından ihtiyarın da ayrılmaz bir nitelik olduğunu yani irade ile birlikte ilahî fiillerin barındırdığı hikmeti de göz önüne alarak bu fiillerin, en hayırlı/uygun olanı seçmek anlamındaki ihtiyarı da barındırması gerektiğini dile getirmektedir. İrade ile ihtiyar arasında hikmet açısından bir ilişki kuran Mâtürîdî, hakiki irade sahibinin fiilinde ihtiyar sahibi de olduğunu ifade etmektedir.⁶⁹ Nitekim Allah'a nispet edilen fiillerin tab'an değil ihtiyarî olduğunu söylemek esasen ihtiyarın daha özel bir irade türü olduğuna işaret etmektedir.⁷⁰

Sünnî kelim, yapısı, referansları ve metodu açısından naslara yakın tutumu itibarıyla insanın fiilleri bağlamında iradesini daha örtük biçimde ifade etmiştir. Mâtürîdî kelimada bu, ihtiyar kavramı ile belli ölçüde açılım sağlamış gözükse de eş'arî kelimada kesb kavramı Allah'ın kudreti çerçevesinde kuşatıcı iradesini ortaya çıkaracak ve insanı fiilleri bakımından neredeyse etkisiz kılacak ölçüde ve ancak insanın sorumluluğuna gerekçe olacak düzeyde değerlendirilmiştir. Mâtürîdî kelimada insana nispet edilen şekli ile ihtiyar, fiille ilgili çeşitli alternatiflerden birine ilişkin seçimi ifade etmektedir.⁷¹ Mâtürîdî kelimada ihtiyar ve eş'arî kelimada kesb şeklinde yer alan kavramların her ikisi de insanın sorumluluğu bağlamında dile getirilmiş olsa da ihtiyar kavramsal olarak insanın fiile ilişkin kudretini ön plana çıkarmaktadır.⁷² Şu halde sünnî kelim açısından ortak bir yargıya varılacak olursa insanın sorumluluğu doğrudan irade ile değil daha ziyade fiilin fail tarafından ortaya çıkarılması anında söz konusu olan ihtiyar, kasıt, azim veya kesb gibi kavramlarla ilişkilendirilmektedir.

⁶⁸ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, I-V, Tahkik: Fatıma Yûsuf el-Haymî, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2004, II, 173.

⁶⁹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, I, 404.

⁷⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 92.

⁷¹ Yeprem, Saim, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1984, 287.

⁷² ez-Zebîdî, *İthafu's-Sâdeti'l-Muttakîn*, I-X, Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut 1994, II, 166.

Anlam itibarıyla birbirlerine yakın tanımlanan kasıt ve azim, irade konusunda dile getirilen öncelikli kavramlardır. Orta yolu bulmak anlamına gelen⁷³ ve irade, ihtiyar gibi insanın iç dünyasına ilişkin sübjektif durumlara işaret eden kasıt kelimesi kelam ve fıkıh terimi olarak kullanılmaktadır. Belli bir konuda karar verme ve bir fiile yönelme eylemini ifade eden iradeye nispetle fiilin sonucuna yönelik eylemi gösteren kasıt kavramı daha özel bir mana taşımaktadır.⁷⁴ İrade, fiili gerçekleştirme eyleminden önce kasıt ise fiili gerçekleştirme anında ortaya çıkan bir durumdur. Dilde de (قَصَدْتُ أَنْ أَزُورَكَ غَدًا) ‘Seni yarın ziyaret etmeyi kastettim’ şeklinde bir ifadenin kullanılmaması kastın, fiili gerçekleştirme anında söz konusu olabileceğine ilişkin bir örnektir.⁷⁵ Kâdî Abdulcebbar’a göre kasıt, insanın fiilinin meydana gelmesindeki veya bu fiile sebep teşkil etme durumundaki irade şeklinde tanımlanabilir.⁷⁶

Azim kavramı, aklî veya şehvî düşünce kaynaklı çeşitli sâiklerin sonucunda meydana gelen tereddütten sonra iradenin kesinleşmesidir. Tereddüt edilen şeylerden biri diğerine baskın gelmezse tehayyür (şaşkınlık), bunlardan biri tercih edildiğinde ise azim ortaya çıkmaktadır.⁷⁷ Bu anlamda azim, nefsin bir fiili yapmaya veya yapmamaya dair tercihi ve katî kararı olarak tanımlanmaktadır.⁷⁸ Kâdî Abdulcebbar iradeyle ilgili kavramları ele alırken azim kavramına da yer vermektedir. Ona göre azim, fiilden veya fiilin sebebinden önce olup insanın kendi fiiline ilişkin iradesidir. Hatta bu anlamda azim kavramının Allah’a nispet edilemeyeceğini dile getiren Kâdî Abdulcebbar insanın, murad ettiği fiili tercih ederek mutluluğa ulaşma veya hatadan kendini koruma istekliliğini azim kavramı ile ilişkilendirmektedir.⁷⁹ Yine insanın, bir fiili irade ettikten sonra bunu yapmaması yani insan azmettiği halde fiilin

⁷³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, V, 3642.

⁷⁴ Şafak, Ali, “Kasıt”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, XXIV, 559.

⁷⁵ el-Askerî, *el-Furûk fi’l-Luga*, 126; Altunya, Hülya, “Kâdî Abdülcebbar’da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi -Kasdu’l-Mütekellim Problemi Bağlamında-”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, Isparta 2009, 150.

⁷⁶ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, VI/II, 64.

⁷⁷ et-Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfi Istilâhâtî’l-Funûn ve’l-Ulûm*, II, 1180.

⁷⁸ eş-Şerîf el-Murtazâ, Ebu’l-Kâsım Ali b. el-Huseyn b. Mûsa b. Muhammed, *Resâilu’ş-Şerîf el-Murtazâ*, I-IV, Tahkik: Ahmed el-Hüseynî, Dâru’l-Kur’ânî’l-Kerîm, Kum h. 1405, II 278.

⁷⁹ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, VI/II, 64; *Kitâbu’l-Mecmû fi’l-Muhît bi’t-Teklîf*, 298.

gerçekleşmemesi mümkündür. Ancak bunlar Allah için söz konusu değildir ve O'na azim nispet edilemez.⁸⁰

İrade ile ilişkili olması bakımından rıza ve muhabbet kavramları çoğunlukla birlikte ele alınmaktadır. Memnun olmak, beğenmek anlamına gelen rıza seçmek, tercih etmek manasında ihtiyar kavramı ile açıklanmaktadır. Rıza kavramının bu kullanımına “وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا” ‘Size din olarak İslam’ı seçtim’⁸¹ ayeti örnek verilmektedir. Sevmek, bir şeyi ısrarlı bir şekilde istemek manasındaki muhabbet⁸² kavramı ise meyil anlamındaki irade şeklinde tanımlanmaktadır.⁸³ Ayrıca iradenin söz konusu kavramlardan farkına da işaret edilmektedir. Nitekim rıza kavramı iradeye nispetle daha özel bir muhtevaya sahip görülmekte ve rızaya konu olan her şeyin irade kapsamına da girdiği belirtilmektedir.⁸⁴ Yine mükafat, dostluk gibi anlamları barındıran muhabbetin aksine irade kerih/hoş olmayan unsurlar için söz konusu olabilmektedir.⁸⁵

Kelamda iradenin rıza ve muhabbeti gerektirip gerektirmeyeceğine ilişkin tartışmalar ve özellikle ilahî irade bağlamında ortaya çıkacak sonuçlar konu edilmektedir. Nitekim iradenin muhabbet ve rızayı gerektirmesi durumunda ilahî irade ile gerçekleştiğini kabul ettiğimiz iyi kötü her fiil muhabbet ve rıza çerçevesinde görülecek ve söz gelimi Allah’ın küfrü irade edip razı olması şeklinde bir sonucu ortaya çıkaracaktır. ‘Allah’ın küfre rızası olduğunu söylemek küfürdür’⁸⁶ şeklindeki iddianın sahibi olan Mu’tezile rıza ve muhabbeti irade ile aynı kabul etmektedir.⁸⁷ Çünkü Mu’tezile’ye göre fiillerin ve özellikle kötü fiillerin yaratıcısı Allah değil insandır. İrade sahibi insan olunca ilahî iradenin rıza ve muhabbeti barındırdığını ileri sürmek tenzih ile ilgili herhangi bir problem ortaya çıkarmamaktadır. Öyle ki irade rızayı gerektirdiği için Allah’ın şerri irade etmeyeceğine ve yaratmayacağına ilişkin görüş de Mu’tezile açısından desteklenebilecektir.⁸⁸ Mu’tezilî akideyi büyük ölçüde benimseyen Zeydiyye

⁸⁰ Duğaym, Semih, *Felsefetu’l-Kader fî Fikri’l-Mu’tezile*, Dâru’t-Tenvîr, Beyrut 1985, 209.

⁸¹ Mâide 5/3.

⁸² İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, I, 742-743.

⁸³ et-Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfî Istilâhâtî’l-Funûn ve’l-Ulûm*, II, 1481.

⁸⁴ Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât Mu’cem fî’l-Mustalahât ve’l-Furûki’l-Luğaviyye*, 76.

⁸⁵ el-Askerî, *el-Furûk fî’l-Luga*, 121.

⁸⁶ er-Râzî, *el-Muhassal*, 200.

⁸⁷ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 464.

⁸⁸ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 464.

açısından da benzer bir tutumun savunulduğu kaynaklarda görülmektedir. Nitekim zeydî kaynaklarda Allah'ın rızası ve muhabbeti ile iradesinin aynı olduğu dolayısıyla masiyeti irade etmeyeceği ve kabih/çirkin olanı yaratmayacağı özellikle vurgulanmaktadır.⁸⁹

Fiillerin Allah tarafından yaratıldığını dile getiren sünnî kelamcılar ilahî iradenin şerri de kapsadığını dolayısıyla rıza ve muhabbeti gerektirmediğini iddia etmektedir.⁹⁰ Söz gelimi Ebû Hanife'nin *el-Fıkhu'l-Ebsat*'ta yer alan “Allah'ın meşîeti, rızası ve emrettiği hususta taat ile amel eden kişi için rızası vardır. Allah'ın emri hilafına amel eden kişi O'nun dilemesi ile bunu yapmış olur ancak O'nun rızasıyla yapmış olmaz. Allah'a karşı masiyet işlemiş olur. Bu, Allah'ın rızası hilafınadır” şeklindeki ifadeleri ile iradenin aksine rızanın yalnızca taatler konusunda olduğuna ilişkin görüşü dikkat çekmektedir.⁹¹ Yine Mâturîdî'ye göre Allah'ın fiilleri irade ve meşîetle vasıflanırken rıza ve muhabbetle vasıflanmamaktadır.⁹² Hâdis olan her şeyin Allah'ın iradesi ile meydana geldiğini dile getiren Ebu'l-Muîn en-Neseî ise bunlardan taat sınıfına girenlerin Allah'ın meşîeti, iradesi, rızası, muhabbeti ve emri ile gerçekleşirken masiyet sınıfına girenlerin Allah'ın meşîeti ve iradesi ile olup rızası ve muhabbeti ile gerçekleşmediğini ifade etmektedir.⁹³

İrade kavramını ele alan kaynaklara bakıldığı zaman irade ile ilişkili kavramlara da önemli ölçüde yer verildiği görülmektedir. Söz gelimi Kâdî Abdulcebbâr *el-Muhît bi't-Teklîf* adlı eserinde iradenin kavramsal olarak muhabbet, niyet, azim, rıza ve kasıt ile ilişkili olduğunu yaptığı izahlarla ortaya koymaktadır.⁹⁴ Yine kavramlar arasındaki farka dikkat çeken bazı kaynaklar, irade ile ilgili görülen kavramları ve söz konusu kavramların iradeye nispetle farklarını açıklamaktadır. Bu bağlamda özellikle meşîet, ihtiyar, kasıt, azim, rıza ve muhabbet kavramları ön plana çıkmaktadır.⁹⁵ Ancak ele alınmasında fayda görülebilecek temenni, şehvet/arzu ve

⁸⁹ Ebu'l-Fazl, Cafer b. Ahmed, *Kitabu Hulâsati'l-Fevâid*, Tahkik: İsmail b. İbrahim el-Vezîr, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, (by) 1993, 93 vd.

⁹⁰ el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 60.

⁹¹ Ebû Hanife, Nu'man b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, 59.

⁹² el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 473.

⁹³ Ebu'l-Muîn en-Neseî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Muhammed Abdurrahman eş-Şâğul eş-Şâfiî el-Eş'arî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, (by) 2006, 112.

⁹⁴ Bkz. el-Kâdî Abdulcebbâr, *Kitâbu'l-Mecmû fî'l-Muhît bi't-Teklîf*, 297-299.

⁹⁵ Bkz. el-Askerî, *el-Furûk fî'l-Luga*, 121 vd.

niyet gibi birtakım kavramlara da değinmek irade konusunun bir bütün halinde anlaşılmasına yardım edecektir.

Temenni kavramı iradenin tanımlarında çokça yer alan bir kavram olması bakımından önemlidir. Söz gelimi Mâturîdî'nin iradeye ilişkin yaptığı tanımlar arasında temenni manasının da olduğu belirtilmişti. Fakat temenni kavramının doğrudan iradeye karşılık kullanılması hususunda hem dil bakımından hem itikadî açıdan bir problemin meydana geleceğine dair çoğunlukla fikir birliğinin bulunduğu görülmektedir.⁹⁶ Buna göre sevilen bir şeyin ortaya çıkmasına ilişkin talep olarak açıklanan temenni kavramının geçmişe, var olmayana hatta vukuu imkansız bir şeye taalluk etmesi irade kavramından farklı olduğunu göstermektedir. Dil açısından bahsi geçen bu fark itikadî bağlamda ayrıca temellendirilerek irade sahibi Allah'a bir şeyi temenni etme niteliğinin nispet edilemeyeceği dile getirilmektedir.⁹⁷ Nitekim iradenin murad edilen şeyi ortaya çıkarma konusunda barındırdığı tesir temenni için söz konusu değildir.

Ehl-i Sünnet, irade ile birlikte ele alınan şehvet/arzu kavramını özellikle ilahî irade açısından reddetmektedir.⁹⁸ Nitekim Allah'ın iradesini mecazî bağlamda değerlendiren ve bunu iradenin şehvet/arzu manasına gelmesi ile temellendiren birtakım mu'tezilî yaklaşımların bulunduğuna işaret etmiştik. Buna rağmen Kâdî Abdulcebbar'ın irade ile şehvet/arzu kavramlarının arasını birçok yönden ayırdığı görülmektedir. Söz gelimi ona göre şehvet yalnızca idrak edilen şeylere taalluk ederken irade var olmasını irade edebilmenin caiz olduğu her şeye taalluk eder.⁹⁹ Bir temsile göre insan bazı durumlarda irade etmediği bir şeye yönelik şehvet/arzu duyabilir, bazı durumlarda ise aksi gerçekleşebilir. Örneğin oruçlu bir kimse su içmeyi irade etmediği halde buna arzu duyabilir ya da hasta bir kimse ilaç içmeyi arzu etmediği halde bunu irade edebilir.¹⁰⁰ Bu, irade ile şehvetin/arzunun bir araya getirilmesi çoğunlukla mümkün olmayan iki kavram olduğunu göstermektedir.

⁹⁶ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, VI/II, 50; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 442; el-Curcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VI, 77; et-Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfi Isulâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I, 509.

⁹⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, 75.

⁹⁸ el-Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *Kitâbu't-Temhîd*, el-Mektebetü's-Şarkıyye, Beyrut 1957, 28; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, 377.

⁹⁹ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, VI/II, 48.

¹⁰⁰ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 433; el-Askerî, *el-Furûk fî'l-Luga*, 122.

İrade edilen şeyin niteliğini ortaya koyması bakımından önemli görülen ve dolayısıyla irade konusunda bahsi geçen bir diğer kavram olan niyet, kalbin bir menfaati elde etme veya bir zararı giderme amacı ile uygunluk sağladığına inandığı şeye doğru yönelmesidir.¹⁰¹ Niyet, kalbin bir şeye yönelik azmidir ve bu anlamda azim kavramı ile aynı muhtevaya sahiptir.¹⁰² Fiili önceleyen ve fiille ilişkili her türlü zihnî duruma işaret eden irade şeklinde ayrıca tanımlanan niyet kelimada irade ile ortaya çıkan fiile iyi kötü cinsinden verdiği değer ile yer alırken daha ziyade fikhî literatürde kullanılan bir kavramdır.¹⁰³ Şu halde irade kavramının yanı sıra irade ile ilişkili kavramları tanımlayan kelimacılar irade konusundaki itikadî tercihlerini bu tanımlar üzerine inşa etmiş gözükmemektedir.

¹⁰¹ Ebu'l-Bekâ, *el-Küllîyyât Mu'cem fî'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l- Luğaviyye*, 902.

¹⁰² et-Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfî Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, II, 1135.

¹⁰³ Türker, *İslam Düşüncesinde Niyet Kavramı: İrade, Gaye, İhlâs ve Burhân*, 7.

1. BÖLÜM

KELAMDA İLAHÎ İRADE

1. KELAMDA TANRI TASAVVURU

1.1. Kelamda Antropomorfist Tanrı Tasavvuru: Teşbih

Allah'ın zâtı ve sıfatlarından bahseden ilim şeklindeki tanımıyla kelamın temel konularından biri hatta kelamî tartışmaların nihaî anlamda referansı olması bakımından en önemlisi, ilahî sıfatlar ve bu sıfatların zât ile ilişkisidir. Tarihî süreçte sözü edilen konuyu ele almasından dolayı da *Tevhid ve Sıfatlar İlmi* kelama verilen isimlerden biridir. Hicrî II. yüzyılda ortaya çıktığı iddia edilen sıfatlar problemi naslarda geçen ve Allah'a atfedilen sıfatların anlaşılması, söz konusu sıfatların zât ile ilişkisi ve bu bağlamda ortaya çıkan tanrı tasavvurunu konu edinmektedir. Nitekim sıfatlara ilişkin her bir yaklaşım ve bu yaklaşımların ifade biçimi bizi tanrı tasavvuruna götürecektir. Söz gelimi nasların lafız itibarıyla ifade ettiği manayı esas alan Müşebbihe, Mücessime gibi gruplar veya haşevî yaklaşımlar bu sıfatları Allah'a nispet ederken de literal bir yöntem izleyerek antropomorfist/insanbiçimci bir tanrı tasavvuru ortaya çıkmasına neden olurken, nasları tevil eden Mu'tezile alegorik bir bakış açısını benimseyerek tenzih bağlamında bir tanrı tasavvuru geliştirmiştir. Müslüman kültürde teşbihî ya da tenzihî tanrı tasavvurlarından hangisinin bir diğerini tarihsel bakımdan öncelediğine ilişkin kesin bilgiye ulaşmak zor olsa da zihnin, primitif olması bakımından en temel anlama biçimi yani herhangi bir soyutlama olmaksızın bir şeyi olduğu ve görüldüğü şekliyle değerlendirmesi, ilahî sıfatlar bağlamında da ilk olarak teşbihin ele alınmasını beraberinde getirmiştir.

İnsan, Tanrı'yı tanımaya ve tanımlamaya çalışırken yalnızca O'nun nitelikleri üzerinden bir hükme varabilmektedir. İnsan söz konusu nitelikleri anlamlandırırken doğrudan deneyimlediği kendi varlığından hareket ettiği için antropomorfist bir düşünce şekli kaçınılmaz görünmektedir. Özellikle mitolojik düşünce sistemlerinde var olan antropomorfist tanrı tasavvuru çok tanrılı toplumlarda olduğu gibi tek tanrı

inancına sahip toplumların da karşılaştığı teolojik bir olgudur.¹⁰⁴ Bu bağlamda David Hume (ö. 1776) Tanrı'yı tam anlamıyla idrak edemeyen insanın O'nu tasavvur etme çabasına ilişkin şu ifadeleri dile getirmektedir: “*İnsanların, bütün varlıkları kendileri gibi düşünmek, her nesneye, yakından görüp bildikleri ve içlerinden duydukları nitelikleri yüklemek yolunda evrensel bir eğilimleri vardır... Çok geçmeden onlara düşünce, akıl ve tutku yakıştırırız, hatta kendimize daha çok benzesinler diye insan organları ve biçimleri bile veririz... Tanrılarının, ne denli güçlü ve görünmez olsalar da, bir tür insandan başka bir şey olduğunu düşünemezler...*”¹⁰⁵ Dolayısıyla felsefi düşünme şeklienden uzak olan halk, cisim olmayan bir şeyin varlığını da tasavvur edememektedir ve bir tür insan olarak düşündüğü Tanrı'nın doğrudan cisim olduğunu ifade etmese dahi O'nu gayr-i cismanî bir şey olarak kavrayamamaktadır.¹⁰⁶ Bu bağlamda benzer bir yaklaşıma işaret eden İbn Rüşd (ö. 595/1198) Allah'ın cisim olmadığına ilişkin açık bir nassın bulunmadığını öncelikle dile getirerek halkın, varlığı hissî ve hayalî bir şey olarak değerlendirdiğini, hissî ve hayalî olmayan şeyin yokluk olduğunu düşündüklerini ve dolayısıyla cisim olmayan bir varlıktan bahsedildiği zaman bu varlığı hayal edemeyeceklerini ifade etmektedir.¹⁰⁷

Antropomorfist yaklaşımlara teorik bir zemin sağlayan ve dinî metinlerde yer alan ifade biçimleri ayrıca önem arz etmektedir. Çünkü Tanrı'nın niteliklerine ilişkin bilgiyi edindiğimiz kaynaklar önemli ölçüde dinî metinlerdir ve bu metinler insanı muhatap aldığı için de onun anlayacağı düzeyde bir ifade biçimini kullanmaktadır. İslam düşüncesinde Tanrı'nın sıfatlarını insanî niteliklerle özdeşleştiren yaklaşımların varlığı söz konusudur. Şehristânî'nin (ö. 548/1153) ifadesiyle teşbihî yaklaşımların ortaya çıkmasında önemli ölçüde Yahudi ve Hristiyan dinî kültürün etkisi bulunmaktadır. Her iki kültürün dinî metinlerinde de antropomorfist ifadelerin yaygın şekilde yer aldığı bilinmektedir.¹⁰⁸ Şehristânî, Yahudilerin teşbihî görüşlerini

¹⁰⁴ Öz, Ruhullah, “Antropomorfist Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddin er-Râzî'nin Tenzih Anlayışı”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, Diyarbakır 2018, 21.

¹⁰⁵ Hume, David, *Din Üstüne*, Çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi, Ankara 2016, 46-48.

¹⁰⁶ Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, 75.

¹⁰⁷ İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, Tahkik: Muhammed Âbid el-Câbirî, Dirâsâtü'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1998, 139 vd.

¹⁰⁸ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 96; el-Behiyy, Muhammed, *el-Cânibu'l-İlâhî mine't-Tefkîri'l-İslamî*, (yy), (by) 1966, 84.

Tevrat'ta bulunan suret, karşılıklı söyleşi, açık konuşma, Tûr-u Sînâ'ya iniş ve istivâ gibi ifadelerle ilişkilendirmektedir.¹⁰⁹ Söz gelimi Tevrat'ta geçen '*Suretimizde, bize benzer bir insan yapalım*'¹¹⁰ ayetindeki 'suret' kelimesini zahirî manasında ele alan bazı Yahudiler Tanrı'nın insan suretinde ve insanlardaki gibi ele ve yüze sahip bir cisim olduğunu tasavvur etmektedir. Diğer bir ifadeyle onlar Tanrı'nın en yetkin cisim olduğuna inanmakta aksi halde Tanrı'ya yokluk nispet etmiş olacaklarını düşünmektedirler.¹¹¹ Hristiyanlıkta ise Tanrı'ya ilişkin en temel tasavvur teslis inancıdır ve teşbih bağlamında ele alınabilecek en güçlü argüman da budur. Nitekim teslis inancında Tanrı'nın üç uknumdan (vücut, ilim ve hayat) oluşması ve bunlardan ilim ile Hz. İsa'nın bedeninin birleşmesi söz konusudur. Bu birleşmenin suyun içki ile birleşmesi gibi olduğunu dile getirenler bulunmakla birlikte kimileri ise suyun ete ve kana dönüşmesi şeklinde olduğunu ileri sürmektedir. Bunların dışında birtakım Hristiyanlar ilmin bazen Hz. İsa'nın bedenine girdiğini ve böylece harikulade olayları ortaya çıkardığını ifade ederek teşbihin belki de en son biçimi sayılabilecek hulûle işaret etmektedir.¹¹² Söz konusu yaklaşımların, Müslüman din kültüründe mevcut teşbihî tanrı tasavvurunu belirlemesi tartışmalı bir konu olmakla birlikte ilahî sıfatlara ilişkin benzer yaklaşım ve ifadelerin İslam dinî düşüncesinde de bulunduğu ve Müşebbihe genel adı altında yapılanan literal anlayış sahiplerinin varlığı yadsınamaz niteliktedir. Yani itikadî problemlere ilişkin görüşleri ve kendine özgü metodu bulunan fikrî bir oluşum anlamında mezhep kavramına dahil olmayan Müşebbihe yalnızca ilahî sıfatlar bağlamında benimsenen ve insanî özellikleri Tanrı'ya atfeden genel yaklaşımlara verilen bir isimdir.¹¹³ Söz konusu yaklaşımların daha ziyade israilî bilgilerle aktarıldığı dile getirilmekle birlikte doğrudan Müslüman dinî/itikadî kültürü inşa eden naslarda geçen ve insanî özelliklere işaret eden haberî sıfatların teşbihe neden olduğu ve dolayısıyla teşbihî tanrı tasavvurunun Müslüman

¹⁰⁹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 232.

¹¹⁰ Tekvin 1/26, 27.

¹¹¹ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 76.

¹¹² el-Harputî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelam fî Akâidi Ehli'l-İslam*, Necmi İstikbal Matbaası, (by) h. 1330, 72 vd.

¹¹³ Bkz. el-Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tâhir Muhammed et-Temîmî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Tahkik: Muhammed Osman el-Haş, Mektebetu İbn Sînâ, Kahire (ty), 198 vd.

dinî kültürün kendi içinde ortaya çıktığı da güçlü bir fikir olarak karşımızda durmaktadır.¹¹⁴

Selef Kur'an'da Allah'ın zât ve sıfatlarına ilişkin teşbih ifade eden ayetlere,¹¹⁵ tevil etmeksizin iman etmek gerektiğini savunmaktadır. Ayetlerde geçen vech, ayn ve yed gibi haberî sıfatların lafzî olarak anlaşılmasını Arap dili ile ilişkilendiren İbn Haldun'a (ö. 808/1406) göre Araplar lügavî lafız ve kelimeleri hangi manalar üzerine va'z edilmişse o şekilde anlamaktadırlar. Müteşâbih ayetlerin verdiği haberler bu va'z edilmiş manalar için imkansız olduğu zaman kelamın delâlet ettiği şey yani ifadenin gerçek anlamı bilinmiyor demektir. Bu ayetler Allah katından indiğine göre onların bilgisi de yalnızca Allah katındadır. Haberî sıfatlar hakkında da benzer bir durum söz konusu olduğu için selef bu sıfatların anlamlarının bilinemeyeceğini ileri sürerek bunları zahirî manaları bakımından Allah'a havale etmekle yetinmiştir.¹¹⁶ Söz gelimi lügatteki anlamı itibarıyla istivâyı Allah'a nispet etmek imkansız olduğu için selef bu ifadeyi zahirî manası bakımından Allah'a havale ederek bununla meşgul olmamayı tercih etmiştir. Selef söz konusu tavrını temellendirmek için Hz. Aişe'ye nispet edilen '*Müteşâbihin ardına düşenleri gördüğünüz zaman bilin ki Allah'ın kitabında bahsettiği kişiler onlardır. Onlardan sakının*'¹¹⁷ şeklindeki rivâyete işaret etmektedir.¹¹⁸ Selef bu yaklaşımına özellikle Ehl-i Hadis adı verilen ve naslara ilişkin tevili bidat olarak nitelendiren ekolün görüşlerinde rastlanmaktadır. Öyle ki Ehl-i Hadis'in haberî sıfatları tevil etmekten kaçınması belli ölçüde teşbihle sonuçlanmış ve Ehl-i Hadis Haşviyyesi şeklinde adlandırılan bir yaklaşımın varlığından bahsedilmiştir. İbn Kuteybe (ö. 276/889) de bazı hadisçilerin sıfatları nefyedenlere karşı benimsediği katı lafzî anlayışın teşbihe götürdüğünü ifade

¹¹⁴ Abdulhamîd, İrfan, *Dirâsât fî'l-Fırak ve'l-Akâidi'l-İslâmiyye*, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdat 1967, 188; Köksal, Emre, "İlk Dönem Müslüman İtikadının Oluşmasında Kelamın Belirleyiciliği: Allah'ın İsim/Sıfatları Bağlamında Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 37; 2016/2, 139.

¹¹⁵ Bkz. Bakara 2/115; Âl-i İmrân 3/26, 73; Mâide 5/64; En'âm 6/52; A'râf 7/57; Hûd 11/37; Ra'd 13/22; Kehf 18/28; Tâhâ 20/39; Mü'minûn 23/27; Kasas 28/88; Rûm 30/38, 39; Yâsîn 36/71, 83; Sâd 38/75; Zümer 39/56, 67; Fetih 48/10; Kâf 50/16; Tûr 52/48; Kamer 54/14; Rahmân 55/27; Hadid 57/29; Mülk 67/1; Kalem 68/42; Hâkka 69/45; 272; İnsân 76/9; Leyl 92/20.

¹¹⁶ İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, Tahkik: Mustafa Şeyh Mustafa, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2012, 493.

¹¹⁷ el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî, Mevsûatü's-Sünne el-Kütübü's-Sitte ve Şurûhu'hâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 2.

¹¹⁸ İbn Haldûn, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, 493.

etmektedir.¹¹⁹ Şehristânî ise sözü edilen Ehl-i Hadis Haşviyyesi ile aşırı şîî fırkaların teşbih anlayışına sahip olduklarını tespit etmektedir.¹²⁰

Allah'ın zâtı ve sıfatları bakımından başka varlıklara benzetilmesini teşbihî yaklaşımlar içerisinde değerlendiren Bağdâdî (ö. 429/1037) söz konusu yaklaşımların genel olarak Allah'ın organları bulunduğunu, nurdan oluşan bir insan şekline sahip olduğunu, kendi karışı ile yedi karış geldiğini ve sınırı, sonu olan bir cisim olduğunu ileri sürdüklerini söylemektedir. Bağdâdî bu türden yaklaşımı benimseyenleri Sebeiyye, Beyâniyye, Hulûliyye gibi çeşitli gruplar içerisinde ele almaktadır.¹²¹ Bu bağlamda teşbihî görüşleri en güçlü şekilde ifade eden Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) Allah'ın et ve kandan ibaret olduğunu, cisim olup bir cüssesi bulunduğunu belirtmektedir.¹²² Yine teşbihî tanrı tasavvuru bağlamında ayrı bir ekol olarak zikredilen ve kurucusu Muhammed b. Kerrâm'a (ö. 255/869) nispetle adlandırılan Kerrâmiyye ise Allah'ın bir sınırı olduğunu ve arşa dokunduğunu iddia etmiş¹²³ dolayısıyla Allah'a cisimsel nitelikler attığı için daha ziyade Mücessime'den sayılmıştır.¹²⁴ Söz konusu yaklaşımların motivasyonu önemli ölçüde naslarda geçen ifade biçimleri olarak belirlenmektedir. Bu konuda en ileri örneklerden biri sayılabilecek rivayet '*O gün sâk/baldır açılır secdeye çağrılırlar*'¹²⁵ ayetinin tefsiri bağlamında dile getirilmektedir. Ayette yer alan sâk/baldır ifadesinin Allah'a nispeti '*Rabbimiz baldırını açar*'¹²⁶ şeklindeki hadislerle tespit edilmiş ve sâk/baldır kelimesi haberî sıfatlardan sayılmıştır. Bu bağlamda Ebû Âmir el-Kuraşî¹²⁷ (ö. 524/[?]) ayeti tefsir ederken mecazdan kaçınarak kendi bacağına vurmuş ve

¹¹⁹ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, Tahkik: Ömer b. Mahmûd Ebû Ömer, Dâru'r-Râye, Riyad 1991, 52, 53.

¹²⁰ en-Neşşâr, Ali Sâmi, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam*, I-III, Dâru's-Selâm, Kahire 2008, I, 322.

¹²¹ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 198 vd.

¹²² en-Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam*, I, 326.

¹²³ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 189.

¹²⁴ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 99; en-Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam*, I, 335.

¹²⁵ Kalem 68/42.

¹²⁶ Müslim, Ebu'l-Huseyin Müslim b. el-Haccâc, *Sahihu Müslim, Mevsûatü's-Sünne el-Kütübü's-Sitte ve Şurûhuha* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, *İmân*, 302.

¹²⁷ Ebû Âmir el-Kuraşî zahirîdir, Bağdat'ta vefat etmiştir. Bkz. es-Safedî, Salâhuddîn Halil b. Aybek, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*, I-XXIX, Tahkik: Ahmed el-Arnaût, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 2000, III, 78; İbnu'l-İmâd, Ebû Felah Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zehebe*, I-X, Tahkik: Abdulkâdir el-Arnaût - Mahmut el-Arnaût, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1408/1988, VI, 116.

‘sâk/baldır işte tam bunun gibidir’ demiştir.¹²⁸ Şu halde gerek insanî bir anlama biçimi gerek dinî metinlerde mevcut kelimelerin ve dolayısıyla dilin sebep olduğu bir ifade biçimi olarak teşbih, Tanrı’yı anlama/tanırma çabalarının sonucu ortaya çıkan bir tasavvur şeklinde çoğu toplum veya dinî kültürde var olduğu gibi İslam dinî düşüncesi açısından da olgusal bir gerçeklik taşımaktadır.

1.2. Mu’tezilî Tanrı Tasavvuru: Tenzih

Teşbihî tanrı tasavvurunun antropomorfik bir algıyı öne çıkarması bakımından aşırı bir yaklaşım biçimi olarak var olduğunu düşünürsek söz konusu antropomorfist bakışı tanrı ile hiçbir şekilde bir araya getirmeyen katı tenzihî tanrı tasavvurunun ortaya çıkması da kaçınılmazdır. Bu durumda teşbih zihnî ilkel anlama formuna işaret ederken tenzih, felsefî ve düşünsel bağlamda daha aktif bir anlama biçimi olarak görülür. İslam kelimasında mevcut teşbih ve tenzih anlayışları ise dinî metinlerin hangi anlama biçimine konu edildiği ile ilgilidir. Dinî metinlerin salt bir form olarak ele alınması teşbihi ortaya çıkarırken yoruma veya kelimâ terminoloji ile tevile tâbi tutulması ise tenzihin en temel nedenidir. Bu durumda Tanrı’nın antropomorfist düzeyde anlaşılmasını imkansız gören tenzihî yaklaşımların felsefî bir düşünme biçimine işaret ettiği ve bunun felsefî kültürden daha ziyade beslenen mu’tezilî kelamcılar tarafından önemli ölçüde temsil hatta müdafaa edildiği bilinmektedir. Dolayısıyla tenzihî tanrı tasavvuru felsefî etkileri de dahil olmak üzere Mu’tezile’nin ilahî sıfat telakkisi bağlamında en iyi biçimde anlaşılacaktır. Mu’tezile’nin, sıfatları Allah’ın zâtı ile bir kabul etmesini ve dolayısıyla Allah’ın zâtından sıfatları nefyetmesini Aristoteles’le ilişkilendiren Eş’arî’nin¹²⁹ yanı sıra Mu’tezile’nin kurucusu Vâsıl b. Atâ’ya (ö. 131/748) nispet edilmesi mümkün bir tenzih anlayışının sonraki mu’tezilî kelamcılar ve onların felsefî okumaları ile olgunlaştığını dile getiren Şehristânî’nin¹³⁰ ifadelerinden hareketle mu’tezilî sıfat anlayışının Yunan felsefesi ile temellendirilmesi söz konusudur. Mu’tezilî sıfat anlayışı ve tenzihî tanrı tasavvurunun felsefe ile ilişkisi Cehm b. Safvân (ö. 128/745)

¹²⁸ er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXX, 95; Goldziher, Ignaz, *el-Akîdetu ve’ş-Şerîatu fi’l-İslâm*, Çev. Muhammed Yûsuf Mûsa vd., Dâru’l-Kütûbi’l-Hadîsiyye, Mısır 1959, 109; Abdulhamîd, *Dirâsât fi’l-Fırak ve’l-Akâidi’l-İslâmiyye*, 193.

¹²⁹ el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn*, Tahkik: Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1980, 485.

¹³⁰ eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 40.

ve onun temel tercihlerinde etkili olan Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) üzerinden daha takip edilebilir niteliktedir. Sıfatları nefyeden Cehm b. Safvân, tenzih nitelikli sıfat anlayışı ile reddettiği teşbihî yaklaşımların en önemli savunucularından biri olan Mukâtil b. Süleyman ile Merv'de karşılaşmış ve görüşlerinin ciddi anlamda farklılık göstermesi nedeniyle de sıfatlar konusunda onunla tartışmıştır.¹³¹ Bu da Cehm b. Safvân'ın sıfatları nefyederken ve yaratılmışlara nispetini uygun görmediği kâdir, fail, hâlık, muhyî ve mumîl gibi sıfatlarla Allah'ın vasıflanabileceğini dile getirirken teşbihe karşı bir tavır geliştirdiğini göstermektedir.¹³² Öyle ki Cehm b. Safvân'a göre teşbihi gerektireceği için Tanrı'ya 'şey' kelimesi dahi nispet edilemez.¹³³

Mu'tezilî sıfat anlayışının arka planında belirleyici bir etkiye sahip olduğu bilinen Cehm b. Safvân,¹³⁴ Kûfe'de karşılaştığı Ca'd b. Dirhem'le ilahî sıfatlar üzerine yaptığı görüşmelerin sonucunda tenzihî tutumunu önemli ölçüde şekillendirmiştir.¹³⁵ Nitekim kaynaklar sıfatları Allah'ın zâtından nefyetme bağlamında ta'til görüşünün ve Kur'an'ın mahluk olduğu ile ilgili iddianın ilk olarak Ca'd b. Dirhem tarafından dile getirildiğini göstermektedir.¹³⁶ Harranlı olduğuna ilişkin güçlü bilgiler bulunan¹³⁷ ve burada mevcut Yeni Eflatuncu anlayışın etkisinde kalan Ca'd b. Dirhem'in ilahî sıfatlar konusundaki tenzih yaklaşımını kavramak için Yeni Eflatunculuk ve dolayısıyla kurucusu olan Plotinos'un (M.S. 270) görüşlerini ele almak gerekecektir.

¹³¹ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ el-Hâfız, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XX, Tahkik: Me'mun es-Sağircî, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1431/2010, X, 205; en-Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam*, I, 382.

¹³² el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 186; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 73.

¹³³ el-Malatî, Ebu'l-Huseyin Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu't-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ' ve'l-Bida'*, Tahkik: S. Dederling, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1430/2009, 75.

¹³⁴ Bkz. Turhan, Ayşe, "Mu'tezilî Sıfat Telakkisinin İnşâında Cehm b. Safvân'ın Belirleyiciliği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 41, Isparta 2018.

¹³⁵ İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzuddîn Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-Târih*, I-XI, Tahkik: Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010, VI, 121; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X, 205.

¹³⁶ ed-Dârimî, Osman b. Saîd, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, Tahkik: Ebû Âsım eş-Şevammî el-Eserî, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Kahire 1431/2010, 31; İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ahmed, *el-Furkân beyne'l-Hak ve'l-Bâtil*, Tahkik: Halil Meys, Dâru'l-Kalem, Beyrut (ty), 144-145; *el-Fetvâ el-Hameviyyetu'l-Kubrâ*, Tahkik: Hamed b. Abdulmuhsin et-Tevicrî, Dâru's-Sâmiî, Riyad 1425/2004, 232.

¹³⁷ İbn Manzûr, *Muhtasarü Târihi Dimeşk li İbn Asâkîr*, I-XXVIII, Tahkik: Muhammed Mutî' el-Hâfız, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1404/1984, VI, 50; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X, 205; İbn Teymiyye, *Der'u Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, I-XI, Tahkik: Muhammed Reşad Sâlim, Câmiatu İmam Muhammed b. Suud, Riyad 1411/1991, I, 312-313; *Kitâbu's-Safediyye*, I-II, Tahkik: Muhammed Reşad Sâlim, (yy), Riyad 1976, II, 166.

Öncelikle Plotinos'u da görüşleri bakımından derin bir şekilde belirleyen ve kelimâ çerçevede değerlendirilebilecek tenzih fikrinin ulaşılabilen ilk örneğini ortaya koyan kişinin İskenderiyeli Philo (M.S. 50) olduğu ve onun 'Tanrı bilinemez' temel iddiası bağlamında tenzihî yaklaşımlar geliştirdiği ifade edilmelidir.¹³⁸ Philo Tanrı'nın niteliklerinin bulunmadığını, kavranılamaz ve isimlendirilemez olduğunu dile getirmektedir.¹³⁹ Philo'ya göre 'Tanrı adildir' ifadesinden ziyade 'Tanrı adaletsiz değildir' şeklinde olumsuz bir dilin kullanılması daha yerinde olacaktır.¹⁴⁰ Böylece Plotinos'un Tanrı'yı mutlak anlamda aşkın, tüm düşünce ve varlığın ötesinde, anlatılamaz ve kavranamaz olarak kabul etmesi, geliştirilen tenzih algısını açıkça göstermektedir.¹⁴¹ Dolayısıyla Yeni Eflatuncu filozoflar, tenzihî tanrı tasavvurunu benimsemiş, hâkim olduğu coğrafyada yaşayan insanların görüşlerini de bu doğrultuda etkilemiştir.

Sâbiiler şeklinde isimlendirilen Harranlıların Tanrı hakkında 'O ölü değildir, cahil değildir, aciz değildir' gibi olumsuz ifadeleri kullandıkları, bunu da teşbihten kaçınmak için yaptıkları ve Tanrı'nın hakiki anlamda sıfatları bulunmadığına ilişkin iddiaları tespit edilebilir niteliktedir.¹⁴² Hayatının çok büyük bir kısmını Harran'da geçiren Ca'd b. Dirhem'in de söz konusu tenzihî yaklaşımlardan kendisini uzak tutmuş olması düşünülemez. Nitekim Ca'd b. Dirhem'in özellikle tenzih konusundaki görüşlerini savunduğu bilinen Cehm b. Safvân'ın Allah'a 'şey' kelimesini nispet etmemesi¹⁴³ ile Yeni Eflatuncu anlayışın teşbihe düşmemek için Tanrı'yı varlık olarak dahi nitelendirmemesi¹⁴⁴ arasında doğrudan bir ilgi bulunmaktadır. Felsefî kültürün etkisini ve özellikle tanrı tasavvurunu yansıtan Harran, Ca'd b. Dirhem'in tenzih gereği ilahî sıfatları nefyetmesine ilişkin görüşünü

¹³⁸ Aykıt, Dursun Ali, *İskenderiyeli Philo*, Eski Yeni Yayınları, Ankara 2019, 158, 163, 166.

¹³⁹ Bkz. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, I-II, Harvard University Press, U.S.A 1962, II, 110; Yıldız, Abdullah, "Mu'tezilî Tenzih Doktrininin Temelleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Isparta 2019, 87.

¹⁴⁰ Aykıt, *İskenderiyeli Philo*, 151.

¹⁴¹ Plotinus, *Dokuzluklar*, Çev. Zeki Özcan, Birleşik Yayınları, Ankara 2011, 51 vd.

¹⁴² ed-Dımeşkî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed Ebî Tâlib el-Ensârî es-Sûfî, *Kitâbu Nuhbeti'd-Dehr fî 'Acâibi'l-Berr ve'l-Bahr*, Neşr. M.A.F. Mehren, Académie Impériale de Sciences, Saint Petersburg 1866, 47; el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, Dâru'l-Fünûn, İstanbul 1928, 324; İbn Teymiyye, *Der'u Teârudi'l-'Akl ve'n-Nakl*, I, 312-313.

¹⁴³ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn*, 181.

¹⁴⁴ Plotinus, *Dokuzluklar*, 69, 97.

belirlemiş ve bu da Cehm b. Safvân ve Mu'tezile üzerinden İslam kelamında benimsenen tenzihî tanrı tasavvurunun kaynağını oluşturmuştur.

Senevî, haşevî veya Hristiyan tanrı tasavvurlarının tevhide aykırı olduğu gerekçesiyle Vâsıl b. Atâ'nın kendi döneminde bu tür yaklaşımlara karşı mu'tezilî tenzih tavrını bir anlamda başlattığı ileri sürülmektedir.¹⁴⁵ Nitekim Vâsıl b. Atâ'ya göre her kim kadîm bir sıfat ispat etmeye kalkarsa iki ilah ispat etmiş olacaktır.¹⁴⁶ Mu'tezile'nin ilerleyen süreçte söz konusu görüşü felsefî olarak geliştirdiği ve bunun da Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö. 235/849) tarafından gerçekleştirildiği bilinmektedir.¹⁴⁷ Mu'tezile sıfatları Tanrı'nın zâtı ile aynı kabul ederek O'nun 'bir' olduğunu yani tevhidi vurgulamaktadır. Çünkü Tanrı'nın zâtından ayrı kadîm sıfatların bulunduğunu iddia etmek O'nunla birlikte başka kadîm varlıkların mevcut olduğu anlamına geleceği için kabul edilemez niteliktedir. Öte yandan Kâdî Abdulcebbâr'a göre Tanrı'nın zâtından ayrı sıfatların bulunması diğer varlıklar ile Tanrı arasında benzerlik olduğu sonucunu ortaya çıkaracak ve söz gelimi O'nun zâtıyla değil bir ilimle âlim olması, cisim olmasını gerektirecektir.¹⁴⁸

Mu'tezile'ye göre hayat, ilim, sem' gibi mana sıfatlar arazlara karşılık geldiği için mana sıfatların Tanrı'ya nispeti durumunda Tanrı arazlara mahal teşkil edecek ve bu, tecsim algısını beraberinde getirecektir.¹⁴⁹ Söz gelimi Sıfâtiyye tarafından savunulan şekliyle şahitte âlim sıfatı yalnızca ilme sahip kimseye nispet edildiği gibi gaipte de durum aynıdır ve Tanrı ilmi bulunduğu için âlim olarak nitelenecektir.¹⁵⁰ Ancak Mu'tezile şahitte âlim vasfını alan şeyin cisim, ilmin de araz olduğunu dile getirerek Sıfâtiyye'nin söz konusu yaklaşımında Tanrı'yı cisim, sıfatlarını ise araz olarak belirlediğini ileri sürmekte ve sıfatların araz olduğunu, arazların da ancak

¹⁴⁵ Bkz. Türcan, Galip, "Mu'tezilî Tenzih İddiasının Akli/Felsefî Temellerine İlişkin Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 43, Isparta 2019, 56, 71.

¹⁴⁶ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 40.

¹⁴⁷ Bkz. el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 485.

¹⁴⁸ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 162; Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2016, 150.

¹⁴⁹ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 201; Yıldız, Abdullah, "Mu'tezilî Tenzih Doktrininin Temelleri", 68.

¹⁵⁰ el-Kâbî, Ebu Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, Tahkik: Hüseyin Hansu, Dâru'l-Feth, Amman 2018, 628 vd.; eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, 177.

cisimlerle kâim olacağını savunmaktadır.¹⁵¹ Dolayısıyla bu anlayış içerisinde Kâdî Abdulcebbâr'ın ifade ettiği gibi Tanrı'nın zâtından ayrı sıfatların varlığı kabul edilemez niteliktedir. Bu da Mu'tezile'nin sıfatları araz olarak değerlendirmek suretiyle arazları taşıyan şeylerin de cisim olduğuna ilişkin yaklaşımı üzerinden mana sıfatlarını Tanrı'ya nispet etmemesinin ontolojik nedeni olarak ele alınabilir.

Mu'tezile kelamcılarına göre Allah'ın en hususî vasfı kıdemdir. Zâttan ayrı kadîm sıfatların kabul edilmesi durumunda söz konusu vasıf bakımından bir ortaklık meydana geleceği ve hususî bir şeyde ortaklık bütüne de irca edileceği için sıfatların zât ile bir olduğu ifade edilmelidir.¹⁵² Nitekim Eş'arî, Mu'tezile'den bazı kimselerin 'Allah kadîmdir' ifadesini 'O'nun ilah olması' anlamında değerlendirdiklerini ve dolayısıyla kadîm olanın aynı zamanda ilah olacağına ilişkin yaklaşımlarını dile getirmektedir.¹⁵³ Teşbih kavramını en hususî vasfın hem yaratana hem yaratılmışlara nispet edilmesi¹⁵⁴ şeklinde tanımlayan Mu'tezile'nin ilahî sıfatların nefyine ilişkin yaklaşımında teşbihe karşı bir tavır geliştirdiği ve bunu da katı bir tenzih anlayışı ile sağlamaya çalıştığı görülmektedir.

Mu'tezile'nin benimsediği, günümüzde negatif teoloji olarak adlandırılan ve sıfatların selbî manalarını nefyetmeyi ifade eden metot da tenzihî tanrı tasavvuru bağlamında önem arz etmektedir. Özellikle Ebu'l-Huzeyl'e nispet edilen sıfat anlayışına göre Allah zâtının aynı olan bir ilimle âlim, kudretle kâdir ve hayat ile hayydır. Allah âlimdir denildiği zaman O'ndan cehl; kâdirdir denildiği zaman da acz nefyedilmektedir.¹⁵⁵ Nazzâm ise Allah'ın âlim olduğunu söylemenin esasen zâtın isbatı olduğunu ve bununla da O'ndan cehlin nefyedildiğini dile getirmektedir.¹⁵⁶ Benzer şekilde Kâdî Abdulcebbâr Allah'ın zâtı ile hayy, âlim ve kâdir olduğu için O'na cehl, ölüm ve acz gibi niteliklerin nispet edilemeyeceğini ve Allah'ın zâtı ile

¹⁵¹ eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, 187; İbn Teymiyye, *Der'u Teârudi'l-'Akl ve'n-Nakl*, V, 245; el-Makdisî, el-Mutahhar b. Tâhir, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, I-VI, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, (by) (ty), I, 98; Yıldız, Abdullah, "Mu'tezilî Tenzih Doktrininin Temelleri", 70.

¹⁵² el-Cuveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâidi'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, Tahkik: Muhammed Yûsuf Mûsa, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1950, 91; el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, IV, 314; eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, 193.

¹⁵³ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 180.

¹⁵⁴ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, I, 143 vd.; es-Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekr, *el-Bidâye mine'l-Kifâye fî'l-Hidâye fî Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Fethullah Huleyf, Dâru'l-Meârif, Mısır 1969, 59.

¹⁵⁵ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 165, 188, 484.

¹⁵⁶ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 166-167.

mevcut olduğu için de O'nun hakkında adem ve fenadan bahsedilemeyeceğini ifade ederek zâtî sıfatlardan hareketle Allah'tan birtakım olumsuz manaları nefyetmektedir. Haberî sıfatların yaratılmışlarda olduğu şekli ile Tanrı'ya atfedilmesine itiraz eden Kâdî Abdulcebbâr Allah'ın zâtıyla hayy olduğuna dolayısıyla O'na göz, burun gibi nitelikleri nispet etmenin caiz olmadığına işaret etmektedir.¹⁵⁷

Mu'tezile ilahî sıfatlar üzerinden kurguladığı tenzihi naslarla önemli ölçüde temellendirmiş, bir anlamda tenzihi vurgulayan ayetlerin, teşbihî unsurlar barındıran ayetlere nispetle daha açık bir delâlete sahip olduğunu kabul etmiş ve teşbihin özellikle söz konusu olduğu haberî sıfatlara işaret eden ayetleri tevil ederek tenzih iddialarını sağlama almıştır. Söz gelimi '*Hiçbir şey O'nun benzeri değildir*'¹⁵⁸ ayeti Mu'tezile'nin tenzih iddialarının temelinde yer alırken¹⁵⁹ Kur'an'da geçen 'yed/el'¹⁶⁰ Allah'ın nimeti, 'vech/yüz'¹⁶¹ Allah'ın zâtı ve 'ayn/göz'¹⁶² Allah'ın ilmi olarak mu'tezilî kelimciler tarafından tevil edilmiş¹⁶³ ve bu tevilin vacip olduğu dile getirilmiştir.¹⁶⁴

Mu'tezile'nin tenzih anlayışı sıfatları inkar etmek anlamına gelmemekle birlikte yalnızca sıfatların Allah'ın zâtından ayrı manalar olmayacağını ifade etmektedir.¹⁶⁵ Nitekim Ebu'l-Huzeyl de sıfatların varlığına ilişkin bir itirazın söz konusu olmadığına dikkat çekmek bağlamında zâtın sıfat anlamına geldiğini ve sıfat denildiği zaman da zâtın kastedildiğini dile getirmiştir.¹⁶⁶ Böylece Mu'tezile tenzihî tanrı tasavvurunu Tanrı'nın zâtına ilişkin tevhidi sağlayarak yani kadîm sıfatları nefyedip sıfatların zâtla bir ve aynı olduğunu iddia ederek ve yine Tanrı'dan olumsuz manaların nefyedilmesi şeklindeki selbî bir yorumlama metoduna başvurarak ortaya koymaktadır. Mu'tezile Allah'ın zâtı ile hayy, âlim ve kâdir olduğunu ancak O'ndan

¹⁵⁷ el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muhtasar fî Usûli 'd-Dîn*, Mektebetu's-Sâdeti'l-Eşrâf, (by) (ty), 214.

¹⁵⁸ Şûrâ 42/11.

¹⁵⁹ el-Hayyât, Ebu'l-Huseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman el-Mu'tezilî, *Kitâbu'l-İntisâr*, Tahkik: H. S. Neyberg, Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, Beyrut 1993, 8.

¹⁶⁰ Sâd 38/75.

¹⁶¹ Ra'd 13/22; Rahmân 55/27; Leyl 92/20.

¹⁶² Kamer 54/14.

¹⁶³ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 218; el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 227-228; Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, 141.

¹⁶⁴ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Kitâbu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, 199.

¹⁶⁵ Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, 149.

¹⁶⁶ en-Neşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam*, I, 523.

ayrı kadîm sıfatların bulunamayacağını, taaddüd-i kudemâ yani kadîmlerin çokluğu ile açıklamaya çalışmıştır.¹⁶⁷ Buna göre Allah'ın zâtından ayrı kadîm sıfatların varlığı birçok ilahın varlığı anlamına gelecektir ve tevhide aykırıdır.

Mu'tezile'nin inşa ettiği tenzihî tanrı tasavvuru tevhid ilkesinin sonucu olsa da bu tasavvurun içeriği adalet ilkesiyle belirlenmiş ve Allah'ın adaleti tenzihî sıfat telakkisi ile uyumlu hale getirilmiştir.¹⁶⁸ Kaldı ki mu'tezilî adalet algısı doğrudan tevhid ilkesiyle ilişkilendirilir. Çünkü Mu'tezile sıfatları nefyederek Allah'ı yaratılmışlara benzemekten tenzih ederken yine onlara göre mahlukata benzemekten uzak olması bağlamında Allah zulümden de tenzih edilmelidir.¹⁶⁹ Mu'tezile'ye göre Allah'ın adil olması bütün fiillerinin hasen olduğu ve kabih fiillerden münezzehe olduğu anlamına gelmektedir.¹⁷⁰ Kâdî Abdulcebbar 'adl' nedir şeklindeki soruya bunun Allah'ı bütün çirkinliklerden ve kendisine vacip olanı yapmamaktan tenzih etmek anlamına geldiğini söyleyerek cevap vermektedir.¹⁷¹ Ayrıca o, ilahî fiillerin adalet ve hikmeti mutlak surette barındırdığını ve bu fiiller hakkında herhangi bir tartışmanın söz konusu olmadığını öncelikle dile getirmektedir.¹⁷² Mu'tezile'ye göre Allah'ın fiilleri başkasına fayda sağlama veya ondan zararı giderme amacı taşıdığı için O, adalet ile vasıflanmaktadır ve aynı manaya işaret etmesi bakımından hikmet kavramı ile de nitelenmektedir. Zira ilahî fiillerin hikmetle uyumlu olmasının Allah'a vacip olduğuna ilişkin mu'tezilî iddia, adalet anlayışının en önemli sonuçlarından biridir.¹⁷³

Câhız, Allah'a ve Resulü'ne inanan kimsenin mümin olduğunu ve bu kimsenin mükellef olma bakımından daha fazla sorumluluğunun bulunmadığını dile getirmiş, bir kimsenin Müslüman olmasını ise sahip olduğu tanrı tasavvuru ile ilişkilendirmiştir. Câhız'a göre İslam'ı kabul eden kişi Allah'ın cisim olmadığına ve görülemeyeceğine, adil olup zulmetmeyeceğine ve masiyeti yaratmayacağına

¹⁶⁷ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 128-131.

¹⁶⁸ Türcan, Galip, "Mu'tezilî Tenzih İddiasının Aklî/Felsefî Temellerine İlişkin Bir Değerlendirme", 59.

¹⁶⁹ Bkz. en-Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam*, I, 496-497.

¹⁷⁰ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 301; İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik fi Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Faysal Bedir Avn, Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-İlmiyye, Kahire 2010, 166.

¹⁷¹ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, 198.

¹⁷² el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, VI/I, 56.

¹⁷³ Kazanç, Fethi Kerim, "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbar Ekseninde Bir Değerlendirme", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 27, Sayı: 3, Ankara 2016, 305-306.

inandıktan sonra ancak hakiki Müslüman sayılacaktır. Bu kişinin teşbihe düşmesi ya da cebri savunması durumunda kafir olarak adlandırılacağını iddia eden Câhız böylece teşbihi reddederek tevhidin, cebre itirazı ile de adaletin kabulünü Müslüman olmanın şartı olarak sunmaktadır.¹⁷⁴ Bu bağlamda İslam'ın tevhid ve adaletten ibaret olduğuna ilişkin Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) nispet edilen ifade de tevhid ve adaletin Mu'tezile içerisindeki konumunu açıkça ortaya koymaktadır.¹⁷⁵

Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-Gayb*'te yer verdiği bir habere göre Ehl-i Sünnet Allah'ı, kudreti ve meşîetinin nüfuzu üzerinden ta'zim ederken Mu'tezile Allah'ı, adaleti açısından ve kendine yakışmayan fiillerden münezzehe olduğu konusunda ta'zim etmektedir.¹⁷⁶ Dolayısıyla mu'tezilî bir ilke olan adaletin 'Allah'ı bütün kötülüklerden tenzih etmek' şeklinde içeriklendirilmesi ve bu anlamda tanrı tasavvuruna dahil edilmesi söz konusudur. Bu da Tanrı'nın zâtı ile birlikte fiillerinin de bütün yönleriyle tenzih edilmesi gerektiğini gösterir. Tevhidin yalnızca Allah'ın zâtı ile ilgili olduğunu belirten Ebû Ali el-Cübbâî adaleti ise O'nun başkalarıyla olan ilişkisi çerçevesinde değerlendirmektedir.¹⁷⁷ Ebû Ali el-Cübbâî söz konusu tespiti ile tanrı tasavvurunun zâta ilişkin bilgilerle sınırlı olmayıp adalet üzerinden ilahî fiillerin de bu tasavvura dahil edilmesini gerektirecek bir izlenim oluşturmaktadır.

Tanrı tasavvuru bakımından Mu'tezile Allah'ın zâtını, yaratılmışlara benzemekten tenzih ederken Allah'ın fiillerini de kötüyü yaratmaktan,¹⁷⁸ salah/aslah olanı yapmamaktan,¹⁷⁹ insana irade hürriyeti tanımaksızın onu sorumlu tutmaktan,¹⁸⁰ insanların yapıp etmelerinin karşılığı olarak va'd ve va'idini yerine getirmemekten¹⁸¹ yani adil olmamaktan tenzih etmektedir. Dolayısıyla Ehlu'l-Adl ve't-Tevhîd¹⁸²

¹⁷⁴ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 66.

¹⁷⁵ ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, I-VI, Tahkik: Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz, Mektebetu'l-Ubeykan, Riyad 1998, I, 537; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VII, 223.

¹⁷⁶ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIII, 212.

¹⁷⁷ el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, XII, 365.

¹⁷⁸ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Kitâbu Fadli'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile*, Tahkik: Fuâd Seyyid, ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, (by) (ty), 348.

¹⁷⁹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 39; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I-III, Müessesetu'l-Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, Kahire 2012, III, 721.

¹⁸⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VIII, 190-191; Hanem, İbrahim Yûsuf, *Aslu'l-Adl inde'l-Mu'tezile*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1993, 278.

¹⁸¹ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 123.

¹⁸² Bkz. el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 46; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 38; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, III, 720.

ismini kendisine nispet eden Mu'tezile'nin, sıfatları zâtî ve fiilî olarak tasnif ettiği¹⁸³ ve tanrı tasavvurunu zâtî sıfatlarla ilgili tercihlerini belirleyen tevhid ilkesi ve fiilî sıfatların tenzih çerçevesinde ele alınmasını gerektiren adalet ilkesi üzerine inşa ettiği ifade edilebilir.¹⁸⁴ Ayrıca Mu'tezile Tanrı'yı adil olmakla niteleyerek Tanrı'nın alem ve insanla olan ilişkisi bağlamında ortaya çıkan fiillerinin hangi niteliği taşıdığını böylece belirlemiş olmakta ve adil bir tanrı tasavvurunun gerektireceği alem ve insan anlayışlarını da kalamî tercihleri içerisinde göstermektedir.

1.3. Sünnî Tanrı Tasavvuru

Kelamda ilahî sıfatların anlaşılması bağlamında ortaya çıkan tanrı tasavvurlarından biri antropomorfist yapıda diğeri tenzihî nitelikte olmak üzere iki temel paradigmanın varlığı söz konusudur. Ancak teşbihî tanrı tasavvuru ulûhiyete aykırı unsurlar barındırması, tenzihî tanrı tasavvuru ise naslarda ifade edilen sıfatları Allah'ın zâtından nefyetmesi bakımından kabul edilmesi güç paradigmalar olduğu için hem ulûhiyetle çelişmeyen hem naslarda geçen sıfatların ispatlandığı daha ılımlı bir sıfat telakkisine ihtiyaç duyulmuştur. Gazzâlî de teşbihin ve tenzihin birbirine karşı geliştiğini ifade etmekte ancak ilkinin kusurlu diğeri ise kapalı olduğuna ve bu iki tanrı tasavvurunu belli ölçüde uzlaştıran bir başka yaklaşımın gerekliliğine işaret ederek sünnî tanrı tasavvurunu vurgulamaktadır.¹⁸⁵ Nitekim Ehl-i Sünnet sıfat telakkisini naslar üzerine inşa etmiş ve Allah'ın mutlak anlamda kadîm sıfatları bulunduğunu savunmuştur. Öyle ki bu savunu Ehl-i Sünnet'in Hişâmiyye, Kerrâmiyye, Müşebbihe ve Mücessime gibi Allah'ın sıfatlarını nefyetmeyip ispat eden ve ispat konusunda da aşırı tavırlarıyla teşbihe düşen bazı gruplarla birlikte Sıfâtiyye adı altında anılmasına neden olmuş gözükmektedir.¹⁸⁶

Kitap ve Sünnet gibi referansları bakımından aynı kaynaklara atıf yapması ve görüşlerinde de söz konusu kaynakların çizgisinde hareket etmesinden dolayı sünnî kalam selefi düşüncüyü de içinde barındırmaktadır. Ancak sünnî kalamı temsil eden Ehl-i Sünnet ve Selefiyye arasında bir fark gözetilecekse bunun daha ziyade kalam

¹⁸³ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Kitâbu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, 100.

¹⁸⁴ Subhî, Ahmed Mahmud, *fi İlmi'l-Kelâm*, I-III, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1985, I, 141.

¹⁸⁵ el-Gazzâlî, *Kitâbu'l-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 69-70; Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, 86.

¹⁸⁶ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 79 vd.

metodolojisinin Selefiyye tarafından reddedilmesi ile ilgili olduğu bilinmektedir. Sıfatlar konusunda da sünnî düşüncenin genel itibarıyla Allah'ın sıfatlarını ispat ettiği ve sıfatların kadîm olduğuna ilişkin ittifak sağladığı görülmekle birlikte Selefiyye ilâhî zât ve sıfatlara ilişkin hakiki bilgiyi Allah'a havale etmek anlamına gelen tefvîz metodunu benimsemiş¹⁸⁷ ve genel metodolojisinin bir devamı olarak sıfatlar hakkında bir yorumun yapılamayacağını ileri sürmüştür. Buna göre Selefiyye teşbihî ifadeler söz konusu olduğunda bu sıfatların hangi anlama geldiğinin bilinemeyeceğini ifade eden 'bilakeyf/keyfiyetsiz' şeklindeki argümanları ile genel selefî tavrı sürdürmüştür.¹⁸⁸ Ancak selefî sıfat anlayışı daha önce bahsedildiği üzere teşbihî iddialara zemin hazırlamış ve 'teşbihe giden yolun başlangıcı' olarak görülmüş¹⁸⁹ dolayısıyla sünnî kelimeler açısından tanrı tasavvuru bağlamında kabul edilemez unsurların reddedilmesi zorunlu hale gelmiştir. Bu durum selefî kültüre sahip olan İbn Küllâb (ö. 240/854) ile önemli ölçüde çözüme kavuşmuş ve itikadî meseleleri kelimeler perspektifle ele alan İbn Küllâb Mu'tezile'nin iddialarına karşı ilâhî sıfatların zât ile aynı olmadığına ilişkin görüşünü 'sıfatlar zâtın ne aynı ne gayrıdır' şeklindeki bir ifade ile selefî söylemin ötesine taşımakla kalmamış kendinden sonraki sünnî kelimcilerin naslarla uyumlu olmak üzere sıfatlara ilişkin en iyi açıklama şekli olarak kabul edip başvuracağı özgün bir yaklaşımı ortaya koymuştur.¹⁹⁰ Nitekim Ehl-i Sünnet sıfatların zât ile aynı kabul edilmesine itiraz ederken naslarda Allah'ın, zâtını bu sıfatlarla tavsif etmiş olmasını söz konusu itirazın gerekçesi olarak dile getirmiştir.¹⁹¹

Eş'ariyye ve Mâturîdiyye tekvin sıfatının subûfî sıfatlar arasında sayılıp sayılamayacağı hususunda ihtilaf etse de genel sıfat telakkisi bakımından ortak bir yaklaşıma sahiptirler. Mu'tezile'ye karşı geliştirilen sünnî sıfat telakkisinde biri

¹⁸⁷ Bkz. İbn Teymiyye, *Der'u Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 104.

¹⁸⁸ İbn Teymiyye, *el-Fetvâ el-Hameviyyetu'l-Kubrâ*, 300-301, 306-307; Goldziher, *el-Akîdetu ve's-Şeriatu fi'l-İslâm*, 108.

¹⁸⁹ Abdulhamîd, *Dirâsât fi'l-Fırak ve'l-Akâidi'l-İslâmiyye*, 192.

¹⁹⁰ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 170; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 81; es-Subkî, Ebû Nasr Tâcuddîn Abdulvehhab b. Ali b. Abdulkâfi, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kubrâ*, I-X, Tahkik: Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire (ty), II, 300; Yücedoğlu, Tevfik, *İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*, Emin Yayınları, Bursa 2015, 69-70.

¹⁹¹ Bkz. el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, 41; *Kitâbu'l-Luma'*, Tahkik: Hamûde Gurâbe, Matbaatu Mısır Şirketi Musâheme Mısıriyye, Mısır 1955, 88; el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, I, 215.

sıfatların ispatı diğeri kadîm olması şeklinde iki önemli unsur bulunmaktadır.¹⁹² Söz gelimi Eş'arî, Ebu'l-Huzeyl'in zât ile sıfatın aynı şeyi ifade ettiğini ve esasen Allah'ın zâtı olan bir ilmi vardır derken ilim sıfatını ispat ettiği zannına kapıldığını ancak yalnızca Allah'ın zâtını ispat ettiğini dile getirerek onu eleştirmektedir.¹⁹³ Yine mâturîdî kelmacılar Allah'ın zâtı ile âlim, kâdir olması durumunda ilminin ve kudretinin aynı olacağını ve diğeri sıfatlar için de benzer bir durumun ortaya çıkacağını ileri sürmektedirler.¹⁹⁴ Onlara göre ilahî sıfatların zâttan ayrı olduğu söylenemeyeceği gibi zât olduğu da iddia edilemez.¹⁹⁵

Ehl-i Sünnet sıfatlar konusundaki görüşleri nedeniyle tenzihî yaklaşım sahipleri tarafından önemli ölçüde teşbihe düşmekle suçlanmıştır. Ancak Ehl-i Sünnet teşbihî tanrı tasavvuruna ilişkin itirazlarına sünnî kaynaklarda özellikle yer vermiş ve teşbih ya da tecsimin geçersizliğini çokça dile getirmiştir. Söz gelimi Ebû Hanife '*Allah şeydir ancak şeylerden bir şey gibi değildir*'¹⁹⁶ derken bununla Allah'ın cisim, cevher ve araz olmaksızın ispat edildiğini belirtmekte ve o dönemde mevcut fizik kavramlarını Allah'tan nefyederek tanrı tasavvuruna ilişkin bir soyutlamaya başvurmaktadır. Bu yaklaşımıyla tecsimi reddeden Ebû Hanife Allah'ın sınırı, zıddı, eşi ve benzeri bulunmadığını ifade ederek söz konusu soyutlama şeklini de desteklemektedir.¹⁹⁷ Yine mâturîdî kelmacılar Allah'a şey kelimesini nispet etmekle 'mevcut' manasının kastedildiğini,¹⁹⁸ Allah'ın maddî hiçbir şeye benzemediğini, sonsuz ve sınırsız olduğunu ve cüzlerden münezzehe olduğunu vurgulamaktadır. Ehl-i Sünnet böylece tanrı tasavvuru açısından mutlak bir kabul olan tevhid konusunda herhangi bir ihmale imkan vermemektedir. Söz gelimi Allah'ın cüzlerden oluştuğunu iddia etmek her bir cüz'ün bizâtihi kâim olmasını gerektireceği için tevhide zarar verecektir.¹⁹⁹ Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in tevhide ilişkin içeriklendirmeleri ve bu konuda benimsedikleri yol farklı olsa da Allah'ın

¹⁹² Barlak, Muzaffer, *İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Anlayışları -I- Eş'arîler*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2020, 22.

¹⁹³ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 485-86.

¹⁹⁴ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, I, 206-207.

¹⁹⁵ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, I, 200; el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 46; es-Sâbûnî, *el-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye fi Usûli'd-Dîn*, 51.

¹⁹⁶ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, 71.

¹⁹⁷ Türkan, Galip, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb*, Aziz Andaç Yayınları, Ankara 2007, 225.

¹⁹⁸ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, I, 138; el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 36.

¹⁹⁹ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, I, 122-124 vd.

birliği sonucuna varan bir ilkeyi tanrı tasavvurunun temeline yerleştirmeleri bakımından İslam din kültürünün özellikle kelamın en önemli prensibini vurgulayan bir tutumu ortaya koydukları ifade edilebilir. Yine mu'tezilî tanrı tasavvurunun tevhid ile birlikte adaleti de öncelediği ve Allah'ın fiillerini tanrı tasavvurunun içinde değerlendirerek adaleti de belki tevhid kadar belirleyici kıldığı dile getirilmişti. Ancak Mu'tezile'nin aksine Ehl-i Sünnet'e göre adalet, Allah'ın mülkünde dilediği şekilde tasarruf etmesi anlamına gelmektedir.²⁰⁰ Allah'ın fiillerine adalet ve hikmet türünden bir kayıt yapılamayacağını ileri süren Eş'arî, hikmeti '*filin failin amacına uygun olarak meydana gelmesi*' řeklinde²⁰¹ adaleti ise şeriatin buyruklarına boyun eğme şeklinde tanımlayarak tanrı tasavvurunun insan için söz konusu olan ahlakî sınırlarla belirlenmeyeceğine işaret etmiştir.²⁰²

Mu'tezile'nin tenzih aısından tanımlı hale getirdiği adalet sıfatının sonucu olan tanrı tasavvuru yerine Eş'arîler kudret sıfatı, Mâturîdîler ise hikmet sıfatı üzerine bir tanrı tasavvuru inşa etmiş ve ulûhiyete layık olan sıfatların bunlar olduğuna dikkat çekmişlerdir. Söz gelimi Allah'ı şerri yaratmaktan tenzih eden Mu'tezile'ye karşı Eş'arîler Allah'ın iradesinin sınırlandırılmayacağı gerekçesiyle hayır ve şer her ne varsa Allah tarafından yaratıldığını savunarak bütün görüşlerini kudret sıfatına irca edilebilecek biçimde temellendirmektedir.²⁰³ Bu ayrışmaya işaret eden bir rivayete göre Kâdî Abdülcebbar, eş'arî kelamcı Ebû İşhâk el-İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) bulunduğu bir ortama girmiş ve onu görünce '*kötülükleri yaratmaktan münezzeh olan Allah'ın şanı ne yücedir*' demiş, Ebû İşhâk el-İsferâyînî de '*mülkünde dilediği şeyler dışında hiçbir şey meydana gelmeyen Allah'ın şanı ne yücedir*' diyerek ona cevap vermiř²⁰⁴ ve her ikisi de benimsedikleri tanrı tasavvuruna ilişkin temel unsurlara işaret etmiştir.

Mâturîdî, tanrı tasavvurunu daha ziyade hikmet ile temellendirmeye yönelik ifadeler kullanmaktadır. Bu bağlamda Mâturîdî Tanrı'nın fiillerini bir gayelilik

²⁰⁰ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 37; en-Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam*, I, 496.

²⁰¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, 97; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, I, 385.

²⁰² Kazanç, "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlak Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbar Ekseninde Bir Değerlendirme", 291.

²⁰³ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 291-292; Barlak, *İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Anlayışları -I- Eş'arîler*, 29.

²⁰⁴ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXI, 73; et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I-V, Tahkik: Abdurrahman Amîra, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1998, IV, 275-276.

temelinde ya da aklî ve ahlakî düzeyde değerlendirmektedir.²⁰⁵ Ona göre hikmet, doğruya isabet etmek, her şeyi ait olduğu yerine koymak ve hakkı sahibine vermek anlamına gelir.²⁰⁶ Bu bağlamda o, hakîm kelimesinin isabet eden ve her şeyi ait olduğu yere koyan manasında kullanılırken zalimin de bir şeyi ait olduğu yerin dışına koyan şeklinde açıklandığını dile getirerek söz konusu iki kelimenin birbirine zıt anlamlar taşıdığına işaret eder.²⁰⁷ Mâtûrîdî’de hikmet Allah’ın bilgisi ile ilişkilidir ve dolayısıyla Allah’ın hikmeti kader bağlamında ayrıca değerlendirilir. Yani bir şey hangi hal üzere yaratılacaksa Allah bunu bilir ve Allah’ın, bilgisine göre onu en uygun şekilde yaratması hikmeti ile ilgilidir.²⁰⁸ Tanrı tasavvurunu hikmet kavramı üzerine inşa eden Mâtûrîdî hikmetin adalet kelimesiyle aynı anlama geldiğini belirtmekle birlikte bunun Mu’tezile’nin ortaya koyduğu adalet ilkesiyle sonuçları bakımından farklılığına işaret etmektedir. Söz gelimi Mu’tezile’ye göre Allah adaleti gereği şerri yaratmaz ve dolayısıyla O’nun iradesi dışında birtakım şeyler vuku bulabilir. Bu da Allah’ın, ulûhiyet niteliğine aykırı biçimde başka bir kudret altına alınması anlamına gelecektir.²⁰⁹ Mâtûrîdî adaletle aynı manaya gelmesine rağmen hikmet kavramını özellikle tercih etmiş ve ilahî iradeyi bir anlamda sınırlandıran Mu’tezile’nin aksine Allah’ın fiillerinde gayeliliği ihmal etmeksizin istediği gibi tasarruf etmesini hikmet kavramıyla açıklamayı uygun bulmuş olabilir. Dolayısıyla mâtûrîdî keliminde hikmet tanrı tasavvurunun temel niteliklerinden biridir ve ilahî fiillerin hepsi Mâtûrîdîlere göre hikmeti mutlak anlamda barındırır. Ancak Mu’tezile, Eş’ariyye ve Mâtûrîdiyye’de görülen tanrı tasavvurunun adalet, kudret ve hikmet kavramlarıyla değerlendirilmesi ilahî fiillerin bütününe irca edilse de esasen söz konusu kavramlar irade ile ilişkilendirilmiş ve Allah’ın insanı hür kılması adalet, Allah’ın mutlak bir iradeye sahip olması kudret ve bütün fiillerin bir anlam taşıyacak biçimde O’nun tarafından irade edilmesi ise hikmet bağlamında inşa edilmiş tanrı tasavvurlarını karşımıza çıkarmaktadır.

²⁰⁵ Ay, Mahmut, “Kelam’da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, *Eskiye Dergisi*, Sayı: 31, Ankara 2015, 41.

²⁰⁶ el-Mâtûrîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sunne*, I, 227.

²⁰⁷ el-Mâtûrîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sunne*, I, 369.

²⁰⁸ el-Mâtûrîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 345.

²⁰⁹ el-Mâtûrîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 349.

2. İLAHÎ İRADE, İLİM ve YARATMA

2.1. İrade Sıfatı

Allah'ın mürîd olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamakla²¹⁰ birlikte iradenin zâtî veya fiilî sıfatlar arasında değerlendirilmesi ve mezheplerin bu konudaki ayrışmalarının bir neticesi olarak Allah'a nispeti bağlamında irade sıfatının mahiyeti ve işlevselliği ile ilgili iddiaların farklı şekillerde gerekçelendirilmesi söz konusudur. Buna göre iradeyi fiilî sıfatlar altında ele alan Mu'tezile fiilî sıfatların hâdis olduğu konusundaki tavrını irade sıfatı için de sürdürürken Cebriyye ve Ehl-i Sünnet gibi irade sıfatının mutlak niteliğini ve dolayısıyla kadîm olduğunu vurgulayanlar iradeyi zâtî sıfatlardan kabul etmektedir.²¹¹ Şu halde varlıkların yaratılması ve onlar üzerinde meydana gelen değişiklikler Allah'ın mürîd olduğunu ispatlama konusunda yeterli görülmekte²¹² ancak Allah hakkındaki nitelemelerden biri olan irade sıfatının mahiyeti ve bir irade sonucu meydana gelen varlıkların Allah'a nispeti kalamî bir problem olarak karşımızda durmaktadır.²¹³

İrade sıfatının bir mahalde olmaksızın hâdis olduğu Mu'tezile'nin, iradeye ilişkin yaklaşım şeklini ortaya koymakta²¹⁴ ve bu konudaki mu'tezilî yaklaşımların menşei olarak Ebu'l-Huzeyl'e işaret edilmektedir. Dolayısıyla iradenin mahiyeti konusunu öncelikle Ebu'l-Huzeyl'e nispet edilen yaklaşımlar içerisinde ele almak gerekmektedir. Nitekim onun iradeyi ikiye ayırdığına ve bunlardan birini aynı zamanda zât olan kadîm irade, diğerini ise muhdesâtla ilgili olan hâdis irade şeklinde belirlediğine ilişkin ifadeler rastlanır.²¹⁵ Ancak Ebu'l-Huzeyl kadîm iradeyi sıfat olması yönüyle değerlendirmiş ve sıfatları zât ile aynı kabul eden yaklaşımının bir sonucu olarak kadîm iradeden bahsetmiş gözükmektedir. Çünkü Mu'tezile'de Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825) ile Muammer b. Abbad (ö. 215/830) haricinde Allah'ın ezelde mürîd olmadığına ilişkin genel bir kanaat bulunmakla birlikte söz konusu kanaate Ebu'l-Huzeyl'in de ortak olduğu kaynaklar çerçevesinde iddia edilmektedir. Diğer taraftan iradeyi iki kısımda inceleyerek kadîm ve hâdis irade ayrımı yapan Bişr b.

²¹⁰ er-Râzî, *el-Muhassal*, 168.

²¹¹ el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, VI/II, 27.

²¹² el-Kâdî Abdulcebbâr, *Kitâbu'l-Mecmû fî'l-Muhît bi't-Teklif*, 269.

²¹³ Yıldırım, Ömer Ali, *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, 137.

²¹⁴ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, 379.

²¹⁵ en-Neşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-İslam*, I, 535.

Mu'temir²¹⁶ iradenin Allah'tan başka olduğunu ve ilahî fiiller ile kulların iyi nitelikli fiillerini kapsayan kadîm bir sıfat olduğunu dile getirmiş bu irade ile zâtın vasıflandığını iddia etmiştir. İradeyi fiilî sıfatlardan kabul eden Muammer b. Abbad ise Allah'ın ezelde mürîd olmadığına ilişkin bir ifadenin caiz olmayacağını ileri sürerek genel mu'tezilî tavırdan ayrı düşmüştür.²¹⁷

Câhız Allah'ın mürîd olması ile mağlup ve mahkum olmaması, O'nun fiillerinde yanlışlığın ve bilgisizliğin bulunmaması manasına işaret edildiğini dile getirirken²¹⁸ Nazzâm Allah'ın fiillerinde irade ile nitelenmesini ilmüne göre irade ettiği şeyi yaratacağı anlamında değerlendirmekte ancak insanın fiillerinde Allah'ın mürîd olmasını bu fiilleri emredici olması bağlamında ele almaktadır.²¹⁹ Dolayısıyla Nazzâm ve bu konuda onu takip eden Kâbî'nin esasen Allah'ın gerçek anlamda mürîd olmadığına ve O'nun mecazî anlamda irade sıfatı ile vasıflandığına ilişkin bir tavır geliştirdikleri onlara nispet edilen ifadelerden açıkça anlaşılabilmektedir.²²⁰ Ancak Kâdî Abdulcebbâr 'mürîd' öyle bir niteliktir ki buna sahip olan kimse fiilini böyle değil de şöyle gerçekleştirebilir şeklindeki ifadesiyle²²¹ Allah'ın gerçek anlamda mürîd olmasını ilahî fiillerin tabiatı farklı şekillerde vuku bulması üzerinden temellendirmektedir.²²² Bu konuda Nazzâm ve Kâbî'nin görüşlerini muhalif bir tavır olarak addeden Kâdî Abdulcebbâr'a göre 'Allah mürîddir' denildiği zaman O'nun âlim ve kâdir olması kastedilmez.²²³

Mu'tezile'nin irade sıfatını fiilî bir sıfat kabul etmesi zâtî ve fiilî sıfatlar arasında yaptığı ayrımla ilişkili görünmektedir. Nitekim onlara göre zâtî sıfatlar, zıtlarıyla ve söz konusu zıtlara kudretle Allah'ın vasıflanmadığı sıfatları teşkil etmektedir. Fiilî sıfatlar ise zıtlarıyla ve bu zıtlara kudretle Allah'ı vasıflamanın caiz olduğu sıfatlardır. Örneğin 'âlim' sıfatı söz konusu olduğunda Allah bilmemekle (cehl) veya buna güç yetirmekle vasıflanamayacağı için 'âlim' zâtî sıfattır. Ancak

²¹⁶ el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, VI/II, 26.

²¹⁷ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 512-513.

²¹⁸ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 65; *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, 227.

²¹⁹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 48.

²²⁰ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, 375; eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, 227.

²²¹ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 432.

²²² Marulcu, "Mu'tezile Ekolünün Tanrı-Alem-İnsan Görüşlerinin Oluşumunda İlkçağ Felsefesinin Etkileri", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Isparta 2002, 56.

²²³ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 434.

Allah ‘irade’ sıfatının zıddı olan ‘kerahet/iradesizlik’ ve buna kudretle vasıflanabildiği için irade fiilî sıfattır.²²⁴ İradenin bir tür fiil olduğunu ifade eden²²⁵ Kâdî Abdulcebbâr ise zâtî sıfatların ihtiyarî bir unsur barındırmadığını ve iradenin zâtî bir sıfat olduğu söylendiği zaman bunun nefsî sıfat sayılacağını ve Allah’ın irade edilmesi mümkün olan her şeyi irade etmesinin vacip olacağını dolayısıyla irade ettiklerinin de gerçekleşeceğini dile getirerek iradenin fiilî sıfatlardan sayılması konusunda bir gerekliliğe işaret etmektedir.²²⁶ Şu halde Mu’tezile’ye göre irade fiildir, hâdistir ve önceden bulunmayıp sonradan ârız olan bir sıfattır. Dolayısıyla Allah’ın mürîd oluşu mürîd olmadığı bir zamandan sonradır.²²⁷ Mu’tezile hâdis irade anlayışını benimserken diğer taraftan felsefecilerin kadîm alem anlayışlarını da reddetmektedir. Allah zâtı ile mürîd olsaydı O’nun ezelde alemin varlığını irade etmesi de vacip olacağı için iradenin hâdis olduğu Mu’tezile açısından vurgulanması gereken teolojik bir iddia şeklinde ortaya çıkmaktadır.²²⁸

İradenin bir mahalde bulunmaksızın hâdis olduğu iddiası mu’tezilî kelamcı Cafer b. Harb’e (ö. 236/850-51) ayrıca nispet edilse de²²⁹ Şehristânî Mu’tezile kelamcılarının bu konuda, Cafer b. Harb’in kendisinden kelam öğrendiği²³⁰ hocası Ebu’l-Huzeyl’den iktibasta bulunduklarını dile getirmektedir.²³¹ İradenin bir mahalde olduğu kabul edilirse söz konusu mahal ya zât ya zâtın dışında olmalıdır. İradenin mahalli zât olursa bu, iradenin kadîm olduğu anlamına gelir ve irade edilenin de kadîm olmasını gerektirir. İradenin mahalli zâtın dışında olursa bu durumda da Mu’tezile’nin taaddüd-i kudemâ konusundaki reaksiyonları tekrar gündeme gelecektir.²³² Söz gelimi Allah’ın zâtıyla mürîd olduğunu iddia eden Neccâriyye ile kadîm bir iradeyle mürîd olduğunu savunan Eş’arîlere karşı Kâdî Abdulcebbâr daha önce bahsi geçtiği üzere Allah’ın zâtı ile mürîd olduğu takdirde tüm irade edilenleri

²²⁴ el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn*, 508 vd.; el-Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 78; el-Makdisî, *Kitâbu’l-Bed’ ve’t-Târîh*, I, 95-96; en-Nâşî’ el-Ekber, Ebu’l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Abdillâh el-Enbârî, *Mesâilu’l-İmâme ve Muktetafât mine’l-Kitâbi’l-Evsat fi’l-Makâlât*, Tahkik: Josef Van Ess, Franz Steiner Verlag, Beyrut 1971, 91.

²²⁵ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 431.

²²⁶ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Kitâbu’l-Mecmû fi’l-Muhîr bi’t-Teklîf*, 275-276; Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin benzer yaklaşımları için ayrıca bkz. er-Râzî, el-Muhassal, 183.

²²⁷ el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, VI/II, 25.

²²⁸ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 442.

²²⁹ el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, VI/II, 27.

²³⁰ el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdât*, I-XIV, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut (ty), VII, 162-163.

²³¹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 45.

²³² en-Neşşâr, *Neş’etu’l-Fikri’l-Felsefî fi’l-İslam*, I, 535-536.

irade etmesinin vacip hale geleceğini ve bu durumun aynı anda iki zıt şeyin varlığını irade etmeye kadar gideceğini, Allah'ın kadîm bir irade ile mürîd olması halinde ise iradenin nefsî sıfat olan kıdemden dolayı Allah'ın benzeri olacağını söyleyerek itirazlarını dile getirmektedir. İradenin bir mahalde bulunup bulunmadığı konusunda sebr ve taksim metodu ile sonuca ulaşmaya çalışan Mu'tezile iradenin bir mahalde olmayacağı görüşünü kabul edilmesi gereken tek seçenek olarak sunmaktadır.²³³ Bu bağlamda geliştirdiği bir argümanla görüşünü desteklemeye çalışan Mu'tezile 'fena' arazının da herhangi bir mahalde bulunmamasına rağmen mevcut olduğunu ileri sürerek arazların mahalsiz bulunabileceğini göstermiş ve iradenin de mahalsiz kabul edilmesi konusunda bir engelin olmadığını savunmuştur.²³⁴

İradenin mahalsiz olduğunu ilk kez dile getiren Ebu'l-Huzeyl'in bir cisimde veya mekanda bulunmaksızın arazların var olabileceğine dair ifadeleri dikkat çekmektedir. Ebu'l-Huzeyl bu yaklaşımını Allah'ın iradesi, zaman ve fena arazları üzerinden örneklendirir.²³⁵ Dolayısıyla Mu'tezile iradeyi araz olarak değerlendirmekte ve arazı Allah'ın zâtından uzaklaştırmak için onun mahalsiz bulunabileceğini iddia etmektedir. Şu halde fiilî sıfatları Allah'ın alemdeki tasarruflarını açıklama yönüyle anlamlandıran Mu'tezile Allah'ın mürîd olduğunu kabul etmekle birlikte irade sıfatının mahiyetini araz ve hâdis kabul ederek Allah'a nispet edilen mürîd vasfının içeriğini de belli ölçüde belirlemiş, hatta sünnî kelamın ifadesiyle sınırlandırmış ve insanın fiilleri konusunun ilk referans alanını oluşturan irade sıfatının etkinliğini en azından insan üzerinde azaltmış, dolayısıyla benimsediği irade anlayışının alem ve insan açısından sonuçlarını, inşa ettiği adil tanrı tasavvuruyla uygunluk arz edecek biçimde tespit etmiştir.

Sünnî kelamda irade sıfatı konusunun üç aşamada ele alındığını ifade eden Şehristânî bunları sünnî prensipler olarak 'Allah hakikatte mürîddir', 'Allah'ın iradesi hâdis değil kadîmdir' ve 'Allah'ın ezelî iradesi bütün kainata taalluk eder' şeklinde özetlemektedir. Sünnî kelamın tercihlerini esasen mu'tezilî iddialara karşı geliştirdiği, söz konusu üç temel sünnî prensipten hareketle tespit edilmekte ve irade

²³³ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 440, 443, 447; eş-Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, 237.

²³⁴ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 450.

²³⁵ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 367, 369; Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalam Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, E. J. Brill, Köln 1994, 39.

sıfatıyla ilgili görüşünü daha ziyade Mu'tezile'ye itirazları üzerinden ortaya koyduğu bilinmektedir. Buna göre sünnî kelim Allah'ın hakikatte mürîd olduğuna ilişkin yaklaşımını önelemektedir. Ancak Allah'ın hakikatte mürîd olduğu görüşüne diğer mezhepler ve Basra Mu'tezilesi de ortak olmakla birlikte zaman zaman selbî bir anlam ifade ettiğine veya mecazî bir mana taşıdığına ilişkin ortaya çıkan yorumlar bu konudaki ayrışmaya işaret etmektedir. Nitekim sünnî kaynaklarda özellikle Allah'ın mağlup, mükreh ve sâh/unutkan olmaması anlamında mürîd olduğunu ileri süren Neccâriyye ve Allah'ın mürîd olmasıyla âlim olduğunun kastedildiğine ilişkin ifadeleri bulunan Kâbî'nin yaklaşımları eleştirilmektedir. Neccâriyye'nin söz konusu görüşüne karşı Ebu'l-Muîn en-Nesefî bu durumda arazların da mağlup, mükreh ve sâh/unutkan olmaması yönüyle mürîd sayılacağını dile getirmektedir.²³⁶

Allah'ın hâdiselerin kendi vakitlerinde ve belli özelliklere göre ortaya çıkacağını bilmesini iradeye ilişkin bir ihtiyaçsızlık olarak yorumlayan Kâbî bu anlamda ilmin iradeyi ve aynı şekilde kudreti kapsadığı kanaatindedir.²³⁷ Şehristânî Kâbî'nin söz konusu kanaatini ilim, irade ve kudret sıfatlarının taalluklarına ilişkin ayrımı ile reddetmektedir. Nitekim ilim var olana tâbidir dolayısıyla var etmez, kudret makduru var eder ancak tahsis etmez, irade ise var olanı bilgiye göre yalnızca tahsis eder. İradenin ilme tâbi olduğu görüşünü savunan Şehristânî, bir kimsenin mürîd olmadığı halde âlim olabileceğine ancak âlim olmadığı halde mürîd olmasının tasavvur edilemeyeceğine işaret etmektedir.²³⁸ Dolayısıyla sünnî kelimde Allah'ın iradesi taalluk ettiği her fiili tahsis edici yani onların belli bir vakitte ve kendilerine özgü sıfatlarla Allah tarafından belirlenmesi ile birlikte ortaya çıkışını ifade eder ve yine bu bakımdan Allah'ın hakikatte mürîd olduğu ispat edilir.²³⁹

Ehl-i Sünnet'e göre irade sıfatı zâtî sıfatlardandır ve kadîmdir. Nitekim Ebû Hanife Allah'ın zâtî ve fiilî sıfatlarının kadîm olduğunu ve O'nun isim ve sıfatlarının hâdis olmadığını dile getirerek zâtî sıfatlar arasında zikrettiği iradenin yerini ve mahiyetini belirginleştirmiştir. Dolayısıyla sünnî kelimde irade sıfatının kadîm olduğuna ilişkin bir ihtilaf bulunmamakla birlikte 'irade Allah'ın zâtıyla kâim ezeli

²³⁶ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, 374.

²³⁷ eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, 228.

²³⁸ eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, 230.

²³⁹ el-Bâkîllânî, *Kitabu'l-İnsâf*, Tahkik: Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire 2000, 35; el-Cuveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâidi'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, 64.

bir sıfattır'²⁴⁰ veya 'Allah'ın iradesi Kaderiyye'nin iddia ettiği gibi mahluk/muhdes olmayıp zâtı ile kâim, kadîmdir'²⁴¹ şeklindeki ifadeler bu konudaki sünî yaklaşımın temsili sayılabilir. Yine mu'tezilî iddiaların aksine iradenin hâdis olamayacağı ayrıca sünî kelam tarafından açıklanmaktadır. Nureddin es-Sâbûnî'ye göre hâdis bir iradenin kabul edilmesi durumunda bu irade ya Allah'ın yaratmasıyla ya da kendi kendine var olacak, kendi kendine var olduğu iddia edilirse söz konusu iddia yaratıcının varlığını inkar anlamına gelecektir. Ancak hâdis iradenin Allah tarafından yaratıldığı ifade edilecek olursa bunu bir irade ile mi yoksa iradesiz mi yarattığı sorusu yöneltilecek, iradesiz yarattığı söylenirse Allah'ın cebr altında olduğuna ilişkin bir sonuç ortaya çıkacaktır. Söz konusu iradenin Allah tarafından irade ile yaratıldığı söylenirse bu iradenin kadîm mi hâdis mi olduğu tartışılacaktır. Bu iradenin kadîm olduğuna ilişkin cevap, isabetli bir sonuca götürürken aksi yönde bir cevap, yöneltilen bütün soruların tekrarını gerektirecektir.²⁴² Ayrıca iradenin hâdis olmasını araz olmasıyla ilişkilendiren görüşlerin aksine sünî kelamda Allah'ın sıfatlarının araz olarak nitelendirilmekten uzak görüldüğü ifade edilebilir.²⁴³

İrade konusunda sünî kelamın öne çıkan bir diğer ve belki en temel iddiası Allah'ın iradesinin var olan her şeye taalluk etmesi ve O'nun iradesi olmaksızın herhangi bir şeyin meydana gelmeyeceğidir. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet, Mu'tezile'nin 'Allah irade ettiği halde bazı şeyler meydana gelmeyeceği gibi irade etmediği halde bazı şeyler gerçekleşebilir'²⁴⁴ şeklindeki görüşünün kabul edilemeyeceğini savunmaktadır. Nitekim böyle bir görüşün Allah'a noksanlık nispet etmeyi beraberinde getireceğini belirten Eş'arî'ye göre ilahî irade hayır, şer, taat ve masiyet yönünden her ne varsa hepsine taalluk etmektedir.²⁴⁵ Ancak iradenin kadîm olduğunu savunan Ehl-i Sünnet kelamcıları kadîm irade ile meydana gelen varlığın hâdis olmasını açıklamak zorunda kalmışlardır. Sünî kelamcılar bu açıklamayı 'taalluk' kavramı üzerinden kurgulayarak kadîm iradenin hâdis varlıkla arasındaki ilişkiyi taalluktan ibaret görmüşlerdir. Dolayısıyla sünî kelamda varlıklar, zamandan hâlî olan kadîm iradenin muayyen bir zamanda ortaya çıkan taallukunun

²⁴⁰ el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 102.

²⁴¹ el-Bâkılânî, *Kitabu'l-İnsâf*, 25.

²⁴² es-Sâbûnî, *el-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye fi Usûli'd-Dîn*, 83-84.

²⁴³ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, 69.

²⁴⁴ el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, 46; el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 103.

²⁴⁵ el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, 47.

eseridir.²⁴⁶ Ancak bir çözüm olarak ortaya konulan bu yaklaşım İbn Rüşd tarafından eleştirilmiştir. İbn Rüşd'e göre Ehl-i Sünnet kelimcileri kadîm irade ile hâdis murad/irade edilen arasındaki ilişkiyi açıklarken iradenin muradına taallukunun belli bir zamanda olup bu zamanı, içinde muradın meydana geldiği vakitten ibaret görmektedirler.²⁴⁷ İbn Rüşd bu yaklaşımda kadîm iradenin muhdes varlığa mevcut olmadığı zamanki nispeti ile muhdes varlığın meydana geldiği zamanki nispetinin eşitlendiğini dile getirmektedir. Bu da ona göre muhdes varlığın vücûda geldiği zamanı diğer herhangi bir zamandan farklı kılmamayı gerektirecek ve Ehl-i Sünnet'in iddiasındaki gibi kadîm iradenin muhdes varlığı ortaya çıkarmasında söz konusu olan taallukun muayyen bir zamanda gerçekleşmediği sonucuna götürecektir. Yine İbn Rüşd'e göre iradenin, muhdes varlığa mevcut olmadığı zaman farklı, mevcut olduğu zaman farklı bir nispeti olduğu ifade edilirse bu durumda da kadîm değil hâdis bir iradeden bahsetmek gerekecektir. Aksi halde kadîm iradeden hâdis varlığın ortaya çıkması durumu tekrar gündeme gelecek ve bu durum kapalılığını sürdürecektir.²⁴⁸ Ancak İbn Rüşd'ün söz konusu eleştirisi Allah'ın iradesini şeriatte herhangi bir kayıt bulunmadığı halde kadîm şeklinde nitelendiren sünnî kelimcilerle karşı metodik bir eleştiri mahiyetindedir yoksa Allah'ın mürîd olduğu görüşüne karşı geliştirilmiş bir itiraz olarak anlaşılmamalıdır. Nitekim İbn Rüşd Allah'ın irade sıfatı ile vasıflandığını, âlim bir failin bir şeyi meydana getirmesi için o şeyi irade etmesinin gerekli olduğunu savunmaktadır. Ona göre irade konusunda 'Allah bir şeyin olmasını, o şey vâkî olacağı zaman irade eder, vakti gelmediği zaman ise irade etmez' demek en uygun ifade biçimidir.²⁴⁹

Allah'ın mürîd olduğuna ilişkin en temel referans, dinin kaynakları olduğu gibi bu konuda ne irade sıfatını dinî/itikadî açıdan değerlendiren kelimciler arasında ne de iradeyi Tanrı'nın nitelikleri bağlamında felsefî boyutu ile ele alan İslam filozofları arasında herhangi bir ihtilaf söz konusudur. Ancak irade sıfatının hakiki, mecazî veya selbî bir anlam ifade ettiği, hâdis veya kadîm olduğu ya da bir mahalde bulunup bulunmadığı gibi konular üzerindeki tartışmalar daha ziyade Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasındaki ayrışmayı teşkil ederken irade sıfatının varlığını ayrıca

²⁴⁶ Demir, Osman, *Kelâmda Nedensellik*, Klasik Yayınları, İstanbul 2015, 52.

²⁴⁷ Bkz. es-Semerkandî, Şemsüddîn, *es-Sahâifu'l-İlahiyye*, Tahkik: Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf, (yy), Riyad (ty), 344.

²⁴⁸ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, 172.

²⁴⁹ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, 130.

ispatlamaya yönelik kalamî düzeydeki çabalar ve buna karşılık iradenin müstakil bir sıfat olarak Tanrı'ya nispetini nefyedip Tanrı'nın ilminin iradesini kapsadığına ilişkin iddialar kalamcılar ile felsefeciler arasındaki ayrışmanın sınırlarını belirlemektedir. Dolayısıyla irade sıfatı üzerindeki tartışmalar kalamî düzlemde 'Allah mürîddir' temel kabulü üzerinden sürdürülürken felsefî yaklaşımlar bağlamında irade sıfatı 'Allah âlimdir' görüşü içerisinde ele alınıp içeriklendirilmiştir.

2.2. İlim-İrade İlişkisi

İrade sıfatının önemli ölçüde ilim sıfatıyla birlikte ele alınması ve iradenin ilme tâbi olduğuna dair güçlü bir fikir birliğinin²⁵⁰ bulunması ilim-irade ilişkisini değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır. Kelamda ilim kavramını teolojik ve epistemolojik bağlamda değerlendirmek mümkün olmakla birlikte ilahî bilgi ve dolayısıyla ilim sıfatına ilişkin tartışmalar konunun teolojik boyutunu oluştururken insanî bilginin mahiyeti ise epistemolojik boyutta incelenmektedir.²⁵¹ Bu ayrım ilahî bilginin mahiyetini incelerken hangi düzlemde konunun ele alınacağını göstermesi bakımından önemlidir. Dolayısıyla burada sınırlarını teolojinin belirlediği bir bilgiden bahsedilmekte ve ilim sıfatının mahiyeti, ezeliliği ve kapsamına dair yaklaşımlar söz konusu edilmektedir.

İlim, kâdir ve hay olan bir varlıktan muhkem fiilin sadır olmasını sağlayan sıfat²⁵² şeklinde tanımlanmakta ve bu tanım Allah'ın âlim olduğuna ilişkin bir argüman olarak kullanılmaktadır.²⁵³ Söz gelimi Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye göre bir nizam ve tertip üzere meydana gelen muhkem fiiller ancak hayy, kâdir ve âlim bir zâtтан meydana gelir.²⁵⁴ Kâdî Abdulcebbar ise Allah'tan muhkem fiillerin sadır olmasını O'nun âlim olduğuna delil sayar.²⁵⁵ Dolayısıyla evrende mevcut nizam üzerinden Allah'ın ilmine yapılan vurgu daha sonra kelamın önemli ölçüde

²⁵⁰ Râzî hem sünnî kalamcılarının hem de Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cubbâî'nin iradeyi ilim üzerine ilave bir sıfat olarak gördüğünü ifade etmektedir. Nitekim Allah'ın fiillerinin önce veya sonra gerçekleşmesi mümkün olduğu halde bir tahsis edicinin bulunması gerekir. Ancak bu tahsis edici kudret olmadığı gibi ilim de değildir. Çünkü ilim maluma tabidir ve irade gibi malumun tahsis edilmesini gerektirmez. er-Râzî, *el-Muhassal*, 168; el-Gazzâlî, *Kitâbu'l-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 84.

²⁵¹ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 42.

²⁵² Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 5.

²⁵³ el-İcî, Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut (ty), 285.

²⁵⁴ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, I, 188.

²⁵⁵ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 156.

başvuracağı gaye ve nizam delilinin temellerini oluşturmaktadır. İbn Rüşd de ‘Yaratan bilmez mi hiç! O en gizli şeyleri bilir ve her şeyden haberdardır’²⁵⁶ ayetinin Allah’ın âlim olması bakımından delil niteliğinde olduğunu ve alemdeki nizamın ancak ilim sahibi bir varlık tarafından sağlandığını ifade etmektedir.²⁵⁷ Şu halde nasların²⁵⁸ kaynaklığı da göz önünde bulundurulduğu zaman Allah’ın âlim olması konusunda ne kelmâî ne de felsefî açıdan bir ihtilaf söz konusudur. Ancak ilahî ilmin mahiyetine ilişkin özellikle kelamcılar arasında bir tartışmanın var olduğu görülmektedir.

Cehm b. Safvân Allah’ın kendisi için bir ilim ihdas ettikten sonra bilmeye başladığını belirtmektedir.²⁵⁹ Şehristânî’ye göre Cehm b. Safvân Allah’ın ilminin hâdis olduğunu iddia etmiş, söz konusu iddia Cehm b. Safvân’ın Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) ile aynı görüşte olduğuna ilişkin bir ithamı beraberinde getirmiş ve Cehm b. Safvân Hişâm b. Hakem’in, ilmi Allah’tan başka kabul eden ve muhdes addeden görüşüne ortak edilmiştir.²⁶⁰ Diğer taraftan İbn Ravendî (ö. 301/913-14) muvahhid olması yani sıfatlar konusunda tevhid vurgusu yapması bakımından Cehm b. Safvân’ın Mu’tezile’ye nispetini ima etmekte ve ilim konusunda da Hişâm b. Hakem gibi Allah’ın muhdes bir ilimle âlim olduğu görüşüne katıldığını ifade ederek ilim sıfatı bağlamında Cehm b. Safvân’a nispet edilen görüş üzerinden Mu’tezile’yi de itham etmeye çalışmaktadır. Ancak Hayyât (ö. 300/913), ehl-i adl olduğu halde teşbihi benimseyenler bulunduğu gibi muvahhid bir kişinin de va’d, isimler ve ahkam konularında kendilerine muhalif bir tavır geliştirebileceklerini söyleyerek Cehm b. Safvân’a nispet edilen muhdes ilim anlayışının kendileri açısından reddedilen bir görüş olduğunu ve beş prensibi kabul etmedikçe bir kimsenin Mu’tezile’den sayılmayacağını dile getirmektedir.²⁶¹ Buna göre Mu’tezile Allah’ın zâtından ayrı kadîm sıfatlarının bulunmadığını dolayısıyla Allah’ın bir ilimle değil zâtıyla âlim olduğunu tenzihî yaklaşımlarının temel prensibi yani tevhid üzerinden savunmaktadır. Söz gelimi Allah’ın hakikatte bilen olduğunu dile getiren Ebu’l-

²⁵⁶ Mülk 67/14.

²⁵⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici’l-Edille fi Akâidi’l-Mille*, 129.

²⁵⁸ Bkz. Bakara 2/29, 283; En’âm 6/101; Yûnus 10/36; Yûsuf 12/19; Nur 24/41.

²⁵⁹ el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn*, 494; Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü’l-Edille*, I, 193; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Fırak*, 186.

²⁶⁰ eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 73; *Nihâyetü’l-İkdâm fi İlmi’l-Kelâm*, 206 vd.

²⁶¹ el-Hayyât, *Kitâbu’l-İntisâr*, 126.

Huzejl'e göre Nâbite'nin²⁶² iddia ettiği gibi Allah'ın kadîm bir ilimle âlim olması mümkün olmadığı gibi Râfizîler'in ileri sürdüğü gibi muhdes bir ilimle âlim olması da mümkün değildir.²⁶³

Allah'ın eşyayı ezeli olarak bildiğine ilişkin görüş ilim sıfatının kapsamı bağlamında ele alınabilir. Bu konuda Hayyât genel mu'tezilî yaklaşıma işaret edecek şekilde Allah'ın eşyayı bulundukları hal üzerine bildiğini ifade etmektedir. Hayyât'a göre Allah cisimleri yaratacağını ve yarattıktan sonra onların hareket edeceğini kendinde bir bilgi ihdas etmeksizin bilir. Bilmenin hakikati ise cismin hareket etmeden önce hareket etmediğini bilmek, hareket edince de onu hareket edici bilmektir.²⁶⁴ Allah'ın ezelde âlim olduğuna ilişkin bu yaklaşım Mu'tezile'nin de Allah'ın ilmini kuşatıcı kabul ettiğini göstermektedir. Ancak Mu'tezile ilahî ilmin konusunu varlık olarak belirlemiş ve insanın fiillerini ilahî ilmin kapsamına dahil etmemiştir. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre ilahî ilmin her şeyi kuşatması hür irade anlayışıyla çelişmemektedir. Fakat Mu'tezile'nin böylece ilahî ilmi sınırlandırdığı gerekçesiyle diğer kelim ekolleri tarafından eleştirildiği görülmekte hatta İbn Hazm Mu'tezile'nin ilahî ilimle ilgili geliştirdiği tavrın açık bir küfür olduğunu dile getirmektedir.²⁶⁵ Eşyanın bir şeyden mi (*min şey*) yoksa yoktan mı (*la min şey*) yaratıldığına dair tartışmaları ifade eden madum problemi de Mu'tezile'nin bu yaklaşımıyla ilgilidir. Mu'tezile'ye göre Allah var olmadan önce eşyayı yani madumu bilir.²⁶⁶ Öyle ki mu'tezilî kelimciler madumu 'mevcut olmayan malum'²⁶⁷ şeklinde değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla madumu 'şey' olarak kabul eden bazı mu'tezilî kelimciler alemin ezeliğini iddia ettikleri gerekçesiyle eleştirilse de esasen onlar madumun ilahî ilme konu olması bakımından 'şey' olduğunu ileri sürerek epistemolojik bir tespite işaret etmişlerdir.²⁶⁸ Diğer taraftan Mu'tezile, Allah'ın ezelde insanın fiillerini bir imkan olarak bildiğini ancak bu fiilin insanın hür

²⁶² İtikâdî konularda akli istidlâle başvurmeyen kelimcilerle nispetle daha ziyade Mu'tezile tarafından kullanılan bir terim olduğu hakkında bkz. Üzüm, İlyas, "Nâbite", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, XXXII, 263 vd.

²⁶³ el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 75.

²⁶⁴ el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 113-114.

²⁶⁵ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-Fasl*, I-V, Mektebetu's-Selâmi'l-Âlemiyye, (by) (ty), IV, 149-150.

²⁶⁶ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 158 vd.

²⁶⁷ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 176.

²⁶⁸ Kocar, Musa, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2004, 46.

iradesiyle gerçekleştiğini ileri sürmektedir.²⁶⁹ Böylece ilahî ilmin ezeliğine ilişkin herhangi bir savunu Mu'tezile açısından insanın hürriyetine engel teşkil etmeyecektir. Ayrıca insanın fiillerini ilahî ilmin dışında tutmak Allah'ın adaleti bakımından da gereklidir. Çünkü henüz yaratılmayan bir insanın mümin ya da kafir olarak belirlenmesi ilahî adaletle çelişir.²⁷⁰ Bununla birlikte Allah'ın ezelde âlim olduğunu kabul eden ancak eşyayı ezelde bildiğini reddeden Hişâm b. Amr el-Fuvâtî (ö. 218/833'ten önce) gibi mu'tezilî kelamcılar da vardır. Ona göre bu görüş eşyanın da ezeli olmasını gerektireceği için problemlidir.²⁷¹

Ehl-i Sünnet kelamcıları Allah'ın ezelde âlim olduğunu kabul etmekle birlikte Mu'tezile'nin aksine Allah'ın zâtı ile kâim ezeli bir ilim sıfatı bulunduğunu savunmaktadır. Bu anlamda nasların kaynaklığına başvuran sünnî kelamcılar Cehmiyye ve Mu'tezile'nin ilim sıfatını nefyetmelerine karşı istidlâlde bulunmuşlardır. Söz gelimi Eş'arî '*O, her şeyi çok iyi bilendir*'²⁷², '*O, bunu kendi ilmiyle indirmiştir*'²⁷³ gibi ayetler üzerinden Mu'tezile'yi ilzam etmektedir.²⁷⁴ Şu halde kelamda ilim sıfatının mahiyetine ilişkin tartışmaların seyrini mezheplerin sıfat telakkisi belirlemektedir. Ancak şu bilinmektedir ki kelamcıların büyük çoğunluğu Allah'ı ezeli olarak âlim kabul etmektedir. Ehl-i Sünnet'in ilim sıfatına ilişkin tavrını belirledikten sonra ilahî ilmin kapsamını nasıl değerlendirdiğine bakılacak olursa bu konuda sünnî kelam açısından en önemli ifadelerin Ebû Hanife'ye ait olduğu görülmektedir. Nitekim Ebû Hanife "*Allah eşyayı var olmadan önce ezelde bilir... Allah yok olanı yokluğu halinde yok olarak bilir, onu yarattığı zaman nasıl olacağını da bilir. Var olanı varlığı halinde var olarak bilir, onun yokluğunun nasıl olacağını da bilir*" demektedir. Ebû Hanife söz konusu ifadelerin cebrî bir sonuca götürmeksizin anlaşılması için '*Allah'ın Levh-i Mahfûz'daki yazısının hüküm olarak değil vasıf olarak yazılı olduğu*' şeklinde bir açıklamayı da eksik bırakmayarak sünnî kelamın insan özgürlüğüne dair en güçlü argümanlarından birini ortaya koymaktadır.²⁷⁵ Benzer bir ifade kader hakkındaki risalesi ile hem mu'tezilî hem de

²⁶⁹ Özdemir, Metin, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliği ve İnsan Hürriyeti*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, 80.

²⁷⁰ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 162; Mebrûk, Ali, *Nübüvvet*, Çev. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul 2014, 175.

²⁷¹ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 158, 488; İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 99.

²⁷² eş-Şûrâ, 42/12.

²⁷³ en-Nisâ, 4/166.

²⁷⁴ el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, 41 vd.; ayrıca bkz. el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 102-103.

²⁷⁵ Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 72.

sünnî kelama kaynaklık eden Hasan Basrî tarafından da dile getirilmekte ve o, ‘*ilahî ilmin tayin ve tespiti edici değil tasvirî olduğunu*’ ifade etmektedir.²⁷⁶

Allah’ın bir şeyi var olmadan önce ve var olduğu zaman kadîm bir ilimle bileceğini savunan sünnî kelimcilerin bu ifadeleri ilahî ilimde değişikliğe işaret etmesi bakımından tartışmalı görülmüştür.²⁷⁷ Ancak sünnî kaynaklarda bunun önüne geçmeyi amaçlayan kayıtlar da mevcuttur. Bu anlamda tekrar Ebû Hanîfe’ye atıfta bulunacak olursak ona göre Allah ilmi değişmeksizin ya da yeni bir ilim ârız olmaksızın ayakta duran ayakta durduğu durumda kâim, oturan oturma durumunda oturan olarak bilir. Bilginin değişmesi ise ancak yaratılmışlarda söz konusudur.²⁷⁸ Yine Hâris el-Muhâsibî’ye (ö. 243/857) göre Allah var olanı, var olacak şeyi, var olmayanı ve bir şey var olacaksa nasıl olacağını bilir. Ona göre ilahî ilim tek bir ilim olup değişen şey ilmin taalluku yani malumdur. Nitekim ilim, malumun olduğu hal üzere ortaya çıkmasıdır.²⁷⁹ Mâturîdî de bu konuyu izah ederken Allah’ın bir şey var olmadan önce onu yalnızca ‘bilmekle’ vasıflandığı halde var olduktan sonra ‘mevcut olarak bilmekle’ vasıflandığını belirtmiş ve söz konusu var oluş veya sonradan meydana gelme niteliklerinin ilme değil vücûd bulan şeye ait olduğuna ilişkin bir tespitte bulunmuştur.²⁸⁰

Mu’tazile kelimcilerinde özellikle Allah’ın fiilleri söz konusu olduğu zaman iradesini ilmi ile özdeşleştiren yaklaşımların varlığı yadsınamaz. Nitekim ilk dönem Mu’tazile’nin en önemli isimlerinden Nazzâm, Câhız, Kâbî ile Ebu’l-Hüseyn el-Basrî iradenin tanımını ilim olarak belirlemektedir. Söz gelimi Ebu’l-Hüseyn el-Basrî iradeyi, ‘fiildeki faydaya ilişkin bilgi’ şeklinde tanımlamaktadır.²⁸¹ Dolayısıyla Mu’tazile’nin felsefî düzeyde savunulan ilim-irade özdeşliğini belli ölçüde benimsediği görülür. Ancak Kâdî Abdulcebbar bahsi geçen kelimcilerin iddialarını kabul etmemekle birlikte söz gelimi bir günahkarın gelecekte günah işleyeceğini bilmenin onu irade etmek anlamına gelmediğini dile getirerek ilim ile iradeyi

²⁷⁶ Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fırlı, Sarkaç Yayınları, Ankara 2010, 141.

²⁷⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici’l-Edille fî Akâidi’l-Mille*, 129 vd.

²⁷⁸ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber*, 72.

²⁷⁹ el-Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed, *el-Akl ve Fehmu’l-Kur’an*, Tahkik: Hüseyin el-Kuvvetli, Dâru’l-Fikr, (by) 1971, 245.

²⁸⁰ el-Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 77.

²⁸¹ el-Îcî, *el-Mevâkıf fî İlmi’l-Kelâm*, 291; el-Curcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 92-93; İbn Tilimsânî, Abdullâh b. Muhammed b. Ali, *Şerhu Meâlimu Usûli’d-Dîn*, Tahkik: Nizar Hammâdî, Dâru’l-Feth, Amman 2010, 313.

ayırmıştır.²⁸² Kelamcılar tarafından ilahî ilmin, nesnesini zorunlu kılıp kılmayacağına dair ortaya koyulan yaklaşımlar da ilim-irade ilişkisi bağlamında değerlendirilebilir. Nitekim ilmin, nesnesini var edici bir niteliğe sahip olmadığına ilişkin genel kelamî yaklaşım ilmin, iradeye nispet edilen var edici niteliği taşımadığını göstermesi açısından önemlidir. Kâdî Abdulcebbâr'ın da bu konudaki yaklaşımı yine ilim-irade ilişkisini nasıl kurguladığına dair bir tespit olarak görülmelidir. O, ilahî ilmin ezeli olduğunu ifade ederken ilmin, nesnesini zorunlu kılmayacağına ilişkin vurguyu da ihmal etmemektedir. Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbâr varlığın sebebinin ilim olmadığını belirtir ve gerekçesini 'ilim maluma tâbîdir' ilkesi üzerine inşa eder. Ona göre ilim varlığa, olduğu gibi taalluk eder ancak var etmede herhangi bir etkide bulunmaz. Eğer böyle bir etki söz konusu olsaydı Kâdî Abdulcebbâr'a göre bütün malumâtın zorunlu olması gerekirdi. Halbuki o, Allah'ın irade ettiği her şeyin mutlaka meydana gelmesi gerektiğini dile getirmektedir. Dolayısıyla Kâdî Abdulcebbâr, varlığa çıkarması bakımından Allah'ın irade etmesini müessir güç olarak belirlerken ilmin böyle bir etkiye sahip olmadığını savunmaktadır.²⁸³

Sünnî kelamcılar tarafından ilahî ilmin ezeliyeti ile insanın hürriyeti ve sorumluluğuna ilişkin çelişki ilmin, nesnesine etki etmediği yönündeki birtakım izahlarla çözümlenmeye çalışılmıştır. Söz gelimi Mâturîdî'ye göre nesnelerin olması gerektiği gibi vücut bulmasından dolayı Allah ezelde tekvinle nitelenmektedir ve kudret, irade ve ilim de nesnelere taalluk etmekle birlikte bu taalluk o şeyin var olacağı zamanda vücut bulması bakımından gerçekleşmektedir. Ona göre sonradan olma niteliği ilahî ilimle ilgili değil vücut bulan şeyle ilgilidir.²⁸⁴ Yine Şehristânî'nin Eş'arî'ye nispet ettiği bir görüşe göre 'herhangi bir sıfat kazandırmaksızın ve ondan herhangi bir sıfat kazanmaksızın maluma tâbi olmak' ilmin hakikatindendir.²⁸⁵ O halde ilim malumdan dolayı bir değişiklik arz etmeyeceği gibi malum da ilimden dolayı bir sıfat almayacaktır. Ancak eş'arî kelamında ilahî ilmin daha ziyade irade ile birlikte ele alınması ve Allah'ın, ilminde olan her şeyi irade ettiğine ilişkin Eş'arî'nin

²⁸² el-Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I-II, Tahkik: Adnan Muhammed Zerzûr, Dâru't-Türâs, Kahire h. 1185, I, 149; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 455; Özdemir, Metin, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliyeti ve İnsan Hürriyeti*, 84-85.

²⁸³ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 438, 441.

²⁸⁴ el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 74.

²⁸⁵ eş-Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, 209.

ifadelerine rastlanması²⁸⁶ ilmin, bütün var olacaklar üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğu yönünde bir kanaatin varlığına işaret etmektedir. Eş'arî kelamı bağlamında bu kanaatin varlığını teyit etmesi açısından Bağdâdî'nin yaklaşımı da önem arz etmektedir. Ona göre Allah'ın iradesi bütün irade edilenleri ilmine göre kapsamaktadır. Allah'ın hayır ve şer olarak var etmeyi istediği şeyler var olacağını bildiği şeylerdir; var olmamasını istediği şeyler ise var olmayacağını bildiği şeylerdir.²⁸⁷ İlahî kudretin mutlak niteliğine ilişkin temel vurgusu dikkate alındığı zaman eş'arî kelamın, ilahî ilmi belirleyici nitelikte öne çıkarması nedeniyle insanın cebr altında olduğuna işaret etmesi de onlar açısından teolojik bir problem teşkil etmez.²⁸⁸ Fakat insanın sorumluluğunu önemseyen Râzî'de ilmin malum ile ilişkisi maluma uygun nitelikte olması üzerinden kurulur. Yani eğer malum mümkünse ona ilişkin ilim de mümkün; malum zorunlu ise ona ilişkin ilim de zorunludur. Bu bakımdan iman ve küfür ilme nispetle mümkündür. Fakat ilim zorunlu kabul edilseydi o zaman söz konusu malum üzerinde etkide bulunurdu ki bu doğru değildir.²⁸⁹

İlim-irade ilişkisiyle ilgili yaklaşımlar biri Allah'ın ulûhiyeti gereği âlim ve mürid olması diğeri ise ilim ve irade sıfatlarının taalluku yani insanın fiilleri olmak üzere iki yönlüdür. Kelamda ilim-irade ilişkisi ele alınırken konuyu yalnızca ilahî sıfatlar üzerinden değerlendiren cebrî tavırlara rastlandığı gibi bu sıfatların (kadîm veya hâdis olmak üzere) Allah'a nispeti ile birlikte insanın fiilleri/sorumluluğu açısından da kabul edilebilir bir açıklamasının yapılması gerektiğini düşünen mu'tezilî ve sünnî tavırlardan da bahsedilir. Ancak şu ifade edilmelidir ki vahyin ilk muhatapları olan sahabede dahi, kaynağı naslar olarak gösterilen cebrî yaklaşımı yadsıyan örnekler vardır. Özellikle mu'tezilî kaynaklarda Allah'ın ilmi ve insanın fiillerine ilişkin görüşlerine yer verilen Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin tavrı insanın fiillerini ihmal etmediklerini göstermektedir. Sünnî kelamın düşünsel formülasyonuna da uygun gözüken bu yaklaşımlar sahabenin ilahî ilim ile insanın fiilleri arasındaki ilişkiyi nasıl kurduklarını göstermesi açısından önemlidir. Buna

²⁸⁶ el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, 46 vd.

²⁸⁷ el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 102; Barlak, *İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Anlayışları -I- Eş'arîler*, 35.

²⁸⁸ Mebrûk, *Nübüvvet*, 175-176.

²⁸⁹ er-Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, I-IX, Tahkik: Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407/1987, IX, 49.

göre bir kişi Abdullah b. Ömer’e bazı toplulukların zina edip içki içtiğini, hırsızlık yaptıklarını, cinayet işlediklerini ve sonra ‘*Bunlar Allah’ın ilmindedir ve biz bundan kaçınma imkanı bulamadık*’ dediklerini bildirmiştir. Abdullah b. Ömer öfkelenerek ‘*Bu fiiller Allah’ın ilminde onlar bunları yapacaklar şeklindedir yoksa Allah’ın ilmi onları bu günahlara zorlamaz*’ diyerek cevap vermiş ve babası Ömer b. Hattab’ın Hz. Peygamber’e nispetle ‘*Allah’ın ilmi sizi gölgeleyen gökyüzüne ve sizi taşıyan yeryüzüne benzer. Siz nasıl ki yeryüzü ve gökyüzünün dışına çıkamazsınız aynı şekilde Allah’ın ilminden de çıkmazsınız. Yeryüzü ve gökyüzü sizi günah işlemeye zorlamadığı gibi Allah’ın ilmi de buna zorlamaz*’ dediğini dile getirmiştir.²⁹⁰ Yine Hz. Ali, kendisine kaderle ilgili sorular soran birine “*Öyle ki sen zorunlu bir kaza ve belirlenmiş bir kaderin var olduğunu düşünüyorsun. Böyle olsaydı sevap ve ikâbın hükmü kalmaz, va’d-vaîd geçersiz olur ve Allah’tan bir günahkâra kınama gelmediği gibi iyilik yapana övgü gelmezdi. İyilik yapan karşılığa/sevaba kötülük yapandan evla olmaz, kötülük yapan da cezaya iyilik yapandan evla olmazdı*” şeklinde cevaplar vermiştir.²⁹¹ Bu rivayetlerde Hz. Ömer, temsili anlatım (analoji)²⁹² üzerinden, Hz. Ali ise insanın iradesi, va’d ve vaîd gibi olgular üzerinden kaderin insan davranışlarını belirlemeyeceğini dile getirmişlerdir.²⁹³ Sahabe döneminde kader kavramı ekseninde ele alınan konu kelamda ve kelam terminolojisinde ilim ve irade kavramlarına indirgenerek tartışılmış gözükmetedir. Nitekim kelamcılar itikadî problemlere ilişkin temel referansını naslardan edinmekle birlikte bu problemleri birtakım kavramlar üzerine inşa ederek önce içeriklendirmiş sonra çözümlemiştir. Bu, ilim-irade ilişkisi için de böyledir. Yani ilahî ilim ve iradenin mahiyeti zât-sıfat ayrışmalarına göre belirlenmiş, ilahî zât bakımından birer sıfat olarak hangi içeriği temsil ettiği tespit edilmiş ve tüm bunların teorik sonucu ile insanın fiillerinde ortaya çıkan pratik sonuçlar kıyaslanarak belli bir tutarlılığın sağlanması amaçlanmıştır.

Kelamcıların Allah’ı âlim olarak vasıflarken önemli ölçüde başvurdukları alemdeki düzenlilik ilkesi İslam filozofları tarafından inayet kavramı ile karşılanmış ve inayet de ilm-i evvelin her şeyi en güzel şekilde vücut bulmasını gerektirecek

²⁹⁰ el-Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbu Fadli’l-İ’tizâl ve Tabakâti’l-Mu’tezile*, 145.

²⁹¹ İbnu’l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *Kitabu Tabakâti’l-Mu’tezile*, Neşr. Suzanna Divald - Wilzer, Beyrut 1961, 10.

²⁹² Bir çıkarım veya akıl yürütme olarak analogi, iki şey veya olay arasındaki benzerliğe dayanarak bunlardan birisi hakkında verilen bir hükmü diğeri hakkında da vermektir. Bkz. Emiroğlu, İbrahim - Altunya, Hülya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2018, 27.

²⁹³ İbnu’l-Murtazâ, *Kitabu Tabakâti’l-Mu’tezile*, 9.

biçimde kuşatması olarak ifade edilmiştir.²⁹⁴ Kelamcılar ve İslam filozofları arasında ilim-irade ilişkisi bağlamında önemli bir ayrışma söz konusu olup kelamcıların çoğunluğu Allah'ın ilminde, nesnesini var edici bir etkinin bulunmadığını dolayısıyla ilmin iradeden ayrı olduğunu savunurken İslam filozofları açısından Allah'ın mevcudâtı ezelden ebede bilmesi olarak tanımlanan irade, tamamıyla ilme indirgenmiş bir mahiyete sahiptir ve nesnesini var edici niteliktedir. Filozofların, ilmi merkeze almak üzere ilmi ve iradeyi bir ve aynı olarak değerlendirmeleri ilahî ilmin mahiyetine dair yaklaşımlarının sonucudur. Nitekim onlara göre Allah'ın masnûâtı/eserlerini bilmesi fiilî bir nitelik taşır. Çünkü Allah'ın ilmi, dış dünyadaki bütün mümkünlerin varlık sebebidir.²⁹⁵ Kaldı ki söz konusu fiilî nitelik kelamcılar tarafından daha ziyade irade ile ilişkilendirilirken filozoflar bu niteliği ilme atfetmiştir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Allah'ın ilmi ezeldir ve bütün varlıkların yaratılış sebebidir. Fârâbî bilmeyi, eylemek ve yaratmak anlamında içeriklendirmiş gözükmekte ve bunun sonucu olarak sudûr Tanrı'nın daima eylemde bulunan ezeli bilgi ve düşüncesinin nesnesi olarak değerlendirilmektedir.²⁹⁶ Fârâbî'ye göre Tanrı'nın küllîleri bilmesi zamana bağlı değildir. Söz gelimi İskender zamanını ele alan Fârâbî'ye göre Tanrı o zaman olan bir şeyi o zamandan önce bildiği gibi, o zaman mevcut olduğunu ve şimdi o şeyin var olup bittiğini de bilir. Şu halde Tanrı bir zamanda var olan şeyi bilginin üç haliyle ve üç zamanda bilmektedir.²⁹⁷ İbn Sînâ ise Tanrı'nın bilmesini mutlak birliği çerçevesinde açıklamaya çalışır ve O'nun zâtında herhangi bir çokluk ya da değişime imkan vermeksizin iddialarını ortaya koyar. İbn Sînâ'ya göre Tanrı madde ve ilgilerinden uzak olduğu için salt akıldır ve yine maddeden ayırık olması nedeniyle akledilendir. Nitekim İbn Sînâ akledilen olmanın önündeki engeli madde ve ilgileriyle ilişkilendirmektedir. Ona göre Tanrı'nın zâtı 'akl, âkil ve makul'dür.²⁹⁸ Âkil ile âlim arasında hiçbir fark yoktur, çünkü her ikisi de maddeden hâlidir.²⁹⁹ Dolayısıyla ilahî ilim konusunda da Tanrı

²⁹⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, Tahkik: Müctebâ ez-Zârîî, Müessesetu Bustan-ı Kitâb, Kum h. 1434, 333; et-Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfî Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I, 135.

²⁹⁵ et-Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfî Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, II, 1227.

²⁹⁶ Taylan, Necip, *İslâm Felsefesi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2011, 166.

²⁹⁷ el-Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, Tahkik: Fevzi Mitri en-Neccâr, Dâru'l-Meşrîk, Beyrut 1986, 90.

²⁹⁸ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, II, 356-357.

²⁹⁹ İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşîyye*, Tahkik: İbrahim Hilal, Câmîatu'l-Ezher, (by) (ty), 25; el-Gazzâlî, *Mekâsidu'l-Felâsife*, Tahkik: Mahmut Biycü, Matbaatu's-Sabah, Dimeşk 1420/2000, 113-114.

‘ilim, âlim ve malum’ olarak vasıflandırılabilir. Bunlar İbn Sînâ’ya göre Tanrı’nın zâtı söz konusu olduğunda bir ve aynı şeylerdir. Aksi halde Tanrı’nın zâtında çokluk meydana gelecektir. Ancak Tanrı mutlak olarak ‘bir’dir.³⁰⁰

Kelamcıların ilahî ilim konusunda felsefecilere yönelik en temel itirazlarından biri Allah’ın cüz’îleri bilmeyeceğine ilişkin görüş üzerindedir. Söz konusu görüş her ne kadar İbn Sînâ’ya nispet edilse de o, Tanrı’nın küllîleri bildiğini cüz’îleri de küllî olmaları bakımından bildiğini iddia etmektedir.³⁰¹ İbn Sînâ’nın ilahî ilmi tümellerin bilgisi olarak ifade etmesinin temel nedeni Tanrı’yı zamanla ilişkili olan şeylerden ve dolayısıyla değişimden tenzih etmektir. Diğer bir ifade ile tümel bilgi cüz’î bilgi gibi zaman içinde düşünülmeyen, geçmiş, gelecek ve şimdi ile ayırt edilemeyen bir bilgidir.³⁰² Nitekim cüz’î bilgiye konu olan şeyler bir değişim içerisinde ve “Zorunlu Varlık”ın değişen bu şeyleri değişimleriyle birlikte, değişmiş şeyler olmaları bakımından zamansal ve somut olarak akletmesi mümkün değildir.”³⁰³ Çünkü bilinen şeydeki bu değişim bilgide ve dolayısıyla bilende bir değişiklik beraberinde getireceği için Tanrı’nın tikelleri bildiğini söylemek O’nun zâtında bir değişimi de kabul etmek anlamına gelecektir.³⁰⁴ Halbuki Vâcibu’l-Vücûd olan Tanrı değişimden münezzehtir. Bununla birlikte İbn Sînâ tek bir zerrenin dahî Tanrı’nın bilgisine gizli kalmayacağını dile getirerek Tanrı’nın, cüz’îleri küllî olmaları bakımından bileceğine işaret etmektedir.³⁰⁵

İlahî ilmin mahiyet ve kapsamını Tanrı’nın mutlak birliği üzerinden açıklayan İbn Sînâ insanın ilmi ile Tanrı’nın ilmi arasında bir ayrımın yapılmasını gerekli görmüştür. Buna göre insanın ilmi maluma tâbî olduğu halde Tanrı’nın ilmi malumun sebebidir.³⁰⁶ İlahî ilim konusunda filozoflara yöneltilen eleştirilere karşı İbn Rüşd’ün çeşitli şekillerde cevaplar verdiği tespit edilmektedir. İbn Rüşd, bu eleştirilerin Allah’ın bilgisini insanın bilgisiyle kıyaslamaktan kaynaklandığını ve bu anlamda “Tanrı’yı ezelî bir insan, insanı da var olup yok olan bir Tanrı” olarak

³⁰⁰ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, Tahkik: Abdurrahman Bedevî, Defter-i Tebligât-ı İslâmî, Kum h. 1421, 7; İbnu’l-Melâhimî, *Tuhfetü’l-Mütekellimîn fi’r-Red ‘ale’l-Felâsife*, 72.

³⁰¹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, II, 359-360; *el-İşârât ve’t-Tenbihât*, 329-330.

³⁰² el-Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, 278; İbn Rüşd, *Tehâfütü’t-Tehâfüt*, I-II, Tahkik: Süleyman Dünya, Dâru’l-Meârif, (by) 1964, II, 690.

³⁰³ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, II, 359.

³⁰⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü’t-Tehâfüt*, II, 691.

³⁰⁵ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, 10.

³⁰⁶ İbn Sînâ, *er-Risâletü’l-Arşîyye*, 26; İbn Rüşd *Tehâfütü’t-Tehâfüt*, II, 711.

düşündüklerini dile getirerek³⁰⁷ esasen Tanrı'ya, insanın nitelikleri üzerinden bir sonsuzluk atfeden ve buradan hareketle çeşitli yargılar inşa eden kelimcılara karşı çıkmaktadır. Dolayısıyla ilahî ilmin insanın ilminden farkını ortaya koyan Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın ilmi nesnesini var eden bir bilgidir.³⁰⁸ Zorunlu Varlık'ın eşyayı akletmesi eşyanın varlık sebebidir. Nitekim O, aklettiği ve ortaya çıkmasını talep ettiği şeye yönelik irade kavramının barındırdığı şevk duygusuna ihtiyaç duymaktan uzaktır. Ancak insan, birtakım aletler/araçlar kullanarak istediği şeyi talep etmek için şevke yönelik bir iradeye ihtiyaç duyar. Zorunlu Varlık ise şevkten ve birtakım araçlar kullanmaktan münezzehtir. O'nda yalnızca varlıkların nizamına ilişkin mutlak bir ilim söz konusudur.³⁰⁹ Şu halde bu bilginin dışında bir şeyin var olabilmesi için Zorunlu Varlık ayrıca bir iradeye ihtiyaç duymaz.³¹⁰ Fakat filozofların bu iddiası Tanrı'nın irade sıfatını inkar etmek anlamına gelmemektedir. Nitekim onlara göre Tanrı'nın iradesi zâttan ve anlamı itibarıyla ilimden başka değildir. Aksine O'nun ilmi ve iradesi aynıdır.³¹¹ İbn Sînâ'nın iradeyi ilme indirgeyen yaklaşımını aynı görüşü benimseyen mu'tezilî kelimcilerden almış ya da bu konuda onlardan etkilenmiş olabileceği ayrıca değerlendirilmektedir.³¹² Nitekim Nazzâm, Kâbî ve Câhız'ın ilahî iradenin ilimden ibaret olduğunu iddia ettikleri, Şehristânî ve Râzî tarafından açıkça belirtilmektedir.³¹³

Mu'tezilî yaklaşımlarla birlikte filozofların ilim-irade ilişkisi bağlamında geliştirdikleri görüşler önemli ölçüde kelimciler tarafından eleştirilmektedir. Bu eleştirilerin en temel nedeni filozofların benimsediği ve iradeyi de içeren bir ilim kurgusunun sudûr ile sonuçlanacak olması ve alemin Tanrı'dan iradeli bir eylem olarak değil zorunlu olarak sudûr ettiği iddiasıyla beraber alemin ezeli olduğuna dair bir yargının ortaya çıkmasıdır. Gazzâlî fiilin iradeli veya tabii olarak meydana geleceğini, iradeli fiilde failin fiilini bildiğini, tabii fiilde ise böyle bir durumun gerekli olmadığını ifade ederek fiil üzerinden yaptığı ayırım ile Tanrı'nın, fiili olması bakımından alemi bildiğini, filozofların iddiasının aksine alemin O'ndan ilmi gereği

³⁰⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, II, 711.

³⁰⁸ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 26.

³⁰⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 13-14.

³¹⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 12.

³¹¹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, II, 367.

³¹² Akkanat, Hasan, *İbn Sînâ ve Gazzâlî'de İlâhî İrade Kurgusu*, Fecr Yayınları, Ankara 2020, 38.

³¹³ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 48, 65; *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, 227; er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IX, 55.

zorunlu olarak sudûr etmediğini ve Allah'ın alemleri iradesiyle yarattığını belirtmektedir.³¹⁴ Gazzâlî, Allah'ın iradesi dışında hiçbir şeyin ilmüne delâlet etmeyeceği gibi alemin sonradan yaratılması dışında da hiçbir şeyin iradesine delâlet etmeyeceğini filozoflara karşı geliştirdiği argümanlar üzerinden ispatlamaya çalışmakta ve böylece iradenin ilimden ayrı olduğunu savunarak esasen alemin ezeliliğini ima eden sudûru reddetmektedir.³¹⁵ Nitekim kelamcılara göre sudûr itikadî açıdan problemlidir. Öyle ki önce iradeyi ilme indirgeyerek açıklayan mu'tezilî kelamcı İbnu'l-Melâhimî söz konusu açıklamanın sudûra götürmesi endişesiyle ilim ile iradeyi birbirinden ayırmış ve bu şekildeki felsefî iddiaları da eleştirmiştir.³¹⁶ Yine ona göre ilahî ilim iradeyle bir kabul edilirse Allah'ın kabîhi bilmesi de onu irade etmesi anlamına gelmektedir ki bu, Mu'tezile'nin tanrı tasavvurunda önemli bir yere sahip olan adalet sıfatı ile çelişecektir.³¹⁷

İbn Rüşd filozofların alemleri ezeli kabul ederek ilahî iradeyi reddetmeleriyle sonuçlanan yaklaşımlarına ilişkin Gazzâlî'nin itirazlarını boşa çıkarmaktadır. Nitekim ona göre alemin ezeli veya hâdis olması değil yaratılmış olması Allah'ın mürîd olduğunu gösteren delildir. Dolayısıyla alemin hâdis olması ile ilahî iradeyi ispat etmeye çalışan kelamcılar İbn Rüşd'e göre hata yapmaktadır.³¹⁸ Bununla birlikte İbn Rüşd filozofların ilahî ilmi tikel veya tümel bilgi üzerinden tanımlamalarını kabul etmez. Ona göre meşşâî filozoflar 'Allah cüz'üyyâtı bilmez' iddiası ile esasen Allah'ın cüz'üyyâtı insanın bildiği gibi bilmeyeceğini kastederler. Burada yine ilahî ilim ile insanın ilmi arasındaki farka vurgu yapan İbn Rüşd Allah'ın, tümel ve tikelleri insanın bildiği gibi bilmediğini, insanın tümelleri bilmesinde varlık etkili olduğu halde Allah'ın bilmesinde böyle bir etkinin olmadığını dile getirir. Şu halde o, Allah'ın bilgisinin tümel ve tikel kavramlarıyla belirlenmesini yadsılamakta ancak filozofları böyle bir şeyden dolayı da tekfir etmenin manasız olduğunu ifade etmektedir.³¹⁹

³¹⁴ el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, 266.

³¹⁵ el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, 274.

³¹⁶ İbnu'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-Red 'ale'l-Felâsife*, 92 vd.

³¹⁷ İbnu'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-Red 'ale'l-Felâsife*, 93.

³¹⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, II, 681; Toktaş, Fatih, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2018, 100.

³¹⁹ İbn Rüşd, *Kitâbu Fasli'l-Makâl*, Tahkik: Albert Nasrî Nadir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, 40; Cengiz, Lütfü, *İbn Rüşd'de Uluhiyet*, Palet Yayınları, Konya 2015, 95.

Filozoflar Tanrı'nın ilmini zâtında çokluk ve değişiklik meydana gelmeyecek biçimde izah etmekte ve Tanrı'yı herhangi bir şeye ihtiyaç duyma anlamını barındıran iradede tenzih etmektedir. Çünkü irade etmekle bir eksikliğin giderilmesi hedeflenir. Dolayısıyla Tanrı'ya irade nispet etmeksizin alem kendi zâtını bilen Tanrı'dan sudûr etmiş ve O'nun ilmi, varlığın nedeni olmuştur. Onlara göre Tanrı'nın iradesi, O'nun fiilinin bilgiden kaynaklanmasından başka bir şey değildir.³²⁰ Tüm bu süreçte filozofların iradeyi bir anlamda fonksiyonu bakımından reddetmedikleri ancak ilme dahil bir nitelik olarak gördükleri ortaya çıkmaktadır.

2.3. İrade-Yaratma İlişkisi

İslam kelimasında Allah-alem ilişkisi yaratma/halk fiili üzerinden ele alınmıştır. Yaratıcı bir varlık anlayışı çerçevesinde şekillenen teistik tanrıbilimin geliştirdiği her kozmolojik argümanda alem, Tanrı'nın eseri olarak belirlenmiş ve varlık düşüncesi Yaratıcı ve yaratılmış varlıklar üzerine kurgulanmıştır.³²¹ Bu anlamda Tanrı'nın varlığı ve birliği de alemin yaratılmış olup bir muhdisi gerektirmesinden hareketle ispat edilen temel dinî/itikadî bir ilkedir.³²² Tanrı ve O'nun zâtî sıfatları dışındaki her şeyi ifade eden alemin³²³ cevherler ve arazlardan müteşekkil olduğuna ilişkin iddia da kelâmın söz konusu ispatı açısından önemli görülmektedir. Cevher, arazları taşıyan cüzler; arazlar ise varlığı cevher ile kâim sıfatlar olarak ifade edilmektedir. Kelâmın alem tasavvurunda alemin oluşturan cevher ve arazlar Allah'ın iradesi ile yaratılmaktadır ve ilahî irade ile cevher ve arazlardan oluşan eşya arasında herhangi bir zorunlu tabii sebeplilik yoktur.³²⁴ Şu halde ilahî iradenin tasarrufu olması bakımından yaratmanın mahiyeti söz konusu edildiği zaman kelâm bunu nedensellik tartışmaları içerisinde değerlendirir. Nitekim alemin Allah'ın iradî ve ihtiyarî bir fiili olarak kabul eden kelâmcılar çoğunlukla Allah-alem arasındaki ilişkinin zorunlu olduğunu ileri süren yaklaşımları reddetmekte ve irade

³²⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, II, 646, 663.

³²¹ Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelâm Yazıları*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014, 347.

³²² Bkz. el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 25 vd.; el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 16 vd.; el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu vd., Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, 238.

³²³ el-Cuveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâidi'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, 17.

³²⁴ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 34 vd.; Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelâm Yazıları*, 347.

ile yaratma arasında ilahî iradenin etkinliğini öne çıkarmak üzere bir ilişkinin varlığını vurgulamaktadır. Öyle ki yaratma kavramının karşılığı olarak ‘halk’ kelimesi zaman zaman irade anlamına gelecek şekilde içeriklendirilmiş ve yaratma fiilindeki iradî nitelik öne çıkarılmıştır. Söz gelimi Ebu’l-Huzeyl’e göre Allah yaratıkları bir illet sebebiyle yaratmıştır. İlet, halktır; halk ise irade ve sözdür.³²⁵ Yine Ebû Hâşim el-Cübbâî halk kavramını doğrudan irade anlamında ele almaktadır.³²⁶ Râzî ise halk kavramının bir taraftan ‘icat ve ibdâ’ manasında olduğunu diğer taraftan da ‘takdir’ anlamını içerdiğini dile getirmektedir. Râzî takdir ile ‘bir şeyi belli bir ölçüye göre oluşturma’ anlamının kastedildiğini ve takdirin bir şeyi varlığa çıkaracak ‘kudret’, o şeyi belli ölçüde belirleyen ‘irade’ ve yine o şeye dair ‘bilgi’ olmak üzere üç unsuru barındırdığını ifade etmiş³²⁷ ve yaratma/halk ile iradeyi dolaylı bir biçimde ilişkilendirmiştir. Şu halde yaratma, Allah’ın iradî bir fiilidir ve alemde mevcut nesneler arasında ilahî iradeyi âtil bırakan herhangi bir zorunlu nedensellik bulunmamaktadır.

Kelamda nedensellik problemi irade tartışmaları ile başlatılmaktadır. Nitekim insanın kendi fiilini yapabildiğini iddia eden kaderî/mu’tezilî kelamcılar bunun zemini olması bakımından irade-fiil ilişkisini sebep-sonuç ilişkisi içerisinde değerlendirmişlerdir.³²⁸ Mu’tezile’ye atfedilen ve bir fiilin başka bir fiili ortaya çıkarmasını ifade eden tevlit teorisi de bunun bir örneğidir.³²⁹ Ancak ilerleyen süreçte nedensellik tartışmalarının içeriği felsefî kültürün etkisiyle genişletilmiş ve nedensellik alemde meydana gelen olayların nedenlerini açıklamak üzere bir tabiat problemine evrilmiş gözükmemektedir.³³⁰ Bu anlamda Yunan felsefesinin kavramlarını da kullanmaya başlayan kelamcılar ilk değerlendirdiği konulardan biri de atom nazariyesi olmuştur. Allah’ın yaratıcı niteliğini ön planda tutan ve nedenselliği büyük ölçüde reddeden kelamcılar atom nazariyesine dair felsefî kültürü edinirken diğer taraftan atomcu anlayışı benimseyenlerin nedenselliği inkar etmelerine ilişkin olguyu

³²⁵ el-Eş’arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 252.

³²⁶ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 548.

³²⁷ er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, Tahkik: Seyyid Muhammed Bedrettin, Matbaatu's-Şerafiyye, Mısır h. 1323, 154.

³²⁸ Kandemir, Ahmet Mekin, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2019, 51.

³²⁹ el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 76 vd.

³³⁰ Aydın, Hasan, *Eski Yunandan İslam'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2009, 57-58; Fakhry, Majid, *Islamic Occasionalism*, Ruskin House, London 1958, 44-45.

dikkate almışlar ve atomcu anlayışı nedenselliğin inkarı bakımından iddialarına zemin yapmışlardır.³³¹

Yunan felsefesinde Leukippos (M.Ö. 440) ve Demokritos'a (M.Ö. 420) atfedilen atom nazariyesine göre alemdeki nesnelerin yer kaplayan, ezeli, değişmez ve sonsuz sayıda atomlardan oluştuğu ve atomların hareketlerinin, varlıkları gereği kendiliğinden gerçekleştiği iddia edilmektedir.³³² Ancak Yunan felsefesinde benimsenen atom nazariyesinin İslam din kültürüne uygun olmadığı gerekçesiyle Hint felsefesinde mevcut atom nazariyesinin İslam atom düşüncesine kaynaklık ettiği de ifade edilmektedir.³³³ Dolayısıyla kaynağına ilişkin tartışmalar bulunmakla birlikte atom nazariyesini İslam dünyasına aktardığı söylenen Ebu'l-Huzeyl bu nazariyeyi İslam din kültürüne uygun bir şekilde formüle etmiş³³⁴ ve kalamcılar cevher olarak ifade ettikleri atomlar arasında zorunlu bir ilişkinin bulunmadığını, hareketlerinin kendilerinden olmayıp Allah'ın hareket ettirmesi ile meydana geldiğini ve yaratılmış alemin oluşturan atomların da yaratılmış olması gerektiğini dile getirmiştir.³³⁵ Nitekim kalamcılar atomcu anlayışın barındırdığı rastlantısallık ve tesadüfün yerine ilahî irade ve kudreti ikâme etmişler ve tamamen Allah'ın kudreti, iradesi ve yaratmasına dayalı bir alem tasavvurunu³³⁶ *el-cüz' ellezî lâ-yetecezze* (bölünemeyen cüz) şeklinde ifade ettikleri atom anlayışı üzerine inşa etmişlerdir. İlahî sıfatlar ve irade konusunda ciddi ayrışmalar yaşayan mu'tezilî ve sünnî kalamcılar ilahî irade ve alemin yaratılması arasındaki ilişkiyi kurarken büyük ölçüde fikir birliği sağlamışlar ve alemin Allah'ın yaratıcı iradesinin kuşattığı devamlı bir oluş-bozuluş süreci olarak tasavvur etmişlerdir.³³⁷ Ancak irade konusundaki yaklaşımları birbirinden farklı olan mu'tezilî ve sünnî kalamcılarının tabiattaki işleyişi de belli ölçüde irade hakkındaki fikirleriyle uyumlu hale getirdikleri ve bu bağlamda kendi kavramlarını (tevellüt, itimad, âdetullah vb.) ortaya koydukları görülmektedir.

³³¹ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 359.

³³² Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2020, 43 vd.

³³³ Günaltay, M. Şemseddin, "Mütekelimîn ve Atom Nazariyesi", *Daru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1925, 1/1, 90-91; Pines, Shlomo, *Mezhebu'z-Zerre inde'l-Muslimîn*, Çev. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, Mektebetu'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kahire 1365/1946, 99-100.

³³⁴ Altıntaş, Ramazan, *İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*, Suffe Yayınları, İstanbul 1997, 108; al-Alousi, Husâm Muhî Eldîn, *The Problem of Creation in Islamic Thought*, The National Printing, Cambridge 1965, 270.

³³⁵ Günaltay, "Mütekelimîn ve Atom Nazariyesi", 58 vd.

³³⁶ Aydın, Hasan, *Eski Yunandan İslam'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*, 65.

³³⁷ Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelâm Yazıları*, 351; ayrıca bkz. Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, Şa-to Yayınları, İstanbul 2013, 263.

Cevher-araz metafiziğine dayalı alem anlayışı, bir taraftan Allah'ın öncesiz ve her şeyin yaratıcısı olduğunu ispat eden bir argüman olmakla birlikte Mu'tezile bu argümanla diğer taraftan ilahî irade karşısında insanın konumunu belirleyerek Allah'ın adalet vasfını da ihmal etmeyecek kurgusal açıklamalara yer vermiş ve belli ölçüde nedensellik fikrini kendi geliştirdiği kavramlarla kabul etmiştir. Nitekim alemdeki işleyişte nedensellik bütünüyle reddedildiği zaman cevher ve arazların süreksizliği fikri ortaya çıkacak ve bu da Allah'ın aleme dolayısıyla insanın fiillerine her an yaratma suretiyle müdahalesini beraberinde getirecektir. Böylece mu'tezilî kelimcilerin çoğu alemde zorunlu olmasa da bir nedenselliğin var olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak alemde meydana gelen değişimleri zorunlu bir nedensellik içerisinde ele alan ve eşyada bulunan tabiatı, bu değişimin gerçek faili kabul eden tabiatçı görüşlere karşı çıkmışlar hatta Muammer b. Abbâd, Nazzâm gibi bazı mu'tezilî kelimcilerin eşyada bir tabiatın olduğuna ve Allah tarafından verilen bu tabiatın, özelliğini zorunlu olarak ortaya çıkaracağına ilişkin yaklaşımlarını da eleştirmişlerdir. Nitekim eşyada tabiatın varlığını kabul eden kelimciler göre cevher ve arazlardan oluşan alemde cevherin fiili, tabiatı tarafından belirlenir ve Tanrı'nın eşyada yarattığı bu tabiat yalnızca bir aracı niteliğindedir.³³⁸ Söz gelimi Allah'ın cisimlerden başka bir şey yaratmadığını ve hiçbir araz da yaratmadığını iddia eden Muammer b. Abbâd'a göre arazlar cisimlerin tabiatları gereği oluşturduğu/yarattığı şeylerdir.³³⁹ Yani bir cisimdeki her araz kendisinin tabiatıyla cismin fiilinden ortaya çıkar. Muammer b. Abbâd eşyadaki bu tabiatı *mana* olarak ifade etmektedir.³⁴⁰ Ona göre sesler, tabiatları nedeniyle ses çıkaran cisimlerin fiilleridir. Örneğin ekinlerin verimli olması ya da bozulması cismin kendi fiilidir ve bir cismin yok olması/fenâ bulması da yine cismin kendi tabiatı gereğidir. Dolayısıyla ona göre Allah, arazlar üzerinde herhangi bir kudret ve fiil uygulamamaktadır. Bağdâdî, Muammer b. Abbâd'ın, söz konusu yaklaşımını Allah'ın arazlar konusundaki yaratma fiilini ve kudretini yok saymak şeklinde değerlendirmektedir.³⁴¹ Nitekim arazları cisimlerin meydana getirdiğini söylemek Allah dışında yaratıcı failler kabul etmek demektir.³⁴²

³³⁸ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 102.

³³⁹ Macdonald, Duncan B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Charles Scribner's Sons, New York 1903, 143.

³⁴⁰ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 433; Daiber, Hans, *Islamic Thought in The Dialogue of Cultures*, Brill, Leiden 2012, 15.

³⁴¹ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 137.

³⁴² Kandemir, *Mu'tezilî Düşünce ve Nedensellik*, 115.

Bu anlamda Muammer b. Abbâd'ın mucizeleri de reddettiği çünkü tabiatı Allah'tan bağımsız olarak gördüğü ve Allah'ın iradesinin bu tabiata herhangi bir müdahalede bulunamayacağına yani mucizenin söz konusu olmadığına işaret ettiği bilinmektedir.³⁴³

Eşyada tabiatın varlığını kabul etmesi bakımından Muammer b. Abbâd ile birlikte değerlendirilen diğer mu'tezilî kelamcı Nazzâm, bölünemeyen cevher anlayışına itiraz ederek atomcu kelam fikrine karşı çıkmış ve hareketi tek araz olarak belirlemiştir.³⁴⁴ Eş'arî, Nazzâm'ın yaratma bağlamında ortaya koyduğu iki zıt görüşe yer vermektedir. Bunlardan biri Allah'ın cisimleri bir anda yaratıp sonrasında her an yaratmaya devam ettiğine ilişkin iddiası ile Nazzâm'ın nedenselliği reddeden bir tavır geliştirdiği şeklinde ortaya konulurken diğeri insanın dışında meydana gelen her şeyi o şeyde bulunan tabiat gereği Allah'ın fiili olarak gördüğüne işaret eder.³⁴⁵ Nazzâm, bir kimsenin taşı attığı zaman ileri, aşağı veya yukarı doğru gitmesini Allah'ın ona verdiği tabiatla ilişkilendirir. Sürekli yaratma konusunda Nazzâm'a nispet edilen ilk görüş ise geliştirdiği kümûn-zuhûr teorisiyle çelişeceği için isabetli görülmemekte ve Nazzâm'ın eşyada Allah tarafından yaratılan bir tabiatın olduğuna ilişkin iddiası gerçek tavrı olarak yorumlanmaktadır.³⁴⁶ Kümûn teorisine göre Nazzâm, Allah'ın insanları, hayvanları, bitkileri ve cansız şeyleri bir vakitte yarattığını ve Adem'in yaratılması ile çocuğunun yaratılması arasında zamansal bir farkın bulunmadığını böylece Allah'ın bazı şeyleri bazı şeyler içinde gizlediğini (kümûn) ifade etmiştir. Varlıkların önce veya sonra gelmesi ise ona göre yaratılış itibarıyla olmayıp yalnızca onların gizli bulundukları yerden açığa çıkmalarıdır (zuhûr).³⁴⁷ Dolayısıyla Nazzâm eşyada bir tabiatın bulunduğunu ileri sürerek ortaya çıkan her fiilde Allah'ın müdahalesini dolaylı olmak üzere belirlemiş ve birincil nedenin eşyadaki tabiat olduğuna işaret etmiştir.³⁴⁸

Câhız'a göre canlı ya da cansız bütün cisimlerin hakiki anlamda bir fiil meydana getirmesi mümkündür. Buna göre doğrudan (mübâşir) ya da dolaylı

³⁴³ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 437.

³⁴⁴ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 48.

³⁴⁵ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 404.

³⁴⁶ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 429-430.

³⁴⁷ el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 51-52; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 138; al-Alousi, *The Problem of Creation in Islamic Thought*, 285.

³⁴⁸ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 109.

(mütevellit) olsun Allah tarafından veya başka biri tarafından meydana gelen irade dışındaki tüm fiiller tabiatı gereği cismin fiilidir. Nitekim ona göre bu fiiller herhangi bir kimsenin tercihi/ihtiyarı ile meydana gelmiş değildir. Câhız, ilahî fiillerde de yalnızca iradî nitelikteki fiilleri Allah'a nispet ederek, öldürmek, hayat vermek, renklendirmek, hareket ettirmek veya sukûna erdirmek gibi insana ait olmayan fiillerin Allah'a ait olduğunu ancak ölüm, hayat, renk, uzunluk, hareket gibi cismin her durumunun canlı veya cansız olsun cismin fiili olduğunu savunmuştur. Câhız'a göre '*Ölümü ve hayatı yaratan O'dur*'³⁴⁹ ayetinde esasen 'öldürmeyi ve hayat vermeyi yaratan' anlamı kastedilmektedir ve cismin meydana getirdiği ölüm ve hayat fiilleri Allah'ın yarattığı bir tabiatı ibarettir.³⁵⁰ Câhız'ın fiillere ilişkin yaklaşımını bir bütün olarak değerlendirirsek o, ilahî fiillerde ve insanın fiillerinde iradeyi öne çıkarmış irade dışındaki fiilleri cismin tabiatıyla ilişkilendirmiş gözükmektedir. Cisimlerde belli tabiatların bulunduğunu ifade eden Kâbî'ye göre ise buğdayda kendisine has bir tabiatın bulunmasından dolayı onda, arpa bitmesi mümkün değildir.³⁵¹ Ancak Kâbî, tabiat vasıtasıyla meydana gelen mütevellit fiillerin tabiatlara nispet edilemeyeceğini, söz konusu fiillerin o tabiatın müsebbibi³⁵² yani Allah tarafından meydana getirilmiş olacağını ileri sürmektedir.³⁵³ Şu halde alemde meydana gelen her fiil Allah'ın iradesiyle nihaî anlamda bir araya getirilmiş ve Allah'ın yaratması, iradesi ile ilişkilendirilmiş olsa da bazı mu'tezilî kelamcılar alemde mevcut nesneler arasındaki işleyişi eşyanın tabiatı ile açıklamışlardır.

Muammer b. Abbâd, Nazzâm ve Câhız dışında Basra Mu'tezilesi eşyada herhangi bir tabiatın varlığını kabul eden tabiatçı filozof ve kelamcılar reddetmektedir. Basra Mu'tezilesi'ni genel fikrî yapısı bakımından temsil eden Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kâdî Abdulcebbar gibi kelamcılar nesneler arasında meydana gelen sürekliliği Allah'ın yaratması üzerinden değerlendirmiş, hatta sünnî kelamın özellikle eş'arî cephesinde öne çıkarılan ve alemde meydana gelen her şeyi ilahî iradenin yaratımı olarak gören *âdet* teorisi daha önce Basra

³⁴⁹ Mülk 67/2.

³⁵⁰ el-Kâbî, *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, 474-475.

³⁵¹ en-Nisâbü'rî, Ebû Reşid Saîd b. Muhammed, *el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, Tahkik: Rıdvan es-Seyyid, Ma'hedu'l-İnmâil'l-Arabî, Beyrut 1979, 133.

³⁵² Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'man, *Evâilu'l-Makâlât*, Tahkik: İbrahim el-Ensârî, Dâru'l-Müfid, Beyrut 1414/1993, 101.

³⁵³ Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 116.

Mu'tezilesi tarafından dile getirilmiştir.³⁵⁴ Söz gelimi Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre Allah, ateşle pamuğu bir araya getirir ancak ateşin pamuğu yakmasını yaratmayabilir. Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre ise Allah'ın yanıcı bir maddede bir âdet yarattığı halde o yanıcı madde bu âdet nedeniyle tüy vb. şeyleri yakmayabilir.³⁵⁵ Ancak alemde meydana gelen olaylar arasında yadsınamaz bir şekilde ard arda gelen düzenli işleyişin söz konusu olması da Basra Mu'tezilesi'nin itimad ve tevellüd gibi kavramlar üzerinden bu işleyişi açıklamasını beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda itimad direnç, itme ve çekme kuvveti gibi anlamları ifade ederken tevellüd ile fiilin başka bir fiilden bir aracı ile gerçekleşmesi anlamı kastedilir. Basra Mu'tezilesi kelimacıları eşyada bir itimadın bulunduğunu ve bu itimadın da belli sonuçları tevellüd ettirdiğini savunmuştur. Fakat söz konusu mütevellid fiillerin zorunlu sonuçlar olmadığını vurgulayan Basra Mu'tezilesi yalnızca alışkanlıklarımızdan dolayı bu sonuçları zorunlu algıladığımızı ve meydana gelen fiillerin hakikatte fail-i muhtar Allah tarafından iradesiyle yaratıldığını bunun da Allah'ın âdeti şeklinde tezahür ettiğini dile getirmektedir.³⁵⁶

Kâdî Abdulcebbar Allah'ın fiillerini, doğrudan yarattığı ve sebepler aracılığıyla yarattığı fiiller olmak üzere iki kısımda ele alır.³⁵⁷ Ona göre Allah'ın sebepler aracılığıyla yarattığına ilişkin ifadeler Kur'an'da da bulunmaktadır ve '*Allah O'dur ki rüzgarları gönderir, onlar da bulutları hareket ettirir*'³⁵⁸ ayeti bu bağlamda karşılaştığımız ayetlerden birdir.³⁵⁹ Tab' kavramının müphem bir manaya sahip olduğunu düşünen Kâdî Abdulcebbar tab' ile fail-i muhtar kastedildiği durumda aynı görüşün kendileri tarafından da savunulduğunu ancak kullanılan tabirin yanlış olduğunu ifade etmektedir.³⁶⁰ Kâdî Abdulcebbar mu'tezilî düşünce içerisinde Muammer b. Abbâd, Nazzâm ve Câhız tarafından geliştirilen tabiat teorilerini reddederek Allah'ın ilim, irade, kudret ve yaratma sıfatlarını vurgulamakta ve

³⁵⁴ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, IX, 39.

³⁵⁵ İbnu'l-Murtazâ, *Kitâbu'l-Kalâid fî Tashîhi'l-Akâid*, Tahkik: Albert Nasrî Nadir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1980, 97; Kazanç, *Kadî Abdulcebbar'da Nedensellik Kuramı*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014, 240-241.

³⁵⁶ Yıldız, Metin, "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 2, Konya 2019, 535-536.

³⁵⁷ Kazanç, *Kadî Abdulcebbar'da Nedensellik Kuramı*, 110-111.

³⁵⁸ Rûm 30/48.

³⁵⁹ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, IX, 107.

³⁶⁰ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 120.

Allah'ın fail-i muhtar olduğuna dikkat çekmektedir.³⁶¹ Nitekim ona göre tabiatçı yaklaşım sahiplerinin iddiasının aksine ateşin yakmasından dolayı meydana gelen değişiklikler onun tabiatından değil itimadından kaynaklanmaktadır. Suyun akmasını sağlayan ağırlık da böyledir. Kâdî Abdulcebbar fail-i muhtar Allah'ın, itimadı tevlidden veya zorunluluktan engelleyebileceğini ifade etmektedir.³⁶²

Basra Mu'tezilesi'nin tabiatçıların kullandığı *illet* kavramı yerine *sebeb* kavramını kullandıkları³⁶³ ve bu anlamda nesneler arasındaki ilişkilerde var olduğu kabul edilen zorunluluğu bir imkanlılık haline dönüştürdükleri görülmektedir. Nitekim nedensellik bağlamında kendi yaklaşımlarını *illet-sebeb* ayrımı üzerine inşa eden Kâdî Abdulcebbar, *sebebin* sonucunu gerektirmesinin *illet-malûl* ilişkisinde olduğu gibi gerçekleşmediğini yani *sebebin* bazı engeller bulunduğu takdirde sonucunu ortaya çıkarmayabileceğini, *malûl* (illetin gerektirdiği şey) *illetten* ayrılmadığı ve *malûlün* ispatı da nefyi de *illetle* birlikte olduğu halde *sonucun* (sebebin gerektirdiği şey) *sebepten* ayrılabilmediğini ve eş zamanlı olmadığını dile getirerek alemde var olan nedenselliği *sebeb-sonuç* ilişkisi çerçevesinde açıklamış ve *illet* kavramı ile *sebeb* arasında yaptığı ayrım temelinde zorunlu nedenselliği reddetmiştir.³⁶⁴ Öyle ki Allah-alem ilişkisini *illet-malûl* formülasyonu üzerinden tanımlamak Allah'ın fiillerinde özgür olmayıp zorunlu bir yaratma eyleminin O'na nispetini gerektireceği için ve bu da Allah'ın yaratma anında kudret ve irade sahibi olmadığı anlamına geleceği için kabul edilemez görülmüştür.

Sünnî kelamın nedensellik bağlamında ortaya koyduğu eleştiriler, ilahî fiilleri irade sıfatının bir taalluku olarak meydana gelen fiiller şeklinde kabul etmesinin bir sonucudur. Diğer bir ifadeyle fail-i muhtar tanrı tasavvuru sünnî kelamın, tabii fiil veya nedenselliğe itirazları bakımından temel motivasyonudur. Nitekim sünnî kelam yaratmada söz konusu olan ilahî iradenin etkinliğini özellikle vurgulamış ve Mâturîdî Allah'ın farklı niteliklere sahip varlıklar yaratmasını irade sahibi olduğuna ve fiillerini iradesiyle gerçekleştirdiğine delil saymıştır.³⁶⁵ Eş'arî de tab'/tabiat görüşünü reddederek hâdis varlıkları Allah'ın ihtiyarı, meşîeti, tedbiri ve takdiri ile gerçekleşen

³⁶¹ el-Kâdî Abdulcebbar, *Kitâbu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, 399-400.

³⁶² el-Kâdî Abdulcebbar, *Kitâbu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, 92.

³⁶³ Pines, *İslâm Atomculuğu*, Çev. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2017, 40.

³⁶⁴ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, IX, 62-63.

³⁶⁵ el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 92.

fiiller olarak ifade etmiş ve bu varlıklarda bir başka şeyi zorunlu olarak ortaya çıkaracak hiçbir tabiatın bulunmadığını ileri sürmüştür. Ona göre söz konusu varlıkların hepsi seçmesi ve bilmesi bakımından Allah'ın, ihtiyarıyla yarattığı şeylerdir.³⁶⁶ Bu yönüyle Eş'arîler sünnî kelimeler içerisinde nedenselliğe ilişkin itirazlarını doğrudan ve keskin bir biçimde belirleyen taraf olarak öne çıkmaktadır.

Mâturîdî'nin, faili Allah olmakla birlikte eşyada belli tabiatların bulunduğu ilişkin ifadeleri eş'arî kelimeler yapısı açısından katı bir şekilde reddedilecek niteliktedir. Aristoteles'e (M.Ö. 322) nispet edilen ve alemin kendisinden meydana geldiği aslî madde anlamında kullanılan heyûla yaklaşımını ve alemde meydana gelen şeyleri eşyanın tabiatıyla açıklayarak alemin oluşumunu iradeli bir fiil şeklinde değil tab'/tabiata bağlı bir fiil olarak değerlendiren tabiatçıların yaklaşımlarını reddeden Mâturîdî³⁶⁷ *'Rabbim bal arısına şöyle ilham etti'*³⁶⁸ ayetine ilişkin tefsirinde hayvanların çeşitli tabiatlarda yaratıldığını ve bu tabiatla yararlarına olacak şeyleri bildikleri gibi tehlikelerden de korunduklarını dile getirmektedir.³⁶⁹ Yine Mâturîdî *'Allah'ın gökten su indirdiğini görmez misin? O suyla, renk ve çeşitleri farklı ürünler çıkardık'*³⁷⁰ ayetinde ise Allah'ın suya bir tabiat verdiğini ve bu tabiatın diğer canlıların tabiatıyla uyum sağlayacak şekilde yaratıldığını böylece beslenme bakımından farklılık taşıyan canlıların hepsi için suyun bir hayat kaynağı olarak belirlendiğini ifade etmektedir.³⁷¹ Ancak Mâturîdî tabiata sahip varlıkların bir durumdan başka bir duruma geçmesini tab'/tabiat ile değil doğrudan Allah'ın yaratmasıyla ilişkilendirmekte ve tabiatı oluşturan maddenin barındırdığı fonksiyonun hakîm bir yaratıcı tarafından buna yatkın kılınmasıyla meydana geleceğini belirterek³⁷² felsefî düzeyde kabul gören tabiatçı yaklaşımların aksine yaratıcı bir varlığın iradesini etkin kılmaktadır. Böylece Mâturîdî tabiatçıların tab'/tabiat kavramını kendi alem tasavvuruna dahil ederek esasen bir yaratıcının

³⁶⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, 76.

³⁶⁷ el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 173-174.

³⁶⁸ en-Nahl 16/68.

³⁶⁹ el-Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, III, 98.

³⁷⁰ el-Fâtır 35/27.

³⁷¹ el-Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, IV, 179.

³⁷² el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 231.

varlığını ve alemin hudûsunu da ispatlamaya çalışmaktadır.³⁷³ Şu ifade edilmelidir ki Mâtürîdî'nin bahsettiği tabiat anlayışı ilk baştan yaratmak anlamına gelen fitrat kavramına³⁷⁴ yakın bir anlamda kullanılmış gözükmemekte ve bu anlamda Eş'arî'nin benimsediği âdet teorisinden çok farklı bir yapı arz etmemektedir. Fakat tabiat eşyaya ait bir niteliği daha ziyade çağrıştırmak âdet, eşyadaki işleyişin Allah tarafından yaratılması üzerine bir vurguyu barındırmaktadır. Dolayısıyla tabiat eşyanın başlangıcına ilişkin ve bir anlamda hikmetli bir yaratılışı ifade ederken âdet, ilahî fiillerin işleyişine dikkat çekmektedir.

Eş'arî kelamcılar Basra Mu'tezilesi gibi zorunlu nedenselliğe itiraz etmesine rağmen ortaya koydukları itimad ve tevellüd yaklaşımlarını eleştirmiş hatta zaman zaman Mu'tezile'nin fasit bir görüşü benimseyerek tabiatçılardan daha ileri düzeyde bir yanlışı savunduğunu ifade etmişlerdir.³⁷⁵ Eş'arî'ye göre ateşin yukarıya ve taşın aşağıya doğru gerçekleşen hareketi bu durumu zorunlu kılan herhangi bir tabiat ya da onları tevlîd ettiren bir sebepten dolayı meydana gelmez. Bilakis yoktan yaratan Allah ateşten yukarıya, taştan ise aşağıya doğru bir harekete bedel olarak ateşin aşağıya taşın da yukarı doğru hareket etmesini yaratmaya kâdirdir.³⁷⁶ Nitekim eş'arî kelamında yaratma hiçbir şekilde ilahî iradenin dışına çıkmayan, bu anlamda bir hikmet veya gaye sorgulaması dahi yapılamayan ve her an gerçekleşen ilahî bir fiildir. Mutlak Tanrı ve mümkün alem anlayışını benimseyen eş'arî kelamcılar varlığı, nesnelerin doğası ve işleyişini araz statüsüne indirgeyerek³⁷⁷ esasen nesnelerin yalnızca var olma sürecinde değil varlıklarını sürdürmeleri bakımından da Allah'a muhtaç olduklarını göstermek istemişlerdir. Bu anlamda eş'arî düşünce yapısının bir *irade felsefesi* olduğu ifade edilmiştir. Nitekim Eş'arîlere göre Allah'ın iradesi yalnızca yaratma iradesi olmayıp eşyada devamlı yaratma şeklinde kendini göstermektedir.³⁷⁸

³⁷³ Dhanani, "Al-Maturidi and Al-Nasafi on Atomism and The Tabai", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* içinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, 69; Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 120.

³⁷⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 3433.

³⁷⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, 133.

³⁷⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, 132.

³⁷⁷ Evkuran, Mehmet, "İslam Düşüncesinde Nedensellik Problemi", *Eskiye Dergisi*, Sayı: 21, Ankara 2011, 19.

³⁷⁸ Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1995, 41.

Eş'arî düşüncede ilahî iradeyi etkin kılan bir yapıya sahip âdet teorisi, nedenselliğe karşı bir alternatif olarak ortaya konulmuş ve alemdeki işleyiş âdetullah veya sünnetullah kavramları üzerinden açıklanmıştır. Söz konusu teori daha ziyade Gazzâlî tarafından ilahî fiillere zorunluluk atfeden filozofları eleştirirken dile getirilmiş ve Basra Mu'tezilesi'nin geliştirdiği âdet teorisi Gazzâlî ile birlikte aleme ilişkin eş'arî düşüncenin temel fikri haline gelmiştir. Ona göre alışkanlıklarımızdan dolayı birini sebep diğerini sonuç olarak düşündüğümüz iki şeyin yan yana bulunması zorunlu değildir. Bu anlamda birinin ispatı ve nefyi diğerinin ispatını veya nefyini gerektirmez.³⁷⁹ Böylece nesneler arasında zorunlu nedenselliğin bulunduğuna ilişkin itirazını dile getiren Gazzâlî Allah'ın yaratmasının iradî bir nitelik taşıdığını savunmaktadır. Ateşin pamuğa dokunduğu halde yanmamasının hatta ateşe dokunmadan pamuğun yanıp kül olmasının mümkün olduğunu dile getiren³⁸⁰ Gazzâlî ilahî iradenin herhangi bir sebep veya tabiata bağlı olmaksızın taalluk ettiğine işaret etmektedir.

İslam düşüncesinde yaratmanın kalamî izahı halk kavramı üzerinden yapılırken felsefî düzeyde yaratma sudûr, feyiz, işrak gibi kavramlarla ifade edilir.³⁸¹ Dolayısıyla İslam felsefesinde yaratmanın irade ile ilişkisi, nedensellik anlayışının benimsenmesiyle belli ölçüde ihmal edilmiştir. Ancak ilk İslam filozofu ve meşşâî okulun kurucusu kabul edilen Kindî'nin (ö. 252/866) sonraki meşşâî felsefede hâkim sudûr anlayışından farklı olarak İslam'ın geleneksel yoktan yaratma teorisini savunduğu ifade edilmelidir.³⁸² Ona göre fail sebep Allah'tır ve O'nun dışındaki yakın sebepler mecazî olarak fail kabul edilebilir. Dolayısıyla hakiki fail eşyayı yok olduğu halde var etme fiiline sahip olan varlıktır. Bu bağlamda Kindî kozmolojik bir sebepliliğe yer vermekle birlikte oluş ve bozuluşun ilahî iradeye bağlı meydana geldiğine ilişkin bir kanaate sahiptir.³⁸³ Diğer taraftan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın alemde bir determinizmin hâkim olduğu anlayışına götürecek şekilde sudûr kavramı temelinde bir yaratma teorisinden bahsettikleri ve ilahî iradeyi işlevsiz kılarak Allah'a bir anlamda zorunlu var etme fiili nispet ettikleri görülmektedir. Fârâbî'nin

³⁷⁹ el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, 336.

³⁸⁰ el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, 336.

³⁸¹ Çağrı, "Yaratma", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, XLIII, 328.

³⁸² Fakhry, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, Oneworld Publications, Boston 2000, 25.

³⁸³ el-Kindî, Yakup b. İshak, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Tahkik: Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır 1950, 183-184, 215 vd.

geliştirdiği sudûr teorisinde işleyiş üç varlık mertebesi üzerinden meydana gelir ve o, birinci mertebede es-sebebü'l-evvel yani her şeyin sebebi olarak Tanrı'nın yer aldığını ileri sürer. İkinci mertebede ise ikinci derecede varlıklar bulunur ve bu varlıklar semavî cisimlerin varoluş sebebidir. Yani ikinci derecede varlıkların her birinden gök cisimleri tek tek zorunlu olarak çıkar. Üçüncü mertebede bulunan faal aklın ve bu gök cisimlerinin hareketleri de ay altı aleme ait fizikî değişikliklerin sebebi şeklinde tanımlanır.³⁸⁴ Varlığın ortaya çıkışını ifade eden bu süreçte Tanrı dışında her var olan şeyin bir sebebe bağlı olarak meydana geldiği dile getirilir.³⁸⁵ Fârâbî varoluşa ilişkin bu yaklaşımında Tanrı'nın, insanın kastetmesine (قصد) benzer bir şekilde varlığı meydana getirmedikçe ancak Tanrı'dan taşan varlığın O'nun bilgi ve rızasından da bağımsız olmadığını vurgulamaktadır.³⁸⁶ Söz konusu sudûr anlayışını illiyet prensibi çerçevesinde açıklayan İbn Sînâ'ya göre ise Tanrı var olmak için herhangi bir illete ihtiyaç duymadığı halde O'nun dışındaki her şeyin var olmak için mutlaka bir illete dayanması gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle mümkün varlıkların var olması için illet zorunludur.³⁸⁷ Şu halde İslam filozoflarında yaratma sudûr şeklinde gerçekleştiği için Allah'ın iradî bir şekilde yaratması değil bizâtihi âlim olması bakımından eşyanın varlığa gelişi söz konusudur. Fakat klasik İslam düşüncesinin ilkesel düzeyde belirlediği kurallar bakımından Allah'ın yaratması, iradesi doğrultusunda gerçekleşen bir fiil olduğu için sudûr teorisi önemli ölçüde eleştirilmiştir.

Felsefî düzeyde benimsenen ve determinizm sonucuna götüren sudûr yaklaşımı önemli ölçüde Gazzâlî tarafından tenkit edilmiş ve yine âdetullah fikri bağlamında nedensellik reddedilmiştir. Nitekim o, filozofların ya nedenselliği kabul edip ilahî iradeyi sınırlandırmak ve Kur'an'da geçen mucizeleri inkar etmek durumunda kalacaklarına ya da aksine ilahî iradeyi ispat etmek ve mucizeleri imkanı kılmak adına nedenselliği reddetmeleri gerekeceğine dikkat çekmektedir.³⁸⁸ Böylece nedenselliği naslar bağlamında sağlam bir zemine sahip mucizeler üzerinden reddeden Gazzâlî Hz. İbrahim'in ateşe atıldığı halde yanmamasının bir delil olduğu kanaatindeydi. Nitekim ona göre pamuk ateşe dokunduğu zaman pamuğu yakan

³⁸⁴ el-Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 31-32.

³⁸⁵ el-Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, 38.

³⁸⁶ el-Fârâbî, *el-Uyûnu'l-Mesâil*, *Kitâbu'l-Mecmû* içinde, Matbaatu's-Saâde, Mısır 1325/1907, 67.

³⁸⁷ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, I, 38-39.

³⁸⁸ el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, 328.

failin, yakma fiilini iradesiyle yarattığı gibi ateşin pamuğun dokunmasıyla birlikte yakma fiilini yaratmaması da aklen mümkündür.³⁸⁹ Şu halde Gazzâlî yaratmada ilahî iradenin etkinliğini zorunlu nedenselliğin reddi bakımından önemli ölçüde vurgulamaktadır.

Aklî bilginin, varlıkları sebepleriyle kavramaktan ibaret olduğunu düşünen İbn Rüşd'e göre alemdeki nedensellik inkar edilemez ve nedenselliği inkar eden kimse akli reddetmiş ve bilgiyi inkar etmiş olur.³⁹⁰ Bu anlamda eşyanın tabiatı bulunduğunu ifade eden İbn Rüşd nedenselliği reddeden kelimcılara ve özellikle filozofları determinist yaklaşımları dolayısıyla eleştiren Gazzâlî'ye karşı görüşlerini ortaya koymuştur. Ona göre tabiat, eşyanın tanımlanmasını sağlamaktadır.³⁹¹ Filozofların determinist yaklaşımlarını mucizeyi inkar etmekle bir değerlendiren Gazzâlî'ye karşı İbn Rüşd, mucizenin şer'î bir olgu olduğunu, filozofların da şer'î meseleler hakkında konuşmayı uygun bulmadıklarını ve mucizelerin tanrısal/ilahî bir konu kapsamında bulunduğunu belirtmektedir. İbn Rüşd bu konu hakkında şüpheye düşmenin filozoflar tarafından da kabul edilemez olduğunu ve bunun 'Acaba Allah var mı?' şeklinde şer'î bir ilkenin sorgulanmasından farksız görüldüğünü dile getirir.³⁹² İbn Rüşd ayrıca alemdeki nedenselliğe karşı çıkan eş'arî kelimcilerin savunduğu âdet teorisinin de bir çözüm önermediğini ve anlamı bakımından kapalı olduğunu ifade etmektedir. Âdet kavramının 'sonradan kazanılmış ve alışkanlık' anlamlarına geldiğini belirten İbn Rüşd'e göre âdet, failin kazandığı bir nitelik olup fiilin sürekli tekrarlanmasını gerektirir. Dolayısıyla bu anlamda Allah'ın âdetinden bahsedilemeyeceğini dile getiren İbn Rüşd, görüşünü '*Sen Allah'ın sünnetinde bir değişiklik bulamazsın*'³⁹³ ayetiyle desteklemektedir.³⁹⁴ Aynı şekilde âdet ve tabiat kavramlarını ele alan İbn Hazm da âdetin değişebildiği halde tabiatın ilahî müdahale olmaksızın değişmesini imkansız kabul etmekte ve tabiatların zâtına ait oldukları varlıklardan ayrılmayan nitelikler olduğunu söyleyerek İbn Rüşd'e öncülük etmiş gözükmektedir. İbn Hazm, mucizeyi âdetin değişmesi olarak gören eş'arî kelimcilerin buna 'harikulade' adını verdiklerini ancak değişmesi zaten imkan

³⁸⁹ el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, 342.

³⁹⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, II, 785.

³⁹¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, II, 783.

³⁹² İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, II, 773-774.

³⁹³ el-Fâtır 35/43.

³⁹⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, II, 786.

dahilinde olan âdetin bozulmasını/değişmesini mucize şeklinde tanımlayarak esasen mucizeyi diğer âdetlerden farksız kıldıklarını dile getirmiştir.³⁹⁵

İslam din kültürünün sahip olduğu yaratma algısı bakımından en temel argüman belki de ‘*Allah bir şeyin olmasını dilediği zaman ona ol der o da oluverir*’³⁹⁶ ayetidir. Nitekim İslam’da Yaratıcı ve yaratılmış arasındaki ilişki bir süreksizlik/infisal ilişkisi olarak görülür ve söz konusu ayete atıfla Allah’ın, varlığı yoktan yarattığına yani alemini yaratmadan önce O’nun dışında hiçbir şeyin mevcut olmadığına işaret edilir. Bu nedenle kelimciler çoğunlukla yaratma üzerine kurulan Allah-alem ilişkisinde bir aracının varlığını kabul etmezler. Çünkü ilim, irade ve kudret sıfatlarının taallukunda olmak üzere bu yaratma süreklidir.³⁹⁷ Dolayısıyla kelimî ve felsefî bir kavram niteliğindeki yaratma kelimciler tarafından Allah’ın irade ve kudretine bağlı gelişen bir fiil olarak görülürken felsefeciler yaratmayı varlığın İlk sebepten zorunlu taşması şeklinde gerçekleşen sudûr bağlamında açıklamışlardır. Doğrudan alemin yaratılması ve işleyişine dair bir konu olan yaratma, nedensellik tartışmaları bağlamında ele alınmış, kelimciler ve felsefecilerin söz konusu yaratma algılarına göre şekillenmiş gözükmektedir. Nitekim tabiat/alem konuları dinî/itikadî bakımdan Allah’ın varlığına ilişkin bir ispat enstrümanı olarak kullanılırken felsefî düzeyde tabiat/alem kendi içerisindeki işleyişi çözümlemek üzere değerlendirilmiştir.³⁹⁸ Dinî/itikadî açıdan alem kavramı da Allah’ın dışındaki her şeyi temsil etmesi ve ezelî-ebedî varlığın Allah olduğuna işaret etmesi bakımından kullanılırken felsefî düşüncenin kavramlarından olan tabiat eşyaya ilişkin bir adlandırma olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle alem kavramı dışardan bir müdahalenin sonucu yani yaratmanın konusu olması bakımından varlığa verilen bir isimdir ancak tabiat kavramı varlığa içkin bir nitelik, öz veya tab’ sebebiyle kullanılmaktadır. Dolayısıyla kelimcilerin yaratılmış bir niteliğe sahip olduğuna işaret edecek şekilde isimlendirdikleri alemin ilim, irade ve kudret sıfatları çerçevesinde ele alarak Allah’ın iradesinden bağımsız ya da ilahî iradeyi sınırlandıran bir işleyişi kabul etmemeleri tabii bir sonuç gibi görünmektedir.

³⁹⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 11-12.

³⁹⁶ Yâsîn 36/82.

³⁹⁷ el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 232.

³⁹⁸ el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, 35; ayrıca bkz. İbn Haldûn, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, 477-478.

3. İLAHÎ İRADENİN MUTLAKLIĞI

3.1. Kur'an ve İlahî İrade

Din adına ifade edilecek amelî, itikadî ve ahlakî her iddia Kur'an üzerinden temellendirilmektedir. Kur'an'dan yapılacak bu temellendirme işi çoğunlukla ilgili ayetlerin delâletiyle ilişkilendirilmektedir. Ancak usulcülerin de yaygın biçimde benimsedikleri 'Kur'an'da nas nadirdir'³⁹⁹ şeklindeki ilkenin ima ettiği üzere Kur'an'da dinî bir hüküm inşa edecek düzeyde delâleti açık ifadeleri bulmak güç görünmektedir. Kur'an'ın barındırdığı ifadeler ve bu ifadelerin delâletine ilişkin böyle bir tespit kabul edilmekle birlikte dinî (amelî, itikadî ve ahlakî) herhangi bir hüküm Kur'an'dan bağımsız ortaya çıkmayacaktır. Yani biçimsel düzeyde bir hüküm veya ahlakî ilkenin Kur'an'a atfedilmesi çoğu zaman söz konusu olmasa da hükümler istinbat, kıyas, tevil veya temsil gibi dolaylı yollarla Kur'an'a irca edilmektedir. Bu anlamda Kur'an'ın temel bir kaynak ve dinî bakımdan zorunlu bir referans niteliği taşıdığı görülmektedir. Dolayısıyla ilahî irade ile ilgili Kur'an'da mevcut ifadelerin Müslüman kültürün inşa ettiği irade sahibi tanrı tasavvurunda hangi ölçüde belirleyici olduğu büyük oranda anlaşılabilecektir. Nitekim peygambere dinin ilkeleriyle ilgili bilgi veren vahiy/Kur'an söz konusu dinin Tanrı'sına atıfta bulunurken din sahibi, yaratıcı, her şeyi gören, bilen gibi ifadeler kullanır ve bir tanrı tasavvurunun oluşmasını sağlar. Böylece Kur'an'ın kaynaklık ettiği bir tasavvurda irade sahibi Tanrı'ya ilişkin belirlenimler tespit edilebilecektir.

Kur'an'da yer alan ifadeler dikkate alındığı zaman Allah'ın mutlak irade sahibi olduğuna ilişkin bir tasavvur kaçınılmaz görünmektedir. Zira Kur'an'ın nazil olduğu dönem ve o dönemde mevcut dinî tutumlar göz önüne alındığında Kur'an'daki ifadelerin özellikle tevhid inancını sağlamaya yönelik olduğu bilindiği gibi bu anlamda Kur'an'ın teosantrik/Tanrı merkezli bir yapı arz ettiği de söylenebilecektir. Nitekim Kur'an, putperest Arapların ilah anlayışlarına kıyasla Allah'ın kudretini öne çıkarmış ve insanın fiilleri de dahil her şeye gücü yeten bir tanrı tasavvuruna kaynaklık etmiştir.⁴⁰⁰ Söz gelimi Kur'an '*Onlar Allah'ı bırakıp*

³⁹⁹ Mebrûk, *Kur'an Yazıları*, Çev. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul 2016, 156.

⁴⁰⁰ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 467-468.

*kendilerine ne fayda ne zarar verebilen şeylere tapıyorlar*⁴⁰¹ ve ‘Sizi yaratan sonra rızıklandıran sonra öldürecek olan ve sonra da diriltecek olan Allah’tır. Allah’a eş tuttuğunuz ilahlar arasında bunu yapabilecek olan var mı?’⁴⁰² gibi ifadeleriyle müşrik Arapların ilah kabul ettiği putlar ile Allah’ın kudreti arasındaki farkı belirginleştirmektedir. Şu halde en temel iddiasını tevhid üzerine inşa eden Kur’an bu iddiasını kabul veya inkar edenlerin durumlarını da dile getiren bir söylem geliştirmiştir. Dolayısıyla Kur’an’da tevhide ilişkin ortaya çıkan tutumlar bağlamında bu söylem her bakımdan Allah’ın kudretine işaret ettiği gibi inanma ya da inanmama konusunu da “*Allah’ın dilediğini dalâlette bırakıp dilediğini hidâyete erdirmesi*” ile ilgili ayetlerin⁴⁰³ referansı ile Allah’ın kudretine ve iradesine dayandırmaktadır.⁴⁰⁴ Kur’an’da, her ne kadar ilahî kudreti dile getiren bir anlam alanına denk düşse de biçimsel düzeyde ilahî iradenin mutlaklığını anlatan ifadeler bulunmaktadır. Bu bağlamda “*De ki! Ey mülk sahibi Allah’ım! Mülkü dilediğine verirsin, dilediğinden de alırsın. Dilediğini güçlü, dilediğini zelil kılarırsın. İyilik senin elindedir. Evet sen her şeye gücü yetersin*”⁴⁰⁵ ayeti esas itibarıyla Allah’ın kudretine işaret etmekle birlikte ilahî iradenin güçlü anlatımına dahil edilmektedir. Her şeye güç yetiren ilahî kudret irade açısından da her şeyi kapsayacaktır. Dolayısıyla Kur’an’da her şeye gücü yeten irade sahibi bir tanrı anlayışı öne çıkarılmaktadır.

Nüzul döneminde mevcut dinî, sosyokültürel duruma karşılık Kur’an’da Allah’ın kudretini vurgulama amacıyla daha ziyade yer aldığı düşünülen ayetler insanın irade ve fiillerine ilişkin kelimî tartışmalarla birlikte ilahî iradenin kuşatıcı niteliğine hamledilmiş ve insanın ilahî irade karşısında hangi ölçüde bir eylem alanına sahip olduğu itikadî mezhepler tarafından tespit edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla Kur’an’da insanın irade sahibi olduğuna ilişkin atıflar bulunmasına rağmen ilahî iradenin mutlaklığı ile ilgili ifadeler yoğun bir muhtevaya sahiptir. Kur’an’da ilahî iradeye ilişkin en belirgin vurgu ‘*Bir şeyi dilediği zaman O’nun emri o şeye ancak "Ol!" demektir, o da hemen oluverir*’⁴⁰⁶ veya benzer bir ifadeyle dile

⁴⁰¹ Furkan 25/55.

⁴⁰² Rûm 30/40.

⁴⁰³ Bkz. Bakara 2/142, 213, 272; Âl-i İmrân 3/40, 47; A’râf 7/155; Ra’d 13/27.

⁴⁰⁴ Türkan, Selim, “Hidayet ve Dalâleti Allah’a Nispet Eden Âyetler Nüzul Döneminde Nasıl Algılanıyordu?”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 18, Çorum 2010, 93-94.

⁴⁰⁵ Âl-i İmrân 3/26.

⁴⁰⁶ Yâsîn 36/82.

getirilen ‘Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözüümüz sadece, ona "ol" dememizdir. O da hemen oluverir’⁴⁰⁷ şeklindeki ayetler üzerinden tespit edilebilir. Nitekim söz konusu ayetler Allah’ın iradesine ilişkin vurguyu yaratıcı niteliği ile birlikte ele alarak ilahî iradenin bir şeye taallukunu o şeyin var olmasıyla ilişkilendirmiştir. Yine Allah’ın bir kavme kötülük dilediği⁴⁰⁸ ya da bir kimseyi zarara uğratmak istediği zaman bundan O’nu alıkoyacak hiçbir şeyin bulunmadığını aynı şekilde bir rahmet veya fayda dilemesi durumunda da buna kimsenin engel olamayacağını ifade eden ayetler⁴⁰⁹ mutlak irade sahibi bir tanrı tasavvurunun Kur’an’ın bütününe hâkim olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla ilahî irade bağlamında kendi itikadî tercihini geliştiren cebrî yaklaşım sahipleri en temel iddialarını Kur’an’a atfetme bakımından daha imkanlı sayılmaktadır. Bununla birlikte hidâyet ve dalâleti doğrudan Allah’a nispet eden ayetler⁴¹⁰ de ilahî iradenin her şeyi kuşattığını iddia eden cebrîlerin işini kolaylaştırmaktadır.

Allah’ın iradesini ön plana çıkarmakla birlikte insanın yapıp etmelerini de ilahî iradeye atfetmeyi mutlak ve kaçınılmaz biçimde kabul eden cebrî anlayış ayrıca siyasî-ideolojik amaçların gözetildiği bir çerçevede değerlendirilmiştir. Dolayısıyla Kur’an’ın cebrî nitelikli bir söylemi ortaya çıkaracak veya güçlendirecek düzeyde bir irade vurgusunu barındırması cebrin Emevî yöneticilerin elinde bir politika haline gelmesine neden olmuştur. Nitekim Emevî idareciler Kur’an’da güçlü bir zemin bulan cebr anlayışının savunucuları olduklarını iddia etmişler ve kendi siyasî otoritelerini dinî bir muhtevayla ilişkilendirmişler sonrasında ise çoğunlukla insanlara karşı haksızlık ve zulüm barındıran eylemleriyle ilgili tasarruflarını yine cebrî unsurlar barındıran ayetlerden aldıkları güçle Allah’ın iradesine dayandırmışlardır. Söz gelimi Yezid b. Muaviye (ö. 64/683) kendisinden önce inşa edilen bu cebrî ideolojinin hilafetine sağlayacağı katkıyı fark etmiş ve babası öldüğü zaman halife olarak ilk hitabını, elbette Emevî idaresini kastederek, “dilediğini yapan, dilediğine veren, dilediğinden alan, dilediğini düşüren, dilediğini yükselten

⁴⁰⁷ Nahl 16/40.

⁴⁰⁸ Ra’d 13/11.

⁴⁰⁹ Bkz. Yûnus 10/107; Ahzâb 33/17; Yâsîn 36/23; Zümer 39/38; Fetih 48/11.

⁴¹⁰ Bkz. Ra’d 13/27; İbrahim 14/4; Kasas 28/56.

Allah’a hamdolsun” şeklinde yapmıştır.⁴¹¹ Şu halde Emevî idarecilerin, politikaları bağlamında dinî bir temellendirmeye gittiği, söz konusu temellendirmelerine dair bahsi geçen ifadeleri de Kur’an’dan aldıkları bilinmektedir. Bu, Kur’an’ın ilahî iradeye ilişkin hangi ölçüde güçlü bir muhtevaya sahip olduğunu gösteren olgusal bir durumdur.

İrade kavramıyla birlikte ayetlerde geçen meşîet kavramı da Kur’an’da mevcut ilahî irade vurgusunu güçlendirmektedir. Nitekim “*Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz*”⁴¹² ayeti ilahî iradenin mutlak olduğunu güçlü bir şekilde ifade ederken meşîet kavramı ile dile getirilen bu husus Allah’ın dilediği her şeyi yaptığını savunanların da temel referansı olarak görülmektedir. Söz gelimi kaderî yaklaşımları reddeden Ömer b. Abdilaziz (ö. 101/720) risalesinde ilgili ayete yer vererek insanların ancak Allah’ın meşîeti ile dileyebileceklerine ilişkin sonuca Kur’an üzerinden kolayca ulaşabilmektedir.⁴¹³ Eş’arî ise kaderî/mu’tezilî yaklaşımlara itiraz ederken Allah’ın meşîetine dair bahsi geçen ayetin delâletini ilahî iradenin mutlaklığı açısından değerlendirmektedir. Ona göre bu ayet ancak Allah’ın irade etmemizi istediği şeyleri irade edebileceğimizi göstermekte ve Allah’ın meşîetine dair diğer ayetlerle birlikte ele alındığı zaman Allah’ın irade edilmesi caiz olan her şeyi irade ettiğini vurgulayan bir delil niteliği taşımaktadır.⁴¹⁴ Benzer biçimde Râzî ilahî iradenin insan iradesini kuşatıcı nitelikte olduğunu belirten bu ayetten hareketle Allah’ın insana dileme gücü verdiği takdirde insanın dileyebileceğini ifade etmektedir.⁴¹⁵ Dolayısıyla sünnî kelimada ilahî iradeyle ilgili tespitler Allah’ın meşîetine işaret eden ayetlerle önemli ölçüde temellendirilmektedir. Örneğin Bâkılânî (ö. 403/1013) “*Rabbin dileyeydi bütün insanları tek bir ümmet yapardı...*”⁴¹⁶ ve “*Eğer Rabbin dileyeydi yeryüzündekilerin hepsi muhakkak iman*

⁴¹¹ İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Endelûsî, *el-Ikdu’l-Ferîd*, I-IX, Tahkik: Abdülmecîd et-Terhînî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1983, IV, 177; el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, 384.

⁴¹² İnsân 76/30.

⁴¹³ Ömer b. Abdilaziz, *er-Risâle, Hilyetu’l-Evliyâ ve Tabakâtu’l-Evliyâ* içinde, I-X+I, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut (ty), V, 346-347.

⁴¹⁴ el-Eş’arî, *Kitâbu’l-Luma*, 57-58.

⁴¹⁵ er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXX, 262.

⁴¹⁶ Hûd 11/118.

ederdi...”⁴¹⁷ şeklinde meşîetin söz konusu edildiği ayetlere yer vererek ilahî iradenin mutlaklığını ispat edebilmektedir.⁴¹⁸

Kur'an'da Allah'ın meşîetine ilişkin kullanımlar özellikle insan iradesini sınırlamak üzere ilahî iradeyi öne çıkarmaktadır. Nitekim kelimada hidâyet-dalâlet adıyla yer alan problem insanın iradesini konu edinirken ilahî meşîet/irade vurgusunu barındıran ayetler insanın hidâyeti ve dalâleti bağlamında geliştirilen tespitlere referans kılınmıştır. Kur'an'da ilahî meşîeti dile getiren ayetlere bakıldığı zaman ‘Dileseydi hepinizi doğru yola iletirdi’⁴¹⁹, ‘Dileseydi hepsi iman ederdi’⁴²⁰, ‘Dilediğini saptırır dilediğini hidâyete erdirir’⁴²¹ gibi ifadelerin çoğunlukta olduğu ve meşîet kavramının ilahî iradeyi hidâyet-dalâlet problemi açısından tanımlayıcı nitelikte istihdam edildiği görülmektedir. Sünnî kelamın ilahî iradeyi insanın hidâyet ve dalâletine ilişkin yaklaşımlarında belirleyici kıldığı ve bunu da Allah'ın meşîeti ile ilgili naslara atıflarla temellendirdiği bilinmektedir. Söz gelimi Hasan b. Muhammed İbni'l-Hanefiyye (ö. 100/718) risalesinde hidâyet ve dalâletin ancak Allah'ın meşîeti çerçevesinde gerçekleştiğini dile getirmiş ve özellikle “Allah kimi hidâyete erdirmek isterse onun kalbini İslam'a açar, kimi de dalâlette bırakmak isterse onun göğsünü daraltır, sıkar”⁴²² gibi Kur'an'da Allah'ın meşîetini öne çıkaran ayetleri ilahî iradenin mutlaklığına delil kılmıştır.⁴²³ Dolayısıyla Kur'an, mutlak irade anlayışını savunan teolojik iddiaların temel kaynağı olarak gözükmektedir.

Kur'an ilahî iradeyle ilgili güçlü bir anlatımı barındırmakla birlikte bu anlatımı dile getiren ayetler cebrî söylemin aksine insanı fiillerinde hür kılacak yaklaşımlara da konu olmuştur. Ancak bu, doğrudan insan iradesine işaret eden ayetlerden bahsetmenin ötesinde ilahî iradenin Kur'an'da mevcut anlatımına ilişkin bir yorumun sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın bizzat ifadelerini kendi sözel iddialarının temeline yerleştiren cebrî tavrın reddedilmesinde yine Kur'an'dan referans bulma çabası ilahî iradeyle ilgili tutumun yorumlanmasını

⁴¹⁷ Yûnus 10/99.

⁴¹⁸ el-Bâkılânî, *Kitabu'l-İnsâf*, 152-153.

⁴¹⁹ Nahl 16/9.

⁴²⁰ Yûnus 10/99.

⁴²¹ Ra'd 13/27.

⁴²² En'âm 6/125.

⁴²³ el-Hasen b. Muhammed b. el-Hanefiyye, *Risâle fi'r-Red ale'l-Kaderiyye, Bidâyetu İlmi'l-Kelam fi'l-İslâm* içinde, Tahkik: Josef Van Ess, el-Ma'hedu'l-Almâni li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye, Beyrut 1977, 33.

hatta zaman zaman Mu'tezile'nin yaptığı gibi güçlü tevillerle ilahî iradeye ilişkin vurgunun hafifletilmesini beraberinde getirmiştir. Bunun kelimadaki irade tartışmaları bağlamında önem taşıyan ilk örneğini Hasan Basrî'nin risalesinde bulmak mümkündür. Ona göre “*Ben cinleri ve insanları bana kulluk etsinler diye yarattım*”⁴²⁴ ayetinde belirtildiği üzere Allah insana ibadet etmeyi emretmiştir ancak bu emirden sonra Allah insana emrettiği işle onun arasına girmeyecektir. Çünkü başka bir ayetin ifadesine göre Allah kullarına zulmetmez.⁴²⁵ Yine Hasan Basrî “*Onlar bir kötülük yaptıkları zaman babalarımızı bu yolda bulduk, Allah bize bunu yapmamızı emretti derler. De ki: Allah kötülüğü emretmez. Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz*”⁴²⁶ ayetine istinaden cebrî iddiaları doğrudan Kur'an ile reddedebilmektedir.⁴²⁷ Böylece Hasan Basrî Kur'an'da mevcut ilahî irade vurgusunu Tanrı'ya ilişkin birtakım teolojik nitelikli tanımlamaları ile birlikte değerlendirmiş, Allah'ın zulmetmeyeceğine dair nas temelli bir bilgiyi ilahî iradenin Kur'an'daki ifadesini açıklamak üzere yorumuna dahil etmiştir. Dolayısıyla Allah'ın rahîm, adil ve kerîm olduğunu özellikle zikreden Hasan Basrî ilahî iradeyi Tanrı'nın nitelikleri ile uyumlu olacak biçimde değerlendirerek Kur'an'ın ilahî irade bakımından tutumunu insanın sorumluluğu ve iradesini teyit edecek şekilde belirlemektedir.⁴²⁸

Hasan Basrî cebrî söylemleri reddederken özellikle Emevî idarecilerin ilahî irade algısına karşı çıkmakta ve esas vurgusunu Allah'ın iradesine dair yorumların yanlışlığına yöneltmektedir. Bu bağlamda Hasan Basrî'nin irade problemine ilişkin ayetlerden hareketle ulaştığı sonuçlara ortak olan Mu'tezile de ilahî irade konusunda Kur'an'da yer alan ifadeleri tenzihî tanrı tasavvuruna uygun biçimde değerlendirmiş özellikle Allah'ın zulmetmeyeceğini dile getiren ayetler⁴²⁹ üzerinden Allah'ı kötüyü irade etmekten tenzih etmiştir.⁴³⁰ Böylece Mu'tezile Kur'an'ın ilahî iradeyle ilgili mutlak söylemini yorumlamıştır. Söz gelimi Hişâm b. Amr el-Fuvâtî'nin Kur'an'da geçtiği halde cebr ifade edecek kavramlarla Allah'ın tavsifini uygun bulmadığı

⁴²⁴ Zâriyât 51/56.

⁴²⁵ Âl-i İmrân 3/182.

⁴²⁶ A'râf 7/28.

⁴²⁷ el-Hasen el-Basrî, *er-Risâle, Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit* içinde, Tahkik: Hellmut Ritter, *Der Islam*, Band: XXI, Heft: I, Berlin und Leibzig 1933, 68, 70.

⁴²⁸ Bkz. el-Hasen el-Basrî, *er-Risâle*, 79.

⁴²⁹ Âl-i İmrân 3/182; Mü'min 40/31; ayrıca bkz. Bakara 2/205, İsrâ 17/38.

⁴³⁰ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 459 vd.

Bağdâdî tarafından dile getirilir.⁴³¹ Diğer taraftan Mu'tezile'nin bu konuda birçok ayeti tevil etmek durumunda kaldığı ve Kur'an'ın cebrî söylemini, yaptığı tevillerle insan iradesi lehine kurgulamaya çalıştığı bilinmektedir. Hidâyet ve dalâlet konusunda ilahî iradenin etkinliğine ilişkin Kur'an'da yer alan ifadeler insanı önemli ölçüde pasif bir varlık durumuna iterken Mu'tezile tevil yöntemi ile hidâyet ve dalâlet kavramlarını kendi açısından tanımlayarak cebrî iddiaları ortadan kaldırmaktadır. Buna göre Mu'tezile'nin, hidâyeti Allah'ın doğru yolu beyan etmesi, dalâleti ise Allah'ın isimlendirmesi veya bir kimsenin idlâlinden haber vermesi olarak ele alması dikkat çekmektedir.⁴³² İlahî iradeyle ilgili ayetleri bahsi geçtiği şekilde değerlendiren Mu'tezile insan iradesini ispat eden, iman ve küfre ilişkin tercihi insana nispet eden ve dolayısıyla insanı sorumlu tutan ifadelerin⁴³³ Kur'an'da yer aldığına ayrıca vurgu yapmaktadır.⁴³⁴

Kelamın olgusal düzeyde kaderle ya da insanın fiilleriyle ilgili tartışmalara Kur'an'dan çözüm üretme çabası ilahî iradeye ilişkin ayetlerde yer alan irade, meşîet, hidâyet ve dalâlet gibi kavramların teolojik nitelikli kavramlar olarak belirlenmesini ve kelamî paradigma içerisinde tanımlanmasını beraberinde getirmiş dolayısıyla Kur'an'daki ilahî irade algısı itikadî düzeyde benimsenen tanrı tasavvurlarına göre tespit edilmiştir. Söz gelimi Ehl-i Sünnet Kur'an'ın ilahî irade konusundaki tutumunu temel ilkeleri bakımından aynı şekliyle sürdürmüştür.⁴³⁵ Ancak tam da bu nedenle Ehl-i Sünnet insanın iradesine ilişkin itikadî nitelikli açıklamalarını güçlü bir şekilde temellendirememiştir. Çünkü Kur'an'ı esas alan sünnî kelam Allah'ın her şeyi kuşatan bir iradeye sahip olduğunu savunduğu gibi yine naslardan hareketle insanın irade sahibi bir varlık olduğunu da iddia edebilmiş ancak ilahî iradeye açtığı alan insanı hür irade sahibi kılmak için ayrıca bir çabayı gerektirecek ölçüde naslar tarafından belirlenmiştir. Mu'tezile ise felsefî nitelikli tevilleri ile Kur'an'ı referans alarak insanın hür irade sahibi olduğunu Ehl-i Sünnet'e nispetle daha kolay ifade edebilmektedir. Fakat Mu'tezile'nin zorluğu da ilahî iradenin mutlaklığına ilişkin Kur'an'da açık ifadelerin bulunmasıdır. Dolayısıyla ilahî irade konusunda naslardan

⁴³¹ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 143-144.

⁴³² el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 260-261; Türcan, Galip, "Kelamî Paradigmanın Güçlüğü: Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Kelamında Hidâyet ve Dalâlet Kavramlarının Anlaşılması", 280.

⁴³³ Bkz. Bakara 2/28; İsrâ 17/94; Secde 32/17; Rahmân 55/60; Nisâ 4/9; Hadîd 57/8.

⁴³⁴ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 360 vd.

⁴³⁵ Bkz. el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, 23.

hareketle cebrin savunulması, insanın sorumluluğunu ve adil tanrı tasavvurunu göz ardı ederken insanın irade sahibi bir varlık olup hür olduğuna dair bir iddianın naslar üzerinden savunulması da zor görülmektedir. Şu halde ilahî irade konusunda da akılla tanımlanmış bir tanrı tasavvuru geliştirmek ve insan tanımını esas almak yerine naslar ekseninde bir yaklaşım geliştirmeye veya ilgili tercihleri naslarla uyumlu göstermeye çalışmak ilahî iradeye yönelik anlama çabalarını güçleştirecektir. Nitekim doğrudan Kur'an'ın barındırdığı irade ve meşîet vurgusuna bakıldığında zaman Kur'an'daki ilahî irade söyleminin, ortaya çıktığı dönemde mevcut dinî uygulamalara karşılık gelen bir anlama sahip olduğu tespit edilmektedir. Bu bağlamda özellikle öne çıkarılan hidâyet ve dalâlete ilişkin ayetlerde iradeye/meşîete yapılan atıfların da Allah'ın kudreti açısından yorumlanması belki daha yerinde olacaktır.⁴³⁶ Dolayısıyla Kur'an'ın ilahî iradeyle ilgili söylemi Allah'ın zât ve sıfatlarına ilişkin diğer ifadeler içerisinde değerlendirildiğinde daha bütünlüklü bir bakış sağlanabilecektir.

3.2. İlahî İrade ve Kudret

Cürcânî'ye göre kudret, hayat sahibinin iradesiyle bir fiili yapabilmesi veya terk edebilmesine imkan veren sıfat olarak tanımlanmaktadır.⁴³⁷ Râğıp el-İsfahânî ise kudretin Allah'a nispeti ile insana nispeti bağlamında farklı şekillerde anlam kazanacağı kanaatindedir. Ona göre kudret, Allah'a nispet edildiği zaman O'ndan aczi nefyetmek kastedilir ve dolayısıyla mutlak kudretle yalnız Allah vasıflanabilir. İnsanın kudretle vasıflanması ise onun bazı şeylere güç yetirirken bazı şeyler konusunda da aciz olduğu anlamını içinde barındırır. Yani Allah'tan başkası bir yönden kudretle vasıflanırsa bile diğer bir yönden acz ile vasıflanır ve bu anlamda *قادر على كذا* (Şu şeye güç yetirir) ifadesi kullanılır.⁴³⁸ Fiilin ortaya çıkması bakımından irade ile birlikte ele alındığı zaman ise kudret, 'irade doğrultusunda tesir eden bir sıfat' şeklinde tanımlanmaktadır.⁴³⁹ Yine bir tür irade olarak kabul edilen ihtiyar kavramının kelamcılar tarafından kudret kavramı üzerinden tanımlandığı ve bir şeyi

⁴³⁶ Türkan, Galip, "Kelâmî Paradigmanın Güçlüğü: Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Kelamında Hidâyet ve Dalâlet Kavramlarının Anlaşılması", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 15, Isparta 2012/1, 271 vd.

⁴³⁷ el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 151.

⁴³⁸ er-Râğıp el-İsfahânî, *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'an*, II, 510-511.

⁴³⁹ el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VI, 83.

yapmaya veya terk etmeye kâdir olan kimseye muhtar denilebileceği savunulmuştur. Öyle ki yaratmayı Allah'ın zâtının bir gereği kabul eden felsefecilerin itirazına karşı kelimciler Allah hakkındaki ihtiyarın ancak kudretle tanımlanmasını uygun bularak yaratmayı ilahî kudret zemininde iradî bir fiil olarak açıklamışlardır.⁴⁴⁰

Kelamda sıfatlar ve insanın fiillerine dair tartışmaların bir parçası olması bakımından irade ve kudret arasında ilişki kurulmakta ve tartışmalar bu sıfatlar üzerinden çözümlenmeye çalışılmaktadır. Söz gelimi teosantrik bir yapıya sahip olduğu için mutlak bir tanrı tasavvuru geliştiren kelam, insanın iradesini Allah'ın iradesi altında ve ilahî iradenin belirleyici olduğu bir perspektifte ele almış dolayısıyla insanın fiilleri bağlamında Allah'ın kudretine önemli ölçüde atıfta bulunmuştur. Nitekim kelamın irade konusunu tartışırken öncelikle ulaşmak istediği şey insanın ahlak ve sorumluluğunu belirlemek değil Allah'ın fiilî sıfatlarını anlamaktır.⁴⁴¹ Kur'an'da Allah'ın kâdir olduğuna dair ifadelerin bulunması kudret sıfatına ilişkin kelamî yaklaşımların fikrî bakımdan ortak zeminidir. Ancak ilahî sıfatlar bağlamında gelişen itikadî tartışmalar, bu tartışmaların arka planında gözetilen aklî veya dinî gerekçeler, dinin itikadını nas temelinde belirleyen ya da rasyonel bir bakış üzerine inşa eden söylemler, kudret sıfatının mahiyeti hakkındaki fikirlerin de farklı şekillerde ortaya çıkmasına neden olmuştur. Söz gelimi Allah'ın zâtından ayrı bir kudret sıfatının bulunmadığını ve zâtıyla kâdir olduğunu ileri süren Mu'tezile tevhid konusundaki ısrarı bakımından kudret sıfatını değerlendirirken diğer taraftan adil tanrı tasavvurunu koruyan nitelikte bir kudret anlayışı geliştirmiş, bu anlayışta ilahî kudretin insanın fiilleri bakımından sınırlandırıcı olmadığını belirtmeyi ihmal etmemiştir.

Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah'tan fiil sadır olmasının mümkün oluşu O'nu kâdir şeklinde nitelendirmeyi de gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla Mu'tezile'de kudrete delâlet eden şey fiilin vukuu değil imkanıdır ki fiilin imkan cihetiyle değil de vücûp cihetiyle vuku bulduğunu iddia etmek Allah'ın kâdir olmadığı sonucuna götürür.⁴⁴² Kudreti fiilin imkanı ile açıklamak bazı mu'tezilî kelimcilerin 'bir şeyi yapabilme gücü onun zıddını da yapabilme gücünün bulunmasını gerektirir'

⁴⁴⁰ et-Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfî Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I, 119-120.

⁴⁴¹ Türkan, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb*, 49.

⁴⁴² el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 151.

iddialarıyla belli ölçüde örtüşmektedir. Ancak Mu'tezile içerisinde Allah'ın kabihe kâdir olmadığını iddia eden kelimcilerin varlığı da bilinmektedir. Söz gelimi Nazzâm, Ali el-Esvârî (ö. 240/854) ve Câhız'a göre Allah'ı zulmetmek, yalan söylemek veya iyi olanı terk etmekle vasıflamak muhal olup Allah'ın adaleti gereği bunlara kâdir olduğu da söylenemez.⁴⁴³ Kâdî Abdulcebbâr, Allah'ın kabihe güç yetiremeyeceğine ilişkin bir kabul ile hasene kâdir olduğu görüşünü çelişkili bulmaktadır. O, Allah'ın adaleti gereği kabihe kâdir olmadığını savunanlara karşı adalete güç yetirmenin zulme de kâdir olmayı gerektirdiğini ifade etmektedir.⁴⁴⁴ Öyle ki Allah'ın zulmetmeyeceğine ilişkin ayetler⁴⁴⁵ zâtına övgü niteliği taşıdığı gibi böyle bir övgü zulme kâdir olduğuna dair iddiayı da barındırmaktadır.⁴⁴⁶ Fakat Allah'ın kabihe kâdir olduğunu savunan mu'tezilî kelimciler Allah'ın adaleti gereği kabihi yaratmayacağı konusundaki vurgularını da sürdürürler. Söz gelimi Kâdî Abdulcebbâr '*Allah kabihe kâdirse sizi onu işlemesinden emin kılan nedir?*' şeklindeki soruya '*Adaletin delâleti*' cevabını vermektedir.⁴⁴⁷

Mu'tezile insana nispet edilen fiilin ortaya çıkmasında mutlak olarak insanda bulunan potansiyel kudretin etkinliğini öne sürmüş ve ilahî kudretin insanın fiiline taalluk etmediğine⁴⁴⁸ ilişkin yaklaşımını 'iki kâdir için bir makdurun bulunması imkansızdır' şeklindeki ifadesiyle ilkesel bir sonuca bağlamıştır.⁴⁴⁹ Mu'tezile'ye göre bir makdur üzerinde insanın kudreti söz konusu olduğunda Allah'ın kudreti ona etki etmeyecektir. Bu da Mu'tezile'de insanın sahip olduğu kudretin mahiyeti ile doğrudan ilişkili gözükmektedir. Söz gelimi Vâsıl b. Atâ'ya göre insan hayrın ve şerrin, iman ve küfrün, sevap ve günahın yapıcısı olup Allah, insanı bütün bunları işlemeye güç yetirecek şekilde yaratmıştır.⁴⁵⁰ İnsanın fiilleri bağlamında kudretine önemli bir alan açan Mu'tezile ilahî kudreti de belirleyecek biçimde Allah'ın, kulları için mümin olacakları bir iman, kafir olacakları bir küfür, âsi olacakları bir isyan ve müktesip olacakları bir kesb yaratmaya kâdir olmakla vasıflanamayacağını

⁴⁴³ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 555; el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, VI/II, 105.

⁴⁴⁴ el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, VI/II, 108-110.

⁴⁴⁵ Fussilet 41/46; Yûnus 10/44.

⁴⁴⁶ el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, VI/II, 111.

⁴⁴⁷ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 315.

⁴⁴⁸ er-Râzî, *el-Muhassal*, 180; *el-İşâre fi İlmi'l-Kelâm*, Tahkik: Hâni Muhammed Hâmid Muhammed, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire 2007, 144.

⁴⁴⁹ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-Edille*, II, 243-244.

⁴⁵⁰ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 41.

savunmaktadır.⁴⁵¹ Mu'tezile'de Allah'ın kudreti, adaleti sağlaması bakımından etkin şekilde vurgulanırken⁴⁵² insanın eylemleri ve eylemlerinin sorumluluğu açısından sağlanacak adalet ilahî kudretin sınırlandırılmasıyla açıklanmakta hatta adalet ilkesini daha ileri boyutta muhafaza etmeye çalışan bazı mu'tezilî kelamcılar tabiatın da bu kudreti sınırlandırabileceğine işaret etmektedir.⁴⁵³ Daha önce bahsi geçtiği üzere Muammer b. Abbâd Allah'ın yalnızca cevherleri yaratıp arazlara kâdir olmadığını savunmuş ve onun bu yaklaşımı Allah'ı kötülükten tenzih amacına dayandırılmıştır.⁴⁵⁴ Bu, adaletin yalnızca Allah-insan ilişkisiyle sınırlandırılmadığını, alem ile ilgili fiiller ekseninde de adaletin gözetildiğini ve dolayısıyla tabiattaki işleyiş bakımından ilahî kudretin mutlak olmadığını vurgulayan mu'tezilî yaklaşımlardandır. Nitekim kudret konusunda mutlak bir bakış geliştiren ve bunu hikmet de dahil hiçbir gerekçeyle kayıtlamayan eş'arî düşünce ontolojik düzeyde özgür irade ve nedensellik fikrini yadsıyan bir sonuca ulaşmış⁴⁵⁵ ve Mu'tezile bu nedenle Eş'arîler tarafından ilahî kudreti sınırlayıcı bir söyleme sahip olmakla itham edilmiştir.⁴⁵⁶

İlahî kudretin mutlaklığı özellikle Cebriyye tarafından savunulmuş ve Cebriyye insanın kudret sahibi olmadığını öne sürerek ilahî iradeyi de kudret ölçüsünde mutlaklaştırmış dolayısıyla meydana gelen her şeyin ilahî irade ve kudret çerçevesinde gerçekleştiğini, kudret sahibi olmayan insanın ise fiili bakımından mecazen fail olarak vasıflandığını iddia etmiştir. Bu anlamda tek fail Allah'tır ve dolayısıyla tek kudret sahibi de O'dur.⁴⁵⁷ Ancak Cebriyye'nin söz konusu iddiası insanın sorumluluğunu göz ardı ettiği için Ehl-i Sünnet ilahî kudret vurgusunu devam ettirmek üzere insanın da kudret sahibi ve aynı zamanda sorumlu olduğunu belirterek insanın fiilleri bakımından biçimsel bir çözüm geliştirebilmiştir. Ehl-i Sünnet'in ilahî kudrete attığı mutlaklık niteliği ise esasen cebrî yaklaşımlardan farklı görünmemektedir. Özellikle en temel teolojik iddiasını yani tanrı tasavvurunu ilahî

⁴⁵¹ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 551.

⁴⁵² en-Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam*, I, 498-499.

⁴⁵³ Mebrûk, *Nübüvvet*, 281.

⁴⁵⁴ Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 76.

⁴⁵⁵ Kazanç, "Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış", *Kelam Araştırmaları*, Cilt: 6, Sayı: 1, 2008, 85; ayrıca bkz. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 359-360.

⁴⁵⁶ Bkz. el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 548 vd.

⁴⁵⁷ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 186; el-İsferâyînî, Ebû Muzaffer, *et-Tefsîr fi'd-Dîn*, Tahkik: Kemal Yûsuf el-Hût, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983, 107.

kudret üzerine inşa eden eş'arî kelam bütün diğer teolojik iddialarının gerekçesini de ilahî kudretle ilişkilendirmektedir. Eş'arî'nin ilahî kudret vurgusu sünnî kelimada mevcut sıfat telakkisinden ve Allah'ın zâtıyla kâdir olmasına ilişkin kabulden önemli ölçüde beslenmektedir. Nitekim Eş'arîlere göre kudret, Allah'ın zâtıyla kâim ve kapsamına dahil olan şeylere taalluk eden bir sıfattır.⁴⁵⁸

Eş'arî kelamında ilahî kudret ile ilahî irade arasındaki ilişki güçlü bir şekilde kurulmaktadır. Nitekim Eş'arî Allah'ın irade ettiği şeyin gerçekleşmesini kudretine hamletmekte, aksi durumda acziyetin söz konusu olduğunu dile getirmektedir. Bu açıdan ilahî iradenin insanın fiillerini de kapsadığını ifade eden Eş'arî'ye göre yaratılmışlara ait fiiller içerisinde O'nun dilemediği bir şeyin varlığını ileri sürmek de O'na dilediğini elde etmede yetersizlik ya da gaflet nispet etmek anlamına gelmektedir.⁴⁵⁹ Dolayısıyla ilahî iradenin mutlaklığını savunmak eş'arî kelamına göre bir anlamda ilahî kudreti ispat etmenin gereğidir. Gazzâlî de “*İrade bütün hâdis varlıklara taalluk eden bir sıfattır. Kesin olarak meydana çıkmıştır ki bütün hâdisler Allah'ın kudretiyle yaratılmıştır. O'nun kudretiyle yaratılan her şey bu kudretin makdura iktiranı ve ona tahsis edilmesi için irade sıfatına muhtaçtır. Buna göre her makdur murad, her hâdis de makdurdur*” şeklindeki ifadeleriyle ilahî irade ve kudret arasındaki ilişkiyi ele almaktadır.⁴⁶⁰ Dolayısıyla insanın fiilleri de hâdis olup ilahî irade ve kudretin kapsamındadır. Şu halde eş'arî kelamın ilahî kudret ve irade ilişkisini Cebriyye'nin anlayışına yakın bir düzeyde benimsediği ancak insana kesb düzeyinde bir kudret/istitâat nispet ettiği için cembrî iddialardan belli ölçüde uzak düştüğü söylenmelidir. Yine ifade edilmelidir ki eş'arî kelamın insanın fiillerini meydana getirmesi konusunda kesb kavramını özellikle dile getirmesi dinin insanı sorumlu tutmasıyla ilgili bir açıklama yapma durumunda kalması sonucu geliştirdiği⁴⁶¹ bir çözümden ibaret gözükmektedir.

Mâturîdîler ilahî kudreti bir imkan durumu, bir şeyi yapabilme güç ve iktidarı şeklinde değerlendirmiş, bu bağlamda yaratmayı kudretten ayıştırmış ve yaratılan

⁴⁵⁸ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 106.

⁴⁵⁹ el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, 47 vd.

⁴⁶⁰ el-Gazzâlî, *Kitâbu'l-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 88.

⁴⁶¹ el-Cuveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, Tahkik: Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, (by) 1992, 44 vd.

bir şeyin kudret sıfatı değil tekvin sıfatı ile meydana geldiğini iddia etmişlerdir.⁴⁶² Dolayısıyla mâturîdî kelimasında kudret bir şeyin var olma imkanını ifade ederken tekvin o şeyin bizzat var olmasına tesir eder.⁴⁶³ Eş'arîlere göre ise kudretin, mükevvenin varlığına ya da yokluğuna nispeti bir ve eşit kabul edilse de tekvin kudretten ayrı bir sıfat olarak tanımlanmaz ve kudretin bir taalluku olarak kabul edilir. Eş'arî kelimasında bu kabul irade ve kudret ilişkisine dayandırılmaktadır. Nitekim Mâturîdîlerin aksine Eş'arîlerin yaratmayı/tekvini kudret sıfatının taalluku kabul edip tekvin sıfatını ayrıca subûî sıfatlar içerisine dahil etmemesinin⁴⁶⁴ nedeni Allah'ın yaratmadaki iradesine işaret etmektir.⁴⁶⁵ Söz gelimi Râzî '*Kudret sıfatı fiili yapmaya veya yapmamaya elverişlilik yoluyla tesir eden bir sıfattır. Yaratma sıfatı da aynı şekilde fiili yapmaya veya yapmamaya elverişlilik yoluyla tesir ederse o zaman tekvin, kudret sıfatı olur. Eğer tekvin zorunlu şekilde tesir ediyorsa o zaman Allah'ın ihtiyarî şekilde değil zorunlu olarak müessir olması gerekir ki bu batıldır. O'nun kudret sıfatıyla vasıflanması tesirinin ihtiyarî olmasını gerektirir. Tekvinle vasıflanması tesirinin hem ihtiyarî hem zorunlu olmasını gerektirir ki bu muhaldır*' diyerek tekvin sıfatının, Allah'ın zorunlu olarak yarattığı anlamını içinde barındırdığını ifade etmektedir.⁴⁶⁶ Dolayısıyla eş'arî kelimasında tekvin sıfatının kudret sıfatının taalluku olması esasen kudret sıfatına iradenin eklenmesiyle mükevvenin olması veya olmaması bakımından iki yönünden birinin tahsis ve tercih edilmesi demektir.⁴⁶⁷ Teftâzânî (ö. 792/1390) de '*kudret, makdurun varlığına, var oluş zamanında iradeye uygun biçimde taalluk ettiği zaman kudretin taalluk ettiği bu şey kudrete nispet edilirse kudretin gereği (icâb-ı kudret), kâdire nispet edilirse halk ve tekvin gibi isimler alır*' şeklindeki ifadeleriyle tekvin konusundaki problematik tarafı açıklamakla birlikte sünnî kelimada ilahî irade ve kudret sıfatı arasındaki ilişkinin tekvin meselesi bağlamında nasıl anlaşıldığına dair bir tespiti ortaya koymaktadır.⁴⁶⁸

⁴⁶² el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 74-75.

⁴⁶³ es-Subkî, *es-Seyfû'l-Meşhûr fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansûr*, Tahkik: Saim Yeprem, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011, 18; ayrıca bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, Sadeleştiren: Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, 371 vd.

⁴⁶⁴ el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 76.

⁴⁶⁵ Şeyhzâde, Abdurrahîm b. Ali el-Meşhûr, *Nazmu'l-Ferâid*, Matbaatu'l-Edebiyye, Mısır h. 1317, 9.

⁴⁶⁶ er-Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, Çev. Muhammet Altaytaş, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2019, 116

⁴⁶⁷ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 120.

⁴⁶⁸ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 123-124.

Her ne kadar eş'arî ve mâturîdî kelim arasında bir ihtilaf olan tekvin meselesi lafzî bir problemten ibaret görölmüş olsa da eş'arî kelamın, yaratma eylemini ilahî kudrete eklemli hale getirmesi ilahî kudret adına belli bir güç ifadesi anlamına geldiği gibi insanın kudreti de fiilleri bakımından mutlak kudret karşısında etkisizleştirilmiştir. Ancak mâturîdî kelim ilahî kudrette olduğu gibi insanın kudreti bakımından da bir imkansılık durumunu kabul etmiş, yaratmayı ise Allah'a nispet edecek şekilde ayrıca tanımladığı başka bir sıfat yani tekvinin sonucu kılmış gözükmektedir. Şu halde sünnî kelimda tekvin meselesi ilahî irade ve kudretle ilgili geri planda belirlenen yaklaşımların mutlaklık vurgusuna işaret edebilir.

İlahî irade ve kudret bağlamında geliştirilen bütün yaklaşımlar nihaî olarak sıfat telakkilerine ve bu sıfat telakkisinin ortaya çıkardığı tanrı tasavvurlarına irca edilebilir niteliktedir. Cebri, mu'tezilî ve sünnî kelimcıların ilahî kudret algısı bağlamında bahsi geçen teolojik iddiaları da bunun böyle olduğunu temellendirmek için yeterli argümanı sağlamaktadır. Benzer şekilde irade ve ilim gibi sıfatlar bakımından İslam filozoflarının da sıfat anlayışlarına paralel bir tavır geliştirdikleri bilindiği gibi yine onlar ilahî kudret konusunu irade ve ilim bağlamında değerlendirmişler, felsefî nitelikli tenzih yaklaşımlarına uygun olacak şekilde ilahî kudreti yorumlamışlar ve bir anlamda irade gibi kudret sıfatını da daha soyut olmak üzere ilim sıfatına dahil etmişler böylece ilmi zât ile özdeşleştirerek bütün sıfatların kendisinden nefyedildiği bir tanrı tasavvuru geliştirmişlerdir.

İlahî irade ve kudret arasında öncelikle ilişki kuran İbn Sînâ'ya göre kâdir, dilediğinde yapan dilemediğinde ise yapmayan anlamına gelmektedir.⁴⁶⁹ Ancak irade ile kudret arasındaki bu ilişki kelimcıların irade-kudret anlayışlarından farklı olup felsefî bir yorumu barındırmakta ve kudret iradeye indirgenmektedir. Nitekim felsefecilere göre Allah, irade ettiği her şeyin olması ve irade etmediği hiçbir şeyin olmaması anlamında kâdirdir.⁴⁷⁰ İbnu'l-Melâhimî'nin irade ve kudret bağlamındaki felsefî yaklaşımlara ilişkin ifadesi şöyledir: “*Felsefecilere göre Allah kâdirdir. Zira O, her şeyin kendisinden vücut bulduğunu akleder. Kudret ise bir şeyden O'nun dilemesi ile fiilin ortaya çıkmasıdır ki bu fiiller de Allah'ın, iradesiyle aynı olan*

⁴⁶⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 15 vd.; el-Gazzâlî, *Mekâsidu'l-Felâsife*, 123; İbnu'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-Red 'ale'l-Felâsife*, 94.

⁴⁷⁰ İbnu'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-Red 'ale'l-Felâsife*, 95; el-Gazzâlî, *Mekâsidu'l-Felâsife*, 124.

ilmiyle kendisinden meydana gelir. Şu halde Allah'ın kudreti de iradesiyle aynıdır.”⁴⁷¹ Felsefeciler, fiillerin Allah'tan imkan yoluyla değil zorunlu olarak meydana geldiğini iddia ettikleri için tabii olarak fiilin vukuu bakımından kudret sıfatını ispat etmenin gerekli olmadığını ve bununla birlikte kudret, irade ve ilim sıfatlarını zâta indirgemek suretiyle ilahî zâtta bir kesret/çokluk ifadesinden de kaçınılacağını savunmuşlardır.⁴⁷² Şu halde felsefî düzeyde Tanrı'nın kudreti iradesinden, iradesi ilminden ve ilmi de zâtından ibaret görülmektedir.⁴⁷³ Ancak âlim bir failden fiilin meydana gelmesi için irade ve kudretin şart olduğunu ifade ederek meşşâî filozoflardan ayrı bir tutum geliştiren İbn Rüşd Tanrı'nın zâtında birliği ispat amacıyla sıfatları zâta indirgeyenlerin açıklamakta problem yaşayacakları birtakım hususlara dikkat çekmektedir. Nitekim bu durumda ilim, irade ve kudret gibi sıfatlar tek bir kavrama veya öze işaret edecek ve yine ilim ile âlim, irade ile mürîd, kudret ile kâdir kelimeleri de aynı anlama gelecektir.⁴⁷⁴

Meşşâî filozofların ilahî irade ve kudret anlayışlarına getirilen itirazlar içeriği açısından ele alındığında temel itirazın ilahî sıfatları nefyetme üzerinden gelişen mutlak tenzihî tanrı tasavvuruna yönelik olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda felsefecilere yöneltilen itirazlar klasik kelim problemleri açısından da yeni sayılmayacaktır. Nitekim ilk dönem kelimasında Cehmiyye ve Mu'tezile gibi sıfatları nefyeden ekoller de benzer şekilde tenkit edilmiştir.⁴⁷⁵ Söz gelimi Bağdâdî zâta indirgendiği takdirde sıfatların birbiri yerine kullanılacağını, ilim ve kudret sıfatları bağlamında Allah'ın zâtını bilmesinin zâtına kâdir olması anlamına geleceğini dile getirerek; İbn Hazm ise ‘Allah zâtını bilir deriz fakat zâtına kâdirdir demeyiz. Bu nedenle O'nun ilmi kudretinden farklıdır’ şeklindeki ifadeleriyle tenzihî sıfat anlayışını reddetmektedir.⁴⁷⁶ Ancak her ne kadar tenzihî olması bakımından benzer düşünce yapıları kelimada bulunsun da felsefenin ve kelimanın benimsediği tanrı tasavvuru farklıdır. Nitekim kelim daha siyasî ekseninde ve dinî ilkeler açısından

⁴⁷¹ İbnu'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-Red 'ale'l-Felâsife*, 95.

⁴⁷² İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 15.

⁴⁷³ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 287; el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 200; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, II, 488.

⁴⁷⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, II, 494.

⁴⁷⁵ Gazzâlî, filozofların sıfatlarla ilgili görüşünü reddederken ‘Mu'tezile'nin ittifak ettiği gibi’ şeklindeki ifadesiyle benzer bir görüşün onlar tarafından savunulduğuna işaret etmektedir. Bkz. el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 208; İbn Rüşd *Tehâfütü't-Tehâfüt*, II, 493.

⁴⁷⁶ el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 91 vd.; İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 99-100.

ortaya çıkacak sonuçları gözeterek tanrı tasavvuru geliştirirken felsefe herhangi bir sonuç kaygısı duymaksızın kavramsal bağlamda Tanrı dahil her şeyi sınırlandırabilecek bir tanrıbilim inşa etmektedir. Dolayısıyla ilahî kudretin felsefede gerçek bir sıfat niteliği taşımaması kelimî bağlamda geliştirilen yaklaşımlardan ayrıştırılmalıdır.



2. BÖLÜM

KELAMCILARA GÖRE İNSANIN İRADESİ

1. İLAHÎ İRADENİN BELİRLEYİCİLİĞİ: CEBRÎ TUTUM

1.1. Cebriî Tutumun Sosyokültürel Temelleri

1.1.1. İslam Öncesi Arap Kültüründe Cebriî Tutum

Cebr kavramı bir şeyi düzeltmek, yarayı sarmak, iyileştirmek veya birini bir şey yapmaya zorlamak gibi anlamlara gelmekle birlikte teolojik tartışmalar çerçevesinde ele alındığı zaman ilahî iradenin insanı fiilinde mecbur kıldığını ve onu yapmaya zorladığını ifade eden terminolojik bir anlama sahiptir.¹ İrade problemine ilişkin itikadî tartışmalarda ilahî iradenin mutlak niteliğine işaret eden cebr, adını doğrudan bu tartışmalardaki yaklaşımları nedeniyle alan Cebriyye ekolü tarafından savunulmaktadır.² Bununla birlikte cebr, kelamî tartışmalar bağlamında gelişen yaklaşımların ötesinde ayrıca sosyokültürel ve siyasî zemine hamledilebilecek bir kavram olarak akılda tutulmalıdır.

Müslüman din kültüründe mevcut cebriî tutumlar İslam öncesi Arapların kader anlayışı ile ilişkilendirilmektedir. Cahiliye dönemi Araplar arasında kaderle ilgili farklı yaklaşımlar olduğu bilinmekle birlikte özellikle cebr içerikli kader anlayışının yaygın olduğu ifade edilmektedir. Bunun da önemli ölçüde toplumun sosyokültürel yapısı ile ilgili olduğu ve bedevî yaşam biçiminin kader inancını beraberinde getirdiği belirtilmektedir. Çöl şartlarından kaynaklanan olumsuzluklar, önceden tayin edilmiş bir kader inancıyla açıklanmış ve insan bu olumsuz durumlar karşısında daha tahammüllü bir bakışa sahip olabilmıştır.³ Nitekim söz konusu

¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VII, 536; et-Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfi Istulâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I, 548; er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'an*, I, 111; et-Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfi Istulâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I, 549.

² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VII, 536; Ebu'l-Bekâ, *el-Küllîyyât Mu'cem fî'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l- Luğaviyye*, 353.

³ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 121.

zaman ve zeminle ilgili durumlar göz önüne alındığında geçim konusunda istikrarın sağlanamadığı ve yaşamla ilgili beklentilerin az olduğu, bir anda ölümlerin meydana gelebildiği bir ortamdan bahsedilmektedir. Dolayısıyla insanın rızkı, eceli, mutluluğu ya da mutsuzluğu gibi yaşamına ilişkin durumların nasıl gerçekleşeceği çöl şartları içerisinde insan aklını aşan konular olarak değerlendirilmiştir ki Cahiliye döneminde Araplar arasında soyut düşüncenin ilgi görmemesi ve insanların daha ziyade gündelik yaşamın getirdiği meselelerle meşgul olması olguların ardındaki nedenleri en genel şekliyle kader üzerinden açıklamalarına neden olmuştur.⁴ Böylece içinde bulunulan coğrafya ve o coğrafyanın sunduğu imkanlar yaşamla ilgili daha temel kaygıları gündemde tuttuğu için etrafında olup biten şeyleri somut düzeyde algılayan ve zihnî bir olgunluğa ulaşmayan Arapların çoğu kader inancını benimsemiştir.⁵ Söz gelimi kader hakkında soru sorulan bir Arap'ın *'Bu konuda fikirler çakışmıştır ve karşıt görüşler çoğalmıştır. Bize düşen Allah'ın ezeli ilminde bizim için koyduğu hükmü istemektir'*⁶ şeklinde kendisiyle ilgili hükmü ilahî takdire bırakan tavrı bu bağlamda örnek teşkil edebilir.

Arapların kader inancına dair rivayetler incelendiği zaman özellikle cebrî bir kader anlayışının hâkim olduğu görülmektedir. Söz gelimi Arap olan birine *'Şu kimse diğer kimseden neden daha üstün?'* diye sorulduğunda *'Kitap yani kaderdendir'* cevabını verdiği bu rivayetler arasında yer almaktadır.⁷ Yine Arapların içinde bulundukları toplumsal yaşamın da etkisine işaret edecek biçimde Katâde b. Diâme'nin (ö. 117/735), kendisine Arapların kaderle ilgili görüşünü soran Saîd b. Ebî Urve'ye *'Araplardan kaderi kabul etmeyen hiç kimse olmamıştır'* cevabını verdiği dile getirilmektedir.⁸ Arap kültürünü önemli ölçüde yansıtan Cahiliye şiirlerine bakıldığında zaman da kaderle ilgili yaklaşımlara ulaşılabilmektedir. Bu bağlamda Arapların farklı tutumlarını dile getiren İbn Abdirabbih'in (ö. 328/940) *el-Ikdu'l-Ferîd* eseri iki önemli cahiliye şairinden A'sâ Bekr'in (ö. 7/629) adalet

⁴ Watt, Hz. Muhammed Mekke'de, Çev. Rami Ayas - Azmi Yüksel, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986, 31; Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1975, 64 vd.

⁵ Şerif, M. Mian, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I-II, Çev. Mustafa Armağan vd., İnsan Yayınları, İstanbul 2014, I, 178.

⁶ İbn Abdirabbih, *el-Ikdu'l-Ferîd*, I-IX, Tahkik: Mufid Muhammed Kumeyha, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, II, 222.

⁷ İbn Abdirabbih, *el-Ikdu'l-Ferîd*, II, 217.

⁸ İbn Abdirabbih, *el-Ikdu'l-Ferîd*, II, 220.

mezhebini; Lebîd b. Rebîa'nın (ö. 41/661) ise cebr mezhebini benimsediğine ilişkin tespitleri barındırmaktadır.⁹ Dolayısıyla İslam öncesi Arap kültüründe mevcut cebrî tutumlar doğrudan o kültüre ait kayıtlarda geçmektedir. Söz gelimi cebr mezhebini benimsediği dile getirilen Cahiliye şairi Lebîd b. Rebîa'ya nispet edilen şu beyitler her şeyin takdir edildiği bir kader anlayışını yansıtmaktadır: “*Men hedâhu subule'l-hayr ihtedâ/Nâime'l-bâli ve men şâe edalle*” “*Kimi hayra iletirse gönlü huzur kendi hidâyet bulur/Dilediğini de saptırır.*”¹⁰ Cahiliye dönemi Arapların kader anlayışı naslar çerçevesinde ayrıca tespit edilebilir niteliktedir. Kur'an'da Arapların gece ve gündüz sürekli devam eden zaman anlamında ‘Dehr’in her şeyi önceden belirlediğine, bu anlamda rızık ve ecellerinin de Dehr tarafından takdir edildiğine ilişkin inançları ‘*Bir de şöyle demektedirler: Bu dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur. Ölüyoruz, yaşıyoruz. Bizi öldüren ise Dehr/zamandan başkası değildir...*’¹¹ ayeti ile dile getirilmektedir. Özellikle Dehr kavramıyla ifade edilen kader inancı İslam dininin ilk muhatapları tarafından çoğunlukla savunulmuştur. Ancak Araplar açısından Dehr daha ziyade insan yaşamına ilişkin olumsuzlukları belirleyen, insanın acı ve sefalet içinde hayat sürmesine neden olan yıkıcı bir güç niteliği taşımaktadır. Dolayısıyla Dehr kavramına zamanın getirdiği değişiklikler anlamında *surûf* veya olumsuzluklara neden olduğunu ifade edecek biçimde *hadesân*, *havâdîs* ve *rayb* gibi isimler verildiği de görülmektedir.¹² Şu kadarı var ki Arap toplumsal yaşamında Dehr ve benzeri kader inancının, tikel olayları veya insanın fiillerini tayin etme bakımından değil rızık, ecel gibi yaşamla ilgili temel unsurları belirlemede etkin olduğu düşünülmekte dolayısıyla sınırlı bir kader anlayışı benimsenmektedir.¹³

Kur'an'da ‘*Şayet Allah isteseydi ne biz ne atalarımız O'nun dışında bir şeye tapmazdık*’¹⁴ gibi ilahî takdiri esas alan kimselerin sözlerine yer verilmesi İslam öncesi Arap kültüründe mevcut cebrî tutuma ayrıca işaret ettiği gibi “*Kendilerine Allah'ın size verdiklerinden infak edin denildiğinde inkar edenler iman edenlere*

⁹ İbn Abdirabbih, *el-Ikdu'l-Ferîd*, II, 217.

¹⁰ Lebîd b. Rebîa el-Âmirî, *Dîvân*, Dâru Sâdır, Beyrut (ty), 139; İbn Abdirabbih, *el-Ikdu'l-Ferîd*, II, 218; 139.

¹¹ Câsiye 45/24.

¹² İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 119-120.

¹³ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 121; Altıntaş, *Bütün Yönleriyle Cahiliye*, Ribat Yayınları, Konya 1996, 165-166.

¹⁴ Nahl 16/35.

‘Allah’ın dilediği takdirde doyuracağı kimseyi biz mi doyuracağız derler?’¹⁵ şeklindeki ifadeler de Hz. Peygamber döneminde cebrî nitelikli kader anlayışının devam ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla İslam dinî düşüncesinde cebrî tutumların kolayca benimsenmesi veya dinî literatürde kaderin daha ziyade cebre karşılık gelmesi toplumun önceki dinî kültürel nitelikleri ile ilişkilendirilebilir.¹⁶ Söz gelimi Katâde b. Diâme’nin ‘*Arap, Cahiliye döneminde de kaderi kabul ediyordu*’ ifadesi veya Hasan Basrî’ye nispet edilen ‘*Cahiliye halkı devamlı olarak hitabelerinde ve şiirlerinde kaderden bahsederlerdi, İslam geldi ve bu inançları daha güçlü bir biçimde arttı*’¹⁷ şeklindeki tespiti bunu destekleyen argümanlar olarak görülmüştür.

Cebrî tutumun Arapların toplumsal yaşamlarında önemli bir yere sahip olduğu bilindiği gibi dilin, kültür taşıyıcı niteliği göz önüne alındığı zaman bedevî yaşamın Arap dilini büyük ölçüde belirlediği¹⁸ ve bu anlamda Arap dilinin, cebrî kavramları içinde barındırdığı ifade edilebilir. Kur’an’ın kaderle ilgili söylemlerinde Cahiliye dönemi Arapların zihinlerindeki cebrî tutumla uygunluk arz etmesi de bunun geriye dönük tespitini sağlayacak en temel argümanlardan biridir. Nitekim Kur’an’ın indiği dil olmasından dolayı Arap dilinin hakem konumuna getirilmesi bedevî dünyasının da beraberinde taşınmasına neden olmuş gözükmektedir.¹⁹ Cebrî tutumla ilgili iddialara Kur’an’dan zemin bulan yaklaşımları reddeden, bunu da çok yetkin ve yeterli bir üslupla dile getiren Hasan Basrî, cebrî söylemin naslar üzerine inşa edilmesini Arapça bir kitap olan Kur’an’ın, Arapların aşına oldukları dili kullandığına ilişkin ifadeleriyle açıklamaktadır. Ancak bunu göz ardı ederek cebrî ifadeleri esas alan kişileri cahil kimseler şeklinde niteleyen Hasan Basrî Kur’an’ın cebrî unsurlar barındırmasında muhataplarının sosyokültürel yapılarının etkili olduğuna işaret etmektedir.²⁰ Hasan Basrî’nin Kur’an’da cebrî bir üslubun bulunmasıyla ilgili tespitine örnek olması bakımından Kur’an’da kadere işaret eden ifadelerin Cahiliye şiirlerindeki kullanımlarla benzerlik arz etmesi önemlidir. Söz gelimi Ebû Kalâbe el-Hüzelî’nin ‘*Bir şey yapmak istediğin zaman sakın onu yarın*

¹⁵ Yâsin 36/47.

¹⁶ Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I, 185.

¹⁷ el-Cârim, Muhammed Numan, *Edyânu’l-Arab fi’l-Câhiliyye*, Mektebetu ve Matbaatu el-Ğad, (by) 2008, 165.

¹⁸ el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 315.

¹⁹ el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 325.

²⁰ el-Hasen el-Basrî, *er-Risâle*, 76, 82.

*yapacağım deme, Mâni'nin (kader) karşına ne çıkaracağını bilemezsin'*²¹ şeklindeki beyitleri ile Kehf Suresi'nde yer alan '*Hiçbir şey hakkında sakın yarın şunu yapacağım deme!*'²² ayeti arasındaki ifade benzerliği buna örnek teşkil etmektedir. Dolayısıyla bu, Kur'an'daki cebrî ifadelerle Arap dilinin ve dolayısıyla İslam öncesi Arap kültürünün bir noktada kesiştiğine işaret etmektedir.

1.1.2. Emevîlerin Cebr Politikası

Müslüman dinî düşünceyi şekillendiren naslar ilahî iradenin mutlak anlamda belirleyici olduğuna dair teolojik iddiayı beraberinde getirirse de dinî bir tutum olarak cebrin itikadî tartışmalarda önemli bir yer işgal etmesi esasen siyasî bir zeminde güçlendirilmesi ile ilişkilendirilmiştir. Emevî yöneticilerin siyasî meşruiyetlerini ve siyasî tutumlarını doğrudan Allah'ın iradesine dayandırmak suretiyle geliştirdiği cebr politikası kelimadaki irade tartışmalarının en belirgin hareket noktasıdır. Diğer bir ifadeyle Müslüman toplumda vurgulanan mutlak ilahî irade algısı o dönemde toplumun en üst kesimi tarafından ve en güçlü söylem biçimi olan siyasî bir dille savunulmuştur. Böylece Emevî cebr politikası yalnızca cebrî tutumların değil aksi yönde ortaya çıkan kaderî yaklaşımların dolayısıyla kelimadaki irade probleminin olgusal gelişiminde önemli bir rol oynamıştır.

Hiz. Osman'ın hilafeti ile birlikte Emevîler ve Haşimîler arasında Cahiliye döneminden itibaren devam eden siyasî çekişmeler Emevîlerin istedikleri konumu elde etmelerini sağlamış daha sonra Emevîler Hiz. Ali'nin hilafetini de bunun bir devamı olarak reddetmiş ve hilafeti ele geçirdikten sonra Hiz. Peygamber'in vefatıyla ortaya çıkan hilafeti saltanata dönüştürmüşlerdir.²³ Bu da Emevîler açısından meşruiyet problemini gündeme getirmiştir. Dolayısıyla iktidarı elinde bulunduran Emevî halifeleri, meşruiyet kazanma çabasıyla yönetimin Allah'ın kaza ve kaderi ile onlara verildiğini iddia etmişler ve kendi yönetimlerini sorgulanamaz kılmışlardır. Bu bağlamda Emevî Devleti'nin kurucusu Muaviye'nin (ö. 60/680), yönetimde olmayı ilahî iradeyle ilişkilendirmesi ve herhangi bir itirazı ilahî takdire karşı gelmekle açıklaması cebrî tutumu siyasetinin temel bir politikası haline getirdiğini

²¹ Bkz. Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, I-X, Câmîiatu Bağdâd, 1993, VI, 158.

²² Kehf 18/23.

²³ Türcan, Galip, *Din-Kelam İlişkisi*, İlâhiyât Yayınları, Ankara 2012, 62-63; Bkz. Zeydân, Corcî, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, I-II, Çev. Nejdî Gök, İletişim Yayınları, İstanbul 2015, II, 289.

göstermektedir. Nitekim o, ‘*Rabbim beni bu işe uygun görmeseydi bana bunu vermezdi ve Allah yaptığımız işleri istemeseydi onu değiştirirdi*’ diyerek yönetimle ilgili her tasarrufunu ilahî iradeye hamletmiştir. Yine Muaviye ‘*Ben Allah’ın bekçilerinden biriyim ve O’nun verdiği verir vermediğinden ise men ederim*’ şeklindeki ifadelerinde hilafet konusundaki ilahî takdiri kendisi ile ilişkilendirmektedir.²⁴ Bu bağlamda Ebû Ali el-Cübbâî de cebri ilk dile getiren kişinin Muaviye olduğunu belirterek onun, cebri söylemi halifelik makamına Allah tarafından getirildiği ile ilgili temel iddiası üzerine inşa ettiğine dikkat çekmektedir.²⁵ Yine Muaviye tarafından halife ilan edilen Yezid b. Muaviye, kendi hilafeti ile ilgili ortaya çıkacak itirazları baştan engellemek üzere babasının vefatından sonra Allah’ın, Müslümanların işlerini yürütmesi için onu halife kıldığını dile getirmektedir.²⁶ Böylece Muaviye’nin cebri tutumu sonraki Emevî halifeleri tarafından da önemli ölçüde benimsenmiş²⁷ ve dinî/itikadî içerikli cebr kavramı Emevîler döneminde politik bir anlama evrilmiştir.

Emevî hilafet nazariyesinde cebrin hangi ölçüde etkin olduğunu gösteren ve Velid b. Yezid’e (ö. 126/744) nispet edilen mektuptaki ifadeler hilafetin tamamen ilahî irade tarafından belirlendiğine ilişkin Emevî politikasını karşımıza çıkarmaktadır. Velid b. Yezid öncelikle Allah’ın din olarak İslam’ı seçtiğini, meleklerden ve insanlardan elçiler tayin ettiğini ve peygamberlikteki ikramının Hz. Muhammed’e ulaştığını belirterek dinî bir zemin inşa etmiş devamında ise halifelerin nübüvvet yolu üzere olduklarını ve halifelerin Allah tarafından İslam’ı güçlendirmek, insanlar arasında adaleti sağlamak gibi amaçlarla seçildiğini ifade ederek ilahî iradenin hilafet konusundaki tasarrufunu “*Allah insanların bir kısmıyla diğer kısmını bertaraf etmeseydi yeryüzü bozulurdu. Ancak Allah bütün alemlere karşı lütuf sahibidir*”²⁸ ayetiyle delillendirmiştir.²⁹ Diğer taraftan Allah’ın Hz. Adem’i halife

²⁴ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Kitâbu Fadli’l-İ’tizâl ve Tabakâti’l-Mu’tezile*, 143; en-Neşşâr, *Neş’etu’l-Fikri’l-Felsefî fi’l-İslam*, I, 256.

²⁵ el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, VIII, 26-27.

²⁶ el-Belâzurî, Ebu’l-Hasan Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Ensâbu’l-Eşrâf*, I-XIII, Tahkik: Süheyl Zekkâr, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1996, V, 2157; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-Siyâse*, I-II, Tahkik: Ali Şîrî, Dâru’l-Edvâ, Beyrut 1990, I, 225.

²⁷ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Kitâbu Fadli’l-İ’tizâl ve Tabakâti’l-Mu’tezile*, 143-144.

²⁸ Bakara 2/251.

²⁹ et-Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Târihu’t-Taberî*, I-XI, Tahkik: Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, Dâru’l-Meârif, Mısır 1965, VII, 220-221.

kıldığına³⁰ ilişkin ayete de işaret eden Velid b. Yezid hilafet sayesinde Allah'ın, veryüzünde dilediği kullarını bıraktığını ve O'nun, yönetime getirdiklerine itaat etmek gerektiğini belirten sözleriyle konuşmasına devam etmektedir.³¹ Dinî salahiyetleri bakımından halifelerin peygamberlere denk olduğuna ilişkin bir bakışı dile getiren bu ifadeler Emevî halifelerinin günahattan korunduğuna dair iddiayı beraberinde getirmiş ve peygamberlerin en temel sıfatlarından biri (ismet) halifelere de nispet edilmiştir.³² Öyle ki baskıcı idaresi ile bilinen Emevî valisi Haccâc'ın halifelerin peygamberlerden daha üstün olduğuna dair iddiası ilahî iradenin hilafetle ilgili tasarrufunu cebrî düzeyde izah eden siyasî tavrın bir sonucudur.³³

Naslarla temellendirilen Emevî cebr politikası gereği mülkün ilahî iradeye ait olduğuna ilişkin iddia, dinî kültürün içinde barındırdığı örneklerle temellendirilmiştir. Bu bağlamda öncelikle naslara atıf yapan Emevî halifeleri Allah'ın mülkü dilediğine verdiği ilişkin ayeti,³⁴ hilafetleriyle ilgili ilahî takdiri ispatlayan bir argüman olarak görürken³⁵ diğer taraftan o dönemde halkın sahip olduğu cebrî kültürü sahabenin uygulamalarını da öne çıkarmak suretiyle yaygın bir görüş haline getirmeye çalışmışlardır. Yine onlar özellikle Hz. Osman'ın '*Allah'ın bana giydirdiği hilafet gömleğini çıkarmam*'³⁶ şeklindeki cebr içerikli dinî ve bir anlamda siyasî ifadesinde ilahî iradenin belirleyiciliğine yaptığı vurguyu kendilerini desteklemesi bakımından çokça dile getirmişlerdir.³⁷ Böylece cebrî iddiaların naslar tarafından desteklenecek içeriğe sahip olması da Emevî cebr politikasını dinî bağlamda ve ilahî irade üzerine kurgulamayı kolaylaştırmıştır. Yine özellikle Muaviye'yi yücelten hadislerin rivayet edilmesi hilafetin Emevîlere Allah tarafından verilen bir atâ/hediye olduğuna ilişkin cebrî ideolojiyi dinî argümanlarla güçlendirme çabalarından bir diğeridir. Söz gelimi Cebrail'in Hz. Peygamber'e gelerek "*Ey Muhammed Muaviye'ye selam söyle ve ona iyi davran. Çünkü o, Allah'ın kitabına*

³⁰ Bakara 2/30.

³¹ et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII, 220 vd.; el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 384-385.

³² et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII, 221.

³³ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Kitâbu Fadli'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile*, 144; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 113-114.

³⁴ Âl-i İmrân 3/26.

³⁵ İbn Abdirabbih, *el-Ikdu'l-Ferîd*, IV, 177.

³⁶ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, *Mevsûatü's-Sünne el-Kütübü's-Sitte ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, VI, 114, 75.

³⁷ Türcan, Galip, *Din-Kelam İlişkisi*, 63 vd.

karşı emindir ve vasîdir. Ne güzel emindir”³⁸ dediğine dair rivayet bu hadislerle örnek teşkil etmektedir. Ayrıca Emevîler döneminde şairlerin halifelerle ilgili övgüler barındıran ve onlara dinî nitelikler yükleyen şiirleri, cebr ideolojisine önemli ölçüde katkı sağlamış gözükmektedir. Öyle ki şairler ilahî iradeyi temsil ettiğine inandıkları halifelerin hiçbirisi arasında ayırım yapmayıp bütün halifeleri yücelik, kutsallık, bereket, istikamet ve hidâyet bakımından birbirine denk saymışlardır. Bu bağlamda aşırı bir tavır gösteren şairler halifelerin zulüm ve zorbalıklarını örtmeye çalışmış ve halifeleri rahmet ve adalet ehli şeklinde adlandırmışlar hatta zaman zaman onları evliya ve enbiya konumuna yükseltmişlerdir.³⁹ Dolayısıyla şiirlerde Emevî yöneticilerin hilafet iddiasını Allah’ın kaza ve kaderine hamleden ifadeler oldukça yaygın biçimde kullanılmıştır. Söz gelimi Cerîr b. Atıyye’nin (ö. 110/728) “Allah sizi hilafet ve hidâyetle kuşattı/Allah’ın takdir ettiği şeyde değişiklik yoktur”, “Hilafet ve kerameti ehline verdi/mülk verimli ve bereketli bir hediyedir”⁴⁰ veya “Hilafeti elde etti, çünkü onun kaderi idi/Musa’nın Rabbine gelmesi onun kaderi olduğu gibi”⁴¹ beyitlerine benzer şekilde hilafetin dinî temeli ve cebrî içeriği şiirler üzerinden dile getirilmiştir.

Emevî cebr iddiası hilafetin ilahî takdirle ilişkilendirilmesi bağlamında savunulmuştur. Emevî halifelerin adaletsizlik ve zulüm cinsinden fiilleri de böylece ilahî takdirin sonuçları arasında kabul edilmiştir. Allah’ın kaza ve kaderinin tezahürü niteliğindeki Emevî hilafeti meşruiyetini dinden aldığı için bir taraftan hilafetlerine ilişkin itirazlar sonlanacak diğer taraftan iktidarın tasarrufu, ilahî iradenin tasarrufu sayılacaktır.⁴² Câhız Muaviye’ye nispetle birtakım fiillerden dolayı onu eleştirirken Emevî halifelerin cebr ideolojisi ile açıklamaya çalıştıkları olumsuz uygulamaların da bir örneğini vermiş gözükmektedir. Buna göre Hz. Ali taraftarı olan Hucr b. Adî’yi öldürtmesi, Amr b. Âs’a haraç vermesi, oğlu Yezid’e biat ettirmesi, gayrimüslimlerden alınan fey’i kendine ayırması, valileri kendi istediğine göre seçmesi, had ve cezaları uygulamayı şefaath ve akrabalık yoluyla ihmal etmesi,

³⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, VIII, 175.

³⁹ Atvân, Hüseyin, *el-Fıraku’l-İslâmiyye fî Bilâdi’s-Şam fî’l-Asri’l-Umevî*, Dâru’l-Cil, Amman 1986, 212-213.

⁴⁰ Cerîr b. Atıyye, *Dîvân-u Cerîr bi Şerhi Muhammed b. Habîb*, I-III, Tahkik: Nu’mân Muhammed Emin Tâhâ, Dâru’l-Meârif, Kahire (ty), I, 94.

⁴¹ Cerîr b. Atıyye, *Dîvân-u Cerîr bi Şerhi Muhammed b. Habîb*, III, 1081.

⁴² Şahin, Hanîfî, “İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 36, Erzurum 2011, 59.

Muaviye'nin ilahî takdirle açıkladığı hilafet çerçevesinde gerçekleştirdiği fiillerdir.⁴³ Dolayısıyla Emevîlerin ilahî takdire yönelik açıklamaları insanlar üzerinde mutlak bir baskı oluştururken aynı zamanda yöneticiler için idarede serbest bir alan açmaktadır. Bu da cebrin, Emevî dönemi söz konusu olduğu zaman dinî değil siyasî bir kavram olarak dile getirildiğini ispat eden bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yezid b. Muaviye kendi saltanatlarını değiştirmek için bir şey yapılamayacağını ve bir yanlışlık olsaydı Allah'ın bu değişikliği yapacağını söyleyerek baskı ve zulüm gören insanlara mutlak bir itaat ve sabır telkin etmektedir.⁴⁴ Öyle ki Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi konusunda Yezid b. Muaviye'nin '*Allah'ın takdiri*' demesi⁴⁵ yine Emevî valisi Ubeydullah b. Ziyâd'ın, Hz. Hüseyin'in kardeşi Zeynep bint Ali'ye "*Allah'ın, kardeşine ve Ehl-i Beyt'e yaptığı şeyi nasıl buluyorsun?*"⁴⁶ şeklindeki sözleri ilahî iradenin belirleyiciliğinin, Emevî yöneticiler tarafından önemli ölçüde siyasî bir araç kılındığını göstermektedir. Dolayısıyla bundan sonra Emevî yöneticiler, açıklamakta zorlanacakları her fiili ilahî iradeye nispet etmişler ve cebrî söylemi sürekli tekrar etmişlerdir. Söz gelimi Abdülmelik b. Mervân'ın, Amr b. Saîd'i katlettiği zaman, halka: "*Müminlerin emiri, dostunuzu ezeli kaza ve yürürlükte olan ilahî hüküm böyle olduğu için katletmiştir*" şeklinde ilan edilmesini emretmesi bunun bir başka örneğidir.⁴⁷ Nihayetinde toplum içerisinde daha dinî ve sosyokültürel bir boyuta sahip cebr inancı, naslarla da temellendirilerek Emevî siyaseti çerçevesinde ideolojiye dönüştürülmüş, sonraki dönemler açısından cebrî tutumlar irade tartışmalarının güçlü bir tarafı olmuş ve bunun sonucunda Emevî yöneticilerin savunduğu cebr, yine siyasî bir itirazı barındıran kaderî iddiaları da tanımlı hale getirmiştir. Dolayısıyla Emevîler döneminde irade problemine ilişkin teolojik nitelikli yaklaşımların genel çerçevesi çizilmiş ve devam eden süreçte söz konusu yaklaşımlar itikadî boyutta yeniden tanımlanarak ele alınmıştır.

⁴³ el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Resâilü'l-Câhız*, Neşr. Ali Ebû Mülhim, Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1987, 241 vd.

⁴⁴ İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, I-III, Tahkik: Münzir Muhammed Saîd Ebû Şair, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 2008, I, 300; Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2017, 90.

⁴⁵ Özkan, Mustafa, *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, 78.

⁴⁶ et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V, 457; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII, 272; İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed el-Kûfî, *Kitâbu'l-Fütuh*, I-VIII, Tahkik: Ali Şîrî, Dâru'l-Edvâ, Beyrut 1991, V-VI, 122.

⁴⁷ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, II, 35; Goldziher, *el-Akâidetü ve's-Şerîatu fî'l-İslâm*, 98; Abdulhamîd, *Dirâsât fî'l-Fırak ve'l-Akâidi'l-İslâmiyye*, 256.

1.2. Cebrî Tutumun Dinî Temelleri

Müslüman kültürde ilahî iradenin her şeyi belirleyici nitelikte kabul edilmesi ve insanın bu belirlenmiş kadere tâbi olduğunun savunulması anlamındaki cebr anlayışı naslar üzerine inşa edilebilecek düzeyde dinî/itikadî açıdan zemin bulabilmektedir. Bu bağlamda özellikle Kur'an ve Sünnet'ten getirilen deliller cebr iddiasının temel argümanlarını oluşturmaktadır. Kader ve insan fiillerine dair itikadî nitelikli tartışmalar göz önüne alındığı zaman nasların cebrî tutumlara katkı sağladığı bilinmektedir. Özellikle Hz. Osman'ın şehit edilmesini takip eden dinî/siyasî ayrışmalar Müslümanların kader konusunda konuşmalarını ve bu konuşmaları da naslara irca etmelerini beraberinde getirmiştir. Nitekim bunun en dikkat çeken örneğine Hz. Osman'ın kendi ifadesinde rastladığımızı ve onun '*Allah'ın bana giydirdiği hilafet gömleğini çıkarmam*'⁴⁸ şeklindeki sözü dile getirdiğini belirtmiştik. Kaldı ki bunun Hz. Peygamber tarafından Hz. Osman'a telkin edildiğine ilişkin '*Allah sana hilafet gömleği giydirecek onu çıkarma*' şeklindeki hadis rivayeti de ilgili ifadenin dinî temeline işaret etmektedir.⁴⁹ Yine Emevî halifelerinin en temel kaygısı olan hilafet problemini, benimsediği cebr politikası ve bunun naslardaki zemini üzerinden çözmeye ve böylece insanların kaderle ilgili sağduyusuna nasların da bağlayıcılığı çerçevesinde hitap ederek sonuç almaya çalıştığı Emevî halifelerin, hutbe veya mektuplarında iktibasta bulundukları ayetlerden kolaylıkla anlaşılmaktadır.⁵⁰ Dolayısıyla nasların, cebrî tutumu temellendirme bakımından çokça istihdam edilmesi esasen nasların ilahî irade, kaza ve kader gibi konuları içine alan cebrî iddialara kaynaklık edecek muhtevaya sahip olduğunu göstermektedir.

Kur'an'da Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretine yapılan vurgunun güçlü olması insanın iradesi konusunda cebrî bir tutumu benimsemeyi beraberinde getirmiş, teosantrik niteliği ile Kur'an, cebrî kader inancını temellendirmek bakımından oldukça imkanı görülmüştür. Öyle ki Kur'an '*Allah dilediğini yapan/yaratandır*'⁵¹ ayetiyle Allah'ın kudretini, '*Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz*'⁵² ayetiyle insan iradesini kuşatan ilahî iradeyi, '*Allah onların kalplerini de kulaklarını da*

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, VI, 114.

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, VI, 75.

⁵⁰ Bkz. et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII, 220 vd.; el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 384-385.

⁵¹ Bkz. Bakara 2/253; Âl-i İmrân 3/40; Hûd 11/107; İbrahim 14/27; Hac 22/14, 18; Rûm 30/54; Burûc 85/16.

⁵² İnsân 76/30; Tekvîr 81/29.

*mühürlemiştir*⁵³ şeklindeki tasviriyle insan eylemlerinin sınırını ve ‘*Ecelleri gelince ne bir an geri kalabilir ne de bir an ileri gidebilirler*’⁵⁴ gibi ayetlerle önceden tayin edilmiş kader anlayışını ispat eden bir ifade barındırmaktadır. Dolayısıyla Kur’an’da ilahî ilim, irade ve kudret üzerine yapılan her vurgu insanın cebr altında olduğuna ilişkin tasavvura dinî bir gerekçe sağlamaktadır. Cebrî tutumu benimseyenlerin dile getirdiği ayetleri⁵⁵ tespit eden Hasan Basrî, risalesinde cebrî iddiaların Kur’an bağlamında dinî temellerine işaret etmektedir.⁵⁶ Hasan Basrî cebrî söylemin, üzerine inşa edildiği ayetler arasında ‘*Yeryüzünde vuku bulan veya başınıza gelen hiçbir şey yoktur ki biz onu yaratmadan önce bir kitapta bulunmasın*’⁵⁷ ifadesini de zikretmektedir.⁵⁸ Şu halde cebrî iddialar ilahî iradenin belirleyiciliği çerçevesinde ele alınan naslarla temellendirildiği gibi özellikle cebrin kaza ve kader kavramları bağlamında dile getirilen şekli, her şeyin ilahî ilme konu olması ve ezeli kelam anlayışı ile başka bir dinî zemine de irca edilmektedir. Nitekim Kur’an’ın levh-i mahfûzda olduğunu ifade eden ayetin⁵⁹ de referansıylâ, kainatta meydana gelecek bütün varlık ve olayların bu Kitap’ta yazılı olduğu belirtilmektedir. Kaldı ki cebrî yaklaşım sahipleri de esasen önceden takdir edilmiş bir kader inancını savunmaktadır. Öyle ki cebr taraftarları insanın fiili bakımından hür olduğu konusunda bir tavır geliştiren Kaderiyye’ye karşı Kur’an’ın, ezelde belirlenmiş hükümler barındırdığına yönelik ilzam edici ifadeleriyle⁶⁰ cebrî tercihlerini ayrıca delillendirmektedir.

⁵³ Bakara 2/7.

⁵⁴ A’râf 7/34.

⁵⁵ Bkz. Bakara 2/26; Yûnus 10/100.

⁵⁶ el-Hasen el-Basrî, *er-Risâle*, 73.

⁵⁷ Hadîd 57/22.

⁵⁸ el-Hasen el-Basrî, *er-Risâle*, 74.

⁵⁹ Burûc 81/21-22.

⁶⁰ Bir rivayete göre Amr b. Ubeyd’e, Kur’an’ın levh-i mahfuzda olduğunu ifade eden ayet (Burûc 81/21-22) bağlamında Ebû Leheb ile ilgili ayeti (Tebbet 111/1) nasıl değerlendirdiği sorulmuş, Amr b. Ubeyd ise ‘Böyle değil belki Ebû Leheb’in yaptığı gibi amelde bulunanlar cezaya müstehak olur’ diyerek cevap vermiş ve ayetin umum ifade ettiğini dile getirmiştir. Bkz. Yalrkaya, Şerafettin, “Mu’tezile ve Hüsun-Kubuh”, *Dâru’l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Şehzâdebaşı Evkâf Matbaası, İstanbul 1926, 103; ez-Zehbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mîzânul-İtidâl fî Nakdi’r-Ricâl*, I-IV, Tahkik: Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru’l-Marife, Beyrut (ty), III, 276.

Hadislerde kaza ve kaderle ilgili dile getirilen rivayetler⁶¹ ilahî iradenin hâkimiyeti açısından güçlü argümanlar olarak istihdam edilmiş ve cebri çağrıştıran ifadeler Kur'an'ın yanı sıra Sünnet'te de yer almıştır. Söz gelimi ilahî iradenin insanın kaderini önceden belirlediğini ifade eden rivayetlerden birine göre Hz. Peygamber *'Şüphesiz ki sizden birinizin annesinin rahminde teşekkülü kırk günde gerçekleşir. Sonra o bir kan pıhtısı olur. Sonra bir melek gönderilir ve dört şey takdir edilir: Rızkı, eceli, şakî ya da saîd olacağı'* demiştir.⁶² Öyle ki bu rivayet hür iradeyi savunan Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) tarafından akla aykırı olduğu gerekçesiyle problemli görülürken⁶³ Nazzâm'ın da reddettiği rivayetler arasında yer almaktadır.⁶⁴ Başka bir rivayete göre ise *"Hz. Musa Hz. Adem ile Cennet'te karşılaşmış ve Hz. Musa 'Ey Adem! Sen bizim atamızsın. Allah seni eliyle yarattı, cennetine yerleştirdi ve meleklerine sana secde etmeyi emretti. Günahın sebebiyle cennetten çıkarıldık' demiştir. Hz. Adem ise 'Ey Musa! Bu günahı ben mi işledim yoksa Allah mı yazdı?' diye sormuş Hz. Musa da 'Bu günah senin üzerine yazıldı' cevabını verince Hz. Adem 'O halde sen bana yazılan bir şeyden dolayı beni nasıl kınıyorsun?' demiştir."* Bunun üzerine Hz. Peygamber *'Adem, Musa'ya galip geldi'* diyerek kaderle ilgili önemli bir tespiti dile getirmiştir.⁶⁵ Böylece Allah'ın iradesi bağlamında takdiri ve dolayısıyla cebr iddiası peygamberlere nispet edilen ifadelerle temellendirilmektedir. Şu halde cebrî tutum temelde dinî metinlerin sahip olduğu Tanrı merkezli söylemin bir sonucu olarak güçlü bir şekilde savunulmaktadır.

İlahî iradenin kuşatıcı niteliğini tanımlayan bir tutum olarak cebr, sahabenin kaderle ilgili ifade ve uygulamaları açısından ayrıca dinî bir temelde ele alınabilmektedir. Kadere iman konusunun özellikle Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayetlerde çokça yer alması sahabe arasında da ilahî takdir anlayışını ifade eden bir kader inancının yaygın biçimde benimsenmesini sağlamıştır. Söz gelimi Hz. Ömer Şam yolculuğu sırasında yine Şam'a yakın bir kasabada Hristiyanların da bulunduğu

⁶¹ Müslim, *Sahîhu Müslim, İmân*, 1; et-Tirmizî, et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve, *es-Sünen, Mevsûatü's-Sünne el-Kütübü's-Sitte ve Şurühuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, Kader, 10.

⁶² el-Buhârî, *Kitâbu'l-Enbiyâ*, 1.

⁶³ İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I-IV, Tahkik: İbrahim Zeybek - Adil Mürşid, Müessesetü'r-Risâle, (by) (ty), III, 288.

⁶⁴ Subhî, *fî İlmi'l-Kelâm*, I, 229-230; Abde, Muhammed Tarık, *el-Mu'tezile beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, Dâru'l-Erkam, (by) 1987, 83.

⁶⁵ Müslim, *Sahîhu Müslim, Kitâbu'l-Kader*, 2; Ebû Dâvûd, *es-Sünen, Kitâbu's-Sünne*, 16; İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akâidi't-Tahâviyye*, I, 135-136; İbnu'l-Murtazâ, *Kitabu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 81.

bir topluluğa hitap ederken ‘Allah bir kimseyi yoldan saptırırsa onu hiç kimse hidâyete erİştiremez’ demiş ve orada bulunan câselik/rahip Hz. Ömer’e itiraz ederek ‘Allah hiç kimseyi yoldan saptırmaz’ demiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer ‘Ey Allah’ın düşmanı yalan söyledin. Allah seni yarattı, O isterse seni yoldan çıkarır ve öylece öldürür sonra cehenneme sokar. Allah’a ant olsun ki verilmiş bir sözüm olmasaydı boynunu vurdururdum. Allah Adem’i yarattığında onun zürriyetini ele aldı ve cennet ehli ile onların yapacakları amelleri ve yine cehennem ehli ile onların yapacakları amelleri yazdı. Böylece onların arasını ayırmış oldu. O ikisinden hiçbirisi bu kaderlerinin dışında hareket edemezler’ şeklinde cevap vermiştir.⁶⁶ Ancak dinin teorik ve pratik yönünü inşa eden Kur’an ve Sünnet’in genel çerçevesine ilişkin sahabenin koruyucu tavrı, nasların kaderle ilgili tutumunu da belli ölçüde ve zaman zaman güçlü biçimde savunmalarını beraberinde getirmiş olabilir. Bu bakımdan sahabe Kur’an ve Sünnet’in kaderle ilgili kelime ve kavramlarını tekrar ederek çoğunlukla dinî kültürün dışına çıkmamış gözükmektedir. Nitekim o dönem için tevhidin korunması Allah’ın nitelikleriyle ilgili güçlü ifadeleri zorunlu kılarken diğer taraftan bu niteliklerin sonuçları arasında karşımıza çıkan kader inancı da bir anlamda tanrı tasavvuruna dahil edilmiş gözükmektedir. Böylece sahabe arasında kadere ilişkin savunmacı tavırların, esasen nasların inşa ettiği din ve tanrı tasavvurunun parçası sayıldığı ve dinin bütünlüğünü muhafaza etmeye yönelik bir amaç taşıdığı söylenebilir. Söz gelimi İbn Abbas kendisine nispet edilen bir rivayete göre kaderi, tevhidin ölçüsü olarak nitelendirmekte ve ‘Kim Allah’ı birler fakat kaderi yalanlarsa onun bu tehzibi tevhidine zıttır. Kim Allah’ı birler ve kadere inanırsa bu, urvetu’l-vüskâdır’⁶⁷ şeklindeki ifadeleriyle Müslüman din kültürü içerisinde yer alan kader inancının savunusundan bahsetmektedir. İbn Abbas’ın söz konusu ifadesinde geçen *urvetu’l-vüskâ* teriminin Kur’an’da yer aldığı bilinmekle⁶⁸ birlikte bunun, ‘kopmayan sağlam kulp’ anlamını taşıdığı⁶⁹ ve yine İbn Abbas’ın

⁶⁶ İbn Asâkir, Ebu’l-Kâsım Alî el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Huseyin, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, I-LXXX, Tahkik: Ömer b. Garâme el-Amrevî, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1996, XXVII, 315; Atvân, *el-Fıraku’l-İslâmiyye fî Bilâdi’s-Şam fî’l-Asri’l-Umevi*, 31-32.

⁶⁷ İbn Hanbel, Abdullah b. Ahmed, *Kitâbu’s-Sunne*, I-II, Tahkik: Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî, Dâru İbni’l-Kayyim, Riyad 1406/1986, II, 422; el-Acurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Huseyin, *Kitâbu’s-Şerî’a*, I-III, Tahkik: el-Velîd b. Muhammed Zubeyr Seyfunnasr, Müessesetu Kurtuba, Kahire 1417/1996, II, 418-419; İbn Ebi’l-İz, *Şerhu’l-Akâidi’t-Tahâviyye*, II, 358.

⁶⁸ Bakara 2/256; Lokman 31/22.

⁶⁹ er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, VII, 17; XXV, 155; el-Mâturîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sunne*, I, 216; IV, 73; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 487.

ayette geçen bu terkipten kastın *lâ ilâhe illallah* olduğuna ilişkin yaklaşımı⁷⁰ göz önüne alındığında sahabe döneminde kader inancının istikamet üzere olmak bakımından ve tevhidin bütünlüğü bakımından bir işleve sahip olduğu söylenebilecektir. Dolayısıyla sahabenin kaderle ilgili bu tavrı ilerleyen süreçte siyâsî sâiklerle güçlendirilen ve bir tür teolojik/kelamî iddiaya işaret eden cebrî tutumlardan farklı düşünülmelidir. Nitekim Hz. Ömer'in de İbn Abbas'ın da insan irade ve sorumluluğunu dikkate aldıklarına dair önemli ifadelerinin bulunduğu hatta mu'tezilî kaynaklarda söz konusu ifadelerden hür irade bağlamında iktibas yapıldığı bilinmektedir.⁷¹

Sonuç itibarıyla dini metinler Tanrı'ya ilişkin söylemi güçlendirirken ilahî iradeyi de her açıdan belirleyici bir ilke olarak tanımlamış ve cebrî nitelikli bir söylemi ilk elden inşa etmiştir. Böylece din ile ilgili temel prensipleri barındıran Kur'an, bu prensipleri Allah'ın mutlak irade sahibi olmasıyla bir anlamda sonuca bağlarken söz konusu prensipleri insanlara bildiren Peygamber'in ilahî irade ile ilgili ifadeleri çokça dile getirdiği görülmektedir. Dolayısıyla dinin iki temel kaynağı Kur'an ve Sünnet'in ilahî irade konusundaki tutumu sahabenin de önemli ölçüde benimsediği bir yaklaşımdır.

1.3. Cebrî Tutumun Teolojik Savunusu: Cehm b. Safvân

Cebrî tutum itikadî nitelikli tartışmalar içerisinde değerlendirildiği zaman insanın kendine özgü bir iradeye sahip olmadığını ve bütün fiillerinin ilahî irade tarafından belirlendiğini ileri süren Cebriyye adı karşımıza çıkmaktadır.⁷² Ancak cebrî yaklaşımın tam olarak hangi kelamî iddiaya denk düştüğü konusunda bir görüş birliği bulunmamaktadır. Nitekim Mu'tezile, insanın fiillerini önceden belirlenmiş bir kader kapsamında ele alan, insanın belli ölçüde irade ve kudret etkinliği var sayılsa bile fiilinin ilahî iradede bağımsız ortaya çıkmayacağını savunan kimseleri Mücbire/Cebriyye'den kabul etmektedir ki bu durumda sünnî ekoller de cebrî sayılmaktadır.⁷³ Ehl-i Sünnet'e göre ise Cebriyye'yi insanın hiçbir şekilde iradî

⁷⁰ es-Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2011, II, 22.

⁷¹ Bkz. İbnu'l-Murtazâ, *Kitabu Tabakâtî'l-Mu'tezile*, 11-12.

⁷² Abdulhamîd, "Cebriyye", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, VII, 205.

⁷³ Bkz. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 72.

etkinliği olmadığını ve fiillerinin tamamen ilahî irade tarafından belirlendiğini iddia eden kelamcılar temsil etmektedir.⁷⁴ İnsanın fiilindeki kudretinin etkinliği bakımından Cebriyye mezhebi, *el-Cebriyyetu'l-Hâlisâ* ve *el-Cebriyyetu'l-Mütevassıta* olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Bu iki gruptan ilki insanın, fiili ve fiili gerçekleştirecek kudreti olmadığını savunurken, diğeri insanın fiili için kudret sahibi olduğunu ancak söz konusu kudretin fiil üzerinde tesiri bulunmadığını savunmaktadır.⁷⁵ Dolayısıyla Cehm b. Safvân ve onun görüşlerini benimseyenler *el-Cebriyyetu'l-Hâlisâ*; Eş'arîler ise irade ve kudret yaklaşımı nedeniyle *el-Cebriyyetu'l-Mütevassıta* şeklinde adlandırılmıştır.⁷⁶

Cebrî tutumu savunan kişiler Cebriyye isminin yanı sıra Cehm b. Safvân'ın cebre ilişkin teolojik iddiaları nedeniyle Cehmiyye olarak isimlendirilmiştir. Bu da özellikle Cehmiyye'nin kurucusu olarak bilinen Cehm b. Safvân ile onun görüşlerini önemli ölçüde belirlediği düşünölen Ca'd b. Dirhem'in cebr yaklaşımını incelemeyi beraberinde getirmektedir. Nitekim Ca'd b. Dirhem'in sıfatların nefyi⁷⁷, halku'l-Kur'an ve kader hakkındaki görüşlerinin Cehm b. Safvân tarafından da savunulduğu iddia edilmiştir.⁷⁸ Ancak Ca'd b. Dirhem'in cebrî bir tutuma sahip olup olmadığı konusunda farklı rivayetler mevcuttur. Söz gelimi Bağdâdî'nin Ca'd b. Dirhem'i Gaylân ed-Dımeşkî (ö. 120/738) ve Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702) ile birlikte zikrederek hür irade savunucularından birisi sayması bu konuyla ilgili önemli bir tespittir.⁷⁹ Ancak Bağdâdî'nin bu tespitinde neredeyse yalnız kalması ve Cehm b. Safvân'ın cebrî irade anlayışına ilişkin daha kesin bilgilere ulaşılması, Ca'd b. Dirhem'den büyük ölçüde etkilendiği de göz önüne alındığında Ca'd b. Dirhem'in cebrî olarak nitelendirilmesine yol açmış dolayısıyla klasik kaynaklarda Ca'd b. Dirhem hakkında sınırlı bilgi verilmesi kaderle ilgili tutumuna dair çözümlemelerin spekülatif düzeyde kalmasına neden olmuştur. Şu halde Cehm b. Safvân'ın cebre ilişkin tercihlerini diğeri itikadî tercihleri bakımından etkilediği kesin olarak bilinen Ca'd b. Dirhem'in kader görüşünden ayrı bir şekilde değerlendirmek gerekmektedir.

⁷⁴ Abdulhamîd, "Cebriyye", VII, 205.

⁷⁵ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 72.

⁷⁶ el-Curcânî, *et-Ta'rîfât*, 65.

⁷⁷ İbn Teymiyye, *el-Fetvâ el-Hameviyyetu'l-Kubrâ*, 232-233.

⁷⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VI, 121; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X, 205; en-Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, I, 375.

⁷⁹ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 35.

Eş'arî'nin aktarımına göre Cehm b. Safvân, gerçekte tek olan Allah'tan başka hiç kimsenin fail olmadığını, tek failin Allah olduğunu, insanlara fiillerin ancak mecazî bağlamda nispet edilebileceğini ve Allah'ın, insan için fiilin meydana geldiği bir kuvvet, fiili yapması için irade ve tercih etmesi için ihtiyar yarattığını savunmaktadır.⁸⁰ Cehm b. Safvân'ın bu yaklaşımı incelendiği zaman insana, fiili ortaya çıkarma bakımından irade ve kudretin nispet edildiği dile getirilmektedir. Ancak Eş'arî, Cehm b. Safvân'ın insana nispet ettiği irade ve kudretin mahiyetine ilişkin bir açıklamayı da ihmal etmeyerek söz konusu irade ve kudretin, Allah tarafından insan için kendisiyle uzun olduğu uzunluğun ve renkli olduğu rengin yaratılması gibi olduğunu belirtmektedir.⁸¹ Dolayısıyla Cehm b. Safvân'ın, insana ait bir irade ve kudret ispat ettiğine yönelik yaklaşımlar⁸² çok isabetli görünmemektedir. Cehm b. Safvân'ın ilgili görüşü ile insana hâdis irade ve kudret nispet eden eş'arî irade yaklaşımı belli ölçüde bir benzerlik arz ediyor gibi görünse de esasen Eş'arîlerin kesb teorisi insanın, bir anlamda fail ve sorumlu olduğuna ilişkin bir açıklama ve kabulün ifadesidir. Nitekim Şehristânî de yaratılmış bir kudretin varlığıyla birlikte fiil üzerinde kesb gibi herhangi bir tesirin bulunduğunu iddia edenlerin Cebriyye'den sayılmayacağını ileri sürerek Eş'arîleri söz konusu cebri ithamından uzaklaştırmaktadır.⁸³ Râzî *el-İ'tikâdât* adlı makâlât türü eserinde Cehmiyye, Neccâriyye, Dırâriyye ve Bekriyye'yi Cebriyye adı altında ele alırken insanın, fiillerinin yaratıcısı olmadığını ve bununla birlikte fiile kudreti de bulunmadığını iddia edenlerin cebri olduğuna ilişkin açıklamasıyla Eş'arîleri bu gruba dahil etmemektedir.⁸⁴ Nitekim Eş'arîleri tebriye etme yönündeki bu açıklamalar, ilerleyen süreçte cebri iddiaların bidat olduğuna dair görüşlerin artması ve Kaderîlerin muhaliflerini ilzam etmek amacıyla daha ziyade Cebriyye ismini kullanmasından dolayı zorunlu bir biçimde geliştirilmiş gözükmemektedir.⁸⁵ Şu halde bütün bunlar insanın irade ve kudreti konusunda hangi kelamî tercihlerin cebri kabul

⁸⁰ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 279; ayrıca bkz. el-Kâbî, *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, 204-205.

⁸¹ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 279.

⁸² Bkz. Medkûr, İbrahim, *fî Felsefeti'l-İslâmiyye*, I-II, Dâru'l-Meârif, Kahire 2003, II, 100-101; Halid Ali, *Cehm b. Safvân ve Mekânetühü fî'l-Fikri'l-İslâmî*, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdat 1965, 115-116.

⁸³ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 72.

⁸⁴ er-Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Tahkik: Ali Sâmî en-Neşşâr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1402/1982, 68 vd.

⁸⁵ Watt, *İslâmın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, Çev. Arif AYTEKİN, Bereket Yayınları, İstanbul 2011, 130.

edildiğine işaret etmekle birlikte ilahî müdahaleyi dışarda bırakmayan her kelimanın bir şekilde Cebriyye'den sayıldığını ve cebrî iddiaların hepsinde ilahî iradenin belirleyici olduğuna ilişkin bir ilkenin mutlak surette bulunduğunu ayrıca tespit etmektedir.

Bağdâdî ve Şehristânî'nin Cehm b. Safvân'a nispetle cebr görüşüne daha keskin ifadeler üzerinden yer verdikleri görülmektedir. Onlara göre Cehm b. Safvân insanın mutlak anlamda iradesiz olduğunu, fiile güç yetiremediğini ve fiillerinde mecbur olduğunu ileri sürmektedir.⁸⁶ Şehristânî'nin aktardığına göre Cehm b. Safvân'ın bu konudaki yaklaşımı şu şekildedir: *'Allah'ın cansız varlıklarda yarattığı fiiller nasıl ki ağaç meyve verdi, su aktı, taş yuvarlandı, güneş doğdu ve battı, hava bulutlandı, yağmur yağdı, arz silkindi ve bitkiler yetişti şeklindeki örneklerde belirtildiği gibi bir mecaz veya benzetme olarak cansızlara nispet edilirse Allah'ın insanda yaratmış olduğu fiiller de mecazen insana nispet edilir. Bütün fiiller zorunlu olduğu gibi sevap ve cezada da zorunluluk (cebr) vardır. Dolayısıyla cebr kabul edildiği zaman sorumluluğun da cebrî olduğu ortaya çıkmış olur.'*⁸⁷ Yine 'rüzgar karşısında yaprağın sürüklenmeye zorlanması' metaforu kaynaklarda Cehmiyye'ye nispet edilerek Cehm b. Safvân'ın irade görüşüne işaret edilmektedir.⁸⁸ Bu durumda teklifin anlamsız olması, insanın sorumluluktan hâlî kılınması gibi dinin genel prensiplerini tartışmalı hale getirecek bir cebr olgusunun ortaya çıkacağına ilişkin itirazlar da söz konusudur.⁸⁹

Cehm b. Safvân'ın cebr iddiası itikadî tercihleri bağlamında gelişen teolojik bir çıkarım olarak değerlendirilmelidir. Bu nedenle Cehm b. Safvân'ın, cebrî tutumu benimsemesindeki motivasyonun ne olduğuna ilişkin bir soru irade konusunda geliştirilen yaklaşımlar içerisinde önemli bir yer tutan cebr kavramının dinî/itikadî zemini ile ilgili bilgi verecektir. Nitekim söz konusu cebr ancak Cehm b. Safvân'a nispet edilen diğer itikadî yaklaşımlar içerisinde değerlendirildiği takdirde teolojik gerekçesi ile birlikte niteliğini ele verecektir. Kaynaklarda daha ziyade irca, sıfatların

⁸⁶ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 186.

⁸⁷ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 73-74.

⁸⁸ Bkz. el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 333.

⁸⁹ Mutlak cebr anlayışının ortaya çıkaracağı dinî/itikadî problemler hakkında bkz. el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 510-511.

nefyi ve cebr konusundaki görüşlerine yer verilen Cehm b. Safvân'ın,⁹⁰ iman tanımı bağlamında irca fikrini benimsediği dile getirilmektedir. Ona göre iman Allah'ı, peygamberlerini ve Allah katından gelen her şeyi bilmektir/marifettir. Bu anlamda marifet dışında, dil ile ikrar, kalp ile tasdik, Allah ve Resulü'nü sevmek, onlara saygı göstermek, onlardan korkmak ve organlarla amel etmek iman değildir. Cehm b. Safvân'a göre küfür ise Allah'ı bilmemektir.⁹¹ Ona göre insan baskı olmaksızın diliyle küfrünü izhar etse, puta tapsa, İslam ülkesinde haça ibadet etse ve teslisi kabul edip bu inanç üzere ölse bile mümindir.⁹² Kaynaklarda bu şekliyle mürcî iman tanımlarından birini teşkil eden marifet görüşünün Cehm b. Safvân'a nispet edilmesi onun Mürcie'den sayılmasını beraberinde getirmiştir.⁹³

Cehm b. Safvân'ın irca fikri ile cebr görüşü arasında itikadî açıdan birbirlerini gerektirecek türden açık bir irtibata rastlanmasa da Kaderiyye/Mu'tezile'nin kader konusunda kendisine karşı çıkan kimseleri irca ile suçlaması bu bağlamda önemlidir.⁹⁴ Söz gelimi Mu'tezile tarafından Ebû Hanife'nin irca ile itham edilmesinin nedenlerinden biri de kader hakkında onlara aykırı bir tutumu benimsemesidir.⁹⁵ Mâturîdî, Ebû Hanife'ye yönelik irca ithamını bertaraf etmek amacıyla onun övülen Mürcie'den olduğunu ifade ederken iki tür irca olduğundan bahsetmektedir. Buna göre övgüye layık olan irca (*el-ircâu'l-mahmûd*), büyük günah işleyenler hakkında iradesine göre hüküm verme işini Allah'a havale etmek; yerilen irca (*el-ircâu'l-mezmûm*) ise kulun iradî fiilini Allah'a nispet ederek kulun herhangi bir tasarrufunun bulunmadığını iddia etmek yani cebrî tutumu savunmaktır. Mâturîdî “Ümmetinden iki grup insana şefaati ulaşmaz: Kaderiyye ve Mürcie”⁹⁶ hadisinde Mürcie kelimesinin Kaderiyye'ye zıt anlamda kullanılmasından hareketle Cebriyye'nin kastedildiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Mâturîdî ircayı cebre;

⁹⁰ el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 405.

⁹¹ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 132 vd.

⁹² İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 155.

⁹³ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 88.

⁹⁴ Kemalpaşazâde, *er-Risâle fi'l-Cebr ve'l-Kader*, *Resâilu İbn Kemal* içinde, I-II, Neşr. Ahmed Cevdet, Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye, (by) h. 1316, I, 181; Türcan, Galip, “İrcâ ve Ebû Hanife'nin İrcâ ile ilişkilendirilmesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 9, Isparta 2002, 102.

⁹⁵ Âmidî, Seyfeddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Salim, *Ebkâru'l-Efkâr*, I-V, Tahkik: Ahmed Muhammed el-Mehdî, Dâru'l-Küttübi'l-Vesâik, Kahire 2004, V, 86; Karadaş, Cağfer, “Mürcie'nin Mezhepliği Problemi ve Ebû Mansûr el-Mâturîdî”, *Milel ve Nihal*, Cilt: 7, Sayı: 2, İstanbul 2010, 205.

⁹⁶ et-Tirmizî, *es-Sünen*, *Kader*, 13.

Mürcie'yi de Cebriyye'ye karşılık gelecek biçimde tanımlayarak cebr ile irca arasında bir ilgi kurmaktadır.⁹⁷ Ancak Mâturîdî'den önce irca ile cebrin birbiri yerine kullanılabileceği şeklinde doğrudan herhangi bir tanımlamaya da rastlanmamaktadır. Sonraki süreçte ise sünnî kelamcılar tarafından Mâturîdî'nin irca ve cebre ilişkin tanımlaması desteklenmiş gözükmektedir. Söz gelimi Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) de Mürchie ile, büyük günah sahibi hakkındaki hükmü Allah'a havale ederek erteleyenlerin yanı sıra insana fiil nispet etmeyen veya ancak cansız varlıklara nispeti ölçüsünde insanın fiili olabileceğini iddia eden yaklaşım sahiplerinin kastedildiğini dile getirmektedir. Öyle ki devamında Kemalpaşazâde, Mürchie'nin bu görüşünü klasik kültürdeki cebr anlayışına atıfta bulunarak açıklamakta ve onların insana nispet edilen fiili 'nehir aktı', 'değirmen döndü' örneklerinde olduğu gibi değerlendirdiklerine işaret etmektedir. Ancak daha sonra Kemalpaşazâde'nin, Mürchie ile Cebriyye arasındaki ilişkiye katkı sağlayacak bir tespiti yer vermesi önemlidir. Ona göre kelamcıların Mücbire/Cebriyye olarak isimlendirdikleri kişiler şer'î tanım bakımından Mürchie olarak isimlendirilmektedir.⁹⁸ Yine Hz. Ali ile muhalifleri arasındaki siyasî ayrışmada tarafsız kalmayı tercih ederek Mu'tezile adı verilen Mürchie'nin, Emevîler dönemi cebr politikasını benimsediğine işaretle Cebriyye adını aldığına dair⁹⁹ birtakım yaklaşımlar da irca ve cebrin ortak bir muhtevada birleştiğine yönelik iddiaları destekleyebilir.¹⁰⁰ Dolayısıyla ilk dönemlerden itibaren irca ve cebr arasında kurulan ilişkiden hareketle Cehm b. Safvân'ın cebrî tutumu bağlamında irca görüşünün besleyici bir nitelik arz ettiğini¹⁰¹ söylemek yanlış olmayacaktır.

Cehm b. Safvân'ın cebre ilişkin itikadî tutumunu özellikle ilahî sıfat anlayışının sistematigi içerisinde açıklamak gerekmektedir. Buna göre İslam dinî düşüncesinde sıfatların nefyine ilişkin ilk iddia sahibi olduğu dile getirilen Ca'd b. Dirhem'in belirleyici bir rol üstlendiği bilinmektedir. Nitekim Ca'd b. Dirhem üzerinden kurulan Yeni Eflatuncu felsefî etkileşimin düşünsel ürünü olarak görülebilecek tenzihî tanrı tasavvuru Cehm b. Safvân tarafından dinî anlamda temel bir prensip olarak benimsenmiş, bu da ileri düzeyde bir tevhid algısını ve cebr

⁹⁷ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*, I, 36; *Kitâbu't-Tevhîd*, 364, 617; ayrıca bkz. Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, II, 766.

⁹⁸ Kemalpaşazâde, *er-Risâle fi'l-Cebr ve'l-Kader*, I, 181.

⁹⁹ Fazlur Rahman, *İslâm*, Çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009, 145.

¹⁰⁰ Bkz. el-İsferâyînî, *et-Tebîr fi'd-Dîn*, 97.

¹⁰¹ Bkz. el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 406.

anlayışını beraberinde getirmiştir. Cehm b. Safvân'ın sıfatların nefyi ile temel itirazlarını Sümenîlere karşı geliştirdiğine ilişkin Ahmed b. Hanbel'de ulaşabileceğimiz haberlerin¹⁰² yanı sıra Cehm b. Safvân'ın, daha ziyade teşbihî tanrı tasavvurunu benimseyen Mukâtil b. Süleyman'a karşı tenzih ekseninde bir tanrı tasavvurunu önelediği görülmektedir.¹⁰³ Bu anlamda sıfatlar konusundaki yaklaşımını Allah'ı tenzih etmek üzere inşa eden Cehm b. Safvân, Allah'ın varlıklara verilen sıfatlarla nitelenemeyeceğini dile getirmiş ve söz konusu yaklaşımını biraz daha derinleştirerek Allah'a 'şey' denilemeyeceğine ilişkin iddiasıyla tenzih fikrine genel bir çerçeve çizmiştir.¹⁰⁴ Söz gelimi Mukâtil b. Süleyman'ın Allah'ı yaratılmışlara benzeterek teşbih iddiasında, Cehm b. Safvân'ın ise Allah'a şey denilemeyeceği konusundaki yaklaşımında aşırı bir tavır geliştirdiğini dile getiren Ebû Hanife'nin bu tespiti, Cehm b. Safvân'ın teşbihe karşı geliştirdiği tutumun kavranması açısından önemli bir referans olarak görülebilir.¹⁰⁵ Dolayısıyla Cehm b. Safvân'ın, Allah'a şey/varlık denilemez şeklindeki iddiası yine yaratılmış varlıklarla Tanrı arasında her yönden ayırım yapma konusunda benimsediği ilkesel tutumu ile doğrudan ilgili olup Tanrı'nın varlığına ilişkin en temel niteleme dahi teşbih gerekçesiyle reddedilmektedir.¹⁰⁶

Cehmiyye'ye nispetle dile getirilen 'Yaratıcıyı her anlamda yaratılmışlardan farklı tanımlamamız gerekir'¹⁰⁷ ifadesi Cehm b. Safvân'ın itikadî tercihlerini belirleyen tanrı tasavvuru hakkında da bilgi vermektedir. Teşbihi ortaya çıkaracağı gerekçesiyle Cehm b. Safvân '*Ben Allah'ı şey, mevcud, hayy, âlim, mürîd ve bunlara benzer vasıflar gibi O'ndan başkasına da verilebilecek sıfatlarla vasıflamam*' şeklindeki ifadeleriyle tenzih iddiasını açıklamaktadır. Yine o, Allah'ın kâdir, mûcid, fail, hâlık, muhyî ve mumîl sıfatlarıyla vasıflandırılabilenliğini çünkü bu sıfatların

¹⁰² Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Tahkik: Sabrî b. Selâme Şâhin, Dâru's-Sebât, Riyad 2003/1424, 95 vd.; el-Malatî, *Kitâbu't-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ' ve'l-Bida'*, 77.

¹⁰³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X, 205; ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, I-III, Tahkik: Hasan Abdülmennân, Beytü'l-Efkârî'd-Düvelîyye, Lübnan 2004, I, 1339; en-Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam*, I, 378-379.

¹⁰⁴ el-Malatî, *Kitâbu't-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ' ve'l-Bida'*, 75.

¹⁰⁵ Subhî, *fi İlmi'l-Kelâm*, I, 174; en-Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam*, I, 382 vd.

¹⁰⁶ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîratü'l-Edille*, I, 156.

¹⁰⁷ Ebû Mutî' en-Nesefî, Mekhûl b. el-Fazl el-Hanefî, *er-Red 'alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâi'd-Dâle*, Tahkik: Seyit Bahcivan, Hikmetevi Yayınları, Konya 2013, 144.

Allah'tan başkasına nispetinin caiz olmadığını dile getirmektedir.¹⁰⁸ Hatta bu açıdan bakıldığı zaman Cehm b. Safvân'ın öngördüğü nefy algısı ile Mu'tezile'nin sıfat telakkisi arasındaki farka işaret edilmiştir. Nitekim Mu'tezile, Allah'ın zâtı dışında bir sıfatın varlığını reddederek ilahî zâtın birliğini savunurken Cehm b. Safvân temelde Allah'ın, varlıklara nispet edilen sıfatlarla vasıflanmayacağını öne sürmüştür.¹⁰⁹ Şu halde Allah'ın sıfatları ile diğer varlıkların sıfatları arasında yaptığı mutlak ayrım Cehm b. Safvân'ı cebrî irade anlayışına sevk etmiş böylece o, fiillerin meydana gelmesi bakımından insanı etkisiz kılarak Allah'ın tek fail/yaratıcı olduğuna ilişkin itikadî bir gerekçeyi gözetmiştir.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî cebrî tutumun itikadî zemininden bahsederken Cebriyye'nin, fiilleri Allah'ın kudreti altında değerlendirdiğine ve Allah'tan başka yaratılmışlara kudret ispat etmekten kaçındığına işaret etmektedir.¹¹⁰ Dolayısıyla Cehm b. Safvân'ın cebr iddiasını tevhid ile ilişkilendirmek yerinde olacaktır. Söz gelimi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) tevhid savunusu yapan kimseleri tasnif ederken *Tevhidü'l-Kaderiyyeti'l-Cebriyye* şeklinde adlandırdığı bir tür tevhid iddiasından bahsetmektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye, söz konusu tevhid anlayışına göre fiillerin insanlara nispet edilmediğini ve fiillerin insanların kesbi ya da iradeleriyle gerçekleşmediğini dile getirmektedir. Nitekim fiiller Allah'ın fiilidir ve insanlar değil Allah faildir. İlgili yaklaşıma göre fiillerin insanlara nispeti ve onların da bu fiilleri gerçekleştirdiğine ilişkin bir iddia tevhide aykırı olacaktır.¹¹¹ Kaynaklarda *el-Kaderiyyetü'l-Cebriyye* isminin Cehm b. Safvân ve takipçilerine nispetle kullanıldığı¹¹² göz önünde bulundurulduğu zaman Cehm b. Safvân'ın cebrî tutumu ile tevhid anlayışı arasındaki ilişki İbn Kayyim el-Cevziyye'nin de tanıklığı

¹⁰⁸ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 73; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 186.

¹⁰⁹ Maraz, Hüseyin, *Aklî Aydınlanmanın Özgürlükçü Aktivisti Vâsıl b. Ata*, Kitaparası Yayınları, İstanbul 2021, 186-187.

¹¹⁰ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, II, 595.

¹¹¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Züraî, *Kitâbu's-Savâiki'l-Mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, I-IV, Tahkik: Ali b. Muhammed ed-Dahîlullah, Dâru'l-Âsime, Riyad (ty), III, 931.

¹¹² İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, I-IX, Tahkik: Muhammed Reşad Sâlim, (yy), (by) 1986, V, 359; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, I-III, Takdim: Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1419/1999, III, 366.

çerçevesinde tespit edilebilmektedir.¹¹³ Ayrıca Hayyât'ın *İntisar*'da Cehm b. Safvân'ı bir anlamda 'muvahhid' olarak nitelemesi¹¹⁴ ve başka bir yerde de özellikle sıfatları nefyeden kimseler anlamında muvahhid bir kimsenin adlî ya da cebrî bir tavrı benimseyeceğini dile getirmesi de¹¹⁵ Cehm b. Safvân tarafından savunulan cebrî tutumun tevhid bağlamında geliştiğine ilişkin tespiti güçlendirmektedir.¹¹⁶ Halbuki Mu'tezile, genel itikadî tercihleri bağlamında cebri, Allah'ın adaletine aykırı bir görüş olarak değerlendirmektedir.¹¹⁷ Şu halde Allah'ın adaleti ile ilgili aşırı sayılabilecek bir savununun karşısında cebr, Allah'ın yüce ve her şeye kâdir olan vahdaniyetine ilişkin aşırı bir tutum olarak yer almaktadır.¹¹⁸ Nitekim Bağdâdî de irade konusunda birbirine karşıt iki görüş olarak kabul edilen cebrî ve kaderi/mu'tezilî yaklaşımları sünnî kelimeler açısından değerlendirirken Cebriyye'nin adaleti; Kaderiyye'nin ise Allah'ın eşsizliğini yani tevhidi inkar ettiğine yönelik eleştirilerini dile getirmektedir.¹¹⁹ Böylece Bağdâdî cebrî tutumun içinde barındırdığı tevhid iddiasına dikkat çekmektedir. Kaldı ki cebrî tutumu benimseyenler, insanın fiillerinde mecbur olduğuna ilişkin söylemin temelinde tevhid kaygısı bulunduğunu ifade ederek cebrin kabul edilmemesi halinde hâdis şeyler için Allah ile birlikte dilerse yapan dilemezse yapmayan başka bir failin de belirlenmiş olacağını ve bunun da açıkça şirke götüreceğini ileri sürmektedirler.¹²⁰

Cehm b. Safvân'ın ilahî sıfatlar ve temelde sıfatlarla ilgili diğer itikadî problemlere karşı geliştirdiği çözüm önerileri bir bütün olarak değerlendirildiği

¹¹³ *el-Kaderiyyetü'l-Cebriyye* ifadesinde Cehm b. Safvân'ın *Cebriyye* ile birlikte Kaderiyye'ye dahil edilmesi belli ölçüde bir çelişki ortaya çıkarsa da bunun daha ziyade Cehm b. Safvân'ın cebri benimsemekle birlikte sıfatların nefyi konusunda kaderilerle aynı düşünceye sahip olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Ayrıca Şerîf el-Murtazâ, *el-Kaderiyyetü'l-Mücbira* ifadesini kullanmaktadır. Buna göre Cebriyye Kaderiyye kelimesinden bedel olmak üzere kullanılmış olabilir. Nitekim cebrî görüşü benimseyenlere de Kaderiyye isminin verildiği bilinmektedir. Dolayısıyla bu, esas Kaderiyye'nin Cebriyye olduğunu ima eden bir anlatım şekli olarak değerlendirilebilir. Bkz. eş-Şerîf el-Murtazâ, *İnkâzu'l-Beşer mine'l-Cebr ve'l-Kader, Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde, I-II, Tahkik: Muhammed Ammâra, Dâru's-Şurûk, Kahire 1988, I, 296.

¹¹⁴ el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 126; ayrıca bkz. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 71.

¹¹⁵ el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 24.

¹¹⁶ Watt, *İslamın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, 137.

¹¹⁷ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Kitâbu Fadli'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile*, 334; Toprak, Süleyman, "İnsanın Fiilleri Konusunda Matürîdî ve Eş'arî Arasındaki İhtilaf", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3, Konya 1990, 165-166; Nader, Albert Nasrî, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, I-II, Matbaatu Dâri Neşri's-Sekâfe, (by) (ty), I, 99.

¹¹⁸ Watt, *İslamın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, 138.

¹¹⁹ Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, Çev. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, 83; ayrıca bkz. el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 292.

¹²⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâu'l-Alîl fî Mesâili'l-Kazâ ve'l-Kader*, Tahrîr: Hasan Abdullah el-Hassânî, Dâru't-Türâs, Kahire (ty), 285, 303.

zaman önemli ölçüde teşbihi reddetme üzerine kurulu bir tanrı tasavvuruna ulaşılmaktadır. Bu da Cehm b. Safvân'ın sıfatların nefyi ile tevhidi hedeflediğini ve söz konusu tevhid yaklaşımının cebrî tutumu tabii bir sonuç olarak ortaya çıkardığını dile getirme imkanı vermektedir.¹²¹ Nitekim çeşitli kaynaklarda Cehm b. Safvân'a nispet edilen itikadî yaklaşımlar mutlak düzeyde tevhid/tenzih vurgusu barındırmaktadır. Söz gelimi Cehm b. Safvân'ın benimsediği tenzihî tanrı tasavvuruna işaretle Cehmiyye'nin şöyle dediği nakledilmektedir: “Eşyadan hiçbir şey O'nun gibi değildir... O, biri ile konuşmadı konuşmaz da. Dünyada ve ahirette hiç kimse O'na bakamaz, O'nu göremez. O, sıfatlanmaz, bir sıfatla ya da fiille bilinmez, gayesi ve müntehası yoktur, akılla idrak edilemez, bütünüyle vech, bütünüyle ilim, bütünüyle sem', bütünüyle basar, bütünüyle nur ve bütünüyle kudrettir...”¹²² Burada Cehm b. Safvân'ın sıfatları nefyetme biçimine ilişkin ifadeleri, daha ziyade Ebu'l-Huzeyl'e nispet edilen şekli ile Mu'tezile'nin sıfat anlayışını dile getiren cümleler¹²³ üzerinden verilmiş olsa da tenzihi önceleyen bir tutumun bulunduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Cehm b. Safvân'ın, mezhebini üç temel ayet üzerine inşa ettiğine ilişkin Ahmed b. Hanbel tarafından yapılan tespit onun cebrî tutumunu da içine dahil edeceğimiz teolojik yapıyı kavramak açısından önem arz etmektedir. Buna göre “O'na benzer hiçbir şey yoktur”¹²⁴, “Halbuki O, göklerde ve yerde tek Allah'tır”¹²⁵ ve “Gözler O'nu idrak edemez, halbuki O, gözleri idrak eder”¹²⁶ şeklindeki ayetler Cehm b. Safvân'ın itikadî yaklaşımı bakımından belirleyici bir nitelik taşımaktadır.¹²⁷ Dolayısıyla söz konusu ayetlerin tevhid/tenzihe yönelik vurgusu Cehm b. Safvân'ın itikadî tercihlerini şekillendirdiği gibi irade konusunda Allah'ın tek fail ve yaratıcı olarak vasıflandırılmasından hareketle cebrî bir tutum geliştirmesinin de dinî/itikadî nedeni olarak karşımıza çıkmaktadır. Bütün bunlara

¹²¹ Köksal, “İlk Dönem Mu'tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi -Sıfat, Mânâ ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme-”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 40, 2018/1, 238; Yıldız, Abdullah, “Mu'tezilî Tenzih Doktrininin Temelleri”, 61-62; Can, Seyithan, *Cehm b. Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak*, Fecr Yayınları, Ankara 2021, 128.

¹²² Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, 98-99; el-Malatî, *Kitâbu't-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ' ve'l-Bida'*, 77 vd.

¹²³ Bkz. el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 165, 188, 484.

¹²⁴ Şûrâ 42/11.

¹²⁵ En'âm 6/3.

¹²⁶ En'âm 6/103.

¹²⁷ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, 95-97.

ilave olarak Cehm b. Safvân ilahî ilmin ezeli değil hâdis olduğunu;¹²⁸ Kur'an'ın mahluk olduğunu¹²⁹ ve Allah'ın Hz. Musa ile (ezeli bir kelamla) konuşmadığını;¹³⁰ “O, evvel ve ahirdir”¹³¹ ya da “O’nun zâtından (vech) başka her şey yok olacaktır”¹³² gibi ayetlerin de referansıylâ cennet ve cehennemın ebedî olmadığının¹³³ ileri sürerek teşbihe karşı en başta belirlediği tevhid/tenzih iddiasını itikadî tercihleri bağlamında mutlak kriter olarak benimsemiş gözükmektedir.¹³⁴

Şu halde cebrî tutumu Cehm b. Safvân’a nispet edilen şekliyle ele aldığımızda tevhid iddiası üzerine gelişen teolojik bir yapıda yine tevhid eksenli bir irade yaklaşımının Cehm b. Safvân’ı, cebrî savunmaya sevk ettiği ifade edilmelidir. Dolayısıyla Cehm b. Safvân’ın cebrî irade anlayışı, yaşadığı dönemde Emevî idarecilerin siyasî içerikli kader yaklaşımlarının bir parçası olarak görölmekten çok uzak olup ilahî sıfatlar konusunda geliştirilen teolojik nitelikli bir iddia şeklinde değerlendirilmelidir. Nitekim Cehm b. Safvân’ın Allah’ı mutlak ‘bir’ olarak belirlemesi söz konusu olduğu halde doğrudan ilahî irade eksenli ve Allah’ın mutlak mürid olduğuna ilişkin bir tanımlaması söz konusu değildir. Öyle ki Bağdâdî, Cehm b. Safvân’ın Allah’ı birtakım sıfatlarla nitelemediğini dile getirirken ‘mürîd’ sıfatını da bunlar arasında kaydetmektedir. Çünkü Cehm b. Safvân’a göre ‘mürîd’ sıfatı yaratılmışların vasıflarındandır.¹³⁵ Bu, Cehm b. Safvân’ın cebre doğrudan Allah’ın iradesi ya da mürid sıfatı üzerinden değil daha ziyade tek mutlak yaratıcı olduğuna ilişkin savunusu çerçevesinde ulaştığını göstermektedir. Nitekim Cehm b. Safvân insanın fiilleri bağlamında geliştirilen ahlak tasavvurlarıyla ilgilenmemiş, esasen sıfatlar konusundaki yaklaşımıyla Allah’ı insana ve tabiata karşı savunmuştur.¹³⁶

¹²⁸ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, 157; el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn*, 222; eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 73; el-İsferâyînî, *et-Tebîr fi’d-Dîn*, 107.

¹²⁹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, 101 vd.; el-İsferâyînî, *et-Tebîr fi’d-Dîn*, 107.

¹³⁰ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, 135-136.

¹³¹ Hadîd 57/3.

¹³² Kasas 28/88.

¹³³ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, 168 vd.; el-Kâbî, *Kitâbu’l-Makâlât ve meahu Uyûnu’l-Mesâil ve’l-Cevâbât*, 204; el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn*, 474, 542; eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 74; el-Malatî, *Kitâbu’t-Tenbîh ve’r-Red alâ Ehli’l-Ehvâ’ ve’l-Bida’*, 107; el-İsferâyînî, *et-Tebîr fi’d-Dîn*, 107.

¹³⁴ Watt, *İslâmın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, 136 vd.; Öztürk, Resul, “İslâm Düşüncesinde Kaderci Anlayışın Sosyal ve Kültürel Temelleri”, *Kader*, Cilt: 9, Sayı: 1, 2011, 148 vd.

¹³⁵ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Firak*, 186.

¹³⁶ Tritton, A. S., *Muslim Theology*, Published for The Royal Asiatic Society by Luzac & Company Ltd., Briston 1947, 63.

Cehm b. Safvân'ın insana irade ve kudret nispet etmediğine dair açıklamalar ise yine Allah'ın tek gerçek fail olduğuna ilişkin kabulün içerisinde ele alınmalı ve dolayısıyla cebr, tek tanrı anlayışı çerçevesinde tek fail yaratıcı iddiasının gerektirdiği bir sonuç olarak değerlendirilmelidir. Şu halde Cehm b. Safvân'ın teolojisinde esas problem teistik tanrıbilimin itikadî zeminini inşa etmektir. Söz konusu inşa faaliyetini sıfatlara ilişkin yaklaşımıyla gerçekleştirmek isteyen Cehm b. Safvân da sıfatların nefyi ile tevhidi hedeflemiş ve bu, cebrî tutumu tabii bir sonuç olarak ortaya çıkarmıştır.

2. İNSANIN MUTLAK İRADESİ: MU'TEZİLÎ TUTUM

2.1. Müslüman Toplumda İlk Kaderîler

2.1.1. İlk Kaderî Söylem: Ma'bed el-Cühenî

Kaderiyye kelimesi esasen kader taraftarı ve kaderi savunan kimseleri vasıflayan bir anlama sahip olmasına rağmen itikadî tartışmalar neticesinde dinî birtakım sâiklerle kavramsallaştırılmış ve kaderi inkar eden ya da insanın fiilleri üzerinde ilahî kudretin değil insanın kudretinin etkili olduğunu ileri süren kişiler için bir isim olarak kullanılmıştır. Söz konusu kullanım şekli Arapça'da iki zıt şeyin tek kelime ya da kavramla isimlendirildiğine dair açıklamalarla desteklenmiş ve Kaderiyye isminin de bu şekilde ezdâddan olduğu iddia edilmiştir.¹³⁷ Kaderî kelimesinin sözlük anlamından hareketle hayır ve şerrin Allah tarafından takdir edildiğini savunan kimselere bu ismin verilmesi gerektiğine ilişkin iddia karşısında Eş'arî'nin dile getirdiği ifadeler Kaderiyye ile ilgili genel kelamî yaklaşımı tespit edecek niteliktedir. Ona göre Kaderîler, kaderi Allah'a değil insana nispet eden ve fiillerin insan tarafından takdir edildiğini ileri süren kimselerdir. Söz konusu iddiasını dilin kullanımına ait örneklerle güçlendirmeye çalışan Eş'arî, kendisi için altın işlendiğini söyleyen kimseye değil bizzat altın işlediğini söyleyen kimseye kuyumcu denildiğini, benzer şekilde marangoz isminin de doğrudan ahşap doğrama işini yapan

¹³⁷ Üzümlü, "Kaderiyye", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, XXIV, 64; ayrıca bkz. Ebu't-Tayyib el-Lügavî, Abdulvâhid b. Ali el-Halebî, *Kitâbü'l-Ezdâd fî Kelâmi'l-Arab*, Tahkik: İzzet Hasan, Dâru Talas li'd-Dirâsât ve't-Terceme ve'n-Neşr, Dımeşk 1996, 115.

kimseye verildiğini dile getirmektedir. Dolayısıyla Eş'arî, fiillerinin Allah tarafından değil kendisi tarafından takdir edildiği ve gerçekleştirildiği iddiasında bulunanların kaderî olduğu sonucuna ulaşmaktadır.¹³⁸ Diğer taraftan kalam literatüründe Kaderiyye'den kabul edilen ve insanın fiilini meydana getirdiğini savunan kimseler de hiçbir şekilde kaderî tanımlamasını kabul etmemiş ve çoğunlukla kaderi nefyetmelerinden dolayı bu ismin kendilerine verilemeyeceğini esasen kaderi ispat edenlerin Kaderiyye'den olduğunu dile getirmişlerdir. Şu halde itikadî mezheplerin Kaderiyye ismini kendilerine nispet etmekten kaçındıkları gibi kader/irade konusunda muhalif gördükleri yaklaşımları ilzam ederken Kaderiyye nitelemesini özellikle kullandıkları bilinmektedir.¹³⁹ Dinî kültürde Kaderiyye'ye ilişkin mevcut birtakım olumsuz rivayetlere yapılan atıflar bunun esas nedeni olarak varsayılmaktadır ki '*Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir*'¹⁴⁰ şeklinde aktarılan hadis de ilgili konuda çokça zikredilmektedir.¹⁴¹ Söz gelimi mu'tezilî yaklaşımı benimseyen Arap dili ve edebiyatı âlimi el-Mutarriżî (ö. 610/1213) ilahî iradenin fiillerin meydana gelmesindeki müdahalesini kabul edenleri Kaderiyye şeklinde sınıflandırırken bu kimselerin de hür irade savunucularını kaderî olarak isimlendirmesini ilgili hadisin muhtevasından uzaklaşma çabası olarak değerlendirmektedir.¹⁴²

Fiillerin ilahî iradeye hamledilmesine karşı bir tavır geliştiren ve bu iddia ile ortaya çıkan Kaderiyye çoğunlukla Emevî cebr politikası karşısında konumlandırılmıştır. Daha önce bahsi geçtiği üzere Emevî halifeleri siyasî erklerinden aldıkları güçle insanlara zulmedip bütün fiillerinin ilahî irade tarafından takdir edildiğini öne sürerken esasen kötü fiillerinin sorumluluğunu almaktan kaçınmış ve bu durumu, içeriğini dinî kavramlarla oluşturduğu ancak siyasî bir formda dile getirdiği cebr politikası üzerinden çözümlemiştir. Kaderî iddiaların ilk tezahürlerine de söz konusu dönemde rastlanması, doğrudan Emevî halifelerinin cebrî tutumlarıyla ilişkilendirilmektedir. Öyle ki Kaderiyye en yalın haliyle kötü

¹³⁸ el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma*, 90-91; el-İbâne an Usûli'd-Diyâne, 57-58.

¹³⁹ Bkz. el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 772.

¹⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, II, 86, V, 407; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, *Kitâbu's-Sünne*, 16.

¹⁴¹ el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 500; el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 773.

¹⁴² el-Mutarriżî, Ebu'l-Feth Burhânuddîn Nâsır b. Abdisseyid b. Ali, *el-Muğrib fî Tertîbi'l-Mu'rib*, Tahkik: Mahmud Fâhûrî - Abdulhamîd Muhtar, Mektebetü Üsâme b. Zeyd, Halep 1979, 173.

fiillerin Allah’a nispet edilemeyeceğini iddia etmektedir.¹⁴³ Dolayısıyla Emevî cebr politikasına karşı Kaderiyye’nin irade konusunda daha ilkesel ve temel bir savunuyu önemseydiği, bu nedenle başta mu’tezilî yaklaşım olmak üzere daha sonraki hür irade yaklaşımlarından farklı olarak detaylı bir irade açıklaması yapmadığı ve insanın günahlarından sorumlu olduğuna ilişkin görüşü itikadî bir söylem olarak belirginleştirdiği görülmektedir.¹⁴⁴ Ancak kaderî iddiaların günahkar idarecilere karşı muhalefet yolunu göstermesi ve kısa süre içerisinde yayılmaya başlaması hatta bunun zaman zaman siyasî ayaklanmalara neden olması Emevî idarecilerin Kaderiyye mensuplarına ilişkin benimseyecekleri tavrı belirlemiştir.¹⁴⁵ Söz gelimi Emevîlerin “...*De ki evlerinizde olsaydınız dahi haklarında ölüm yazılmış olanlar yine de öldürülecekleri yere çıkıp gidecekti...*”¹⁴⁶ ve “*Kendileri oturdukları halde kardeşleri hakkında, bizi dinleselerdi öldürülmezlerdi dediler. De ki doğru söylüyorsanız ölümü başınızdan savın*”¹⁴⁷ şeklindeki iki ayette kaderîlerle savaşmanın emredildiğine dair dinî argümanlar geliştirdiği tespit edilmektedir.¹⁴⁸

Kaderî görüşlerin İslam din kültürü içerisinde ilk defa Ma’bed el-Cühenî tarafından dile getirildiği yaygın biçimde kabul edilmektedir.¹⁴⁹ Ancak bazı kaynaklarda, Ma’bed el-Cühenî’den önce, Şam’da Muaviye b. Yezid’in hocası Amr el-Maksûs’un kaderî fikri savunduğu belirtilmektedir. Muaviye b. Yezid’in halifeliği gündeme geldiği zaman Amr el-Maksûs ona ‘ya adaletle hükmet ya da (hilafetten) ayrıl’ demiş, bunun üzerine Muaviye b. Yezid halka hitaben zamanında dedesi ve babasının da hilafete ehil olmadığını söylemiş ve ‘*Kendi işinizi kendiniz görün ve hilafeti kime derseniz ona verin*’ diyerek hilafetten çekildiğini açıklamıştır. Dolayısıyla Muaviye b. Yezid’i kaderî fikirleri açısından etkilediği düşünülen Amr el-Maksûs, Müslüman toplumdaki ilk kaderî isimlerden biri olarak

¹⁴³ Şerif el-Murtaza, *İnkâzu’l-Beşer mine’l-Cebr ve’l-Kader*, I, 287.

¹⁴⁴ Judd, Steven C., “Erken Dönem Kaderiyye”, Çev. Ulvi Murat Kılavuz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı* içinde, Editör: Sabine Schmidtke, Küre Yayınları, İstanbul 2020, 80-81.

¹⁴⁵ Judd, “Erken Dönem Kaderiyye”, 89; el-Makrizî, Ebû Muhammed Takiyyuddîn Ahmed b. Ali, *Kitâbu’l-Mevâiz ve’l-İ’tibâr*, I-IV, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1418/1998, IV, 188-189; Ay, *Mu’tezile ve Siyaset*, 113.

¹⁴⁶ Âl-i İmrân 3/ 154.

¹⁴⁷ Âl-i İmrân 3/168.

¹⁴⁸ İbn Abdîrabbih, *el-İkdu’l-Ferîd*, II, 218; Türcan, Galip, “Mu’tezile’nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel Çevre”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 42, Isparta 2019, 53.

¹⁴⁹ Bkz. el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn*, 98; Watt, *İslamın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, 74-75; Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, 128.

zikredilmektedir.¹⁵⁰ Ancak bu konuda özellikle Ma'bed el-Cühenî'nin ilk isim olduğuna dair referanslar daha güçlü gözükmetedir.

Ma'bed el-Cühenî'nin görüşü '*kader yoktur, işler anlaktır*'¹⁵¹ ifadesi üzerinden resmedilmeye çalışılmıştır. Basra'da bir grubun kader hakkında konuşarak insanın kendi fiilini meydana getirdiğine yönelik iddialar da söz konusu ifadeyi açıklayıcı nitelikte aktarılmaktadır.¹⁵² Ancak bu ifade Ma'bed el-Cühenî'nin Allah'ın ezeli ilmini ve iradesini inkar ettiğine ilişkin yorumları ortaya çıkarmış gözükmetedir.¹⁵³ Söz gelimi Yahya b. Ya'mer (ö. 89/708), Ma'bed el-Cühenî'yi kaderi ilk inkar eden kimse olarak zikrettikten sonra Abdullah b. Ömer'e kaderi zümresinden olan kişilerin '*Kader yoktur, işler Allah'ın ilmi ve takdiri olmaksızın yeniden meydana gelir*' dediğini aktarmış, buna karşılık Abdullah b. Ömer '*Ben onlardan uzağım onlar da benden uzaktır. Allah'a ant olsun ki onlardan birinin Uhud dağı kadar altını olsa ve onu infak etse dahi kadere inanmadığı sürece Allah bunu ondan kabul etmez*' şeklinde cevap vermiştir.¹⁵⁴ Bununla birlikte Ma'bed el-Cühenî'nin insanı sorumlu kılmak üzere geliştirdiği itikadî çözüm önerisini kavramsal yetkinlikten uzak bir şekilde dile getirdiğine¹⁵⁵ ve dolayısıyla bir inkarın da söz konusu olmadığına dair yaklaşımlara ayrıca rastlanmaktadır. Ma'bed el-Cühenî'nin kaderle ilgili ifadesini Emevîlere karşı geliştirdiği dikkate alınırsa Emevîlerin cebr ile ilgili tutumunu bütünüyle reddetmek amacıyla bu türden keskin bir ifade kullanması daha tabii bir sonuç olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim ilerleyen süreçte hür irade anlayışını savunan Mu'tezile'de kaderin doğrudan inkarını içeren ifadelerin kullanılmamasına özen gösterilmesi de bunu destekleyecektir.¹⁵⁶ Yine Ma'bed el-Cühenî'ye nispetle dile getirilen '*Allah Hz. Osman'ın ölümünü irade*

¹⁵⁰ el-Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, VI, 16-17.

¹⁵¹ et-Tirmizî, *es-Sünen*, *Kitâbu'l-İmân*, 4.

¹⁵² en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Mürî, *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, I-XVIII, Matbaatu'l-Mısriyye bi'l-Ezher, Mısır 1347/1929, I, 153 vd.; el-Mübârekpûrî, Ebu'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahîm, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, I-X, Tashîh: Abdurrahman Muhammed Osman, Dâru'l-Fikr, (by) (ty), VII, 342.

¹⁵³ Muhammed Ebû Zehra, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire (ty), 106.

¹⁵⁴ İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, XXXVIII, 80; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed, *Sahîhu İbn Hibbân*, I-XVII, Tahkik: Şuayb el-Arnâût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1414/1993, II, 390;

¹⁵⁵ Zâhid el-Kevserî, *Mukaddimetü Tebyîni Kezibi'l-Müfterî*, *Mukaddimatü'l-İmâm el-Kevserî* içinde, I-LVIII, Dâru's-Süreyyâ, Beyrut 1997, I, 41.

¹⁵⁶ ed-Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *Ahbâru Amr b. Ubeyd*, Tahkik: Muhammed b. Abdullah Âl-i Âmir, Dâru't-Tevhîd li'n-Neşr, Riyad 1427/2006, 39.

*etmemiştir*¹⁵⁷ şeklindeki rivayeti de Hz. Hüseyin’in ölümünü ilahî takdir ile açıklayan Emevî söylemlerinin¹⁵⁸ tam karşısında konumlandırma imkanı bulunmaktadır. Öyle ki Ma’bed el-Cühenî’nin ölümü Emevîlere karşı İbn Eş’as (ö. 67/686) isyanına katılmasının¹⁵⁹ yanı sıra önemli ölçüde kaderî görüşleriyle ilişkilendirilmektedir. Bir rivayete göre halife Abdülmelik b. Mervân tarafından öldürüldüğü dile getirilen Ma’bed el-Cühenî’nin diğer bir rivayete göre Haccâc tarafından idam edildiği¹⁶⁰ ifade edilmektedir. Buna göre Haccâc zindanda olup işkencelere maruz kalan Ma’bed el-Cühenî’ye “*Ey Ma'bed! Senin bu şekilde kayıt altına alınman ve bağlanman Allah'ın kazası ile değil midir?*” deyince Ma’bed el-Cühenî “*Beni senden başkasının bağladığını görmedim. Haydi bağlarımı çöz. Şayet Allah'ın kazası buna müdahil olursa ona da razıyım*” şeklindeki ifadesiyle insanın fiilleri üzerinde ilahî müdahelenin bulunmadığına işaret etmektedir.¹⁶¹ Dolayısıyla Ma’bed el-Cühenî ile Haccâc arasındaki bu diyalog kaderî öğretinin temel iddiasını ortaya koyması bakımından önemlidir.

2.1.2. Hasan Basrî’nin Kaderî Kimliği

Ma’bed el-Cühenî, hadis rivayeti bakımından önemli bir isim olarak zikredilen Atâ b. Yesâr¹⁶² (ö. 103/721) ile birlikte o dönemin saygın âlimlerinden Hasan Basrî’nin yanına giderek Emevîlerin Müslüman kanı döktüklerini, onların mallarını aldıklarını, zulmettiklerini ve sonra bütün bunların Allah’ın kaderiyle gerçekleştiğini iddia ettiklerini haber vermiş ve Hasan Basrî’nin söz konusu uygulamalar hakkındaki fikrini öğrenmek istemiştir. Buna karşı Hasan Basrî Emevî idarecilerin cebr üzerinden geliştirdiği bu yaklaşımı reddetmiş ve “*Allah'ın*

¹⁵⁷ el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, VIII, 414.

¹⁵⁸ Bkz. et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V, 457; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII, 272; Özkan, *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, 78.

¹⁵⁹ ez-Zehebi, *Mizânu'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, IV, 141; Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd, *el-A'lâm*, I-VIII, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1980, VII, 264.

¹⁶⁰ ez-Zehebi, *Mizânu'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, IV, 141; Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1997, 107-108.

¹⁶¹ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Kitâbu Fadli'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile*, 334; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimeşk li İbn Asâkir*, XXV, 119; Süt, Abdunnasır, “İslam Düşüncesinde İlk Muhallif: Ma’bed el-Cühenî (ö. 83/702?)”, *Kelam Araştırmaları*, Cilt: 8, Sayı: 2, 2010, 176.

¹⁶² el-İclî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh b. Salih, *Ma'rifetu's-Sikât*, I-II, Tahkik: Abdülalîm Abdulazîm el-Bestevî, (yy), Beyrut 1985, II, 138.

düşmanları yalan söylüyor” şeklinde cevap vermiştir.¹⁶³ Hasan Basrî’nin cebri reddetmeye yönelik açıklamaları kaderî/mu’tezilî tavrı benimsediğine ilişkin iddiaları gündeme getirmektedir.¹⁶⁴ Bununla birlikte sünnî kelamcılar, Hasan Basrî’yi kaderî tutumun uzağında konumlandırarak kader hakkında ilk konuşan kimsenin Ma’bed el-Cühenî olduğunu dile getiren rivayetleri öncelemiş gözükmektedir.¹⁶⁵ Yine Hasan Basrî’nin Ma’bed el-Cühenî’yi meclisinden kovduğuna dair haberlerin¹⁶⁶ de bu çerçevede vurgulandığını söylemek mümkündür. Ayrıca Hasan Basrî’nin kaderî/mu’tezilî olarak nitelenmesine sebep olan kader risalesinin Vâsıl b. Atâ’ya ait olabileceğini dile getiren Şehristânî’nin, bu risalenin Hasan Basrî’ye nispetini sorgulaması¹⁶⁷ onun kaderî olmadığına ilişkin en temel sünnî savunulardan birini temsil etmektedir.

Hasan Basrî’nin, kader konusundaki farklı itikadî tercihler bağlamında referans olarak belirlenmesi söz konusu tercihlerin güçlü iddialar olarak karşımıza çıkmasını sağlarken diğer taraftan o dönemde Hasan Basrî’nin tutumunu ve kaderle ilgili mevcut söylemlerin fikrî oluşumunu kavramak bakımından da bir engel teşkil etmektedir.¹⁶⁸ Nitekim Hasan Basrî’nin kaderî olduğunu iddia edenler hür irade bağlamında bütün genel ve nihaî yaklaşımlarını ona referansla temellendirmeye çalışırken, kaderî olmadığını savunanlar Hasan Basrî’nin güçlü istidlâlî bir yapı üzerine inşa ettiği kader görüşünü ihmal ederek onu kaderî söylemlerden büsbütün ayırmaktadırlar. Halbuki mezhepsel herhangi bir kaygı taşımaksızın Müslüman toplumunda cebrin reddedilmesi bağlamında ortaya çıkan ilk kaderî nitelikli söylemlerin ortak bir zeminde değerlendirilmesi daha yerinde olacak ve bu, söz konusu söylemleri bireysel bir tavır olmaktan çıkaracaktır. Nitekim özellikle sosyokültürel ve siyasî şartların cebri irade anlayışından yana olduğu bir dönemde ortak bir itiraz üzerinde gelişen kader algısından bahsetmek gerekmektedir.¹⁶⁹ Elbette

¹⁶³ el-Makrizî, *Kitâbu'l-Mevâiz ve'l-İ'tibâr*, IV, 189; Van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, I-VI, Walter de Gruyter, New York 1992, II, 54.

¹⁶⁴ İbnü'l-Murtazâ, *Kitabu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 18 vd.

¹⁶⁵ Bkz. İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimeşk li İbn Asâkîr*, XXV, 116; Van Ess, “Les Qadarites et la Gailaniya de Yazid III”, *Studia Islamica*, No. 31, Brill 1970, 285.

¹⁶⁶ ez-Zehebi, *Mizânu'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, IV, 141; Mâbed el-Cühenî’nin dalâlette olduğuna ilişkin ifadenin Hasan Basrî’ye nispet edilmesi hakkında ayrıca bkz. İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimeşk li İbn Asâkîr*, XXV, 118.

¹⁶⁷ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 42.

¹⁶⁸ Aydın, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, 96.

¹⁶⁹ Bkz. Sinanoğlu, *Özgürlük ve Kader*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2022, 60.

Ma'bed el-Cühenî'nin '*kader yoktur, işler anlaktır*'¹⁷⁰ diyerek Hasan Basrî'den oldukça farklı biçimde Müslüman kültür tarafından benimsenmesi zor ifadeleri ya da fikirleri ortaya koyduğu dile getirilmelidir. Ancak Hasan Basrî'nin ders halkasına katılan Ma'bed el-Cühenî'nin¹⁷¹ kaderle ilgili fikrini ondan aldığı söylenemese bile bir taraftan Emevî uygulamalarına ilişkin ortak bir tavır geliştirmeleri, diğer taraftan kader risalesinde cebrî tutumun eleştirilmesi Hasan Basrî'nin Ma'bed el-Cühenî'ye düşünsel düzeyde katkı sağladığını gösterebilir.¹⁷² Kaldı ki Hasan Basrî'nin yakın çevresinde veya öğrencileri arasında da benzer yaklaşımları dile getiren ve bu nedenle kaderî olduğu iddia edilen kişilere kaynaklarda yer verilmektedir. Söz gelimi Hasan Basrî'nin öğrencisi Katâde b. Diâme'nin kaderî fikirleri bakımından önemli bir yere sahip olduğu belirtilmektedir.¹⁷³ Öyle ki Hasan Basrî'nin iyi fiilleri Allah'a, kötü fiilleri ise insana nispet eden ifadesi¹⁷⁴ benzer biçimde Katâde tarafından dile getirilmiş ve o da şerrin Allah'a değil kullara ait olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda Katâde'nin günahları kader kapsamına dahil etmemesi de ilk kaderî nitelikli yorumların güçlü bir örneğini teşkil etmektedir.¹⁷⁵ Ayrıca kaynaklara bakıldığı zaman Basra'da Katâde'nin öğrencilerinden Hişâm b. ed-Destuvâî¹⁷⁶ (ö. 154/771) ve Saîd b. İbn Arûbe¹⁷⁷ (ö. 156/772) gibi hadis rivayeti bakımından önemli isimlerin Kaderîlere ilişkin verilen listelerde yer aldığı görülmektedir.¹⁷⁸ Söz konusu listelerde geçen isimlerden hareketle kaderî yaklaşımların Basra'da olduğu kadar,

¹⁷⁰ et-Tirmizî, *es-Sünen, Kitâbu'l-İmân*, 4.

¹⁷¹ en-Nevevî, *el-Minhâc*, I, 153.

¹⁷² Bkz. İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zehebe*, II, 51; Judd, "Ghaylan ed-Dımashqî: The Isolation of a Heretic in Islamic Historiography", *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge University Press, Vol. 31, No. 2, 1999, 165.

¹⁷³ İbnu'l-Murtazâ, *Kitabu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 41, 137.

¹⁷⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II, 270; Kubat, Mehmet, *Hasan el-Basrî*, Çıra Yayınları, İstanbul 2008, 207; Aydın, "Kaderî Anlayışın İlk Tezahürleri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 16, Sayı: 2, Ankara 2003, 257. Ayrıca Taberî'nin tefsirinde yer alan bir rivayete göre Hasan Basrî, karısını üç talakla boşayan bir adama 'Sen Allah'a asi oldun karın senden bâin talakla boşanmış oldu' deyince adam 'bunu benim için takdir eden Allah'tır' şeklinde cevap vermiştir. Hasan Basrî ise 'hayır bunu Allah takdir etmedi yani bunu Allah emretmedi' diyerek "O sadece kendisine kulluk etmenizi emretti..." ayetini (İsrâ 17/23) okumuştur. Dolayısıyla bu olay üzerine Hasan Basrî kaderî olduğu şeklinde ifadeler kullanılmıştır. Bkz. et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, I-XXVI, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Kahire 2001, XIV, 542.

¹⁷⁵ ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, II, 3084.

¹⁷⁶ ez-Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I-IV, Tahkik: Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut (ty), I, 164; *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, III, 4082.

¹⁷⁷ el-İclî, *Ma'rifetu's-Sikât*, I, 403; ez-Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I, 178; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II, 32-35.

¹⁷⁸ Bkz. İbn Kuteybe, *el-Maârif*, Tahkik: Servet Ukkâşe, Dâru'l-Meârif, Kahire (ty), 625.

Yemen’de kader hakkında risale yazdığı bilinen Vehb b. Münebbih¹⁷⁹ (ö. 114/731); Medine’de Atâ b. Yesâr¹⁸⁰ ve Muhammed b. İshak¹⁸¹ (ö. 151/768); Şam’da Mekhûl b. Ebî Müslim¹⁸² (ö. 112/730) gibi bazı hadis ravileri tarafından savunulduğu tespit edilmektedir.¹⁸³ Bahsi geçen ravîlerden birçoğu hakkında kaderî görüşleri terk ettiklerine dair kayıtlar¹⁸⁴ ayrıca bulunsa da bütün bunlar tarihî bakımdan çoğunlukla hicrî II. asrı kapsayan dönemde kaderî öğretiyeye dair bir kabulün mevcut olduğuna işaret etmektedir.¹⁸⁵

Kaderî yaklaşımı benimseyen kimselerin hadislerine, güvenilir oldukları için ve dillerindeki doğruluk nedeniyle itibar edildiği ayrıca insanların da söz konusu hadislere dinî hükümlerini kesin olarak bildikleri konularda teyiden başvurduğu ifade edilmektedir.¹⁸⁶ Söz gelimi kader hakkında ilk konuşan kimse olarak bilinen Ma’bed el-Cühenî’nin kaderî görüşü savunmakla hangi ölçüde yanlış bir tutum benimsediği dile getirilmekle¹⁸⁷ birlikte onun hadis rivayetlerinde güvenilir olduğuna dair ifadeler de bulunmaktadır.¹⁸⁸ Fakat Ma’bed el-Cühenî’nin kadere ilişkin görüşünün menşei Hristiyanlık üzerinden temellendirme çabaları ilk kaderîler hakkındaki yaklaşımları önemli ölçüde belirlemiş gözükmektedir.¹⁸⁹ Nitekim bu, kaderî söylemlerin kökeni ile ilgili bir açıklama niteliği taşımaktan ziyade kaderi nefyederek Müslüman din kültürüne hangi ölçüde aykırı bir tavır içinde bulunduğunu gösterme amacına işaret etmektedir.

¹⁷⁹ el-Mizzî, Ebu’l-Haccâc Cemâluddîn Yûsuf b. Abdîrrahman b. Yûsuf, *Tehzîbu’l-Kemâl*, I-XXXV, Tahkik: Beşşâr Avvâd Ma’rûf, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1996, XXXI, 147.

¹⁸⁰ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 459.

¹⁸¹ ez-Zehabî, *Mizânü’l-İtidâl fî Nakdi’r-Ricâl*, III, 469; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, III, 505.

¹⁸² el-İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshak, *Hilyetu’l-Evliyâ*, I-XI, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1996, V, 178; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Walter de Gruyter, New York 1991, I, 76.

¹⁸³ Öztürk, Mustafa, “Kaderî Olmakla İtham Edilen Hadis Râvileri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 12, Sayı: 23, 2013, 105 vd.

¹⁸⁴ Bkz. İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 441; el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, XXXI, 147; ez-Zehabî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, II, 2289.

¹⁸⁵ Bkz. Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu’s-Saâde*, I-III, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1985, II, 144.

¹⁸⁶ İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimeşk li İbn Asâkîr*, XXV, 116.

¹⁸⁷ ez-Zehabî, *Mizânü’l-İtidâl fî Nakdi’r-Ricâl*, IV, 141.

¹⁸⁸ Ziriklî, *el-A’lâm*, VII, 264; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, II, 92.

¹⁸⁹ İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimeşk li İbn Asâkîr*, XXV, 118; Aydın, “Kaderî Anlayışın İlk Tezahürleri”, 52; Judd, “Erken Dönem Kaderiyye”, 84.

2.1.3. Kaderî Öğretinin Gelişiminde İkinci Aşama: Gaylân ed-Dımeşkî

Kaynaklarda kaderî fikirlerin yabancı kültürlerin etkisi sonucu ortaya çıktığına ilişkin rivayetlere rastlanmaktadır. Buna göre Dımeşk'te doğan Hristiyan teolog Yuhannâ ed-Dımeşkî ile çağdaş olabileceği düşünülen Ma'bed el-Cühenî'nin hür irade fikri bağlamında ondan etkilendiğine ilişkin yaklaşımlar bulunmaktadır.¹⁹⁰ Bunun yanı sıra Ma'bed el-Cühenî'nin kaderî öğretiyi İslam'ı kabul ettikten sonra eski dinine dönen Susen/Senseveyh adlı Iraklı bir Hristiyan'dan aldığı dair iddialar da bulunmaktadır.¹⁹¹ Ancak söz konusu rivayetler hakkında tarihî ve sosyokültürel verilere göre kaderî fikirlerin Müslüman kültürün içinde gelişen bir tutum olması daha muhtemel görülmüştür.¹⁹²

Ma'bed el-Cühenî ile ilgili olumsuz nitelemeler, öğrencisi ve kaderî öğretinin savunucusu Gaylân ed-Dımeşkî hakkında da önemli ölçüde dile getirilmiş ve Gaylân ed-Dımeşkî Hristiyan etkileşimine işaret edecek biçimde kıptî nisbesiyle anılmıştır.¹⁹³ Nitekim kaynaklarda Ma'bed el-Cühenî'nin kaderin nefyi hakkındaki görüşü Susen'den, Gaylân ed-Dımeşkî'nin de Ma'bed el-Cühenî'den aldığı ilişkin ifadeler bulunmaktadır.¹⁹⁴ Ancak şu kadarı var ki Gaylân ed-Dımeşkî irade tartışmaları bağlamında güçlü rivayetler ortaya koymuş ve kaderî öğretinin irade konusunda belirlediği tutum Gaylân ed-Dımeşkî ile birlikte daha açık bir şekilde dile getirilmeye başlamıştır. Bu anlamda Gaylân ed-Dımeşkî, istitaat gibi fiilin meydana gelmesinde insanın yeterliliklerine dair açıklamalarda da bulunmuştur. Ona göre istitaat, organların sağlam olması ve afetlerden uzak olmasını ifade etmektedir.¹⁹⁵ Yine Allah'ın irade etmeksizin bir şeyi yaratabileceğine ilişkin yaklaşımın Gaylân ed-Dımeşkî'ye nispeti de Eş'arî tarafından dile getirilmektedir.¹⁹⁶ Dolayısıyla Gaylân

¹⁹⁰ Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, 118.

¹⁹¹ İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yâkub İshâk, *el-Fihrist*, Tahkik: Yûsuf Ali Tavîl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010, 283; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dımeşk li İbn Asâkir*, XXV, 117; el-Makrizî, *Kitâbu'l-Mevâiz ve'l-İ'tibâr*, IV, 189; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IV, 116; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, II, 79.

¹⁹² Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, 119 vd.; Kaplan, İbrahim, "Hristiyan Teolojisiyle Etkileşimi Açısından Erken Dönem Kelâmı", *Kelâm Araştırmaları*, Cilt: 6, Sayı: 2, 2008, 147 vd.; en-Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam*, I, 363.

¹⁹³ Aydın, "Kaderî Anlayışın İlk Tezahürleri", 52; Judd, "Erken Dönem Kaderiyye", 85; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, I, 74.

¹⁹⁴ İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dımeşk li İbn Asâkir*, XXV, 117; el-Makrizî, *Kitâbu'l-Mevâiz ve'l-İ'tibâr*, IV, 189; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IV, 116.

¹⁹⁵ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn*, 229.

¹⁹⁶ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn*, 513.

ed-Dımeşkî'nin, Allah'ı kötü fiillerden tenzih etme amacının dışında fiillerin önceden belirlenmiş ilahî takdir ile olmadığına¹⁹⁷ ve insanın fiilini meydana getirebileceğine ilişkin yorumları da dahil ederek kaderî öğretinin içeriğini belli ölçüde genişlettiği ifade edilebilecektir.

Gâylan ed-Dımeşkî'nin, Emevî halifesi Ömer b. Abdilaziz ile kader hakkında yaptığı görüşmeler ve konuşmalar Müslüman toplumda ilk kaderî söylemlerin fikrî boyutunu kavrama imkanı vermektedir.¹⁹⁸ O, Emevî idarecilerine yönelik güçlü eleştirilerde bulunduğu ve Ömer b. Abdilaziz'e yazdığı risalede *'Ey Ömer! Sen hiç yaptığını kınayan bir hikmet sahibi gördün mü veya hikmete uyanı cezalandıranı ve azap hükmü vereni gördün mü? Doğru yola çağırıp da onları saptıran gördün mü? Ayrıca kullarına, taşıyamayacakları yükü yükleyen ve itaat nedeniyle onları cezalandıran bir merhamet sahibi gördün mü?'*¹⁹⁹ diyerek kaderle ilgili tutumunu ortaya koymaktadır. Fakat Gâylan ed-Dımeşkî ile ilgili haberlere yer veren kaynaklar onun Ömer b. Abdilaziz²⁰⁰ ile veya halife Hişâm b. Abdilmelik tarafından görevlendirilen Evzâî ya da Meymun b. Mihran ile kader konusunda yaptığı müzakerelerde susturulduğu ve sorulara cevap veremediğini dile getirerek²⁰¹ yine kader hakkındaki fikirlerinin Müslüman toplumun kabul etmeyeceği nitelikte olduğuna işaret etmektedir. Halbuki Hişâm b. Abdilmelik'in esasen Gaylân ed-Dımeşkî'nin idamı²⁰² için bir fetva arayışında olduğu ve söz konusu tartışmayı da bu amaçla düzenlediği belirtilmektedir.²⁰³

Gaylân ed-Dımeşkî'nin görüşlerini benimseyen Emevî halifesi Yezid b. Velid²⁰⁴ (ö. 126/744) o dönemde Kaderîlerin iddialarını açıkça dile getirmesi bakımından bir alan açmış gözükmektedir. Öyle ki Emevî cebr ideolojisini güçlü biçimde savunan Velid b. Yezid dönemi de Kaderiyye'nin desteği ile Yezid b. Velid

¹⁹⁷ Watt, *İslamın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, 59; Aydın, "Kaderî Anlayışın İlk Tezahürleri", 261.

¹⁹⁸ İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımeşk*, XLVIII, 194 vd.

¹⁹⁹ Süt, "Gaylân ed-Dımeşkî ve Kelâmî Görüşleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3, 2014, 16.

²⁰⁰ İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımeşk*, XLVIII, 198; Aydın, "Kaderî Anlayışın İlk Tezahürleri", 156.

²⁰¹ İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımeşk*, XLVIII, 205.

²⁰² Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, I, 73.

²⁰³ en-Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam*, I, 368.

²⁰⁴ ez-Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, III, 4236.

tarafından sona erdirilmiştir.²⁰⁵ Bununla birlikte ilk kaderî görüşü dile getirdiği ifade edilen Ma'bed el-Cühenî'den Yezid b. Velid dönemine kadar Kaderiyye, öğretisini ileri taşıyacak veya temellendirecek bir yapı inşa edememiştir.²⁰⁶ Elbette söz konusu fikrî gelişimin sağlanamaması, siyasî birtakım engelleme faaliyetlerinin sonucu olarak gözükebilir. Ancak bu durumu kaderî iddiaların teolojik bir düşünme faaliyeti ile değil de daha ziyade siyasîlerin kader konusundaki tutumlarını reddetme amacıyla geliştiğini ifade ederek çözümlemek daha yerinde olacaktır. Fakat bu, teolojik bir olgu olarak karşımıza çıkan kaderî iddiaların önemini azaltmayacaktır. Bilakis Müslüman toplumda mevcut ilk kaderî iddialar her ne kadar dinin genel yapısı bakımından çoğunlukla keskin ifadelerle dile getirilmiş olsa da Emevî halifeleri tarafından yine dinin öngörmediği cebrî ideolojiyi karşılaması açısından önemli itikadî çözüm önerileri olarak değerlendirilmelidir. Ancak öyle gözüküyor ki kaderî fikirlerin, Hristiyan kökenlerine yapılan atıflarla İslam din kültürünün dışında konumlandırılması ya da ilerleyen süreçte Mu'tezile ile birlikte anılması ve en önemli mu'tezilî iddialardan birine kaynaklık etmesinin yanı sıra ilk kaderîlerden bazılarının Mu'tezile tabakâtı içerisinde değerlendirilmesi, Kaderiyye'nin kendi dönemindeki siyasî itirazı göz önüne alınmaksızın eleştirilmesini beraberinde getirmiştir.

2.2. Kaderiyye-Mu'tezile İlişkisi

Kelam ekolleri arasında Kaderiyye isimlendirmesine ilişkin daha önce yer verdiğimiz tartışmaların varlığı bir yana Kaderiyye özellikle Mu'tezile'ye nispet edilen bir isim olarak zikredilmektedir. Kader meselesinde insanın fiillerinden sorumlu olduğu ve Allah'ın kötü fiil yaratmayacağına ilişkin ortak bir teori geliştiren Kaderiyye ve Mu'tezile arasında kurulan düşünsel bağ bu isimlendirmenin öncelikli nedenidir. Söz gelimi Mâturîdî kötü fiili Allah'a nispet etmeyen Mu'tezile'nin, şerrin kaynağını şeytan olarak belirleyen Mecûsîler ile benzer fikirleri savunduğunu ve '*Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir*'²⁰⁷ hadisinin bu anlama geldiğini dile getirerek

²⁰⁵ el-Kâbî, *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, 196.

²⁰⁶ Judd, "Erken Dönem Kaderiyye", 92.

²⁰⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, II, 86, V, 407; Ebû Dâvûd, *es-Sünen, Kitâbu's-Sünne*, 16.

Kaderiyye ile Mu'tezile'yi aynı kabul etmektedir.²⁰⁸ Aynı şekilde Bağdâdî, mu'tezilî fırkaları el-Kaderiyyetü'l-Mu'tezile ifadesi altında ele alırken²⁰⁹ Şehristânî de Mu'tezile'nin Kaderiyye ismiyle anıldığını belirtmektedir.²¹⁰ Diğer taraftan T. J. De Boer,²¹¹ Reinhart Dozy²¹² gibi bazı müsteşrikler Kaderiyye'yi, Mu'tezile'nin selefi olarak kabul etmiş ve Mu'tezile'nin temelde irade hürriyetini savunduğuna dolayısıyla cebrin reddi konusunda Kaderiyye'nin iddiasını devam ettirdiğine ve zamanla ilahî sıfatlar, halku'l-Kur'an, va'd-vaîd gibi problemlere ilişkin yaklaşım geliştiren Kaderiyye'nin daha geniş bir anlam alanına sahip olan Mu'tezile adıyla değerlendirildiğine dikkat çekmişlerdir.²¹³

Kaderiyye ile Mu'tezile'nin irade konusunda aynı yaklaşımı savunmakla birlikte bu savunularında aynı kavramsal yapı üzerinden hareket etmeleri de aralarında bir fikir birliği bulunduğu izlenimi vermektedir. Söz gelimi Kâdî Abdulcebbar, Ma'bed el-Cühenî'nin kader konusundaki tavrını adalet ile gerekçelendirdiğine ilişkin bir rivayete yer vermektedir. Buna göre Ma'bed el-Cühenî'nin ölümünden sonra annesi, Hasan Basrî ile karşılaşmış ve oğlunun insanlara adaletten bahsettiğini söylemiştir.²¹⁴ Yine mu'tezilî ilkelere belli ölçüde kaynaklık ettiği düşünülen Gaylân ed-Dımeşkî'nin insanları tevhid ve adalet ilkelerine davet bakımından herkesten daha fazla çaba sarf ettiğine ilişkin ifadeler, adalet ilkesinin Mu'tezile'den önceki döneme ait bir örneğini teşkil etmesi bakımından ele alınmaktadır.²¹⁵ Nitekim bir kimsenin mu'tezilî sayılması için beş ilkeyi (usûl-i hamse) kabul etmesi gerektiğini dile getiren Hayyât, bu bağlamda Gaylân ed-Dımeşkî'yi Mu'tezile'den saymaktadır.²¹⁶ Ayrıca Gaylân ed-Dımeşkî'nin insanın kudretini değerlendirirken istitaat kavramını mu'tezilî bir düşünce formu ile ifade ettiği de bilinmektedir.²¹⁷ Aynı şekilde kaderî fikri benimsediğine dair haberler

²⁰⁸ el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 139, 500 vd.

²⁰⁹ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 104.

²¹⁰ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 38; Üzümlü, "Kaderiyye", XXIV, 64.

²¹¹ De Boer, T. J., *History of Philosophy in Islam*, Translated by Edward R. Jones B. D., London 1903, 44-45.

²¹² Dozy, Reinhart Pieter Anne, *İslam Tarihi*, Çev. Abdullah Cevdet, Gri Yayınevi, İstanbul 2006, 174.

²¹³ Abdulhamîd, *Dirâsât fi'l-Fırak ve'l-Akâidi'l-İslâmiyye*, 86.

²¹⁴ el-Kâdî Abdulcebbar, *Kitâbu Fadli'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile*, 334.

²¹⁵ Bkz. İbnu'l-Murtazâ, *Kitabu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 25.

²¹⁶ el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 127; ayrıca bkz. el-Kâdî Abdulcebbar, *Kitâbu Fadli'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile*, 230.

²¹⁷ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 229.

bulunan ve kaderle ilgili görüşlerini hocası Hasan Basrî ile benzer cümleler üzerinden ifade eden Katâde b. Diâme'nin bu görüşleri nedeniyle Mu'tezile tabakâtı içerisine kaydedildiği ve adalete ilişkin itikadî bakımından meşhur olduğu haber verilmektedir.²¹⁸ Dolayısıyla insanın takdir edilmiş bir kader karşısında cebr altında olmayıp kendi fiilini yaptığını iddia eden ve bu nedenle Müslüman toplumda ilk kaderîler olarak belirtilen kişilerin Mu'tezile'yi fikrî açıdan belirlediği düşünülmektedir. Bununla birlikte Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dimeşkî'nin görüşleri ilahî iradeyi ve ezelî ilmi inkar ettiklerine dair bir sonuca bağlanırken Mu'tezile'nin ve özellikle kaderî fikirlerden etkilendiği ifade edilen Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd'in ezelî takdir anlayışını küllî ilkeler çerçevesinde kabul ettikleri dile getirilerek Kaderiyye ile Mu'tezile arasındaki ilişki yadsınmaktadır.²¹⁹ Şu halde Kaderiyye ve Mu'tezile'nin fikrî yapıları kıyaslanırken çoğunlukla iradeye ilişkin itikadî tercihlerindeki benzerlik ya da farklılıklara vurgu yapılmaktadır. Ancak bu türden bir değerlendirme ilk kaderîler ile mu'tezilî kelimciler arasındaki organik bağın çözümlenmesini ayrıca gerektirmektedir.

İlk kaderîler ile mu'tezilî oluşum arasında düşünsel bir etki ya da aktarımı sağlaması açısından Hasan Basrî'nin önemli bir yer teşkil ettiği ifade edilmelidir. Nitekim Hasan Basrî bir taraftan Müslüman toplumdaki ilk kaderî ismi temsil eden Ma'bed el-Cühenî ile, diğer taraftan her ikisi için de zaman zaman Mu'tezile'nin kurucusu olma vasfı dile getirilen Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd ile doğrudan irtibatlıdır. Bütün bunların yanı sıra Hasan Basrî'nin de ilk Kaderîlerin ve Mu'tezile'nin kader konusunda birbirini destekleyen yaklaşımlarını kendi dönemi içerisinde ve kendine özgü bir üslup çerçevesinde tekrar etmesi önemlidir. Öncelikle Ma'bed el-Cühenî ile ilgili Hasan Basrî'nin ders halkasında yer aldığına dair rivayet²²⁰ her ikisinin ortak bir zaman ve zeminde bir araya geldiğini göstereceği için kader konusundaki fikirleri ya da en azından Emevî cebr politikasıyla ilgili geliştirdikleri ortak itiraz açısından değerlendirilmelidir. Nitekim daha önce detaylı biçimde aktardığımız üzere Ma'bed el-Cühenî'nin kader hakkındaki yaklaşımını geliştirirken Emevî cebr politikasının reddi konusundaki fikrini Hasan Basrî'ye bir

²¹⁸ İbnu'l-Murtazâ, *Kitabu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 41, 137.

²¹⁹ Sinanoğlu, *Özgürlük ve Kader*, 59.

²²⁰ en-Nevevî, *el-Minhâc*, I, 153.

anlamda onaylatması belli bir fikir birlikteliğine işaret etmektedir.²²¹ Her ne kadar Hasan Basrî'nin, onu bir ayrışma neticesinde meclisinden kovduğuna dair haberler²²² bulunsa da söz konusu ayrışmanın doğrudan kaderle ilgili olmadığı çünkü bu konuda aynı düzlemde bir yaklaşım geliştirdikleri söylenebilecektir. Yine fıkıhta Hasan Basrî'nin öğrencisi olduğu ifade edilen ve kaderî fikirleri Ma'bed el-Cühenî'den alarak yaydığına dair rivayetler bulunan Gaylân ed-Dımeşkî Mu'tezile'nin dördüncü tabakasında zikredilerek Gaylâniyye adında mu'tezilî bir fırkanın temsilcisi sayılmaktadır.²²³ Bütün bunlar Hasan Basrî başta olmak üzere ilahî adalet çerçevesinde insanın sorumluluğunu öne çıkaran ve Allah'ı kötüyü yaratmaktan tenzih eden kişilerin bir şekilde Mu'tezile ile ilişkilendirildiğini göstermektedir.

Kaderiyye ile Mu'tezile'nin benzer ya da aynı fikrî yapıya sahip olduğuna dair iddialar ilk kaderî ve mu'tezilî isimler arasında kurulan ilişkilerle desteklenmektedir. Bu bağlamda Şehristânî, Vâsıl b. Atâ ve taraftarlarının kader konusunda Mabed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımeşkî'nin yolundan ilerlediğini dile getirmektedir.²²⁴ Taşköprizâde (ö. 968/1565) ise Ma'bed el-Cühenî'yi ve Gaylân ed-Dımeşkî'yi doğrudan Mu'tezile'ye dahil ederek Kaderiyye ve Mu'tezile arasında herhangi bir ayırım yapmaya imkan vermemektedir. Ma'bed el-Cühenî ve Vâsıl b. Atâ'nın, Hasan Basrî'nin ders halkasında bulunduğu ilişkin bilgi veren Taşköprizâde, Vâsıl b. Atâ ile birlikte Ma'bed el-Cühenî'yi, Mu'tezile'nin kurucusu olarak tespit etmektedir. Tarihî açıdan problemli gözükken bu tespit '*Ma'bed el-Cühenî, Hasan Basrî'den sonra Mu'tezile'nin reisi, Vâsıl b. Atâ'dan sonra Mu'tezile'nin imamı oldu*' ifadeleri üzerinden aktarılmaktadır.²²⁵ Yine kaderî fikirler ile mu'tezilî oluşum arasında güçlü bir isim olarak zikredilen Amr b. Ubeyd'in Ma'bed el-Cühenî'yi takip ettiğine²²⁶ ilişkin kayıtlara rastlanmaktadır. Halbuki kaynaklarda geçen söz konusu irtibat şekli ancak kader görüşüne dair fikrî devamlılık üzerinden sağlanabilecektir. Nitekim hicrî 80 yılında doğduğu bilinen Amr b. Ubeyd'in hicrî 83 yılında vefat eden Ma'bed el-Cühenî ile arasında tarihî açıdan önemli bir zaman dilimi vardır. Bununla birlikte hicrî birinci asrın ikinci yarısında

²²¹ el-Makrizî, *Kitâbu'l-Mevâiz ve'l-İ'tibâr*, IV, 189.

²²² Judd, "Erken Dönem Kaderiyye", 84.

²²³ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Kitâbu Fadli'l-İ'tizâl ve Tabakâtı'l-Mu'tezile*, 229; Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde*, II, 146.

²²⁴ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 41; ayrıca bkz. el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 107, 108.

²²⁵ Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde*, II, 144.

²²⁶ en-Nevevî, *el-Minhâc*, I, 153.

Medine’de doğduğu tahmin edilen Gaylân ed-Dımeşkî’nin yine hicrî 80 yılında Medine’de doğan Vâsıl b. Atâ’yı kaderî görüşleri bakımından etkilediği belirtilmektedir.²²⁷ Kaldı ki Gaylân ed-Dımeşkî’nin Hasan b. Muhammed ibni’l-Hanefiyye’den, Vâsıl b. Atâ’nın ise Ebû Hâşim b. Muhammed ibni’l-Hanefiyye’den²²⁸ ders almış olması, aynı çevrede bulunduklarını da göstermektedir.²²⁹ Ancak Gaylân ed-Dımeşkî ile Vâsıl b. Atâ arasında var olduğu iddia edilen bu etkileşim daha mümkün gözükse de ilk kaderîler ile mu’tezilî kelimciler arasında açık bir ilişki kurulamadığı söylenebilir. Klasik kelim literatürünün genel karakteristiğini oluşturan sünnî kaynaklar söz konusu ilişkileri aktarırken Hasan Basrî’nin kader tartışmaları bakımından tarihî kimliğini çoğunlukla ihmal etmektedir. Halbuki Ma’bed el-Cühenî ile görüştüğü bilinen Hasan Basrî’nin, Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd ile de yakın bir ilişki içerisinde olduğu daha açık bir şekilde tespit edilebilmektedir.

Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd kader konusunda kendisiyle benzer bir fikrî yapıya sahip oldukları Hasan Basrî’nin ders halkasında yer almışlardır. Her ne kadar büyük günah işleyen kimsenin durumu hakkındaki görüşleri nedeniyle bir ayrışma²³⁰ yaşamış olsalar da Hasan Basrî’nin hem Vâsıl b. Atâ hem de Amr b. Ubeyd ile iletişimi devam etmiştir. Nitekim Amr b. Ubeyd’i te’vil konusunda uyarmak isteyen Hasan Basrî’nin ona Vâsıl b. Atâ üzerinden bir mektup ulaştırdığı ve kendisine uyması için tavsiyede bulunduğu bilinmektedir.²³¹ Yine Amr b. Ubeyd’in, Hasan Basrî’den sonra Katâde b. Diâme ile bir tür liderlik yarışına girmesi ve dolayısıyla Hasan Basrî’nin yerini dolduracak kişi olarak ortaya çıkması da²³² hocasıyla aralarında mutlak bir fikir ayrılığı bulunmadığını göstermektedir. Bu da kader konusundaki itikadî tavrını güçlü biçimde ifade eden Hasan Basrî’nin, ilk kaderîlerle olduğu gibi mu’tezilî kelimcilerle de irtibatlı olduğunu ve bir şekilde onların kader hakkındaki yaklaşımlarına yön verdiğini söyleme imkanı vermektedir. Nitekim Hasan Basrî’nin kader risâlesinde mu’tezilî kader görüşüne zemin oluşturacak bazı

²²⁷ Sinanoğlu, *Özgürlük ve Kader*, 66.

²²⁸ İbnu’l-Murtazâ, *Kitabu Tabakâti’l-Mu’tezile*, 17.

²²⁹ Maraz, *Aklî Aydınlanmanın Özgürlükçü Aktivisti Vâsıl b. Ata*, 74.

²³⁰ Bkz. İbnu’l-Murtazâ, *Kitabu Tabakâti’l-Mu’tezile*, 3; eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 42.

²³¹ İbn Abdirabbih, *el-Ikdu’l-Ferîd*, II, 225.

²³² Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, II, 297-298; Aydın, “İlk Mu’tezile’nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 2, 2002, 140; ayrıca bkz. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, XII, 178-179.

unsurlara rastlanmaktadır. Elbette Hasan Basrî, ilk Kaderîlerden ya da Mu'tezile kelamcılarından farklı olmak üzere Allah'ın ezeli ilmini de dahil ettiği bir kader inancını, dinî kavramları yadsımadan dile getirmiştir. Ancak sünnî kaynaklarda da rastlandığı gibi Kaderiyye-Mu'tezile ilişkisine dair açıklamalarda Kaderiyye ve Mu'tezile'nin merkezinde yer alan Hasan Basrî'nin kader konusundaki tavrının ihmal edilmesi söz konusu ilişkinin takip edilebilir nitelikte olmasını engelleyecektir.

2.3. Mu'tezile'de Adalet İlkesi ve İnsanın İradesi

Mu'tezile, ilahî irade karşısında insan iradesinin yerini belirlemek için konuyu hem metafizik hem de ahlakî açıdan değerlendirmektedir. Buna göre insan iradesinin metafizik temelini adalet kavramı üzerine inşa eden Mu'tezile, insanı birtakım fiillere zorlayıp bu fiillerden de sorumlu tutmayı adil tanrı tasavvuruyla çelişkili bulmaktadır. Diğer taraftan insanın yapıp ettiklerine karşılık övgü veya yergiyi hak edeceğini dile getiren Mu'tezile insan iradesi bağlamında ahlakî sorumluluğu da öne çıkarmaktadır.²³³ Dolayısıyla adalet, Mu'tezile'nin irade tartışmalarında geliştirdiği yaklaşımın kaynağını teşkil ederken ahlakî sorumluluk, söz konusu adalet temelli yaklaşımların bir tür sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Adalet, Mu'tezile'nin düşünsel formülasyonunda yer alan beş temel ilkeden biri olmakla birlikte mu'tezilî kelamı temsil eden bir öneme de sahiptir. Mu'tezile, kendine nispet ettiği *Ehlü'l-Adl ve't-Tevhîd* ya da *Ehlü'l-Adl*²³⁴ gibi isimlerin tercihinde, kendilerini adaletin savunucuları olarak kabul ettiğini ilan etmektedir. Nitekim Mu'tezile Allah'ın zâtı ve sıfatları ile ilgili tenzih anlayışını güçlendirme amacı başta olmak üzere insanın fiilindeki iradesini ispatlama amacını tevhid ve adalet ilkesi çerçevesinde gerçekleştirmektedir.²³⁵ Dolayısıyla Mu'tezile'nin insan iradesine ilişkin iddialarını temellendirirken adalet ilkesinin teorisini nasıl oluşturduğu önemlidir. Buna göre adil tanrı tasavvuruna ilişkin güçlü bir ön kabulden hareket eden Mu'tezile, iyi ve kötünün tabiatı, ilahî adalet ve kudret, ahlakî özgürlük

²³³ Kazanç, "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbâr Ekseninde Bir Değerlendirme", 284.

²³⁴ Bkz. el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, VIII, 25.

²³⁵ Türkan, Galip, "Kelamda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 15, Isparta 2005, 140.

ve sorumluluk²³⁶ hakkında birbirini destekleyen adalet eksenli açıklamalar yaparak insan iradesi konusunda adalet ilkesiyle uyumlu bir sonuca ulaşabilmiştir.

Mu'tezile özellikle ilk dönemde iyi ve kötünün tabiatı ya da kelamî literatürde yer aldığı şekli ile husun-kubuh tartışmalarındaki yaklaşımını adalet ilkesinin muhtevası içerisinde değerlendirmiş ve insan iradesini ispatlamak üzere geliştirdiği ahlak tasavvurunun adalet temelli izahlarına eşyadaki/fiillerdeki husun-kubuh niteliğinin şer'î mi yoksa zâtî mi olduğu problemini çözümlemekle başlamıştır. Nitekim ahlakî nesnelcilik olarak kabul edilen mu'tezilî tutuma göre husun ve kubuh eşyada bizâtihi bulunan özellikler olduğu takdirde insan, iradesiyle söz konusu fiilin hakiki niteliği üzerinden bir tercihte bulunabilecektir.²³⁷ Mu'tezile bu anlamda Allah'ın bir şeyi iyi olduğu için emrettiğini veya kötü olduğu için yasakladığını ileri sürerek adaleti gereği Allah'ın kendi emir ve yasakları doğrultusunda iyiyi ve kötüyü belirlemediğini savunmaktadır.²³⁸ Dolayısıyla Mu'tezile, söz konusu niteliklerin Allah tarafından yaratılışı esnasında eşyaya yüklendiğini kabul etmekle birlikte eşyanın ontolojik değerinin insan aklı tarafından kavranabilir olmasını adil tanrı tasavvurunun temellendirilmesi bakımından önemsemektedir.²³⁹

Mu'tezile'de, hür irade anlayışını gerekli kılan adalet kavramının öncelikli tanımı Allah'ın kötülükten tenzihi bağlamında yapılmaktadır.²⁴⁰ Söz gelimi Mu'tezile'de Allah'ın bütün fiillerinin iyi olması, kötü bir fiil işlememesi, kendisine vacip olanı yerine getirmesi gibi tenzihî nitelikli eylemler adalet çerçevesinde değerlendirilmiştir.²⁴¹ Öyle ki 'hasen olan her çeşit fiil' şeklinde içeriklendirilen adalet tanımı Kâdî Abdulcebbâr tarafından eksik kabul edilmiş ve adaletin tanımına 'zulüm ve çirkin fiilleri asla yapmamak' kaydı da eklenmiştir.²⁴² Diğer taraftan ilk dönem mu'tezilî kelimciler adaletle çelişeceği için Allah'ın kötü fiil yaratmaya kâdir

²³⁶ Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, 29, 56 vd.

²³⁷ Kadayıf, Bahtiyar, "Tenzih Bağlamında Hüsün-Kubuh Meselesine Bir Bakış", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 22, Sayı: 41, 2020, 158; Barlak, *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, 81.

²³⁸ el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, VI/I, 25, 29; eş-Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, 362.

²³⁹ Hüsni Zeyne, *el-Akl inde'l-Mu'tezile*, Dâru'l-Âfaki'l-Cedîde, Beyrut 1978, 102; Kazanç, "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbâr Ekseninde Bir Değerlendirme", 288.

²⁴⁰ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Kitâbu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, 11.

²⁴¹ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 133.

²⁴² el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 301.

olmadığını ileri sürerken²⁴³ Ebu'l-Huzeyl ve Kâdî Abdulcebbar gibi bazı kelimacılar ise Allah'ın kötü fiil yaratmaya kâdir olduğunu ancak adaleti gereği bunu yapmadığını ifade etmiştir.²⁴⁴ Böylece Mu'tezile'de kötü fiiller, meydana gelmesi bakımından Allah'ın fiilleri dışında tutulmuş ve tenzih içerikli adalet anlayışının sonucu olarak iyi ya da kötü niteliklere sahip beşerî fiillerin Allah tarafından yaratılmadığı iddia edilmiştir.²⁴⁵ Mu'tezile'nin, cebrî tutumu benimseyenlere yönelik itirazlarından önemli bir kısmı da insanın fiillerinde mevcut küfür, dalâlet, fık, fücür, zulüm gibi kötü ve çirkin şeyleri Allah'a atfetmeleriyle ilişkilidir.²⁴⁶ Mu'tezile Allah'ın kötülükten tenzih edilmesi esası üzerine kavramsallaştırdığı adalet ilkesini naslarla da temellendirmektedir.²⁴⁷ Buna göre 'Allah'ın adaleti emrettiğine'²⁴⁸, 'kullarına zulmetmeyeceğine'²⁴⁹ veya 'kullar için zulüm dilemeyeceğine'²⁵⁰ ilişkin ayetler mu'tezilî adalet anlayışının naklî delilleri arasındadır.

Allah'ı kötülükten tenzih etmeyi adil tanrı tasavvurunun bir gereği olarak değerlendiren Mu'tezile'de insanın sorumluluğu, ilahî adaletin pratik alandaki sağlayıcısı olarak ortaya çıkmaktadır. Mu'tezile, adaleti Allah ile insan arasındaki ilişkinin ahlakî temeli olarak öne çıkarmaktadır. Nitekim Allah tarafından birtakım emir ve yasaklara uygun davranmakla sorumlu tutulan insan, tercih ve eylemlerinin sonucunda bir tür sevap ya da ceza ile karşılaşacaktır.²⁵¹ Dolayısıyla Mu'tezile teklifi, ahlakî bir düzlemde ele alarak insanın iradesini sorumluluğu ile açıklamış ve irade ile sorumluluk arasındaki tutarlılığı adalet ilkesi üzerinden sağlamıştır. Aksi halde Allah'ın iradesi ile meydana gelen ve üzerinde insanın iradî bir etkinliği bulunmayan fiillerle insanı sorumlu tutmak Allah'ın adalet sıfatı ile çelişecektir.²⁵² Mu'tezile'nin adalet kavramı çerçevesinde insan irade ve sorumluluğuna ilişkin kuramsal yaklaşımı Vâsıl b. Atâ'nın ifadelerinde açıkça görülmektedir. Vâsıl b. Atâ,

²⁴³ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 555; el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, VI/II, 105.

²⁴⁴ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, VI/II, 108-110; el-Kâbî, *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, 262; Cârullah, Zuhdî, *el-Mu'tezile*, el-Ehliyyetu li'n-Neşr ve't-Tevzi', Beyrut 1974, 98.

²⁴⁵ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 357.

²⁴⁶ Şerif el-Murtaza, *İnkâzu'l-Beşer mine'l-Cebr ve'l-Kader*, I, 296; el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, VI/I, 39 vd.

²⁴⁷ Cârullah, *el-Mu'tezile*, 97.

²⁴⁸ A'râf 7/29.

²⁴⁹ Fussilet 41/46.

²⁵⁰ Mü'min 40/31.

²⁵¹ Bkz. el-Kâbî, *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, 320.

²⁵² el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, 239.

Allah'ın hakîm ve adil olduğunu ve O'na şer isnat edilemeyeceğini, kullarından emirleri dışında bir şey istemenin ya da bir şeyi gerekli kıldıktan sonra kullarını bu şeyden dolayı cezalandırmanın Allah için caiz olmayacağını ifade etmektedir. Ona göre insan yaptığı fiillerin karşılığını görecektir ki Allah insana fiillerini gerçekleştirecek kudreti de vermiştir.²⁵³ Böylece Mu'tezile, iradesi bağlamında insanın sorumluluğunu ve özgürlüğünü destekleyecek biçimde teklif kavramına ayrı bir yer açmaktadır. Kâdî Abdulcebbar'ın tanımına göre teklif, faydayı elde etme veya zararı giderme bakımından yapması ve yapmaması gereken hususlarda muhatabı bilgilendirmek anlamına gelmektedir. Teklifin cebr gibi bir zorluğu da barındırmaması gerektiğini dile getiren Kâdî Abdulcebbar insanın, söz konusu teklifin gereğini yerine getirecek kudrete sahip olduğunu belirterek bunun ilahî adalet ve hikmet anlayışıyla temellendiğine dikkat çekmektedir.²⁵⁴ Ayrıca Mu'tezile, teklif bağlamında peygamber gönderilmesini bir taraftan insanın emir ve yasaklar üzerinden normatif düzeyde sorumlu tutulmasının nedeni kabul ederken diğer taraftan insanın kendi fiilinin faili olduğuna da delil saymaktadır.²⁵⁵

Mu'tezilî ahlak tasavvurunda Allah'ın adil olmasının en önemli sonuçlarından biri el-va'd ve'l-vaîd ilkesi olarak belirlenmiştir.²⁵⁶ Nitekim insanın, fiilleri karşılığında sevap ya da cezayı hak edecek olması ilahî adaletin ispatı bakımından önemlidir. Ancak insanın fiilleri hakkında herhangi bir değer yargısıyla hüküm verebilmek için öncelikle fiilin insana nispeti gerekecektir. Bu nedenle Mu'tezile insanın, fiilini meydana getirecek kudrete ve iyi ya da kötü fiilden birini tercih edecek irade özgürlüğüne sahip bir varlık olması gerektiği kanaatindedir.²⁵⁷ Özellikle va'd ve vaîd ifade eden ve insanın sorumluluğunu vurgulayan naslar da Mu'tezile'nin insan iradesini ispatlarken sıkça başvurduğu adalet ilkesini destekleyici niteliktedir. Söz gelimi '*Rabbine and olsun ki yaptıklarından dolayı muhakkak onların hepsini sorguya çekeceğiz*'²⁵⁸ ayeti bağlamında Amr b. Ubeyd

²⁵³ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 41.

²⁵⁴ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 509 vd.

²⁵⁵ el-Kâdî Abdulcebbar, *Kitâbu Fadli'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile*, 147-148; Çınar, Bayram, "İslam Kelam Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi", *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 21, Yalova 2020, 35.

²⁵⁶ el-Kâdî Abdulcebbar, *Kitâbu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, 11-12; Jackson, Roy, *What is Islamic Philosophy*, Routledge, New York 2014, 30 vd.

²⁵⁷ Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007, 73.

²⁵⁸ Hicr 15/92.

‘Bundan sonra ancak adaleti ikrar etmek veya Allah hakkında caiz olmayan zulüm konusunda susmaktan başka bir durum yoktur’ ifadelerini kullanmaktadır.²⁵⁹ Yine Kâdî Abdulcebbar, ilgili ayeti adalete ilişkin iddiaları bakımından delil kabul ederek Allah’ın insanlar için günah ya da sevabı yaratması durumunda onları sorumlu tutmasının mümkün olmayacağını dile getirmektedir.²⁶⁰ Şu halde mu’tezilî düşüncede adalet Allah’ın kötülük yapmayacağına ilişkin ilkesel tutum ile irade ve ihtiyar olmaksızın sevap ya da cezanın zulüm olacağına dair rasyonel çıkarımın bir arada değerlendirilmesini gerektiren ahlakî bir kavramdır.²⁶¹ Dolayısıyla Mu’tezile irade yaklaşımında insanın fiillerindeki kötülükleri de Tanrı’dan uzaklaştırarak belli ölçüde rasyonel bir ahlak tasavvuru ortaya koymuştur. Nitekim insanın irade sahibi olup kendi fiilini meydana getirdiğine dair iddia, Allah’ın kötülükten tenzih edilmesinin ve dolayısıyla adalet ilkesinin doğrudan sonucudur.

2.4. Mu’tezile’de İnsanın Fiili

İnsanın sorumluluğu bağlamında fiilini gerçekleştirecek irade ve kudrete sahip olduğunu iddia eden mu’tezilî kelamcılar insanın fiillerine ilişkin birtakım tespitlerde bulunmaktadır. Vâsıl b. Atâ’ya göre insanın fiilleri hareketler, sükunlar, eğilimler/itimadât, nazar ve bilgiyle sınırlı tutulur.²⁶² Yine Ebu’l-Huzeyl insanın kendindeki fiilleri, kalbî ve organların fiilleri olmak üzere ikiye ayırmıştır.²⁶³ Ebu’l-Huzeyl’in söz konusu ayrımı Kâdî Abdulcebbar tarafından belli ölçüde tekrarlanmış ancak Kâdî Abdulcebbar ayrıntılı bir fiil tasnifine yer vermiştir.²⁶⁴ Buna göre Kâdî Abdulcebbar fiillere ilişkin ilk ayrımı insanın fail niteliğini tespit edecek nitelikte gerçekleştirerek fiilleri zât üzerine zâid olan ve olmayan fiiller şeklinde ele almıştır. Zât üzerine zâid olmayan fiiller unutmak, uyumak gibi iyi ya da kötü bir değer taşımayan fiilleri ifade ederken zât üzerine zâid olanlar ile iyi ya da kötü mutlaka bir değer taşıyan ve dolayısıyla insanın övgü veya yergiyi hak etmesini beraberinde

²⁵⁹ eş-Şerîf el-Murtazâ, *Emâli’l-Murtazâ*, I-II, Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-İlmiyye, Mısır 1954, I, 177.

²⁶⁰ el-Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’an*, II, 504; Ahmed, Mahmud Kâmil, *Mefhûmü’l-Adl fi Tefsîri’l-Mu’tezile li’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’n-Nahdati’l-Arabiyye, Beyrut 1983, 186; Sinanoğlu, “Mu’tezile Felsefesinde İnsan Ahlak ve Sorumluluğu”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1, 2003, 69-70.

²⁶¹ Maraz, *Aklî Aydınlanmanın Özgürlükçü Aktivisti Vâsıl b. Ata*, 197.

²⁶² eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 41.

²⁶³ Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelâm Yazıları*, 209.

²⁶⁴ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 90.

getiren ahlakî fiiller kastedilmiştir.²⁶⁵ Bununla birlikte Kâdî Abdulcebbar fiilleri, kudret mahallinde gerçekleşen mübâşir fiiller, bir sebepten dolayı mahalli dışında gerçekleşen mütevellid fiiller, hür irade ile ortaya çıkan ihtiyarî fiiller, zorunlu olarak meydana gelen ızdırârî fiiller, kalpte meydana gelen kalbî ya da zihnî fiiller ve organlar aracılığıyla ortaya çıkan fiiller gibi farklı şekillerde tasnif ederek esasen insanın irade ve özgürlüğü bakımından bir tür çözümlemeye gitmiştir.²⁶⁶ Nitekim söz konusu tasnifte yer alan fiiller özellikle ahlakî nitelikleri bakımından insana nispet edilmiş dolayısıyla bu fiillerin insan tarafından meydana getirildiğine işaret edilmiştir. Böylece insana doğrudan fiil nispet ederek onu fail ilan eden Mu'tezile'nin, insanın fiilini nasıl gerçekleştirdiğine ilişkin açıklama yapması gerekecektir.

Mu'tezile'ye göre fiil, bir kâdirden meydana gelen hâdisler şeklinde tanımlanmaktadır.²⁶⁷ Bu tanım dikkate alındığı zaman Mu'tezile'de, insanın fiilini gerçekleştirmesi bakımından insana nispet edilen kudret yani istitaat kavramı önemlidir. Nitekim adalet üzerine inşa ettiği ahlak tasavvurunun sübutu için esasen fiillerin failini tespit etmeyi amaçlayan Mu'tezile, insanın irade ve istitaat sahibi olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla Mu'tezile, cebr ve kesb gibi yaklaşımları, faili belirsizleştirdiği gerekçesiyle eleştirmekte²⁶⁸ ve insanın fiillerini irade, istitaat ve fiil kavramları çerçevesinde değerlendirmektedir.²⁶⁹

Mu'tezile'de irade ve fiil arasındaki ilişki iradenin zorunlu olarak fiili gerektirip gerektirmeyeceği problemi içerisinde ele alınmaktadır. Buna göre Bîşr b. Mu'temir, Ca'fer b. Mübeşşir (ö. 234/848), Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864), Ebû Ali el-Cübbâî iradenin fiili zorunlu olarak gerektirmeyeceğini ileri sürerken Ebu'l-Huzeyl, Nazzâm, Muammer b. Abbâd ve Ca'fer b. Harb gibi ilk dönem mu'tezilî kelimciler kasıt olması durumunda iradenin fasılasız ve zorunlu olarak fiili gerektireceğini iddia etmiştir. Ancak burada vurgulanan yapma kastı iradenin fiili zorunlu olarak gerektireceğini düşünen mu'tezilî kelimciler tarafından

²⁶⁵ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, VI/I, 28.

²⁶⁶ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 89 vd.; Türker, *İslâm Ahlâk Literatürü*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2016, 191.

²⁶⁷ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, VI/I, 27; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 324.

²⁶⁸ Türker, *İslâm Ahlâk Literatürü*, 191.

²⁶⁹ Aydın, "Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 3, Konya 2003, 46.

önemsenmektedir. Onlara göre yapma kası fiili gerçekleştirme esnasında kendimizde bulduğumuz şey olup azmetmek değildir. İrade, azmetmek olduğu zaman fiili zorunlu olarak gerektirmeyecektir çünkü azmetmek, fiili önceler. Nitekim azmetmek, nefsin iki şey arasında tereddüt ettikten sonra bir şeye karar kılması anlamına gelir ve fiile yönelik bir kasıt barındırmayabilir. Diğer taraftan azmetmenin içerdiği kesinlik, fiilin şartlarından biri mevcut olmadığı zaman ya da fiile engel teşkil eden bir durum söz konusu olduğu zaman ortadan kalkabilir ve yine fiili zorunlu kılmaz. Dolayısıyla fiilin ortaya çıkması bakımından iki tür iradeden bahseden Mu'tezile, birini fiili önceleyen ve zorunlu olarak fiili gerektirmeyen azim; diğerini ise fiille birlikte olup fiili gerektiren kasıt olarak zikretmektedir.²⁷⁰

Mu'tezile insanın fiilini gerçekleştirmesi için iradî etkinliğe sahip olmasının yanı sıra fiilini yapmasına imkan veren bir güce sahip olmasını da gerekli görmektedir. İnsana nispetle daha ziyade istitaat kavramı ile ifade edilen bu gücün mahalli ve etki alanı Mu'tezile tarafından çoğunlukla insan bedeni olarak belirlenmiştir.²⁷¹ Söz gelimi Sümâme b. Eşres ile Bısr b. Mu'temir organların sağlam ve afetlerden uzak olmasını istitaat olarak ifade etmişlerdir.²⁷² Kâdî Abdulcebbar ise istitaati (kudret) '*cisimde var olan, insanın eylem ve tasarrufla bulunmasını sağlayan, kişinin durmasına karşılık hareketli olmasına veya oturmasına karşılık ayakta durmasına imkan tanıyan bir mana*' olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla Mu'tezile'de istitaat, içinde barındırdığı imkan bakımından insanın fiilini zorunlu olmaktan çıkarır ve insan, ihtiyarı ile fiilini seçer.²⁷³ Mu'tezile'ye göre insan, Allah'ın onda ilk ve son kez yarattığı bir güçle hareket ederek fiilini gerçekleştirmektedir.²⁷⁴ Bu durumda istitaat, mu'tezilî yaklaşıma göre her bir fiil için tekrar yaratılmaz ve fiilden öncedir. İstitaatin fiille ilişkisi insana fiil nispet edebilmek için önemlidir.²⁷⁵ Nitekim istitaatin, fiilden önce bulunmasını teklifle ilişkilendiren Mu'tezile'ye göre fiil meydana gelmeden önce insanın o fiile kudreti

²⁷⁰ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 415 vd.; el-Curcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VI, 71; Duğaym, *Felsefetu'l-Kader fî Fikri'l-Mu'tezile*, 203.

²⁷¹ Can, *Kudret Teorisi, Metafizik içinde*, I-III, Hazırlayan: Ömer Türker, Ketebe Yayınları, İstanbul 2021, 1089.

²⁷² el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 229; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 56; el-Kâbî, *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, 302.

²⁷³ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, 246-247; Frank, "The Structure of Created Causality According to Al-As'arî: An Analysis of The "Kitâb al-Luma", 28.

²⁷⁴ Gardet, Louis, "Allâh", *The Encyclopaedia of Islam*, I-XII, E. J. Brill, Leiden 1986, I, 412.

²⁷⁵ Can, *Kudret-Fiil İlişkisi*, Araştırma Yayınları, Ankara 2019, 83 vd.

olmadığı iddia edilirse Allah'ın insanı güç yetiremeyeceği bir şey ile sorumlu tuttuğu (teklif-i mâ lâ yutâk) söylenecektir ki bu, Allah'ın adaletine aykırıdır.²⁷⁶ Diğer taraftan daha fiziksel bir açıklamaya yer veren Mu'tezile, fiili meydana getirecek kudretin zaman bakımından da fiilden önce olması gerektiğini savunmaktadır.²⁷⁷ Nitekim insanın birinci vakitte fiil işlemeye kâdir olup fiili işlediğini, ikinci vakitte de fiilin meydana geldiğini dile getiren Ebu'l-Huzeyl'in, kudret ve fiil arasındaki irtibata ilişkin çözümleyici yaklaşımı bunu desteklemektedir.²⁷⁸ Bununla birlikte Mu'tezile insana nispet ettiği kudretin bir fiile elverişli olduğu gibi onun zıddına da elverişli olduğunu iddia ederek insanın fiilindeki tercih ve iradesini; 'bir makdur iki kâdirin kudreti altında bulunmaz' şeklindeki yaklaşımı ile de insanın fiilindeki kudretini ispat etmiş²⁷⁹ ve böylece insanı fiilinin faili olarak belirlemiştir.

İrade ve kudret bakımından yetkin olan insana fiil nispet eden Mu'tezile fiilin nasıl ortaya çıktığına ilişkin ayrıca tespitler yaparak insanın fail niteliğini belirginleştirmektedir. Özellikle Kâdî Abdulcebbar'ın açıklamalarına göre insanın iradesi bilgi, kudret ve yönlendirici sâik/devâi gibi faktörlerin aktif olmasıyla gerçekleşmektedir. Söz konusu faktörler iradeyi zorunlu kılmaz ancak iradenin oluşumunda etkilidirler.²⁸⁰ Bu anlamda devâi, Kâdî Abdulcebbar'ın insana fiil nispet eden mu'tezilî iddialar bakımından önemsedığı bir kavramdır. Dâi kavramının çoğulu olarak kullanılan devâi, insanı irade ve eyleme yönlendiren güdü veya motiv şeklinde ifade edilmektedir.²⁸¹ Söz gelimi insanın bir menfaati elde etmeye ya da bir zararı gidermeye yönelik inancı onu fiile sevk eden dâi olup fiilin ortaya çıkmasını sağlar.²⁸² Devâi kavramını, insan iradesinin fiili ortaya çıkarması bakımından sürece dahil eden Kâdî Abdulcebbar'a göre bir şeye ilişkin dâiler kuvvetlenince insan o şeyi irade ettiği gibi dâi bir şeyden vazgeçmeye neden olursa insan onu irade etmez ve

²⁷⁶ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 230; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, II, 585; el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 390.

²⁷⁷ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 232; en-Nekrî, Kâdî Ahmed, *Dustûru'l-Ulemâ ev Câmiu'l-Ulûm fî Istilâhi'l-Funûn*, I-IV, Hasan Hânî Fahs, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000, III, 43.

²⁷⁸ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 233; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 45-46; Watt, *İslamın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, 94.

²⁷⁹ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, II, 595; el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, VIII, 112 vd.

²⁸⁰ Ünverdi, Veysel, "Kâdî Abdulcebbar'da İrâdenin Aktörleri ve İrade Özgürlüğü", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 2, 2012, 144-145.

²⁸¹ Bkz. Hourani, George F., *Islamic Rationalism The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, Clarendon Press, Oxford 1971, 82 vd.

²⁸² el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, XIV, 57.

kerih görebilir.²⁸³ İnsanın bir şeyden vazgeçmesine neden olan bu dâîyi, sârif/savârif kavramıyla ifade eden Kâdî Abdulcebbâr bunu terk etme güdüsü olarak da dile getirmektedir.²⁸⁴ Bununla birlikte Kâdî Abdulcebbâr, dâîlerin bir fiili zorunlu olarak ortaya çıkarmadığına ve insanın, iradesi ile farklı seçenekler içerisinde bir tercihte bulunarak fiilini seçtiğine ayrıca dikkat çekmektedir.²⁸⁵

Mu'tezile'de insanın özgür iradesiyle fiilini gerçekleştirdiğine yönelik yaklaşım, dâî olarak ifade edilen ve insanı fiile sevk eden güdülerin dışında yine insanın kendi etkinliğine işaret edecek birtakım kavramlar üzerinden açıklanmaktadır. Buna göre Kâdî Abdulcebbâr güdünün, içinde barındırdığı istem dışı davranışın insanın fiile ilişkin kasıt ile daha bilinçli bir form kazandığını göstermektedir. Ona göre güdüler ihtiyaçlar doğrultusunda organizmayı harekete geçirir, bilinç bu güdüler çerçevesinde fayda ve zararı gözeterek fiili yerine getirmesi ya da etkisiz kalması konusunda iradenin oluşumunu sağlar ve irade de kasıt ile fiilin dış dünyada meydana gelme sürecini başlatır. Dolayısıyla kasıt, fiilin ortaya çıkma sürecinde fiziksel alana en yakın aşama olarak görülmektedir.²⁸⁶ Yine Mu'tezile'nin fiil anlayışında güdülere benzer bir fonksiyona sahip olduğu düşünülen ve insanın iradesi dışında zihnine gelen ya da kalpte hissedilen duygu ve düşünceler anlamına gelen hâtır/havâtır kavramı terminolojik bir önem taşımaktadır. Söz gelimi Nazzâm'a göre ihtiyarın geçerli olabilmesi için biri yönelmeyi, diğeri ise durmayı gerektiren iki hâtır bulunur. Nazzâm Allah'ın, akıl yürüten irade sahibi insanda itaat ve isyan hâtırı yarattığını ve insanın bunlardan birini iradesiyle tercih ettiğini dile getirerek insanın fiiline ilişkin farklı bir yaklaşım geliştirmiştir. Ebu'l-Huzeyl ise insanın kalbinde Allah tarafından yaratılan ve onu itaate sevk eden hâtırla birlikte şeytanın insana itaatten sapmayı telkin ettiği bir hâtır bulunduğunu dile getirmektedir.²⁸⁷ Mu'tezilî kelamda hâtır kavramının insanın fiili konusundaki yerini belli ölçüde bir sonuca bağlayan Kâdî Abdulcebbâr, insanı sorumlu tutabilmek için güdülerin ya da onun yerine hâtırın varlığını zorunlu görmektedir. Nitekim ona göre akıl sahibi bir kimse,

²⁸³ el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, VI/II, 30.

²⁸⁴ el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, XIV, 356; Demir, *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi*, Emin Yayınları, Bursa 2013, 33.

²⁸⁵ Duğaym, *Felsefetu'l-Kader fî Fikri'l-Mu'tezile*, 200.

²⁸⁶ Demir, *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi*, 49.

²⁸⁷ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 427-429; Aslan, Abdülgaffar, "Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 16, Isparta 2006, 36 vd.

akıl yürütmeyi terk ettiği zaman oluşacak korkuyu, kendisini akıl yürütmeye sevk eden yolu ve elde edeceği bilgileri güdü veya hâtır üzerinden bilmektedir. Bununla birlikte Kâdî Abdulcebbâr, dâî ile hâtır arasındaki farkı belirginleştirerek dâîlerin insan tarafından harekete geçirildiğini hâtırın ise Allah tarafından yaratıldığını ifade etmektedir. Ayrıca hâtırın bir tür iç ses olup fiili başlatmadığına, dâînin ise fiile yönelik iç muharrik olduğuna işaret eden Kâdî Abdulcebbâr, insanın fiillerindeki etkinliğini de ortaya koymaktadır.²⁸⁸

Fiilleri, insanın kasıt ve gayretine göre vuku bulduğu için insana nispet eden Mu'tezile²⁸⁹ insanın, fiilini 'ademden vücûda getirmesi' anlamında ihdas ve icat ettiğini dile getirmiştir. Özellikle ilk dönem mu'tezilî kelimciler Allah'tan başka hâlık/yaratıcı olmadığına dair icma doğrultusunda insanın fiili meydana getirmesi bağlamında halk/yaratma kavramını kullanmaktan kaçınmış ve ihdas, icat gibi kavramları tercih etmişlerdir. Ancak insan fiillerindeki etkisi ilerleyen süreçte ve özellikle Ebû Ali el-Cübbâî tarafından halk/yaratma kavramı üzerinden çok daha güçlü bir şekilde savunulmuş, insan fiilinin hâlık olarak isimlendirilmiştir.²⁹⁰ Ona göre hâlık, mukadder bir fiil meydana getiren demektir ve kadîm ya da muhdes olsun, mukadder bir fiil meydana getiren herkes hâlık olarak isimlendirilir.²⁹¹ Bu bağlamda Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Ebû Abdullah el-Basrî'ye (ö. 369/979-80) nispetle Allah'ın mecazen fail olup insanın hakiki fail olduğuna ilişkin mu'tezilî iddiayı dile getirmektedir.²⁹² Elbette halk kavramının insana nispeti dinî/itikadî açıdan problemli görüldüğü için eleştirilmiş²⁹³ ancak Mu'tezile, ilgili eleştirileri ayetlerden getirdiği delillerle bertaraf etmeye çalışmıştır. Söz gelimi Mu'tezile "*Benim iznimle çamurdan kuş biçiminde bir şey yaratıp/yapıp ona üflüyordun...*"²⁹⁴ ayetinde olduğu gibi halk kavramının Allah'tan başka varlıklar için kullanılmış olmasını kendi iddiaları açısından değerlendirmiştir.²⁹⁵ Böylece insanın fiilini yarattığına dair bu yaklaşım Mu'tezile'nin tenzih içerikli adalet anlayışını da önemli ölçüde desteklemiş ve

²⁸⁸ Demir, *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi*, 51.

²⁸⁹ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 356.

²⁹⁰ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, II, 594; ayrıca bkz. el-Cuveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâidi'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, 187-188.

²⁹¹ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 195, 228.

²⁹² Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, II, 595.

²⁹³ el-Bâkullânî, *Kitabu'l-İnsâf*, 137 vd.

²⁹⁴ Mâide 5/110.

²⁹⁵ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 380.

Mu'tezile, Allah'ın yalnızca iyi olanı yarattığına ilişkin savunusunda şerrin kim tarafından yaratıldığı sorusuna bir anlamda yanıt bulmuştur.²⁹⁶

Fail ve hâlık kavramları aynı anlama gelmekle birlikte yalnızca Allah'a hâlık kavramının nispet edilmesinden dolayı insanı hâlık olarak isimlendirmeyen²⁹⁷ mu'tezilî kelamcılar insanın fiilini yaratması ile Allah'a nispet edilen yaratma eyleminin farklı olduğuna ilişkin birtakım açıklamalara yer vermektedir. Söz gelimi Allah'ın hâlık olmasını aletsiz ve yaratılmamış kudretle fiil işlemesi şeklinde anlamlandıran mu'tezilî kelamcılar hâdis kudretle fiil işleyen insanın fiilinin hâlık olmadığını dile getirmişlerdir.²⁹⁸ Dolayısıyla dil açısından insanın fiilini ortaya çıkarmasını yaratma şeklinde isimlendirmek²⁹⁹ mümkünse de Mu'tezile, insanın yaratıcılık vasfını bir anlamda Allah tarafından var edilen alet ve sebeplere bağlı kılarak Allah'a ve insana nispet edilen bu eylemin birbirinden farklı olduğuna dikkat çekmiştir.³⁰⁰

Allah'ın adaletine dayalı bir prensipten hareket eden Mu'tezile, Allah'ın kötü olanı irade etmeyeceğini, insanın iyi-kötü fiillerini kendi iradesiyle gerçekleştirdiğini, insanı mükellef kılan ve bu nedenle sorumlu tutan Allah'ın insanın fiillerini yaratmayacağını iddia ederek insanın fiillerine ilişkin teolojik bir açıklama yapmış sonrasında ise fiilin insan tarafından ortaya çıkabilmesi için insanın irade, kudret gibi yeterliliklere sahip olduğunu ispatlamış ve fiilin fiziksel oluşumunu yine insanın iç dünyası ile ilişkilendirerek insanı fail olarak belirlemiştir. Fiilin meydana gelmesi ile insan arasında ilahî herhangi bir müdahaleyi mümkün görmeyen Mu'tezile böylece insanın kendi fiilini yarattığını iddia edebilmiştir. Dolayısıyla Mu'tezile 'insanın fiilleri' çerçevesinde ele alınan diğer itikadî tartışmalarda da insanı, iradesi üzerinden olabildiğince belirleyici kılmış ve insana atfettiği fiil bakımından onun iradesini ve sorumluluğunu garantilemiştir. Söz gelimi naslarda çoğunlukla Allah'a nispet edilen hidâyet-dalâlet konusunda Mu'tezile, ilahî müdahaleye imkan vermeyen hidâyet ve dalâlet tanımlarına yer vermekte ve insanın iradî etkinliğini vurgulamaktadır. Buna göre Mu'tezile Allah'ın hidâyette

²⁹⁶ Türcan, Galip, "Kelamda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme" 152-153.

²⁹⁷ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 228.

²⁹⁸ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 195.

²⁹⁹ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 380.

³⁰⁰ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 381; et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 137.

bulunmasını ‘doğru yolu gösterme ve beyan etme’ anlamında ele alarak insanın iradesiyle hidâyeti tercih ettiğini dile getirmiştir. Yine Mu’tezile, dalâleti ‘Allah’ın dalâlette olanı dâl/sapmış olarak adlandırması ve hüküm vermesi’³⁰¹ şeklinde tanımlayarak dalâletin, önceki bir merhalede insan iradesiyle gerçekleşmiş olduğuna işaret etmektedir. Bütün bunlardan hareketle Mu’tezile’nin irade problemine ilişkin itikadî yaklaşımlarında insanın mutlak irade sahibi olduğuna ilişkin bir tutumu savunduğu ve söz konusu savunuyu da insanın fiili ve ahlakî sorumluluğu ile desteklediği tespit edilebilmektedir.

3. İLAHÎ İRADENİN KUŞATICILIĞI: SÜNNÎ TUTUM

3.1. Eş’arîlerde İrade Problemi

3.1.1. Eş’arî Düşünce de İnsan ın İradesi

İnsana irade hürriyeti nispet eden Mu’tezile’nin, insanı doğrudan ya da dolaylı biçimde fiilinin yaratıcısı olarak belirlediği süreçte ilahî adalet başta olmak üzere ortaya koyduğu bütün iddialar Eş’arîler tarafından eleştirilmiş ve sünnî bir yoruma tâbî tutulmuştur. Eş’arîlerin kendi kavramsal yapısı içerisinde dile getirdiği bu yorumlar, ortaya çıkan her şeyi ilahî irade ile temellendirdikleri bir irade yaklaşımı benimsediklerini gösterdiği gibi insan iradesini hangi ölçüde etkin kıldıklarını da göstermektedir. Nitekim Eş’arîler, Mu’tezile’nin Allah’ı kötülükten tenzih etme anlamında içeriklendirdiği adalet kavramını ‘bir şeyi olması gereken yere koymak’ şeklinde tanımlayarak bunun da irade ve ilim nispetinde mülkte tasarruf etmek olduğunu dile getirmişlerdir. Adaletin söz konusu eş’arî tanımına göre Allah, otorite ve mülkiyet açısından tasarruf yetkisi elinde olandır ve ilahî adalet Allah’ın ahlakî değerlere tâbî olması biçiminde değerlendirilemez.³⁰²

Mu’tezile’nin rasyonel ahlak anlayışına karşı çıkan Eş’arîler ahlakî değerlerin doğrudan ilahî irade tarafından belirlendiğini ve eşyanın iyi ya da kötü niteliklerinin

³⁰¹ el-Eş’arî, *el-İbâne an Usûli’-d-Diyâne*, 62 vd.; *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn*, 261-262.

³⁰² Ay, “Eş’arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 2, Ankara 2004, 100; ayrıca bkz. en-Nîsâbü’rî, Ebu’l-Kâsım Selmân b. Nâsır, *el-Ğunye fi’l-Kelâm*, I-II, Hazırlayan: Mustafa Haseneyn Abdu’l-Hâdî, Dâru’s-Selâm, Kahire 2010, II, 1015.

ilahî beyan ile bildirildiğini iddia ederek etik açıdan iradeci bir yaklaşımı savunmuştur. Diğer bir ifade ile Eş'arîler, fiillerin iyi ya da kötü niteliklerinden ziyade bu niteliklerin formel olarak nasıl belirlendiği ile ilgilenmektedir.³⁰³ Bu bağlamda fiillerin etik değerlerinin ne doğrudan fiillerin kendisiyle ne de özellikleriyle temellenebileceğini dile getiren eş'arî kelamcılar iyi ya da kötü niteliklerin ilahî irade ile belirlendiğini ileri sürmektedir.³⁰⁴ Dolayısıyla eş'arî ahlak tasavvuru, iyi ve kötünün ilahî irade tarafından belirlendiğine ilişkin yaklaşımı nedeniyle iradeci bir nitelik arz etmekte ve bir tür tanrısal öznelcilik kuramı olarak ifade edilmektedir.³⁰⁵ Çünkü eş'arî kelamcılara göre ahlakın tek ölçütü ilahî iradedir. İyi-kötü veya hayır-şer her şeyin ilahî irade ile meydana geldiğini savunan Eş'arîler insanın iyi ve kötü bütün fiillerini de bu kapsamda değerlendirmiştir.³⁰⁶ İnsan iradesinin fiil üzerinde doğrudan etkili olmasını kabul etmeyen Eş'arîler, insanın kötü/şer olarak nitelenen fiilleri nedeniyle Allah'ın bu fiilleri irade etmediği iddiasında bulunan Mu'tezile'ye karşı şerrin de Allah tarafından irade edildiğini ve yaratıldığını vurgulamaktadır.³⁰⁷ Nitekim Eş'arî, irade ile emir kavramları arasında bir ayrım yapılması gerektiğini ve Allah'ın şerri irade ettiği halde emretmediğini dile getirmektedir.³⁰⁸ Benzer şekilde Râzî, muhaliflerine '*Siz irade ile emrin muvafakat ettiğini düşünüyorsunuz halbuki biz iradenin emirle değil ilimle muvafakat ettiğini ileri sürüyoruz*'³⁰⁹ diyerek Allah'ın irade ettiği şeylerin, ezeli ilmine uygun biçimde gerçekleştiğini ifade etmiş ve Eş'arî'nin bu yaklaşımını desteklemiştir.

Eş'arî'nin ifadelerinde karşımıza çıkan ilahî irade vurgusu, insan iradesinin fiil üzerindeki etkinliğinden bahsetmeye engel teşkil etmektedir. Eş'arî, irade sıfatının zâtî bir sıfat olduğunu ve bu sıfatın irade edilmesi mümkün olan her şeyi kapsadığını belirterek "*O dilediğini yaratandır*"³¹⁰ ayetinin bu açıdan kesin bir delil niteliği taşıdığına işaret etmektedir.³¹¹ Nitekim eş'arî kelamı, insanın irade sahibi

³⁰³ Frank, Richard M., "Moral Obligation in Classical Muslim Theology", *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 11, No. 2, Fall 1983, 207.

³⁰⁴ en-Nisâbü'rî, Ebu'l-Kâsım Selmân b. Nâsır, *el-Ğunye fi'l-Kelâm*, II, 998.

³⁰⁵ Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, New York 2007, 58-59.

³⁰⁶ Bkz. el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, 47; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 291-292.

³⁰⁷ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 357; el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, 84 vd.

³⁰⁸ el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, 54-59.

³⁰⁹ er-Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, 172.

³¹⁰ Hûd 11/107; Burûc 85/16.

³¹¹ el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, 47.

olup kendi fiilini yarattığına ilişkin mu'tezilî iddialara karşı tutumu da göz önüne alındığı zaman daha ziyade Allah'ın iradesini ve yaratıcı niteliğini öncelemiş gözükmektedir. Söz gelimi insanın fail niteliği bağlamında hâlık olduğuna ilişkin itirazını dile getiren Bâkılânî, Allah'ın tek yaratıcı olduğunu ve O'ndan başka yaratıcıdan bahsedilemeyeceğini ifade ederken “*Sizi de yaptıklarınızı da yaratan Allah'tır*”³¹² ayetinin delâleti çerçevesinde insanın ve fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına ve insanın fiildeki ediminin halk/yaratma olmadığına vurgu yapmaktadır.³¹³ ‘Allah’ın dilediği olur, dilemediği olmaz’ sözü üzerinde ümmetin icmaı bulunduğu işaret eden Bâkılânî, Allah bir şeyi irade ettiği zaman ve başkası da başka bir şey irade ettiği zaman Allah’ın iradesi değil de diğerinin iradesinin gerçekleşmesi durumunda Allah hakkında acziyet ve mağlubiyet iddiasının ortaya çıkacağını ifade etmektedir.³¹⁴ Nitekim Eş’arî de olacak bir şeyin olmasını dileyen, dilediğinden başkası olmayan ve iradesinden hiçbir şey eksilmeyen bir varlığın ancak ulûhiyete layık olduğunu düşünmektedir.³¹⁵

Allah’ın mutlak irade sahibi olduğunu vurgulayan Eş’arî, genel fiil teorisinde insan iradesinin kaynağı veya irade etme kudretinin kaynağı gibi insanın fiilindeki iradesine ilişkin hususlara açıkça yer vermez. Yine o, irade etme gücünün Allah’a mı insana mı ait olduğunu, fiille beraber ya da fiilden önce Allah’ın bu iradeyi insan için yaratıp yaratmadığını veya bunun insanda mevcut olan bir unsur olup olmadığını da belirtmez. Diğer taraftan Eş’arî’ye göre mutlak irade sahibi olan Allah’ın, iradenin kendisi gibi irade etme gücünü de yarattığına dair bir kabulün varlığı tespit edilebilir.³¹⁶ Eş’arî’nin “*Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz*”³¹⁷ ayetine ilişkin referansı bu tespiti güçlendirmektedir. Nitekim Eş’arî, bu ayete göre insanın her şeyi irade edemeyeceğini ve yalnızca Allah’ın dilememizi istediği şeyleri irade edebileceğimizi dile getirmektedir.³¹⁸ Yine ilerleyen süreçte iradenin Allah

³¹² Sâffât 37/96.

³¹³ el-Bâkılânî, *Kitabu'l-İnsâf*, 137-138; ayrıca bkz. el-Eş’arî, *Kitâbu'l-Luma'*, 69 vd.

³¹⁴ el-Bâkılânî, *Kitabu'l-İnsâf*, 42.

³¹⁵ el-Eş’arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, 47.

³¹⁶ Abrahamow, Binyamin, “Kitabu'l-Lüm'a'ya Göre Eşari'nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi”, Çev. Hayrettin Nebi Güdekli, *Eş'arî Gelen-Ek-i* içinde, Hazırlayan: Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul 2019, 627.

³¹⁷ Tekvir 81/29.

³¹⁸ el-Eş’arî, *Kitâbu'l-Luma'*, 57.

tarafından insanda yaratılan bir güç olduğu konusunda Eş'arî'ye doğrudan veya dolaylı şekilde atıflar yapıldığı da görülmektedir.

Eş'arî'nin genel itikadî yaklaşımlarını aktarması bakımından büyük önem taşıyan *Mücerred*'de İbn Fûrek, Eş'arî'nin insan iradesine ilişkin ifadelerine de yer vermektedir. Bu bağlamda Eş'arî'ye göre mürîd kavramı kendisinde irade olan kimse anlamına gelirken, irade ise canlı kimseden hata meydana gelmesini engelleyen ve irade sıfatının kendisi ile kâim olduğu mürîdin hükmünü gerektiren bir sıfattır. Eş'arî, irade kavramının kasıt, ihtiyar, rıza, muhabbet, gazap, öfke ve rahmet gibi Allah'ın iradesi için de kullanılabilecek isim ya da sıfatlarla ifade edildiğini ve bunların dışında azim, şehvet, meyletme, nefsin bir şeyi arzulaması, hırs, acıma, haset, imrenme gibi kavramların ise yalnızca insan iradesine nispet edildiğini dile getirmektedir.³¹⁹ İnsan iradesini muhdes ve sonlu bir araz olarak değerlendiren Eş'arî'ye göre bu irade kendi başına var olamaz ve kendisiyle var olabileceği bir hay/canlıyı gerektirir. Bununla birlikte Eş'arî muhkem bir fiilin, failinin ilmi ve iradesi olmaksızın meydana gelmeyeceğini dile getirmektedir. Hâdis olan şeyleri ihtiyarı, meşîeti, tedbiri ve takdiri bağlamında Allah'ın fiilleri içerisinde değerlendiren Eş'arî, insana kudret ve istitaat nispet ettiği gibi hakiki olarak bir ihtiyar da nispet etmektedir. Fakat İbn Fûrek'in aktarımına göre Eş'arî insanın ihtiyar ve kudretini Allah'ın ihtiyarı ve kudreti altında ele almaktadır.³²⁰

Eş'arî'ye nispetle insanın kudretinin ihtiyarî fiillere tesir etmediğini belirten Cürçânî, Allah'ın insanda kudret ve ihtiyar yaratmak suretiyle âdetini icra ettiğini söylemektedir. Bu önemli bir ifadedir. Nitekim Allah'ın, insanda fiili seçmesi için bir ihtiyar yarattığına ilişkin kabul eş'arî kelam açısından insana tam bir irade nispet edilemeyeceği anlamına gelmektedir. Buna göre herhangi bir engel bulunmadığı takdirde Allah insanın gücü kapsamındaki fiili kudret ve ihtiyar ile birlikte var eder. Dolayısıyla insanın fiili Allah tarafından yaratılmış, insan tarafından da kesb edilmiş olur. Burada insanın kesbi ile kastedilen ise onun fiile mahal olmaktan başka fiilin varlığında hiçbir tesiri bulunmaksızın fiilin, ona nispet edilen kudret ve iradesiyle birlikte meydana gelmesidir.³²¹

³¹⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, 69.

³²⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, 76 vd.

³²¹ el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 163.

İnsan iradesi bağlamında cebrî bir tutum sergilediği görülen eş'arî kelamın konuya ilişkin yaklaşımı cebr-i mutavassıt olarak adlandırılmıştır. Eş'arî kelimcilerin, Cebriyye gibi insanı iradede hâlî kabul etmese de insana ilahî iradenin hâkim olduğu bir irade nispet etmelerinden dolayı cebre yaklaştıkları düşünülmüştür.³²² Söz gelimi Gazzâlî insanın bir fiili yapma ya da terk etme ihtiyarına sahip olduğunu ancak bu ihtiyarı Allah yarattığı için insanın tercihinde mecbur olduğunu belirterek insanın ihtiyar sahibi olmasını iradeye mahal teşkil etmesi bakımından değerlendirmektedir.³²³ Râzî ise insanda ihtiyar ve dâî/güdü kavramlarıyla ifade ettiği bir tür iradenin bulunduğunu ancak yine de mutlak bir özgürlüğe sahip olmadığını belirtmektedir.³²⁴ Nitekim ona göre insanda var olan bu iradeyi yönlendiren de Allah'tır.³²⁵ Râzî insanda fiilden önce o fiile ilişkin bir tasavvur meydana geldiğini ancak bu fiile ilişkin tasavvur, tahayyül, niyet ve azmin insanın kendi gücü dahilinde olmayıp Allah tarafından yaratıldığını ve bunların sonucunda insandaki iradenin de Allah'ın yaratmasıyla ortaya çıktığını savunmaktadır.³²⁶ Yine insandan sadır olan fiilde kudret ve dâînin/güdü'nün müessir olduğunu ileri süren Râzî'ye göre bu kudret ve güdü Allah tarafından yaratılmıştır. Dolayısıyla Râzî sebepleri yaratan Allah'ın, müsebbebi de irade edip yarattığını dile getirerek insanın fiilindeki iradesini ilahî irade altında konumlandırmıştır.³²⁷ Râzî, ilgili yaklaşımları neticesinde ulaştığı sonucu '*İnsan muhtar suretinde muzdardır*' ifadesiyle dile getirmiş ve eş'arî kelamın insan iradesine ilişkin genel yaklaşımına işaret etmiştir.³²⁸

Eş'arî kelimada, Mu'tezile'nin aksine, insanın sorumlu olması için fiilini Allah'ın yaratmasından bağımsız gerçekleştirmesi gerekmez. Eş'arî kelimcilerin insan iradesi bağlamında ortaya koydukları yaklaşımlar incelendiği zaman insanın sorumlu tutulması için fiilin meydana gelmesinde kısmî bir etkiye sahip olması yeterli görülmektedir.³²⁹ Ancak fiilin meydana gelmesi bakımından insana nispet

³²² Bkz. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 72; el-Curcânî, *et-Ta'rîfât*, 65.

³²³ el-Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, I-IX+I, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2011, VIII, 233.

³²⁴ er-Râzî, *el-Muhassal*, 195.

³²⁵ Özler, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2020, 74.

³²⁶ er-Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, IX, 27; Gündoğar, Hamdi, "Fahreddin er-Râzî'de İrade-Fiil İlişkisi", *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 6, 2012/2, 63.

³²⁷ er-Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, 155, 161, 173, 231.

³²⁸ er-Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, IX, 25.

³²⁹ Yavuz, Yusuf Şevki, "Beyzâvî", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, VI, 101.

edilen bu etki eş'arî kalamcılar tarafından yine ilahî iradenin yönlendirmesine bağlı kılınmış gözükmektedir. Söz gelimi eş'arî kalamcı en-Nisâbü'rî (ö. 512/1118) kulun fail ve müktesib olduğunu, fiilin kâdir bir kimseden ancak irade ile ortaya çıkacağını dile getirmekle beraber iradenin, Allah tarafından yaratılan zorunlu dâilere dayandığını da belirtmektedir.³³⁰ İnsan iradesi ile ilgili benzer yaklaşım ve ifadeleri eş'arî kalam geleneği içerisinde örneklemek çok zor görünmemektedir. Söz gelimi Beyzâvî (ö. 685/1286), Teftâzânî gibi eş'arî kalamcılar insanın iradesi bağlamında meşîetinin Allah'ın meşîeti ile olduğunu (*Lâkin meşîetuhu bimeşîetillahi Teâlâ*) savunmaktadırlar.³³¹ Bu bağlamda “*Rabbin dilediğini yaratır ve tercih eder. Onların tercih hakkı yoktur*”³³² ayetini tefsir eden Beyzâvî insanlardan irade gücünün tamamen nefyedildiğini, insan iradesinin Allah'ın iradesiyle yaratılmış olup birtakım sebeplere bağlı kılındığını ve insanın bu sebepler üzerinde de iradesinin bulunmadığını ifade etmektedir.³³³

İnsanın mutlak irade sahibi olduğuna ilişkin iddiaları önemli ölçüde yadsıyan eş'arî kalamda, insan iradesi Allah'ın iradesi çerçevesinde ele alınır ve hâdis bir nitelik arz eder. Eş'arîler yalnızca bir postulat olarak kabul ettikleri insanın sorumluluğunu temellendirmekten ziyade Allah'ın mutlak irade ve kudretini vurgulama çabası içindedirler. Bu da eş'arî kalamın, insanın irade ve özgürlüğüne dair soru ve sorunları çoğunlukla ihmal ettiğine ilişkin bir izlenim oluşturmaktadır.³³⁴ Bununla birlikte eş'arî kalamın irade ile ilgili yaklaşımını belli ölçüde devam ettiren Cüveynî (ö. 478/1085) *el-İrşâd*'da Allah'ın mutlak irade sahibi olduğunu ve insanın iradesinin fiiline taalluk ettiği halde tesir etmediğini dile getirirken³³⁵ son eserlerinden olduğu bilinen *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*'sinde ise insanın irade ve ihtiyar sahibi olduğuna ilişkin kanaatini bildirmektedir.³³⁶ İnsanın emir ve yasaklar bakımından teklife muhatap olması ve bunun sonucunda sevap ya da ceza ile karşılaşması gibi aklî delillere referansta bulunan Cüveynî böylece insan iradesine

³³⁰ en-Nisâbü'rî, Ebu'l-Kâsım Selmân b. Nâsır, *el-Ğunye fi'l-Kelâm*, II, 907.

³³¹ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, IV, 262; ayrıca bkz. el-Beyzâvî, Nasıruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, I-V, Hazırlayan: Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut (ty), III, 279.

³³² Kasas 28/68.

³³³ el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, IV, 183.

³³⁴ Abrahamow, “Kitabu'l-Lüm'a'ya Göre Eşari'nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi”, 631.

³³⁵ el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâidi'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, 210.

³³⁶ el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 43-45.

ilişkin eş'arî yaklaşımın sorumluluk ile ilgili açıklamaları çözümsüz hale getirdiğini fark etmiş ve mâturîdî çizgide bir yaklaşım sergilemiş gözükmetedir.³³⁷

Eş'arîler irade probleminin ahlakî boyutunu çoğunlukla ihmal ederek metafiziksel çözüm önerilerini vurgulamış, Allah'ın iradesini sınırlandıracağı endişesiyle insana, onu özgür kılacak bir irade nispet etmekten uzak durmuşlardır.³³⁸ Şu halde Eş'arîler insana, fiilini gerçekleştirmesi ve irade sahibi olmasından dolayı yaratıcılık nispet eden mu'tezilî yaklaşıma karşılık Allah'ın yaratıcı niteliğini vurgulayarak bütün fiillerin Allah tarafından yaratıldığını ve Allah'ın mutlak irade sahibi olduğunu ileri sürmüş, böylece irade problemine dair itikadî çözümlemelerinde insanın fiilindeki etkinliğine neredeyse yer vermemiş ve sorumluluk ile ilgili izahlarını, fiilde çok da etkin olmayan hâdis kudret üzerinden geçerli kılmaya çalışmıştır.

3.1.2. Eş'arî Düşüncede İnsanın Fiili

3.1.2.1. Eş'arî Öncesi Kesb Kavramı

Kazanmak, elde etmek gibi anlamlara gelen kesb kavramı eş'arî düşüncede Allah tarafından insanda yaratılan hâdis irade ve kudretin fiile/makdura iktirânı (yaklaşması) şeklinde tanımlanmaktadır.³³⁹ Bu bağlamda kesb, fiillerin insana nispetini, Allah'ın mutlak irade ve kudret sahibi olduğuna ilişkin itikadî tercihlerle uyumlu biçimde açıklayan bir teori olarak dile getirilmektedir. Ancak kesb, Eş'arî'den önce yine insanın ihtiyarî fiilleri bağlamında kullanılan ve Eş'arî tarafından yeniden yorumlanan bir kavramdır. Bu kavramın söz konusu eş'arî yorumunun insan fiillerine ilişkin yaklaşımlar içerisinde neye karşılık geldiğini anlamak için kesb ile ilgili daha önce mevcut olduğu düşünülen benzer ya da farklı görüşleri ele almak yerinde olacaktır.

³³⁷ Özler, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, 84-86.

³³⁸ Subhî, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk Felsefesi*, Çev. Abdurrahman Harbi vd., Litera Yayıncılık, İstanbul 2001, 184.

³³⁹ er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'an*, II, 555; el-Curcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 163; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, 102.

Kesb kavramının, insanın fiilleri bağlamında ilk kez Dırar b. Amr (ö. 200/815) tarafından dile getirildiği ifade edilmektedir.³⁴⁰ Dırar b. Amr, Basra Mu'tezilesi'ne nispet edilmekle birlikte kader ve özellikle kesb ile ilgili yaklaşımları nedeniyle mu'tezilî kelamcılar tarafından eleştirilmiş ve onun Mu'tezile'den olmadığı iddia edilmiştir.³⁴¹ Ona göre bir fiilin iki faili vardır ve bunlardan biri fiili yaratan Allah, diğeri ise fiili kesb eden kuldur.³⁴² Esasen Dırar b. Amr'ın bu yaklaşımı insanın fiilleri konusunda Allah'ın da insanın da hakiki fail olduğunu ileri sürmesi bakımından özgün kabul edilmiş ve kesb teorisi çoğunlukla ona nispet edilmiştir.³⁴³ Ancak Ebû Hanife'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'de '*Kulların hareket ve sükûn gibi bütün fiilleri hakikaten kendi kesbleridir. Onların yaratıcısı ise Allah'tır*'³⁴⁴ diyerek Dırar b. Amr'dan önce kespten bahsettiği de belirtilmektedir. Kaldı ki Dırar b. Amr'ın '*Allah'ın mahiyeti insan tarafından bilinemez*' görüşünü Ebû Hanife'den aldığına ilişkin Şehristânî'nin ifadesi dikkate alındığı zaman Dırar b. Amr'ın kesb konusunda da Ebû Hanife'den etkilenmiş olduğu söylenebilecektir.³⁴⁵ Nitekim Ebû Hanife'nin '*fiiller hakikaten insanın kesbidir*' ifadesi ihtiyarî fiillerin meydana gelmesinde insanın sahip olduğu kudretin tesirini ispat ettiği için Dırar b. Amr başta olmak üzere, insanın fiilinde tesiri bulunduğunu savunan ve insanın fiili için kesb kavramını kullanan kelamcıları etkilemiş olabilir.³⁴⁶

Eş'arî'nin *Makâlât*'ında verdiği bilgilerden hareketle kesb kavramını kullanan diğeri bir kelamcı Hişâm b. Hakem'dir. İnsanın fiillerini ihtiyarî ve ızdırarî fiiller şeklinde ikiye ayıran Hişâm b. Hakem ihtiyarî fiillerin insanın irade ve kesbi ile gerçekleştiğini savunmaktadır.³⁴⁷ Buna göre Kûfe'de bulunmaları bakımından Hişâm b. Hakem'in Dırar b. Amr'dan etkilenmiş olabileceği düşünülmektedir.³⁴⁸ Ancak

³⁴⁰ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 263.

³⁴¹ Bkz. el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 133-134.

³⁴² el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 281; Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, 121.

³⁴³ Watt, "The Origin of The Islamic Doctrine of Acquisition", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 2, 1943, 235.

³⁴⁴ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 73.

³⁴⁵ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 77.

³⁴⁶ Yavuz, "Kesb", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2022, XXV, 304.

³⁴⁷ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 40-41; ayrıca bkz. Daiber, *Islamic Thought in The Dialogue of Cultures*, 29.

³⁴⁸ Watt, "The Origin of The Islamic Doctrine of Acquisition", 239; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 515; Dırar b. Amr ve Hişâm b. Hakem'e 'el-Kûfi' nisbesinin verilmesi hakkında ayrıca bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 77, 146.

Dırar b. Amr kesbi, insanın gerçek anlamda fail olmasını da barındıran bir muhteva ile ele alırken, Hişâm b. Hakem'in insanın ihtiyarî fiilleri konusundaki yaklaşımları çelişki arz ettiği için insanın kesbine dair iddiası da açık gözükmemektedir.³⁴⁹ Bununla birlikte Hişâm b. Hakem'in, hür iradeyi/ihtiyarı geçersiz kılacağı için ilahî ilmin ezeli olmadığı savunması insanın kesbini hür irade bağlamında yorumladığına ilişkin yaklaşımları beraberinde getirmiştir.³⁵⁰

Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö. 230/845) insanın kesbe kâdir olduğu halde yaratmaya kâdir olmadığını iddia ederek Dırar b. Amr'dan farklı olmak üzere eş'arî düşünceye uygun bir kesb teorisini savunmuş gözükmemektedir.³⁵¹ Nitekim Bağdâdî de Allah'ın, insanın kesbini yarattığına dair sünnî görüşün Neccâr tarafından kabul edildiğini haber vermektedir.³⁵² Dırar b. Amr ve Neccâr'dan sonra insanın ihtiyarî fiilleri konusunda kesb kavramını kayda değer biçimde kullanan diğer kişinin mu'tezilî kelamcı Şahhâm (ö. 270/883) olduğu dile getirilmektedir.³⁵³ Ebu'l-Huzeyl'in öğrencisi ve Ebû Ali el-Cubbâî'nin hocası olan Şahhâm'a³⁵⁴ göre bir makdur hem Allah'ın hem de insanın kudreti altındadır. İnsanın fiilini Allah yaparsa zorunlu; insan yaparsa kesb olur. Nitekim Allah da insan da tek başına fiil işlemeye kâdirdir.³⁵⁵ Böylece Şahhâm bir taraftan Allah'ın insana fiilini gerçekleştirme gücü verdiğine ilişkin mu'tezilî görüşü savunmaya devam ederken diğer taraftan iki kâdir için bir makdurun bulunmasını imkansız gören genel mu'tezilî yaklaşımdan ayrılmıştır. Dolayısıyla ona göre insanın fiili ya Allah'ın yaratması ile ya da insanın kesbi ile gerçekleşmektedir.³⁵⁶ Bağdâdî, Şahhâm'ın bu yaklaşımını Sıfâtiyye'nin kesb anlayışı ile karıştırmamak gerektiğine işaret etmektedir. Nitekim Sıfâtiyye bir fiil için iki yaratıcı kabul etmediği halde Şahhâm iki kâdirden her birinin bu fiili ortaya çıkarmasını mümkün görmektedir. Dolayısıyla Bağdâdî, Şahhâm'ın kesb kavramı üzerinden bir tür yaratma fiilini insana nispet ettiğini belirtmektedir.³⁵⁷ Şu

³⁴⁹ Öz, Mustafa, "Hişâm b. Hakem", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, XVIII, 154.

³⁵⁰ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 66-67; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 515.

³⁵¹ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 566; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 75.

³⁵² el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 183.

³⁵³ Daiber, *Islamic Thought in The Dialogue of Cultures*, 36.

³⁵⁴ İbnu'l-Murtazâ, *Kitabu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 71-72, 80.

³⁵⁵ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 199, 549.

³⁵⁶ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 514; Watt, "The Origin of The Islamic Doctrine of Acquisition", 109.

³⁵⁷ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 157.

halde kesb, Şahhâm tarafından daha ziyade insanın hür fiilini ifade etmek için kullanılmıştır.

Dırar b. Amr, Neccâr ve Şahhâm'ın, kesb kavramını farklı şekillerde yorumladıkları görülmekle birlikte kesbi, ihtiyarî fiiller bağlamında ve insanın fiili anlamında kullandıkları bilinmektedir. Eş'arî öncesi dönemde kesb kavramının kelam literatüründeki temellerine işaret eden bu kelimcilerin dışında Kaderîlerin ve onları takip eden mu'tezilî kelimcilerin, insanın fiiline ilişkin yaklaşımlarında kesb kavramını kullandıkları tespit edilebilmektedir.³⁵⁸ Söz gelimi Bağdâdî'ye göre Kaderiyye ile Mu'tezile Allah'ın, insanın kesbini yaratmadığı konusunda görüş birliği içindedir. Nitekim onlar '*kendi kesblerini (eksâb) takdir edenler bizzat insanlardır*' görüşünü savunmaktadırlar.³⁵⁹ Ayrıca Şehristânî, Vâsıl b. Atâ'ya nispet ettiği görüşleri aktarırken onun hayır, şer, iyi ve kötü gibi şeyleri insanın kesbi (*eksâb*) olarak ifade ettiğini göstermektedir.³⁶⁰ Kaldı ki Dırar b. Amr, Neccâr gibi kesb kavramını doğrudan kullanan kelimcilerin de mu'tezilî geleneğe bir şekilde nispet edilen kimseler olması dikkat çekmektedir.³⁶¹ Benzer şekilde Bîşr b. el-Merîsi (ö. 218/833) de Mu'tezile'ye nispet edilmekle birlikte Allah'ın, kulun kesbini yarattığına ve istitaatin fiil ile birlikte olduğuna dair görüşü nedeniyle Mu'tezile tarafından dışlanmış biri olarak zikredilmektedir.³⁶² Şu halde kesb kavramına kelamî terminolojideki son halini veren Eş'arî'nin, hayatının ilk dönemlerinde Mu'tezile itikadını benimsediği düşünüldüğü zaman mu'tezilî kültürde de mevcut bir kavramı kendi itikadî yaklaşımlarına dahil etmiş olması muhtemeldir.³⁶³ Öyle ki Eş'arî'nin hocası Ebû Ali el-Cübbâî ilk kesb teorilerinden birini savunan Şahhâm'ın öğrencisidir. Ebû Ali el-Cübbâî kesb konusunda hocası ile aynı görüşü benimsememiş³⁶⁴ olsa da Eş'arî'nin, ilk kesb teorilerine uzak olmadığı tespit edilmektedir. Elbette Eş'arî, kesbi Allah'ın mutlak kudreti ile uyumlu bir formda yeniden yorumlamıştır. Buna göre mu'tezilî gelenekte insanın fiilindeki dolaysız etki

³⁵⁸ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 509.

³⁵⁹ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 104.

³⁶⁰ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 42.

³⁶¹ Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'ın Mu'tezile'ye nispeti için bkz. el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 183; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 75.

³⁶² el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 180.

³⁶³ Bkz. Frank, "The Structure of Created Causality According to Al-As'arî: An Analysis of The "Kitâb al-Luma", *Studia Islamica*, No. 25, 1966, 15.

³⁶⁴ Watt, "The Origin of The Islamic Doctrine of Acquisition", 244; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 542.

kesb kavramı ile ifade edilirken Eş'arî, insanın fiille dolaylı ilişkisini kesb üzerinden kurmaktadır.

Ebû Ali el-Cübbâî ve Eş'arî'nin birbirine karşıt yaklaşımları kesb kavramının kelimadaki nihai yerini belirlemiştir. Nitekim Ebû Ali el-Cübbâî'nin eş'arî kesb yaklaşımına karşı geliştirdiği itirazlar³⁶⁵ sonraki dönem Mu'tezile kelamcılarının insanın fiillerini ifade etmek üzere kesb kavramını kullanmalarını engellemiş gözükmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre kesb bir makdurun iki kâdirin kudreti altında bulunmasına imkan verdiği için fiilde ortaklık söz konusu olacak ve bu, şirke götürecektir. Nitekim eş'arî kelimada kesb, Allah'ın bir fiili ancak kulun kesbi ile tamamladığı veya kulun bir fiili Allah'ın yaratması olmaksızın kesb edemeyeceği ve dolayısıyla insanın Allah'ın fiiline ortak olduğu anlamına gelmektedir.³⁶⁶ Kesb teorisini sonucu bakımından şirk ile ilişkilendiren Ebû Ali el-Cübbâî'nin diğer taraftan insanın fiilini yarattığına (halk) dair iddiayı ilk ortaya koyan kişi olması da dikkat çekmektedir.³⁶⁷ Ancak şu kadarı var ki Ebû Ali el-Cübbâî'nin insanın fiilleri konusunda halk kavramını kullanması ile Eş'arî'nin kesbi bir doktrin olarak içeriklendirmesi ve vurgulaması birbirine karşı gelişmiş iki güçlü tavır izlenimi vermektedir.³⁶⁸ Kesb teorisine ilişkin dile dayalı itirazları vurgulayan Kâdî Abdulcebbâr ise kesb kelimesinin '*kendisi ile bir fayda elde edilen ya da bir zarar giderilen fiil*' anlamına geldiğini ve müktesibin hâlık gibi fail ve muhdis olduğunu ifade ederek Eş'arîlerin '*kul kesbeder ancak fiil işleyemez*' şeklindeki yaklaşımını anlamsız bulmaktadır. Öyle ki Kâdî Abdulcebbâr kesb teorisinin makul olmadığı kanaatindedir.³⁶⁹ Dolayısıyla mu'tezilî kelam açısından kesbin ve özellikle eş'arî kesb teorisinin geçersizliği Ebû Ali el-Cübbâî ile kesinleştirilirken Eş'arî ile kesb sünnî kelamın temel kavramlarından biri haline gelmiştir.

³⁶⁵ Ebû Ali el-Cübbâî'nin kesb tanımı için bkz. el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 542.

³⁶⁶ el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, VIII, 132.

³⁶⁷ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü'l-Edille*, II, 594; el-Cuveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâidi'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, 187-188.

³⁶⁸ Bkz. Frank, "The Structure of Created Causality According to Al-As'arî: An Analysis of The "Kitâb al-Luma", 42-43.

³⁶⁹ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 364 vd.; *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, VIII, 93, 96, 156.

3.1.2.2. Eş'arî Düşüncede Kesb ve Fiilin Yaratılması

İnsanın fiiline ilişkin itikadî tartışmalarda zorunlu fiillerin insanın iradesinden bağımsız ve dolayısıyla istemsiz gerçekleşen fiiller olduğu konusunda bir görüş birliği bulunmaktadır. İnsanın fiilindeki iradesine dair yaklaşımlar ise ihtiyarî fiiller üzerinden gelişmiş gözükmetedir. Bu bağlamda hür irade savunucuları insanın ihtiyarî fiillerini özgür iradesi ile meydana getirdiğini iddia ederken eş'arî kelamcılar ihtiyarî fiillere ilişkin yaklaşımıyla bu fiillerin insana nispetini itikadî tercihlerine uygun biçimde ortaya koymuşlardır. İnsanın fiillerini zorunlu ve iktisâbî fiiller şeklinde ele alan Eş'arî, felç olan bir insanın sarsılması ya da sıtma hastalığına tutulan bir kimsenin titremesi gibi insanın istemeksizin yapmaya zorlandığı fiillerin zorunlu, bunun dışında insanın bir yere gidip gelmesi ya da bir şeye yönelip vazgeçmesi gibi fiillerin ise iktisâbî olduğunu belirtmektedir.³⁷⁰ Eş'arî insanın zorunlu ve iktisâbî fiiller arasındaki farkı hiçbir şüphe olmaksızın bilebileceğini ifade ederek zorunlu fiilde acziyet ortaya çıkarken diğerinde bunun zıddı olan kudretin ortaya çıkması gerektiğini dile getirmektedir. Eş'arî iktisâbî fiillerin bu kudret ile gerçekleştiğini söylerken esasen kesb teorisine ilişkin bir tür açıklama yapmaktadır. Ona göre kesbin hakikati fiilin, onu kesbeden kimsede (müktesib) hâdis bir kudretle meydana gelmesidir. Ancak Eş'arî, iktisâbî fiiller ile zorunlu fiillerin Allah tarafından yaratılmış olmaları itibarıyla farklı olmadığını vurgulayarak fiili bütünüyle insana nispet etmediğine de dikkat çekmektedir.³⁷¹ Nitekim ona göre Allah insanı kesbî harekete muktedir kıldığı gibi insanın kesbi olarak meydana gelen bu fiili de yaratmıştır.³⁷²

Eş'arî kelamcılar Allah'ın ve insanın fiilini birbirinden ayırarak fiilin hakiki manada icat anlamına geldiğini kesbin ise mecazen fiil olarak isimlendirildiğini iddia etmektedir.³⁷³ Fiilin hakiki anlamda yalnızca Allah'a nispet edileceğini savunan bu eş'arî iddia, fiilleri Allah'ın kudret alanından çıkarmak, ilahî fiilde benzerliğin meydana gelmesi ve insanın fiili yaratması gibi teolojik kaygılar nedeniyle fiilin insana ancak mecazen nispet edilmesini gerekli görmektedir.³⁷⁴ Eş'arî '*Allah kesbin*

³⁷⁰ el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, 74-75.

³⁷¹ el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, 75 vd.

³⁷² el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, 78; *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 542.

³⁷³ es-Sâbûnî, *el-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye fi Usûli'd-Dîn*, 113.

³⁷⁴ el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 357-358.

faili olsa da müktesibi değildir' diyerek müktesibin, fiilini hâdis bir kudretle meydana getirdiğini, Allah'ın ise bir şeye kadîm bir kudretle kâdir olacağını belirtmiş, Allah'a ve insana nispet edilen fiilleri birbirinden ayırmıştır.³⁷⁵ Dolayısıyla Eş'arî'ye göre fail olmak bir şeyi yokluktan varlığa çıkaran anlamında muhdis kavramıyla karşılanmaktadır. Bu açıdan halk, fiil, ihdas, ibdâ, inşa, ihtira, ibtida ve fatr gibi kavramları manaları bakımından birbirine eşit kabul eden Eş'arî, ilgili kavramların esasen Allah'a mahsus olduğunu ifade etmiştir. Ona göre sözü edilen kavramların yaratılmışlara nispeti genişletilmiş bir kullanımdır ve bu kullanım iktisâb manasına râcî kabul edilmelidir.³⁷⁶

İnsanın kudretine ilişkin yaklaşımlarını kesb teorisini destekleyici nitelikte dile getiren Eş'arî araz olarak kabul ettiği istitaatin insanda devamlı bulunmadığını ve fiil anında Allah tarafından yaratıldığını iddia etmektedir.³⁷⁷ Söz konusu iddiasını örneklendiren Eş'arî, kimi zaman bilgili kimi zaman da bilgisiz olan insanın bir fiile de bazen güç yetirdiği halde bazen güç yetiremediğine işaret etmektedir. Ona göre fiil, istitaatle birlikte ortaya çıktığı için bu, istitaatin fiil ile birlikte ve fiil için olduğunu göstermektedir. İstitaatin fiilden önce bulunduğu görüşüne ilişkin itirazını da dile getiren Eş'arî, araz olan istitaat devamlı olmadığı için fiilin henüz mevcut olmayan bir kudretle meydana gelmesinin imkansızlığını vurgulamaktadır. Bu anlamda hâdis kudretin meydana gelmesini makdurun onunla birlikte var olması şartına bağlayan Eş'arî, istitaatin iki zıt fiil için söz konusu olmayacağını da dile getirmektedir. Nitekim insanın iki zıt fiile aynı anda kâdir olması durumunda her iki fiilin (makdur) birlikte var olması gerekecektir ki bu muhaldir.³⁷⁸ Eş'arî kelimada insana nispet edilen kudretin hâdis bir nitelik taşıması, fiille birlikte olması ve tercihe imkan verecek şekilde bir potansiyel ifade etmemesi insanın fiille ilişkisini büyük ölçüde sınırlandırmıştır. Öyle ki insanın fiiline dair irade, kudret ve kesb gibi unsurlar üzerinde insandan ziyade Allah'ın mutlak etkinliği ortaya çıkmaktadır.³⁷⁹ Şu

³⁷⁵ el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, 73-74; Gimaret, Daniel, *Théories de Lacte Humain en Théologie Musulmane*, J. Vrin, 6, Place de la Sorbonne, Paris 1980, 286.

³⁷⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, 91.

³⁷⁷ Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, 121.

³⁷⁸ el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, 93-95; ayrıca bkz. el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 286 vd.; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, 107 vd.; et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 146; en-Nîsâbü'rî, Ebu'l-Kâsım Selmân b. Nâsır, *el-Ğunye fi'l-Kelâm*, II, 809 vd.

³⁷⁹ Ödemiş, Mehmet, "Eş'arîlik'ten Mâtürîdîlik'e Özgürlüğün Parabolik Gelişimi", *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 8, 2021, 40.

halde insanın fiili bağlamında sorumluluğunu daha ziyade kesb üzerinden kurmaya çalışan Eş'arî, insana nispet edilen kudretin hâdis olduğunu ve kesbin de Allah tarafından yaratıldığını vurgulayarak insana verdiği kısmî özgürlükten vazgeçmiş gibi görünmektedir.³⁸⁰ Dolayısıyla eş'arî kesb teorisinde insanı cebr altında olmaktan kurtaracak herhangi bir unsur neredeyse kalmamıştır. Ancak Eş'arî'nin zorunlu fiillerle iktisâbî fiiller arasındaki farkı insanın kendi içinde bileceğine dair ifadesi esasen insanın hürriyetine ilişkin bir tür şuur halinden bahsettiği şeklinde yorumlanmıştır.³⁸¹ Nitekim Eş'arî'de belirgin biçimde izah edilmeyen bu ifade sonraki eş'arî kelimciler tarafından kesb teorisini destekleyici ya da kesb teorisine alternatif bir yaklaşım olarak dile getirilmiştir.

Bâkılânî genel eş'arî görüşe uygun biçimde fiilin iki kâdirin kudreti altında meydana gelebileceğini savunmuş ancak söz konusu iki kudretin fiil üzerindeki etkisini Eş'arî'de görmediğimiz farklı bir yorumla açıklamıştır.³⁸² Buna göre Allah kadîm kudreti ile fiilin aslını yaratırken insan hâdis kudreti ile fiilin vasfını meydana getirir. Böylece insan, fiilin iyi ya da kötü; taat ya da masiyet olması bakımından sıfatını belirler.³⁸³ Öyle ki Bâkılânî insanın, emredilen veya nehyedilen fiilleri kesb ederek taat ve masiyeti karşılığında sevap ya da ceza almasının gerçek adalet olduğunu söylemiş ve geri planda Kaderiyye/Mu'tezile'ye cevap vermiştir.³⁸⁴ Bâkılânî'ye göre insanın kudretinin fiil üzerinde tesiri olduğunu kabul etmek, mutlak anlamda iktisâbî/mükteseb fiillerin insanın kudretiyle yaratıldığı anlamına gelmeyecektir.³⁸⁵ Bâkılânî hâdis kudretin bir şeyi var etmeye (icat) uygun olmadığını ifade etmektedir. Ancak ona göre fiilin yönleri veya itibarları yalnızca hudûs ile sınırlı değildir. Bâkılânî '*hudûsun ötesinde cevherin mekanda yer tutan ve araz kabul eden cevher olmasından ya da arazın araz, renk, siyahlık vb. olmasından başka yönler de (vücûh) mevcuttur*' diyerek kudretin, fiili zorunlu olarak

³⁸⁰ Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelâm Yazıları*, 214.

³⁸¹ Yeprem, *Îrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, 217; Ödemiş, "Eş'arîlik'ten Mâtürîdîlik'e Özgürlüğün Parabolik Gelişimi", 38.

³⁸² eş-Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, 67.

³⁸³ el-Bâkılânî, *Kitabu'l-İnsâf*, 43; er-Râzî, el-Muhassal, 194; *Mefâtihu'l-Ğayb*, IV, 87; en-Nisâbü'rî, Ebu'l-Kâsım Selmân b. Nâsır, *el-Ğunye fî'l-Kelâm*, II, 232-233.

³⁸⁴ eş-Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, 69.

³⁸⁵ el-Bâkılânî, *Hidâyetu'l-Müsterşidîn*, I-IV, Tahkik: Ömer Yûsuf Abdülganî Hamdan - Tağrîd Muhammed Abdurrahmân Hamdan, Mektebetu Abeki'l-Misk, Amman 2022, II, 220-221; Thiele, Jan, "IV. Yüzyıl İslâm Kelâmında İrade Hürriyeti Anlayışları: Tarihî Bağlamında Bâkılânî'nin İnsan Fiilleri Teorisi", Çev. Zeynep Büşra Özdemir - Gülay Parlak Durmuş, *Kader*, Cilt: 19, Sayı: 1, 2021, 395.

yaratmadığına ve başka bir vecih bulunduğuna ilişkin iddiasını temellendirmektedir.³⁸⁶ Böylece Ebû Hâşim'in ahval teorisi ile ilgili argümanlarından iktibasta bulunan Bâkılânî'nin bir tür hal anlayışını benimsediği görülmektedir. Bâkılânî fiilin, hâdis kudretle meydana gelmesinin özel bir ilinti/nispetle gerçekleştiğini ve bu nispete de kesb adı verildiğini iddia ederek insanın sorumluluğu için fiillerinin özgürlüğünü savunan kişilerin argümanlarını geçersiz kılarken diğer taraftan esas aldığı eş'arî kesb teorisini geliştirmiştir.³⁸⁷ Nitekim o, mükteseb fiillerin insanın kudretiyle bir sığata sahip olmasını öngörmüş ve fiilin yaratıcısı insan olmasa da bu sıfat üzerinden insanın, fiile ait hakiki bir niteliği bizzat belirlediğini savunmuştur. Dolayısıyla Bâkılânî mükteseb fiilleri ızdırârî fiillerden ayıran şeyi, kesbin fiile verdiği sıfat olarak tespit etmektedir. Bâkılânî *el-Hidâye*'de dile getirdiği başka bir açıklamasında ise kudret ve fiil arasındaki ilişkiyi failde bulunan hal ile temellendirmektedir. Buna göre Bâkılânî Eş'arî'nin insanda bir araz olarak belirlediği kudreti, kâdir olan kişinin özsel niteliği olarak yeniden tanımlamış ve bunu failde bulunan bir hal şeklinde ifade etmiştir. Ona göre kudretin varlığı, bu kudretin varlığına bağı olan ve onun sayesinde mevcut olan hal ile delillendirilir. Dolayısıyla Bâkılânî kudretin tesirini failin kendisiyle ilişkilendirir. İnsan, kesb edilmiş bir fiili meydana getirdiği zaman kudret burada 'kâdir olma' halinin illeti olarak kabul edilir. Bu illet de insanı ızdırârî fiillerin faillerinden ayıran niteliğin zeminini teşkil eder.³⁸⁸

Eş'arî kesb anlayışını başlangıçta büyük ölçüde benimseyip destekleyen Cüveynî, hâdis kudretin makdura hiçbir suretle tesir etmediğine ve kadîm kudretin makdur üzerinde mutlak anlamda etkin olduğuna ilişkin görüşleri temelinde insanın kudretinin fiildeki etkinliğini kesb olarak kabul etmiştir. Bu aşamada kesbin hakikati ile ilgili daha önce eş'arî kelimacılar tarafından ortaya konulan argümanlara atıfta bulunan Cüveynî, hâdis kudretin, kendisinde o kudretle güç yetirilen fiile (makdur) ait bir halin var olduğunu ve sorumluluğun da bu hal ile ilgili olduğunu dile getirmiştir. Bu anlamda Cüveynî de ızdırârî hareket ile ihtiyarî hareket arasındaki

³⁸⁶ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 84.

³⁸⁷ el-Bâkılânî, *Hidâyetu'l-Müsterşidîn*, II, 222; Thiele, "IV. Yüzyıl İslâm Kelâmında İrade Hürriyeti Anlayışları: Tarihî Bağlamında Bâkılânî'nin İnsan Fiilleri Teorisi", 396.

³⁸⁸ el-Bâkılânî, *Hidâyetu'l-Müsterşidîn*, II, 210, 220; Thiele, "IV. Yüzyıl İslâm Kelâmında İrade Hürriyeti Anlayışları: Tarihî Bağlamında Bâkılânî'nin İnsan Fiilleri Teorisi", 393.

ayırma imkan veren şeyi hal görüşü üzerinden açıklamıştır.³⁸⁹ Ancak Cüveynî ilerleyen süreçte insanın fiilleri ile ilgili benimsediği eş'arî yaklaşımları yeterli görmemiş olmalı ki kesbe ilişkin yeni bir bakış açısı ortaya koymuştur. Nitekim Eş'arî'nin kesb ve kudret anlayışının hatalı olduğuna hükmeden Cüveynî'ye göre kudretin fiili öncelediğini kabul etmemek, fiilden önce o fiilin emri ile karşılaşan mükellefin buna kâdir olmadığı anlamına gelecektir. Yine Eş'arî'nin yaklaşımı esas alındığında insanın, Allah'ın fiillerinden olan bir şeyle sorumlu tutulduğunu dile getiren Cüveynî, bunu kesb ile açıklamanın bir çözüm olmadığına işaret etmektedir.³⁹⁰ Dolayısıyla o, insanın fiiline dair yaklaşımlarını kudret/istitaat ile ilgili görüşleri çerçevesinde belirlemiştir. Bu bağlamda Cüveynî'nin, kudreti potansiyel (*et-temekkün*) anlamında değerlendirmesi önemlidir.³⁹¹ Böylece insanın hâdis kudreti fiillerine tesir eder ve fiilleri bu kudretle meydana gelir.³⁹² Ancak Cüveynî insanın hâdis kudreti ile meydana gelen fiilin halk ve takdir itibarıyla Allah'a nispet edilmesi gerektiğini de belirtmektedir.³⁹³ Dolayısıyla eş'arî kelam çerçevesinde Cüveynî'nin insanın kudreti ile fiili arasındaki ilişkiyi değerlendirme biçimi oldukça önemli gözükmektedir.

İnsanın ihtiyar sahibi olmasının yanı sıra cebr altında olduğunu dile getiren Gazzâlî insanın, içinde bulunduğu ihtiyar ve cebr dengesini açıklamak üzere verdiği örnekte ateşin yakmadaki fiilini mutlak cebr; Allah'ın fiilini ise mutlak ihtiyar olarak nitelerken insanın fiilini cebr ve ihtiyar arasında konumlandırmış ve bunu da el-menzile beyne'l-menzileteyn ifadesiyle dile getirmiştir. Ona göre Ehl-i Hak, insanın söz konusu fiilini isimlendirirken Kur'an'ı referans alarak kesb kavramını kullanmıştır.³⁹⁴ Gazzâlî böylece “*Her nefis yaptıklarına karşılık bir rehindir*”³⁹⁵ ve “*...Onun lehinde olanı da kendi kazandığıdır aleyhinde olanı da kendi kazandığıdır...*”³⁹⁶ ayetlerinde geçen kesb kavramından hareketle eş'arî kesb teorisini geçerli kılmaya çalışmaktadır.³⁹⁷ Cebriyye ile Mu'tezile arasında itidalli bir yaklaşım

³⁸⁹ el-Cuveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâidi'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, 206, 215.

³⁹⁰ el-Cuveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh*, I-II, Tahkik: Abdülazîm ed-Dîb, Külliyyetü's-Şerîa, Katar h. 1399, I, 103.

³⁹¹ el-Cuveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh*, I, 279.

³⁹² el-Cuveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, 46-47.

³⁹³ el-Cuveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, 46-47.

³⁹⁴ el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, VIII, 233.

³⁹⁵ Müddesir 74/38.

³⁹⁶ Bakara 2/286.

³⁹⁷ el-Gazzâlî, *Kitâbu'l-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 79.

geliştirmek gerektiğine işaret eden Gazzâlî, insanın fiillerini yaratmak bakımından Allah'a; kesb ve ihtiyar bakımından insana nispet etmiştir. Gazzâlî'ye göre insanda bilgi, irade ve kudret Allah tarafından yaratılmış olsa da insanı fail yapan şey kudretin mahalli olmasıdır. Bu yönüyle insanın fiilinde dolaylı ve sınırlı bir ihtiyar unsuru kabul eden Gazzâlî, insanın zorunlu ve ihtiyarî fiiller arasında ayırım yapabilmesini de cebri nefyetmek için delil olarak kullanmıştır.³⁹⁸ Ayrıca Gazzâlî kesb yaklaşımı da dahil olmak üzere insanın fiilleri konusunda geliştirilecek hiçbir yaklaşımın tam bir çözüm önermediğini dile getirirken meşhur bir örneğe başvurmuştur. Buna göre gözleri görmeyen bir grup insan daha önce bilmedikleri fil adında bir hayvanı tanımlamaya çalışırken her biri fili bir açıdan değerlendirmiş ancak onu tam olarak kavrayamamıştır.³⁹⁹

Râzî insanda fiil için gerekli kudret ve o fiile yönelik bir güdünün meydana gelmesiyle fiilin gerçekleşeceğini ve insanın böylece hakiki fail kabul edileceğini dile getirmektedir. Ancak insanın fiilini yarattığına dair mu'tezilî iddialara karşı çıkan Râzî, fiillerin tamamen Allah'ın kazasıyla gerçekleştiğini de vurgulamaktadır.⁴⁰⁰ Râzî'ye göre insanın kesb sahibi olması kudretin, fiili gerektiren sebep/dâî ile bir araya gelmesini ifade etmektedir.⁴⁰¹ Ancak Râzî insanın kudretini genel eş'arî yaklaşımdan belli ölçüde farklı ele almış gözükmemektedir. Nitekim ona göre istitaatin fiilden önce olduğuna ilişkin iddia organların selameti açısından; istitaatin fiil ile birlikte olduğuna ilişkin iddia ise müessir kudret ve güdü/dâînin bir araya gelerek fiili meydana getirmesi açısından doğrudur. Dolayısıyla Râzî yalnızca organların selametini ifade eden kudretin, tek başına fiilin meydana gelmesi için yeterli olmadığını ancak dâînin dahil olmasıyla birlikte bu kudretin fiil için belirleyici olacağını savunmaktadır.⁴⁰² Böylece kudret ile dâî bir araya geldiği zaman fiilin ortaya çıkması ona göre insanın fail olarak isimlendirilmesini gerektirir ve bu, itikadî açıdan bir problem de teşkil etmez.⁴⁰³ Râzî kudret ve dâînin bir arada bulunması halinde fiilin zorunlu olduğunu ve bu birliktelik Allah tarafından

³⁹⁸ el-Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, I, 405-406.

³⁹⁹ el-Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, VII, 26.

⁴⁰⁰ er-Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, IX, 66 vd.; *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, 150.

⁴⁰¹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVII, 115.

⁴⁰² er-Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, 160.

⁴⁰³ er-Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, 152.

yaratıldığı için de insanın var etmede herhangi bir özgürlüğünün bulunmadığını ifade etmektedir.⁴⁰⁴

İnsanın fiilleri konusunda geliştirilen itikadî yaklaşımlar incelendiği zaman Allah'ın mutlak kudret ve mutlak adaletini bir arada ispat etmenin kolay olmadığı görülmektedir. Bu aşamada her şeyin Allah'ın iradesi ve kudreti ile gerçekleştiğini söylemek, Eş'arîler için en geçerli itikadî açıklama kabul edilmiştir. Ancak sorumlu olan insanın fiili ile cansız varlıkların fiilleri arasında bir ayrım yapmak gerektiği için fiiller, cebri ortaya çıkaracak biçimde, bütünüyle Allah'a da atfedilmemiştir. Dolayısıyla fiiller yaratma bakımından doğrudan Allah'a nispet edilse de Eş'arîler insanda Allah tarafından yaratılan irade ve kudreti fiile ilişkin özel bir edinim olarak tasvir etmişler ve kesb kavramını bu anlamda eş'arî terminolojiye dahil etmişlerdir.⁴⁰⁵ Ancak eş'arî kesb teorisi, insanın fiilleri konusunda bir çözüm önerisi olarak yeterli açıklığa sahip olmadığı şeklinde yorumlanmıştır. Öyle ki kelimada üç ilginç konu bulunduğundan bahseden İbn Teymiyye de bunların Nazzâm'ın tafrası, Ebû Hâşim'in ahvâli ve Eş'arî'nin kesbi olduğunu dile getirirken bu teorinin kapalılığına işaret etmektedir.⁴⁰⁶ Nitekim kesbin ne olduğundan ziyade kesinlikle yaratma olmadığını⁴⁰⁷ ifade eden bu teorideki kapalılık zaman zaman eş'arî kelimacıları insanın fiili anındaki şuur halini açıklamaya götürmüştür. Böylece eş'arî düşüncede insanın hâdis kudretinin tek eseri, sebepler de sağlam olduğu takdirde fiilin kolaylaştığına dair inançtır.⁴⁰⁸ Bu da insanın iradesi çerçevesinde tartışılan fiillerin eş'arî kelimada daha ziyade insanın kudretine ilişkin yaklaşımlar temelinde ele alındığını göstermektedir.

3.2. Mâturîdîlerde İrade Problemi

3.2.1. Mâturîdî Düşüncede İnsanın İradesi

Sünnî kelamın temel itikadî yapısı içerisinde yaklaşım geliştiren Mâturîdîler, Eş'arîler gibi Allah'ın mutlak irade sahibi olduğunu ve her şeyi iradesi ile yarattığını

⁴⁰⁴ er-Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, IX, 34.

⁴⁰⁵ Hodgson, Marshall G. S., *İslam'ın Serüveni İslam'ın Klasik Çağı*, I-III, Çev. Berkay Ersöz, Phoenix Yayınevi, Ankara 2020, I, 534-535.

⁴⁰⁶ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, II, 297.

⁴⁰⁷ Gimaret, *Théories de Lacte Humain en Théologie Musulmane*, 80.

⁴⁰⁸ Tritton, *Muslim Theology*, 171.

savunmaktadır. Allah'ın ilmi ile iradesini birlikte ele alan mâturîdî kelamcılar Allah'ın fiili olan her şeyi, aynı zamanda O'nun muradı olarak kabul etmişler ve insanın fiillerini de yaratılması bakımından Allah'ın iradesi altında değerlendirmişlerdir. İlgili yaklaşımlarını temellendirmeye çalışan mâturîdî kelamcılar Ebû Hanife ile Kaderiye'ye mensup bir kimse arasında geçen tartışmaya referansta bulunmaktadır. Buna göre Ebû Hanife, Allah'ın meydana gelecek kötülükleri ezelde bilip bilmediğini sormuş ve karşısındaki kişi Allah'ın bunu bildiğini söylemek durumunda kalmıştır. Daha sonra Ebû Hanife '*Allah ezelde bildiği gibi yaratmayı mı dilemiştir yoksa bildiğinin hilafına mı yaratmayı dilemiştir*' diyerek ikinci durumda cehlin söz konusu olacağını ifade etmiş ve karşısındaki kişi kendi yaklaşımından vazgeçmiştir.⁴⁰⁹ Dolayısıyla mâturîdî düşüncede ilahî iradenin kuşatıcı niteliği Allah'ın ezeli ilmi çerçevesinde açıklanmıştır. İlahî irade ile insan iradesi bir arada ele alındığı zaman Mu'tezile'nin, insanı iradesi ve fiilleri bakımından ilahî müdahaleden uzak biçimde tanımlaması mâturîdî kelamcılar tarafından eleştirilmiştir. Söz gelimi Mâturîdî'ye göre insanı, fiillerinin yaratıcısı kabul eden Mu'tezile, insanı yaratma bakımından Allah'a ortak kıldığı için 'ümminin mecûsîleri' olarak zikredilmektedir.⁴¹⁰ Ayrıca Mâturîdî, Allah'ı kötü fiillerin yaratılması bakımından tenzih eden Mu'tezile'nin zorunlu olarak insanı fiillerinin yaratıcısı kabul etmesine itiraz etmektedir. Ona göre her şeyin yaratıcısı olan Allah insanların fiilleri içerisinde mevcut kötülüklerin de yaratıcısıdır. Ancak bela, sıkıntı, elem gibi şeylerin Allah tarafından yaratıldığını söylemek de uygun değildir.⁴¹¹ Böylece Allah'ın dilediği her şeyi yarattığını ifade eden Mâturîdî, insanın fiilindeki iradesini temellendirirken Allah'ın yaratıcı niteliğini vurgulayan bir ilkeyi öncelikle belirlemiştir.⁴¹²

Mâturîdîler, Eş'arî kelamcılarının ilahî irade ve kudrete ilişkin mutlak ifadelerindeki cebr algısını benimsememiş ve cebrî iddialara karşı çıkan Mâturîdîler ilahî iradenin kuşatıcı niteliğinin yanı sıra insan iradesini ispat etmeye yönelik argümanlara daha fazla yer vermişlerdir. Mâturîdî'ye göre fiillerin Allah tarafından

⁴⁰⁹ el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 483; es-Sâbûnî, *el-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye fi Usûli'd-Dîn*, 122-123.

⁴¹⁰ el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 139, 500 vd.; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, II, 660.

⁴¹¹ el-Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, I, 217; *Kitâbu't-Tevhîd*, 375; ayrıca bkz. Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd fi Usûli'd-Dîn*, 103; et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 135.

⁴¹² el-Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, I, 203; *Kitâbu't-Tevhîd*, 464-465 vd.

yaratılması insanın cebr altında olduğu anlamına gelmeyecektir.⁴¹³ Allah'ın insanları mükellef olarak yarattığını ve iyiyi kötünden ayırt edecek temyiz gücüne sahip kıldığını dile getiren Mâtürîdî'ye göre insan aklı, iyiyi kötüye tercih edecek yetkinliğe sahiptir.⁴¹⁴ Dolayısıyla mu'tezilî ve eş'arî ahlak teorilerinde olduğu gibi mâtürîdî kelimada da insanın iradesine ilişkin geliştirilecek itikadî bir tutum iyi ve kötünün nasıl belirlendiği ile ilgili yaklaşımlarla paralellik arz etmektedir. Nitekim iyi ve kötünün bizâtihi olmayıp ilahî irade tarafından belirlendiğini ileri süren Eş'arîlerin aksine Mâtürîdîler, eşyanın kendi zâtı itibarıyla iyi ya da kötü olduğunu ve insan aklının, eşyada bulunan niteliği bilebileceğini savundukları ahlak tasavvurunda insanın irade sahibi olduğuna ilişkin görüşü de temellendirmişlerdir.⁴¹⁵ Çünkü ilahî emir ve yasaklar iyi ve kötü olanı gösterdiği halde zorunlu kılmamaktadır.⁴¹⁶

Mâtürîdî insanda bulunan birtakım tabiatlara işaret ederek sonucu iyi olduğu halde insanın bazı şeylerden nefret ettiğini ya da sonucu kötü olduğu halde bazı şeylere de meylettiğini belirtmiş ve insan aklının bunlar arasında ayırım yapabilecek nitelikte olmasından hareketle insanın Allah tarafından imtihana tâbi tutulduğunu dile getirmiştir. Böylece Allah insanlara iyi amelleri tercih ederek kötü olanlardan sakınmalarını emretmiştir.⁴¹⁷ Burada Mâtürîdî'nin ihtiyarı, iyi ya da kötünden birinin tercih edilmesi olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.⁴¹⁸ Şu halde Mâtürîdî teklifi de dahil ettiği açıklamalarıyla insanın fiilindeki irade ve ihtiyarını ispat etmeye çalışmıştır. Ebu'l-Muîn en-Nesefî de insanın tercihlerinde muhayyer ve fiiline güç yetirebilen bir özne olduğunu bundan dolayı da sevap ya da cezayı hak ettiğini savunur. Ebu'l-Muîn en-Nesefî, bir efendinin kölesine şu eve gidersen hürsün ya da bir adamın karısına eve gidersen boşsun demesinde olduğu gibi azad etme ve boşama fiillerinin ancak kölenin ya da kadının eve girmesiyle gerçekleşeceğini söyleyerek insanın fiilindeki iradî etkinliğine dikkat çekmektedir.⁴¹⁹ Dolayısıyla insanların

⁴¹³ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 387.

⁴¹⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 351-352.

⁴¹⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 157, 354-355.

⁴¹⁶ Kazanç, "Mâtürîdî'nin Ahlâk Kuramı", *Mâtürîdî Gelen-Ek-i* içinde, Hazırlayan: Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul 2016, 910.

⁴¹⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 352.

⁴¹⁸ Yeprem, *Îrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, 292.

⁴¹⁹ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, Tahkik: es-Seyyid Yûsuf Ahmed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005, 20-21.

itaatkar veya isyankar olarak adlandırılmalarını gerektiren fiilleri vardır ve bu fiiller Allah tarafından yaratılmış olmakla birlikte sevap ve ceza insanın fiili ile ilişkilidir.⁴²⁰ Fiilini seçme ve gerçekleştirme kudretine sahip olan insanda çaba, kasıt ve niyet bulunur. Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye göre insanın fiile ilişkin niyeti ve ona zihnen yönelmesi onu sorumlu kılar.⁴²¹ Böylece teklif, Allah'a itaatin mükafatla, isyanın ise cezayla sonuçlanmasını beraberinde getirdiği için mâturîdî düşüncede insana irade ve fiil nispet etmenin aklî gerekçesi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴²² Bununla birlikte mâturîdî kelimciler “*Yaptıklarının karşılığı olarak*”⁴²³ ya da “*Kim zerre kadar bir hayır işlerse*”⁴²⁴ gibi insana fiil nispet eden ve onları sorumlu kılan ayetlere de yer vererek insan iradesinin dinî gerekçelerini ayrıca sunmaktadır.⁴²⁵

Mâturîdî kelimada güç yetirilemeyen şeyin teklifi (teklif-i mâ lâ yutâk) konusunda benimsenen görüşler insan iradesini ispat etmeye yönelik içeriğe sahiptir. Söz gelimi mâturîdî kelimada âmâ bir kimseyi görmekle, kötürümü yürümeyle mükellef tutmak Allah'ın hikmetine aykırı bir durum olduğu için caiz değildir. Nitekim onlara göre teklif, failine zahmet verecek bir fiili, imtihan amacıyla emretmek anlamına gelir ve kişi buna karşılık mükafatlandırılır ya da cezalandırılır. Bu da insanın ancak gücü yeten şeylerle sorumlu tutulmasını gerektirir.⁴²⁶ Mâturîdî kelimcılara göre insanın mükellef olması ona fiil nispet etmeyi gerektirdiği gibi bu nispetin de kudret üzerinden sağlanacağı bilinmektedir. Ancak Mâturîdî kudretin, insanda ona ilişkin aşırı isteği, tercihi ve meyli nispetinde meydana geleceğini ifade ederek insan irade ve kudretini bir arada değerlendirmiş ve irade oluşmadıkça kudretin de oluşmayacağını belirtmiştir.⁴²⁷ Ebu'l-Muîn en-Nesefî de benzer bir ifadeyle ‘*kuldan bir gayret ve iktisab (kasıt) bulunduğu zaman Allah onda fiille beraber kuvvet ve istitaat yaratır*’ demektedir.⁴²⁸ Dolayısıyla insanı, gücü

⁴²⁰ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, 94.

⁴²¹ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 75; ayrıca bkz. et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 141-142.

⁴²² el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 359; et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 138-139.

⁴²³ Secde 32/17.

⁴²⁴ Zilzâl 99/7.

⁴²⁵ el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 358, el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 109; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, 94.

⁴²⁶ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, II, 590; es-Sâbûnî, *el-Bidâye mine'l-Kifâye fî'l-Hidâye fî Usûli'd-Dîn*, 118; et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 149; ayrıca bkz. es-Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlahiyye*, 392.

⁴²⁷ el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 425; *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, V, 545.

⁴²⁸ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 27.

yetirilemeyen şey ile sorumlu tutmanın caiz olmadığını ileri süren mâturîdî düşüncede insana nispet edilen güç, yalnızca kudretten ibaret olmayıp insanın iradesini de içinde barındıran bir anlama sahiptir. İnsanın, kendisini yaptığına güç yetiren bir fail olarak bildiğini ifade eden Mâturîdî irade konusunda da benzer bir kanaate sahiptir. Nitekim Mâturîdî insanın kendisini hür hissetmesini bu konudaki en önemli argümanlarından biri olarak dile getirmektedir.⁴²⁹ Ona göre insan hakiki anlamda bir fiili olduğunu, bu fiili hür iradesiyle meydana getirdiğini ve bu fiilin Allah tarafından yaratılması nedeniyle cebr altında olmadığını bilmektedir. Öyle ki insanın fiilini gerçekleştirirken kaza ve kader gereği bir şey yaptığı hissini duymaması da bunu destekleyici niteliktedir.⁴³⁰ Aynı şekilde Ebu'l-Muîn en-Nesefî insanın, kendi iradesi ile meydana gelen fiiller ile zorunlu olarak ortaya çıkan fiiller arasındaki farkı bildiğini dile getirmektedir.⁴³¹ Şu halde mâturîdî kelamcılar insan iradesini bir tür şuur hali olarak değerlendirmiş gözükmektedir.⁴³² Bu da mâturîdî kelamcılarının insan iradesi ile ilgili yaklaşımlarını dinî ve aklî gerekçelerle desteklediği gibi insanın irade sahibi olduğuna dair doğrudan deneyimlediği bir bilinç durumundan bahsettiklerini göstermektedir.

3.2.2. Mâturîdî Düşüncede İnsanın Fiili

3.2.2.1. Mâturîdî Düşüncede Kesb ve Fiilin Yaratılması

İnsanın hakiki manada bir fiilinin olduğunu ve bu fiilin insan tarafından hür iradesiyle gerçekleştiğini öne süren Mâturîdî gibi diğer mâturîdî kelamcılar da insana, irade ve kudreti açısından etkin olduğu fiiller nispet etmektedir.⁴³³ Bu açıdan hâdis fiillerin zorunlu ve ihtiyarî şeklindeki ayrımına dikkat çekerek ihtiyarî fiiller için hayat, kudret ve ihtiyarın şart olduğunu ifade eden Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, hâdis irade ve kudretle meydana gelen fiilden dolayı insanın gerçek anlamda fail olduğunu ancak onda yaratmanın bulunmadığını belirtmektedir.⁴³⁴ Ebu'l-Muîn en-Nesefî de insana ait fiillerin olduğunu savunarak eş'arî kelamcılarının, insanın makdurunu fiil

⁴²⁹ el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 360, 381, 387, 493.

⁴³⁰ el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 492.

⁴³¹ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, 95; *Tebssiratü'l-Edille*, II, 638.

⁴³² Yeprem, *Îrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, 300.

⁴³³ el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 387.

⁴³⁴ el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 104, 115.

olarak isimlendirmemesini eleştirmektedir. Nitekim ona göre Allah “*Hayır işleyin*”⁴³⁵ ayetinde olduğu gibi insana fiil nispet ettiği halde Eş’arîler bundan kaçınmaktadır.⁴³⁶ Dolayısıyla mâturîdî kelimciler insanın fiilindeki ediminin halk/yaratma olarak isimlendirilmesine karşı olmakla birlikte insanın fiille ilişkisini kendileri açısından daha iradî bir etkinliği ifade eden kesb üzerinden kurmuşlar, halk ve kesb arasındaki farkları da vurgulayarak ilahî fiiller ile insanın fiillerini ayırmışlardır.

Fiilleri, mahiyetleri ve yoktan var edilmeleri açısından Allah’a nispet eden Mâturîdî, kesbedilmesi ve işlenmesi (kesb-fiil) açısından ise fiilin insana nispetini öngörmektedir. Mâturîdî’ye göre fiillerde insan aklının ulaşamayacağı haller bulunduğu gibi hedeflerinin ulaştığı ve akıllarının idrak edebildiği haller de mevcuttur. Dolayısıyla fiiller birinci açıdan değil ikinci açıdan insana aittir. Nitekim fiilin birinci açıdan insana ait olması, onların yokluktan varlık alanına çıkması ile ilgili detaylı bilgiye sahip olmayı gerektirecektir. Halbuki insan söz konusu bilgiye hâkim olmadığı gibi fiili aynı şekilde tekrar etmek istese buna imkan da bulamayacaktır.⁴³⁷ Şu halde mâturîdî kelimciler fiilin meydana gelmesi bakımından biri halk/yaratma diğeri kesb olarak adlandırılan iki kudretin varlığını kabul etmişler ve insanın kudretini de fiil üzerinde etkin kılmışlardır. Mâturîdî kelimcilerle göre istitaat, biri organların sağlam ve sebeplerin uygun olması bakımından fiilden önce; diğeri de fiile mahsus olup fiilin kendisiyle birlikte meydana gelmesi bakımından fiille beraber bulunmaktadır.⁴³⁸ Bu bağlamda ikinci türdeki istitaatin fiilin zıddına da elverişli olduğunu iddia eden mâturîdî kelimciler fiilde etkin olan gücün insan iradesi tarafından belirlenen yönde tasarruf edildiğine işaret etmektedir. Nitekim Ebû Hanife de insanın kötü fiili meydana getirdiği gücün, iyi fiil için de uygun olduğunu ve insanın bu gücü iyiliğe değil kötülüğe sarf etmesi nedeniyle Allah tarafından cezalandırılacağını dile getirmektedir.⁴³⁹ Aksi halde fiilin ihtiyarî olmayıp tab’an vuku bulacağını ifade eden Mâturîdî insanın fiilinde irade ve kudreti birlikte ele almaktadır.⁴⁴⁰

⁴³⁵ Hac 22/77.

⁴³⁶ Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü’l-Edille*, II, 596-597, 654.

⁴³⁷ el-Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 358-359, 365; ayrıca bkz. Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü’l-Edille*, II, 641.

⁴³⁸ el-Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 410-411.

⁴³⁹ Ebû Hanife, *el-Fıkhu’l-Ebsat*, 48; el-Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 420-421.

⁴⁴⁰ el-Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 421.

İnsana nispet edilen kudretin yaratma kudreti olmadığını dile getiren Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Allah'tan başka yaratıcının kabul edilmeyeceğini ve ihtiyarî fiillerin zorunlu fiillerden mutlak surette ayırt edilebileceğini ileri sürmektedir. O, yaratılmış ve kesbedilmiş şeklinde iki tür makdurun olduğunu ve dolayısıyla kudretin, fiile yaratma ve kesb cihetinden iki farklı taalluku bulunduğunu söyleyerek Mâtûrîdî'nin yaklaşımını sürdürmüştür.⁴⁴¹ Fiil, kesb ve halk kavramlarını ele alan Ebu'l-Muîn en-Nesefî fiilin, kesb ya da halk olması bakımından ortak bir kapsama sahip olduğunu dile getirirken esas ayrımını kesb ve halk kavramları arasında yapmıştır. Buna göre fiilin hangi durumlarda kesb ya da halk olarak isimlendirildiğine ilişkin yaklaşımları değerlendiren Ebu'l-Muîn en-Nesefî, kudret mahalli çerçevesinde, bir vasıta/sebeple meydana gelen ve kâdirin tek başına güç yetiremediği makduru kesb; kudret mahallinin dışında, aletsiz ortaya çıkan veya kâdirin tek başına güç yetirdiği makduru halk olarak tespit etmektedir.⁴⁴² Böylece Ebu'l-Muîn en-Nesefî'de görüldüğü gibi Mâtûrîdîler, insanın irade ve kudretinin fiildeki etkisini kesb olarak ifade etmişlerdir. Öyle ki e'sarî kesb görüşünü belli ölçüde açıklayan ve yorumlayan Bâkılânî'nin, Mâtûrîdîler ile bu konuda aynı yaklaşımı benimsediği iddia edilmiştir.⁴⁴³ Ancak daha önce bahsi geçtiği üzere Bâkılânî, kesbi bir tür hal anlayışı çerçevesinde ele aldığı halde ilk dönem mâtûrîdî kelamcılarda kesb ile ilgili hal kavramı üzerinden açıklama geliştiren birine rastlanmaması, ilgili iddiaların yanlış olduğu şeklinde de yorumlanmıştır.⁴⁴⁴ Yine Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin, insanın fiilindeki iradesi ve kesb konusunda Mâtûrîdîlere daha yakın bir görüş belirttiği düşünülmektedir. Nitekim o, fiil üzerinde hem ilahî kudretin hem de insanın kudretinin etkin olduğu kanaatindedir.⁴⁴⁵ Dolayısıyla Ebû İshâk el-İsferâyînî hâdis kudretin, ilahî kudretin yardımı ile fiilde etkin olduğunu savunduğu için mâtûrîdî çizgide bir kesb anlayışı geliştirdiği kabul edilmiştir. Bununla birlikte Bâkılânî ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin kesb kavramını azm-i musammem karşılığında

⁴⁴¹ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, II, 639-641.

⁴⁴² Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, II, 654.

⁴⁴³ Rajab, Abdulkhaleq Abdulsalam, "Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin 'El-İkdu'l Cevherî Fi'l Fark Beyne Kudreti'l Abdi ve Kesbihi inde'l Mâtûrîdî ve'l Eş'arî' Adlı Eserinin Tenkidli Neşri ve Tahkiki", *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Gaziantep 2017, 63; ayrıca bkz. İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *Kitâbu'l-Müsâyere*, Neşr. Muhammed Ali Beydûn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, 118-119.

⁴⁴⁴ Gimaret, *Théories de Lacte Humain en Théologie Musulmane*, 96.

⁴⁴⁵ eş-Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, 81; Rajab, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin 'El-İkdu'l Cevherî Fi'l Fark Beyne Kudreti'l Abdi ve Kesbihi inde'l Mâtûrîdî ve'l Eş'arî' Adlı Eserinin Tenkidli Neşri ve Tahkiki*, 62.

kullandıklarına ilişkin yorumlar da dikkat çekmektedir.⁴⁴⁶ Nitekim azm-i musammem ifadesinin sonraki dönem mâturîdî kelamcılar tarafından daha ziyade kullanıldığı görülmektedir. Şu halde Bâkılânî ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin, kesb kavramıyla doğrudan azm-i musammemi kastetmeleri çok mümkün görünmemektedir. Ancak burada her ikisinin kesb yaklaşımı ile mâturîdî düşünce arasındaki benzerliğin vurgulanmasına yönelik bir amacın bulunduğu söylenebilir.

Sünnî kelimada insanın fiili kesb kavramı üzerinden ifade edilirken eş'arî düşüncede bu, insanın sınırlı kudreti ile ilişkilendirilmiş, mâturîdî düşüncede ise daha ziyade insanın iradî etkinliği bağlamında kullanılmıştır. Ancak kesb kavramı her iki yaklaşım içerisinde de insanın fiilini yaratmadığına dair iddianın bir alternatifi olarak insanın fiilini ilahî fiillerden ayıran bir vurguya sahiptir. Dolayısıyla mâturîdî kelamcılarının kesb ile insanı, fiiline iradî anlamda yaklaştırdıkları söylenebilse de insanın fiilindeki hangi aşamanın kesb olarak adlandırıldığı bir problem olarak varlığını sürdürür ve kesb, daha ziyade halk/yaratmadan ayrıştırılır. Nitekim naslarda insana fiil nispet edildiğini ve insanın kendini özgür hissettiğini dile getiren Mâturîdî, insanın fail ve özgür olduğunu savunurken insanın nasıl Allah tarafından yaratılan bir fiilin faili olabildiği konusunda bir açıklama yapmaz.⁴⁴⁷ Ancak Mâturîdî'nin, insanın kendisini fiillerinde hür olarak bilmesi ile ilgili kabulü, kesb yaklaşımında da irade sahibi bir insan tasavvuru ortaya koymasını sağlamış gözükmektedir.

Mâturîdî insanın, fiilinde birtakım zihnî unsurlara sahip olduğuna işaret etmektedir. İnsanın çeşitli arzu ve isteklere karşı meyilli olmasını, fiilin ortaya çıkması bakımından önemseyen Mâturîdî, nefis tanımını yapmaktadır. Mâturîdî'ye göre nefis, lezzetlere ve şehvetlere arzulu ve meyilli olarak yaratılmış, ona böyle bir tabiat verilmiş ve insan varlığı bu şekilde inşa edilmiştir.⁴⁴⁸ İnsan, nefsinde bulunan söz konusu meyli, akıl ve dolayısıyla irade ile dengede tutacaktır. Mâturîdî'nin, fiilin oluşumu bakımından insanda bulunan birtakım tabiatlara değinmesi, yöntem açısından da his ve müşahedeye başvurması kendisinden sonra iradenin bir tür dürtü

⁴⁴⁶ Harputî, *Tenkihu'l-Kelam fî Akâidi Ehli'l-İslam*, 88.

⁴⁴⁷ Gimaret, *Théories de Lacte Humain en Théologie Musulmane*, 186-187.

⁴⁴⁸ el-Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, IV, 267.

olarak ele alındığına yönelik yorumları beraberinde getirmiştir.⁴⁴⁹ Nitekim mâturîdî kelamcı Ebû Şekûr es-Sâlimî (ö. 460/1068) *et-Temhîd* adlı eserinde ihtiyarın ortaya çıkma sürecinde söz konusu olan dürtülerden bahsetmektedir. Ona göre ihtiyar tasavvur (*hatre*) ile oluşmaktadır. İnsanın aklına bir şey geldiği zaman bundan başka bir şeyi tasavvur etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla tasavvur, insanın kendi yetkisinde olmayıp Allah tarafından yaratılır. İnsan ilk tasavvurda zihnine gelen şeyi devam ettirmedikçe (*temessük*) yani eyleme geçirmediği sevap ya da ceza söz konusu olmaz. İnsanın bu tasavvura tutunması ve onu tercih etmesi azimet ve kasıt şeklinde ifade edilir. Çünkü azimet, insanın kararlılığı ve meyli sonucunda ortaya çıkar. İnsan, bir şeye tutunup o şeyi tercih ettiği zaman fiil meydana gelir. Burada insanın kararlılığı ve ihtiyarı bulunduğu için sevap ve ceza söz konusudur. Ebû Şekûr es-Sâlimî böylece insanın cebr altında olmadığını ispat etmektedir. Nitekim ona göre ilk tasavvurda müdahil olmayan insan meyil, ihtiyar, temessük, azim ve kasıt gibi aşamalarda etkindir.⁴⁵⁰ Dolayısıyla ilk dönem mâturîdî kelamcılarda insana kesb üzerinden fiil nispet edilse de Allah'ın fiili yarattığına ilişkin itikadî kabul ile bu fiilin, insan iradesi sonucu ortaya çıktığına dair ahlakî ilkenin telif edilmesi konusunda yeterli açıklamalara rastlanmamaktadır. Bu bağlamda Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin, fiilin oluşum aşamaları ile ilgili yaklaşımında bütünüyle olmasa da insana ait unsurları tespit etmesi ilerleyen süreçte insanın, fiili ile ilişkisini daha güçlü biçimde kurmaya yönelik argümanlara zemin hazırlaması bakımından da önem arz etmektedir.

3.2.2.2. Mâturîdî Düşüncede Cüz'î İrade ve Fiilin Yaratılması

Mâturîdî düşünce geleneği çerçevesinde insanın, Allah tarafından yaratılmış fiildeki iradesine ilişkin çözüm önerileri Ebû Şekûr es-Sâlimî'den sonra Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) ve İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) yaklaşımları ile birlikte açılımlı bir nitelik kazanmıştır. Nitekim insan iradesi ve sorumluluğu bağlamında kesb teorisine başvuran sünnî kelamda bu teorinin mahiyeti tam olarak izah edilememiş ve

⁴⁴⁹ Kelpetin Arpaguş, Hatice, "İmam Mâtürîdî'ye Göre İnsan Fiilleri", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği* içinde, Editör: Hülya Alper, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2018, 229, 233.

⁴⁵⁰ es-Sâlimî, Ebû Şekûr, *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*, Tahkik: Ömür Türkmen, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2017, 290; Kelpetin Arpaguş, "İmam Mâtürîdî'ye Göre İnsan Fiilleri" 232.

dolayısıyla ilahî iradenin kuşatıcılığını esas alan sünnî kelamcılar insan iradesi konusunda sınırlı ve bir anlamda belirsiz yaklaşımlar geliştirebilmiştir. Öyle ki kesb teorisi, eş'arî ve mâturîdî kelamcıların sürekli revize ettikleri ve neredeyse tamamlanmamış bir fikir olarak algılanmıştır. Dolayısıyla sünnî kelamda, insanın ızdırârî fiiller ile ihtiyarî fiiller arasında ayrım yapabildiğine ilişkin argüman, kesb teorisinin tek dayanağı olarak ifade edilebilmiştir. Bununla birlikte ilgili ayrımın nasıl gerçekleştiği veya insanın, fiilini kesb ederken hangi ölçüde iradî bir etkinliğe sahip olduğu konusunda açık yorumlara çoğunlukla rastlanmamaktadır. Elbette kesb görüşüne ilişkin tercihleri bakımından eş'arî gelenekten belli ölçüde farklılaşan Bâkılânî, Ebû İshâk el-İsferâyînî ya da Cüveynî gibi kelamcılar, insanın fiilindeki tesiri ile ilgili görüşleri yadsınamaz niteliktedir. Ancak irade ve fiil konusunda insanı etkin kılan en önemli tespitler Sadrüşşerîa ve İbnü'l-Hümâm gibi mâturîdî kelamcılar tarafından ortaya konulmuştur.

Sadrüşşerîa, arazın arazla kâim olmayacağını dolayısıyla husun ve kubhun fiile ait nitelikler olmadığını savunan eş'arî yaklaşıma cevap niteliğinde, fiilin mahiyetine ve iradenin ontolojisine dair açıklamalarda bulunmuştur. *Tenkihu'l-Usûl* adlı fıkıh usulüne dair eserini şerh ettiği *et-Tavzîh*'inde ilgili açıklamalarına yer veren Sadrüşşerîa, fiil ve irade ilişkisini dört mukaddime (*mukaddimetü'l-erbaa*) üzerinden ele almaktadır. Birinci mukaddimedede fiilin mahiyetini sorgulayan Sadrüşşerîa'ya göre fiil ile biri mastar manası yani failin fiili meydana getirmesi (*ikâ*); diğeri ise mastardan hâsıl olan mana (*hâsıl bi'l-masdar*) yani failde ortaya çıkan durum olmak üzere iki mana kastedilmektedir. Söz gelimi Zeyd hareket ettiğinde hareket fiili Zeyd ile başlamaktadır. 'Hareket' ile mesafenin farz edilen herhangi bir parçasında hareket edenin (*müteharrik*) içinde bulunduğu durum kastediliyorsa bu, mastardan hâsıl olan manayı ifade eder. Şayet 'hareket' ile bunun gerçekleştirilmesi kastediliyorsa fiilin mastar manasına işaret edilir. Sadrüşşerîa'ya göre fiilin failde meydana getirdiği durum, hariçte mevcut bir varlığa sahip olduğu halde fiilin gerçekleştirilmesini ifade eden mastar manalı fiil, izafî bir durumdur ve dolayısıyla ne mevcut ne madum kabul edilir.⁴⁵¹ Böylece failde iki farklı yönün bulunduğunu dile getiren Sadrüşşerîa, birinci

⁴⁵¹ Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Hanefî, *et-Tavzîh mea't-Telvîh*, I-II, Kadîm-i Kütüphane, Karaçi (ty), I, 332-333; et-Teftâzânî, *Kitâbu't-Telvîh*, I-II, Mekteb-i Sanayi Matbaası, İstanbul 1310, I, 334; Namî, Abdullah, "Sadrüşşerîa ve İbnü'l-Hümâm'a Göre Cüz'î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi", *Kader*, Cilt:18, Sayı: 1, 2020, 164.

mukaddimedede fiilin mastar manasının hariçte mevcut olmadığı için yaratmaya da konu olmadığını ispat etmiş ve fiilin, yaratılmamış unsurlar barındırmasından hareketle insana nispetine imkan tanımıştır.

İkinci mukaddimedede mümkün varlık olan fiillerin var olma aşamalarını ele alan Sadrüşşerîa'ya göre her mümkün, var olabilmek için bir mucide ihtiyaç duymaktadır. Bununla birlikte Sadrüşşerîa, her mümkünün var olabilmek için kendisine dayanacağı hususî şartların tam olarak var olmasını da gerekli görmektedir. Ona göre bu şartlar var olmadığı sürece mümkünün varlığı muhal; fiile ilişkin hususî şartlar tam olarak mevcut olduğu zaman mümkünün varlığı zorunludur. Nitekim bütün şartlar mevcut olduğu halde mümkünün bazen var olması bazen de var olmaması müreccihsiz tercih anlamına geleceği için muhaldir.⁴⁵² Dolayısıyla Sadrüşşerîa, birinci ve ikinci mukaddimedede fiilin ontolojisi ile mümkün varlık olan fiillerin var olma şartlarını ele almaktadır. Üçüncü mukaddimedede ise Sadrüşşerîa, îkâ ve tercihin (*ihhtiyar*) varlık ya da yoklukla nitelenmediğini ve hal olduğunu açıkladığı birinci mukaddimesi temelinde bir yaklaşım geliştirmektedir. Buna göre Sadrüşşerîa üçüncü mukaddimesinde mümkünün dayandığı bütün şartların ne tamamıyla mevcut, ne madum ne de ikisinin karışımından olduğunu ve bu şartlar içerisinde îkâ, ihtiyar gibi mevcut ya da madum olmayan birtakım unsurların bulunduğunu ispat etmektedir. Bu nedenle hal görüşünü benimsemek gerektiğini düşünen Sadrüşşerîa, insanın fiilinde yaratılmamış unsurların bulunduğunu ve insanın cebr altında olmadığını iddia etmektedir.⁴⁵³ Sadrüşşerîa son olarak dördüncü mukaddimedede tercih (*ihhtiyar*) ile tercih eden (*müreccih*) arasındaki ilişkiyi ele alarak tercihin ya iki eşit durumdan birinde ya da mercûh üzerinde gerçekleştiğini savunmaktadır. Ona göre mümkünün varlığa gelmesi kendi zâtına nispetle iki eşit şeyden birinin tercih edilmesi ile olur. Diğer taraftan her mümkün öncesinde madum olduğu için mümkünün yokluğu, adem illetine nispetle varlığına râcih; varlığı ise mercûhtur. Dolayısıyla Sadrüşşerîa'ya göre fail bir şeyi mercûh olmaktan çıkarıp râcih kılabilir ya da iki eşit şeyden birini diğerine tercih edebilir. Birbirine eşit şeylerin ve mercûh

⁴⁵² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh mea't-Telvîh*, 333-334 vd.

⁴⁵³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh mea't-Telvîh*, 337 vd.

olanın durumu devam ettiği sürece tercih imkansız görülürken failin tercihi ile bu şeyler artık eşit ya da mercûh durumda kalmayacaktır.⁴⁵⁴

Sadrüşşerîa, fiillerin kendisine dayandığı şartlar içerisinde mevcut veya madum olmayan haller bulunduğunu dolayısıyla fiillerin bütün yönleriyle yaratılmamış olup ortaya çıkmak için bir müreccihe ihtiyaç duyduğunu ve failin iradesi ile bu tercihi gerçekleştirdiğini dile getirmektedir.⁴⁵⁵ Ona göre insan, kendisinden sâdır olan ve hal durumunda bulunan ihtiyar ile fiilini gerçekleştirmektedir. Bununla birlikte tercihin ihtiyar ve kasıt olduğunu dile getiren Sadrüşşerîa, fiilin meydana gelmesi için kasıt ve ihtiyarın yeterli olmadığını da ifade etmektedir. Nitekim ona göre fiil, insanın tercihi ve kesin kararı (*kasıt*) neticesinde Allah tarafından yaratılmaktadır.⁴⁵⁶ Bu da Sadrüşşerîa'nın insana, tercihi ya da ihtiyarı üzerinden fiil nispet ettiğini ve sorumluluğu da böylece izah ettiğini göstermektedir.

Sonuç itibarıyla tercih fonksiyonu olmaksızın iradenin yaratılmışlığı, insanı fiillerinde zorunlu kılarken Sadrüşşerîa, iradenin zâtî özelliği olarak tespit ettiği tercihin yaratılmamış olduğunu ve insana ait olduğunu dile getirmektedir.⁴⁵⁷ Nitekim tercih (*ihtiyar*), iradenin bir fiile taallukundan ibarettir. Dolayısıyla mevcut/şey değildir. Sadrüşşerîa'nın burada iradeyi iki eşit şeyden birini tercih etmeye imkan veren sıfat olarak değerlendirmesi bakımından küllî; ihtiyarı ise iradenin belirli bir fiile yönelmesi ve onu tahsis etmesi bakımından cüz'î irade karşılığında ele aldığı ifade edilmektedir.⁴⁵⁸ Her ne kadar Sadrüşşerîa'nın küllî ya da cüz'î irade kavramlarını kullandığı görülmese de ilk dönem mâturîdî kelamcılar tarafından kullanılan ihtiyar kavramını hal olarak belirlemesi ve yaratılmadığını söyleyerek insana nispet etmesi bunun, ilerleyen süreçte cüz'î irade olarak kavramsallaştırıldığını göstermektedir.

⁴⁵⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih mea't-Telvih*, 345 vd.; et-Teftâzânî, *Kitâbu't-Telvih*, I, 351.

⁴⁵⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih mea't-Telvih*, 353; et-Teftâzânî, *Kitâbu't-Telvih*, I, 359 vd.

⁴⁵⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih mea't-Telvih*, 350.

⁴⁵⁷ Güldü, Şule, "Fıkıh Usûlü ve Kelâmın Kesiştiği Nokta; Hüsün-Kubuh Zemininde İnsan Fiili, Samsûnizâde'nin Hâşiyetü's-Suğrâ ale'l-Mukaddimâti'l-Erbâa'sının Değerlendirme ve Tahkiki", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 34, 2019, 478-479.

⁴⁵⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih mea't-Telvih*, 349-351; Öztürk, Mustafa Bilal, "Şeyhülislam Mehmed Mekki'nin *Risâle fi Şerhi Mukaddimâti'l-Erba'a min Kitâbi't-Tavzih* Adlı Eseri: Neşir ve Tahlil", *Tahkik İslamî İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 2, 2018, 20-21, 25; Aydın, Ömer, "Sadrüşşerîa es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, Erzurum 1996, 120.

Mâturîdî gelenek açısından Sadrüşşerîa'nın insan irade ve ihtiyarı ile ilgili yaklaşımları İbnü'l-Hümâm tarafından devam ettirilmiş gözükmektedir. Bu bakımdan Allah'ın yaratıcı niteliğini vurgulayan ve her hâdisin yaratıcısı olduğunu öncelikle dile getiren İbnü'l-Hümâm, naklî delillerle istidlâlde bulunmuştur. Ancak İbnü'l-Hümâm da Sadrüşşerîa gibi fiilleri iki kısımda (*masdar ve hâsıl bi'l-masdar*) inceleyerek insanın fiilinde yaratmaya konu olmayan birtakım unsurlar tespit etmiştir. Ona göre insanın fiilleri Allah'ın mahlukudur denildiği zaman fiil ile kastedilen, mastarla hâsıl olan manadır. Nitekim icat ve îkâ ifade eden mastar manasındaki fiil, itibarî bir durum olup hariçte varlığa sahip değildir. Dolayısıyla Allah'ın, her şeyin yaratıcısı olduğuna dair ayetlerin tahsis edilmesi gerektiğini ifade eden İbnü'l-Hümâm aksi halde cebrin söz konusu olacağı kanaatindedir.⁴⁵⁹ Bu bağlamda İbnü'l-Hümâm Hz. Ali'nin, kendisine kaderle ilgili soru soran yaşlı bir kimseye “*Bizim bu işlerimizi zorunlu bir kaza ve kesin bir kader mi zannediyorsun? Böyle olsaydı mükafat ve ceza batıl olurdu*” şeklinde yanıt verdiğini aktarmaktadır.⁴⁶⁰ Şu halde İbnü'l-Hümâm'a göre cebrin nefyi ve teklifin geçerliliğini sağlamak için her şeyin Allah tarafından yaratıldığına dair umum ifade eden ayetlerin tahsisi gerekmektedir.

İbnü'l-Hümâm'a göre cebrin nefyedilmesi için fiillerin, insana yaratma bakımından nispet edilmesi elbette düşünülemez. Ancak İbnü'l-Hümâm insanın irade ve sorumluluğuna ilişkin problem karşısında ‘azim’ kavramı üzerinden fiili insana ait kılarak bir çözüm geliştirmektedir. Bu durumda meyil, dürtü ve istek insanın tesiri bulunmaksızın Allah tarafından yaratılsa da insanın kudretinin mahalli, söz konusu yaratmanın ardından insanın tereddütsüz şekilde azmetmesi (*azm-i musammem*) ve o fiile tam anlamıyla yönelmesidir. Dolayısıyla insan, azm-i musammemi meydana getirdiği zaman Allah, onun için bu fiili yaratacaktır. İbnü'l-Hümâm öncesinde yaratılan meyil, dürtü ve isteğin insanı fiillerinde mecbur bırakmayacağını da vurgulayarak Allah'ın mükellef olan insanı, yapıp yapmama konusunda tercihte bulunabildiği ve kesin bir şekilde karar verebildiği fiile muktedir kıldığını savunmaktadır.⁴⁶¹ Fiilin ortaya çıkması bakımından azm-i musammemi etkin kılan İbnü'l-Hümâm, Allah'ın ilim ve iradesinin icat açısından fiile tesir etmediğini ileri

⁴⁵⁹ İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-Müsâyere*, 99-101.

⁴⁶⁰ İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-Müsâyere*, 133.

⁴⁶¹ İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-Müsâyere*, 113.

sürmektedir. Ona göre ilahî irade, makdurun var olacağı vakte tahsis edilmesini gerektiren bir sıfattır ve iradenin bu tahsis dışında bir özelliği yoktur. Fiil, insanın ihtiyarı ile Allah'ın ilim ve iradesine uygun biçimde ve O'nun kudreti altında meydana gelir. Nitekim insanda bulunan ihtiyar ve azm-i musammem neticesinde Allah, insanın bu tercihini yaratmaktadır.⁴⁶²

İbnü'l-Hümâm hâdis kudretin, tesir etmeksizin fiile iktiranını ifade eden eş'arî kesb yaklaşımının anlamsız olduğunu belirtmektedir. Nitekim ona göre kesb kelimesiyle elde etme (*et-tahsîl*) manasını anladığımız için madum bir fiilin tahsîli ancak onu varlığa getirme anlamına gelir ki bu da onun icadıdır.⁴⁶³ Böylece İbnü'l-Hümâm'ın, azm-i musammemi eş'arî kesb kavramına karşılık kullandığı ve bunu insanın fiilindeki iradesini etkin kılacak nitelikte içeriklendirdiği söylenebilecektir. Öyle ki azm-i musammem ifadesinin ilerleyen süreçte cüz'î irade kavramı ile birlikte insana aidiyeti belirginleştirilmiştir. Nitekim Mâturîdîlerin insan iradesi ile ilgili yaklaşımlarını ifade etmesi bakımından çoğunlukla cüz'î irade kavramının kullanıldığı bilinmektedir. Allah tarafından yaratılan ve insanda potansiyel olarak mevcut olduğu düşünülen iradenin küllî; fiilin tercihini belirleyen ihtiyar, kasıt ve azim gibi kelimelerle ifade edilen iradenin ise cüz'î olarak adlandırılması bu anlamda mâturîdî kelimeler ile özdeşleşmiştir.⁴⁶⁴ Ancak ilk dönem mâturîdî kelimelerde kullanıma rastlanmayan küllî ve cüz'î irade ayrımı, Mâturîdîlerin insan iradesine dair genel yaklaşımını ifade edecek biçimde geriye dönük bir tespit çabasının ürünü gibi görünmektedir.

Eş'arîler ile Mâturîdîler arasındaki ihtilafları konu edinen risalelerde kesbe ilişkin ihtilaf, Mâturîdîlere atfedilen cüz'î irade kavramı ile belirginleştirilmiş ve böylece Mâturîdîler Eş'arîlerden ayrıştırılmıştır. Söz gelimi Mevlânâ Halîd-i Bağdâdî'nin (ö. 1242/1827) *Risâletü'l-İkdi'l-Cevherî fî'l-Fark beyne Kesbeyi'l-Mâturîdî ve'l-Eş'arî* ile Abdülkâdir el-Hamzavî'ye (ö. 1279/1862) nispet edilen *er-Risâletü'l-Hamzâviyye fî Beyâni Hakîkati'l-Fark beyne Kesbi'l-Eş'ariyye ve'l-Mâturîdiyye* risalelerinde Eş'arîler ve Mâturîdîler tarafından benimsenen kesb, azm-i musammem ya da cüz'î irade gibi kavramların tanımına yer verilmektedir. Bu

⁴⁶² İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-Müsâyere*, 129.

⁴⁶³ İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-Müsâyere*, 105.

⁴⁶⁴ Aydın, Ömer, "Sadrüşşerîa es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri", 120.

bağlamda Mâtûrîdîlere göre azm-i musammem insandan, kudretiyle sadır olan fiile tam anlamıyla yönelmek anlamına gelir ve kesb olarak da ifade edilir. Ancak Mâtûrîdîler bunun belli bir amaçla ilişkili olmasından dolayı azm-i musammem yerine cüz'î irade ya da cüz'î kasıt kavramlarını da kullanmaktadırlar. Dolayısıyla Mâtûrîdîlerde cüz'î irade, insandan ihtiyarı ile çıkar ve insanın kudretinin eseri olarak kabul edilir.⁴⁶⁵ İnsanın kudreti Allah tarafından yaratılmıştır ancak insanın bu kudreti, fiili yapmaya veya terk etmeye sarf etmesi Allah'ın yaratması ile değildir. Kasıt, kesb, ihtiyar olarak da ifade edilen bu sarf etme işi Mâtûrîdîler tarafından kalbî meyil, cüz'ü'l-ihtiyârî ve hal olarak adlandırılır. Nitekim onlara göre bu, ne mevcut ne de madumdur yani yaratılmamıştır.⁴⁶⁶ Eş'arîler ise kesbi, insanın kudret ve iradesinin, fiilin varlığına tesir etmemek şartıyla makdurla birlikte olması (*mukârenet*) şeklinde anlamlandırmaktadır. Dolayısıyla onlar için bu mukârenet Allah'ın makduru yaratması için âdî/sıradan bir sebeptir.⁴⁶⁷

Cüz'î iradenin içeriğini açıklamak üzere yazılan risaleler mâtûrîdî keliması ile özdeşleşen cüz'î irade kavramının niteliğini ayrıca ortaya koymaktadır.⁴⁶⁸ Bu bakımdan Saçaklızâde'nin (ö. 1145/1732) *Risâletü'l-Îrâdeti'l-Cüz'îyye*'si ilk risalelerden birini teşkil etmektedir. Saçaklızâde söz konusu risalede Sadrüşşerîa'dan ictibasta bulunarak bir fiil olan iradenin de iki yönü olduğunu savunmaktadır. Nitekim ona göre irade, hem makdurun iki tarafından birini gerçekleştirmeye yönelik belirleyici sıfat (*es-sıfâtü'l-muhassısa*) hem de bu sıfatın varlığa getirilmesi (*îkâ*) anlamına gelmektedir. Saçaklızâde iradenin, îkâ olan bu yönünün mevcut ve madum olmadığı için yaratılmamış olduğunu iddia ederek⁴⁶⁹ mâtûrîdî düşüncede benimsenen

⁴⁶⁵ Rajab, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin 'El-İkdu'l Cevherî Fi'l Fark Beyne Kudreti'l Abdi ve Kesbihî inde'l Mâtûrîdî ve'l Eş'arî' Adlı Eserinin Tenkidli Neşri ve Tahkiki*, 85.

⁴⁶⁶ el-Hamzavî, Abdülkadir, "Mâtûrîdîliğin ve Eş'arîliğin Kesb Görüşünün Hakikatinin Açıklanması", Çev. Güvenç Şensoy, *Mâtûrîdî Gelen-Ek-i* içinde, Hazırlayan: Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul 2016, 997.

⁴⁶⁷ Rajab, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin 'El-İkdu'l Cevherî Fi'l Fark Beyne Kudreti'l Abdi ve Kesbihî inde'l Mâtûrîdî ve'l Eş'arî' Adlı Eserinin Tenkidli Neşri ve Tahkiki*, 87-88.

⁴⁶⁸ Bkz. Borsuğa, Mustafa, "Îrâde Özgürlüğünün Metafizik Temeli: Dâvûd-i Karsî'nin *Risâle fi İhtiyârâtü'l-Cüziyye ve'l-Îrâdâtü'l-Kalbiyye* Adlı Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *Kader*, Cilt: 19, Sayı: 21, 2001, 289; Gümülçinevî, Muhammed, *el-Meslekü's-Sedâd fi'l-Îrâdeti'l-Cüz'îyye ve Ef'âli'l-İbâd*, Çev. Rufat Karamahmutoğlu, *Eş'arî Gelen-Ek-i* içinde, Hazırlayan: Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul 2019, 966; Soysal, Mehmet Fatih, "Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi'nin (ö. 1305/1888) *el-Mebâhisü'd-Defîniyye fi Hakki'l-Îrâdeti'l-Cüziyye* Adlı Eserinin Neşri", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5, 2015, 41.

⁴⁶⁹ Güdekli, Hayrettin Nebi, "Müteahhirîn Dönemi Mâtûrîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin *Risâletü'l-Îrâdeti'l-Cüz'îyye*'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 41, 2019, 92.

‘cüz’î irade yaratılmamıştır’ şeklindeki görüşü temellendirmektedir. Özellikle Osmanlı dönemi âlimleri tarafından yazılan risalelerle birlikte cüz’î irade yaklaşımı, Mâtürîdîlere ait bir fikir olarak vurgulanmıştır. Nitekim 17. yüzyıl ile başlatılması mümkün olan bu vurgu, ilgili dönemde Osmanlı’da mevcut değişim ve ilerleme çabaları açısından değerlendirilmiş ve insana fiillerinde hürriyet tanıyan cüz’î irade yaklaşımını destekleyen görüşler öne çıkarılmıştır. Öyle ki Eş’arîlerin başta kesb yaklaşımı olmak üzere ilahî iradenin mutlaklığını savunan dolayısıyla bir anlamda cebr kavramı ile karşılanan tutumu da cüz’î irade görüşü lehine tavır geliştiren âlimler tarafından eleştirilmiştir.⁴⁷⁰ Böylece bir taraftan Eş’arîler ile Mâtürîdîler arasındaki ihtilaflara yapılan atıflar diğer taraftan cüz’î iradenin benimsenmesine yönelik izahlar ve bu bağlamda yazılan risaleler, mâtürîdî düşüncenin irade anlayışını belli bir noktaya getirmiş ve cüz’î irade, mâtürîdî kelama nispet edilen bir kavram ve hatta prensip düzeyinde algılanmıştır.

⁴⁷⁰ Kelpetin Arpaguş, “Mâtürîdîlik ve Osmanlı’da İrâde-i Cüziyye Yorumu”, *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları* içinde, Editör: Fuat Aydın vd., Mahya Yayıncılık, İstanbul 2019; Özdiç, Rıdvan, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013, 95 vd., 105-107.

3. BÖLÜM

KELAMDA İNSANIN PROBLEMATİK SORUMLULUĞU

1. İLAHÎ İRADE BAĞLAMINDA İNSAN TANIMI

1.1. İnsanın Yaratılması

1.1.1. Yaratma Olgusu: Mutlak Güç

Dinî söylem çerçevesinde dile getirilecek her söz Tanrı hakkında konuşmak anlamına gelmektedir. Bu bağlamda özellikle teistik bir tanrı tasavvuru geliştiren dinî/itikâdî söylem Tanrı'yı tanımlamak üzere kullandığı kavramları mutlak bir yapıya büründürmüş ve ezelî, ebedî, mutlak iyi, her şeyi bilen, gören, irade eden gibi en yüce niteliklere sahip Tanrı böylece aşkın bir varlık olarak belirlenmiştir.¹ Ancak doğrudan Tanrı'ya nispetle ve O'nu ifade etmek üzere daha ziyade yaratma kavramı kullanılmaktadır. Nitekim 'Tanrı nedir/kimdir?' sorusu, çoğunlukla 'Tanrı alemin yaratıcısıdır' ifadesinde olduğu gibi tanrı kavramının anlamlandırılması bakımından önemli bir işlevi bulunan yaratma fiili üzerinden cevaplanır.² Öyle ki Tanrı'ya nispet edilen diğer bütün nitelikler de aşkınlığını, bir anlamda O'nun yaratma eylemi ile sahip olduğu mutlak güçten alır. Yaratma, dinî gelenekte Tanrı'nın ilk fonksiyonu olarak görülür. Söz gelimi Grek felsefesinde Demiurgos/Faal Akıl ya da ilk hareket ettiricinin temel fonksiyonu yaratmadır. Böylece Tanrı bu fonksiyon üzerinden kendi kendini açıklar ve hiçbir şeyin değil de herhangi bir şeyin var olduğunu açıklamak için tek referans olur.³

Yaratma özellikle de yoktan yaratma gibi bir mahiyete sahip fiil Tanrı dışında başka herhangi bir varlığa nispet edilmez. Nitekim Tanrı'nın, varlığı zorunlu veya Vâcibu'l-Vücûd olduğuna ilişkin sonuca da doğrudan yaratıcı niteliği üzerinden ulaşılabilir. Var olmak için başkasına ihtiyaç duymayan yani yaratmaya konu olmayan Tanrı'nın varlığı zorunludur ve tek yaratıcı O'dur. Bu bağlamda yaratıcılık,

¹ Koç, *Din Dili*, 32 vd.

² Akgün, Tuncay, *Yaratma*, Akçağ Yayınları, Ankara 2013, 46.

³ Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, Çev. Zeki Özcan, Emin Yayınları, Bursa 2012, 118.

gücünü ‘Bir’ olmaktan alır. Nitekim yaratıcı olmak ezelden itibaren her şeyin tek düzenleyicisi olmak şeklinde de ifade edilebilir. Yine yaratma, zihinsel düzeyde Tanrı’ya da var eden yani ispat eden bir olgudur. Nitekim hâdis ve mümkün varlıkların var olmak için bir yaratıcıya ihtiyaç duyması ya da eşyada mevcut düzen ve gayeliliğin bir sebebe/yaratıcıya dayanması, yaratma edimi üzerinden Tanrı’nın varlığına ulaşıldığını göstermektedir. Böylece Tanrı dışında var olan her şeyi bir bütün olarak mümkün kabul eden teistik yaklaşımlar, alem olarak ifade edilen bu mümkün varlık ile Tanrı arasındaki ilişkiyi ilahî yaratma eylemiyle açıklar. Diğer bir ifadeyle yaratma, sonsuz ile sonlu arasındaki ilişkiyi betimleyen bir niteliğe sahiptir ve sonsuzun sonlu üzerindeki hâkimiyetini içinde barındırır.

Müslüman kültürde dinî metinlerin Allah’ın yaratıcı niteliğine ilişkin güçlü referansları bulunmaktadır. Özellikle Kur’an bu referansların önemli bir vurgusuna sahiptir. Kur’an’da ‘Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk edin’⁴, ‘Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlığı ve aydınlığı var eden Allah’a mahsustur...’⁵, ‘...Yaratanların en güzeli Allah çok yücedir’⁶ gibi ayetler, yaratıcı tanrı tasavvuruna ilişkin ifadelere örnek teşkil etmektedir. Allah’ın yaratıcı niteliğini dile getiren bu ayetler esasen mutlak bir gücün tasviridir. Söz gelimi ‘...Yaratma ve emretme Allah’a aittir...’⁷ ayeti dikkate alındığı zaman yaratma olgusunun yalnızca varlığı meydana getirme değil varlığa hükmetme bağlamında ayrıca değerlendirildiği görülmektedir. Kur’an’da Allah’ın, varlığı meydana getirdiğini ve sonrasında ona hükmettiğini ifade eden bu ayetlerin yanında varlığın sona ermesi ile yeniden yaratma gibi unsurlara yapılan vurgu, varlığı baştan sona kuşatan yaratıcı bir güçten bahsedildiğini göstermektedir. Söz gelimi ‘O, ölüden diriyi, diriden de ölüyü çıkarır. İşte Allah budur...’⁸ ve ‘Varlığı ilk yaratan sonra onu iade edecek olandır ki bu, O’na daha kolaydır...’⁹ ayetleri bunu desteklemektedir. Daha ziyade ‘halk’ kavramı ile ifade edilen yaratma Kur’an’da ibdâ, ber’, inşâ, fatr, icat, ihdas, tekvin, ihtirâ gibi kavramlarla farklı manalara gelecek biçimde içeriklendirilmiştir.¹⁰ Buna göre örneği olmaksızın bir şeyi yaratmak anlamındaki ibdâ; benzersiz yaratmak, her bir varlığı

⁴ Bakara 2/21.

⁵ En’âm 6/1.

⁶ Mü’minûn 23/14.

⁷ A’râf 7/54.

⁸ En’âm 6/95; ayrıca bkz. Âl-i İmrân 3/27; Yûnus 10/31.

⁹ Rûm 30/27.

¹⁰ Çağrıcı, “Yaratma”, 325.

fiilen meydana getirmek anlamındaki ber'; varlığı ortaya çıkarmak anlamında fatr; yokken var etmek veya zaman içinde var etmek anlamında ihdas gibi kavramlar¹¹ Allah'ın yaratıcı gücüne işaret etmektedir.

Yaratmaya dair Kur'an'da mevcut ifadeler ve Allah'ın yaratıcı niteliğine ilişkin dinî söylem Müslüman kültürde daha ziyade yoktan yaratma formunda bir varoluş olarak değerlendirilmiştir. Nitekim İslam'da yaratıcı tanrı tasavvuru, yoktan yaratma kudreti üzerine şekillenmiştir. İtikadî düzeyde de özellikle eş'arî kelimcilerin Kur'an'da açıkça ifadesi bulunmayan yoktan yaratma fikrini savunurken bu fikrin, Allah'ın kudretini ispat eden bir nitelik arz etmesini önemsedikleri söylenebilecektir.¹² Yoktan yaratma fikrini reddeden ve sudûr teorisini benimseyen İslam filozofları ise Tanrı'yı alemin illeti kabul ederek malûl ve muhdes alemin kendi başına var olamayacağı için bir illete dayanması gerektiğini vurgulamışlardır.¹³ Ancak bu felsefî yaklaşım, alemin varlık olması bakımından açıklanmasını ifade ederken itikadî yaklaşımlar açısından yaratma ve özellikle yoktan yaratma olgusu Allah'ın mutlak kudretini ispat amacına hizmet etmektedir.¹⁴ Dolayısıyla itikadî düzeyde yoktan yaratma kuramına uygun bir alem anlayışı geliştirmek yaratıcının, yaratılmış aleme müdahalesinin mutlak bir realite olarak algılanmasını beraberinde getirmiştir. Varoluşu sudûr teorisiyle izah eden felsefî yaklaşımlardan farklı olmak üzere Allah'ın alemi zorunlu olarak meydana getirmediği konusunda çoğunlukla ısrar eden kelimciler, yaratmanın irade çerçevesinde gerçekleştiğini dile getirerek ilahî iradeyi Allah'ın yaratma kudretindeki gücünü delillendirmek üzere vurgulamışlardır. Buna göre alemde mevcut nesneler arasında zorunlu bir nedenselliğin bulunduğu dair felsefî görüşler de reddedilir.¹⁵ Böylece yoktan yaratma ile birlikte sürekli yaratma olgusu Allah'ın zâtını ve sıfatlarını tanımlamaya çalışan kelimciler için güçlü bir argüman niteliği taşımaktadır. Yaratma fiili ilahî ilim, irade ve kudrete yönelik güçlü vurguları karşımıza çıkardığı gibi Allah'ın alem üzerindeki hâkimiyetini de belirginleştirir. Söz gelimi 'takdir' anlamıyla ele alındığı zaman yaratmanın ilim ve iradede bağımsız olmadığı söylenebilecektir. Çünkü her şeyi yaratan, bilgisi ve iradesi ile de her şeyi

¹¹ el-Curcânî, *et-Ta'rîfât*, 3, 7; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 239, 796; V, 3433.

¹² Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelâm Yazıları*, 359-360.

¹³ Bkz. İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, I, 38-39.

¹⁴ Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelâm Yazıları*, 357-358.

¹⁵ Bkz. el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 92; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, 132.

kuşatacaktır. Şu halde ulûhiyetin en özel vasfı olan yaratma, Allah’a nispet edilen diğer bütün niteliklerin de ilahî boyutta algılanmasını beraberinde getirmektedir.¹⁶ Bu da yaratan yani her bakımdan bilen, güç yetiren ve irade eden zorunlu bir varlığın ilim ve iradeyi de içerecek biçimde mutlak kudret sahibi olduğunu göstermektedir.

Allah’ın kudretine ilişkin kelimî yaklaşımlar bağlamında yaratma olgusu, ahlakî bir nitelik taşıması bakımından ayrıca ele alınmaktadır. Mutlak yaratıcı bir güce dayanan dinî/itikadî yapının kendisi ile uyumlu etik kuralları geliştirmesi de beklenecektir. Nitekim Tanrı’nın yaratması ve yaratmasındaki iradesi, ahlakî davranışların tanımlayıcı ilkesi olarak görülmektedir.¹⁷ İyi ve kötünün Tanrı tarafından belirlenmesine ilişkin yaklaşım bir yana eşyadaki iyi ve kötü niteliklerin bizâtihi olduğunu savunan yaklaşımlar da bu nitelikleri Allah’ın emir ve yasaklarıyla mutlak surette buluşturmaktadır. Bu bakımdan Allah’ın adaleti gereği kötüyü yaratmayacağına dair bir yaklaşım geliştiren Mu’tezile Allah’ın her şeye kâdir olduğuna ilişkin kabulü de hatırında tutmaktadır. Mu’tezile’nin, adalet ilkesi çerçevesinde ulaştığı bu sonuç Allah’ın yaratma kudretine aykırı bir tutum geliştirdiği anlamına gelmeyecektir.¹⁸ Fakat yaratma ediminin mutlak kudrete karşılık gelen muhtevası sünnî kelimciler tarafından daha etkili biçimde ortaya konulmuştur. Söz gelimi mâturîdî kelimda, ilahî fiillerin bir hikmete binaen gerçekleştiğine ya da insanın irade hürriyetini temellendirmeye yönelik birtakım yaklaşımlar bulunsa da iyi kötü her şeyi Allah’ın yarattığına ilişkin temel itikadî ilke büyük ölçüde vurgulanmaktadır.¹⁹ Bununla birlikte Eş’arîler her bakımdan fiillerinde özgür bir yaratıma sahip tanrı tasavvurunu önceleyerek ilahî fiillerde adalet ve hikmet sorgulamasına imkan vermeyecek bir itikadî yapı geliştirmiştir.²⁰ Şu halde belki de nedensiz yaratmanın işaret ettiği mutlak güç, eş’arî kelimciler tarafından en iyi temsil edilmiştir. İtikadî düzeyde Allah’ın yaratıcı niteliğine yapılan vurgu alem ve insan üzerindeki yaratıcı gücü belirginleştirmiş ve yaratıcı tanrı tasavvuru dinî/itikadî tercihlerin temeline yerleştirilen ilke olarak tespit edilmiştir. Alemi ve insanı kuşatan ve ahlakî normları belirleyen yaratma olgusu insanın fiilleri de dahil her şeyin var olmasındaki mutlak gücü Allah’a atfetmeyi gerekli kılmıştır.

¹⁶ Türçan, Galip, *Kur’an’da Ahiret İnancı*, Aziz Andaç Yayınları, Ankara 2006, 48.

¹⁷ Büyük, Celal, *Tanrısız Ahlâk*, Berikan Ofset Matbaa, Ankara 2014, 51.

¹⁸ Kılıç, Recep, *Ahlakın Dinî Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, 89-90.

¹⁹ el-Mâturîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sunne*, I, 227; *Kitâbu’t-Tevhîd*, 345.

²⁰ Bkz. el-Eş’arî, *Kitâbu’l-Luma’*, 47; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Fırak*, 291-292.

Dolayısıyla yaratmanın, mutlak güç ve hâkimiyete denk düşen tanrısal bir kavram olduğu dikkate alındığı zaman Müslüman din kültüründe iyi kötü her şey üzerinde kudret sahibi olan ve dilediği gibi var eden bir yaratıcı anlayışı karşısında insan, sınırlı bir varlık olarak görünmektedir.

1.1.2. Varlığın Bir Parçası Olarak İnsan

Mutlak yaratıcı güç karşısındaki konumu bakımından tanımlanan insan teolojik düzeyde tek başına olmayıp içinde yer aldığı varlık alanının bir parçası olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle insana dair teolojik nitelikli konuşmaları, insanın çevresini oluşturan aleme yönelik belirlenimlerle başlatmak mümkündür. Nitekim aleme ilişkin dinî kozmogoni anlatıları dünya ve insan hayatını anlamlı hale getirdiği gibi dindar insan (*homo religiosus*) için bu türden anlatılar insanın bugüne neden ve nasıl geldiğini izah etmek için zemin teşkil eder. Dolayısıyla alemin varoluşuna dair anlatılar dinler açısından merkezi bir rol oynar.²¹ Söz gelimi Orta Çağ evren anlayışının bütünüyle dinî bir görünüm arz etmesi bunun en açık örneklerinden biridir. Nitekim dünyayı tamamen kapalı bir küre ve yeryüzünü de bu kürenin merkezi kabul eden Orta Çağ evren anlayışı, dünyanın yaratıcısı olan Tanrı karşısında dünyanın küçük ve değersiz bir şey olarak tasavvur edilmesini beraberinde getirmiştir. Bir başlangıca sahip olan dünya aynı şekilde sona erecektir ve bu nedenle dünya zamansal bakımdan da sınırlıdır. Böylece sonluluk düşüncesinin hâkim olduğu bir kozmoloji fikri ile mutlak ve sonsuz bir tanrı tasavvuru birlikte hareket etmektedir.²² Nihayetinde ise Orta Çağ evren düşüncesine ilişkin bu tanımlamalar insanın dünyadaki konumunu da dinî düzeyde belirleyen kabuller olarak gelişmiştir.

Müslüman kültürde alemin ezelîliği, meydana gelişi, alemde mevcut nesneler arasındaki ilişki gibi meselelere dair itikadî tartışmalar esasen alemin yaratılmış niteliği ile ilgilenmektedir. Özellikle kelamcılar ve felsefeciler arasında ayrışmaya neden olan alem tasavvuru kelamcılar tarafından teistik yaklaşımın önemli bir argümanını teşkil etmektedir. Atomcu bir evren anlayışı geliştiren kelamcılar atomların hareketlerinden başlamak üzere her şeyin ilahî iradeyle meydana geldiğini,

²¹ Eliade, Mircea, *Aspects du Mythe*, Gallimard, Paris 1963, 116 vd., 180-181; *Mythe and Reality*, Harper and Row Publishers, New York 1963, 92.

²² Russ, Jacqueline, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, Çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2011, 85.

nesneler arasında zorunlu ve etkin bir sebeplilik ilkesi olmaksızın alemdeki oluşların her an Allah tarafından yaratıldığını ve yine alemin hâdis bir niteliğe sahip cevherler ve arazlardan müteşekkil olduğunu savunmuşlardır. İtikadî düzeyde geliştirilen bu savunu zihinleri alemin bilgisinden ziyade yaratılmış alemin bilgisine yönlendirmektedir.

İnsana dair dinî tanımlamalara bakıldığında zaman varlığın bir parçası olarak değerlendirilen insanın belli ölçüde üstün tutulduğuna ilişkin ifadelerle rastlanmaktadır. Özellikle Kur'an'da insanın diğer varlıklar karşısında üstün bir niteliğe sahip olduğu ve en güzel şekilde yaratıldığı zikredilmektedir.²³ Nitekim insanın yeryüzüne halife kılındığını dile getiren ayet bunun en açık ifadesidir.²⁴ Yine alemden mevcut her şeyin, insanın hizmetinde olduğuna ilişkin dinî söylem varlık içinde insanın konumunu ayrıca belirlemektedir.²⁵ Bu bakımdan dinî kültürde, sahiplenilen bir insan tasvirinden bahsedilir ve insanın terk edilmediği, başıboş bırakılmadığı kabul edilir.²⁶ Kur'an'da insan, en başta yaratılmış bir varlık olarak ele alınır. Ayetlerde insanın özlü balçıktan, kurutulmuş çamurdan ve katışık bir nutfeden yaratıldığına²⁷ dair verilen bilgiler varlığın bir parçası olan insanın yaratılma bakımından çevresi ile benzer bir ontolojiye sahip olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Müslüman din kültüründe Allah dışında her şey ontolojik olarak yaratmanın konusudur.

İnsanın yaratılışını haber veren naslarda insanın hangi ölçüde ilahî müdahaleye konu olduğu açıklanmakta ve yaratılmış insanın yapısı dile getirilmektedir. Söz gelimi '*Allah, insanı yaratmaya çamurdan başladı. Sonra onun neslini hakir bir sudan yarattı. Sonra onu düzenledi ve ona ruhundan üfledi. Ardından sizin için kulaklar, gözler ve gönüller var etti*'²⁸ ayetinde yaratma süreci ve sonrasında gerçekleşen aşamalardan bahsedilmektedir. Buna göre insanın beden ve ruhtan oluşan bir yapısı olduğu düşünüldüğü gibi İslam düşüncesi içerisinde de

²³ Tîn 95/4.

²⁴ Bakara 2/30.

²⁵ Bakara 2/29; Câsiye 45/13.

²⁶ Karadaş, *Kaderin Sırrını Anlamak*, Otto Yayınları, Ankara 2018, 28.

²⁷ Hicr 15/26; İnsân 76/2; Secde 32/7.

²⁸ Secde 32/7-9.

insan, beden ve ruh bütünlüğü olarak ifade edilmiştir.²⁹ Dinî deliller açısından ele alındığı zaman ruhun yaratıldığına yönelik bir kabulün olduğu görülecektir.³⁰ Elbette bu kabulün en temel motivasyonu kadîm olan Allah'ın ve sıfatlarının dışında her şeyin hâdis olduğuna ilişkin inançtır. Bu bağlamda ‘...Her şeyi yaratan Allah’tır’³¹ ayetinin kapsamı da dikkate alındığı zaman melek, cin, şeytan gibi insanın yapısında bulunan ruh da Allah'ın mahluku olarak değerlendirilir. Klasik dönem keliminde mahiyetine ilişkin farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte ruhun aleme ait bir varlık kabul edilmesi insanı bütünüyle varlığın bir parçası olarak görmeyi beraberinde getirmiştir.³²

İnsan ve çevresinin, varlığa çıkmalarından itibaren sürekli biçimde ilahî yaratımın nesnesi olarak tanımlanması yani ontolojik bağlamda her şeyin Allah tarafından ve O'nun iradesiyle yaratıldığına dair vurgu, alemde mevcut ahlakî ilkelerin ya da normların dinî ilkelere uygun formda değerlendirilmesini gerektirmiştir. Nitekim insanı da içine alan varlık alanının mutlak yaratıma dayalı kabul edilmesi insanın alemde meydana getirdiği bütün fiilleri de yaratma edimine ve dolayısıyla Allah'a nispet etme gereksinimini ortaya çıkarmıştır. Öyle ki Müslüman din kültürü alemde mevcut bütün fiilleri Allah'ın ilmi, iradesi ve kudreti ile açıklamayan bir yaklaşımı dinî/itikadî açıdan aykırı kabul eder ve mutlak surette reddeder. Şu halde kuşatıcı nitelikte yaratıcılığa sahip Tanrı karşısında alem, hiçbir şeye sahip değildir ve Tanrı varlıkların yaratıcısı ve harici düzenleyicisidir. Dolayısıyla varlık, Tanrı'nın kanunlarına bütünüyle itaat etmek durumundadır. Varlığın bir parçası olan insan da söz konusu kanunlara itaat eder ve ancak bu durumda dindar kabul edilir. Kaldı ki Tanrı'nın her şeye güç yetirdiğine ilişkin fikir temelinde O'nun ahlakî kanunları da mutlak bir yanılmazlıkla belirlediğine dair yaklaşımlar, itaat etme gerekliliğini dinî düzeyde desteklemektedir.³³ Bu da esasen insanın, içinde bulunduğu varlık alanına hâkim olan mutlak bir kudrete teslimiyetini gerektirmiş gözükmektedir.

²⁹ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 329 vd.; Karadaş, *Evren ve İnsan*, Emin Yayınları, Bursa 2011, 57.

³⁰ Yar, Erkan, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Beden Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, 63 vd.

³¹ Râ'd 13/16.

³² Karadaş, *Evren ve İnsan*, 115, 122.

³³ Griffin, David Ray, *God and Religion in the Postmodern World*, State University of New York Press, 1989, 30.

1.2. Sınırlı Bir Varlık Olarak İnsan

1.2.1. İnsanın Allah'a İhtiyacı

İnsan, kutsal adı verilen bir varlığa inanma, bu inancın bir gereği olarak dua ve ibadet etme ya da herhangi bir varoluşu yüceltme bağlamında birtakım eğilimlere sahiptir. Nitekim aidiyet duygusu, kimlik arayışı, güvende hissetme arzusu, kendini değerli kılma istekliliği, mutluluk gibi motivasyonlar ya da yaratılış, var olma nedeni, hayatın amacı gibi varoluşa dair sorgulamalar insanı kutsal bir varlık inancına yönlendirmektedir.³⁴ Dolayısıyla inanma, insanı tanımlayan temel bir niteliktir. İçinde yaşadığı çevreyi anlamlandırmaya çalışan insan, alemde mevcut düzene dair birtakım değerlendirmelerde bulunduğu gibi kendi varoluşundaki ya da çevresindeki sınırların farkına vararak mutlak bir güç arayışı ile Tanrı fikrine ulaşır.³⁵ Bu bağlamda kutsal varlığa dair inanç, en başta insan hayatının ontolojik verilerini barındırması bakımından ihtiyaç konusudur. Nitekim kutsal bir varlık inancı etrafında gelişen metafizik kurguyu ve ahlakî ilkelere dair sistematik bir yapıyı ifade eden din de varoluş hakkında bilgi vererek hayatın bir bütün olarak kavranmasını sağlar.³⁶ Böylece insan, tabiat ile tabiatüstü arasındaki ilişkiyi bir uyum içerisinde anlayıp açıklama imkanı bulur. İnsanın çevresine dair doğrulamalarının bizâtihi doğrulanamayan kaynağı olarak kutsal/Tanrı, varlıklar arasındaki tutarlılık veya tutarsızlıkların güvencesi olup bir teşebbüsün veya kaderin başarısı ya da başarısızlığı; toplumsal düzen veya düzensizlik gibi unsurlara indirgenir.³⁷ Bu da Tanrı'ya ilişkin tasavvurların aleme ve insana dair tasavvurları beraberinde getirdiğini ve dolayısıyla Tanrı inancının insan için bir ihtiyaç niteliği taşıdığını göstermektedir.

İtikadî düzeyde Tanrı'yı tanımlama çabaları insanın alem hakkındaki söylemini tamamlayıcı bir unsur olması bakımından önemlidir. Tanrı'nın zât ve sıfatlarına dair yaklaşımlar, Tanrı'nın tanımlanmasını ve insan ile ilişkisinin bu

³⁴ Bahadır, Abdülkerim, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, 141; Türcan, Galip, *Din-Kelam İlişkisi*, 24.

³⁵ Tümer, Günay, "Çeşitli Yönleriyle Din", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 28, 1986, 221; Aydın, Mehmet, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 2, Ankara 1986, 16.

³⁶ Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 140.

³⁷ Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, 32.

tanımlama üzerinden belirlenmesini sağlar. Dolayısıyla zât ve sıfatları üzerinden tanımlanan Tanrı'nın mutlaklığı, insanın O'na olan ihtiyacını belirginleştirir. Öyle ki Müslüman din kültüründe, belirgin ve mutlak nitelikler üzerinden tanımlanan bir tanrı tasavvuru söz konusudur. Buna göre Allah, yaratan, bilen, gören, güç yetiren, irade eden gibi niteliklere sahiptir. Söz gelimi *“Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır. Şüphesiz Allah vâsi'dir, alîmdir. 'Allah çocuk edindi' dediler. Hâşâ! O bundan münezzehtir. Bilâkis, göklerde ve yerde ne varsa yalnız O'nun'dur. Hepsi de O'na boyun eğmişlerdir. O, göklerin ve yerin eşsiz örneksiz yaratıcısıdır. Bir şeyin olmasını dilediğinde ona 'ol' der, hemen olur”*³⁸ ayetleri dinî/itikadî açıdan benimsenen kuşatıcı bir tanrı tasavvurunu karşımıza çıkarmaktadır. Yine *“Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah'a aittir. O, her şeye gücü yetendir”*³⁹ ayeti ve benzer ifadeler de Müslüman din kültüründe hâkim bir tanrı tasavvurunun varlığını göstermektedir. Şu halde mutlak güç sahibi Allah karşısında alemin ve insanın yaratıma dayalı varoluşu göz önüne alındığında insanın Allah'a ihtiyacı, yaratma başta olmak üzere O'nun mutlak niteliklerinden hareketle belirlenir ve bu, vahiyle de desteklenir. Nitekim insan söz konusu güç karşısında sınırlı bir varlık olarak yer alır. Böylece dinî bakımdan Allah'a itaat edilmesine yönelik emir, insanın O'na ihtiyaçlılığını da içinde barındıran bir muhtevaya sahiptir.

İnsan, bireysel ve toplumsal düzeyde hayatını devam ettirmek üzere dinin dogmatik ilkeleri ekseninde gelişen ahlakî ilkelere ayrıca ihtiyaç duymaktadır.⁴⁰ Buna göre Tanrı'nın iyiye ve kötüye dair belirlenimlerini önemseyen insan, daha ziyade vahiyle uyumlu bir ahlak tasavvurunu benimsemektedir. Söz gelimi İslam itikadı içerisinde iyi-kötü fiillerin ontolojik veya epistemolojik kaynağına ilişkin tartışmalar bulunsa da ahlakın mutlak anlamda din ile temellendiği görülmektedir. Mu'tezilî ahlak tasavvurunda aklın belirleyici olmasının yanı sıra ortaya çıkan normatif ilkeler vahiyden tamamen bağımsız kabul edilmez. Nitekim mu'tezilî kelamcılar insanın, ibadetler veya ibadet şartları gibi birtakım konularda Allah'ın bildirmesine ihtiyaç olduğunu dile getirmektedir. Öyle ki Mu'tezile Allah'ın, ilgili

³⁸ Bakara 2/115-116.

³⁹ Âl-i İmrân 3/189; ayrıca bkz. Mâide 5/120; Hadid 57/2.

⁴⁰ Türcan, Galip, *Din-Kelam İlişkisi*, 26.

konularda insanı bilgilendirmesi için peygamber göndermesini vacip görmektedir.⁴¹ Sünnî kelimada ve özellikle Eş'arîler tarafından benimsenen ahlak tasavvurunda ise insan, fiillerine yön vermesi bakımından Allah'a ve O'nun belirlediği ahlakî ilkelere önemli ölçüde ihtiyaç duymaktadır.⁴² Din ile ahlak arasında birbirini gerektirmesi bakımından bir zorunluluk olmasa bile din ve dolayısıyla Allah inancı, ahlakî ilkelerin belirlenmesinde, ahlakî düzenin inşasında ve devamlılığında insan için güçlü bir motivasyon kaynağı olarak düşünülmüştür.⁴³

İnsanın Allah'a ihtiyacı bağlamında ontolojik ve ahlakî belirlenimler kadar eskatolojik açıklamalar da büyük önem taşır. İnsan, varlığına ve içinde bulunduğu alana ilişkin sorgulamalarını belli ölçüde temellendirirken ölüm sonrası hayat konusunda da bilgilenmek ister. İnsanı belli bir tanrı inancına yönlendiren en güçlü sâiklerden birinin, bu konuya ilişkin bilgilenme istekliliği olduğu söylenebilir. İnsan, dinî/itikadî yapı çerçevesinde benimsediği metafizik kurguda ahlakî ilkelerle uyumlu bir yaşam şeklini hedeflerken esasen ahirete yönelik beklentilerini de karşılamak istemektedir. Nitekim Tanrı karşısında inanan insan için *'affin eskatolojik realitesi, Tanrı'nın dostça varoluşunu garanti eder.'* Dolayısıyla *'insanî anlamlandırma çabasının temelinde eskatolojik bir eğilimin bulunduğu'* ifade edilebilir.⁴⁴ İnsanlık tarihinin başlangıcından itibaren Tanrı inancına sahip çoğu dinî oluşumda ahiret inancının bulunduğu dair tespitler de bunu desteklemektedir.⁴⁵ Kur'an'da *"Şüphesiz, iman edenler ile Yahudilerden, Hristiyanlardan ve Sâbiîler'den de Allah'a ve ahiret gününe inanıp sâlih amel işleyenler için Rableri katında mükâfatlar vardır. Onlar için herhangi bir korku yoktur, onlar üzüntü de çekmeyecekler"*⁴⁶ ayeti ile Allah'a iman ve ahiret inancı arasındaki ilişkiye işaret edilmekte ayrıca bunun ahlakî düzeyde insan hayatını belirleyen bir nitelik taşıdığına dikkat çekilmektedir. Varlığın bir parçası olarak insanı tanımlayan temel unsurların ontolojik, ahlakî ve eskatolojik düzeyde birtakım belirlenimler olduğu ve bunların da tanrısal irade ile

⁴¹ el-Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, 268; Aslan, "Kelâm'da Aklın Epistemolojik Fonksiyonu", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 11, Konya 2001, 105-106.

⁴² Bkz. el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, 47; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 291-292.

⁴³ Türcan, Galip, *Din-Kelam İlişkisi*, 26; Kılıç, *Ahlakın Dinî Temeli*, 89; Aydın, Mehmet, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991, 200.

⁴⁴ Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, 38, 121.

⁴⁵ Topaloğlu, Bekir, "Âhiret", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, I, 543.

⁴⁶ Bakara 2/62.

gerçekleştiği ve yine Tanrı'nın sözü ile bildirildiği düşünüldüğü zaman insanın, bir tanrı tasavvuru üzerinden kendi varlığını kavradığı ifade edilmelidir. Dolayısıyla insanın, benimsediği tanrı tasavvuru ile kendini var etmesi, insan için belki de en önemli ihtiyaç konusu olarak görülebilir.

1.2.2. İnsanın Yetersizliği

Tanrı tasavvuru ve bu tasavvura ilişkin teolojik nitelikli açıklamalar varlığın ve gerçekliğin yorumunu içinde barındırır. İnsan da varlığa dair geliştirilen bu yorumun sınırları bağlamında tanımlanmaktadır.⁴⁷ Bu, dinî nitelikli bir insan tanımını ortaya çıkaracaktır. Diğer bir ifadeyle fiziksel yapısı, psikolojisi, ahlakî yönü gibi insana ait bütün unsurlar dinî kavramlarla açıklanır. Yaratılmış olması, Allah'a boyun eğmesi, ibadet etmesi veya teklife muhatap olması bağlamında insan, kul olarak isimlendirilir.⁴⁸ İnsanı en temelde iman olgusu üzerinden tanımlayan dinin, insanı birey olarak değil kul olarak değerlendirmesi de beklenecektir. İnsanın yaratılış amacını haber veren '*Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım*'⁴⁹ ayeti de insanın dinî nitelikli varlığına işaret etmesi açısından önemlidir. Böylece din, insanı Tanrı karşısındaki konumu itibarıyla değerlendirmiştir ki bu da mutlak ve sınırsız Tanrı karşısında insanın, yetersiz ve sınırlı bir varlık olarak ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Nitekim Kur'an, insanın diğer varlıklardan üstün niteliklere sahip olduğunu vurgulamakla birlikte fiziksel ve duygusal bağlamda birtakım yetersizliklerine de işaret etmektedir. Öncelikle yaratılmış bir varlık olan insanın, varlığının sonlu olduğuna dair ifadeler⁵⁰ insan varoluşunun fiziksel olarak belli sınırlar içerisinde ele alındığını gösteren önemli bir referanstır. Buna göre Kur'an'da '*İnsan zayıf yaratıldı*'⁵¹ veya '*Sizi güçsüz yaratan, güçsüzlüğün ardından kuvvet veren, kuvvetli halinizden sonra da güçsüz hale getiren ve yaşlandıran Allah'tır*'⁵² ayetleri insanın zayıflığını doğrudan ifade etmektedir. Kâdî Abdulcebbar ilgili ayetlerde insanın beden zayıflığına değil onu şehvet ve lezzetlere meyletmeye götüren sebeplerin çokluğuna işaret edildiği görüşünü

⁴⁷ Başok Diş, Sebile, "Din ve İnsan", *Klasik ve Çağdaş Konularla Din Felsefesi* içinde, I-II, Elis Yayınları, Ankara 2022, II, 29.

⁴⁸ er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'an*, II, 415 vd.

⁴⁹ Zâriyât 51/56.

⁵⁰ Bkz. Nahl 16/70; Enbiyâ 21/34-35; Mü'minûn 23/15-16; Zümer 39/30; Cuma 62/8.

⁵¹ Nisâ 4/28.

⁵² Rûm 30/54.

savunmaktadır.⁵³ Râzî ise bu ayetleri zahiri manasına hamlederek insanın yaratılışının zayıflık üzerine olduğunu dile getirmiştir.⁵⁴ Benzer şekilde Râğıb el-İsfahânî de ilgili ayette üç farklı zayıflıktan bahsedildiğini ve bunların bedenî zayıflığı ifade ettiğini belirterek ilkinde insanın nutfeden ve topraktan yaratılması bakımından zayıf olduğuna; ikincisinde cenin ve bebeklikteki zayıflığa; üçüncüsünde ise yaşlılıktan sonra meydana gelen zayıflığa dair bir kastın bulunduğunu ileri sürmektedir.⁵⁵ Yine insanın duygusal açıdan yetersizliklerini vurgulayan Kur'an, insanın kıskançlık duygusunu,⁵⁶ hırslı tavırlarını,⁵⁷ aceleci yaklaşımlarını,⁵⁸ tahammülsüz yapısını⁵⁹ tasvir eden ifadeler barındırmaktadır.

Dinî nitelikli tanımların kavramsal alt yapısını teşkil eden Kur'an, insan ile ilgili itikadî yaklaşımları da belirlemiştir. Bu açıdan teolojik düzeyde benimsenen tanrı tasavvurunun etkisini ayrıca dahil edebileceğimiz biçimde Allah'ın mutlak yetkinliğine karşılık insanın yetersizliğinden bahsedilmiştir. Özellikle fiilleri konusunda insanın hangi ölçüde güç sahibi olduğuna ilişkin sorgulamalar onun yetersizliğini gündeme getirmiştir. Burada mu'tezilî kelamın aklî ve fiziksel açıdan insanın yetkin ve yeterli olduğuna dair görüşleri istisna edilebilirse de Mu'tezile'nin kudret sahibi insan fikri, salt insan üzerine geliştirilen bir düşüncenin ürünü değildir. Mu'tezile'nin adil tanrı tasavvuru, insanın sorumlu tutulabilmesi için kendi başına kudret sahibi bir varlık olarak tanımlanmasını gerektirmiştir.⁶⁰ En azından teolojik düzeyde yapılan açıklamalar bunu göstermektedir. Mu'tezile'nin insan tanımında sosyokültürel, siyasî birtakım motivasyonların da etkin olduğu elbette bilinmektedir. Öyle ki Mu'tezile, insanın yetersizliğini dile getiren yaklaşımların karşısına yetkin bir insan tanımını çıkarmakta ve geline nokta fiillerini yaratan insandan bahsetmektedir. Böylece Mu'tezile tarafından insana tanınan yetkinliğin, Tanrı'nın kudretini sınırlayacak nitelikte olduğu da iddia edilmiştir.⁶¹

⁵³ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Tefsîru'l-Kâdî Abdulcebbâr el-Mu'tezilî, Mevsûatü Tefâsîri'l-Mu'tezile* içinde, Tahkik: Hıdır Muhammed Nebha, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 2009, 150; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X, 70.

⁵⁴ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXV, 137.

⁵⁵ er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'an*, II, 386.

⁵⁶ Bakara 2/109.

⁵⁷ Nisâ 4/128; Haşr 59/9.

⁵⁸ İsrâ 17/11; Enbiyâ 21/37.

⁵⁹ Meâric 70/19-21.

⁶⁰ Mebrûk, *Nübüvvet*, 282 vd.

⁶¹ en-Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-İslam*, I, 498-499.

Dinî/itikadî yaklaşımlar ekseninde insanın yetersizliğine dair söylemin gelişmesi, ilahî mutlak otoritenin egemenliğini muhafaza etme amacıyla ilişkilidir. Bu bağlamda bilinmektedir ki cebri yaklaşımlar insanın bütünüyle ilahî irade altında hareket ettiğini savunarak cansız bir varlıktan farksız ve her bakımdan yetersiz olduğu kanaatinde. Eş'arî düşüncede ise insanın irade ve kudreti, ilahî irade ve kudretin mutlaklığı karşısında hükümsüzdür. Söz gelimi Eş'arî *"Biz, acı ve tatlısıyla, hayır ve şerriyle Allah'ın kader ve kazasına inanırız. Biliriz ki hatalarımız musibetlerimiz, musibetler de hatalarımız değildir. Zira kul, Allah'ın dilemesi dışında kendisi hakkında ne iyiliğe ne de kötülüğe güç yetirebilir"* diyerek insanın sınırlarını belirginleştirir.⁶² Eş'arî kelimada insanın yetersizliği öncelikle yaratılmış bir varlık olması temelinde değerlendirilmiştir. Nitekim *'acz, yaratılmışların alametidir'* ifadesini kullanan Bâkılânî, peygamberlere duyulan ihtiyacı vurgulayarak tıp ile ilgili bilgilerin dahi başlangıç itibarıyla peygamberlerden öğrenildiğini söylerken bu sonuca ulaşmaktadır. Dolayısıyla eş'arî düşüncede iradeyi de içinde barındıran ilahî mutlak kudret tasavvuru insan yeteneklerine dayalı bir epistemoloji imkanını engellediği gibi ahlakî açıdan çok sınırlı bir bilgiye sahip olan ya da güç yetiremeyen insanın fiilinden bahsetmeyi de engellemiştir. Bu bakımdan sünnî düşüncede insanın Allah karşısındaki konumu efendi-köle (kul) ilişkisi çerçevesinde anlaşılmıştır.⁶³

İnsanın fiillerini meydana getirmesi için kapsamlı ve detaylı bilgi sahibi olması gerektiğini de ısrarla dile getiren eş'arî kelimacılar insanın yetersizliği üzerinden birtakım kurgusal açıklamalara yer vermişlerdir. Söz gelimi Râzî insanın fiilini bütün yönleriyle bilmemesine veya istediği her fiili gerçekleştirememesine dayalı öncülleri itikadî tercihleri bakımından vurgulamıştır. Râzî, insanın yetersizliğine işaret edecek biçimde Hz. Ali'nin *'Niyetlerin sekteye uğraması ve çabaların boşa çıkması sebebiyle Rabbimi bildim'* ifadesine de yer vermektedir.⁶⁴ Bununla birlikte Râzî insanî nefsin özelliklerinden bahsederken insanın nâtik/konuşan, işaret dili geliştirebilen, yazı yazabilen, kendisinde mevcut bir hali diğerine bildirebilen bir canlı olduğuna ve şaşırtıcı zanaatları geliştirebildiğine, bazı şeylerin iyiliğine veya kötülüğüne hükmedebildiğine de dikkat çekmektedir. Ancak

⁶² el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, 10.

⁶³ Mebrûk, *Nübüvvet*, 168, 179.

⁶⁴ er-Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, IX, 25, 84, 98; el-Muhassal, 195.

Râzî'nin insanî nefse ilişkin dile getirdiği bu özellikler insanı diğer canlılardan ayırması bakımından vurgulanmaktadır.⁶⁵ Halbuki konu insanın varlığı, iradesi, kudreti vb. olduğunda Allah'ın idaresi altında olan ve O'na muhtaç yani yetersiz bir insan tanımını karşımıza çıkarılmaktadır.

Mâturîdî 'kendini tanıyan Rabbini de tanımış olur' ifadesi çerçevesinde insanın, kendi zaaf ve güçsüzlüğüne ilişkin deneyimlerinden hareket etmektedir. Ona göre insan kendisinde bulunan işitme, görme gibi arazların inceliklerinden haberdar olmadığı gibi bünyesinde bozulan şeyleri nasıl düzeltereğini, ne kadar yaşayacağını veya hangi mekanlarda bulunacağını da bilemez. Yine insan, fiziksel ve psikolojik ihtiyaçlarının nasıl ortaya çıktığını ve bunları gidermenin mahiyetini tam olarak keşfedemez. Ayrıca bu deneyimleri sayesinde kendi maddi varlığının süresiz olduğunu gören insan, varoluşundan şu ana kadar nefsinin geçirdiği bütün aşamaları bilmekten uzaktır. Bütün bunlardan sonra insanın kendi nefsinin yaratıp yönetmediği sonucuna ulaşan Mâturîdî'ye göre insan böyle bir güce sahip olsaydı beşerî ihtiyaçlarını giderip bünyesinde bozulan şeyleri düzeltme konusunda da aciz olmazdı. Bununla birlikte insanı duyulur alemdeki diğer varlıklar içerisinde en tedbirli, becerikli, gerçekliği en iyi idrak eden bir varlık olarak tasvir eden Mâturîdî insanın, yaratılmış özelliklerinden münezzeh ve dolayısıyla acze düşmeyen bir varlığın bilgisine ulaşacağını belirtir. Şu halde Mâturîdî de en temelde insanın, yaratılmış niteliğine başvurarak ihtiyaç hissetme, acze ve zaafılara maruz kalma gibi yetersizlikler barındırdığına işaret etmektedir.⁶⁶ Böylece o, yaratılmış niteliği taşıyan hiçbir varlığın Allah'a benzemediğini savunurken dinî tanımlı insanın güçsüz yapısına vurgu yapmaktadır.

Din, insanı en başta kendi muhatabı olması açısından ele alırken salt insana dair belirlenimler ortaya koymaz ve insanı belli bir ilişki çerçevesi içinde değerlendirir. Nitekim din; Tanrı, alem ve insan kavramlarını bütünleyen bir yapının belki ismi sayılabilir. Dolayısıyla Allah-alem-insan ilişkisi çerçevesinde yapılan bir insan tanımından bahsedilebilir. Bu nedenle de insan birtakım itikadî tartışmalar dolayımında ele alınsa da herhangi bir itikadî tercihin çoğunlukla doğrudan problemini ya da çözüm önerisini teşkil eden bir konu olmamıştır. İnsanın içinde

⁶⁵ er-Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII, 289 vd.

⁶⁶ el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 159.

bulunduğu bu ilişkinin mahiyetini kavramaya çalıştığımız zaman ise insanın da parçası olduğu kabul edilen aleme/varlığa hükmeden bir tanrı tasavvurunun egemenliği ile karşılaşılmaktadır. İslam’da her şeyi yaratan ve her şeyin kendisine boyun eğdiği mutlak bir güç ekseninde gelişen bir tanrı tasavvuru söz konusudur. İnsanın, bu türden bir dinî yapı içerisindeki yerini göstermesi açısından Erich Fromm’un (ö. 1980) şu ifadeleri önemlidir: *“Yetkeci dinin ve yetkeci dinsel deneyimin vazgeçilmez bir unsuru, insanın kendini aşan bir güce teslim olmasıdır. Bu tür dinde asıl erdem itaattir, başlıca günah itaatsizliktir. Nasıl ilah her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen olarak tasarlanıyorsa insan da güçsüz ve önemsiz olarak tasarlanır. İnsan ancak tam bir teslimiyetle ilahın lütfunu ve yardımını kazanırsa kendini güçlü hissedebilir. Güçlü bir yetkeye teslim olma, insanın yalnızlık ve eksiklik duygusundan kaçışını sağlayan çıkış yollarından biridir. İnsan teslim olma edimiyle bağımsızlığını ve bütünlüğünü yitirir, ama adeta bir parçası haline geldiği huşu telkin eden bir güç tarafından korunduğunu duyumsar... Yetkeci bir dinde Tanrı, güç ve baskının simgesidir, o en üstündür, çünkü en üstün güce sahiptir ve insan onunla yan yana konulduğunda tam anlamıyla zayıftır.”*⁶⁷ Benzer şekilde Antik Yunan Tragedya yazarlarından Sophokles’in (M.Ö. 406) ifadesiyle *‘Tanrı ile kıyaslandığında insan, küçük ve değersiz bir varlıktır.’*⁶⁸ Şu halde varlık olarak insanın sınırlı yapısı, mutlak bir tanrı anlayışı geliştiren hemen her din tarafından dile getirilecektir. Çünkü dinî bakımdan insan, her zaman Tanrı’nın huzurundadır ve itikadî düzeyde yapılan tanımlamalar da insanı, bulunduğu yer itibarıyla değerlendirecektir. Buna göre insan, mutlak bir gücün karşısında yetersiz/güçsüz bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Elbette bu, insanın tek başına birey olarak ele alınmayıp insanın da sahibi olduğuna inanılan kutsal bir varlık ile birlikte değerlendirildiği teosantrik yaklaşımın tabii bir sonucudur.

⁶⁷ Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Din*, Çev. Elif Erten, Say Yayınları, İstanbul 2019, 42-43.

⁶⁸ Kranz, Walter, *Antik Felsefe*, Çev. Suad Y. Baydur, Dünya Kültür Klasikleri Dizisi, İstanbul 1984, 214-215.

2. SORUMLULUK VE İRADE/ÖZGÜRLÜK ARASINDA İNSAN

2.1. İnsanın Dinî Sorumluluğu

2.1.1. Teosantrik Dinî Yaklaşım

Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi kuran din aynı zamanda Tanrı'yı ve insanı birbirinden ayırıştıran tanımların da kaynağıdır. Nitekim Tanrı, ontolojik bağlamda sınırsız bir gücü temsil eder. Bu, O'na nispet edilen sıfatların ve eylemlerin mutlak düzeyde algılanmasını beraberinde getiren temel bir referanstır. Dolayısıyla ilahî irade ve insan iradesi arasındaki farkı belirginleştiren teosantrik dinî söylem, dinin teorik ilahî irade vurgusu ile olgusal gerçeklik alanında algılanan insan iradesini uzlaştıramaz bir boyutta karşımıza çıkarır. Diğer bir ifade ile Tanrı'yı merkeze alan dinî düşünsel bir yapıda, insanın irade ve özgürlüğüne mutlak düzeyde bir alan açma imkanı bulunmadığı gibi aşkın niteliklere sahip Tanrı'nın sınırlandırılmasına yol açan bir yaklaşım da kabul edilmeyecektir. İnsan iradesi de dahil insana ait olguları kavrama ya da açıklama çabaları dikkate alındığı zaman bunların ilahî irade ve kudretin kuşatıcılığı içerisinde incelendiği ve dolayısıyla ahlakî bir sorumluluk yüklenen insanın fiillerinin dinî bir çerçevede değerlendirildiği görülmektedir.⁶⁹

Teosantrik dinî yaklaşım Allah'ın ezeli ilmi ile her şeyi bildiğini ve takdir ettiğini, bu ezeli ilim doğrultusunda takdir ettiği şeyleri de zamanı gelince mutlak irade ve kudreti çerçevesinde gerçekleştirdiğini savunmaktadır.⁷⁰ Müslüman dinî kültürün bakışını örneklendirmesi bakımından kader kavramının “*Allah'ın ezeli ilmiyle kıyamete kadar olacakları bilmesi, buna göre levh-i mahfûz'a yazması ve olayların da zamanı gelince Allah'ın ilmine göre meydana gelmesi*” olarak tanımlanması önemlidir.⁷¹ Bu bakımdan Allah'ın ezeli bilgisi, insanın fiillerinin Allah'ın irade ve kudreti ile ilişkisi bağlamında vurgulanmış ve bu ilişki kader gibi teolojik ağırlığı olan bir kavramla karşılanmıştır. Dolayısıyla ilgili söylem ve yaklaşımda ilahî ilme yönelik vurgu, insan fiilleri konusunda ilahî takdir ve

⁶⁹ Türçan, Galip, “Kelâmî Paradigmanın Güçlüğü: Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Kelamında Hidâyet ve Dalâlet Kavramlarının Anlaşılması”, 280.

⁷⁰ Aydın, Hasan, “İslam'ın Klasik Çağında İnsan İmgesi ve İrade Özgürlüğü Sorunu”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 2, 2008, 50.

⁷¹ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 72.

belirlenimin kuşatıcılığına hamledilmiştir.⁷² Teosantrik söylem, dinin itikadî yapısını tevhid ekseninde inşa etmeye çalışan kalamî yaklaşımlar tarafından da tabii biçimde tekrar edilmiş ve aklî düzeyde temellendirilerek güçlendirilmiş ancak bu, insan için bir özgürlük alanından bahsetmeyi ayrıca bir çaba gerektirecek nitelikte zor hale getirmiştir. Klasik Müslüman kültürün tanrı tasavvurunu önemli ölçüde şekillendiren eş'arî kalamcılar ezeli ilim yaklaşımını teosantrik dinî bir bakışla yorumlamış ve bunu, ilahî iradenin kuşatıcılığı ile ilgili yorumları için güçlü bir argüman saymışlardır. Dolayısıyla Allah'tan başka bir fail ve yaratıcı kabul etmeyen eş'arî düşünce, teosantrik dinî geleneği kendi kuramsal yapısı içerisinde güçlendirmiştir. Bu da insanın kendine, aklına, içgüdülerine ve yeteneklerine ilişkin güvenini büyük ölçüde sarsmış gözükmektedir.⁷³

Zorunlu oluş olarak Tanrı'nın varlığına dair bir inancı içinde barındıran teistik tanrı imgelerinin, insanı nesneleştirdiği ve özgürlüğünü elinden aldığı ifade edilmektedir. Özellikle Eş'arîlerin teolojik kurgusunda insanın yabancılaşması söz konusudur. İnsan, kendi irade ve yetkinliğini mutlak bir otorite kabul ettiği Tanrı'ya yansıtarak anlamaya çalışırken diğer taraftan insana ait kavramları anlamsızlaştırmaktadır. Dolayısıyla teosantrik bir dinî yapıda insan, kendi özünü dışarıya doğru nesneleştirip tanrısal bir otoriteye teslim olduğu için yabancılaşmıştır.⁷⁴ Nitekim ontolojik ve epistemolojik bağlamda sınırsız bir gücü temsil eden Tanrı, insan üzerinde mutlak bir hâkimiyete sahip olup her şeyi belirleyen bir tasavvura denk düşmektedir. Diğer bir ifadeyle “*özgürlüğe giden yolda insanın olumlu bir eylem gerçekleştirme noktasındaki yetersizliğinin yanında hiçbir şey tarafından sınırlandırılmayan Tanrı'nın mutlak kudreti vardır.*”⁷⁵ Böylece insanın özgürlüğü ilahî kudret vurgusunda kaybolmuştur.

Eş'arî düşünce üzerinden örneklendirilmesi daha mümkün olan bu teosantrik dinî bakış Müslüman kültürde dilediği gibi hükmeden ve hükmettiği şekilde eyleyen bir tanrı tasavvurunun benimsenmesini beraberinde getirmiş ve bu tasavvur,

⁷² Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019, 20.

⁷³ Kazanç, “Geleneksel Teoloji Doktrinleri ve Sorunları”, *Tabula Rasa Felsefe ve Teoloji*, Sayı: 18, 2006, 59.

⁷⁴ Hasan Hanefi, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, Çev. Vecdi Akyüz, Ayışığıkitapları, İstanbul 2000, 91.

⁷⁵ Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, 86.

Kur'an'ın ifadeleriyle güçlü biçimde temellendirilmiştir.⁷⁶ Nitekim naslar özelinde Tanrı ve O'na ait sıfatlardan bağımsız herhangi bir açıklamaya yer verilmediği görülmektedir. Öyle ki hiçbir şeyin O'nun bilgisini aşmadığını ve takdirini geçmediğini dile getiren naslar ekseninde hareket edilecek olursa ahlakî düzeyde insana nispet edilen irade, kudret gibi temel kavramlar “*ancak ilahî sıfatların soluk bir yansıması, son derece eksik bir taklidi ya da ilahî fiillerin icap ettirdiği belirli bir tepki*” olarak değerlendirilecektir.⁷⁷ Dolayısıyla insan iradesine ilişkin problemlerin naslar üzerinden çözümlenmesi ya da temellendirilmesi, irade tartışmaları bağlamında ortaya çıkan itikadî nitelikli yaklaşımları anlamlı bir sonuca ulaştıramamıştır. Söz gelimi Mu'tezile, nasların mutlak ilahî irade vurgusu karşısında insanı özgür kılmak için güçlü yorumlara başvururken sünnî kelim ise ilahî iradenin mutlaklığına ilişkin temel itikadî kabul çerçevesinde, insanın sorumluluğunu ispat etmeye çalışmıştır. Halbuki dinin inşa süreci dikkate alındığı zaman büyük ölçüde mevcut dönemin şartlarına bağlı olarak gelişen dinî söylem ve bu söylemi oluşturan mutlak dil ile birlikte değerlendirilmesi gereken nasları, salt bir insan tanımı ya da özgürlüğü için referans alma imkanı bulunmamaktadır. Şu halde din sahibine yani Allah'a ilişkin bir söylemi merkeze alan naslar, dinî düzeyde insana ilişkin problemleri de teosantrik bir yaklaşımla değerlendirirken birey olarak insanın irade ve özgürlüğüne yönelik problemlerin tanımlı ve anlamlı çözümlerine ulaşmak için elverişli olmayabilir.

2.1.2. Tanrı Karşısında Mutlak Sorumluluk

Teosantrik dinî yaklaşım her bakımdan mutlak bir güce sahip tanrı fikrini merkeze alırken insana da Tanrı'nın emir ve yasakları bağlamında birtakım görevler yüklemektedir. Nitekim iyi ve kötü, mutlak kudret sahibi tanrı anlayışında Tanrı tarafından var edilen normatif değerleri oluşturur ve insan bunlardan sorumlu tutulur. Teolojik ahlak anlayışında bu değerlerin kaynağını ezeli, ebedi, aşkın ve yüce bir varlık olarak belirlemek önemlidir. Bu bağlamda ilgili değer anlayışına dahil olan her şey aynı ölçüde ezeli, ebedi ve değişmez bir nitelik kazanacaktır. Böylece tanrısal iradenin belirlediği bu değerlerin insan tarafından benimsenmesi ve pratize edilmesi

⁷⁶ Goldziher, *el-Akîdetu ve's-Şerîatu fi'l-İslâm*, 90.

⁷⁷ Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, Çev. Selâhattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 1991, 38.

daha kolay hale gelecektir. Çünkü dinî ahlak, insanın değer duygusunu güçlendirdiği gibi insana yüklenen ahlakî ödevlerin yerine getirilmesi konusunda insanı teşvik ederken yaptırım ve caydırıcılık gücünü, aşkın bir otorite anlayışından almaktadır. Dinî ahlak çerçevesinde değerlerin kaynağına ilişkin bilginin yanı sıra bunların bir fail tarafından uygulanması da büyük ölçüde önemsenir.⁷⁸ Diğer bir ifade ile ahlak, dinî düzeyde gerekçelendirilir ve etik kurallar ilahî vahiyden türetilir. Bu bakımdan insanın, Tanrı karşısında dinî tanımlı sorumluluğundan söz edilir ve Tanrı'ya karşı itaat, inanan insan için öncelikli bir görev olarak tespit edilir. Dolayısıyla söz ve fiillerde sorumluluk mercii, insanın kendisi veya vicdanı değil Tanrı olarak belirlenir.⁷⁹

Müslüman dinî kültürde teklif kavramı ile dile getirilen dinî sorumluluk naslar üzerinden desteklenmektedir. Kur'an'da, insanın teklife muhatap olması 'göklere ve yere arz edilen ancak onların yüklenmekten kaçındığı emaneti insanın üstlenmesi'⁸⁰ ile ifade edilmektedir. Nitekim ayette geçen 'emanet' kavramı taat ya da insana özgü teklif anlamında değerlendirilmiştir.⁸¹ Burada emanet kavramı, teklifin yerine getirilmesine ilişkin gerekliliğe işaret ederken emanetin gereğini yapmayan insan zalim olarak tavsif edilmiştir.⁸² Dolayısıyla insanın dinî açıdan mutlak sorumluluğu, ilgili ayet ile açık bir şekilde temellendirilebilmektedir. Allah'a itaati ya da itaatsizliği bakımından öncelikle sorumlu tutulan insan, söz konusu itaatin gereği olarak fiillerini de emir ve yasaklara göre gerçekleştirecektir. Nitekim fikhî açıdan insan kelimesi yerine çoğunlukla *el-mahkûm aleyh* ya da *mükellef* kavramlarının kullanılması da insanın, amelî düzeyde yapıp etmelerinden sorumlu tutulacağına işaret etmektedir.⁸³ İnsanın, fiillerini dinî ilkelere uyumlu bir formda gerçekleştirmesi için hangi düzeyde bir eylem alanına sahip olduğuna dair tartışmalar, sorumluluğun ya da terminolojik ifadeyle teklifin kelimî açıdan ayrıca

⁷⁸ Kazanç, "Dinden Ahlaka Doğru: Ahlaki Değerlerin Teşekkülü ve Gerçekleştirilmesinde Dinin Yeri", *Modern Çağda Ahlak Sempozyumu* içinde, Konya İlahiyat Derneği Yayınları, Konya 2010, 101.

⁷⁹ Coşkun, Seyit, "Ahlak Felsefesi Bağlamında Sorumluluk ve Özgürlük İlişkisi", *Beytulhikme an International Journal of Philosophy*, Cilt:2, Sayı: 9, 2019, 520.

⁸⁰ Ahzâb 33/72.

⁸¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 102; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXV, 235.

⁸² Türcan, Galip, *Kur'an'da Ahiret İnancı*, 71-72.

⁸³ ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh, *el-Bahrü'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkıh*, I-VI, Tahkik: Ömer Süleyman el-Eşkâr, Dâru's-Safve, Kahire 1992, I, 343-344; Erkoç Baydar, Tuba, "Fıkıhî Açıdan İnsan Kavramı Bezm-i Elestten Kabre İnsanın Mükellef Oluşunun Serüveni", *İnsan Nedir?* içinde, Editör: Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, Ankara 2019, 469.

ele alınmasını gerektirmiş gözükmektedir. İnsanın fiilindeki iradesi veya fiilini gerçekleştirme kudreti gibi konulara dair itikadî nitelikli yaklaşımların, önemli ölçüde insan sorumluluğuna dayalı açıklamalara yer verdiği bilinmektedir. Söz gelimi insanın Allah’a karşı sorumluluğunu temel dinî bir ilke olarak değerlendiren Mâtürîdî, teklifin gerekliliğine dikkat çekmektedir.⁸⁴ Emir ve nehyin hikmetini bunların sahibini tanımak olarak ifade eden Mâtürîdî’ye göre diğer canlılar arasında insan, Allah’ı tanımak bakımından üstün kılınmıştır. Bu nedenle Allah, insanları kendisini tanıma yollarından uzak tutmamış ve insan, güzel olan şeyleri idrak etme veya çirkin olan şeyleri ayırt etme yeteneğine sahip bir varlık olarak yaratılmıştır. Mâtürîdî Allah’ın, birliğine ve hikmetine delâlet eden bir alem yarattığını açıklarken mükelleflerin de buna vakıf olmalarını önemsemektedir. Mâtürîdî’ye göre teklifin ortadan kalkması durumunda yaratmanın hikmetinden de bahsedilemeyecektir. Çünkü bu durumda mahlukat, yok olmak için yaratılmış demektir.⁸⁵ Dolayısıyla Mâtürîdî teklifin gerekliliğini, yaratmadaki hikmet vurgusu ile ilişkilendirirken insanın emir ve yasaklar bağlamında Allah’a karşı mutlak sorumluluğunu dile getirmektedir.

Sorumluluk/teklif anlayışı eskatolojik düzeydeki birtakım yaklaşımlar ile ayrıca açıklanmaktadır. İnsanın sorumluluğunu, adalet ilkesinin kurgusal içeriği bakımından en temel argüman kabul eden Mu’tezile insanın, fiilleri ile ilişkisini bunun sorumluluğunu üstlenecek düzeyde belirlemiştir. Nitekim onlara göre bu, va’d ve vaîd ilkesinin de bir gereğidir. Dolayısıyla tevbe etmeyen kimseyi cezalandırması ya da iyi fiilleri ödüllendirmesi Allah’a vacip kabul edilmiştir.⁸⁶ Sünnî kelimada ise bu türden bir vücûbiyetin Allah’a nispet edilmemesi, sorumlu olan insanın teklifin gereği olarak karşılaşıacağı sevap ya da ceza anlayışının farklı değerlendirilmesini beraberinde getirmiştir.⁸⁷ Sünnî kelimacılara göre sevap veya ceza ile karşılık bulan fiiller, her şeye güç yetiren yaratıcı iradenin doğrudan sonucu olarak tasavvur edilir. Çünkü insanın sorumlu tutulduğu bu fiillerin ilahî irade tarafından gerçekleştiği savunulur. İnsanın fiili nasıl gerçekleşirse gerçekleşsin Allah’ın ahirette insana vereceği karşılık temelde bu fiilden bağımsız görülür. Yani Allah, bütün müminleri

⁸⁴ Kocar, “Mâtürîdî’de Akılcılık ve Uygulama Alanları”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 17, 2006, 30.

⁸⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 157-158.

⁸⁶ Bkz. eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 68; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 140.

⁸⁷ el-Cuveynî, , *el-Akîdetu’n-Nizâmiyye*, 55 vd.

cehenneme, kafirleri de cennete koymayı dilerse bunu mutlak iradesi bağlamında gerçekleştirebilir. Dolayısıyla insanın mutlak sorumluluğu bir anlamda ilgili emir ve yasakları aşan bir muhtevaya sahiptir.⁸⁸ Diğer bir ifadeyle insanın Allah'a karşı mutlak sorumluluğu, esasen eylemlerinin karşılığı açısından değil, dinî düzeyde belirlenen ahlakî ilkelerle insanın uyumu açısından değerlendirilmiş ve Allah'a itaat, en önemli amaç olarak belirlenmiş gözükmektedir. Bu da belli ölçüde Tanrı'nın iradesine uyumlu davranan bir insan fikri açısından sorumluluğun önemli bir etken olduğunu söyleme imkanı vermektedir. Söz gelimi Hristiyan dinî inanç ilkelerini felsefî düzeyde temellendirmeye çalışan Augustinus (M.S. 430), Tanrı'yı salt iyilik, hikmet ve sevgi şeklinde nitelendirerek kötülüğün, Tanrı'nın isteklerine uymayan insan iradesi ile ortaya çıktığını dile getirmektedir. Dolayısıyla Tanrı'ya tâbi olmak insanın yararına bir sonuç doğururken Tanrı'nın iradesi yerine kendi aklının ya da iradesinin ölçülerinde hareket etmesi insana zarar vermektedir. Burada insanın sorumluluğuna işaret eden Augustinus, Tanrı'nın insana özgür irade verdiğini ancak insanın, Tanrı'ya ve O'nun iradesine bağlı kaldığı takdirde cenneti hak edeceğini; Tanrı'nın iradesine muhalif davrandığı zaman ise kendi doğasına uygun bir sefaletle sürükleneceğini iddia etmektedir. Dinî ahlak tasavvurunda insanın Tanrı karşısındaki mutlak sorumluluğunu Orta Çağ Hristiyan düşüncesi ekseninde temsil etmesi bakımından Augustinus'un şu sözleri de önemlidir: *“İtaatsizlik için belirlenen cezanın bu kadar büyük ve Yaratıcı'nın buyruğuna itaat etmenin bu kadar kolay olduğu bir yerde, bu kadar büyük bir güç tarafından bu kadar korkunç bir ceza tehdidi altında bu kadar kolay bir şey emredildiğinde itaat etmemenin ne kadar büyük bir kötülük olduğunu kim yeterince anlatabilir?”*⁸⁹ Böylece Tanrı karşısında mutlak sorumluluk, Tanrı'nın emirlerini yerine getirmek veya O'nun iradesine aykırı davranmanın sorgulamaya konu olacağını bilerek hareket etmek suretiyle insanı sürekli bir kulluk bilinci içinde tutacaktır. Dolayısıyla tanrı tasavvuruna ilişkin klasik yaklaşımlar başta olmak üzere bu tasavvurda insanın kul olarak yerini alması insanın Allah'a karşı sorumluluğunu belirginleştirmiştir. Yani insanın dinî tanımı, mutlak dinî sorumluluğunu ortaya çıkarmıştır. Ancak klasik yaklaşımlar incelendiğinde

⁸⁸ Ritter, Hellmut, *The Ocean of The Soul*, Brill, Boston 2003, 186 vd.

⁸⁹ Augustinus, *The City of God*, Edited and Translated by R. W. Dyson, Cambridge University Press, New York 2013, XIX, 605-6012, XXII, 1108.

özgürlüğün, sorumluluk kadar tanımlı ve mutlak bir şey olarak dile getirilmediği ifade edilmelidir.

2.2. İnsanın Dinî Tanımlı Özgürlüğü

2.2.1. Sorumluluğun Temeli Olarak Özgürlük İddiası

Özgürlük, insan sorumluluğunun en temel şartı ve dayanağı olarak kabul edilmiş ve özgürlüğün olmaması durumunda insanın, mekanizmin ve determinizmin mantıksal olarak gerektirdiği gibi makineleşeceği ya da teistik determinizm iddialarının gerektirdiği gibi Tanrı karşısında köleleşeceği dile getirilmiştir.⁹⁰ Bu bağlamda biri toplumsal düzeyde ele alınan diğeri ise dinî düşüncenin teolojik/metafizik bir boyuta taşıdığı felsefi/ontolojik özgürlükten bahsedilmektedir. İrade ve sorumluluğu bağlamında insanın dinî tanımlı özgürlüğü söz konusu olduğu zaman bu felsefi/ontolojik özgürlük boyutuna ilişkin yaklaşımlar gündeme gelmektedir. Buna göre özgürlük, insanın bireysellik alanının dışında tanımlanmış ve insanın evrensel bir gerçek olduğu düşünülen daha üst bir düzene ya da ilahî kanuna boyun eğmesi şeklinde ifade edilmiştir. Dolayısıyla dinî tanımlı insanın ancak kendisiyle ve daha yüce bir varlığın öngördüğü düzen ile uyumunda özgürlük duygusuna sahip olacağı düşünülmüştür. Müslüman kültürün de dahil edildiği bu yaklaşım İslam'da özgürlüğün boyun eğmeye bağlı bir özgürlük olduğu şeklinde ifade edilmiştir. Teist yaklaşımların erken dönemlerinde ortaya çıkan daha ileri bir yorumda ise şeriatın, özgürlük anlamına geldiği belirtilmektedir.⁹¹ Özellikle tasavvufî yaklaşımda bunun böyle olduğuna işaret eden bir rivayete göre Lokman es-Serahsî, Allah karşısında bir kul olarak kendisini, kulluktan ve konumundan özgürleştirmesini Allah'tan istemiş ve kendisine verilen özgürlük cünûn/delilik olmuştur.⁹² İnsanın kul olarak addedilmesinde kullanılan 'abd' kavramına ilişkin tanımlamalarda da benzer bir hürriyet/özgürlük anlayışının izlerine rastlanmaktadır. Nitekim kulluk ve itaat Allah'a yapıldığı takdirde abd kavramının hür insan anlamında kullanıldığı, kula itaat söz konusu olduğunda ise köle anlamına geldiği

⁹⁰ Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, 39.

⁹¹ Rosenthal, Franz, *İslam'da Özgürlük Kavramı*, Çev. Vecdi Akyüz, Ayışığıkitapları, İstanbul 2000, 20-21.

⁹² Ritter, *The Ocean of The Soul*, 165, 173.

belirtilmektedir.⁹³ Bu türden bir özgürlük iddiası ahlakî ilkelerin kaynağına ilişkin dinî düzeydeki belirlenimlerle doğrudan ilgili gözükmemektedir. Nitekim ahlakî açıdan bu ilkelere bağlı hareket eden insanın dinî sorumluluğu nispetinde özgürlüğü dile getirilmektedir. Halbuki ahlakî sorumluluk, davranışlarının sonuçlarından sorumlu, ahlakî bilinci ve değer duygusu gelişmiş özgür bireyi gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla sorumluluk, ahlakî yetkinliğin bir sonucu olarak değerlendirilirken bu yetkinliğe de ancak ahlakîliği, istek ve eylemlerinin ilkesine dönüştüren kişi ulaşabilecektir. Nitekim ahlakî yetkinliğe ulaşan kişi, davranış ve fiillerindeki gerekçelerin hesabını verebilir.⁹⁴ Bu da insana, fiilleri bakımından bir özgürlük alanının sağlanmasıyla gerçekleşecektir.

İnsanın ahiretteki kaderinin, sorumluluk anlayışı üzerinden değerlendirilmesi teolojik düzeyde, kuramsal bir çıkmaz veya zorluk anlamına gelen aporiaya neden olmuş gözükmemektedir.⁹⁵ Teolojik tartışmalar çerçevesinde insanın problematik sorumluluğuna ilişkin açıklamalar yapılırken fiillerindeki edimlerinin belli ölçüde iradî bir nitelikte olduğu kabul edilmiş ve bu yönde itikadî tercihler geliştirilmiştir. Ancak ilgili tartışmalar dikkate alındığı zaman sorumluluk temelinde gerekli açıklamaların yapıp yapılmadığı sorgulanabilir niteliktedir. Diğer bir ifadeyle insanın fiilleri konusunda geliştirilen itikadî yaklaşımlar insanın Allah’a karşı mutlak sorumluluğunu da bütünüyle temellendirebilmiş midir? Nitekim sorumluluk, insanın özgürlüğünü beraberinde getiren bir şey olmasına rağmen dinî/itikadî çözümlemelerle bunun hangi ölçüde sağlandığı tartışmalı bir konu olarak karşımıza çıkacaktır.

Mu’tezile geliştirdiği adalet ilkesi ile insanı özgür kılarken insanın sorumluluğunu da açıklamaya çalışmıştır. Nitekim adil bir Tanrı iyi olanı ödüllendirecek kötü olanı da cezalandıracaktır.⁹⁶ Kâdî Abdulcebbar’a göre mükellef kimse güç yetiren, bilen, idrak eden, hayat sahibi ve irade edendir. Dolayısıyla insan bir şeyi yapmaya muktedir olmadıkça, nasıl yapılacağını bilmedikçe ve belli bir

⁹³ Hamîdullah, Muhammed, “Abd”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, I, 57.

⁹⁴ Pieper, Annemarie, *Etiğe Giriş*, Çev. Veysel Atayman - Gönül Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999, 48.

⁹⁵ Bkz. Cevizci, Ahmet, “Aporia”, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, 67.

⁹⁶ eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 68; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 140.

şekilde yapmayı irade etmedikçe Allah onu bir fiilden dolayı sorumlu tutmaz.⁹⁷ Mu'tezile, insanı sorumlu kılan fiilin ahlakî niteliği bakımından birtakım şartların olduğunu ileri sürerken failde fiile yönelme iradesinin (kasıt) bulunmasını, bilgi ve zan gibi yönlendirici bir nedenin (devâi) bulunmasını, yine failde fiili gerçekleştirme kudretinin (istitaat) bulunmasını ve failin fiili gerçekleştirmesi için bir engelin bulunmamasını gerekli görmektedir.⁹⁸ İlgili şartlar insanın yeterliliği üzerinden ifade edilmiş olsa da esasen burada ahlakî düzeyde sorumluluk için bir özgürlük iddiasının açıkça kastedildiği söylenebilir. Teklif söz konusu olduğu zaman teklifin yerine getirilmesini sağlamak için özgürlük, iradeye yüklenen bir sıfat olarak değerlendirilmiştir.⁹⁹ Nitekim ahlakın ya da sorumluluğun özgürlüğü gerektiren bir olgu olduğuna dair felsefî nitelikli yaklaşımlar da geliştirilmiştir. Söz gelimi Antik Çağ'da Aristoteles insanın toplumsal sorumluluğunu iradî etkinliğinde ortaya koyarken¹⁰⁰ Orta Çağ'da Augustinus insanın günahını Tanrı'nın ona verdiği özgür iradesiyle izah etmektedir.¹⁰¹ Aydınlanma Dönemi'nde ise Kant (ö. 1804) ahlakın var olabilmesi için iradenin bağımsız olması gerektiğini savunarak bireysel özgürlük iddiasını dile getirmektedir.¹⁰² Öyle ki Kant özgür eylemlerin, sorumluluğu beraberinde getirdiği iddiasıyla özgürlük ve sorumluluk ilişkisini özgürlüğü merkeze alarak çözümlemektedir. Bu yaklaşım, Yeni Çağ ile birlikte insan özgürlüğü üzerine yoğunlaşan ve rasyonel gerekçelere dayanan etik anlayışın bir sonucudur. Çünkü Yeni Çağ'ın ahlak konusundaki esas başarısı da özgürlükten kaynaklanan ve salt özgürlük adına bir amacın belirlenmesidir. Dolayısıyla özgürlük, iradenin özgürlüğü olarak bir ahlakî eylem ilkesi ve kriteri haline gelir.¹⁰³ Böylece insan, özgürlüğünün neticesi olarak fiillerinden sorumlu tutulabilmektedir.

Müslüman dinî kültürde insan iradesinin ya da fiildeki iradî etkinliğinin ilahî iradeye dayalı açıklanmasından dolayı insanın, fiillerini ortaya çıkarması bağlamında

⁹⁷ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, XI, 311.

⁹⁸ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, IX, 31-32; Süt, "İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelâmî Arka Planı: Teklif-i mâ lâ Yutâk Örneği", *Mukaddime*, Cilt: 6, Sayı: 2, 2015, 289.

⁹⁹ Subhî, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk Felsefesi*, 169.

¹⁰⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayınları, Ankara 2018, 44, 1110a; Heiß, Dominik, *Verantwortung in der Modernen Gesellschaft*, Verlag Karl Alber Freiburg 2011, 17; Coşkun, "Ahlak Felsefesi Bağlamında Sorumluluk ve Özgürlük İlişkisi", 519.

¹⁰¹ Augustinus, *İtiiraflar*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Yayınları, İstanbul 2014, 250.

¹⁰² Kant, Immanuel, *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2002, 58 vd.

¹⁰³ Pieper, *Etiğe Giriş*, 138.

özgürlük kavramının açık bir ifadesini bulmak güç gözükmektedir. Buna göre insan iradesi, özgürlük kavramı ile nitelenmeyecek biçimde her şeye gücü yeten mutlak bir irade ile sınırlandırıldığı zaman insanı kendi fiillerinden sorumlu tutma imkanı da zorlaşacaktır. Söz gelimi cebrî tutumun determinist bakış açısı ya da eş'arî kesb anlayışı insanın, ilahî irade tarafından belirlenmiş ve ona bağımlı fiil gerçekleştirdiğini savunmaktadır. Dinî/itikadî açıdan insanın özgürlüğü, genel ifadesini, insan iradesine ilişkin tartışmalarda bulurken insana nispetle dile getirilen irade kavramı da özellikle sünnî kelimada ihtiyar, kasıt, azim, kesb veya cüz'î irade gibi kavramlar bağlamında içeriklendirilmiştir. Yani teolojik düzeyde insana nispet edilen özgürlük, itikadî kaygılarla içeriklendirilen bu kavramlar nispetinde parçalanmış ve insanın sorumluluğu bütün bir özgürlük iddiası ile değil de insanın kısmî etkinliği üzerinden temellendirilmeye çalışılmıştır. Şu halde itikadî yaklaşımlar göz önüne alındığında insanın Tanrı karşısındaki mutlak sorumluluğunu izah eden özgürlük iddiası, olgusal niteliğinden ziyade teolojik niteliği üzerinden ele alınmış gözükmektedir. Bu da sorumlu insan için belirlenmesi gereken özgürlüğün sınırlandırılmasına neden olmuştur.

2.2.2. Son Dönem Kelamı ve İnsanı Özgür Kılma Çabası

Klasik kelam kültürünün insan iradesi bağlamında geliştirdiği çözüm önerileri modern dönem insan algısı ve anlayışı bakımından yeterli görülmemiş ve Yeni İlm-i Kelam dönemi ile birlikte kelamcılar, insanı merkeze alan yaklaşımları öncelemişlerdir. Nitekim bu dönemde kelamcılar insan iradesini ilahî sıfatların etkinliğinde tanımlamak yerine daha ziyade insan iradesinin ilahî sıfatlarla ilişkisini açıklamaya çalışmışlardır.¹⁰⁴ Buna göre Yeni İlm-i Kelam döneminde insan iradesi ile ilgili yaklaşım geliştiren kelamcılar, belli ölçüde klasik kültürü takip ettiği söylenebileceği gibi tanrı tasavvuruna ve insana ilişkin klasik görüşlerden farklı bir tutum benimseyerek insanı özgür kılmaya çalıştıkları da görülmektedir. Söz gelimi Muhammed Abduh (ö. 1905) ilahî ilmin var olan her şeyi kuşattığını ve bunun insan iradesinin etkinliği bakımından engel teşkil etmediğini dile getirmiştir. Ayrıca insanın fiilini kesb etmesine ilişkin kabulün şirke götüreceği yönündeki iddiaları da

¹⁰⁴ Özdemir, Metin, “Çağdaş İslam Düşünürleri Açısından Özgürlük Sorunu”, *İnsanı Yeniden Düşünmek* içinde, Editör: Lütfi Sunar - Latif Karagöz, İlem Yayınları, Ankara 2019, 224.

reddeden Muhammed Abduh, insanın seçiminde hür olduğunu söylemekle yetinmiş ve kader konusunda derin tartışmalara girmekten kaçınılması gerektiğini ileri sürmüştür.¹⁰⁵ Diğer taraftan Şiblî Nu'mânî (ö. 1914) *İlmu'l-Kelâm*'da klasik kelamın açıklamalarını yetersiz bularak modern fikirler ışığında bu açıklamaların yeniden ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla o, özgürlük problemini toplumsal bir bakış açısıyla değerlendirmiş ve İslam din kültüründe insanlığın ilerleme, düşüş, yükseliş veya yok oluşunun bizzat insanla ve onun kendi çabalarıyla ilgili olduğunu savunmuştur. Şiblî Nu'mânî'ye göre her ne kadar Kur'an'da insanın cebr altında olduğuna dair ifadeler bulunsa da esasen insan hür bir iradeye sahiptir. Nitekim "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz"¹⁰⁶ ayeti ve benzer ifadeler insanın hür irade sahibi olmasıyla birlikte bu irade gücünün Allah tarafından ona verildiğine işaret etmektedir.¹⁰⁷ İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) ise insan irade ve özgürlüğüne ilişkin yaklaşımlarını kader kavramı çerçevesinde değerlendirmekte ve kadere imanı öncelikle tevhidin bir gereği olarak belirlemektedir. İzmirli İsmail Hakkı kaderi, Allah'ın yaratılmışları ezelde bilmesi ve bilgisi doğrultusunda irade etmesi olarak tanımlamıştır. Bununla birlikte o, insanın cebr altında olmadığını ve fiillerin kesb yönünden insana, yaratma yönünden Allah'a ait olduğunu belirterek klasik kelam kültüründe bir açmaz olarak görülen irade problemine dair yeni bir fikir önerisinde bulunmamıştır.¹⁰⁸

İnsana hür irade nispet etmenin önündeki en temel fikrî engellerden birinin mutlak ilahî ilim anlayışı olduğu varsayıldığı zaman son dönem kelamında insanı özgür kılmak için bu anlayışın yeniden yorumlanmasına ihtiyaç duyulmuştur. Muhammed İkbal'e (ö. 1938) göre Allah'ın her şeyi değişmez nitelikte önceden bildiğine dair klasik yaklaşımlar esasen Allah'ı belli şeyleri yaratmaya mahkum bir varlık olarak nitelendirmeyi beraberinde getirecektir.¹⁰⁹ Çünkü kararlaştırılmış, sabit ve geleceği belirli bir evren düşüncesinde daha önce belirlenmiş olaylar değiştirilemez olduğu için bu, Allah'ın yaratma eyleminin yönünü de daima belirler.

¹⁰⁵ Abduh, Muhammed, *Tevhîd Risâlesi*, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınları, Ankara 1986, 112-115.

¹⁰⁶ İnsân 76/30.

¹⁰⁷ Şiblî Nu'mânî, *İlmu'l-Kelâmî'l-Cedîd*, Çev. Celâl es-Saîd el-Hafnâvî, el-Merkezü'l-Kavmî li't-Terceme, Kahire 2012, 181-182; Özervarlı, M. Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İsam Yayınları, İstanbul 2008, 72, 141; ayrıca bkz. Murad, Mehr Afroz, *Intellectual Modernism of Shibli Nu'mani*, Maktaba-e-Jadeed Press, Lahore 2010.

¹⁰⁸ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 439 vd.

¹⁰⁹ Özdemir, Metin, "Çağdaş İslam Düşünürleri Açısından Özgürlük Sorunu", 235.

Halbuki Muhammed İkbâl ‘Allah’ın yaratmasındaki organik bütünlükte gelecek elbette mevcuttur. Ancak bu mevcudiyet uzun süre önce kesin hatları belirlenmiş bir olaylar sistemi gibi değil açık imkanlar olarak bulunmaktadır’ diyerek ilahî ilmin, pasif her şeyi bilme olarak değerlendirilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.¹¹⁰ Ayrıca dinî tercihleri bakımından hakkında birtakım spekülasyonlar mevcut olmakla birlikte Daud Rahbar’ın ilahî ilim konusunda Kur’an’da geçen ifadelerden hareket ederek bir yaklaşım geliştirdiği bilinmektedir. Ona göre teolojik düzeyde ‘alîm’ kavramının en geniş anlamıyla insanın bütün fiillerini önceden bildiği manasında Allah’a nispet edilmesi, modern dönem açısından yanıltıcıdır. Kur’an’a referansta bulunan Daud Rahbar, Kur’an’da geçen ‘Allah her şeyi bilir’ ifadesinden ilahî bilginin doğasına ve kapsamına ilişkin bir sonuç çıkarılamayacağını iddia etmektedir. Nitekim o, retorik bir ifadenin yalnızca ona sebep olan durum üzerinden anlaşılabilceğini dolayısıyla ‘Allah her şeyi bilir’ ifadesinin de ancak vahyedildiği ortamın ruhu ile birlikte kavranabileceğini dile getirmektedir.¹¹¹

İnsan özgürlüğünü ispat etmek amacıyla ilahî ilim konusunda geliştirilen yaklaşımların yanı sıra insan hayatına dair ilahî belirlenimlerin niteliği ayrıca ele alınmış gözükmetedir. Söz gelimi Kur’an’da yer alan ‘kalplerin mühürlenmesi’, ‘gözlerin perdelenmesi’ ya da ‘boyunlara zincir vurulması’ gibi ifadeler, ilahî iradenin tasarrufu ve insan özgürlüğünü kısıtlayıcı söylemler olarak anlaşılabilir. Fazlurrahman (ö. 1988) bu tür ifadelerin temelde insanın fiilleriyle ilgili olduğunu belirterek “Biz insanı hangi yöne isterse oraya çeviririz”¹¹² ayetine işaret etmektedir. Kur’an’da geçen bu ifadeleri psikolojik boyutuyla açıklayan Fazlurrahman kötü bir fiilin sürekli tekrar edilmesine bağlı olarak artık vazgeçilmesi mümkün görülme-yen olumsuz davranışların, bahsi geçen ifadelerle dile getirildiğini iddia etmektedir.¹¹³ Dolayısıyla o, Müslüman kültürdeki cebrî tutumların nedeninin Kur’an olmadığını söyleyerek bunda eş’arî kelamcılarının ilahî kudret vurgusu nedeniyle insan iradesini yok saymalarının etkin olduğunu

¹¹⁰ İkbâl, Muhammed, *İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, Çev. Celal Soydan, Hece Yayınları, Ankara 2013, 83.

¹¹¹ Rahbar, Daud, *God of Justice*, E. J. Brill, Leiden 1960, 52-53.

¹¹² Nisâ 4/115.

¹¹³ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007, 53-54.

düşünmektedir.¹¹⁴ Şu halde kelamcılarının insanı özgür kılma çabaları içerisinde tanrı tasavvuruna ilişkin geliştirdikleri yaklaşımların önemli bir yeri olduğu söylenebilecektir.

İnanan insanın özgürlük iddiası açısından benimsediği tanrı tasavvurunu bu özgürlük iddiasıyla uyumlu hale getirmek önemli olduğu kadar insanın kendi yeteneklerini ortaya koyacak ve birey olarak var olduğunu ifade edecek yaklaşımlar da dikkate değer gözükmektedir. Bu bağlamda insanın alemdeki yerini belirlemeye çalışan Muhammed İkbâl'e göre 'her şeyi unutacak nitelikte amaçlarının peşine düşmüş, kendini ifade etmek için durmadan yeni alanlar arama çabasında kendine acı ve ıstırap verebilen huzursuz bir yaratık' olan insan, bütün kusurlarına rağmen tabiattan üstündür. Muhammed İkbâl bu iddiasını insanın emaneti üstlendiğine¹¹⁵ ilişkin Kur'an'da geçen ifade ile desteklemektedir.¹¹⁶ Ancak insanın neliği üzerinden bir yaklaşım geliştiren Muhammed İkbâl, insanın özgürlüğünü ispat etme yönünde daha ileri bir yorum ortaya koymuştur. İlgili yorumunu bir tür 'benlik' düşüncesi ekseninde inşa eden Muhammed İkbâl 'benlik'i sezginin bize bildirdiği bir tür realite olarak görmektedir. Ona göre var olan her şey bir ben'dir. Dolayısıyla insan müstakil hüviyete sahip bir ben; Allah ise Mutlak Ben'dir.¹¹⁷ Bu anlamda Muhammed İkbâl *"Mutlak Benlik özgür, bağımsız ve özel girişim yetisine sahip bitimli bir benliğin ortaya çıkışına izin vermekle kendi özgürlüğünü sınırlandırmaktadır"* ifadeleriyle insanın özgürlüğünü izah etmektedir.¹¹⁸ Böylece Mutlak Ben olan Tanrı'nın amacı sınırlı benliklerde O'nun hayatı, gücü ve özgürlüğüne katılma yetkinliğini oluşturmaktır. Mutlak Kudret'in sınırlandırılmasının imkânını da değerlendiren Muhammed İkbâl yaratma da dahil bütün faaliyetlerin bir tür sınırlama olduğunu ifade etmektedir. Nitekim o, sınırlama olmaksızın Allah'ı mevcut faal bir benlik olarak kavramanın imkansız olduğunu savunmaktadır. Sonuç itibarıyla teolojik fikir ayrılıklarını teorik tartışmalarla ilişkilendiren Muhammed İkbâl, bu tartışmalarda, her gün deneyim alanımıza giren hayatın kendinde hareket etme yeteneği olduğu

¹¹⁴ Özdemir, Metin, "Çağdaş İslam Düşünürleri Açısından Özgürlük Sorunu", 254-255.

¹¹⁵ Ahzâb 33/72.

¹¹⁶ İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, 22.

¹¹⁷ Aydın, Mehmet, "İkbâl'in Felsefesinde İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 29, Sayı: 1, 1987, 83.

¹¹⁸ İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, 109.

gerçeğinin göz ardı edildiği kanaatindedir.¹¹⁹ Bu nedenle insan Mutlak Ben'in kendisini sınırlandırması ile özgür edime sahip olabilecektir. Nitekim Hz. Adem ile Hz. Havva'nın cennetten çıkarılması ile ilgili durumu da insanın özgürlüğü açısından yorumlayan Muhammed İkbâl'e göre buradaki itaatsizlik fiili, esasen insanın ilk özgür seçimidir.¹²⁰

İnsanın birey olarak tanımını içeren yaklaşımlar, kelamcıların insanı özgür kılma çabaları bağlamında önemli bir referanstır. Buna göre Muhammed Arkoun (ö. 1928) 'bireyselleşmiş olan ile kutsalın, biçim ve maddenin, sonlu ve sonsuzun, özgürlük ve kaderin cisimleşmiş bir çelişkisi' olarak tanımlanan kişi kavramından hareketle insanın birçok boyuta sahip olduğuna dikkat çekmektedir. Dolayısıyla insanın kişiliğini öncelikle toplumsal ve hukukî düzen ile ilişkilendiren Muhammed Arkoun, daha sonra insanın psikolojik, antropolojik, felsefî ve teolojik yönüyle değerlendirilmesinin gerekliliğine işaret etmektedir.¹²¹ Muhammed Arkoun klasik kelam kültüründe insanı yalnızca teolojik yönüyle ele alma düşüncesini eleştirerek modern dönemde yaşanan toplumsal değişim ve dönüşümleri yalnızca dinî, ahlakî, hukukî ve felsefî açıdan izah etmenin mümkün olmadığını ileri sürmektedir.¹²² Kelamcıların insan özgürlüğünü ispat etme amacıyla geliştirdikleri eleştirel yaklaşımları, yenilenme vurgusunu ve modern bakış açısını bütüncül şekilde dile getiren Hasan Hanefî'nin şu ifadeleri önemli gözükmektedir: “*Bunalımımız, insanın bağımsız bir bahis olarak kayboluşudur. Zengin kültürümüzde insan kelimesi bir konunun başlığı olarak ortaya çıkmamıştır. Yenilerde ortaya çıkmışsa bu, Batı'yı taklit ederken yenilenme iddiasıyla ve şöhret arayışıyla olmuştur. Hatta sufiyenin sözünü ettiği 'insan-ı kamil'in bile, Allah ile insan arasındaki durumunun ayırdedilmesi zordur. İnsan hayattaki misyonunu gerçekleştirmeye çalışınca, Allah'a benzemesi ve kemal derecesine ulaşması gerekir. Bunalımımız, eski kültürümüzde kayboluşundan dolayı çağdaş vicdanımızda insanın kayboluşu olduğuna göre, bu bunalımın çözülmesi de, tahlil edilmesi ve bir ihtiyaç, bir gerek ve bir istek olarak ortaya konuluşu yoluyla kaybolanın çağdaş vicdanımıza geri gelişiyse olur. Daha*

¹¹⁹ İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, 84; Khatoon, Jamila, *İkbâl'in Felsefe Sisteminde Tanrı İnsan ve Kâinat*, Çev. Celal Türer, Üniversite Kitabevi, İstanbul (ty), 81.

¹²⁰ İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, 89.

¹²¹ Arkoun, Mohammed, *Rethinking Islam*, Translated by Robert D. Lee, Routledge, London 2019, 87.

¹²² Özdemir, Metin, “Çağdaş İslam Düşünürleri Açısından Özgürlük Sorunu”, 233.

sonra, her asrın ihtiyaçlarını karşıladığı gibi çağın ihtiyaçlarını karşılaması, kitlelerdeki gizli güçleri davranış dürtülerine dönüştürmek için vahyin ele alınışı ve insanın bu vahiye gündeme gelişini düşünmeye sıra gelir.”¹²³ Hasan Hanefi’ye göre “...İnsanın özgürlüğü ve kurtuluşu, ancak saptırıcı yansımaların radikal bir şekilde aşılmasıyla mümkündür: İnsan kendi kaderini kendi eline almalıdır. Bu da ancak, yabancılaştırıcı yansımaları insanî ideallere tercüme etme yoluyla teistik Tanrı imgelerinin dayatmalarından kurtulmakla olabilir. Bu nedenle ‘geleniğin yenilenmesi’ her zaman Tanrı’nın töz ve özelliklerini, insanın kendi töz ve özellikleri olarak yeniden keşfetmesini amaçlamalıdır.”¹²⁴ Hasan Hanefi’nin ilgili ifadeleri de dikkate alındığı zaman insanı özgür kılmaya yönelik yaklaşımlar öncelikle insan iradesini ilahî ilim ve iradenin mutlak niteliği dışında anlamayı ve insanı da bu bağlamda yeniden tanımlamayı gerekli görmüştür.

3. MODERN İNSANIN ÖZGÜRLÜĞÜ PROBLEMİ

3.1. Modern Dönemde İlahî İrade Problemi

İnsanın özgürlüğüne ilişkin modern dönemde ortaya çıkan fikrî değişim ve dönüşümlerin teolojik arka planını oluşturması bakımından Orta Çağ’ın Tanrı ve tanrısal otorite vurgusu önemlidir. Teosantrik bir bakışın hâkim olduğu Orta Çağ düşüncesinde her şey en yetkin varlık yani Tanrı’ya göre tanımlanmaktadır. Nitekim Tanrı’yı her hakikatin merkezi kabul eden Orta Çağ ontolojisi, dünyanın düzeninin de Tanrı tarafından açıklanacağını iddia etmektedir. Orta Çağ düşüncesinin temel karakteristiği, Tanrı merkezli bir varlık ve toplum tasavvuruna sahip olması şeklinde ifade edilebilir. Buna göre Tanrı, sadece önceden belirlenmiş şeylere form veren bir zihin değil, form ile birlikte hayat verendir ve tüm varoluşun kaynağıdır. Dolayısıyla Orta Çağ, bütün gerçekliği metafizik bir okuma üzerinden ele alırken görünür olanı da aşkın bir çerçevede değerlendirmiştir.¹²⁵ İnsan özgürlüğünü iddia etmek bir yana

¹²³ Hasan Hanefi, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, 34.

¹²⁴ Boom, Marinus van den, “Devrimci Bir Düşünür: Hasan Hanefi”, Çev. Kadir Canatan, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih* içinde, Ayışığıkitapları, İstanbul 2000, 91, 94-95.

¹²⁵ Çotuksöken, Betül - Babür, Saffet, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1993, 14-15, 22; Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, 89; Evkuran, “Ortaçağ Paradigması ve Siyasal Düşüncenin Evrimi”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 4, 2003, 39; Niebuhr, Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*, I-II, Introduction by Robin W. Lovin, Westminster John Knox Press, Louisville 1996, I, 12.

Orta Çağ, insanı ‘aslî günah’ üzerinden tanımlamakla birlikte insanın kurtuluşunu da Tanrı’nın inayetine bağlı açıklamaktadır.¹²⁶ Öyle ki bu konuda neredeyse insanın çabasının bir önemi yoktur ve insan, mutlak kudret sahibi Tanrı’nın karşısında aciz bir varlık olarak durmaktadır.¹²⁷ Dolayısıyla 5. yüzyıl ile başlatılan ve yaklaşık bin yıllık süreci kapsayan Orta Çağ düşüncesi ve özellikle Hristiyan inancı tarafından belirlenen skolastik felsefe birey için sınırlanan ve yok sayılan özgürlük anlamına gelmektedir. Bu nedenle Aydınlanma düşüncesi Tanrı’nın ya da tanrısal otoriteye sahip Kilise’nin baskısı altındaki bireye özgürlüğünü kazandırma amacı taşımaktadır.¹²⁸ İnsanı özgür kılma amacını gerçekleştirmeye yönelik fikrî değişimler ise mutlak kudret sahibi ve her şeyin kendisine bağlı olduğu kabul edilen Tanrı düşüncesinin dolayısıyla ilahî irade algısının değişiminde gözlemlenebilmektedir.

16. yüzyılın sonlarına doğru Orta Çağ’ın dinî ve geleneksel değerlerini gelişim ve daha iyi bir yaşam için yeterli bulmayan insan, yeni değerler oluşturma çabasına girmiştir. Bu çaba evreni, toplumu ve insanı Tanrı/din ekseninde anlamak yerine insanı merkeze aldığı bir evren, toplum ve birey anlayışı geliştirmiştir. Böylece Tanrı devleti hükmünü kaybetmiş yeryüzü devleti inşa edilmiş, dinî kozmolojik açıklamalar yerini fiziksel açıklamalara bırakmış, Tanrı’nın iradesi altında hareket ettiği düşünülen insan artık kul olarak değil birey olarak değer görmeye başlamıştır.¹²⁹ Modern dönemde gelişen hümanist fikirlerin teosantrik dinî bakış açısı yerine rasyonalist bir bakış açısını vurgulaması her alanda yetkin bir otorite anlayışının da değişmesini beraberinde getirmiş ve hakikate Tanrı ile ya da dinî metinlerle değil akla başvurarak ulaşılabileceği savunulmuştur. Rasyonalist bakış açısının benimsenmesiyle birlikte artık doğaüstü nedenlere başvurmanın anlamsızlığı dile getirilmiş ve dünya, toplum, etik ilkeler hatta din bile doğal nedenlerle kavranmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla dünya olgular üzerinden ve matematiksel bir yöntemle açıklanırken insanlar doğal dünyanın Tanrı

¹²⁶ Bkz. Gilson, Etienne, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, Translated by A. H. C. Downes, Charles Scribner’s Sons, New York 1940, 304 vd.

¹²⁷ Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, 158.

¹²⁸ Aytepe, Mahsum, *Özgürlük Otorite Tevhid*, Çıra Yayınları, İstanbul 2019, 77.

¹²⁹ Çüçen, A. Kadir, “Batı Aydınlanmasının Düşünsel Kökenleri ve Eleştirisi”, *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Atatürk’ün Doğumunun 125. Yılı ve Cumhuriyetimizin 83. Yılı Özel Sayısı, Muğla 2006, 26.

müdahalesinden uzak olgularını dinî bir ilkeyle buluşturma kaygısı taşımaksızın araştırmaya başlamıştır.¹³⁰

Modern dönemin ilahî irade algısını klasik yaklaşımlardan önemli ölçüde farklılaşan evren görüşü çerçevesinde ayrıca anlama imkanı bulunmaktadır. Nitekim başlangıcı ve sonu itibarıyla Tanrı'nın iradesine bağlı olduğu düşünülen dünya Aristoteles'in belirlenimleri doğrultusunda evrenin merkezinde kabul edilmiş ve Kilise de bunun dinî dayanağını inşa etmiştir. Aklın yanı sıra iman ilkelerini de merkeze alan bir bilim anlayışının mevcut olduğu Orta Çağ düşüncesinde amaç, yasalar üzerinden bir tür çıkarım yapmak değil nesnelerin anlam ve değerini belirlemektir. Ancak 16. yüzyıldan itibaren organik, canlı ve manevi evren anlayışı yerine Kopernik (ö. 1543), Galileo (ö. 1642) ve Newton'un (ö. 1727) fizik ve astronomiye dayalı açıklamaları sonucunda cansız bir makine olarak tasvir edilen evren anlayışı geliştirilmiştir.¹³¹ Doğal bir fenomen olarak evreni anlamak ona verilen tanrısal amacı keşfetme ihtiyacından ziyade fiziksel nedenlerini kavrama ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Böylece bu yeni kozmos düşüncesinde evren, insanın ve Tanrı'nın dışına düşen bir şey olarak ifadesini bulmaktadır.¹³² Şu halde modern düşünce, Tanrı tarafından yaratılmış ve mutlak kudret sahibi Tanrı'nın sürekli müdahalede bulunduğu Orta Çağ kozmos tasavvurunu reddetmiş ve tabii yasalarla yönetilen evreni fizik ve matematik terimleri ile anlaşılabilir bir fenomen olarak kabul etmiştir. Bu bağlamda yaratıcı Tanrı, sevgi, mucize, kurtuluş ya da tarihî müdahale Tanrı'sı olmaktan çıkarılarak maddi evreni inşa eden, değiştirilmez yasalarını koyan ve sonrasında da evrene doğrudan müdahale etmeyen ilk neden Tanrı'sı olarak fizik evrenden uzaklaştırılmıştır. Nitekim önceleri bütünüyle Tanrı'nın iradesine hamledilen tabii dünya düzeni, artık yüce bir amaç taşımaksızın doğada mevcut olan mekanik düzenin bir sonucu olarak görülmeye başlanmıştır.¹³³

Modern dönemde dinî, felsefî ve bilimsel alanlara ait gelişmeler ve özellikle evren anlayışının rasyonalist temeller üzerine inşa edilmesi sonucunda ortaya çıkan deizm hareketi, Tanrı'nın iradesi konusundaki yaklaşımları önemli ölçüde

¹³⁰ Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2013, 20-21.

¹³¹ Capra, Fritjof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, Çev. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul 1992, 53-54.

¹³² Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, 25.

¹³³ Tarnas, Richard, *Batı Düşüncesi Tarihi Moderniteden Günümüze Kadar*, I-II, Çev. Yusuf Kaplan, Külliyat Yayınları, İstanbul 2014, II, 93.

belirlemiştir. Nitekim rasyonalist bakış açısıyla dine ve dinin olağanüstü nedensel açıklamalarına ilişkin itirazlar din ile aklın uzlaştırılması yönünde birtakım çabaları ortaya çıkarmıştır. Deizm temelde vahyi ve vahyin bildirdiği Tanrı anlayışını reddederek yalnızca akılla kavranabilen bir Tanrı'nın varoluşunu savunmaktadır. Zihin, doğal güçleriyle tanrısal hakikate ulaşabilecek ve bunun için de mutlak düzeyde bir imanı gerektiren vahye ihtiyaç duymayacaktır. Dolayısıyla deizm vahiy başta olmak üzere Tanrı'nın evrene müdahalesini yadsımaktadır. Deist iddialara göre evreni meydana getiren ilk neden olarak Tanrı, evrenin değişmez yasalarını da onun içinde var etmiştir.¹³⁴ Bu bağlamda Matthew Tindal (ö. 1733), *Deizm'in İncili* olarak anılan *Christianity as Old as Creation* adlı eserinde evrendeki bu yasaların değişmemesini ilahî irade ile ilişkilendirerek temellendirmektedir. Ona göre Tanrı'nın iradesi değişmez niteliktedir. Çünkü iradede değişiklik Tanrı'nın doğasında değişme olacağı anlamına gelecektir. Bununla birlikte Tindal Tanrı'nın iradesinde meydana gelecek değişikliği, keyfi davranmayı beraberinde getireceği için uygun görmemekte ve tanrısal iradenin eşya ve akıl tarafından belirlendiğini ileri sürmektedir.¹³⁵ Deizmin doğal din anlayışı üzerine kurulu iddiaları da tanrısal iradenin mahiyeti açısından önemlidir. Nitekim doğal din, vahiy kaynaklı olmayan, akli referans alan ve doğadan çıkarılan din anlamına gelmektedir. Dolayısıyla evrensel akıl tarafından kabul edilen doğal din, dinî ilkelere akli yetilerle ulaşılabilirliğini savunan bir din anlayışını ifade etmektedir.¹³⁶ Bu da ahlakî ilkelerin bilgisine vahiy olmaksızın akılla ulaşılabilirliği anlamına gelmektedir ki böylece epistemolojik düzeyde Tanrı'nın evrene ve insana müdahalesi ayrıca reddedilmektedir.¹³⁷ Diğer bir ifade ile Tanrı'ya yeni bir form veren deizm “*artık ne ilahî gazabı, ne ilahî intikamı kabul etmekte ne de insanın eylemlerine herhangi bir müdahaleyi hoş görmektedir. Belli belirsiz, uzak bir Tanrı anlayışının gelişmesi ile*

¹³⁴ Cevizci, “Deizm”, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, 209; Sayan, Yunus Emre - Günel, Mehmet Emin, “Son Zamanlarda Gündeme Gelen İnanç Problemlerine Dair Din Eğitimi Açısından Bir Değerlendirme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, Cilt: 26, Sayı: 3, Sivas 2022, 1078.

¹³⁵ Tindal, Matthew, *Christianity as Old as Creation*, (yy), London 1732, 7, 51, 222; Lalor, Stephen, *Matthew Tindal Freethinker an Eighteenth-Century Assault on Religion*, Continuum Publication, New York 2006, 111, 121; Byrne, Peter, *Natural Religion and the Nature of Religion the Legacy of Deism*, Routledge, New York 2013, 59; Kardaş, Meryem, “Deizmin İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, Van 2017, 18-19; Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi Moderniteden Günümüze Kadar*, II, 128.

¹³⁶ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 234-235.

¹³⁷ Byrne, *Natural Religion and the Nature of Religion the Legacy of Deism*, 4, 65.

artık günah duygusu ve Tanrı'nın inayetine olan ihtiyaçlılık insan için bir endişe olmaktan çıkmıştır.”¹³⁸

Descartes (ö. 1650) ile birlikte Tanrı'nın varlığı artık iman yoluyla değil akıl yoluyla tespit edilse de daha sonra Hume ve Kant'ın yaklaşımları Tanrı'nın varlığını ispat etmenin mümkün olmadığı iddiasını gündeme getirmiştir. Bu bağlamda Hume Tanrı'nın varlığını ispat eden geleneksel felsefî argümanları reddederek yalnızca tecrübe edilen tikeller alanının esas alınabileceğini iddia ederken Kant da Tanrı'nın düşünülebilir ancak bilinemez olduğunu ve yalnızca ahlakî ödev duygusu üzerinden hissedilebileceğini öne sürmüştür.¹³⁹ Metafiziksel alana ilişkin bu eleştirilerin ileri bir yorumunda ise ateist materyalizm iddiası ortaya çıkmış ve en temel argümanlarından biri olarak kötülük problemi dile getirilmiştir. Nitekim dünyada var olan kötülük dikkate alındığı zaman Tanrı'nın ya güçsüz ya adaletsiz olması söz konusu olacak ya da aleme hâkim olan herhangi bir kudretin yokluğu ispat edilecektir.¹⁴⁰ Dolayısıyla Tanrı'nın mutlak kudret ve iradesi bağlamında kötülüğün izahına yönelik problemler ile birlikte modern dönemde ilahî iradenin işlevsiz olduğu düşünülmüş ve tabiata/insana dayalı ampirik açıklamalar öne çıkarılmıştır.

Aydınlanma düşüncesinin, kozmos anlayışı başta olmak üzere insanın din ve dinî olanla ilişkili bütün açıklamalarını rasyonalist bakış açısıyla yeniden yorumlaması geleneksel toplumun ilahî irade algısı açısından da bir dönüşümü beraberinde getirmiştir. Nitekim din eleştirisi veya dinî kültüre itiraz modern toplumun belirgin özelliği olarak görülmektedir. Bu bağlamda modern toplumlar da insan özgürlüğünü ortaya koyan bir kuram ya da teolojiyi öncelemiştir.¹⁴¹ Modern insanın olgunlaşması ile birlikte Tanrı'ya duyulan ihtiyaç ortadan kalkmış ve modern düşünce insanın kendi iç tabiatının salt bir yansıması kabul ettiği Tanrı'yı insanlaştırma amacını yerine getirmiştir. Diğer bir ifade ile “*Bu dünyanın elle tutulabilir yakınlığı ve insanın bu dünya içinde kendi anlamını bulma, bu dünyanın taleplerine cevap verebilme ve bu dünya içinde ilerlemeyi gerçekleştirme kabiliyeti,*

¹³⁸ Hazard, Paul, *The European Mind*, Yale University Press, New Haven 1953, 253.

¹³⁹ Bkz. Descartes, René, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mesut Akin, Say Yayınları, İstanbul 2020, 72 vd.; Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Çev. Münevver Özgen, Biblos Yayınları, Bursa 2014, 186 vd.; *Din Üstüne*, 164-165; Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi Berkeley Hume*, I-IX, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1998, V, 114-116; Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 25, 60.

¹⁴⁰ Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi Moderniteden Günümüze Kadar*, II, 127-129.

¹⁴¹ Hasan Hanefi, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, 92.

onu, aralıksız olarak uhrevî kurtuluş çabası ve kaygısı içinde olmaktan alıkoyuyor, rahatlatıyordu. İnsan, kendi dünyevî mukadderâtından sorumluydu. Bilim, insana yeni bir iman vermişti; yalnızca bilimsel bilgiye iman değil, insanın bizzat kendisine iman.”¹⁴² Böylece modern dönemde, insanın kendine güvenen bir varlık olarak ortaya çıkmasına engel olan bir tanrı tasavvuru yani insana müdahale eden mutlak bir irade düşüncesi sorgulanmış ve eleştirilmiştir.

3.2. Modern Dönemde İnsanın Tanımı ve Özgürlüğü

Aydınlanma Dönemi’ne zemin hazırlayan Rönesans, aslî günah anlayışı üzerinden suçlanan ve varoluş amacı tanrısal otoriteye sahip Kilise tarafından belirlenen insanın, ‘yeniden doğuşu’ olarak görülmektedir. Bu bakımdan Rönesans insan doğasına ilişkin sorgulamaları gündeme getiren hümanist yaklaşımlar için önemli bir zaman dilimini teşkil etmektedir.¹⁴³ İnsan merkezli bir felsefi düşüncesi ifade eden Rönesans insan bilgisi ile ilgili problemleri göz ardı eden, insanın aktüel bilgisine katkı sağlamayan, bilişsel faaliyetlerde insanın etkinliğini ihmal eden her anlayışa karşı çıkmıştır. Dolayısıyla hümanist bir kimliğe sahip olan Rönesans, geçmişin metafiziği ile doğa bilimlerini belirleyen insansızlaştırma ve kişisizleştirme düşüncesini güçlü bir şekilde reddetmiştir.¹⁴⁴ Nitekim Orta Çağ’da inanç, hayal ya da çocuksu bir tutkuyla çevrelenen insan bilinci, kendisini de bir ırkın, halkın, partinin, ailenin veya bir kurumun üyesi olarak yalnızca bir kategori aracılığıyla tanımlıyordu.¹⁴⁵ Orta Çağ’da insan, içine doğduğu sosyal yapıda Tanrı’nın isteğinin/iradesinin de bu yönde olduğunu düşünerek kendisi için belirlenen rolü oynarken Rönesans insanı evrensel bir organizmanın üyesi olmaktan çıkarmıştır. Dolayısıyla insan, kişiliğini arayan bir birey olarak tanımlanır hale gelmiştir. Nitekim Orta Çağ’ın sonlarına doğru değişen toplum yapısı birlik ve merkezîyetçiliği de zayıflatmış ve bireysellik önemli ölçüde güçlenmiştir.¹⁴⁶ Böylece insan veya özne kavramlarından ayrı olarak birey kavramı ön plana çıkmıştır. Çünkü insan kavramı çoğu kez evrensel bir anlama göndermede bulunurken birey kavramı

¹⁴² Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi Moderniteden Günümüze Kadar*, II, 130, 142-143.

¹⁴³ Özcan, Muttalıp, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2006, 185.

¹⁴⁴ Cevizci, “Deizm”, 737.

¹⁴⁵ Burckhardt, Jacob, *The Civilization of The Renaissance in Italy*, Translated by S. G. C. Middlemore and Peter Burke, Penguin Books, London 1990, 98.

¹⁴⁶ Fromm, *Özgürlük Korkusu*, Çev. Selma Koçak, Doruk Yayınları, İstanbul 2011, 48.

onu diğerlerinden ayıran farklı yönlerine vurgu yapmaktadır.¹⁴⁷ Öyle ki Rönesans'ın öngördüğü birey anlayışı yalnızca tek bir insanı değil zaman zaman insan gruplarını da birey olarak ele almış ve kendine özgü bir benliğe sahip olan insan grupları *ulus* adı altında ifade edilmiştir.¹⁴⁸

Varlık ile birlikte ve onun içinde anlam kazanan insanın, modern dönemde varlığa anlam veren özne olarak değerlendirildiği görülmektedir.¹⁴⁹ Bu bağlamda Francis Bacon (ö. 1626) '*anlamak hükmetmektir; bilgi güçtür; bilmek yapmaktır*' iddiasıyla Rönesans'ın insan hayatında meydana getirdiği değişikliğin ilk izlenimini vermiş ve bilgi üzerinden insanı doğaya egemen kılmıştır.¹⁵⁰ Özellikle Descartes'ın '*düşünüyorum öyleyse varım*' (*cogito ergo sum*) ifadesiyle insanı düşünen özne ve bilginin kaynağı olarak tespit etmesi modern dönem insan tanımını ortaya çıkaran önemli bir referanstır.¹⁵¹ Descartes, hakkında şüphe duyulmayacak bilginin imkanı için her ne kadar Tanrı düşüncesinin gerekliliğine vurgu yapsa da ona göre *cogito*, bilginin temeli; insan da bilgiyi oluşturan şeydir.¹⁵² İnsan aklına ilişkin önceki dönemlerde gelişen bu referansların olgunlaştığı Aydınlanma Dönemi, insan hayatının din ve geleneklerden bağımsız biçimde değerlendirilmesi anlayışını beraberinde getirmiştir. Söz gelimi Kant'ın aydınlanma nedir sorusu bağlamında dile getirdiği ifadeler gelenekten kurtulmuş modern dönem insan tanımını kavrama imkanı vermektedir. Ona göre '*Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. Sapare Aude! Aklını kullanma cesaretini göster! Aydınlanmanın sloganı bu sözdür.*'¹⁵³ Epistemolojinin

¹⁴⁷ Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, 191.

¹⁴⁸ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 214-215.

¹⁴⁹ Kahraman, Yakup, "Kurucu Öge Olarak Modern Özne Anlayışının Teşekkülü", *Kaygı*, Sayı: 31, 2018, 129.

¹⁵⁰ Bacon, Francis, *Novum Organum*, Çev. Sema Önal, Say Yayınları, İstanbul 2012, 15, 203.

¹⁵¹ Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2013, 39 vd.; Copleston, *Felsefe Tarihi Descartes*, I-IX, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 2010, 100 vd.

¹⁵² Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, 148-149.

¹⁵³ Kant, "Was ist Aufklärung?", *Utopie Kreativ*, h. 159, 2004, 5; *Aydınlanma Nedir?*, Çev. Sabahat Türer, Bilim ve Gelecek Dergisi Arşivi, İstanbul 2008, 58-59.

insan aklına dayandırılması, modern dönemin özne ekseninde gelişen yapısına işaret ederken diğer taraftan etik değerlerin insan tarafından yeniden inşası söz konusu edilmiştir. Akla duyulan güven, kaderini kendi belirleyen insana özgürlük ve mutluluk vadetmektedir. Böylece insan, tarihin bütün kurumlarını aklı bir eleştiriye tâbi tutarak toplumsal, siyasî ve dinî fikirlerini akıl üzerine inşa etme girişiminde bulunmuştur.¹⁵⁴ Nitekim teolojik nitelikli bir etik anlayışı bulunan Orta Çağ, Tanrı'nın emirlerine itaat etmenin erdemli kabul edildiği ve insanın da bu emirlere uymakla yükümlü tutulduğu bir değerler sistemi geliştirmiştir.¹⁵⁵ Hangi erdemlerin geliştirileceği, hangi eylemlerden kaçınılacağı ve hangi hedeflerin amaçlanacağına dair normatif sorular ahlakın genel yapısını ortaya koymuş ve bunların vahyedilmiş doktrinle ilişkisi vurgulanmıştır.¹⁵⁶ Böylece Antik Çağ'da mutluluk ve erdem olmak üzere iki temel kavram üzerinden hareket eden insan¹⁵⁷ Orta Çağ'da Tanrı'nın inayetine muhtaç bir varlık olarak belirlenmiş ve mutluluk, insan için daha ziyade eskatolojik bir hedef olarak gösterilmiştir. Modern dönemde ise etik değerler özneye bağlı ilkeler olarak kabul edilmiştir.¹⁵⁸ Bu anlamda ahlakın insan doğasının dışındaki otoriter bir kaynaktan gelmesi gerektiğine dair klasik yaklaşımdan ahlakın insan doğasından hareketle tanımlanabileceği bir aşamaya geçilmiştir.¹⁵⁹ Modern dönemde insanın ahlakî edimleri bakımından *virtus* (erdem) kavramı ön plana çıkarılmış ve hümanist yaklaşımlar tarafından dile getirilen bu kavram insanın yetkinliğine işaret eden bir içerikle açıklanmıştır. Nitekim *vir virtus* (erdemli insan) kendi kaderini şekillendiren ve toplumsal dünyayı kendi iradesine göre yeniden inşa edebilen insan tasavvuruna sahiptir. Böylece insanın, akıl ve iradesinin işleyişi sayesinde kendi kaderini belirlediği ve birey olarak insanın serbest ve yaratıcı güçlere sahip olduğu fikri benimsenmeye başlamıştır.¹⁶⁰

¹⁵⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 373-374.

¹⁵⁵ Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, 31.

¹⁵⁶ Haldane, John, "Medieval and Renaissance Ethics", *A Companion to Ethics*, Edited by Peter Singer, Blackwell Publishers, Bodmin 1990, 139.

¹⁵⁷ Rowe, Christopher, "Ethics in Ancient Greece", *A Companion to Ethics*, Edited by Peter Singer, Blackwell Publishers, Bodmin 1990, 122 vd.

¹⁵⁸ Grotius, Hugo, *The Right of War and Peace*, M. Walter Dunne, London 1901, 24; Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, 32-33.

¹⁵⁹ Schneewind, J. B., "Modern Moral Philosophy", *A Companion to Ethics*, Edited by Peter Singer, Blackwell Publishers, Bodmin 1990, 147.

¹⁶⁰ Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, Volume One: The Renaissance, Cambridge University Press, 2002, 94.

İnsan tanımının değişmesi sonucunda yetkinlik ve yeterlilik bakımından birey olarak ortaya çıkan insan, özgürlüğü konusunda ısrarcı bir tavır geliştirmiştir. İnsan özgürlüğünün en temel referanslarını barındıran modern dönem, düşünsel alanda geliştirilen her kuramın insana çoğunlukla özgürlüğünü teslim ettiği bir konsensüsün de göstergesidir. Aydınlanma Dönemi'nde insanı özgür kılmak söz konusu olduğu zaman farklı birçok felsefi yaklaşıma rağmen tek bir aydınlanmadan bahsedilmektedir. Nitekim bu dönemde sekülerizm, insanlık ve hürriyet zemininde keyfi güçten bağımsızlık, konuşma özgürlüğü, ticaret özgürlüğü, kişinin kendi yeteneklerini gerçekleştirme özgürlüğü ve esasen ahlaklı insanın dünyada kendi yolunu kendisi bulması anlamındaki özgürlük önemli ölçüde ifadesini bulmuştur.¹⁶¹ Söz gelimi insanın anlama yetisine ait kategorilerden biri olarak nedensellik ilkesinin yalnızca fenomen alana (görüngüler dünyası) uygulanabileceğini ifade eden Kant, nedenselliği insan özgürlüğü için bir engel olmaktan çıkararak fenomen alanın dışında varlığını kabul ettiği ve nedensellik ilkesinin uygulanmadığı numen alanı (kendinde şey), insan özgürlüğü için bir imkan olarak sunmaktadır.¹⁶² Dolayısıyla özgürlüğün, bilginin nesnesi veya öznesi olmadığını düşünen Kant'a göre özgürlük, felsefenin en yüksek ilkesi olarak kabul edilir.¹⁶³ Diğer taraftan varoluşçu filozoflar insan varoluşunu öne çıkararak mutlak özgürlük iddiasında bulunmuşlardır. Buna göre 'varoluş özden önce gelir'¹⁶⁴ mottosuyla hareket eden varoluşçu filozoflar insan doğasına ilişkin geleneksel açıklamaları bütünüyle reddetmiş ve insanın var olduğu andan itibaren özgür seçimleriyle kendi özünü belirlediğini savunmuşlardır.¹⁶⁵ Bu bağlamda varoluşçu filozoflardan Karl Jaspers (ö. 1969) "Özgürlük, varoluş halidir. Ancak özgürlüğümü uyguladığım anlarda ben tam kendimim. Özgür olmak, kendi olmaktır"¹⁶⁶ ifadelerini kullanırken Jean Paul Sartre (ö. 1980) ise "Özgürlük yalnızca insan olmanın temeli değildir, insan olmak ve özgür olmak eş anlamlıdır" diyerek modern dönemde özgürlüğün, insana atfedilmesinin ötesinde insana ait bir şey olarak

¹⁶¹ Gay, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation The Rise of Paganism*, Alfred A. Knopf, New York 1966, 3.

¹⁶² Bkz. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, Çev. Naci Pektaş, Gece Kitaplığı, Ankara 2002, 148 vd.

¹⁶³ Freydberg, Bernard, *A Dark History of Modern Philosophy*, Indiana University Press, Indiana 2017, 46.

¹⁶⁴ Bkz. Sartre, Jean Paul, *Varoluşçuluk*, Çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul 1985.

¹⁶⁵ Horner, Chris - Westacott, Emrys, *Felsefe Aracılığıyla Düşünme*, Çev. Ahmet Arslan, Phoenix Yayınevi, Ankara 2001, 19; Macquarrie, John, *Existentialism*, Penguin Books, New York 1972, 41.

¹⁶⁶ Jaspers, Karl, *Felsefeye Giriş*, Çev. Mehmet Akalın, Dergâh Yayınları, İstanbul 1981, 20-21; May, Rollo, *Özgürlük ve Kader*, Çev. Ali Babaoğlu, Okyanus Yayınları, İstanbul 2019, 19.

kabul edildiğini göstermektedir.¹⁶⁷ Radikal boyutuyla değerlendirdiğimizde Aydınlanma, geçmişle her türlü uzlaşmayı reddetmiş, geleneksel anlamda yaratılışı ve insan işlerine Tanrı'nın müdahale etmesini kabul etmemiştir.¹⁶⁸ Nitekim akıl, muvazeneli bir hikmet değil güçlü bir tenkit aracı haline gelmiş ve Tanrı'nın varlığını ispat eden telakkiler şüphe konusu olmuştur. Dolayısıyla insan hatta sadece insan her şeyin ölçüsü olarak belirlenmiştir. Bu bakımdan insanı tehlikeli bir şüpheciliğe düşmekten kurtarmak üzere metafizik eleştiriler geliştirilmiştir. Böylece gerçekler üzerine kurulu bir felsefe düşüncesiyle '*ilahî müeyyidesi olmayan bir siyasi sistemin, gizemi olmayan bir dinin ve dogması olmayan bir ahlakın*' inşa edilmesi öngörülmüştür.¹⁶⁹

Modern dönemde en yüksek iyiye ya da Tanrı'nın iradesine ilişkin fikirlerin pratik düzeyde ihtiyacı karşılaması bakımından daha az yeterli görülmeye başlanması insan ekseninde bir etik anlayışın ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Modern dönemin etkisi bağlamında kul olmaktan çıkarak birey kavramında ifadesini bulan ve yeniden inşa edilen insan tanımı dikkate alındığı zaman günümüzde de insanların eskiler gibi herkes için en iyi olan kesin, tek bir yaşam biçimi olduğuna inanmaması ve pratik sorunların dinî temelde çözülemeyeceğine dair inanç, modern Batı etiğinde olduğu kadar kaçınılmaz olarak hala bugünün problemleri arasında yer almaktadır.¹⁷⁰ Modern dönemde insan aklına dayalı ilkeler üzerine inşa edilen bilim anlayışı antropomorfik bir nitelik taşıdığı gibi bu karakteristik özellik modern düşüncenin psikoloji, antropoloji ya da felsefe gibi diğer alanlarında da açıkça görülmektedir. Dolayısıyla modern insan kendi üstünde başka hiçbir ilke kabul etmediği için aklın ve düşüncenin ürünü olan her şey de mutlak anlamda antropomorfik bir nitelik taşıyacaktır. Bu nedenle modern dönemde insanın irade ve özgürlüğünü kavramak için öncelikle insanın kendisini nasıl anlamlandırdığını ve kaderini nasıl algıladığını diğer bir ifade ile insanın, Allah karşısındaki ve dünyadaki konumunu değerlendirmek önemlidir. Müslüman kültürün insan tanımı bakımından kullanılan *homo Islamicus* kavramının modern insan anlayışı ile uzlaşmadığına dair genel bir

¹⁶⁷ Sartre, *Sinekler*, Çev. Tahsin Yücel, Kuzey Yayınları, Ankara 1985, 74; May, *Özgürlük ve Kader*, 19.

¹⁶⁸ Israel, Jonathan I., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford 2001, 11-12.

¹⁶⁹ Hazard, *The European Mind The Critical Years (1680-1715)*, Yale University Press, New Haven 1953, (Preface) XVII.

¹⁷⁰ Schneewind, "Modern Moral Philosophy", 147.

tespit yapmak zor olmayacaktır. Nitekim modern insan, kendi kaderini kendi belirleyen, dünyaya bağı ve ona hâkim olan, tarihsel süreçte mükemmel gelecek fikrini ilahî hakikatlerin yerine inşa eden, spritüel düzeyde dile getirilen ilkeleri tamamen reddetmese bile ona kayıtsız kalabilen ve çoğunlukla kutsal kavramından yoksun bir insan anlayışını ifade etmektedir. *Homo Islamicus* ise mutlak kudret sahibi Allah tarafından yaratılan bir kul olup dünyevî ihtiyaçları olsa dahi dünyaya bağı bir varlık değildir. Allah'ın halifesi olarak nitelenen bu insan, Allah'a karşı sorumluluklarını yerine getirmek üzere eylemde bulunur ve kurtuluşu için Allah'tan gelen ilahî mesajın yol göstericiliğinde hareket eder.¹⁷¹ Modern dönemle birlikte Müslüman kültürde de geçmişin mirasıyla özdeşleşme, bu mirası değişen koşullara ve insan toplumunun küreselleşmesine uyarlama ihtiyacının farkına varma konusunda bir bilinç oluşmuş gözükmektedir. Ancak Müslüman kültürün şimdi ya da gelecekte etik meselelerle ilgili tercihlerini belirlerken karşılaşacağı en temel zorluk, yalnızca geçmiş etik temelleriyle bir süreklilik ve diyalog formüle etmek değil geçmişte olduğu gibi, yeni etik ve ahlakî tanımların geliştirilmesi bağlamında gerçekleşebilir.¹⁷²

Müslüman toplumun bakışını önemli ölçüde belirleyen kalamî tercihler bir bütün olarak değerlendirildiğinde insan iradesi ve ahlak tasavvuru konusunda geliştirilen yaklaşımların, modern insanı ikna etmediği ifade edilebilir. Nitekim insanın irade ve özgürlüğünü dinî temelde izah etmeye çalışan kelamcılar nasları da referans alarak konuyu mutlak tanrı tasavvuru ve ilahî sıfatlar bağlamında değerlendirmişlerdir. Kelam, cebrî iddialara karşı naslar üzerinden insana alan açan bir tavır geliştirebildiği gibi yine naslardan hareketle mutlak özgürlük vurgusuna sahip yaklaşımlar karşısında insanın özgürlüğünü sınırlama imkanı da bulabilmektedir. Halbuki klasik kültürde nassa dayalı hüküm vermek, dinin genel perspektifi çerçevesinde akıl ve dil ile ilgili şartlara bağıdır. Dolayısıyla kelamcıların itikadî konulara ilişkin yaklaşımlarını temellendirirken naslara referansta bulunması, bu şartlar üzerinden ortaya çıkacak tevil yöntemi bağlamında gelişmektedir. Ancak kelamın irade konusunda naslar üzerinden bir sonuca ulaşma çabası, geçici bir

¹⁷¹ Nasr, Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, Çev. Sara Büyükduru, İnsan Yayınları, İstanbul 2012, 100-106.

¹⁷² Nanji, Azim, "Islamic Ethics", *A Companion to Ethics*, Edited by Peter Singer, Blackwell Publishers, Bodmin 1990, 116-117.

çözümü karşımıza çıkaracaktır. Nitekim mutlak delâletler üzerinden anlamlandırılan naslar ekseninde insan iradesini çözümlemek zor görünmektedir. Bu anlamda kelim, irade problemine bir çözüm aramaktan ziyade çözüme ihtiyaç duyulan yerde çoğunlukla ilahî iradenin vurgusuyla yetinmektedir.

Kelamcılarının naslar üzerinden ve kelimî bir yöntemle benimsedikleri tenzih anlayışı, Tanrı ile aleml biribirinden ayırırken hakim bir tanrı tasavvurunu beraberinde getirmiştir. Bu tasavvurda, fiilleri bakımından Tanrı'nın aleme sürekli müdahalesi söz konusudur. Dolayısıyla bu tasavvurun barındırdığı teosantrik bakış, hiçbir iddiasında insanı hedeflemezken insan, belli ölçüde edilgen bir varlık olarak konumlandırılmaktadır. Bu anlamda Tanrı'ya karşı mutlak sorumluluğundan bahsedilen insanın özgürlüğü yine bu sorumluluğu temellendirecek düzeyde ve sınırlı biçimde ifade edilmiştir. Yani mutlak anlamda özgür olmayan insan, Tanrı karşısında mutlaka sorumlu tutulmuştur. Fakat insan iradesi ve özgürlüğü problemine dair geliştirilecek herhangi bir çözüm önerisi insan tanımından bağımsız olduğunda anlamlı bir sonuç vermeyeceği gibi bu tanımın da dinî algı üzerinden değil doğrudan insan ve çevresi üzerinden içeriklendirilmesi gerekmektedir. Kaldı ki fiillerindeki etkinlik insana, insan aklına ve iradesine atfedildiğinde olup biten her şeyin Tanrı ile irtibatı daha anlamlı bir şekilde kurulabilecektir. Nitekim bu, dinî herhangi bir unsuru ihmal eden irade yaklaşımlarının gelişmesine engel olacaktır. Aksi halde mutlak irade vurgusu, dinin teklifle ilgili hükümlerinin sorgulanmasına neden olurken insanın hür iradesine ilişkin yaklaşımlar da ilahî iradenin sınırlandırılması problemini ortaya çıkaracaktır.

Şu halde modern dönemle birlikte düşünsel alanın gelişimi ve bu gelişimin sonuçları bağlamında insana ve etik alana ilişkin yeni tanımların yapılması gerekli gözükmektedir. Nitekim insan artık klasik kültürden farklı olarak sorumluluğu üstlenecek yetkinlik ve yeterliliğe sahip kabul edilmektedir. Bu anlamda insanın sorumluluğu özgürlükle bir arada değerlendirilmelidir. Modern dönemde özgürlük asıl olduğu gibi sorumluluk da akıl yetisine ve değer duygusuna güvenilen insana aittir. Şu halde dinin genel çerçevesi içerisinde ancak modern dönemin insan algısını da gözetenek bir insan tanımı yapmak, özgürlüğü kendiliğinden ortaya çıkarabilecektir.

SONUÇ

İtikadî problemlerin ele alınması bakımından öncelikle kavramsal bir çözümlemeye başvuran kelam, insanın fiillerine ilişkin problemi de irade kavramı üzerinden ele almıştır. İrade kavramı bağlamında gelişen kelamî tanımlar iradenin teolojik anlam alanını belirlemiş ve kelimciler insanın fiilleri konusundaki yaklaşımlarını irade tanımları üzerine inşa etmiştir. Ancak irade kavramının hem ilahî hem de insanî düzeyde kullanımı, kelimcilerin iradeye yönelik açıklamalarında birtakım farklılıkların ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Mu'tezile Allah'a nispet edilen irade sıfatını insanın fiilindeki iradî etkinliğine engel oluşturmayacak nitelikte içeriklendirirken insana nispetle ele alınan iradenin tanımında ise fiili insana ait kılacak unsurlara yer vermektedir. Buna karşı sünnî kelimciler irade sıfatının mutlak niteliğini vurgulayan tanımları öncelemiş gözükmemektedir. Dolayısıyla itikadî tercihleriyle uyumlu bir irade tanımı ortaya koyan mu'tezilî ve sünnî kelimciler diğer taraftan meşîet, ihtiyar, azim ve kasıt gibi iradeyle ilişkili kavramları da irade konusundaki yaklaşımlarını destekleyici nitelikte açıklamıştır.

İrade, itikadî açıdan insanın özgürlük ve sorumluluk alanını belirleyen bir kavramdır. Bu bağlamda Allah'a nispet edilen ilim, irade ve kudret sıfatlarının taalluku insan iradesini kapsayıcı nitelikte olması bakımından ele alınmıştır. Nitekim kelamda bilmesi, dilemesi ve güç yetirmesi bakımından mutlak bir tanrı tasavvuru mevcuttur. Söz konusu tasavvurun en önemli kaynağı dinin inşa ettiği dilsel argümanlar ve dolayısıyla Tanrı'ya ilişkin dinî söylemlerdir. Bunun metin düzeyinde kaynaklığı ise Kur'an tarafından sağlanmaktadır ve Kur'an'da Tanrı'nın niteliklerine ilişkin atıflar önemli ölçüde vurgulanmıştır. Dolayısıyla naslar bağlamında gelişen tanrı tasavvuru Tanrı'nın mutlak belirleyici yani müdahaleci nitelikte kabul edilmesini beraberinde getirmiştir. Bu nedenle ilim ve kudret sıfatlarının da mutlaklaştırılmasıyla ilahî irade daha güçlü kılınmış, insanın iradesi ise ilahî iradenin kapsamında ve ancak insanı sorumlu tutacak biçimde değerlendirilmiştir. Selefî bakış ve devamında sünnî kelam ilahî iradeyi özellikle nas ekseninde ve yaratma gibi Tanrı'ya özgü bir vasma uygun olacak biçimde vurgulamış, söz konusu vurgusunu da ilim ve kudret sıfatlarına yaptığı atıflarla desteklemiştir. Mu'tezile ise bunu alem ve insana ilişkin tercihleri ile belli ölçüde aşmış, insanın fiillerini ilahî irade, ilim ve

kudretin belirleyiciliğinin dışında tutan bir bakış geliştirebilmiştir. Nitekim Allah'a hâdis bir irade nispet eden Mu'tezile ilahî iradenin alem ve insan üzerindeki müdahale alanını belli ölçüde sınırlandırmıştır.

İrade problemi bağlamında ortaya çıkan itikadî tartışmalar Allah'ın iradesi ve insanın iradesi konusunda gelişen yaklaşımlar üzerine inşa edilmektedir. Bu bağlamda itikadî yaklaşımlar incelendiğinde öncelikle insanın iradî etkinliğini reddederek ilahî iradenin mutlak niteliğini savunan cebrî tutum karşımıza çıkmaktadır. İslam öncesi Arap toplumunda mevcut kader inancının cebrî unsurlar barındırması cebrî tutumun sosyokültürel ve dinî temelleri açısından önemlidir. Nitekim mevcut cebrî yaklaşımlar dinin inşa sürecinde Kur'an'ın teosantrik söylemiyle bir araya gelmiş ve cebrî iddialar dinî açıdan temellendirilmiştir. Öyle ki dinî metinlerin din sahibine ilişkin mutlak ifadeleri ilahî takdir anlayışını veya kader inancını büyük ölçüde güçlendirmiştir. Dolayısıyla Allah'ın her şeyi ezeli ilmine göre kuşatıcı iradesiyle ve mutlak kudreti çerçevesinde belirlediği ve bu belirlenimin insanı da bütünüyle içine aldığı kabul edilmiştir. Ancak ilerleyen süreçte dinin cebrî iddiaların lehine görünen tutumu, Emevîler tarafından siyasî argümanlara dönüştürülmüş ve Emevî yöneticiler kendi idarelerini ilahî takdir ile açıklayarak meşrulaştırmışlardır. Böylece cebrî ideolojinin Emevî idarecilere sağladığı siyasî/idarî güç her türlü zulüm ve zorbalığa da imkan vermiş ve ortaya çıkacak siyasî itirazlar cebr ifade eden dinî referanslarla reddedilmiş hatta büyük ölçüde engellenmiştir. Din üzerinden ve cebr kavramı temelinde ilahî vergi olduğu düşünülen bu güç yine dinî/itikadî referanslarla karşılanmış ve ilk kaderî iddialar ortaya çıkmıştır. Nitekim kaderîler Allah'ın zulmü yaratmayacağı gibi çok kuvvetli ve keskin bir ilke ile cebrî tutumu zayıflatmaya çalışmışlar ve Emevî yöneticilerin teoride Tanrı'ya atfettikleri esasen kendileri için kullandıkları keyfi idare biçimine karşı çıkmışlardır. Bununla birlikte cebr, siyasî yaklaşımların dışında ve doğrudan itikadî bir savunu olarak Cehm b. Safvân tarafından dile getirilmiştir. Nitekim Cehm b. Safvân'ın ilahî sıfatlar bağlamında geliştirdiği tenzihî yaklaşım Allah'ın, yaratılmışların sıfatlarıyla vasıflanamayacağına ilişkin iddiayı barındırmaktadır. Dolayısıyla Cehm b. Safvân tek hakiki failin Allah olduğunu ve insanın fiilinin de Allah tarafından yaratıldığını dile getirmiştir. Cehm b. Safvân'ın diğer itikadî

yaklaşımları da dikkate alındığı zaman esasen tenzih eksenli bir teolojik savunu geliştirdiği ve bunun bir sonucu olarak cebrî tutumu benimsediği görülmektedir.

Müslüman kültürde insanın irade ve sorumluluğunu vurgulayan ilk kaderî söylem Ma'bed el-Cühenî'ye nispetle dile getirilmiş ardından Gaylân ed-Dımeşkî'nin kaderî söylemi itikadî açıklamalarla sistematik hale getirdiği ifade edilmiştir. Ancak Ma'bed el-Cühenî'nin Emevî cebr iddialarına ilişkin itirazını Hasan Basrî'ye bildirerek onun onayını alması ve Hasan Basrî'nin kader risalesinde insan iradesini öne çıkaran yaklaşımları ilk kaderî söylemin gelişiminde Hasan Basrî'nin önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim ilerleyen süreçte Mu'tezile'nin, insan iradesine dair kaderî yaklaşımı temel ilkeleri bakımından tekrarlaması Hasan Basrî ile öğrencisi Vâsıl b. Atâ arasındaki organik ilişki üzerinden takip edilebilir gözükmektedir. Böylece insanın hür irade sahibi olduğuna yönelik itikadî tutum Mu'tezile tarafından savunulmuştur. Mu'tezile insan iradesi konusundaki görüşlerini kendi itikadî yaklaşımları çerçevesinde içeriklendirdiği adalet ilkesine atıfta bulunarak geliştirmiştir. Dolayısıyla Mu'tezile, Allah'ın kötüyü yaratmayacağına dair kabulü ve sorumluluğun izahı bağlamında insanın hür irade sahibi olup kendi fiillerini meydana getirdiğini iddia etmiştir. Öyle ki Mu'tezile, fiilini gerçekleştirmesi bakımından insana halk/yaratma kavramını da nispet etmiştir. Sünnî kelimciler ise buna karşı ilahî iradenin kuşatıcı niteliğini savunmuş ve iyi kötü her şeyin Allah tarafından yaratıldığını belirtmişlerdir. Bu bağlamda Eş'arîler mutlak ilahî kudret vurgusu üzerinden insanın fiilindeki iradesini etkisiz kılmış ve sorumluluğu temellendirmek için insanın fiille ilişkisini kesb kavramıyla açıklamaya çalışmıştır. İnsanın iradesi konusunda eş'arî kelimden belli ölçüde farklılaşan Mâturîdîler fiili meydana getirmesi bakımından insanın iradî etkinliğini ortaya koyacak açıklamalara daha fazla yer vermişlerdir. Özellikle bazı mâturîdî kelimcilerin insan iradesinin yaratılmamış olduğuna dair görüşleri önemlidir. Nitekim ilerleyen süreçte mâturîdî düşünce doğrudan insana nispet edilen yaratılmamış bir iradenin varlığını cüz'î irade kavramı ile temellendirmiştir.

İnsan iradesine ilişkin itikadî yaklaşımlar bir bütün olarak ele alındığı zaman temelde insanın sorumluluğunu izah etmeye yönelik bir problem ortaya çıkmaktadır. Nitekim Müslüman kültürde insanın dinî bir tanımı söz konusudur ve bu dinî tanımda 'kul/köle' olarak vasıflanan insan, modern anlamda irade sahibi ve özgür

değildir. İnsanın irade ve özgürlüğüne ilişkin söylemler ise büyük ölçüde insanı dinî anlamda sorumlu tutmanın gereği olarak gelişmiştir. Öyle ki insanın iradesine ilişkin yaklaşımlar açısından Tanrı'nın insan hakkında vereceği hükmü adaletten; bir bütün olarak fiillerini ise hikmetten uzak kılmamak asıl hedef gibi görünmektedir. Tanrı tasavvuru başta olmak üzere yaratma olgusunun sağladığı mutlak güç anlayışına dayalı ve insanın, yaratımın nesnesi olduğuna ilişkin anlayış üzerine inşa edilen teolojik kurgusal yapıda değerın kaynağı Tanrı; değerlendirme ölçütü ise O'nun normatif ilkeleri olduğu için insan özgürlüğü de yalnızca din ekseninde temellenen teolojik bir kurguya dönüşmüş gözükmektedir. Diğer bir ifadeyle dinî tanımlı insanın iradesi ve bu iradenin sağlayacağı özgürlük, sınırları önceden belirlenmiş bir 'özgürlük iddiası' olarak karşımıza çıkmaktadır. Şu halde belki diğer birçok konuda olduğu gibi insanın özgürlüğüne ya da cebr altında olduğuna dair ifadeler, kendi döneminin gerçekleri ile çok ilişkili olan teolojik tutumların zamansal ve dönemsel tercihlerinin dışında da anlaşılabilir. Dolayısıyla insana nispetle dile getirilen irade ve özgürlüğün insanî düzeyde ve insan ihtiyaçlarını esas alarak tanımlanması beklenecektir.

KAYNAKÇA

- Abde, Muhammed Tarık, *el-Mu'tezile beyne'l-Kadim ve'l-Hadis*, Dâru'l-Erkam, (by) 1987.
- Abduh, Muhammed, *Tevhîd Risâlesi*, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınları, Ankara 1986.
- Abdulhamî, İrfan, *Dirâsât fî'l-Fırak ve'l-Akâidi'l-İslâmiyye*, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdat 1967.
- "Cebriyye", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993.
- Abrahamow, Binyamin, "Kitabu'l-Lüm'a'ya Göre Eşari'nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi", Çev. Hayrettin Nebi Güdekli, *Eş'arî Gelen-Ek-i* içinde, Hazırlayan: Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul 2019.
- el-Acurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Huseyin, *Kitâbu's-Serî'a*, I-III, Tahkik: el-Velîd b. Muhammed Zubeyr Seyfunnasr, Müessesetu Kurtuba, Kahire 1417/1996.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel, Mevsûatü's-Sünne el-Kütübü's-Sitte ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Tahkik: Sabrî b. Selâme Şâhin, Dâru's-Sebât, Riyad 2003/1424.
- Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I-III, Müessesetu'l-Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, Kahire 2012.
- Ahmed, Mahmud Kâmil, *Mefhûmü'l-Adl fî Tefsîri'l-Mu'tezile li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1983.
- Akgün, Tuncay, *Yaratma*, Akçağ Yayınları, Ankara 2013.
- Akkanat, Hasan, *İbn Sînâ ve Gazâlî'de İlâhi İrade Kurgusu*, Fecr Yayınları, Ankara 2020.
- al-Alousi, Husâm Muhî Eldîn, *The Problem of Creation in Islamic Thought*, The National Printing, Cambridge 1965.

Altıntaş, Ramazan, *İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*, Suffe Yayınları, İstanbul 1997.

- *Bütün Yönleriyle Cahiliye*, Ribat Yayınları, Konya 1996.

Altunya, Hülya, “Kâdî Abdülcebbar’da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi -Kasdu’l-Mütekellim Problemi Bağlamında-”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, Isparta 2009.

Âmidî, Seyfeddin Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Salim, *Ebkârü’l-Efkâr*, I-V, Tahkik: Ahmed Muhammed el-Mehdî, Dâru’l-Kütübi’l-Vesâik, Kahire 2004.

Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, Çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayınları, Ankara 2018.

Arkoun, Mohammed, *Rethinking Islam*, Translated by Robert D. Lee, Routledge, London 2019.

Arslan, Hulusi, “Mu’tezilî Düşünce de İlâhî Fiil-İnsânî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri”, *Mu’tezile Gelen-Ek-i II* içinde, Hazırlayan: Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.

el-Askerî, Ebû Hilâl, *el-Furûk fi’l-Luga*, Tahkik: Muhammed İbrahim Selim, Dâru’l-İlm ve’s-Sekâfe, Kahire 1997.

Aslan, Abdülgaffar, “Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 16, Isparta 2006.

- “Kelâm’da Aklın Epistemolojik Fonksiyonu”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 11, Konya 2001.

Atvân, Hüseyin, *el-Fıraku’l-İslâmiyye fi Bilâdi’s-Şam fi’l-Asri’l-Umevî*, Dâru’l-Cîl, Amman 1986.

Augustinus, *İtirafı*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Yayınları, İstanbul 2014.

- *The City of God*, Edited and Translated by R. W. Dyson, Cambridge University Press, New York 2013.

Ay, Mahmut, “Kelâm’da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, *Eskiye Dergisi*, Sayı: 31, Ankara 2015.

- “Eş’arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 2, Ankara 2004.
- *Mu’tezile ve Siyaset*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2017.
- Aydın, Hasan, “İslam’ın Klasik Çağında İnsan İmgesi ve İrade Özgürlüğü Sorunu”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 2, 2008.
- *Eski Yunandan İslam’ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2009.
- Aydın, Mehmet, “Allah’ın Varlığına İnanmanın Akliliği”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 2, Ankara 1986.
- “İkbâl’in Felsefesinde İnsan”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 29, Sayı: 1, 1987.
- *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991.
- Aydın, Ömer, “Sadrüşşerîa es-Sânî’ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, Erzurum 1996.
- Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
- “İlk Mu’tezile’nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 2, 2002.
- “Kaderî Anlayışın İlk Tezahürleri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 16, Sayı: 2, Ankara 2003.
- “Mu’tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları”, *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 3, Konya 2003.
- Aykıt, Dursun Ali, *İskenderiyeli Philo*, Eski Yeni Yayınları, Ankara 2019.
- Aytepe, Mahsum, *Özgürlük Otorite Tevhid*, Çıra Yayınları, İstanbul 2019.
- Bacon, Francis, *Novum Organum*, Çev. Sema Önal, Say Yayınları, İstanbul 2012.

el-Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tâhir Muhammed et-Temîmî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Tahkik: Muhammed Osman el-Haş, Mektebetu İbn Sînâ, Kahire (ty).

- *Usûlu'd-Dîn*, Dâru'l-Fünûn, İstanbul 1928.

Bahadır, Abdülkerim, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.

el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *Kitâbu't-Temhîd*, el-Mektebetü's-Şarkıyye, Beyrut 1957.

- *Hidâyetu'l-Müstersidîn*, I-IV, Tahkik: Ömer Yûsuf Abdülganî Hamdan - Tağrîd Muhammed Abdurrahmân Hamdan, Mektebetu Abeki'l-Misk, Amman 2022.

- *Kitabu'l-İnsâf*, Tahkik: Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire 2000.

Barlak, Muzaffer, *İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Anlayışları -I- Eş'arîler*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2020.

- *Husûn-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.

Başok Diş, Sebile, “Din ve İnsan”, *Klasik ve Çağdaş Konularla Din Felsefesi* içinde, I-II, Elis Yayınları, Ankara 2022.

Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1997.

el-Behiyy, Muhammed, *el-Cânibu'l-İlâhî mine't-Tefkîri'l-İslamî*, (yy), (by) 1966.

el-Belâzurî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I-XIII, Tahkik: Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.

el-Beyzâvî, Nasıruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, I-V, Hazırlayan: Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut (ty).

Boom, Marinus van den, “Devrimci Bir Düşünür: Hasan Hanefî”, Çev. Kadir Canatan, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih* içinde, Ayışığıkitapları, İstanbul 2000.

- Borsuğa, Mustafa, “İrâde Özgürlüğünün Metafizik Temeli: Dâvûd-i Karsî’nin *Risâle fî İhtiyârâtî’l-Cüziyye ve’l-İrâdâtî’l-Kalbiyye* Adlı Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *Kader*, Cilt: 19, Sayı: 21, 2001.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu’l-Buhârî, Mevsûatü’s-Sünne el-Kütübü’s-Sitte ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Burckhardt, Jacob, *The Civilization of The Renaissance in Italy*, Translated by S. G. C. Middlemore and Peter Burke, Penguin Books, London 1990.
- Büyük, Celal, *Tanrısız Ahlâk*, Berikan Ofset Matbaa, Ankara 2014.
- Byrne, Peter, *Natural Religion and the Nature of Religion the Legacy of Deism*, Routledge, New York 2013.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu vd., Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.
- *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.
- *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.
- el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Resâilü’l-Câhız*, Neşr. Ali Ebû Mülhim, Mektebetü’l-Hilâl, Beyrut 1987.
- Can, Seyithan, *Cehm b. Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak*, Fecr Yayınları, Ankara 2021.
- *Kudret Teorisi, Metafizik içinde*, I-III, Hazırlayan: Ömer Türker, Ketebe Yayınları, İstanbul 2021.
- *Kudret-Fiil İlişkisi*, Araştırma Yayınları, Ankara 2019.
- Capra, Fritjof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, Çev. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul 1992.
- el-Cârim, Muhammed Numan, *Edyânu’l-Arab fî’l-Câhiliyye*, Mektebetü ve Matbaatu el-Ğad, (by) 2008.
- Cârullah, Zuhdî, *el-Mu’tezile*, el-Ehliyyetu li’n-Neşr ve’t-Tevzi’, Beyrut 1974.

Cengiz, Lütfü, *İbn Rüşd'de Uluhiyet*, Palet Yayınları, Konya 2015.

Cerîr b. Atıyye, *Dîvân-u Cerîr bi Şerhi Muhammed b. Habîb*, I-III, Tahkik: Nu'mân Muhammed Emin Tâhâ, Dâru'l-Meârif, Kahire (ty).

Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, I-X, Câmiatu Bağdâd, 1993.

Cevizci, Ahmet, "Aporia", *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.

- "Deizm", *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.

- 17. Yüzyıl Felsefesi, Say Yayınları, İstanbul 2013.

Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi Berkeley Hume*, I-IX, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1998.

- *Felsefe Tarihi Descartes*, I-IX, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 2010.

Coşkun, Seyit, "Ahlak Felsefesi Bağlamında Sorumluluk ve Özgürlük İlişkisi", *Beytulhikme an International Journal of Philosophy*, Cilt:2, Sayı: 9, 2019.

el-Curcânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I-VIII, Tahkik: Mahmud Ömer ed-Dımyâtî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

- *et-Ta'rîfât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1938.

el-Cuveynî, Ebu'l-Meâlî Abdulmelik b. Abdullah b. Yûsuf, *Lumau'l-Edille*, Tahkik: Fevkiye Hüseyin Mahmûd, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1987.

- *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâidi'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, Tahkik: Muhammed Yûsuf Mûsa, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1950.

- *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, Tahkik: Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, (by) 1992.

- *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, Tahkik: Abdülazîm ed-Dîb, Külliyyetü'ş-Şerîa, Katar h. 1399.

Çağrııcı, "Yaratma", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2013.

- Çınar, Bayram, “İslam Kelam Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi”, *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 21, Yalova 2020.
- Çotuksöken, Betül - Babür, Saffet, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1993.
- Çüçen, A. Kadir, “Batı Aydınlanmasının Düşünsel Kökenleri ve Eleştirisi”, *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Atatürk’ün Doğumunun 125. Yılı ve Cumhuriyetimizin 83. Yılı Özel Sayısı, Muğla 2006.
- Daiber, Hans, *Islamic Thought in The Dialogue of Cultures*, Brill, Leiden 2012.
- ed-Dârekutnî, Ebu’l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *Ahbâru Amr b. Ubeyd*, Tahkik: Muhammed b. Abdullah Âl-i Âmir, Dâru’t-Tevhîd li’n-Neşr, Riyad 1427/2006.
- ed-Dârimî, Osman b. Saîd, *er-Red ale’l-Cehmiyye*, Tahkik: Ebû Âsım eş-Şevammî el-Eserî, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, Kahire 1431/2010.
- De Boer, T. J., *History of Philosophy in Islam*, Translated by Edward R. Jones B. D., London 1903.
- Demir, Osman, *Kelâmda Nedensellik*, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.
- *Kâdî Abdülcebbâr’da İnsan Psikolojisi*, Emin Yayınları, Bursa 2013.
- Descartes, René, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul 2020.
- *Metafizik Üzerine Düşünceler*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2013.
- Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalam Atoms, Space and Void in Basrian Mu’tazili Cosmology*, E. J. Brill, Köln 1994.
- “Al-Maturidi and Al-Nasafi on Atomism and The Tabai”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* içinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012.

- ed-Dimeşkî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed Ebî Tâlib el-Ensârî es-Sûfî, *Kitâbu Nuhbeti'd-Dehr fî 'Acâibi'l-Berr ve'l-Bahr*, Neşr. M.A.F. Mehren, Académie Impériale de Sciences, Saint Petersburg 1866.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne, *İslam Tarihi*, Çev. Abdullah Cevdet, Gri Yayınevi, İstanbul 2006.
- Duğaym, Semih, *Felsefetu'l-Kader fî Fikri'l-Mu'tezile*, Dâru't-Tenvîr, Beyrut 1985.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne el-Kütübü's-Sitte ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Ebû Hanife, Nu'man b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-Ebsat, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011.
- *el-Fıkhu'l-Ekber, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011.
- Ebû Mutî' en-Nesefî, Mekhûl b. el-Fazl el-Hanefî, *er-Red 'alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâi'd-Dâlle*, Tahkik: Seyit Bahcivan, Hikmetevi Yayınları, Konya 2013.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Mûsa, el-Huseynî el-Kefevî, *el-Küllîyyât Mu'cem fî'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l- Luğaviyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998.
- Ebu'l-Fazl, Cafer b. Ahmed, *Kitabu Hulâsati'l-Fevâid*, Tahkik: İsmail b. İbrahim el-Vezîr, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, (by) 1993.
- Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Meymun b. Muhammed, *Tebsiratü'l-Edille*, I-II, Tahkik: Claude Salamé, Institut Français de Damas, Dimeşk 1990.
- *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Muhammed Abdurrahman eş-Şâğul eş-Şâfiî el-Eş'arî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, (by) 2006.
- *Bahru'l-Kelâm*, Tahkik: es-Seyyid Yûsuf Ahmed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Ebu't-Tayyib el-Lügavî, Abdulvâhid b. Ali el-Halebî, *Kitâbü'l-Ezdâd fî Kelâmi'l-Arab*, Tahkik: İzzet Hasan, Dâru Talas li'd-Dirâsât ve't-Terceme ve'n-Neşr, Dimeşk 1996.
- Eliade, Mircea, *Aspects du Mythe*, Gallimard, Paris 1963.

- *Mythe and Reality*, Harper and Row Publishers, New York 1963.

Emiroğlu, İbrahim - Altunya, Hülya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2018.

Erkoç Baydar, Tuba, “Fıkhî Açından İnsan Kavramı Bezm-i Elestten Kabre İnsanın Mükellef Oluşunun Serüveni”, *İnsan Nedir?* içinde, Editör: Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, Ankara 2019.

el-Eş’arî, Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail, *el-İbâne an Usûli’-d-Diyâne*, Dâru İbn Zeydûn, Lübnan (ty).

- *Kitâbu’l-Luma’*, Tahkik: Hamûde Gurâbe, Matbaatu Mısır Şirketu Musâheme Mısıriyye, Mısır 1955.

- *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn*, Tahkik: Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1980.

Evkuran, Mehmet, “Ortaçağ Paradigması ve Siyasal Düşüncenin Evrimi”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 4, 2003.

- “İslam Düşüncesinde Nedensellik Problemi”, *Eskiye Dergisi*, Sayı: 21, Ankara 2011.

Fakhry, Majid, *Islamic Occasionalism*, Ruskin House, London 1958.

- *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, Oneworld Publications, Boston 2000.

- *İslam Ahlâk Teorileri*, Çev. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

- *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, Şa-to Yayınları, İstanbul 2013.

el-Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî, *Kitâbu’s-Siyâseti’l-Medeniyye*, Tahkik: Fevzî M. Neccâr, Matbaatu’l-Katolikiyye, Beyrut 1964.

- *el-Uyûnu’l-Mesâil*, *Kitâbu’l-Mecmû* içinde, Matbaatu’s-Saâde, Mısır 1325/1907.

- *Fusûlun Münteze'a*, Tahkik: Fevzi Mitri en-Neccâr, Dâru'l-Meşrîk, Beyrut 1986.

- *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, Tahkik: Albert Nasrî Nadir, Dâru'l-Meşrîk, Beyrut 1986.

- *Risâletân Felsefiyyetân*, Tahkik: Cafer Âli Yâsin, Dâru'l-Menâhil, Beyrut 1987.

Fazlur Rahman, *İslâm*, Çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.

- *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007.

Frank, Richard M., "Moral Obligation in Classical Muslim Theology", *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 11, No. 2, Fall 1983.

- "The Structure of Created Causality According to Al-As'arî: An Analysis of The "Kitâb al-Luma", *Studia Islamica*, No. 25, 1966.

Freydberg, Bernard, *A Dark History of Modern Philosophy*, Indiana University Press, Indiana 2017.

Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Din*, Çev. Elif Erten, Say Yayınları, İstanbul 2019.

- *Özgürlük Korkusu*, Çev. Selma Koçak, Doruk Yayınları, İstanbul 2011.

Gardet, Louis, "Allâh", *The Encyclopaedia of Islam*, I-XII, E. J. Brill, Leiden 1986.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *Kitâbu'l-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, Tahkik: İnsaf Ramazan, Dâru'l-Kuteybe, Beyrut 2003.

- *Mekâsidu'l-Felâsife*, Tahkik: Mahmut Biycû, Matbaatu's-Sabah, Dımeşk 1420/2000.

- *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I-IX+I, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2011.

- *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, Çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014.

- Gay, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation The Rise of Paganism*, Alfred A. Knopf, New York 1966.
- Gilson, Etienne, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, Translated by A. H. C. Downes, Charles Scribner's Sons, New York 1940.
- Gimaret, Daniel, *Théories de Lacte Humain en Théologie Musulmane*, J. Vrin, 6, Place de la Sorbonne, Raris 1980.
- Goldziher, Ignaz, *el-Akîdetu ve's-Şerîatu fî'l-İslâm*, Çev. Muhammed Yûsuf Mûsa vd., Dâru'l-Kütûbi'l-Hadîsiyye, Mısır 1959.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2020.
- Griffin, David Ray, *God and Religion in the Postmodern World*, State University of New York Press, 1989.
- Grotius, Hugo, *The Right of War and Peace*, M. Walter Dunne, London 1901.
- Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, Çev. Zeki Özcan, Emin Yayınları, Bursa 2012.
- Güdekli, Hayrettin Nebi, “Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin *Risâletü'l-İrâdeti'l-Cüz'îyye*'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 41, 2019.
- Güldü, Şule, “Fıkıh Usûlü ve Kelamın Kesiştiği Nokta; Hüsün-Kubuh Zemininde İnsan Fiili, Samsûnîzâde'nin Hâşiyetü's-Suğrâ ale'l-Mukaddimâtî'l-Erbâa'sının Değerlendirme ve Tahkiki”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 34, 2019.
- Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019.
- Gümölcinevî, Muhammed, *el-Meslekü's-Sedâd fî'l-İrâdeti'l-Cüz'îyye ve Ef'âli'l-İbâd*, Çev. Rufat Karamahmutoğlu, *Eş'arî Gelen-Ek-i* içinde, Hazırlayan: Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul 2019.
- Günaltay, M. Şemseddin, “Mütekelimîn ve Atom Nazariyesi”, *Daru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1925.
- Gündoğar, Hamdi, “Fahreddin er-Râzî'de İrâde-Fiil İlişkisi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 6, 2012/2.

- Haldane, John, “Medieval and Renaissance Ethics”, *A Companion to Ethics*, Edited by Peter Singer, Blackwell Publishers, Bodmin 1990.
- Halid Ali, *Cehm b. Safvân ve Mekânetühü fî'l-Fikri'l-İslâmî*, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdat 1965.
- Hamîdullah, Muhammed, “Abd”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988.
- el-Hamzavî, Abdülkadir, “Mâtürîdîliğin ve Eş'arîliğin Kesb Görüşünün Hakikatinin Açıklanması”, Çev. Güvenç Şensoy, *Mâtürîdî Gelen-Ek-i* içinde, Hazırlayan: Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Hanem, İbrahim Yûsuf, *Aslu'l-Adl inde'l-Mu'tezile*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1993.
- el-Harputî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelam fî Akâidi Ehli'l-İslam*, Necmi İstikbal Matbaası, (by) h. 1330.
- Hasan Hanefi, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, Çev. Vecdi Akyüz, Ayışığıkitapları, İstanbul 2000.
- el-Hasen el-Basrî, *er-Risâle*, *Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit* içinde, Tahkik: Hellmut Ritter, *Der Islam*, Band: XXI, Heft: I, Berlin und Leibzig 1933.
- el-Hasen b. Muhammed b. el-Hanefiyye, *Risâle fî'r-Red ale'l-Kaderiyye*, *Bidâyetu İlmi'l-Kelam fî'l-İslâm* içinde, Tahkik: Josef Van Ess, el-Ma'hedu'l-Almâni li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye, Beyrut 1977.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdât*, I-XIV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut (ty).
- el-Hayyât, Ebu'l-Huseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman el-Mu'tezilî, *Kitâbu'l-İntisâr*, Tahkik: H. S. Neyberg, Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, Beyrut 1993.
- Hazard, Paul, *The European Mind The Critical Years (1680-1715)*, Yale University Press, New Haven 1953.
- *The European Mind*, Yale University Press, New Haven 1953.

Hei, Dominik, *Verantwortung in der Modernen Gesellschaft*, Verlag Karl Alber Freiburg 2011.

Hodgson, Marshall G. S., *İslam'ın Serüveni İslam'ın Klasik Çağı*, I-III, Çev. Berkay Ersöz, Phoenix Yayınevi, Ankara 2020.

Horner, Chris - Westacott, Emrys, *Felsefe Aracılığıyla Düşünme*, Çev. Ahmet Arslan, Phoenix Yayınevi, Ankara 2001.

Hourani, George F., *Islamic Rationalism The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, Clarendon Press, Oxford 1971.

- *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, New York 2007.

Hume, David, *Din Üstüne*, Çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi, Ankara 2016.

- *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Çev. Münevver Özgen, Biblos Yayınları, Bursa 2014.

Hüsni Zeyne, *el-Akl inde'l-Mu'tezile*, Dâru'l-Âfaki'l-Cedîde, Beyrut 1978.

el-İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshak, *Hilyetu'l-Evliyâ*, I-XI, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.

Israel, Jonathan I., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford 2001.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1975.

- *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, Çev. Selâhattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 1991.

İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed el-Kûfî, *Kitâbu'l-Fütuh*, I-VIII, Tahkik: Ali Şîrî, Dâru'l-Edvâ, Beyrut 1991.

İbn Abdîrabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Endelûsî, *el-İkdu'l-Ferîd*, I-IX, Tahkik: Abdulmecîd et-Terhînî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.

- *el-Ikdu'l-Ferîd*, I-IX, Tahkik: Mufîd Muhammed Kumeyha, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Alî el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Huseyin, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, I-LXXX, Tahkik: Ömer b. Garâme el-Amrevî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- İbn Ebi'l-İz, Ali b. Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Akâidi't-Tahâviyye*, I-II, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî - Şuayb el-Arnâût, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1411/1990.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn, *Mücerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, Tahkik: Daniel Gimaret, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1987.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I-IV, Tahkik: İbrahim Zeybek - Adil Mürşid, Müessesetü'r-Risâle, (by) (ty).
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, Tahkik: Mustafa Şeyh Mustafa, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2012.
- İbn Hanbel, Abdullah b. Ahmed, *Kitâbu's-Sunne*, I-II, Tahkik: Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî, Dâru İbni'l-Kayyim, Riyad 1406/1986.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-Fasl*, I-V, Mektebetu's-Selâmi'l-Âlemiyye, (by) (ty).
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed, *Sahîhu İbn Hibbân*, I-XVII, Tahkik: Şuayb el-Arnâût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1414/1993.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Züraî, *Kitâbu's-Savâiki'l-Mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, I-IV, Tahkik: Ali b. Muhammed ed-Dahîlullah, Dâru'l-Âsime, Riyad (ty).
- *Medâricü's-Sâlikîn*, I-III, Takdim: Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1419/1999.
- *Şifâu'l-Alîl fî Mesâili'l-Kazâ ve'l-Kader*, Tahrîr: Hasan Abdullah el-Hassânî, Dâru't-Türâs, Kahire (ty), 285.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ el-Hâfız, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XX, Tahkik: Me'mun es-Sağircî, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1431/2010.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *el-İhtilâf fî'l-Lafz ve'r-Red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, Tahkik: Ömer b. Mahmûd Ebû Ömer, Dâru'r-Râye, Riyad 1991.

- *el-İmâme ve's-Siyâse*, I-II, Tahkik: Ali Şîrî, Dâru'l-Edvâ, Beyrut 1990.

- *el-Maârif*, Tahkik: Servet Ukkâşe, Dâru'l-Meârif, Kahire (ty).

- *Uyûnu'l-Ahbâr*, I-III, Tahkik: Münzir Muhammed Saîd Ebû Şair, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 2008.

İbn Manzûr, Cemaleddin b. Muhammed Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, I-VI, Tahkik: Abdullah Ali el-Kebîr, Dâru'l-Meârif, Kahire 1119.

- *Muhtasaru Târîhi Dimeşk li İbn Asâkîr*, I-XXVIII, Tahkik: Muhammed Mutî' el-Hâfız, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1404/1984.

İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yâkub İshâk, *el-Fihrist*, Tahkik: Yûsuf Ali Tavîl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, Tahkik: Muhammed Âbid el-Câbirî, Dirâsâtu'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1998.

- *Kitâbu Fasli'l-Makâl*, Tahkik: Albert Nasrî Nadir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986.

- *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I-II, Tahkik: Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, (by) 1964.

İbn Sînâ, Ebû Ali el-Huseyn b. Ali, *el-İlâhiyyât, eş-Şifâ* içinde, I-II, Neşr. İbrahim Medkûr, Mektebetu Ayetullah el-Uzmâ, Kum h. 1405.

- *el-İşârât ve't-Tenbihât*, Tahkik: Müctebâ ez-Zâriî, Müessesetu Bustan-ı Kitâb, Kum h. 1434.

- *er-Risâletu'l-Arşîyye*, Tahkik: İbrahim Hilal, Câmiatu'l-Ezher, (by) (ty).

- *et-Ta'likât*, Tahkik: Abdurrahman Bedevî, Defter-i Tebligât-ı İslâmî, Kum h. 1421.

- *Kitâbu'n-Necât fî'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabîiyye ve'l-Îlâhiyye*, Tahkik: Macit Fahri, Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, Beyrut (ty).

İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ahmed, *el-Furkân beyne'l-Hak ve'l-Bâtıl*, Tahkik: Halil Meys, Dâru'l-Kalem, Beyrut (ty).

- *Der'û Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, I-XI, Tahkik: Muhammed Reşad Sâlim, Câmiatu İmam Muhammed b. Suud, Riyad 1411/1991.

- *el-Fetvâ el-Hameviyyetu'l-Kubrâ*, Tahkik: Hamed b. Abdulmuhsin et-Tevicrî, Dâru's-Sâmiî, Riyad 1425/2004.

- *Kitâbu's-Safediyye*, I-II, Tahkik: Muhammed Reşad Sâlim, (yy), Riyad 1976.

- *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, I-IX, Tahkik: Muhammed Reşad Sâlim, (yy), (by) 1986.

İbn Tilimsânî, Abdullah b. Muhammed b. Ali, *Şerhu Meâlimu Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Nizar Hammâdî, Dâru'l-Feth, Amman 2010.

İbnu'l-İmâd, Ebû Felah Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zehebe*, I-X, Tahkik: Abdulkâdir el-Arnaût - Mahmut el-Arnaût, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1408/1988.

İbnu'l-Melâhimî, Mahmud b. Muhammed, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Martin McDermott - Wilferd Madelung, el-Hudâ, Londra 1991.

- *Kitâbu'l-Fâik fî Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Faysal Bedir Avn, Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-İlmiyye, Kahire 2010.

- *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fî'r-Red 'ale'l-Felâsife*, Tahkik: Hasan Ensârî - Wilferd Madelung, Müessese-i Pejuhşî-i Hikmet-i ve Felsefe-i İran, Tahran 2008.

İbnu'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *Kitabu Tabakâti'l-Mu'tezile*, Neşr. Suzanna Divald - Wilzer, Beyrut 1961, 10.

- *Kitâbu'l-Kalâid fî Tashîhi'l-Akâid*, Tahkik: Albert Nasrî Nadir, Dâru'l-Meşrîk, Beyrut 1980.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzuddîn Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fî't-Târîh*, I-XI, Tahkik: Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *Kitâbu'l-Müsâyere*, Neşr. Muhammed Ali Beydûn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- el-Îcî, Adudüddîn Abdurahman b. Ahmed, *el-Mevâkîf fî İlmi'l-Kelâm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut (ty).
- el-Îclî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh b. Salih, *Ma'rîfetu's-Sikât*, I-II, Tahkik: Abdulalîm Abdulazîm el-Bestevî, (yy), Beyrut 1985.
- İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, Çev. Celal Soydan, Hece Yayınları, Ankara 2013.
- el-İsferâyînî, Ebû Muzaffer, *et-Tebîr fî'd-Dîn*, Tahkik: Kemal Yûsuf el-Hût, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, Sadeleştiren: Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
- Jackson, Roy, *What is Islamic Philosophy*, Routledge, New York 2014.
- Jaspers, Karl, *Felsefeye Giriş*, Çev. Mehmet Akalın, Dergâh Yayınları, İstanbul 1981.
- Judd, Steven C., "Erken Dönem Kaderiyye", Çev. Ulvi Murat Kılavuz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı* içinde, Editör: Sabine Schmidtke, Küre Yayınları, İstanbul 2020.
- "Ghaylan ed-Dımashqî: The Isolation of a Heretic in Islamic Historiography", *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge University Press, Vol. 31, No. 2, 1999.
- el-Kâbî, Ebu Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, Tahkik: Hüseyin Hansu, Dâru'l-Feth, Amman 2018.

Kadayıf, Bahtiyar, “Tenzih Bağlamında Hüsün-Kubuh Meselesine Bir Bakış”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 22, Sayı: 41, 2020.

el-Kâdî Abdulcebbâr, Ebu’l-Hasan Abdulcebbâr b. Ahmed b. Abdulcebbâr el-Esed Âbâdî, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, Tahkik: Abdulkerîm Osman, Mektebetuhu Vehbe, Kahire 1996.

- *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, Tahkik: Hıdır Muhammed Nebha, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2012.

- *el-Muhtasar fî Usûli’d-Dîn*, Mektebetu’s-Sâdeti’l-Eşrâf, (by) (ty).

- *Kitâbu Fadli’l-İ’tizâl ve Tabakâti’l-Mu’tezile*, Tahkik: Fuâd Seyyid, ed-Dâru’t-Tunûsiyye li’n-Neşr, (by) (ty).

- *Kitâbu’l-Mecmû fî’l-Muhît bi’t-Teklîf*, Tahkik: Jean Josef Houben, Matbaatu’l-Katolikiyye, Beyrut 1962.

- *Müteşâbihu’l-Kur’an*, I-II, Tahkik: Adnan Muhammed Zerzûr, Dâru’t-Türâs, Kahire h. 1185.

- *Tefsîru’l-Kâdî Abdilcebbâr el-Mu’tezilî, Mevsûatü Tefâsîri’l-Mu’tezile* içinde, Tahkik: Hıdır Muhammed Nebha, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Lübnan 2009.

Kahraman, Yakup, “Kurucu Öge Olarak Modern Özne Anlayışının Teşekkülü”, *Kaygı*, Sayı: 31, 2018.

Kandemir, Ahmet Mekin, *Mu’tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2019.

Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2002.

- “Was ist Aufklärung?”, *Utopie Kreativ*, h. 159, 2004.

- *Aydınlanma Nedir?*, Çev. Sabahat Türer, Bilim ve Gelecek Dergisi Arşivi, İstanbul 2008.

- *Saf Aklın Eleştirisi*, Çev. Naci Pektaş, Gece Kitaplığı, Ankara 2002.

Kaplan, İbrahim, “Hristiyan Teolojisiyle Etkileşimi Açısından Erken Dönem Kelâmı”, *Kelam Araştırmaları*, Cilt: 6, Sayı: 2, 2008.

Karadaş, Çağfer, “Mürchie’nin Mezhepliği Problemi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî”, *Milel ve Nihal*, Cilt: 7, Sayı: 2, İstanbul 2010.

- *Evren ve İnsan*, Emin Yayınları, Bursa 2011.

- *Kaderin Sırrını Anlamak*, Otto Yayınları, Ankara 2018.

Kardaş, Meryem, “Deizmin İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, Van 2017.

Kazanç, Fethi Kerim, “Mu’tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbâr Ekseninde Bir Değerlendirme”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 27, Sayı: 3, Ankara 2016.

- “Dinden Ahlaka Doğru: Ahlaki Değerlerin Teşekkülü ve Gerçekleştirilmesinde Dinin Yeri”, *Modern Çağda Ahlak Sempozyumu* içinde, Konya İlahiyat Derneği Yayınları, Konya 2010.

- “Geleneksel Teoloji Doktrinleri ve Sorunları”, *Tabula Rasa Felsefe ve Teoloji*, Sayı: 18, 2006.

- “Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, *Kelam Araştırmaları*, Cilt: 6, Sayı: 1, 2008.

- “Mâtürîdî’nin Ahlâk Kuramı”, *Mâtürîdî Gelen-Ek-i* içinde, Hazırlayan: Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul 2016.

- *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007.

- *Kadî Abdülcebbâr’da Nedensellik Kuramı*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014.

- *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelâm Yazıları*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014.

Kelpetin Arpaguş, Hatice, “İmam Mâtürîdî’ye Göre İnsan Fiilleri”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Gelenegi* içinde, Editör: Hülya Alper, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2018.

- “Mâtürîdîlik ve Osmanlı’da İrâde-i Cüzîyye Yorumu”, *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları* içinde, Editör: Fuat Aydın vd., Mahya Yayıncılık, İstanbul 2019.
- Kemalpaşazâde, *er-Risâle fi’l-Cebr ve’l-Kader, Resâilu İbn Kemal* içinde, I-II, Neşr. Ahmed Cevdet, Dâru’l-Hilâfeti’l-Âliyye, (by) h. 1316.
- Khatoon, Jamila, *İkbal’in Felsefe Sisteminde Tanrı İnsan ve Kâinat*, Çev. Celal Türer, Üniversite Kitabevi, İstanbul (ty).
- Kılıç, Recep, *Ahlakın Dinî Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996.
- el-Kindî, Yakup b. İshak, *Resâilu’l-Kindî el-Felsefiyye*, Tahkik: Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Mısır 1950.
- Kocar, Musa, *Mâtürîdî’de Allah-Âlem İlişkisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2004.
- “Mâtürîdî’de Akılcılık ve Uygulama Alanları”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 17, 2006.
- Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Köksal, Emre, “İlk Dönem Müslüman İtikadının Oluşmasında Kelamın Belirleyiciliği: Allah’ın İsim/Sıfatları Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 37; 2016/2.
- “İlk Dönem Mu’tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi -Sıfat, Mânâ ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme-”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 40, 2018/1.
- Kranz, Walter, *Antik Felsefe*, Çev. Suad Y. Baydur, Dünya Kültür Klasikleri Dizisi, İstanbul 1984.
- Kubat, Mehmet, *Hasan el-Basrî*, Çıra Yayınları, İstanbul 2008.
- Lalor, Stephen, *Matthew Tindal Freethinker an Eighteenth-Century Assault on Religion*, Continuum Publication, New York 2006.
- Lebîd b. Rebîa el-Âmirî, *Dîvân*, Dâru Sâdır, Beyrut (ty).
- Macdonald, Duncan B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Charles Scribner’s Sons, New York 1903.

Macquarrie, John, *Existentialism*, Penguin Books, New York 1972.

el-Makdisî, el-Mutahhar b. Tâhir, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, I-VI, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, (by) (ty).

el-Makrizî, Ebû Muhammed Takiyyuddîn Ahmed b. Ali, *Kitâbu'l-Mevâiz ve'l-İ'tibâr*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1998.

el-Malatî, Ebu'l-Huseyin Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu't-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ' ve'l-Bida'*, Tahkik: S. Dederling, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1430/2009.

Maraz, Hüseyin, *Aklî Aydınlanmanın Özgürlükçü Aktivisti Vâsıl b. Ata*, Kitaparası Yayınları, İstanbul 2021.

Marulcu, Hasan Tevfik, "Ehl-i Sünnet Kelâmında İrade ve Meşîet", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 32, Isparta 2014.

- "Mu'tezile Ekolünün Tanrı-Alem-İnsan Görüşlerinin Oluşumunda İlkçağ Felsefesinin Etkileri", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Isparta 2002.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu't-Tevhîd*, Tahkik: Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003.

- *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, I-V, Tahkik: Fatıma Yûsuf el-Haymî, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2004.

May, Rollo, *Özgürlük ve Kader*, Çev. Ali Babaoğlu, Okyanus Yayınları, İstanbul 2019.

Mebrûk, Ali, *Nübüvvet*, Çev. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul 2014.

- *Kur'an Yazıları*, Çev. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul 2016.

Medkûr, İbrahim, *fî Felsefeti'l-İslamiyye*, I-II, Dâru'l-Meârif, Kahire 2003.

el-Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemâluddîn Yûsuf b. Abdîrrahman b. Yûsuf, *Tehzîbu'l-Kemâl*, I-XXXV, Tahkik: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1996.

Muhammed Ebû Zehra, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire (ty).

el-Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'an*, Tahkik: Hüseyin el-Kuvvetli, Dâru'l-Fikr, (by) 1971.

Murad, Mehr Afroz, *Intellectual Modernism of Shibli Nu'mani*, Maktaba-e-Jadeed Press, Lahore 2010.

el-Mutarrizî, Ebu'l-Feth Burhânuddîn Nâsır b. Abdisseyid b. Ali, *el-Muğrib fî Tertîbi'l-Mu'rib*, Tahkik: Mahmud Fâhûrî - Abdulhamîd Muhtar, Mektebetü Üsâme b. Zeyd, Halep 1979.

el-Mübârekpûrî, Ebu'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahîm, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, I-X, Tashîh: Abdurrahman Muhammed Osman, Dâru'l-Fikr, (by) (ty).

Müslim, Ebu'l-Huseyin Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim, Mevsûatü's-Sünne el-Kütübü's-Sitte ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Nader, Albert Nasrî, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, I-II, Matbaatu Dâri Neşri's-Sekâfe, (by) (ty).

Namlı, Abdullah, “Sadrüşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a Göre Cüz'î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi”, *Kader*, Cilt:18, Sayı: 1, 2020.

Nanji, Azim, “Islamic Ethics”, *A Companion to Ethics*, Edited by Peter Singer, Blackwell Publishers, Bodmin 1990.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, Çev. Sara Büyükduru, İnsan Yayınları, İstanbul 2012.

en-Nâşî' el-Ekber, Ebu'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed b. Abdillâh el-Enbârî, *Mesâilu'l-İmâme ve Muktetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsat fî'l-Makâlât*, Tahkik: Josef Van Ess, Franz Steiner Verlag, Beyrut 1971.

en-Nekrî, Kâdî Ahmed, *Dustûru'l-Ulemâ ev Câmiu'l-Ulûm fî Istılâhi'l-Funûn*, I-IV, Hasan Hânî Fahs, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000.

en-Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-İslam*, I-III, Dâru's-Selâm, Kahire 2008.

- en-Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref Mürî, *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, I-XVIII, Matbaatu'l-Mısriyye bi'l-Ezher, Mısır 1347/1929.
- Niebuhr, Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*, I-II, Introduction by Robin W. Lovin, Westminster John Knox Press, Louisville 1996.
- en-Nîsâbûrî, Ebu'l-Kâsım Selmân b. Nâsır, *el-Ğunye fî'l-Kelâm*, I-II, Hazırlayan: Mustafa Haseneyn Abdu'l-Hâdî, Dâru's-Selâm, Kahire 2010.
- en-Nîsâbûrî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed, *el-Mesâil fî'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, Tahkik: Rıdvan es-Seyyid, Ma'hedu'l-İnmâil'l-Arabî, Beyrut 1979.
- O'leary, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev. Yaşar Kutluay - Hüseyin Yurdaydın, Pınar Yayınları, İstanbul 2003.
- Ödemiş, Mehmet, "Eş'arîlik'ten Mâtürîdîlik'e Özgürlüğün Parabolik Gelişimi", *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 8, 2021.
- Ömer b. Abdilaziz, *er-Risâle, Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Evliyâ* içinde, I-X+I, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut (ty).
- Öz, Mustafa, "Hişâm b. Hakem", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.
- Öz, Ruhullah, "Antropomorfist Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddin er-Râzî'nin Tenzih Anlayışı", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, Diyarbakır 2018.
- Özcan, Muttalip, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2006.
- Özdemir, Metin, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.
- "Çağdaş İslam Düşünürleri Açısından Özgürlük Sorunu", *İnsanı Yeniden Düşünmek* içinde, Editör: Lütfi Sunar - Latif Karagöz, İlem Yayınları, Ankara 2019.
- Özdiñç, Rıdvan, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013.

- Özervarlı, M. Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İsam Yayınları, İstanbul 2008.
- Özkan, Mustafa, *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2016.
- *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2020.
- Öztürk, Mustafa, “Kaderî Olmakla İtham Edilen Hadis Râvîleri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 12, Sayı: 23, 2013.
- Öztürk, Mustafa Bilal, “Şeyhülislam Mehmed Mekki’nin *Risâle fî Şerhi Mukaddimâti’l-Erba’a min Kitâbi’t-Tavzîh* Adlı Eseri: Neşir ve Tahlil”, *Tahkik İslâmî İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 2, 2018.
- Öztürk, Resul, “İslam Düşüncesinde Kaderci Anlayışın Sosyal ve Kültürel Temelleri”, *Kader*, Cilt: 9, Sayı: 1, 2011.
- el-Pezdevî, Ebu’l-Yusr, *Usûlu’d-Dîn*, Tahkik: Hans Peter Lens, el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, Kahire 2003.
- Pieper, Annemarie, *Etiğe Giriş*, Çev. Veysel Atayman - Gönül Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999.
- Pines, Shlomo, *Mezhebu’z-Zerre inde’l-Muslimîn*, Çev. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, Mektebetü’n-Nehdati’l-Mısriyye, Kahire 1365/1946.
- *İslâm Atomculuğu*, Çev. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2017.
- Plotinus, *Dokuzluklar*, Çev. Zeki Özcan, Birleşik Yayınları, Ankara 2011.
- er-Râgıb el-İsfahânî, Ebu’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Mufredât fî Garîbi’l-Kur’an*, I-II, Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, (by) (ty).
- Rahbar, Daud, *God of Justice*, E. J. Brill, Leiden 1960.
- Rajab, Abdulkhaleq Abdulsalam, “Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî’nin ‘El-İkdu’l Cevherî Fî’l Fark Beyne Kudreti’l Abdi ve Kesbihî inde’l Mâtürîdî ve’l Eş’arî’ Adlı Eserinin Tenkidli Neşri ve Tahkiki”, *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Gaziantep 2017.

er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu'l-Ğayb*, I-XXXII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1401/1981.

- *el-İşâre fî İlmi'l-Kelâm*, Tahkik: Hâni Muhammed Hâmid Muhammed, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire 2007.

- *el-Metâlibu'l-Âliye*, I-IX, Tahkik: Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407/1987.

- *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Tahkik: Ali Sâmi en-Neşşâr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1402/1982.

- *Levâmiu'l-Beyyinât*, Tahkik: Seyyid Muhammed Bedrettin, Matbaatu's-Şerafiyye, Mısır h. 1323.

- *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, Çev. Muhammet Altaytaş, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2019.

- *Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ'i ve'l-Hukemâ'i ve'l-Mütekellimîn, Tûsî'nin Telhîsu'l-Muhassal'ı* ile birlikte, Tahkik: Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Mektebetü'l-Kulliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire (ty).

Ritter, Hellmut, *The Ocean of The Soul*, Brill, Boston 2003.

Rosenthal, Franz, *İslam'da Özgürlük Kavramı*, Çev. Vecdi Akyüz, Ayışığıkitapları, İstanbul 2000.

Rowe, Christopher, "Ethics in Ancient Greece", *A Companion to Ethics*, Edited by Peter Singer, Blackwell Publishers, Bodmin 1990.

Russ, Jacqueline, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, Çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2011.

es-Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekr, *el-Bidâye mine'l-Kifâye fî'l-Hidâye fî Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Fethullah Huleyf, Dâru'l-Meârif, Mısır 1969.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Hanefî, *et-Tavzîh mea't-Telvîh*, I-II, Kadîm-i Kütüphane, Karaçi (ty).

- es-Safedî, Salahuddîn Halil b. Aybek, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*, I-XXIX, Tahkik: Ahmed el-Arnaût, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 2000.
- es-Sâlimî, Ebû Şekûr, *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*, Tahkik: Ömür Türkmen, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2017.
- Sartre, Jean Paul, *Varoluşçuluk*, Çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul 1985.
- *Sinekler*, Çev. Tahsin Yücel, Kuzey Yayınları, Ankara 1985.
- Sayan, Yunus Emre - Günel, Mehmet Emin, “Son Zamanlarda Gündeme Gelen İnanç Problemlerine Dair Din Eğitimi Açısından Bir Değerlendirme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, Cilt: 26, Sayı: 3, Sivas 2022.
- Schneewind, J. B., “Modern Moral Philosophy”, *A Companion to Ethics*, Edited by Peter Singer, Blackwell Publishers, Bodmin 1990.
- es-Semerkandî, Şemsüddîn, *es-Sahâifu'l-İlahiyye*, Tahkik: Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf, (yy), Riyad (ty).
- Sinanoğlu, Abdulhamit, “Kur’ân-ı Kerim’de Allah’a İzafe Edilen İrâde ve Meşîet Kavramlarına Yüklenen Geleneksel Anlamlar Hakkında Teolojik Bir Değerlendirme”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 13, Kahramanmaraş 2009.
- “Mu’tezile Felsefesinde İnsan Ahlak ve Sorumluluğu”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1, 2003.
- *Özgürlük ve Kader*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2022.
- Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, Volume One: The Renaissance, Cambridge University Press, 2002.
- Soysal, Mehmet Fatih, “Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi’nin (ö. 1305/1888) *el-Mebâhisü'd-Defîniyye fî Hakki'l-İradetü'l-Cüziyye* Adlı Eserinin Neşri”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5, 2015.
- Subhî, Ahmed Mahmud, *fî İlmi'l-Kelâm*, I-III, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1985.
- *İslâm Düşüncesinde Ahlâk Felsefesi*, Çev. Abdurrahman Harbi vd., Litera Yayıncılık, İstanbul 2001.

es-Subkî, Ebû Nasr Tâcuddîn Abdulvehhab b. Ali b. Abdulkâfî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, I-X, Tahkik: Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire (ty).

- *es-Seyfü'l-Meşhûr fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansûr*, Tahkik: Saim Yeprem, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.

es-Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2011.

Süt, Abdunnasır, “İslam Düşüncesinde İlk Muhalif: Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702?)”, *Kelam Araştırmaları*, Cilt: 8, Sayı: 2, 2010.

- “Gaylân ed-Dimeşkî ve Kelamî Görüşleri”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3, 2014.

- “İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelamî Arka Planı: Teklif-i mâ lâ Yutâk Örneği”, *Mukaddime*, Cilt: 6, Sayı: 2, 2015.

Şafak, Ali, “Kasıt”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001.

Şahin, Hanifi, “İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 36, Erzurum 2011.

eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, Tahkik: Ahmed Fehmi Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.

- *Nihâyetu'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, Tahkik: Alfred Guillaume, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 2009.

Şerif, M. Mian, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I-II, Çev. Mustafa Armağan vd., İnsan Yayınları, İstanbul 2014.

eş-Şerîf el-Murtazâ, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Huseyn b. Mûsa b. Muhammed, *Resâilu's-Şerîf el-Murtazâ*, I-IV, Tahkik: Ahmed el-Hüseynî, Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, Kum h. 1405.

- *İnkâzu'l-Beşer mine'l-Cebr ve'l-Kader*, *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde, I-II, Tahkik: Muhammed Ammâra, Dâru's-Şurûk, Kahire 1988.

- *Emâli'l-Murtazâ*, I-II, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-İlmiyye, Mısır 1954.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'man, *Evâilu'l-Makâlât*, Tahkik: İbrahim el-Ensârî, Dâru'l-Müfid, Beyrut 1414/1993.
- Şeyhzâde, Abdurrahîm b. Ali el-Meşhûr, *Nazmu'l-Ferâid*, Matbaatu'l-Edebiyye, Mısır h. 1317.
- Şiblî Nu'mânî, *İlmu'l-Kelami'l-Cedid*, Çev. Celâl es-Saîd el-Hafnâvî, el-Merkezü'l-Kavmî li't-Tercüme, Kahire 2012.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî*, I-XI, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Meârif, Mısır 1965.
- *Tefsîru't-Taberî*, I-XXVI, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Kahire 2001.
- Tarnas, Richard, *Batı Düşüncesi Tarihi Moderniteden Günümüze Kadar*, I-II, Çev. Yusuf Kaplan, Külliyyat Yayınları, İstanbul 2014.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde*, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- Taylan, Necip, *İslâm Felsefesi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2011.
- et-Teftâzânî, Saduddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Tahkik: Muhammed Adnan Derviş, Fazilet Yayınları, İstanbul (ty).
- *Kitâbu't-Telvîh*, I-II, Mekteb-i Sanayi Matbaası, İstanbul 1310.
- *Şerhu'l-Makâsîd*, I-V, Tahkik: Abdurrahman Amîra, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1998.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatu Keşşâfî Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I-II, Tahkik: Ali Dahrûc, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Beyrut 1996.
- Thiele, Jan, "IV. Yüzyıl İslâm Kelâmında İrade Hürriyeti Anlayışları: Tarihî Bağlamında Bâkılânî'nin İnsan Fiilleri Teorisi", Çev. Zeynep Büşra Özdemir - Gülay Parlak Durmuş, *Kader*, Cilt: 19, Sayı: 1, 2021.
- Tindal, Matthew, *Christianity as Old as Creation*, (yy), London 1732.

- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve, *es-Sünen, Mevsûatü's-Sünne el-Kütübü's-Sitte ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Toktaş, Fatih, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2018.
- Topaloğlu, Bekir, “Âhiret”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988.
- Toprak, Süleyman, “İnsanın Fiilleri Konusunda Matüridi ve Eş'arî Arasındaki İhtilaf”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3, Konya 1990.
- Tritton, A. S., *Muslim Theology*, Published for The Royal Asiatic Society by Luzac & Company Ltd., Briston 1947.
- Turhan, Ayşe, “Mu'tezilî Sıfat Telakkîsinin İnşâında Cehm b. Safvan'ın Belirleyiciliği”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 41, Isparta 2018.
- Tümer, Günay, “Çeşitli Yönleriyle Din”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 28, 1986.
- Türçan, Galip, “İrcâ ve Ebû Hanife'nin İrcâ ile İlişkilendirilmesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 9, Isparta 2002.
- “Kelamda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 15, Isparta 2005.
 - “Kelamî Paradigmanın Güçlüğü: Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Kelamında Hidâyet ve Dalâlet Kavramlarının Anlaşılması”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 15, Isparta 2012/1.
 - “Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel Çevre”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 42, Isparta 2019.
 - “Mu'tezilî Tenzih İddiasının Aklî/Felsefî Temellerine İlişkin Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 43, Isparta 2019.

- *Din-Kelam İlişkisi*, İlâhiyât Yayınları, Ankara 2012.
- *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb*, Aziz Andaç Yayınları, Ankara 2007.
- *Kur'an'da Ahiret İnancı*, Aziz Andaç Yayınları, Ankara 2006.
- Türcan, Selim, “Hidayet ve Dalâleti Allah’a Nispet Eden Âyetler Nüzul Döneminde Nasıl Algılanıyordu?”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 18, Çorum 2010.
- Türker, Ömer, *İslam Düşüncesinde Niyet Kavramı: İrâde, Gaye, İhlâs ve Burhân, Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet Kavramı* içinde, Editör: Ömer Türker, Nobel Yayınevi, Ankara 2017.
- *İslâm Ahlâk Literatürü*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2016.
- Urhan, Veli, *İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1995.
- Ünverdi, Veysel, “Kâdî Abdulcebbar'da İrâdenin Aktörleri ve İrâde Özgürlüğü”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 2, 2012.
- Üzüm, İlyas, “Nâbite”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006.
- “Kaderiyye”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001.
- Van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, I-VI, Walter de Gruyter, New York 1992.
- *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Walter de Gruyter, New York 1991.
- “Les Qadarites et la Gailaniya de Yazid III”, *Studia Islamica*, No. 31, Brill 1970.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fırlı, Sarkaç Yayınları, Ankara 2010.

- “The Origin of The Islamic Doctrine of Acquisition”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 2, 1943.
- Hz. Muhammed Mekke’de, Çev. Rami Ayas - Azmi Yüksel, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986.
- *İslamın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, Çev. Arif Aytekin, Bereket Yayınları, İstanbul 2011.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.
- *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, I-II, Harvard University Press, U.S.A 1962.
- Yaltkaya, Şerafettin, “Mu’tezile ve Hüsun-Kubuh”, *Dâru’l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Şehzâdebaşı Evkâf Matbaası, İstanbul 1926.
- Yar, Erkan, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Beden Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Beyzâvî”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992.
- “Kesb”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2022.
- Yeprem, Saim, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1984.
- Yıldırım, Ömer Ali, *Şehristânî’nin İbn Sînâ Eleştirisi*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Yıldız, Abdullah, “Mu’tezilî Tenzih Doktrininin Temelleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Isparta 2019.
- Yıldız, Metin, “Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi”, *Marîfe Dinî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 2, Konya 2019.
- Yücedoğru, Tevfik, *İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*, Emin Yayınları, Bursa 2015.

Zâhid el-Kevserî, *Mukaddimetü Tebyîni Kezibi'l-Müfterî, Mukaddimatü'l-Îmâm el-Kevserî* içinde, I-LVIII, Dâru's-Süreyyâ, Beyrut 1997.

ez-Zebîdî, Muhammed el-Murtaza el-Huseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, I-XL, Tahkik: Abdulaziz Matar, Matbaatu Hukumeti Kuveyt, Kuveyt 1994.

- *Îthafu's-Sâdeti'l-Muttakîn*, I-X, Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut 1994.

ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mîzânu'l-Îtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, I-IV, Tahkik: Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Marife, Beyrut (ty).

- *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, I-III, Tahkik: Hasan Abdülmennân, Beytül-Efkari'd-Düveliyye, Lübnan 2004.

- *Tezkiratu'l-Huffâz*, I-IV, Tahkik: Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut (ty).

ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, I-VI, Tahkik: Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz, Mektebetu'l-Ubeykan, Riyad 1998.

ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, I-VI, Tahkik: Ömer Süleyman el-Eşkâr, Dâru's-Safve, Kahire 1992.

Zeydân, Corcî, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, I-II, Çev. Nejdî Gök, İletişim Yayınları, İstanbul 2015.

Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd, *el-A'lâm*, I-VIII, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1980.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler:

Ad-Soyadı: Fatmanur CERAN KÖKSAL

Eğitim Durumu:

Lisans: Süleyman Demirel Üniversitesi-İlahiyat Fakültesi

Süleyman Demirel Üniversitesi-Fen-Edebiyat Fakültesi/Felsefe

Yüksek Lisans: Süleyman Demirel Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü-
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı-Kelam

Yabancı Diller:

Arapça: 90

İngilizce: 80

İş Deneyimi:

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-Araştırma Görevlisi

Bilimsel Yayınlar:

"**Gazzâlî'nin Şüphe Metodu**", Çeviri: Fatmanur Ceran, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2015), 225-237, (Alan Endeksleri).

"**Mu'tezile'nin Tenzih Doktrini Bağlamında Ru'yetullah Problemi**", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018/2, Sayı: 41, s. 102-113, (Alan Endeksleri).

"**Cebrî Tutumun Teolojik Savunusu -Cehm b. Safvân Bağlamında Bir Değerlendirme-**", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2023), 64-80, (Alan Endeksleri).