

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE SEYFÜDDÎN EL-AMÎDÎ'YE
GÖRE HİDÂYET VE DALÂLET

Mehmet Murat TÜRK

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Ahmet ERKOL

Mardin 2021

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE SEYFÜDDİN EL-AMİDÎ'YE
GÖRE HİDÂYET VE DALÂLET

Mehmet Murat TÜRK

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Ahmet ERKOL

Mardin 2021

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	iii
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
KISALTMALAR	vii
GİRİŞ	1
KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE SEYFÜDDÎN EL-AMÎDÎ'NİN KELAMÎ YÖNÜ	1
HİDÂYET VE DALÂLETİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ.....	9
a. Hidâyet ve Dalâletin Dilsel Analizi.....	9
b. Kur'an-ı Kerim'de Hidâyet ve Dalâlet.....	18
b.a. Hidâyet.....	18
b.b. Dalâlet.....	22
HİDÂYET VE DALÂLETİN ARKA PLANI	26
a. İlim ve İrâdenin Hidâyet ve Dalâlete Etkisi	27
b. Kudret ve Fiillerin Yaratılması, Hidâyet ve Dalâlete Etkisi	42
1. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE AMÎDÎ'YE GÖRE HİDÂYET .	52
1.1. İlâhi İna-yetin Kulun Hidâyetine Etkisi	52
1.1.1. İlâhi Fiillerde Ta'lîl sorunu (İllet ve Amaç).....	52
1.1.2. Lütuf, Salah ve Aslah	56
1.1.3. Tevfîk	65
1.1.4. İsmet (Günahtan Korunma).....	68
1.2. Hidâyet Konusundaki Tartışmalar ve Hidâyetin Gerçekleşmesi.....	73
1.2.1. Hakikat ve Mecaz Anlamda Hidâyet.....	73

1.2.2.	Delâlet ve Beyân	75
1.2.3.	İman ve İtaati Yaratmak	78
1.2.4.	Hidâyeti Artırmak ve Manevi Destek.....	82
1.2.5.	Sevap Anlamında	83
1.2.6.	Sevk Etmek, İletmek Anlamında.....	84
1.2.7.	İsimlendirmek ve Hüküm Vermek	85

2. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE AMİDÎ'YE GÖRE DALÂLET. 94

2.1.	İlâhi Mahrumiyetin Dalâlete Etkisi	94
2.1.1.	Kalpplerin Mühürlenmesi Hatm, Tab‘ ve Ekinne	94
2.1.2.	Hızlan: İmandan Mahrum Bırakma	103
2.2.	Dalâlet Konusundaki Tartışmalar ve Dalâletin Gerçekleşmesi	107

SONUÇ..... 118

KAYNAKÇA..... 124

ÖN SÖZ

İslam, Hz. Peygamber'in 23 yıllık tebliğ ve mücadelesi sonucunda Arap yarımadasında önemli oranda yayılmıştı. Yeni iman edenler, gerek peygambere olan bağlılıkları gerekse yaşamın her alanında verdikleri mücadele sebebiyle Müslüman toplumunda ciddi ihtilaflara girmemişlerdi. Zira aralarında yaşayan peygamber, hayatın her alanıyla ilgili çözümün mercii idi. Peygamberin vefatı ile birlikte genel kabule göre Müslümanlar arasında ortaya çıkan ilk ve en önemli sorun; hilafet konusu olmuştur. Yapılan müzakereler sonrasında halife olarak seçilen Hz. Ebubekir ile bu sorun kısa süreliğine bir çözüme kavuşmuşsa da özellikle Hz. Osman'ın öldürülmesi sonrasında kelama konu olacak pek çok tartışma ve gelişme yaşanmıştır. Müslümanlar arasında cereyan eden hâdiselerin en önemli olanlarının başında "insan irâdesi" gelir. Kader bahsi ise başka bir önemli ve temel konudur. Sonraki süreçte kelim disiplini çerçevesinde tartışılan bir başka konu ise hidâyet ve dalâlet meselesidir.

Kur'an-ı Kerim'in ayetlerinde insanın hidâyete ermesi ve dalâlete sapması geçmektedir. Bu ayetler zahiren farklı yorumlara açık ve te'vile muhtaçtır. Ayetlerde insan, bazen tamamen özgür olarak ifade edilirken, bazen de cebir altında olduğu anlaşılmaktadır. Eğer insanın hidâyeti ve dalâleti onun elinde ise bazı ayetlerin te'vil edilmesi gerekir. Aksine eğer hidâyet ve dalâlet tamamen Allah'ın takdirinde ise, o zaman onun tercih hakkı ve imtihan süreci problem olur. Bu konu Mu'tezile ve Eş'arîler arasında önemli tartışmalara neden olmuştur.

İnsanın hidâyeti bulmadaki etkinliği ve özgürlüğü, açıklanmaya muhtaç bir konudur. Bu konu iki açıdan değerlendirmeye tabi tutulmalıdır. Bir tanesi insanın kendi iç dünyası, psikolojisi ve manevi hissedişidir. Diğer de dinin onu muhatap alması ve nasslarda onunla ilgili metinlerdir. Bu anlamda insan kendini ne kadar özgür hisseder? Ayetler onun ne kadar özgür olduğunu ifade eder?

Kādî Abdülcebbâr ve Seyfüddîn el-Âmidî hakkında hidâyet ve dalâlet bahsinde mukayeseli bir çalışmanın yapılmamış olması bizi bu konuyu esas alan bir tez yazmaya sevk etmiştir. Mu'tezile'nin önemli isimlerinden birisi olan Kādî Abdülcebbâr ile müteahhirin Eş'arîlerin önemli temsilcilerinden birisi olan Seyfüddîn el-Âmidî'nin seçilmiş olması, kelamın iki önemli ekolünün konuyla ilgili düşüncelerinin

belirginleşmesi açısından değerlidir. Genel olarak bu çerçevede birkaç tez hazırlanmışsa da mukayeseli bir çalışmanın yapılmamış olmasını dikkate alarak böyle bir konuyu seçmeyi uygun gördük.

Tezimiz giriş ve iki ana başlıktan oluşmaktadır. Giriş kısmında Kādî Abdülcebbar ve Seyfüddîn el-Âmidî'nin ilmi şahsiyetlerine ve kelami yöntemlerine değinilmiştir. Ayrıca ana başlıklarımıza giriş mahiyetinde hidâyet ve dalâletin kavramsal çerçevesi çizilmiştir. Hidâyet ve dalâletin İslam'dan önce hangi anlamlarda kullanıldığına ve Kur'an-i Kerim'de hangi anlamlarda zikredildiğine değinilmiştir. Hidâyet ve dalâlete doğrudan etkisi olan ilim, irade, kudret ve kesb kavramları ele alınmıştır. Birinci ana başlığımızda öncelikle hidâyete zemin hazırlayan kavramlar işlenmiştir. İnsan fiillerini etkileyen yaratılıştaki amaç ve hikmet ile ilâhi inâyet ele anılmıştır. Hidâyet konusu geniş çerçevede ve tartışmalı yönleri ile her iki âlimin karşılıklı görüşleri ile izah edilmiştir. İkinci ana başlıkta ise, öncelikle dalâlete sevk eden durumlar ve ilâhi mahrumiyet ele alınmıştır. Sonrasında dalâlet geniş çerçevede ve tartışmalı yönleri ile her iki âlimin görüşlerini merkeze alarak karşılıklı bir yöntemle zikredilmiştir.

Bu çalışmada her türlü yardımını benden esirgemeyen, değerli vakitlerini ayıran, her zaman yumuşak tavrı ve teşvik edici üslubuyla şevkimi artıran değerli hocam Prof. Dr. Ahmet ERKOL'a şükranlarımı sunarım. Yine önemli notlarıyla bana yol gösteren Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN ve Dr. Hacer ŞAHİNALP hocalarıma teşekkür ederim. Ayrıca tezimi okumalarıyla bana destek olan Musab ÇELİK ve Remzi UYANIK'a da teşekkür ederim.

Mehmet Murat TÜRK

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Kādî Abdülcebbâr ve Seyfüddîn El-Amidî'ye Göre Hidâyet ve Dalâlet

Mehmet Murat TÜRK

Mardin Artuklu Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

2021:123 Sayfa

İnsanın temel ayırt edici özelliği, sahip olduğu irâdesidir. Irâde insanı diğer yaratılmışlardan ayıran temel özelliklerinden birisidir. Tarih boyunca gerek İslam öncesi teolojilerde, gerekse İslam kelamında insanın bu vasfa sahip olması ile birlikte hidâyet ve dalâlet olarak nitelenen iman ve küfür konusu, temel tartışma konularından birisi olmuştur. Dolayısıyla hidâyet ve dalâlet bahsi önemli oranda irâde konusuyla da ilişkilendirilmiştir. Aynı şekilde kader bahsi çerçevesinde de ele alınan hidâyet ve dalâlet konusu, İslam kelmacıları tarafından farklı değerlendirilmiştir. Her bir kelam okulu, bu konuyu sahip oldukları temel yöntemler kapsamında değerlendirmiştir. Bu çerçevede önemli oranda birbirine muhalif duran iki kelam okulu olan Mu'tezile ile Eş'arîlerin, konuyu nasıl değerlendirdikleri önemlidir. Bu durumun bir gereği olarak iki kelam okulunun önemli iki temsilcisi olan Kādî Abdülcebbâr ve Seyfüddîn el-Âmidî'nin değerlendirmeleri mukayeseli bir şekilde işlenmiştir.

Anahtar Sözcükler: Hidâyet, Dalâlet, Kādî Abdülcebbâr, Âmidî, Lütuf.

ABSTRACT

Master Thesis

Guidance And Heresy According To Qadî Abd Alcabbar And Âmidî

Mehmet Murat TÜRK

Mardin Artuklu University

Institute of Social Sciences

Basic Islamic Sciences Department of Theology

2021:123

The most basic distinguishing feature of man is his will. The will is one of the basic features that distinguishes man from other creatures. Throughout history, both in pre-Islamic theologies and in Islamic theology, the subject of faith and unbelief, which is described as guidance and heresy, has been one of the main topics of discussion. Therefore, the talk of guidance and misguidance has been significantly associated with the issue of will. Likewise, the issue of guidance and misguidance, which is also dealt with within the framework of destiny, has been evaluated differently by Islamic theologians. Each kalam (theology) school evaluated this subject within the scope of their basic methods. In this context, it is important how the Mu'tazila and Ash'aris, which are two schools of kalam that are considerably in opposition to each other, evaluate the issue. As a requirement of this situation, the evaluations of Qadi Abdulcebbâr and Seyfuddin al-Âmidî, who are two important representatives of the two schools of kalam, have been studied in a comparative way.

Key Words: Guidance, Heresy, Qâdî Abdulcebbâr, Âmidî, Grace (Lütuf).

KISALTMALAR

As: Aleyhi Selam

b: bin

Bkz: Bakınız

Çev: Çeviren

Ed: Editör

İbn: İbn

Ks: Kısım

Örg: Örneğin

Örn: Örnek

s.a.v: Sallallahu Aleyhi ve Sellem

s: Sayfa

s.a: Sayfa Aralığı

sy: Sayı

thk: Tahkik eden

ty: Tarih yok

vb: ve benzeri

vd: ve diğerleri

vs: ve saire

yay: Yayınları

yy: Yayın yeri yok

GİRİŞ

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE SEYFÜDDÎN EL-ÂMİDÎ'NİN KELAMÎ YÖNÜ

Kādî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) Mu'tezilî düşüncenin bize kadar derli toplu bir şekilde ulaşmasını sağlayan ve Mu'tezile'ye dair geniş malumatı aktaran bir âlimdir. Kādî Abdülcebbâr, İslam düşüncesinde özellikle kelam ilmi açısından önemli bir yer işgal etmektedir. Benzer bir durumda olan Seyfüddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) de Muteahhirin kelamcılarının önemli temsilcilerinden biridir. Yazdığı eserlerle felsefi kelamın güzel örneklerini sunmuştur. Gerek Kādî Abdülcebbâr ve gerekse Âmidî, kelamcı olmalarının yanında her ikisi de fakih olmaları ile de öne çıkmışlardır. Bu nedenle Kādî Abdülcebbâr kādî'l-kudâtlık görevini ifa etmiş; Âmidî de yaşadığı dönemde kadılık yapması için kendisine teklifte bulunulmuş ancak şartlar onun bu görevi ifa etmesine imkân tanımamıştır.

Her iki âlimin bazı ortak noktaları varken, aynı şekilde farklı özellikleri de vardır. Örnek olarak Âmidî yaşadığı dönemde özellikle fakih ve muhaddisler tarafından pek rahat bırakılmamış ve bazı ithamlara maruz kalmıştır. Nitekim kendisi hakkında idam fetvası dahi hazırlandığı zikredilmektedir. Kādî Abdülcebbâr ise devlet erkânı tarafından desteklenmiş ve önemli bir mevki olan "Kādî'l-Kudât" makamına getirilmiştir. Aslında Âmidî'ye memleketi Amid'den kendisine kādılık teklif edildiği halde bu konuda pek istekli davranmadığı veya şartların buna müsait olmadığı gerekçesi ile bu görevi kabul etmediği konusunda bilgiler vardır. Bununla beraber Âmidî bazı Eyyubi valileri nezdinde itibar görmüş ve medreselerde müderrislik yapmıştır. Hayatlarının sonlarında her iki âlim de dönemin yöneticileri tarafından kötü muameleye maruz bırakılmıştır. Kādî Abdülcebbâr bulunduğu mevkiden azledilmiş,

hatta mal varlığına el konulmuştur. Âmidî de derslerden el çektilmiş ve ev hapsine mahkûm edilmiştir.¹

Seyfüddîn Âmidî İslam coğrafyasının merkezinde ilimle iştigal etmiş ve farklı İslam merkezlerini gezmiş bir âlimdir. Bu merkezlerde kabul görmüş âlimlerden ilim tahsil ettikten sonra, kendisi de ünlü birçok âlim yetiştirmiş ve önemli eserler vermiştir. Âmidî, İmâm Gazâlî'nin (ö.505) başlattığı, Fahrüddîn er-Râzî'nin (ö. 606) mezc ettiği kelam ve felsefe birlikteliğini daha ileri götürerek eserlerinin pek çoğunda felsefi kelam örneğini oluşturmuştur.²

Çalışmamıza giriş yaparken Mu'tezile ve Eş'arî mezheplerinin esas aldıkları temel kriterler dikkate alındığında, şu hususlar üzerinde ağırlıklı olarak durulduğu görülmektedir: Mu'tezile mezhebi insan fiilleri, hidâyet ve dalâlet konusunda tevhid, adalet, va'd ve va'id konularına vurgu yapmıştır. Mu'tezile tevhid çerçevesinde Allah'a mastar olarak sıfat isnat etmekten imtina etmiştir. Adalet çerçevesinde insanın fiillerinin yaratılmasını insana isnat eder ve insanı, fiillerinin yaratıcısı olarak kabul eder. Va'd ve va'id çerçevesinde insanın yapacağı amellerin ahirette karşılığının sevap ve ceza olarak verilmesinin gerekli olduğunu ifade etmiştir. Eş'arîler ise Allah'ın ezeli sıfatlara sahip olduğunu ifade ederken bu sıfatların zatının ne aynı ne gayrı olduğu tespitinde bulunur. Genel itibariyle Mu'tezile'yle muhalif bir konumda Eş'arî düşünce, özellikle Allah'ın kudret ve irâde sıfatına vurgu yaparak insanın sadece kesb sahibi olduğunu ifade eder. Bunun dışında kalan hususlarda insanın yapıp ettiklerini önemli oranda Allah'ın yaratmasına bağlamıştır. Genel itibari ile Kādî Abdülcebbar görüşlerini, Mu'tezile mezhebinin esaslarına göre temellendirmektedir. Seyfüddîn el-Âmidî'nin ise görüşlerini, Eş'arî mezhebinin esaslarına göre temellendirdiği görülmektedir.

Âmidî, eserlerinde konuları işlerken genelde muhalif olarak bildiği mezheplerin ve âlimlerin görüşlerini isim vermeden sıralar. Bazen görüş sahibini zikrettiği de olur. Bu görüşleri zikrettikten sonra kendine yakın gördüğü görüşleri

¹ Emrullah Yüksel, "Seyfüddîn Âmidî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1991, III, s. 57; Metin Yurdagür, "Kādî Abdülcebbar", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2001, XXIV, s. 103.

² Ahmet Erkol, "Seyfüddîn Âmidî'ye Göre Cismani Haşr", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II, Diyarbakır 2000, s. 182.

muhaliflere cevap olarak zikreder. Bu görüşlerden doğru bulmadığını nasslar ve akli deliller çerçevesinde çürütmeye çalışır. Ayrıca Âmidî konu, başka yorum ve değerlendirmeye açıksa bunu zikretmekten çekinmez. Buna karşın Kādî Abdülcebbâr kendi görüşlerini savunur ve başka ihtimalleri değersiz bulur.

Kādî Abdülcebbâr ile Âmidî arasında önemli bir fark da kullandıkları yöntemidir. Örnek olarak zikredersek, Kādî Abdülcebbâr "kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid" denilen, insanlar arası ve şâhit âlem ile ilgili hükümleri, ilâhiyat alanı konusunda kıyâs yaparak bir sonuca varmak şeklindeki kuralı kullanırken, tam aksine Âmidî bu kıyâsı kullanmadığı gibi bunu eleştirir ve kullanılmasını doğru bulmaz. Kādî Abdülcebbâr insanlar arasındaki ahlaki değerleri Allah hakkında kıyâs yaparak bazı şeyleri Allah'a vacip görürken, Âmidî herhangi bir şeyi Allah'a vacip görmenin O'nun hükümlerinde aczi gerektireceği düşüncesiyle kesin olarak reddeder ve bu kıyâsın kullanılmaması gerektiği kanaatinde dir.³

Kelam ilminde kullanılan kıyâs önem arz eden bir konudur. Çünkü bazı kelam âlimleri görüşlerini güçlendirmek için kıyâsı kullanırken; bazı kelam âlimleri de ilâhiyat alanında kıyâs yapmayı uygun görmemiştir. Bu nedenle konumuzun daha iyi anlaşılması ve açıklayıcı bir şekilde ilerlemesi için burada bu kıyâsa değineceğiz. Kıyâs, bir şeyi bir örneğe göre ölçmek ve ona eşit hale getirmektir.⁴ Kādî Abdülcebbâr kıyâsı "bir çeşit benzeşme sebebiyle bazı hükümlerinde bir şeyi bir başka şeye hamletmek" şeklinde tanımlamaktadır.⁵ "Kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid" yöntemi, iki şey arasındaki bir illetten dolayı birinin hükmünü diğerine uygulamaktır. Bu kıyâs şekli, Mu'tezile âlimleri ile Eş'arîlerin mutekaddimin âlimleri, ilâhi zat, sıfat ve fiiller konusunun ispatında kullanmışlardır.⁶ "Kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid" yöntemi birçok kelamcı tarafından kullanılmıştır. Bu yöntem kelami bir yöntem olarak kabul görmüştür. Bu nedenle kelam âlimleri eleştirilmiştir. Bu yöntemi ve bu yöntemden yola çıkarak kelamı eleştiren âlimlerden biri de İbn Rüşd (ö.595/1198)'tür. İbn Rüşd,

³ Hasan eş-Şafî, *el-Âmidî ve Arahu'l-Kelamiyye*, Dârü's-Selâm, Kahire, 1998, s. 145; Ahmet Erkol, "Kelam İlminde "kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid" Metodunun Kullanımı", *Ekev Akademi Dergisi*, sy. 20, 2004, s. 168.

⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi, Çev. Burhan Köroğlu ve Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul, 2001, s. 183.

⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 185.

⁶ Ahmet Erkol, "Kelam İlminde "kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid" Metodunun Kullanımı", s. 162.

şâhit âlem ile gâib âleminin tamamen farklı olmasından dolayı bunların birbirine kıyâsını doğru bulmaz. Ona göre kıyâs ancak birbirine benzer şeyler arasında yapılabilir.⁷

İmâm Gazâlî (ö. 505/111) de sonuç verme açısından fıkıh ve kelamdaki kıyâs anlayışını eleştirmiştir. Ona göre ne kelamdaki ne de fıkhîteki kıyâs kesin sonuç vermez. Bu vesile ile "kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid" yöntemi ile bir şeyi ispat etmenin imkânsız olduğunu belirtmiştir.⁸ Gazâlî kelimada meşhurâtın⁹ kullanılmasına karşıdır. Çünkü kıyâsın öncüllerinin kesin olarak doğru sonuç vermesine özen gösterir. Ona göre kesin bilgi ifade etmediği için kelimada benzerliğe yönelik bir kıyâs bulunmamalıdır.¹⁰

Kıyâsta iki şey arasında olan benzerlik sebebiyle biri diğerine izafe edilen iki durumun varlığı gereklidir.¹¹ Kıyâs yapan kişi yeni bir hüküm ortaya koymaz. Aksine daha önce bir durumla ilgili mevcut olan bir hükmü esas alır. Kelam ilminde "gâibin şâhide kıyâsı" gibi, duyu alanındaki hüküm esas alınır ve bu hüküm kıyâsa esas teşkil eder.¹² Kıyâs asıl ve fer' arasında mukayese ve benzeşme yaparak aslın hükmünü fer'e uygulamakla yapılır. Kıyâs yapan kişi "hükmün illeti şudur" şeklinde kendi zannına dayanarak bir hüküm elde eder. Kıyâs ile varılan hüküm, yakîni ve kesin değil, zanni bir hükümdür. Yani kıyâsta yapılan tamamen çıkarsamadır.¹³ Bundan dolayı bu hükümler kesin ve tartışılmaz değildir.

Fakihler ve nahivciler bu konudaki metotlarını kıyâs diye ifade ederken; kelamcılar kıyâs isimlendirmesinden kaçınarak kıyâs yerine "istidlâl" kavramını tercih etmişlerdir. Kelamcılar, "istidlâlü'l-gâib ale's-şâhid; şâhide dayanarak gâib hakkında istidlâlde bulunmak" şeklinde bir metot oluşturmuşlardır. Çünkü şâhit dünya ve insan âlemi iken; gâib ulûhiyet ve semîyattır. Bundan dolayı birincisi için asıl ikincisi için

⁷Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, Divan Kitap, İstanbul, 2018, s.113-114.

⁸ Ahmet Erkol, *Kelam İlmine Yönelik Eleştiriler*, Ankara, Üniversitesi SBE, Ankara, 2002, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s.193.

⁹ İlmi kesinliğe dayanmayan, halk arasında kabul gören hüküm ve ilkeler.

¹⁰ Erkol, *Kelam İlmine Yönelik Eleştiriler*, s. 205.

¹¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 183-184.

¹² Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 185.

¹³ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 188.

fer' kavramını kullanmak doğru değildir. Buna karşın fıkıh ve nahivde asıl olan nasstır. Nass asıl olduğu için fer' den üstündür. Aynı durum kelamda geçerli değildir. Çünkü kelam ilminde eğer aynı isimlendirme yapılırsa asıl şâhit âlem olmaktadır. Bu da uygun değildir. Bundan dolayı kelamcılar isimlendirmede değişikliğe gitmişler ve kıyâs yerine istidlâl kavramını kullanmışlardır. Kelamcılar bunu iki mülâhaza ile yapmışlardır. Birincisi; Kıyâs teşbih ifade ettiği için kelamcılar kıyâs kavramından kaçınmışlardır. Çünkü "gâibin şâhîde kıyâsı" denildiğinde gâib Allah olur, şâhit de insan olur. Allah'ın insana kıyâsı, Allah'ın insana benzerliğini ifade edecektir. Kelam ilminin hedefi ise Allah'ı her türlü benzerlikten tenzih etmektir. Bundan dolayı kelamcıların kıyâs kavramını kabul edebilecekleri bir şey değildir. Bunun yerine istidlâl kavramını tercih etmişlerdir. İkincisi; İstidlâl, akıl yürütme ve çıkarsamadır. İnsan şâhit âlemden hareketle duyu alanının dışındaki ile ilgili fikir yürütür ve bir sonuca ulaşmaya çalışır. Delillere bakarak ve akıl yürüterek, semîyat ve Allah'ın bilgisine ulaşır.¹⁴ Bahsi geçen bu sebeplerden ötürü kıyâs kavramı kelam ilminde kabul görmemiştir. Onun yerine istidlâl kavramı daha fazla kabul görmüştür.

Bâkılânî (ö. 403/1013) bu konuyu açıklarken kıyâs yerine istidlâl başlığını kullanmaktadır. Kelamcılar da bunu nasıl ifade ettiğini şöyle açıklamaktadır: "Şâhit âlemde bir illete binaen bulunan hüküm ve vasfın, aynı illeti taşıyan gâibteki her şey için de geçerli olması demektir" yani gâib alanındaki şeyler, bir özellik ve illete istinaden şâhitteki hüküm ve vasfı almaktadır. Bâkılânî'nin bu konu için verdiği bazı örnekler şöyledir: Mesela Allah'ın dünyada insanı yaratması, öldükten sonra tekrar dirilteceğine delildir. Aynı şekilde geçmişte renk ve hareketleri bir mekânda müstakil olarak yaratmamış olması, şimdi de müstakil olarak yaratmayacağına delil oluşturur.¹⁵

Bu istidlâl yöntemi Kādî Abdülcebbâr ve Âmidî için önemli bir ayrışma noktasıdır. Âmidî bu yöntemi kullanmadığı gibi bu yöneme eleştiri getirmektedir. Kādî Abdülcebbâr ise, insanlar arasındaki ahlaki değerleri Allah'ın hakkında geçerli

¹⁴ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 191; Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, s. 152-153; Erkol, "Kelam İlminde "kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid" Metodunun Kullanımı", s.163-164.

¹⁵ Kādî Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed el-Bâkılânî, *Temhîdü'l-Evâ'il ve Telhîsü'd-Delâ'il*, thk. Şeyh İmâduddîn Ahmed Hayder, Müessesetu'l-Kütübî's-Sekāfiye, Beyrut, 1987, s. 32; Erkol, "Kelam İlminde "kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid" Metodunun Kullanımı", s. 169.

sayarak bazı şeyleri O'nun hakkında vacip görmektedir. Buna karşın Âmidî herhangi bir şeyi Allah'ın hakkında vacip görmeyi doğru bulmamaktadır.¹⁶

Âmidî kıyâsı bir çeşit "ilhak-iliştirme" olarak ifade etmektedir. Ona göre gâib hakkında bir şeyi ortaya koymak için şâhide kıyâs yapmaya gerek yoktur. Çünkü ilâhiyat alanı insanlar tarafında müşahede edilen bir alan değildir. İnsanın bilmediği ve muttali olmadığı bir alan hakkında bazı şeyleri şâhide dayanarak var sayması veya yokluğunu iddia etmesi doğru değildir.¹⁷

Kādî Abdülcebbâr şâhit âlemi esas alarak gâib hakkında hüküm çıkarmaktadır. Özellikle ilâhi sıfatlar konusunda bunu yapmaktadır. Mesela eylem yapan kişinin kudret sahibi olduğundan hareketle Allah'ın da kudret sahibi olduğu hükmünü çıkarır. Aynı durum diğer ilâhi sıfatlar, insanlar arasındaki ahlaki değerler ve adalet prensibinde de geçerlidir.¹⁸

Âmidî "kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid" yöntemini, ilim sıfatını örnek vererek genelde yaptığı gibi muhalifleri değil, Eş'arî âlimlerinin görüşlerini eleştirir. Âmidî kıyâsını, "tanım, illet, şart ve delâlet"e istinaden kullanan Eş'arî âlimlerini tenkit eder. Âmidî bunları tek tek zikrederek çürütmeye çalışır. Bu âlimler Allah'ın ilim sahibi olduğunu bu dört ilkeye göre kıyâs yaparak temellendirmeye çalışmışlardır. Kısaca Âmidî onların bu dört ilkesini şu şekilde zikreder: 1-Tanım: Onlara göre şâhit âlemde âlim; "ilmin kendisi ile kaim olduğu kişidir." şeklinde tanımlanır. Âlimin bu tanımına kıyâs olarak, gâib âlemde de âlim bu şekilde tanımlanmalıdır. Buna göre Allah, ilim sıfatı ile vasıflanır. Çünkü tanımlarda denklik ve devamlılık esastır. 2-İllet: Eş'arî âlimlere göre şâhit âlemde âlim nasıl ki "ilim illeti" ile âlim ise; gâib âlemde de aynı şekilde olmalıdır. Çünkü aynı olan iki şey hakkında hüküm de aynı olmalıdır. 3-Şart: Yine nasıl ki şâhit âlemde birinin âlim olabilmesinin şartı ilim sahibi olması gerekiyorsa; aynı şekilde gâib âlemde de öyle olmalıdır. 4-Delâlet: Delâlet açısından da nasıl ki ilme kabil bir kimse ilimden yoksun olamıyorsa; aynı şey gâib hakkında da geçerlidir. Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) bu konuyu "şâhit âlemde birbirini gerektiren

¹⁶ Şafî, *el-Âmidî ve Arauhu'l-Kelamiye*, s.145.

¹⁷ Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kâhire 2004, I, s. 213; Erkol, "Kelam İlminde "kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid" Metodunun Kullanımı" s. 168.

¹⁸ Ahmet Erkol, "Kelam İlminde "kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid" Metodunun Kullanımı", s. 168.

(aralarında mülâzemet olan) iki şey, gâib âleminde de birbirini gerektirir." şeklinde açıklamıştır. Âmidî, Eş'arî âlimlerin verdiği örneklere şu şekilde cevap verir: Eğer bir tanım bir konuda gerçekleşirse, bu özelliği taşıyan her şey için de geçerlidir. Örneğin âlim, "ilim kendisi ile kaim olandır" şeklinde tanımlandığı zaman, bu tanım bütün âlimler için geçerlidir. İster şâhit âlem hakkında olsun isterse gâib âlem hakkında olsun fark etmez. Tanım ikisi için aynı konumdadır. Ayrıca gâibi şâhide kıyâs etmeye gerek yoktur. Çünkü tanım bütün tanımlanan şeylere nispetle aynıdır. Birini diğerine kıyâs etmenin bir anlamı yoktur. Âmidî tanım için yaptığı itirazın, "illet ve şart" için de geçerli olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca illet ve şartın şâhit âlem konusunda caiz olduğunu, ancak aynı anlamda gâib âlem hakkında uygun olmadığını ifade eder. Yine Âmidî'ye göre "insan gayba muttali olmadığı ve müşahede edemediği için, bilmediği ve deliline ulaşmadığı bir şeyin illa olmadığını iddia edemez." Örneğin şâhit âlemde bulunan bazı özelliklerin, gâib hakkında da var sayılması veya şâhit âlemde bulunmayan özelliklerin gâib hakkında yok sayılması doğru değildir. Çünkü insan gâibi müşahede edememektedir. Bundan dolayı yoktur denilen özellikler olabilir veya vardır denilen özellikler olmayabilir. Ayrıca Âmidî "şâhit âlemde (hâdis) sıfatları kabil olan varlıklar, bu sıfatları zorunlu olarak taşımaz, bilakis bunu taşıması caizdir." demektedir. Âmidî bu nedenlerle gâib ile şâhit arasındaki kıyâsı doğru bulmamaktadır. Âmidî Eş'arî âlimlerin görüşlerini reddettikten sonra İsferyînî'nin "şâhitte aralarında mülâzemet olan iki şey, gâib için de geçerlidir" görüşünü şu şekilde reddeder: "Üstadın tezine göre o zaman Yüce Allah cevher olarak kabul edilmelidir. Çünkü şâhit âlemde cevher (arazın aksine) varlığını kendi kendine sürdürebilendir. Cevher ile kendi başına bulunmak arasında mülâzemet vardır. Allah da kendi zatı ile kaimdir. Şâhit âlemde kendi zatı ile kaim olan her şey cevherdir. Bu kıyâsa göre Allah da cevher kabul edilmelidir." Âmidî bu cevapla İsferyînî'nin görüşünü eleştirir ve bunu yerinde bulmaz. Âmidî'ye göre gâibi şâhide kıyâs etmenin bir gereği yoktur ve bu kıyâsa itibar edilemez.¹⁹

Kādî Abdülcebbâr ayetleri değerlendirirken genelde kendi görüşünü Mu'tezile'nin Basra ekolüne göre temellendirmeye çalışmaktadır. Özellikle Ebû Ali el-Cübbâ'î (ö. 303/916) ve Ebû Haşim (ö. 321/933) için "şeyhlerimiz" ifadesini

¹⁹ Seyfüddîn el-Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, I, s. 212-213.

kullanır. Kādî Abdülcebbâr muhaliflerin görüşlerini belli bir yöntemle itiraz olarak zikretmekte ve bu itirazlara cevap vermektedir. Te'vile müsait olan olan ayetlerde kendi görüşünü vurgulayarak, mühtemel yorumlara değer vermez. Âmidî ise, te'vile müsait ayetlerin, yoruma açık olduğunu ifade eder. Bu ayetlerin kendi görüşleri ile muhaliflerinin görüşlerini içinde barındırdığını ifade etmekten çekinmez.

Hidâyet ve dalâlet konusunun daha iyi anlaşılması maksadıyla her iki âlimin konuları işlemedeki yöntemlerini kısaca izah ettikten sonra, şimdi de hidâyet ve dalâletin kavramsal çerçevesini sunmaya gayret edeceğiz.



HİDÂYET VE DALÂLETİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Bir konunun anlaşılabilmesi için, o konuyu ilgilendiren kelime ve kavramların anlam altyapısının ortaya konulması gerekir. Anlamların net olarak ortaya konulabilmesi için de kavramların tarihi süreçte anlam değişimi, lügat ve kaynak metinleri incelenerek yapılır. Hidâyet ve dalâletin anlamlarının ve tanımlarının anlaşılması amacıyla, hidâyet ve dalâletin dil bilgisi açısından tahlillerini, Arap dilindeki anlamlarını, İslam'dan önce hangi anlamlarda kullanıldıklarını ve Kur'an-ı Kerîm'de hangi anlamlarda geçtiklerini ortaya konulmaya çalışılacaktır.

a. Hidâyet ve Dalâletin Dilsel Analizi

Hidâyet ve dalâlet kavramları, her ne kadar birbirlerinin tam zıddı olarak ifade edilmekte ise de dil bilgisi açısından birbirlerine zıt anlam ifade etmezler. Hidâyet kavramı mastar bir kelime olup anlam olarak geçişli iken, dalâlet kavramı da geçişsiz bir kelimedir. Bu şekli ile ikisi dil bilgisi açısından birbirini karşılayamamaktadır. Asıl olarak hidâyet "idlâl"ın zıddı iken; dalâlet de "ihtida ve hüda"nın zıddıdır. Bu noktayı göz önünde bulundurduğumuzda, hidâyet ve dalâlet konusunu işleyen kaynak metinler de doğru anlaşılmış olacaktır.

Lügat kitaplarında "h-d-y" kökü için, hidâyet ve hüda kavramları mastar olarak zikredilmektedir. Hidâyet ve hüda mastarından fiil sıgaları mazi "هَدَى" muzari "يَهْدِي" kalıbında gelmektedir. İsmi fail "هَادٍ" kalıbında gelmiştir.²⁰ Lügat kitaplarında hüda kavramının hidâyetten daha fazla kullanıldığı görmekteyiz. Her iki kavram da teknik olarak dilciler tarafından genelde aynı anlamda zikredildiği izlenimi veriyor olsa da, aşağıda değinmeye çalışacağımız gibi, bazı âlimlerin buna itirazı olmuştur. Hüda ve hidâyet "doğru yol ve doğru yola delâlet etmek" anlamına gelmektedir.²¹ Hüda ve

²⁰ Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, thk. Muhammed Basil Uyûnu's-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, II, s. 368; El-Cevherî, *Es-Sihâh Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arebî*, thk. Ahmed Abdulğafur Ettar, Dâru'l-İlmi Li'l-Melayîn, Beyrut, 1990, VI, s. 2533.

²¹ Seyid Muhammed Mürteda Ez-Zebidî, *Tâcu'l-'Erûs*, thk. Dr. Dahi Abdalbaki, El-Meclisu'l-Vatanî li'l-Sekâfeti ve'l-Funûn ve'l-Adâb Devletü'l-Kuveyt, Kuveyt 2001, XXXX, 282; El-Cevherî, *Es-Sihâh*

hidâyet kavramları "sapmaktan kurtarma, doğru yola koyma"²² anlamındadır.²³ Hicaz ehli lehçesine göre, hidâyet mastarından türeyen fiil, yolu tarif etmek, yola delâlet etmek anlamında kullanılmıştır. Böylece "هَدَاهُ اللَّهُ الطَّرِيقَ" "Allah onu yola hidâyet etti" cümlesindeki hidâyet, delâlet (beyân), yola sevk etmek ve yönlendirmek anlamında kullanılmıştır.²⁴ Buna göre, "hidâyet" mastarından türeyen "هَدَى" fiili, geçişli olarak kullanılmaktadır. Tehânevî de bu kanaattedir. Ona göre hidâyet kavramı lazimi olarak kullanılmaz ve lazimi olacak şekilde tanımlanmamalıdır. Hidâyet tek başına geçişli olarak gelmektedir. Ona göre es-Sihah adlı lügatte geçen ve geçişsiz fiili mazi olarak kullanılan "هَدَى" kelimesi hüda mastarından türeyen sığadır ve lazimidir. Hidâyet mastarından türeyen "هَدَى" fiili sadece geçişli olarak gelmektedir.²⁵ Şerhu'l-Makâsid adlı eserinde Taftazânî (ö. 792/1390) de bu iddiayı güçlendirecek şekilde hüda kavramını dalâlin mukabilinde kullanırken; hidâyeti de idlâlin mukabilinde kullanmaktadır.²⁶ Yeri geldiğinde değineceğimiz üzere dalâl ve dalâlet sadece lazimi-geçişsiz kullanılırken; idlâl sadece geçişli olarak kullanılmaktadır. Ayrıca dalâl, dalâlet ve idlâl konusunda ihtilaf olmadığı için Taftazânî'nin kayda geçirdiği kavramların karşılıklı kullanım şekli önem kazanmaktadır.

Taftazânî'nin hidâyet ve hüdayı idlâl ve dalâlin mukabilinde kullanmasına rağmen, hidâyet ve hüdayı tanımlarken farklı bir yol izlediği görülmektedir. Taftazânî, hüdayı tanımlarken bazen geçişli bazen de geçişsiz kullanıldığını ifade ederek kendisinin hüda konusunda Tehânevî (ö. 1158/1745'ten sonra) gibi düşünmediği ortaya çıkmaktadır. Buna karşın Taftazânî hidâyeti tanımlarken "Doğru yola çağrı ve müminlere sevap verme" anlamında geçişli olarak tanımlamaktadır. Buna göre Taftazânî de hidâyet konusunda Tehânevî gibi düşünmektedir ve hidâyeti sadece geçişli kabul etmektedir.²⁷ Tehânevî'ye göre "hüda" dalâletin zıddı olup ihtida

Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arebî, s. 2533; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1994, XV s. 353.

²² Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, II, s. 368.

²³ El-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, thk. Muahmmmed Abdulmünim Hafâcî ve Mahmud Ferec el-Akda, Dâru'l-Mısriye Li't-Telif ve Tercüme, Kahire, ty. VI, s. 378.

²⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1994, XV s. 355.

²⁵ Tehânevî, *Keşşâf İstilâhâtî'l-Funûn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013, IV, s. 410.

²⁶ Sa'deddîn et-Taftazanî, *Şerhu'l-Makâsid*, thk. Dr. Abdurahman Amira, Alemu'l-kütüb, Beyrut, 1989, IV, s. 311.

²⁷ Taftazanî, *Şerhu'l-Makâsid*, IV, s. 310.

anlamındadır. Hüda mastarından türeyen fiili mazi sığası "هَدَى" geçişsiz olarak kullanılır.²⁸

Her ne kadar lügat âlimleri tarafından açıkça hüda ve hidâyetin geçişlilik durumu net olarak ortaya konulmamışsa da, onlardan türeyen fiili mazi olan "هَدَى" ve fiili muzari olan "يَهْدِي" hem geçişli hem de geçişsiz olarak kullanılmaktadır. Hicaz ehli lehcesine göre, hidâyet "هَدَاهُ اللَّهُ الطَّرِيقَ" "Allah onu yola hidâyet etti" örneğinde olduğu gibi yolu tarif etme, yola delâlet etme anlamında "هَدَى" geçişli gelmiştir. İbn Berrî (ö. 582/1187)'ye göre "هَدَيْتُهُ الطَّرِيقَ" "ona yolu tarif ettim" örneğinde olduğu gibi "هَدَى" geçişli olup iki mef'ul almıştır. Buna mukabil Ğavr ehline göre "هَدَى" "beyân etme ve açıklama" anlamında lazimi iken, harfi cer ile geçişli hale gelmektedir.²⁹ Mesela şu ayette de "يَهْدِي" lazimi iken harfi cer ile geçişli hale gelmiştir: "أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ" "onlara beyân etmedi mi?"³⁰ Buna göre hüda ve hidâyetten "هَدَى" ve "يَهْدِي" fiilleri hem muteaddi (geçişli) hem de lazimi geldiği vakîdir.

Bu kökten ismi fail sülasi mücerret kalıbında "هَادٍ" mezid kalıbında "مُهْتَدٍ" gelmektedir. Yüce Allah'ın güzel isimlerinden olan "الْهَادِي" "kullarına kendisini tanımlarının yollarını gösteren ve öğreten" anlamında ismi faildir.³¹

Hidâyetle ilgili diğer bir kavram da "hidâyet olma" anlamında ihtidadır. İhtida kavramı ifti'al babından olduğu için bu babın "mutava'a"³² özelliği vardır.³³ Fiil sığası "هَتَدَى" dır. Ayette "وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اهْتَدَى" "O kimin hidâyeti bulduğunu en iyi bilendir"³⁴ şeklinde lazimi olarak "hidâyet olmak, hidâyeti bulmak" anlamında gelmiştir.³⁵

Hüda lazimi (geçişsiz) olarak "matluba ulaştıracak yolu bulma" anlamına gelmektedir. Bu durumda dalâl ve dalâletin zıddı olur. Dalâlette, "matluba ulaştıracak yoldan sapmak" anlamına gelmektedir. Hüda geçişli olarak, "matluba ulaştıracak yola

²⁸ Tehânevî, *Keşşâf İstilâhâtı'l-Funûn*, IV, s. 410.

²⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV s. 355; Ez-Zebidî, *Tâcu'l-Erûs*, XXXX, s. 284.

³⁰ Secde, 32/26; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV s. 354.

³¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV s. 353.

³² Mutava'a, geçişli bir eylemin meful (nesne)'e olan etkisinden oluşan eserdir.(Cürcanî, *Tarîfât*, thk. Dr. Muhammed Abdurahman, Dâru Nefâis, Beyrut, 2012, s. 305.) Yani failin birine yaptığı eylemin karşı taraftan kabulünü ifade eder. Buna göre ihtida hidâyeti kabulden oluşmaktadır.

³³ Anonim, *Metnu Binai'l-Ef'âl*, thk. Musa Alak, İstanbul, 2011, s. 7.

³⁴ Necm, 53/30.

³⁵ Taftazanî, *Şerhu'l-Makâsid*, IV, s. 310; Ayrıca bkn. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV s. 354.

delâlet etme (gösterme)" anlamına gelir. Bu tanıma göre geçişli kullanılan hüdanın zıddı idlâl olur. İdlâl, "matluba ulaştırarak yoldan saptırma" anlamına gelmektedir.³⁶ Buna göre hüda kavramı Arapça'da, bazen dalâl ve dalâletin bazen de idlâlin karşılığında kullanılır. Hidâyet ise sadece idlâlin karşılığında kullanılmaktadır.

Tartışılan diğer önemli bir konu da hüda ve hidâyetin asıl ve mecaz olarak hangi anlamlara geldiği meselesidir. Çünkü yeri geldiğinde değinileceği üzere Kâdî Abdülcebbâr ve Âmidî görüşlerini savunmak için hidâyet ve dalâletin asıl anlamına vurgu yapacaklardır. İbn Faris (ö. 395/1004) hidâyet için verdiği ilk anlam, "birini irşad etmek (doğru yola yönlendirmek) için öne çıkarmak" anlamını vermiştir. Ona göre "هَادٍ" vasfı rehberlik için öne çıkan herkese verilir. Hüdayı da dalâletin zıddı olarak zikretmektedir.³⁷ İbn Manzûr (ö. 711/1311) ise İbn Side'ye dayandırarak hüda için verdiği ilk anlam "dalâlin zıddı reşad (doğru yol)" dur.³⁸ Ezherî (ö. 370/980) de aynı şekilde hüdayı, dalâletin zıddı şeklinde açıklamıştır.³⁹ Zebidî (ö. 1205/1791) hüdayı "reşad ve lütuf ile amaca ulaştırana delâlet etmek" şeklinde açıklamıştır.⁴⁰ Cevherî (ö. 400/1009) de hüdayı "Allah onu dine hidâyet etti" anlamında reşad ve delâlet olarak açıklar.⁴¹ Mu'tezile mezhebine mensubiyeti ile bilinen Zemahşerî (ö. 538/1144) ise hüda için zikrettiği ilk anlam "yolu beyân ve tarif etme" anlamıdır. Hemen sonra hüdayı "sapmaktan hidâyet etmek" şeklinde tarif etmektedir.⁴² Bütün bunlar dikkate alındığında lügat âlimleri hüda ve hidâyet için ilk zikrettikleri anlam, doğru yol anlamında reşad, beyân etme, yolu tarif etme ve dalâletin zıddı anlamlarıdır.

Hidâyetin asıl ve mecaz anlamını tespit etmenin bir diğer yolu İslam'dan önceki Arap şiirine bakmaktır. Nitekim hidâyet kavramından türeyen kelimelerin, Lebîd b. Rabia'nın şiirinde görmekteyiz. Onun İslam'dan önce dile getirdiği aşağıdaki şiir, hidâyetin anlamı hakkında bize bir fikir vermektedir:

³⁶ Taftazanî, *Şerhu'l-Makâsîd*, IV, s. 310.

³⁷ İbn Faris, *Mu'cem Mekaysi'l-Lüga*, thk. Abdusselam Muhammed Harûn, Dârul-Fikr, 1979, yy. VI, s. 42.

³⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1994, XV s. 353.

³⁹ El-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, VI, s. 378.

⁴⁰ Ez-Zebidî, *Tâcu'l-Erûs*, XXXX, 282.

⁴¹ El-Cevherî, *Es-Sihâh Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabî*, VI, s. 2533.

⁴² Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, II, s. 368.

نَاعِمَ الْبَالِ وَمَنْ شَاءَ أَضَلَّ

مَنْ هَدَاهُ سُبُلَ الْخَيْرِ إِهْتَدَى

"(O) kimi hayır yollarına yönlendirirse, o (kimse) güzel hayatı bulmuştur. Kimi de isterse saptırır."

Nitekim İslam'la şereflendikten sonra Lebid bu sözünün aşağıdaki ayete muvafık olduğunu⁴³ ifade etmiştir:

يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ

"...Allah dilediğini saptırır ve dilediğini de doğru yola iletir."⁴⁴

Yukarıda verilen Arap dili lügat kaynakları ile Lebid b. Rabia'nın Şiiri birlikte değerlendirildiğinde hüda ve hidâyet için "doğru yol ve doğru yola yönlendirme" anlamı, asıl anlam olarak kabul edilmesi için diğer anlamlara göre daha güçlü görülmektedir. Bununla beraber hüda ve hidâyet için lügat kitaplarında, doğru yol, beyân etme, gündüz, delâlet, açıklama, itaat, vera', yol tarif etme⁴⁵ vb. anlamlara yer verilmiştir.

Dalâl ve dalâlet kavramları her ikisi de mastar olup⁴⁶, mazi ve muzari sıgaları, "يُضِلُّ, ضَلَّ" fiilleridir.⁴⁷ Kalıp olarak sülasi mücerrettir. İsmi fail, "ضَالٌّ" "sapık, sapan" kalıbında gelmektedir. "ضَلُول" sığası da "ضَالٌّ" gibidir ve aynı anlamdadır.⁴⁸ Dalâl ve dalâletin anlamı da bir olup aralarında herhangi bir fark olmaksızın aynı anlamı ifade etmektedir.⁴⁹ Literatürde meşhur olan "dalâlet" olup dalâl pek kullanılmamaktadır. Ancak Arapça kaynak eserlerde tam tersine "dalâl" kavramı dalâletten daha fazla isti' mal edilmektedir. Bu çalışmada her iki kavram da yerine göre zikredilmiştir.

⁴³ El-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XI, s. 464-465; Ayşe İçöz, *Arap Dilinde Hidâyet, Dalâlet, Salat ve Selam Kelimelerine Semantik Bir Yaklaşım*, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2008, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 21-22.

⁴⁴ İbrahim, 14/4.

⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1994, XV s. 355; El-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, thk. Muahmmmed Abdulmünim Hafâcî ve Mahmud Ferec el-Akda, Dâru'l-Mısırîye Li't-Telîf ve Tercüme, Kahire, ty. VI, s. 379.

⁴⁶ El-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, s. 467.

⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, s. 390; Ez-Zebidî, *Tâcu'l-Erûs*, XXIX, 346.

⁴⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1994, XI, s. 390-391.

⁴⁹ İbn Faris, *Mu'cem Mekaysi'l-Lüga*, III s. 356.

İdlâl "يُضِلُّ, أَضَلَّ" fiillerinin mastarıdır. Kalıp olarak sülasi meziddir. "يُضِلُّ, أَضَلَّ" kalıbına bir harf (همزة) eklenerek oluşmuştur. Sülasisi geçişsiz, mezid babı geçişlidir. Buna göre dalâl ve dalâlet, geçişsiz bir anlam ifade ederken idlâl geçişli bir anlam ifade etmektedir.

İbn Manzûr dalâlet ile idlâl arasındaki farkı hüda ve hidâyetle açıklamıştır. Onun zikrettiklerine göre dalâlet, hüda ve reşadın zıt anlamlısı iken; idlâl ise hidâyet ve irşadın zıt anlamlısıdır.⁵⁰ Buna göre dalâlet, "doğru yoldan sapmak" anlamına; idlâl, "doğru yoldan saptırmak" anlamına gelmektedir.

Ebû Mansûr'a göre Arap dilinde idlâl, hidâyet ve irşadın zıddıdır. Mesela "falancayı doğru yoldan saptırdın" diye kast edildiğinde, idlâl mastarından türeyen fiil ile "اضللت فلانا" denilir.⁵¹

Tehânevî de İbn Manzûr'un açıklamalarıyla aynı anlama gelecek şekilde şunları kaydeder: Dalâlet, ihtidanın zıddı iken; idlâl, hidâyetin zıddıdır. Dalâl, hüdanın mukabili iken; ğayy kelimesi, rüşdün karşılığıdır.⁵²

Dalâl ve dalâlet birkaç anlamda tanımlanmıştır. Zebidî'ye göre dalâl ve dalâlet, "hüda"nın zıddıdır. İbn Kemal dalâli, "matluba ulaştıran vesilelerin yokluğu" şeklinde tanımlarken; bazıları "matluba ulaştırmayan yola girmek" olarak tanımlamıştır. Rağıb da "dosdoğru yoldan (عدول) ayrılmaktır." şeklinde tanımlamaktadır. Ayrıca dalâlin her türlü "hak yoldan sapmayı" kapsadığı söylenmiştir. Buna göre "hak yoldan ayrılmak" tanımı, işlenen hatanın kasten veya sehven yapılması, küçük ya da büyük olması farkı olmadan hepsini kapsamaktadır. Çünkü dosdoğru yol üzere devam etmek zorlu bir süreçtir. Bundan dolayı kişi ve şahıslara göre dalâl kapsamı değişmektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de dalâl, Peygamberlere de nispet edilmiştir. Ancak Peygamberlere nispet edilen dalâl ile küfür karanlığına saplanan kişilere nispet edilen dalâlet arasında fark olduğu tartışmasızdır. Nitekim Peygamber Efendimiz (s.a.v)'in risaletinden önceki hayatıyla ilgili "Seni şaşırmış bulup doğru yola erdirmemi mi?"⁵³ şeklinde ayette dalâlden ismi fail sığası, "ضالًّا = şaşırmış" ifadesi Efendimiz (s.a.v) için

⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, s. 390-391.

⁵¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, s. 391.

⁵² Tehânevî, *Keşşâf İstilâhâtî'l-Funûn*, III, s.123-124.

⁵³ Duhâ, 93/7.

kullanılmıştır. Yani Efendimiz (s.a.v) bisetten önce, risaletten sonra üzere olduğu din ve şeriattan bihaberken Allah onu dine ve şeriata hidâyet etti.⁵⁴ Şura suresindeki ayet de bu anlamı teyit etmektedir. "...Emrimizden sana ruh gönderdik. Sen, kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu (Kur'an-ı Kerîm'i) kullarımızdan dilediğimizi kendisiyle doğru yola erıştirdiğimiz bir nur kıldık. Şüphesiz sen de dosdoğru yola hidâyet edersin."⁵⁵ Ancak İbn Abbas yukarıdaki ayetin Efendimiz (s.a.v)'in küçükken Mekke'de kaybolmasına işaret ettiğini ifade etmektedir. Bazıları da bu ayetteki dalâlin, hidâyete zıt bir anlama hamledilmesinin imkânsız olduğunu kaydetmişlerdir. Çünkü peygamberler masumdurlar.⁵⁶ Hz. Yakup konusunda ilgili bir ayette çocukları, "Şüphesiz ki babamız apaçık bir yanlışlık (dalâl) içindedir."⁵⁷ Aslında Hz. Yakup'un çocukları babalarının kardeşlerine olan şefkat ve meylini kıskanmalarından dolayı "dalâl= yanlışlık" olarak ifade etmişlerdir. Ayrıca Hz. Yakup için "sen, hala eski şaşkınlığının içindesin"⁵⁸ ayetinde de yine dalâl kelimesi kullanılmıştır.⁵⁹ Dolayısıyla peygamberlerle ilgili Kur'an-ı Kerim'de geçen dalâl kavramı, kalbi ve manevi hastalık ve sapma anlamında değildir. Bilakis dalâl ve dalâletin gerçek anlamının dışında kullanıldığına işaret etmektedir.

Dalâlet ve idlâlin asıl anlamı ve mecaz anlamı konusunda şunlar zikredilebilir. İbn Faris'e göre dalâl ve dalâletin anlamı birdir ve sadece bir anlama gelmektedir. O da "bir şeyin kaybolması ve yanlış yola girmesi"dir. Amacından sapan ve amacına ulaşamayan her şey dalâldir. Ona göre dalâlin defnetmek ve helak olmak anlamları da yukarıdaki anlamı desteklemektedir. Mesela deniliyor ki "süt, suda kayboldu" yani helak oldu, yok olup gitti.⁶⁰

Cevherî'nin Es-Sıhah'ta zikrettiğine göre dalâl ve ondan türeyen mazi ve muzari fiiller, kaybolmak "ضَاعَ" ve yok olmak "هَلَكَ" anlamına gelmektedir. Aynı

⁵⁴ Celaleddin El-Mehellî ve Celâleddin Es-Suyutî, *Tefsîru'l-Celaleyn*, Dâru İbni Kesir, Beyrut, 2014, s. 596.

⁵⁵ Şura, 42/52.

⁵⁶ Muhammed Ali Sabûnî, *Safvetu'l-Tefâsîr*, Dâru Sabûnî, 9. Bsk. Kahire, yt. III, s. 573.

⁵⁷ Yûsuf, 12/8.

⁵⁸ Yûsuf, 12/95.

⁵⁹ Ez-Zebidî, *Tâcu'l-Erûs*, XXIX, 343-344.

⁶⁰ İbn Faris, *Mu'cem Mekaysi'l-Lüga*, III s. 356

kökten ismi mekân olan "ارض" ⁶¹ "مضلة" kelimesine sıfat olduğunda, "أَرْضٌ مَضَلَّةٌ" = yanıltıcı yer, yanıltıcı arazi" anlamına gelmektedir. Yani yolun ve izin kaybolduğu sapa yerler. Yine ona göre dalâlden isim olan "الضَّلُّ" sığası tanınmayan, bilinmeyen anlamına gelmektedir. Bundan hareketle şu deyim: "هُوَ ضَلُّ ابْنِ ضَلٍّ" kendisi ve atası bilinmeyen kişi için kullanılır. ⁶² Ancak zebidî "الضَّلُّ" için, Cevherî'nin zikrettiği bu anlamla birlikte kendisinin tercih ettiği, "مُضِلُّهُمْ" = dalâlete dalmak-kendini kaptırmak" anlamını zikreder. ⁶³ Cevherî'ye göre "مُضِلُّ" ve "ضَلِيلٌ" kelimeleri ise "çokça sapıtan" kişiler için kullanılmaktadır. Örnek olarak Imrû'ül-Kays için "الملك الضَّلِيلُ" = sapık kral" denilmiştir. ⁶⁴ Ona göre, "نَضْلِيلُ الرَّجُلِ" = adamı saptırmak" dalâlete nispet etmek anlamındadır. ⁶⁵ Buna göre dalâl ve dalâlet; yolunu kaybetmek, kaybolmak ve yok olmak gibi somut anlamlarla beraber sapıtmak anlamında olduğu gibi soyut ve manevi durumlarda da kullanılmıştır.

Zemahşerî de dalâlden türeyen fiiller için "yoldan ve amaçtan sapma" anlamını vermektedir. ⁶⁶ Buna göre Zemahşerî dalâli, somut ve soyut anlamlar için uygun görmektedir. Çünkü yoldan sapmak somut iken amaçtan sapmak soyuttur. Ayrıca Zemahşerî "ضَلَّ" ile "أَضَلَّ" arasında şöyle bir fark zikretmektedir: "ضَلَّ" insanın bir yerde sabit olan bir şeyin yerini bulamadığı durumlarda kullanılmaktadır. Mesela bir adamın devesinin bağlı olduğu yeri unuttuğu ve çıkaramadığı; aynı şekilde birinin evinin yolunu bulamadığı durumlarda "ضَلَّتْ" ⁶⁷ sığası kullanılmaktadır. Buna karşın "أَضَلَّ" ise yeri sabit olmayan menkul şeylerin kaybedilmesi ve bulunmadığı durumlarda kullanılmaktadır. Mesela birinin bağlı olmayan devesini kaybetmesi veya yüzük gibi taşınabilen bir şeyi düşürmesi gibi durumlarda "أَضَلَّتْ" sığası kullanılmaktadır. ⁶⁸ Zemahşerî dalâl ve dalâlet için, sapmak, kaybetmek ve yanılmak anlamlarını asıl anlamlar içinde zikrettiği görülmektedir. Bunun dışında kalan, dinde

⁶¹ Anlam olarak مضلة ile مضلة arasında fark yoktur.

⁶² El-Cevherî, *Es-Sihâh Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabî*, V, s. 1748.

⁶³ Ez-Zebidî, *Tâcu'l-Erûs*, XXIX, 349.

⁶⁴ El-Cevherî, *Es-Sihâh Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabî*, V, s. 1748.

⁶⁵ El-Cevherî, *Es-Sihâh Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabî*, V, s. 1749.

⁶⁶ Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, I, s. 585.

⁶⁷ Zemahşerî "ضَلَّتْ" ve "أَضَلَّتْ" fiillerini aynı anlamda kullanır.

⁶⁸ Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, s. 585; El-Cevherî, *Es-Sihâh Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabî*, s. 1749; Ez-Zebidî, *Tâcu'l-Erûs*, 345.

sapmak, dalâlete nispet etmek, boşa gitmek, kaybolmak vb. anlamlarda dalâletin mecaz anlamlı olduğunu ifade etmektedir.⁶⁹

El-Ezherî dalâl ve idlâl için, ilk sırada "unutmak, kaybetmek, yok olmak ve çözülmek" anlamlarını tercih etmektedir.⁷⁰

Zebidî, "mecaz anlam" kaydını geçerek şu anlamları sıralar: "ضَاع= kaybolmak", "غَابَ, خَفَى = gizlenmek, kaybolmak",⁷¹ "الضَّلِيلُ فِي الدِّينِ = dinde çokça sapmak", "تَضَلَّلَ = helak olmak" anlamlarıdır.⁷² Ayrıca şu anlamları da mecaz kaydını koyarak zikrettiği anlamlar arasındadır: "fesat, günah, suça meyil", "boşa gitmek, heder olmak, karşılıksız-öçsüz gitmek", "defnetmek" ve "مُضِلٌّ - ضَلِيلٌ = çokca sapıtan, sapık" anlamlarıdır.⁷³

El-Ezherî'ye göre idlâl, Arap dilinde "saptırmak ve defnetmek" anlamlarına gelmektedir. Bu iki anlamın dışındaki anlamları başkalarına dayandırarak zikreder. Ayrıca bu anlamlar için İslam öncesi Arap şiirinden delil getirmektedir. Ona göre idlâl, hidâyet ve irşadın zıddıdır. Örnek olarak, "أَضَلَّتْ فَلَانًا" denildiğinde, "onu doğru yoldan sapıklığa yönlendirdin" anlamını vermektedir. Lebîd'de bu anlamda,

مَنْ هَدَاهُ سُبُلَ الْخَيْرِ إِهْتَدَى نَاعِمَ الْبَالِ وَمَنْ شَاءَ أَضَلَّ

(O) kimi doğru yola hidâyet ederse, bulmuştur güzel hayatı. Kimi de isterse saptırır.

El-Ezherî'ye göre, idlâlin Arap dilindeki diğer bir anlamı ise "defnetmek" anlamıdır. Mesela, "أَضَلَّتْ الْمَيِّتَ" = ölüyü defnettin" cümlesinde idlâl, "defnetme" anlamındadır. Yine Nabîğa şöyle demiştir,

فَأَبَ مَضْلُوهَ بَعَيْنٍ جَلِيَّةٍ

İsteksiz göz önünde onu defnediyorlar.⁷⁴

⁶⁹ Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, s. 585.

⁷⁰ El-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XI, s. 462-464.

⁷¹ ضَلَّ الْمَاءُ فِي الْبَيْنِ

⁷² Ez-Zebidî, *Tâcu'l-Erûs*, XXIX, 346-348.

⁷³ Ez-Zebidî, *Tâcu'l-Erûs*, XXIX, 349-350.

⁷⁴ El-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XI, s. 464-465.

Ebû Amr ise dalâl için asıl anlamın "gaybubet= kaybolmak" olduğunu belirtir. Mesela "su sütte kayboldu" örneğinde olduğu gibi. Aynı şekilde "صَلَّ الْكَافِرُ" kâfir hüccetten kayboldu. Yani hüccetini yitirdi anlamındadır.⁷⁵ Kısacası dalâlet ve idlâl, kaybetmek, bulamamak, yanılmak, sapmak ve saptırmak vb. anlamlara gelmektedir.

Sonuç olarak hidâyet ve dalâlet konusunda asıl anlam meselesi tartışmaya açıktır. Hem hidâyet konusunda hem de dalâlet konusunda değineceğimiz üzere Kādî Abdülcebbâr ve Âmidî'nin, hakikat ve mecaz anlam için iddialarının aslı vardır. Mesela Kādî Abdülcebbâr hidâyeti delâlet ve beyân anlamında hakiki; diğer anlamlarda mecaz olarak ifade eder. Âmidî ise, hidâyet için imanın yaratılmasını, hakiki anlam olarak zikreder. Kādî Abdülcebbâr, dalâlet için helak anlamını asıl anlam olarak zikrederken; Âmidî küfrün yaratılmasını tercih etmiştir. Ancak hangisinin ilk ve asıl anlam olduğu konusu net değildir.

b. Kur'an-ı Kerim'de Hidâyet ve Dalâlet

b.a. Hidâyet

Kelime olarak hidâyet, Kur'an-ı Kerimde geçmemektedir. Ancak hüda ve aynı kökten gelen isim ve fiiller 300'den fazla yerde zikredilmiştir.⁷⁶ Bu kelimeler bazen maddi ve somut anlam ifade ederken, bazen de soyut anlamlı veya ahiret hayatı ile ilgilidir. Ayetlerde hüda ve türevleri farklı anlamlarda kullanılmıştır. Aşağıda hüda ve türevlerinin ayetlerdeki bazı anlamları sıralanmıştır.

1. Somut Anlamda Yol Bulma

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ

"O, kara ve denizin karanlıklarında kendileri ile yol bulasınız diye sizin için yıldızları yaratandır."⁷⁷

وَالَّذِي فِي الْأَرْضِ رَوَاسِي أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَاراً وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ

⁷⁵ El-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XI, s. 465; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, s. 393.

⁷⁶ Yûsuf Şevki Yavuz, "Hidâyet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1998, XVII, S. 473.

⁷⁷ En'âm, 6/97.

"Sizi sarsmaması için yeryüzünde sağlam dağları, yolunuzu bulmanız için de ırmakları ve yolları yarattı. Daha nice alâmetler (yarattı). Onlar, yıldızlarla da yollarını bulurlar."⁷⁸ Bu ayetlerde hidâyet, somut anlamda yıldızlar, dağlar, nehirler ve çeşitli alâmetlerden hareketle "yol bulma" anlamında kullanılmıştır.

2. Akıl, Zekâ ve Zaruri Bilgiler: Râğıb el-İsfahânî'ye göre akıl, zekâ ve insanın hayatını kolaylaştıran zaruri bilgiler, Allah tarafından yüklenebileceği kadar her insana verilmiştir.⁷⁹ Buna delil olarak şu ayeti zikreder:

قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى

"Dedi ki: Bizim Rabbimiz, her şeye hilkatini (varlık ve yaratılışını) veren, sonra da onu donatandır."⁸⁰ Yani Yüce Allah insanın fiziki olarak yaratılışını tamamlayınca, ona akıl, zekâ, duygu, düşünce vb. özellikleri vermiştir. Böylece Allah insanı kişilik olarak ihtiyaç duyabileceği tüm özelliklerle kemâle erdirdi.

Muhammed et-Tehânevî ise bu tür hidâyeti şöyle açıklar: "Kişiye (hayatta) gerekliliklerini yerine getirebileceği "kuvve"nin verilmesidir. Bu "kuvve" akıl ile zahiri ve batini duyulardır."⁸¹ Buna göre bu çeşit hidâyet insanı insan yapan özellikleri ihtiva etmektedir. Tehânevî'ye göre Yüce Allah'ın hak ile batılı, salah ile fesâdı birbirinden ayırması için delillerini insanlara sermesi de bir çeşit hidâyettir.⁸²

3. İlâhi Davet, Tebliğ ve Beyân: Allah Teâlâ'nın peygamber ve kitap göndererek insanları imana ve dine davet etmesi anlamındaki hidâyettir. Şu ayetten bu anlam anlaşıyor:

وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا

"Onları, emrimiz uyarınca doğru yola davet eden önderler yaptık"⁸³ Bu ayetin bir öncesinde Hz. İbrahim, Hz. İshak ve Hz. Yakup'tan bahsedilmektedir. Allah onları kendi izniyle doğru yola davet eden ve dinini açıklayan birer rehber yapmıştır. Böylece

⁷⁸ Nahl, 16/15-16; Ayrıca bkz. Enbiyâ, 21/31.

⁷⁹ Râğıb İsfahânî, *Mufredâtul-elfâzî'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 2011, s. 835.

⁸⁰ Taha, 20/50.

⁸¹ Tehânevî, *Keşşâf İstilahâtî'l-Funûn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013, IV, s.407.

⁸² Beled, 90/10; Tehânevî, *Keşşâf İstilahâtî'l-Funûn*, IV, s.407.

⁸³ Enbiyâ, 21/73.

onlar da kendi gönderildikleri toplumlarına hak dini tebliğ ederek görevlerini ifa etmişlerdir.

4. Din ve Doğru Yol: Bazı ayetlerde hidâyet, Allah'ın insanları davet ettiği din ve doğru yol anlamına gelmektedir. Şu ayetlerde olduğu gibi,

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ

"Dinlerine uymadıkça Yahudiler de Hristiyanlar da senden asla razı olmayacaklardır. De ki: Doğru yol, ancak Allah'ın dinidir."⁸⁴

قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ

"(Resulüm) De ki: Doğru yol ancak Allah'ın dinidir."⁸⁵

5. İman: İnsanı iman sahibi kılma anlamında hidâyet fiil kalıbında kullanılmıştır. Bu tür hidâyet sadece Allah'a has kılınmıştır. Önceki bazı ayetlerde geçtiği gibi beyân ve tebliğ anlamında hidâyet, peygamberler için kullanılmıştır. Ancak insanı manevi anlamda iman sahibi yapmak ve doğru yola koymak peygamberin elinde olan bir şey değildir. Peygamber tebliğ görevini yerine getirerek insanları dine davet eder. İnsanlar da kendi tercihlerine göre isteyen iman eder, isteyen küfre girer.

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ

"(Resûlüm) Sen sevdiğini hidâyete erdiremezsin; bilakis, Allah dilediğini hidâyet eder."⁸⁶

6. Allah Teâlâ'nın İnâyeti ve Manevi Destek: İsfehânî'ye göre Allah'ın tevîki ve inâyeti anlamındaki hidâyet, doğru yolda olanlara (müminlere) hastır.⁸⁷ Kur'an-ı Kerim'de geçen şu ayetler inâyet ve manevi destek anlamına gelmektedir:

وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى

⁸⁴ Bakara, 2/120.

⁸⁵ Al-i İmran, 3/73.

⁸⁶ Kısâs, 28/56.

⁸⁷ Râğıb İsfehânî, *Mufredâtul-elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dımeşk 2011, s. 835.

"Doğru yolu seçenlere gelince, (Allah) onların hidâyetlerini arttırır"⁸⁸

إِنَّهُمْ فِتْنَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى

"Hakikaten onlar Rablerine inanmış gençlerdi. Biz de onların hidâyetlerini arttırdık"⁸⁹ Bu ayetler imanın güçlendirilmesi, lütfun bolllaştırılması ve manevi destek olarak huzurlu olmayı ifade etmektedir. Bunlar hakiki anlamda imana sahip olunca Yüce Allah onları desteksiz bırakmamıştır.⁹⁰

7. Kitap: Hidâyet ilâhi kitaplar için de kullanılmıştır.

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

"Bu kitap onda asla şüphe yoktur, muttakiler için yol göstericidir."⁹¹

8. Sevk etme, İletme ve Yönlendirme: Hidâyet, Kur'an-ı Kerîm'de somut anlamda yol bulma anlamına geldiği gibi, aşağıdaki ayetlerde görüldüğü gibi bir yere sevk etme, yönlendirme ve insanları bir yola koyma anlamı da vardır. Bu şekilde hidâyet hem olumlu anlamda hem de olumsuz anlamda kullanılmıştır. Örneğin cennet yoluna sevk etmek anlamında geldiği gibi, cehennem yoluna sevk etmek anlamında da gelmiştir.

اٰخِشُوا الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا وَاٰزُوا جِهَتَهُمْ وَمَا كَانُوْا يَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَاَهْدُوْهُمْ اِلٰى صِرَاطِ الْجَنَّةِ

"Zalimleri, onlarla işbirliği edenleri ve Allah'ı (ibadeti) bırakıp tapmış olduklarını toplayın. Onları cehennem yoluna koyun."⁹² Emir sığıması ile kullanılan hidâyet "zalimler" olarak tanımlanan küfür ehlini ve onların taptıkları ne varsa, hepsini cehenneme yolcu etme anlamında kullanılmıştır.

وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنَّ هَدَانَا اللَّهُ

"(Cennette) onların altlarından ırmaklar akarken, kalplerinde kinden ne varsa hepsini çıkarıp atarız. Ve onlar derler ki: "bizi (cennete) hidâyet eden (kavuşturan)

⁸⁸ Muhammed, 47/17; Ayrıca bkn. Yunus, 10/9; Ankebut, 29/69.

⁸⁹ Kehf, 18/13.

⁹⁰ Bkn. Fussilet, 41/30-31.

⁹¹ Bakara, 2/2

⁹² Sâffat, 37/22-23.

Allah'a hamdolsun! Eğer O bizi cennete kavuşturmasaydı, biz varamazdık."⁹³ Bu ayette cennete giren iman ehlinin sevinci ve onları oraya sevk edip koyana şükür ifadesi, hidâyet ile zikredilmiştir. Ebû Ali Cübbâ'î (ö. 303/916)'ye göre Allah'a izafe edilen hidâyetten kasıt, cennet yoluna sevk etmektir.⁹⁴

Sonuç olarak bu ayetlerde görüldüğü gibi Kur'an-ı Kerim'de hidâyet kavramı ile aynı kökten gelen kelimeler, insan için maddi manevi rehber olabilecek birçok anlamı ihtiva etmektedir. Dünya hayatında gerek toplumsal gerekse bireysel anlamda insanlar, rehberliğe muhtaçtır. İnsanın mükellef olarak yaşadığı bu dünyada, düşünsel anlamda akıl itibarıyla ve inanç açısından manevi desteğe, hayatını sürdürebilmesi yönüyle zorunlu bilgilerden, araştırma kimliğiyle kâinatı ve kendini tanımaya kadar insan ve insanlık hidâyete ve rehberliğe muhtaç kılınmıştır. Hidâyet, maddi ve manevi olarak ilâhi bir hazinedir. Buna ister Mu'tezile düşüncesi ile ister Ehl-i Sünnet düşüncesi ile bakılsın durum değişmeyecektir. Çünkü Kur'an-ı Kerîm insanın hayatını anlamlandıran hakikati vurgulamaktadır. Hidâyet sadece dünyada maddi anlamda yolumuzu aydınlatan işaretlerden veya manevi ve inanç yönüyle doğru yoldan ibaret değildir. Hidâyet dünya ile birlikte kâinat dediğimiz sema, yıldızlar ve galaksiler arası rehberliği de ifade etmektedir.

b.b. Dalâlet

Dalâlet ve ondan türeyen isim ve fiillerle beraber Kur'an-ı Kerim'de 218 defa geçmektedir.⁹⁵ Dalâlet ana hatlarıyla Kur'an'da şu anlamlarda kullanılmıştır:

1- Saptırmak: Aşağıda zikrettiğimiz iki ayette de dalâlet kökünden "sülesi mezit" olan idlâl masterından gelen fiili muzariler, saptırma anlamında kullanılmıştır.

وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمُّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَن يَشَاءِ اللَّهُ يَضِلُّهُ وَمَن يَشَاءِ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

"Ayetlerimizi yalanlayanlar, karanlıklarda içinde kalmış sağır ve dilsizdirler. Allah kimi dilerse onu saptırır, kimi de dilerse onu doğru yola iletir."⁹⁶ Bu ayette Allah

⁹³ Araf, 7/43.

⁹⁴ Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *Tefsiretu'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003, II, s. 315.

⁹⁵ Cihat Tunç, "Dalâlet". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, VIII, s. 428.

⁹⁶ En'âm, 6/39.

inkârcıların haleti ruhiyesini örnek vermektedir. Bu onların işledikleri günahlardan dolayı manevi olarak kirlendikleri ve bundan dolayı imana, doğru yola, hak ve hakikate karşı kayıtsız kaldıklarına işaret etmektedir.

Yine şeytanın istediği kişileri şöyle saptırdığı ifade edilmiştir:

وَلَا ضِلَّاهُمْ وَلَا مَنِّينَهُمْ

"Mutlaka onları saptıracağım ve onları boş kuruntulara boğacağım"⁹⁷ Bu ayet şeytanın Allah'tan izin alıp kıyamet kopana kadar mühlet istedikten sonra, Hz. Âdem'in neslini doğru yoldan saptırmak için çalışacağı üzerine adeta ant içmesini kısasa etmektedir.

2- Sapmak ve Sapkınlık: Kelam ilminde özellikle üzerinde durulan ve tartışma konusu olan dalâletin "sapma ve saptırma" anlamıdır. Yukarıda geçişli olan ve "saptırma" anlamına gelen ayetler zikredildi. Burada da dalâletin geçişsiz ve "sapmak" anlamına gelen sığası ile mazi fiil olarak ayette geçmiştir.

وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا

"Kim Allah'a ortak koşarsa derin bir sapıklığa sapmış olur."⁹⁸

3- Şaşırmış Olmak, Ne Yapacağını Bilememek: Dalâletin Kur'an-ı Kerîm'de kullanıldığı diğer bir anlamda "şaşırmış ve ne yapacağını bilemeyen" anlamıdır. Aşağıdaki ayette de bu anlamda geçmiştir.

قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ

"dediler ki: vallahi sen hala eski şaşkınlık halindesin."⁹⁹

وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ

"Şaşırmış bulup da yol göstermedi mi?"¹⁰⁰ Bu ayette dalâlet içinde olduğu toplum hakkında ne yapacağını bilemeyen, onların içinde oldukları problemi nasıl çözeceği konusunda bir fikre sahip olmayan ve bundan dolayı şaşırp kalmış Hz. Peygamberin durumu ifade edilmiştir. Bu ayet Peygamber Efendimiz (s.a.v)'in

⁹⁷ Nisa, 4/119

⁹⁸ Nisa, 4/116.

⁹⁹ Yûsuf, 12/95.

¹⁰⁰ Duha, 93/7.

risaletinden önce kendi toplumu hakkında düştüğü tedirginlik hali içinde onların yaptıklarını tasvip etmediği halde onlara nasıl bir kanun ve sistemin çare olacağını bilememenin sıkıntısı içinde şaşırması ve bundan dolayı onun mağaraya sığınmasını hatırlatmaktadır.

4- Unutmak ve Yanılmak: Aşağıdaki ayette fiil olarak gelen dalâlet unutma anlamındadır.

أَنْ تَنْصِلَ إِخْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِخْدَاهُمَا الْأُخْرَى

"...biri unutursa (veya yanılırsa) diğerinin ona hatırlatması için"¹⁰¹ Bu ayette dalâlet geçişsiz fiili muzari olarak unutma anlamına gelmiştir.

5- Boşa Çıkarmak, Sonuçsuz Olma ve Amelin İptal Edilmesi: Küfür ehlinin yaptıkları güzel ameller olsa da, küfürlerinden dolayı onların bu amellerinin Allah'ın yanında bir değere sahip olmadığı ifade edilmiştir. Bu tür dalâlet yaptıklarından dolayı sonuç elde edememeyi ve inkârcıların planlarının eninde sonunda kayda değer bir sonuca ulaşamayacağı ifade edilmektedir.

الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالُهُمْ

"İnkâr edenlerin ve Allah yolundan alıkoyanların amellerini, Allah boşa çıkarmıştır."¹⁰²

6- Çürümek ve Kaybolmak: Dalâlet çürüme ve helak olup yok olma anlamına geldiği aşağıdaki ayette görülmektedir.

وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَأُنْتَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ

"Dediler ki: Biz toprakta kaybolduğumuz (çürüdüğümüz) zaman, hakikaten biz yeni bir yaratılışla var mı olacağız?"¹⁰³ Bu ayette yine geçişsiz fiili mazi birinci şahıs çoğul olarak gelen "ضللنا" fiili, inkârcıların çürüdükten ve insan bedeni yok olduktan sonra yeniden eski haline dönüp hayat bulmasına ihtimal vermemelerini ve bundan dolayı inanmamalarını ifade edilmektedir. Onların bu durumu kendi bulundukları akıl

¹⁰¹ Bakara, 2/282.

¹⁰² Muhammed, 47/1.

¹⁰³ Secde, 32/10.

seviyelerine göre Yüce yaratıcının kudretine fazla görmelerinden dolayı düştükleri bir yanılsamadır.

- 7- Cezalandırma Anlamında (‘İkab): Yeri geldiğinde değinileceği üzere bu anlamı Mu‘tezile âlimleri savunmaktadır.

وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ

"... (Allah verdiği misalle) ancak fasıkları cezalandırır."¹⁰⁴

Netice olarak dalâlet ve idlal ayetlerde birçok farklı anlama gelmektedir. Verdiğimiz bu ayetler dışında başka ayetlerde de geçmektedir. Dolayısıyla dalâlet için sadece bir anlam üzerinde durmak doğru olmayacaktır. Çünkü ilgili ayetler yoruma açıktır.

¹⁰⁴ Bakara, 2/26).

HİDÂYET VE DALÂLETİN ARKA PLANI

İnsanın imtihan süreci, irâde ve kudreti İslam âlimleri tarafından birçok yönüyle tartışılmıştır. Nitekim bu konularda daha önce Yunan filozofları ve onlardan bu konuları nakleden Süryanîler, Zerdüşîler ve Nesrânîler de konuşmuşlardı.¹⁰⁵ İmtihan ve imtihan sürecine zemin hazırlayan irâde ve kudret, insanın ebedi hayatını nasıl ve ne kadar etkilediği önemli bir tartışma konusudur. Nitekim insanın eylemleri onun hidâyet ve dalâletini belirlemektedir. Bu anlamda hidâyet ve dalâlete yönlendirici saikler de tartışma konusu olmuştur. Kur'an'ı Kerim, insanın imtihan sürecine çeşitli açılardan değinmektedir. İmtihan süreci hakkında Kur'an'da vurgulanan bir söz (kavl) vardır. Bu söz insanın sorumluluğunu açıklamaktadır. Buna göre Allah insanları imtihan etmek için kendi yanında bir söz¹⁰⁶ hazırlamıştır. Bu söz çerçevesinde Allah Teâlâ, insanları imtihan edecek ve imtihan için gerekli olan irâde ve kudreti, insana verecektir. Secde suresinde bu sözle ilgili Allah, "Eğer biz dileseydik, elbette herkese hidâyetini verirdik. Fakat "cehennemi hem cinlerden hem de insanlardan bir kısmıyla dolduracağım" diye benden kesin söz çıkmıştır."¹⁰⁷ Diye buyurmaktadır. Eğer Allah insanı cebren hidâyete erdirip onları cennete sevk etseydi, kulun hürriyet ve irâdesinin ve buna bağlı olarak imtihanın anlamı kalmazdı. Ancak bu söz gereği Allah insana müdahale etmemektedir. Şayet Allah insanı, kötülüğü seçme konusunda serbest bırakmamış olsaydı, o takdirde dünya hayatı ahireti kazanma yeri olmaktan çıkar ve insanlar da melekler gibi sadece iyilik yapma özelliğine sahip olurdu. Ancak Allah insanı serbest bırakmıştır ve insan amelinin karşılığı olarak ahirette adaletle muamele görecektir.¹⁰⁸ Yine Yasin suresi 69 ve 70. Ayetler de Allah, Hz. Peygamber'e apaçık bir Kur'an ve zikir gönderdiğini buyurmaktadır. Bu öğütten nasiplenecek ve uyarılara

¹⁰⁵ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Müessesetu Hindâvî, Kahire, 2012, s. 308.

¹⁰⁶ Bkn. İsrâ, 17/16; Mü'minun, 23/27; Neml, 27/82-85; Kısâs, 28/63; Secde, 32/13; Yasin, 36/7-70.

¹⁰⁷ Secde, 32/13.

¹⁰⁸ Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin, *Kur'an-i Kerim Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2010, s. 415.

kulak verecek olanlardan Yüce Allah hayy diye bahsetmektedir. Çünkü onlar iman nuruyla aydınlanmıştır. Bu ayetlerde Allah'ın Kur'an-ı Kerîm'i indirmesinin sebebi, Hz. Peygamber'in "hayy" diye ifade edilenleri uyarması ve inkâr edenler hakkında sözün gerçekleşmesi şeklinde açıklanmıştır.¹⁰⁹ Buna göre Allah insanlara gönderdiği kitaplara ve elçilere inanma hürriyeti vermiştir. Eğer insanlar iman edip doğru yolu seçerlerse bu onların ahirette cenneti kazanmalarına vesile olacaktır. Aksi takdirde cehenneme gidecekleri hakkında Allah'ın sözü gerçekleşmiş olacaktır.

Kelam ilminde insanın hidâyet ve dalâleti onun özgürlüğü çerçevesinde ele alınmıştır. Bu nedenle insanın hidâyet ve dalâletinin ilâhi ilim, kudret ve irâdesi ile ilişkisi önem kazanmaktadır. Kelam âlimleri bir şeyin yaratılmasını esas itibarıyla ilim, irâde ve kudretin eseri olarak görmektedir. Gerek ilâhi yönü gerek kul tarafı ile bir fiilin ilim olmadan meydana gelmesi imkânsızdır. Aslında bir eylemin meydana gelmesinin ilâhi sıfatlara yansımaları bir hiyerarşiye göredir. İrade ilimdeki bilgiye göre tercihte bulunmakta, kudret de yaratmaktadır. Buna göre yaratma eylemi, ilim, irâde ve kudretin bir hiyerarşi ile işlemesi sonucu olmaktadır.¹¹⁰ Bundan dolayı hidâyet ve dalâlet konusunun anlaşılabilmesi için ilim, irâde ve kudret kavramlarının zikredilmesi gerekir.

Bu başlık altında maddeler halinde insanın hidâyet ve dalâletinde birinci derecede etkili olabilecek ilim, irâde, kudret ve ilgili kavramlar ele alınacaktır.

a. İlim ve İrâdenin Hidâyet ve Dalâlete Etkisi

İnsanlığın fikir tarihi boyunca, insanların aklını meşgul eden en öncelikli konulardan biri hür irâde ve cebir konusu olmuştur. İnsan ihtiyar sahibi olup istediğini yapmakta veya terk etmekte özgür müdür? Ya da cebir altında olup yaptıklarında mecbur mudur? Ayrıca insanın yaptıkları bir illet ile malul müdür ki illet meydana geldiğinde malul da meydana gelsin. Bu sorular tarih boyunca din adamlarını ve felsefecileri meşgul etmiştir.¹¹¹

¹⁰⁹Yasin, 36/69-70.

¹¹⁰ Ömer Türker, "İlâhi Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 17, İstanbul, 2007, s. 6.

¹¹¹ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 307.

İnsan kendi nefsinden özgür olduğunu ve istediğini yapmakta serbest olduğu anlamaktadır. Bunun neticesinde yaptıklarından sorumlu olacağının farkındadır. İnsana yüklenen sorumluluk onun hür olmasını gerektirmektedir. Eğer hür irâdeye sahip değilse ceza ve mükâfatın bir anlamının kalmayacağı ortadadır.¹¹²

Bununla beraber Allah'ın ilmi geçmiş ve gelecek olan her şeyi kapsamıştır. Allah kulunun iyi ve kötü yapacağı her şeyi önceden bilmektedir. Dolayısıyla Allah'ın ilim sıfatı ezeli olduğu gibi bilgileri de ezeldir. Onun bilgisinde yenilenme olmaz. Allah'ın bilgisinde yenilenme olabileceği daha çok filozoflar tarafından kabul edilip savunulmaktadır.¹¹³ Buna göre kul Allah'ın bilgisinin dışına çıkabilir mi? Veya kul Allah'ın bilgisi dâhilinde hareket etmek zorunda mı? Eğer böyleyse kulun özgürlüğü ne olacaktır? ¹¹⁴

Eş'arî geleneği, bütün ahlaki sorumluluğuyla beraber mutlak kudreti önceleyip insan sorumluluğunu bu çerçevede açıklamıştır. Bu anlayışa karşı ilâhi ilmi merkeze alan, ilâhi kudret ve irâdeyi bu çerçevede sınırlandıran İmâm Mâtürîdî, Kâdî Abdülcebâr ve İmâm Gazzâlî'nin yaklaşımı bulunmaktadır. Bu yaklaşıma göre ilâhi kudret ve irâde, ilâhi ilme bağlı olarak hareket eder. Bu anlayış ilim ve hikmete dayalı bir ilâhi kudret anlayışını öngörmektedir.¹¹⁵

İlim, bir şeyin hakikat ve mahiyetini kavrayıp idrak etmektir.¹¹⁶ İlim, bazı kelam âlimleri tarafından apaçık bir kavram olduğu için tarif edilemez olarak kabul edilmiştir. Kâdî Abdülcebâr'a göre ilim, içine (تَكْوُل) aldığı şeylerle âlimi tatmin eden bir manadır. Kişi ilim vasfı ile başkasından ayrılır.¹¹⁷ İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî'ye göre ise ilim "realite (vâkı'a) ile uygunluk içinde bulunan ve sayesinde nesnelerin olduğu gibi bilindiği sıfat"tır.¹¹⁸ İmâm Maturidî'nin verdiği

¹¹² Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 307.

¹¹³ Mehmed Baktır, "Allah'ın Fiili Sıfatlarında Zaman Sorunu", *Kelam Araştırmaları* sy. 1:2, 2003, s. 96.

¹¹⁴ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 307.

¹¹⁵ Ömer Türker, "İlâhi Fiillerin Nedenliliği Sorunu...", s. 6.

¹¹⁶ Yûsuf Şevki Yavuz, "İlim", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, XXII, s. 100.

¹¹⁷ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebâr b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî, *el-Muğnî: Kitabu'n-Nezeri ve'l-Meârif*, thk. Dr. İbrahim Medkûr, yy. ty. XII, s. 13.

¹¹⁸ Mustafa Çağrı ve Hayati Hökelekli, "İrade", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000 s. 13.

¹¹⁸ Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay. İstanbul, 2015, s. 151.

tanım ise "ilim, bilen kişiye, mezkûrun kendisiyle açık hale geldiği sıfat"tır. Taftazânî Şerhü'l-Akâid'de bu tanıma açıklarken şunları kaydeder "ilim mevcut veya madum olsun bahis konusu olan şeyi izah eder, açıklar ve bu şey hakkında (kişiye) belirtme imkânı verir" demektir.¹¹⁹ Taftazânî'nin madumu tanıma dâhil etmesi dikkat çekicidir. Ebû Mu'în Nesefî (ö. 508/1115) ise Ehl-i Sünnet âlimlerine nispetle zikrettiği tanıma sadece malumu almaktadır. İlim "malumu olduğu gibi bilmek"tir. Nesefî'nin zikrettiğine göre Mu'tezile ise ilmi "şeyi olduğu gibi bilmek" diye tanımlamıştır. Buna göre Mu'tezile malum yerine "şey" kelimesini ilim tanımının kapsamına almıştır.¹²⁰ Seyfüddîn el-Âmidî ilim için şu tanıma verir "ilim, nefiste başka ihtimale yer bırakmayacak şekilde bir mananın meydana gelmesinden ibarettir."¹²¹

Kādî Abdülcebbâr ilmin tanımına "ihata-kapsam" kavramını koyanlara itiraz etmektedir. Ona göre eğer ilim "ihata" ile tanımlanırsa Allah ilim dâhiline girmez ve "bilinenler" kısmında yer almaz. Çünkü sadece yer işgal eden cisimler ihata kapsamına girmektedir. Allah cisim olmadığına göre, ilmin bu şekilde tanımlanması doğru olmaz. Ona göre ilim hem malum hem de madum ile tanımlanır.¹²²

Bütün bu tanımlar gösteriyor ki ilim, kapsamına aldığı şeye bağlıdır. İlim ister malum olsun ister madum olsun bilinen şeye bağlıdır. Ancak bu bilgi kesindir ve ihtimallere yer bırakmamaktadır. İlim malumu gerektirme yerine ilmin malumu olduğu gibi bilme şeklinde anlaşılması bazı sorunları ortadan kaldıracaktır. Nitekim Allah'ın ezelden kulların fiillerini bilmesi onların bu fiillere zorlandığı anlamı değil de kullarının fiillerini olduğu gibi bilmesi şeklinde anlaşılması daha isabetli olur.

¹¹⁹ Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, Muslihuddin el-Kastalânî, Ahmed Şemsuddin el-Hayâlî, *Mecmu'atu's-Seniyye 'Ala Şerhi Akaidi'n-Nesefiyye, (Ramazan Efendi, Kesteli ve Hayali haşiyeleri)*, thk. Hasan Raşid, Dâru Nuri's-Sabah, Lübnan 2012, s. 109-111; Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *Tebsiretu'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı yay. Ankara, 2004, I, s. 19; Emrullah Yüksel, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, İşaret yay. İstanbul, s. 59.

¹²⁰ Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *Behru'l-Kelam*, thk. Seyid Yûsuf Ahmed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut, 2005, s. 15.

¹²¹ Âmidî, *el-Mubîn fî Şerhi Me'ânî Elfâzi'l-Hukemâ ve'l-Mutekellimîn*, thk. Dr. Hasan eş-Şafî, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1993, s. 219-220; el-Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, s. 20; Emrullah Yüksel, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, s. 58.

¹²² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî: Kitabu'n-Nezeri ve'l-Meârif*, XII, s. 17.

¹²² Mustafa Çağrı ve Hayati Hökelekli, "İrade", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000 s. 13.

Kādî Abdülcebbâr Allah'ın âlim olma vasfını, O'nun yaratılışındaki hikmet ve sağlamlığına bağlamaktadır. Ona göre Allah âlimdir. O'nun âlim olduğunun delili de muhkem ve hikmetli şeyler yaratmış olmasıdır. Ona göre "muhkem fiil" yaratılmışların yapamayacağı fiillerin sadece Allah tarafından yapılmasıdır. Allah'ın işinin muhkem olması, O'nun âlim olduğunu göstermektedir.¹²³

Âmidî ilim sıfatını, Allah için vucudî bir sıfat olarak kabul etmektedir. Âmidî'ye göre ilim, Allah'ın kadîm sıfatıdır, O'nun zatı ile kâimdir, bütün mümkünleri kapsamına almaktadır ve ne zatına ne de iliştigi şeylere nazaran nihayetsizdir. Âmidî ilim sıfatını, kemal sıfatlarından biri olarak kabul etmektedir. Bundan dolayı eğer Allah ilim sahibi olmasaydı, ilim sahibi olanlara nazaran bu durum O'nun için noksanlık olurdu. Bu da Allah için muhaldir.¹²⁴

Kādî Abdülcebbâr ve Âmidî, Allah'ın ezelden âlim olduğu konusunda hem fikirdir. Aradaki fark Mu'tezile ile Eş'arîler arasındaki İslam tarihi boyunca tartışma meselesi olan sıfatların bir mana olarak Allah'ın zatına isnadı meselesidir. Âmidî bir mana olarak ilmi Allah'ın zatına isnad ederken; Kādî Abdülcebbâr sadece Allah'ın zatı ile âlim olduğunu ifade etmektedir. Kādî Abdülcebbâr ilâhi tevhidin zarar göreceği endişesi ile ilmi zattan ayrı bir sıfat olarak görmemiştir. Ancak Allah'ı ezeli ilimden ayrı da tasavvur edememiştir. Bu noktada tevhid ilkesine uygun ara bir formül geliştirmiştir. O da ilmi ilâhi zata isnad ederek onunla aynı kabul etmektedir. Ona göre eğer Yüce Allah ezelden âlim olarak kabul edilmese bu O'nun sonradan âlim olmasını gerektirecektir. Ancak Allah'ın hâdis ilim ile âlim olması doğru bir düşünce değildir.¹²⁵

Her iki âlim de Allah'a ezeli anlamda ilim isnad etmektedir. Bu durumda ilmin maluma taalluku nasıl olacaktır? Kādî Abdülcebbâr, Allah'ın ezelden bütün malumatları bildiğini ifade eder. Ona göre her şey layık olduğu şekil üzere ve sahih olacak şekilde var olmadan önce ezelde Allah'ın bilgisi dâhilindedir.¹²⁶ Âmidî de Yüce

¹²³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1992, s. 156.

¹²⁴ Hasan eş-Şafî, *el-Âmidî ve Arahu'l-Kelamiyye*, s. 252, 254; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, I, s. 322.

¹²⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 160; Erkol, "Kelami Bilgi Yöntemi Olarak Cedel ve Cedel Yöntemini Kullanmada Eş'ari Örneği", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV, sy. 2, Diyarbakır, 2002, s. 77-78.

¹²⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 160.

Allah'ın ilminin yaratılan her şeyi kapsadığını ifade etmektedir. Ona göre Allah irâde sahibidir ve yarattığı her şeyi kast ve ihtiyar ile yaratır. O'nun yaratıcı olması ve tercihte bulunması, yarattığı ve tercihte bulunduğu şeyleri bütün yönleri ile bilmesini gerektirir. Eğer Allah yarattığı şeyleri bütün yönleri ile bilmezse, yaratılanları birbirinden ayırması ve onlara has kılacağı özellikleri onlara tahsis etmesi mümkün değildir. Bundan dolayı yaratma vasfına sahip olan birinin, yarattığı şeyleri bütün yönleri ile bilmesi gerekir ve ilminin her şeyi kapsamına alması gerekir.¹²⁷

Âmidî, İmâm Eş'arî (ö. 324/935-36) gibi düşünerek Allah'ın ilmini kadîm ve tek olarak kabul etmektedir. Ona göre Allah'ın ilminde kesret ve çokluk yoktur. İlim ne Allah'ın zatına ne de iliştiği şeylere nazaran nihayetsizdir. İlim Allah'ın zatı ile kâimdir ve bütün olmuşlara taalluk etmektedir.¹²⁸ Âmidî'ye göre ilimde vahdet ve teklik vardır. Bu konunun çıkış sebebi, malumun çokluğu ilmin çokluğunu gerektireceği kanaatidir. Buna göre eğer yaratılanlar çok ise onlara taalluk eden ilimde de çokluk söz konusu olmalıdır. Âmidî bu itiraza cevaben "Allah'ın ilmi, malum olan ve yaratılanların hepsini onlar meydana gelmeden önce kapsamaktadır." der. Allah'ın ilmi olacakları ezelden kapsadığı için, yaratılanlar sayısınca O'nun ilminin çokluğunun gereği yoktur. Bu cevaba şöyle bir itiraz yapılabilir. Mümkünler hâdistir ve sürekli yenilenmektedir. Onlara taalluk eden ilmin de artması ve yenilenmesi gerekmez mi? Buna cevaben Âmidî, "Eğer biri bir şahsın günlerden bir gün bir yere gideceğini bilirse ve o gün geldiğinde bu olay yaşansa bunu bilen adamın ilminde yenilenme ve artma söz konusu olmaz." Çünkü bu olay önceden bilinmektedir.¹²⁹

Âmidî kadîm ilim ile hâdis ilim arasında kesin bir ayrım yapmaktadır. Ona göre Allah'ın ilmi zorunlu olarak ve tafsili olarak bütün maluma gecikmeksizin taalluk etmektedir. Allah'ın ilmi meydana gelen şeylerden öncedir ve daha olmadan önce onları bilmektedir. Hâdis ilmin de maluma taalluku caizdir. Bu anlamda insanın ilmi meydana gelen şeylere bağlıdır. Çünkü olaylar ve mümkünler olmadan önce onlar hakkında insanın ilminden söz edilemez.¹³⁰

¹²⁷ Şafîî, *el-Âmidî ve Arauhu'l-Kelamiyye*, s. 251.

¹²⁸ Şafîî, *el-Âmidî ve Arauhu'l-Kelamiyye*, s. 254.

¹²⁹ Şafîî, *el-Âmidî ve Arauhu'l-Kelamiyye*, s. 257-258.

¹³⁰ Şafîî, *el-Âmidî ve Arauhu'l-Kelamiyye*, s. 256.

İlim konusunu izah ettikten sonra şimdi de irâde konusunu izah etmeye çalışacağız. Irâde sözlükte, "istemek, dilemek, arzulamak, kastetmek" anlamında herhangi bir şeyi yapmak veya yapmamak konusunda karar vermektir.¹³¹ Kādî Abdülcebâr'a göre irâde bir fiildir ve zatın "mürît" olmasını gerektirir.¹³²

Âmidî "irâde bir mana olup hâdis olanı bir zamana tahsis eder" diyor.¹³³ Onun yaptığı başka bir tanımda ise irâde, iki mümkün olandan birini seçmektir.¹³⁴ Allah tarafından insanda yaratılan ve iki zıttan birini seçmeye elverişli olan irâde, mümkün olanlardan birini tercih etmektir.¹³⁵ Âmidî ayetlerde insan için sabit olan irâdeyi "hâdis irâde" olarak ifade etmektedir. Ayrıca ona göre akıllı olan herkes kendinden ıztırarı hareketler dışındaki hareketlerinin ve bir şeyi tercih etmedeki özgürlüğünün farkındadır.¹³⁶

Kur'an-ı Kerim insana irâdeyi kesin olarak nispet etmektedir. Şu ayetlerde görüldüğü gibi "Siz geçici olan dünya malını istiyorsunuz, Allah ise (sizin için) ahireti ister"¹³⁷; "Allah sizin tevbenizi kabul etmek istemekte; şehvetlerine uyanlar ise büsbütün yoldan çıkmanızı istemektedir"¹³⁸ bu ayetlerde "istemek" anlamında "irâde" insana nispet edilmiştir. Mu'tezile mezhebi, Allah'ın adaletine vurgu yaparak insan irâdesinin özgür olması gerektiğini belirtir.¹³⁹ Hasan el-Basrî ayetlerle konuyu izah ederken savunduğu hür irâde ile birlikte Allah'ın takdirini de vurgulamıştır. Allah'ın kullarını kötülüklerden nehyettiğini, O'nun açıkça nehyettiği bir şeyi gizlice kullarına takdir etmesi nasıl mümkün olacağını sorgular. Böylece cebr anlayışını net olarak reddetmektedir. Kul istediğini seçmekte özgürdür ve bunun dinî ve ahlaki sorumluluğunu yüklenecektir.¹⁴⁰

¹³¹ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 158.

¹³² Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 431-432.

¹³³ Âmidî, *el-Mubîn fî Şerhi Me'ânî Elfâzi'l-Hukemâ ve'l-Mutekellimîn*, s. 220.

¹³⁴ Şafîî, *el-Âmidî ve Arahu'l-Kelamiyye*, s. 241.

¹³⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, I, s. 305.

¹³⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 459-460.

¹³⁷ Enfal, 8/67.

¹³⁸ Nisa, 4/27.

¹³⁹ Çağrı ve Hökelekli, "İrade", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, XXII, s. 383.

¹⁴⁰ İslamoğlu, *Hasan El-Basrî'nin Kader Risalesi ve Şerhi*, 18; 72-73; 113-114.

Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâ'î, Ebû Haşim ve onlara tabi olanlar Allah'ın hakiki anlamda "irâde eden" olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre Allah'ın irâdesi kadîm değildir. Allah hâdis bir irâde ile irâde etmektedir. Allah'ın hâdis irâdesi, herhangi bir mahalde meydana gelmez. Kādî Abdülcebbâr'ın zikrettiğine göre Allah, irâde dışındaki bütün fiillerini irâde etmektedir. Kullarının fiillerinden ise sadece onlara emrettiklerini irâde etmektedir. Ayrıca Mu'tezile âlimleri, Allah'ın kötülüğü irâde etmesinin caiz olmadığı konusunda ittifak etmiştir.¹⁴¹ İlâhi irâde de ilâhi kelim gibi yaratılan bir fiil olarak kabul edilmiştir. Kādî Abdülcebbâr'ın "Allah irâde dışındaki bütün fiillerini irâde etmektedir" görüşü teselsüle mani olmak içindir. Eğer ilâhi irâde de irâde edilirse bunun sonu gelmez ki "devr" söz konusu olacaktır.

Âmidî'nin ehl-i hakk olarak zikrettiği âlimlere göre Allah hakiki anlamda irâde edendir. O'nun irâdesi zatı ile kâimdir.¹⁴² Hem zatına nazaran hem de iliştiği şeylerde nihayetsizdir. Olabilecek her şeyi kapsamına almaktadır. İlâhi irâde hâdis olmayıp kadîm ve ezelidir.¹⁴³

İmâm Eş'arî'ye göre ilâhi irâde kulun bütün fiillerini kapsamaktadır. Küfür ve isyan da buna dâhildir. Kulun kesbi Allah'ın irâdesi ile meydana gelir. O'nun irâdesi dışında hiçbir şey meydana gelmez. Yüce Allah'ın irâdesi dışında bir şeyin meydana geldiğini iddia etmek, O'nun için noksanlığı iddia etmektir. Allah Teâla bundan münezzehtir.¹⁴⁴

İmâm Maturidî'ye göre Allah kulların bütün fiillerini irâde etmektedir.¹⁴⁵ O'nun irâdesi olmuş, olan ve olacakları kapsamaktadır. Olacak olanlar ancak Allah'ın irâdesi ile olmaktadır. Buna küfür ve masiyet de dâhildir. Allah'ın buna rızası yoktur ve emretmez. Ancak hiçbir şey O'nun irâdesi dışında da meydana gelmez.¹⁴⁶

¹⁴¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, s. 364-365; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî: Kitabu'l-İrade*, VI, s. 4-5.

¹⁴² Şafiî, *el-Âmidî ve Arahu'l-Kelamiyye*, s.239.

¹⁴³ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, I, s. 298.

¹⁴⁴ Ebû Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *El-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, thk. Beşir Muhammed Uyûn, Mektebetu Dâri'l-Beyân, Beyrut, 2010, s. 126-127.

¹⁴⁵ İmâm Maturidî, *Kitabu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu & Mhammed Aruç, Mektebetu'l-İrşad, s. 375.

¹⁴⁶ Harun Işık, *Maturidî'de İnsan Özgürlüğü*, Araştırma yay. Ankara, 2013, s. 123-125.

Cebriye mezhebine göre kulun yaptığı fiillerde herhangi bir etkisinin olmadığı gibi kul kendi fiillerinin yaratıcısı da değildir. Onlar insanın yaptığı eylemleri Allah'a nispet ederler. Çünkü insanın yaptığı işlerde herhangi bir kudreti ve irâdesi yoktur. İnsan yaptığı işlerde mecburdur. Bu iş ve eylemlerinin sonucu ceza ve sevabı da görmeye mecburdur. Aynı zamanda insanın teklife muhatap olması da zorunludur. Cennet ve cehennem de insanlar oraya girip mükâfat ve ceza aldıktan sonra fani olacaklardır.¹⁴⁷

Cehm b. Safvan'ın öncülüğünü yaptığı düşünce ekolü, insanın hiçbir özgürlüğe sahip olmadığı, insana fiilin nispet edilmeyeceği iddiasındaydı.¹⁴⁸ Gariptir ki bu düşünce yapısına sahip olduğu ifade edilen Cehm b. Safvan, Emevîler tarafından katledilmiştir. Düşünce ve görüşleri bu kadar Emevî iktidarına yarayan bir âlimin neden öldürüldüğü izaha muhtaç bir konudur.¹⁴⁹ Ancak Cehm b. Safvan'ın tenzih anlayışı gereği kadîm bir mana olarak sıfatları reddetmesi, Emevîlerin halka kabul ettirmeye çalıştığı kader anlayışına bir tehdit olarak görülmüş olabilir.

Kādî Abdülcebbâr'a göre irâde bir fiildir ve zatın "mürît" olmasını gerektirir. Yüce Allah kötülüğü tercih edemez. Çünkü Allah adalet sahibidir. Bundan dolayı Allah'ın kötülüğü tercih edecek irâdesi yoktur. Ona göre irâde insanın kendi nefsinden bileceği bir özelliktir. Çünkü her şeyin en açık olanı insanın kendi nefsinden bildiğidir.¹⁵⁰ Kādî Abdülcebbâr bununla insanın psikolojik farkındalığına değinmektedir. Bir insanın kendi nefsinden bileceği şey insan için en açık bilgi olarak ifade etmiştir.

Kādî Abdülcebbâr'a göre Allah hâdis bir irâde ile irâde etmektedir. Allah'ın irâdesi daha önce var olmadığı halde irâde ettiği anda hâsıl olur. Allah'ın irâdesi herhangi bir mahalde var olmaz.¹⁵¹

¹⁴⁷ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim el-Şehristânî, *El-Milel ve'n-Nihal*, thk. Kısra Salih el-'Aylî, Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2015, s. 103-105; Aytekin Yılmaz, *Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet Kavramı*, Erciyes Üniversitesi SBE, Kayseri, 1993, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 42.

¹⁴⁸ Çağrıncı ve Hökelekli, "İrade", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, s. 383.

¹⁴⁹ Erkol, "İslam Düşüncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm b. Safvan'ın Cebri Olduğu İddiasına Farklı Bir Yaklaşım", *Ekev Akademi Dergisi*, sy. 17, Güz, 2003, s. 88.

¹⁵⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 431-432.

¹⁵¹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 440.

Âmidî, Kādî Abdülcebbâr'ın aksine irâdeyi kadîm ve hâdis diye ikiye ayırır. Ona göre Allah'ın irâdesi kadimdir¹⁵² ve Allah hakiki anlamda irâde edendir.¹⁵³ Kādî Abdülcebbâr, Eş'arîlerin görüşlerini tenkit ederken Âmidî'nin de benimsediği bazı görüşleri eleştirir. Ona göre irâde sıfatı kadîm olamaz. Eğer Allah'ın irâdesi kadîm olursa irâdenin Allah'ın misli olması gerekecektir. Çünkü kıdem Allah'ın nefsi sıfatıdır. Allah gibi kadîm olan bir şeyin varlığı, kıdemde ortaklık meydana getireceği için Allah'ın misli olması gerektirmektedir. Allah'a kıdemde ortaklık meydana gelirse Allah'ın diğer nefsi sıfatlarında da ortaklığın meydana gelmesini gerektirecektir. Bu da doğru olmaz.¹⁵⁴

Âmidî irâde sıfatı konusunda sıfatların mana ve tanımına açıklık getirerek irâdenin kıdemini savunur. Bu şekilde sıfatların neden kadîm olması gerektiğine değinir. Ona göre irâde ilimden, kudretten ve diğer sıfatlardan ayrı bir şeydir. Çünkü irâde iki şeyden birini tercih etmek ve tahsis etmektir. İlim ise bir şeyi tahsis etmek değil, aksine keşfetmek ve bir şeyi olduğu gibi kapsamaktır. Buna göre ilim sıfatı tahsise tabidir, tahsisi gerektiren bir şey değildir. Aynı şekilde kudret de bir şeyi tahsis etmez. Kudret bir şeyi icad eder.¹⁵⁵ Allah âlemi yoktan var ederken âlemin varlığını yokluğuna tercih eden O'nun zatının dışında bir sıfatı olması gerekmektedir. Bu sıfat da kudret ve diğer sıfatlar olamaz. Buna göre âlemin varlığını yokluğuna tercih edecek Allah'ın zatının dışında irâdesi olmalıdır.¹⁵⁶

Âmidî, Kādî Abdülcebbâr'ın yukarıdaki itirazını zikretmese de konu ile ilgili şöyle bir açıklama getirmektedir: Allah'ın sıfatı olarak irâde, Allah'ın zatının aynı değil, O'nun zatının dışında zait bir sıfattır. Çünkü Yüce Allah hâdis olan âlemi yaratmıştır. Bu yaratma O'nun fiillerindendir. Âlemi yoktan var ederken âlemin varlığını yokluğuna tercih eden ya O'nun zâtı olacak veya zatının dışında başka bir şey olacaktır. Allah'ın zâtı bu tercihi yapamayacağına göre, o zaman irâde zatının dışında başka bir şey olacaktır. Buna göre âlemin varlığını yokluğuna tercih edecek Allah'ın

¹⁵² Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, I, s. 304.

¹⁵³ Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm fî ilmi'l-Kelâm fî İlmi'l-Kelam*, thk. Ehmed Ferid el-Mezidî, Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 54.

¹⁵⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 447.

¹⁵⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, I, s. 301.

¹⁵⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, I, s. 305.

zatının dışında irâde sıfatı vardır. İrâde Allah'ın zatının dışında zatı ile kâim bir sıfattır.¹⁵⁷

Kādî Abdülcebbâr'a göre eğer Allah, kadîm ve zatı ile kâim bir mana olan irâde sıfatına sahip olursa, bu irâde sadece bir olaya ve eyleme özel olarak bir murada has olması gerekir. O zaman Allah'ın sadece bir muradı olması gerekecektir. Bu tek murad dışında başka bir şey için irâdede bulunamayacaktır. Kādî Abdülcebbâr bu itirazını şu şekilde temellendirmeye çalışmaktadır: "Kadim olan Allah ya tek irâde ile ya da sınırlı sayıda irâde ile veya sınırsız sayıda irâde ile irâdede bulunacaktır. Sonuncusu yani Allah'ın sınırsız sayıda irâde ile irâdede bulunması mümkün değildir. Eğer Allah tek irâde ile veya sınırlı sayıda irâde ile irâdede bulunursa, bu durumda Allah'ın irâdesinin sınırlı olmasını gerektirecektir." Ona göre bu da doğru bir görüş değildir.¹⁵⁸

Her iki âlime göre irâdenin kıdemi sorununa bu şekilde değindikten sonra, şimdi de Kādî Abdülcebbâr ve Âmidî'nin irâdeden neyi kast ettikleri hususunu izah etmekte yarar vardır. Kādî Abdülcebbâr irâdeyi, emir, rıza, muhabbet vb. bazı kavramlarla ilişkilendirerek açıklamaya çalışmaktadır. Buna karşın Âmidî irâdeyi bağımsız bir şekilde başka kavramlarla ilişkilendirmeden ele almaktadır.

Kādî Abdülcebbâr'a göre irâde ile muhabbet aynı anlamı ifade eder. İrade edilen şeye aynı zamanda muhabbet edilir.¹⁵⁹ İrade ile rıza kavramı da birbirlerine yakın kavramlardır. Rıza bir şeyi irâde etmek anlamına gelir. Ancak rıza, muhabbet gibi irâde ile birebir aynı anlamda değildir. Rıza irâde edilen şey meydana geldiğinde devreye girer. Eğer irâde edilen şey meydana gelmezse o durumdaki irâde rızaya dönüşmez. Rıza murad meydana geldiğinde irâde ile aynı anlamı ifade eder. Mesela insan imanı irâde edip onu seçerse irâde rızaya dönüşür.¹⁶⁰ Diğer bir kavram da ihtiyardır. İhtiyar da irâde ile aynı anlamı ifade eder. Ancak ihtiyarda fiilin tesiri şarttır. Mesela ihiyar sahibi için, fiilin etkisi başkasında tesir ederse onun için ihtiyar söz

¹⁵⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, I, s. 305.

¹⁵⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 447-448.

¹⁵⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî: Kitabu'l-İrade*, VI, s. 52.

¹⁶⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî: Kitabu'l-İrade*, VI, s. 54; Veysi Ünverdi, *Kādî Abdulcabbâr'da İrade*, Ankara, Üniversitesi SBE, Ankara, 2012, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s. 31.

konusu olur.¹⁶¹ Kādî Abdülcebbâr kulların fiillerinin tamamen kulun kendi irâde ve kudreti ile meydana geldiğini ifade eder. Kulun fiillerini Allah'ın irâdesi dâhilinde gören Ehl-i Sünnet âlimlerini bu konuda tenkit etmektedir. Çünkü irâde rızayı içinde barındırmaktadır. Kul bir fiili irâde edip azmettikten sonra işin içine rıza girer. Eğer Allah kulunun kötü fiillerini irâde etmiş olsaydı, o zaman kulların çirkin fiillerine rıza göstermiş olurdu ki Mu'tezile ve Kādî Abdülcebbâr buna şiddetle karşı çıkmaktadırlar.

Kādî Abdülcebbâr'ın irâde ile ilişkilendirdiği diğer bir kavram "emir" kavramıdır. Kādî Abdülcebbâr'a göre Allah'ın kulları hakkındaki irâdesi, emir buyurma anlamındadır. Yani Allah neyi emir buyurmuşsa onu irâde etmiştir.¹⁶² Bundan dolayı kendisi kulun kötülük, küfür ve isyanını Allah'ın irâdesi dışında görmektedir. Ona göre Allah küfür ve çirkinlikleri irâde etmez. Ancak onlardan ikrâh eder. Buna göre Kādî Abdülcebbâr irâde karşısında ikrâhı koymaktadır. Allah emrettiği iyilik ve güzellikleri kul hakkında irâde eder. Nehyettiği kötülük ve çirkinliklerden de ikrâh eder. Kādî Abdülcebbâr'a göre Allah Teâlâ emrettiği bütün ibadet ve iyilikleri irâde etmiştir. Çünkü onları emir buyurmuştur. Ancak nehyettiği şeyleri irâde etmemiştir, onlardan ikrâh etmiştir. Çünkü yasakladığı şeyleri ayıplamıştır. O'nun yasakladığı şeyleri emretmesi caiz değildir. Ona göre şu ayetler buna delildir: "Allah, kulları için zulüm dileyecek değildir."¹⁶³; ".....bütün bunların kötü olanları Rabbinin yanında sevimsizdir."¹⁶⁴ Kādî Abdülcebbâr'a göre kötülüğü irâde etmek kötüdür.¹⁶⁵

Âmidî, bir şeyin emredilmesi ile irâde edilmesi arasında ayrım yapmaktadır. Ona göre bir fiilin sevabı hak edecek itaat olabilmesi için, emredilmiş olması gerekmektedir. Emredilmeyen bir fiil irâde edilse bile itaat olarak ifade edilmez. Bu hem insanlar arasındaki örfte hem de Kur'an-ı Kerîm'de böyledir. Örnek olarak "falanca irâdeye itaat etti" yerine "falanca emre itaat etti" denilir. Yine Hz. Musa ve

¹⁶¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî: Kitabu'l-İrade*, VI, s. 56; Veysi Ünverdi, Kādî Abdülcebbâr'da İrade, s. 32.

¹⁶² Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 434.

¹⁶³ Mü'min, 40/31.

¹⁶⁴ İsrâ, 17/38.

¹⁶⁵ Kādî Abdülcebbâr, *El-Usûli'l-Hamse*, thk. Dr. Bedir 'Avn, Metbû'âtu Cami'eti'l-Kuveyt, 1998, s. 80; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî: Kitabu'l-İrade*, VI, s. 218.

Hız. Harun kıssasında, Hız. Harun İsrail oğullarına "Ey kavmim siz bunun yüzünden sadece fitneye uğradınız. Şüphesiz sizin Rabbiniz Rahman'dır. Şu halde bana uyunuz ve emrime itaat ediniz." ¹⁶⁶ Demektedir. Aynı şekilde Hız. Musa kardeşı Harun'a "sen benim emrime isyan mı ettin?" ¹⁶⁷ Diye çıkmıştır. Görülmektedir ki itaat ve isyan irâde ile değil, emir ile kullanılmaktadır. O zaman bir şeyi irâde etmek, emir anlamına gelmemektedir. Eğer kâfirin küfrü Allah'ın irâdesi dâhilinde oluyorsa bu irâdeden dolayı kâfirin küfrü itaat sayılmaz. Çünkü bir şeyin itaat olabilmesi için ancak emredilmesi ile olabilir. Irâde edilen bir şey, sadece irâde edildiğinden dolayı itaat sayılması için yeterli değildir. Âmidî bunun için şöyle bir örnek vermiştir. Biri bir başkasından ona hissettirmediği halde bir şeyi irâde ederse bu şahıs da irâde dilen şeyin farkında olmadan aynısını yaparsa bu eylem irâde edene itaat olarak sayılmaz. ¹⁶⁸ Her ne kadar fiil irâde edenin irâdesine göre olmuş olsa da durum böyledir. Bu durumda Allah'ın iyi olsun kötü olsun kullarının fiillerini irâde etmesinde bir problem yoktur. Çünkü irâde, kullar için bir zorunluluğu meydana getirmemektedir. ¹⁶⁹

Kâdî Abdülcebbâr, irâdeyi bazı kavramlarla anlamsal olarak ilişkilendirmesinin yanında, irâdenin karşısına koyduğu ikrâh kavramı konusunda da dikkat çekmektedir. Ona göre irâde edilen şey, kuldân talep edilen ve kuldân yapılmasını istenen şeydir. Yani Allah neyi emir buyuruyorsa onu irâde etmektedir. Buna karşın nehyetiğiğ ve yapılmamasını istediğiğ şeylerden de ikrâh etmektedir. Yüce Allah'ın yasakladığiğ şeyleri irâde etmesi caiz değildir. Ancak onlardan ikrâh eder. ¹⁷⁰ Âmidî'nin zikrettiğiğne göre Ebû İshak el-İsferayinî'nin dışındaki Eş'arî imâmlar ittifakla Kâdî Abdülcebbâr gibi keraheti, irâdenin zıddı olarak kabul ederler ve keraheti Allah'a nispet etmekte herhangi bir sakınca görmezler. Âmidî'nin de bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır. İsferayinî'nin buna karşı çıkmasının sebebi, kerahetin açı ve kini barındırmasıdır. Allah da bundan münezzehtir. Irâde ve keraheti Allah'a isnat eden

¹⁶⁶ Taha, 20/90.

¹⁶⁷ Taha, 20/93.

¹⁶⁸ Örg. Bir insan yanında bulunan birinden su veya başka bir şey isteme niyetinde ancak herhangi bir nedenle çekinip bunu yapmaz. Bu kimse de arzulanan şeyi istenmediğiğ halde ikram etmiş olsa, birinci şahsın isteğiğ yerine geldiğiğ halde ikinci şahıstan herhangi bir istekte bulunmadığiğ için emir veya itaat söz konusu olmamıştır. Yani irâde emir ve itaat olmadan meydana gelmektedir.

¹⁶⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 487.

¹⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *El-Usûlü'l-Hamse*, s. 80.

Âmidî ve diğer Eş'arîler, bir itiraza maruz kalmaktadır. Yukarıda Kādî Abdülcebbâr'ın da savunduğu gibi Allah küfür ve isyandan ikrâh eder. Eş'arîlere göre kulun fiilleri olan küfür ve isyan Allah'ın irâdesi dâhilindedir. Bu durumda iki zıt olan ikrâh ve irâde aynı anda Allah için söz konusu olmaktadır. Çünkü Allah hem küfür ve isyandan ikrâh eder hem de kulun bu eylemlerini irâde eder. Bu itiraza Âmidî şöyle bir cevap zikretmektedir. Kulun küfür ve isyanı Allah'ın irâdesi dâhilindedir. Küfür ve isyanın bir eylem olması hasebiyle meydana getirilmesi Allah'ın ikrâh ettiği bir şey değildir. Çünkü bu eylem diğer eylemler gibi bir fiil olarak Allah'ın irâdesi dâhilindedir. Ancak küfür ve isyan, yaratma eylemi hâricinde küfür ve isyan olmasından dolayı Allah tarafından ikrâh edilmektedir. Yani kötülük, kötülük olduğu için kötüdür ve Allah için sevimsizdir. Kötülüğün bir eylem olarak meydana gelmesi eylemlilik nazarıyla bu fiilin Allah'ın irâdesi dâhilinde olması ikrâh sebebi değildir.¹⁷¹

Kādî Abdülcebbâr kendisine yapılabilecek şu itirazı zikreder: "Siz Allah'ın küfür ve çirkinlikleri sevmediğini ve bundan dolayı irâdesi dışında meydana geldiğini iddia ediyorsunuz. Buna göre Allah'ın istemediği ve irâde etmediği şeyler âlemde meydana gelmektedir. Eğer Allah'ın mülkünde istemediği şeyler meydana geliyorsa bu O'nun için zaafın göstergesidir." Kādî Abdülcebbâr bu itiraza şu şekilde cevap vermektedir: "Âlemde Allah'ın irâdesi dışında sadece nehyettiği şeyler meydana gelir, emrettiği şeyler ise irâdesi dışında meydana gelmez. Allah'ın istemediği ve ikrâh ettiği şeylerin meydana gelmesi O'nun için zaaf olmaz. Eğer Allah küfrü dileseydi, o zaman kâfir de mümin gibi O'nun emrini yerine getirmiş olacaktı. Böyle olsaydı kâfir güzel bir şey yapmış olacaktı. Bu aynen şu misal gibidir eğer köle efendisinin emrettiği şeyleri yaparsa övgüyü hak edecektir. Eğer kâfirin küfrü Allah'ın irâdesi ile olursa Allah'ın kâfire azap etmemesi gerekir ve kâfirin mümin gibi cennete girmesi gerekir. Çünkü o da Allah'ın emrettiği şeyleri yapmış olur." Kādî Abdülcebbâr'a göre Allah küfür ve çirkinlikleri nehyetmiştir. Hikmet sahibi biri irâde ettiği şeyleri nehyetmez. Aynen öyle de hoşuna gitmeyen şeyleri de emretmez. Bunun gibi eğer Allah küfür ve isyanı irâde ediyorsa o zaman küfür ve isyanı sevmesi gerekir. Ancak şu ayette bunun zıddını ifade edilmektedir: "(Allah) kullarının küfrüne razı olmaz. Eğer şükrederseniz

¹⁷¹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 461.

sizin hakkınızda bundan razı olur."¹⁷² Buna göre Allah kulun küfrünü irâde etmemektedir.¹⁷³

Âmidî, Kādî Abdülcebbâr ve onun gibi irâdeyi "emir" anlamına yorumlayan âlimlerin tedirginliğine karşın, nassta irâdenin emir anlamında olduğuna dair bir şeyin varid olmadığını ifade etmektedir. Bununla beraber şunları kayda geçirmektedir: İcmâ ile "Allah her şeyin yaratıcısıdır" denilmektedir. Ancak teker teker "Allah pisliklerin, necasetlerin, domuzların vd. yaratıcısıdır" denilmez. Hâlbuki Yüce Allah bunların da yaratıcısıdır. Aynı şekilde dünyadaki her şey Allah'ın mülküdür. Ancak teker teker "evlat ve eş Allah'ındır" denilmemektedir. Hâlbuki onlar da Allah'ın mülkü dâhilindedir.¹⁷⁴

Âmidî'ye göre meydana gelen her şey icad ve ihdas yönüyle Allah'a nispet edilir ve onun irâdesi ile olur. Çünkü Allah'tan başka ne yaratıcı ne de bir şeyi yoktan var eden vardır. O'nun mülkünde istediğinin dışında hiç bir şey meydana gelmez. Meydana gelen şeylerin O'nun irâdesi ile olması hasebiyle şer ve kötülük olmaz. Çünkü Allah'ın bir şeyi irâde etmesi, vücudu mümkün olanlardan varlık ve yokluk yönüyle tahsis etmesidir. Allah'ın irâdesi sadece eylemleri ve mümkünleri bir durum ve halle tahsis etmesidir. Bundan dolayı Allah'ın bir şeyi sadece bir halle ve durumla tahsis etmesi ve meydana getirmesi Allah adına şer olmaz. Ayrıca şer ve kötülük eylemlerde ve meydana gelen şeylerde zati bir sıfat değil, izafî ve itibaridir. Bunun için şerri ve kötülüğü Allah'ın irâdesine nispet edip Allah şer işledi ve kötülük işledi diyemeyiz. Eğer böyle olmasa dünyada meydana gelen birçok olayın Allah'ın irâdesine nispet edilmemesi gerekir. Deprem, boğulma, yangın, salgın hastalıklar vs. hâlbuki bunların hepsi de Allah'ın irâdesine nispet edilmekte ve Allah bunlardan dolayı zulüm işlemiş denilmemektedir.¹⁷⁵

Âmidî, Mu'tezile ve Kādî Abdülcebbâr'ın "Allah küfür ve isyanı nehyetmiştir. Bundan dolayı Allah küfür ve isyanı irâde edemez. Çünkü bu durumda kul sorumlu

¹⁷² Zümer, 39/7.

¹⁷³ Kādî Abdülcebbâr, *El-Usûlü'l-Hamse*, s. 81.

¹⁷⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 467.

¹⁷⁵ Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm fî ilmi'l-Kelâm fî İlmi'l-Kelam*, s. 64; Şafîî, *el-Âmidî ve Arauhu'l-Kelamiyye*, s. 245-246.

olmaz." iddialarına karşın, şunları ifade eder: Küfür ve isyan nehyedilmiştir. Ancak küfür ve isyanın kul tarafından yapılması ile küfür ve isyanın kul için icad edilmesi aynı şey değildir. Küfür ve isyan, küfür ve isyan olması hasebiyle kötüdür ve nehyedilmiştir. Ancak onları kul için icad etmek ve kulun fiili olması hasebiyle irâde etmek kötü değildir.¹⁷⁶

Âmidî'ye göre Eş'arîler, Mu'tezil'den Ebû Ali el-Cübbâ'î, Ebû Haşim ve diğer bazı âlimler irâdenin muradı zorunlu olarak gerektirmediği görüşündedir.¹⁷⁷ Kādî Abdülcebbâr da bu görüşü savunmaktadır. Ona göre eğer irâde muradı zorunlu olarak gerektirirse bu durumda irâdenin irâde kapsamına giren her şeyi meydana getirmesi gerekir. Bu bir kaidedir. Bu kaide sebeplerde geçerlidir. Eğer bir sebep "müsebbebi" zorunlu olarak doğuruyorsa bunun bütün müsebbeplerde geçerli olması gerekir. Birinde olup diğerinde olmaması geçersizdir. Kādî Abdülcebbâr'a göre irâde de böyledir. Irâde eğer zorunlu olarak muradı gerektirirse o zaman bütün muradları meydana getirmesi gerekir. Bundan dolayı irâde, irâde edileni zorunlu olarak gerektirmez.¹⁷⁸

Âmidî'ye göre irâde, muradı zorunlu olarak gerektirmez. Irâde, etki açısında kudret gibi fiili gerektirmez. Bununla birlikte irâde murada mukarenet etmek zorundadır. Yani bir şey irâde edilirse irâdenin muradla birlikteliği zorunludur. Âlemde meydana gelen her şey Allah'ın irâdesi ile meydana gelir. İnsanların fiilleri de böyledir. Ancak insanların fiilleri Allah'ın irâdesi dâhilinde olmasına rağmen, Allah'ın irâdesi onları bir eyleme zorlamamaktadır.¹⁷⁹

Sonuç olarak Kādî Abdülcebbâr ve Âmidî her ikisi de Allah'ı ezelden âlim olarak görmektedir. Âmidî Allah'ın kadîm bir ilim sıfatına sahip olduğunu ifade ederken, Kādî Abdülcebbâr'ın bundan imtina ettiği görülmektedir. O sadece Allah'ı ezelden âlim olarak ifade etmektedir. Her iki âlim de malumatın ezelden Allah'ın bilgisi dâhilinde olduğu konusunda müttefiktir. Bu malumatlara insanın eylemleri de dâhildir. Kādî Abdülcebbâr ve Âmidî ilmin malumu zorunlu hale getirmediği

¹⁷⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 486.

¹⁷⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 468.

¹⁷⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî: Kitabu'l-İrade*, VI, s. 84.

¹⁷⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 469.

görüştüğüdür. Yani insanın eylemleri ezelden bilindiği için insan bunu yapmak zorunda değildir. Âmidî kadîm ilim ile hâdis ilim arasında kesin ayrım yapmaktadır. Ayrıca Allah'ın ilmini malumata sebep olarak görmemektedir. Ona göre Allah'ın ilmi yaratılanlardan öncedir ve ilmi her şeye taalluk eder. İnsanın ilmi de hâdis olan şeylere taalluk eder.

Kādî Abdülcebbâr ve Seyfüddîn el-Âmidî, irâdenin kulun hidâyet ve dalâletine etkisi konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Kādî Abdülcebbâr Allah'ın insanlara yasakladığı şeyleri, Allah'ın irâdesi dışında görmektedir. Bundan dolayı ona göre insanın dalâleti Allah'ın irâdesi dışındadır.

Seyfüddîn el-Âmidî, Kādî Abdülcebbâr'ın aksine Allah'ın irâdesinin, kadîm olduğu ve her şeyi kapsadığı kanaatindedir. Bundan dolayı Âmidî, insanın hidâyet ve dalâletini de Allah'ın irâdesi dâhilinde kabul etmektedir. Ona göre âlemde hiçbir şey Allah'ın irâdesi dışında cereyan etmez. Eğer böyle bir şey olursa bu Allah'ın hükümrânlığı için zaaf olur.

b. Kudret ve Fiillerin Yaratılması, Hidâyet ve Dalâlete Etkisi

Kudret, bir şeyi meydana getirmede tahsiste bulunmayı gerektiren bir manadır.¹⁸⁰ Kudret farklı anlamlara gelmektedir. Örneğin bir şeye niyetlenme, azmetme ve haber verme gibi anlamlar kudret için zikredilen anlamlar içinde yer alır.¹⁸¹

Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve âlimlerin çoğunluğu insanın kudretinin insan için vücudî bir sıfat olduğu kanaatindedir. Onlara göre kudretin varlığı ile beraber fiiller meydana gelmektedir. Kudret olmadan fiiller meydana gelmez.¹⁸² Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile insan fiillerinin yaratılışı konusunda birbirine zıt görüşlere sahiptir. Ehl-i Sünnet âlimleri Allah'ın kudret ve hükümrânlığına hâlel gelmemesi için çaba sarf ederken; Mu'tezile Allah'ın adaletine vurgu yaparak insanın sorumluluğuna işaret etmektedir.

¹⁸⁰ Âmidî, *el-Mubîn fî Şerhi Me'ânî Elfâzi'l-Hukemâ ve'l-Mutekellimîn*, s. 220.

¹⁸¹ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*, s. 195.

¹⁸² Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 289; Nesefî, *Tebisiretu'l-Edille*, II, s. 113-114; Mâturidî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 342-343.

Kādî Abdülcebbâr ve Mu'tezile insanın kudretinin fiilden önce var olması gerektiğini bazı ayetlere¹⁸³ dayanarak delil getirmektedir. Eğer kudret fiilden önce değil de fiille beraber olsaydı, kulun mükellef kılınması mümkün olmayacaktı. Örneğin namaz kılmaya kudreti olmayan birinin namazla mükellef tutulması doğru olmazdı. Ayrıca kudret fiil anında var olursa kul sadece bir fiile güç yettirebilecektir. Sadece küfre gücü yeten bir kâfirin imanla mükellef tutulması nasıl mümkün olacaktır. Bu durum kulun gücünün yetmediği ve aciz olduğu bir şeyle mükellef tutulmasını gerektirecektir.¹⁸⁴

Dırâr b. Amr dışında kalan Mu'tezile mezhebi insanı hakiki anlamda kendi fiilinin yaratıcısı olarak görür. Dırâr ise insanın fiilinin iki failin eseri olduğu kanaatindedir. Allah insanın fiilini yaratır, insan da kesbeder.¹⁸⁵ Mu'tezile'ye göre insan dünyada yaptıklarına karşılık ahirette ceza veya sevabı hak eder. Allah şer ve zulüm işlemekten münezzehtir. Nasıl ki Allah Teâlâ adaletli davranırsa âdil olacağı gibi, aynen öyle de zulüm işlerse zalim olur. Bütün Mu'tezile âlimleri Allah'ın sadece salah ve hayrı işlediği konusunda ittifak halindedir. Allah'ın hikmetinin gereği olarak kullarının faydasını gözetmesi gerekmektedir. Mu'tezile'nin bu görüşleri adalet prensibi gereğidir.¹⁸⁶

Ehl-i Sünnet âlimlerine göre hâdis kudret fiille beraber meydana gelmektedir. Çünkü hâdis kudret arazdır. Arazilarda beka söz konusu söz konusu olmadığı için, hâdis kudret fiilden önce var olamaz.¹⁸⁷

Eş'arîler insanî kavramlarla Allah'ın yaratması hakkında hüküm verilemeyeceğini ifade eder. Onlara göre insanî kavramlar ve insan algısı bunda yetersiz kalmaktadır. Allah'ın hikmeti insanlar tarafından tam anlamıyla

¹⁸³ "خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ" Bakara, 2/63; 7/171; "يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ" Meryem, 19/12.

¹⁸⁴ Hacer Şahinalp, "Nüreddin es-Sâbûnî'ye Göre Kudret-Fiil İlişkisi Çerçevesinde İnsan Fiilleri ve Sorumlu Özgür Kişilik", *Milel ve Nihal*, 18.(1) 2021, s. 110; Seyithan Can, *İslam Kelâm'ında Kudret-Fiil İlişkisi*, s. 62.

¹⁸⁵ Davit Bennett, "Hareketu'l-İ'tizâl", *el-Merci' fî Tarihi İlmi'l-Kelam*, Ed. Sabine Schmidtke, Çev. Üsâme Şefî' es-Seyyid, Merkezu Nemâ li'l-Buhusi ve'd-Dirâsât, Beyrut, 2018, s. 298.

¹⁸⁶ Şehristânî, *El-Milel ve'n-Nihal*, s. 74.

¹⁸⁷ Nureddin es-Sabûnî, *Kitabu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fî'l-Hidâye fî Usûli'd-Din*, thk. Dr. Fethullah Halîf, Dâru'l-Mearif Mısır, 1969, s. 107.

anlaşılmayacağı kanaatindedir.¹⁸⁸ Eş'arî geleneğine göre insanın kudreti ve fiili Allah tarafından yaratılır. Çünkü amaçlı bir fiil, bilinçli bir tasavvur gerektirir. Eğer insanın kendi fiilini yarattığı iddia edilirse, insanın fiilin bütün detayına ve işe karışan her şeyin bilgisine sahip olması gerekir. Ancak insan kendi fiilinin bazı detayına vakıf değildir. İnsan fiilin bütün detayına vakıf olamadığı için kendi fiilinin yaratıcısı olamaz. İnsan sadece seçim hakkına sahip bir faildir. Ve kendi fiilini hâdis kudreti ile kesbeder. Kesb, bir mahalde bulunan bir fiile verilen addır. Kesb insanın hâdis kudretidir. İnsanın hâdis kudretinin eseri sadece fiile götüren araçların (vasıta-azalar) sağlam olması neticesi ile fiili kolaylaştırmaktan ibarettir. Bunun sonucu olarak Allah kulun fiilini kulda yaratır.¹⁸⁹ Eş'arî kelamcılar insanın özgürlüğünün ilâhi güç ve irâdeye gölge düşüreceği kaygısından kesb teorisini temellendirmeye çalışmışlardır. Ancak bu konuya net bir açıklama getirmediklerinden dolayı Eş'arîler "cebr-i mutavassıt" diye anılmıştır.¹⁹⁰

Fiillerin yaratılması meselesini sadece yaratma eylemi çerçevesinde değerlendirmek isabetli olmaz. Çünkü fiillerin dayanağı olan ve kudret kavramı ile ifade edilen bir potansiyel vardır. Mezhep farkı olmadan çoğu âlim kudreti araz olarak tanımlar. Kudret ve fiil ilişkisi işlenirken mezheplerin görüşlerinin nedenini ve ortaya koydukları tezin sebebinin anlamak için cevher ve araz teorisinin zikredilmesi gerekmektedir. İslam kelamcıları âlemin cevher ve arazlardan müteşekkil olduğunu ifade etmiştir. Kelamcılar varlığı bu teori çerçevesinde şu şekilde açıklamaya çalışır: Her şey en küçük parçacık olan cevherlerin yan yana gelmesi ve bitişmesi ile meydana gelerek cevherler üzerine arazların yaratılması ile varlık oluşmuştur. Kelamcılara göre arazlar iki zaman art arda var olmaz. Bir zaman anında bulunan araz diğer ana intikal etmez. Bundan dolayı anbean arazlar cevherler üzerinde tekrar tekrar yaratılmaktadır. Bu tekrarlanan benzer yaratmaya kelam dilinde "teceddüd-i emsâl" denilir. Ayrıca arazlar kendi başlarına ne bir şeye mahal olur ne de bir araz başka bir araza mekân olur. Cevherler ise kendi başlarına var olurlar ve art arda varlıkları devam eder. Ancak cevherlerin üzerinde arazların sürekli yaratılması şartı vardır. Yani bir cevher üzerinde

¹⁸⁸ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 154.

¹⁸⁹ A. S. Tritton, *İslam Kelamı*, Çev. Mehmet Dağ, Ankara, Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay. Ankara, 1983, s. 168.

¹⁹⁰ Çağrı ve Hayati, "İrade", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXII, s. 383.

arazlar var edildiği sürece cevherin varlığı devam etmektedir. Eğer Allah cevherin üzerinde anbean arazı yaratmayı terk ederse cevher de yok olur. Cevher ve araz teorisinde arazlar sürekli yenilenmektedir. Cevher üzerinde var edilen arazlarla cevherin varlığı da sürdürülmektedir.¹⁹¹ Teceddüd-i emsâl, birbirine benzer olan şeylerin (renk, hareket, sükûn vb.) yenilenmesi anlamına gelir. İslam kelimasında teceddüd-i emsâl istilahına yakın anlamlı başka kavramlar da kullanılmıştır. Mesela 'halk-ı cedîd', 'istimrâr', 'el-hudûsü'd-dâim' ve aynı arazların art arda gelmesi anlamında 'teâkub' kavramı bunlardandır.¹⁹²

Daha çok Eş'arîler tarafından temellendirilen teceddüd-i emsâl teorisi, Mu'tezile dâhil diğer mezhepler tarafından da olumlu görülmüş ve savunulmuştur.¹⁹³ Ehl-i Sünnet âlimleri kudreti araz olarak kabul etmektedir. Araz, renk, tat ve lezzet gibi cevhere bitişen ve var olduktan sonra yok olan bir şeydir.¹⁹⁴ İmâm Eş'arî'ye göre arazın iki zamanda art arda varlığı devam etmez.¹⁹⁵ Yani araz art arda iki an (zaman)'da birlikte bulunmaz ve bir zaman anından başka bir ana intikal etmez. An ise bir zamanın sonunu ifade eder ve mazi ve müstakbeli birbirine bağlayan vakittir.¹⁹⁶ Buna göre an çok kısa bir zaman aralığıdır. Birbirine ardışık gelmektedir. Araz iki anda art arda bulunmaz. İnsanın kudreti araz olarak kabul edildiğine göre, insanın kudreti de iki kısa anda bile art arda bulunmaz.¹⁹⁷

Mu'tezile'nin Bağdat ekolü, arazın araza mahal olduğu şeklindeki siyahın siyahı doğurması (tevellüd) gibi bir sürekliliğin olabileceği görüşünü ortaya koyarken; diğer Mu'tezile mensupları buna muhalefet etmişlerdir.¹⁹⁸

¹⁹¹ Bkz. Çağfer Karadaş, "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik", *Usûl İslam Araştırmaları*, Edt. Faruk Beşer, sy. 8, Temmuz-Ağustos, 2007; Şahinalp, "Nûreddîn es-Sâbûnî'ye Göre Kudret-Fiil İlişkisi...", s. 111.

¹⁹² Çağfer Karadaş, "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik", s. 9-10.

¹⁹³ Karadaş, "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik", s. 11; Mehmet Bulgen, "Atomdan Kuantuma: Fizikteki Gelişmelerin Kelâma Etkisi", *Kelam Araştırmaları*, sy.11:1, 2013, 243-252.

¹⁹⁴ Seyid Şerif Cürcanî, *Tarifât*, thk. Dr. Muhammed Abdurahman, Dâru Nefais, Beyrut, 2012, s. 225.

¹⁹⁵ Eş'arî, *El-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, s. 127.

¹⁹⁶ Âmidî, *el-Mubîn fî Şerhi Me'ânî Elfâzi'l-Hukemâ ve'l-Mutekellimîn*, s. 96.

¹⁹⁷ Bkz. Ahmet Erkol, *Kelami Akıldan Tasavvufî Keşfe*, Divan Kitap, İstanbul, 2018, s. 142-147.

¹⁹⁸ Karadaş, "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik", s. 11.

Kādî Abdülcebbâr kudreti araz olarak görür. Ancak ona göre bazı arazlarda devamlılık söz konusudur. Arazlar idrak edilen ve edilmeyen şeklinde olmak üzere ikiye ayrılır. Renkler ve sesler idrak edilen ve sürekliliği olmayan arazlardır. İdrak edilmeyenler ise, kudret ve şehvet gibi olanlardır. Bunlarda devamlılık söz konudur.¹⁹⁹ Kādî Abdülcebbâr'ın insanın kudretini Allah'ın nefsi sıfatlarına benzettiği anlaşılmaktadır. Örneğin Allah kadirdir ve kudretinde yenilenme yoktur. Aynen öyle de insanın kudreti de istimrar eder.²⁰⁰

Kādî Abdülcebbâr ve Âmidî, insanın kudreti ve fiillerin meydana gelmesi konusunda zıt görüşlere sahiptir. Âmidî'ye göre hâdis kudret bir arazdır ve fiil anında var olur. Ne fiilden önce ne de fiilden sonra bulunmaz. Bundan dolayı herhangi bir eyleme yönelme olmadan kudret var olmaz.²⁰¹ Âmidî, insanın fiilleri onun kudreti dâhilindedir. Ancak insanın hâdis kudretinin fiilinde mutlak kudret karşısında tesirsiz kaldığını ifade etmektedir. İnsanın fiilleri onun kudretinin mahalline dayanmaktadır ve fiiller insanın irâdesi ve eseri ile meydana gelmektedir. Yani insan fiile mahal olduğu anlamıyla sorumlu olur ve bu sorumluluk kesb ile ifade edilir.²⁰² Ona göre hâdis kudret arazdır. Arazlarda da beka ve devamlılık yoktur. Hâdis kudrette de beka yoktur. İki an art arda bulunmazlar.²⁰³ Âmidî fiillerin yaratılmasını sadece Allah'ın kadîm kudretine bırakmakta, insanın kudretini de fiilin kesbi için fiillinin dayanağı olarak kabul etmektedir. İnsanın kudreti olmadan fiil söz konusu değildir.

Kudretin araz olduğu konusunda ittifak olmasına rağmen kudretin ne olduğu konusunda ihtilaf vardır. Âlimlerin çoğu kudreti bir şeyi meydana getirmede tahsiste bulunmayı gerektiren bir mana²⁰⁴ şeklinde görüş belirtirken, Mu'tezile'nin bir kısmı kudreti bedeninin sağlıklı olması olarak ifade etmiştir. Maturidî mezhebi ise her iki kudretin insan için söz konusu olduğu şeklinde görüş belirtmiştir.²⁰⁵

¹⁹⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 93; Seyithan Can, *İslam Kelâm'ında Kudret-Fiil İlişkisi*, s. 87.

²⁰⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 93-94.

²⁰¹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 295-296.

²⁰² Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 244.

²⁰³ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 293.

²⁰⁴ Âmidî, *el-Mubîn fî Şerhi Me'ânî Elfâzi'l-Hukemâ ve'l-Mutekellimîn*, s. 220.

²⁰⁵ Seyithan Can, *İslam Kelâm'ında Kudret-Fiil İlişkisi*, s. 25.

Kādî Abdülcebbâr'a göre ise kulun kudreti fiilinden önce var olmalıdır. Eğer kudret fiille beraber var olursa kulun fiile güç yetirmesi mümkün olmaz. Bu durumda kul teklife muhatap olamaz. Örnek olarak eğer kâfir olan kimse iman etmeden önce imana kudreti yoksa iman etmekle mükellef tutulmaması gerekir. Çünkü ayette de geçtiği gibi Allah hiç bir nefsi gücünden fazlasıyla mükellef kılmaz.²⁰⁶ Eğer kulun gücünün yetmediği bir şeyle mükellef tutulması caiz olsaydı, aciz ve felçli bir insanın da mükellef olması caiz olurdu ve normal insanların merdivensiz yükselmesi de caiz olurdu. Ancak bu geçersiz bir durumdur. Bununla ortaya çıkmaktadır ki kul hem imana hem de küfre aynı zamanda kâdirdir ve istediğini seçme özgürlüğüne sahiptir. Bunu da kendi tercihi ile yapmaktadır. Kādî Abdülcebbâr kudreti bir nesneye benzeterek somutlaştırmaya çalışmıştır. Örneğin bıçak hem iyi hem de kötü olan şeylere müsait bir alettir. Bıçak bir şahsa ihtiyacını gidermesi için verilmiştir. Ancak o kimse iyi yolda kullanacağına gidip bu bıçakla birini öldürür. Hâlbuki bu şahsa bıçağı veren kimse, ihtiyacını gidermesi için vermişti. Ancak kendisi bunu fayda elde edeceği yerde değil zarar göreceği yerde kullanmıştır. Aynen öyle de Allah kâfire hem itaat hem de isyana müsait kudreti vermiştir. O da iyiliğine olan eylemlerde kullanacağına küfrü tercih ederek zararına olanda kullanmıştır.²⁰⁷

Kādî Abdülcebbâr ve Âmidî, fiilin yaratılması veya kesbedilmesi konusunda da zıt görüşlere sahiptirler. Kādî Abdülcebbâr insanı fiilin sahibi olarak görürken; Âmidî insanı fiilin kasibi olarak görmektedir. Sözlükte خلق halk, icat etmek ve olmayan bir şeyi yaratmaktır. Bazen şu anlamlara da gelir: bir şeyi yapmaya azmetmek ve kastetmek, zannetmek, iki şey arasındaki denklik, yalan ve iftira atmak. Âmidî'ye göre icat etmek ve yoktan var etmek anlamında خلق kavramı sadece Allah'a atfedilir. Bir şeyi kastetme ve iki şey arasındaki denkliği ve ölçüyü sağlama anlamında ise halk, hem Allah'a hem de kula isnat edilebilir. Yalan, iftira ve zan anlamında hiçbir şekilde Allah'a atfedilmez demektir.²⁰⁸

Kādî Abdülcebbâr, kulların fiilleri Allah'ın mahlûku değildir diyor. Eğer böyle olmasa Allah'ın kullarına iyi fiilleri emretmesi ve kötü fiilleri nehyetmesi hoş olmazdı.

²⁰⁶ Allah hiç kimseye gücünden fazlasını yüklemeyiz. (Bakara, 2/286.)

²⁰⁷ Kādî Abdülcebbâr, *El-Usûlü'l-Hamse*, s. 78-79.

²⁰⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 231.

Aynı şekilde kullarına itaat etmelerine karşılık sevap ve isyan etmelerine karşılık ceza vermezdi. Ayrıca ona göre eğer kulların fiilleri Allah'ın yaratması ile olsaydı, fiiller kulların isteklerine göre meydana gelmezdi. Zulüm işleyene zalim; adaletle hükmedene âdil denilmektedir. Bunlar göstermektedir ki kulların fiillerini kulların kendileri yaratmaktadır. Bundan dolayı kullar bu fiillerden dolayı cezalandırmayı hak ederler.²⁰⁹

Âmidî, eğer kul fiilinin yaratıcısı olarak kabul edilirse bu Allah'ın dışında başka yaratıcıların varlığını gerektirir. Allah'ın dışında başka yaratıcıların varlığı ise imkânsızdır. Bu durumda kulun fiilinin yaratıcısı olabilmesi imkânsızdır. Aynı şekilde eğer kul fiilini icat eden ve ihdas eden olsaydı, fiilin bütün yönlerini bilmesi gerekirdi. Kul bunu bilmediğine göre, o zaman yaratıcı değildir.²¹⁰ Âmidî'ye göre kul yaratıcı olarak kabul edilirse yapacağı fiilin, cüz'î bir şekilde tek tek bütün yönlerini bilmesi gerekmektedir. Çünkü fiili işlemekte tercih ve maksat vardır. Maksadın da bütün yönleri ile bilinmesi gerekir.²¹¹

Kādî Abdülcebbâr'a göre insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına dair nasslarda delil bulunmamaktadır. Çünkü ayetler Allah'ın adalet ve hikmet sahibi olduğunu vurgulamaktadır.²¹² Buna göre Allah'ın hem kullarına iman ve iyilik yapmayı emretmesi hem de onlara küfür ve kötülüğü yaratması, O'nun adalet ve hikmetine yakışmamaktadır. Allah'ın âdil olmasının bir gereği olarak kulun kendi fiilini yaratması gerekmektedir.

Âmidî, fiillerin yaratılması konusunda şöyle bir akıl yürütmektedir. Meydana gelme bakımından mümkünlerin ya tümü ya da bir kısmı Allah'ın kudreti dâhilinde olacaktır. Mümkünlerin sadece bir kısmı Allah'ın kudreti dâhilindedir diyemeyiz. Çünkü kalan mümkünler Allah'ın kudreti dâhilinde olamayacağı için bu durum Allah için acizliğin göstergesi olacaktır. Öyleyse bütün mümkünlerin Allah'ın kudreti dâhilinde olması gerekir. Yine yaratma eylemini gerçekleştirmede müessir ya sadece Allah'ın kudreti olacaktır ya da başka bir kudret müessir olacaktır. Eğer Allah'ın

²⁰⁹ Kādî Abdülcebbâr, *El-Usûlül-Hamse*, s. 77-78.

²¹⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 400.

²¹¹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 409.

²¹² Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 381.

kudretinin dışında başka bir kudret yaratma eyleminde müessirdir denilse, bu tesirde ya Allah'ın kudretinin dahli mümkündür ya da mümkün değildir. Eğer mümkün değildir denilse, bu Allah için acizlik olacaktır. Çünkü bu durumda bazı mümkünler Allah'ın kudreti dışında başka bir kudretle meydana gelmiş olacaktır. Eğer Allah'ın kudretinin dahlinin imkânı vardır denilse, bu durumda bir mümkünde iki müessirin tesiri söz konusu olacaktır ki bu da mümkün değildir. Çünkü meydana gelmede bir şeyin iki kudretle yaratılması imkânsızdır. Buna göre bütün mümkünler sadece Allah'ın kudreti ile meydana gelmelidir.²¹³ Âmidî'nin Allah'ın irâdesi ile kudreti arasında bir fark gözetdiği görülmektedir. Ona göre bir şey Allah'ın irâdesi ile meydana geldiği gibi aynı şekilde kulun irâdesi ile de meydana gelebilir. Âmidî bunda bir çelişki görmemektedir. Ancak kudret hakkında aynı şeyi düşünmediği görülmektedir. Bir fiile iki kudretin tesirini kabul etmez. Kulun fiillerini sadece Allah'ın kudreti dâhilinde kabul eder ve kulun fiilini kulun kudretinin mahalline dayandırmaktadır. Her ne kadar kulun kudretinin fiilde tesiri yoksa bile, kulun fiili kudretinin mahalline dayanır ve fiil onun tercihi sonucu meydana gelir. Bundan dolayı kul sorumlu olur. Ona göre Yüce Allah fiili yaratır, kul kesbeder.²¹⁴

Âmidî'ye şöyle bir itiraz yapılabilir: "Sizin iddia ettiğiniz gibi eğer fiil kadîm kudret ile yaratılıyorsa, bu durumda hem Allah'ın kudreti hem insanın kudreti fiile etki etmelidir." Âmidî bu itirazı yerinde bulmaz ve yaratma anlamında fiile etki eden iki kudreti kabul etmez. Ona göre iki kudret yaratma yönüyle fiile ilişmez. Ancak biri yaratma diğeri kesbetme yönüyle fiile ilişebilir. Ehl-i Sünnet'in görüşüne uygun olarak Âmidî, yaratmayı sadece Allah'ın kudretine vermektedir. İnsanın kudretine ise sadece fiili kesbetme rolünü vermektedir.²¹⁵

Âmidî'ye göre kesb, hâdis kudret ile meydana gelmektedir. Fiilin yaratılışı (خلق) ise kadîm olan Allah'ın kudretine dayanmaktadır ve kadîm kudretle meydana gelmektedir.²¹⁶ Âmidî'nin cümlelerinden anlaşılan Allah'ın kudreti fiilde müessir olduğu için insanın kudreti etkisiz kalmaktadır. Yani Allah'ın kadîm kudreti karşısında

²¹³ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 240-241.

²¹⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 410.

²¹⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 410.

²¹⁶ Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm fî ilmi'l-Kelâm*, s. 195.

insanın hâdis kudreti tesirsiz kalmaktadır. Bundan dolayı kadîm kudret fiili meydana getirmede tek müessirdir.

Kelamcıların çoğunluğuna göre insan yapsın veya terk etsin teklif, kulun kesbi ve kudreti dâhilinde olan fiillerdir. Ancak Ebû Haşim'e göre kulun fiili dâhilinde olmayan, fiilsizlik de tekliftir. Buna cevaben kelamcılar, teklifi yerine getiren kul itaatkârdır. İtaat da güzel bir ameldir. Güzel amel de sevabı gerektirir. Buna karşın eylemsizlik (fiilsizlik) hali bir şey değildir. Bir şey olmayan eylemsizlik doğal olarak kulun kesbi de sayılmaz ve kulun kudretinin etkisinde de değildir. Bundan dolayı kul eylemsizlikten sevap da elde etmemektedir.²¹⁷

Kādî Abdülcebbâr'a göre Arap dilinde kesb "kendisiyle fayda sağlanan veya bir zarardan korunan fiil" anlamına gelmektedir. Kesbin ıstılah tanımı ise anlaşılır bir şey değildir. İstılah anlam, anlaşılmayan bir şey üzerine kurulamaz. İstılah oluşturulurken öncelikle anlam kavranmalıdır. Eğer dilde bu anlamı karşılayan bir kavram yoksa o zaman ıstılah oluşturulur. Kesbte olduğu gibi anlam oluşmadan ve kavranmadan ıstılah yoluna gidilmez. Ayrıca ıstılahlarda kavramın asıl anlamla bir bağının olması gerekir. Ancak muhaliflerin kesb hakkında söylediklerinde böyle bir şey söz konusu değildir.²¹⁸ Kādî Abdülcebbâr kavramların ve lafızların sözlük ve asıl anlamdan başka bir anlama yorumlamasında titiz davranmaktadır. Bundan dolayı ıstılah oluştururken asıl anlam ile yeni anlam arasındaki bağa dikkat çekmektedir. Nitekim bir kavram için yeni bir anlam oluştururken, insanlar nezdinde kabul görmesi gerekmektedir.²¹⁹ Kādî Abdülcebbâr'a göre kesb konusunda Eş'arîler asıl anlam ile ıstılah arasında bağ kurmadan bir anlam oluşturmaya çalışmışlardır.

Sonuç olarak Kur'an-ı Kerîm'de Allah'ın kudret ve hâkimiyetine vurgu yapıldığı gibi O'nun adaletine de vurgu yapılmaktadır. Bazı ayetlerde Allah'ın kudretine öyle vurgu yapılmıştır ki Allah'ın kudret ve hükümlerine karşı insanın zayıflığı ve hiçliğine işaret eden ifadeler kullanılmıştır.²²⁰ Allah her şeye kâdirdir,²²¹

²¹⁷ Seyfüddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I, s. 196-197.

²¹⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 364.

²¹⁹ Hüseyin Doğan, "Mu'tezili Kādî Abdülcebbâr'ın te'vil Anlayışı", *Usûl İslam Araştırmaları*, sy. 13, Ocak-Haziran 2010, s. 103-106.

²²⁰ Çağrı ve Hökelekli, "İrade", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, XXII, s. 382-383.

²²¹ Maide, 5/120.

O'ndan başka ilah yoktur, her şeyin yaratıcısıdır ve O her şeye vekildir.²²² Bununla beraber birçok ayet, Allah'ın adaletine vurgu yapar ve hiç kimseye zulüm yapılmayacağını buyurur.²²³ Her nefis yaptıklarının karşılığını tam olarak alacak ve onlar zulme uğramayacaktır.²²⁴ Kur'an-ı Kerîm, bütünlük içinde değerlendirildiğinde hem Allah'ın kudret ve hükümlanlığı vurgulanmıştır hem de insanın özgürlüğü, sorumlu olacağı ve Allah'ın ona karşı adaletle muamele edeceği zikredilmiştir. Allah'ın her şeye gücü yetiyor olmasına rağmen zulüm ve haksızlık yapacağına dair delil bulunmamaktadır.

Kısaca Kādî Abdülcebbâr, fiillerin yaratılmasında insanın kudretine rol verirken; Âmidî, fiillerin yaratılmasında insanın kudretine rol vermez. Ancak fiillerin insanın kudretinin mahalline dayandığını ifade eder ve insanın kudretine sadece fiili kesbetme rolünü verir.

Kādî Abdülcebbâr hidâyet ve dalâleti fiilden önce insanda bulunan kudrete bağlamaktadır. İnsanın özgürlüğünü bu şekilde ifade etmektedir. Âmidî ise hidâyet ve dalâleti yaratmayı, kul yerine Yüce Allah'a bırakmaktadır. Ona göre âlemde her şey Allah'ın kudreti ile meydana gelmektedir. O'nun dışında yaratıcı yoktur. İnsanın eylemleri dâhil her şey Allah Teâlâ tarafından yaratılmaktadır. Âmidî insanın sorumluluğunu "kesb teorisi" ile temellendirmeye çalışır. Ona göre insan irâdesi ile fiile yönelir, Allah onun fiilini ve fiil anında kudretini yaratır. İnsanın fiili, yaratma yönüyle kadîm kudretin; kesbetme yönüyle insanın kudretinin sonucu meydana gelir. Bunun sebebi kadîm kudret karşısında hâdis kudretin etkisiz kalmasıdır.

²²² En'am, 6/102; Ayrıca bkn. Bakara, 2/253; Bakara, 2/142; Er-Ra'd, 13/11.

²²³ Yasin, 36/54.

²²⁴ Bakara, 2/281; Al-i İmran, 3/25; Nisa, 4/152; Ankebut, 29/44.

1. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE AMÎDÎ'YE GÖRE HİDÂYET

1.1. İlâhi İnayetin Kulun Hidâyetine Etkisi

1.1.1. İlâhi Fiillerde Ta'lîl sorunu (İllet ve Amaç)

Hidâyet konusundaki görüşleri doğru tespit edebilmek için bazı kavramları irdelemek gerekmektedir. Bunların başında Allah'ın kullarına yardımını ifade eden lütuf gelmektedir. Aynı şekilde Allah'ın kuluna yardım etmesinde, O'nu zorlayan bir illetin varlığı söz konusu mu? Bunun da açıklanması gerekmektedir. Bu amaçla şu sorulara cevap aranacaktır. Allah yarattığı şeylerde bir amaç edinmiş midir? O'nun fiillerinin bir illeti var mıdır? Âlemin yaratılması bir amaca yönelik midir?

Varlığın meydana getirilmesinde yaratıcıyı yaratmaya zorlayan bir neden olduğu anlayışı felsefe açısından daha kolay cevaplanacak bir meseleyken; kelimatü'l-âlimlerinin ilâhi nass nedeniyle daha titizlikle davranmaları gerektiği aşikârdır. Nitekim akılcılığıyla meşhur Mu'tezile mezhebi bile bu konuda kılı kırk yararak teori geliştirmeye çalışmıştır. Mu'tezile âlimleri bazı konularda adâlet ilkesini öne sürerek Allah'ın fiillerine nispeten zorunluluk atfederken bazı konularda da konunun hassasiyetine binaen Allah'ın kudretine vurgu yapmıştır.

İlâhi kudreti sınırlama konusunda Mu'tezile'nin Bağdat ekolü, Basra ekolüne göre daha ileri giderek varlıkta "aslah"ı vacip görmektedir. Bu görüşü özellikle Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf ve Nazzâm savunmuştur. Abbâd b. Süleyman ve Ka'bî ise âlemi yaratmanın Allah'a vacip olduğu görüşünü ileri sürmüştür.²²⁵ Bu zorunluluk konusunda Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat ekolleri zıt açıklamalar yapmıştır. Aslında Basra ekolü de bazı konularda bir nevi illet ve amacı savunur. Ancak onların bu illet ve amaç anlayışı varlıktan ziyade kulların faydasına yöneliktir. Yani Basra ekolü imtihan nedeniyle insanın faydasına olanı Allah'a vacip görürken, Bağdat ekolü bir

²²⁵ Ömer Türker, "İlâhi Fiillerin Nedenliliği Sorunu...", s. 4.

bütün olarak varlık açısından vacip görür. Basra ekolü dini konuda aslahı vacip görürken; Bağdat ekolü genel bir aslahtan yana görüş belirtmiştir.²²⁶

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Kādî Abdülcebbâr ve Ebû Hâmid el-Gazzâlî ve kelamcılarının çoğu, Bağdat Mu'tezilesinin aksine, Allah'ın âlemi yaratması için zorunluluk ifadesini kullanmayı doğru bulmazlar.²²⁷ Dolayısıyla Yüce Allah'ı bu âlemi yaratmaya zorlayan bir neden yoktur. Buraya kadar Basra Mu'tezilesi ile Ehl-i Sünnet arasında ihtilaf yoktur. Ancak Allah'ın fiillerinin bir hikmete ve faydaya binaen olup olmadığı konusunda Basra Mu'tezilesi ile Ehl-i Sünnet arasında ihtilaf vardır.

Özellikle Eş'arîler ilâhi fiiller için hiçbir anlam arayışına girme gereğini duymamıştır. Onlar bunda hiçbir sorun da görmemiştir. Çünkü Allah mülkünde istediği gibi tasarruf etme hakkına sahiptir. Mu'tezile ise "gaibi şâhide kıyâs" ilkesiyle amaçsız ve anlamsız fiili abes sayarak Allah'ın fiillerinin bir faydaya dayanması gerektiği kanaatini ortaya koymuştur. Bu şekliyle Mu'tezile bir nevi ilâhi kudreti sınırlandırma yolunu tercih etmiştir.²²⁸

Fahrüddîn er-Râzî ve Seyfüddîn el-Âmidî, Allah için hiçbir amaç ve gayenin varlığını kabul etmemiştir. Onlara göre Allah'ın âlemi yaratması bir amaca yönelik olmamıştır.²²⁹ Âmidî ehl-i hak olarak zikrettiği ve kendisinin de benimsediği görüşe göre âlemin yaratılışı herhangi bir amaca binaen değildir ve Yüce Allah'ın var ettiği hayır, şer, menfaat ve zarar gibi şeyler için hiçbir hikmet ve amaç edinmeksizin yaratmıştır.²³⁰

Kādî Abdülcebbâr'a göre Yüce Allah âlemi ve yaratılışı bir amaç uğruna yapmıştır. Amaçtan kasıt hikmettir. Bu hikmet de yaratılıştaki nimet verme ve ihsanda bulunmadır. Bu nedenle âlemin yaratılışı bir amaç uğrunadır. Ona göre kendisinin bu görüşü "âlemin yaratılışı bir amaç için değildir" diyenlerin görüşlerini iptal etmektedir.

²²⁶ Metin Özdemir, *İslam Kelamında Kötülük Problemi*, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 1998, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s. 83.

²²⁷ Ömer Türker, "İlâhi Fiillerin Nedenliliği Sorunu...", s. 6.

²²⁸ Ömer Türker, "İlâhi Fiillerin Nedenliliği Sorunu...", s. 5.

²²⁹ Jon Hoover, "el-Mezhebu'l-Kelamiyyi'l-Hanbelî", *el-Merci` fî Târîhi İlmi'l-Kelâm*, Çev. Usame Şefî' es-Seyyid, Ed. Sabine Schmidtke, Merkez Nema' li'l-Buhus ve'd-Dirasat, Beyrut, 2018, s. 1062.

²³⁰ Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm fî ilmi'l-Kelâm fî İlmi'l-Kelâm*, s. 192.

Çünkü muhaliflerin görüşleri sanki "Allah âlemi boş ve hikmetsiz yaratmış" gibi anlaşılmaktadır. Kādî Abdülcebbâr bunu şu örnekle açıklamaya çalışır: İnsanlar arasından biri herhangi bir amaç olmadan bir iş yaparsa onun için "boş işlerle uğraşıyor" denilir. Eğer Allah Teâlâ'nın yaratması amaçsızdır denilse aynı şey O'nun fiillerinde de geçerli olur.²³¹

Buna karşın Âmidî, âlemin yaratılışında bir amaç olduğunu iddia edenlere cevap olarak şöyle bir akıl yürütme ile itiraz eder: Eğer âlemin yaratılışında bir amaç varsa bu amaç ya yaratıcıya yöneliktir ya da yaratılana yöneliktir. Eğer yaratıcıya yönelikse, bu durumda yaratıcı için amacın varlığı yokluğundan ya iyidir ya da iyi değildir. Eğer amacın varlığı yokluğundan iyi ise, o zaman yaratıcı bu amaçtan kendisi için bir kemal mi kastetmiştir? Hâlbuki Yüce Allah bundan münezzehtir ve kemal sahibidir. O'nun hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Eğer amacın varlığı yokluğundan daha iyi değil ise, o zaman yaratılıştaki amacın olmaması olmasından daha iyi değildir. Bu değerlendirmeye göre amaç yaratıcıya yönelik değildir. Eğer amaç yaratılana yönelikse, o zaman cansız maddelerin, nesnelerin, madenlerin, bitkilerin vs. yaratılışında kendilerine yönelik nasıl bir amaç olabilir? Çünkü bunlarda ne lezzet alma ne de acı duyma hissi vardır. Onlar için var olma ve yok olma arasında bir fark yoktur. Aynen bunun gibi insanların mükellef tutulmasında ve onların yaşadığı acı, musibetler ve meşakkatlerde insan için nasıl bir amaç olabilir. Ayrıca cehennemde ebedi kalacak bir insan için, onun yaratılışında onun için nasıl bir amaç olabilir. Bunlardan anlaşılıyor ki Yüce Allah için yarattığı şeylerde bir amaç şart koşturmak ve bu amacın zorunlu olduğunu iddia etmek muhaldır.²³²

Âmidî Allah için bütün fiillerinde amaç ve garazın zorunluluğunu kesinlikle reddeder. Âmidî Allah'ın fiillerinin hikmet ve gayeden yoksun olduğu iddiasında değildir. O sadece "Allah'a vaciptir ve yapması gerekir" şeklindeki yaklaşıma karşıdır. Âmidî, biz Allah'ın fiillerinde hikmet sahibi olduğunu inkâr etmiyoruz. Ancak bu

²³¹ Ebü'l-Hasen Kādî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: Kitâbü't-Teklîf*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr ve Abdülhalim en-Neccâr, yy. ty. XI, s. 92-94; Semih Duğaym, *Silsiletü Mevsuâtî Mustelehâtî'l-E'lâmî l-Fikrî'l-Arâbiy ve l-İslâmî: Mustelehât'ul-Eşâri vel-Kadi Abdulcabbar*, Mektebetü Naşirun, Beyrut, 2002, II, 2. Ks. s. 295-296.

²³² Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*, s. 197-198; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 153-154.

hikmet onun yaratmasında ilmiyle ve itkâniyle gerçekleşir. İlâhi fiillerin hikmetli olması, hikmetin ilâhi fiillerde amaç olduğu anlamı çıkmaz.²³³

Kādî Abdülcebbâr'a göre Allah âlemi ancak güzel olacak şekilde yaratabilir. Bu da ancak bir illet ile olur. Kādî Abdülcebbâr'ın buradaki illetten kastı, "mucip" anlamındaki illet değil, yaratılışın güzelliğinden kaynaklı cevazı ifade eden anlamdır.²³⁴ Ona göre illet, lügat olarak cevaz anlamını ifade eder. İletinin lügat anlamında vucup anlamı yoktur. Yine Fükaha ekolü de hükmün sebebi olarak illeti "cevaz" anlamında kullanır. Ancak Mütakellimin ekolü illeti "sebebi mucip" anlamında kullanmıştır.²³⁵ Kendisi de bu ayrımı yaparak buradaki illeti cevaz anlamında kullandığını ifade eder. Yani illetten kastı yaratıcının "ihtiyarını" ortadan kaldıran anlam değildir. Çünkü ona göre Allah âlemi kendi ihtiyarı ile nimet ve ihsan olarak yaratmıştır. Burada illetten kasıt, ihtiyarı ortadan kaldıran gereklilik anlamı anlaşılmamalıdır.²³⁶

İlet konusunu izah ettikten sonra kelam ilminde tartışılan diğer bir konu olan teklif meselesine biraz değineceğiz. İnsan için teklif gerekli midir? Teklifin bir amacı var mıdır? Teklitten kasıt mükâfat mıdır? Teklif olmadan mükellefe teklif sonucu elde edeceği mükâfat verilebilir mi?

Kelamcılar evvela teklif ile kullara yüklenen sorumlulukların hikmetine bakmışlardır. Mu'tezile âlimleri bu konuyu aslah prensibi çerçevesinde değerlendirmiştir. Genel olarak Mu'tezile konuya kulun faydası nazarıyla yaklaşarak Allah'ın her konuda kulunun işini kolaylaştırması gerektiği ve bunun sonucunda iyilere yüksek derecelerin verilmesinin; kötülerin cezaya çarptırılmasının vacip olduğu kanaatindedir. Eş'arîler ise Allah'ın yaratılışının hikmetli olduğunu görmekle beraber, O'nun fiillerine bir amaç aramanın gerekli olmadığı kanaatindedir.²³⁷

²³³ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 157.

²³⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (Kitabü't-Teklîf)*, XI, s. 92-94; Duğaym, *Silsiletü Mevsuâtî Mustelehât...*, II, 2. Ks. s. 296.

²³⁵ Duğaym, *Silsiletü Mevsuâtî Mustelehât...*, II, 2. Ks. s. 422.

²³⁶ Duğaym, *Silsiletü Mevsuâtî Mustelehât...*, II, 2. Ks. s. 295-296.

²³⁷ Mustafa, Sinanoğlu, "Teklif" *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, TDV yay. Ankara, 2011, XXXX, s. 386.

Kādî Abdülcebbâr'a göre insanın mükellef kılınmasının bir amacı vardır. Bu amaç iki ihtimali barındırmaktadır. Teklifin amacı ya insanın ayağını kaydırmaktır ya da onu teklif ile üstün derecelere erdirmektir. Birincisi olamaz. Çünkü insanın zarar görmesi, teklifin amacı olması açısından kötü bir şeydir. Allah kötülük yapmaktan münezzehtir. Öyleyse sadece ikinci ihtimal kalmaktadır. Buna göre insanın mükellef kılınmasının amacı, teklif olmadan insanın erişemeyeceği dereceleri elde etmesidir.²³⁸ Kādî Abdülcebbâr'a göre yaratılışın amacı dinin sahibini tanımaktır. Allah'ın kullarına güzel ve faydalı olan şeylerin yollarını kapaması mümkün değildir. Bundan dolayıdır ki kâinat Allah'ın varlığına ve birliğine işaret etmektedir. Böylece Allah kullarına kendi rızasına ulaştıracak yolları açmıştır. Âlemin varlığı bunun içindir. Yani amaç insanın mükellef olmadan varamayacağı derecelere teklif ile erişmesidir.²³⁹

Eğer teklifin amacı insanı mükâfatlandırmak ise, insan mükellef kılınmadan bu mükâfata erişemez miydi? Kādî Abdülcebbâr'a göre teklif sonucunda insanın ulaşacağı sevabın, başta verilmesi ve teklif yapılmadan teklifin mükâfatının verilmesi caiz değildir. Kādî Abdülcebbâr bu konuda yine kıyâs yaparak şunları kaydeder: İnsanlık âleminde değer ve mükâfat bir sebebe binaen verilir. Örnek olarak bir insan babasına karşı gösterdiği saygı ve ona verdiği değeri bir başka insana karşı yapmaz. Bunun nedeni yabancı olan şahıs, babaya verilen değeri hak etmemektedir. Öyleyse bu durum teklif meselesinde de aynen böyledir. Bir kul ancak teklif sonucu sevabı elde edebilir. Teklif olmadan sevaba nail olmak caiz değildir.²⁴⁰

1.1.2. Lütuf, Salah ve Aslah

Âmidî'nin zikrettiğine göre kelim âlimleri lütuf kavramının şu tanımında birleşmişlerdir. Lütuf "kulun iman ve itaat gibi faydasına olan ve onu küfür ve isyandan koruyan her şeyden" ibarettir.²⁴¹ Kādî Abdülcebbâr'ın da lütufu bu tanımla aynı anlama gelebilecek şekilde birçok yerde tanımladığını görüyoruz.²⁴² Ancak kelim

²³⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 510.

²³⁹ Mustafa, Sinanoğlu, "Teklif" *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2011, XXXX, s. 386.

²⁴⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 511.

²⁴¹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 205; Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 524.

²⁴² Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 519; s. 524; Ayrıca s. 779.

âlimleri lütuf kavramını bu şekilde tanımlamanın dışındaki meselelerde ihtilaf etmişlerdir.

Kādî Abdülcebbâr lütfu bir üst kavram olarak kabul ederek salah-aslah, tevffîk, ismet vb. kavramları da lütfun alt kavramları olarak zikreder. Ona göre salah-aslah, tevffîk ve ismet de birer lütuftur. Ancak her lütuf, salah-aslah, tevffîk ve ismet değildir. Lütfun bu kavramlarla ifade edilebilmeleri için bazı kayıtlar taşıması gerekir. Ayrıca ona göre lütuf bu kavramların dışında başka şeyleri de kapsamaktadır. Mesela insana verilen nimetler, evlat vb. şeyler birer lütuftur.²⁴³

Buna karşı Âmidî bu kavramların her birini kendi başına değerlendirerek, farklı konu başlıkları altında zikretmiştir. Ayrıca Âmidî lütfu Yüce Allah'a vacip görmediği için salah-aslah konusunu Mu‘tezile'ye reddiye şeklinde zikretmektedir. Zaten Âmidî, Allah Teâlâ'nın fiillerinde amaç edinmesinin gerekli olmadığını ve O'na hiçbir şeyin vacip olmadığını zikrettikten sonra, salah-aslahın da geçersiz olduğunu ifade etmiştir.

Kādî Abdülcebbâr'a göre salah ile lütuf birbirlerini tam olarak karşılamaz. Salah kul için mutlak menfaat anlamında olup lezzet ve fayda veya buna götüren şeyleri ifade ederken; lütuf ise sadece din konusunda mükellefin onun sayesinde sevap kazanacağı şeyleri tercih etmesini sağlayan yardımcı durumları ifade eder. Salah dünyevî konularla beraber dini konuda da insanın sevap kazanacağı şeyleri tercih etmesini kapsar. Yani salah (dini konularda) bütün mükellefler için kullanılmaz. Sadece Allah'ın yaptığı lütuflar sayesinde doğru yolu tercih eden kullar için kullanılır. Çünkü sadece onlar ıslah olmuşlardır. Salah bazen geniş anlamı olarak kullanılıp din ve dünya menfaatini ifade ederken, bazen de din konusunda kayıtlı olarak kullanılıp "dini maslahat" şeklinde ifade edilir. Bu durumda salah, lütfun sonucu olur. Ayrıca lütuf Allah'ın bütün kullarına doğru yolu seçmeleri için yaptığı yardım iken, salah sadece bu yardımın sonucu doğru yola giren kullar için kullanılır. Allah Teâlâ bütün kullarına ıslah olmaları için lütufta bulunur. Ancak kullarından ıslah olanlar ve iman edip hidâyete erenler salah sahibi olurlar.²⁴⁴

²⁴³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 519.

²⁴⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: (Kitabu'l-Lutuf)*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî, yy. ty. XIII, s. 20-21.

Kādî Abdülcebbâr'a göre lütuf için aslah, ancak kayıtlı olarak kullanılabilir. Yani Allah'ın dini konularda mükellefe yaptığı lütuflar için, "aslahu'l-eşya" denilir. Buna göre aslah lütuf için kullanıldığında bir kayıtla kullanılması gerekir.²⁴⁵ Bu açıklamaya göre Kādî Abdülcebbâr'a şöyle bir itiraz yapılabilir: "Size göre Yüce Allah'ın yaptığı lütuftan daha üstün bir lütuf yoktur ve size göre lütufta fazlalık olmaz. Öyleyse burada lütuf için "aslahu'l-eşya" ifadesini kullanmak caiz değildir." Kādî Abdülcebbâr'a göre bu ifade için mecaz veya ıstılahi bir ifade denilebilir. O şu kanaattedir: "Kulun salahının bulunduğu şeyi Allah'ın yaratması vaciptir." bu açıklamaları ile Kādî Abdülcebbâr "aslahta sınır yoktur, her aslahtan daha üstün aslah vardır ve Allah'ın buna gücü yeter" iddiasında olanların sözünün boşa çıktığını iddia eder. Ona göre bu açıklamaların dışında bu konu hakkında sadece ibareler üzerine tartışma kalmaktadır.²⁴⁶

Âmidî'nin verdiği bilgileri ve Kādî Abdülcebbâr'ın tanımlarını dikkate alarak lütuf için şöyle genel bir tanım yapılabilir: Lütuf "Allah'ın kulunun sevap ve faydayı (salahı) elde etmesi için, işini kolaylaştırmak amacı ile ona verdiği nimetler ve iyiliklerdir." Yani Yüce Allah'ın kulunu doğru yola getirmek için ona verdiği ve yarattığı bütün nimetler lütuf kısmına girer. Aynı şekilde kulun doğru yolu seçmesi için gönderilen peygamber, kitap ve bunun gibi onu doğru yola sevk eden her şey lütuftur. Ancak bütün bunlara rağmen Yüce Allah bunu kulları için yaparken bazı kulları isyan ederek emirlerini yerine getirmeyerek ve ıslah olmayarak yoldan çıkmıştır. Bu durumda şu sorular karşımıza çıkmaktadır: Allah, yaptığı bütün lütuflara rağmen ıslah olmayan ve yoldan çıkan kulları için bundan daha iyisini (aslah'ı) yaratıp, onları da imana erdirebilir mi? Diğer bir ifade ile bu Allah'ın kudreti dâhilinde mi?

Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre Allah güçlü, cömert ve merhametlidir. Kuluna en iyi ve en güzeli vermesi O'nun hazinesinde noksanlığa neden olmaz. Bu kadar cömert ve merhametli olan biri, kulunun imtihan sürecinde O'na muhtaç olduğunu bildiği halde, kuluna aslahı yaratmaması ya onlardan haberdar olmamasındandır ya da cimriliğinden bunu yapmamıştır. Allah böyle biri olmadığına göre ve bu eksik

²⁴⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî: Lutuf*, XIII, s. 21.

²⁴⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî: Lutuf*, XIII, s. 21-22.

sıfatlardan münezzehe olduğuna göre aslahı yaratması vaciptir.²⁴⁷ Lütuf, herhangi bir şeye tahsis edilemez. Allah Teâlâ'nın ilminde kulun faydasının bulunduğunu her şey kul için lütuftur. Mu'tezile âlimleri, lütfun mümkün olan en üst mertebesinin (aslah) Allah Teâlâ'ya vacip olduğunu iddia etmişlerdir. Buna göre Allah'ın kâfirlerin de iman edecekleri bir lütufta bulunma üzerine kudreti yoktur. Eğer Allah'ın kâfirlerin bile iman edebilecekleri bir lütufta bulunma kudreti olsaydı, zaten bunu yapması gerekirdi. Mu'tezile'ye göre Allah kulların iman etmesi için lütufların en üstün olanını kullarına vermiştir. Bundan daha üstün bir lütuf yoktur.²⁴⁸

Buna karşın Eş'arîler ve Mu'tezile'nin Bağdat ekolünden Bişr b. Mu'temir bunun tam tersini düşünmüştür. Onlara göre Yüce Allah iman etmeyeceğini bildiği bir kişiyi lütfu ile imana getirme kudretine sahiptir. Allah'ın buna kudreti olduğu halde kulu için bunu yapması zorunlu değildir.²⁴⁹

Bişr b. Mu'temir'e göre Allah'ın yanında lütuf ve aslahta nihayet yoktur. Allah Teâlâ'nın yanında insan için her lütuftan daha üstün bir lütuf vardır.²⁵⁰ Allah iman etmeyeceğini bildiği birisini lütfu ile imana getirmeye kâdirdir. Ancak Allah'ın buna gücü yetiyor olmasına rağmen kulu için bunu yapması zorunlu değildir. Ayrıca ona göre Allah kulu için her şeyin en iyisini yaratmak zorunda değildir. Çünkü Allah Teâlâ'nın yanında aslahta sınır yoktur. Ancak insan için mükellefiyetlerini ve amellerini yerine getirmek için engelleri ortadan kaldırmak ve dini konuda aslahı yaratmak Allah'a vaciptir. Yüce Allah bunu da insan için zaten yapmıştır.²⁵¹

İmâm Eş'arî ile Eş'arîlerin çoğunluğuna göre lütuf, kul için kudretin yaratılması anlamına sahiptir. İman ile itaat gibi kulun faydasına olan şeyler için kudretin yaratılmasıdır.²⁵² İmâm Eş'arî ehl-i isbat dediği âlimlerin görüşlerini de şöyle aktarır: Allah Teâlâ'nın yanında lütuf ve aslahta nihayet yoktur. Allah bütün kullarına lütufta

²⁴⁷ Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî el-Kabî, *Kitabu'l-Mekâilât ve me'ahu 'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdulhamid Kürdî, Dâru'l-Feth, 2018, s. 322-323.

²⁴⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 205.

²⁴⁹ Eş'arî, *Mekâilâtü'l-İslamiyyîn*, s. 573.

²⁵⁰ Eş'arî, *Mekâilâtü'l-İslamiyyîn*, s. 574.

²⁵¹ Eş'arî, *Mekâilâtü'l-İslamiyyîn*, s. 246.

²⁵² Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 206.

bulunmamıştır. Sadece müminlere lütufta bulunmuştur. Zaten lütufta bulunduğu kulu da iman etmiştir. Çünkü Allah Teâlâ kime faydayı yaratırsa o da o faydadan yararlanmıştır.²⁵³

Kādî Abdülcebbâr'a göre lütuf, kulun onunla vacip olanı tercih ettiği ve kabih olandan kendini koruduğu veya kulu vacip olanı tercih etmeye ve kötü olanı terk etmeye yakınlaştıran şeydir.²⁵⁴ Âmidî'ye göre lütuf "iman ile itaat gibi kulun faydasını sağlayan şeyler için kudretin yaratılması"dır. Lütuf, sadece kul için kudretin yaratılması anlamına hastır. Ona göre lütuf insanın faydasını sağlayan şeylerden ibaret olduğu için, bunlar arasında iman ve itaat için kudretin yaratılması, diğer faydaları sağlayan şeylerden daha kesin sonuç verir. Çünkü itaat için kudret dışındaki kulun faydasını sağlayan şeyler ile bazen amaç hâsıl olmaz. Ancak hâdis kudret fiil anında var edildiği için, fiili gerektirir. Bundan dolayı Âmidî'ye göre lütuf, "kudretin yaratılması" şeklinde tanımlanırsa diğer tanımlardan daha isabetli olur.²⁵⁵

Kādî Abdülcebbâr ve Âmidî'nin zikrettiğine göre lütuf bazen Allah'ın yaratması ile meydana gelir. Mesela kul için kudretin yaratılması, aklının kemale erdirilmesi (doğru yolu gösteren) delillerin serilmesi vb. Bazen de lütuf kulun kendi fiili ile olur. Mesela kulun kendisine vacip olanı düşünmesi ve tefekkür edip bunun için çaba harcaması vs.²⁵⁶ Ayrıca bazı durumlarda lütuf başka mükelleflerin fiilleri ile de meydana gelir. Bu kul için faydasına olanı elde etmede ve zararına olanı terk etmede mükelleflerin ona yardımcı olmaları ve mükelleflerin ameli salih işlemesinden, imanından ve itaatinden etkilenmesi ve helak olmasına sebep olan fiillerinden kaçınarak ibret alması ile olur. Hata Mu'tezile şunu da demektedir, kâfirin küfrü, ibret almaları ve korunmaları itibari ile diğer kullar için lütuftur. Her ne kadar kâfir için bu fiil helak olsa da.²⁵⁷

Bazen de lütuf, fiilin terki ile yani yapılabilecek iyi bir şeyi yapmayı terk etmekle meydana gelir. Mesela Allah Teâlâ'nın ezeli ilminde kullarına vereceği bol

²⁵³ Eş'arî, *Mekālâtü'l-İslamiyyîn*, s. 577.

²⁵⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 519.

²⁵⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 206.

²⁵⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 205; Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 519.

²⁵⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 519; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 205.

rızkının, dünyada bozgunculuk yapmalarına vesile olacağı bilinmektedir. Bu durumda onların rızkını kısmak onlar için lütuf olur. Buna göre rızıklarının bollaştırmamak yani bazı kullar için bolca vermeyi terk etmek, lütuf olur. Eş'arîlerden Bakıllânî'de bu görüşe meyletmiştir.²⁵⁸

Kādî Abdülcebbâr'a göre lütuf eğer bizim fiilimiz ile olur ve bizi zararlardan koruyacak seviyede ise onu yapmamız vacip olur. Ona göre bu durumda "nafileler" yapılması vacip olan lütuf kısmına girmemektedir. Çünkü nafilelerin terkinden kul için zarar meydana gelmez. Bundan dolayı Kādî Abdülcebbâr nafileleri de onlarda kulun faydası olduğundan lütuf kısmından saysa da yapılması vacip olanlar kısmından saymaz. Çünkü yapılması ve terk edilmesi gerekenler, vacipler ve nehyedilenler kısmından olması gerekir.²⁵⁹

Kādî Abdülcebbâr'a göre lütuf, tekliften önce, teklifle beraber ve tekliften sonra olmak üzere üç kısma ayrılır.²⁶⁰ Lütuf tekliften önce olursa vacip değildir. Çünkü lütuf mükellefin teklifle ilgili bahanelerini ortadan kaldırmak için vardır. Daha teklif (mükellefiyet) ortada yokken lütfun vacip olması söz konusu değildir. Lütuf aynı zamanda kula imkân vermektir. Kul mükellef değilken ona imkân sağlamanın vucubiyeti söz konusu değildir.²⁶¹

Lütuf teklifle beraber olursa yine vacip olmaz. Çünkü teklif asıl olarak daha vacip olmamıştır. Ancak bu durumda yapılan lütuf Allah'ın bir fazlı olur.²⁶²

Eğer lütuf tekliften sonra ise yapılması Allah için vaciptir. Kādî Abdülcebbâr'a göre lütfun vacip veya nafile amellerle ilgili olması arasında fark yoktur. Çünkü Allah bizi farzlarla yükümlü kıldığı gibi nafilelerle de yükümlü kılmıştır. Bundan dolayı Allah'a farz amellerle ilgili olsun, nafile amellerle ilgili olsun, kuluna lütufta bulunması vaciptir.²⁶³ Ancak bu durum kullar için farklıdır. Yukarıda da değindiğimiz gibi Kādî Abdülcebbâr'a göre nafilelerle ilgili lütuflar, kullar için vacip değildir.

²⁵⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, s. 205.

²⁵⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 519; s. 64.

²⁶⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 520.

²⁶¹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 521.

²⁶² Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 521.

²⁶³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 521.

Çünkü nafile ameller kullar için sevaba vesile olduğu halde, terki halinde cezayı gerektirmez.

Kādî Abdülcebbâr kendi görüşlerinin daha sahih olduğunu şöyle açıklamaya çalışır: Allah'ın kullarını mükellef kılmasının amacı onları mükâfatlandırma derecesine ulaştırmasıdır. Eğer Allah, kullarının vacip olanı yapacağı ve kötülüklerden sakınacağı bir lütfâ kâdir ise bunu yapması gerekir. Ancak Yüce Allah yapabileceği halde bunu yapmazsa amacının tersine hareket etmiş olur. Bu aynen bizden bir kimsenin ziyafet hazırlayıp dost ve akrabalarını ağırlamak için onları davet etmesi gibidir. Ziyafeti hazırlayan kişinin davetin gereklerini de yerine getirmesi gerekir. Örneğin davet edilen kişi bir çocuğun ona daveti götürmesi ile bu davete icabet etmeyeceğini, ancak onun kendi dengi olan birinin daveti götürmesi ile davete icabet edeceği biliniyorsa bunun gereğinin yapılması gerekir. Aksi takdirde o kişi ziyafete katılmayacak ve ağırlamanın amacı yerine gelmemiş olacaktır. Bu durumda ziyafet heba olmuş olacaktır. Kādî Abdülcebbâr, insanlar arasında olan bu örneği Allah hakkında da kıyâs yaparak var saymıştır.²⁶⁴

Âmidî'ye göre lütfun tanımı ve neyi kapsadığı konusu tartışmaya açıktır ve bu tartışma lafzi ıstılahlarla ilgilidir. Mesele dinin aslından ziyade lafzi bir meseledir. Amaç anlaşılırsa ortada problem kalmaz. Âmidî bununla beraber iki noktaya itiraz eder. Birincisi: Mu'tezile'nin lütfu Allah'a vacip görmesi diğeri ise Yüce Allah'ın kâfiri imana getirme kudretine sahip olmadığı meselesidir.²⁶⁵ Âmidî lütfun vacip olduğu meselesine karşı çıkar. Ona göre Allah'ın fiillerinde hikmet ve amaç zorunlu değildir. O bir şeyi yapmak veya terk etmek zorunda değildir. Âmidî bu konuyu, Ebkârü'l-Efkâr adlı eserinde "Allah Teâlâ'nın fiillerinde gaye ve maksada riayet etmesinin gerekmediği kısmında" uzunca tartışır ve delillerini ortaya koyar.²⁶⁶ Âmidî bu konuda delil olarak, üç kardeşin örneğini zikreder. Kardeşlerden biri Müslüman olarak çocukken vefat eder. Diğer ikisi buluşa erdikten sonra biri Müslüman diğeri kâfir olarak ölür. Mu'tezile düşüncesine göre buluş çağından sonra Müslüman olarak ölen kardeş çocukken ölen kardeşten daha üstün bir mertebededir. Çünkü o buluş çağından

²⁶⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 521.

²⁶⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 206.

²⁶⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 151.

sonra ilâhi emre itaat etmiştir. Âmidî'nin zikrettiğine göre eğer çocukken ölen kardeş dese ki, ya Rabbi niye Müslüman ve balığ olan kardeşimin rütbesini bana da vermedin? Şayet Allah Teâlâ için "o buluğ çağında itaat ettiği için daha üstündür" diye bir cevap varsayılırsa, çocuk buna karşı "beni de buluğ çağına ulaştırsaydın, ben de itaat ederdim" diyecektir. Allah Teâlâ da "sen buluğ çağına erseydin isyan edecektin bundan dolayı senin erken ölmen senin için daha iyiydi" dese. Bu durumda kâfir olarak ölen kardeş "Rabbim benim küfre gireceğimi biliyordun niye benim canımı da buluğdan önce almadın?" diye talepte bulunacaktır. Âmidî'ye göre Allah'ın fiillerinde gaye ve maksadı vacip görenlerin bu probleme verecekleri cevapları yoktur.²⁶⁷

Ayrıca Âmidî cehenneme giren insanlarla ilgili şöyle bir örnek verir: Herkes biliyor ki isyanlarından dolayı insanları cehenneme göndermek Allah Teâlâ'nın fiillerindendir ve yine biliniyor ki, insanların ebedi olarak cehennemde kalmalarında onlar için gaye ve fayda yoktur. Ayrıca her akıllı biliyor ki madenlerin, bitkilerin ve nesnelerin varlığında kendilerine dönük bir gaye ve fayda yoktur. Peygamberlerin vefat etmelerinde ve iblise kıyamete kadar mühletin verilmesinde ve insanların elem ve meşakkat dolu bir imtihana tabi tutulmasında insana dönük bir fayda yoktur.²⁶⁸ Âmidî bu örnekleri Allah'ın fiillerinin tamamen hikmetsiz olduğunu iddia etmek için vermiyor. Kendisi ilâhi illet ve hikmetin vacip olduğunu iddia eden görüşe karşı bu örnekleri vermektedir. Yani bütün ilâhi fiillerde hikmeti vacip görmenin mümkün olmadığını ifade etmek istiyor.²⁶⁹

Âmidî'nin lütuf konusunda Mu'tezile ve Kādî Abdülcebbar'a yönelttiği ikinci itirazı şu ayetlerle açıklar: "Eğer Allah dileseydi, elbette onları hidâyet üzerinde toplardı."²⁷⁰ Ve "Eğer Rabbin dileseydi, bütün insanları bir tek ümmet yapardı."²⁷¹ Âmidî Mu'tezile ve Kādî Abdülcebbar'ın bu ayetlere rağmen Allah'ın kâfirleri imana getirme kudretine sahip olmadığı görüşünü onların esaslarına bağlamaktadır. Ona göre

²⁶⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 154.

²⁶⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 154-155.

²⁶⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 157.

²⁷⁰ En'âm, 6/35.

²⁷¹ Hud, 11/118.

Mu'tezile'nin fasit esasları onları bu tür görüşlere sevk etmektedir. Çünkü onlar lütfu Allah'a vacip görmektedir.²⁷²

Kādî Abdülcebbâr, Âmidî'nin zikrettiği bu ayetleri te'vil etmektedir. Ona göre Allah bu ayetlerde, "isteseydik zorla ve ikrâhen insanları bir dinde ve doğru yolda toplardık." diye buyurmaktadır. Ancak Allah insanları zorla bir dinde toplama yerine, onlara tercih hakkını vererek onları imtihan etmiştir ki kulları bunun sonucunda mükâfatı hak etsinler.²⁷³ Yüce Allah kullarını zorla doğru yola getirme kudretine sahiptir. Buna göre insan ya zorla doğru yola girecektir ya da kendi tercihiyle doğru yola girecektir. Eğer kul ilâhi zorlama ile doğru yola girerse, o zaman teklifin bir anlamı kalmaz ve onlara ne imanları ne de hidâyetleri bir fayda vermez.²⁷⁴ Görüldüğü gibi Kādî Abdülcebbâr sadece teklif ve imtihan çerçevesinde ilâhi kudreti sınırlandırma yoluna girmiştir.

Bu durumda başka bir soru karşımıza çıkmaktadır. Kendi isteği ile iman etmeyen bir kişi, ilâhi zorlama ile iman ederse, bu kişi bu imandan dolayı mükâfatı hak eder mi? Çünkü o kendi irâdesi çerçevesinde iman etmemiştir. Bilakis Allah'ın kudreti ile iman etmiştir.

Bişr bin Mu'temir'e göre Allah, kendi isteği ile iman etmemiş birini iman sahibi kılarsa, bu kimse çaba göstermeden sahip olduğu bu imandan dolayı sevabı hak eder. Bu kişinin kendi isteği ile imanı tercih etmeyeceği biliniyor olmasına rağmen, onun için bu tür imandan dolayı da mükâfat vardır.²⁷⁵

Kādî Abdülcebbâr'a göre teklif sonucunda insanın ulaşacağı sevabın, başta verilmesi ve teklif yapılmadan teklifin mükâfatının verilmesi caiz değildir. Kendisi bu sonuca kıyâs yolu ile varmaktadır. Örneğin bir insan babasına verdiği değeri başkasına vermez. Çünkü yabancı kişi babaya verilen değeri hak edecek bir konumda değildir. Bu durum teklif meselesinde de geçerlidir. Bir kul ancak teklif ile sevabı hak eder.

²⁷² Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 206.

²⁷³ Kādî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'an 'ani'l-Metâ'in*, Dâru Nehdeti'l-Hadis, Beyrut, ty. s. 129 ve 185.

²⁷⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, thk. Adnan Muhammed Zerkûr, Dâru't-Türas, Kahire, ty. s. 315 ve 458.

²⁷⁵ Eş'arî, *Mekâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 246.

Teklif olmadan sevaba nail olmak caiz değildir.²⁷⁶ Kādî Abdülcebbâr'ın görüşü çelişik gibi görünse de tam aksine aslında kendi görüşü nettir. Ona göre her ne kadar Allah kendi kulunu zorla imana getirme kudretine sahipse de imtihan prensibi gereği bu caiz değildir.

Kādî Abdülcebbâr'a göre lütuf konusunda onlara muhalefet eden Cebriye ekolü, Bîşr b. Mu'temir ve onun taraftarları olan Bağdat Mu'tezile ekolüdür. Bîşr b. Mu'temir ve onun taraftarlarına göre lütuf Allah Teâlâ'ya vacip değildir. Çünkü eğer lütuf Allah'a vacip olursa dünyada günahkâr olan insan kalmaz. Ancak günahkârlar vardır ve Allah'ın bütün kullarını günahlardan uzak tutacak kudreti de vardır. Bununla beraber eğer dünyada isyan edenler varsa, o zaman lütuf vacip değildir. Allah'a isyan eden ve itaat eden kulların olması, Allah'a lütfun vacip olmadığı kanaati ortaya çıkmaktadır.²⁷⁷

Kādî Abdülcebbâr'a göre asıl olarak kullar iki kısma ayrılır. Bir kısmı Allah'ın onlara yapacağı lütuf ile kendini düzeltir, vacipleri yapar ve kötülüklerden kendini korur. Bir kısmı ise Allah, onlara ne kadar lütufta bulunursa bulunsun, onlar kendilerini düzeltmezler. Bu kısım insanlar, Allah'ın onlara olan yardımına rağmen ne vacipleri tercih etmişlerdir ne de kötülüklerden sakınmışlardır.²⁷⁸

1.1.3. Tevfîk

Tevfîk sözlükte amaca uygunluk, karşılaşma, rast gelme,²⁷⁹ iki şeyin birbirine uyumu, tevafuken karşılaşma,²⁸⁰ sebepleri amaca uygun hale getirme²⁸¹ ve kulun amacına uygun olana hazır olması anlamlarına gelir.²⁸² Tefvîkin ıstılah anlamında ise ihtilaf vardır.²⁸³

²⁷⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 511.

²⁷⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 519-520.

²⁷⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 520.

²⁷⁹ Zemahşerî, *Esas'ul-Belağ*, II s. 347.

²⁸⁰ Ebû Hüseyin Ahmed İbn Faris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, 1979, yy. VI, s. 128; Ayrıca bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1994, X, s. 382.

²⁸¹ Muhammed Tehânevî, *Keşşâf İstilâhâtî'l-Funûn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013, IV, s. 353.

²⁸² Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 207.

²⁸³ Sa'deddin et-Taftazanî, *Şerhu'l-Makâsid*, Alemu'l-kütüb, Beyrut, 1989, IV, s. 310.

Mu‘tezile tevffik konusunda kendi içinde ihtilafa düşmüştür. Bazıları tevffiki, "dine davet, doğru yolu açıklama ve amaçlarını beyân etme" şeklinde tanımlarken,²⁸⁴ diğerleri de tevffiki "lütuf" olarak açıklamıştır.²⁸⁵ Kādî Abdülcebbâr da bu görüştedir. Ona göre lütuf üst kavramdır. Lütfun alt kavramları vardır. Bu kavramlardan biri de tevffiktir.²⁸⁶ Âmidî bu iki görüşün de batıl olduğunu ifade etmektedir. Birincisi: Tevffikin kâfirleri kapsamına alması nedeniyle ki davet anlamındaki tevffik bütün insanları içine almaktadır. Eğer tevffik davet ve beyân anlamında kabul edilirse, kâfirleri de içine aldığından, tevffik onlar için de geçerli olur. Öyleyse bu tanıma göre kâfirler de amaç olan iman ve itaate muvaffak olmuşlardır.²⁸⁷

İkincisi: Eğer tevffik lütuf anlamında ise, Mu‘tezile'ye göre lütuf Allah'a vaciptir. Ancak İslam ümmeti tevffik için dua etme konusunda ittifak etmiştir. Vacip olan bir şey için dua etmenin bir anlamı yoktur.²⁸⁸ Âmidî'nin itiraz ettiği bu ikinci görüş Kādî Abdülcebbâr tarafından da savunulduğu için aşağıda detaylıca üzerinde durulacaktır.

İmâm Eş‘arî ve mezhebin çoğu imâmına göre tevffik, itaat için kudretin yaratılmasıdır.²⁸⁹ Hatta İmâm Eş‘arî'ye göre tevffik ıstılah anlamında iman için kudretin yaratılması anlamına hastır.²⁹⁰ Âmidî'ye göre bu görüş tevffikin sözlük anlamına da uygun düşmektedir. Çünkü dinde bir şeyin amaca uygun olması ancak itaat ile olur. İtaat için "hâdis kudret" in yaratılması da amacın meydana gelmesi için sebeptir. Böylece kudretin varlığı ile amaç olan itaat meydana gelmiş olur. Ona göre kudretin yokluğu itaatin de yokluğunu gerektirir. Buna karşın Eş‘arîlerden bazıları tevffiki, "itaatin yaratılması" şeklinde de tanımlamıştır.²⁹¹ Âmidî bu tanıma karşı çıkar. Ona göre kim tevffikin "itaatin yaratılması" anlamında olduğunu iddia ederse, o tevffikin sözlük anlamından uzaklaşmış olur. Çünkü itaat amacın kendisidir; sebepleri amaca

²⁸⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 207.

²⁸⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 207.

²⁸⁶ Duğaym, *Silsiletü Mevsuâti Mustelehât...*, II, 2. Ks. s. 218-219.

²⁸⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 207.

²⁸⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 207-208.

²⁸⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 207.

²⁹⁰ Duğaym, *Silsiletü Mevsuâti Mustelehât...*, II, 1. Ks. s. 41.

²⁹¹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 207.

uygun hale getirmek değildir. Bu görüşü İmâm'ül-Haremeyn el-Cüveynî²⁹² savunmuştur. Âmidî sözlük anlamı itibari ile bu görüşe itiraz etmektedir. Ancak tevffîkin ıstılah olarak bu şekilde tanımlanmasında bir engelin olmadığını ifade etmiştir.²⁹³

Kādî Abdülcebbâr, Eş'arîlerin savunduğu tevffîkin kudretin yaratılması anlamında olduğu tanımına itiraz eder. Bunun sebebi olarak kelimenin lügat anlamına işaret etmektedir. Ona göre lütuf ve tevffîki kudret anlamında kabul edenler, hem lügat hem de akli çerçeveden çıkmıştır. Çünkü lütufta amaç kulu maksat olan itaate yakınlaştırmaktır. Lütuf, kulu doğru yolu tercih etmeye zorlamamaktadır. Lütfun kulu fiile zorlama diye bir özelliği yoktur.²⁹⁴

Kādî Abdülcebbâr'a göre kula yapılan lütuf, kuldan amaç olan iman ve itaatin meydana gelmesiyle beraber tevffîk olur.²⁹⁵ Bu durumda "kul iman ve itaat için muvaffak oldu" denilir. Ancak fiilden önce böyle bir ifade kullanılmaz. Yüce Allah kulunu itaate götürecek yardımları yaratırken, kul bunun sonucu olarak itaati seçer ve yapar. Böylece kulun fiili Allah'ın yaratmasına muvaffak olmuş olur. Buna göre Allah muvaffak kılan, kul muvaffak olandır.²⁹⁶ Eğer lütuf kulun itaati seçmesine vesile olursa, bu tevffîkin kendisi olur. Çünkü lütuf kulun amacını gerçekleştirmede o kadar uygun olmuş ki eğer olmasaydı, amaç meydana gelmeyecekti. Lütfun tevffîk olabilmesi için kulun lütuf ile beraber itaati seçmesi gerekir. Eğer lütufla beraber kul için itaat ve hayır meydana gelmezse bu lütuf, tevffîk olarak adlandırılmaz.²⁹⁷

Âmidî bu görüşü batıl olarak görür. Çünkü ümmet, dua etme ve Allah'tan tevffîk isteme konusunda icmâ etmiştir. Eğer tevffîk lütuf ise gerçekleşmesi ya mümkündür ya da mümkün değildir. Eğer mümkün ise bu (Mu'tezileye göre) Allah'a vaciptir ve gerçekleşmesi gerekir. Bu durumda gerçekleşmesi gereken bir şeyi istemek beyhudedir ve onun gerçekleşmesi için yakarıшта bulunmak anlamsızdır. Nasıl ki birinin "Allah'ım bana zulüm etme" diye dua etmesi anlamsız ise bu da öyledir. Çünkü

²⁹² Tehânevî, *Keşşâf İstilâhâtı'l-Funûn*, IV, s. 353.

²⁹³ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 207.

²⁹⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî: Lutuf*, XIII, s. 12-13.

²⁹⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 780.

²⁹⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 255.

²⁹⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 806; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî: Lutuf*, XIII, s. 12.

Allah Teâlâ'nın birine zulüm etmesi söz konusu değildir ve bundan münezzehtir. Eğer tevfiğin gerçekleşmesi mümkün değil ise bu durumda tevfik için dua etmenin bir anlamı yoktur.²⁹⁸

Kādî Abdülcebbâr kendi görüşlerinin tevfiğin lügat anlamına daha uygun olduğunu belirtmektedir. Onun zikrettiklerine göre tevfiğe ıstılah olarak verdikleri tanım lügat anlamdan daha dardır. Yukarıda da değindiğimiz gibi Kādî Abdülcebbâr, tevfiği itaat ve imanın meydana gelmesine has kılmaktadır. Ancak dilciler bu tahsisi yapmamıştır. Tevfik lügatte dinen kabih olan şeyler için de kullanılmaktadır. Kādî Abdülcebbâr'a göre ıstılah olarak kul kendi amacı çerçevesinde kabihini tercih edip, muvaffak olursa, bu tevfik olmaz. Ancak lügat olarak kabih fiiller de tevfik anlamı içinde yer almaktadır. Lügat anlam itibarıyla insanın iyi olsun kötü olsun amaç edindiği şeye ulaşması tevfik olur.²⁹⁹

Kādî Abdülcebbâr'a göre tevfik, Allah'ın fiillerindendir. Allah'ın kulunu ibadet ve itaate çekmek için ona verdiği evlat, mal varlığı ve bunun gibi nimetler de tevfiğin kapsamındadır. Ona göre muhalifler kulların fiillerini Allah'ın yaratmasına bağladıkları için bu görüş onlara ters düşmektedir. Çünkü Allah'ın kullarının fiillerini yaratması onları lütuf, tevfik ve yardımdan zengin kılmaktadır. Böylece Kādî Abdülcebbâr kendi görüşünün muhaliflerin iddialarına ters düştüğünü ifade etmektedir.³⁰⁰

1.1.4. İsmet (Günahtan Korunma)

İsmet lügatte, imsak, men ve mulazeme anlamlarına gelir. İbn Faris'e göre bu üç anlamda aynı şeyi ifade eder. Buna göre ismet, Allah Teâlâ'nın kulunu yapacağı bir kötülükten muhafaza etmesidir. Ayrıca ismet, kulun Allah'a sığınması ve ilticası anlamlarını da ifade eder.³⁰¹

Kādî Abdülcebbâr'a göre ismet asıl olarak men anlamına gelir. Mesela şu ayette ismet, men anlamında geçmiştir: "Bugün Allah'ın rahmet edeceği (kulları) dışında,

²⁹⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 207-208.

²⁹⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî: Lutuf*, XIII, s. 12.

³⁰⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'an 'ani'l-Metâ'in*, s. 184.

³⁰¹ İbn Faris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, IV, s. 331.

O'nun emrinden (azabından) kurtaracak hiçbir koruyucu yoktur."³⁰² Aynı şekilde ismet ile aynı kökten olan "isâm (عصام)" kelimesi, hayvanların bağlandığı ip için kullanılmıştır. İstilahta ise ismet, amacın kesin olarak meydana geldiği lütuf anlamındadır. İsmetle kulun büyük günah işlemeyecek kadar korunması anlaşılmaktadır. Bundan dolayı ismet sadece peygamberler için kullanılır.³⁰³

Âmidî'ye göre de ismet, hem sözlükte hem de Kur'an-ı Kerim'de men anlamına gelir. Allah Teâlâ Hz. Nuh'un kıssasını zikrettiği yerde, Hz. Nuh'un oğlu babasına şöyle cevap vermektedir: "(ben) dağa sığınırım, (dağ) beni sudan korur."³⁰⁴ Bu ayette "يعصم" fiili muzari, dağ için yüklem olarak kullanılmıştır. Yani dağ suyu meneder ve su ile benim arama bir engel olur. Ayetin devamında koruma ve engel olma anlamında, ismetle aynı kökten gelen ismi fail sığısıyla oğluna cevaben Hz. Nuh, "Bugün Allah'ın rahmet edeceği (kulları) dışında, O'nun emrinden kurtaracak hiçbir koruyucu yoktur."³⁰⁵ der. Şu ayette de aynı kökten muzari fiil kullanılmıştır: "Allah seni insanlardan koruyacaktır."³⁰⁶ Yine şu ayette de emir sığısı ile "hepiniz Allah'ın ipine sarılın, parçalanmayın" şeklinde geçmektedir. Yani Allah'ın fazlına sığınarak kendinizi O'nun dışındakilerden koruyun. Ayrıca aynı kökten çoğul olan "'evasim" kelimesi de dağın zirvesi için kullanılır. Çünkü dağın zirvesi oraya sığınan insanları düşmanlarından korur.³⁰⁷

Mu'tezile ismeti, peygamberler hakkında geçerli kabul eder. Çünkü onlara göre ismet kulu günahlardan koruyan bir lütuftur. Bu lütuf sayesinde masum olan peygamber günahlardan korunmuş olur.³⁰⁸ Maturidîler ismeti, peygamberin ihtiyarı baki kalmakla beraber kötü fiil ve davranışlardan onların korunması anlamında kabul etmiştir. Eş'ar'iler ise ismeti, Allah'ın kulunun itaati için onda kudreti yaratması ve kulunun isyanı için onda kudreti yaratmaması şeklinde açıklamıştır.³⁰⁹

³⁰² Hud, 11/43.

³⁰³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 780.

³⁰⁴ Hud, 11/43.

³⁰⁵ Hud, 11/43.

³⁰⁶ Maide, 5/67.

³⁰⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 208.

³⁰⁸ Vecihi Sönmez, *Nübüvvet Tartışmaları*, Gündönümü Yayınları, İstanbul, 2005, s. 150.

³⁰⁹ Vecihi Sönmez, *Nübüvvet Tartışmaları*, s. 144-145.

Kādî Abdülcebbâr ve Âmidî ismetin lügat ve Kur'an'daki anlamında ittifak etmiştir. Ancak ıstılahi anlamda aynı düşünce etrafında birleşememişlerdir. Kādî Abdülcebbâr ismeti lütfun alt kavramı olarak değerlendirirken; Âmidî lütfu iman ve itaat için kudretin yaratılması olarak ifade etmiştir.

Kādî Abdülcebbâr'ın zikrettiklerine göre kendileri ismetin ıstılah anlamını, lügat anlamından daha dar tutmuşlardır. İsmet lügat olarak men ve engel anlamına gelmektedir. Ancak kendileri ıstılah olarak ismetin anlamını kulun tercihinine göre daraltmışlardır. Yani Allah kuluna yasaklardan kendini korusun diye lütufta bulunur. Kul da bu lütuf neticesinde kendini yasaklardan korursa, bu lütuf ismet olur ve bu şekilde ismetin anlamı olan men ve engel meydana gelmiş olur. Buna göre ismet lügatte herhangi bir kayıt olmadan men ve engel anlamına gelirken, ıstılah olarak "kulun kendisine Allah tarafından verilen lütuf sonucu kendisini korumasıyla ismet meydana gelmiş olur". Eğer kul lütfun gereğini yapmayıp kendisini yasaklardan korumazsa, Allah tarafından kendini koruması için verilen lütuf, ismet olarak ifade edilmez. Kādî Abdülcebbâr'a göre dilciler, ismeti mutlak olarak men ve imtina anlamında kullanırken, kendileri ismeti ıstılah olarak insanı kötülüklerden koruyan lütuf anlamına tahsis etmişlerdir.³¹⁰

İmâm Eş'arî ve mezhebin çoğu imâmına göre ismetin ıstılah anlamı, tevffikin ıstılah anlamı ile aynıdır. O da "iman ve itaat için kudretin yaratılması" tanımıdır. Âmidî'ye göre bu görüş, ismetin sözlük anlamına daha uygun düşmektedir. Çünkü itaat ve iman için kudretin yaratılması, iman ve itaati gerektirir. İtaat günahlara engel olduğu gibi imanda küfre engel olur. Böylece iman ve itaat için kudretin yaratılması, insanı küfür ve günahlardan korumuş olur.³¹¹

Kādî Abdülcebbâr'a göre ismet, kulun onunla çirkini tercih etmediği şeydir. Eğer ismet olmasaydı, kul çirkini seçmiş olabilirdi. İsmetle kul kendini korur ve günahlardan çekinir. İsmet sadece şer ve kötülükle ilgili "korunma" anlamında kullanılır. Hayırla ilgili kullanılmaz. Yani kulun iman ve itaat ile ilgili amacına ulaşması için ismet kavramı kullanılmaz. Kādî Abdülcebbâr'ın zikrettiklerine göre

³¹⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî: Lutuf*, XIII, s. 15.

³¹¹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 208.

kendisinin bu açıklamaları ıstılahi çerçevededir.³¹² Ona göre tevffık ve ismet her ikisi de lütfun kısımlarıdır. İtaat meydana gelmeden lütuf, tevffık olarak adlandırılmadığı gibi, kötülüklerden korunma meydana gelmeden lütuf, ismet olarak da adlandırılmaz.³¹³

Âmidî'ye göre ismet "itaat ve iman için kudretin yaratılması" şeklinde tanımlanması için önünde herhangi bir engel yoktur. Çünkü kulda iman ve itaat için kudretin yaratılması, küfür ve günahlara engeldir.³¹⁴

Mu'tezile ismet konusunda ihtilafa düşmüştür.³¹⁵ Bazıları ismetin, lütuf anlamında olduğunu ve Allah'ın lütuf ile kulunu koruduğunu ifade ederken, bazıları da ismetin iki ayrı anlama geldiğini iddia etmiştir. Birincisi: İsmet, beyân, davet, açıklama, cennetle müjdeleme, cehennemle korkutma ve uyarı anlamına gelir. Bu anlamıyla ismet kâfirleri de içine almıştır. Ancak onlar masum ve korunmuş değildir. Çünkü Allah onları dine davet ettiği halde onlar bu davete icabet etmemiştir. Bundan dolayı kâfirler ismet kapsamına girmemişlerdir. İkincisi: İsmet, Allah Teâlâ'nın mümin kullarına yaptığı lütuf ve manevi destektir. Bu âlimlere göre Allah'ın kullarına olan ismeti, bazılarının itaatini artırırken, bazılarının ise küfrüne sebep olur. Bu durumda Allah Teâlâ faydalanacağını bildiği kişiye lütufta bulunurken, küfür bataklığına sapacağını bildiği kimse için de lütfunu keser.³¹⁶

Âmidî'ye göre eğer ismet beyân ve açıklama anlamında olursa, o zaman Yüce Allah'ın dine daveti ve dini açıklaması kâfirleri de kapsamış olur. Bu durumda onlarda "masum" kavramı içine dâhil olmuş olurlar. Ancak kâfilerin masumiyetini Mu'tezile'de kabul etmez. Bu durumda bu görüş geçersizdir.³¹⁷

Âmidî kendilerine yapılabilecek iki itirazı zikretmiştir. Birincisi: biri dese ki, iman için kudretin yaratılması ve imanın yaratılması küfre engel ise, aynı şekilde küfür için kudretin yaratılması ve küfrün yaratılması da imana engel olması gerekir. Ancak

³¹² Kādî Abdülcebbar, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, s. 806.

³¹³ Kādî Abdülcebbar, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, s. 807.

³¹⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 208.

³¹⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 209.

³¹⁶ Eş'arî, *Mekâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 263.

³¹⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 208.

küfür için kudretin yaratılması, imana engel değildir.³¹⁸ Bu itirazı yapanlar şöyle bir açıklama yapar: Şu ayetle sabit olmuştur ki insan için küfrün yaratılması imana engel değildir: "İnsanlara hidâyet rehberi geldiğinde, inanmalarına engel olan sadece "Allah peygamber olarak bir insanı mı gönderdi?" demeleridir."³¹⁹ Görüldüğü gibi insanların inanmalarına engel olan sadece "Allah peygamber olarak bir insanı mı gönderdi?" demeleridir. Bundan anlaşıldığına göre bunun dışında kalan şeyler imana engel bir durum teşkil etmez. Eğer küfür imana mani bir durum oluşturmuyorsa, aynı şekilde imanın da küfre mani olmaması gerekir.³²⁰

Âmidî'nin bu itiraza cevabı şöyledir: Küfür için kudretin varlığı, imana engeldir ve yapılan itiraz yerinde değildir. Çünkü hâdis kudret fiil anında yaratılır. Eğer itaat ve iman için kudret yaratılmışsa, bu durumda kulun küfür üzerine kudreti yoktur. Çünkü o anda sadece iman için kudret yaratılmıştır. Küfür için yaratılan bir kudret söz konusu değildir. Aynı şekilde küfür için kudret yaratıldığında, iman için kudret de söz konusu değildir. Bundan dolayı küfür için kudret var edildiğinde imana engel bir durum meydana gelmiş olur. Hâdis kudret fiil anında yaratıldığı için, fiilin zıddına müsait değildir. Kul bir fiile yöneldiğinde, fiil için hâdis kudret yaratılır. Âmidî'ye göre muhaliflerin iddialarının aksine küfür için kudretin yaratılması, imana engel bir durumdur. Muhaliflerin itiraz olarak zikrettikleri ayette bahsedilen konu ise, küfrün imana mani olmadığını ifade etmez. Ayette anlatılan şey, kâfirlerin Allah Teâlâ'nın bir insanı peygamber olarak göndermesini uzak bir ihtimal olarak görmeleridir. Zaten böyle bir iddia bile küfrün ta kendisidir. Kâfirler Yüce Allah'ın bir insanı elçi olarak göndermesini garip karşılayıp kabul etmemişlerdir. Bu ayet küfrün imana engel bir durum teşkil etmediğine delil olmaz.³²¹

İkincisi: Ayrıca size göre ismet, iman için kudretin yaratılmasıdır. Eğer öyleyse, bu durumda kul masum olur. Yani kul küfür ve isyandan muhafaza edilmiş olur. Kulun bir şeyden muhafaza edilebilmesi için, muhafaza edildiği şeyin talep edilen bir şey olması halinde makul olur. Tam tersine o şey kul tarafından nefret edilen

³¹⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 208.

³¹⁹ İsrâ, 17/94.

³²⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 209.

³²¹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 209.

bir şey ise muhafaza edilmesi makul değildir. Ayrıca kişi için iman veya iman için kudretin yaratılması, onu küfürden korur. Tam aksine iman sahibi kimse, bu durumda küfürden nefret ediyordur. Küfürden nefret eden biri için küfürden korundu demek, makul bir açıklama değildir.³²²

Âmidî bu itiraza şöyle cevap verir: Bir şeyin meydana gelmesine engel bir durum oluşması için ya gerçekleşmesi talep edilecek ya da talep edilmesi uygun olacaktır. Birincisi mümkün değildir. Çünkü mümin küfrü talep etmez. İkincisi ise mümkündür. Bu durumda mümin için küfrün talep edilmesi söz konusu olmaması, onun için küfrün imkânsız olduğu anlamı çıkmaz.³²³

1.2. Hidâyet Konusundaki Tartışmalar ve Hidâyetin Gerçekleşmesi

Kelam kitaplarında hidâyet kavramı her kelam okulu tarafından farklı değerlendirilmiştir. Kādî Abdülcebbâr ve Seyfüddîn el-Âmidî de hidâyeti tartışırken bağlı oldukları ekolün yöntemi doğrultusunda bu konuyu ele almışlardır. Aşağıda her iki âlime göre hidâyetin asıl ve mecaz anlamlarıyla diğer anlamlarını sıralamaya çalışacağız. Bununla beraber konuyla alakalı olarak bazı kelam âlimlerinin görüşleri de zikredilecektir.

1.2.1. Hakikat ve Mecaz Anlamda Hidâyet

Hidâyet konusu Kādî Abdülcebbâr ve Seyfüddîn el-Âmidî tarafından Arap dili ve Kur'an-ı Kerîm ayetleri çerçevesinde değerlendirilmiştir. İkisinin üzerine durduğu konulardan biri "hidâyet" in hakiki anlamıdır. Her ikisi de görüşlerinin haklılığını savunmak için asıl anlam üzerinde durmuşlardır.

Kādî Abdülcebbâr, "Müteşâbihü'l-Kur'an" adlı eserinde aktardığına göre âlimler hidâyet konusunda ihtilaf etmiştir. Bazı âlimlere göre hidâyetin hakiki anlamı "kurtulmak ve muvaffak olmak (necat ve fevz)" anlamıdır. Bu anlamın dışında hidâyet, diğer anlamlarda vasıf olarak gelmektedir. Mesela hidâyet, Kur'an-ı Kerîm, iman, delil vb. insanın doğru yolu bulmasına vesile olan şeyler için vasıf olarak gelmektedir. Çünkü insan bunlarla yolunu bulur ve kurtuluşa erer. Bundan dolayı faydalı bir yolu

³²² Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 209.

³²³ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 209.

gösteren kişiye "o hidâyet etti" denilir. Yani hidâyet doğru yolu gösteren kişinin sıfatı olur. Bazı âlimler ise hidâyetin hakiki anlamının "delâlet ve beyân" olduğunu ifade eder. Onlara göre hidâyet "kurtulmak ve muvaffak olmak" anlamlarında vasıf olarak gelmektedir. Delâlet ve beyân anlamındaki hidâyet, kurutuluşa ve maksada ulaştırır. Bu anlamların dışında gelen hidâyet bu anlamlara te'vil edilir.³²⁴ Kādî Abdülcebbâr bu konuyu zikrederken taraf belirtmezse de getirdiği delillere bakılırsa, onun da ikinci gruptaki âlimlerin görüşüne meylettiği görülür. Ona göre de hidâyet, Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde³²⁵ delâlet ve beyân anlamına gelmektedir. Mesela "Bu Rabbinizden açık belgeler ve inanan bir millet için hidâyet ve rahmettir."³²⁶ Ona göre bu ayette geçen hidâyetten, beyân ve delâlet dışında başka bir anlam kastedilemez.³²⁷ Muhalliflerin iddia ettiği gibi hidâyetin yaratma anlamına geldiğine dair ne kitapta ne de Arap dilinde delil bulunmamaktadır. Kādî Abdülcebbâr hidâyetin bazı ayetlerde Allah ve müminler için "vasıf" olarak kullanıldığını belirtmektedir. Buna göre Kādî Abdülcebbâr hidâyeti, asli anlam ve diğer anlam veya hakikat ve mecaz anlam olarak iki kısma ayırmaktadır.³²⁸ Kādî Abdülcebbâr asıl anlam ile mecaz anlam arasındaki bağa dikkat çekmektedir. Meczaz anlamı elde etmek için asıl anlamdan hareket etmek gerekmektedir.³²⁹

Seyfüddîn el-Âmidî, "Ebkârü'l-Efkâr" adlı eserinde "imâmlarımız" dediği Eş'arî âlimlerinin hidâyet konusundaki görüşlerini aktarırken onların hidâyeti, hakikat ve mecaz olmak üzere iki kısma ayırdığını belirtir. Bu âlimlere göre hidâyetin hakiki anlamı, "Hüda'nın yaratılması"dır. Bu anlamın dışındaki anlamlar, hidâyetin mecaz anlamlarıdır. Âmidî bu tanıımı daha isabetli bulmaktadır. Bazı Eş'arîler ise bu görüşün aksine hidâyetin "imanın yaratılması" anlamı ile birlikte, "davet, rüşd yollarının açılması ve kötülükten menetme" anlamlarını da hakiki anlam içinde zikretmiştir.³³⁰

³²⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, s. 131.

³²⁵ Örn. Olarak: Bakara, 2/185; Araf, 7/203; Yûsuf, 12/111; Fussilet, 41/17.

³²⁶ Araf, 7/203.

³²⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, s. 132.

³²⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, s. 136.

³²⁹ Hüseyin Doğan, "Mu'tezili Kādî Abdülcebbâr'ın te'vil Anlayışı", *Usûl İslam Araştırmaları*, sy. 13, Ocak-Haziran 2010, s. 105-106.

³³⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 193.

Kādî Abdülcebbâr ve Âmidî'nin aktardıklarından anlaşıldığına göre kelimelerinin çoğunluğu hidâyeti, terim olarak asıl/hakikat ve talî/mecaz olmak üzere iki anlama ayırmışlardır. Bu konuda hiçbir mezhep aynı tanım üzerinde birleşmemiştir. Eş'arî ve Mu'tezile mezheplerine mensup âlimler arasında bile hidâyetin terim anlamı konusunda zıt görüşler mevcuttur.

Kādî Abdülcebbâr'a göre hidâyet, beyân ve delâlet anlamı dışında, Kur'an-ı Kerîm'de bir kaç anlama daha gelmektedir. Âmidî de hidâyeti iman ve itaatın yaratılması anlamıyla beraber başka anlamlara geldiğini ifade etmiştir. Aşağıda maddeler halinde Kādî Abdülcebbâr ve Âmidî'nin hidâyet için ayetlerden çıkardığı anlamları ve birbirlerine karşı olan itirazlarını sıralamaya çalışacağız. Âmidî "Ebkarü'l-Efkâr" adlı eserinde hidâyet konusunda kendi görüşlerine karşı üç itirazın yapılabileceğini ifade eder. Bu itirazlar hidâyetin, davet ve beyân, cennet yoluna sevk etme ve isimlendirme anlamlarında geldiği şeklindeki görüşlerdir. Âmidî kendi görüşlerine karşı olan bu itirazlar arasında Kādî Abdülcebbâr'ın zikrettiği "sevap" anlamındaki hidâyeti, saymamıştır.³³¹ Aslında Kādî Abdülcebbâr'ın hidâyetin sevap anlamı için zikrettiği ayetleri, Âmidî'nin cennet yoluna sevk etme anlamına te'vil ettiği görülmektedir. Zaten Kādî Abdülcebbâr'ın hidâyet için iki başlık altında "sevap" ve "cennet yoluna sevk etme" şeklinde yaptığı gruplandırma ve bu başlıklar altında zikrettiği ayetler, anlam olarak birbirine yakın durmaktadır.

1.2.2. Delâlet ve Beyân

Mu'tezile mezhebi hidâyetin delâlet ve beyân anlamında olduğu görüşündedir. Buna göre hidâyet "matluba ulaştıran bir delâlettir". Allah'ın insana olan hidâyeti onu doğru yola ulaştıracak delil ve vesileleri ortaya koyması ve beyân etmesidir.³³² Mu'tezile bu anlamda hidâyeti umûmi kabul etmiştir. Müslüman olsun veya kâfir olsun bütün insanlar beyân anlamında hidâyete dâhildir.³³³

³³¹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 194.

³³² Taftazanî, *Şerhu'l-Makâsid*, IV s. 309.

³³³ Mustafa Bozkurt, *Mu'tezile'de Hidâyet Problemi*, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 1996, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul, 1996, s. 42.

Eş'arilere göre hidâyetin, hakiki anlamı "hüda'nın yaratılması" olmasına rağmen, bazı Eş'ariler bu görüşün aksine hidâyetin, dine davet ve dini beyân etme anlamını da hakiki anlamlar içinde zikretmiştir.³³⁴

Kādî Abdülcebbâr'a göre Allah Teâlâ'nın insanlara olan hidâyeti, Kur'an-ı Kerîm'de birçok ayette "beyân ve delâlet" anlamında gelmiştir. Bu ayetlerde hidâyet beyân ve delâlet anlamı dışında başka bir anlama gelmez. Örneğin şu ayetlerde hidâyet bu anlamda gelmiştir: "Bu (Kitap) inanan bir millet için Rabbinizden açık belgeler, hidâyet ve rahmettir."³³⁵ Kādî Abdülcebbâr'a göre bu ayetteki hidâyet, beyân ve delâlet anlamı dışında başka bir anlama te'vil edilemez. Yine aynı durum şu ayet için de geçerlidir: "İşte onlar, Rablerinden gelen bir hidâyet üzeredirler ve kurtuluşa erenler de ancak onlardır."³³⁶ Bu ayette de hidâyetten beyân anlamı dışında başka bir anlamın anlaşılması sahih değildir.³³⁷ Kādî Abdülcebbâr'a göre bu anlamıyla hidâyet bütün insanları kapsamaktadır.

Kādî Abdülcebbâr hidâyetin, "delâlet ve beyân" anlamı için diğer bazı ayetleri de delil olarak zikretmiştir. Bu ayetlerden bazıları şunlardır: "Ramazan ayı ki onda insanlara yol gösterici (hidâyet) ve doğruyu yanlıştan ayırıcı belgeler olarak Kur'an inmiştir."³³⁸; "Bu (Kitap) inanan bir millet için Rabbinizden açık belgeler, yol gösterici ve rahmettir."³³⁹; "İşte onlar, Rablerinden gelen bir hidâyet üzeredirler ve kurtuluşa erenler de ancak onlardır."³⁴⁰ Kādî Abdülcebbâr bu ayetler gibi başka ayetleri de zikretmiştir.³⁴¹ Ona göre hidâyetin bu ayetlerde, delâlet ve beyân anlamı dışında başka bir anlama gelmesi mümkün değildir. Muhaliflerin iddia ettiği hidâyetin "iman"

³³⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 153-154.

³³⁵ Araf, 7/203.

³³⁶ Bakara, 2/5.

³³⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 132-133; Ayrıca şu ayetleri de delil olarak zikreder, Yûsuf, 12/111; Fussilet, 41/17; İnsan, 76/3; Beled, 90/10; Şûrâ, 42/52; Ra'd, 13/7; Enbiyâ, 21/73; Araf, 7/159; İsrâ, 17/9; Cinn, 72/2; Kehf, 18/13; Ahkâf, 46/30; En'ân, 6/125; Bakara, 2/185.

³³⁸ Bakara, 2/185.

³³⁹ Araf, 7/203.

³⁴⁰ Bakara, 2/5.

³⁴¹ Şu ayetleri de delil olarak zikreder: Yûsuf, 12/111; Fussilet, 41/17; İnsan, 76/3; Beled, 90/10; Şûrâ, 42/52; Ra'd, 13/7; Enbiyâ, 21/73; Araf, 7/159; İsrâ, 17/9; Cinn, 72/2; Kehf, 18/13; Ahkâf, 46/30; En'ân, 6/125.

anlamında olduğu şeklindeki görüşleri bu ayetlerden anlaşılmaz.³⁴² Çünkü hidâyet ne Kur'an-ı Kerîm'de ne de Arap dilinde "imanın yaratılması" anlamına gelmiştir. Ancak bazı ayetlerde hidâyet mümin için "vasıf" olarak "hidâyet oldu" şeklinde kullanılmıştır. Aynı şekilde hidâyet Allah için de mümini doğru yola delâlet etme ve işini kolaylaştırma anlamında "Allah onu hidâyet etti" şeklinde "vasıf" olarak kullanılmıştır.³⁴³ Kādî Abdülcebbâr'ın "vasıf" kelimesinden kastı mecaz anlamdır. Ona göre hidâyet bu anlamlarda mecaz olarak gelmiştir. Hidâyetin asıl anlamı davet ve beyân anlamıdır.

Âmidî, Kādî Abdülcebbâr'ın "davet ve beyân" anlamındaki bu görüşünü kendi görüşüne karşıt bir itiraz olarak zikretmiştir. Bu itirazı da Semud kavmi ile ilgili ayet çerçevesinde değerlendirmiştir. Âmidî bu itirazı muhaliflerin dilinden şu şekilde zikreder: "Semud milletini hidâyet etmiştik, ama onlar körlüğü (küfrü), doğru yola tercih ettiler."³⁴⁴ Bu ayette sizin iddia ettiğiniz gibi hidâyet "halku'l-hüda" anlamında gelmemiştir. Çünkü hidâyete erdirilen kimse, imandan sonra küfrü tercih etmez. Ayetten kasıt "onları dine davet ettik ve doğru yolu onlara gösterdik ama onlar daveti kabul etmediler" şeklindedir.³⁴⁵ Yani bu itiraz sahiplerine göre hidâyet "beyân ve davet" anlamına gelmektedir.

Kādî Abdülcebbâr da bu ayette geçen hidâyetin, beyân anlamında olduğunu şu şekilde açıklamaktadır: "Allah Teâlâ onlara dini beyân etti ve açıkladı. Onlar daveti kabul etmeyince doğru yola giremediler. İhtida onların ellerinde olup kendilerinin fiilidir. Beyân anlamında hidâyet ise Allah'tandır. Burada muhaliflerimizin iddia ettiği gibi hidâyet, iman anlamında değildir."³⁴⁶

Âmidî bu ayette geçen hidâyet için dine davet ve beyân anlamında yapılan açıklamaları yerinde bulmaz ve hidâyeti "imanın yaratılması" anlamına te'vil eder. Ona göre Semud kavmi açık delilleri (kayadan devenin çıkarılması gibi) gördükten

³⁴² Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 132-133.

³⁴³ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 136.

³⁴⁴ Füssilet, 41/17.

³⁴⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 194.

³⁴⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'an 'ani'l-Metâ'in*, s. 370.

sonra iman etti. Sonra imandan döndüler ve nehyedildikleri küfre girip, dalâleti imana tercih ettiler.³⁴⁷

Bununla birlikte Âmidî'ye göre bu ayet, yoruma açıktır. Ancak ayetin yoruma açık olması muhaliflerin haklı oluğu anlamına gelmez ve bu onlar için yeterli bir delil değildir. Muhaliflerin hidâyetin "yaratma" anlamında olmadığı görüşünün kabul edilebilmesi için, zaruri olarak ikna edici olacak bir delil ortaya koymaları gerekmektedir.³⁴⁸

Mu'tezile'nin çoğunluğu "Allah Teâlâ'nın kâfirleri hidâyet ettiği, ancak onların hidâyeti kabul etmediği, onlara itaate güç yetirecek kuvveti verdiği, fakat onların bundan faydalanmadığı ve onlar için aslahı yarattığı halde, onların ıslah olmadığı" kanaatindedir. Bazıları da (çoğunluğa karşı) Allah'ın kâfirleri hiçbir şekilde hidâyet etmediğini iddia etmektedir. Bunlara göre Allah Teâlâ'nın beyân ve daveti, onu kabul edenler için hidâyettir. Daveti kabul etmeyenler için ise hidâyetten söz edilemez. Nasıl ki iblis'in dürtüsü, onu kabul edenler için sapma, kabul etmeyenler için ise sapma değilse, Allah'ın hidâyeti de böyledir.³⁴⁹ Yüce Allah insanlara dinini beyân etmiş ve açıklamıştır. Bu davete icabet edenler hidâyete ermiştir. İcabet etmeyenler ise hidâyete ermemiştir.

1.2.3. İman ve İtaati Yaratmak

Eş'arîlere göre hidâyet hakiki anlamda imanın yaratılmasıdır. Diğer anlamlar hidâyetin mecaz anlamlarıdır. Yüce Allah kulu için imanı yaratır. Çünkü Allah'tan başka yaratıcı yoktur.³⁵⁰

Mu'tezile mezhebi, Allah'ın insanların fiillerini yarattığı görüşüne karşı, Allah'ı tenzih ederek, insanın hür irâde sahibi olduğu, kendi fiillerinin kendisi tarafından yapıldığı ve yaptıklarından dolayı cezalandırmayı hak ettiği kanaatindedir. Bu nedenle Mu'tezile âlimleri kendilerini adalet ehli olarak ifade eder. Yani eğer Allah

³⁴⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 197.

³⁴⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 197.

³⁴⁹ Eş'arî, *Mekâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 260.

³⁵⁰ Taftazanî, *Şerhu'l-Makâsid*, IV, s. 309.

hem insanın fiillerini yaratıp hem de onu cezalandırırsa, bu ilâhi adalete aykırı olur.³⁵¹ Eş'arîlere göre Allah'ın insanların fiillerini yaratması, Allah'a nispetle iyilik ve kötülük vasfını kazanmaz. İnsanların fiilleri ancak onların fiilleri kesbetmeleriyle iyi veya kötü vasfını alır. Bu vasıf da vahyin ölçüsüyle belirlenir. İlâhi emirlere matuf fiiller iyilik vasfını kazanırken, ilâhi nehiylere matuf fiiller de kötülük vasfını kazanır.³⁵²

Nazzam'a göre hidâyeti, müminin imanı ve itaati için kullanmak caizdir ve bu aynı zamanda Allah'ın hidâyetidir. Ona göre buna Allah'ın dini de denilebilir.³⁵³

Âmidî hidâyeti, "halku'l-hüda ve'l-iman" şeklinde açıklar. Ona göre hidâyetin hakiki ve mecaz anlamları vardır. Hidâyetin hakiki anlamı iman ve itaatin yaratılmasıdır. Âmidî bu görüşünü ayetlerden ve Arap dilinden delil getirerek desteklemeye çalışır.³⁵⁴ O'nun delil olarak zikrettiği ayetler şunlardır:

- a. "Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar, kimi de saptırmak isterse göğe yükseliyormuş gibi kalbini iyice daraltır."³⁵⁵
- b. "Allah kullarını esenlik yurduna davet eder ve dilediğini doğru yola hidâyet eder."³⁵⁶
- c. "Allah kimi doğru yola sevk ederse, işte hidâyete eren odur. Kimi de saptırırsa, işte asıl ziyana uğrayanlar onlardır."³⁵⁷
- d. "(Resûlüm!) Sen, sevdiğini hidâyete erdiremezsin; bilakis Allah dilediğine hidâyet verir."³⁵⁸

Âmidî'ye göre bu ayetler hidâyetin, hakikat ve mecaz anlamını yeterince açıklamaktadır. Çünkü bu ayetlerde ilk akla gelen anlam hidâyetin hakiki anlamı olan

³⁵¹ Metin Özdemir, *İslam Kelamında Kötülük Problemi*, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 1998, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 1998, s. 82.

³⁵² Hacer Şahinalp, "Göklerin Mutlak Tanrısından Yerin Mutlak Kralına: Eş'arî Düşüncenin Politik İzdüşümleri", *Uluslararası İmâm Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu*, Ed. Cemalettin Erdemci ve Fadıl Aygan, Siirt Üniversitesi, Beyân Yay. II, Eylül, 2014, s.134-135.

³⁵³ Eş'arî, *Mekâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 261.

³⁵⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 193-194.

³⁵⁵ En'âm, 6/125.

³⁵⁶ Yunus, 10/25.

³⁵⁷ Araf, 7/178.

³⁵⁸ Kısâs, 28/56.

"imanın yaratılması" anlamıdır.³⁵⁹ İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî de Âmidî'nin zikrettiği bu ayetleri örnek vererek, Kur'an-ı Kerim'de sadece Allah'ın hidâyet ve dalâleti yarattığını ve küfür ehlinin kalbini mühürlediğini ifade eden ayetler vardır. Bu ayetler ehl-i hakka muhalif mezheplerin görüşlerini iptal eder.³⁶⁰ Ona göre bu ayetler hidâyet ve dalâletin yaratılması anlamı dışında başka bir anlama hamledilemez. Ayetlerde görüldüğü gibi hidâyet imanın yaratılması anlamına gelir.³⁶¹

Âmidî'ye göre bu ayetlerin dışında Arap dilinde de hidâyetin hakiki anlamı "hüdanın yaratılması" olduğu anlaşılmaktadır. Mesela birisi "Allah falancayı hidâyet etti" dese bu cümleden hidâyetin o kişi için imanın yaratılması anlamı dışında başka bir anlam akla gelmez. Buna göre Arap dilinde de hidâyet "imanın yaratılması" anlamına gelmektedir.³⁶²

Bununla birlikte Âmidî'nin hidâyetin bazen "beyân ve delâlet" anlamına da geldiğine itirazı yoktur. Ona göre de hidâyet bazı ayetlerde bu gibi anlamlara da gelmektedir. Âmidî, hidâyetin farklı anlamlara geldiği ve hatta kendisinin zikrettiği bazı ayetlerin bile başka anlamlara te'vil edilebileceğini kabul eder. Ancak her ne kadar hidâyet bu anlamlara geliyor olsa da asıl tartışma bu değildir. Asıl tartışma hidâyetin geçtiği bu ayetlerde hakiki anlamda mı? Mecaz anlamda mı? Olduğudur. Âmidî'ye göre hem ayetlerde hem de Arap dilinde hidâyetin hakiki anlamı "hüdanın yaratılması"dır. Bir kavram ifade edildiğinde ilk olarak akla hangi anlam gelirse, o anlam hakiki anlamdır. Genel olarak kavramlar hakiki anlamları ile meşhur olur ve öyle bilinir.³⁶³

Eş'arîlerden Bakkılanî Allah'ın müminlere olan hidâyetini iki farklı şekilde açıklamıştır. Birincisi; Allah müminlere hidâyeti yaratarak ve onların günlünü imanla nurlandırarak hidâyet eder. İkincisi ise; Allah insanların günlünü (İslam'a) açarak,

³⁵⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 194.

³⁶⁰ İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî, *Kitabu'l İrşâd*, thk. Dr. Muhammed Yûsuf Musa ve Ali Abdulmun'im Abdurrahman, Mektebetu Hancî, Mısır, 1950, s. 210.

³⁶¹ Cüveynî, *Kitabu'l İrşâd*, s. 211.

³⁶² Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 194.

³⁶³ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 197.

onları muvaffak kılıp, onlara yardım ederek ve bu yolu onlara kolaylaştırarak hidâyet eder.³⁶⁴

Kādî Abdülcebbâr, Eş'arîler ve Âmidî ile aynı kanaatte değildir. Ona göre hiçbir ehl-i ilim hidâyetin "iman ve itaat" anlamında olduğunu iddia etmemiştir. Bunu iddia edenler bu görüşü kendilerine mezhep edinenlerdir. Bunların kendi görüşlerini açıklamak için ya Kur'an-ı Kerîm'den ya da Arap dilinden delil getirmeleri gerekir. Bu da uzak bir ihtimaldir. Ona göre ne Kur'an-ı Kerîm'de ne de Arap dilinde hidâyet "iman ve itaat" anlamında gelmemiştir.³⁶⁵

Âmidî, Kādî Abdülcebbâr'ın iddiasına karşılık görüşünü En'âm Suresinde geçen şu ayetle desteklemektedir: "Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar, kimi de saptırmak (idlâl) isterse göğsü yükseliyormuş gibi kalbini iyice daraltır."³⁶⁶ Bu ayette zikredilen "hidâyet" ve "idlâl" kelimeleri, birbirine zıt ve karşılıklı gelmiştir. Aynı şekilde şerh (kalbin İslâm'a açılması) ve dayyik (kalbin daraltılması) da karşılıklı kullanılmıştır. "Şerh'us-sadr" hidâyetin sonucu olduğu gibi, "dayyik'us-sadr"da idlâlin sonucudur. Aralarında mulâzemet vardır.³⁶⁷ Âmidî'ye göre bu ayetle muhaliflerin görüşü çelişmektedir. Çünkü eğer hidâyet beyân anlamında kabul edilirse, ayetin ikinci bölümü yanlış anlaşılmaya müsait hale gelecektir. Ayrıca beyân anlamındaki hidâyet, insanın kalbini zorunlu olarak İslâm'a açmaz. Aynı şekilde hidâyetin mükabilinde gelen idlâlin anlamını da karşılamaz. İmâm Eş'arî'ye göre günlün İslâm'a açılması (şerhu's-sedr), kalpte marifet ve iman nurunun yaratılmasıdır. Bu yaratma kalpte marifeti güçlendirip, günlün hak yolu bulmasına vesiledir.³⁶⁸

Ebû Mu'in en-Neseî de Âmidî'nin zikrettiği bu ayeti Mu'tezile'ye cevap verirken zikretmiştir. Ebû Mu'in en-Neseî'ye göre Yüce Allah, kulların fiillerini yarattığı gibi onlarda ihtida ve dalâl fiillerini de yaratmaktadır. Hidâyet ve dalâlet Allah'tandır.³⁶⁹ Eğer hidâyet beyân ve davet anlamına gelirse, En'âm Suresindeki şu ayetle de çelişir: "Allah kimi hidâyet ederse onun kalbini İslâm'a açar; kimi de

³⁶⁴ Bâkîllânî, *Temhîdü'l-Evâ'il ve Telhîsü'd-Delâ'il*, s. 377.

³⁶⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 131.

³⁶⁶ En'âm, 6/125.

³⁶⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 197.

³⁶⁸ İbn Furek, *Mekâlatu'l-Şeyh Ebi Hasan el-Eş'arî*, s. 106.

³⁶⁹ Neseî, *Tebsiretu'l-Edille*, II, s. 314.

saptırmak isterse göğre çıkıyormuş gibi kalbini iyice daraltır."³⁷⁰ Mu'tezile'ye göre Yüce Allah bütün insanları dine davet etmiş ve onlara dini beyân etmiştir. Eğer hidâyet onların iddia ettiği gibi beyân anlamında olursa, ayet kendi içinde yalan ve batıl olma durumuyla karşı karşıya kalacaktır. Çünkü eğer Allah kâfirleri (beyân anlamında) hidâyet etmişse o zaman onların kalplerini de İslam'a açmıştır. Bu durumda ayetin "kimi de saptırmak isterse göğre çıkıyormuş gibi kalbini iyice daraltır." kısmı batıl olur.³⁷¹

Netice itibariyle Kādî Abdülcebbâr ve Âmidî hidâyet konusunda kendi görüşlerini savunurken karşıt fikirleri de olumsuz bir şekilde ifade etmişlerdir. Ancak her iki âlimin de metinlerinden anlaşılan odur ki karşıt görüşün mümkün olduğu ancak bunun hidâyetin mecaz anlamı içinde olduğu kanaatidir. Kur'an-ı Kerim'de her iki görüşü de destekleyen ayetler mevcuttur.

1.2.4. Hidâyeti Artırmak ve Manevi Destek

Kādî Abdülcebbâr'a göre Allah Teâlâ'nın kullarına olan hidâyeti, bazı ayetlerde "زيادة الهدى" hidâyeti artırmak anlamında gelmiştir. Allah bu hidâyeti kendi lütfu ile iman etmiş ve doğru yolu bulmuş kullarına has kılmıştır. Lütuf anlamındaki hidâyet, kâfirler için söz konusu değildir. Çünkü Kâfirler için lütuf ancak içinde bulunduğu durumda kalbini daraltmaktır. Böylece belki bu kalp daralması ile kalbindeki küfür kökünden sökölür ve böylece kâfir imana gelmiş olur. Kādî Abdülcebbâr'a göre bazı âlimlerin iddiası olan "hakikaten onlar, Rablerine inanmış gençlerdi. Biz de onların hidâyetlerini arttırdık."³⁷² Ayetinde geçen hidâyeti, iman anlamına te'vil edebilmek için, ancak Arap dili açısından uygun olursa ve cümle başka ihtimal taşımıyorsa doğru olur. Ancak bu ayette zikredilen hidâyet, Yüce Allah'ın Ashab-ı Kehfe verdiği bir lütuftur ve onların imanlarını güçlendirmek için onlara serdiği deliller anlamına gelmektedir.³⁷³

³⁷⁰ En'âm, 6/125.

³⁷¹ Neseî, *Tebsiretu'l-Edille*, II, s. 316.

³⁷² Kehf, 18/13.

³⁷³ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 135-136.

Kādî Abdülcebbâr'a göre "doğru yolu bulanları ise, (Allah) hidâyetlerini arttırır."³⁷⁴ Ayetinde zikredilen "hidâyetin artması" şu anlamlara te'vil edilebilir: Allah'ın onları anbean dosdoğru yola delâlet etmesi, onlara manevi destek vermesi, onlar için lütfunu artırması ve kulunun gönlünü İslam'a açmasıdır. Kādî Abdülcebbâr'a göre bazen lütuf ve manevi destek, hidâyet ile vasıflanmaktadır.³⁷⁵ Yukarıda değindiğimiz gibi Kādî Abdülcebbâr vasıf kelimesini asıl anlam karşısında mecaz anlamında kullanmaktadır. Yani lütuf ve manevi destek, hidâyet için asıl anlam olarak değil, mecaz anlam olarak kullanılmaktadır.

Mu'tezile hidâyeti ehl-i imana has olmak üzere yardım ve motivasyon anlamında da ifade etmiştir. Yüce Allah bu tür hidâyeti küfür ehline yapmamıştır. Eğer bu anlamda onları da hidâyet etseydi, onlar da mutlaka hidâyete ererlerdi.³⁷⁶

1.2.5. Sevap Anlamında

Kādî Abdülcebbâr'a göre hidâyet bazen sevap anlamına da gelir. Şu ayette hidâyet sevap anlamında gelmiştir: "Allah yolunda öldürülenlerin, (Allah) amellerini zayi etmeyecektir. Onları hidâyet edip gönüllerini şad edecektir."³⁷⁷ Kādî Abdülcebbâr'a göre bu ayette geçen hidâyetten kasıt sevaptır. Çünkü ayette Allah yolunda şehit edilenlerden bahsediliyor. Ölümünden sonrası için hidâyet, ne iman anlamına ne de insanlar için delillerin serilmesi anlamına gelir. Ancak bu hidâyet, sevap anlamına te'vil edilirse isabetli olur. Şu ayette de hidâyet bu anlama gelmiştir: "İman edip güzel işler yapanlar, imanları sebebiyle Rableri onları hidâyet eder. Ne'im cennetinde, altlarında ırmaklar akar."³⁷⁸ Kādî Abdülcebbâr'a göre bu ayette hidâyet, sevap anlamına gelmektedir.³⁷⁹ Ayrıca bu anlamı ile hidâyet, sadece müminlere hastır. İnkârcıları kapsamına almamaktadır.³⁸⁰

³⁷⁴ Muhammed, 47/17; Ayrıca bkn. Meryem, 19/76; En'âm, 6/125.

³⁷⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 116.

³⁷⁶ Mustafa Bozkurt, *Mu'tezile'de Hidâyet Problemi*, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 1996, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul, 1996, s. 43.

³⁷⁷ Muhammed, 47/4-6; Yunus 10/9.

³⁷⁸ Yunus, 10/9.

³⁷⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 134.

³⁸⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 136.

Âmidî, hidâyetin sevap anlamında olduğuna dair ne olumlu ne de olumsuz bir şey zikretmemiştir.

1.2.6. Sevk Etmek, İletmek Anlamında

Kādî Abdülcebbâr'ın zikrettiğine göre hidâyetten bazen "cennet ve menfaat yoluna sevk etmek" anlamı kastedilir. İki te'vilden birine göre Fatiha suresinde dua üslubuyla zikredilen "bizi doğru yola hidâyet et!"³⁸¹ Ayetinden kasıt, bu anlamdır. Yani bundan "bizi cennet yoluna koy" anlamı murad edilir.³⁸² Ona göre ayetlerde ölüm sonrası için geçen hidâyet, sadece sevap ve menfaat için kullanılır. Ancak şu ayette zikredilen "İnkâr edip zulmedenleri Allah asla bağışlayacak değildir. Onları bir yola da iletmeyecektir. Ancak orada ebedî kalmak üzere cehennem yoluna sevk edecektir. Bu da Allah için çok kolaydır."³⁸³ Bu ayette hidâyet kâfirleri cehenneme "hidâyet" etme şeklinde geçmiştir. Kādî Abdülcebbâr'a göre mecaz yolu ile sevap ve menfaat için kullanılan hidâyet, bu ayette teşbih yoluyla "cehenneme sevk etme" anlamına gelmiştir. Ayrıca ona göre iptidai cümle şeklinde hidâyet, "cehenneme sevk etme" anlamında da kullanılmış olabilir.³⁸⁴ Ancak Kādî Abdülcebbâr başka bir yerde bununla ilgili "bu tür hidâyetten kasıt onları bir yolda tutmaktır." ifadesini kullanır. Yüce Allah kâfirleri, küfür ve zulümleri sebebiyle cennet yoluna koyamayacağı için onları cehennem yoluna koyduğunu buyurmuştur.³⁸⁵ Kurtuluş ve mükâfat yoluna koyma anlamına gelen hidâyet, müminlere hastır. Bu tür hidâyet mümin olamayan insanları içine almaz.³⁸⁶

Mu'tezile'den bazı âlimlere göre beyân ve (dine) delâlet etme anlamında Allah Teâlâ bütün insanları hidâyet etmiştir. Müminlere de ayrıca lütfunu bollaştırarak hidâyette bulunmuştur. Bu tür hidâyet müminler için dünyadaki sevap ve iyiliktir.

³⁸¹ Fatiha, 1/4.

³⁸² Kādî Abdülcebbâr, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, s. 134.

³⁸³ Nisa, 4/168-169.

³⁸⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'an an il-Metâ'in*, s. 108.

³⁸⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, s. 134.

³⁸⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, s. 136.

Ahirette ise onları cennete sevk edecektir. Bu da ahirette onlar için Allah'tan sevap ve mükâfattır.³⁸⁷

Âmidî sevk etme anlamındaki Kādî Abdülcebbâr'ın bu görüşünü kendi görüşüne bir itiraz olarak şu şekilde zikreder: Bazı âlimlere göre aslında hidâyet, bizim iddia ettiğimiz gibi "imanı yaratma" anlamında değil, aşağıda örnek olarak verdikleri ayetlerde görüleceği gibi "sevk etme ve yola koyma" anlamına gelmektedir. Nitekim Allah Teâlâ cihatta şehit olanlarla ilgili şu şekilde buyurmuştur: "Allah yolunda öldürülenlerin, (Allah) amellerini zayi etmeyecek. Onları hidâyet edecektir."³⁸⁸ Tefsircilere göre bu ayetteki "hidâyet edecek" cümlesi, Allah onları cennet yoluna sevk edecek anlamındadır. Dolayısıyla burada hidâyet kelimesinin, "imanın yaratılması" anlamına gelmesi zordur. Çünkü bu ayet ahiretten söz ediyor. Bundan dolayı burada hidâyete imanın yaratılması anlamının verilmesi mümkün değildir.³⁸⁹ Aynı şekilde şu ayette bu görüşü desteklemektedir: "İman edip güzel işler yapanlar, imanları sebebiyle Rableri onları hidâyet eder. Ne'îm cennetinde, altlarında ırmaklar akar."³⁹⁰ Yani imanları sebebiyle Yüce Allah onları cennet yoluna sevk edecektir.³⁹¹ Âmidî'nin bu itiraza verdiği cevap hidâyetin anlamı konusunda yaptığı vurgudur. Ona göre bu kavramın gerçek anlamı imanın yaratılmasıdır. Ancak hidâyet bazen başka anlamlara da gelmiştir. Âmidî hem ayetlerde hem de Arap dilinde hidâyetten anlaşılan ve ilk akla gelen anlamın yaratma anlamı olduğu ve hidâyetin hakiki anlamının da bu anlam olduğu kanaatindedir.³⁹²

1.2.7. İsimlendirmek ve Hüküm Vermek

Mu'tezile'den bazılarına göre Allah Teâlâ'nın Müminlere olan hidâyeti, "Allah onları mühtedi" diye isimlendirdi ve onlar hakkında hidâyet ile hükmetti anlamıdır.³⁹³

³⁸⁷ Eş'arî, *Mekâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 261.

³⁸⁸ Muhammed, 47/4-5.

³⁸⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 194.

³⁹⁰ Yunus, 10/9.

³⁹¹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 194.

³⁹² Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 197.

³⁹³ Eş'arî, *Mekâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 260.

Bu görüşte olanlara göre Âmidî'nin iddia ettiği gibi hidâyet yaratma anlamında değil, aslında "isimlendirme" anlamındadır. Yani Allah'ın kuluna olan hidâyeti, onu "mühtedi" diye isimlendirmesidir.³⁹⁴ Bunlara göre Allah'ın müminlere olan hidâyeti, onları mühtedi diye isimlendirmesidir ve onlar hakkında hidâyet ile hükmetmesidir.³⁹⁵

Âmidî bu görüşte olanlara iki şekilde cevap verir.

a- Hidâyet kişiyi "mühtedi" diye isimlendirme anlamına indirgemek kabul edilebilir bir görüş değildir. Çünkü "هَدِي فلان لفلان" = falanca diğerini hidâyet etti" cümlesindeki hidâyetin onu "mühtedi" diye isimlendirdi anlamına te'vil edilmesi isabetli olmaz.³⁹⁶

b- Bir an bunun mümkün olduğunu kabul etsek bile zikrettiğimiz ayetlerin buna yorumlanması beş vecihle zor olur.

1- Allah Teâlâ ayetlerde hidâyeti zikrederken, kendi meşietine bağlar ve övgü ve Yücelikle ilişkilendirir. Eğer hidâyetten maksat sadece isimlendirme ise Allah Teâlâ'nın bununla övünmesinin bir anlamı yoktur.³⁹⁷ Çünkü birini hidâyet ile isimlendirmenin övgü ve Yüceliği gerektiren bir yönü yoktur.

2- Ayrıca eğer hidâyetten kasıt isimlendirme olsaydı, Hz. Peygamberin istediği kimseyi hidâyet etmesi menedilmezdi. Şu ayette Allah onun kimseyi hidâyete erdiremeyeceği konusunda uyarmıştır: "(Resulüm) Sen sevdiğini hidâyete erdiremezsin; bilakis, Allah dilediğini hidâyete erdirir."³⁹⁸ Bu ayette Hz. Peygamber'in sevdiği kişileri hidâyet edemeyeceği vurgulanmıştır. Eğer hidâyet isimlendirme anlamında olsaydı, Hz. Peygamber'in bundan menedilmesinin bir anlamı kalmazdı. Çünkü onun birini "mühtedi" diye isimlendirmesinde bir sakınca yoktur.³⁹⁹

3- Allah Teâlâ bir ayeti kerimede⁴⁰⁰ hidâyetini dilediği kimse için, onun kalbini imana açmaktan (şehu'l-sadr) bahseder. Aynı şekilde sapmasını dilediği kimse

³⁹⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 194-195.

³⁹⁵ Muhammed, 47/17.

³⁹⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 198.

³⁹⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 198.

³⁹⁸ Kısâs, 27/56.

³⁹⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 198.

⁴⁰⁰ En'âm, 6/125.

için de kalbini daraltmaktan bahseder. Bu durum ayetin hidâyetin, isimlendirme ve hüküm verme anlamına te'vil edilmeyeceğini gösterir.⁴⁰¹

4- Ümmet hidâyete nail olmak ve dalâletten muhafaza edilmek için Allah'a dua etmek konusunda icmâ etmiştir. Şeriat da bunu teşvik etmektedir. Aynı şekilde bu konuda dua etmek sünnettir. Hidâyeti isimlendirmeye indirgemek bir iftiradır ve akıl karı değildir.⁴⁰²

5- İsimlendirme görüşü anlaşılmaktan uzaktır. Bizim görüşümüz ise daha anlaşılır bir te'vildir. İsimlendirmeye te'vil etmek delil olmadan isabetli olmaz.⁴⁰³

Seyfüddîn Âmidî'ye göre hidâyetin "imanın yaratılası" anlamı için yapılan itirazlar ve yukarıda Kādî Abdülcebbâr'ın verdiği anlamlar gibi yapılan değerlendirmeler konusunda akla en yakın olanı şudur: "biz bu ayetlerde hidâyetin söz edilen anlamlarda kullanılmadığını iddia etmiyoruz. Her ne kadar hidâyet, bu anlamlarda geliyor olsa da tartışma bunun dışındadır. Asıl mesele hidâyetin hakiki anlamda mı? Mecaz anlamda mı? Gelmiş olduğudur." Âmidî şöyle devam eder: "bizim açıkladığımız gibi hidâyetten ilk anlaşılan anlam, "خلق" yaratmadır. Ve dilde meşhur olan da bu kavramın bu hakiki anlamında kullanılmasıdır. Bunun dışındaki mecaz anlamlar meşhur olan ve ilk akla gelen anlamlar değildir."⁴⁰⁴ Âmidî'nin hidâyetin, davet, beyân ve cennete sevk etme anlamlarında kullanıldığı konusunda itirazı yoktur. Ona göre de yukarıdaki bazı ayetlerde geçen hidâyet, bu gibi anlamlara gelmektedir. Ancak hidâyetin bu anlamlardaki kullanımı hakikat anlamlı değil, mecaz anlamlıdır.

Bununla birlikte Âmidî, yukarıda zikredilen ayetlerle ilgili Eş'arî âlimlerin muhaliflere verdiği bazı cevapları yerinde bulmaz ve muhaliflerin bu ayetlerle ilgili murad ettikleri anlamların mümkün olabileceğini ifade eder. Aynı şekilde delil olarak zikredilen bazı ayetlerin muhaliflerin iddia ettiği anlamı net olarak ifade etmediğini ve onların te'vil ettikleri anlamların başka delillerden istifade edilerek çürütülebileceğini

⁴⁰¹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 198.

⁴⁰² Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 198.

⁴⁰³ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 198.

⁴⁰⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 197.

de ifade eder.⁴⁰⁵ Şimdi de ihtilaflı olan bazı ayetleri Kādî Abdülcebbâr ve Âmidî'nin karşılıklı görüşleri çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağız.

Kādî Abdülcebbâr'ın kendi görüşünü desteklemek için delil olarak zikrettiği Semud kavmi ile ilgili şu ayeti "Semûd'a gelince onları hidâyet ettik, ama onlar körlüğü (küfrü) doğru yola tercih ettiler."⁴⁰⁶ Âmidî kendisine yapılabilecek beş itirazdan biri olarak ele almıştır. Kādî Abdülcebbâr "Semûd'a gelince onları hidâyet ettik, ama onlar körlüğü (küfrü) doğru yola tercih ettiler."⁴⁰⁷ Ayetinde geçen "hidâyet ettik" cümlesinden kasıt eğer onları "mümin" yaptık anlamı olsaydı, devamı olan "onlar körlüğü doğru yola tercih ettiler." Cümlesi sahih olmazdı. Ona göre bu ayette hidâyet "delâlet ve beyân" anlamı dışında başka bir anlama te'vil edilemez. Çünkü ayet başka bir anlama te'vil edilmeye müsait değildir.⁴⁰⁸ Kādî Abdülcebbâr'a göre ayetin kastı, "onları davet ettik ve doğru yolu onlara açıkladık; ama onlar küfre meylettiler ve küfrü imana tercih ettiler." "ihtida" kulun kendi fiili, "beyân ve delâlet" anlamındaki hidâyet ise Allah'tandır. Bu ayette hidâyet, muhaliflerin iddia ettiği gibi "iman" anlamına te'vil edilemez.⁴⁰⁹ Kādî Abdülcebbâr gibi bu görüşü savunanların diğer bir nedeni de şudur: "Allah'ın kendisini hidâyet ettiği kişi, küfre muhabbet etmeyeceği gibi, küfrü imana tercih de etmez."⁴¹⁰ Âmidî ise bu ayette hidâyet için dine davet ve beyân anlamında yapılan açıklamaları yerinde bulmaz ve ona göre bu ayette geçen hidâyet, imanın yaratılması (halku'l-hüda) anlamındadır. Âmidî Kādî Abdülcebbâr'ın zikrettiği "Allah'ın kendisini hidâyet ettiği kişi, küfre muhabbet etmez" itirazına karşı şunları kaydeder: Semud kavmi açık delilleri (kayadan devenin çıkarılması mucizesini) gördükten sonra iman etti. Nitekim konuyla ilgili başka bir ayette geçtiği gibi, "(Salih) işte (mucize) bu dişi devedir. Onun su içme payı vardır, belli bir gün su içme payı da sizdedir." dedi.⁴¹¹ Onlar Hz. Salih'in kendileri ile deve arasındaki su paylaşımını kabul ettiler. Sonra imandan döndüler ve nehyedildikleri küfre girdiler. Ve dalâleti, imana

⁴⁰⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 195-196.

⁴⁰⁶ Fussilet, 41/17.

⁴⁰⁷ Fussilet, 41/17.

⁴⁰⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 132-133.

⁴⁰⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'an 'ani'l-Metâ'in*, s. 370.

⁴¹⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 194.

⁴¹¹ Şu'ârâ, 26/155.

tercih ettiler. Yani küfre muhabbet duyular.⁴¹² Aslında ayetlerden anlaşılan Semud kavmi, Hz. Salih'den bir mucize istiyor. Allah onlara mucize olarak dişi deveyi gönderir ve onlarla deve arasında suyu paylaşır. İmtihan gereği sudan bir gün deve bir günde onlar faydalanacaktır. İlk etapta bu kavim iman eder veya bu paylaşımına ses çıkarmaz. Ancak daha sonra deve ile kendi aralarında olan su paylaşımından dolayı deveyi çekemezler, ona ok atarak öldürürler ve keserler ve bu imtihanda başarısız olup helak olurlar. Aslında su paylaşımı ve Semud kavminin bu paylaşımı kabul etmesi, onların mucizeden etkilendiğini göstermektedir. Âmidî'nin ifade ettiği gibi büyük bir ihtimalle iman etmiş olabilirler. Ancak daha sonra imtihan onları zorladı veya onların içinden kötü niyetli olanlar, onlara galebe geldi ve deveyi isteyerek kestiler. Nitekim yukarıda Âmidî'nin delil getirdiği ayetten hemen sonraki ayetler "(Salih) "sakın ona bir kötülük yapmayın, yoksa sizi büyük günün azabı yakalar" dedi. Buna rağmen onlar deveyi kestiler; ama pişman da oldular."⁴¹³ Onların bu pişmanlığı gösteriyor ki Semud kavmi, tümünden imandan uzak değildi. Ancak birbirlerinin gazına gelip, akli başında olan insanların olaya müdahale etmediği ve onların pasif davranması ile böyle bir işe girildiği anlaşılmaktadır.

Hidâyetin anlamı üzerine tartışma konusu olan ayetlerden biri de En'âm suresinde geçen şu ayettir: "Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar, kimi de saptırmak isterse göğe yükseliyormuş gibi kalbini iyice daraltır."⁴¹⁴ Kādî Abdülcebbâr bu ayeti yukarıda "hidâyetin artması ve manevi destek" kısmında değindiğimiz ayetlerle birlikte zikreder. Ona göre bu ayetlerde Yüce Allah, mümin ve muttaki kullarını iman üzere tutmak için onlara lütfunu artırır ve delillerini çoğaltır. Konumuz olan bu ayetle ilgili ise şunları kaydeder: "bu ayetlerle Allah kulunu iman üzere sebat göstermesi için davet eder." Aynı şekilde ayetin devamında "gönül darlığı" ile de bu durumda olan kâfiri "küfürden uzak durmaya ve bundan dönmeye davet eder."⁴¹⁵ İman etmiş kullarını Yüce Allah manevi olarak destekler ve ona lütufta bulunur. Gönül daralması ile ilgili olan ve kâfirleri ilgilendiren kısımda ise, ona göre imana herhangi bir engel teşkil etmez. Tam tersine imanı teşvik edici bir yönü vardır.

⁴¹² Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 197.

⁴¹³ Şu'ârâ, 26/156-157.

⁴¹⁴ En'âm, 6/125.

⁴¹⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 135.

Çünkü kalbi daralan ve bunda sıkıntıya giren kimse, kurtulmak için çare arayacaktır. Böylece ayet onun için imana teşvik edici olur.⁴¹⁶ Mu'tezile'den bazı âlimler de hidâyet ve imanın artması ile ilgili ayetleri, imanı güçlendiren manevi destek ve lütuflar anlamına te'vil etmiştir. Mesela "Doğru yolu bulanları ise Allah onların hidâyetlerini artırır."⁴¹⁷ Şeklindeki ayetlerde hidâyet, müminler için imanı destekleyici lütufları ifade eder.⁴¹⁸

Âmidî bu ayetle ilgili iki farklı değerlendirmede bulunmuştur. Birincisi: İsim vermeden "bazı ashabımız" dediği⁴¹⁹ bazı Eş'arî âlimlerin, bu ayetle ilgili muhaliflere verdiği cevabın yerinde olmadığını ifade eder ve bu ayetin farklı anlamaya müsait olduğunu zikreder. Bazı Eş'arî âlimler hidâyetin, muhaliflerin iddia ettiği anlamda olmadığını izah ederken, ayetin dünya hayatı ile alakalı olduğunu ifade ederek kendi görüşlerinin haklılığını savunmaya çalışmışlardır. Ancak Âmidî onların bu iddialarının, amacı elde etmekten uzak olduğunu ve ayette geçen hidâyetin ahiret hayatını ifade eder şekilde te'vil edilebileceğini açıklar. Onun aktardığına göre hidâyet, ahirete "sevk etme ve yola koyma" anlamına gelebilir. "Allah kimi doğru yola iletme isterse onun kalbini İslâm'a açar." Kalbin İslâm'a açılması dünya hayatında, hidâyet de ahirette meydana gelebilir. Yani Allah ahirette kimi cennet yoluna koymak isterse, dünyada onun kalbini İslâm'a açar. Görüldüğü gibi bazı Eş'arî âlimlerin iddia ettiği gibi bu ayetteki hidâyet sadece dünyada olacak şekilde değil, ahiret hayatında gerçekleşecek şekilde de te'vil edilebilmektedir.⁴²⁰ Âmidî bu te'vili yaparken Kâdî Abdülcebbar'ın ve muhaliflerin haklılığını ortaya koymaya çalışmamaktadır. Onun yaptığı Eş'arîlerin başka anlama gelmez dedikleri ayetin, aslında başka te'villere de açık olduğunu ortaya koymaktır.

İkincisi: Âmidî, kendi istediği görüşü ortaya koymaya çalışır ve görüşünün haklılığını savunur. Ona göre bazı ayetlerde hidâyetin, delâlet ve beyân anlamına gelmesi zordur. Mesela şu ayette olduğu gibi "Allah kimi doğru yola iletme (hidâyet etmek) isterse, onun kalbini İslâm'a açar, kimi de saptırmak (idlâl) isterse, göğe

⁴¹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, s. 137.

⁴¹⁷ Muhammed, 47/17.

⁴¹⁸ Eş'arî, *Mekâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 260.

⁴¹⁹ Bkn. Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 195.

⁴²⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 196.

yükseliyormuş gibi kalbini iyice daraltır."⁴²¹ Hidâyet ve idlâl karşılıklı zikredilmiştir. Yine "kalbin açılması" ve "kalbin daralması" da karşılıklı zikredilmiştir. Kalbin açılması, hidâyeti gerektirirken; kalbin daralması da dalâleti gerektirir. Yani aralarında mulâzemet vardır. Her iki mulâzemet de karşılıklı zikredilmiştir. Bu durumda hidâyet, davet ve beyân anlamında olursa, zikrettiğimiz idlâl anlamını karşılamaz.⁴²²

İhtilafın olduğu bir diğer ayette şudur: "Allah (kullarını) esenlik yurduna davet ediyor ve dilediğini doğru yola hidâyet ediyor."⁴²³ Kādî Abdülcebbâr bu ayetle ilgili olarak "Allah öncelikle bütün insanları cennet yurduna davet etti, sonra mükelleflerden sadece (bu daveti) kabul edenleri hidâyet etti." Şeklinde bir açıklama yapıyor. Ayrıca Ona göre bu ayette hidâyet, sevap anlamına da gelmiş olabilir. Bu durumda ayetin anlamı, Allah Teâlâ bütün insanları esenlik yurduna davet etti, ancak onlardan sadece iman edenleri mükâfatlandırdı ve onlara sevap verdi.⁴²⁴ Buna göre Kādî Abdülcebbâr bu ayeti tek bir anlam üzerine te'vil etme yerine iki ihtimal üzerinde durmaktadır.

Âmidî, bu ayetle ilgili, "davetin dünyada, hidâyetin ahirette olma ihtimali vardır" der. Çünkü hidâyeti dünyaya özgü kılacak ne lafzi ne de manevi bir işaret yoktur. Buna rağmen şunları kaydeder "ancak muhaliflerimizin görüşlerini güçlendirecek bir delil de yoktur."⁴²⁵ Ona göre bu ayet te'vile açıktır. Çünkü hidâyeti yaratma anlamına tahsis edecek açık delil yoktur. Bundan dolayı bu ayet ne Eş'arîleri ne de Mu'tezile'yi haklı kılacak açıklıkta bir delile sahip değildir.

Diğer bir ayette şudur: "(Resulüm) Sen sevdiğini hidâyete erdiremezsin; bilakis Allah dilediğini hidâyete erdirir."⁴²⁶ Kādî Abdülcebbâr bu ayetle ilgili net bir görüş ortaya koymaz. Ona göre hidâyetin beyân ve delâlet anlamına gelmesi mümkün değildir. Ancak ayetten kasıt mükâfat verme anlamı olabilir. Yani "sen istediğini mükâfatlandıramazsın" demektedir. Ayrıca Peygamber Efendimiz, amcası Ebû

⁴²¹ En'âm, 6/125.

⁴²² Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 197.

⁴²³ Yunus, 10/25.

⁴²⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 176-177.

⁴²⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 196.

⁴²⁶ Kısâs, 28/56.

Talib'in iman etmesini ve onun cennet ehlinde olmasını çok isterdi. Allah da bu ayeti, cennete ancak salih amelle girilebileceğini tembihlemek için indirdi.⁴²⁷

Seyfüddîn el-Âmidî bu ayet ve bunun gibi ayetler için görüşlerinin açıkça anlaşıldığını ve ayete bakıldığında hidâyetten "iman ve doğru yolun yaratılması" anlamının anlaşılabileceğini ifade eder. Ona göre hidâyet bu ayette yaratma anlamında olup, ayetten ilk akla gelen anlam da budur.⁴²⁸ Ayrıca hidâyeti isimlendirme anlamında değerlendirenlere karşı cevap olarak bu ayeti zikreder ve "eğer hidâyet isimlendirme anlamında olsaydı Peygamber Efendimiz, istediği kimseyi hidâyetle isimlendirmekten menedilmezdi" demektedir.⁴²⁹

Netice itibarıyla Âmidî'ye göre bu konuda tartışma, lügavi düzeydedir. Zikredilen deliller olumlu veya olumsuz olsun hepsi de zannidir; kesin değildir.⁴³⁰ Yani Âmidî'ye göre hiç kimse kendi görüşünü mutlak doğru olarak kabul edemez. Çünkü konu yoruma ve tartışmaya açık bir konudur.

Kādî Abdülcebbâr, hidâyet ile ilgili ayetleri değerlendirdikten sonra şunları kaydeder: Sonuç olarak Allah Teâlâ'nın kullarını hidâyet etmesi, "delâlet ve beyân" anlamında olup O'nun hidâyeti, bütün insanları kapsamaktadır. Allah onları mükellef kıldığı gibi, onlara dini beyân etmesi ve açıklaması gerekir. Eğer beyân anlamında kullarını hidâyet etmezse, o zaman yapılması mümkün olmayan bir şey ile onları mükellef tutmuş olur.⁴³¹ Kur'an-ı Kerîm'de hidâyet ile aynı kökten olan "hüda" çoğu ayette bütün insanlar için 'am olarak kullanılmıştır. Bazen de kabul ettikleri için muttakilere (ve müminlere) has olarak kullanıldığı görülmektedir. Nitekim "bu kitap içinde şüphe yoktur; muttakilere hidâyettir."⁴³² Ayetinde geçtiği gibi, hidâyet muttakilere has olarak kullanılmıştır. Kādî Abdülcebbâr'a göre hidâyetin bu ayette muttakilere has olarak kullanılması, hidâyetin başkası hakkında kullanılmayacağı anlamına gelmez. Allah'ın muttakilere has kıldığı şey, Kur'an-ı Kerîm'in onlara bir

⁴²⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'an an il-Metâ'in*, s. 311; Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 135.

⁴²⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 196.

⁴²⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 198.

⁴³⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 199.

⁴³¹ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 135.

⁴³² Bakara, 2/2.

hidâyet rehberi olduğunu buyurmasıdır. Ama Allah Kur'an-ı Kerîm'in başkasına hidâyet olmadığını buyurmamıştır.⁴³³ Yani Kur'an-ı Kerîm hem mümin hem de gayri Müslim olan bütün insanlar için hidâyet rehberidir. Hidâyet delâlet ve beyân anlamında bütün insanları kapsamaktadır.

Hidâyet konusunda şimdiye kadar zikrettiğimiz görüş ve delillere bakıldığında bütün görüşlerin kendine göre delilleri ve açıklamaları vardır. Konumuz olan Kādî Abdücebbâr ve Âmidî bu görüşlerin birçoğunu zikredip, bu görüşlere katıldılar veya reddettiler. Ancak şu kesindir ki, ayetlerin çoğu yoruma açıktır. Bazı ayetler her bir mezhep ve âlim tarafından kendince te'vil edilmiştir. Hatta bazı ayetler birçok anlama gelebilecek şekilde te'vil edilmiştir.

Hidâyet konusunda Kādî Abdücebbâr, insana yüklenen imtihan gereği özgür ve aktif bir insan düşüncesini gerekli görmüştür. Âmidî ise, her ne kadar fiil için insanın kudretini gerekli görse bile mutlak kudret karşısında onun kudretini pasivize etmektedir. Ona sadece fiile mahal olma ve kezbetme rolünü vermektedir. Âmidî her türlü yaratmanın sadece Allah'a ait olduğu düşüncesinden hareketle yaratma eyleminin Allah'a atfedilmesi gerektiği görüşündedir. Bundan dolayı Kādî Abdücebbâr âlemin yaratılışını ilâhi illet ve hikmete bağlı olarak amacın kullara yapılacak ihsan ve ikramlar olduğunu ifade eder. Âmidî ise ilâhi kudret ve hükümlanlığa işaret ederek âlemin yaratılışı için herhangi bir illet kabul etmez. Allah'ın hiçbir amaç için âlemi yaratmadığını ifade eder. Ancak bu Âmidî'nin ilâhi fiilleri hikmetten yoksun olarak kabul ettiği anlamına gelmez.

Kādî Abdücebbâr hidâyeti kulların fiillerine bırakarak, ilâhi desteği vacip görürken; Âmidî tek yaratıcının Allah olduğunu, bu yüzden insanın sadece fiillerini kesb ettiğini ve insanın sorumluluğunun bu çerçevede olduğunu ifade eder.

⁴³³ Kādî Abdücebbâr, *Müşâbihü'l-Kur'ân*, s. 119; Kādî Abdücebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'an an il-Metâ'in*, Dâru Nehdet il-Hadis, Beyrut, ty. s. 12.

2. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE AMİDÎ'YE GÖRE DALÂLET

2.1. İlâhi Mahrumiyetin Dalâlete Etkisi

2.1.1. Kalplerin Mühürlenmesi Hatm, Tab' ve Ekinne

Hidâyet ve dalâlete bağlı olarak tartışılan bir diğer konuda kalplerin mühürlenmesi meselesidir. Kur'an-ı Kerim'de geçen tab' (الطبع), hatm (الختم) ve ekinne (الاكنة) kelimeleri, kalbin mühürlenmesi ve perdelenmesi anlamlarına gelmektedir.

Hatm (الختم) lügatte, baskı, mühürleme ve menetme anlamına gelmektedir. Kalbin "hatm" edilmesi, adeta mühür vurulmuş gibi bir şeyi anlamaz ve ondan bir şey çıkmaz duruma gelmesidir. Ebû İshak'a göre hatm ile tab' aynı anlamdadır. İkisi de bir şeyi örtme ve ona başka bir şeyin girmesine engel olma anlamına gelir.⁴³⁴ İbn Faris'e göre tab' bir şeyin sonunda mühür vurma anlamına gelir. Bundan dolayı Allah kâfirlerin kalbini mühürlemiştir ki adeta hidâyet ve nur işlemez hale gelmiştir.⁴³⁵ Ekinne (اكنة), ise örtü, örtme, gizleme ve koruma anlamlarına gelmektedir.⁴³⁶

Bu kavramların Kur'an-ı Kerim'de geçtikleri ayetler şunlardır:

وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا

"... ve kalplerimiz perdelidir demeleri nedeniyle, aksine küfürleri sebebiyle Allah o kalpler üzerine mühür vurmuştur, çok azı dışındakiler artık iman etmezler."⁴³⁷

وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

"Allah da onların kalplerini mühürledi, onlar farkında değiller."⁴³⁸

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

⁴³⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1994, XII, s. 163.

⁴³⁵ İbn Faris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, III, s. 438.

⁴³⁶ Zemahşerî, *Esas'ul-Belağ*e, II s. 148; İbn Faris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, V, s. 123.

⁴³⁷ Nisa, 155.

⁴³⁸ Tevbe, 9/93.

"Allah onların kalplerini mühürlemiş, kulaklarına ve gözlerine de perde çekmiştir. Onlar için büyük bir azap vardır."⁴³⁹

وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً

"Kalplerinin üstüne perdeler çektik."⁴⁴⁰

Bu ayetlerin zahirinden anlaşıldığı üzere Allah Teâlâ, kalpleri mühürlemekten ve kalplerin üzerine perdeler çekmekten söz eder. Kelam âlimleri bunun ne anlama geldiği üzerinde durmuşlardır. Burada kalplerin mühürlenmesinden kasıt dalâletin kalpte yaratılması mıdır? Yoksa amaç başka bir şey midir? Bunu izah etmeye gayret edeceğiz.

Kādî Abdülcebbâr'a göre hatm "الختم" lügatte mühür vurma sonucu meydana gelen şekil ve alâmettir. "Tab'" da hatm gibi alâmet anlamındadır.⁴⁴¹ Ona göre hatm bazen bir "şeyin sonu" anlamına da gelir. Bazen de bir şey hakkında "yargıda bulunma-hüküm verme" anlamında kullanılır. Mesela duyduğunu anlamayan kişi hakkında "o adam anlamıyor" hükmünü verme şeklindeki gibi. Ayrıca gördüğü şeyleri farklı gören için "senin anlamadığın hakkında hüküm koydum" denilmektedir. Ona göre sözlükte hatm, küfür ve küfür için kudretin yaratılması anlamına gelmez.⁴⁴² Kādî Abdülcebbâr burada hatm için alâmet, bir şeyin sonu ve hüküm vermek şeklinde üç anlam zikretmişse de asıl olarak o birinci görüşü savunmaktadır. Ona göre hatm, hakiki olarak alâmet anlamında kullanılmaktadır.⁴⁴³

Âmidî, Eş'arîlerin verdiği tanımı benimsemiştir. Ona göre ayetlerde kalbi mühürleme ve kalbe perde çekme anlamına gelen kavramlar "kalpte dalâleti yaratma" anlamındadır. Ona göre kalbi hastalık olan dalâletin, tab' ve hatm ile adlandırılmasının sebebi, bu kelimelerin lügatte men ve engel anlamına gelmeleridir. Dalâletin kalpte yaratılması da hidâyet ve imana engeldir. Hidayet ve dalâletin bir kalpte birleşmesi mümkün değildir. Böylece bu manevi durumun bu kelimelerle adlandırılması uygun

⁴³⁹ Bakara, 2/7.

⁴⁴⁰ En'âm, 6/25.

⁴⁴¹ Duğaym, *Silsiletü Mevsuâtü Mustelehât...*, II, 2. Ks. s. 385.

⁴⁴² Duğaym, *Silsiletü Mevsuâtü Mustelehât...*, II, 2. Ks. s. 287; Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 122.

⁴⁴³ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 123.

olmuştur. Zaten terimlerde asıl olan ıstılah anlamın, lügat anlama uygun olmasıdır. Âmidî'ye göre bu kavramlarda ıstılah anlam ile sözlük anlamın uygunluğuna engel bir durum yoktur.⁴⁴⁴

Görüldüğü gibi her iki âlim de kelimelerin sözlük anlamlarından hareketle bir sonuca varmaya çalışmıştır. Aslında sözlük olarak her ikisinin de iddia ettikleri anlamlar vardır. Ancak terim anlam için her ikisinin yaptıkları yorumlar anlam olarak kıyâstır. Kādî Abdülcebbâr mühür vurma anlamından hareketle alâmet sonucuna varırken; Âmidî ise engel olma anlamından hareketle iman ile dalâletin aynı kalpte olamayacağı münasebetini kurmaktadır.

Kādî Abdülcebbâr, kendi görüşlerinin doğruluğunu bazı örneklerle açıklamaya çalışmaktadır. Mesela Allah kâfirlerin durumunu gözünde perde olan engellinin durumuna benzetmiştir. Allah onlar için bahane olabilecek bütün nedenleri ortadan kaldırdığı halde onlar iman etmediler. Bu aynen birine hakkı açıkça ortaya koyduğun halde, o hala bunu kabul etmiyorsa "bu Allah'ın kalbini mühürlediği himar gibidir" denilir. Aynen bunun gibi böyle olan insanlar bazen de ölüye benzetilir. Allah Peygamberine şöyle buyurmuştur: "şüphesiz sen ölümlere duyuramazsın."⁴⁴⁵ Bu ayetin işaret ettiği insanlar hayattaydı. Ama Allah Teâlâ onları ölüye benzetti. Çünkü onlar hakikati açıkça gördükleri halde imana gelmediler. Aynen bir ölü gibi hakikatten mahrum kaldılar. Bu örnekler gösteriyor ki, kalplerin mühürlenmesinden bahseden ayetlerden kasıt, kâfirlerin zemmedilmesidir. Eğer kâfirlerin kalplerini mühürleyen ve onları imandan engelleyen Allah olsaydı, o zaman onları bu fiillerinden dolayı kınamazdı.⁴⁴⁶ Kādî Abdülcebbâr'a göre kalplerin mühürlenmesi bir alâmet olup Allah tarafından meleklerin kâfirleri tanınması için onların kalplerine konulmuştur. Ona göre kâfirlerin kalplerine konulan bu alâmet kâfirler için bir lütuftur. Çünkü bu durumu böyle bilen kâfirler için küfürden vazgeçme ihtimali vardır.⁴⁴⁷

Kādî Abdülcebbâr'a göre iman müminin kalbinde alâmet olduğu gibi, hatm de, kâfirin kalbine vurulan mühürdür. İman ve hatm, meleklerin mümin ve kâfir olan

⁴⁴⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 200.

⁴⁴⁵ Neml, 27/80.

⁴⁴⁶ Duğaym, *Silsiletü Mevsuâti Mustelehât...*, II, 2. Ks. s. 286-287.

⁴⁴⁷ Duğaym, *Silsiletü Mevsuâti Mustelehât...*, II, 2. Ks. s. 286-287.

insanları tanımaları için kalplere konulmuştur. Melekler iman ve hatm alâmetleri ile müminleri tanıyarak överler; kâfirleri de zem ederek eleştirirler. Kādî Abdülcebbâr'a göre iman ve hatm alâmetleri insanlar için lütuftur. Çünkü meleklerin insanlar nezdindeki ağırlığına göre, insanlar onların övgüsüne erişmeyi ve eleştirilerinden kaçınmayı yeğlerler.⁴⁴⁸

Âmidî, Kādî Abdülcebbâr'ın savunduğu bu görüşe karşı çıkmakta ve üç itirazla cevap vermektedir. Birincisi: İnsanın kalbine konulan bu alâmet insanın iman etmesine engel olur mu? Olmaz mı? Eğer imana engel olmuyorsa bu durumda alâmet, kâfir ile mümin arasında ayırıcı bir özellik taşımaz. Öyleyse bu kavramlar alâmet anlamına da gelmez demektir.⁴⁴⁹ Çünkü küfrü simgeleyen bir alâmet imanla birlikte bulunmamalı ve imana engel olmalıdır. Eğer bu alâmet imana engel bir durum oluşturuyorsa, bu durumda hatm, tab' ve ekinne, idlâl ile aynı sonuca varmış olur. Böylece Âmidî'ye göre Kādî Abdülcebbâr da kendisinin savunduğu görüşle aynı sonuca varmış olur.⁴⁵⁰ Yani eğer hatm ve diğer kavramlar alâmet anlamında bulunduğu kalpte imana zıt bir durum oluşturursa, Âmidî'ye göre kendi savunduğu görüşle aynı anlama gelmektedir. Çünkü Âmidî, bu kavramların "küfrün kalpte yaratılması" anlamına geldiğini söylemekte ve küfürle imanın aynı kalpte bulunmayacağını ifade etmektedir.

Kādî Abdülcebbâr, bu alâmetin imana engel bir durum oluşturmadığını zikretmişti. Ona göre bu alâmet iman etmekle zail olur ve imanla birlikte bulunmaz. Yani hem kişinin iman etmesine engel değildir hem de onun iman etmesi durumunda ortadan kalktığı için imanla birlikte bulunmaz. Kādî Abdülcebbâr bunun için şöyle bir örnek verir: kapı açma imkânına sahip olan bir kimsenin kapalı bir kapının ardında kalması ile "mahsur kaldı" denilmediği gibi, küfür alâmeti ile hatm edilen bir insanın da imanı seçme imkânına sahip olduğu için, imandan engellendi denilmez.⁴⁵¹ Yani küfür için kâfirin kalbine konulan alâmet hem imana engel bir durum teşkil etmez hem

⁴⁴⁸ Duğaym, *Silsiletu Mevsuâtî Mustelehât...*, II, 2. Ks. s. 287; Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 123.

⁴⁴⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 202.

⁴⁵⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 202.

⁴⁵¹ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 124.

de kâfirin iman etmesi durumunda alâmet ortadan kalkar. Bu durum tamamen kulun tercihine bağlıdır.

Kādî Abdülcebbâr alâmet ile ilgili bir ayeti şu şekilde açıklar: "hayır küfürleri sebebiyle Allah o kalpler üzerine mühür (tab') vurmuştur."⁴⁵² Ayetinde mühür vurmadan kasıt imana engel bir durum olmayıp, alâmet anlamıdır. Bundan dolayı ayetin devamında, "pek azı müstesna artık iman etmezler."⁴⁵³ Geçmektedir. Eğer imana mani bir durum söz konusu olsaydı, çoğunluk iman etmediği gibi azınlığın da iman etmemesi gerekirdi.⁴⁵⁴ Ona göre azda olsa iman eden varsa, imana engel bir durum söz konusu değildir.

Ayrıca Kādî Abdülcebbâr'a göre Allah'ın hem iman etmeyi emretmesi hem de hatm ile imanı menetmesi caiz değildir. Şu ayetler bunu desteklemektedir, "Hidâyet rehberi geldiğinde, insanları imandan meneden yalnızca onların, "Allah bize elçi olarak bir insan mı gönderdi?" demeleridir."⁴⁵⁵; "Onlara ne olmuş da iman etmezler?"⁴⁵⁶ Bu ayetlere göre Allah kimseyi imandan menetmemiştir.⁴⁵⁷

Asıl olarak Kādî Abdülcebbâr ile Âmidî arasında olan bu tartışma kavramları tanımlamadan kaynaklanmaktadır. İkisi de hatm, tab' ve ekinenin aslında imana engel olmadığını ifade eder. Bir farkla ki Kādî Abdülcebbâr kulun fiillerini merkeze alarak şöyle der: Eğer kul imana yönelirse, bu alâmet ortadan kalkacak ve iman ile birlikte aynı anda bulunmayacaktır. Âmidî ise kulun tercihine ve Allah'ın onun için hâdis kudreti yaratmasına bırakmaktadır.

Âmidî'nin ikinci itirazı: Kādî Abdülcebbâr ve onunla aynı görüşte olanlara göre bu alâmet melekler tarafından bilinecek ve bundan dolayı inkârcılar küfürden vazgeçecektir. Çünkü insan bir şeyden dolayı melekler tarafından kınandığını bilirse, o fiilden vazgeçme ihtimali doğmaktadır. Bu da insan için dini bir maslahattır. Âmidî'ye göre açıkça ortadadır ki bu görüş bir yaratıcıya ve meleklerin varlığına

⁴⁵² Nisa, 155.

⁴⁵³ Nisa, 155.

⁴⁵⁴ Duğaym, *Silsiletu Mevsuâti Mustelehât...*, II, 2. Ks.s. 287; Kādî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'an 'ani'l-Metâ'in*, s. 108.

⁴⁵⁵ İsrâ, 17/94.

⁴⁵⁶ İnşikak, 84/20.

⁴⁵⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 125.

inanmayan kişi hakkında geçersizdir.⁴⁵⁸ çünkü o kimse varlığına inanmadığı bir şeyin kınanmasından niye rahatsız olsun ki, ayrıca insanlık tarihi boyunca meleklerin kınamasından dolayı iman eden kimse görölmemiştir.

Üçüncü itiraz: Âmidî'ye göre onların, "bu kavramlar alâmet anlamındadır ve mümin ile kâfir arasında ayırıcı bir özelliğe sahiptir." İddiaları, tab' ve hatm için geçerli olsa bile, ekinne için geçersizdir. Çünkü bir insanı başkasından ayırt etmek için, "onu perde (ekinne) ile örttü" denilmez.⁴⁵⁹

şimdiye kadar zikrettiklerimiz Kâdî Abdülcebbâr ile Âmidî arasındaki tartışmalar, her ikisinin görüşleri ve bu kavramlara verdikleri anlamlar çerçevesinde idi. Bundan sonra ise bu kavramlar için ikisinin savunmadığı, ancak itiraz ettiğı veya olabilirliğini kabul ettiğı anlamlar üzerinde duracağız.

A- Hüküm Verme ve Vasıflandırma

Bu görüşü Mu'tezile'nin mütekaidimin âlimleri savunmaktadır. Onlara göre hatm ve tab' Allah'ın bir insanı küfürle vasıflandırması ve onun hakkında küfürle hüküm vermesidir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın asıl savunduğı görüş yukarıda delilleri ile zikrettiğimiz "alâmet" anlamı olsa da, ona göre "hatm" bazen hüküm verme ve vasıflandırma anlamına da gelmektedir.⁴⁶⁰

Âmidî bu görüşü kabul etmiyor ve bu görüşe karşı iki cevapla delil getiriyor. Birincisi: Bu görüş dil açısından sahih değildir. Çünkü "حَتَمَ فُلَانٌ عَلَى قَلْبِ فُلَانٍ" falanca birinin kalbini mühürledi veya "غشا فلانا بالأكن" birinin kalbini perdeledi denildiğinde, "onu küfürle niteledi" diye bir anlam ortaya çıkmaz.⁴⁶¹

Kâdî Abdülcebbâr'a göre ise, hatm bir şey hakkında "yargıda bulunma-hüküm verme" anlamında kullanılır. Mesela duyduğunu anlamayan kişi için "anlamıyor"

⁴⁵⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 202.

⁴⁵⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 202.

⁴⁶⁰ Duğaym, *Silsiletu Mevsuâti Mustelehât...*, II, 2. Ks. s. 287; Kâdî Abdülcebbâr, *Müşâbihü'l-Kur'ân*, s. 122.

⁴⁶¹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 202.

hükümünü vermek gibi veya gördüğü şeyleri farklı gören kimse için, "senin anlamadığın hakkında hüküm koydum" denilmektedir.⁴⁶²

İkincisi: Âmidî şöyle açıklıyor, bir an bu görüşün dil açısından sahih olduğunu kabul edelim. Ancak iki nedenden dolayı hatm ve tab'ın geçtiği ayetleri, bu görüşe hamletmek mümkün değildir.

1- Hatm, tab' ve ekinne ile ilgili ayetler Allah'a övgü ve Yüceliği barındırmaktadır. Eğer hatm, tab' ve ekinne, sadece vasıflandırma ve isimlendirmeye indirgenirse, bu Allah'a has olan övgü ve Yücelik niteliğini ortadan kaldırır. Çünkü birini bir şey ile vasıflandırmak ve isimlendirmek, insanın gücünün yettiği bir meseledir. İnsanın elinden gelen bir şeyden dolayı Allah'ı övmenin bir anlamı yoktur. Aksi durumda Allah'a has olan övgü ve Yücelme insan için de tasavvur edilmiş olur. Bu da imkânsız ve mumtenidir.⁴⁶³

2- Allah "kalpleri mühürleme"nin imana mani olduğunu şu ayette buyurmaktadır: "Şüphe yok ki, inkâr edenleri, uyarsan da uyarmasan onlar için birdir, inanmazlar. Allah onların kalplerini mühürlemiştir."⁴⁶⁴ Yani "uyarının fayda vermemesinin sebebi kâfirlerin kalplerinin mühürlenmesidir" diye buyuruyor. Ancak insanı küfürle vasıflandırmak imana engel bir durum teşkil etmez. Bundan dolayı bu kavramlar, isimlendirmeye hamledilerek bu anlama indirgenemez.⁴⁶⁵

B- Lütfun Kesilmesi

Bu görüş Mu'tezile'den Ka'bî'nin savunduğu görüştür. Kādî Abdülcebbâr'ın bu konuda bir şey kaydettiğine rastlamadık. Ondan dolayı sadece Âmidî'nin görüşünü aktaracağız.

Ka'bî'ye göre tab' ve hatm, kâfirlerden lütfun kesilmesidir. Lütuf ile kul imana teşvik edilir ve küfürden korunur. Buna göre lütfun kesilmesi imana engel bir durumdur. Tab' ve hatm lütfun kesilmesi anlamına gelir.⁴⁶⁶

⁴⁶² Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 122.

⁴⁶³ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 202.

⁴⁶⁴ Bakara, 2/6-7.

⁴⁶⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 202.

⁴⁶⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 201.

Âmidî bu görüşü yerinde bulmaz ve iki cevapla itiraz eder. Birincisi: Bu görüş sözlük olarak geçersizdir. Çünkü hatm, tab' ve ekinne lügatte lütfun kesilmesi veya terk edilmesi anlamına gelmez.⁴⁶⁷

İkincisi: Eğer bu kavramlar lütfun kesilmesi anlamında olsalar, o zaman lütf kul için ya mümkündür ya da mümkün değildir. Eğer mümkünse Ka'bî'ye göre, lütfun kesilmesi caiz değildir. Çünkü Mu'tezile'ye göre lütf Allah'a vaciptir. Eğer lütf kul için mümkün değilse bu durumda lütfun kesilmesi Allah'a izafe edilemez. Çünkü ortada olmayan bir şey Allah'a izafe edilmiş olur. Ancak Kur'an'da hatm, tab' ve ekinne açıkça Allah'a izafe edilmiştir. Buna göre bu kavramlar "lütfun kesilmesi" anlamına te'vil edilemez.⁴⁶⁸

C- İmana Engel ve Men

Bu görüşü Bişr b. Yezid, Abdulvahid ve onun yeğeni Bîkr savunmuştur. Onlara göre tab' ve hatm Allah Teâlâ'nın imana mani olanı yaratmasıdır. Bîkr hariç diğerlerine göre bu durumda kul iman etmek ve küfrü terk etmek ile sorumlu değildir.⁴⁶⁹

Âmidî'ye göre bu görüş batıldır. Çünkü burada iki ihtimal vardır. Allah Teâlâ onlara ya imanı yaratmamıştır ya da imana mani olanı yaratmıştır. Birincisi olursa, o zaman onlara göre Allah Teâlâ imanın yaratıcısı değildir. Bu durumda tab', hatm ve ekinne'yi Allah'a izafe etmenin bir anlamı yoktur. Çünkü Allah'ın bu kavramlarla olan ilişkisi bir insan seviyesine indirgenmiş olur. İkincisi olursa, yine iki ihtimal vardır. Yani eğer Allah imana mani olanı yaratıyorsa bu durumda iman ya emredilmiştir ya da emredilmemiştir. Eğer emredilmiştir derlerse, onlara göre emredilen bir şeyi men etmek kötü bir şeydir. Çünkü buna göre kul men edilen bir şey ile mükellef kılınmış olur. Bu da onların esaslarına göre imkânsızdır. Eğer iman emredilmemiştir derlerse, bu da Müslümanların icmâsına muhaliftir. Çünkü bütün Müslümanlar imanın emredildiğine dair ittifak etmişlerdir. Ayrıca Âmidî bunlar için bidatçı ifadesini kullanmaktadır.⁴⁷⁰

⁴⁶⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 203.

⁴⁶⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 203.

⁴⁶⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 201.

⁴⁷⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 203.

Kādî Abdülcebbâr'a göre hatm ve tab'ın imana engel olması caiz değildir. Çünkü insan kudret sahibidir. Onun kudret sahibi olması hatm ile ortadan kalkmaz. Hatm ve tab' imana mani olanın yaratılması anlamına gelmez.⁴⁷¹ Kādî Abdülcebbâr'a göre Yüce Allah'ın hem iman etmeyi emretmesi hem de hatm ile kuldan imanı menetmesi caiz değildir. Şu ayetler de olduğu gibi "hidâyet rehberi geldiğinde insanları imandan men eden sadece onların, "Allah bize elçi olarak bir beşer mi gönderdi?" Demeleridir."⁴⁷²; "onlara ne olmuş da iman etmezler?"⁴⁷³ Bu ayetlere göre Allah kimseyi imandan men etmemiştir.⁴⁷⁴ İnsanların imandan uzak durmalarının sebebi, onların uydurdukları bahaneleri olmuştur.

D- İhlâsa Engel ve Men

Bu görüş, Abdulvahid'in bazı taraftarlarının görüşüdür. Onlara göre hatm ve tab' ihlâsa mani bir durum anlamına gelmektedir. Buna göre kulda iman vardır ancak ihlâs yoktur. Bu durumda kul imanla emredilmiştir ancak ihlâs ile emredilmemiştir.⁴⁷⁵

Âmidî, bu görüşe şöyle bir cevap zikretmiştir: Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerîm'de hatmın imana mani olduğunu buyurmuştur. Hatmın imana değil de ihlâsa mani olduğunu iddia edenler, aslı olmayan bir iddia ile nassa kafa tutmuş olur.⁴⁷⁶

E- Azap Vermek

Kādî Abdülcebbâr, bu konuda şunları kaydeder: Bazı şeyhlerimize göre hatm'dan kasıt, azap vermektir. Yani Allah bu durumdaki insanlara bir azabı has kılmıştır. Şöyle ki onlar küfrü seçip bunu kendilerine yol edinince, Allah Teâlâ onları dünyada kınama, kötüleme ve bu durumlarını ortaya çıkarmakla cezalandırdı. Ahirette de onlara büyük azap vardır.⁴⁷⁷

⁴⁷¹ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 124.

⁴⁷² İsrâ, 17/94.

⁴⁷³ İnşikak, 84/20.

⁴⁷⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 125.

⁴⁷⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 201-202.

⁴⁷⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 204.

⁴⁷⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 125.

2.1.2. Hızlan: İmandan Mahrum Bırakma

Hızlan konusunda gerek Kādî Abdülcebbâr ve gerekse Âmidî görüşlerini kısa kısa zikretmiştir. Kādî Abdülcebbâr muhaliflerin görüşlerine hiç değinmeden, kendi kanaatini zikreder ve kısa bir izahatta bulunur. Bu konuya lütuf ve Allah'ın nusreti bağlamında değinmiştir. Âmidî ise bir başlık altında bir sayfaya sığdırarak, Eş'arî, Mu'tezile ve kendi görüşünü zikreder. Ancak bunu yaparken Kādî Abdülcebbâr'ın savunduğu görüşe değinmediği için, iki âlimin birbirlerine zıt herhangi bir sözü yoktur. Bundan dolayı biz de öncelikle hızlanın sözlük anlamı, Eş'arîlerle Mu'tezile'nin kısaca görüşlerini ve iki âlimin açıklamasını zikrederek konuyu işledik.

Hızlan lügatte bir şeyi terk etmek, bırakmak, herhangi birinden yardım ve desteği kesmek anlamındadır.⁴⁷⁸ Hızlan yardım etmenin zıddı olup, yapılabilecek yardımı terk etmektir. Bu anlamda Allah'ın kuluna olan hızlanı, onu şüphelere karşı korumaması üzerine kulun şüpheyne dalmasıdır.⁴⁷⁹ Buna göre hızlan güç bir zamanda birini terk etmek, bırakıp gitmek, memnun etmemek, yardımsız bırakmak gibi anlamlara gelir.

İmâm Eş'arî Ehl-i İsbât dediği âlimlerin iki görüşe ayrıldığını zikreder. Birincisi: Hızlan, küfür için kudretin yaratılmasıdır. İkincisi: hızlan, kul için küfrün yaratılmasıdır.⁴⁸⁰

İmâm Eş'arî ve mezhebinin imâmlarına göre hızlan, tevfi'k'in zıddıdır. Tefvik itaat için kudretin yaratılmasıdır. Hızlan da dalâlet ve isyan için kudretin yaratılmasıdır.⁴⁸¹

Mu'tezile, hızlan konusunda üç görüşe ayrılmıştır. Birincisi: Hızlan, Allah'ın müminlere verdiği hidâyet ve lütufları, kâfîler için terk etmesidir. Allah'ın bu yardımı kesmesi kâfirler için hızlandır.⁴⁸²

⁴⁷⁸ İbn Faris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, IV, s. 331.

⁴⁷⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, s. 202.

⁴⁸⁰ Eş'arî, *Mekâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 265.

⁴⁸¹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 210.

⁴⁸² Eş'arî, *Mekâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 264.

İkincisi: Hızlan, Allah'ın kâfirleri isimlendirmesi ve onlar hakkında mahrum/mahzul olduklarının hükmünü vermesidir.⁴⁸³

Üçüncüsü: Hızlan, ceza anlamında olup, Allah'ın kâfirleri cezalandırmasıdır.⁴⁸⁴ Kādî Abdülcebbâr'ın zikrettiğine göre Ebû Ali el-Cübbâ'î, hızlan'ın sadece "cezalandırma" anlamında olduğunu söylemiştir.⁴⁸⁵

Kādî Abdülcebbâr'a göre hızlan için en doğrusu ve en açık olanı, "cezalandırma" anlamında olmasıdır. Çünkü hızlan, fasık olan, isyan eden, dini konuda yardımdan mahrum bırakılan ve savaşta kâfirlere karşı müminlerin zafer kazanması konularında gelmiştir. Ayrıca hızlan fasık, asi, kâfirleri kınama ve yerme gibi konularda kullanılmaktadır.⁴⁸⁶

Kādî Abdülcebbâr hızlan konusunu, nusret konusu ile birlikte zikretmiş ve hızlan ile nusreti zıt kavramlar haline getirmiştir. Ona göre nusret kavramı failin doğrudan fiiliyle değil, failin fiilinin başkası ile alakası olduğunda söz konusu olur. Örneğin Müslümanların savaşta galip gelmeleri, Allah'ın onlara sebat vermesi, manevi olarak takviye etmesi ve sükûnet ile huzur vermesi nusrettir. Ayrıca nusret sonucu elde edilen zafer ve başarının akabinde hüsrânın olmaması gerekir. Nusret sadece menfaat ve menfaate götüren durumlarda söz konusu olur. Mesela kâfirlerin Müslümanlara karşı galibiyeti kâfirler için nusret değildir. Çünkü kâfirlerin Müslümanları öldürerek dünyada galip gelmeleri, onların ahirette cezalandırılmalarına sebep olacaktır. Dolayısıyla kâfirlerin galibiyeti onlar için yardım ve fayda sağlama yerine onlara zarar vermektedir. Onlar bu galibiyetleri ile yardımdan mahrum bırakılmışlardır. Çünkü kâfirler bu galibiyetle cezayı hak etmişlerdir. Buna karşın mağlup olan Müslümanlar, eğer savaşta tüm gayretleri ile savaşmış ve bu konuda gerekenleri yapmışlarsa, Allah bu mağlubiyetle de onlara yardım etmiş olur ve böylece Müslümanlar nusret içine girerler. Çünkü her ne kadar Müslümanlar savaşta mağlup olmuşlarsa da gayret gösterip güçlerinin son noktasına kadar savaşmışları için mükâfat almayı hak etmişlerdir. Yani Müslümanlar için dünyada mağlubiyet olsa da ahirette mükâfata nail

⁴⁸³ Eş'arî, *Mekâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 265.

⁴⁸⁴ Eş'arî, *Mekâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 265.

⁴⁸⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî: Lutuf*, XIII, s. 111.

⁴⁸⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî: Lutuf*, XIII, s. 112.

olacakları için bu mağlubiyet onlar için nusret olmuş olur.⁴⁸⁷ Görüldüğü gibi Kādî Abdülcebbâr konuya sonuç açısından ve ahiret nazarıyla bakmaktadır.⁴⁸⁸

Kādî Abdülcebbâr, nusreti mümine lütuf olarak; hızlanı da kâfirler için azap olarak ifade etmektedir. Ona göre kâfirlerin müminlerle savaşıp, öldürmeleri ve müminlere karşı galip gelmeleri onlar için hızlandır. Buna karşın Allah'ın kâfirlerin kalplerine müminlerin korkusunu salması ve onları müminlerle savaştan ve öldürmekten engellemesi, kâfirler için lütuftur. Çünkü bu onları büyük bir zarardan korumaktadır. Bu aynen Yüce Allah'ın onlara din ve elçi göndermesi ve doğru yolu onlara beyân etmesi gibi lütuftur. Çünkü onlar için müminleri öldürmemek büyük bir menfaat sağlamaktadır.⁴⁸⁹

Kādî Abdülcebbâr, hızlanın ukubet ve azap anlamında olduğunu ifade etse de bazen hızlanın hüccetsiz ve delilsiz kalmak anlamında "kâfirin hüccetten mahrum kalması" anlamına gelebileceğini zikreder. Ona göre kâfir hüccetten mahrumdur. Onun delili, hücceti yoktur. Yani kâfir için hızlan, hüccetten mahrum kalmasıdır. Bazen de hızlan kâfirin günahları için kullanılır. Çünkü bu yüzden kınama ve cezayı hak etmiş olur.⁴⁹⁰

Âmidî, hızlanın tevfiğin zıddı olarak te'vil edilmesinin daha doğru olduğunu ifade etmektedir. Ona göre nasıl ki tevfiğ itaat için kudretin yaratılması ise, hızlan da dalâlet için kudretin yaratılmasıdır. Âmidî bu tanımın sözlük anlama uygun düştüğünü söylemektedir. Çünkü sözlükte hızlan, "doğru yolu bulmayı engellemek" ve "doğru yolu belirten sebepleri kesmek" anlamlarına gelir. Bundan hareketle küfür için kudret yaratılınca, kudretin yaratılması doğru yolu bulmaya engel olur. Bu da hızlan olur. Yani eğer küfür için kudretin yaratılması, küfrü gerektiriyorsa, bu doğru yolu bulmaya mani bir durumdur. Bu da hızlanın ta kendisidir.⁴⁹¹

Âmidî, yukarıdaki Mu'tezile'nin iki görüşünü zikreder ve bunları cevaplandırır. Mu'tezile'nin Basra ekolüne göre hızlan: "Allah'ın asi ve günahkârları yermesi ve

⁴⁸⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 796-797.

⁴⁸⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 797.

⁴⁸⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî: Lutuf*, XIII, s. 112.

⁴⁹⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 797-798.

⁴⁹¹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 210.

onları kınaması"dır. Âmidî'ye göre bu görüş hızlanı tanımlamaktan uzaktır. Çünkü bu görüş sözlük anlama uygun değildir ve geçersizdir.⁴⁹²

Âmidî'nin zikrettiği ikinci görüş ise Mu'tezile'den Ka'bî'nin görüşüdür. Ona göre hızlan, "lütfun kesilmesi"dir.⁴⁹³ Buna göre hızlan, Allah'ın mümin kullarına verdiği lütufları, fasık ve asilerden kesmesini ifade eder. Yani Allah Teâlâ'nın lütuf ve yardımını esirgemesi kulları için hızlandır.⁴⁹⁴ Ka'bî lütfu, tevfiik ile aynı anlamda kullanmaktadır. Ona göre hızlan, lütfun kesilmesi ve tevfiikin verilmemesidir.⁴⁹⁵

Âmidî bu görüşü de yerinde bulmaz ve şöyle itiraz eder: Hızlan lütfun kesilmesi ise, kesilen bu lütfun meydana gelmesi, mümkün müdür? Değil midir? Eğer mümkün ise bu Mu'tezile'nin esaslarına göre Allah'a vaciptir ve kesilmesi caiz değildir. Eğer mümkün değilse Allah Teâlâ'nın mümkün olmayan bir şeyi kesmesi söz konusu değildir.⁴⁹⁶

Sonuç olarak Âmidî şunları kaydeder, bu konudaki tartışmalar lâfzî değerlendirmelerin ötesine geçmemektedir. Sözlük anlamı zikrettiğimiz gibidir. Bu konuda maksat anlaşıldıktan sonra ıstılah açısından yapılan değerlendirmeler bir sıkıntı oluşturmamaktadır.⁴⁹⁷

⁴⁹² Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 210.

⁴⁹³ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 210.

⁴⁹⁴ Eş'arî, *Mekâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 264-265.

⁴⁹⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 210.

⁴⁹⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 210.

⁴⁹⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, s. 210.

2.2. Dalâlet Konusundaki Tartışmalar ve Dalâletin Gerçekleşmesi

Kādî Abdülcebbâr'a göre dalâl ve dalâletin asıl manası "helak olmak"tır. Bununla birlikte dalâlet, helaka götürecek yollar için de kullanılır.⁴⁹⁸ Ona göre dalâlet, muhtemel anlamlıdır. Yani bir kaç farklı anlama gelebilmektedir. Bazı ayetlerde azap anlamında,⁴⁹⁹ fasıklarla ilgili kullanılmış,⁵⁰⁰ faydalı olan bir şeyden "ذهاب" kaçmak, kaçınmak,⁵⁰¹ dosdoğru yoldan uzaklaşmak⁵⁰² ve amelin iptali anlamında⁵⁰³ kullanılmıştır. Ona göre dalâlet, peygamberler için de dünyevî meselelerle ilgili kullanılması caizdir.⁵⁰⁴

Kādî Abdülcebbâr'a göre idlâl ise "sevk etme"nin zıddı olarak menfaatten uzaklaştırmak,⁵⁰⁵ ameli silmek, destekten mahrum bırakmak,⁵⁰⁶ helak etmek ve azap vermek anlamlarına gelmektedir.⁵⁰⁷

Âmidî'ye göre ise idlâl, "dalâleti yaratma" anlamına gelmektedir. Yani Allah'ın kulu için doğru yoldan sapmayı yaratmasıdır. Ona göre idlâl, hakikat ve mecaz olmak üzere iki anlamlıdır. "Dalâletin yaratılması" anlamında hakiki, bunun dışındaki anlamlarda mecazîdir.⁵⁰⁸ Onun eserinden anlaşıldığına göre Âmidî dalâleti, sapma ve küfür anlamında kabul etmektedir. Ancak dalâletin anlamını özel olarak zikretmemesinin sebebi, bu konudaki asıl tartışmanın "idlâl" ile ilgili olmasıdır. Çünkü dalâlet geçişsizdir ve kişinin kendi sapmasını ifade eder. Ancak idlâl geçişlidir ve geçtiği ayetlerde Allah'ın kulunu "saptırmasını" ifade etmektedir. Zaten bu konunun

⁴⁹⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 136.

⁴⁹⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 738.

⁵⁰⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 137.

⁵⁰¹ Kādî Abdülcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'an an il-Metâ'in*, s. 195.

⁵⁰² Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 175.

⁵⁰³ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 137.

⁵⁰⁴ Duğaym, *Silsiletu Mevsuâti Mustelehâti*, II, 2. Ks. s. 381.

⁵⁰⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 741.

⁵⁰⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 137.

⁵⁰⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 139; Sa' deddîn et-Taftazanî, *Şerhu'l-Makâsid*, Alemlü'l-kütüb, Beyrut, 1989, IV, s. 309.

⁵⁰⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 193.

tartışılmasının sebebi de bu ayetlerdir. İdlâl bazen Allah'ın dışında başka varlıklara da nispet edilmiştir. Bunlar şeytan,⁵⁰⁹ heva ve heves,⁵¹⁰ putlar, firavun⁵¹¹ vb.

Mu'tezile'ye göre Allah insanın fiillerini yaratmaz. İnsan kendi fiilini yapar ve bundan dolayı sevap veya 'îkabı hak eder. İnsan yaptıklarının karşılığını gördüğü zaman, Allah'ın adaleti meydana gelir.⁵¹² Mu'tezile kesinlikle kulun fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığını ifade eder. Eğer Allah kulların kötü fiillerini yaratmış olsaydı, bu fiillerden razı olması gerekirdi. Hâlbuki Yüce Allah'ın küfre ve isyana rızası yoktur.⁵¹³

Mu'tezile'nin çoğunluğu, Allah'a izafe edilen idlâl'in birkaç anlama gelebileceğini ifade eder. Bunlar:

- İdlâl, Allah'ın kâfirleri "dâllûn" (sapanlar) diye isimlendirmesi ve onlar hakkında böyle hüküm vermesidir.
- Kâfirler irâdelerini kötüye kullanıp Allah'ın emrinden saptıklarından dolayı, Allah da onların bu durumları için "onları saptırdık" diye buyurmuştur. Yani onlar Allah'ın dininden saptıkları için, Allah böyle buyurmuştur.
- İdlâl, Allah'ın müminlere yaptığı lütuf ve manevi desteği, kâfirler için terk etmesi anlamında olabilir. Bu durumda müminlere verilen lütfun kâfirler hakkında terk edilmesi, idlâl olur.
- Allah kâfirleri sapıtmış halinde bulunca, "onları saptırdık" diye buyurmuştur.⁵¹⁴

Bazılarına göre de idlâl, Allah'ın kâfirleri helak etmesi ve onları cezalandırmasıdır. Bunu da şu ayetlere dayandırırılar "Muhakkak ki mücrimler

⁵⁰⁹ "(Şeytan) sizden pek çok grubu saptırdı." Yasin, 36/62.

⁵¹⁰ "Heva-hevesine uyma, seni Allah'ın yolundan saptırır." Sad, 38/26.

⁵¹¹ "Firavun, kavmini saptırdı, hidâyete sevk etmedi." Taha, 20/79.

⁵¹² Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 320.

⁵¹³ Sulhattin Karabat, *Mu'tezilî Müfessirlerin Hidâyet ve Dalâlet Kavramlarını Yorumlamaları*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE, Van, 2016, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 82.

⁵¹⁴ Eş'arî, *Mekâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 261.

şaşkınlık ve alevin içindedirler" burada "سُعْر"⁵¹⁵ kelimesi alevli ateş anlamına te'vil edilmiştir; "Dediler ki: Biz toprakta kaybolduğumuzda (çürüdüğümüzde)."⁵¹⁶ Yani helak olup vücudumuz parçalandığında.⁵¹⁷

İmâm Eş'arî ehl-i isbat dediği bazı âlimlerin dalâletle ilgili görüşlerini şöyle aktarır: Onlara göre küfür için kudretin var olması, dinden saptırılmalarıdır. Kevsânî'ye göre dinden saptırılma, kâfirin terk edilmesidir. Yani onu için manevi yardımın kesilmesidir. Bazılarına göre ise "Allah onları saptırdı" cümlesi, onlara dalâli yarattı anlamındadır.⁵¹⁸

İmâm Mâturidî'ye göre insan fiillerinde asıl olan kulun sahip olduğu irâde ve kudrettir. İnsan fiillerini tercih eder ve Allah da yaratır. Allah'ın yaratması, sevk edici ve zorlayıcı bir rolü oynamamaktadır.⁵¹⁹ Allah'ın ilmiyle insanın fiillerini bilmesi ve işleyeceği bu fiiller için onda kudreti yaratması hikmet ve adalet açısından sıkıntı oluşturmamaktadır.⁵²⁰

Eş'arîlere göre hidâyet ve idlâl, hüda ve dalâli yaratma anlamına gelir. Çünkü Allah'tan başka yaratıcı yoktur. Yani Allah kul için hem imanı hem de doğru yoldan sapmayı yaratır.⁵²¹ Eş'arîlere göre idlâl de aynen hidâyet gibi hakikat ve mecaz olmak üzere iki anlamlıdır. İdlâl, "Dalâletin yaratılması" anlamında hakiki, bunun dışındaki anlamlarda mecaz anlamlıdır.⁵²²

İmâm Eş'arî'ye göre Yüce Allah müminlere iman ile iyilikte bulundu kâfirleri de küfürde terk etti. Buna göre Allah'ın müminlere iman ile iyilikte bulunması O'nun

⁵¹⁵ Parlama, yükselme ve kızışma anlamına gelip سَعِير kelimesinin çoğuludur (Bkn. İbn Faris, Mu'cemu Mekayisi Luğa, Madde "Se'are"). سَعِير cehennem anlamına gelmektedir.

⁵¹⁶ Secde, 32/10.

⁵¹⁷ Eş'arî, *Mekâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 262.

⁵¹⁸ Eş'arî, *Mekâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 262.

⁵¹⁹ İrem Ceyhan, *Mâturidî'de Hidâyet Ve Dalâlet Bağlamında Allah-İnsan İlişkisi*, İnönü Üniversitesi SBE, Malatya, 2013, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 64.

⁵²⁰ İrem Ceyhan, *Mâturidî'de Hidâyet Ve Dalâlet Bağlamında*, s. 64-65

⁵²¹ Taftazanî, *Şerhu'l-Makâsid*, IV, s. 309.

⁵²² Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 193.

fazlı, kâfirleri hızlarda bırakması O'nun adaletidir. Ayrıca Allah insanlar için fayda ve zararı yaratandır, elçiler ve şeytanlar ise, ancak davetçilerdir, yaratıcı olamazlar.⁵²³

Bakkılânî'ye göre Allah Teâlâ'nın kâfirlere olan dalâleti, bazen Allah'ın onlara dalâleti yaratmasıdır. Bazen de kâfirlere olan muvaffakiyetini terk ederek, gönüllerini darlaştırarak ve hidâyete olan kudretlerini yok ederek onları dalâlet eder.⁵²⁴

Kādî Abdülcebbâr, Eş'arî kelimcilerin, "dalâlet ve idlâl" için verdikleri anlamı yerinde bulmaz ve bu anlamda idlali, Allah'a izafe etmelerini eleştirir.⁵²⁵ Ona göre dalâlet ve idlâl bu anlamda Allah'a izafe edilemez. Ancak bu anlamın dışında bazı anlamlarda dalâlet ve idlâl Yüce Allah'a izafe edilebilir. Mesela bazı ayetlerde dalâlet ve idlâl, kurtuluşa götürecek ameli silme anlamında, "Allah yolunda öldürülenlerin, (Allah) amellerini zayi (idlâl) etmeyecek. Onları hidâyet edecektir."⁵²⁶ Kādî Abdülcebbâr'a göre bu ayette "(Allah) amellerini zayi etmeyecek" şeklinde geçen ve idlâl kökünden türeyen (يُضِلُّ) fiili muzari, "ameli silme" anlamında kullanılmış ve Allah'a izafe edilmiştir. Aynı şekilde ona göre idlâl, "manevi destek ve hidâyeti artırmak"tan uzaklaştırmak ve mahrum bırakmak anlamında, şu ayette geçmiştir: "(Allah) kimi de saptırmak (idlâl) isterse göğe yükseliyormuş gibi kalbini iyice daraltır."⁵²⁷ Burada yine idlâl kökünden fiili muzari (يُضِلُّ) kullanılmış ve Allah'a izafe edilmiştir.⁵²⁸ Bu ayeti Âmidî de kendi görüşü için delil olarak zikretmiştir. Aşağıda bu konuya değinilecektir. Kādî Abdülcebbâr'a göre idlâl ve dalâlet kâfirleri "cehennem yoluna koyma" anlamında Allah'a izafe edilebilir. Bu son anlam için Arap dilinden şu örneği verir: Biri bir şahsı kurtuluş yolundan alıp, helakına sebep olacak bir yola koyarsa, "o, onu idlâl etti" yani saptırdı denilmektedir.⁵²⁹

Buna karşın Âmidî kendi görüşünü desteklemek amacıyla hem nasslardan hem de Arap dilinden delil getirir. Ayet olarak şunları zikreder:

⁵²³ İbn Furek, *Mekâlatu'l-Şeyh Ebi Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahim Sayh, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniye, 2005 Kahire, s. 103.

⁵²⁴ Bakılânî, *Temhîdü'l-Evâ'il ve Telhîsü'd-Delâ'il*, s. 377.

⁵²⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 143.

⁵²⁶ Muhammed, 47/4-5.

⁵²⁷ En'âm, 6/125.

⁵²⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 137.

⁵²⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 138.

a- "Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar, kimi de saptırmak isterse göğsü yükseliyormuş gibi kalbini iyice daraltır."⁵³⁰

b- "Allah kimi doğru yola iletirse, işte hidâyet olan odur. Kimi de saptırırsa, işte asıl ziyana uğrayanlar onlardır."⁵³¹

Âmidî'ye göre bu ayetlerde idlâl, "dalâletin yaratılması" anlamına gelmektedir. Ona göre bu ayetler kendi görüşü için yeterince açıklayıcıdır. Kur'an-ı Kerim'de idlâl, "dalâleti yaratma" anlamında kullanılmış ve bu anlam açıkça anlaşılmaktadır. Ayrıca bu ayetlere bakıldığında ilk olarak kendi görüşünün akla geldiğini ifade etmektedir.⁵³²

Âmidî kendi görüşü için delil olarak Arap dilinden örnek getirir. Ona göre normalde dil örfünde biri, "Allah falancayı saptırdı" dese, bu cümleden "Allah onu doğru yoldan saptırdı" anlamı dışında başka bir anlam anlaşılmaz.⁵³³ Onun açıkladığına göre bu ayetler ve Arap dilindeki örnekler idlâl'in hakiki anlamının yaratma "halku'l-dalâl" olduğunu gösteriyor.

Yukarıda değindiğimiz gibi Kādî Abdülcebbar ve Seyfüddîn Âmidî'nin kendi görüşlerini savunmak için zikrettikleri En'âm suresindeki ayeti, her ikisi de farklı anlama te'vil etmiştir. Kādî Abdülcebbar'ın "Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar, kimi de saptırmak (idlâl) isterse göğsü yükseliyormuş gibi kalbini iyice daraltır."⁵³⁴ Ayetinde geçen idlâl kökünden türeyen (يُضِلُّ) fiilini, "manevi destek ve hidâyeti artırmak"tan mahrum etmek anlamına te'vil etmiştir.⁵³⁵ Buna karşın Âmidî idlâl'in "küfür ve sapmayı yaratmak" anlamında olduğunu ve başka anlamlara te'vil etmenin zor olduğunu ifade eder. Ona göre bu ayette (يَهْدِي) ve (يُضِلُّ) karşılıklı olarak gelmiştir ve hidâyet ile dalâletin sebepleri olan (يُشْرَحُ صَدْرَهُ) kalbin İslâm'a açılması ile (يُجْعَلُ صَدْرُهُ ضَيِّقًا) kalbin daraltılması da karşılıklı gelmiştir. Ayrıca karşılıklı gelmeleri birbirlerini gerektirmektedir ve aralarında mulâzemet vardır. Ona göre hem hidâyet ile kalbin açılması arasında hem de dalâlet ile kalbin daraltılması arasında mulâzemet vardır. Hidâyet ve idlâl'in karşılıklı gelmeleri ve ayetin içinde mulâzemet

⁵³⁰ En'âm, 6/125.

⁵³¹ Araf, 7/178.

⁵³² Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 194.

⁵³³ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 194.

⁵³⁴ En'âm, 6/125.

⁵³⁵ Kādî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 137.

olması, başka ihtimalleri bertaraf etmektedir.⁵³⁶ Aslında Kādî Abdülcebbar'ın bu ayet hakkındaki yorumu, lütuf hakkındaki görüşleri ile çelişiyor gibi görünmektedir. Çünkü ona göre lütuf, Allah'a vaciptir. Eğer idlâl, "manevi destek ve hidâyeti artırmak"tan mahrum bırakmak ise, burada Allah mümkün olan manevi desteği ve hidâyeti kulları hakkında kesmiştir. Kādî Abdülcebbar'a göre ise Allah mademki kullarını mükellef kılmıştır. Onlara destek anlamına gelebilecek her şeyi vermesi gerekir. Eğer mümkün olan destek ve yardımı kulları hakkında esirgerse, bu Allah için caiz değildir. Yine onun bu ayetle ilgili açıklamalarına bakılırsa, Allah kuluna yardım ve desteği yapabilecekken, kesmiştir. Lütuf ile ilgili geniş bilgi ve tartışmalar lütuf konusunda verilmiştir. Ancak Kādî Abdülcebbar bu ayeti değerlendirirken şu açıklamayı da yapar: "Allah'ın kulunu yardım ve destekten mahrum bırakması ya bir maslahat gereğidir ya da onları cezalandırma niyetindedir. Allah'ın kulunu cezalandırma niyetinde olması mümkün değildir. Ancak bunu kulunun maslahatı gereği yapabilir. Ayette geçen "kimi de saptırmak (idlâl) isterse göğe yükseliyormuş gibi kalbini iyice daraltır." Şeklindeki ifade imana engel bir durum değildir. Tam tersine imana teşviktir. Çünkü kalbi daralan ve bu durumda sıkıntıya giren insan, bundan kurtuluş yolunu arayacaktır." Kādî Abdülcebbar bu değerlendirmesi için şöyle bir örnek verir: Dünya işleri konusunda ne yapacağını bilemeyen çare armaya başlar. Aynen öylede din konusunda kalbi daralan kişi bundan kurtulmak için çareler arayacaktır.⁵³⁷

Kādî Abdülcebbar'a göre dalâletin açık anlamı helaktır. Ancak küfrün dalâlet ile ifade edilmesinin sebebi dalâletin küfre sebep olmasıdır. Ona göre eğer "küfrü yaratma" anlamında dalâlet, Allah'a izafe edilirse o zaman kâfir mazur olur. Çünkü Allah ondaki küfrü yaratmıştır.⁵³⁸ Ona göre "küfür ve sapma" anlamındaki dalâlet ancak şeytana izafe edilebilir. Bunlar Allah hakkında caiz olmayan şeylerdir.⁵³⁹

Kādî Abdülcebbar'a göre dalâletle ilgili ayetleri zahirine göre değerlendirmek doğru değildir. Çünkü ayetin zahirine göre dalâleti küfür anlamına yorumlamak, helak

⁵³⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 197.

⁵³⁷ Kādî Abdülcebbar, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, s. 137.

⁵³⁸ Kādî Abdülcebbar, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, s. 139.

⁵³⁹ Kādî Abdülcebbar, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, s. 138.

anlamına hamletmekten daha öncelikli değildir. Ona göre dalâleti, küfür yerine, helak ve cezalandırma anlamına yorumlamak daha isabetli olur.⁵⁴⁰

Âmidî, dalâlet ile ilgili ayetlerin açıkça "sapmayı yaratma" anlamına geldiğini açıklamaktadır. Ona göre bu ayetler muhaliflerin iddia ettikleri te'villere yorumlanmaz. Bu yapılsa bile başka delillerden istifade edilerek çürütülebilir. Ayrıca muhaliflerin kendi iddiaları için daha ikna edici deliller sunmaları gerekmektedir.⁵⁴¹

Dalâletin zikredildiği ayetler, Âmidî'nin de değindiği gibi anlam olarak küfür ve saptırmayı açıkça ifade ederler. İlk bakışta Allah'ın saptırması anlaşılmaktadır. Aslında Kādî Abdülcebbâr'ın cümleleri de dalâletin geçtiği ayetlerde bu anlamı açıkça ifade ettiğini anımsatmaktadır. Ancak onun itiraz ettiği şey, eğer dalâlet bu anlama te'vil edilirse, kulların mükellefiyetini zora sokacaktır. Yani Allah hem kullarını mükellef tutacak hem de onları saptıracak. Bu Kādî Abdülcebbâr'ın temel aldığı ilkelere ters düşmektedir. Yani Allah kullarını mükellef tutmuşsa, ancak onların iyiliğine olan şeyleri var etmesi caiz olur. Tam tersine onları saptırırsa, o zaman bu saptırılan kullar için bahane olur ve kendileri sorumlu olmazlar. Allah Teâlâ nasıl hem onları saptırıp hem de onları sorumlu tutabilir. Ona göre bu bir çelişkidir. Âmidî ise konuya farklı bir perspektiften bakmaktadır. Ona göre Allah kullarının bütün fiillerini yaratır. Kul ise fiilini kesb eder. Bundan dolayı sorumlu olur.

Şimdi de Âmidî'nin dalâlet konusunda kendi görüşüne itiraz olarak zikrettiği, Kādî Abdülcebbâr'ın da dalâlete verdiği anlamların içinde bulunduğu ve Âmidî'nin cevap vererek, değerlendirdiği konuları ele alalım.

Bunlardan birinci itiraz idlâlin "cennet yolundan çevirmek ve bu yolu onlara kapatmak" anlamıdır.⁵⁴² Kādî Abdülcebbâr bu konuda şunları demektedir: "dalâlet cennet yolundan çevirip, cehennem yoluna koyma anlamında Yüce Allah'a izafe edilebilir." Bunun için şöyle bir örnek verir: "bir kimse bir başkasını, kurtuluşunun olduğu doğru yoldan alıkoyup, helakına sebep olan yola girmesine neden olursa, (اضلّه) "onu saptırdı" denilir. " Kādî Abdülcebbâr'a göre bu anlamdaki dalâletin Allah'a izafe

⁵⁴⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, s. 139.

⁵⁴¹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 196-197.

⁵⁴² Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 194.

edilmesinde problem yoktur. Hatta güzeldir. Çünkü bu şekilde sapanlar küfrü ve kötülüğü tercih etmekle saptırılmayı hak ettiler.⁵⁴³ Kādî Abdülcebbâr bu görüşünü Arap diline dayandırarak delil getirmiştir. Kādî Abdülcebbâr'ın bu görüşü, Âmidî'nin görüşünden uzak bir yanı yoktur. Kanaatimize göre "dalâleti yaratma" anlamındaki idlâli, Allah'a isnat etmekle "cennet yolundan çevirip, cehennem yoluna koyma" anlamındaki idlâli, Allah'a isnat etmek arasında fazla bir fark yoktur. Tek farklı yanı Kādî Abdülcebbâr'ın "kul kendi fiilinin yaratıcısıdır" görüşü ile Âmidî'nin "kulun fiilinin yaratıcısı Allah'tır" görüşleridir.

İkinci itiraz da idlâl ve dalâletin, davet anlamına te'vil edilmesidir. Bunlara göre idlâl ve dalâlet "küfür ve kötülük yoluna davet etmek ve bu yolu teşvik etmek" anlamına gelir.⁵⁴⁴ Kādî Abdülcebbâr, küfrü yaratmak, küfre davet etmek ve doğru yolu gösteren delilleri örtmek anlamında dalâleti, Allah'a isnat etmeyi caiz görmez. Ona göre bu anlamda dalâleti Yüce Allah, şeytana⁵⁴⁵ nispet etmiş ve şeytanı bununla zemmetmiştir. Eğer Allah "küfrü yaratmak ve küfür yoluna davet etmek anlamında" kulunu dalâlet etseydi, bunu şeytana ve başka şeylere⁵⁴⁶ isnat etmezdi. Ayrıca eğer Allah bu tür dalâleti yapsaydı, küfür ehl-i, mazur görülecekti.⁵⁴⁷

Âmidî, dalâletin hakiki anlamının "imanın yaratılması" olduğu konusunda, verdikleri delillerin açıklayıcı olduğunu zikreder. Bununla birlikte yukarıda itiraz olarak zikredilen ayetlerle ilgili Eş'arî âlimlerin verdikleri cevapları amacı elde etmekten uzak görerek bu cevapları yerinde bulmaz. Aynı şekilde muhaliflerin iddia ettikleri görüşlerinin de, ayetlerden net olarak çıkamadığını ve görüşlerinin başka delillerden istifade edilerek çürütebileceğini söylemektedir.⁵⁴⁸

Âmidî'ye göre yukarıda itiraz için zikredilen ayetler konusunda akla en yakın olanı şudur: "Biz bu ayetlerde idlâlin söz edilen anlamda kullanılabileceğini kabul ediyoruz. Ancak tartışma idlâl ve dalâletin hakiki anlamı ile ilgilidir. Allah'a isnat

⁵⁴³ Kādî Abdülcebbâr, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, s. 138.

⁵⁴⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 194.

⁵⁴⁵ "(Şeytan) sizden pek çok grubu saptırdı." Yasin, 36/62.

⁵⁴⁶ "(sakın) heva ve hevesine uyma, seni Allah'ın yolundan saptırır." Sad, 38/26; "Firavun, kavmini saptırdı, hidâyete sevk etmedi." Taha, 20/79

⁵⁴⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, s. 138.

⁵⁴⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 195-196.

edilerek ayetlerde geçen idlâl, hakiki anlamda mı? Mecazî anlamda mı? Olduğudur." Âmidî şöyle devam eder: "Bizim açıkladığımız gibi bu kavramdan ilk anlaşılan yaratma anlamıdır ve dilde meşhur olan da budur. Bunun dışındaki mecaz anlamlar ilk akla gelen anlamlar değildir."⁵⁴⁹

Âmidî'nin zikrettiği üçüncü itiraz da bazı âlimlerin idlâli, Allah'ın kâfirleri helak etmesi ve onları dünyada ve ahirette cezalandırması anlamını vermeleridir. Bu görüşü savunanlardan biri de Kādî Abdülcebbâr'dır. Bu görüşlerini de şu ayetlere dayandırır: "Muhakkak ki mücrimler dalâlet ve alevin içindedirler"⁵⁵⁰ Onlara göre bu ayette geçen "ضلال" azap anlamında,⁵⁵¹ "سعر"⁵⁵² kelimesi de alevli ateş anlamındadır. Ayrıca şu ayette "Dediler ki: Biz toprakta kaybolduğumuzda (çürüdüğümüzde)."⁵⁵³ Yani helak olup vücudumuz parçalandığında.⁵⁵⁴ Kādî Abdülcebbâr'a göre "Allah'a isnat edilen idlâl ve dalâlet, asıl olarak helak ve cezalandırma anlamına gelmektedir."⁵⁵⁵ Ayrıca ona göre cezalandırma anlamında Allah'a isnat edilen idlâl şu ayetlerde de geçmektedir: "Allah Teâlâ sağlam sözle iman edenleri hem dünya hayatında hem de ahirette kurtuluş yolunda sabit tutar; zalimleri de saptırır."⁵⁵⁶; "Hayır; ahirete inanmayanlar, azapta ve derin bir sapıklık içindeler."⁵⁵⁷ Ayrıca bir önceki ayetleri ve başka ayetleri de zikrederek idlâl ve dalâletin helak ve azap anlamına geldiğini ifade eder.⁵⁵⁸ Kādî Abdülcebbâr bu görüşünden hareketle Allah'ın sivrisinekle verdiği ve inkârcıların bundan kasıt nedir acaba? Diye karşıladıkları misali ve devamında Yüce Allah, "Allah bu (misalle) birçok kimseyi saptırır, birçoklarını da doğru yola yöneltir. (Allah) bununla ancak fasıkları saptırır."⁵⁵⁹ Şeklinde buyurduğu ayette, te' vile giderek "يُضِلُّ به"deki zamiri ayette bahsedilen

⁵⁴⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 197.

⁵⁵⁰ Kamer, 54/47.

⁵⁵¹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 197.

⁵⁵² Parlama, yükselme ve kızışma anlamına gelip سعر kelimesinin çoğuludur (Bkn. İbn Faris, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luğa*). سعر cehennem anlamına da gelmektedir.

⁵⁵³ Secde, 32/10.

⁵⁵⁴ Eş'arî, *Mekâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 262.

⁵⁵⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 139.

⁵⁵⁶ İbrahim, 14/27.

⁵⁵⁷ Sebe, 34/8.

⁵⁵⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 136-137.

⁵⁵⁹ Bakara, 2/26.

"misal" yerine "بالكفر" şeklinde takdir ederek küfre raci etmektedir. Yani dünyada bununla küfrü tercih edenler, ahirette cezalandırılacaklardır ya da cennet yolundan çıkarılıp cehennem yoluna koyulacaklardır.⁵⁶⁰

Âmidî'ye göre dalâleti, "helak ve azap" anlamına te'vil etmenin anlaşılmaktan uzak olduğunu ve kendi görüşünün akla daha yakın olduğunu ifade etmektedir. Dalâleti bu anlama te'vil etmenin ancak delil ile olabileceğini açıklamakta ve bunun da olamayacağı kanaatindedir. Ayrıca ona göre kendi zikrettikleri ayetlerin helak ve azap anlamına yorumlamanın zor olacağı ve bundan dolayı dalâletin "cezalendirme" anlamının reddedileceğini zikretmektedir.⁵⁶¹

Âmidî'nin itiraz olarak zikrettiği diğer bir konu dalâletin isimlendirme anlamına gelmesidir. Bu konuda Kādî Abdülcebbâr'ın herhangi bir görüşüne rastlamıyoruz. Bu görüşte olanlara göre ayetlerde geçen ve Allah'a izafe edilen idlâl "Allah onları "dâll" diye isimlendirdi ve onlar hakkında böyle hüküm verdi" anlamındadır. Aynı şekilde "أضلت فلانا" denildiğinde birini dalâlete nispet etme ve onun hakkında dalâletle hüküm verme anlamıdır.⁵⁶²

Âmidî bu görüşte olanlara şu cevapları verir:

İdlâlın kişiyi, "dâll" diye isimlendirme anlamına geldiğini kabul etmiyoruz. Eğer idlâl kelimesinin isimlendirme anlamında geldiği doğru olsaydı, "Peygamberler için "مضلون للكفرة" kâfirleri saptıranlar ifadesi, kâfirleri dalâletle vasıflandırma anlamında caiz olurdu. Bu şekilde bir ifadenin kullanımı yoktur."⁵⁶³

Âmidî şöyle izah etmeye devam eder: Dalâletin, "isimlendirme" anlamında bir an mümkün olduğunu kabul etsek bile zikrettiğimiz ayetlerin buna yorumlanması dört vecihle zordur. Bu dört vecih şunlardır;

⁵⁶⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 139-140.

⁵⁶¹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 198.

⁵⁶² Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 194-195.

⁵⁶³ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 198.

a. Allah Teâlâ dalâleti zikrettiği ayetlerde, kendi meşietine bağlar. Ayrıca bununla kendini Yüceltir ve över. Eğer bundan kasıt isimlendirme ise övgünün bir anlamı kalmaz.⁵⁶⁴

b. Allah Teâlâ bir ayette⁵⁶⁵ hidâyetini dilediği kimse için, onun kalbinin imana açılmasından (şerhu'l-sedr) bahseder. Aynı şekilde sapmasını dilediği kişi için de, kalbinin daraltılmasından bahseder. Bu ise idlâlin isimlendirme ve hüküm verme anlamına gelmeyeceğini gösterir.⁵⁶⁶

c. Ümmet "hidâyete nail olma ve dalâletten muhafaza için Allah'a dua etme konusunda" icmâ etmiştir. Dini literatür de bu tür duayı teşvik etmektedir. Aynı şekilde bunun için dua etmek sünnettir. Bunu isimlendirmeye indirgemek iftiradır ve akıl karı değildir.⁵⁶⁷

d. İsimlendirme anlaşılmaktan uzaktır. Bizim zikrettiğimiz ise daha anlaşılır bir şeydir. İsimlendirmeye yorumlamak delil olmadan mümkün olmaz.⁵⁶⁸

Son olarak Âmidî'ye göre bu kadar araştırmaya rağmen bu konudaki tartışmalar lügavi düzeydedir; manevi değildir. Dayanılan deliller, olumlu veya olumsuz olsun tümüyle zannidir; kat'î değildir.⁵⁶⁹

Dalâlet konusunda da, hidâyette olduğu gibi Kādî Abdülcebbâr ve Seyfüddîn el-Âmidî, görüşlerini ayetler ve Arap dili çerçevesinde temellendirmeye çalıştılar.

⁵⁶⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 198.

⁵⁶⁵ "Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar, kimi de saptırmak (idlal) isterse göğe yükseliyormuş gibi kalbini iyice daraltır." En'âm, 6/125.

⁵⁶⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 198.

⁵⁶⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 198.

⁵⁶⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 198.

⁵⁶⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, II, s. 199.

SONUÇ

Bu çalışmanın neticesinde varılan sonuçları şu şekilde sıralayabiliriz:

- i. Tezimizin merkezinde yer alan Kādî Abdülcebbâr ve Âmidî gerek mezhep mensubiyetleri ve gerekse ilmi birikimleri ve eserleri ile çalışmaya değer iki âlim oldukları açıktır. Genel itibariyle Kādî Abdülcebbâr görüşlerini Mu'tezile'ye göre temellendirirken; Âmidî de görüşlerini Eş'arîlere göre temellendirmektedir.
- ii. Kādî Abdülcebbâr ve Âmidî'nin konuları ele almada farklı bakış açıları mevcuttur. Her ikisinin önemseydiği esas ve yöntemleri vardır. Bazen ikisinin aynı yöntemi kullandığı görülmektedir. Mesela bir kelimenin kavramlaşmasında hakikat ve mecaz anlamı üzerinde ikisi de durmaktadır. Bazen de ikisinin karşıt yöntemlerde ısrar ettiği görülmektedir. Bunlardan biri olan "kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid" yöntemidir ki bu yöntem ikisi arasında önemli bir ayırım noktasıdır. Bu yöntemi Kādî Abdülcebbâr birçok konuda kullanırken; Âmidî, kullanmadığı gibi, kullanılmasına da karşı çıkmaktadır. Bunun nedeni gâib âlem ile şâhid âlemin tamamen birbirinden farklı olması ve varılan sonucun yakîn ifade etmeyip, zanni olmasıdır. Ayrıca bu kıyâs yönteminde şâhidin gâibe asıl teşkil etmesi diğer bir tartışma konusudur. Çünkü kıyâs yapan kişi yeni bir hüküm ortaya koymaz. Duyu alanındaki hükmü esas alır ve bu hüküm kıyâsa esas teşkil eder. Bu nedenle Allah'ın sıfatlarını ispat için kullanılan bu yöntemde insan esas alınır. Dolayısıyla kelimelerin ilminde tenzih ön plandayken, bu yöntemle Allah'ın insana teşbihi söz konusu olabilmektedir.
- iii. Hidâyet ve dalâletin anlam altyapısı, lügat kaynakları, İslam'dan önce ve sonra tarihi süreçte anlam değişimi ve Kur'an ayetleri çerçevesinde ortaya konulmaya çalışıldı. Bu çerçevede hidâyet ve dalâletin birçok farklı anlama geldiği anlaşıldı. Hidâyet için doğru yol, beyân etme, gündüz, delâlet, açıklama, itaat, vera', yol tarif etme vb. anlamlar söz konusudur. Aynı şekilde dalâlet ve idlâl

- için de doğru yolun zıddı, sapmak, helak olmak, kaybetmek, bulamamak, yanılmak ve saptırmak vb. anlamlar söz konusudur.
- iv. Hidâyet ve dalâlet Arap dili ve lûgat kitapları göz önünde bulundurulduğunda hakikat ve mecaz anlamlarında zikredildiği görülmektedir. Ancak hangi anlamlarda hakiki, hangi anlamlarda mecaz olduğu tartışmaya açıktır.
- v. Kur'an-i Kerim'de hidâyet ve dalâletin geçtiği ayetler, farklı te'villere müsaittir. Bundan dolayı Kādî Abdülcebbâr'ın görüşlerini destekleyen ayetler olduğu gibi; Âmidî'nin görüşünü destekleyen ayetler de mevcuttur. Bu nedenle konu, her ikisi tarafından hakikat ve mecaz çerçevesinde ele alınmıştır.
- vi. Kādî Abdülcebbâr ve Âmidî, hidâyet ve dalâlet meselesini hakikat ve mecâz anlam üzerinde tartışmıştır. Kādî Abdülcebbâr hidâyeti, delâlet ve beyân anlamında hakiki; diğer anlamlarda mecaz olarak ifade eder. Âmidî ise, hidâyet için imanın yaratılmasını, hakiki anlam olarak zikreder. Kādî Abdülcebbâr, dalâlet için helak anlamını asıl anlam olarak zikrederken; Âmidî küfrün yaratılmasını tercih etmiştir. Kādî Abdülcebbâr, Âmidî'nin savunduğu iman ve küfrün yaratılması anlamlarını reddederken; Âmidî, Kādî Abdülcebbâr'ın savunduğu anlamları mecaz anlamlar içinde kabul etmiştir.
- vii. İnsan hürriyeti, hidâyet ve dalâlet meselesinin Kādî Abdülcebbâr ve Âmidî'nin nazarıyla anlaşılması için bazı konu ve kavramlara değinmek gerekmektedir. Bunlardan bazıları varlıkta illet, lütuf, salah-aslah, âlemin yaratılışının bir zorunluluğa dayanıp dayanmadığı meseleleridir. Varlığın yaratılışı bir zorunluluğa dayanmadığı ve bunun için bir illetin bulunmasının gerekli olmadığı konusunda Kādî Abdülcebbâr ve Âmidî'nin ittifakı vardır. Ancak insanın imtihanı çerçevesinde Kādî Abdülcebbâr ilâhi yardımı vacip görmektedir. Ona göre varlık ve âlem Allah'tan kulları için bir ihsan ve nimettir. Dolayısıyla kullarına lütufta bulunması gerekir. Âmidî ise Allah'ın yaratması için hiç bir illet ve hikmet arayışına girmemiştir.
- viii. Hidâyet meselesinin netleşmesi için insanın hidâyetini destekleyen, insana güç ve kuvvet sağlayan ilâhi yardım ve inayetin açıklanması gerekirdi. Bu nedenle lütuf, tevfiğ ve ismet konuları ele alındı. Kādî Abdülcebbâr lütuf kavramını üst kavram, tevfiğ ve ismeti onun alt kavramları olarak ele almıştır. Kādî Abdülcebbâr'a göre lütuf, kulun onunla vacip olanı tercih ettiği ve kabih

olandan kendini koruduğu veya kulu vacip olanı tercih etmeye ve kötü olanı terk etmeye yakınlaştıran şeydir. Tevfik, kula yapılan ilâhi yardımın (lütuf) fayda vermesi sonucu kulun doğru yola girmesi ile olur. İsmet ise, kulun kendini günahlardan koruması için ona yapılan ilâhi yardımın (lütuf) fayda vermesi sonucu kulun kendini kötülüklerden koruması ile olur. Seyfüddîn el-Âmidî ise, bu kavramları birbirinden ayrı müstakil olarak ele almaktadır. Ona göre hepsi de hidayet ve iman için kudretin yaratılması anlamına gelmektedir.

- ix. Mu‘tezile'nin çoğunluğuna göre Allah güçlü, cömert ve merhametlidir. Kuluna en iyi ve en güzeli vermesi O'nun hazinesinde noksanlığa neden olmaz. Bu kadar cömert ve merhametli olan biri, kulunun imtihan sürecinde O'na muhtaç olduğunu bildiği halde, kuluna aslahı yaratmaması ya onlardan haberdar olmamasındandır ya da cimriliğinden bunu yapmamıştır. Allah böyle biri olmadığına göre ve eksik sıfatlardan münezzeh olduğuna göre aslahı yaratması vaciptir. Allah'ın kâfirlerin de iman edecekleri bir lütufta bulunma üzerine kudreti yoktur. Eğer Allah'ın kâfirlerin bile iman edebilecekleri bir lütufta bulunma kudreti olsaydı, zaten bunu yapması gerekirdi
- x. Kādî Abdülcebbâr imtihan nedeniyle insanların bahanelerinin ortadan kalkması için Allah'ın kendi katından bir lütuf olarak, kullarının faydasına olan her şeyi yaratmasını vacip görmektedir. Bu da aslah prensibinin ifadesidir. Âmidî ise Allah'a karşı vacip ifadesini hiç bir şekilde ve hiç bir kayıtle kullanmayı doğru bulmamaktadır. Bu nedenle kulların faydasına olan şeyleri Allah için vacip görmez. Ayrıca ona göre Allah'ın yanında faydada üst sınır yoktur. Her lütuftan daha üstün lütuf vardır.
- xi. Dalâlet konusunun anlaşılması için ilâhi kudret karşısında insanın durumunun netleşmesi için ilâhi mahrumiyeti ifade eden, hatm, tab‘, ekinne ve hızlan kavramları ele alındı. Kādî Abdülcebbâr, hatm ve tab‘ı sözlükte mühür vurma anlamından hareketle kâfirlerin kalbine konular bir alamet şeklinde açıklarken; hızlanı ise, kâfirlerin ilâhi yardımdan mahrum bırakılma anlamına yorumladı. Âmidî ise, hatm, tab‘ ve ekinneyi dalâlet ile aynı anlamda kabul etti. Ona göre bu kavramlar insan için küfür ve dalâletin yaratılması anlamındadır. Hızlan ise dalâlet ve küfür için kudretin yaratılması anlamındadır. Her iki âlim de konu

hakkındaki ayetlerden hareketle ve kavramların lügat anlamlarından hareketle konuyu yorumlamıştır.

- xii. Kādî Abdülcebbâr genelde insan özgürlüğüne özelde hidâyet ve dalâlet konusuna pratik açıdan bakmaktadır. İnsanın hayatından hareketle ahlaki ilkeleri ön planda tutarak hidâyet ve dalâleti işlemektedir. Bu çerçevede ayetleri değerlendirmektedir. Nitekim giriş kısmında değindiğimiz gibi "kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid" ilkesini fazlasıyla kullanmaktadır. Onun ilâhi kudreti sınırlandırma yoluna gittiği nokta da burasıdır. Yani ilâhi kudret, insanın sorumluluğunu ahlaki çerçeveye oturtmak için sınırlandırılmaktadır.
- xiii. Âmidî insan özgürlüğü, hidâyet ve dalâlete teorik çerçevesinde yaklaşmaktadır. Bundan dolayı ilâhi kudrete açıkça vurgu yapan ayetleri ön plana çıkarmaktadır. Nitekim bu anlamda bir kaç ayeti değerlendirmede Kādî Abdülcebbâr bile zorlanmıştır. Ancak Âmidî pratik hayattan ve insanlar arasındaki ahlaki kurallardan ziyade konunun teorik altyapısıyla ilgilendiği için bahsettiğimiz ayetler, onun görüşlerini destekler mahiyette olduğu görülmüştür. Âmidî insan kavrayışı ile gâib âleminin farklılığına işaret etmektedir. Bazı şeylerin insan kavrayışına giremeyeceğine değinmektedir.
- xiv. Âmidî'ye göre meydana gelen her şey icad ve ihdas yönüyle Allah'a nispet edilir ve onun irâdesi ile olur. Meydana gelen şeylerin O'nun irâdesi ile olması şer ve kötülük olmaz. Allah'ın bir şeyi sadece bir halle ve durumla tahsis etmesi ve meydana getirmesi Allah adına şer olmaz. Ayrıca şer ve kötülük eylemlerde ve meydana gelen şeylerde zati bir sıfat değil, izafi ve itibaridir.
- xv. Kādî Abdülcebbâr Allah'ın insanlara yasakladığı şeyleri, Allah'ın irâdesi dışında görmektedir. Bundan dolayı ona göre insanın dalâleti Allah'ın irâdesi dışındadır.
- xvi. İnsan özgürlüğü, fiil ve tercihleri açısından önemli bir diğer konu da ilâhi mükâfat konusudur. Kādî Abdülcebbâr, amellere ceza ve mükâfatı vacip görmektedir. Her insan kendi tercihinin sonucunu ilâhi adalet gereği zorunlu olarak görecektir. Âmidî ise, Allah için hiçbir zorunluluğu kabul etmemektedir. Allah mülkünde her türlü tasarrufa sahiptir. Bu konuda O'nu zorlayan bir şey yoktur.

- xvii. Diğer bir mesele de ilâhi zorlama ile iman eden kişinin mükâfatı alıp alamayacağı meselesidir. Kendi isteği ile iman etmeyen bir kişi, ilâhi zorlama ile iman ederse, bu kişi bu imandan dolayı mükâfatı hak eder mi? Kādî Abdülcebbâr'a göre mükâfat teklifle elde edilir, imtihan sürecinde kendi isteği ile doğru yolu seçmeyen birine mükâfat verilemez. Ayrıca teklif sonucunda insanın ulaşacağı sevabın, başta verilmesi ve teklif yapılmadan teklifin mükâfatının verilmesi caiz değildir. Buna karşın Âmidî ilâhi kudret için hiçbir sınırlama getirmemektedir.
- xviii. Kādî Abdülcebbâr, fiillerin yaratılmasında insanın kudretine rol verir. Hidâyet ve dalâlet konusunda Kādî Abdülcebbâr, insana yüklenen imtihan gereği özgür ve aktif bir insan düşüncesini gerekli görmüştür. Âmidî ise, her ne kadar fiil için insanın kudretini gerekli görse bile mutlak kudret karşısında onun kudretini pasivize etmektedir. Ancak fiillerin insanın kudretinin mahalline dayandığını ifade eder ve insanın kudretine sadece fiili kesbetme rolünü verir.
- xix. Fiiller izah edilirken değinilmesi gereken meselelerden biri de cevher ve araz olmuştur. Çünkü kudretin araz olduğu konusu tartışmasızdır. Ancak arazların süreksiz oldukları meselesi her iki âlim arasında tartışma konusu olmuştur. Bu nedenle Kādî Abdülcebbâr kudretin varlığının bir zamandan diğer zamana intikal ettiğini ifade ederken; Âmidî arazların süreksiz olduğu gerekçesiyle kudretin anlık olduğu ve sadece bir fiile özgü olduğunu ifade eder. Hâdis kudret bir arazdır ve fiil anında var olur. Ne fiilden önce ne de fiilden sonra bulunmaz.
- xx. İnsanın fiillerinin dayanağı olan irâde ve kudret, insanın sorumluluğunu teşkil etmektedir. Bundan dolayı hem Allah'ın irâdesi ve kudreti hem de insanın irâdesi ve kudreti nasslarla birlikte akli deliller çerçevesinde tartışıldı. Âmidî'nin üzerinde durduğu önemli bir nokta ilâhi irâdenin muradı zorunlu kılmağıdır. İnsanların yaptıkları da böyledir. İnsanların fiilleri Allah'ın irâdesi dâhilinde olmasına rağmen, Allah'ın irâdesi onları bir eyleme zorlamamaktadır. Âmidî'nin değindiği önemli bir konu da Allah'ın kudretinin fiilde müessir olmasından dolayı insanın kudretinin etkisiz kalmasıdır. Yani Allah'ın kadîm kudreti karşısında insanın hâdis kudreti pasif kalmaktadır.

- xxi. Kur'an'ın ayetlerine bakıldığında insanın yaptıklarından sorumlu olacağı ifade edildiği gibi, hiç kimseye zulüm yapılmayacağından da söz edilmektedir. İnsan kendi irâde ve kudreti ile yaptıklarından sorumludur. İnsanın kendisi de seçme eylemini kendisinin yaptığıнын farkındadır. Gerek Kādî Abdülcebbâr gerekse Âmidî insan için hem iradeyi hem de kudreti gerekli görmektedir.
- xxii. Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın kudret ve hâkimiyetine vurgu yapıldığı gibi O'nun adaletine de vurgu yapılmaktadır. Bazı ayetlerde Allah'ın kudretine öyle vurgu yapılmaktadır ki Allah'ın kudret ve hükümlanlığına karşı insanın zayıflığı ve hiçliğine işaret eden üsluplar kullanılır. Bununla beraber birçok ayette Allah'ın adaletine vurgu yapılır ve hiç kimseye zulüm yapılmayacağı açıklanmaktadır. Yani Allah her şeye kâdir olmasına rağmen kuluna karşı adaletle hükmedeceğine ve onlara zulmetmeyeceğine vurgu yapmaktadır. Kur'an-ı Kerim genel olarak dikkate alınarak ve bütünlük içinde değerlendirildiğinde hem Allah'ın güç, kudret ve hükümlanlığına dikkat çekilmektedir. Hem de insanın özgürlüğüne, yaptıklarından sorumlu olacağına, Allah'ın ona karşı adalet ve merhametle muamelede bulunacağına değinilmektedir. Allah'ın her şeye gücü yetiyor olmasına rağmen zulüm ve haksızlık yapacağına dair delil bulunmamaktadır.
- xxiii. Netice itibariyle genel olarak Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında; özel olarak ise Kādî Abdülcebbâr ve Âmidî arasında olan ihtilaf, konunun farklı şekillerde yorumlanmasından kaynaklanmıştır. Kādî Abdülcebbâr ve Âmidî arasında cereyan eden ihtilaf ve fikir ayrılıklarının çoğu Allah'ı her türlü noksanlıktan tenzih etmede takip ettikleri usûl ve esaslarla ilgili olduğu ortaya çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

Altuntaş, Halil ve Şahin, Muzaffer; *Kur'an-ı Kerîm Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı yay. Ankara, 2010.

Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kāsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî; *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Dâru'l-Kütüb ve l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kâhire 1424/2004.

Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kāsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî; *Ebkârü'l-Efkâr*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kāsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî; *Gâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidî, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kāsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî; *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru's-Sami'î, Riyad 2003.

Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kāsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-Mubîn fî Şerhi Me'anî Elfâzi'l-Hukemâ ve'l-Mutekellimîn*, thk. Dr. Hasan eş-Şafîî, Mektebetu Vehbe, Kahire 1993.

Bakıllânî, Kādî Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed el-Basrî; *Temhîdü'l-Evâ'il ve Telhîsü'd-Delâ'il*, thk. Şeyh İmâduddîn Ahmed Hayder, Muessesetü'l-Kutubî's-Sekkâfiye, Beyrut 1987.

Baktır, Mehmed; "Allah'ın Fiili Sıfatlarında Zaman Sorunu", *Kelam Araştırmaları*, sy. 1:2, 2003, s.a. 93-108.

Bozkurt, Mustafa; *Mu'tezile'de Hidâyet Problemi*, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 1996, (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi).

Bulgen, Mehmet; "Atomdan Kuantuma: Fizikteki Gelişmelerin Kelâma Etkisi", *kelam Araştırmaları*, sy. 11:1, 2013, s.a. 243-252.

Davit Bennett; "Hareketü'l-İ'tizâl", *el-Merci' fî Tarîhi İlmi'l-Kelâm*, Ed. Sabine Schmidtke, Çev. Üsâme Şefî' es-Seyyid, Merkezu Nemâ li'l-Buhusi ve'd-Dirâsât, Beyrut 2018.

Can, Seyithan; *İslam Kelâm'ında Kudret-Fiil İlişkisi*, İnönü Üniversitesi SBE, Malatya, 2018, (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

- Câbirî, Muhammed Âbid; *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitâbevi, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul 2001.
- Cevherî, İsmâil b. Hemmâd; *Es-Sihâh Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabî*, thk. Ahmed Abdulğafur Ettar, Dâru'l-İlmi Lil-Melâyîn, Beyrut 1990.
- Ceyhan, İrem; *Mâturidî'de Hidâyet Ve Dalâlet Bağlamında Allah-İnsan İlişkisi*, İnönü Üniveristesi SBE, Malatya 2013, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Taî en-Nîsâbü'rî; *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti 'i'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Dr. Muhammed Yûsuf Musa ve Ali Abdülmünim Abdurrahman, Mektebetu Hancî, Mısır 1950.
- Cürcanî, Seyid Şerif; *Tarifât*, thk. Dr. Muhammed Abdurrahman, Dâru Nefâis, Beyrut 2012.
- Çağrıcı, Mustafa ve Hökelekli, Hayati; "İrâde", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXII, İstanbul 2000.
- Doğan, Hüseyin, "Mu'tezili Kādî Abdülcebbâr'ın te'vil Anlayışı", *Usûl İslam Araştırmaları*, sy. 13, Ocak-Haziran 2010, s.a. 93-110.
- Duğaym, Semih; *Silsiletu Mevsuati Mustelehati'l-E'lami l-Fikri l-Arabiy ve l-İslamî (Mustelehat'u l-Eş'arî ve l-Kādî Abdülcebbâr)*, Mektebetu Nâşirun, II, Beyrut 2002.
- Emin, Ahmed; *Fecru'l-İslâm*, Müessesetu Hindâvî, Kahire 2012.
- Erkol, Ahmet; *İbn Rüşd'ün kelam Eleştirisi*, Divan Kitap, İstanbul 2018.
- Erkol, Ahmet; "İslam Düşüncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm b. Safvan'ın Cebri Olduğu İddiasına Farklı Bir Yaklaşım", *Ekev Akademi Dergisi*, sy. 17, Güz 2003, s.a. 77-94.
- Erkol, Ahmet; "kelam İlminde "kıyâsü'l-gâib 'ala' ş-şâhid" Metodunun Kullanımı", *Ekev Akademi Dergisi*, sy. 20, Yaz 2004, s.a. 157-176.
- Erkol, Ahmet; *kelami Akıldan Tasavvufî Keşfe*, Divan Kitap, İstanbul 2018.
- Erkol, Ahmet; "kelami Bilgi Yöntemi Olarak Cedel ve Cedel Yöntemini Kullanmada Eş'arî Örneği", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV, sy. 2, 2002, s.a. 67-94.
- Erkol, Ahmet; *kelam İlmine Yönelik Eleştiriler*, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2002, (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

- Erkol, Ahmet; "Seyfüddîn Âmidî'ye Göre Cismani Haşr", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II, Diyarbakır, 2000, s.a. 181-208.
- Eş'arî, Ebû Hasan Ali Bin İsmail; *Mekâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, thk. Helmut Ritter, Dâru'n-Neşr, Wiesbaden ty.
- Eş'arî, Ebû Hasan Ali Bin İsmail; *El-İbane an Usûli'd-Diyane*, thk. Beşir Muhammed Uyûn, Mektebetu Dâri'l-Beyân, Beyrut 2010.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed; *Tehzîbü'l-Luğa*, thk. Muahmmmed Abdulmünim Hafâcî ve Mahmud Ferec el-Akda, Dâru'l-Mısriye li't-Telîfi ve Tercüme, Kahire ty.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed; *Tehzîbü'l-Luğa*, thk. Muahmmmed İbrahim, Dâru'l-Mısriye Li't-Telîfi ve Tercüme, Kahire ty.
- Hanefî, Ramazan b. Muhammed, Muslihuddin el-KastalAnî, Ahmed Şemsuddin el-Hayâlî; *Mecmu'atu's-Seniyye 'Ala Şerhi Akâidi'n-Nesefiyye, (Ramazan Efendi, Kesteli, ve Hayâlî haşiyeleri)*, thk. Hasan Raşid, Dâru Nuri's-Sabah, Lübnan 2012.
- Işık, Harun; *Maturidi'de İnsan Özgürlüğü*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2013.
- İbn Faris, Ebû Hüseyin Ahmed; *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Dârul-Fikr, 1979, yy.
- İbn Furek; *Mekâlâtü'l-Şeyh Ebi Hasan El-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahim Sayılı, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniye, 2005 Kahire.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaleddin b. Muhammed b. Mukerrem; *Lisanu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1994,, XI.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaleddin b. Muhammed b. Mukerrem; *Lisanu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1994,, XV.
- İbn Kayyım el-Cevzîye, İmâm Şemsüddîn Ebibekir; *Şifâu'l-Alîl*, thk. Mustafa Ebu'n-Nasr el-Şelbî, Mektebetu's-Sevâdî li't-Tevzî, 1991.
- İçöz, Ayşe; *Arap Dilinde Hidâyet, Dalâlet, Salat ve Selam Kelimelerine Semantik Bir Yaklaşım*, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2008, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- İsfehânî, Râğıb; *Mufredâtü'l-elfâzi'l-Kur'an-ı Kerîm*, thk. SafvAn Adnan Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 2011.
- İslamoğlu, Mustafa; *Hasan el-Basrî'nin Kader Risalesi ve Şerhi*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2012.

- Jon Hoover; "el-Mezhebi'l-kelamiyi'l-Hanbelî", *el-Merci ' fî Târîhi İlmi'l-Kelâm*, Ter. Usâme Şefî' es-Seyyid, Ed. Sabine Schmidtke, Merkez Nemâ li'l-Buhus ve'd-Dirâsât, Beyrut 2018.
- Ka' bî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî; *Kitâbü'l-Mekaâlat ve me'ahu 'Uyûnü'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdulhamid Kürdî, Dâru'l-Feth, 2018
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedanî; *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl (Kitâbü'l-Lütuf)*, thk. Ebu'l-Alâ Affî, yy. ty. XIII.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedanî; *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl (Kitâbü'l-Îrâde)*, thk. Mahmud Muhammed Kasım, yy. ty. VI.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedanî; *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl (Kitâbü't-Teklîf)*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr ve Abdülhalim en-Neccâr, yy. ty. XI.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedanî; *Müteşâbihü'l-Kur'an*, thk. AdnAn Muhammed Zerzûr, Dâru't-Tûras, Kahire ty.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedanî; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire 1992.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedanî; *Tenzîhü'l-Kur'an 'ani'l-Metâ'in*, Dâru Nehdet il-Hâdis, Beyrut, ty.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedanî; *El-Usûlü'l-Hamse*, thk. Dr. Bedir Avn, Metbû'âtu Câmi'eti'l-Kuveyt, 1998.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedanî; *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, yy. ty.
- Karabat, Sulhattin; *Mu'tezilî Müfessirlerin Hidâyet ve Dalâlet Kavramlarını Yorumlamaları*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE, Van, 2016, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed; *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruç, Mektebetü'l-Îrşâd-Dâru Sâder, İstanbul 2001.
- Mehellî, Celaleddin ve Es-Suyutî, Celâleddin; *Tefsîru'l-Celaleyn*, Dâru İbni Kesir, Beyrut 2014.

- Metnu Binail Ef'âl, Anonim, thk. Musa Alak, İstanbul 2001.
- Nesefî, Ebû Mu'in; *Tebsiretu'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, II, Ankara, 2003.
- Nesefî, Ebû Mu'in; *Tebsiretu'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, I, Ankara, 2004.
- Nesefî, Ebû Mu'in; *Behru'l-kelam*, thk. Seyyid Yûsuf Ahmed, Dâru'l-Kütüb'il-İlmîyye, Beyrut 2005.
- Nesefî, Ebû Mu'in; *Behru'l-kelam*, thk. Muhammed Seyyid el-Bersicî, Dâru'l-Feth, Baskı, 2014.
- Özdemir, Metin; *İslam kelamında Kötülük Problemi*, Anakara Üniversitesi SBE, Ankara, 1998, (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Sabûnî, Muhammed Ali; *Safvetü'l-Tefâsîr*, Dâru Sabûnî, Kahire ty.
- Sabûnî, Nureddin; *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye fi Usûli'd-Din*, thk. Dr. Fethullâh Halîf, Dâru'l-Mearif bi Mısır, 1969.
- Sinanoğlu, Mustafa; "Teklif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXX, Ankara, 2011.
- Sönmez, Vecihi; *Nübüvvet Tartışmaları*, Gündönümü Yayınları, İstanbul 2005.
- Şafîî, Hasan; *el-Âmidî ve Arâuhu'l-kelamiyye*, Dâru's-Selam, Kahire 1998.
- Şahinalp, Hacer; "Göklere Mutlak Tanrısından Yerine Mutlak Kralına: Eş'ârî Düşüncenin Politik İzdüşümleri", *Uluslararası İmâm Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu*, (21-23 Eylül, 2014) Ed. Cemalettin Erdemci ve Fadıl Aygan, Siirt Üniversitesi, Beyân Yay. II, s.a. 129-146.
- Şahinalp, Hacer, "Nüreddîn es-Sâbûnî'ye Göre Kudret-Fiil İlişkisi Çerçevesinde İnsan Fiilleri ve Sorumlu Özgür Kişilik" *Milel ve Nihal*, 18.(1) 2021, s.a. 97-119.
- Şehristanî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim; *El-Milel ve'n-Nihal*, thk. Kısra Salih el-Aylî, Muessesetü'r-Risale Nâşirûn, 2015.
- Taftazanî, Sa'deddîn; *Şerhü'l-Makâsid*, thk. Dr. Abdurahman Amira, Âlem'ul-kütüb, Beyrut 1989.
- Taftazanî, Sa'deddîn; *Şerhü'l-Makâsid*, thk. Dr. Abdurahman Amira, Âlem'ul-kütüb, Beyrut 1998.
- Tehanevî, Muhammed; *Keşşâfu İstilâhât'il-Funûn*, Dâru'l-Kutub'il-İlmîyye, Beyrut 2013.

- Tritton, A. S.; *İslam kelamı*, Çev. Mehmet Dağ, Ankara, Ünıverstesi İlâhiyat Fakültesi yay, Ankara, 1983.
- Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas; *kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay. İstanbul 2015.
- Tunç, Cihat; "Dalâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, VIII, İstanbul 1993.
- Ünverdi, Veysi; *Kādî Abdulcabbâr'da İrâde*, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2012, (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Yaran, Cağfer Sadık; *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yayınları, İstanbul 2016.
- Yavuz, Yûsuf Şevki; "Hidâyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XVII, İstanbul 1998.
- Yavuz, Yûsuf Şevki; "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXII, İstanbul 2000.
- Yılmaz, Aytekin; *Kur'an-ı Kerîm'de Hidâyet ve Dalâlet Kavramı*, Erciyes Üniversitesi SBE, Kayseri, 1993, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Yüksel, Emrullah; *Âmidî de Bilgi Teorisi*, İşaret yay. İstanbul ty.
- Zebidî, Seyid Muhammed Mürteda, *Tâcu'l-Erûs*, thk. Dr. Abdulfettah, El-Meclisu'l-Vatanî li'l-Sekâfeti ve'l-Funûni ve'l-Adab-Devletu'l-Kuveyt, 1997.
- Zebidî, Seyid Muhammed Mürteda; *Tâcu'l-Erûs*, thk. Dr. Dahi Abdalbaki, El-Meclisu'l-Vatanî li'l-Sekâfeti ve'l-Funûni ve'l-Adab Devletu'l-Kuveyt, Kuveyt 2001.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah; *Esâsü'l-Belâğâ*, thk. Muhammed Basil Uyunu's-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.