

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

MATURİDİ'YE GÖRE KAZA VE KADER

**Hazırlayan
Harun IŞIK**

**Danışman
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT**

Doktora Tezi

**Mayıs 2011
KAYSERİ**

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

**MATURİDİ'YE GÖRE KAZA VE KADER
(Doktora Tezi)**

**Hazırlayan
Harun IŞIK**

**Danışman
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT**

**Mayıs 2011
KAYSERİ**

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Adı-Soyadı

Harun IŞIK

YÖNERGEYE UYGUNLUK

MATURİDİ'YE GÖRE KAZA VE KADER adlı ~~Yüksek Lisans~~/ Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi'ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Tezi Hazırlayan

Harun IŞIK

Danışman

Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT

Temel İslam Bilimleri ABD Başkanı

Prof. Dr. Erdoğan PAZARBAŞI

KABUL VE ONAY

Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT danışmanlığında **Harun IŞIK** tarafından hazırlanan “**MATURİDİ’YE GÖRE KAZA VE KADER**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü **Temel İslam Bilimleri** Anabilim Dalında **Doktora** tezi olarak kabul edilmiştir.

..02...10.5.12011..

JÜRİ:

Danışman : Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT

.....

Üye : Prof. Dr. İbrahim COŞKUN

.....

Üye : Prof. Dr. Erdoğan PAZARBAŞI

.....

Üye : Doç. Dr. Ali KUŞAT

.....

Üye : Yrd. Doç. Dr. Murat SERDAR

.....

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 07.06.2011 tarih ve/11..... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

Prof. Dr. Y. Y. APAYDIN

ÖNSÖZ

Kaza ve kader meselesi cahiliye dönemi ile başlayan, Hz. Peygamber zamanında devam eden ve günümüze kadar da üzerinde sürekli düşünülen ve tartışma konusu yapılan bir problemdir. Bu mesele bir taraftan her türlü nesne ve olayı yaratan, ilim, irade ve kudret sahibi bir varlık olan Allah'ın mutlak hâkimiyetini diğer taraftan da Allah'ın kendisine kulluk etmekle görevlendirdiği ve dolayısıyla muhatap seçtiği insanın eylemlerindeki özgürlüğünü doğrudan ilgilendiren bir mesele görünümündedir.

Kaderi mutlak manada değerlendirir ve insana herhangi bir özgürlük alanı tanımazsak, Allah'ın peygamberler ve kitaplar göndermesinin, emir ve yasağının, mükâfat ve cezasının varlığını nasıl temellendireceğiz sorusu ile yüzleşmek zorunda kalırız. Bunun aksini iddia ettiğimizde, yani insan, eylemlerinde mutlak özgürlük sahibidir, herhangi bir takdir ve tayine bağlı kalmaksızın eylemlerini dilediği şekilde kendisi yaratır dediğimizde ise Allah'ın mutlak hâkimiyetinden bahsetmek söz konusu olmayacaktır. Dolayısıyla bu ikilemden nasıl kurtulabiliriz? sorusu önemli bir tartışma konusu olarak gündeme gelmektedir.

Kelâm tarihi içerisinde kendilerine Cebriye adı verilen ekol, insana hiçbir özgürlük alanı tanımayıp Allah'ın mutlak hâkimiyetini esas alarak bu tartışmaya katılmıştır. Diğer bir doktrin olan Mutezile ise tam tersi bir yaklaşımla insana mutlak özgürlük tanıyarak onun, eylemlerinin yapıcısı ve yaratıcısı olduğunu iddia etmiştir. Ehl-i sünnetin önemli âlimlerinden olan Maturidi ise bu ikisi arasında orta bir yol izleyerek insanın eylemlerinin meydana gelmesinde biri halk (yaratma) diğeri de kesb (kazanma-yapma) olmak üzere iki yön bulunduğunu ifade ederek iki uç görüş arasında bir denge oluşturmayı denemiştir. Bu yönlerden yaratmayı Allah ile ilişkilendiren Maturidi, kesbin ise insana ait olduğunu belirtmektedir.

Maturidi, kaza ve kader meselesini eyleme yönler tayin ettiği bu yöntem ışığında ele almakta, Allah'ın mutlak hâkimiyeti karşısında insan özgürlüğü ve sorumluluğunu temellendirmeye çalışmaktadır. Aksi takdirde insanın ihtiyarî eylemlerinin Allah'ın mutlak hâkimiyeti dışında bulunduğunu, O'nun ilim, irade ve kudreti dışında eylemde bulunmasının mümkün olduğunu kabul etmemiz gerekecektir.

Literatür yönteminin kullanıldığı bu çalışmada temel amacımız ezeli ve mutlak bir iradeye sahip olan Allah karşısında insanın iradesinin nasıl bir fonksiyona sahip olduğu ve bu iradenin kendisine ait özgür bir şekilde hareket edebileceği bir alan bulunup bulunmadığı problemine Maturidi'nin nasıl bir yaklaşım sergilediğini tespit etmektir.

Ayrıca Maturidi ekolüne mensup âlimlerin eserlerine de müracaat edilerek konu daha geniş bir perspektiften tahlil edilmeye çalışılmıştır. Çalışmamız özellikle bilgilendirmeye dayalı ve analitik bir yapıda sunulmuştur. Böyle bir yöntem izlememizin temel nedeni, Maturidi'nin kaza ve kader meselesine yaklaşımını eleştiren herhangi bir metne rastlamadığımız içindir.

Konu ile ilgili yapılan araştırmaları incelediğimizde, Maturidi'nin meseleye bakışı ile ilgili olarak sadece iki tane çalışma olduğu görülmektedir. Bunları şu şekilde ifade etmek mümkündür:

- 1- *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*: M. Saim Yeprem tarafından bu çalışma Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı tarafından 1984 yılında yayınlanmıştır. Eserde hürriyet ve irade problemlerine genel bir bakış açısı sergilendikten sonra, her iki meselenin de hem batı hem de İslam dünyasındaki felsefî ve psikolojik temelleri araştırılmıştır. Eserin ilerleyen bölümlerinde Maturidi'nin görüşleri doğrultusunda irade ve özet olarak da kaza/kader konularına yer verilmiştir.
- 2- *Maturidi ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*: 1988 yılında yayınlanan çalışma M. Sait Yazıcıoğlu tarafından kaleme alınmıştır. Bu eserde Yazıcıoğlu, eylem, kesb, yaratma ve kudret kavramları ve eylemin bilgi ve irade ile ilişkisini aklî ve naklî delillerle ortaya koymaya çalışmıştır.

Bu eserleri inceledikten sonra Maturidi ekolü merkezinde meselenin daha sistematik bir şekilde ele alınması, Maturidi'nin son dönemde tahkiki yapılan Te'vilatu Ehli's-Sünne isimli eseri ışığında konuya yeni bir bakış açısı kazandırılması gerektiği hâsıl olmuştur. Nitekim her iki eseri de analiz ettiğimizde Maturidi'nin görüş ve düşüncelerini anlamada önemli bir yere sahip olan Te'vilat'a fazla müracaat edilmediği görülecektir. Bu amacımızı gerçekleştirmek için çalışmamızı girişle birlikte altı bölüm halinde ele almayı uygun gördük.

Giriş bölümünde, Maturidi'nin hayatı, eserleri ve hakkında yapılan araştırmalarla ilgili olarak müstakil eserler kaleme alındığından buna gerek görülmemiş, kaza ve kader meselesinin tarihsel arka planı tahlil edilerek problemin nasıl ortaya çıktığı ve süreç içerisinde ne gibi bir gelişim gösterdiği araştırılmıştır. Konu ile ilgili rivayetleri incelediğimizde hem cahiliye döneminde hem Hz. Peygamber zamanında ve hem de Hz. Peygamber'in vefatından sonraki süreçte kaza-kader ile ilgili bir takım tartışmaların bulunduğu görülmektedir. Bu bölümde ayrıca araştırma konumuz ile ilgili görülen kaza,

kader, fiil, ilim, irade, kudret ve kesb kelimelerinin kavramsal tahlili yapılmıştır. Çünkü her ilim dalında olduğu gibi Kelâm İlminin de kendine has bir dili bulunmaktadır. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için araştırma konumuz etrafında dönen kavramların Kelâm İlminde nasıl bir mana ifade ettiğinin tespit edilmesi önem arz etmektedir.

Birinci bölümde, Maturidi'nin kaza ve kader kavramlarını nasıl değerlendirdiği, bu değerlendirmenin ne gibi sonuçlar doğurduğu üzerinde durularak mezheplerin görüşleri eleştirel bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Kaza kavramı, Maturidi'nin deliller getirmek ve kazandığı manalardan hangilerinin Allah'a, hangilerinin de insana nispet edileceği sorusuna cevap aramak suretiyle açıklamaya çalıştığı bir kavramdır. Ayrıca Maturidi, özellikle Ka'bi'yi kendisine muhatap alarak onun kaza ile ilgili görüş ve düşüncelerini eleştirmek suretiyle konuya daha bir genişlik kazandırmıştır. Kader kavramına gelince araştırma konumuzun belki de en önemli kavramı olma özelliğindedir. Bu yüzden ki kelâm ekolleri kelimenin içerdiği anlamlar ve doğurduğu sonuçlarla ilgili olarak önemli münakaşalar yapmışlardır. Maturidi kader kavramının biri geneli diğeri de özeli ifade edecek şekilde iki manayı ihtiva ettiğini belirtmektedir. Birinci bölümde ayrıca kaza ve kader konusunun temel problemini teşkil eden “insan eylemlerinin yaratıcısı kimdir?” sorusuna cevap aranmıştır. Fiillerin nasıl meydana geldiği sorusu Maturidi'nin düşünce sisteminde kaza-kader probleminin en temel sorusudur. Kendisinin ifadesi ile şayet ihtiyarî eylemlerin Allah tarafından yaratıldığı sabit olur ise kaza ve kader de sabit olacaktır.

İkinci bölümde, fiilin arka planını oluşturan ilim, irade, kudret ve kesb kavramları Maturidi'nin penceresinden analiz edilerek kaza ve kader ile ilişkisi ortaya konmuştur. Maturidi'nin kaza-kader anlayışının temelini oluşturan insan eylemlerinin yaratıcısının Allah olduğunun ispatı ile birlikte eylemin meydana gelmesinde ve insanın eylemdeki rolünü belirlemede temel faktörler olan ilim, irade, kudret ve kesb kavramlarına Maturidi'nin ne tür bir yaklaşım sergilediğini analiz etmenin kaza-kader meselesini daha anlaşılır kılacağı düşünülmektedir. Çünkü kaza-kader meselesinde temel problem ihtiyarî eylemlerin nasıl meydana geldiği, Allah ile insanın bu eylemlerdeki temel fonksiyonun ne olduğudur.

Son bölümde ise kaza ve kader konusu ile ilgili olduğu düşünülen hidayet, dalâlet, ecel ve rızık kavramları analiz edilmiştir.

Bu çalışma ile amacımız, geçmişten günümüze üzerinde derin tartışmalar yapılan kaza ve kader problemine nihai anlamda bir çözüm bulmak değil, Maturidi'nin

penceresinden meselenin nasıl yorumlandığını ortaya koymaya çalışmaktır. Çalışmamız, Türk-İslam dünyasının yetiştirdiği önemli düşünürlerden olan Ebu Mansur el-Maturidi'nin araştırma konumuzla ilgili özelde kelâm ilmine genelde de İslam düşüncesine katkılarını ortaya koymak bakımından önemlidir. Bu çalışmamda daima beni cesaretlendiren, eleştirileri, görüş ve önerileri ile destekleyen tez danışmanlarım Prof. Dr. Muhittin BAĞÇECİ ve Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT'a, kıymetli hocalarım Prof. Dr. Erdoğan PAZARBAŞI, Doç. Dr. Ali KUŞAT ve Yrd. Doç. Dr. Murat SERDAR'a teşekkürü bir borç bilirim.

Kayseri-2011

MATURİDİ'YE GÖRE KAZA VE KADER

Harun IŞIK

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Doktora Tezi, Mart 2011

Danışman: Prof Dr. Temel YEŞİLYURT

ÖZET

Maturidi, kaza ve kader sorununun çözümünü eylemlerin yaratıcısının kim olduğunun tespit edilmesi üzerine inşa etmiştir. Eylemlerin yaratıcısını ise fiile yönler tayin etmek suretiyle ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre fiilde biri yaratma diğeri de kesb olmak üzere iki yön bulunmaktadır. Bu yönlerden yaratma Allah'a, kesb ise insana aittir. İnsan kendisinde bulunan hür irade ile tercihte bulunarak eylemlerini yapmakta, Allah'da insanın arzu ve isteği doğrultusunda o eylemi yaratmaktadır. Allah'ın yaratması ile yakın ilişkisi bulunan ilim, irade ve kudretinin insan üzerinde herhangi bir baskısı ve zorlaması söz konusu değildir. Nitekim insan fiillerini yaparken kendisini hür, fail ve kâsib olarak hissetmektedir.

Kaza ve kaderin insanla ilgisi, bilmek ve yaratmak bakımındandır. Maturidi'ye göre kader, olmuş, olan ve olacak olan her şeyi Allah'ın bilmesidir ve ilim sıfatı ile alakalıdır. Kaza ise bu bilme doğrultusunda zamanı gelince nesne ve olayların yaratılması anlamına gelmektedir ve tekvin sıfatı ile ilişkilidir. Bu bakış açısının doğal bir sonucu olarak insan, kendisi hakkında belirlenen bir senaryoyu oynayan bir aktör olmamakta, senaryoyu bizzat yazan ve yaşayan olmaktadır. Dolayısıyla o, meydana gelen her türlü hadisede kaza ve kadere sığınmak yerine olayın nedenlerini araştırarak onları ortadan kaldırmak için bazı girişimlerde bulunmalıdır.

Hidayet-dalâlet, rızık ve ecel kavramları da Maturidi'nin kaza ve kader meselesi ile ilişkilendirerek açıkladığı kavramlardandır. Kur'an'da Allah'ın bir kimseyi hidayete erdirmeyi veya dalâlet üzere bırakmayı dilemesi ile ilgili ayetleri Maturidi, O'nun ilmiyle açıklamaktadır. Allah, insanların gelecekte hidayeti veya dalâleti tercih edeceğini ezelf ilmi ile bilmektedir. İşte bu ilmi doğrultusunda da olayları dilemiştir. Rızık meselesinde ise, rızık tahsisi, genişletilmesi veya daraltılmasında insanlar arasında herhangi bir ayrım söz konusu değildir. Böylesi durumlarda emir tamamıyla

Allah’a aittir. Bir sebebe binaen ya da sebepsiz olarak rızıklandırarak kimilerine rızık bol kimilerine de az ihsan edebilir. Üzerimize düşen gerekli tedbirleri alarak helal yollardan rızık aramaktır.

Anahtar Kelimeler: Kaza, kader, irade, kudret, kesb

CASUALTY AND PREDESTINATION ACCORDING TO MATURIDI

Harun IŞIK

Erciyes University, the Institute of Social Sciences

PhD Thesis, Mart 2011

Supervisor: Prof Dr. Temel YEŞİLYURT

ABSTRACT

Al-Maturidi has tried to solve the problem of casualty and predestination by seeking the creator of human actions. He has stated that there have been two directions in human actions to determine the creator. According to him, there are two directions in the action: one of them is creation (halk), the second is acquisition (kesb). While creation is related with the God, acquisition is connected with humankind. Whilst human does his actions with his free will. The God creates human action towards his desire and wish. The knowledge of the God, His will and power that are closely concerned with the creation do not use any force on human action. Consequently, human feels himself as free, agent and acquirer while he is performing.

The interest of casualty and predestination with human is from the point of view of knowledge and creation. With respect to al-Maturidi, predestination means that the God knows everything which occurred in the past, being at the present and will be in the future. It is related with the attribute of knowledge. Casualty, however, means to create objects and events in the light of knowledge when their times come. It is relevant with the attribute of creation. From this perspective human is not an actor who plays the scenario determined about him. Conversely, he writes it himself and experiences. Therefore, human should not refuge to casualty and predestination when he meets some problems. He should embark on some attempts to eliminate them by seeking the reasons.

The concepts of guidance and heresy, livelihood and death are from the notions that al-Maturidi explains by associating them with casualty and predestination. Al-Maturidi clarifies the verses related with guidance and heresy by focusing on the knowledge of Allah. He knows that mankind will choose guidance or heresy in the future with His eternal knowledge. Consequently Allah wishes all things in the direction of His

knowledge. As for livelihood problem, all people are the same level in terms of its consecration, extension and constriction. Command pertains completely to Allah in these situations. He may bestow it on the people in consequence of a reason or without any cause. We should seek our livelihood from *halal* ways by taking essential precautions and comply with it.

Key words: Casualty, predestination, will, power, acquisition

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK.....	i
YÖNERGEYE UYGUNLUK.....	ii
KABUL VE ONAY	iii
ÖNSÖZ	iii
ÖZET	viii
ABSTRACT	x
İÇİNDEKİLER.....	xii
KISALTMALAR.....	xiv
GİRİŞ	1
TARİHSEL ARKA PLAN.....	1
A- BİR DÜŞÜNCE TARZI OLARAK KAZA-KADER.....	2
1- Cahiliye Dönemi	2
2- Hz. Muhammed Dönemi	4
3- Dört Halife Dönemi.....	7
B-SİYASAL DURUŞ OLARAK KAZA-KADER.....	11
C- KAVRAMSAL TAHLİLLER	
1.Kaza.	16
2.Kader.....	20
3. Fiil.....	23
4. İlim.....	27
5. İrade	32
6. Kudret	36
7. Kesb	40

BİRİNCİ BÖLÜM

MATURİDİ'YE GÖRE FİİLLERİN MEYDANA GELİŞİ

1.1. KAZA.....	45
1.2. KADER.....	50
1.3. FİİL	57
1.3.1. Zorunlu Fiiller	58
1.3.2. İhtiyarî Fiiller.....	58
1.4. FİİLDE YARATILMA SORUNU	59
1.4.1. Aklî Deliller.....	60

1.4.2. Naklî Deliller	62
1.4.3. İttifak Delili	68

İKİNCİ BÖLÜM

MATURİDİ'YE GÖRE FİİLİN ARKA PLANI

2.1. İLİM	72
2.1.1. Allah'ın İlmi	73
2.1.2. İlim-Kaza/Kader İlişkisi	78
2.2. İRADE	81
2.2.1. Allah'ın İradesi	82
2.2.2. İnsanın İradesi	87
2.2.3. İrade ve Kaza/Kader İlişkisi	92
2.3. KUDRET	96
2.3.1. Allah'ın Kudreti	97
2.3.2. İnsanın Kudreti/ İstitaatı	98
2.3.2.1. Bilkuvve Kudret	99
2.3.2.2. Bilfiil Kudret	101
2.3.2.2.1. Bilfiil Kudretin Eylemle Birlikte Bulunuşu	102
2.3.2.2.2. Bilfiil Kudretin İki Zıt İçin Elverişli Oluşu	106
2.3.3. Güç Yetirilemeyen Bir Şeyle Sorumlu Tutmak	107
2.3.4. Kudret ve Kaza/Kader İlişkisi	108
2.4. KESB	110

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KAZA VE KADER İLE İLİŞKİLİ KONULAR

3.1. HİDAYET-DALÂLET	115
3.2. ECEL	121
3.3. RIZIK	129
SONUÇ	135
KAYNAKLAR	140
ÖZGEÇMİŞ	150

KISALTMALAR

A. Ü.	: Ankara Üniversitesi
A.Ü.İ.F.D.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
C. Ü.	: Cumhuriyet Üniversitesi
C.Ü.İ.F.D.	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
çev.	: Çeviren
Ç. Ü.	: Çorum Üniversitesi
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
D.İ.B.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
hz.	: Hazreti
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
Mad.	: Madde
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
M.Ü.İ.F.D.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
M.Ü.İ.F.V.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
neşr.	: Neşreden
ra.	: Radiyallahu anh
sad.	: Sadeleştiren
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
terc.	: Tercüme
vd.	: Ve devamı
yay.	: Yayınları

GİRİŞ

TARİHSEL ARKA PLAN

Kaza ve kader meselesi sadece İslamiyet ile birlikte değil İslam'dan önceki dönemlerde de tartışma konusu yapılan bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Problemin temelinde her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın mutlak ilmi, iradesi ve kudreti karşısında insanın kendisine ait olan bir irade ve kudreti var mıdır ve bu yetiler sayesinde eylemlerini hür bir şekilde gerçekleştirebilmekte midir? sorusu yer almaktadır. Konu ile ilgili rivayetleri incelediğimizde hem cahiliye döneminde hem Hz. Peygamber zamanında ve hem de Hz. Peygamber'in vefatından sonraki süreçte kaza-kader ile ilgili bir takım tartışmaların bulunduğu görülmektedir. Bu bölümde iki temel probleme cevap aranacaktır. Birincisi, kaza-kader meselesi başka din ve kültürlerle etkileşim neticesinde varlık kazanan bir problem midir yoksa bizatihi İslam düşüncesinin mi bir ürünüdür? sorusudur. İkincisi de, kaza-kader meselesi teorik bir takım tartışmalar neticesinde ortaya çıkan ve gelişen fikrî bir hareketin neticesi midir yoksa siyasi bir yapıda mıdır? şeklinde ortaya konabilir.

Kaza-kader meselesi ne zaman başlamıştır sorusuna kesin bir cevap vermek mümkün olmamakla birlikte *A'raf* 7/11-23 ayetleri ışığında kader hakkında görüş beyan eden ilk varlığın şeytan olduğunu ifade edilmiştir.¹ Antik Yunan filozofları² tarafından da tartışma konusu edilen bu mesele, aynı zamanda Yahudilik, Hristiyanlık, Zerdüştlük ve cahiliye dönemi Arap hayatında da üzerinde tartışmaların yapıldığı ve bir takım görüşlerin beyan edildiği bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.³ Çalışmamızın çıkış noktası Maturidi'nin (ö: 333/944) görüş ve düşünceleri ışığında İslam Kelâmında kaza-kader konusu olduğundan biz de bu problemin İslam dünyasındaki tarihsel arka planını

¹Mehmet Kubat, *Hasan el-Basri, Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelâm İlmindeki Yeri*, Çıra Yayınları, İstanbul 2008, s. 176.

²Kamiran Birand, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. Baskı, Ankara 1964, s. 37, 82-83; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 4. Baskı, İstanbul 1980, s. 61.

³ M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1984.

belirlemenin, Maturidi'nin kader ve kaza anlayışını anlamaya ışık tutacağı kanaatini taşıyoruz. Bu bölümde yukarıda belirtmiş olduğumuz temel problemler çerçevesinde kader probleminin İslam âlemindeki tarihsel arka planını iki ana başlık altında incelemeyi uygun görmekteyiz.

A-BİR DÜŞÜNCE TARZI OLARAK KAZA-KADER

1- Cahiliye Dönemi

Cahiliye dönemi, adından anlaşılacağı üzere ilmî faaliyetlerin ve ilim adamlarının sayısının oldukça sınırlı olduğu bir devirdir.⁴ Cahiliye dönemi denildiğinde akla ilk gelen şey Arap edebiyatı olmaktadır. Nitekim Arap edebiyatı incelendiğinde insan hayatının tamamıyla kaderin kontrolü altında olduğunu ifade eden beyitlere rastlamak mümkündür. Kaderi, soyut, fizikötesi bir doğa olayı olarak algıladıkları zaman (dehr) manasında ele alan cahiliye Araplarına göre bir kimsenin başına gelen olaylar, yaşam ve ölüm, insanın başarısı veya başarısızlığı gibi durumlar, kısacası insan yaşamının her anı zaman tarafından belirlenmekte, tayin ve tespit edilmektedir.⁵ Göklerin ve yerin yaratılması, yağmurun yağması gibi insanın etkin olmadığı alanda Allah'a tam bir yetki tanıyan cahiliye Arapları⁶, zamanın sadece insan söz konusu olunca fonksiyonel olduğunu kabul etmişlerdir.⁷ Bu anlayışı ifade eden beyitlerden bazıları şunlardır: Muallaka'da Zuhair şu ifadelere yer vermektedir:

“Kader, bana göre, tökezleyen, kör bir deve gibidir.

O, kime çarparsa, onu öldürür, kimi de ıskalarsa, yaşar ve yaşlanır.”⁸

Tarafah'da şiirinde şunları söylemektedir:

“Her kim beni kavgada yer aldığım için suçlarsa,

Ve zevklere karıştığında, beni ölümsüz yapabilir misin?

Fakat kaderimi defetmede güçsüzün,

⁴Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, Kahire 1985, s. 140.

⁵W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev: Ethem Ruhi Fırlı, Ankara 1981, s. 108.

⁶Bkz: el-Mü'minûn 23/84-89; Ankebut 29/61-63; Lokman 31/25.

⁷ Ahmed Faruk ed-Desûkî, *el-Kaza ve'l-Kader fi'l-İslam*, Riyad 1986, c. 2, s. 57.

⁸ Husayn ibn Ahmad Zawzani, *Kitab sharh al-Muallaqat al-sabli-Abi Abd Allah al-Husayn ibn Ahmad ibn al-Husayn al-Zawzani*, Matbaat al-Saadah, Misr 1925, p. 49.

O halde, beni bırak, nerede olursan ol, o gelir, elde ettiğim her ne olursa olsun zevk almak için”⁹

Utbi’ye gelince o da şunları söylemektedir:

*“Kaderim, benimle çocuklarımı parçalara ayırdı,
Ve daha sonra, parçası tüketildi, benimkine saldırıldı”*¹⁰

Vedda b. Tumail el-Mazani başına gelenler karşısında metanet gösteren bir tavırla kaderi şu şekilde ifade etmektedir:

*“Onlarla tanış, nasıl sabırlı olduklarını göreceksin,
Onlar, kaderin adaletsizliğine tahammül etmektedir”*¹¹

Bu şiirlerin tamamı da Hz. Muhammed’in peygamberliğinden önceki dönemlere aittir. İslam’ın ilk dönemlerine ait olan aşağıdaki şiirler de aynı ruhu ifade etmektedir:

Hureys b. Zaid el-Hail’in şiirinde kader şu şekilde değerlendirilmektedir:

*“Ey Ümmü Evs yas tutma,
Çünkü kader, her ayakkabılıy olduğu kadar çıplak ayaklıyı da yakalayacaktır.”*¹²

Bu şiirlerde kader, el-mena ya da dehr kavramı ile ifade edilmiştir. Bununla birlikte ق-د-ر kökünden kader kelimesinin de cahiliye dönemi Arap şiirinde kullanıldığı görülmektedir. Hz. Muhammed’in çağdaşı Duraid b. Eş-Şimma’ın şiiri buna örnek olarak verilebilir:

*“Katliam, Şimma’ın ırkı üzerine eğilmiştir
Onlar zerre kadar başka bir şey aramazlar-kader kaderle buluşur.”*¹³

Bu beyitlerden de görüldüğü üzere cahiliye dönemi ve İslam’ın ilk dönemleri mutlak cebirci bir bakış açısına sahiptir. Çünkü beyitlerdeki ifadeler, insanla ilgili tüm olay ve faaliyetlerin önceden belirlenenler doğrultusunda meydana geldiğini ve insanın ise bundan kaçmasının imkânsız olduğunu göstermektedir. Cahiliye toplumunun ne

⁹Tarafah ibn al-Abd, *Diwan Tarafah ibn al-Abd / sharh al-Alam al-Shantamari wa-talihi taifah min al-shir al-mansub ilâ Tarafah*, tahkik Durriyah al-Khatib, Lutfi al-Saqqal, Majma al-Lughah al-Arabiyah, Dimashq 1975, p. 56-57.

¹⁰Abu Tammam Habib İbn Aws al-Ta’i, *Kitab Ashar al-hamasah: maa sharh Abi Zakariya Yahya ibn Ali ibn Muhammad ibn Bastam al-Shaybani al-Tibrizi, wa-arbaat faharis*, ed. Ghiyurgh Wilhelm Faritagh, In Officina Baadeni, Bonnae 1828, p. 478.

¹¹Abu Tammam, *Kitab Ashar*, p. 57.

¹²Abu Tammam, *Kitab Ashar*, p. 389.

¹³Abu Tammam, *Kitab Ashar*, p. 380.

yapılırsa yapılısın değişmeyecek bir kader anlayışına sahip olmalarının temelinde içinde yaşadıkları zor çöl şartlarının etkisi olduğu düşünülmektedir. Nitekim Watt, böyle bir kader anlayışının bedevilere her türlü zorluğa karşı dayanma gücü verdiğini, felakete götüren endişe ve karasızlıktan kurtulma imkânı tanıdığını belirtmektedir. Çünkü her şeyin önceden belirlendiğini, tayin ve takdir edildiğini kabul etmek, meydana gelen her şeyin kendisinin herhangi bir gücü ve tesiri bulunmadan varlık sahasına çıktığını benimsemek demektir.¹⁴ Dolayısıyla cahiliye toplumunda hâkim olan kaderci bakış açısı, çöl yaşamına uyum sağlamada psikolojik bakımdan rahatlatıcı bir etkiye sahip olmaktadır. Durum her ne olursa olsun Kur'an'ın nâzil olmaya başlamasından önceki cahiliye toplumu dehr/zamanı, insan yaşamını şekillendiren karşı konulamaz bir güç olarak algılamaktadır. Cahiliye toplumunun bu dehr algısını Kur'an'da açık bir şekilde ortaya koymaktadır: *“Dediler ki: “Dünya hayatımızdan başka hayat yoktur. Ölüyoruz ve yaşarız. Bizi ancak zaman/dehr yok eder.” Bu hususta onların bir bilgisi yoktur. Onlar sadece zanda bulunuyorlar.”*¹⁵

Müşrikler bu ifadeleriyle günlerin, ayların, yılların, kısacası zamanın ve vaktin geçmesiyle ölümlerinin geleceğini, kendilerini yok edecek ve helâka sürükleyecek şeyin dehr/zaman olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁶ Onlar bu bakış açılarıyla, bir taraftan insan ile ilgili her olayı dehre bağlamakta, diğer taraftan da ilahi irade ve kudreti inkâr etmektedir. Onlara göre her şey önceden belirlenenler doğrultusunda cereyan etmektedir ve yapmış oldukları şeylerde ihtiyar, irade ve kudret noktasında herhangi bir tesirleri bulunmamaktadır. İnsana isabet eden olaylarda belirleyici temel faktör dehr/zaman olmaktadır.

2- Hz. Muhammed Dönemi

Mutlak cebri çağrıştıran şiirlerin dışında, Kur'an'ın nâzil olmaya başlaması ile birlikte Arap edebiyatında Allah'ın egemenliğini ifade eden şiirlere de yer verilmeye başlanmıştır. Mesela, Ebu Haraş el-Huzeyli, kan davası sonucunda ölen oğluna yaktığı ağıtında şöyle söylemektedir:

“Urve'nin yokluğundan sonra Allah'a hamdolsun

¹⁴Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 109.

¹⁵Câsiye 45/24.

¹⁶ Maturidi Ebu Mansur Muhammed, *Te'vilatu Ehli's-Sünne*, tahkik: Fatıma Yusuf el-Hayme, Resalah Publishers, Beyrut 2004, c. 4, s. 477.

Çünkü Haraş öldürülmedi, şerrin bazısı bazısından ehvendir.”¹⁷

Ebu Haraş, oğlunun öldürülmesinden dolayı Allah’a isyan etmeyerek tam bir teslimiyet göstermekte, meydana gelen hadisenin belki de cehennem ateşinden kurtulmaya vesile olan bir durum olduğunu “şerrin bazısı bazısından ehvendir” diyerek ifade etmektedir. Addah b. et-Tabib tarafından Kays b. Asım’ın ölümü üzerine şu ağıt yakılmıştır:

*“Allah’ın selamı üzerine olsun Ey Kays b. Asım,
Merhamet etmeyi dilediği sürece merhameti de üzerine olsun”¹⁸*

Bu şiirlerde de görüldüğü üzere Kur’an’ın varlığı sadece yaşam tarzında değil, aynı zamanda da sonraki dönem Arap edebiyatı üzerinde de farklı bir bakış açısının oluşmasına yol açmıştır. Nitekim şiirlerdeki ifadeler, cebrî anlayıştan Allah’a teslimiyet ve bağlılığa doğru bir geçiş olduğunu göstermektedir. Bunun ilk göstergesi, cahiliye Araplarının her türlü eylemlerinin sebebi olarak gösterdikleri zaman olgusu hakkındaki inancın, Kur’an’da kesin bir dille reddedilmesidir. Kur’an, mutlak ilim, irade ve kudret sahibi olan Allah’a karşı yaptığı eylemlerden dolayı insanın sorumlu olduğunu vurgulayan bir kader anlayışı ortaya koymuştur. Kur’an’da kader anlayışı, bu kavram analiz edilirken ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Hadis kitaplarını incelediğimizde kader meselesinin tartışma konusu olduğu ve bu mesele hakkında bir takım sorular sorulduğu görülmektedir. Bu yüzdendir ki hadis kitaplarında kader başlığı altında bir bölüm dahi açılmıştır ve kaderin farklı alanlarla ilintili olduğuna dair pek çok hadis mevcuttur.

Kaderle ilgili hadislerden birinde Kur’an’da yer almamakla birlikte kadere iman gereğine vurgu yapılmıştır. Mesela Cibril hadisi diye meşhur olan hadiste kader, iman esasları arasında zikredilmekte ve iman nedir sorusuna verilen cevaplar arasında “kadere yani hayır ve şerrin Allah’tan olduğuna inanmandır”¹⁹ denilmektedir. Bir

¹⁷Abu Tammam, *Kitab Ashar*, p. 365.

¹⁸Abu Tammam, *Kitab Ashar*, p. 367.

¹⁹Müslim Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, “*es-Sahîh*”, tahkik: Muhammed Fuar Abdalbaki, Dâru’l-Hadis, Kahire 1991, İman 1; Nesaî Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, “*es-Sünen*”, tahkik: Abdulfettah Ebu Ğudde, Mektebü’l-Matbaati’l-İslamiyye, Halep 1988, İman 5; Ebu Davud Süleyman b. el-Eş’as, “*es-Sünen*”, tahkik: Kemal Yusuf Hut, Daru’l-Cinan ve Müessesetü’l-Kütübi’l-Sekafiyye, Lübnan 1988, Sünnet 17; Tirmizi Muhammed b. İsa, “*es-Sünen*”, tahkik: İbrahim Atuh Avz, Dâru’l-Hadis, Kahire tsz,

başka hadiste de üç şeyin imanın aslından olduğu ve bunlardan birinin de kadere iman olduğu söylenmektedir.²⁰

Bazı hadislerde ise Hz. Peygamber kader meselesi üzerinde tartışma yapılmasını şiddetle yasaklamaktadır. Nitekim O, Ebu Hureyre'den rivayet edilen bir hadiste şöyle söylemektedir: *"Biz kader hususunda münakaşa ederken Rasulullah çıkageldi. Öylesine kızdı ki, öfkenin hâsıl ettiği kızılıktan, yanaklarında sanki nar taneleri ortaya çıkmıştı. Bize şöyle çıkıştı: "Bununla mı emredildiniz, yoksa ben size bunun için mi gönderildim. Bilin ki, sizden öncekiler, bu meselelerdeki münakaşalarından dolayı helak oldular. Ben sizin bu konuda (kader hususunda) münakaşa etmemeniz için çaba sarf ettim (çalıştım)"*²¹

Hadislerin bazısında da Hz. Muhammed kaderi inkâr etmeyi şiddetle yasaklayarak bu tür tavır sergileyenlerle her türlü ilişkinin kesilmesi gerektiğini belirtmektedir. Nitekim Huzeyfe (ra)'dan rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber, *"Her ümmetin Mecusileri vardır. Bu ümmetin Mecusileri "kader yoktur!" diyenlerdir. Bunlardan kim ölürse cenazelerinde hazır bulunmayın. Onlardan kim hastalanırsa ona ziyarette bulunmayın. Onlar Deccal bölüğüdür. Onları Deccal'e ilhak etmek Allah üzerine bir haktır"*²² buyurmaktadır.

Kader ile ilgili diğer bazı hadisler ise kader-amel ilişkisini ortaya koymaktadır. Bu hadislerde Allah'ın bilgisinin her şeyi kapsadığı; insanın neyi, nasıl, nerede ve ne zaman yapacağını, eylemi gerçekleştirmedeki niyetini ve kâinata meydana gelecek her şeyi ezeli ilmi ile bildiği vurgulanmaktadır. Aynı zamanda bu bilmenin bir yansıması olarak cennet ve cehennem ehlinin bir deftere yazıldığı ve Allah'ın ilminin değişmesinin imkânsız olmasının bir sonucu olarak bu yazılanın değişmeyeceği kesin bir dille ifade edilmektedir.²³

İman 4; İbn Mace Muhammed b. Yezid Ebu Abdillah, "es-Sünen", tahkik: Halil Me'mun Şiha, Dârul-Marife, Beyrut 1988, Mukaddime 8.

²⁰Buhari Muhammed b. İsmail, "es-Sahîh ", Daru's-Sadr, Beyrut 2004, Edeb 101, Tefsir 316, Tevhid 35; Kadere imanın gerekliliği ile ilgili olarak ayrıca bkz: Müslim, Kader 18; Ebu Davud, Cihad 35, Sünnet 17; Tirmizi, Kader 10, 17; İbn Mace, Mukaddime 10.

²¹Müslim, Kader 19; Ayrıca bkz: Tirmizi, Kader 1, 19; İbn Mace, Mukaddime 10; Ebu Davud; Sünnet 17.

²²Ebu Davud, Sünnet 17; ayrıca bkz: Tirmizi, Kader 7, 17; İbn Mace, Fiten 29; Ebu Davud, Sünnet 17.

²³Bkz: Tirmizi, Kader 8; İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, c. 13, s. 545,546.

Bu açıklamalardan görüldüğü üzere kadere imanın gereğine işaret eden hadislerin yanında, kaderin işleyiş alanını gösteren, kader hakkında konuşmayı men eden, konuşanları kötüleyen hadisler de mevcuttur. Kader hakkında konuşmanın yasaklanması ehil olmayan kimselerin akait esasları üzerinde münakaşa etmelerini engellemeye yönelik bir tutumdur.²⁴ Nitekim sahabe de Hz. Peygamber'in bu uyarısına dikkat ederek İslamiyet'te olmayan şeyleri İslamiyet'e katmak, İslam'a ait olan şeyleri de dışarıda bırakmak endişesiyle akait konularında tartışmaktan çekinmiştir.²⁵

Sonuç olarak, kader konusunun Hz. Peygamber zamanında gündeme geldiği, konu ile ilgili olarak Müslümanların zihinlerinde bir takım soru işaretlerinin bulunduğu ve rahatlamak için Hz. Peygambere müracaat ettikleri görülmektedir. Hz. Peygamber de Kur'an'a paralel bir şekilde bir yandan Allah'ın ilim, irade ve kudretine, diğer yandan da insanın sorumluluk ve teslimiyetine vurgu yapan açıklamalarda bulunmuştur. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in hayatta olması ve dönemin kültür seviyesinin böylesine karmaşık bir konuyu felsefî bir düzlemde tartışmaya uygun olmaması konu üzerinde etraflıca durulmadığını göstermektedir.²⁶

3- Dört Halife Dönemi

Peygamber Efendimizin vefatından sonra da kader meselesi üzerinde bir takım fikrî tartışmalar yapılmış ve bu tartışmalar teorik düzlemde devam etmiştir. Sahabe kader konusunda Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemdekine benzer bir tutum sergilemiştir. Bazı siyasi ve sosyal konularda tartışmalar dahi kader ile ilgili konularda İslam toplumunun birlik ve beraberliğini korumak gayesiyle mümkün olduğunca tartışmamaya çalışmışlardır.²⁷ Ancak yaşanan bazı olaylar, nadiren de olsa kader konusunun gündeme gelmesine neden olmuştur. Bu olaylardan biri şu şekilde gelişmiştir: *Hicretin 17. Yılında Şam seferine çıkan Hz. Ömer orada bir veba salgını ile*

²⁴ Yusuf Ziya Yörükhan, "İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife", A.Ü.İ.F.D., Ankara 1952-1953, c. 2-3, s. 19.

²⁵ Yörükhan, "İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-ı Maturidi", A.Ü.İ.F.D., Ankara 1952-1953, c. 2-3, s. 127.

²⁶ M. Said Yazıcıoğlu, *Maturidi ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Akit Yay., Ankara 1988, s. 7; Musa Bağcı, *İnsanın Kaderi: Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009, s. 25-30.

²⁷ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*, Beyan Yay., İstanbul 1997, s. 42; Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1989, s. 54.

karşılaştınca askerlerine derhal geri çekilmelerini emreder. Bunun üzerine Ebu Ubeyde Ömer'e, "Ya Ömer, Allah'ın kaderinden mi kaçırıyorsun?" demiş, Ömer de, "Evet, Allah'ın kazasından kaderine kaçırıyorum" cevabını vermiştir.²⁸ Bir diğér olayda şu şekilde cereyan etmiştir: "Hz. Ömer'in huzuruna bir hırsız getirilmiştir. Hz. Ömer ona niçin hırsızlık yaptığını sorunca hırsız, bunu Allah takdir ettiğı için yaptım cevabını vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer adama hırsızlık cezasını verir ve ayrıca onu kamçılar. Fazla cezanın nedeni kendisine sorulduğunda Hz. Ömer, "elinin kesilmesi yaptığı hırsızlığın, kamçılanması ise Allah'a yalan isnat etmesinin cezasıdır" diye buyurur.²⁹ Her iki olayda da hem Ebu Ubeyde hem de hırsız, kaderi teslimiyet ve boyun eğme manasında algılarken, Hz. Ömer tedbiri ve insan iradesini ortaya koyarak insanın ihtiyar, irade ve kudretinin kaderde fonksiyonel olduğuna dikkat çekmek istemiştir.

Abdullah b. Ömer'e de kader bağlamında "Ey Ebu Abdurrahman! Bazı insanlar zina ediyor, içki içiyor, hırsızlık yapıyor ve adam öldürüyorlar. Sonra da 'bu Allah'ın ilminde vardı, ne yapabildik ki?' diyorlar tarzında yöneltlen soruya o, bu söylediklerinden Allah'ı tenzih ederim, onların yaptıkları Allah'ın ilminde vardı. Yalnız Allah'ın ilmi onları bu işleri yapmaya zorlamamıştır cevabını vermiştir."³⁰ İbn Ömer bu bakış açısıyla cebrî bir tutum içerisinde olan ve yapmış oldukları eylemlerin sorumluluğunu Allah'a isnat etmek isteyen bir takım insanları eleştirerek insanın eylemlerini hür bir şekilde gerçekleştirdiğini, irade ve ihtiyar hürriyetine sahip olduğunu ifade etmektedir. Ona göre kader, bilmek manasına gelmektedir ve insanın irade, ihtiyar ve eylemleri üzerinde zorlayıcı hiçbir etkiye sahip değildir.

Hz. Osman döneminde de kaderin tartışma konusu yapıldığı ve meydana gelen bir takım olaylarda sığınma aracı olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu dönemdeki kader tartışmalarına iki örnek verebiliriz. Bunlardan ilkinde Hz. Osman'a muhalif olanlar, ona taş atmak suretiyle zarar vermeye çalışmışlardır. Böyle bir tavır sergilemelerinin nedeni olarak da Allah'ı göstermişler, bu taşları atanın kendileri değil, aslında Allah olduğunu dile getirmişlerdir. Onların bu yaklaşımına Hz. Osman "yalan söylüyorsunuz, eğer Allah atsa, taşlar hedeften sapmaz" diyerek cevap vermiştir. İkincisinde de isyancılar

²⁸ Sübhani Cafer, *el-Kaza ve'l-Kader fi'l-İlm ve'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, Arapça çev: Muhammed Hadi el-Yusuf el-Ğaravî, yy. 1975, s. 17.

²⁹ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir Taberî, *Tarihu'l-Umem ve'l-Mülük*, tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut yy., c. 4, s. 57-58.

³⁰ Ahmed b. Yahya İbn Murtaza, *Kitabu't-Tabakati'l-Mutezile*, tahkik: Susanna Diwald Wilzer, Beyrut yy, s. 11.

Hız. Osman'ın görevi bırakmasını istemişler, bırakmadığı takdirde de ölümle tehdit etmişlerdir. Hız. Osman ise *“Allah'ın bana giydirmiş olduğu gömleği çıkarmam”* diyerek onların bu talebini reddetmiştir. Nitekim Hız. Osman'ın şehit edilmesi olayına karışanlar, bu hâdisenin Allah'ın bir takdiri olduğunu, kaderde yazılı olan şeyin gerçekleştiğini, yani Hız. Osman'ın ölümünden kendilerinin değil Allah'ın sorumlu olduğunu dile getirmişlerdir.³¹ Bu açıklamalardan görüldüğü üzere bu dönemin kader anlayışında iki yön mevcuttur. Birincisinde meydana gelen her olayın sorumluluğunu Allah'a yükleyen bir kader anlayışı görülmektedir. İkincisinde ise, Hız. Osman'ın ilk olaydaki cevabındaki gibi, insanın hür bir iradeye ve seçme özgürlüğüne sahip olduğu üzerine inşa edilen bir kader yaklaşımı söz konusudur. Bu açıklamalarda dikkatimizi çeken noktalardan biri, şayet bu rivayetler doğru ise³², Hız. Osman'ın kader konusuna iki farklı bakış açısı sergilemesidir. Nitekim ilk olayda o, insanın eylemlerini özgür bir şekilde gerçekleştirdiğine vurgu yaparken, ikinci olayda ise insanın özgürlüğünden daha ziyade Allah'ın takdirini ön plana çıkaran bir açıklama yaparak muhaliflerinin bakış açısına benzer bir tutum sergilemiştir. Böyle bir tavır sergilemesinin nedeni, bu söylemle birlikte ortaya çıkma ihtimali bulunan cibrî bir bakışı dile getirmekten ziyade, muhaliflerine kendi yaklaşımları ile cevap verme temayülünün bir göstergesi olabilir.

Hız. Ali zamanında da diğer iki halife döneminde olduğu gibi kader meselesi gündeme gelmiş ve insanın eylemlerinden dolayı sorumlu olup olmadığı tartışılmıştır.³³ Bu dönemde Hız. Ali bir yandan insanın irade ve ihtiyarının etkin olduğu kader sahası bulunduğu dikkat çekerken diğer taraftan da insanın irade ve ihtiyarının herhangi bir etkisi bulunmayan bir kader alanı olduğunu dile getirmiştir. Şamlı bir ihtiyarla kader konusunda yaptığı konuşma bunun en güzel örneğidir.³⁴

³¹İbn Murtaza, *Tabakat*, s. 11; Ebu Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakatu'l-Kübra*, Beyrut yy, c. 3, s. 66.

³²Hız. Osman dönemine ait rivayetlere şüpheli bir yaklaşım sergilememizin nedeni, bu döneme ait haberleri rivayet edenlerin siyasi ve fikrî yapılarının farklılaşmalar göstermesi yüzündendir. Bkz: Sabri Hizmetli, *“Tarihi Rivayetlere Göre Hız. Osman'ın Öldürülmesi”*, A.Ü.İ.F.D., Ankara 1983, c. 27, s. 149.

³³Hız. Ali döneminde kaderin tartışma konusu yapıldığı olaylar için bkz: Ahmed b. Yahya el-Yemani İbn Murtaza, *el-Münye ve'l-Emel fi Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal*, tahkik: Muhammed Cevad Meşkûr, Beyrut 1990, s. 117; Halid el-A'la, *Cehm b. Safvan ve Mekanetuhu fi'l-Fikri'l-İslami*, Bağdad 1965, s. 113; Sa'duddin Mesud b. Ömer Abdullah Taftazânî, *Şerhu'l-Makasid*, Beyrut 1985, c. 4, s. 269-270.

³⁴Diyalog şu şekildedir: Şamlı bir ihtiyar ayağa kalkarak Hız. Ali 'ye şunları sordu: “Söyle bana Şam'a gidişimiz Allah'ın kaza ve kaderiyle midir?” Hız. Ali şu cevabı verdi: “Tohumu yarıp ondan bitkiyi çıkaran, varlıkları yaratan Yüce Allah'a yemin olsun ki, ayağımızı herhangi bir yere basmamız veya herhangi bir vadiye inmemiz mutlaka O'nun kaza ve kaderiyledir.” İhtiyar, tekrar şunları söyledi: “O halde yorulmamın mükâfatını Allah'tan isterim. Ben, herhangi bir ücret almış değilim.” Bunun üzerine

Hız. Hasan tarafından Basra halkına gönderildiği rivayet edilen bir mektupta³⁵ ise kaza ve kadere imanının gereği üzerinde durulmakta, insanın yapmış olduğu eylemlerin nedeni olarak Allah'ı göstermenin büyük bir günah olduğu belirtilmektedir. Bu mektupta ayrıca bir yandan Allah'ın mutlak ilim, irade ve kudretine vurgu yapılırken diğer yandan da insanın yapmış olduğu eylemlerden dolayı sorumlu olduğu, bunun bir sonucu olarak da mükâfat veya cezaya maruz kalacağı ifade edilmektedir. Elde edilen verilerden edinilen bilgilere göre hem Hız. Ali hem de Hız. Hasan kâinatta meydana gelen her şeyin Allah'ın ilim, irade, kudret ve yaratması ile olduğunu, her şeyin kontrolünün Allah'ın elinde bulunduğunu kabul etmektedir. Onlar ayrıca insanın irade, ihtiyar ve kudret sahibi olduğunu, Allah tarafından bahşedilen bu melekeler sayesinde eylemlerini özgür bir şekilde gerçekleştirdiklerini belirtmektedir. Ayrıca Peygamber ve kitap gönderilmesinin, mükâfat ve cezanın insan özgürlüğü ve sorumluluğunun önemli bir göstergesi olduğunu da dile getirmişlerdir.

Sonuç olarak, Hız. Peygamber'in vefatından sonraki süreçte, (özellikle Hız. Osman'ın şehit edilmesine kadar ki dönem), kader meselesine iki farklı bakış açısının olduğu görölmektedir. Sahabeden bazıısı sadece Allah'ın mutlak hâkimiyetine vurgu yaparak

Hız. Ali: "Yeter ey ihtiyar! Allah, yürüdüğünüz vakit yürümenize, geri döndüğünüz vakit dönmenize karşılık büyük bir mükâfat verecektir. Siz, herhangi bir durumda mecbur edilmiş veya zorlanmış değilsiniz." dedi. İhtiyar ise şöyle dedi: "Bu nasıl olur? Bizi bu işe kaza ve kader sevk etmedi mi?" Hız. Ali'de şunları söyledi: "Vay haline! Sen, kaza ve kaderi, insanın iradesini elinden alan bir vasıta mı zannediyorsun? Eğer böyle olsaydı, ceza ve mükâfat, vaad ve vaîd, emir ve yasak batıl olurdu. Günah işleyen için, Allah tarafından herhangi bir kınama, sevap işleyen için de herhangi bir övölme söz konusu olmazdı. İyilik yapan övölme, kötölük yapandan daha lâıyk olmaz, kötölük yapan da yerilmeye, iyilik yapandan daha müstehak olmazdı. Bu söylediğin, putlara tapanların, şeytanın askerlerinin, yalan yere şahitlik edenlerin ve gerçeğe karşı gözleri kör olanların sözleridir. Bunlar, bu ümmetin kadercileri ve Mecusîleridir. Allah Teâlâ, insanı serbest bırakarak ona emirde bulunur ve sakınması için bazı şeyleri yasaklar. Onu ancak, gücünün yettiği şeylerle sorumlu tutar, Allah'a ne zorla karşı gelinebilir, ne de ona zoraki itaat edilir. Peygamberlerini, yarattıklarına boşuna göndermemiş, gökleri, yeri ve ikisinin arasında bulunan şeyleri boşuna yaratmamıştır. Bu, kâfirlerin kanaatidir. Cehennem ateşinden, vay o kâfirlerin haline!"(Sad 38/27) Bunun üzerine ihtiyar, şunları söyledi: "O halde bizi yürüten kaza ve kader nedir?" Hız. Ali şu cevabı verdi: "Bu, Allah'ın emri ve hükmüdür." Sonra şu ayet-i kerimeyi okudu: "...Rabbin, ancak ona ibadet etmeni emretti." (el-İsra 17/23) İhtiyar sevinerek ayağa kalktı ve Hız. Ali'yi öven bir şiir okudu. Bkz: İbn Murtaza, *el-Münıye*, s. 133-134; Abdulhamid İrfan, *Dirasât fı'l-Firaki'l-Akîdeti'l-İslamiyye*, Beyrut 1997, s. 258.

³⁵ Mektup şöyledir: Kim Allah'ın kaza ve kaderine iman etmezse kâfir, kim de yapmış olduğu günahı Allah'a isnat ederse günahkâr olur. Allah'a zorunlu olarak itaat edilmediği gibi, zor kullanarak da emrine karşı gelinmez. O her şeyin sahibidir ve her şeye güç yetirendir. Allah kullarını herhangi bir şeyi yapmaya yada yapmamaya zorlamaz. İtaat etmeye zorlasaydı sevabın, günah işlemeye zorlasaydı cezanın herhangi bir anlamı kalmazdı. İhmal etmiş olsaydı, kudretten âciz olmuş olurdu. Fakat Allah irade ve meşietini kullarında gizlemiştir. İrade ve ihtiyar, iyilik yaptıklarında Allah'ın onlara bir lütfu, kötölük yaptıklarında ise aleyhlerine bir delil olur." İbn Murtaza, *el-Münıye*, s. 13; İbn Murtaza, *Tabakat*, s. 15.

neredeyse cebrî bir yaklaşımla teslimiyetçi bir anlayış ortaya koymuştur. Diğer bazıları ise hem Allah'ın mutlak hâkimiyetini hem de insanın eylemlerinde özgür olduğunu dile getirmiştir. Bu yüzeysel tartışmalar içerisinde sahabe, kader meselesini derinlemesine analiz etmek yerine mesafeli bir duruş sergilemeyi tercih etmiştir. Dört halife sonrasında ise bir takım siyasi ve sosyal olayların meydana gelmesi kader meselesinin de farklı bir platforma taşınmasına neden olmuştur.

B-SİYASAL DURUŞ OLARAK KAZA-KADER

Hz. Osman'ın şehadeti, Cemal vakası ve Sıffin savaşı, Hz. Ali'den ayrılan Haricîler ile Harura ve Nehrevan'da yapılan savaşlar, İslam toplumunda engellenmesi mümkün olmayan ayrılıkların başlamasına yol açmıştır. İktidar mücadelesi ve bir takım toplumsal olaylar yüzünden patlak veren bu savaşlar geçmişten günümüze tartışma konusu olan pek çok itikadi meselenin de doğmasına sebep teşkil etmektedir. Büyük günah meselesi, iman olgusu, iman-amel münasebeti gibi meseleleri ortaya çıkan yeni itikadi problemler arasında saymak mümkündür. Bu problemlerin yanı sıra üzerinde tam bir fikir birlikteliği sağlanamayan, hakkında net bir söz söylemek mümkün görünmeyen kader meselesi de fikrî düzeyde tartışılan bir mesele olmaktan çıkarak pratik alanda tartışılmaya başlanmıştır.³⁶ Nitekim sonraki süreçte, savaşlara katılanların kendi hür iradeleri ile mi, yoksa Allah'ın takdiri ve belirlemesinin zorunlu bir sonucu olarak mı bu işte yer aldıkları yer aldıkları meselesi, yani yaratıcı karşısında insanın irade, ihtiyar ve kudretinin mahiyeti tartışmaya açılmıştır. Bu sorulara verilen farklı cevaplar sadece birer fikir beyan etme konumunda olmaktan çıkıp değişik fırkaların doğmasına öncülük etmiştir.³⁷ Bu farklılaşma kader meselesini ileriki süreçte, özellikle Emeviler döneminde, siyasi bir yapıya büründürcektir. Çünkü Emeviler insanlara karşı uyguladıkları baskı ve zorbalığın kaynağı olarak Allah'ın takdir ve belirlemesini gösterip cebrî bir tutum sergilemişlerdir.³⁸ Nitekim Muaviye (ö: 60/680), hakem olayından sonra Allah'ın yardımını alan kişinin kazandığını söyleyerek iktidara

³⁶Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*, s. 27; Şerafettin Gölcük ve Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya 1988, s. 20; Yaşar Kutluay, *Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri*, Ankara 1968, s. 65; M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, M.Ü.İ.F. Yay., İstanbul 1984, s. 155.

³⁷Bekir Topaloğlu, *Kelâm'a Giriş*, İstanbul 1981, s. 21; Kutluay, *Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri*, s. 65.

³⁸Ali Sami Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefeti fi'l-İslam*, Kahire yy., c. 1, s. 232; Semih Dağım, *Felsefetü'l-Kudür fi'l-Fikri'l-Mutezile*, Beyrut 1992, s. 82; Abdülhalim Mahmud, *et-Tefkîru'l-Felsefeti fi'l-İslam*, Beyrut 1974, s.704.

gelmesinden Allah'ı sorumlu tutmuştur.³⁹ Onun şu sözü bu durumun açık bir örneğidir: “*Rabbim bu iktidar için beni ehil görmeseydi, onu bana bırakmazdı. Bizim şu anki konumumuzu Allah beğenmeseydi onu değiştirirdi.*”⁴⁰

Muaviye'nin kader meselesine bu cebrî yaklaşımı kendisinden sonra gelen Emevi halifeleri tarafından da aynen benimsenmiştir. Mesela Amr b. Said isminde bir şahsı öldüren Abdulmelik b. Mervan (ö: 85/705), bu davranışını “*Müminlerin emiri arkadaşınız Amr'ı ezelî kaza ve ilahi hüküm böyle olduğu için öldürmüştür*” diyerek yaptığı bu davranışı meşrulaştırmaya çalışmıştır.⁴¹

Emevilerin yaptıklarına karşı toplumun farklı kesimlerinden tepkiler yükselmeye başlamış, her şeyi Allah'ın takdirine bağlayan cebrî anlayışlarına ilk önce Muhammed b. Hanefiyye'nin (ö: 81/700) Medine'deki okulundan, daha sonra Mabed'den ve Haricîlerden tepki gösterilmeye başlanmıştır. Nitekim Muhammed el-Hanefiyye ve oğlu Ebu Haşim (ö: 98/717) Emevilerin yaptıkları gibi kaderin Allah'a izafe edilmesinin imkânsız olduğu fikrini okulları vasıtası ile topluma yaymaya çalışmışlardır.⁴² Mabed'e gelince, İslam dünyasında o, kader meselesini tartışma konusu yapan ilk kişi olarak takdim edilmektedir.⁴³ Bunun nedeni de galiba, Mabed el-Cüheni (ö: 79/699) ve Ata b. Yesar'ın (ö: 123/743) Hasan-ı Basri'nin (ö: 109/728) meclisine gelerek yönelttikleri sorudur.⁴⁴ Mabed ile birlikte kader konusunun farklı bir boyut kazanmasında yabancı kaynakların etkili olduğu da dile getirilmiştir.⁴⁵ Kaynaklara göre Ma'bed, sahip olduğu fikirleri Ebu Yunus Sansaveyh el-Esvari isimli bir Hristiyan'dan almıştır ve Gaylan ed-

³⁹Muhammed Salih ve Muhammed es-Seyyid, *Amr b. Ubeyd ve Arauhu'l-Kelâmiyye*, Kahire 1985, s. 96.

⁴⁰Süleyman eş-Şavasi, *Vasıl b. Ata ve Arauhu'l-Kelâmiyye*, Libya 1993, s. 39.

⁴¹Dağım, *Felsefetu'l-Kudur*, s. 82; Mahmud, *et-Tefkir*, s. 204; Emevilerin kaderi siyasi bir araç olarak kullandıklarının delili olarak ayrıca bkz: Şavasi, s. 165; İbn Murtaza, *Tabakat*, s. 26-27; Neşşar, *Neşetu'l-Fikr*, c. 1, s. 322-324; Ahmet Zeki Safvet, *Cemherât Resaili'l-Arab*, Beyrut yy., c. 2, s. 272; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 101; Zehebî Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyer A'lâ mi'n-Nübelâ*, tahkik: Şuayip el-Arnaut, Me'mun es-Sağır, Beyrut 1982, c. 3, s. 130-131.

⁴²Neşşar, *Neşetu'l-Fikr*, s. 230.

⁴³Zehebî, *Mizanû'l-İtidal fî Nakdi'r-Ricâl*, tahkik: Ali M. Becavi, Dar'ul-İhya'il-Kutub'il-Arabiyye, Matbaa-i Mustafa, Mısır 1382, c. 4, s.41; İbn Asakir Ebi Kasım Ali b. Hasan, *Tarihu Medinet-i Dimeşk*, tahkik: Ali Şiri, Dar'ul-Fikr, Dimeşk 1982, c. 59, s. 312-315.

⁴⁴Soru şöyledir: Ey Ebu Said, şu hükümdarlar Müslümanların kanlarını döküyorlar, mallarını alıyorlar. Ondan sonra da bizim amellerimiz Allah'ın kaderi üzere cereyan eder diyorlar. Ne dersin? Hasan onlara “Allah'ın düşmanları yalan söylemiştir” şeklinde cevap vermiştir. İbn Mace, Mukaddime 10.

⁴⁵Şehristanî Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahkik: Ahmet Fethi Muhammed, Beyrut 1992, c. 1. s. 61.

Dimeşki (ö: 131/749) isimli şahsa da fikirlerini öğretmiştir.⁴⁶ İbn Kuteybe'ye (276/885) göre Gaylan Kıptidir⁴⁷ ve aynı zamanda bir kilise azizidir.⁴⁸ Gaylan, insanın özgür bir iradeye sahip olduğuna dair bir risale kaleme almıştır. Bu eser, bir Müslüman ile girilmiş diyalog tarzında yazılmıştır.⁴⁹ Ona göre insanın bütün eylemleri kaza ve kader doğrultusunda meydana gelmemektedir. İnsanın eylemlerini iki kategoriye ayırmak gerekmektedir. Birincisi zorunlu, ikincisi ise ihtiyarî eylemlerdir. Zorunlu eylemler, insanın iradesi dışında meydana gelmektedir. Doğmak ve uyumak bu türden fiillere örnek olarak verilebilir. İkincisi ise insanın ihtiyar ve iradesi neticesinde ortaya çıkan eylemlerdir. Allah'ın kaderi kapsamına giren fiiller, zorunlu kategorisinde yer alanlardır. İhtiyarî olanlara gelince, Allah bu eylemleri bilmektedir, fakat bilme dışında eylemler üzerinde herhangi bir etkiye sahip değildir.⁵⁰ İnsanın eylemlerinin yapıcısı ve yaratıcı olduğu tezini ortaya atan Mabel ve Gaylan'ın fikrî arka planları, sahip oldukları bu görüşte yabancı kültürlerin etkisi bulunduğu izlenimi vermektedir. Bir kısım müsteşrikler ve bazı Müslüman âlimlere göre “*insan, eyleminin yaratıcısıdır*” anlayışının ortaya çıkmasında Hristiyan felsefesi ve kelâmının etkisi oldukça büyüktür. Hatta bu âlimlere göre kader tartışmalarının ortaya çıkmasının ilk nedeni bu düşüncedir.⁵¹ Bununla birlikte Gaylan hakkında araştırma yapan Judd, yabancı kaynakların etkili olduğu tezine karşı çıkmaktadır. Ona göre, Gaylan'ın kader konusundaki fikirlerini Mabel'den, Mabel'in de adı Susan olan, başka rivayetlere göre İranlı bir Mevla olan Sustoya veya Sunhoya isimli bir Hristiyan'dan öğrendiğine dair rivayetlerin amacı, Emevi rejiminin insanın özgürlüğü hakkındaki teolojik duruşuna karşı bir tutum sergileyen Gaylan ve Mabel'i güçsüz kılma gayretinden başka bir şey değildir.⁵² Kanaatimizce de doğru olan budur. Kaderin tarihsel arka planı ile ilgili

⁴⁶İbn Manzur, *Muhtasar tarih-i Dimaşk li İbn Asakir*, tahkik: İbrahim Salih, Dimaşk 1989, c. 20, s. 240; İbn Hacer el-Askalanî, *Tehzibü't-Tehzib*, Beyrut 1968, c. 5, s. 490. Hüseyin Atvan, *el-Fıraku'l İslamiyye fi bilâdi's Şam fi'l-Emevi*, Amman 1980, s. 27.

⁴⁷İbn Kuteybe Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Mearif*, Daru'l-Mearif, Kahire 1969, 2. Baskı, c. 1, s. 166.

⁴⁸Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev: Salih Tuğ, Boğaziçi Yay., İstanbul 1980, c. 2, s. 385-386.

⁴⁹Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, c. 2, s. 385-386; Halid Davud ez-Zarou, *el-Hayatu'l-İlmiyye fi Bilâdi's-Şam fi'l-Karneyni'l-Evvel ve's-Sani li'l-Hicre*, Beyrut 1971, s. 123-127.

⁵⁰Zühdi Hasan Carullah, *el-Mutezile*, Beyrut 1995, s. 37-38.

⁵¹De Boer, *Tarihu'l-Felsefeti fi'l-İslam*, tercüme: Ebu Ride, Kahire 1938, s. 66; Joseph Schacht, “*New Sources for the History of Muhammadan Theology*”, *Studia Islamica*, Maisonneuve & Larose, 1953, no 1, p. 23, pp. 23-42.

⁵²Steven C. Judd, “*Ghaylan el-Dimashqi: The Isolation of a Heretic in Islamic Historiography*”, *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge University Press, vol.31, No. 2, 1999, s. 161-

yaptığımız açıklamalar, bu meselenin Hz. Peygamber döneminden itibaren tartışma konusu yapıldığını, siyasi ve toplumsal olayların da tetikleyici bir rol üstlendiğini göstermektedir. İnsanı fiilinin yaratıcı olarak göstererek kader meselesinde yeni bir tartışma başlatan Mabed'in yaptığı ise siyasi otoriteye başkaldırı olarak nitelendirilebilir. Nitekim o, ortaya attığı fikirlerle Emevilerin tam zıddı bir söylem geliştirerek insanı eylemlerinin yapıcısı ve yaratıcısı olarak niteleyen ilk kişi olmuştur. Bu anlayışın savunucuları kaderi, insana nispet edip Allah'tan nefyetmekte, insana ait fiillerin yaratıcısı ve yapıcısının Allah değil bizzat insanın kendisi olduğunu kabul etmektedir. Bu yüzden de bu düşüncenin taraftarlarına Kaderiyye adı verilmiş, kurucusu olarak da Mabed ve Gaylan gösterilmiştir.⁵³

İktidara karşı duruşun bir başka ayağını ise Haricîler oluşturmaktadır. Onlar, kader ile ilgili görüşlerini insanlardan doğru şeyler yapmasını isteyen Allah'ın bizzat kendisinin adil olması gerektiği anlayışı üzerine bina etmişlerdir.⁵⁴ Eş'âri'nin (ö: 324/935) Makalât'ında da kaderî doktrini benimseyen bazı Haricî mezheplerin bulunduğu görülmektedir.⁵⁵ Bu mezheplerden biri olan Meymuniyye, Allah'ın, insana, yaptığı fiillerden dolayı sorumlu tutulmasını gerektirecek bir güç verdiğini, insanın inanma ya da inanmama gücüne sahip olduğunu, Allah'ın insanın fiilleri üzerinde herhangi bir iradesinin bulunmadığını, insanın fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığını kabul etmektedir.⁵⁶ Bu ve benzeri tartışmalar, kaderin bir tartışma konusu yapılmasının özellikle Emeviler döneminde hız kazandığını göstermektedir.⁵⁷ Mesela, bu dönemde Ömer b. Abdulaziz (ö: 101/720) "*er-Red ale'l-Kaderiyye*"⁵⁸ isimli bir risale yazmış, Hasan Basri (ö: 109/728) ise "*Risaletü'l-Kader*"⁵⁹ isimli bir eser kaleme almıştır.

Tüm bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki kelâmî bir problem olarak kader konusu, hem Hz. Peygamber zamanında hem de daha sonraki süreçte üzerinde önemli tartışmaların

184: s 165.

⁵³Eş'âri, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, Daru İbn Zeydun, Beyrut yy, 1. Baskı, s. 87; Eş'âri, *el-Luma fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, tashih: Hamude Gurabe, yy. 1955, s. 52- 53.

⁵⁴Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London 1943, p. 32

⁵⁵Eş'âri, *Makalātu'l-İslamiyyin ve İhtilafı'l-Musallîn*, tashih; Helmut Ritter, Weisbaden, 1980, 3. Baskı, c. 1, s. 93, 96, 104, 116.

⁵⁶Eş'âri, *Makalât*, c.1, s. 312.

⁵⁷Osman Aydın, "*İlk Mutezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı*", Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002/2, s. 132, ss. 127-146.

⁵⁸Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshak İsfahani, *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakatu'l-Asfiya*, Matbaatu's-Seade, Kahire 1974, c. 5, ss. 346-353.

⁵⁹Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firak*, neşr.: M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut yy, s. 363.

yapıldığı bir konu olmuştur. Bu süreçte basit bir düşünsel hareket tarzı olarak ortaya çıkan kader meselesi, Hz. Peygamber'in vefatı ile birlikte ortaya çıkan ve sonraki dönemlerde daha da ateşlenen iktidar mücadelesi neticesinde değişim göstererek siyasal bir malzeme yapılmış ve iktidara meşruiyet kazandırma aracı olarak kullanılmıştır. Nitekim siyasi ve sosyal bir takım olaylar neticesinde ortaya çıkan bazı fikir akımları ve iktidar taraftarları, Kur'an ayetlerinin farklı yorumlamalara sebep olabilecek ifadelerine dayanarak, kendi konumlarını korumayı amaçlayan bir kader anlayışı ortaya koyma çabası içinde olmuşlardır. Yabancı din ve kültürlerle etkileşim ise meseleye farklı bir boyut kazandırarak Gaylan ve Mabel ile birlikte insanın, eylemlerinin yapıcısı ve yaratıcısı olduğu fikrinin doğmasına yol açmıştır.

Üzerinde oldukça fazla eser kaleme alınan ve fikir beyan edilen kader meselesi, günümüzde de canlılığını koruyan, bireysel ve sosyal hayatı etkilemekle kalmayıp başta din olmak üzere felsefe, siyaset, hukuk ve ekonomi gibi alanlarda da hakkında görüş beyan edilen önemli bir meseledir. Kader konusunun geçmişte olduğu gibi bugünde zaman zaman siyaset aracı olarak kullanıldığı görülmektedir. Nitekim ilgili kişi, kurum ve kuruluşlar toplumda meydana gelen bir takım olaylar⁶⁰ yüzünden eleştirildiklerinde, yerinde ve gerekli tedbirleri almadıklarından dolayı bu olayların meydana geldiğini bir kenara bırakarak Allah'ın takdiri deyip kader inancına sığınmakta, sorumluluktan kendilerini kurtarmaya çalışmaktadır. Araştırma konumuzu teşkil eden kaza ve kader probleminin tarihsel arka planı hakkındaki bu değerlendirmelerden sonra konunun daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikli olarak ilgili kavramların tahlil edilmesi gerektiği düşünülmektedir.

⁶⁰1990 yılında Mina'da meydana gelen ve pek çok hacının ölümüne neden olan tünel faciasını; 20.000'den fazla insanın ölümüne neden olan ve 17 Ağustos 1999 da meydana gelen Gölçük depremini; Erzincan ve Dinar depremlerini; bir okulun yıkılmasına ve pek çok mâsum çocuğun ölümüne neden olan 2003 yılındaki Bingöl depremini; her gün onlarca insanın ölümüne neden olan trafik kazalarını bu olaylar arasında saymak mümkündür.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL TAHLİLLER

Tüm ilim dallarında olduğu gibi kelâm ilminin de kendine has bir dili ve mantığı bulunmaktadır. Bir ilim dalında ele alınan konunun tam ve doğru anlaşılabilmesi için o konu hakkında kullandığı, mana ve muhtevalarla zenginleştirdiği ıstılahların iyi bir şekilde analiz edilmesi gerekmektedir. Çünkü her bir kavram ve o kavram etrafında meydana gelen düşünsel hareketler konu hakkında daha sağlıklı bir sonuca ulaşmak ve konuyu daha iyi anlamak bakımından oldukça önemlidir.

Bir önceki bölümde müşahade ettiğimiz üzere hakkında önemli tartışmaların yapıldığı, hatta siyasi bir malzeme olarak dahi kullanılan kaza-kader meselesinin ispatında Maturidi, meseleye insan fiillerinin yaratıcısının kim olduğu sorusuna cevap arayarak başlamaktadır. Ancak bu takdirde kaza-kader ve insanın sorumluluğu kanıtlanmış olacaktır. Her iki durumun temellendirilmesi ise başta fiilin kendisi olmak üzere aynı zamanda fiilin meydana gelmesinde temel faktörler olan ilim, irade, kudret ve kesb kavramlarıyla yakından ilişkilidir. Bu bölümde öncelikli olarak kaza ve kader kavramları ile kaza-kader meselesiyle ilgili olduğu düşünülen fiil, ilim, irade, kudret ve kesb kavramlarının sözlük ve ıstılah anlamları üzerinde durulacak olup daha sonra da onların Kur'an'da yer alan manaları analiz edilmeye çalışılacaktır.

1.1. KAZA

Arapça bir kelime olan **ق-ض-ي** kökünden türeyen kaza kelimesi sözlükte hüküm, emir, fiil, yargı, eda, boşluk, fasıl, infaz, icap, yaratma, bildirme, haber verme gibi anlamlara gelmektedir. Kök anlamı ile kelime, bitirmek, sonuçlandırmak, tamamlamak, karar vermek, hüküm vermek, yargıda bulunmak, yerine getirmek, eda etmek, teyit etmek, icra etmek, uygulamak, ulaştırmak, ölmek, muhkem ve sağlam yapmak, takdir etmek,

emretmek, ihtiyacı gidermek, vahyetmek, vasiyet etmek, farz kılmak gibi farklı manaları ihtiva etmektedir.⁶¹

Kaza kelimesinin sözlükte yedi manaya geldiği, bu manalardan en meşhurunun hüküm olduğu belirtilmekle birlikte, ayırıcı, kesin hüküm, son söz ve kati fiil manalarına geldiği de ifade edilmektedir.⁶² Ayrıca önceden belirlendiği ve tayin edildiği biçimde eşyayı yaratmak anlamına da gelmektedir. Bu yönüyle kaza, hikmet ile yapmak, takdir ile yaratmak manalarını içermektedir.⁶³

Kaza kavramının sözlük anlamında yaratmak, hüküm vermek ve bir işi tamamlamak manalarının, dolayısıyla bir eylemin varlık bakımından kesinlik kazanmasının daha ön plana çıktığı görülmektedir.

Istilah olarak kaza, kelâm âlimleri tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Eş'âri'ye göre kaza, mevcûdâtın ezelden ebede kadar meydana gelecek bütün hallerini bildiren küllî ve ilahi hükümden ibarettir.⁶⁴ Allah'ın iradesi doğrultusunda etkin olan bu hüküm zamanı geldiğinde gerçekleşmektedir.⁶⁵ Maturidiler ise kavramı, varlıkların Allah tarafından hikmet ve kemalle meydana getirilişidir diye betimlemektedir.⁶⁶ Bu nitelendirmede kaza, yaratma ile ilişkilendirilerek, ezelde takdir ve tayin edilen şeylerin zamanı gelince ezelde takdir edildiği şekilde, Allah tarafından meydana getirilmesini ifade edecek şekilde tarif edilmiştir. Bununla birlikte Eş'âri ekolü bu tanımlamanın karşılığı olarak kazayı değil, kaderi göstermiştir.⁶⁷

⁶¹ İbn Manzur Cemaluddin Muhammed, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut 1968, c. 15, s. 186-189; Ragıp El İsfehani Ebu'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed, *el-Müfredat fî Garîbi'l-Kur'an*, tahkik: Muhammed Seyyid Keylani, Matbaai Mustafa el-Bali, Kahire 1961, s. 406; Cubran Mesud, *er-Raid fî'l-Luga*, 2. Baskı, Beyrut 1967, s. 1183-1184; Zebîdî Muhibbû'd-Din Ebu'l-Feyz b. Murtaza, *Tâcu'l-Arûs fî Şerhi'l-Kamûs (Tâcu'l-Arûs min Cevahiri'l-Kamus)*, Daru's-Sadr, Beyrut 1386, c. 10, s. 296; Firûzâbâdî Necmuddin Ebu Tahir eş-Şirazi, *el-Okyanusü'l-Basit fî Tercemeti Kamusi'l-Muhit (Kamus Tercemesi)*, çeviren: Ahmet Asım b. Cenani Gazia, Bahriye Matbaası, İstanbul yy., c. 4, s. 1135-1136; Cürcânî Seyyidü's-Şerif Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Tarifât*, tahkik: İbrahim el-Eybari, Daru'l-Kütübi'l-Arabi, 2. Baskı, Beyrut 1992, s. 225-226.

⁶² İbrahim Bacûri, *Hâşiye ala Metn el-Senûsiyye*, Kahire 1286, s. 66.

⁶³ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, c. 10, s. 187.

⁶⁴ Cürcânî, *Tarifât*, s. 225-226.

⁶⁵ Eş'âri, *Kitabu'l-Luma ala Ehli'z-Zeyg ve'l-Bid'a*, Beyrut 1953, s. 46.

⁶⁶ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, tahkik: Fethullah Huleyf, Elif Ofset, İstanbul 1979, s. 306-307; Neseî Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edilleti fî Usuli'd-Din*, tahkik: Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, DİB Yay., Ankara 2003, s. 310; Nureddin Es-Sabunî, *el-Bidaye fî Usuli'd-Din-Maturidiyye Akaidi*, çev: Bekir Toplaoglu, DİB Yay., Ankara 2005, s. 77.

⁶⁷ Sabunî, *el-Bidaye*, s. 194.

Kavramın ıstılah anlamı ile ilgili yapılan tanımlamalardan farklı anlamlandırmaların olduğu görülmektedir. Maturidiler kazayı yaratma ile alakalandırırken, Eş'ârilere ise kavramın takdir ve tayin etme manası taşıdığını belirtmişlerdir. Yani Maturidiler bir eylemin varlık kazanmasında son sözün kaza olduğunu ifade ederken, Eş'ârilere ise kavramın sadece Allah'ın geçmiş, şu an ve gelecek hakkındaki bilgisine delalet ettiğini dile getirmektedir. Böyle bir yaklaşımın temel nedeni nedir? sorusuna sadece isimlendirmede bir farklılık meydana gelmektedir cevabı ile karşılık verilmesi yerinde bir tutum olmasa gerektir. Çünkü kavrama yüklenen mana aynı zamanda o kavram etrafında şekillenecek yapıyı da göstermektedir. Nitekim daha sonraki bölümlerde görüleceği üzere kaza ve kader kavramlarına yüklenen manaların doğal bir sonucu olarak Maturidi ve Eş'âri ekolleri insanın eylemleri, iradesi, kudreti, kesbi, özgürlüğü ve sorumluluğu meselelerinde farklı yaklaşımlara sahip olmuşlardır. Mezhep önderlerinin kaza-kader tanımlaması ve bu bakış açısının doğurduğu sonuçlar Maturidi'nin konu ile ilgili görüşleri analiz edilirken daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Kaza kelimesinin Kur'an'daki kullanımına gelince, birkaç değişik manayı ihtiva edecek şekilde ele alındığı görülmektedir. Ayetlerin bazılarında Allah, diğer bazısında da insanla ilişkili olarak kullanılmaktadır. Bir yerde de kavram, fail ölüm konumunda iken ele alınmıştır.⁶⁸ Kaza-Allah münasebetini ortaya koyan ayetlerde kavram, Allah'ın eşyayı yaratması, icat etmesi, yokluktan varlık sahasına çıkarması, bir şeyi gerçekleştirmek, yerine getirmek, bildirmek, haber vermek, bir şeyi nihai anlamda sonlandırmak, bitirmek, tamamlamak, istemek, dilemek, bir şeyin olmasına nihai anlamda karar vermek, emretmek, bir şeye hükmetmek ve hüküm vermek anlamlarında kullanılmıştır.⁶⁹

⁶⁸ Muhammed Fuad Abdülbakî, *el-Mu'cemu'l-Müfrehes li Elfazi'l-Kur'an'il-Kerim*, Kahire 1988, s. 694-695.

⁶⁹ "Böylece onları iki günde yedi gök olarak yarattı..." Fussilet 41/12; "...Fakat Allah, olacak bir işi (müminlerin zaferini) gerçekleştirmek için böyle yaptı ki, ölen açık bir delille ölsün..." Enfal 8/42; ayrıca bkz: Enfal 8/44; Mü'min 40/78; "Ona şu durumu kesin olarak bildirdik. 'Sabaha çıkarken onların sonu kesilmiş olacak.'" Hicr 15/66; ayrıca bkz: Kasas 28/44; "(Görevli meleğe şöyle seslenirler) Ey Malik! Rabbin bizim işimizi bitirsin. O da 'siz hep böyle kalacaksınız' der." Zuhuruf 43/77; ayrıca bkz: En'am 6/2, 8, 40, 58, 60; Hud 11/44; Yusuf 12/41; İbrahim 14/22; Meryem 19/21, 39; Ta-ha 20/114; "(Meryem) Ey Rabbin! Bana bir beşer dokunmamışken benim nasıl çocuğum olur? dedi. Allah, öyle ama Allah dilediğini yaratır. O bir şeyin olmasını dilediğinde ona sadece 'ol' der, o da hemen olur." Al-i İmran 3/47; "Rabbin kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, ana-babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti..." İsra 17/23; "O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır. Bir işe hükmettiğinde ona sadece 'ol' der, o da hemen olur." Bakara 2/117; ayrıca bkz: Al-i İmran 3/47; Yunus 10/11,93; Hud 11/111; İsra 17/4; Meryem 19/35; Neml 27/78; Ahzab 33/36; Sebe 34/14; Zümer 39/42, 69, 75; Mü'min 40/20, 68; Fussilet 41/45; Şura 42/14, 21.

Kaza ile ilgili ayetlerde genel olarak bir işi sonlandırmak anlamında yaratmanın daha ön plana çıktığı görülmektedir. Bu yaratma ise sadece insan ve eylemleri ile ilgili değil, tüm kâinatı kapsamaktadır. Ancak kâinat ile insan arasındaki fark, insanın akıl ve irade gibi niteliklere sahip olmasıdır. İnsan işte bu yetileri sayesinde bir takım şeyleri istemekte veya reddetmekte, yapmakta ya da yapmamaktadır.

Kur'an'ın bazı ayetlerinde ise kaza, insan ile ilişkilendirilmektedir. Bu ayetlerin kimisi bir şeyin olmasını istemek, dilemek, arzulamak, istek ve dilek manalarında kullanılmıştır. Diğer bir takım ayetlerde de bir şeyi sonlandırmak, tamamlamak, bitirmek, yerine getirmek, yapmak gibi anlamlara gelecek şekilde ifade edilmiştir. Aynı zamanda kavramın öldürmek, bir şeyi sonlandırmak, işini bitirmek, yok etmek, ortadan kaldırmak manalarını da ihtiva ettiği görülmektedir.⁷⁰

Kaza kelimesi Allah ve insan dışında sadece bir yerde faili ölüm olacak şekilde kullanılmıştır. Nitekim *“Keşke ölüm her şeyi bitirseydi”*⁷¹ ayetinde böyle bir anlam kastedilmiştir. Bu kullanımda da kaza kelimesi bir şeyi nihai anlamda bitirmek, sona erdirmek manasına gelmektedir.

Sonuç olarak, kaza kelimesinin geçtiği ayetlerden görüldüğü üzere kaza-Allah ilişkisinde yaratmak, hüküm vermek, gerçekleştirmek, sonlandırmak, bir şeyin olmasına karar vermek manaları ön plana çıkarken, kaza-insan münasebetinde ise istemek, arzulamak, bitirmek, öldürmek, yok etmek gibi anlamların daha belirgin olduğu görülmektedir. Ölüm ile alakalandırıldığında da bir şeyin varlığının son bulması anlamını taşıdığı açık bir şekilde müşahade edilmektedir. Bu ayetlerden hareketle kaza kavramı, varlığı da yokluğu da imkân dâhilinde bulunan bir eylemin varlık kazanması veya yok olması bakımından son sözü söylemek anlamına gelmektedir diyebiliriz.

⁷⁰ “...Sadece Yakup içindeki bir dileği ortaya koymuş oldu...” Yusuf 12/68; “Musa vakti tamamlayıp yola çıkınca, Tur tarafında bir ateş görmüş ve ailesine ‘siz burada kalın, ben ateş gürdüm, (oraya gidiyorum). Umarım size oradan bir haber ya da ısınmanız için ateşten bir kor getiririm’ dedi.” El-Kasas 28/29; ayrıca bkz: Yunus 10/71; Kasas 28/29; Ahzab 33/23, 37; Cuma 62/10; Abese 80/23; “...Musa da ona bir yumruk atıp onu öldürdü...” Kasas 28/15; ayrıca bkz: Bakara 2/200; Nisa 4/103; Ahkaf 46/29; Hac 22/29.

⁷¹ Hakka 69/27.

1.2.KADER

Kader, Arapça bir kelime olan **ق-در** kökünden gelmektedir. Sözlükte takdir, hüküm, gereklilik, yaratma, bildirme, ölçme, güç yetirme, kaza, ölçerek ve takdir ederek tayin etmek, rızıkı daraltmak, her şeyin olduğu gibi kılınması, bir şeyin miktarını ve değerini açıklamak, hikmete göre yapmak, güç yetirmek, planlamak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirtmek, kıymetini bilmek, bir şeyin kendisiyle son bulduğu sınır gibi anlamlara gelmektedir.⁷² İbn Aşur'a (ö: 1296/1879) göre kader, bir şeyin ölçütü anlamına geldiği gibi bir işin gerçekliğini bilmek manasında da kullanılmaktadır.⁷³ Burada dikkat edilmesi gereken husus, kaderin bilgi ile ilişkilendirilmesidir. Daha sonraki bölümlerde göreceğimiz üzere bilgi-kader münasebeti Maturidi'nin düşünce sisteminde de oldukça önemli bir yere sahiptir.

İstılahta ise kader, ezelden ebede kadar Allah'ın irade ettiği küllî hükme ve önceden belirleyerek hüküm verme anlamına gelmektedir. Bu hüküm verme, güzellik ve çirkinlik, fayda ve zarar gibi vasıfları içermesinin yanısıra zaman ve mekân, mükâfat ve ceza gibi halleri de kapsamaktadır.⁷⁴ Kader, mümkünlerin birer birer yokluktan varlık sahasına geçişi olarak da tanımlanmıştır. Bu tanımlamaya göre o, devam eden zaman dilimiyle alakalı olmaktadır. Yani kader dediğimizde, şartları oluştuğunda bütün mevcûdâtın tikel olarak yokluktan varlık sahasına çıkması anlaşılmaktadır.⁷⁵

Sözlükte birden çok manaya gelen kader kavramı, ıstılah olarak çoğunlukla kaza kavramı ile birlikte kullanılmaktadır. İslam âlimlerinin bazıları kaderi yaratılmışların belirli bir plan ve ölçüye göre takdir edilmesi olarak tanımlarken diğerleri ise kaza ile eş anlamlı olarak kavramın, takdir edilen şekle göre varlıkların yaratılması, ortaya çıkması manasına geldiğini ifade etmişlerdir.⁷⁶ Kavramların sözlük anlamlarına bakıldığında, birbirlerinin yerine kullanılmalarına imkân tanıyan ortak anlamlara sahip oldukları görülmektedir. Bu yüzdendir ki bu iki kavramın hangi manaya geldiği hususunda ihtilaf

⁷² İbn Manzur, *Lisanü'l Arab*, c. 5, s. 74-75; Firûzâbâdî, *Okyanus*, c.2, s. 618-620; Isfehâni, *Müfredat*, 394-395; Cubran, *Raid*, s. 1158-1159; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. 3, s. 481-482; Cürçânî, *Tarîfat*, s. 220; Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", DİA, İstanbul 2001, c. 24, s. 58-59.

⁷³ Muhammed Tahir İbn Aşur, *et-Tahrîr ve't-Tevvîr*, Daru Sahnun li'n-Neşr ve't-Tevzi, Tunus yy., c. 7, s. 362.

⁷⁴ Sabunî, *el-Bidaye*, s. 135; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul 1972, s. 293.

⁷⁵ Cürçânî, *Tarîfat*, s. 220.

⁷⁶ Cafer Subhanî, *el-Kaza ve'l-Kader fi'l-İlm ve'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, çev: Muhammed Hadi el-Yusuf el-Ğaravi, yy. 1979, s. 52; Yavuz, "Kader", c. 24, s. 58; Yener Öztürk, "Kaderle Alakalı Yeni Yorumlara Eleştirel Bir Bakış", Ekev Akademi Dergisi, Erzurum 2003, yıl: 7, sayı: 14, s. 125.

edilmiştir. Bunun bir sonucu olarak da bazısının kader olarak tanımladığını diğerleri kaza olarak tanımlamıştır. Kelâm ekolleri arasında ıstılah manası üzerinde fikir birlikteliği sağlanamayan kader kavramı, acaba Kur'an'da hangi çerçevede ele alınmıştır?

Müştakları ile birlikte yüz otuz iki ayette yer alan⁷⁷ kader kavramı Firûzâbâdî'ye (ö: 817/1415) göre Kur'an'da altı farklı manaya gelecek şekilde kullanılmıştır.⁷⁸ Bu manalardan ilki, şeref, değer ve yüceliktir. *Kadr* 97/1 ayetindeki “*leyletu'l-kadr- kadir gecesi*” terkihi değerli ve kıymetli gece anlamına gelmektedir. Buradaki “*kadr*” kelimesi ile Kur'an'ın indirildiği geceye işaret edilerek o gecenin üstünlüğü ve yüceliği, o gecenin bin aydan daha hayırlı olduğu ifade edilmiştir. Bu durumun ise bir şeyi yaratmaktan ziyade o şeyin vasıflarını belirleme anlamı taşıdığı açıktır. İkincisi, rızkı veya yaşamı daraltmak, rızkın ya da geçim imkânlarının kısıtlanmasıdır. Bu anlamı ifade eden kader, Kur'an'da genellikle rızık ile ilişkilendirilerek sunulmuştur.⁷⁹ Üçüncüsü, en güzel biçimde tasarlayıp şekil vermek demektir.⁸⁰ Dördüncüsü, ilim ve hikmet manasındadır.⁸¹ Beşincisi, belirlemek ve tayin etmek anlamlarına gelmektedir.⁸² Sonuncusu da güç, kuvvet ve kudret gibi manaları içermektedir.⁸³ Firûzâbâdî tarafından yapılan bu altılı tasnif ışığında Kur'an'da yer alan kader kavramı hususunda yaptığımız incelemelere göre ayetlerin bazısında kader kelimesi Allah ile, diğer bazısında ise insanla ilişkilendirilerek kullanılmıştır. Biz de Kur'an bağlamında kader kavramının içerdiği manaları belirlemiş olduğumuz bu tasnife göre incelemeyi uygun görmekteyiz.

Kader-Allah ilişkisini ortaya koyan ayetlerin farklı manaları ihtiva edecek şekilde kullanıldıkları tespit edilmiştir. Nitekim bazı ayetlerde bir şeyin ölçüsünü, sınırlarını ve miktarını belirleme⁸⁴, bir kısım ayetlerde de Allah'ın sınırsız kudretine vurgu yaparak güç yetirme anlamında kullanılmıştır.⁸⁵ Ölçü, sınır ve miktara vurgu yapan ayetler

⁷⁷ Abdalbaki, *Mu'cem*, s. 681-684

⁷⁸ Firûzâbâdî, *Besair*, c. 4, s. 246.

⁷⁹ Rad 13/26 ayetinde yer alan *yakdir* kelimesi rızkı daraltmak anlamına gelmektedir; Talak 65/7 ayetindeki *kudira* kelimesi de rızık veya geçim olanaklarının sınırlı olması manasında kullanılmıştır.

⁸⁰ Mürselat 77/23-24 ayetlerindeki “*kader*” kelimeleri güzel bir şekilde tasarlayıp şekil vermek anlamını ifade etmektedir.

⁸¹ Müzzemmil 73/20 ayetinde bulunan “*yukaddiru*” kelimesi bilmek manasına gelmektedir.

⁸² Yasin 36/39 ayetindeki “*kaddernahu*” kelimesi belirlemek, tayin etmek anlamındadır.

⁸³ Firûzâbâdî, bu manadaki kaderi, kudret kavramıyla ilişkilendirerek Kur'an'da pek çok ayette yer alan *kadir* kelimesinin bu manayı ifade ettiğini belirtmektedir. Bkz: Firûzâbâdî, *Besair*, c. 4, s. 246.

⁸⁴ “*Gerçekten biz, her şeyi bir ölçü ve dengede yarattık*”; Kamer 54/49; ayrıca bkz: En'am 6/96; Hicr 15/21; Mü'minun 23/18; Furkan 25/2; Şura 42/27; Talak 65/3; Mürselat 77/23

⁸⁵ “*İnsanoğlu kendisine kimsenin güç yetiremeyeceğini mi sanıyor*” Beled 90/5.

mahlûkatın ilahi hikmetin gereklerine uygun bir biçimde belirli bir düzen ve denge içerisinde ölçülü bir şekilde yaratıldığını belirtmektedir. Kâinatta bulunan her şey, hem zatı hem de sıfatları bakımından belirli bir ölçüye sahip olmaktadır ve bu ölçüyü koyan Allah'tır.⁸⁶ Kader bazı ayetlerde de rızık ile alakalandırılarak insanın rızıkının Allah tarafından daraltılması manasında ele alınmıştır.⁸⁷ Rızık daraltılması ya da genişletilmesine vurgu yapan ayetler bir yandan Allah'ın kudret ve hâkimiyetini ifade ederken diğer yandan da rızık meselesinin de Allah'ın kaderi kapsamına girdiğini göstermektedir. Belki de bu ayetler dolayısıyla rızık konusu, son bölümde de göreceğimiz üzere kader meselesinin alt konuları arasında yer almış, Maturidi'de dâhil pek çok âlim eserlerinde kader bağlamında rızık meselesini de tartışmışlardır. Kader aynı zamanda mahlûkatı takdir edip sınırlarını belirlemek, belirli bir ölçü dâhilinde yapmak ve hükmetmek gibi anlamlarda da kullanılmıştır.⁸⁸ Bu ve benzeri ayetlerde⁸⁹ yer alan ve kader kelimesi ile aynı kökten gelen *kaddera*, *kadera*, *yukaddiru* gibi kelimeler belirli bir düzen ve sisteme işaret etmektedir. Ayrıca Allah'ın nesne ve olayları cins, tür, nitelik, sahip bulunacağı bir takım özellikler, ölçü, limit ve ecel gibi yönlerden belirleme ve onlara her açıdan hükmetmesine vurgu da yapılmaktadır.

Kader Kur'an'da insan ile ilişkilendirildiğinde, bir şeyi zihinde tasarlayarak bir düzene koymak ve ölçüp biçmek gibi manalara gelmektedir.⁹⁰ İnsanın özne olduğu durumlarda kader kelimesi tasarlamak, ölçüp biçerek belirli bir düzene koymak manasında zihinsel bir süreci ifade etmektedir.⁹¹ Bir başka ayette bir şeyin gerçekliğini bilmek, tanımak, yüceltmek, yücelik ve şeref gibi anlamlarda kullanılmıştır.⁹² Ayette yer alan kader kelimesi müşriklerin Allah'ı layık olduğu surette yüceltmediklerine, hakkıyla tanıyıp gerektiği şekilde tavsif etmediklerine işaret etmektedir.⁹³

⁸⁶ Fahreddin Razi, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefatihu'l-Gayb*, Daru'l- Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2004, c. 32, s. 28; Salebi Ebu İshak Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 2004 c. 3, s. 483; Kurtubi Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1988, c. 10, s. 11; c. 17, s. 96; Zemahşeri Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1977, c. 2, s. 389; c. 4, s. 41.

⁸⁷ "Allah rızık dilediğine bol verir, dilediğine de daraltır..." Rad 13/26; ayrıca bkz: İsrâ 17/30; Kasas 28/82; Ankebut 29/62; Rum 30/37; Sebe 34/36; Zümer 39/52; Şûra 42/12; Fecr 89/16; Talak 65/7

⁸⁸ "Ayın dolaşımı için de konak yerleri belirledik..." Yasin 36/39.

⁸⁹ Hicr 15/60; Neml 27/57; A'la 87/3.

⁹⁰ "Çünkü o, düşündü taşındı, ölçtü biçti! Kahrolası, ne biçim ölçtü biçti! Sonra yine kahrolası ne biçim ölçtü biçti!" Müddessir 74/18-20.

⁹¹ Kurtubi, *el-Câmi*, c. 19, s. 49; İbn Aşur, *et-Tahrîr*, c. 29, s. 308; Taberi, *Câmiu'l-Beyan*, c. 12, s. 310.

⁹² "Onlar Allah'ı gereği gibi takdir edip tanımadılar..." En'am 6/91.

⁹³ Fahreddin Razi, *Mefatihu'l-Gayb*, c. 13, s. 60; Kurtubi, *el-Câmi*, c. 7, s. 26; İbn Aşur, *et-Tahrîr*, c. 7, s. 362; İbnü'l-Cevzi Ebu'l-Ferec Cemaluddin, *Zadü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1987, c. 3, s. 92.

Allah ve insandan başka bir varlıkla bağlantılı olarak kullanıldığı yerde ise şerefilik, üstünlük, yücelik ve değerlilik gibi anlamlarda kullanılmıştır. Mesela ق-در kökünden gelen “*kadr*” kelimesi “*leyletü’l-kadr*”⁹⁴ terkihi ile kadir gecesine işaret ederek o gecenin faziletine, üstünlüğüne, yüceliğine ve azametini vurgu yapmaktadır. Nitekim surenin üçüncü ayetinde kadir gecesinin bin aydan daha değerli olduğunun bildirilmesi, bu kelimenin değerli, kıymetli ve üstün anlamlarında kullanıldığını teyit etmektedir.⁹⁵

Sonuç olarak, kader kelimesi ve türevleri Kur’an’da, hem Allah hem insan hem de cansız varlıklar için kullanılmaktadır. Kader ile ilgili ayetlerin tamamının özellikle üç temel noktaya vurgu yaptığı görülmektedir. Bunlar, sonsuz düzenleme gücüne sahip olmak, kendi kararını uygulamak ve önceden belirlemektir. Bu ayetlerde sadece fiziksel dünya ile ilgili fenomenin değil, aynı zamanda ister ihtiyarî isterse zorunlu olsun insanların her türlü eylemlerinin ve hissinin dahi ilahi kontrol altında olduğu gösterilmektedir.

1.3. FİİL

Fiil kavramı kaza-kader probleminin tarihsel arka planından da açık bir şekilde görüldüğü üzere bu meselenin ortaya çıkmasına temel teşkil eden bir kavramdır. O yüzden ki kelâm ilminde *ef’alü’l-ibad-kulların fiilleri* diye konu başlığı açılmış, kader meselesi ile bağlantılı olarak incelenmiştir.

Fiil, ف-ع-ل kökünden gelen bir isimdir ve geçmiş, şimdiki ve gelecek zamana dair bir durum, olay veya ameli ifade eden bir kelimedir.⁹⁶ Ayrıca, yapmak, bir şeyde etkisi olmak, bir şeyi etkilemek, birbiri ile reaksiyona girmek, bilkuvve ortaya çıkan şey, insanın aklını ve iradesini kullanarak yaptığı herhangi bir iş veya davranış anlamlarına gelmektedir.⁹⁷ Fiil, kudret sahibi olandan meydana gelen bir durum, mevcut olan ve başkasının kendisine güç yetirdiği şeydir. Fiilin biri gücümüz dâhilinde olan, diğeri ise gücümüzün yetmediği olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Gücümüz dâhilinde olanlar on kategoride ele alınmaktadır. Bunlar; oluşlar, ağırlık kanunları, maddenin unsurlarının

⁹⁴ “Biz onu (Kur’an’ı) kadir gecesinde indirdik. Kadir gecesinin ne olduğunu biliyor musun? Kadir gecesini bin aydan daha hayırlıdır.” Kadr 97/1-3.

⁹⁵ Kurtubi, *el-Câmi*, c. 20, s. 88-89; İbnü’l-Cevzi, *Zadü’l-Mesîr*, c. 9, s. 182; Maverdi Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2007, c. 6, s. 312.

⁹⁶ İbn Manzur, *Lisanü’l Arab*, c. 11, s. 528-529; Cubran, *Raid*, s. 1126; Tehanevi Muhammed b. A’la b. Ali, *Kitabu Keşşafî Istılahatü’l-Funûn*, Kahraman Yay., İstanbul 1984, c. 2, s. 1142-1143.

⁹⁷ Firûzâbâdî, *Okyanus*, c. 4, s. 30; Zebidî, *Tâcu’l-Arûs*, c. 8, s. 64; İsfehani, *Müfredat*, s. 382-383; Mustafa Said Yazıcıoğlu, “Fiil”; İstanbul 1996, c. 13, s. 59-60.

birleşmesi, sesler, acı ve elemeler, inanışlar, arzu ve istekler, istememek, zan ve vehimler ve düşüncelerdir. Diğerleri ise on iki türde değerlendirilmiştir. Bunlar ise, renkler, tatlar, kokular, soğukluk, sıcaklık, kuruluk, yaşlık, canlılık, kudret, nefret, şehvet ve ölümdür.⁹⁸ Mutezile'nin fiile yüklediği bu mana, onların insanın kendi fiilinin yaratıcısı olduğu, bunun içinse insanın kudret sahibi olması gerektiği görüşlerinin temelini oluşturduğu düşünülmektedir.

Cürcânî (ö: 816/1413) ise fiili, bir etki nedeniyle başkasında, fail dolayısıyla meydana gelen durum, bir şeyin bir başka şeyde etkili olması diye tarif etmektedir.⁹⁹ Fiil ayrıca kudret sahibi olandan meydana gelen bir durum, mevcut olan ve başkasının kendisine güç yetirdiği şey olarak da tanımlanmıştır.¹⁰⁰ Bir başka tanımlamaya göre ise fiil, mastar manasındaki eylemin ifade ettiği işin, belirli olmayan bir şey için belirli olmayan bir zamanda meydana geldiğini ifade eder. Fiilin meydana gelmesinde müessir faildir. Çünkü fiil siygası mastarın herhangi bir şey için meydana gelmesini zorunlu kılmaktadır. Bu ise failden başkası değildir.¹⁰¹

Fiil kavramının Kur'an'daki kullanımına gelince, müştakları ile birlikte hem Allah, hem insan hem de putlar ve meleklerle ilişkilendirilerek pek çok ayette yer almıştır.¹⁰² Fiil-Allah münasebetini ifade eden ayetler beş farklı manayı ihtiva edecek şekilde kullanılmaktadır. Bunlardan ilki, insanların güç yetirmeyeceği tarzda bir eylemi yapmak, gerçekleştirmek anlamındadır.¹⁰³ Bu manayı ifade eden ayetler, genel olarak inkârcılarla alakalı olup insanların güç yetirmesi mümkün olmayan helak gibi bir eylemin Allah tarafından gerçekleştirildiğine vurgu yapmaktadır. İkincisi, meşiet-fiil, irade-fiil ilişkisine dikkat çekerek Allah'ın irade buyurduğu eylemleri gerçekleştirme hususunda herhangi bir sınırlama ve kısıtlamaya tabi olmadığını, O'nun dilediğini yapabilme gücüne sahip bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁴ Üçüncüsü, mübalağalı ism-i fail siygasında (*fa'âl*) gelerek hiçbir engel bulunmaksızın Allah'ın dilediğini yapma

⁹⁸ Kadı Abdulcebbar, *Şerh-u Usulu'l Hamse*, Kahire 1965, s. 324-326; *el-Muhit bi't-Teklif*, tahkik: Ömer es-Seyyid Azmi, ed-Daru'l-Mısriyye, Kahire yy., 350.

⁹⁹ Cürcânî, *Tarifat*, s. 215-216.

¹⁰⁰ Kadı Abdulcebbar, *Şerh*, s. 324-326; *el-Muhit*, s. 350.

¹⁰¹ Fahreddin Razi, *Tefsir-i Kebir*, terc: komisyon, Akçağ Yay., Ankara, c. 1, s. 72.

¹⁰² Abdalbaki, *el-Mu'cem*, s. 664-666.

¹⁰³ "Rabbinin *fil sahiplerine ne yaptığını görmedin mi?*..." Fil 105/1; ayrıca bkz: Nisa 4/147; Saffat 37/34; Murselat 77/18; Fecr 89/6.

¹⁰⁴ "Zekerîya, 'Ey Rabbim! Bana ihtiyarlık gelip çatmış iken benim nasıl çocuğum olabilir?' dedi. Allah, 'Öyledir, ama Allah dilediğini yapar' dedi." Al-i İmran 3/40; ayrıca bkz: Bakara 2/253; İbrahim 14/27; Hac 22/14, 18.

gücüne sahip olduğunu göstermek için kullanılmıştır.¹⁰⁵ Dördüncüsü, ism-i meful siygasında (*mef'ûlen*) Allah'ın emri ve vaadi ile ilintili bir şekilde emrinin ve vaadinin mutlaka gerçekleşeceğini belirtmek manasında ele alınmıştır.¹⁰⁶ Sonuncusu da, *Enbiya* 21/23¹⁰⁷ ayetinde olduğu gibi Allah ve insanın eylemleri arasında karşılaştırma yapmaktadır. Bu ayet, Allah ve insanın eylemleri arasında fark bulunduğunu ve herhangi bir benzerliğin bulunmasının imkânsız olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. İşte bu yüzdendir ki kelâm âlimleri, Allah'ın eylemlerini halk (yaratmak) insanın eylemlerini ise kesb (yapmak) olarak nitelendirerek bu ayrıma işaret etmişlerdir. İnsan-fiil ilişkisini ortaya koyan ayetlere gelince, bunların tamamı eylemi yapanın bizzat insanın kendisi olduğunu,¹⁰⁸ bu hususta özgür olup, herhangi bir baskı ve zorlama altında bulunmadığını,¹⁰⁹ insanın bir eylemi yapmak veya yapmamak imkânına sahip olduğunu,¹¹⁰ göstermektedir. Ayrıca insanın iyi veya kötü olarak nitelendirilen bir eylemi yapmak suretiyle kendisine mal ettiği¹¹¹ ve bunun neticesinde de mükâfat ve cezaya maruz kaldığı da¹¹² vurgulanmaktadır. Eylem üzerinde böyle bir etkiye sahip olan varlığın ise eylemi yapmak için ilim, irade, ihtiyar ve kudret gibi vasıflara sahip olması zorunludur. Bazı ayetlerde de insanın güç yetiremeyeceği eylemler bulunduğu işaret edilmektedir.¹¹³

Fiil kavramı bir yerde melekler,¹¹⁴ bir yerde de Allah'a ortak koşulan varlıklarla¹¹⁵ bağlantılı olarak kullanılmıştır. Melek-fiil ilişkisinde, onların her türlü eylemlerinin

¹⁰⁵ “Çok bağışlayan, sevgisi geniş, arşın sahibi, şanı yüce ve dilediğini yapan yalnız O’dur.” Buruc 85/16; ayrıca bkz: Hud 11/107.

¹⁰⁶ “Allah’ın emri mutlaka yerine getirilmiştir” Ahzab 33/37; ayrıca bkz: Nisa 4/47; Enfal 8/42, 44; İsra 17/5, 108; Müzzemmil 73/18.

¹⁰⁷ “Allah yaptığından dolayı sorumlu tutulamaz; onlar ise yaptıklarından dolayı sorguya çekileceklerdir.” Enbiya 21/23.

¹⁰⁸ “Ey iman edenler! Size bir fâsık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın” Hucurat 49/6; ayrıca bkz: Al-i İmran 3/28; En’am 6/159; A’raf 7/155, 173; Yusuf 12/89.

¹⁰⁹ “Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O’nun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun.” Maide 5/67; ayrıca bkz: En’am 6/112, 137.

¹¹⁰ “...Eğer böyle yaparsan şüphesiz ki sen zalimlerden olursun.” Yunus 10/106; ayrıca bkz: Hud 11/87; Şuara 26/19; Saf 61/2.

¹¹¹ “İşledikleri herhangi bir kötülükten birbirlerini vazgeçirmeye çalışmazlardı. Yapmakta oldukları ne kötüydü” Maide 5/79; ayrıca bkz: Bakara 2/224; Al-i İmran 3/135; Nisa 4/66.

¹¹² “...Artık sizden bunu yapanın cezası, dünya hayatında rezil olmaktan başka bir şey değildir. Kıyamet gününde ise onlar azabın en şiddetlisine uğratılırlar...” Bakara 2/85; ayrıca bkz: Nisa 4/114, 127; Furkan 25/67.

¹¹³ “Eğer yapamazsanız –ki hiçbir zaman yapamayacaksınız- o halde yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının...” Bakara 2/24.

¹¹⁴ “Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun. O ateşin başında gayet katı, çetin, Allah’ın kendilerine verdiği emirlere karşı gelmeyen ve kendilerine emredilen şeyi yapan melekler vardır.” Tahrir 66/6.

Allah'ın sevk ve idaresine tabi olduğuna, dolayısıyla irade ve ihtiyarlarının bulunmadığına dikkat çekilmektedir. Bu yüzdendir ki ayette insanların aksine meleklerin Allah tarafından verilen emre karşı gelmeleri gibi bir durumun söz konusu olmadığına ve ne emredilmişse onu yerine getirdiklerine vurgu yapılmaktadır.

*Rum 30/40*¹¹⁶ ayetinde ise diriltmek, öldürmek ve rızık vermek gibi Allah'tan başka varlıkların güç yetiremeyeceği eylemler bulunduğu ve bu türden eylemlerin gerçekleşmesinde Allah'ın eşi ve benzerinin bulunmadığına dikkat çekilmiştir.

Sonuç olarak fiil kavramı en geniş anlamıyla yapmak manasında Allah, insan ve diğer varlıklar için Kur'an'da kullanılmaktadır. Bununla birlikte ilişkilendirildiği varlıklar açısından kavram, hem mana hem de içerik bakımından bir takım farklılaşmalara uğramıştır. Fiil-Allah münasebetini gösteren ayetler, Allah'ın bir eylemi benzersiz bir şekilde meydana getirdiğini ve gerçekleştirdiğini, bu hususta herhangi bir şekilde kayıt altına alınamayacağını, kısıtlamaya veya sınırlandırılmaya tabi olmasının imkânsız bulunduğunu ortaya koymaktadır. Fiil-insan ilişkisinde ise insanın bir eylemi gerçekleştirmek için gerekli olan özellik ve kabiliyetlere sahip olduğu, eyleminin hâdis olduğu, sınırlı bulunduğu, her şeye güç yetirmesinin mümkün olmadığı ve eylemlerini gerçekleştirirken herhangi bir şekilde baskı ve zorlama altında tutulmadığı gibi hususlar öne çıkmaktadır. Nitekim kelâm âlimleri, insanın hangi eylemlerinde özgür olduğunu eylemleri zorunlu ve ihtiyarî olmak üzere iki kategoride değerlendirerek bunlardan hangisinin özgürlük alanını içerdiğini açıklamaya çalışmışlar. Fiilin Allah ve insan dışındaki varlıklarla ilişkilendirilmesine gelince melekler ile ilgili ayette bu varlıkların bir fiili gerçekleştirebildikleri, fakat eylem üzerinde tercih haklarının bulunmadığına dikkat çekilmekte, eylemin tamamıyla Allah'ın sevk ve idaresi ait olduğu ifade edilmektedir. Allah'a ortak koşulan varlıklarla ilgili ayet ise tıpkı insanlarda olduğu gibi bu varlıkların da yaratma eylemi ile diriltmek, öldürmek ve rızık vermek gibi diğer bazı eylemleri yapabilmelerinin, ilahi fiile eş ve benzer bir durum arz edeceğini, dolayısıyla Allah dışındaki varlıklardan bu tarz eylemlerin meydana gelmesinin muhal olduğunu işaret etmektedir.

¹¹⁵ “Allah sizi yaratan, sonra size rızık veren, sonra sizi öldürecek ve daha sonrada diriltecek olandır. Allah'a ortak koştuğunuz ortaklardan bunlardan herhangi bir şeyi yapabilen var mı? O, onların ortak koştuklarından uzaktır, yücedir” Er-Rum 30/40.

¹¹⁶ “Allah, sizi yaratan, sonra size rızık veren, sonra sizi öldürecek ve daha sonra da diriltecek olandır. Allah'a koştuğunuz ortaklardan, bunlardan herhangi bir şeyi yapabilen var mı?...”

Sonuç olarak bu açıklamalardan görüldüğü üzere kelâm ilminin ana konuları arasında yer alan insanın fiilleri (*ef'al-i ibad*) araştırma konumuz olan kaza-kader meselesi ile yakından ilişkilidir. Hatta bu konu kaza-kader gibi bir problemin ortaya çıkmasına yol açan en temel konudur. Eylem ile kaza-kader arasındaki ilişki insanın eylemlerinin Allah tarafından önceden belirlenip belirlenmemesi esasına dayanmaktadır. Şayet Allah'ın önceden belirlemesi gibi bir durum söz konusu ise dünyada insanın iyi veya kötü bir takım davranışlar sergilemesinin ahirete yönelik ne gibi etkisi olabileceği sorusu günümüze kadar sürekli tartışılan kaza-kader probleminin doğmasına, Cebriye ve Mutezile gibi mezheplerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Aynı zamanda insanın fiillerini işlerken önceden belirleme gibi herhangi bir zorlama altında bulunup bulunmadığı meselesi eylem ile yakından alakası bulunan ilim, irade, kudret ve kesb kavramları üzerinde de derin tartışmaların yaşanmasına neden olmuştur.

1.4. İLİM

İlim kavramı ع-ل-م kökünden türemiş olup, sözlükte bilmek, şuur etmek, tasdik etmek, kesin kanaat sahibi olmak, bir şeyin hakikat ve mahiyetini idrak etmek, gerçeğe uygun olan kesin inanç, bir şeyin şeklinin zihinde oluşması, bir şeyi olduğu hal üzere bilmek, eşyadaki gizliliğin ortadan kalkması gibi anlamlara gelmektedir.¹¹⁷

İlim, kâinatta meydana gelen her şeyin akıl ve düşünce yoluyla idrak edilmesi ve kavranması olarak da tanımlanmıştır. Bu bakış açısına göre ilim, bir şeyin ne olduğunu idrak etmek anlamına gelmekte, bilen ile bilinen arasındaki ilişkiyi ifade etmektedir.¹¹⁸

Çünkü bilme olayının meydana gelmesi için bilen ile bilinen arasında bir bağlantının kurulması gerekmektedir. Bilenin bilinene yaklaşımı belirli bir düşünme ve araştırmaya dayalı olarak aklî ve zihnî istidlaller neticesinde meydana gelmekte, suje (bilen) her tür tikel ve tümel hakkında bazı bilgilere sahip olmaktadır. İşte bu bağlantı neticesinde ortaya çıkan sonuca ilim adı verilmektedir.¹¹⁹

¹¹⁷ Isfehâni, *Müfredat*, s. 343-344; Cürcânî, *Tarifat*, s. 199-200; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 12, s. 416-417; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. 8, s. 405-406; Firûzâbâdî, *Okyanus*, c. 4, s. 410-412; Cubran, *Raid*, s. 1047; Yavuz, "İlim", DİA, İstanbul 2000, c. 22, s. 109-110.

¹¹⁸ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 5. Baskı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1988, ilim mad.

¹¹⁹ Firûzâbâdî, *Okyanus*, c. 4, s. 411.

İlim ayrıca kendisinin zıddı olan “*cehl*” kelimesinin tanımlanması suretiyle de ne olduğu ortaya konulmaya çalışılan bir kavramdır. Nitekim cehalet bir şey hakkında, bulunduğu durumun dışında yani vakıaya muhalif olarak meydana gelen itikat olarak tanımlanmıştır.¹²⁰ Buna göre ilim, bir şey hakkında bulunduğu hale uygun olarak meydana gelen bir itikat olmaktadır.

İstılahta ise ilim, bilgi elde etmesi imkân dâhilinde bulunan bir varlığın, (ister Yaratıcı isterse yaratılmış olsun), var olan veya henüz varlık sahasına çıkmış bulunmayan herhangi bir şey hakkında bilgi sahibi olması demektir. Bu tanımlamadan görüldüğü üzere ilim, bilen ile bilinen, felsefe diliyle suje ile obje arasındaki ilişkiyi ortaya koyan bir kavramdır. Bu ilişkide suje bilen tarafı, obje de bilinen tarafı ifade etmektedir ve suje her zaman obje üzerinde etkin bir role sahiptir. Çünkü bilenin akıl ve şuur sahibi olması zorunlu iken, bilinene gelince (bilinen kâinata bulunan her şey olabilir) böyle bir özelliğin bulunması zorunlu değildir.¹²¹ İlim, kendisinde bulunan kimsenin âlim olmasını gerektiren bir özellik olarak da tanımlanmıştır.¹²² Bu ifadenin sahibi olan Eş’âri’nin, ilmin tanımını yapmaktan ziyade ona sahip olan bir kimsenin nasıl bir özellik kazandığını dile getirdiği düşünülmektedir. İlimle ilgili bu farklı tanımlamaların yanı sıra onun tasvir edilmesinin mümkün olmadığı da dile getirilmiştir. Nitekim Gazali (ö: 505/1111), ilmin, çok açık ve net bir şekilde bilinen şeyler kategorisinde yer aldığını, manasının ortada olduğunu, dolayısıyla herhangi bir tarife gerek bulunmadığını belirtmiştir. Çünkü bir şeyin tarifini yapmak onu farklı kelimelerle kolayca anlaşılır bir hale getirmek demektir. İlim kavramını kendisi dışında bir kelimeyle daha anlaşılır kılmak mümkün olmadığından tanımlamasını da yapmak mümkün değildir.¹²³ Bununla birlikte o, el-Mustesfa isimli eserinde ilmin tam anlamıyla tarifinin yapılmasının mümkün olmadığına ve kendisine yaklaşım tarzına göre farklı tanımlamalarının yapılabileceğine dikkat çektikten sonra¹²⁴ ilmi, akıl ve zihnin kapsamına giren şeylerin hakikatlerinin akıl sahibi kimse tarafından içselleştirilmesidir diye tanımlamıştır.¹²⁵

¹²⁰ Cürcânî, *Tarifat*, s. 199-200.

¹²¹ Takiyyetin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1992, s. 47-48.

¹²² Eş’âri, *Luma*, s. 10.

¹²³ Gazali, *el-Maksadu’l-Esna Şerhu Esmailahi’l-Hüsna*, Mısır 1324, s. 39.

¹²⁴ Gazali’ye göre ilim, duyularla algılandığı şeye denir ve bu duruma uygun bir tanımı vardır. İlim aynı zamanda tahayyül manasına da gelmektedir ve dolayısıyla tanımının da buna göre yapılması gerekmektedir. Bazen de zanna ilim denilmektedir ve buna göre tanımının yapılması lazımdır. Bir başka açıdan ise ilim, Allah’ın bilmesi demektir ve bu bakış açısına göre tanımı yapılmalıdır. Gazali, *el-Mustesfa min İlmi’l-Usul*, Bulak 1322, c. 1, s. 25.

¹²⁵ Gazali, *Mustesfa*, c. 1, s. 25.

Mutezile âlimleri ise ilmi, bir eylemi yapmaya güç yetirenden eylemin tam ve mükemmel bir şekilde meydana gelmesini sağlayan bir sıfat olarak tasvir etmişlerdir.¹²⁶ Buna göre ilim, eylemi zorunlu kılan bir özellik olmaktadır. Durum böyle olunca fiilî sıfatlar kategorisinde yer alması gereken ilmin taalluk ettiği şeyin varlık sahasına çıkması gerekecektir. Böyle bir şeyin kabul edilmesi ise mümkün değildir.¹²⁷ Çünkü sujenin herhangi bir şeyi bilmesinin o şeyin aynı zamanda varlık sahasına çıkması anlamına gelmediği tecrübe ile sabit olan bir durumdur. Mesela yazı yazmayı bilmek, yazının yazıldığı veya yazılacağı anlamına gelmez. Yazı yazma eyleminin gerçekleşmesi için ilmin yanı sıra onun irade edilmesi ve ona dair bir kudretin de bulunması gerekmektedir. Âlimler tarafından etrafını câmî ağyarını mânî olacak bir şekilde tam bir tanıımı yapılamayan ilim kavramı acaba Kur'an'da hangi bağlamda ele alınmıştır?

Kur'an'ı incelediğimizde ilim kelimesi, bilmek, anlamak, görmek, ayırt etmek, üstün yetenek ve bilgi, akıl, izin, kitap, Resul, Kur'an gibi manalara gelmekte olup¹²⁸ sadece Allah hakkında değil aynı zamanda insan ve ruhani varlıklarla ilişkilendirilerek kullanıldığı görülmektedir.¹²⁹

İlim kavramı Allah hakkında müştakları ile birlikte yaklaşık olarak üçyüz seksen yerde geçmektedir.¹³⁰ Allah Teâlâ bu ayetlerde *م-ل-ع* fiilinin değişik siygalarını kullanarak¹³¹ ve aynı zamanda kendisini *âlim*¹³², *alîm* ve *allâm*¹³³ olarak isimlendirerek ilminin mahiyetini açıklamıştır. İsm-i fail siygasındaki (*âlim*) ayetler genel olarak gayb ve şahadet kavramları ile birlikte kullanılmakta olup Allah'ın görülen ve görülmeyen her şeyi bildiğine vurgu yapmaktadır. Mübalağalı ism-i fail siygasıyla (*alîm* ve *allâm*) kullanılan ayetlerde ise kavram bilmedeki fazlalığı ifade etmektedir. Sarf ilminden de

¹²⁶ Neseî, *Tabsıra*, c. 1, s. 193-199.

¹²⁷ Keskin, *İslam Düşüncesinde Kaza ve Kader*, s. 90-91.

¹²⁸ Cevzi, *Nüzhetü'l-A'yuni'n-Nevazir fi İlmi'l-Vücu' ve'n-Nezair*, tahkik: M. Abdulkerim Kazım er-Radi, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1987, s. 451-453.

¹²⁹ Abdülbaki, *Mu'cem*, s. 596-609.

¹³⁰ Abdülbaki, *Mu'cem*, s. 596-609.

¹³¹ Bkz: Bakara 2/30, 31, 33, 187, 235; Maide 5/116; Enfal 8/23, 66; Yusuf 12/77; Rad 13/8; Nahl 16/19, 23, 101, 125; Enbiya 21/4; Hac 22/70, 72; Neml 27/25; Fetih 48/27; Necm 53/30; Rahman 55/2; Alak 96/4-5.

¹³² “De ki: Ey göklerin ve yerin yaratıcısı olan, gaybı da görünen alemleri bilen Allahım!...” Zümer 39/46; ayrıca bkz: Haşr 59/22; Cuma 62/8; Teğabun 64/18; Cin 72/26.

¹³³ “...Ey Rabbimiz! Bizden kabul buyur. Şüphesiz sen hakkıyla işitensin, hakkıyla bilensin...” Bakara 2/127; ayrıca bkz: Bakara 2/95, 115; Al-i İmran 3/34, 35; Nisa 4/12, 26; Maide 5/7, 45; Tevbe 9/15, 78; Yunus 10/36.

bilindiği üzere bu fiil çekimi aşırılığı, ziyadeliği ve kararlılığı göstermek için kullanılan bir kalıp olduğundan¹³⁴ bu ayetlerle Allah'ın çok ve devamlı surette bilen olduğuna işaret edilmiştir. Aynı kökten türeyerek Kur'an'da Allah ile bağlantılı kullanılan bir başka isim de ism-i tafdil siygasında “a’lem” kelimesidir.¹³⁵ Bu siyga kendisiyle vasıflandığı kimsenin diğerlerinden üstün olduğuna delalet etmek için kullanılmaktadır.¹³⁶ Nitekim ayetlerde Allah'ın bilgi sahibi olanlar içerisinde en iyi bilen olduğu, ilminin benzersiz bulunduğu belirtilmektedir. İlim-Allah ilişkisini ifade eden ayetlerde, bir taraftan Allah'ın gerek duyular âlemine gerekse duyu ötesi gayb âlemine ait olan her şeyi kuşatan bilgisine, Allah'ın ilminde bir değişmenin söz konusu olmayacağına, diğer taraftan da O'nun ilmine zaman ve mekân bakımından herhangi bir sınırlama getirmenin imkânsız olduğuna vurgu yapılmaktadır. Nitekim Ehl-i Sünnet'in inancına göre de Yüce Allah olmuş, olan ve olacak olan şeylerin tamamını ezeli ilminin bir gereği olarak ezelde bilmektedir. O'nun ilmi zaman ve mekâna bağlı değildir. Bu yüzdendir ki zaman ve mekânda meydana gelen değişikliklerden dolayı O'nun ilminde herhangi bir değişme meydana gelmeyeceği gibi, bu değişikliklerin ilmi üzerinde herhangi bir etkisi de söz konusu değildir.¹³⁷ Bununla birlikte Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi bazı âlimler Allah'ın cüz'iyatı bilmesi hakkında farklı görüşler ortaya koyarak cüz'iyat meselesinin doğuşuna sebep teşkil etmişlerdir. Bu mesele ile ilgili tartışmalara Maturidi'nin konu ile ilgili görüşleri tahlil edilirken yer verilecektir.

İlim-insan münasebetine gelince, bu bağlantıyı ortaya koyan ayetler¹³⁸ Kur'an'da insan hakkında hem olumlu hem de olumsuz manaları ile birlikte insanın ilişkiye girdiği şey hususunda bilgi sahibi olduğunu veya olmadığını göstermek için kullanılmıştır. Ayrıca ayetlerde insanın bilgisine sınırlandırma getirerek ilahi bilgi hariç her türlü bilgiye ulaşmasının mümkün olduğu, ilahi bilgiyi ihata etmesinin ise imkânsız bulunduğu da ifade edilmektedir.¹³⁹ Ayetlerde dikkat çeken bir başka nokta da insanların ilminin hâdis

¹³⁴ Hacı Mehmet Zihni, *El-Müntehab ve'l-Mugtedab fî Kavaidi's-Sarf ve'n-Nahv*, Marifet Yay., İstanbul 1981, s. 228 vd.

¹³⁵ “...Şüphesiz senin Rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir...” Nahl 16/125; ayrıca bkz: Yusuf 12/77; Nahl 16/101; İsrâ 17/25, 47, 554, 55; Kehf 18/19, 21, 22, 26; Meryem 19/70; Hac 22/68; Kasas 28/37, 56, 85; İnşıkak 84/23.

¹³⁶ Zihni, *el-Muntehab*, s. 305.

¹³⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, London 1934, s. 215; Pezdevi Sadru'l-İslâm Ebu'l-Yusr, *Usuli'd-Din*, Kahire 1963, s. 69.

¹³⁸ Bkz: Bakara 2/22, 30, 60, 65, 77; Al-i İmran 3/7, 29, 66, 71; Maide 5/116; En'am 6/50; A'raf 7/160, 188; Enfâl 8/60; Casiye 45/9; Yusuf 12/73, 89; İsrâ 17/102; Nur 24/19; Fetih 48/25; Vakıa 56/61.

¹³⁹ İnsanın ilahi bilgiyi ihata etmesinin imkânsız olduğuna Bakara 2/255 ayeti delil olarak gösterilebilir: “...O, kulların önlerindeki ve arkalarındakileri (yaptıklarını ve yapacaklarını) bilir. Onlar onun

(sonradan olma) olduğunun¹⁴⁰ ve bilgi bakımından aralarında derece farklılığının bulunduğu¹⁴¹ belirtilmesidir. Nitekim âlimler insanın hâdis olan bu ilmini üç kategoride ele alarak analiz etmişlerdir. Bunlardan ilki “*bedihi ilim*”, ikincisi “*zaruri ilim*”, üçüncüsü de “*istidlâli ilim*”dir. Bedihi ilim, herhangi bir öncüle ihtiyaç duymadan var olan bilgiye denilmektedir. Kişinin kendi varlığını bilmesi bedihi bilgiye örnek verilebilir. Zaruri ilim, duyu organları ve herhangi bir öncüle dayalı olarak elde edilen bilgi dışında kalan bilgileri içermektedir. İstidlâlî ilim ise bir takım öncüllere ihtiyaç duyan ilimdir.¹⁴²

İlim kavramının Kur’an’da ayrıca Allah ve insan dışındaki varlıklarla da alakasının kurulduğu görülmektedir.¹⁴³ Bu kullanımında kavram, mana bakımından herhangi bir farklılığa sahip olmazken bilen (suje) ile bilinen (obje) arasındaki ilişkiye Allah tarafından sınırlandırma getirildiği görülmektedir. Nitekim *Bakara 2/32* ayetinden de görüldüğü üzere meleklerin ancak Allah’ın kendilerine bildirdiği kadarını bilebilecekleri belirtilerek Allah’ın meleklerin bilgisi üzerindeki mutlak otoritesini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak ayetlerden de açıkça görüldüğü üzere ilim kavramı en geniş anlamıyla bilmek manasında hem Allah hem insan hem de şuur sahibi diğer canlılar için kullanılan bir kavramdır. Bununla birlikte ilmin mahiyeti hususunda ilişkilendirildiği varlıklar bakımından bir takım farklılaşmalar bulunmaktadır. İlim-Allah ilişkisinde Allah’ın ilminin zatı ile kâim kadîm bir sıfat olduğu, her şeyi kuşattığı, zaman ve mekândan münezzehe bulunduğu, mutlak olup ilminde herhangi bir değişimin söz konusu olmadığına vurgu ön plandadır. İlim-insan münasebetinde ise insanın ilminin hâdis ve sınırlı bulunduğu ve her şeyi içermesinin mümkün olmadığı gibi durumlar öne çıkmaktadır. İlimin Allah ve insan dışındaki varlıklarla alakasına gelince ilgili ayetlerde bu varlıkların ilminin, ilmi elde etmek için herhangi bir gayrete gerek bulunmaksızın her yönüyle Allah’a ait olduğu hususu dile getirilmektedir.

ilminden, kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar...”

¹⁴⁰ “...Allah, sana kitabı (Kur’an’ı) ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğin şeyleri öğretmiştir.” Nisa 4/113 ayeti insanların ilminin sonradanlığına vurgu yapmaktadır. Ayrıca bkz: Yusuf 12/86, 96.

¹⁴¹ “Ben size Rabbimin vahyettiklerini tebliğ ediyorum ve size nasihat ediyorum. Sizin bilmediğiniz şeyleri de Allah tarafından gelen vahiy ile biliyorum.” A’raf 7/62 ayetinde Nuh’un insanın bilmediği şeyleri bildiği belirtilerek bilgi bakımından insanların birbirlerinden üstün olabileceğine dikkat çekilmektedir. Ayrıca bkz: Al-i İmran 3/7, 18; Nisa 4/162; Yusuf 12/76.

¹⁴² Cür’ânî, *Tarifat*, s. 199-200; Tehanevi, *Keşşaf*, c. 2, s. 1063.

¹⁴³ “Melekler, ‘Seni bütün eksikliklerden uzak tutarız. Senin bize öğrettiğinden başka hiçbir bilginiz yoktur. Şüphesiz her şeyi hakkıyla bilen, her şeyi hikmetle yapan sensin’ dediler.” Bakara 2/32.

Allah'ın hem insana ait zorunlu ve tercihe dayalı her türlü eylemi hem de kâinatta meydana gelen olayları ezeli olan ve zatı ile kâim bulunan ilmi ile önceden bilmesi, yukarıdaki açıklamalardan da görüldüğü üzere ilim sıfatı ile alakalı olup kaza ve kader meselesinin birinci aşamasını oluşturmaktadır. Bu meselenin temelinde insanın eylemlerinde hür olup olmadığı sorusunun yer aldığı düşünüldüğünde, Allah'ın insanın eylemlerini ezelde bilmesinin eylem üzerinde herhangi bir zorlayıcı etkisinin bulunup bulunmadığı, bu bilmenin yaratmak anlamı taşıyıp taşımadığı, Allah'ın gelecekte vuku bulacak hadiseleri bilmesinin bilinene tabi bir durum mu olduğu gibi sorular gündeme gelmektedir. İlim kavramının sözlük ve ıstılah anlamları ile Kur'an ayetlerinden yola çıkacak olursak Allah'ın ilminin geçmiş, şu an ve geleceğe dair her türlü nesne ve olayı içerdiği, sonuçlandırıcı değil, bilkuvve bir niteliğe sahip olduğu görülecektir. Allah'ın henüz meydana gelmeyen her türlü olay hakkındaki ezeli bilgisi onun öylece gerçekleşeceği içindir. Burada ilmin maluma tabi oluşu söz konusudur. Buradaki malumdan kastımız, insanın kendi irade ve tercihi doğrultusunda meydana gelen eylemdir. İnsana ait ihtiyarî eylemlerin varlık ya da yokluğuna Allah'ın ilminin taalluk etmesi, bu eylemlerin zorunlu olarak var veya yok olmalarını gerekli kılmaz.

1.5. İRADE

İrade kavramı ر-و-د kökünden gelmekte olup, if'al vezninde mastardır. Sözlükte eylem olarak bir şeyi yapmayı istemek, dilemek, sahip olmayı arzulamak, hedeflemek, amaçlamak, kastetmek, niyetinde olmak anlamlarını taşıırken, mastar olarak ise istek, talep, arzu, buyruk, emir, tercih etme, iştiyak, hüküm, yaratma ve inşa, bir şeyi yapıp yapmama konusunda karar verebilme yetisi gibi manalara gelmektedir.¹⁴⁴

İrade, bir şeyi talep etmek demektir. Yapılması ya da yapılmaması gereken bir şey hakkında hem başlangıç hem de sonuç bakımından o şey üzerinde etkin olan bir niteliktir. Başlangıç itibariyle irade, bir şeyi yapmaya arzu ve istek duymak, sonuçta ise o eylemin yapılması ya da yapılmamasına karar vermek olarak tanımlanmıştır.¹⁴⁵

İrade, insan açısından yapılması gereken bir işi, bir amacı gerçekleştirmeyi istemektir.

¹⁴⁴ Firûzâbâdî, *Okyanus*, c. 1, s. 1149; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, c. 3, s. 187-188; Ebu'l-Beka Eyyub b. Musa el-Hüseyni el-Kufî, *Kitabu'l-Külliyat Mu'cemun fi'l-Mustalahat ve'l-Furuki'l-Lugaviyye*, tahkik: Adnan Derviş, Muhammed el-Mısri, Müessesetü'r-Risale, 1. Baskı, Beyrut 1992, s. 73; Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdam*, y.y., y.y., s. 238; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. 2, s. 358-359; Cubran, *Raid*, 1239-1240; Mustafa Çağrı ve Hayati Hökelekli, *“İrade”*, DİA, İstanbul 2000, c. 22, s. 380-381.

¹⁴⁵ İsfahani, *Müfredat*, s. 208.

Bir canlıdan meydana gelecek farklı özelliklerdeki fiillerin ortaya çıkmasını sağlayan keyfiyettir.¹⁴⁶ İlahi irade söz konusu olduğunda herhangi bir işin meydana gelmesi ya da yokluktan varlık sahasına çıkması için tahsis edilmiş bir sıfat, fiilin kendisinden ortaya çıktığı bir nitelik anlamına gelmektedir.¹⁴⁷ Bu ifadeden de görüldüğü üzere Allah'ın ve insanın iradesi arasında ayırım yapılmakta, bir şeyi arzulamak ve temenni etmek anlamındaki iradenin Allah hakkında kullanılamayacağı, emir ve hüküm manasındaki iradenin ise kullanılabileceği belirtilmektedir.¹⁴⁸

İstılahta ise irade, herhangi bir zamanda, bir baskı veya zorlama olmaksızın yapılması veya yapılmaması imkân dâhilinde olan bir durumda iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren bir özellik demektir.¹⁴⁹ İrade ayrıca iştıyak, sevgi, kasıt ve eğilim olarak ortaya çıkan nefsanî arzu ve istekler olarak da tanımlanmıştır.¹⁵⁰ Psikolojide irade, insanın dış dünyadan aldığı etkilere karşı bilinçli olarak tepkide bulunması olarak değerlendirilmektedir.¹⁵¹ Mantık ilminde ise, içerisinde bilinç, zekâ, fiil ve fikir gibi unsurların bulunduğu yüksek bir zihin fonksiyonu ve genel bir yeti olarak tarif edilmiştir.¹⁵² İradeyi cebir ve zorunlu olarak yapmanın zıddı olarak gören Razi, kavramın, varlığa da yokluğa da ihtimali bulunan bir şeyi yapmak ya da yapmamak şıklarından birini tercih ederek o işin olmasına veya olmamasına hükmetmek manasına geldiğini belirtmiştir.¹⁵³

Bu açıklamalara göre irade, farklı manaları ihtiva eden bir kavramdır. Psikoloji ve mantık gibi bilim dalları iradeyi sadece insani boyutta ele alarak tanımlarken, kelâm ilminde ise kaza-kader meselesi bağlamında Allah'ın iradesi ve bu irade karşısında insanın iradesinin rolü tartışma konusu edilmiştir. Bu tartışmada öncelikli olarak iradenin içerdiği manalardan hangilerinin Allah'a nispet edilebileceği üzerinde durulmuş, Allah'ın nasıl bir iradeye sahip olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Daha sonra ise kaza ve kader probleminin ana konusunu oluşturan Allah'ın iradesi karşısında insanın irade ve seçme özgürlüğünün bulunup bulunmadığı, eylemin varlık sahasına

¹⁴⁶ Firûzâbâdî, *Okyanus*, c. 1, s. 1150.

¹⁴⁷ Cürçânî, *Ta'rifat*, s. 30-31.

¹⁴⁸ İsfahani, *Müfredat*, s. 208.

¹⁴⁹ Aliyyu'l-Kari Ali b. Muhammed Sultan el-Herevi, *Şerhu Fıkhı'l-Ekber*, 1. Baskı, Kahire: Matbaatu't-Tekaddüm, 1323, s. 19; Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 158.

¹⁵⁰ Tehanevi, *Keşşaf*, c. 1, s. 552-553.

¹⁵¹ Nurettin Topçu, *Psikoloji*, Üçler Basımevi, İstanbul 1949, s. 170.

¹⁵² Necati Öner, *İrade Hürriyeti*, Vadi Yay., Ankara 1995, s. 23.

¹⁵³ Fahreddin Razi, *el-Metalibu'l-Aliyye*, neşr.: Ahmed Hicazi es-Sakka, Beyrut 1987, c. 2, s. 175.

çıkmasında insan iradesinin rolünün ne olduğu soruları gündeme gelmiştir. Bu sorulara daha net bir cevap verebilmek için sözlük ve ıstılah anlamlarının yanı sıra Kur'an'ın bu kavramı hangi üslupta ele aldığını incelemenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Kur'an'ı incelediğimizde irade ile ilgili ayetlerin farklı varlıklarla ilişkilendirilerek kullanıldığı görülmektedir. Allah'ın iradesine vurgu yapan ayetlerdeki genel tema, Allah'ın dilediği her şeyi yapan bir varlık olduğu, iradesinin masiyet ve kötülükten uzak olan hüküm, emir ve istek anlamına geldiği, iradesinin sınırsız ve mutlak olduğudur. Allah'ın iradesi ile ilgili ayetler aynı zamanda O'nun iradesinin insanın iradesini içine aldığı, insanın istemesinin Allah'ın dilemesine bağlı olduğunu da ifade etmektedir.¹⁵⁴ Kelâm âlimleri Allah'ın irade sıfatı ile muttasıf bulunduğu ve irade buyurduğu şeyi gerçekleştirmesi noktasında aynı görüşü paylaşmalarına rağmen bu iradenin Allah'a nispeti hususunda farklı görüşler benimsemişlerdir. Kimi alimlere göre Allah'a gerçek manada değil ancak mecazi manada irade nispet edilebilmektedir. Bu durumda Allah'ın kendi eylemlerini dilemesi manasındaki irade yaratma anlamına gelirken, başkalarının eylemlerini dilemesi anlamındaki ise emretmesi demektir. Bazılarına göre ise Allah zatının aynı olan irade ile bizzat mürididir ve eylemlerini fail-i muhtar olarak hür bir şekilde gerçekleştirmektedir. Diğerleri de iradeyi Allah'ın mahlûkata ilişkin en uygun düzeni bilmesi, olayların da bu bilme doğrultusunda meydana gelmesi olarak tanımlamışlar, iradeyi ilim sıfatına râcî kılmışlardır.¹⁵⁵

İnsanın iradesiyle ilgili ayetlere gelince, onlarda, insanın bir eylemi yapıp yapmamayı tercih etmesine imkân sağlayan bir iradeye sahip olduğu belirtilmektedir.¹⁵⁶ İnsanın iradesine işaret eden ayetlerde arzu, istek, fayda veya zarar sağlayan şeyi talep etme gibi manaların daha ön plana çıktığı görülmüştür. İnsan iradesi ile ilgili ayetleri biri gündelik hayat, diğeri de ahlaki alan ile ilgili olmak üzere iki kategoride değerlendirmek

¹⁵⁴ “Bir şeyi dilediği zaman, O'nun emri o şeye ancak “Ol!” demektir. O da hemen oluverir” Yasin 36/82; “...Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez...” Bakara 2/185; ayrıca bkz: Al-i İmran 3/108; Fatır 35/10; Ğafir 40/31; “...Şüphesiz Rabbin dilediğini yapandır.” Hud 11/107; ayrıca bkz: Bakara 2/253; Hac 22/14, 16; Buruc 85/16; “...De ki: Allah, sizin bir zarara uğramanızı dilerse yahut bir yarar elde etmenizi dilerse, O'na karşı kimin bir şeye gücü yeter? Hayır, Allah, yaptıklarınızdan haberdardır.” Fetih 48/11; “Kim bu geçici dünyayı isterse orada ona, (evet) dilediğimiz kimseye dilediğimiz kadar hemen veririz...” İsra 17/18.

¹⁵⁵ Neseff, *Tabsıra*, c. 1, s. 374-375; Seyfeddin el-Amidi, *Gayetü'l-Meram*, neşr.: Hasan Mahmud Abdullatif, Kahire 1971, s. 52-53; Kadı Abdulcebbar, *Şerh*, s. 431-435.

¹⁵⁶ “O, öğüt almak isteyen ve çok şükredici olmayı dileyen kimseler için geceyi ve gündüzü birbirini ardınca getirendir” Furkan 25/62; “...İçinizden dünyayı isteyenler de vardı, ahireti isteyenler de...” Al-i İmran 3/152; Ayrıca Bkz: Al-i İmran 3/145; Hud 11/15; Bakara 2/233; Yusuf 12/25-26; İsra 17/19; Ahzab 33/28.

mümkündür. Gündelik hayat ile ilgili olanlar insanın arzu ve isteklerini ifade eden ayetlerdir.¹⁵⁷ Ahlaki alan ile ilgili olanlar ise bir yandan iyi ve kötü davranışlarda bulunma noktasında insanın özgür olduğuna vurgu yaparken, diğer taraftan da Allah'ın mutlak ve sınırsız iradesinin, insanın iradesi üzerinde olduğunu, insanın, Allah'ın belirlediği ölçüde özgür bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁸ Kanaatimize göre, irade-insan ilişkisini ortaya koyan ayetlerde öne çıkan hususların başında insanın herhangi bir zorlama altında bulunmayan hür bir irade ile tercihte bulunduğu ve eylemlerini yaptığı gelmektedir. İkinci olarak da arzu, istek, ihtiyaç ve içgüdüler doğrultusunda iradenin bir şeye yönelişi veya reddedişi söz konusu edilmektedir. İşte insan sahip olduğu bu özellik dolayısıyla eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmekte, mükâfat veya cezaya muhatap olmaktadır.

İrade kavramı Kur'an'da sadece Allah ve insan ile değil, aynı zamanda ruhani varlıklarla da ilişkilendirilmektedir. Şeytanın iradesine vurgu yapılan ayetlerde onun insanları dalâlete düşürme arzu ve isteği dile getirilmektedir.¹⁵⁹

Sonuç olarak irade kavramı Kur'an-ı Kerim'de hem Allah'a hem insana hem diğer ruhani varlıklara nispet edilerek birçok yerde geçmektedir. İrade-Allah ilişkisini ortaya koyan ayetlerde ilahi iradenin mutlak, değişmez ve önüne geçilmez olduğu, iyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-zararlı vb. olmak bakımından kâinata meydana gelen her şeyin, Allah'ın iradesi ile gerçekleştiği belirtilmektedir. Aynı zamanda O'nun iradesinin mutlaka amaçlı, anlamlı, hikmetli ve âdil olduğu, insanlar için asla zulmü, kötülüğü ve meşakkati murat etmediği bildirilmektedir. İrade-insan münasebetini açıklayan ayetlerde ise, insanın tercihleri ile eylemlerinde hür ve serbest olduğu, herhangi bir şekilde baskı ve zorlama altında bulunmadığı ifade edilmektedir. Bununla birlikte insanın iradesinin Allah'ın iradesi ile sınırlandırıldığı ve insanın sadece Allah'ın izin verdiği ölçüde isteyebildiğini îma eden ayetlerde mevcuttur. Allah'ın mutlak irade ve dilemesine vurgu yapan bu tarz ayetler, Kur'an'ın kendi bütünlüğü içerisinde değerlendirilmediği takdirde cebrî bir bakış açısının sergilendiği kanaatine ulaşılması kaçınılmaz olacaktır. Ayetleri doğru anlamak için yapılması gereken şey Kur'an'ı kendi bütünlüğü içerisinde ve konu

¹⁵⁷ Bakara 2/233; Al-i İmran 3/152; Enfal 8/67; Maide 5/113; Hud 11/15; Şura 42/20.

¹⁵⁸ Mustafa Çağrı ve Hayati Hökelekli, "İrade", DİA, c. 22, s. 381; Bkz: Al-i İmran 3/145; İsra 17/18, 19; Ahzab 33/28-29; Enfal 8/62, 67, 71; Yusuf 12/25; Ta-ha 20/68; Hac 22/25; Bu manayı ifade eden ayetler için bkz: Al-i İmran 3/145; İsra 17/18, 19; Ahzab 33/28-29; Enfal 8/62, 67, 71; Yusuf 12/25; Ta-ha 20/68; Hac 22/25.

¹⁵⁹ "... Şeytan da onları derin bir sapıklığa düşürmek istiyor." Nisa 4/60; ayrıca bkz: Maide 5/91.

ile ilgili bütün ayetleri göz önünde bulundurarak anlamaya çalışmak gerekmektedir.¹⁶⁰ Çünkü Kur'an'da Allah'ın mutlak iradesinin yanında insanın özgür bir iradeye sahip olduğuna, Allah'ın iradesinin insanın iradesine bağlı bulunduğu delalet eden ayetler de yer almaktadır.¹⁶¹ Bu türden ayetlerin cebir ifade edip etmediği son bölümde yer alan hidayet-dalâlet meselesinde ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

1.6. KUDRET

Kelâm ilminde bir eylemi gerçekleştirmeye yönelik güç anlamında ele alınan kudret kavramı, kaza-kader, dolayısıyla insanların eylemlerine ilişkin tartışmalarda söz konusu edilen, ihtiyarî eylemlerin meydana gelmesindeki rolü, Allah'ın kudreti ve insanın kudretinin eyleme etkisinin ne olduğu araştırılan bir kavramdır.

Arapça ق-د-ر kökünden mastar olan kudret kavramı, tâkat, güç, kuvvet, vüs'at, erk, iktidar, zenginlik, bir şeye gücü yetmek, bir işi ölçülü ve planlı bir şekilde yapmak, kuvveti olmak, muktedir olmak, bir şeye sahip olmak, bir şeyi bir şeye kıyaslamak, bir şeyi irade etmek, bir şeyi bilmek, hüküm, tazyik etmek, daraltmak gibi anlamlara gelmektedir.¹⁶² Kudret ayrıca bir amaca ulaşmayı sağlayan özellik, yetenek ve kabiliyet manalarında da kullanılmaktadır.¹⁶³ Allah'a nispet edildiğinde, dilediği şeyi eksigi ve fazlası olmaksızın hikmet çerçevesinde yapmak, bütün yönleriyle güç yetirememe ve acizliğin O'ndan nefyedilmesi manasını taşımaktadır.¹⁶⁴

Kudret kavramı, istitaat, kuvvet, takat, cehd ve vüs'at gibi kelimelerle, bazı anlam farklılıkları olmakla birlikte, eş anlamlı olarak kullanılan bir kavramdır.¹⁶⁵ Nitekim istitaat, Allah'ın, irade ve ihtiyar sahibi varlıkta ihtiyarî fiilleri yapması için yarattığı bir arazdır.¹⁶⁶ Kudret, alternatiflerden birini isteyerek yapma gücünü ifade ederken, kuvvet, bir işi tek alternatifte bağlı ve zorunlu olarak gerçekleştirmek demektir. Tâkat ise, sadece

¹⁶⁰ Ahmet Akbulut, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, A.Ü. Basımevi, Ankara 1992, c. 33, s. 142.

¹⁶¹ Bkz: Kehf 18/29; Fussilet 41/40; İnsan 76/29.

¹⁶² İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, c. 5, s. 80; Cürçânî, *Tarifat*, s. 221-222; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. 3, s. 481-482; Firûzâbâdî, *Okyanus*, c. 2, s. 618-620; Isfehâni, *Müfredat*, s. 396; Cubran, *Raid*, s. 1159.

¹⁶³ Ali Bardakoğlu, "Kudret", DİA, Ankara 2002, c. 26, s. 317-318; Bekir Topaloğlu, "Kadîr", DİA, Ankara 2002, c. 26, s. 316-317.

¹⁶⁴ Halebî Semîn Ebu'l-Abbâs Şihabüddin Ahmed b. Yusuf b. Abdiddaim, *Umdetü'l-Huffaz fî Tefsiri Eşrefi'l-Elfaz*, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1993, c. 3, s. 327.

¹⁶⁵ Cürçânî, *Tarifat*, s. 221-222; İbn Ebî'l-İzz Ali b. Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Akideti't-Tahaviyye*, tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin Şuayb el-Arnâvut, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1992, c. 2, s. 633.

¹⁶⁶ Cürçânî, *Tarifat*, s. 310-311.

belli bir fiili yapmaya yetecek miktardaki güce verilen addır. Vüs'at'e gelince o, birden fazla fiili yapmaya elverişli güce denir.¹⁶⁷ Cehd de eylemi meşakkatle elde etmek anlamına gelmektedir.¹⁶⁸

Istilah olarak kudret, yaşam sahibinin, kendi iradesi ile bir işi yapmaya ya da yapmamaya güç yetirdiği bir sıfat olarak tanımlanmıştır.¹⁶⁹ Bunun içindir ki kavram, fiilin meydana gelmesinde irade üzerinde etkisi bulunan bir sıfat olarak da tarif edilmiştir.¹⁷⁰ Amidi'ye (ö: 631/1233) göre kudret, bir şeyin yokluktan varlık sahasına çıkmasını gerektiren bir sıfattır.¹⁷¹ O'nun bu tanımlamasına göre kudret, vücudî bir sıfat olup, eylemin varlığı ya da terkinin mümkün kılmaktadır.

Kudret kavramının Kur'an'daki kullanımı araştırıldığında bir yandan Allah diğer taraftan da insan ile alakalı bir şekilde kullanıldığı görülecektir. İlgili ayetlerde¹⁷² kudret genel olarak bir eylemi gerçekleştirmeye yönelik güç, kuvvet ve yetenek anlamında kullanılmıştır. Bununla birlikte Allah'a ve insana nispeti açısından bazı farklı manaları da ihtiva ettiği görülmektedir. Kavram Kur'an'da *kâdir*, *kadîr* ve *muktedir* siygalarında Allah'a nispet edilmiştir.

Allah-kudret ilişkisini ifade eden ayetlerde güç yetirmek, ölçülü ve planlı bir şekilde yaratıp düzenlemek manaları daha ön plandadır. Ayetlerde Allah'a nispet edilen sıfat kalıbındaki *kâdir*, *kadîr* ve *muktedir* isimleri¹⁷³ genellikle âciz olmayan, aklen imkân dâhilinde bulunup muhal statüsüne girmeyen her şeye kayıtsız şartsız gücü yeten anlamlarını muhtevîdir. Bununla birlikte ilgili ayetler dikkatle incelendiğinde mübalağalı ism-i fail siygasında *kadîr* isminin ism-i fail siygasında *kâdir*'e göre daha vurgulu bir manaya sahip olduğu görülecektir. Nitekim *kâdir* isminin geçtiği ayetlerde ilâhî kudret, ayet indirmek,¹⁷⁴ azap göndermek,¹⁷⁵ ölüleri diriltmek,¹⁷⁶ tabiatın ve sosyal

¹⁶⁷ Yavuz, "İstîtaat", DİA, İstanbul 2001, c. 23, s. 399-400.

¹⁶⁸ Ebu'l-Beka, *Kitabu'l-Külliyat*, s. 107-109.

¹⁶⁹ Fahreddin Razi, *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din*, Haydarabad 1353, s. 122-123; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf: Haşiye ala Şerhi'l-Mevakıf fi İlmi'l-Kelâm*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1311, c. 6, s. 78; Gazali, *el-İktisad fi'l-İtikad*, Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebî, Kahire 1963, s. 44.

¹⁷⁰ Cürcânî, *Tarifat*, s. 222.

¹⁷¹ Amidi, *Kitabu'l-Mübin fi Şerhi Maani Elfazi'l-Hukema ve'l-Mütekellimin*, tahkik: Hasan Mahmud eş-Şafi, Kahire 1993, s. 120.

¹⁷² Abdalbaki, *el-Mu'cem*, s. 682-683.

¹⁷³ "...Şüphesiz Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir." Bakara 2/20; ayrıca bkz: En'am 6/37, 65; Mu'minun 23/18, 95; Ahkaf 46/33; Mearic 70/40; Kıyame 75/4, 40; Tarık 86/8.

¹⁷⁴ En'am 6/37.

¹⁷⁵ En'am 6/65.

hayatın işleyişini ilgilendiren kanunları yürütmek¹⁷⁷ gibi alanlara yönelikken, *kadîr* ismi, geçtiği kırk beş ayetin otuz beşinde birçok konuya değindikten sonra “*Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir*” buyurularak onun gücünün her şeyi kapsadığı belirtilmiştir. Bunun içindir ki kudret kavramı ism-i fail olarak insanlara da izafe edildiği halde, mübalağalı ism-i fail siygasında ise sadece Allah’a nispet edilmiştir.¹⁷⁸ Çünkü *kadîr*, dilediği şeyi hikmetin gerektirdiği şekilde eksiksiz bir biçimde gerçekleştiren fail demektir. Dolayısıyla Allah’tan başka hiçbir varlığın *kadîr* olarak nitelendirilmesi imkânsızdır.¹⁷⁹ Kudret kavramına yüklenen bu manalardan anlaşılan odur ki, kâinatta meydana gelen her türlü olay ve insanın eylemleri Allah’ın kudreti doğrultusunda meydana gelmektedir. Daha sonraki bölümlerde görüleceği üzere insanın eylemlerinin meydana gelmesinde biri insana diğeri de Allah’a ait olmak üzere iki yön bulunmaktadır. Allah’a ait olan yön yaratmayı içermekte, yaratmanın meydana gelebilmesi için de yaratıcının güç ve kuvvet sahibi olması zorunluluk arz etmektedir. Kudret insan münasebetine gelince, bu kavram sadece iki ayette insanla ilişkilendirilerek kullanılmıştır. Hem *Yunus* 10/24¹⁸⁰ hem de *Kalem* 68/25¹⁸¹ ayetlerinde bir yandan insanın eylemde bulunma gücüne sahip olduğu, diğer yandan da bu gücün sınırlı bulunduğu ifade edilmektedir. Kur’an’ı incelediğimizde insanın kudretine vurgu yapan kavramlardan birinin de “istitaat” olduğu görülecektir.

İnsanın ihtiyarî eylemlerini gerçekleştirmesini sağlayan güç ve yetenek anlamında kullanılan istitaat, miladi 7. yüzyıldan itibaren kaza-kader bağlamında insanların eylemlerine ilişkin tartışmalarda ortaya atılan bir kavramdır. Arapça ط-و-ع fiilinden türeyen istitaat sözlükte, kuvvet, kudret, takat, kadir olma, güç yetirme, bir şeyi yapabilme ve yapacak gücü olma gibi anlamlara gelmektedir.¹⁸² İstilahta ise insanın bir eylemi gerçekleştirebilmesini sağlayan vasıtaları kullanarak ihtiyarî fiillerini yapmasını sağlayan güç anlamına gelmektedir.¹⁸³

¹⁷⁶ Ahkaf 46/33; Kıyame 75/40.

¹⁷⁷ Yasin 36/81.

¹⁷⁸ Topaloğlu, “*Kâdir*”, s. 316-317.

¹⁷⁹ Firûzâbâdî, *Besair*, c. 4, s. 246.

¹⁸⁰ “...*Nihayet yeryüzü (o bitkilerle) bütün ziynet ve güzelliklerini alıp süslendiği ve sahipleri de onun üzerine (her türlü tasarrufa) kadir olduklarını zannettikleri bir sırada...*” Yunus 10/24.

¹⁸¹ “(Yoksullara yardım etmeye) güçleri yettiği halde (böyle söyleyerek) erkenden yola çıktılar.” Kalem 68/25.

¹⁸² Cürçânî, *Tarifat*, s. 310-311; Yavuz, “*İstitaat*”, s. 399-400; Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 166.

¹⁸³ Cürçânî, *Tarifat*, s. 310-311; İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, c. 8, s. 242; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. 5, s. 444; Firûzâbâdî, *Okyanus*, c. 3, s. 350.

İstitaat kavramı Kur'an'da müştakları ile birlikte fiil kalıbında kırk iki yerde geçmektedir. Bu ayetlerden otuz altısında kavram insanla¹⁸⁴, beşi ilah olarak edinilen nesnelerle¹⁸⁵, biri de Allah ile ilişkilendirilmiştir.¹⁸⁶

İstitaat ile ilgili ayetlerden insanla bağlantılı olanlar onun sınırlı bir gücünün bulunduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim bazı ayetlerde insanın emir ve yasakları yerine getirebilme gücüne sahip olduğuna işaret edilirken,¹⁸⁷ bir kısmında ise bazı eylemleri yapma gücünün bulunmadığı¹⁸⁸ belirtilmiştir. Allah'tan başka ilah olarak edinilen nesnelerle alakalı olan ayetlerde ise herhangi bir şeye güç yetirememe manasına vurgu yapılmaktadır.¹⁸⁹

Sonuç olarak kudret ve istitaat kavramları hem Allah hem de insan hakkında kullanılmakta olup kendisiyle nitelendiği varlığın iradesi doğrultusunda bir işi yapma ya da terk etme ile vasıflandığını göstermektedir. Yani bu kavramlarla vasıflanan varlık, irade ettiği takdirde eylemi gerçekleştirmekte veya terk etmektedir. Bununla birlikte eylemin yapılması ya da terk edilmesi noktasında Allah için herhangi bir sınırlandırma bulunmazken insanın kudretinin sınırlı olduğu görülmektedir. Allah, kudretle vasıflandığı zaman O'ndan âcizliğin nefyedilmesi gerekirken, insan ise bazı eylemleri yapmaya güç yetirmediği için âcizdir.

Kudret ve istitaat ile ilgili ayetlerde dikkat çekici bir başka husus da istitaatın kudretten daha özel bir kullanıma sahip olmasıdır. Yani kudretin bulunduğu yerde istitaat zorunlu olarak bulunmakla birlikte istitaatın olduğu yerden kudretin var olması zorunlu değildir. Bu demektir ki Allah'tan başka hiçbir varlık mutlak manada kudretle vasıflandırılmaz.

¹⁸⁴ "...Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır..." Al-i İmran 3/97; ayrıca bkz: Bakara 2/217, 273; Kehf 18/97; Enbiya 21/40; Yasin 36/67; Mücadele 58/4.

¹⁸⁵ "Allah'tan başka taptıklarınızın ise size yardım etmeye güçleri yetmez. Onlar kendilerine de yardım edemezler." A'raf 7/197; ayrıca bkz: A'raf 7/192; Hud 11/20.

¹⁸⁶ "Hani havariler de, 'Ey Meryem oğlu İsa! Rabbin bize gökten bir sofrayı indirmeye güç yetirebilir mi?' demişlerdi..." Maide 5/112.

¹⁸⁷ Enfâl 8/60; Hud 11/88; Teğabun 64/16;

¹⁸⁸ Bakara 2/217, 273; Nisa 4/169; Kehf 18/97; Zariyat 51/45; Rahman 55/33.

¹⁸⁹ Bkz: Enbiya 21/43; Yasin 36/75.

1.7. KESB

Kaza-kader probleminde ihtiyarî eylemlerin meydana gelmesinde insanın etkisini gösteren ve kelâm literatüründe de ihtiyarî eylemlerin yaratılması bağlamında ele alınan kesb sözlükte, bir şeyi kazanmak, elde etmek, sağlamak, temin etmek, yapmak, gerçekleştirmek, rızkı talep etmek, toplamak, çalışıp çabalamak ve isabet etmek gibi anlamlara gelmektedir.¹⁹⁰ Kesb ayrıca ahlaki bir değer ifadesi olarak kişinin dünyada yaptığı iyi veya kötü davranışları yüklenmesi ve taşınması gibi bir manayı da içeren bir kavramdır.¹⁹¹

Kesb kelimesinin cahiliye dönemi Arap edebiyatında da kullanıldığı görülmektedir. Bu şiirlerden birinde şöyle ifade edilmektedir¹⁹²:

“Onu övdüm fakat ondan hiçbir şey kazanıp elde edemedim”

Bir başka şiirde ise kesb şu şekilde yer almıştır:

“O bana mal kazandırdığı için ben de ona teşekkür ettim”

Her iki şiirde de kazanmak anlamında kullanılan kesb kavramı eylemin eylemi gerçekleştiren kişiye ait olduğunu gösteren bir delil olma niteliğindedir. Nitekim Bravmann, kavramın bazen Arapça bir kelime olan “amile” gibi bir işleve sahip olduğunu, eylemin gerçek şeklini oluşturduğunu ve eylemin o eylemi gerçekleştiren kişiye aidiyetini temsil ettiğini ifade etmiştir.¹⁹³

İstilah olarak kesb, bir yararı elde etmeyi sağlayan veya bir zararı uzaklaştıran fiildir diye tarif edilmiştir.¹⁹⁴ Isfehani (ö: 502/1108) kesbe olumsuz bir anlam yükleyerek onu, insanın menfaat elde edeceğini zannederek topladığı, fakat sonra kendisiyle zararın elde edildiği şeyleri ifade eden bir terim olarak tanımlamıştır.¹⁹⁵ Kesbin âdeta kendisiyle özdeşleştiği, hakkında *“bu Eş’âri’nin kesb anlayışından daha zor”* diye bir tabir dahi dile getirilen Eş’âri’nin bakış açısına göre kesb, insanın kendisinde potansiyel olarak

¹⁹⁰ İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, c. 1, s. 716-717; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, c. 1, s. 455; Firûzâbâdî, *Okyanus*, c. 1, s. 469; Cubran, *Raid*, s. 1239-1240; Yavuz, “Kesb”, DİA, Ankara 2002, c. 25, s. 304-306.

¹⁹¹ İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, c. 1, s. 417.

¹⁹² İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, c. 1, s. 417.

¹⁹³ M. M. Bravmann, “Heroic Motives in Early Arabic Literature”, *Der Islam*, n. 36/1-2, y. 1960, s. 4-10.

¹⁹⁴ Cürçânî, *Tarîfat*, s. 236.

¹⁹⁵ Isfehânî, *Müfredat*, s. 430-431.

bulunan kudret ile yapmak istediği eyleme yönelmesidir.¹⁹⁶ Onun bu tanımlama ile fiil ve fiilin varlık kazanmasında etkin olan hâdis kudret arasında bir bağ kurulmasını sağlayan insanın eylemdeki rolünü (insanın kudretinin fiile yaklaşımını) belirleyen bir şeyin varlığına dikkat çektiği düşünülmektedir. Benzer bir bakış açısı sergileyen Cürcânî'ye göre, insanın irade ve kudretiyle yakın ilişkisi bulunan kesb, eylemin meydana gelmesinde, ona yer teşkil etme dışında herhangi bir tesiri ve müdahalesi bulunmayan ve sadece fiile mukârin olan bir kavramdır.¹⁹⁷

Kesb kavramı üzerinde incelemelerde bulunan Batılı düşünörlere göre bu kelime, bir insanın eylemlerinden dolayı sorumlu tutulması, şayet gerçekleştirilen eylem yanlış ise eylemi yapan kişinin cezalandırılması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁹⁸ Başka bir anlatımla, Allah'ın eylemin yaratıcısı, insanın da eylemi yapan olduğunu açıklayan bir kavramdır. Kesb kelimesi, bir eylemi yapmak, uygulamak, yerine getirmek-îfa etmek, bir eylem üzerinde çalışmak-çabalamak gibi manaları içermektedir.¹⁹⁹ Bir fiilin meydana gelmesinde fâil ve fiili arasındaki ilişkiyi açıklayan bir kavramdır. Fâil o fiili yapan, gerçekleştiren yani kesbedendir.²⁰⁰

Bu açıklamalardan ve biraz sonra Kur'an'daki kullanımından da göreceğimiz üzere kesb, kaza-kader anlayışı doğrultusunda insanın eylemleri ile ilişkilendirilerek kullanılan bir kavramdır. Çünkü kavramın tanımında yer alan bir yarar sağlamak veya zararı uzaklaştırmak gibi bir durumun Allah'ın eylemleri hakkında düşünölmesi imkânsızdır. Haddi zatında kavramın ortaya çıkış ve gelişim sürecine bakıldığında, onun ihtiyarî eylemlerde insanın nasıl bir rol üstlendiğini tespit etmek için kullanıldığı görölmektedir.

Kavramın nasıl ve ne zaman ortaya çıktığı hususuna gelince bu durum tam olarak bilinmemekle birlikte onu ilk kullanan kişinin kim olduğu hususunda iki farklı görüş bulunmaktadır. Bazılarına göre insanların kendi eylemlerinin sorumluluğunu

¹⁹⁶ Cüveyni, *eş-Şamil fî Usulî'd-dîn*, tahkik: Helmut Klopfer, Daru'l-Arab, Kahire 1989, s. 69; Şehristânî; *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 88.

¹⁹⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakîf*, c. 8, s. 146.

¹⁹⁸ Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh 1973, p. 191-194.

¹⁹⁹ Michael Schwarz, "Acquisition" (*kasb*) in early Kalam" in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition* (Walzer Festschrift), eds. S. M. Stern, A. Hourani and V. Brown, Cassirer 1979, p. 357.

²⁰⁰ R. M. Frank, "The Structure of Created Causality" *Studia Islamica*, n. 25, y. 1966, p. 59.

kanıtlamak amacıyla kesb kavramını ilk kullanan kişi Ebu Hanife'dir (ö: 150/767).²⁰¹ Diğer bazı âlimlere göre ise kavramı ilk kullanan Dırar b. Amr'dır (ö: 200/815).²⁰² Onun en önemli nazariyelerinden olan kesb teorisi, insanın eylemlerinin hem Allah'ın yaratması hem de insanların kesbi ile meydana gelmesi üzerine inşa edilmiştir.²⁰³ Yaptığımız araştırmalar, kesb kavramını ilk kullanan kişinin Ebu Hanife, bu nazariye ile içerisinde bulunduğu Mutezilî düşünceye aykırı bir tutum sergileyen ilk şahsın Dırar b. Amr, kesbi bir teori haline getirerek sistemli bir şekilde ele alan kişinin ise Eş'ari olduğunu göstermektedir. Kesb kavramı hakkındaki bu kısa açıklamalardan sonra kavramın Kur'an'daki kullanımının tahliline geçebiliriz.

Kur'an'da kesb kavramı genel olarak insanın irade, ihtiyar ve kudretiyle yaptığı eylemlerine işaret etmek üzere kullanılmıştır.²⁰⁴ Bununla birlikte ayetlerde mecazi bir dil kullanıldığı da görülmektedir. Mesela *Tebbet suresinde* geçen kesb kavramıyla²⁰⁵ Ebu Leheb'in çocuğu kastedilmekte²⁰⁶, *Bakara suresi 2/259* ayetinde geçen kesb²⁰⁷ ile de niyet ve kasıta vurgu yapıldığı görülmektedir. Aynı zamanda *Bakara 2/79* ayetinde geçen kesb lafzının²⁰⁸ yazma karşılığında kazanılan para, *Bakara 2/267* ayetinde²⁰⁹ ise toplamak anlamında kullanıldığı da belirtilmektedir.²¹⁰ Mecazi anlamları dışında Kur'an'daki kullanımına bakıldığında genel olarak bir şeyi azmederek, kastederek ona yönelmek²¹¹; maddî kazanç sağlamak²¹²; çabalamak ve amel²¹³ gibi manalara geldiği görülmektedir. Kesb kavramının geçtiği ayetler dikkatle incelendiğinde iyi eylemlerin

²⁰¹ Kasım Turhan, "Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri", M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul 1996, s.87; Yavuz, "Kesb", c. 25, s. 305-306; Ebu Hanife, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev: Mustafa Öz, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul 1992, s. 73..

²⁰² Watt, *İslamın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, terc: Arif Tekin, İstanbul 1996, s. 131.

²⁰³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muhit bi't-Teklif*, Cem el-Hasan b. Ahmed b. Mat'taveyh, tahkik: Ömer es-Seyyid Azmi, Kahire yy., 408; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, neşr.: Muhammed Fehmi Muhammed, Beyrut 1990, c. 1, s. 77-78.

²⁰⁴ Abdalbaki, *el-Mu'cem*, s. 767-768.

²⁰⁵ "Ona ne malı fayda verdi ne de kazandı..."

²⁰⁶ Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kafi Dönmez vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., c. 5, Ankara 2006, s. 710.

²⁰⁷ "Allah sizi yeminlerinizdeki boşboğazlıktan ötürü sorumlu tutmaz. Fakat kalplerinizin kesb ettiklerinden sorumlu tutar..."

²⁰⁸ "...kazandıklarından dolayı onlara yazıklar olsun"

²⁰⁹ "Ey iman edenler biriktirdiklerinizin temizlerinden infak edin..."

²¹⁰ Damegani Ebu Abdullah Hüseyin b. Muhammed, *Kamûsu'l Kur'an: Islahu'l-vücu' ve'n-nezair fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, tahkik: Abdülaziz Seyyidü'l-Ehl, 4. Baskı, Darul İlm li'l-Melayin, Beyrut 1983, s.404.

²¹¹ Bkz: Bakara, 2/225; 281; 134; 141; Maide, 5/89; Tur, 52/21; Tebbet, 111/02; Al-i İmran, 3/25; En'am, 6/70; 158; Ra'd, 13/33; İbrahim, 14/51.

²¹² Bakara, 2/267.

²¹³ Bakara, 2/286; Al-i İmran, 3/61.

kişinin veya toplumun lehine, kötü davranışların ise aleyhine olduğu, bunun neticesinde de ahiret hayatında mükâfat veya ceza verileceğinin belirtildiği müşahade edilecektir.

Kesb kelimesinden türemiş olmakla beraber iktisab kavramı kullanıldığı yer itibarıyla farklılık sergilemektedir. Kesb, kişinin hem kendisi hem de başkası için elde ettiği kazancı ifade ederken, iktisab daha ziyade kişinin kendi kazancı için kullanılan bir kavramdır. Kesb kolay olan ve hatta niyetle bile elde edilebilecek kazancı belirtirken iktisab ise genellikle zor ve oldukça meşakkatli bir çalışma neticesindeki kazançla vurgu yapmaktadır.²¹⁴ Nitekim İbn Kayyım'a (ö: 751/1350) göre kesb, Kur'an'da kalbin akdi ve azmi, sa'y, amel, ticaret ve mal kazanma gibi anlamlara gelmektedir.²¹⁵ Bu açıklamalardan sonra kesb kavramının Kur'an'daki kullanımını sistematik bir şekilde üç temel başlık altında özetlemek mümkündür. Bunlardan birincisi azmetmek ve kastetmek,²¹⁶ ikincisi ticarete mal kazanmak,²¹⁷ üçüncüsü de gayret göstermek, yapmak, çalışmak, çabalamak ve elde etmektir.²¹⁸

Sonuç olarak Mutezile, Eş'ari ve Maturidi mezhepleri tarafından üzerinde önemle durulan ve muhtevası bakımından mezhepler arasında üzerinde bir takım eleştirilerin yapıldığı kesb kavramı, hem Kur'an'da hem de kelâm ilminde insan ve eylemleri arasındaki ilişkiyi ortaya koymak üzere kullanılan bir kavramdır. Sözlük ve ıstılah anlamları ile Kur'an'daki kullanımı, eylemin o eylemi yapana ait olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Nitekim ilgili ayetler insanın yaptığı iyiliklerin kendisi için bir kazanım olduğunu, kötülüklerin ise aleyhine bir delil teşkil ettiğini belirtmektedir. Kaza-kader probleminin temelinde insanın eylemlerini hür olarak mı yoksa cebir altında mı gerçekleştirdiği sorusu olduğu düşünüldüğünde ihtiyarî eylemlerin meydana gelişinde insanların sahip olduğu gücün etkisini ortaya koyan kesb kavramı problemin çözümünde önemli bir yer tutmaktadır.

²¹⁴ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c. 1, s. 717.

²¹⁵ İbn Kayyım el-Cevziyye Ebu Abdillâh b. Ebi Bekr, *Şifau'l-Alil fi'l Mesaili'l-Kazai ve'l-Kaderi ve'l Hikmeti ve't-Te'lil*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut yy., s. 230.

²¹⁶ "Allah sizi kasıtsız yeminlerinizden dolayı sorumlu tutmaz, fakat sizi kalplerinizin kazandığı (bile bile yaptığınız) yeminlerden sorumlu tutar." Bakara 2/225. Görüldüğü üzere bu ayette kesb, azmetme ve kastetme anlamında kullanılmıştır.

²¹⁷ "Ey iman edenler, kazandıklarınızın ve sizin için yerden çıkardıklarımızın helal ve iyisinden harcayın." Bakara 2/267. Kesbin bu ayette bir ticaret sonucunda elde edilen kazanç manasında kullanıldığı aşikârdır.

²¹⁸ "...Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır..." Bakara 2/286; ayrıca bkz: En'am 6/129; A'raf 7/39.

Kaza ve kader meselesi ile ilişkisi bulunduğu düşünölen kaza, kader, fiil, ilim, irade, kudret ve kesb kelimelerinin kavramsal tahlilinden sonra Maturidi'nin meseleye yaklaşımını analiz edebiliriz.

BİRİNCİ BÖLÜM

MATURİDİ'YE GÖRE FİİLLERİN MEYDANA GELİŞİ

Kaza ve kader konusu tüm İslam kelâmcılarının olduğu kadar Maturidi'nin de üzerinde önemle durduğu konular arasında yer almaktadır. Bu konu bir yandan her şeyin yaratıcısı, mutlak ilim, irade ve kudret sahibi bir varlık olan Allah'ın hâkimiyetini, diğer taraftan da Allah'ın kendisine muhatap aldığı insanın özgürlüğünü doğrudan ilgilendirmektedir. Bu bölümde Maturidi'nin kaza ve kader kavramlarının sözlük, ıstılah ve Kur'andaki anlamlarından hangilerini tercih ettiği ve bu kavramları nasıl değerlendirdiği üzerinde durulacaktır.

1.1. KAZA

Maturidi kaza kavramını ayetlerden deliller getirerek ve kazandığı manalardan hangilerinin Allah'a, hangilerinin de insana nispet edilip edilemeyeceği sorusuna cevap arayarak açıklamaya çalışmıştır. Ayrıca diğer meselelerde olduğu gibi bu meselede de özellikle Ka'bi'yi (ö: 317/929) kendisine muhatap alıp onun mevzu ile ilgili görüş ve düşüncelerini eleştirmek suretiyle konuya daha bir genişlik kazandırmayı amaçlamıştır. Kavramı, yaratmak²¹⁹, hükmetmek²²⁰, haber vermek ve bildirmek²²¹, emretmek²²², yapıp bitirmek²²³ olmak üzere beş farklı manada kullanmış, bunlardan hangilerinin Allah'a nispet edilip edilemeyeceğini açıklamıştır.²²⁴ Maturidi geleneğinin temsilcilerinden olan Nesefî (ö: 508/1114) ise kavrama bu beş mana dışında bitirmek,

²¹⁹ “...Böylece onları iki günde yedi gök olarak yarattı ve her göğe kendi işini bildirdi.” Fussilet 41/12; Maturidi, *Te'vilat*, c. 4, s. 369; “O bir şeyin olmasını dilediğinde ona sadece ‘ol’ der, o da hemen oluverir.” Al-i İmran 3/47; Maturidi, *Te'vilat*, c. 1, s. 270.

²²⁰ “...Artık sen vereceğin hükmü ver...” Ta-ha 20/72; Maturidi, *Te'vilat*, c. 3, s. 300.

²²¹ “Biz kitapta İsrailoğullarına ‘yeryüzünde muhakkak ki iki defa bozgunculuk yapacaksınız ve büyük bir kibre kapılacaksınız’ diye bildirdik.” İsra 17/4; Maturidi, *Te'vilat*, c. 3, s. 134-135.

²²² “Rabbin kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, ana-babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti” sra 17/23; Maturidi bu ayette yer alan kaza kelimesinin ne anlama geldiği üzerinde detaylı açıklamalarda bulunarak şu ifadelerle yer vermiştir: “Bazı âlimlere göre bu ayetteki kaza kelimesi hükmetmek, bazılarının göre emretmek, diğer bazıları açısından ise vasiyet etmek ve sorumlu tutmak anlamına gelmektedir. Kutebi'nin ise farz ve zorunlu kılmak manasında değerlendirdiğini belirttikten sonra onun farz, mühür, hüküm ve emir manalarının tümünü içerdiğini dile getirmiştir.” Maturidi, *Te'vilat*, c. 3, s. 145.

²²³ “Musa süreyi tamamlayıp ailesiyle yola çıkınca ...” Kasas 28/29; Maturidi, *Te'vilat*, c. 3, s. 594.

²²⁴ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 306-307.

boşalmak ve fiil gibi farklı anlamlar yüklemekte, Kur'an ayetlerinden ve cahiliye dönemi şiirlerinden delil getirerek kavramın içerdiği anlamları izah etmektedir.²²⁵

Kaza kelimesinin yaratmak ve hükmetmek manasının Allah'a nispet edilebileceğini belirten Maturidi, bu anlamı ifade eden ayetlerin Allah'ın her türlü eylemin yaratıcısı olduğuna ve onlara hükmettiğine delalet ettiğini dile getirmiştir.²²⁶ Maturidi, yaratmayı da eşyanın kendi mahiyetine aykırı olmayacak şekilde meydana getirmek ve tüm varlık âleminin yaratılışına en uygun düşecek şekilde bulunmasını sağlamak olarak tanımlamıştır.²²⁷ Yaratma anlamına gelen kaza aynı zamanda kendisiyle vasıflanan kimsenin ilim ve hikmet sahibi olmasını da zorunlu kılacaktır. Çünkü bir şeyin yaratılış bakımından kendisine en uygun düşecek pozisyona sahip olmasını sağlamak o şeyi her türlü ayrıntısı ile bilmeyi gerektirmektedir. Her şeyin tam ve eksiksiz olarak yerine konulması ise hikmetin bir gereğidir.²²⁸ İşte bu yüzdendir ki ilim ve hikmet sahibi olan, deliller ve burhanlar ışığında haklıya hakkını veren âlime kadı²²⁹, kadının bir kimse hakkında vermiş olduğu karara da hüküm denilmiştir.²³⁰

Allah'ın bir şeyi yaratması ve o şey hakkında hüküm vermesi anlamındaki kazayı Maturidi, ilim ve tekvin sıfatları ile ilişkilendirmektedir. Nitekim ona göre Allah'ın belirli bir zaman ve mekânda belirli bir işi yapacağına hükmetmesi, o işin olacağını bilmesi ve onu yaratmasından ibaret bir durumdur.²³¹ Hal böyle olunca, bu hükmün insan üzerinde zorlayıcı bir etkiye sahip olup olmadığı sorusu akla gelecektir. Bu soru "Maturidi'de irade" bahsinde yer alan irade ve kaza-kader ilişkisi bölümünde geniş bir şekilde analiz edilecektir.

Kazanın, "bildirmek, haber vermek ve vahyetmek" manasında kullanımına gelince Maturidi, kavramın bu şekilde kullanımını önemli kıraat âlimlerinden naklederek bildirmiş, Allah'ın bildiği bir şeyi haber vermesi manasında ona izafe edilebileceğini belirtmiştir.²³² Ona göre emir manasındaki kaza fayda ve yarar sağlayan şeyler alanında

²²⁵ Neseff, *Tabsıra*, c. 2, s. 310.

²²⁶ Maturidi, *Te'vilat*, c. 1, s. 86; c. 2, s. 358, 528; c. 4, s. 337.

²²⁷ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 306, 313; Neseff, *Tabsıra*, c. 2, s. 310.

²²⁸ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 306.

²²⁹ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 306; *Te'vilat*, c. 4, s. 338.

²³⁰ Neseff, *Kitâbu't-Tevhîd*, c. 2, s. 310.

²³¹ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 306; *Te'vilat*, c. 1, s. 270; c. 2, s. 357, 359; Neseff, *Tabsıra*, c. 2, s. 311.

²³² Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 306; *Te'vilat*, c. 3, s. 57; c. 4, s. 337; Neseff, *Tabsıra*, c. 2, s. 311.

Allah’a nispet edilebilir.²³³ Nitekim Allah’ın zarar veren ve kötü olan bir şeyi emretmesi muhal olan bir durumdur. O halde insanlar tarafından meydana gelen her türlü kötülüğü Allah’ın kazası ile nasıl bağdaştırabiliriz?

Maturidi’nin bu tarz bir soruya karşı cevabında çıkış noktası, kaza kavramına yüklediği manalarda yatmaktadır. Yanlış, kötü, zarar veren, zulüm ve haksızlık içeren, küfre götüren bir takım eylemlerle Allah’ın kazasının ilişkisi hüküm anlamında, iyilikler alanı ile alakası bulunan eylemlerde ise emir anlamındadır. Yani Allah yanlış olan bir şeyin yanlışlığına, tutarsız olan bir şeyin de tutarsızlığına hükmetmiş, her türlü iyiliği ise emretmiştir.²³⁴ Neseî ise her türlü iyilik ve kötülüğün Allah’ın kazası ile ilişkisini halk ve tekvin sıfatları ile irtibat kurarak açıklamaktadır. Nitekim ona göre kâinatta meydana gelen her türlü eylemi Allah’ın kaza buyurması, bunların hepsinin Allah’ın yaratması ve tekvini ile olduğudur.²³⁵

Maturidi, bir işi yapıp bitirmek, o işten fâriğ olmak anlamındaki kazanın Allah hakkında kullanılmasının mümkün olmadığını belirtmektedir. Çünkü bu anlam, Allah’ın bir işle meşgul olması veya onu yapıp bitirmesi neticesinde sorumluluktan kurtulması gerekecektir ki bu, Allah hakkında imkânsızdır. Böyle bir mana mecazi olarak ancak yarattığı herhangi bir varlığın meydana gelme sürecini tamamlamak anlamında Allah’a nispet edilebilir.²³⁶

Maturidi’nin kaza kavramına yüklediği bu manalardan başka Neseî ayrıca cahiliye dönemine ait bir şiiri²³⁷ örnek vererek kazanın fiil anlamına geldiğini ve en uygun düşen mananın da bu olduğunu belirtmektedir.²³⁸ Sabunî’de (ö: 580/1184) kazanın sadece bu anlamına vurgu yaparak aynı şiiri delil getirmiştir.²³⁹ Onun böyle bir tutum sergilemesinin nedeni diğer manaları kabul etmediğinden midir, yoksa Maturidi ve Neseî’nin tanımlamalarının bu kavramla alakası olmadığını düşündüğünden midir? sorusuna cevap vermek kolay olmasa gerektir. Kanaatimize göre, eserini

²³³ Maturidi, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 306; *Te’vilat*, c. 4, s. 337; Neseî, *Tabsıra*, c. 2, s. 311.

²³⁴ Maturidi, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 307; *Te’vilat*, c. 4, s. 119.

²³⁵ Neseî, *Tabsıra*, c. 2, s. 311.

²³⁶ Maturidi, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 306; *Te’vilat*, c. 3, s. 19-20, 589; c. 2, s. 583; c. 1, s. 495; Neseî, *Tabsıra*, c. 2, s. 310.

²³⁷ Şiir şöyledir: “İkincinin de üzerinde Davut peygamberin veya zırh sanatkârı meşhur Tübbe’in sağlam ve maharetle yaptığı iki zırh vardı” Neseî, *Tabsıra*, c. 2, s. 310.

²³⁸ Neseî, *Tabsıra*, c. 2, s. 310.

²³⁹ Sabunî, *el-Bidaye*, s. 77.

incelediğimizde onun kelâmî meseleleri ayrıntılarına girmeden oldukça dar bir alanda tartıştığı görülmektedir. Kullandığı bu yöntem kaza kavramına böyle bir yaklaşım sergilemesinin temel nedeni olabilir.

Tüm bu açıklamalar ortaya koymaktadır ki Maturidi'ye göre bu kavram temel olarak her türlü eylemin kendilerinde bulunan güzellik ve çirkinlik vasıflarıyla Allah tarafından yaratılması, bir şeye hükmedip karar vermek, ona uygun olan sonucu belirlemek, o şey hakkında söylenebilecek son sözü söylemek, bir şeyin son bulması ve tamamlanması anlamlarına gelmektedir. Nitekim o *Te'vilat* isimli eserinde kaza kavramının beş manasından bahsetmekte ve tanımlarında yaratma, inşa etme, bir şeyin son bulması ve tamamlanması manalarını ön plana çıkarmaktadır.²⁴⁰

Maturidi ekolünün kaza kavramına yükledikleri manalardan onun özellikle tekvin sıfatı ile ilintili olduğu düşünülmektedir. Bu bakış açısının doğal bir sonucu olarak kaza Allah'ın ezelde takdir ettiği şeyleri zaman, mekân ve diğer sebepler dâhilinde yokluktan varlık âlemine çıkarması, yaratması demektir. Kavram ile ilgili bu tanımlamanın Keskin'in aksine²⁴¹ hem lügat hem de Kur'an'daki kullanımına daha uygun olduğu düşünülmektedir. Çünkü bir şeyi yaratmak ve onun hakkında hüküm vermek onun tamamlanması, yoklukla varlık arasının kesin olarak ayrılması demektir.

Kaza kavramı hakkında Maturidiler tarafından ortaya konulan yaklaşım tarzı, Eş'âriyye ve Mutezile ekollerince benimsenen görüşlerle iki noktada farklılık arz etmektedir. Bunlardan biri Eş'âri'nin kaza tanımlaması ve bu bakış açısının sonuçları, diğeri ise Mutezilenin kaza-eylem münasebetini ele alış biçimi ile ilgilidir.

Maturidiler kazayı, eşyanın ve fiillerin yaratılması ve her şeyi layık olduğu en uygun yere koymak²⁴² olarak tanımlarken, Eş'âri'ler bu tanımları kader olarak kabul etmektedir.²⁴³

²⁴⁰ Maturidi burada kaza kavramının bir şeyi tamamlamak, sona erdirmek, bir şey hakkında hüküm vermek, emretmek, haber vermek ve bildirmek manalarına geldiğini ifade etmekte ve yukarıda geçen ayetlerle bu görüşünü desteklemektedir. Maturidi, *Te'vilat*, c. 2, s. 96;

²⁴¹ Keskin çalışmasında kaza kavramının daha ziyade "bir işin tamamlanması" anlamında kullanılabileceğini belirtmekte, bu yaklaşımına Neseî'nin ferağ manasına daha fazla önem verişini delil getirmektedir. Ancak Neseî'nin eserini dikkatle incelediğimizde onun böyle bir tutum sergilemediğini, bir şeyin tamamlanması ve sona ermesinden kastının bir şeyin yaratılması ve tekvin olduğu açıkça görülecektir. Hatta Neseî'ye göre kaza kavramının öne çıkan manası "fiil" dir ve bu Allah hakkında düşünüldüğünde "yaratmak" tan başka bir şey değildir. Neseî, *Tabsıra*, c. 2, s. 310-311.

²⁴² Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 305; Neseî, *Tabsıra*, c. 2, s. 310; Ömer Neseî, *İslam İnancının Temelleri Akaid*, terc: M. Seyyid Ahsen, 17. Baskı, Bayrak Yay., İstanbul 1995, s. 137.

²⁴³ Ömer Neseî, *İslam İnancının Temelleri Akaid*, s. 138; Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi*, Çağrı Yay., İstanbul 1979, s. 361.

Yani Maturidilerin kaza olarak tanımladıklarına Eş'âriler kader, kader dedikleri şeye ise kaza adını vermektedirler.²⁴⁴ Bu tutumun ne gibi sonuçlar doğurduğu mezheplerin kader meselesine yaklaşımı değerlendirilirken ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Mutezile'ye gelince, onlar kaza kavramına Kur'an ayetlerini de delil getirmek suretiyle bir işi yapıp bitirmek, bir işin yapılmasını istemek ve emretmek, haber vermek manalarını yüklerken asıl üzerinde durdukları husus insanın eylemlerinin Allah'ın kazası neticesinde olmadığıdır.²⁴⁵ Çünkü insanın eylemlerinin Allah'ın kazası ile olduğunu kabul etmek, insan tarafından yapılan küfür ve zulüm gibi eylemlerin de bu kazanın kapsamına girdiğini kabullenmek olacaktır. Bu durumda ise küfür, zulüm ve şirke rıza göstermek gerekecektir. Dolayısıyla buradaki rıza, küfür ve şirk olmaktadır ki bu durum aklın ve dinin kabul edeceği bir şey değildir.²⁴⁶

Maturidi, Mutezile'nin bu yaklaşımına kazanın onlar tarafından dile getirilmeyen yaratma ve hüküm anlamı ile cevap vermiştir. Ona göre Allah'ın küfür, şirk ve zulüm içeren eylemleri kaza buyurması, bu eylemlerin küfür, şirk ve zulüm oluşuna hükmetmesi ve onları yaratmasıdır, razı olması değildir.²⁴⁷

Mutezile tarafından Allah'ın kazasının küfrü kapsamadığına dair ileri sürülen bir başka delil de Peygamberimizden nakledilen kaza-i ilahi'ye rıza gösterme ile ilgili hadistir.²⁴⁸ Buradaki rızadan maksat, küfür, şirk ve zulüm gibi eylemlerin mutlaka yok olup ortadan kalkması gereken şeyler olduğunu, bu tarz eylemlerden tövbe edilmediği takdirde sahibini Allah'ın azabına müstahak kılacağını kabul etmektir. Çünkü Allah'ın kazası aynı zamanda O'nun sıfatı olduğundan, küfür, Allah'ın kazası değil, kazasının bir eseridir. Allah'ın kazasının bu tür eylemlerle ilişkisi onları yaratması, küfür, şirk ve zulüm oluşlarına hükmetmesi yönündendir.²⁴⁹ Bu tartışmada Nesefî'nin dikkat çektiği nokta Mutezile'nin delil getirme metodudur. Nitekim ona göre itikadî konularda onların

²⁴⁴ İbrahim b. Mustafa el-Halebî El-Mezari, *el-Luma fi Tahkiki Mebahisi'l-Vucud ve'l-Hudus ve'l-Kader ve E'fali'l İbad*, tahkik: Muhammed Zahid b. El-hasan el-Kevseri, Matbaatu'l-Envar, Kahire 1939, s. 32; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, sad: Sabri Hizmetli, Ankara 1981, s. 329.

²⁴⁵ Kadı Abdülcabbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 770-775.

²⁴⁶ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 307; Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 311-312; Sabunî, *El-Bidaye*, s. 78.

²⁴⁷ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 307; *Te'vilat*, c. 3, s. 134-135.

²⁴⁸ Hadis şu şekildedir: “Benim kazama razı olmayan, belama sabretmeyen ve nimetime şükretmeyen kimse kendisine benden başka bir Rab arasın” Münavi Zeynuddin Muhammed Abdurrauf, *Feyzu'l-Kadir Şerhi'l-Camii's-Sağir*, Daru'l-Marife, Beyrut 1938, c. 4, s. 224; Ali el-Kari Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed, *el-Ehadisu'l-Kudsiyyeti'l-Erbainiyye*, Arif Efendi Matbaası, İstanbul 1316, s. 6.

²⁴⁹ Sabunî, *El-Bidaye*, s. 78.

herhangi bir hadisi kaynak olarak kullanması kabul edilebilir bir şey değildir. Aynı zamanda o Mutezile'ye, şayet böyle bir tutum içerisinde giriyorlarsa, bu hadisten daha güçlü bir senede sahip olup “*kaza ve kadere imanın zorunluluğunu*” ifade eden hadisleri niçin görmezden gelmektedirler? sorusunu da yöneltmektedir.²⁵⁰ Son olarak da hem Maturidi hem de Nesefî bu hadisin insanların başlarına gelen bir takım musibetlere gönderme yaptığını, musibet zedelerin ise isyan değil sabrederek içerisinde bulundukları duruma rıza göstermeleri gerektiği hususunu tavsiye ettiğini belirtmişlerdir.²⁵¹ Mutezile'nin geleneksel tavrının dışına çıkarak bir hadisi delil göstermeleri kendi anlayışlarını ön plana çıkarma çabasından başka bir şey olmadığı düşünülmektedir.

1.2. KADER

Kelâm ekolleri arasında kaza kavramının hangi manalara geldiği hususunda çok büyük görüş ayrılıkları ve tartışmalar bulunmamakla birlikte kader kelimesinin içerdiği anlamlar ve doğurduğu sonuçlarla ilgili olarak önemli münakaşalar yapıldığı görülmektedir. Biz öncelikli olarak Maturidi'nin kavramı ele alış şeklini ortaya koymaya, ikinci olarak da diğer mezheplerin meseleye yaklaşımı karşısında Maturidi'nin yerini ve kaza-kader münasebetini tespit etmeye çalışacağız.

Maturidi, kader kavramının biri genel diğeri de özel olmak üzere iki manayı ihtiva ettiğini belirtmektedir. Her ikisinin de belirlemek, takdir ve tayin etmek anlamına geldiğini dile getiren Maturidi, genel kaderi kâinatta meydana gelen olaylarla, özel olanı ise her bir varlıkla ilişkilendirerek açıklamaktadır.

Genel anlamdaki kader, bir şeyin hayır-şer, hüsun-kubuh, hikmet-sefeh açılarından sahip olduğu özelliklerin belirlenmesi demektir. Bu anlamdaki kader Allah'ın vahdaniyetinin, rububiyetinin ve hikmetinin bir gereğidir. Nitekim hikmet her şeyi kendisinin sahip olacağı, kendisine layık olan özellikler ile yapmak anlamına gelmektedir.²⁵² Özeli ifade eden kader ise her bir varlığın oluşacağı zaman ve mekân, hak veya batıl oluş, mükâfat veya cezaya mahal bulunuş, her bir varlığın sahip

²⁵⁰ Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 312.

²⁵¹ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 308; Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 312.

²⁵² Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 307; *Te'vilat*, c. 2, s. 464, 625; c. 3, s. 398, 490; c. 4, s. 123, 202; c. 5, s. 316, 358, 385.

bulunacağı kabiliyet ve özelliklerle alakalıdır.²⁵³ Güneş ile ayın insan ve kâinat üzerinde oluşturacağı farklı etki ve faydaların tayin ve tespit edilmesi²⁵⁴, Allah'ın bir nesnenin varlık sahasına çıkmasını takdir ettiği vakte kadar onun yokluk halinde bulunması²⁵⁵ bu anlamdaki kadere örnek verilebilir. Birinci mana, bütün kâinat hakkında potansiyel bir belirlemeyi ifade ederken²⁵⁶ ikincisinde ise her bir varlığın bireysel olarak sahip bulunacağı özellikleri takdir ve tayin etmek anlamı yer almaktadır.²⁵⁷

Kader kavramının manaları ile ilgili bu açıklamalarından sonra Maturidi, bunların insan ile ilişkisi üzerinde durmaktadır. Ona göre her iki manada insanın ilim, irade ve kudret açısından sahip olduğu kabiliyetlerin üzerinde bir yapıdadır. Nitekim insan, eşyanın ne zaman, hangi mekânda ve vasıflarla meydana geleceğini belirleme yeteneğine sahip değildir. Hem genel hem de özel manadaki kader ancak Allah'ın ilmi, iradesi ve kudreti dâhilinde bulunmaktadır.²⁵⁸

Maturidi okuluna mensup mütekellimlerin eserlerini incelediğimizde onların da Maturidi'nin kader ile ilgili görüş ve düşüncelerini aynen benimsedikleri ve aynı delilleri kullandıkları görülmektedir. Nitekim Nesefî, onun konu ile ilgili görüşlerini hemen hemen aynen aktararak kaderi tanımlamaktadır.²⁵⁹ Sabunî ise, onun ikili ayrımını tek bir tanımda birleştirerek vermekle yetinmiş, delil olarak da aynı ayet ve hadisi kullanmıştır.²⁶⁰

²⁵³ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 307.

²⁵⁴ Nitekim güneş zamanın ve mevsimlerin, ay ise ayların oluşmasında belirleyici olmaktadır. Maturidi, *Te'vilat*, c. 2, s. 464.

²⁵⁵ Maturidi burada ceninin Allah'ın varlık sahasına çıkması için belirlediği süreye kadar anne rahminde kalmasını örnek vermektedir. Maturidi, *Te'vilat*, c. 5, s. 358.

²⁵⁶ Maturidi bu manaya *El-Kamer* 54/49 ayetini delil getirmektedir: Bu ayet-i celilede yer alan kader, farklı bir şekilde olması tasavvur edilemeyen belirleme anlamındadır. Aynı zamanda ayet kader ile yaratmanın farklı olduğunu da ortaya koymaktadır. Allah önce varlık âleminin hayır-şer, hüsün-kubuh, hikmet-sefeh, zaman-mekân, hak veya batıl oluş, mükâfât veya cezaya mahal oluş gibi sahip olacakları kabiliyet ve özellikleri takdir etmiş, belirlemiş, daha sonra ise onları bu minval üzere yaratmıştır. Maturidi, *Te'vilat*, c. 4, s. 269.

²⁵⁷ Maturidi bu manaya Cibril hadisini delil getirmektedir: Bu hadiste Hz. Peygamber ile Cebrail (as) ın diyalogunda Cebrail (as) ın “iman nedir” sorusuna Hz. Peygamber'in verdiği cevapta bulunan “...hayrı ile şerri ile kaderin Allah'tan geldiğine inanmandır...” ibaresi bu mananın delili olarak takdim edilmektedir. Müslim, İman 7; Ebu Davud, Sünnet 16; Tirmizi, Kader 10; Nesai, İman, 5-6; İbn Mace, Mukaddime 9-10.

²⁵⁸ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 308; *Te'vilat*, c. 3, s. 292; c. 5, s. 160.

²⁵⁹ Nesefî'ye göre de kader ikiye ayrılmaktadır. Birinci manasına göre eşyanın, hayır-şer, hüsün-kubuh, hikmet-sefeh bakımından taşıdığı mahiyet bakımından ezelde belirlenmesidir. İkinci manası ise, her bir şeyin zaman-mekân, mükâfât-ceza bakımından sahip bulunacağı özelliği belirlemektir. Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 311-313.

²⁶⁰ Sabunî, *el-Bidaye*, s. 78.

Maturidi âlimlerce kavrama yüklenen manalarda kaderin belirleme, takdir etme, tayin ve tespit etme olarak benimsendiği görülmektedir. Bu bakış açısının bir sonucu olarak kaderi ilim ve irade sıfatları ile ilişkilendirmek gerekecektir. Çünkü kadere yüklenen anlamlar yaratmadan ziyade yokluktan varlık sahasına çıkacak veya yok olacak bir varlığın nasıllığının belirlenmesini çağrıştırmaktadır. Aynı zamanda kader, kâinatta meydana gelmiş, gelmekte olan ve gelecek olan her şeyin rast gele ve gelişi güzel değil, takdir, tayin ve belirleme neticesinde oluştuğunun en güçlü delili konumundadır.

Maturidiler tarafından kader, ezelden ebede kadar olmuş, olan ve olacak her şeyin hayır-şer, hüsun-kubuh, hikmet-sefeh, zaman-mekân, hak veya batıl oluş, mükâfat veya cezaya mahal teşkil ediş gibi hususiyetlerini, sahip bulunacakları kabiliyet ve özellikleri bilip ezelde tespit ve tayin etmek diye tabir olunmaktadır.²⁶¹ Eş'âri ekolü ise bu tanımlamanın karşılığı olarak kazayı kullanmaktadır. Onlara göre kader, her bir varlığın yokluktan varlık sahasına çıkması ile alakalıdır ve yaratma anlamına gelmektedir.²⁶² Bu anlama uygun olarak Cürcânî'de kaderi, varlığa da yokluğa da imkân dâhilinde bulunan varlıkların teker teker yokluktan varlık sahasına çıkışı olarak tanımlamaktadır.²⁶³

Açıklamalardan da görüldüğü üzere Maturidi ve Eş'âri kelâmcılar kaza ve kader kelimelerini farklı manalar yükleyerek açıklamaya çalışmışlardır. İmam Maturidi ve takipçilerine göre kaza, Yüce Allah'ın tekvin sıfatı ile alakalı olan bir yaratmayı ifade ederken, kader ise ilim sıfatına râcî olan belirleme ve takdir olmaktadır. Eş'âriiler ise tam tersi bir tutumla Maturidilerin kaza dediklerini kader, kader diye isimlendirdiklerini de kaza olarak tarif etmişlerdir. Böylesi bir yaklaşım kaza-kader problemine çok farklı bir bakış açısı sergilemeye yol açmamakla birlikte ihtiyarî eylemlerde insanın sorumluluğunun temellendirilmesinde ortaya konulan görüşlerin esasını oluşturmuştur.

Maturidi ekolünün kaza ve kader ile ilgili tanımlamaları, kavramların lugat manası ile oldukça benzerlik göstermektedir. Nitekim kader, eşyanın nitelik, nicelik, ölçü vb. bakımlardan kabiliyet ve özelliklerini belirlemek olarak değerlendirildiğinde, kaza da hükmün tamamlanması ve yaratmayı içerdigine göre ilim ve iradeye taalluk eden belirlemenin tekvinle alakalı olan yaratmadan öce olması daha tutarlı görünmektedir.

²⁶¹ Sabunî, *el-Bidaye*, s. 194; Mezari, *el-Lum'a*, s. 35; Bicuri İbrahim el-Mısri eş-Şafii, *Tuhfetu'l-Mürîd ala Cevheri't-Tevhid*, Matbaatu'l-Istikame, Kahire 1279, s. 58.

²⁶² Eş'âri, *Luma*, Beyrut 1952, s. 46; Bakillani, *Kitabu't-Temhid*, Beyrut 1957, s. 326.

²⁶³ Cürcânî, *Tarifât*, Kahire 1938, s. 152.

Bu bakış açısının doğal bir sonucu olarak varlık âleminde vücuda gelen ya da yok olan her şey Allah'ın kaza ve kaderinin bir eseridir. Bununla birlikte henüz varlık kazanmamış şeyler ise kader olmakla birlikte kaza değildir. Çünkü her kaza, kader olmaktadır, fakat her kader, kaza değildir. Yani kaza özeli, kader ise geneli ifade eden bir kavramdır ve kader, kazadan önce gelmektedir. Bu iki kavram ayrıca kâinatta meydana gelen her şeyin gelişigüzel ve tedbirsiz bir şekilde değil de Allah'ın ilmi, iradesi, kudreti ve tekvini ile belirli bir düzen içerisinde meydana geldiğini de ifade etmektedir. Şuur sahibi olmayan varlıklar-kaza/kader ilişkisinde herhangi bir sorun ortaya çıkmazken²⁶⁴, insan-kaza/kader ilişkisi söz konusu olduğunda bir takım problemlerde kendini göstermeye başlamıştır. İşte tam bu noktada mezhepler arasında bazı görüş ayrılıkları kendini göstermiş, şu sorular gündeme gelmiştir:

Şayet kâinatta meydana gelen her şeyin belirleyicisi ve yaratıcısı Allah ise bu âlemin içerisinde bulunan, irade ve ihtiyar kabiliyetine sahip olan insanın ihtiyarî eylemlerdeki rolü ne olacaktır? Kader probleminin odak noktasını oluşturan “eylem-insan münasebeti” göz önünde bulundurulduğunda insanın yaratıcı karşısındaki sorumluluğu nasıl temellendirilecektir?

Cebriye mezhebi bu problemi insanı tamamıyla etkisiz hale getirerek çözmeye çalışmıştır. Onlara göre insan fiillerinde mecburdur ve fiillerini gerçekleştirirken herhangi bir irade ya da gücü bulunmamaktadır. Bir fiilin yapılışı bakımından o fiili gerçekleştirene izafesi hususunda canlı ve cansız varlıklar arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Yani rüzgâr esti, yaprak düştü, çiçek açtı, yağmur yağdı vb. demekle, filan kişi oturdu, yazı yazdı, kalktı, yürüdü, konuştu demek arasında hiçbir fark yoktur. Nasıl ki cansız varlıklardan meydana gelen eylemler kendilerine mecazen nispet ediliyorsa, insanlar tarafından gerçekleştirilenler de onlara mecazen nispet edilmelidir. İnsan fiillerinde mecbur olup, ister zorunlu ister ihtiyarî olsun her türlü fiilini Allah yaratmıştır.²⁶⁵ Cebriye'nin bu ifadelerinden bir eylemin meydana gelmesinde irade

²⁶⁴ Şuur sahibi olmayan varlıklar yaratılışları gereği bir eylemi gerçekleştirmelerini sağlayacak ve bu yüzden de sorumluluğu gerektirecek akıl, irade, ihtiyar ve kudret gibi özelliklere sahip bulunmadıklarından onların hal ve hareketlerinin Allah tarafından belirlenmesi herhangi bir probleme mahal bırakmamaktadır.

²⁶⁵ Eş'ârî, *Makalat*, s. 279; Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Kahire 1990, s. 211; Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad ila Kavati'i'l-Edille fi Usuli'l-İtikad*, tahkik: Es'ad Temim, Müessesetü'l-Kütübi's-Sikafiyye, Beyrut 1985, 1. Baskı, s. 210; Neseî, *Tabsıra*, c. 2, Ankara, 2003, s. 173; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahkik: Abdulaziz Muhammed el-Vekil, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1948, c. 1, s. 87; Taftazânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-Neseîyye*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul yy., s. 353.

sahibi varlıklarla diğerleri arasındaki farkın sadece görünüşte kaldığı anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle irade sahibi varlıklar ilk bakışta fiillerinde hür ve muhtar görünürken, onlara göre aslında mecburen o fiilleri gerçekleştirmektedir. Bu bakış açısının bir sonucu olarak insan, Allah tarafından idare ve sevk olunan bir robot veya kukladan farksız olmaktadır. Aynı zamanda insanın sorumluluk, ceza veya mükâfat bakımından hiçbir şekilde muhatap olmadığı, peygamber gönderilmesinin, ilahi emir ve teklifin hiçbir anlamı kalmadığı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla kader, insanın yapmamak gibi bir alternatifinin bulunmadığı ilahi belirleme olmaktadır. Bu yüzdendir ki onlar İzmirli İsmail Hakkı'nın (ö: 1366/1946) da ifade ettiği gibi sorumluluğu yok sayacak kadar ileri gitmişler ve kâinata masiyet yoktur demekten bile sakınmamışlardır.²⁶⁶

Cebriye mezhebinin tam zıddı bir yaklaşımla hicri 2. asrın başlarında ortaya çıkan ve kaderi anlayışın en büyük temsilcisi olan Mutezile mezhebi, insanın fiillerini kendi hür iradesi ve kudreti ile gerçekleştirdiğini, yani insanın yapmış olduğu fiillerin aynı zamanda yaratıcısı olduğunu ifade etmiştir.²⁶⁷ İnsanların fiilleri ve fâillerinin

Kelâm tarihi yakından incelendiğinde cebir görüşünü ilk olarak savunan kişilerin Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan olduğu görülecektir. Onlar bu görüşlerini *En'am* 6/102, *Furkan* 25/2 ve *A'raf* 7/54, *Fatur* 35/37, *Enfal* 8/17 ayetleri ile de destekleyerek insanın yapmış olduğu eylemlerin kendisine ancak mecaz yoluyla izafe edilebileceğini belirtmişlerdir.

²⁶⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 331; İzmirli'nin bu eserinde kader-insan ilişkisine cebri bakış açısını ortaya koyan şu beyit de oldukça önemlidir:

“Ma hiyetu'l-abdi ve'l-agdaru cariyetun
Aleyhi fi külli halin eyyuhe'r-rai
Elgahu fi'l-yemmi mektufen ve gale lehu
İyyake iyyake en tebbettele bi'l-mai”

Anlamı: Kader, insan üzerindeki hükmünü uygularken onun için herhangi bir çare bulunur mu? Bu durumda çaresiz insan ne yapabilir? İlk önce ellerini arkaya bağlayıp denize atıyor, sonra da sakın ha ıslanma! diyor. Böyle bir şeyin olması mümkün mü?

²⁶⁷ Eş'âri, *Makalat*, s. 227; Bağdadi, *Fark*, s. 114-115; Carullah Zühdi Hasan, *el-Mutezile*, Kahire, 1947, s. 96; Muhammed Ammara, *El-Mutezile ve Müşkiletü'l-Hürriyyeti'l-İnsaniyye*, Beyrut 1988, s. 78. Mutezile bu görüşünü beş temel esaslarından olan adalet prensibi ile açıklamaya çalışmıştır. İnsanın eylemlerinde hür olduğunu, yapmış olduklarından sorumlu tutulabilmesinin yapılan şeyi hür iradesi ile gerçekleştirip gerçekleştirilmemeye bağlı olduğunu, ister iyi ister kötü olsun her türlü eylemin yapma ve yaratma yönünden insanın kendisine ait bulunduğunu, bu yüzden de emir ve yasağa muhatap olduğunu, mükâfat ya da cezayı hak ettiğini kabul etmektedir. Mutezile'ye göre şayet insan eylemlerinde hür olmaz ise Allah, insanları belirli fiilleri yapmaya zorlamış, iyi işlerden dolayı mükâfat, kötü işlerden dolayı da ceza vererek zulmetmiş olurdu. Bu anlayışın bir neticesi olarak Kadı Abdülcebbar el-Muğni'de insanın eylemlerinin yaratıcısı ve muhdisinin Allah olduğunu söyleyen birinin hata içerisinde olduğunu dile getirmektedir. Allah adildir ve kullarına asla haksızlık etmez. Allah'ın adaletinin gereği olarak insanların irade hürriyetine sahip olması zorunludur. Şayet insan özgür bir iradeye sahip değilse, Allah'ın hikmeti ve adaleti gereği insanın sorumlu tutulması mümkün değildir. Mutezile, benimsemiş olduğu bu görüşünü Kur'an ile de desteklemeye çalışarak *Yunus* 10/108; *En'am* 6/104; *Nisa* 4/40 ayetlerini delil getirmiştir. Mutezile bu ve benzeri ayetlerden yola çıkarak insanların kendi hür irade ve tercihleri ile fiillerinin yapıcısı ve yaratıcısı olduğunu, insanların fiillerinde Allah'ın takdir ve yaratma yönünden herhangi bir müdahalesinin bulunmadığını kabul etmektedir. Mutezile, benimsediği bu fikirlerle bir fiili istemek, güç yetirmek ve meydana getirmek bakımından insanın her yönden yetkili kılındığını, yani tefviz inancını kabul etmiş olmaktadır. Kadı Abdu'l-Cebbar, *el-Muğni*, c. 8, s. 3; *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 301, tahkik:

belirlenmesi hususunda Mutezile'nin özellikle şu noktalara vurgu yaptığı görülmektedir: Birincisi, insanın ihtiyarî fiillerinin yaratıcısı Allah değil, bizzat insanın kendisidir. İnsan fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu kabul etmek, bir fiile iki fâil, bir güç yetirilene iki kudret sahibi isnat etmektir ki bu batıldır. İkincisi, insan fâil-i muhtardır ve fiillerini kendi kasıt ve iradesine göre meydana getirir. Bu yaklaşımı ile Mutezile, Cebriye'nin fiillerde zorunluluk ilkesi ve fiillerin mecazi anlamda insana nispet edilmesi anlayışının tam tersini kabul etmektedir. Yani insan, fiillerini meydana getirmede herhangi bir zorunluluk altında bulunmamaktadır ve fiiller insana mecazi değil hakiki manada isnat edilmelidir.²⁶⁸ Dolayısıyla onlar bu yaklaşımları ile Allah'tan insanların eylemlerini belirlemeyi ve takdir etmeyi nefyederek kaderi inkâr etmektedir. Çünkü onlara göre kaderin beyan etmek manası dışında Allah'a nispet edilebilecek başka bir anlamı söz konusu değildir. Allah'ın bir şeyi güzel ya da çirkin olarak takdir etmesi, Allah'ın o şeyin güzel veya çirkin olmasını beyan etmesi anlamına gelmektedir.²⁶⁹

Ehl-i Sünnetin iki büyük âliminden Eş'ârî, Mutezile'nin ifade ettiğinin tam aksini belirterek insanın fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu söylemiştir.²⁷⁰ Allah'ın her şeye gücünün yetmesi Eş'ârî'nin çıkış noktasıdır. Eş'ârî bu görüşünü desteklemek için *"Oysa Allah, sizi de yaptığınız şeyleri de yaratmıştır"*²⁷¹ ayetini delil getirmektedir. Eş'ârî, Allah ve insanın eylemin meydana gelmesindeki rolünü kesb teorisi ile açıklamaya çalışmıştır. O, yaratmak ve kesbetmek kavramları arasında fark olduğunu ifade ettikten sonra, yaratmanın kadîm olan bir güçle fiilin ortaya çıkmasında âmil, kesbin ise sonradan yaratılmış bir güçle fiil üzerinde etken olduğunu belirtmektedir.²⁷²

Abdülkerim Osman, Kahire 1988; Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, s. 200-201; Taftazânî, *Şerhu'l-Makasid*, tahkik: Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1989, c. II; s. 102; Tarif Khalidi, *"Mu'tazilite Historiography: Maqdisi's Kitab al-Bad' wa'l-Ta'rikh"*, Journal of Near Eastern Studies, Vol. 35, No. 1 (Jan., 1976), pp. 1-12, The University of Chicago Press, s. 5.

²⁶⁸ Mutezilenin, *"kul fiilinin halıkıdır yani insan kendi fiilini kendi yaratır"* anlayışında bir fiili hem yapma hem de yaratma yönünden insana her türlü yetkiyi vermesinin isabetli olmadığı açık bir şekilde ortadadır. İçinde yaşadığımız dünyada tecrübe ile sabittir ki insan, her istediğini yapabilme güç ve imkânına sahip değildir. Bir fiilin meydana gelmesinde en önemli yön yaratmadır. Yaratma ise şeyi yokluktan varlık sahasına çıkarmak demektir. Sahip olduğu özellikler ve kabiliyetler ile insanoğlunun yoktan var etme anlamında bir güce sahip olmadığı aşîkârdır. Maturidi'nin konu ile ilgili görüşlerine yer verirken göreceğimiz gibi yaratmanın sadece Allah'a ait olduğu ve yaratmak bakımında eşi ve ortağının olmadığı hem aklî hem de naklî delillerle sabittir.

²⁶⁹ Eş'ârî, *Makalat*, s. 227-228.

²⁷⁰ Eş'ârî, *Luma*, s. 37.

²⁷¹ Saffat 37/96.

²⁷² Eş'ârî, *Luma*, 37-40; *Makalat*, c. 2, s. 221; İbn Füreik Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Mücerred'u Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'ârî*, tahkik: Daniel Gimaret, Beyrut 1987, s. 92. O'na göre "bir

Maturidi’de Cebriye ile Mutezile arasında orta bir yol izleyerek insan eylemlerinin yaratıcısının Allah, o eylemi kesbedenin/yapanın ise insan olduğunu belirtmiştir. Ona göre kaza ve kader, ne Cebriye’nin iddia ettiği gibi insan eylemleri üzerinde zorlayıcı etkiye sahiptir, ne de Mutezile’nin belirttiği üzere insan mutlak hürriyet sahibi olup eylemlerinin yaratıcısıdır. Tam aksine insan sahip olduğu akıl ve özgür iradesi ile tercihlerini yapmakta, bunun neticesinde de eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmektedir.²⁷³

Kelâm ekollerinin konuya yaklaşımından görüldüğü üzere kaza-kader meselesi ihtiyarî fiillerin insana hangi açıdan nispet edilebileceği ve insanın yapmış olduğu eylemlerdeki rolü üzerine odaklanmış durumdadır. Cebriye, insanların ihtiyarî fiillerini mecazi olarak kendilerine nispet ederken hakikat manasında Allah’a izafe etmiştir. Mutezile bu fiilleri hakikat manasında insanlara nispet etmiş, Allah’a ise tasarruf ve yaratma bakımından herhangi bir yetki vermemiştir. Eş’âriler, orta bir cebir anlayışı ile meseleyi açıklamaya çalışmıştır. Araştırmamızın esasını teşkil eden Maturidi, kaza ve kader sorununu eylemin meydana gelmesinde hem Allah’ı hem de insanı etkin bir konuma getirerek kaza ve kaderin insan eylemleri üzerinde herhangi bir zorlayıcı etkiye sahip olmadığını delilleri ile ortaya koymaktadır. Kaza ve kader karşısında insan özgürlüğünü ispat açısından yapılması gereken ilk şeyin ihtiyarî eylemlerin yaratıcısının kim olduğunun tespit edilmesi gerektiğini belirtmekte ve bunu kaza-kader meselesinin çıkış noktası olarak ele almaktadır. Biz de onun bu yöntemini takip ederek öncelikli olarak ihtiyarî fiillerin yaratıcısının kim olduğu sorusuna cevap arayacağız. İkinci olarak da hem kaza-kader hem de ihtiyarî fiillerin yaratılması meselesinde önemli bir yere sahip olan ilim,

kimsenin küfre düştüğünü” söylemek “*yaratılmış bir güçle inkâr ettiğini*” kabul etmektir. Aynı şekilde “bir kimsenin inandığını” söylemek ise “*yaratılmış bir güçle tasdik ettiğini*” ifade etmektir. Bu ifadeler ise, fiili yapanın onu tam manasıyla kesbettiğini değil, fiili yapanın gerçekte Allah olduğunu göstermektedir. Eş’ari bu anlayışı ile dört noktaya açıklık getirmektedir: Birincisi, bir fiilin iki faili olduğunu belirtmesi, ikincisi, fiilleri yaratanın Allah olduğunu kesin bir dille ifade etmesi, üçüncüsü, insanın fiildeki fonksiyonunun kesbetmesi olduğunu söylemesi, dördüncüsü ise fiillerin gerçek failinin Allah olduğunu kabul etmesidir. Eş’ari ayrıca Luma’da “*siz dileyemezsiniz, Allah diler*” ayetine dayanarak insanın ancak Allah’ın insan hakkında dilediği şeyi dileyebileceğini ifade ederek, insanda potansiyel olarak küllî bir iradenin değil, her bir fiil için ayrı ayrı yaratılan hâdis bir iradenin var olduğunu dile getirmektedir. Bu yüzdendir ki onun itidal üzere/orta yolda olan bir cebir görüşüne sahip olduğu belirtilmektedir. Çünkü onlar insanın fiillerini gerçekleştirmede hür olup olmadıklarını tanımlamak için “*insan muhtar suretinde muzdardır-insan ihtiyar sahibi görünmekle birlikte eylemlerinde zorunludur*” ifadesini kullanmaktadır. Eş’ari, Luma, s. 108; Ramazan Altıntaş, “*Mevlana’da İrade Hürriyeti*”, C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas 2004, c. 8, sayı 2, s. 7.

²⁷³ Maturidi, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 309.

irade, kudret ve kesb kavramlarını, bu kavramlarla kaza ve kader arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışacağız.

Fiillerin nasıl meydana geldiği sorusu Maturidi'nin düşünce sisteminde kaza-kader probleminin en temel sorusudur. Kendisinin ifadesi ile şayet ihtiyarî eylemlerin Allah tarafından yaratıldığı sabit olur ise kaza ve kader de sabit olacaktır.²⁷⁴ Bu bölümde Maturidi ekolünün görüş ve düşünceleri ışığında fiillerin nasıl meydana geldiğini tespit etmeye çalışacağız.

1.3. FİİL

Bölüm başlığımız Maturidi'de fiillerin meydana gelişi olduğuna göre, öncelikli olarak onun fiil kavramına nasıl bir mana yüklediğini analiz etmenin uygun olduğu düşünülmektedir.

Maturidi, fiilin tam bir tanımını vermemekle birlikte fiili bir vakıa, meydana gelen her türlü iş, oluş ve davranış olarak belirtmekte, insanın mecazi değil, hakiki anlamda fiil sahibi olduğunu, insanın kendi fiilinin bulunduğunu ifade etmektedir.²⁷⁵

Maturidi okulunun önemli şahsiyetlerinden biri olan Pezdevi (ö: 493/1099), fiili en geniş anlamı ile değerlendirerek onu “şey” olarak tanımlamaktadır. “*Allah her şeyin yaratıcısıdır*”²⁷⁶ ayetini delil olarak getiren Pezdevi'ye göre, fiil, Allah'ın yarattığı bir nesnedir. Fiil insanın yapmış olduğu bir iş olup meful-ü mutlak manasında değerlendirilmesi zorunludur. Çünkü mastar manasına gelen fiil, mefulden başka bir şeydir.²⁷⁷ Bu açıklamalardan Pezdevi'nin iki şeye vurgu yaptığı anlaşılmaktadır. Birincisi, insanın fiil sahibi oluşu, ikincisi ise, “şey” olarak tanımladığı fiilin Allah'ın yaratması ile yokluktan varlık sahasına çıkmasıdır.

Maturidiye ekolünün bir diğer temsilcisi olan Sabunî'ye göre fiil, varlığı da yokluğu da imkân dâhilinde bulunan bir şeyi, varlık sahasına çıkarmak demektir.²⁷⁸ Sabunî'nin burada yaratmayı kastederek Allah'ın fiilinin mahiyetini açıkladığı düşünülmektedir.

²⁷⁴ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 305.

²⁷⁵ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.177.

²⁷⁶ En'am 6/102.

²⁷⁷ Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, terc: Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul 1988, s. 153-154.

²⁷⁸ Sabunî, *el-Bidaye (Maturidiye akaidi)*, terc: Bekir Topaloğlu, DİB Yay., 8. Baskı, Ankara 2005, s. 136.

İnsan söz konusu olduğunda ise fiil, imkân dâhilinde olan bir şeyin varlık bulabilmesi için insanın alet ve vasıta gibi bir takım sebeplere müracaat ederek o şeyi yapması, kendisine mâl etmesi, kesbetmesi anlamına gelmektedir.²⁷⁹

Maturidi'nin, “*fiil derken ihtiyarî türünü kastediyorum*”²⁸⁰ sözünden de anlaşıldığı üzere insanın fiilleri biri zorunlu diğeri de ihtiyarî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

1.3.1. Zorunlu Fiiller

Zorunlu fiiller, herhangi bir mükâfat veya cezaya vesile olmayan, sayesinde eylemin kolay ve rahat bir şekilde yapılabildiği seçim hürriyetine dayanmayan fiil türüdür.²⁸¹ Mecbur olunan, dilediği şekilde hareket etme, yapma veya yapmama kudret ve imkânına sahip bulunulmayan fiiller demektir.²⁸² İnsanın irade, ihtiyar, kasıt ve niyeti bulunmaksızın sadece Allah'ın yaratması ile meydana gelen, insanın herhangi bir şekilde sorumluluğunun bulunmadığı fiillerdir.²⁸³ Nitekim insan bazı eylemlere güç yetiremediğinin, bunların kendi irade, ihtiyar ve kudretinin dışında gerçekleştiğinin farkındadır. İnsanın vücudundaki kan dolaşımı, saçının uzaması, organlarının çalışması gibi durumlar bu türden fiillere örnek verilebilir. Bu fiiller üzerinde İslam âlimleri arasında herhangi bir tartışmanın mevcut olmaması, bu tarz fiiller hususunda hepsinin de aynı düşüncüyü paylaştığını göstermektedir.

1.3.2. İhtiyarî Fiiller

İhtiyari fiiller, karşılığında mükâfat veya cezayı gerektiren, kendisiyle fiilin kolaylık ve rahatlıkla yapılabildiği tercih hürriyetine dayanan fiillerdir.²⁸⁴ Zorunlu olunmayan, arzu ettiği şekilde hareket etme, yapma veya yapmama, kendi isteğine göre hareket etme kudret ve imkânına sahip bulunulan fiiller demektir.²⁸⁵ İnsanın irade, ihtiyar, kasıt ve niyeti ile meydana gelen fiillerdir.²⁸⁶ Bu kategorideki eylemler, insanın bir amaca

²⁷⁹ Sabunî, *el-Bidaye (Maturidiye akaidi)*, s. 186.

²⁸⁰ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 256.

²⁸¹ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 256; Kemaleddin İbn Hümmam, *Müşayere (Kemal İbn Ebi Şerif; Kitabu'l-Müşamere bi Şerhi'l-Müşayere li'l-allameti'l-Kemaleddin İbn Hümmam fî İlmi'l-Kelâm)*, Çağrı Yay., İstanbul 1979, s. 91.

²⁸² Neseî, *Tabsıra*, c. 2, s. 173; Sabunî, *el-Bidaye*, s. 190; İbn Hümmam, *Müşayere*, s. 91.

²⁸³ Ömer Neseî, *İslam İnancının Temelleri Akaid*, s. 141.

²⁸⁴ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 256.

²⁸⁵ Sabunî, *el-Bidaye*, s. 191.

²⁸⁶ Neseî, *Tabsıra*, c. 2, s. 173; Ömer Neseî, *İslam İnancının Temelleri Akaid*, s. 141.

yönelik olarak gerçekleştirdiği eylemlerdir.²⁸⁷ Konuşmak, yürümek, koşmak, namaz kılmak gibi fiiller, ihtiyarî fiillere örnek olarak verilebilir. Görüldüğü üzere ihtiyarî fiiller, insanın kendi irade ve ihtiyarına dayanmakta, tercihleri doğrultusunda meydana gelmektedir.

Zorunlu fiillerde herhangi bir tartışma söz konusu olmamakla birlikte insanın sorumluluk alanına giren ihtiyarî fiiller noktasında ise İslam âlimleri arasında önemli tartışmalar meydana gelmiştir. Bir önceki bölümden de hatırlanacağı üzere Cebriye insana herhangi bir sorumluluk alanı tanımayarak ister zorunlu olsun ister ihtiyarî her türlü eylemi yapan ve yaratan olarak Allah'ı göstermiştir. Mutezile ise ihtiyarî fiiller hususunda bunun tam aksi bir tutum sergileyerek insanı tek etkin varlık olarak göstermiş ve “ihtiyarî eylemleri yapan da yaratan da insandır” anlayışını benimsemiştir. Maturidi ise ihtiyarî fiillerin hakikat manasında hem Allah'a hem de insanlara nispet edilmesi gerektiğini şu sözleri ile ifade etmektedir: *“İnsanların fiilleri konusunda isabetli olan görüş, fiilleri, hakikat manasında hem Allah'a hem de insana nispet etmektir... Bu husus nakil, akıl ve inkâr edenin gerçeğe karşı bile bile direnen kimse durumuna düşeceği zaruri bilgi ile sabittir.”*²⁸⁸

Maturidi bu açıklamasıyla kaza ve kader meselesinin nirengini oluşturan insan eylemlerinin yaratılması problemini, ihtiyarî fiillerin hakikat manasında hem Allah'a hem de insana izafe edilmesi gerektiğini belirterek çözmeye çalışmıştır.

1.4. FİİLDE YARATILMA SORUNU

Maturidi, ihtiyarî fiillerin yaratıcısının Allah ve onları yapanının da insan olduğunun ispatı hususunda aklî, naklî ve zaruri bilgi olmak üzere üç argüman ile istidlalde bulunmaktadır. Eserini incelediğimizde Maturidi'nin aklî ve naklî delilleri zikretmekle birlikte zaruri bilgi konusunda herhangi bir açıklama yapmadığını, bununla birlikte ittifak delili olarak isimlendirmeyi uygun gördüğümüz üçüncü bir delil ile de görüş ve düşüncelerini desteklediğini tespit etmiş bulunmaktayız. Biz de onun bu yaklaşımı doğrultusunda insanın ihtiyarî eylemlerinin yaratıcısının Allah oluşu hususunda ileri

²⁸⁷ İbn Hümam, *Müsayere*, s. 91.

²⁸⁸ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 225, 287.

sürdüğü delillerden önce aklî, sonra naklî ve üçüncü olarak da ittifak delillerini tahlil edeceğiz.

1.4.1. Aklî Deliller

İhtiyarî fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunun aklî ispatı noktasında Maturidi ilk olarak insanın mahiyetine dikkat çekmektedir. Nitekim onun ifadelerinden anlaşıldığı üzere insan, akıl, irade ve ihtiyar sahibi olan, fiillerde bulunan iyilik-kötülük, güzellik-çirkinlik, faydalılık-zararlılık gibi özelliklerin potansiyel olarak zihnine yerleştirildiği, iyi, güzel, faydalı ve övülmeye layık olanı yapması emredilen, kötü, çirkin ve yerilmesi gerekeni yapması ise yasaklanan bir varlıktır. İnsanın sahip olduğu bu kabiliyet ve özellikler iradî ve ihtiyarî olarak yapmış olduğu her türlü eylemin sorumluluğunu üstlenmesini gerektirecektir. Aksi takdirde Mutezile'nin ifade ettiği gibi fiillerin yaratıcısı Allah değil de insanın kendisi olsa ya da Cebriye'nin söylediği üzere insanın fiillerde herhangi bir rolü olmasa insanın bahsedilen özelliklere sahip olmasının, emir ve yasağın herhangi bir anlamı kalmayacaktır. İnsanın sahip olduğu kabiliyet ve yetiler, bir takım fiil ve davranışlardan sorumlu tutulması, fiillerin yaratıcısının Allah, onları yapanın ise bizzat insanın kendisi olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.²⁸⁹

İkinci delilde Maturidi, “*emir ve yasağın, dolayısıyla mükâfat veya cezanın muhatabı kimdir?*” sorusuna cevap arayarak şu ifadelere yer vermektedir: “*İyilik ve kötülük gibi durumlar Allah’a nispet edildiğinde, O’nun emir ve yasaklara muhatap olup mükâfat veya cezaya konu teşkil etmesi gerekecektir. Bu durum ise aklen çirkin ve hikmetsiz kabul edilen bir husustur.*”²⁹⁰

Kur’an’ı incelediğimizde taat ile masiyetten, emir ve yasaktan, mükâfat ile cezadan bahsedildiği görülmektedir. Bunların ya Allah’a ya da insanlara nispet edilmesi gerekmektedir. Maturidi’nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere bunların Allah’a nispet edilmesi imkân dâhilinde bulunmamaktadır. Çünkü Allah kitabında itaat edene mükâfat vaat etmiş, isyan edene de ceza vereceğini bildirmiştir. Şayet itaat ile isyan eylemlerini

²⁸⁹ “Allah insanları mükellef olarak yaratmıştır; çünkü onları iyiyi kötüden ayırmasını bilen temyiz ehli kılmuş, akıllarına kötü davranışı çirkin, iyi davranışı da güzel göstermiş, zihinlerine çirkinini güzele, azaba layık olanı mükâfatı gerektirene tercih etmeyi kabul edilemez bir davranış olarak yerleştirmiştir...” Maturidi, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 221.

²⁹⁰ Maturidi, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 226.

yapmak Allah'ın fiili olursa mükâfat veya cezaya da kendisi muhatap olacaktır ki bu tutarlı görünmemektedir.²⁹¹

Kur'an'da ayrıca insanların mü'min, kâfir, münafık, fasık veya müşrik olarak isimlendirildikleri de görülmektedir. Şayet insanlar irade sahibi değilse onların bu şekilde isimlendirilmesinin uygun olup olmadığını soran Maturidi, böyle bir isimlendirmenin, Allah'ın insanları emir ve yasaklara muhatap olarak seçtiği anlamı taşıdığını belirtmektedir. Aksi takdirde bu isimlendirmelerin Allah'a döneceğini ve ortada Allah'tan başka herhangi bir varlık kalmayacağını da ifade etmektedir.²⁹²

İlim elde etme yollarından biri olan ve Neseî tarafında da fiillerin yaratıcısının Allah olduğuna delil olarak kullanılan bir başka husus da insanın eylemlerini özgür bir şekilde yaptığı duygusunu taşımasıdır. Bu duruma Maturidi şu sözleriyle dikkat çekmektedir: *“Herkes kendisini yaptıklarında hür, fail ve kasip olarak hisseder.”*²⁹³

Bu ifadeden anlaşıldığı üzere Maturidi, insanların fiillerini herhangi bir zorlama altında bulunmaksızın gerçekleştirdiklerinin farkında oldukları hususuna vurgu yapmaktadır. Onun bu yaklaşımı içinde yaşadığımız dünyada tecrübe ile sabit olan bir husustur. Her insan fiillerini gerçekleştirirken *“bu davranışı kim gerçekleştirdi”* sorusuna *“ben yaptım”* cevabını vermektedir. Maturidi'nin burada sağlıklı olan ve algı sahasına giren şeyleri tam ve kusursuz bir şekilde idrak ederek insanda olumlu veya olumsuz kararlar verdirebilecek özellikteki duygu organlarını kastettiği düşünülmektedir.

Üçüncü delilde Maturidi, *fiillere ait özelliklerin tamamını insan idrak edebilir mi?* sorusuna cevap aramaktadır. Ona göre fiilde iki hal mevcuttur. Bu hallerden ilkinde insanın sahip olduğu kabiliyetler bakımından herhangi bir etkisi söz konusu değilken, diğerinde ise onun açısından bir tesir alanı bulunmaktadır. Nitekim bir fiilin yokluktan varlık sahasına çıkışı, bütün halleri ile tasavvur edilip planlanarak ortaya çıkacağı zaman ve mekânın tespiti, fiilin ne gibi özellikler taşıyacağını belirlemenin insanın etki alanının dışındadır. İnsan fiili zaman, mekân ve sahip olduğu özellikler bakımından belirleme gücüne sahip değilken, o fiili yapma ya da yapmama kudretine sahip

²⁹¹ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 226.

²⁹² Maturidi böyle bir şeyin kabul edilmesinin mümkün olmadığını şu sözleri ile açıklamaktadır: “İddia edildiği üzere bu isimler gerçekte Allah'a aitse rab da kul da, yaratan da yaratılan da O olur ve ortada başka bir varlık yoktur. Bu ise hem nakil hem de akıl açısından kabul edilemez bir husustur.” Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 226; ayrıca bkz: Neseî, *Tabsıra*, c. 2, s. 178.

²⁹³ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 226-227; Neseî, *Tabsıra*, c. 2, s. 177.

bulunmaktadır. İşte insanın sahip olduğu kabiliyetler ile hedef ve planının ulaştığı durum ise bir fiili gerçekleştirmeye ya da gerçekleştirilmemeye yönelik yaklaşımdır.²⁹⁴ Maturidi'nin bu açıklamalarından anlaşılmaktadır ki fiiller hakikat manasında bir yandan insanlara ait iken, bir yandan da tüm varlıkların yapısal özelliklerini bilen, ilmi, iradesi ve kudreti her şeyi kuşatan aşkın bir yaratıcıya ait olmaktadır. Nitekim o şöyle söylemektedir: “*İnsanlara ait fiiller birinci açıdan onların ürünü değilken, ikinci açıdan kendilerinin ürünüdür*”²⁹⁵

Maturidi bu sözü ile bir fiilde iki yön bulunduğunu, bu yönlerden birinde insanın etkisi söz konusu iken diğerinde böyle bir durumunun bulunmadığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Eylemin insana ait yönü onu yapması, Allah'a ait yönü ise yaratması olmaktadır.

Dördüncü delilde Maturidi'nin çıkış noktası, “*bir şeyin hareket etmesini ve durmasını sağlayan kudret kime aittir?*” sorusudur. O, insanın hareket etmesi ve durması da dâhil bütün hareket ve sükûn eylemlerinin son tahlilde Allah'ın kudreti altında bulunduğunu belirtmektedir. Aksi takdirde insan kendi fiiline tek başına muktedir olacak ve Allah'ın kudreti etkisiz hale gelecektir. Durum böyle olunca Allah'ın kudreti sınırlanmaktadır ve kudreti sınırlı olan bir varlığın yaratıcı olması ise imkân dâhilinde bulunmamaktadır. Ancak kudreti sınırlı olanın Allah değil, insan olduğu aşikârdır. Her bir insanda bir başkası için işlevsel olmayan kudret bulunmaktadır. İşte bu sınırlı kudret Allah'a değil, yaratılan varlıklardan her birine aittir. Bu demektir ki hareket ve sükûn dâhil insanın tüm fiillerinin yaratıcısı Allah'tır.²⁹⁶

1.4.2. Naklî Deliller

İhtiyarî fiillerin yaratıcısının Allah ve bu fiilleri gerçekleştirenin ise insanın kendisi olduğuna dair Maturidi tarafından ileri sürülen naklî deliller şunlardır:

Birincisi: *Saffat* 37/96 ayetinde²⁹⁷ yaptığınız şeyler (مَا تَعْمَلُونَ) fadesinin insanın fiillerini kapsayıp kapsamadığı tartışma konusu edilmektedir. Ayette yer alan مَا

²⁹⁴ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 229; ayrıca bkz: Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid- Kelâm İlmi ve İslam Akaidi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 3. Baskı, 1991, s. 190.

²⁹⁵ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 229.

²⁹⁶ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 230-232.

²⁹⁷ “Oysa Allah sizi de yaptığınız şeyleri de yaratmıştır”

kelimesinin mastar manasına bir edat olması imkân dâhilinde olduğu gibi, ism-i mevsul olan اَلَّذِي manasında olması da muhtemeldir. مَا'nın mastar manasına alınması durumunda ayeti “*Oysa sizi de işinizi de Allah yaratmıştır*” diye tercüme etmemiz gerekirken, ism-i mevsul manasına almamız durumunda ise “*Oysa sizi de yapmakta olduğunuz şeyleri de Allah yaratmıştır*” diye nakletmemiz gerekmektedir. Her iki halde de ayetin insanların fiillerini kapsadığı ve bunların da yaratıcısının Allah olduğu sabit olmaktadır.²⁹⁸ Ayet-i kerime aynı zamanda hem Eş’âri hem de Bakıllani (ö: 403/1013) tarafından insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını gösteren en açık delillerden biri olarak sunulmaktadır.²⁹⁹ Mutezile’ye göre ise bu ayet “*sizi ve yonttuğunuz şeyleri (putları) Allah yaratmıştır*” şeklinde anlaşılmalıdır ve insanın fiillerinin yaratıcısının Allah olduğuna delalet etmez.³⁰⁰ Ancak Maturidi ayetin bir aksiyon olarak yontma fiilinin yaratılışını kastettiğini belirterek Mutezile’ye karşı çıkmaktadır. Şayet Mutezile’nin iddia ettiği gibi olacak olursa yontulan şeyi Allah yaratırken onların yontma ile ilgili eylemlerini Allah’ın yaratmadığının kabul edilmesi gerekecektir. Ancak ayet-i kerime hem yontulan şeyin hem de yontma işinin Allah tarafından yaratıldığını göstermektedir.³⁰¹ Maturidi bu ayetin, insanları ve fiillerini yaratmanın sadece Allah’a ait olduğunu belirtmekle kalmadığını, aynı zamanda Allah’ın yaratmak bakımından herhangi bir ortağı ve benzerinin bulunmadığına delalet ettiğini de ifade etmektedir.³⁰²

İkincisi: *Enam 6/102* ayetinde³⁰³ ayetinde yer alan هُوَ zamirini tahlil eden Maturidi, bu zaminin Allah’ın zatını mı yoksa bir başkasını mı kastettiği sorusunu sormaktadır. Şayet Allah’ın zatına has kılınmaz ise, ayetin manası gereği O’nun da mahlûk olması gerekecektir. Bunun batıl olduğu sabit olduğuna göre, هُوَ zamiri Allah’ın zatını göstermektedir ve böylece O’nun yaratıcı olduğu, bu hususta bir ve tek oluşu sabit olmaktadır.³⁰⁴

²⁹⁸ Maturidi, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 247; *Te’vilat*, c. 4, s. 237; Taftazânî, *Şerhu’l-Akaid*, s. 191.

²⁹⁹ Eş’âri, *Luma*, s. 69; Bakıllani, *Kitabu’t-Temhid*, s. 304.

³⁰⁰ Kadı Abdulcebbar, *Şerh*, s. 382; *Müteşabihu’l-Kur’an*; Kahire, 1969, s. 580 vd.; Maturidi, *Te’vilat*, c. 4, s. 237.

³⁰¹ Maturidi, *Te’vilat*, c. 4, s. 237; İbn Hümmam, *Müsayere*, s. 93-94.

³⁰² Maturidi, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 247.

³⁰³ “İşte sizin Rabbiniz Allah. O’ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır. Öyle ise O’na kulluk edin. O, her şeye vekil (her şeyi yöneten, görüp gözetendir).”

³⁰⁴ Maturidi, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 243-244; Maturidi *Te’vilat*ta bu türden bir tartışmaya girmeksizin göklerin, yerin ve bu ikisi arasında var olan her türlü nimetin yaratıcısının ve sahibinin Allah olduğunu belirtmekle yetinmiştir. Maturidi, *Te’vilat*, c. 2, s. 155.

Maturidi, burada ayrıca insan fiillerinin de yaratmanın kapsamına dâhil olup olmadığını araştırmaktadır. Bu hususta dikkat çektiği nokta *هَلْ شَيْءٌ* (her şey) kelimesidir. Ayetteki bu ifadenin insan fiilleri de dâhil kâinatta vuku bulmuş, bulan ve bulacak olan her şeyi kapsadığını belirten Maturidi, kelimenin bu şekilde değerlendirilmemesi halinde, yani insan fiillerinin dışarıda tutulması durumunda, Allah’a noksanlık atfedileceğini, bunun ise imkânsız olduğunu belirtmektedir. Maturidi Te’vilatta ise *En’am 6/101*³⁰⁵ ayetinde yer alan “*hâlbuki her şeyi O yarattı*” ifadesi bağlamında konuyu tartışmaktadır. Allah bu ayette açık bir şekilde her şeyin yaratıcısı olduğunu beyan etmesine rağmen Mutezile, insanın eylemlerini, hareketlerini, sakın halde bulunuşlarını, oturuşlarını, kalkışlarını vb. durumları Allah’ın yaratmadığını belirtmektedir. Mutezile’nin bu yaklaşımı Allah’ın eşyanın bir kısmını yaratması, diğer bir kısmını ise yaratamamasını kabul etmek anlamına gelmektedir. Ancak Allah hem bu ayette hem de *Ra’d 13/16*, *Zümer 39/62* vb. ayetlerde her şeyin yaratıcısı olduğunu beyan ederek Mutezile’nin bu görüşünün tutarsızlığını ortaya koymaktadır. Şayet Mutezile’nin iddia ettiği gibi olursa, Allah’ın eşyanın bir kısmını yaratmayı üzerine alması, bir kısmından ise yüz çevirmesini kabul etmemiz gerekecektir. Bu durumda da *En’am 6/102* ayetinde yer alan “*Allah’ın her şeye vekil olmasını*” eşyanın bir kısmını muhafaza etmesi, bir kısmını da etmemesi anlamında algılamamız, Allah’ın bütünü muhafaza etmeye güç yetirememesini uygun görmememiz lâzımdır. Bu ise tutarlı gözükmemektedir. Çünkü her bir kısım bütünü oluşturan parçalardır. Parçalardan bazısına güç yetirip bazısına güç yetirememe gibi bir şey söz konusu olamaz. Şayet insan eyleminin yaratıcısıdır sözünü kabul edecek olursak, insan bütünün yaratıcısıdır ve bütüne güç yetirendir denilmesini de kabul etmemiz gerekecektir. Böyle bir şeyin kabul edilmesinin imkânsız olduğu ortadadır.³⁰⁶ Yaratma kavramının Allah’tan başkasına izafe edilmesinin mümkün olmadığını, aksi takdirde bunun Allah’a ortak koşmak olacağını belirten Neseff’in de Maturidi ile aynı görüş ve düşüncelere sahip olduğunu görmekteyiz.³⁰⁷

Maturidi, üçüncü olarak insan fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu belirtmek bakımından ayetin genel manasından yola çıkarak medih/övme ve yüceltme hususlarını dile getirmektedir. Nitekim ayetin manası, Allah’ı her şeyin yaratıcısı ve rabbi olarak

³⁰⁵ “O, gökleri ve yeri örnekleri yokken yaratandır. O’nun bir eşi olmadığı halde nasıl bir çocuğu olabilir. *Hâlbuki her şeyi o yarattı. O her şeyi hakkıyla bilendir.*”

³⁰⁶ Maturidi, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 244; *Te’vilat*, c. 2, s. 155, s. 625; c. 4, s. 320; İbn Hümmam, *Müsayere*, s. 96-98.

³⁰⁷ Neseff, *Tabsıra*, c.2, s. 181-182.

takdim edip O'nun övülme ve yüceltilmesi gerektiğine belirtmektedir. Şayet insanın eylemlerini ilahi kudret ve yaratma dairesinin dışına çıkarıp bu eylemleri yaratanın insan olduğunu kabul edecek olursak, Allah'a eksiklik ve noksanlık atfetmemiz, bunun neticesinde de övgü ve yüceltmenin, rububiyet ve mülkiyet isimlerinin sakıt olması lazım gelecektir. Bunun batıl oluşu ise her yönüyle açıktır. Çünkü buradaki ilahi beyan Allah'ın her şeyi kudreti dairesinde tutmasını, her şeyin yaratıcısı olmasını, dolayısıyla bütün varlıklarda bu durumun kabulünün bir sonucu olarak boyun eğiş halinin gerçekleştirmesi sebebiyle övgü ve yüceltmeyi ifade etmektedir.³⁰⁸

Üçüncüsü: Maturidi, *Mülk* 67/13-14 ayetlerinde³⁰⁹ yer alan **يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ** kelimesine dikkat çekmektedir. Ona göre bu kelime Allah'ı işaret etmektedir ve **يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ** (yaratana bilmez mi hiç) lafzı açık ve gizli her türlü fiilin Allah'ın yaratması kapsamına girdiğini göstermektedir. Ayet aynı zamanda insanın eylemlerinin, sözlerinin ve kötülüğün de Allah tarafından yaratıldığına delil teşkil etmektedir. Allah Teâlâ yaratmayı kendisine izafe ederek her türlü fiilin yaratıcısı olduğunu beyan etmektedir. Aksi takdirde bu ifade ile Allah'ın kendi ilminin mevcudiyetine delil getirmesi mümkün değildir.³¹⁰ Neseî'nin de belirttiği üzere bir kimse hiç yapmadığı bir şeyi bilemez. Şayet yaratma fiili Allah'a değil de bir başkasına ait olsaydı, yaratmayı kendisine izafe ederek böyle bir istidalde bulunmasının bir anlamı kalmayacaktı.³¹¹

Mutezile ise bu ayette yer alan **مَنْ** kelimesinin Allah'ı değil insanı işaret ettiğini belirterek insanın kendi eylemlerinin yaratıcısı olduğunu iddia etmiştir. Maturidi'ye göre ayet vâid (korkutma-tehdit) kapsamındadır ve şayet yaratıcı olarak insan kabul edilecek olursa, korkutma ve tehdidin bir anlamı olmayacaktır. Çünkü insanın yaptığı eylemler yüzünden kendi kendini korkutması veya tehdit etmesi düşünülemez. Aynı zamanda bir eylemin yaratıcısının insan olduğunu belirttiğimizde, Allah'ın insan tarafından gerçekleştirilecek her türlü eylemi bilen olması da imkânsız olacaktır. Nitekim bir kimsenin yapmadığı bir şeyi bilmemesi kadar doğal bir şey olamaz. Allah'ı da eylemlerin yaratıcısı olarak kabul etmediğimizde O'nun bu eylemler ile ilgili ilmini

³⁰⁸ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 245-246.

³⁰⁹ "Sözünüzü gizleyin yahut onu açığa vurun; (fark etmez). Şüphesiz Allah, sinelerin özünü (kalplerde olanı) hakkıyla bilir. Yaratan bilmez mi? O, en gizli şeyleri bilir, (her şeyden) hakkıyla haberdardır"

³¹⁰ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 254; *Te'vilat*, c. 5, s. 194.

³¹¹ Neseî, *Tabsıra*, c. 2, s. 195-196.

de yok saymamız gerekecektir. Bununla birlikte ayet Allah'ın gizli ve açık her şeyi bildiğine ve dolayısıyla yarattığına açık bir şekilde vurgu yapmaktadır.³¹²

Dördüncüsü: *Enbiya 21/23* ayetinde³¹³ Maturidi insanların niçin sorgulanacağı, Allah'ın ise niçin sorgulanamayacağı üzerinde durmakta, meseleyi üç farklı açıdan ele almaktadır. Bunlardan ilkinde o, herhangi bir kimseye sahip olduğu mülkünde ve hükümlanlığı altında bulunan bir mekânda nasıl hareket ettiği hususunda soru sorulmasının uygun olmayacağını, ancak hükümlanlığı ve mülkü dışında bir kimsenin yapıp ettikleri hakkında soru sorulabilmesinin mümkün olduğunu belirtmektedir. Bu delili ile Maturidi'nin, içinde yaşadığımız kâinatın mülkü ve hükümlanlığının Allah'a ait olduğunu, canlı-cansız tüm nesneleri dilediği gibi yarattığını ve bu hususta eşi ve benzerinin bulunmadığını kastettiği düşünülmektedir. Çünkü yapıp-ettiklerinden sorguya çekilmesi mümkün olmayan o mülke sahip olandır. Nitekim mülkiyet hakkı konusunda “*mülk sahibi, mülkünde istediği gibi tasarruf yetkisine sahiptir*” diye meşhur bir söz de vardır. İkincisinde, zatı gereği hâkim olan birinin yapıp ettiklerinden dolayı sorguya çekilmesinin mümkün olmadığını, fiillerinde hikmetsizlik olma ihtimali bulunanın sorguya çekilebileceğini dile getirmektedir.³¹⁴ Allah'ın fiillerinde hikmetsizlik bulunmayacağına göre, hikmetsizlik ve sefahin insanın fiillerinde bulunduğu tecrübe ile sabittir. Çünkü bir fiilin hikmet dairesinin dışına çıkması o fiili işleyenin bilgisizliğini veya ihtiyacını gösterir. Bilgisizlik ve ihtiyaç ise Allah'tan münezze olan hususlardır. Allah'ın her türlü ihtiyaçtan uzak oluşu, ilmi ve kudretinin her şeyi kuşatması, bir şeyi yokluktan varlık sahasına çıkarmaktan aciz olarak nitelendirilmesini geçersiz kılacaktır. Yapıp ettikleri hikmet dairesinin dışına çıkmayan yalnız Allah olduğuna göre, yaratmak bakımından da O'nun eşi ve benzeri yoktur.³¹⁵ *Rad 13/16* ayetiyle³¹⁶ de Maturidi, insan fiillerinin yersiz, hikmetsiz, itaat ve teslimiyetten ibaret olduğunu belirttikten sonra, Allah'ın fiillerinin ise hikmet, isabet, lütuf ve ihsanı kapsadığını söylemektedir.³¹⁷ Bu ayette vurgu yapılan noktalardan biri de yaratmak bakımından Allah'a eş ve ortak bulunmasının reddedilmesidir. Nitekim o, bir

³¹² Maturidi, *Te'vilat*, c. 5, s. 194-195.

³¹³ “*O yaptığından dolayı sorgulanamaz fakat onlar sorgulanırlar*”

³¹⁴ Maturidi, *Te'vilat*, c. 3, s. 323.

³¹⁵ Maturudi, *Kitabut Tevhid*, s. 216, 221.

³¹⁶ “*Yoksa Allah'a, O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma ile Allah'ın yaratması onlara göre birbirine mi benzedi?*” De ki: “*Her şeyin yaratıcısı Allah'tır. O, birdir, mutlak hâkimiyet sahibidir.*”

³¹⁷ Maturudi, *Kitabut Tevhid*, s. 248.

benzeşmeden söz edilecek ise bunun aynı konumda bulunan birden fazla varlık için her yönden olması gerektiğini belirtmektedir. Ayette müşrikler tarafından yaratma noktasında benzer olarak telakki edilen putlar hâdis olduklarından benzerliğin sağlanabilmesi için Allah'ın da hâdis olması lazım gelmektedir. Bu durumun ise muhal oluşu sabittir. Bu yüzdendir ki Allah bu ayet ile insan fiilleri de dâhil her şeyin yaratıcısı olduğunu, yaratmak bakımından eşi, benzeri ve ortağının bulunmadığını ifade etmiştir.³¹⁸ Bu ayet aynı zamanda “*insan eylemlerinin yaratıcısıdır*” diyen Mutezile’ye de cevap niteliğindedir. Nitekim Maturidi bu ayetin Allah'ın insanın fiillerini yaratmadığını ve onları yaratmaya güç yetiremediğini iddia eden Mutezile’ye cevap verdiğini belirtmektedir. Şayet eylemlerin yaratıcısı olarak Allah'ı değilde insanı kabul edecek olursak insan yaratmak bakımından Allah’a benzer olacaktır. Ayet-i kerime ise yaratma noktasında Allah’a benzerliği reddederek onların bu iddiasının yanlış ve tutarsız olduğuna delalet etmektedir.³¹⁹ Maturidi’ye göre bu ayette yer alan “Allah her şeyin yaratıcısıdır” sözünü söylemek her zaman ve mekânda uygun düşerken, “*Allah her şeyin kailidir veya her haberin muhbiridir*” demek imkânsızdır. Bu da “*hâlık*” ile “*kâil*” ve “*muhbir*” lafızlarının benzer olmadığını göstermektedir.³²⁰ Son olarak da Maturidi, sorguya maruz kalmanın emre ve yasaklamaya da muhatap olmayı gerektirdiğini, emir ve nehyin ise doğru veya yanlış bir takım tavır ve davranışlarda bulunmayı imkân dâhilinde bıraktığını, bunun neticesinde de mükâfat veya cezanın gerçekleşeceğini belirtmektedir. Allah'ın emir, nehiy, mükâfat ve ceza gibi durumlara muhatap olması imkân dâhilinde olmadığına göre yaratıcının bir ve tek oluşu sabit olmaktadır. Bu demektir ki, insanı ve fiillerini yaratan Allah'tır. Emir ve nehye muhatap olarak o fiilleri yapan, neticesinde de mükâfat ve cezaya maruz kalan ise insandır.³²¹ Mutezile ise insanın bir takım iyi işleri yapması ve kötü işlerden sakınması hususundaki fiillerin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmenin, Allah'ın kendisine iyilikleri yaratmayı emrettiğini ve kötülükleri yaratmayı da yasakladığını kabul etmek anlamına geleceğini belirtmektedir.³²² Maturidi, Mutezile'nin bu yaklaşımına iman-küfür karşılaştırması ile cevap vermektedir. Mutezile'nin bu bakış açısının kabulü iman ve

³¹⁸ Maturidi, *Kitabut Tevhid*, s. 249; *Te'vilat*, c 2, s. 625; “O, gökleri ve yeri yaratandır. Size kendinizden eşler, hayvanlardan da (kendilerine) eşler yaratmıştır. Bu suretle sizi üretiyor. O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O hakkıyla iştiridir, hakkıyla görendir” Şura 42/11 ayeti de yaratmak bakımından bir benzerliğin hâsıl olmasının muhal olduğunu ortaya koymaktadır.

³¹⁹ Maturidi, *Te'vilat*, c 2, s. 625.

³²⁰ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 241.

³²¹ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 221; *Te'vilat*, c. 3, s. 323; Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 177.

³²² Kadı Abdul Cebbar, *Şerh*, s. 223-226.

benzeri davranışların emredilmesi, küfür ve benzeri kötülüklerin yasaklanması, dolayısıyla bunların yaratılması anlamına gelecektir. Bu durumda da her bir insanın yaratıcı olmasını gerektirecektir. Bu ise muhaldir. Bir şeyi emretmek ve yasaklamak ayrı bir durum, yaratmak başka bir şeydir.³²³

Beşincisi: *Zilzal* 99/7-8³²⁴ ve aynı manadaki diğer ayetlerde³²⁵ Allah Teâlâ insanı bir takım fiil ve davranışları gerçekleştiren olarak isimlendirmekte, yapmış olduğu şeylere de fiil adını vermektedir.³²⁶ İnsanın amel eden, iş yapan olarak nitelendirilmesi o şeyin faili olduğunun delilidir.³²⁷ İnsanların fail, yaptıkları şeylerin ise fiil olarak isimlendirilmesi emir, nehiy, va'd ve va'id tarzında gerçekleşmektedir.³²⁸ Bu açıklamalar fiilde insanın fail olarak rolü bulunduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

1.4.3. İttifak Delili

Maturidi'nin ittifak delilindeki çıkış noktası, Allah'ın her şeyin yaratıcısı, geri kalan her şeyin de yaratılmış olduğu noktasında Müslümanlar arasında genel kabul gören anlayış ile onlar tarafından benimsenen düşünce ve ifadelerdir. O'na göre tüm Müslümanlar Allah'tan başka bir yaratıcı ve Rab kabul etmemiş, ibadet edilmesi gereken tek varlık olarak da yine O'nu tanımışlardır.³²⁹

Maturidi tarafından ileri sürülen aklî, naklî ve ittifak delillerinden anlaşıldığı üzere bir fiilin varlık sahasına çıkmasında biri Allah'a diğeri de insana ait olmak üzere mana bakımından birbirinden farklı iki yön bulunmaktadır. Bu yönlerden birini yaratmak (halk) diğeri ise yapmak (kesb) olarak isimlendiren Maturidi, Allah'ın fiillerin

³²³ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 236-237.

³²⁴ "Artık kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse, onun mükâfatını görecektir. Kim de zerre ağırlığınca bir kötülük işlerse, onun cezasını görecektir."

³²⁵ Bkz: Fussilet 41/40; Hac 22/77; Bakara 2/167; Secde 32/17; Nahl 16/90; Vakıa 56/24.

³²⁶ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 225-226; *Te'vilat*, c. 5, s. 506-507.

³²⁷ Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 176.

³²⁸ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 226; Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 176.

³²⁹ Maturidi ittifak delilini şu görüş ve düşünceleri ile ortaya koymaktadır:

"İnsanlar arasında Allah'tan başka yaratıcı ve O'nun benzeri bir Rab yoktur tarzında genel kabul görmüş bulunan kanaat de konumuzun delilini oluşturur" Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 235.

"Hâlbuki Müslümanlar Allah'tan başkasının yaratıcı olmasını kabul etmemiş, yine onlar yaratıcı vasfı taşıyana ibadet edilmesi gerektiği noktasında herhangi bir fikir ayrılığına düşmemiş ve yaratıcının hem rab hem ilah olduğunu kabul etmişlerdir." Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 237;

"Müslümanlar tarafından benimsenen ve daha sonraki kuşaklara aktarılan hususlardan biri de şudur: Allah yaratıcıdır, O'nun dışındaki her şey yaratılmıştır. O, her şeye kâdirdir. Her şeyin rabbi ve ilahıdır. Müslümanlar bu konuda hiçbir fikir ayrılığına düşmemiş, farklı hiçbir görüşe meyiletmemiştir." Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 239.

yaratıcısı olduğunu, insanların da onları yapan olduğunu belirterek³³⁰ sadece Allah’a değil aynı zamanda insana da hakikat manasında fiil nispet etmiştir ve bu kavramların kime tahsis edilmesi gerektiğini tespit etmeye çalışmıştır. Bu iki yönden birinin Allah ile ilgili olup fiilin yaratılması merhalesini oluşturduğunu, ikinci yönün ise insanı ilgilendirdiğini ve yapılmak safhasını teşkil ettiğini belirtmektedir. Fiilin yaratma yönünden Allah’a ait olması, Allah’ın her şeyin yaratıcısı olduğunu söylediği ilke ile bağdaşmakta, yapma yönünden insana ait olması da teklif ve sorumluluğa anlam kazandırmaktadır. Fiilin yaratma ve kesb gibi iki kudretin etkisi ile meydana geldiği görüşünün Nesefî tarafından da aynen benimsendiği görülmektedir.³³¹ Taftazânî’nin (ö: 792/1390) de aynı görüşü paylaştığını onun şu ifadelerinden anlamaktayız: “*Güç yetirilen bir şey iki kadirin kudreti altında bulunmaktadır. Fiil, yaratma yönünden Allah’ın makduru, kesb yönünden de insanın makdurdur.*”³³²

Maturidi tarafından ilk defa ileri sürülen³³³ “*fiilde yönler*” kavramına benzer bir yaklaşımın daha sonraki dönemlerde İsferraini (ö: 418/1027) ve Bakıllani tarafından da kullanıldığı görülmektedir. Nitekim İsferraini’ye göre insanın fiili birbirinden ayrı tesirleri bulunan biri Allah’a diğeri de insana ait olan iki kudretin bir araya gelmesi ile meydana gelmektedir. Bakıllani’ye göre ise bir fiilin meydana gelmesinde biri fiilin aslına diğeri de vasfına olmak üzere iki kudretin etkisi vardır. Allah’ın kudreti fiilin aslına etki ederek onu yaratmakta, insanın kudreti de fiilin vasfına etki ederek ona günah veya sevap olma niteliği kazandırmaktadır.³³⁴

Eş’âri ise bir fiile iki failin etkisini kabul etmeyerek Allah’tan başkasının fiili bulunmadığını, tek failin Allah olduğunu, insanın kudreti ile alakalı olan şeyin onun fiili değil, ancak kesbi olabileceğini belirtmektedir.³³⁵ Eş’âri’nin bu düşüncesinin

³³⁰ Maturidi benimsemiş olduğu bu görüşünü şu şekilde ifade etmektedir:

“*Fiiller, bulundukları hal üzere yaratılmaları ve bir zamanlar yokken icat edilmeleri açısından Allah’a, kesbedilmeleri ve yapılmaları bakımından da insanlara aittir.*” Maturidi, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 226.

“*Bir fiilde aslolan şudur ki o, kesb yönünden ve hakikat manasında insana aittir. Aynı zamanda yaratmak bakımından ve hakikat manasında ise Allah’a ait bulunmaktadır.*” Maturidi, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 228.

“*İnsanın eylemleri konusunda isabetli olan görüş, onları, hakikat manasında hem Allah’a hem de insana nispet etmektir.*” Maturidi, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 229.

³³¹ Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 227-228.

³³² Taftazânî, *Şerhu’l-Akaid*, s. 198.

³³³ Yazıcıoğlu, *Maturidi ve Nesefî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 35.

³³⁴ Taftazânî, *Şerhu’l-Akaid*, s. 198; Bakıllani, *Kitabu’t-Temhid*, Beyrut, 1957, s. 304-305; Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayıhan Yay., 1. Baskı, İstanbul 1979, s. 175, 288.

³³⁵ Eş’âri, *Luma*, s. 72; Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 175-176.

merkezinde bir sonraki bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alınacak olan kesb nazariyesinin yer aldığı kanaatindeyiz.

Maturidi, fiilde yönler düşüncesi ile insana tam bir yaratma gücü izafe ederek mutlak bir hürriyet tanıyan Mutezile ve insana fiili üzerinde hiçbir yetki tanımayarak fiilin her yönü ile Allah'a ait olduğunu iddia eden Cebriye'nin aksine fiile iki yön vererek orta bir yol tutmuştur. Onun bu ifadesinden Mutezile'nin iddia ettiği gibi³³⁶ fiilin yarısının Allah'a, diğer yarısının da insana ait bulunması neticesinde fiilin Allah ile insan arasında ortaklaşa meydana geldiği mi kastedilmektedir? gibi bir soru akla gelebilir.

Maturidi'nin görüş ve düşüncelerinin anlaşılmasında büyük rol oynayan ve Maturidi geleneğinin önemli simalarından olan Neseî, fiile yönler tayin etmenin herhangi bir ortaklık doğurmasının mümkün olmadığını belirtir. O, öncelikli olarak problemi ortaklık kavramını açıklayarak ele almaktadır. Ortaklığı, ortaklardan her birinin sahip olduğu şeye diğerinin sahip olmaması olarak tanımlayarak her ikisinin de tasarruflarında bağımsız olduğunu ve birbirlerine müdahale etmediklerini söyler.³³⁷ Bu tarifte yer alan ortaklık tanımından fiilin Allah tarafından yaratılmış olmasının, insanın o fiili gerçekleştirmesini etkilemediğini, yönlendirme ve zorlama bakımından herhangi bir rol oynamadığını göstermektedir. Ayrıca bu tanım fiilin meydana gelmesinde iki farklı kudretin etkin olduğunu da ortaya koymaktadır. Bu kudretlerden biri Allah'ın bir şeyi yaratması, yokluktan varlık sahasına çıkarması, diğeri de insanın o fiili kazanması, kesbetmesidir.

Sonuç olarak Maturidilere göre bir fiilin meydana gelmesinde iki müessir gücün etkisi bulunmaktadır. Maturidi bu güçleri açıklamak için halk ve kesb terimlerini kullanmaktadır. Halk, insanın kendi kudret ve isteği olmadan meydana gelen eylemlerdir ve fiilin yaratılması ile ilgilidir. Kesb ise insanın o fiili gerçekleştirmesi, yapması kendine mal etmesi gibi anlamlara gelmektedir. Kâinata meydana gelen her şeyle birlikte insanın fiillerinin yaratıcısının da Allah olduğu sabit olduktan sonra hem bu konu hem de kaza ve kader meselesi ile yakından ilgisi bulunan irade, kudret, ihtiyar ve kesb kavramlarını Maturidi'nin nasıl ele aldığını analiz etmenin kaza-kader problemini daha iyi anlamak bakımından faydalı olacağı düşünülmektedir. Çünkü kaza-

³³⁶ Neseî, *Tabsıra*, c. 2, s. 178-179

³³⁷ Neseî, *Tabsıra*, c. 2, s. 178; Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 118.

kader meselesinin merkezinde ihtiyarî eylemler yer almaktadır. Bir eylemin meydana gelmesinde yaratma ve yapma bakımından iki yön bulunduğu düşünöldüğünde ihtiyarî eylemle ilim, irade, ihtiyar, kudret ve kesb arasında yakın bir ilişki olduğu görölecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

MATURİDİ'YE GÖRE FİİLİN ARKA PLANI

Maturidi'nin kaza-kader anlayışının temelini oluşturan insan eylemlerinin yaratıcısının Allah olduğunun ispatı ile birlikte eylemin meydana gelmesinde ve insanın eylemdeki rolünü belirlemede temel faktörler olan ilim, irade, ihtiyar, kudret ve kesb kavramlarına Maturidi'nin ne tür bir yaklaşım sergilediğini analiz etmenin kaza-kader meselesini daha anlaşılır kılacağı düşünülmektedir. Çünkü kaza-kader meselesinde temel problem ihtiyarî eylemlerin nasıl meydana geldiği, Allah ile insanın bu eylemlerdeki temel fonksiyonunun ne olduğudur. Maturidi'nin kaderi Allah'ın her şeyi bilmesi, kazayı da bildiği şeylerin yeri ve zamanı geldiğinde vuku bulması şeklinde algıladığı düşünüldüğünde kaza-kader meselesinin Allah'ın ilim, irade, kudret sıfatlarıyla sıkı bir ilişkisi olduğu görülecektir. Eylemlerin meydana gelmesi ile ilgili bölümde Maturidi'ye göre ihtiyarî eylemlerde iki yön bulunduğu (halk ve kesb), bu yönlerden yaratmanın Allah'a, kesbin ise insana izafe edilebileceği hem aklî hem de naklî delillerle ele alınmaya çalışılmıştır. Burada karşımıza şu sorular çıkmaktadır. Kaza ve kader meselesinin aslını teşkil eden ihtiyarî eylemlerin meydana gelmesinde Allah'ın ilim, irade ve kudretinin ne gibi etkisi söz konusudur? Bu sıfatlar, insanları, eylemlerini yapmaya zorlayan etkenler midir, değil midir? İnsana ait olduğu ifade edilen kesb, Allah-insan-eylem ilişkisinde nasıl bir rol oynamaktadır?

2.1. İLİM

İlim kavramı, birinci bölümden de hatırlanacağı üzere hakkında herkes tarafından kabul gören bir tanımla yapılamayan kavramlardan biridir. Bu yüzden ki farklı kelâm ekollerine mensup âlimler ayrı tariflerle kavramı açıklamaya çalışmışlar, kavram

üzerinde çeşitli tartışmalar yapmışlardır. Maturidi'nin eserlerinde ilim hakkında özel bir tanımlama yer almamakla birlikte Nesefî, onun ilmi, ait olduğu kimseye, söylenmesi ve düşünülmesi mümkün olan her şeyin ortaya çıkmasını sağlayan bir sıfat olarak tanımladığını belirtmektedir. Nesefî'nin de kabul ettiği bir tanımlamaya göre ise ilim, hayat sahibi olandan bilgisizlik, unutkanlık, şüphe ve zan gibi özellikleri ortadan kaldıran bir sıfattır.³³⁸ Her iki tanımlamanın da Allah'ın bilgisini ifade etmek bakımından yetersiz olduğu ortadadır. Birinci tanımda ortaya çıkan şey, bilinmesi mümkün olan şeyin kendisi olmaktadır. İlâhi bilgi ise infialî bir bilgi değil fiilî bir bilgidir. Bu bilgi ise herhangi bir şarta veya varlığa bağımlı olmayan bir yapıdadır. İkincisinde ise Allah'ın noksan sıfatlardan tenzihini ifade eden selbî bir yaklaşım söz konusudur.³³⁹

İlim kavramına kaza ve kader meselesinde yapılan en büyük itiraz, Allah'ın kâinatta meydana gelecek her türlü olayın hangi surette vuku bulacağını ezeli ilmiyle bilmesi ve irade buyurmasının insanı cebre zorlayıcı bir faktör olup olmadığı noktasındadır. Bu yüzden ki biz burada Maturidi'nin meseleye bakışı çerçevesinde Allah'ın ilmini tahlil ederek bu soruyu cevaplamaya, kaza-kader problemiyle ilgisini ortaya koymaya çalışacağız.

2.1.1. Allah'ın İlmi

Maturidi, eserlerinde öncelikli olarak Allah'ın ilim sıfatı ile muttasıf bulunup bulunmadığı sorusunu irdelemiş, ikinci olarak da bu sıfatın mahiyetini ortaya koymaya çalışmıştır. Allah'ın ilim sahibi bir varlık olduğunu ifade eden Maturidi'nin bu hususta sunmuş olduğu aklî delilleri dört kategoride değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilkinde Maturidi'nin çıkış noktası canlı varlıklarda meydana gelen her türlü gelişmedir ve o, insanın varlık kazanması ve gelişim sürecine dikkat çekmektedir. O'na göre bir bebeğin oluşum sürecinde anne ve baba sebep teşkil ederken, onun anne rahminde bulunuş aşamasını, fiziksel ve ruhsal anlamda nasıl bir yapıya sahip olacağını ne anne ne de babanın bilmesi ve belirlemesi mümkündür. Ayrıca doğumdan ölüme kadar ki süreçte de herhangi bir insanın, ihtiyaç duyduğu gıdalara temel besin özelliklerini yerleştirmesinin imkânsız oluşu da tecrübe ile sabittir. Tüm bu gelişmelerin tesadüf

³³⁸ Nesefî, *Tabşıra*, c. 1, s. 19.

³³⁹ Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*, s. 94-95.

eseri ortaya çıktığını söylemek de aklın kabul etmeyeceği şeylerdendir. Bu saydıklarımızın sahip olduğu özellikler, onların Yaratıcı'sının ilim ve hikmet sahibi olmasını gerektirmektedir. Nitekim her şeyin belirli bir ölçü ve düzen içerisinde olması O'nun her şeyi bilen ve ilim sahibi bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır.³⁴⁰

İkinci olarak Maturidi, canlıların sahip oldukları işitme, görme, konuşma, akıl ve irade gibi özelliklere dikkat çekmektedir. Ona göre bu kabiliyetler Allah'ın gıdalara yerleştirmiş olduğu bir takım özelliklerle bebeklikten itibaren sürekli gelişme gösterirken, belirli bir yaştan sonra ise aynı gıdaların tüketilmesine rağmen gelişmek yerine gerilemeye başlamaktadır. Dolayısıyla fiziksel ve ruhsal gelişim ve gerileme süreci gıdalar yüzünden değil, Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşmektedir. Böyle bir yaratma ise Allah'ın zatı gereği âlim oluşunun ve kendisine hiçbir şeyin gizli kalmayacağını delilini teşkil etmektedir.³⁴¹

Üçüncü delilde Maturidi, cisimlerin sahip oldukları birleşme, ayrılma, hareket ve sukûn gibi arazlar üzerinde durmaktadır. Cisimler cansız varlıklar olup birleşme, ayrılma, hareket ve sukûn bakımından kendileri ile ilgili herhangi bir şeyi bilmeleri ve meydana getirmeleri mümkün değildir. Dolayısıyla onların sahip oldukları bu özellikler kendileri dışında onları her yönüyle bilen bir varlık sayesinde mevcut olmuştur.³⁴²

Dördüncü delilde Maturidi, varlıkların ihtiyaç ve beklentilerine yoğunlaşmaktadır. Ona göre kâinatta bulunan her varlık, bir takım ihtiyaç ve beklentileri olan, bunları kendi kendine karşılaması mümkün olmayan varlıklardır. Var olmaları ve varlıklarını devam ettirmeleri noktasında her biri diğerine muhtaç kılınmıştır. Ayrıca onlar başkasının ihtiyacının giderilmesi ve mevcudiyetinin sağlanması açısından herhangi bir tasarruf ve yönetim gücüne de sahip değildirler. Bu demektir ki, her bir varlığın onların her türlü özelliklerini, ihtiyaçlarını ve bu ihtiyaçların giderilme yollarını bilen ilim sahibi bir yöneticisi vardır. İşte bu ilim doğrultusunda her şeyi yerli yerinde ve düzenli olarak yaratmıştır.³⁴³

³⁴⁰ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 61.

³⁴¹ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 61.

³⁴² Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 61.

³⁴³ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 61-62.

Nesefî ve İbn Hümam'da (ö: 861/1456) Allah'ın ilim sahibi oluşunu ispat noktasında kâinatta meydana gelen nesne ve olaylar, insan ve hayvan türünün sahip olduğu özellik ve kabiliyetler, göklerde, yerde ve bu ikisi arasında bulunan düzen, intizam ve uyuma dikkat çekmektedir. Onlara göre göklerde ve yerde müşahade ettiğimiz her türlü nesne ve olayın yaratılışındaki tertip, uyum ve sağlamlık, insan, hayvan ve bitkilere verilen bir takım kabiliyet ve özellikler Allah'ın ilim sahibi olduğunun en güçlü delillerindendir. Kudret olmaksızın eylemin ortaya çıkması nasıl mümkün değilse, ilim olmaksızın böylesine muhteşem bir uyum ve nizamın varlığı da imkânsızdır. Mesela güzel bir hat yazısı, o yazıyı yazanın o alana dair ilim sahibi olduğunu gösterir. Aksi takdirde bu alana dair bilgisi olmayan herhangi birinden böylesine bir yazının ortaya çıkmasını beklemek mümkün değildir. Hat yazısına nispetle tarif edilemeyecek mükemmelliğe sahip olan bu kâinatın Yaratıcısının ilim sıfatı ile muttasıf bulunması zorunludur.³⁴⁴

İbn Hümam'a göre, varlığa da yokluğa da imkân dâhilinde bulunan iki durumdan birini tercih etme kabiliyetinin varlığında söz edebilmek için öncesinde ilmin bulunması zorunludur. Çünkü tercih ancak ilimle birlikte gerçekleşen bir durumdur. Bir şeyin yokluktan varlık sahasına çıkması noktasındaki yöneliş, öncesinde o durum hakkında bir ilme sahip olunduğunun göstergesidir. Allah kâinatta var olan tüm nesne ve olayların fâil-i muhtarı olduğuna göre O'nun ilim sahibi olması zaruridir.³⁴⁵

Sadece aklî değil naklî deliller de Allah'ın ilim sıfatı ile muttasıf bulunduğunu göstermektedir. Kur'an, Allah'ın ilim sahibi olduğunu, Allah'ın her şeyi, hatta her bir varlığı ve onların gizli-açık bütün durumlarını bildiğini açık bir dille ifade etmektedir. Allah'ın ilmi ile ilgili ayetler birinci bölümde değerlendirildiğinden burada özellikle *Yunus 10/61*³⁴⁶ ve *Mülk 67/14*³⁴⁷ ayetleri üzerinde durulacaktır.

Yunus 10/61 ayetinde Allah'ın sadece cansız varlıkları değil, insan eylemleri de dâhil her şeyi bildiği açıklanmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'e hitaben “*sen hangi işte bulunursan bulun*” sözüyle bir insana ait her türlü fiili bildiğini belirtirken “*ona dair Kur'an'dan ne okursan oku*” sözüyle de bir harfin okunması gibi en küçük eylemlerden

³⁴⁴ Nesefî, *Tabsıra*, c. 1, s. 246-247, 257-258; İbn Hümam, *Müsayere*, s. 58-59.

³⁴⁵ İbn Hümam, *Müsayere*, s. 60.

³⁴⁶ “(Ey Muhammed!) *Sen hangi işte bulunursan bulun, ona dair Kur'an'dan ne okursan oku* ve (ey insanlar, sizler de) *hangi şeyi yaparsanız yapın, siz ona daldığımızda biz sizi mutlaka görürüz. Ne yerde, ne gökte, zerre ağırlığınca (hatta) bu zerreden daha küçük veya daha büyük olsun, hiçbir şey Rabbinden uzak (ve gizli) olmaz; hepsi muhakkak apaçık bir kitapta (Levh-i Mahfuz'da) yazılıdır.*”

³⁴⁷ “*Yaratan bilmez mi? O, en gizli şeyleri bilir, (her şeyden) hakkıyla haberdardır.*”

birinin dahi Allah tarafından bilindiği vurgulanmaktadır.³⁴⁸ Ayrıca sadece bireysel değil toplumsal eylemlerin yanısıra henüz aksiyon haline dönüşmemiş gizli ve aşikâr tüm niyetlerin de Allah tarafından bilindiği pek çok ayette³⁴⁹ belirtilmektedir.

Mülk 67/14’de ise “*Yaratan bilmez mi hiç*” sözü ile iki noktaya vurgu yapılmaktadır. Bunlardan birincisinde Allah’ın nesne ve olayların yaratıcısı olduğu dile getirilmektedir. İkincisinde ise yaratma fiilinin ön şartı olarak ilim takdim edilmiştir. Şayet bilgi olmaksızın yaratma mümkün olsaydı, ilmi gerektirmeyen bir şeyle ilmi ispat etmek de caiz olurdu ki bu muhaldir.³⁵⁰ Ayrıca Allah, eşyayı yaratmadan önce onun hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmasaydı, bu ve benzeri ayetlerle kendi ilmine delil getirmezdi. Nitekim ayette eylemin yaratılmadan önce Allah tarafından bilindiği ön plana çıkarılarak, ister küllî ister cüz’i olsun ilminin her şeyi kapsadığı belirtilmiştir.³⁵¹

Bu delillerdeki genel tema, bir eylemi gerçekleştirmenin ilk şartının o eylemi yapacak olanda eyleme ait bir bilginin bulunmasının zorunlu olduğudur. Kâinata meydana gelen her türlü nesne, olay ve eylemin belirli bir amaç doğrultusunda ve o amaca uygun bir şekilde yaratılması, ahenkli ve düzenli bir şekilde sürüp gitmesi Allah’ın fiili olduğuna göre bu durum eylemin bilgiye dayandığını, dolayısıyla Allah’ın ilim sahibi olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Çünkü ilim sahibi olmayan bir varlıktan böylesine muhkem, uyumlu, sistemli, planlı ve düzgün eylemlerin ortaya çıkması mümkün değildir. Maturidi’nin Allah’ın ilim sahibi olduğunu kabul etmesi ve bunu aklî ve naklî delillerle desteklemesi, ilmi itikad olarak tanımlayan ve bizzat Allah’ın zatı olduğunu ileri süren Mutezile’ye bir reddiye özelliği taşımaktadır.³⁵²

³⁴⁸ Maturidi, *Te’vilat*, c. 2, s. 488.

³⁴⁹ “*Onlar bilmiyorlar mı ki, Allah onların gizli tuttuklarını da bilir, açığa vurduklarını da.*” Bakara 2/77; Ayrıca bkz: Maide 5/99; Lokman 31/34. Maturidi, *Te’vilat*, c. 1, s. 66; c. 2, s. 84; c. 4, s. 79-81.

³⁵⁰ Maturidi, *Te’vilat*, c. 5, s. 194-195; Neseî, *Tabsıra*, c. , s. 259.

³⁵¹ İbn Hümmam, *Müsayere*, s. 60.

³⁵² Mutezile’nin ilme bu şekilde bir yaklaşım sergilemesi Allah’ın zatı üzerine zâid bir ilim sıfatını kabul etmedikleri içindir. Onlar, Allah’ın ilminin kadîm olduğunu, eşyanın değişmesiyle değişmeyeceğini, her şeyi kuşattığını kabul etmekle birlikte Allah’ın bilmesinin zatından dolayı olduğunu dile getirmektedirler. Mutezile’ye göre Allah’ın ilmi ilimle muttasıf olan zatıdır. Nitekim Ebu Huzeyl el-Allaf “Allah herhangi bir ilimle âlimdir ve O’nun ilmi zatıdır” diyerek Allah’ın ilmi hakkındaki bakış açılarını ortaya koymuştur. Allah’ın zatından başka ilim sıfatı gibi bir durumun varlığını kabul etmek kadimlerin çokluğunu gerektireceğinden tevhid ilkesine aykırıdır. Ancak Maturidi hem aklî hem de naklî delillerle Allah’ın ilim sıfatı ile muttasıf bulunduğunu ispat ederek Mutezile’nin bu bakış açısını kabul etmediğini belirtmiştir. Neseî, *Tabsıra*, c. 1, s. 9-12; Şehristânî, *Nihayetu’l-İkdam*, s. 199, 221; Hayyat Ebu’l-Huseyin Abdurrahim b. Muhammed, *el-İntisar ve’r-Redd ala İbn Ravendi el-Mülhid*, tahkik: Albert N., Matbaatu’l-Katolikiyye, Beyrut 1957, s. 81-83.

İlim meselesinde Maturidi'nin üzerinde durduğu ikinci husus, ilahi bilginin nasıllığı ile ilgilidir. Maturidi, Allah'ın ilminin mahiyetini ilmi, kadîm ilim ve hâdis ilim³⁵³ olarak ikiye ayırmak, kadîm ilmi Allah, hâdis ilmi de diğer akıl ve irade sahibi varlıklar ile ilişkilendirmek suretiyle ortaya koymaktadır.³⁵⁴ Burada kâdim bilgiden maksat, herhangi bir zamana veya mekâna tâbi olmayan, kendisine bir başlangıç tayin edilemeyen bir bilgi olduğudur.³⁵⁵ Allah bu bilgi ile ezelde muttasıftır ve bu mutlak bir bilgidir. İşte Allah bu kadîm bilgi ile kâinatta meydana gelmiş, gelmekte olan ve gelecek olan her şeyi bütün ayrıntıları ile bilmektedir.³⁵⁶ Çünkü Allah'ın ilmi insanlardaki gibi tecrübe yolu ile kazanılmış bir bilgi olmadığından, onun herhangi bir zaman veya mekâna, sebebe bağlı kalması tasavvur edilemez. O, geçmiş, şu an ve gelecekteki her şeyi değişmeyen ve değişmeyecek olan bilgisi ile bilmektedir. Nitekim peygamberler³⁵⁷, müminlerin ve kâfirlerin ahiret hayatında karşılaacakları durumlar³⁵⁸, gelecekte vuku bulacak bir takım hadiseler³⁵⁹ hakkındaki ayetlere dayanan haberler, Allah'ın geleceğe dair bilgi sahibi oluşunun delillerindendir. Allah Teâlâ bu olayları haber verdiğine göre ya bunları bilmektedir ya da onlar hakkında herhangi bir bilgisi yoktur. O'nun bilgisi olmadığı kabul edildiğinde verilen haberlerin doğru olmama ihtimali ortaya çıkacak, dolayısıyla işitenler bu haberlere güvenmeyecektir. Böyle bir yaklaşım ise O'na eksiklik, cehalet, acziyet gibi noksan sıfatlar atfetmek, yalan isnad etmektir ki bu küfrü gerektiren bir durumdur. Allah gelecekte dâhil her şeyi bildiğini haber verdiğine göre O'nun ilminin zaman ve mekânla sınırlanması muhal olmaktadır. Allah her şeyi bildiğine, O'nun ilmi her zaman ve mekâna hâkim olduğuna göre insan fiilleri de bu ilmin alanına girmekte midir?

Allah'ın ilminin kapsamını ifade eden her şeyin içerisine insanın fiilleri de dâhildir. Şayet bu fiilleri Allah'ın ilmi dışında tutacak olursak, O'nun bunları bilmediğini kabul etmemiz, dolayısıyla ulûhiyete bir noksanlık atfetmemiz gerekecektir. Ulûhiyet ise biraz

³⁵³ Hâdis bilgi, kadîm bilginin aksine zaman, mekân ve sebeplere bağlıdır. Tecrübelerle kazanılmış bir bilgidir. Kendisinde değişme söz konusudur ve bilginin hâsıl olmasından önce konu hakkında bilgisizlik/cehalet söz konusudur. Aynı zamanda hâdis bilgi, zaman açısından taalluk ettiği malum/bilinenden sonradır. Bkz: Sabunî, *el-Bidaye*, s. 16.

³⁵⁴ Maturidi, *Te'vilat*, c. 2, s. 134; c. 3, s. 108; c. 4, s. 398; c. 5, s. 490; İbn Hümmam, *Müsayere*, s. 65; Sabunî, *el-Bidaye*, s. 16.

³⁵⁵ Maturidi, *Te'vilat*, c. 2, s. 433.

³⁵⁶ Maturidi, *Te'vilat*, c. 1, s. 215, s. 221, c. 2, s. 93; Nesefî, *Tabsıra*, c. 1, s. 259; İbn Hümmam, *Müsayere*, s. 60; Pezdevî, *Usulî'd-Dîn*, s. 60.

³⁵⁷ Saff 61/6

³⁵⁸ Nur 24/55; En'am 6/28; Secde 32/13

³⁵⁹ Fetih 48/27

öncede ifade ettiğimiz gibi her türlü kemal sıfatlarla muttasıf kılınmayı, cehalet vb. noksanlıktan münezzeh olmayı zorunlu kılan bir durumdur.³⁶⁰ İnsan eylemleri de Allah'ın ilminin kapsamına girdiğine göre, insan eylemlerini merkezine alarak önemli bir tartışma konusu haline gelen ilim ve kaza-kader münasebeti nasıl temellendirilecektir.

2.1.2. İlim-Kaza/Kader İlişkisi

Allah'ın insanın eylemleri de dâhil kâinatta meydana gelen her türlü hadiseyi meydana gelmeden önce bilmesini ifade eden ilim kavramının kaza-kaderle bağlantısı noktasındaki en önemli tartışma, Allah'ın ezeli bilgisinin insan eylemleri üzerinde zorlayıcı bir etkiye sahip olup olmadığı hususundadır. Maturidi bu tartışmaya Allah'ın ilim sahibi oluşu ve ilminin mahiyetinin nasıllığını açıklayarak katılmıştır.

Maturidi, Allah'ın ezeli ve mutlak manada ilim sahibi olduğunu ve bu ilmin O'nu zatı ile kâim bulunduğunu belirtmiştir. Çünkü O'nun zatının sonradan meydana gelen şeylere mahal olması imkânsız bir durum olduğundan zatı gibi ilmi de ezeli'dir. Cehalet noksanlık, bilmek ise yetkinlik olduğuna göre Allah'a herhangi bir noksanlık atfetmemek için O'nun insan eylemleri de dâhil vacib, mümkün ve muhal olan her şeyi bilen bir varlık olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Allah yok olanı yokluk halinde yok olarak bilirken, onun yokluktan varlık sahasına nasıl çıkacağını da bilendir. Mümkünü de mümkün olarak bilirken yokluk halinde kalacağını ya da varlık kazanacağını da bilmektedir. Varlığa gelince onun da varlık haline ve hangi surette yok olacağına dair bilgiye sahiptir.³⁶¹ Ebu Hanife bu duruma şu ifadeleri ile dikkat çekmektedir: Allah madumu/yok olan şeyleri, yoklukları halinde yok olarak bildiği gibi, onları yarattığında nasıl varlık kazanacaklarını da bilmektedir. Zira Allah, varlık kazanmış her şeyi varlıkları halinde var olarak bildiği gibi, nasıl yok olacaklarını da bilmektedir. Allah ayakta duran bir kimseyi o hali ile ayakta duruyor olarak bildiği gibi, oturduğunda da içinde bulunduğu durum üzere oturuyor olarak bilmektedir. Varlık âleminde meydana gelen bu değişimler Allah'ın ilminde herhangi bir değişmeyi gerektirmediği gibi bunlardan dolayı artma ya da eksilme de söz konusu değildir.³⁶²

³⁶⁰ İbn Hümam, *Müsayere*, s. 61.

³⁶¹ İbn Hümam, *Müsayere*, s. 60.

³⁶² Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber* (*İmam-ı Azam'ın Beş Eseri İçinde*), çev: Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1992, s. 72.

Bu olaylar hakkında Allah'ın zat ve sıfatlarında herhangi bir değişimin olması da kabul edilemez. Çünkü değişme, sonradan olan varlıklar için söz konusudur. Allah'ın zat ve sıfatlarında bir değişme söz konusu olmayacağına göre mahlûkatın değişmesi O'nun ilminde de bir değişimin olmasını gerektirmez. Şayet böyle bir durumun valığını kabul edecek olursak ilminin değişmesiyle birlikte zatının değişmesini de kabul etmemiz gerekecektir ki bu muhaldir. Bu demektir ki Allah'ın ilmi olmuş, olan ve olacak olan her şeyi kapsayan sonsuz ve değişmeyen bir ilimdir.³⁶³

Her şey ifadesinin, insanın eylemlerinin de bu ezeli ilim kapsamına girdiğine işaret ettiğini daha önce belirtmiştik. Allah'ın insanın eylemleri ile ilgili ön bilgisi bilkuvve bir nitelik taşımaktadır ve gaybîdir. Çünkü Allah bunları ezelde gerçekleşmiş bir surette değil, gerçekleşecek diye bilmektedir. Eylemin varlık kazanması ile birlikte de mevcut olarak bilmektedir. Allah'ın bilgisinin malûma ezeldeki taalluku ile onun meydana gelmesinden sonraki aidiyeti arasında fark bulunmaktadır. Çünkü herhangi bir nesne veya olayın varlık kazanmadan önceki hali hakkındaki bilgi ile varlık kazandıktan sonraki durumuyla ilgili bilgi birbirinden farklıdır. Nitekim ilahi bilginin ezelde bilinene taalluku bilkuvve bir nitelik taşırken bilinenin varlık kazanmasından sonra bilkuvveden bilfiil durumuna geçmiş demektir.

Allah'ın insanın eylemleri hakkındaki bu ezeli bilgisi onu herhangi bir davranışı yapmaya zorlayan bir bilgi değildir. Zira bilginin yaratma manasına gelmediği herkes tarafından bilinen bir husustur. Eylemi yapmaya karar verme noktasında bir irade ve o eylemi gerçekleştirecek kudret olmadan salt bilginin bir şeyi yapmayı gerektirmediği aşîkârdır. Mesela, resim sanatını bilmek, resmin varlığını gerektiren bir durum değildir. Var olan bu bilginin eyleme dönüşmesi için gerekli malzemelerin bulunması, resim yapmayı irade etme, güç kullanarak bilgiyi aksiyona dönüşmesi gerekmektedir. Bu demektir ki bilgi, tek başına fiili gerektiren değil onu mümkün kılan bir özelliktir. Eylemin yokluktan varlık sahasına çıkabilmesi için irade ve kudret sıfatlarının da ona taalluku lazımdır. Bu duruma göre bir eylemin ortaya çıkmasında asıl belirleyici faktörün ilim olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü ilim-irade ve kudret birlikteliğinde irade ilme, kudret de iradeye bağlıdır. İlme öncelik vermeyecek olursak kâinata bulunan her şeyin, uyumun, düzen ve intizamın yaratılmışlığının nasıllığı sorusuna cevap vermek imkânsız hale gelecektir. Nitekim Neseî de Allah'ın kâinata meydana gelen nesne ve

³⁶³ İbn Hümam, *Müsayere*, s. 60.

olaylar hakkında ezeli bilgisinin olmadığını ifade etmenin kâinatın bir bilgi doğrultusunda yaratıldığı anlayışına zarar verdiğini belirtmiştir.³⁶⁴

Maturidi ekolünün Allah'ın ilmi hakkındaki bu görüşleri, Cehm b. Saffan (128/746), Hişam b. Hakem (190/805) ve Mutezili olan Hişam b. Amr el-Fuvati'ye de cevap niteliğindedir. Nitekim onların yaklaşımı³⁶⁵ Allah'ın bilgisine bir başlangıç belirleme, acziyet atfetme, bilgisinde bir değişme ve artmanın imkân dâhilinde olması sonucuna götürmektedir. Maturidiler yukarıdaki görüşleriyle Allah'ın ilminde zaman ve mekân bakımından herhangi bir sınırlamanın bulunmadığını, Allah'ın her şeyi tek bir bilgi ile bildiğini, O'nun ilminin insanların irade ve kudretlerini yok etmediğini ortaya koymuştur.

Sonuç olarak Allah'ın ilminin kaza ve kader ile ilişkisi, insanın eylemlerini bilmek noktasındadır. Nitekim Maturidi, kaderin manasını meydana gelecek her türlü olayı Allah'ın bilmesi olarak tanımlamak suretiyle Allah'ın ilminin kader olduğunu dile getirmiş, bir anlamda her ikisini aynileştirmiştir. Burada kader, insanı herhangi bir davranışı yapmaya zorlayıcı, hürriyeti kısıtlayıcı bir etken olmamakta, eylemini hür bir irade ile özgürce yerine getirme noktasında insana imkân tanımaktadır. Kur'an ayetleri de Allah'ın ilmini mahlûkatın yaratılmasını zorunlu kılan aktif bir sıfat olarak sunmamakta, varlığın her türlü halleri ile bilindiğine dair bir delil olarak takdim etmektedir. Bunun içindir ki Maturidi, İlâhi bilgiyi bilineni zorunlu olarak gerektiren bir sıfat olarak değil, mümkün kılan bir bilme olarak algılamaktadır.

³⁶⁴ Neseî, *Tabşıra*, c. 1, s. 257-258.

³⁶⁵ Cehm, Fuvati, Rafizîlerin önde gelen âlimlerinden Hişam b. Hakem ve aynı düşünceye sahip olanlar Allah'ın sadece var olanları bilen bir varlık olduğunu, gelecekte hâsıl olacak nesne ve olayları hâsıl olmadan önce bilmesinin imkânsız olduğunu iddia etmektedir. Bu görüşlerini desteklemek için *Bakara* 2/143, *Kehf* 18/12; *Ta-ha* 20/43-44, *Muhammed* 47/30-31, *Mülk* 67/1-2 ayetlerini delil getirerek Allah'ın bir şeyi bilebilmesinin ön şartı olarak onun yokluktan varlık sahasına çıkışını göstermişlerdir. Onlara göre Allah'ın madumu bilmesi söz konusu değildir. İnsan fiilleri de bu kategoride düşünüldüğünde Allah'ın insanların gelecekte ne yapacaklarını, tercihlerini hangi yönde kullanacaklarını bilmesi mümkün değildir. Bunun mümkün olduğunu düşündüğümüzde insanların eylemlerinde mecbur olduklarını da kabul etmemiz gerekecektir. Çünkü insanların ilâhi ilmin aksine tercihler yapmaları muhaldir. Yine onlara göre Allah'ın cüz'iyat hakkındaki bilgisi hâdistir ve bilinenin değişmesiyle Allah'ın ilmi de değişir. Bir şeyin varlığı son bulduğunda da Allah'ın o şey hakkındaki bilgisi de son bulur. Bu demektir ki nesne ve olaylar hem var olmadan önce hem de yok olduktan sonra bilinemezler. Allah'ın hâdis olan, nesne ve olayların değişmesiyle değişen ilmi ne herhangi bir mahalde ne de Allah'ın zatı ile kâimdir. Tüm bu açıklamalar ortaya koymaktadır ki, onlara göre Allah'ın ilmi, hâdis olan, sürekli değişen ve herhangi bir mahalde kâim olmayan bir sıfattır. Eş'ari, *Makalât*, c. 2, s. 164; Neseî, *Tabşıra*, c. 1, s. 256; Şehristânî, *Nihayetu'l-Ikdam*, s. 215.

2.2. İRADE

Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd* isimli eserinde irade kavramına geniş bir yer ayırmakta, onun meşiet ile aynı manaya geldiğini belirtmektedir.³⁶⁶ O, iradenin manalarını açıklamakla kalmayıp bunlardan hangilerinin Allah hakkında ne şekilde kullanılabileceğini de ifade etmiştir. Ayrıca ilahi iradenin varlığını akli ve nakli delillerle ispat etmekte, irade ile fiil arasındaki ilişkiyi ve ilahi irade karşısında insan iradesinin yeri ve rolünü de ortaya koymaktadır. Biz de onun bu yaklaşımı doğrultusunda meseleyi ele almayı uygun görmekteyiz.

Maturidi'ye göre irade genel olarak dört temel manayı içermektedir. Bunlardan ilki, bir işin, bir şeyin olmasını dilemek, istemek, temenni etmek ve arzulamaktır. İkincisi, birilerinin bir şeyi yerine getirmesini emretmek ya da birilerini bir şey yapmaya davet etmektir. Üçüncüsü, rıza göstermek, benimsemek, razı olmak demektir. Sonuncusu da eylemi gerçekleştirenin unutmama, gaflet, yenilgi ve baskı altında tutulmadığını beyan etmektir. Çünkü bir varlığın eylemin gerçek sahibi olduğu, eylemini herhangi bir baskı ve zorlama altında gerçekleştirmediği ancak bu şekilde ortaya konabilir.³⁶⁷

Bu tanımlardan bir şeye duyulan arzu ve isteği ifade eden temenni anlamındaki iradenin herhangi bir şekilde Allah hakkında kullanılması mümkün değildir. Bu sadece insanlar için söz konusudur. Emir manasındaki iradeye gelince iki durum söz konusudur. Bunlardan ilki, failine fayda sağlayan, onu övgü ve mükâfata mazhar kılan haldir. Bu anlamın Allah'a izafe edilmesinde hiçbir sakınca yoktur. İkincisi ise failine zarar veren, onu yergiye ve cezaya maruz bırakan durumdur. Böyle bir tanımlamanın her bakımdan Allah'tan nefyedilmesi gerekir. Rıza göstermek ve benimsemek anlamındaki irade de emretmek gibi iki farklı açıdan ele alınmalıdır. Failin her türlü hal ve hareketleri Allah'ın rıza gösterdiği, benimsediği bir yapıda değildir. Bu yüzdendir ki faile dünya hayatında zarar veren, ahiret hayatında da cehenneme sürükleyen tavır ve davranışlara Allah'ın razı olması muhaldir. Dördüncü sırada yer alan, bir fiili gerçekleştirirken baskı ve zorlama altında bulunmamayı ifade eden irade ise her bakımdan Allah'a izafe

³⁶⁶ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 297; *Te'vilat*, c. 2, s. 6; Kerramiye fırkası hariç mütekellimlerin tamamı meşiet ile iradenin aynı manaya geldiğini belirtmektedir. Kerramiyeye göre ise meşiet Allah'ın ezeli bir sıfatıdır ve o, Allah'ın nesnelerin varlık sahasına çıkmasını dilemesini içermektedir. İradeye gelince o, meşietten başkadır ve Allah'ın kadim olan zatında hâdis bir sıfattır. Allah'ın irade edilecek şeyler adedince iradesi de bulunmaktadır. Maturidi, *Te'vilat*, c. 3, s. 610-611;

³⁶⁷ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 294; *Te'vilat*, c. 2, s. 173, 336, 371.

edilmek zorundadır. Şayet böyle kabul edilmeyecek olursa, her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın bazı eylemlerini baskı ve zorlama altında yapmış olduğunu benimsememiz gerekecektir. Bu ise ulûhiyet ile bağdaşmayan bir yapı arz etmektedir. Bu manadaki irade ile Allah'ı vasıflandırmamız, O'nun yarattıkları hususunda baskı ve cebir altında bulunmadığını beyan ettiğimiz anlamına gelmektedir.³⁶⁸

Nesefî'ye göre irade biri talep diğeri de meyil olmak üzere iki manayı içermektedir. Talep ile meyil irade adı altında birlikte ve eş zamanlı olarak bulunmakta ve biri diğerinin varlığını gerektirmektedir. Talebin varlığından söz etmek ancak meyil ile mümkündür.³⁶⁹ Nesefî'nin irade ile ilgili bu tanımlamasından iradeyi beşeri düzeyde açıkladığı görülmektedir. İnsanın hür bir şekilde eylemde bulunmasının ve iki fiil arasında yapmak ya da yapmamak şıklarından birini tercih etmesinin temelinde o fiile karşı arzu ve istek neticesinde bir talebin hâsıl olması gerekmektedir. İbn Hümam, iradenin tanımı hakkında herhangi bir bilgiye yer vermezken, Sabunî ise genel bir bakış açısı sergileyerek iradeyi, yapılacak şeylerin o şekle değil bu şekle, o vakte değil bu vakte tahsisini gerektiren bir sıfat olarak tanımlamıştır.³⁷⁰

Maturidi okuluna mensup âlimlerin irade kavramı ile ilgili analizleri onu hem İlâhi hem de beşeri düzeyde ele aldıklarını göstermektedir. Onlara göre irade hem Allah hem de insandan her türlü zorlama ve baskıyı ortadan kaldıran, kendisiyle vasıflanana özgür bir şekilde tercihte bulunma imkânı veren bir özelliktir. Bu demektir ki, irade sahibi her varlık eylemlerini herhangi bir mecburiyet altında gerçekleştirmemekte, hür bir şekilde yerine getirmektedir. O halde Allah'ın iradesi ve insanın iradesi nasıl temellendirilebilir? Bu iradelerin mahiyeti nasıldır? Allah'ın iradesi karşısında insan iradesinin fonksiyonu nedir? Allah-insan ilişkisinde insan tarafından gerçekleştirilen eylemler aslında kime aittir ve dolayısıyla bu eylemlerden doğan ahlaki sorumluluk kime, nasıl yüklenmelidir?

2.2.1. Allah'ın İradesi

Maturidilere göre Allah irade sahibi bir varlıktır. Bunu hem akıl hem de nakil açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Akli deliller hususunda Maturidi, özellikle üç noktaya

³⁶⁸ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 294; *Te'vilat*, c. 1, s. 404.

³⁶⁹ Nesefî, *Tabsıra*, c. 1, s. 490.

³⁷⁰ Sabunî, *el-Bidaye*, s. 43.

dikkat çekmektedir. Birincisi cevher ve arazlarıyla birlikte farklı özelliklere sahip bulunan nesnelerin yaratılışıdır. Allah'ın kâinatta meydana gelen nesne ve olayların yaratıcısı olduğu, onları yaratmadan önce haklarında ilim sahibi olması gerektiği daha önceki bölümlerden aklî ve naklî delillerle sabit olduğuna göre, cevher ve arazları farklı özellikleri ile yaratmanın ilimden sonraki ikinci ön şartı, onların iradeye dayandığını kabul etmektir. Çünkü yaratma fiilinden önce hangi varlığın hangi özelliğe sahip bulunacağını, varlık sahasına çıkacağı zaman ve mekânını tercih ve tahsis eden bir sıfat gerekmektedir ki bu iradedir. Aksi takdirde her şeyi bilen ve konumu nesne ve olayları hiçten yaratma derecesinde bulunan bir varlığın, eylemlerini zorlama ve baskı altında gerçekleştirdiğini benimsemek gerekecektir ki bu muhaldir.³⁷¹

İkincisi kâinattaki düzen ve intizamdır. Maturidi'ye göre Allah'ın fiillerinin herhangi bir bozukluk, düzensizlik, hikmetsizlik bulunmaksızın düzenli bir şekilde sürüp gitmesi, fiile esas teşkil eden şeyin failin iradesi neticesinde meydana geldiğini göstermektedir. Nitekim iradenin yokluğu halinde herhangi bir şeyin farklı şekillerde tezahürünü tercih etmek ve bu doğrultuda onları meydana getirmek gibi bir durumdan söz etmek imkân dâhilinde bulunmamaktadır.³⁷²

Üçüncüsü de nesne ve olayların nasıl ortaya çıktığını araştırmaktır. Kâinatta meydana gelen her türlü hâdise insanın kendi eylemlerinden de tecrübe ettiği üzere öncesinde ilim ve iradeyi gerektirmektedir. İrade, her failin eylemini kendi tercihi doğrultusunda gerçekleştirdiğini gösteren bir sıfattır. O halde bu olaylar nasıl meydana gelmektedir? sorusuna iki yönden cevap verilebilir. Birincisi, her şeyin Allah'ın ilmi ve iradesi doğrultusunda meydana geldiğini ifade etmektir. Bu sözünü ettiğimiz şeyin ta kendisidir. İkincisi ise Allah'ın ilmi ve iradesi dışında bir takım şeylerin meydana geldiğini belirtmektir. Herhangi bir fiilin Allah'ın irade buyurmadığı bir şekilde vücut bulduğunu düşündüğümüz takdirde O'na cebir, acziyet ve zayıflık gibi noksan sıfatlar atfetmemiz gerekecektir. Çünkü başkasının saltanat ve hükümrânlığı altında tasvip etmediği ve istemediği bir şeyi yapmak onun güçsüzlüğü ve yenilgisinin göstergesidir. Bunlarla vasıflanan birinin ise ilah olması imkânsızdır. Bu demektir ki nesne ve olaylar her şeyin Yaratıcısı olan Allah'ın dilemesiyle meydana gelmektedir.³⁷³

³⁷¹ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 45; Neseî, *Tabsıra*, c. 1, s. 490; İbn Hümam, *Müsayere*, s. 63-64.

³⁷² Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 45.

³⁷³ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 291, 293; *Te'vilat*, c. 2, s. 173; c. 5, s. 428; Neseî, *Tabsıra*, c. 1, s. 493-494.

Maturidiler aynı zamanda naklî delillerle de Allah'ın irade sahibi olduğunu ispat etmişlerdir.³⁷⁴ Allah'ın iradesini beyan eden nakli deliller ile ilgili açıklama birinci bölümde yer aldığından burada özellikle Allah'ın iradesinin nasıllığı üzerinde durulacaktır.

Maturidi, Cebriye³⁷⁵ ve Mutezile'nin aksine³⁷⁶ Allah'ın zatı ile kâim olan ezelfî ve kadîm bir ilahi irade anlayışına sahiptir. İradenin Allah'ın zatından ayrı olarak düşünülmesi mümkün değildir. Böyle olduğunu düşünmek, kâinatın cebrî olarak yaratıldığını kabul etmek anlamına gelecektir. Çünkü iradenin olmadığı yerde cebir, ihtiyarın olmadığı yerde zorlama yer almaktadır. Allah hakkında baskı ve zorlama düşünülemeyeceğine göre irade, Allah'ın zatı ile kâim kadîm bir sıfat olmaktadır.³⁷⁷

Allah'ın iradesi mutlaklıdır. O'nun dilediği olur, dilemediğinin ise gerçekleşmesi mümkün değildir. Nitekim Allah Teâlâ *İnsan* 76/30 ayetinde³⁷⁸ insanın dilemesinin Allah'ın dilemesine bağlı olduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir. Bu demektir ki Allah'ın dilemesi halinde insanın istememesi, Allah'ın dilememesi halinde de insanın istemesi diye bir şey söz konusu değildir. Allah'ın iradesinin mutlak olmadığını kabul ettiğimizde bir şeyi irade buyurmasına rağmen onun gerçekleşmeme ihtimalinin bulunmasını, irade etmemesine rağmen de gerçekleşme olasılığının varlığını kabul

³⁷⁴ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 287; *Te'vilat*, c. 1, s. 336, 519; c. 2, s. 173, 371; c. 4, s. 106, 197, 343; c. 5, s. 428.

³⁷⁵ Cebriye mezhebi iradenin varlığını kabul etmekle birlikte onu sadece Allah'ın iradesi ve dilemesi olarak tanımlamaktadır. Onlara göre Allah mutlak irade sahibidir ve insanın irade sahibi olması söz konusu değildir. Kâinattaki tüm olaylar Allah'ın irade ve kudretiyle meydana gelmektedir. Allah'tan başka hiçbir varlığın gerçek manada iradesi yoktur. Her şey Allah'ın ilahi iradesi ve ol demesiyle varlık kazanmaktadır. Bu yüzdendir ki insan, Allah tarafından belirlenen kader doğrultusunda hareket etmek mecburiyetindedir. Neşşar, *İslam'da Felsefî Düşünce*, c. 2, s. 106-107.

³⁷⁶ Mutezile'nin tamamı Allah'ın irade sıfatı ile muttasıf bulunuşu ve mürid oluşu hususunda ittifak halindedir. Onlara göre bu vasıflar hakiki anlamda değil mecazi anlamdadır. Allah'ın dilemesi kendi fiiline yönelik olduğunda zorunlu olmadan yaratması, başkasının fiiline yönelik olduğunda onu emretmesi demektir. Allah'ın iradesi bir mahalde olmaksızın hâdistir ve fiilî bir sıfattır. İrade, irade edilen şeylerin değişmesiyle değişir, artması ile de artar. Bış b. El-Mutemir'e göre irade sıfatının iki yönü vardır. O bir yönüyle zatî bir sıfattır. Diğer yönüyle de her türlü mahlûkata talluk eden fiilî bir sıfattır. Nazzam ve Ka'bi ise iradenin fiil, emir ve hikmet açısından üç fonksiyonlu bir yapıya sahip olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre Allah'ın iradesi zatına talluk ederse fiilî, insana taalluk ederse emrî, kaianata taalluk ederse hikmetidir. Allaf'a göre, Allah'ın iradesi herhangi bir mahalde bulunmaksızın hâdistir. Çünkü irade, müşahade ettiğimiz âleme kıyasen bir mahale muhtaçtır. Onun bu yeri kalptir. Allah cisim olmaktan münezzehe olduğuna göre iradesi de bir mahalle muhtaç değildir. Sonuç olarak Mutezile'ye göre Allah'ın iradesi fiilî sıfatlar arasında yer almaktadır, hâdistir, herhangi bir mahalde kâim değildir, değişmeye ve çoğalmaya da müsait bir yapıdadır. Eş'ârî, *Makalat*, c. 1, s. 224, 245; Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 293-294; Nesefî, *Tabsıra*, c. 1, s. 493; Şehristânî, *el-Milel*, c. 1, s. 82, 97.

³⁷⁷ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 286-288, 291; Sabunî, *el-Bidaye*, s. 71.

³⁷⁸ "Allah'ın dilemesi olmadıkça siz dileyemezsiniz. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir." *İnsan* 76/30; Ayrıca bkz: *Tekvir* 81/27-29.

etmemiz gerekecektir. Her iki durumda ulûhiyet ile bağdaşmayan bir durumdur.³⁷⁹ Maturidi'nin mutlak irade anlayışı nesne ve olayların varlık ya da yokluk kazanmasının Allah'ın dilemesine bağlı olduğunu ortaya koymak bakımından oldukça önemlidir.

Alah'ın iradesi olmuş, olan ve olacak olan her şeyi kapsamaktadır. Allah, irade edilmesi imkân dâhilinde bulunan her şeyi dileyendir. Mümkün olan her şey ifadesinin içerisine insan eylemleri de girdiğine göre Allah, onları da dileyendir.³⁸⁰

Allah'ın iradesi ilmüne göre taalluk etmektedir. İlmin ise bilinenin varlık kazanması noktasında nötr bir etkisi bulunmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın bilgisi yaratıcı bir unsur olmaktan ziyade imkânlar âleminin bildiricisi olma özelliği taşımaktadır. İrade ise imkânlar âleminin zeminini oluşturan bu bilgiye dayalı olarak değişme kabul etmeyen yapısıyla nesne veya olayın varlık ya da yokluğunu tercih ve tahsis eden, İlahi seçmenin kendisiyle gerçekleştiği bir sıfat olma özelliğindedir. Dolayısıyla Allah, var olacağını bildiği her şeyin varlığını, yok olacağını bildiği her şeyin de yokluğunu irade edendir. Hidayet ve dalâlet³⁸¹, iman ve inkâr³⁸² gibi bir kimse veya toplumun geleceği³⁸³ hakkındaki Allah'ın iradesi de aynı kategoride değerlendirilmelidir. Allah'ın bir kimsenin/toplumun hidayetini veya dalâletini, imanını ya da inkârını, refahını yahut helakını dilemesi onlardan o fiilin sadır olacağını bildiği içindir.³⁸⁴

Burada tartışılan konulardan biri de kötülüğün Allah'ın iradesi kapsamına girip girmediği üzerindedir. Maturidi'ye göre kötülük de ilahi iradenin alanına girmektedir.³⁸⁵ Nitekim nesne ve olaylar Allah'ın yaratması ile varlık kazandığına, irade de yaratmanın

³⁷⁹ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 295; *Te'vilat*, c. 4, s. 106, 197, 524.

³⁸⁰ Maturidi, *Te'vilat*, c. 2, s. 554; c. 4, s. 216.

³⁸¹ "...Allah kimi dilerse onu şaşırtır. Kimi de dilerse onu dosdoğru yol üzere kılar." En'am 6/39; ayrıca bkz: Hud 11/34; Rad 13/27; İbrahim 14/4; Nahl 16/93.

³⁸² "Allah, her kimi doğruya erdirmek isterse, onun göğsünü İslam'a açar. Kimi de saptırmak isterse, onun da göğsünü göğe çıkıyormuşçasına daraltır, sıkırtır..." En'am 6/125.

³⁸³ "Biz bir memleketi helak etmek istediğimizde, onun refah içinde yaşayan şımarık elebaşlarına (itaati) emrederiz de onlar orada kötülük işlerler. Böylece o memleket hakkında hükmümüz gerçekleşir de oranın altını üstüne getiririz." İsra 17/16; Ayrıca bkz: Maide 5/4; Tevbe 9/85; Yunus 10/88.

³⁸⁴ Maturidi, *Te'vilat*, c. 1, s. 334, 404; c. 2, s. 173, 505; c. 3, s. 361, 610-611; c. 5, s. 353; Maturidi'nin ilim-irade ilişkisi hakkındaki bu düşünceleri Mutezile'ye cevap özelliği de taşımaktadır. Mutezile'ye göre Allah tüm mahlûkatın hidayetini, imanını, iyiliğini ve kötülüklerden sakınmalarını dilemiştir. Allah'ın dalâleti, inkârı ve kötülüğü murad etmesi gibi bir durum söz konusu olamaz. Çünkü Allah'ın kulların fiillerini yaratması ve tedbiri diye bir şey söz konusu değildir. Hidayet ve dalâletin, iman ve inkârın, iyilik ve kötülüğün yaratıcısı insanın kendisidir. Maturidi, *Te'vilat*, c. 3, s. 361.

³⁸⁵ Mutezile mezhebine göre Allah'ın iradesi kötülüklerle taalluk etmez. Onlar iradeyi emir ve rıza ile aynı manada değerlendirdiklerinden kötülüğü irade edenin kötü olacağını, dolayısıyla ilahi iradenin ancak iyiliklere taalluk edebileceğini iddia etmişlerdir. İnsan kendi fiilinin yaratıcısı olduğundan yapmış olduğu kötü fiiller de yine kendi ürünü olmaktadır. Kadı Abdu'l-Cebbar, *Şerh*, s. 431.

ön şartlarından olduğuna, kötülüğün de bu âlemdeki varlığı sabit bulunduğuna göre bunları da dileyen Allah'tır. Allah'ın iradesi ilmine taalluk etmektedir. Her şey Allah'ın ilminde yer aldığı gibi kötülük de O'nun ilminde bulunmaktadır. Allah'ın ilmine aykırı bir şekilde varlık hakkında irade buyurması muhaldir. Şerrin ilminde yer aldığı ve haber verdiği durum dışında meydana gelmesini dileycek olsa Allah'ı yalancılık ve hikmetsizlik ile vasıflandırmamız gerekecektir. Ayrıca kötülüğü Allah'ın iradesinin haricinde tuttuğumuzda *En'am 6/102*³⁸⁶ ayetindeki ifade de anlamsız bir yapıya bürünecektir. Çünkü Allah Teâlâ bu ayette "*her şeyin yaratıcısı*" olduğunu beyan etmiştir. Bunun içerisine her türlü kötülük de dâhildir. O'nun iradesini şerre teşmil etmemek bu ayet-i kerime ile bildirdiği haberde aslı olmayan bir beyanda bulunduğu anlamına gelecektir ki bu muhaldir.³⁸⁷ Burada söz konusu olan kötü fiiller, yaratmaya dair iradenin kapsamına girmektedir. Bu manadaki irade, iyi-kötü, güzel-çirkin, taat-masiyet gibi her şeye taalluk eder. Allah her ne kadar kötü fiillerin yaratılmasını irade buyursa da onları emretmez ve onlara hiçbir şekilde rıza göstermez. Bunun içindir ki emir, rıza ve muhabbete dair iradesi sadece iyi, güzel, faydalı ve taat ile ilgili şeylere taalluk etmektedir.³⁸⁸

Sonuç olarak Maturidi'nin irade ile ilgili tanımlamalarından Allah'ın iradesini üç açıdan ele aldığını görmekteyiz. Bunlardan ilki yaratmaya taalluk eden irade, ikincisi emre, üçüncüsü de rıza ve muhabbete dair irade olmaktadır. Allah'ın iradesi ilim sıfatına râcîdir ve var olması imkân dâhilinde bulunan her şeyle ilişkilidir. Tercih ve tahsis edici bir sıfat olan Allah'ın iradesi zatı gereği imkân dâhilinde olan her şeyin varlığı veya yokluğunu gerektirmektedir. Hayır-şer, güzel-çirkin, iyi-kötü, taat-masiyet her şeyi içerisine almaktadır. Allah'ın iradesi her şeye şamil olduğuna, insanın eylemleri de bu her şey kapsamına girdiğine, Allah dilemedikçe insanın istemesinin bir anlamı olmadığına göre Allah'ın iradesi karşısında insanın kendisine ait hür bir iradesi var mıdır? İnsanın iradesinin eylemler üzerinde nasıl bir etkisi bulunmaktadır? Meşiet-i ilahiye nedeniyle insanların eylemlerinde herhangi bir şekilde cebir ve zorlama söz konusu mudur?

³⁸⁶ "*İşte sizin Rabbiniz Allah. O'ndan başka hiçbir ilah yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır. Öyle ise O'na kulluk edin. O, her şeye vekil (her şeyi yöneten, görüp gözetten) dir.*" *En'am 6/102*.

³⁸⁷ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 295.

³⁸⁸ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 294.

2.2.2. İnsanın İradesi

Kelâm okulları Allah'ın irade sahibi oluşunda ittifak halinde olmalarına rağmen insanın iradesinin bulunup bulunmadığı hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bazısı insanın hiçbir şekilde irade sahibi olmadığını iddia ederken³⁸⁹, diğer bazıları da insana mutlak bir irade hürriyeti tanımıştır.³⁹⁰

Maturidi, mutlak cebirci olan Cebriye mezhebi ile mutlak tevfizci olan Mutezile mezhebi arasında orta bir yol benimsemiştir. Allah'ın mutlak, ezeli ve zati ile kâim bulunan iradesi ile birlikte insanın özgür bir iradeye sahip olduğunu, herhangi bir şekilde baskı ve zorlama altında bulunmadığını kabul etmektedir.

Fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu belirtmek üzere kullandığı “*duyu yoluyla elde edilen bilgiler güvenilir midir?*” sorusunu burada da soran Maturidi, verdiği cevap ile insanın hür bir iradeye sahip olduğunu ifade etmektedir. Nitekim ona göre, “*herkes kendisini yaptıklarında hür, fâil ve kasib olarak hisseder.*”³⁹¹

Bu söylemiyle Maturidi, insanın eylemlerini özgür bir şekilde yaptığını, fiili gerçekleştiren ve kesbenden olduğunu dile getirmektedir. Nitekim insanın fiillerini gerçekleştirirken serbest olduğu şuurla bulunması, hür bir iradeye sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Allah'ın iradesi fiil üzerinde hakikat manasında etkin olduğu gibi insanın iradesi de aynı şekilde dinamiktir.³⁹²

³⁸⁹ Bu görüşün savunucuları Cebriye mezhebidir. Onlara göre insanın özgür bir iradeye sahip olduğunu kabul etmenin imkânı yoktur. Allah'ın mutlak irade ve kudreti karşısında insan özgür değildir. İnsanın eylemde bulunması için gerekli olan gücü Allah yarattığı gibi irade ve ihtiyarını da yaratan Allah'tır. Her şey Allah'ın önceden tayin ve tespit ettiği minval üzere gerçekleşmektedir. İnsan, aynene bir robot gibi Allah'ın kendisi için planladığı şeyleri yapmaya mecburdur. Allah'ın mülkünde ancak O ne diler ve isterse o gerçekleşir. Eş'âri, *Makalat*, s. 267; Bağdadi, *Fark*, s. 194-195.

³⁹⁰ Bu görüşün savunucusu olan Mutezile'ye göre insan, mutlak bir irade hürriyetine sahiptir. Bir şeyi yapıp yapmamak tamamıyla insanın irade ve isteğine bağlıdır. Bu İlâhi adaletin bir gereğidir. Aksi takdirde işlemiş olduğu iyi veya kötü eylemlerinden dolayı ahrette mükâfat ya da cezaya çarptırılmasının herhangi bir anlamı kalmayacaktır. İnsanın özgür bir iradeye sahip olmaksızın Allah tarafından bazı fiillerinden dolayı cezalandırılması haksızlık ve zulüm olup, Allah'ın adaleti ile bağdaşmaz. İlâhi adaletin bir gereği olarak insan kendisine bahşedilen mutlak anlamda özgür iradesi ile tercihlerini yaparak eylemlerini yaratan olmaktadır. Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1967, s. 69; Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar*, çev: Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul 1986, s. 118.

³⁹¹ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 288; Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 177.

³⁹² Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 2225, 221, 287.

Maturidi ayrıca insanın eylemleri ve Allah'ın bu eylemler üzerindeki etkisi üzerinde durmaktadır. Allah'ın yaratıcı gücüne rağmen insan, eylemlerini özgür bir şekilde yapmaktadır. Çünkü eylem yaratma yönünden Allah'a ait olmakla birlikte yapma yönünden insana aittir. Allah insanı herhangi bir eylemi yapmaya zorlayıcı değildir. Nitekim insanlardan her biri kendisini hür, tercihler yapabilen, yapmakta olduğu şeyin tam zıddını işleme imkânına sahip bir varlık olarak bilmektedir. İnsanın irade sahibi olarak yaratılması, tercih etme eylemini de kendi sorumluluk alanına dâhil etmektedir. Bu prensipten hareketle her insan yaptığı şeyi yapmaya kabiliyetli olduğunu, yapmayı arzu ettiği şeyden başkasını tercih etme ve onu da gerçekleştirebilmeye yetenekli bulunduğunu, yapmayı arzu ettiği şeyden engellendiğinde böylesi bir müdahalenin can sıkıcı ve tahammül edilemez olduğunu bilmektedir. Aynı zamanda herkes yapmak istediği şeyin aksini yapmak noktasında özgür bir iradeye sahip olduğunun da farkındadır. Bu yüzdendir ki yapılan eylemin insanın kendisine ait olduğu gerçeğini reddetmek için hiç bir yol yoktur.³⁹³

İçinde yaşadığımız dünyada tecrübe ile sabittir ki Allah her şeyin yaratıcısı olmasına rağmen insan yaptığı şeyleri özgürce yapmaktadır. Cebriyenin aksine Allah insanı yaptığı şeyleri yapma hususunda ne zorlamakta, ne de mecbur kılmaktadır. İnsan arzu ettiği şekilde hareket etmektedir. Şayet insan özgür bir iradeye sahip olmamış olsaydı, Cebriyenin söylediklerinin doğruluğunu kabul etmek gerekirdi. Nitekim insanlar yaptıkları eylemlerin aksine hareket etme kabiliyetine de sahip olarak yaratılmışlardır. Çünkü Allah onları ne yaptıkları şeyi yapmaya zorlamıştır ne de yapmayı arzu ettikleri şeylerden onları uzaklaştırmıştır. Bu yüzdendir ki insanlar yaptıkları şeyleri özgürce seçtiklerini, bir eylemi diğerine hür bir şekilde tercih ettiklerini ve yapacakları şeyi terk etmeye muktedir olduklarını bilmektedir. İnsanların gerçekleştirdiği eylemi yapmak zorundaydım gibi bir düşünceye sahip olmalarının hiç bir gerekçesi olamayacağı gibi yaptıkları eylemi bu türden bir anlayış temeli üzerine bina etmeleri de mümkün değildir. Böylesi bir durumun varlığı onların yaptıkları eylemin sorumluluğundan kurtulmasını, kaçmasını veya herhangi bir şekilde bahane üretmesini de desteklemez. Belirtmiş olduğumuz şeyler ortaya koymaktadır ki insan ben yaptıklarımın sorumlu değilim demek gibi bir imkâna sahip değildir.³⁹⁴

³⁹³ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 309.

³⁹⁴ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 309-310.

Maturidi'nin bu açıklamalarından anlaşılan odur ki insanın iradesi, yaptığı eylemin farkında olduğu temeli üzerine kurulmuştur. İnsanın özgürlüğü, bazı içsel sinyallere dayanan içsel bir sezgi olmaktadır. Böylece Maturidi insanın kendisinin muhtar, fâil ve kâsib olduğunu bildiğini ifade etmektedir. O, yapmayı arzu ettiğimiz şeyi yapmaktan engellendiğimizde böylesi bir müdahalenin tahammül edilemez ve bunaltıcı olduğunu buluruz demektir. Açık bir şekilde ifade edilmeyen şey şudur ki insanın yolundaki engellere karşı bu içsel reaksiyonlar insanın seçme özgürlüğü için içsel bir doğrulama oluşturmaktadır. Zorlanılan ve dikte edilen eylem insanın doğasına uygun olsaydı, bu içsel reaksiyonların hiçbir anlamı olmayacaktı, çünkü doğa kendisiyle uyumlu olan şeyi hor görmez. Dolayısıyla insanın tercihlerinin engellenmesine karşı isyan ettiğinin kanıtı şudur ki bizim için seçmenin doğal yolu özgür seçimden geçmektedir. İnsan sadece yaptığı şeyi yapması dışında, aynı zamanda bu iç gözlem yoluyla bir eylemi başka bir eyleme tercih ettiğini ve hatta yaptığı şeyin aksini yapmayı tercih edebileceğini de bilmektedir. Burada ayrıca yapılan seçimin özgürce olduğunun başka bir göstergesi de vardır. Nitekim hiç kimse zorlandığı zaman eylemi yapmaya zorlandığından şüphede değildir. Yukarıda belirtilen içsel reaksiyonlar böylesi bir zorlamaya insanın doğasının içgüdüsel cevabıdır.

Maturidi'nin dikkat çektiği bir başka husus da dinin temel varlığı ve mahiyetidir. Allah, peygamberler ve kitaplar göndermek suretiyle dinin temel ilke ve esaslarını açıklamış, hidayet ve dalâlet yollarını göstermiş, böylece de insanı emir ve yasaklara muhatap kılmıştır. İman edilmesi gereken esaslara iman etmenin, emir ve yasaklara uymanın yolu aklî istidlal ve fikrî çabadan geçmektedir. Bu ise ancak özgür bir irade neticesinde gerçekleşebilecek bir olgudur.³⁹⁵

Daha sonraki Maturidi âlimler insanın özgür bir iradeye sahip olduğunu açıklamak için iradeyi *külli/tümel* ve *cüz'i/tikel* olmak üzere ikiye ayırarak değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Tümel iradeyi Allah tarafından insana potansiyel olarak verilen bir yeti olarak tanımlamışlardır. Yaratılmış olan bu yeti sayesinde insan, imkân dâhilinde olan bütün fiilleri tercih etme kabiliyetine sahip olmaktadır. Nitekim Sadru's-Şeria tümel iradeyi, failin kendisiyle iki eşit taraftan birini veya tercih edilebileni tercih etme imkânı veren bir sıfat olarak tanımlamıştır.³⁹⁶ Tikel irade ise potansiyel olarak mevcut bulunan

³⁹⁵ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 288.

³⁹⁶ Sadru's-Şeria, *et-Tavdih fî Halli Gavamizi't-Tenkîh* (Saduddin Mesud b. Ömer Taftazânî, *Şerhu't-*

seçme yetisinin belirli bir fiile yönelmesi, sarf edilmesi ve kullanılmasından ibarettir. Bu manadaki irade *azm-ı musammem/kesin ve kati karar* diye de tabir olunmaktadır.³⁹⁷ Tikel iradenin ihtiyar manasına geleceğini ifade eden Maturidi âlimler, Eş'ârielerin aksine³⁹⁸ yaratılmasına gerek duyulmayan bu irade sayesinde insanın yapmak ya da yapmamak şıklarından birini tercih edebildiğini belirtmişlerdir.³⁹⁹ Tikel iradeyi ihtiyar olarak kabul eden Semerkandi, ihtiyarı bizatihi insanın fiili olarak tanımlamakta, onun iradenin bir gereği olduğunu belirtmektedir. İrade ise yapılan fiillerden sorumlu tutulmanın en önemli göstergelerindendir. İhtiyarı olmayan bir kimsenin iradesinden söz etmek mümkün olmayacağı gibi sorumluluğundan da bahsetmenin hiçbir anlamı kalmayacaktır.⁴⁰⁰

Bu açıklamalardan görüldüğü üzere Maturidiler, Cebriye ile Mutezile arasında orta bir yol izlerken, tikel irade anlayışları ile de Eş'âri'den farklı bir bakış açısına sahip olmuşlardır. Hem Maturidi hem de Eş'âri yaratmak bakımından Allah'ın, yapmak/kesb bakımından da insanın hakikat manasında fiilde etkisinin bulunduğunu kabul ederken, cüz'i iradenin yaratılıp yaratılmadığı hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Maturidiler onun yaratılmadığını kabul ederken Eş'ârieler ise yaratıldığını belirtmişlerdir. Cüz'i iradenin yaratıldığını kabul eden Eş'ârieler iradenin belirli bir yöne sarf edilmesini ve kullanılmasını da kabul etmemiş olmaktadır. Maturidiler ise ihtiyarın yaratılmadığını, onun doğrudan doğruya insan ile alakalı olduğunu belirterek iradenin belirli bir yöne sarf edilmesini ve kullanılmasını kabul etmişlerdir. Onlara göre insanın yaptığı fiillerden sorumlu tutulabilmesinin temelinde ihtiyarın yaratılmadığının kabulünün yer aldığı görülmektedir. Burada şöyle bir soru akla gelebilecektir:

Telviḥ ale't-Tavdih kenarında), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut yy, c. 1, s. 354.

³⁹⁷ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Umran Yay., Ankara 1981, c. 2, s. 202-203; Abdullatif Harputi, *Tenkiḥu'l-Kelâm*, Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul 1330, s. 240; Ebu Said Muhammed b. Mustafa Hadimi, *Barikatu Muhammediye fi Şerḥ-i Tarikat-ı Muhammediye ve Şeria*, Şirket-i Sahafiye-i Osmniyye, İstanbul 1318, c. 2., s. 185.

³⁹⁸ Eş'ârieler ise küllî irade gibi cüz'i iradenin de yaratıcısının Allah olduğunu iddia etmişlerdir. Aynı zamanda bu iradenin insan eylemlerinin ortaya çıkmasında da hiçbir etkisi bulunmamaktadır. Kısacası Eş'ârieler, insanın eylemlerinde hiçbir etkisi ve ilgisinin bulunmadığını, iradenin belirli bir yöne sarf edilmesini ve o yönde kullanılmasının mümkün olmadığını iddia etmektedir. Cüz'i iradeyi böyle kabul ettiğimizde insanın ihtiyarının da zorunlu fiillerden olması gerekecektir. Bu durumda ise emir ve yasağın, teklifin, insanın sorumluluğunun herhangi bir anlamı kalmayacağı aşîkârdır. Davud el-Karsi, *Risale fi'l-İradeti'l-Cüz'iyye*, İstanbul 1312, s. 24-27.

³⁹⁹ Karsi, *Risale fi'l-İradeti'l-Cüz'iyye*, s. 24-27.

⁴⁰⁰ Ahmed Saim Kılavuz, *Ebu Seleme es-Semerkandi ve Akaid Risalesi*, İstanbul, 1989, s. 63.

Kur'an'ın da belirttiği üzere Allah her şeyin yaratıcısı⁴⁰¹ olduğuna göre Maturidiler cüz'i iradeyi ayette yer alan “*her şey*” kapsamının dışına nasıl çıkarmaktadır? Şayet cüz'i iradenin yaratıcısı Allah değilse onun yaratıcısı kimdir? İnsanın kendisi ise bu durumda da yaratmak bakımından bir ortaklık oluşmamakta mıdır?

Maturidiler bu tür sorulara cüz'i iradenin anlamı üzerinde durarak cevap vermektedir. Onlara göre bu kavram *hal* olarak tanımlanabilir ve bu da itibari bir şeydir. İnsanda bir özellik olarak varlığı söz konusu olmakla birlikte hariçte varlığından söz etmek mümkün değildir. Ayette geçen şey kelimesi ise hariçte var olana işaret etmektedir.⁴⁰² Nitekim kelâm ilminde şey kelimesi hariçte var olanları ifade etmek için kullanılmaktadır.⁴⁰³ İhtiyar hariçte var olmadığı için şey değildir. İhtiyar, iradenin herhangi bir fiile taallukundan ibaret bir durumdur. İnsan zihninde var olmakla birlikte hariçte varlığı bulunmamaktadır. Bu ve benzeri şeyler *hal* adını almaktadır. Hallerin ne varlığı ne de yokluğundan söz edilebilir. Bunlar zihinde bulunan hakikatlerdir. Bu gibi hallere yaratma taalluk etmez. Yaratmanın hariçte var olana taalluk ettiğini ifade eden Maturidiler, yaratma fiilinin taalluk etmesinin mümkün olmaması sebebiyle cüz'i/tikel iradenin yaratılmamış olduğunu kabul etmektedir.⁴⁰⁴ Yukarıda belirtmiş olduğumuz soruya cüz'i iradeyi ihtiyar olarak kabul eden İbn Hümam tarafında da şu şekilde cevap verilmiştir. İhtiyarın bizzat insan tarafından meydana getirilişi aklen zaruri olup bunu kabul etmemek gibi bir durum söz konusu değildir. İhtiyarı, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu ifade eden ayetlerin kapsamı dışında tutarak ihtiyar dışındaki nesne ve olaylara tahsis etmek gerekmektedir. İhtiyarı da Allah'ın yaratması kapsamına dâhil ettiğimizde insanın ihtiyarî eylemlerinde de zorunluluk altında bulunduğunu kabul etmeliyiz. Bunun sonucunda da emir, nehiy, mükâfat, ceza ve sorumluluk gibi durumların hiçbir anlamı kalmayacaktır. Böyle bir hataya düşmemek için yapılması gereken şey, ihtiyarı yaratmanın kapsamı dışında tutarak *hal* olarak kabul etmektir.⁴⁰⁵ Araştırmalarımız cüz'i iradenin/ihtiyarın yaratılmamış olduğunu kesin bir dille ifade eden ilk kelâm âliminin İbn Hümam'dan yaklaşık olarak 30 yıl önce dünyaya gelen Sadru'sh-Şeria (ö: 747/1346) olduğunu göstermektedir. Sadru'sh-Şeria'ya kadarki süreçte

⁴⁰¹ Zümer 39/62.

⁴⁰² İsmail Gelenbevi, *Haşiye ale'l-Celal*, Matbaa-i Amire, 1308, s. 211;

⁴⁰³ Abdullah Pakoğlu, “*İslam Kelâmında “Şey” Kavramı*”, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas 1999.

⁴⁰⁴ Sadru'sh-Şeria, *et-Tavdih*, c. 1, s. 178.

⁴⁰⁵ Sadru'sh-Şeria, *et-Tavdih*, c. 1, s. 178.

Maturidi âlimleri insanın irade sahibi bir varlık olduğunu belirtmekle birlikte bunun yaratılıp yaratılmadığı hususunda net bir şey söylememişlerdir. İnsanın sorumluluğunun temellendirilmesinde ihtiyarın büyük bir öneme sahip olduğunu, insanın tasarrufuna bağlı olarak işlerlik kazandığını belirtmelerinin yanı sıra önce Sadru'sh-Şeria daha sonra da İbn Hümam ihtiyarı, yaratılmamış bir sıfat olarak tanımlayarak onu insanın kullanımına açmak suretiyle insanın eylemlerinde özgür olduğunu vurgulamak istemişlerdir. İhtiyarın bu şekilde ele alınışı, (yaratılmamış bir sıfat olarak tanımlaması), her iki âlimin de Maturidi ekolü içerisinde farklı ve orjinal bir durum sergilediğinin en açık göstergelerindendir.

Sonuç olarak, insan özgür bir iradeye sahiptir ve bu sayede istediği şeyi tercih edebilmektedir. Onun iradesi Eş'âriler tarafından iddia edilenin aksine eylem üzerinde etkin bir iradedir. Bununla birlikte Allah'ın iradesi insanın tercih ettiklerine ulaşabilmesinin ön şartıdır. Allah'ın son tahlildeki iradesi olmadan insanın isteği bir anlam ifade etmeyecektir. Hal böyle olduğuna göre Allah'ın mutlak iradesi karşısında insanın özgür bir iradeye sahip oluşu, herhangi bir baskı ve zorlama atında bulunmayışı nasıl temellendirilmelidir? İnsanın irade hürriyeti ve bu hürriyet neticesinde mükâfat veya cezaya müstehak oluşu kaza ve kaderin varlığı ile de yakından alakalı olduğundan bu sorunun, irade ve kaza-kader ekseninde ele alınmasının uygun olduğu düşünülmektedir. Çünkü şayet insanın eylemleri Allah'ın iradesi sayesinde meydana geliyorsa, O'nun tüm sıfatları ezeli olduğundan ve irade sıfatı da ilmine taalluk ettiğinden kaza ve kaderin insan eylemleri üzerinde zorlayıcı bir etkisi olduğu ispatlanmış olacaktır.

2.2.3. İrade ve Kaza/Kader İlişkisi

Kaza ve kaderin temel sorunu insanın eylemlerinde hür olup olmadığı üzerine odaklandığından bu başlık altında irade ve eylem ilişkisi üzerinde durulacaktır. İrade ve eylem arasındaki münasebet ilim-fiil ilişkisine benzemektedir. İlim ve kaza-kader ilintisiyle ilgili açıklamalarımızdan da hatırlanacağı üzere Allah muhal, mümkün ve vacib olan tüm nesne ve olayları bilmektedir. Bu bilgi fiilî bir sıfat olmadığından eşya üzerinde ontolojik açıdan herhangi bir etkisi bulunmamaktadır. Aynı durum irade sıfatı içinde söz konusu mudur?

Maturidi'ye göre Allah göndermiş olduğu peygamberler ve kitaplarla bir yandan dinin ilke ve esaslarını açıklamış diğer yandan da hidayet ve dalâlete götüren yolları göstermiştir. Bu esasları kabul etme ya da etmemenin, emir ve yasaklara uyma veya uymamanın, hidayet yahut dalâleti tercih etmenin yolu ise aklî istidlal ve fikrî çabadan geçmektedir. Bu durum ise cebre değil ihtiyara vurgu yapan bir husustur. Bu yüzdendir ki insanlardan bazıları kendi iradesi ile iman etmekte, bazıları inkâr etmektedir. Bazıları yine kendi iradesiyle emir ve yasaklara itaat etme noktasında bir duruş sergilerken, diğer bazıları da isyan etmektedir. Şayet insanların iradesi zorlama altında bulunsaydı, iman veya inkârın, itaat ya da isyanın hiçbir anlamı olmazdı.⁴⁰⁶ Nitekim Allah Teâlâ “...Eğer Allah dileseydi, elbette onları hidayet üzere toplardı...” ayeti⁴⁰⁷ ile herhangi bir zorlamanın söz konusu olmadığını, sahip oldukları hür irade ile hidayeti tercih ettikleri takdirde onlara hidayeti nasip edeceğini beyan etmektedir. Çünkü Allah dileseydi tüm insanları hidayet üzere olmaya zorlardı. Cebir ve zorlamanın bulunduğu bir yerde ise hidayetten söz etmenin hiçbir manası bulunmamaktadır. Hidayet ancak ihtiyarî eylem neticesinde hâsıl olan bir durumdur. İşte bu yüzdendir ki Allah insanlara vermiş olduğu akıl ve irade ile tercihlerinde özgür bırakmış, dileyene hidayeti, dileyene de dalâleti bahşetmiştir.⁴⁰⁸

Maturidi'ye göre şayet insanın iradesi baskı ve zorlama altında bulunacak olsa, her bir bireyin doğuştan iman etmiş olması ve hidayetinin bu yolla meydana gelmesi gerekecektir. Çünkü cebir altındaki irade, Allah'ın tüm insanların iman ve hidayetini dilemesini zorunlu kılan bir durumdur.⁴⁰⁹ Bu takdirde de *Yunus 10/99*⁴¹⁰ ayetinde yer alan “eğer Rabbin dileseydi” sözünün bir anlamı kalmayacaktır. İman, cebir ve zorlama olmaksızın irade ile gerçekleşen bir durumdur. Cebir ve ikrahın söz konusu olduğu bir yerde ne imandan ne de mahlûkata has bir tesirden bahsedilebilir. Zira her ikisi de eylemin sorumluluğunu failinden uzaklaştıran durumlardır. Allah'ın dilediği şey gerçekleştiğine göre, şayet Allah tüm insanlığın imanını dilemiş olsaydı muhakkak hepsi de iman ederdi. Ancak Allah böyle bir baskı ve zorlamaya dayalı iman yerine herkesi kendi hür iradesi ile baş başa bırakmış, imana davet etmiştir.⁴¹¹

⁴⁰⁶ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 288.

⁴⁰⁷ En'am 6/35.

⁴⁰⁸ Maturidi, *Te'vilat*, c. 2, s. 113.

⁴⁰⁹ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 288.

⁴¹⁰ “Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi elbette topyekün iman ederlerdi. Öyle iken sen mi mü'min olsunlar diye insanları zorlayacaksın” ayrıca bkz: Secde 32/13

⁴¹¹ Maturidi, *Te'vilat*, c. 2, s. 502; c. 4, s. 89.

Cebir ifade eden ayetler⁴¹² de insanın özgürlüğünü temellendirmede önemli referanslardandır. Bu tarz ayetler ilk bakışta sanki insanın, eylemlerini bizzat kendisinin belirleme özgürlüğünü Allah'ın elinden aldığı, her türlü eylemin Allah tarafından tayin ve tespit edildiği izlenimi vermektedir. Hâlbuki ayetlerin siyak ve sibakı dikkate alınarak okunduğunda durumun hiç de öyle olmadığı görülecektir. Nitekim Maturidi cebir manası taşıdığı ileri sürülen bu ayetleri tam tersine insanın iradesinin hiçbir şekilde baskı altında bulunmadığını göstermek için delil olarak kullanmıştır. Özgürlüğü temellendirmek için de ilim-irade ilişkisine dikkat çekerek Allah'ın iradesinin ilmine taalluk ettiğini, ilmi doğrultusunda irade buyurduğunu, bu durumun ise insanın eylemlerini tercih etmesinde zorlayıcı bir etkisinin bulunmadığını ifade etmektedir.⁴¹³ Bu ayetlerden biri *En'am 6/125*'dir.⁴¹⁴ Bu ayette Allah, dilediği kimseyi İslam'la müşerref kılmak suretiyle hidayete erdireceğini, dilediğini de saptırmak suretiyle dalâlet üzere bırakacağını haber vermektedir. Bu ifade özel bağlamından koparılıp tek başına değerlendirmeye tabi tutulduğunda ilk bakışta insanın her haliyle çaresiz bir şekilde ilahi yönlendirme altında olduğunu çağrıştırmaktadır. Ayeti kendi bağlamı içerisinde tahlil eden Maturidi onu şu şekilde yorumlamıştır:

Allah Teâlâ bu ayette insanları iki sınıfa ayırmaktadır. Birincisi, kendileri için hidayeti dilediği kimseler, ikincisi de kendileri için dalâleti istediği kimselerdir. Allah'ın hidayet veya dalâleti irade buyurmasının temelinde ilmi yer almaktadır. Allah kimin hidayeti, kimin de dalâleti tercih edeceğini ezeli ilmi ile bilmektedir. İşte bu bilgi doğrultusunda da irade buyurmaktadır. Dalâleti ve düşmanlığı tercih edeceğini bildiği bir kimsenin hidayetini dilemesi mümkün değildir. Çünkü iradenin hareket alanı Allah'ın ilmi ile kayıtlıdır.⁴¹⁵ Maturidi'nin bu ifadesi, Mutezile'ye de cevap niteliğindedir. Nitekim Mutezili âlimlerden Cafer b. Harb (ö: 236/851) ve Ka'bi bu ayeti şu şekilde yorumlamışlardır: Allah'ın hidayete erdirmek istediği kimseden maksat, yaratılışının başlangıcında Allah'ın hidayetini kabul eden kimsedir. Bu kabul edişle birlikte Allah onun göğsünü güzellik ve iyiliklere açmıştır. Yaratılışının başlangıcında Allah'ın

⁴¹² Bkz: Bakara 2/6-7; Al-i İmran 3/154, 166; Nisa 4/78, 88; Maide 5/4, 41; En'am 6/17-18, 25, 39, 111, 123, 125; A'raf 7/34, 54, 100; Yunus 10/88, 99-100; Hud 11/34; Ra'd 13/16; İsra 17/4, 16; Kehf 18/23-24, 28; Neml 27/4; Fatır 35/11; Saffât 37/96; Fussilet 41/25; Şura 42/11-12; Hadid 57/22; İnsan 76/30.

⁴¹³ Maturidi, *Te'vilat*, c. 1, s. 18-19;

⁴¹⁴ "Allah, her kimi doğruya erdirmek isterse, onun göğsünü İslam'a açar. Kimi de saptırmak isterse, onun da göğsünü göğe çıkıyormuşçasına daraltır, sıkar. Allah, inanmayanlara azap ve sıkıntıyı işte böyle verir."

⁴¹⁵ Maturidi, *Te'vilat*, c. 2, s. 173.

hidayetini kabul etmeyen kimseye gelince, bu reddedişin doğal bir sonucu olarak onun da göğsünü ceza olarak daraltmıştır. Allah, insanların tümünün hidayetini ve göğüslerini İslam'a açmayı istemiştir. Ancak onlar doğru yolda ilerlememiştir. İyiliği, kötülüğü, itaati, isyanı, sevabı ve günahı, kısacası hepsini insan kendi yapmaktadır.⁴¹⁶ Mutezile'nin bu açıklamalarına göre bir şeyi yapmak veya yapmamak tamamıyla insan iradesi ve dilemesiyle alakalı olup, sadece onu ilgilendiren bir husus olmakta, Allah'ın herhangi bir müdahalesi bulunmamaktadır. Maturidi, bu bakış açısının Allah'ın iradesine sınırlama getirdiğini ve insanın iradesini Allah'ın iradesinden daha üstün bir seviyeye taşıdığını belirterek kabul edilmesinin mümkün olmadığını dile getirmiştir. Nitekim Mutezile'nin yorumuna göre Allah insanların tamamının doğru yol üzere olmasını istemiş, fakat bu isteği gerçekleşmemiştir. Bu ise Allah'ın vaadini gerçekleştirmekten aciz olduğu sonucuna götürür ki kabul edilmesi imkânsızdır.⁴¹⁷ Allah hem hidayeti hem de dalâleti dileyendir. Bu dilemenin kaynağı ilimdir. Allah insanların kendi hür irade ve arzularıyla hidayet ya da dalâleti tercih edeceği, emir veya yasağı yerine getireceği ile ilgili bilgisi doğrultusunda irade buyurmaktadır. Allah'ın bu dilemesinin insanlar üzerinde zorlayıcı bir etkiye sahip olmadığı aşikârdır.⁴¹⁸

Sonuç olarak, Maturidi bir yandan insanın özgür bir iradeye sahip oluşunu ispat ederken diğer yandan da eylemlerini gerçekleştirirken herhangi bir şekilde baskı altında bulunmadığını dile getirmektedir. Buradaki temel argümanı insanın eylemlerini ihtiyarı doğrultusunda özgür bir şekilde yapan ve kazananın bizzat kendisi olduğunu bildiği ve hissettiğidir. İrade, zorlama ve istenilmeyen bir eylemin reddedilmesidir. Bu tanımlama aynı zamanda seçme özgürlüğünü de gösterir. Seçme fiili ne baskı ne de şans eseri meydana gelmektedir. Seçme, irade ve kasıta dayalı bir eylemdir. Nitekim Maturidi, irade ve seçmenin sonuca giden bir şart olduğunu söylemektedir. Şayet murad ediliyorsa seçilmiş demektir. Bununla birlikte eylemin Allah'ın ilim ve iradesi ile yakından ilişkili olup insanın Allah'ın ilmi ve iradesinde bulunanın aksini yapmaları gibi bir durumun söz konusu olmadığı da belirtmektedir. Zira kâinatta meydana gelen her türlü nesne ve olay Allah'ın ilmi ve iradesine bağlı olarak varlık kazanmaktadır. Çelişkili görünen bu durumdan kurtulmak için Maturidi, iradenin farklı tanımlamalarına dikkat çekerek İlâhi

⁴¹⁶ Maturidi, *Te'vilat*, c. 2, s. 173.

⁴¹⁷ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 288-289; *Te'vilat*, c. 2, s. 173.

⁴¹⁸ İbn Hümam, *Müsayere*, s. 111-112.

iradenin boyutlarını ortaya koymuştur. İzmirli İsmail Hakkı'nın da belirttiği üzere⁴¹⁹ bu iradeyi tekvin-i ve teşrii irade olarak değerlendirmemiz mümkündür. Birinci iradenin alanı yaratma ile ilgili olmakla birlikte ikinci iradenin alanı emir, rıza ve muhabbetle alakalıdır. Tekvin-i iradenin alanına müdahale edilemezken, teşrii iradeye işaret eden alanda ise insan özgürdür, dilediği gibi hareket etme imkânına sahiptir. Allah'ın emir ve yasaklarını dilerse uygular, dilerse isyan eder. Allah insanın tercihi doğrultusunda eylemi yaratır. Fakat isyan içerikli hiçbir eylemi emretmez ve buna rızası da yoktur. Şu halde hem ilahi iradenin insan eylemleri üzerinde zorlayıcı bir etkiye sahip olmadığı hem de insanın yaptığı eylemlerin sorumluluğunu taşımasını gerektiren özgür bir iradeye sahip olduğu görülmektedir.

Kaza ve kader meselesinde üzerinde durulan diğer bir konu da eylemin gerçekleşmesinin üçüncü ön şartı olan kudrettir.

2.3. KUDRET

Faile bir işi yapma ya da yapmama imkânı veren, iradeye uygun olarak güç yetirilen şeyler üzerinde etkisi bulunan kudret kavramı, kaza ve kader probleminin çözüme kavuşturulmasında ilim ve irade ile birlikte kendisine müracaat edilen kavramlardan biridir. İlim ve iradeye taalluk eden Allah'ın kudreti, kâinatta imkân dâhilinde bulunan tüm nesne ve olayların varlık veya yokluk kazanmasında son derece önemli bir faktördür. Çünkü Allah her şeyin yaratıcısı olduğundan yaratmanın oluşabilmesi için yaratıcının kudretinin bulunması gerekmektedir. Bununla birlikte kudret mümkün varlıklara mümkün olmaları itibarıyla taalluk etmekte olup onların yokluktan varlık sahasına çıkmasında tek başına etkin olmayan bir sıfattır. Çünkü kudret imkân hali olduğundan bir mümkünün yokluktan varlık sahasına çıkışı kudretten ayrı ve müstakil bulunan tekvin sıfatıyla alakalıdır.⁴²⁰

Kudret sıfatının Allah'a verilmesinde kelâm ekolleri arasında herhangi bir görüş

⁴¹⁹ İzmirli İsmail Hakkı iradenin emir manasından hareketle Allah'ın iradesini tekvin-i ve teşrii irade olmak üzere iki kategoriye ayırmak suretiyle İlâhi iradenin mahiyetini ortaya koymaya çalışmıştır. O, tekvin-i iradenin iyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-zararlı, taat-masıyet açısından her şeye taalluk ettiğini, teşrii iradenin ise sadece iyi, güzel, faydalı ve taat türünden olan şeylere taalluk ettiğini belirtmiştir. Tekvin-i iradenin taalluk ettiği nesne ve olaylar mutlaka gerçekleşirken, teşrii iradenin taallukunda böyle bir durum söz konusu değildir. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, s. 270.

⁴²⁰ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 45-46; Nesefî, *Tabsıra*, c. 1, s. 246, 400; İbn Hümam, *Müsayere*, s. 57-58; Sabunî, *el-Bidaye*, s. 25.

farklılığı bulunmamasına rağmen Maturidi, hem Allah'ın kudreti hem de insanın kudretinin mahiyetini analiz ederken bir yandan Mutezile diğer yandan da Eş'âri'den farklı bir yol izlemektedir.

2.3.1. Allah'ın Kudreti

Allah'ın kudretinin ayet merkezli açıklamaları birinci bölümde ayrıntılı bir şekilde tahlil edildiğinden, burada Maturidi'nin Allah'ın kudretinin mahiyeti hususundaki görüşleri değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Maturidi'ye göre kudret, Allah'ın zatı ile kâim ezeli bir sıfattır. Hiçbir şey O'nun kudretinin kapsamı dışında kalmaz. Maturidi, Allah'ın kâdir oluşunu O'nun eylemlerini gerçekleştirirken irade sahibi oluşuyla temellendirmektedir. Allah kâinatı yoktan yaratmıştır. Böyle bir eylemi yapan ancak irade ve ihtiyar sahibi fail-i muhtar bir varlıktır. Kâinata bulunan düzen ve intizam da bunun bir başka delilidir. İrade mahiyeti gereği eylemin varlık kazanmasında yeterli bir sıfat olmadığına göre bunu yapacak olan kudrettir. İradenin semeresi eylem olmamakla birlikte kudretin ki eylemdir. Zira kudreti bulunmayan bir kimse tarafından meydana gelen eylem zorunluluk arz eder. Zorunluluk ise sonradan olma ve zayıflık alametidir. Allah bütün bunlardan münezzehtir. Bununla birlikte yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Allah'ın kudreti bir imkân hali olup Eş'âri'nin aksine⁴²¹ eylemlerin yaratılmasında etkin olan bir başka sıfat daha vardır ki o da tekvindir.⁴²² Nitekim Neseff'iye göre tekvin, tahlik, halk, icad, ihdas ve ihtira' kavramlarıyla eş anlamlı olup yok olanı yokluktan varlık sahasına çıkarmak anlamına

⁴²¹ Eş'ari de Allah'ın zatı ile kâim, mutlak ve ezeli bir kudreti anlayışına sahiptir. Allah'ın kudreti sonsuz ve sınırsız bir sıfattır. Allah'ın kâdir oluşunun anlamı, kâinatı yaratması ya da yaratmayı terki manasındadır. Allah'ın ilminin bütün mümkünata taalluku gibi kudreti de taalluk etmektedir. Bilinen ancak Allah'ın bildiği güç yetirilen de ancak Allah'ın kadir olduğu şeydir. Dolayısıyla Allah bilinebilecek her şeyi bilmekte ve güç yetirilecek her şeye güç yetirmektedir. Ayrıca onlar, Maturidi düşüncesinin aksine Allah'ın bu kudretinin her şeyi yaratmak için yeterli olduğunu ve başka bir sıfata gerek olmadığını, dolayısıyla ezeli bir tekvin sıfatının bulunmadığını kabul etmektedir. Eş'ari, *Luma*, s. 93-94; *İbane*, s. 52-53; *Makalat*, c. 2, s. 205; Bakıllani, *Kitabu'l-İnsaf*, s. 35.

Mutezile ise kudreti, irade ve ihtiyar doğrultusunda bir eylemin gerçekleşmesini sağlayan araç konumunda olduğunu ifade etmiştir. Onlara göre kudretin en önemli hususiyeti ibda ve icad yani var etmektir. Buna göre kâdir, kendi ihtiyarıyla, yok olanı vücuda çıkaran olmaktadır. Bu yüzdendir ki hem Allah'ın hem insanların bu kudretle vasıflanması gerekmektedir.⁴²¹ Onların kudrete böyle bir bakış açısı sergilemelerinin temelinde insanın eylemlerinin yaratıcısı olduğunu temellendirmeye çalışmaları yatmaktadır. Nitekim onlar bu yaklaşımlarının bir uzantısı olarak ihtiyarî eylemleri yapan ve yaratanın insan olduğunu belirtmişlerdir. Maturidi ise kudreti bir eylemi yapmaya imkân sağlayan güç olarak tanımlayarak ve bir şeyin yokluktan varlık kazanmasını sağlayan yaratmayı ise tekvine râci kılarak kudretin yaratma anlamı taşımasının mümkün olmayacağını belirtmiştir. Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 45-46; Kadı Abdu'l-Cebbar, *Şerh*, s. 151-156.

⁴²² Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 45-46.

gelmektedir.⁴²³

Maturidi kudret konusunu işlerken Allah'ın kudretinden ziyade insanın kudreti üzerinde durmakta ve eylemlerini gerçekleştirebilmesinin şartı olan kudretin insanda var olup olmadığı, var ise nasıl bir gerçekliğe sahip olduğu sorularına cevap aramaktadır. Biz de onun bu yaklaşımı doğrultusunda meseleyi ele almayı uygun görmekteyiz.

Maturidi'nin görüşlerine geçmeden önce burada şu hususu belirtmekte yarar var ki, Cebriye mezhebi⁴²⁴ dışında tüm mezhepler insanın ihtiyarî eylemlerini gerçekleştirebilmesi için bir kudretinin bulunması gerektiğini kabul etmektedir. Zira eylemin meydana gelebilmesi için kudret şarttır ve eylem bulundukça kudrete muhtaçtır.⁴²⁵

2.3.2. İnsanın Kudreti/ İstitaatı

Maturidi ekolüne göre insan bir eylemi yapma veya terk etme özelliğine sahip olduğuna göre kudret sahibi olması gerekmektedir. Çünkü insan ancak canlıya fiili yapma veya terk etme imkânı veren kuvvet manasına gelen kudret sayesinde fiili yapma veya terk etmeye kabiliyetlidir.⁴²⁶

Maturidi insanın kudretini iki kısma ayırarak ele almaktadır. Bu kudretlerden birincisi sebeplerin müsait olması (*selametü'l-esbab*) ve vasıtaların sağlıklı olması (*sıhhatu'l-alat*), ikincisi de fiilin kendisiyle meydana geldiği kudrettir.⁴²⁷ Kanaatimize göre onun böyle bir yaklaşım sergilemesinin temel nedeni, insanın eylemlerini gerçekleştirirken cebir altında bulunmadığını, eyleminin yaratıcısı olmadığını, bilakis eylemlerinde özgür olduğunu ve onlardan sorumlu bulunduğunu ortaya koymak içindir. İçerdikleri manalar itibariyle bunlardan ilkinin bilkuvve, ikincisini de bilfiil kudret başlığı altında

⁴²³ Neseî, *Tabsıra*, c. 1, s. 400; tekvin konusundaki tartışmalar için bkz: Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 45-49; Neseî, *Tabsıra*, c. 1, s. 400 vd; Hüdaverdi Adam, *İbn Arabî-Kaza ve Kader*, Değişim Yay., Adapazarı 1998, s. 147-153.

⁴²⁴ Daha önceki açıklamalardan da bilindiği üzere Cebriye insana gerçek anlamda eylem isnat etmemektedir. İnsan tarafından gerçekleştirilen eylemler ona ancak mecazen nispet edilebilir, hakikatte ise onlar Allah'ın eylemleridir. İnsanın ne eylemi, ne ihtiyarı ne de kudreti bulunmaktadır. Fâil ve kâdir olan yalnızca Allah'tır. Bağdadi, *Usulî'd-Din*, İstanbul 1928, s. 134; Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 114.

⁴²⁵ Sabunî, *el-Bidaye*, s. 62.

⁴²⁶ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 261; Neseî, *Tabsıra*, c. 2, s. 113.

⁴²⁷ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 256; *Te'vilat*, c. 1, s. 241; c. 2, s. 412; Neseî, *Tabsıra*, c. 2, s. 113; Sabunî, *el-Bidaye*, s. 62.

değerlendirmeyi uygun görmekteyiz.

2.3.2.1. Bilkuvve Kudret

Nesne ve olaylara ait sebeplerin ve eylemi gerçekleştirecek kişiye ait hallerin müsait olması anlamına gelen bil kuvve kudret insanda potansiyel olarak mevcuttur. İnsan kendisinde potansiyel olarak bulunan bu kudret ile bir eylemi yapma ya da yapmama imkânına sahip olmaktadır.⁴²⁸ Bu manadaki kudret zaman bakımından eylemden öncedir. Çünkü eylemin meydana gelişi bu kudretin varlığına bağlı bulunmakla birlikte, doğası gereği münhasıran o eylem için yaratıldığını söylemek mümkün değildir. Fakat bu kudret, Allah'ın dilediği kimselere bahşettiği lütuflarından biridir ve daha sonra insanlardan, bu lütfunu algıladıkları ve zekâları onların bilgisine ulaştığı sürece kendisine şükran duymalarını talep etmektedir.⁴²⁹

Maturidi'nin bil kuvve kudret ile ilgili açıklamalarından onun eylemin meydana gelmesi için yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. Bu kudretle dikkat çekilen husus, insanın sorumluluğunun temellendirilmesi için eylemin meydana gelmesinden önce hem nesne hem de insanda eylemin gerçekleşmesini sağlayacak haller bakımından herhangi bir bozukluk bulunmaması gerektiğidir.⁴³⁰

Maturidi'nin sebeplerin müsait ve vasıtaların sağlıklı olması manasındaki kudretin/istitaatin varlığıyla ilgili delillerinden biri *Mücadele* 58/4 ayetidir.⁴³¹ Bu ayette yer alan “*gücü yetmeyen*” ifadesi eylemin gerçekleşmesini sağlayan değil, eylemin meydana gelmesinden önce ilgili nesneye ve fâile ait sebep ile hallerin sağlıklı ve sıhhatli olmaması anlamına gelmektedir. Gücü yetmek tabiri iki ay oruç tutmakla ilişkilendirilmekte, insanlardan bazılarının peş peşe iki ay oruç tutmaya güç yetiremeyecek bir durumda bulunabileceğine dikkat çekilmektedir. Bu ise eylemi gerçekleştiren değil, eylemden önce bulunan sebep ve vasıtaların sıhhatli olması ile ilgili

⁴²⁸ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 256; Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 113; Sabunî, *el-Bidaye*, s. 62.

⁴²⁹ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 256; *Te'vilat*, c. 1, s. 294; Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 113.

⁴³⁰ Bilkuvve kudretle ilgili olarak Mutezile'nin de aynı düşüneye sahip olduğu görülmektedir. Onlara göre de bu kudret eylemden önce bulunmalıdır. Aksi takdirde güç yetirilemeyen bir şeyle insanın sorumlu tutulması gerekecektir. Zira bir şeyi yapabilmenin ilk şartı onu yapabilecek imkânı sahip olmaktan geçmektedir. Mesela bir şeyi tutabilmemiz ve yürüyebilmemiz için el ve ayaklarımızın sağlıklı olması gerekmektedir. Kadı Abdu'l-Cebbar, *Şerh*, s. 390.

⁴³¹ “*Kim (köle azat etme imkânı) bulamazsa, eşine iki ay dokunmadan önce ard arda iki ay oruç tutmalıdır. Kimin de buna gücü yetmezse altmış fakiri doyurmalıdır. Bunlar, Allah'a ve Rasûlüne hakkıyla iman edesiniz, diyedir. İşte bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Kâfirler için elem dolu bir azap vardır.*”

kudrettir. Aksi takdirde buradaki kudret eylemi gerçekleştiren olsaydı, güç yetiremememe gibi bir durumdan söz edilmesi imkânsız olurdu.⁴³²

İkinci delil, *Tevbe 9/42* ayetidir.⁴³³ Bu ayette yer alan “*eğer gücümüz yetseydi*” ifadesi eylemi yapmaya engel teşkil eden hastalık ve mali imkânsızlık gibi durumlardır. Münafıkların böyle bir bahane ileri sürmelerinin nedeni yolculuk için gerekli olan araç ve gereçle birlikte fiziksel bakımdan da yeterli güce sahip olmadıklarını düşündükleri içindir. Bu bahanelerin tamamının da eylemin gerçekleşmesinden önceki istitaat olduğu aşikârdır. Münafıklar bunları söylerken eylemin gerçekleşmesini sağlayan kudret hakkında bir bilgiye sahip olmayıp, güçsüzlük/kuvvet, hastalık/sağlık ve yoksulluk/zenginlik gibi içerisinde bulundukları durum doğrultusunda bahane ileri sürmüşlerdir. Çünkü fiili oluşturan kudret sürekli olarak yok olup yeniden oluşmaktadır. Bu demektir ki buradaki kudretle eylemlere ait değil, hal ve sebeplere ait sıhhat ve selamet kastedilmektedir.⁴³⁴ Nitekim Allah Teâlâ savaşa çıkmamayı gerektirecek istitaat yokluğunu zayıflık, hastalık ve maddi imkânsızlıkla sınırlandırmakta, güçlü, sağlıklı ve zengin olmayı sorumluluk göstergesi saymaktadır.⁴³⁵

Üçüncü delil, *Nisa 4/25*⁴³⁶ ve *Al-i İmran 3/97*⁴³⁷ ayetleridir. Bu ayetlerde yer alan “*güç yetirme*” ifadeleriyle hâsıl olan istitaat ile fiziksel ve maddi imkânlar kastedilmektedir. Nitekim birinci ayette hür bir kadınla evlenmeye maddi bakımdan gücü yetmeyen bir kimsenin cariye ile evlenmesi tavsiye edilmekte, ikinci ayette de hacca gidebilmek için sağlığın elverişli olması, yeteri kadar maddi imkâna sahip olunması ve yol güvenliği gibi hususlara dikkat çekilmektedir. Bunlara sahip olmayanlar, bu ayetlerin kapsamı

⁴³² Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 257; Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 114.

⁴³³ “Eğer yakın bir dünya menfaati ve kolay bir yolculuk olsaydı, (sefere katılmayan münafıklar da) mutlaka sana uyarlardı. Fakat meşakkatli yol, onlara uzak geldi. Gerçi onlar, ‘eğer gücümüz yetseydi, elbette sizinle beraber çıkardık’ diye Allah’a yemin edeceklerlerdir. Onlar kendilerini helaka sürüklüyorlar. Allah, biliyor ki onlar kesinlikle yalancılardır.”

⁴³⁴ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 257; Te’vilat, c. 2, s. 412; Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 114.

⁴³⁵ “Allah ve Rasûlüne karşı sâdık ve samimi oldukları takdirde güçsüzlere, hastalara ve (seferde) harçacakları bir şey bulamayanlara (sefere katılmadıkları için) bir günah yoktur. İyilikte bulunan kimselerin (kınanması) için de bir sebep yoktur. Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir. Kendilerini bindirip (cepheye) sevk edesin diye sana geldikleri zaman, senin, ‘sizi bindirebileceğim bir şey bulamıyorum’ dediğin; bu uğurda harçacakları bir şey bulamadıklarından dolayı üzüntüden gözleri yaş döke döke geri dönen kimselere de bir sorumluluk yoktur. Sorumluluk ancak, zengin oldukları halde senden izin isteyenlerindir. Bunlar, geride kalan (kadın ve çocuk) larla birlikte olmaya razı oldular. Allah da kalplerini mühürledi. Artık onlar bilmezler.” *Tevbe 9/91-93*.

⁴³⁶ “Sizden kimin, hür mümin kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse sahip olduğunuz mümin genç kızlarınızdan (cariyelerinizden) alsın...”

⁴³⁷ “Onda apaçık deliller, Makam-ı İbrahim vardır. Oraya kim girerse, güven içinde olur. Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır...”

dışında tutularak herhangi bir sorumluluk yüklenmemekte, sahip olanların ise eylemlerinden sorumlu oldukları bildirilmektedir.⁴³⁸ Bunun aksini iddia ettiğimizde, bulunmayan bir imkâna dayanarak emir verme ve yasaklamanın varlığını da kabul etmemiz gerekecektir ki bu muhaldir. Bu durum gözleri görmeyen bir kimseye gör, eli olmayan bir kimseye elini uzat demek gibidir. Böyle bir yaklaşım ise kişiden imkânsız istemekten başka bir şey değildir.⁴³⁹ Bununla birlikte Allah Teâlâ insanların sorumluluğunu sahip oldukları güçlerle sınırlandırarak her şahsı gücünün yettiği ölçüde mükellef tutacağını beyan etmiştir.⁴⁴⁰

Maturidi'nin bilkuvve kudreti açıklarken vurgu yaptığı noktalardan biri de bu kudretin eylemin meydana gelmesinde tek başına yeterli olmadığıdır. Bunun için bir başka kudrete ihtiyaç duyulmaktadır ki bu bilfiil kudrettir.

2.3.2.2. Bilfiil Kudret

Maturidi bu kudretin tam bir tarifini yapmamakla birlikte onu eylemin kendisiyle ortaya çıktığı kudret olarak nitelendirmektedir. Bilkuvve kudretin aksine fiil ile birlikte bulunan, fiil için olan ve sürekli olarak yok olup yenilenen bir kudrettir. Bu kudretle birlikte meydana gelen eylem neticesinde sevap ve ceza, güzellik ve çirkinlik gibi vasıflar hâsıl olmaktadır. Bilfiil kudret bilkuvve kudretin eyleme dönüşmüş halidir ve Mutezile'nin aksine eylemle aynı anda bulunmaktadır.⁴⁴¹

İrade ve ihtiyar neticesinde hâsıl olan eylemin gerçekleşmesini sağlayan bu kudretin varlığına işaret eden pek çok ayet bulunmaktadır. Bunlardan biri *el-Kehf* 18/67 ayetidir.⁴⁴² Bu ayette hal ve sebepler anlamındaki kudretin bulunmasına rağmen eylemin

⁴³⁸ Maturidi, *Te'vilat*, c. 1, s. 293-294, 397; Neseî, *Tabsıra*, c. 2, s. 114-115.

⁴³⁹ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 257; *Te'vilat*, c. 1, s. 294.

⁴⁴⁰ “Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar...” Bakara 2/286. Ayrıca bkz: Talak 65/7.

⁴⁴¹ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 256; Sabunî, *el-Bidaye*, s. 62; Neseî, *Tabsıra*, c. 2, s. 114; Mutezile bilkuvve kudrete bakış açısıyla Maturidilerle aynı düşüncede olduğunu ortaya koyarken bilfiil kudret konusunda ise farklı bir anlayışa sahiptir. Onlara göre bilfiil kudret de eylemden önce bulunmaktadır. Eylem ile birlikte bulunan bilfiil kudret değil, eylemin meydana gelmesini sağlayan hâdis sebeptir. Bilfiil kudretin eylemin varlık kazanmasında herhangi bir etkisi yoktur. Bilfiil kudretin eylemle birlikte olduğunu kabul ettiğimizde insanı gücünün yetmediği bir şeyle sorumlu tutmamız gerekecektir. Bu ise kâbih bir iştir. Kâbihi işlememek ise adalettendir.

⁴⁴² “Sen benimle birlikte bulunmanın gerektirdiği sabra asla güç yetiremezsin.”; ayrıca bkz: Al-i İmran 3/97; Hud 11/20; Kehf 18/72, 82; Tegabun 64/16.

gerçekleşmemesi, fiilî kudretin nefyini gerektirmiştir. *Hud 11/20 ayetinde*⁴⁴³ ise işitme ve görme ile ilgili organlarında herhangi bir rahatsızlık bulunmamasına rağmen Allah muhataplarını, tebliğ etmiş olduğu hak ve hakikatleri görmezden gelerek kulaklarını tıkadıkları için kör ve sağır olmakla vasıflandırarak onları kötölemiştir. Dolayısıyla bu ayette yer alan istitaattan maksat sebeplerin uygunsuzluğu ve aletlerin müsait olmayışıyla ilgili değil, bilakis fiil ile alakalı istitaattir.⁴⁴⁴

Bu açıklamalar ortaya koymaktadır ki bilfiil kudret doğrudan eyleme taalluk eden ve eylemin varlık kazanmasını sağlayan kudrettir. Allah tarafından eylemle birlikte yaratılan bu kudretin eylemden önce ya da sonra olması mümkün değildir. Böylece insan her zaman ve mekânda eylemde bulunabilmek için Allah'ın yardımına muhtaç bir varlık olmaktadır.

Bilkuvve kudret ve eylem arasındaki ilişki ve onun eylemden önce bulunması hususunda herhangi bir tartışma yaşanmazken bilfiil kudret ve eylem arasındaki ilişki ortaya konulurken önemli tartışmaların yapıldığı görülmektedir. Tartışmalardan ilki bu kudretin eylemden önce mi yoksa eylemle birlikte mi bulunduğunu, ikincisi bilfiil kudretin iki zıt için müsait olup olmadığı, üçüncüsü de güç yetirilemeyecek bir şeyle insanın mükellefiyeti üzerinedir.

2.3.2.2.1. Bilfiil Kudretin Eylemle Birlikte Bulunuşu

Maturidi ekolüne göre bilfiil kudret eylem ile birlikte bulunan, sürekli yenilenen, fiilden önce veya sonra bulunması imkânsız olan bir kudrettir. Maturidi, bilfiil kudretin eylemle beraber bulunuşunu ilk olarak onun araz olması üzerine temellendirmektedir. Eş'âri âlimlerinden Bakıllani'nin de bu kudretin eylemle birlikte bulunuşu noktasında aynı delili ileri sürdüğü görülmektedir.⁴⁴⁵ Arazlar yapısı gereği süreklilik arz etmezler. Bâki olabilmeleri için kendileri dışında beka özelliğine sahip başka bir şeyin varlığı gerekmektedir. Arazların varlığı kendi kendine değil sonradan var olan ve yer işgal eden cevher ve cisimlere bağlı bulunduğundan onlar da hâdis olmaktadır. Hâdis olan bu

⁴⁴³ “Onlar yeryüzünde (Allah'ı) âciz bırakabilecek değillerdir. Onların Allah'tan başka sığınabilecekleri bir yardımcıları da yoktur. Azap onlar için kat kat artırılacaktır. Çünkü onlar (gerçekleri) işitmeye tahammül edemiyorlar, hem de görmüyorlardı.”

⁴⁴⁴ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 258; *Te'vilat*, c. 2, s. 517; Neseî, *Tabsıra*, c. 2, s. 11-115.

⁴⁴⁵ Bakıllani Kadı Ebu Bekir, *Kitabu'l-İnsaf*, tahkik: Muhammed Zahid b. Hasan el-Kevseri, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turas, Kahire 1993, s. 47; Yazıcıoğlu, “İslam Kelâmında Önemli Bir Mesele: İstitaat”, İslami Araştırmalar Dergisi, Sayı: 1, Temmuz 1986, s. 52-53.

kudret eylemden önce olsaydı, eylemin kudretsiz olarak meydana geldiğini kabul etmemiz gerekirdi. Bir fiilin kudret olmaksızın varlık kazanması ihtimal dâhilinde olsaydı, eylemin âciz bir kimseden de ortaya çıkması mümkün olurdu ki bunun temelsiz bir iddia oluşu sabittir. Eylemden sonra olduğunu kabul ettiğimizde de insan kudreti olmaksızın fâil konumunda olacaktır. Bu demektir ki araz olan bilfiil kudret ne eylemden önce ne de eylemden sonra olup eylemle birlikte bulunmaktadır.⁴⁴⁶

İkinci olarak Maturidi, bilkuvve kudrete dikkat çekerek, bu kudretin müsait olmasını eylemin gerçekleşmesinin birincil ön şartı olarak kabul etmektedir. Bu kudretle ilgili açıklamalarımızdan hatırlanacağı üzere eylemden önce bulunan sebep ve vasıtalar eylemin gerçekleşeceği anda sağlıklı ve sıhhatli olmadığı sürece eylemin gerçekleşmesi mümkün değildir. Bilfiil kudret de aynı kategoride değerlendirilmelidir. Eylemden önce veya sonra olması halinde eylemin varlık kazanması imkânsız olduğundan eylemle birlikte bulunması zorunludur. Çünkü kudret olmadan fiilin gerçekleşmesi tasavvur edilemez, fiilin varlığı ona bağlıdır.⁴⁴⁷ Bir kimse ayakta duruyorken ayakta durma, yatıyorken yatma, oturuyorken de oturma fiilinin fâilidir. Her bir eylemini ancak bir diğerini terk ederek gerçekleştirebileceği ortadadır. Yani ayakta iken oturma ve yatma, yatıyorken ayakta durma ve oturma, oturuyorken de yatma ve ayakta durma eylemlerini terk ederek fiilini işlemektedir. Bu demektir ki insan sürekli olarak bir eylemi yapmak için diğerini terk etmelidir. Eylemi gerçekleştirebilmesi için kudretinin bulunması zorunlu olduğuna göre kudretin eylemden önce bulunmasının imkânsız olduğu sabit olmaktadır.⁴⁴⁸

Üçüncü olarak Maturidi'nin çıkış noktası *Fatır 35/15* ayetidir.⁴⁴⁹ Bu ayet açık bir şekilde insanın Allah'a muhtaç olduğunu ifade etmektedir. Eylemin oluşması için gerekli olan bilfiil kudretin eylemden önce olduğunu kabul ettiğimizde kişi daha fiili oluşturmadan önce bu kudretle yetineceğinden Allah'tan müstağni olacaktır. Ayet-i kerimenin ışığında bu durum kabul edilemeyecek bir şeydir.⁴⁵⁰ Bu hususta Nesefî de aynı düşüncede olup bilfiil kudretin eylem ile birlikte bulunduğunu, eylemden önce ya

⁴⁴⁶ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 260-261; Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 119 vd.; Sabunî, *el-Bidaye*, s. 62-64; el-Pezdevî Ebu Yusr Muhammed, *Ehli Sünnet Akaidi*, terc: Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul 1988, s. 166.

⁴⁴⁷ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 261.

⁴⁴⁸ Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 170.

⁴⁴⁹ "Ey insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız. Allah ise her bakımdan sınırsız zengin olandır, övülmeye hakkıyla lâyık olandır."

⁴⁵⁰ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 261.

da sonra olmasının mümkün olmadığını dile getirmektedir. Nitekim ona göre kudretin eylemden önce olması, insanın Allah'a muhtaç olmaması sonucuna götürecektir. Bununla birlikte insanın bir an bile olsa Allah'tan bağımsız olması tasavvur edilemez. Şayet Allah eylemden önce insana bu kudreti verecek olursa insanı eylemini gerçekleştirmeden önce kudretli kılmış olacaktır. Hal böyle olunca insan Allah'a ihtiyaç duymayacak, kendisini O'ndan bağımsız hissedecektir ki bu mümkün değildir.⁴⁵¹

Neseffî'nin bu konuda dikkat çektiği bir başka husus da şudur: Kudretin eylemle birlikte bulunmadığını, Mutezile'nin iddia ettiği üzere eylemden önce bulunduğunu iddia ettiğimizde daha sonraki bir zamanda gerçekleştirilecek eylem için kudretin varlığını değil, yokluğunu kabul etmemiz gerekecektir. Dolayısıyla eylem kudretsiz meydana gelecektir. Bu ise ancak âciz kimseler için söz konusudur. Çünkü kudreti bulunmayan birinin kâdir olarak isimlendirilmesi muhaldir. Durum böyle olunca, eylemin meydana gelmesi için kâdir olmaktan ziyade âciz olmak vasfı etkinlik kazanacaktır. Zira kudretin yokluğu ile eylemin varlığı ortaya çıktığından kudretin varlığı ile de eylemin yokluğu sabit olmaktadır. Bu demektir ki kudretle acziyet yer değiştirmiş, kudret acziyet olmuş, acziyet de kudret olmuştur. Ancak biz biliyoruz ki acziyet halinde eylemin varlığı muhaldir ve eylem ancak kudretle varlık kazanabilir.⁴⁵²

Maturidiler neden bilfiil kudretin eylemle birlikte bulunuşu üzerinde önemle durmakta, aklî ve naklî delillerle bu görüşlerini temellendirmektedir? Daha önce de belirttiğimiz üzere Maturidi'nin iki yönlü bir kudret anlayışına sahip olmasının temelinde eylemin meydana gelmesinde eylemde yönler anlayışı yer almaktadır. Bu anlayışa göre eylemi yaratan Allah yapan da insandır. Bilfiil kudretin eylemden önce olduğu kabul edildiğinde insanın onların yaratıcısı olduğunu da benimsemek gerekecektir. Bu, ihtiyarî eylemlerin yaratıcısının insan olduğunu iddia eden Mutezilenin kabullendiği bir görüştür. Nitekim onlara göre Allah'ın insan hayatına müdahalesi bilkuvv ve kudreti sağlam bir şekilde yaratmasından ibarettir. Bundan sonrasını insana bırakmıştır. Maturidi ekolü ise böyle bir yaklaşımın insanı yaratmak bakımından Allah'a ortak koşmak anlamına geleceğini, aynı zamanda Allah'tan müstağni olmasını gerektireceğini ifade ederek reddetmişlerdir. Bu bakış açısı ayrıca Allah'ın kudretine sınırlama getirerek kâinatta O'nun kudretinin haricinde bir takım eylemlerin meydana gelebileceğini de

⁴⁵¹ Neseffî, *Tabsıra*, c. 2, s. 159.

⁴⁵² Neseffî, *Tabsıra*, c. 2, s. 135.

zorunlu kılmaktadır. Bunun ise açık bir hata olduğu ortadadır. İşte Maturidi, Mutezile'nin düştüğü bu hataya düşmemek, insanın hem zorunlu hem de isteğe bağlı eylemlerinin yaratıcısının Allah olduğunu, ihtiyarî eylemlerden doğan sorumluluğun insana aidiyetini ortaya koymak için kudreti ikiye ayırarak değerlendirmeye tabi tutmuştur.

Sonuç olarak Maturidi, bilfiil kudreti eylemin kendisiyle varlık kazandığı etken, bilkuvve kudreti de insanın eylemlerinden doğan sorumluluğu üstlenmesinde temel faktör olarak değerlendirmektedir. Bu demektir ki bilfiil kudret bulunmasa da insanın sorumluluğu devam etmektedir. Çünkü bu kudretin varlığı hem nesne ve olayların hem de eylemi gerçekleştirecek kişinin sağlıklı bir yapıda olduğunu göstermektedir. Nitekim Sadru'ş-Şeria bilkuvve kudreti “*sorumluluk gerektiren kudret*”⁴⁵³ olarak tanımlayarak bu kudretin insana verilmiş nedeninin mükellefiyeti temellendirmek olduğunu belirtmiştir. Bu kudretin bulunmadığını düşündüğümüzde acziyet ortaya çıkacak, teklifin sıhhati gibi bir durumdan bahsetmek mümkün olmayacaktır. Çünkü bu kudret bulunmadığı takdirde eylemi gerçekleştirme veya gerçekleştirmeme imkânı bulunmayan âciz bir kimsenin sorumluluk altına girmesi gerekir. Mesela bir kimsenin kıyam, rükû ve secde gibi namazın farzlarını yerine getirme ve oruç tutma mükellefiyeti bedenî sağlıklı olmasıyla alakalı bir durumdur. Mazereti olanlar oturmak suretiyle namazla ilgili farzların, fidye vererek de orucun sorumluluğundan kurtulabilmektedir. Bu saydıklarımızın ise bilfiil kudretle değil bilkuvve kudretle alakalı olduğu aşîkârdır. Çünkü o, süreklilik arz etmediğinden, daimi olarak insanla birlikte bulunmamakta, zaman içerisinde yok olup var olmaktadır. Bir başka örnek de sahip oldukları mâlî ve bedenî imkânlarla rağmen insanın emir ve yasakları yerine getirme noktasında Allah'tan yardım ve güç talep etmeleridir.⁴⁵⁴ Şayet bilfiil kudret devamlılık arz etseydi ya da yokluğu halinde sorumluluk ortadan kalksaydı, insanın Allah'tan böyle bir istekte bulunmasının hiçbir anlamı olmazdı.⁴⁵⁵ İnsanın eylemi gerçekleştirme anında Allah tarafından kendisinde yaratılan bilfiil kudretle eylemlerini gerçekleştirdiği sabit olunca bunun akabinde bu kudretin hem taat hem de masiyete elverişli olup olmadığı sorusu gündeme gelmiştir.

⁴⁵³ Cürcânî, *Tarifat*, s. 35.

⁴⁵⁴ Bkz: Fatiha 1/5; Hud 11/56.

⁴⁵⁵ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, 258-259.

2.3.2.2.2. Bilfiil Kudretin İki Zıt İçin Elverişli Oluşu

Maturidi, bilfiil kudretin iki zıt için elverişli olması meselesini Ebu Hanife'nin (ö: 150/767) konu ile ilgili görüşlerini naklederek tartışmaktadır. Ebu Hanife'ye göre insanın bilfiil kudreti hem iman hem de küfür için geçerlidir. Fakat bu bir anda değil, bedel yoluyla gerçekleşmektedir. Buradaki bedelden maksat, kendisiyle imanın meydana geldiği istitaat, imana yakın olduğunda iman için geçerli olup, küfür için geçerli olmamaktadır. Tam tersine imana bedel olarak küfre yakın olsaydı, küfür için geçerli olup, iman için geçerli olmayacaktı.⁴⁵⁶

Nesefî, Maturidi'nin konu ile ilgili görüşlerini zikrederken onun farklı anlayışları ortaya koymakla birlikte hangi düşünceyi benimsediğinin muğlâk olduğunu ifade etmiştir. Dahası onun sözlerinin çoğunun bilfiil kudretin iki zıt için uygun olmadığına delil teşkil ettiğini de belirtmiştir.⁴⁵⁷ Yaptığımız araştırmalar Nesefî'nin bu tespitin doğru olmadığını göstermektedir. Maturidi konu hakkındaki şu düşünceleri bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

Bu meselenin aslı şudur ki, insan âciz bir varlık olmayıp hakiki manada kudret sahibi olduğundan bir şeyi yapmaya güç yetirdiği gibi onun zıddını yapmaya da kâdirdir. Aksi takdirde insanın eylemlerini özgür bir şekilde yaptığını söylemek imkânsız olacaktır. Zira bir eylemi yapmaya elverişli olup da onun zıddını gerçekleştirmeye müsait olmayan bir kimsenin eylemleri irade ve ihtiyara dayalı olmayıp, cebrî bir nitelik taşıyacaktır. Aynı durum kudret için de söz konusudur. Şayet kudret birbirinin zıddı olan iki şey için geçerli olmaz ise ortaya çıkacak eylem ihtiyarî değil zorunlu olacaktır. Bu durumda da ilahi emir ve nehyin herhangi bir manası kalmayacaktır. İrade ve kudretin baskı ve zorlama altında bulunması ise insanı bir robot olarak gören Cebriye'nin düşünce sistemine uygun bir yaklaşım olup geçersizdir.⁴⁵⁸ Bu açıklama kudretin iki zıt için elverişli olduğunun Maturidi tarafından da benimsendiğini göstermektedir.

Nesefî, kudretin iki zıt için uygunluk arz ettiğine birkaç açıdan delil getirerek katkıda bulunmuştur. Bunlardan ilkinde bilkuvve kudret kapsamında bulunan sebeplerle ilgili kabiliyetlere dikkat çekerek yaratılışları itibariyle iki zıt için elverişli bulunduklarını

⁴⁵⁶ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 263; Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 117; Sabunî, *el-Bidaye*, s. 64.

⁴⁵⁷ Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 117.

⁴⁵⁸ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 263.

söylemektedir. Dil ile hem yalan hem de doğrunun söylenebileceğini bu duruma örnek verebiliriz. İkincisinde bir eyleme güç yetirip yetirememe hususu üzerinde durmaktadır. Kudretin iki zıt için müsait olmadığını kabul ettiğimizde güç yetirilemeyen şeyle insanı sorumlu tutmamız gerekecektir. Mesela kâfire iman etmesini teklif etmek güç yetmeyen bir şeyi teklif etmek anlamına gelecektir ki bu yanlıştır. Sonuncu delili de eylemin ihtiyarî ya da cibrî bir yapıda olduğu üzerine inşa edilmiştir. Ona göre kendisiyle bir şey meydana gelip zıddı için müsait olmayan her şey ile hâsıl olan durum, ihtiyarî değil cibrîdir. Mesela, kar ile soğuğun, ateş ile ısının oluşması gibi. Şayet kâfırde bulunan kudret, imanın bulunması için uygun olmayıp sadece küfre elverişli bulunduğunda, onun küfürden ayrılıp da iman sahibi olmasını düşünmek imkânsız olacaktır ki bu muhaldir.⁴⁵⁹ Bu açıklamalardan Maturidi ekolünün kudret açısından insanın özgürlüğünü temellendirme noktasında sadece kudretin eylemle birlikte oluşunu değil aynı zamanda iki zıt için uygun olmasını da bir argüman olarak kullandığı görülmektedir.

Nesefî, kudretin iki zıt için elverişli olduğunu benimsemenin aynı zamanda üzerinde ısrarla durulan güç yetirilemeyen bir şeyle insanı sorumlu tutmayı da ortadan kaldırdığı görüşündedir.⁴⁶⁰

2.3.3. Güç Yetirilemeyen Bir Şeyle Sorumlu Tutmak

Maturidi bu meseleyi de ikili kudret anlayışı bağlamında iki farklı açıdan değerlendirerek tahlil etmektedir. Nitekim o, güç yetirilemeyecek şeyle mükellefiyetin olup olamayacağı sorusuna hem olumsuz hem de olumlu cevap vermektedir. Yani bir kimsenin güç yetirilemeyecek şeyle sorumluluğu bir taraftan imkânsızken diğer taraftan da böyle bir şey mümkündür.⁴⁶¹ Nesefî de arkadaşlarımız bu hususta bilkuvve kudreti şart olarak ileri sürmüş, bilfiil kudreti şart koşmamışlardır diyerek aynı görüşü benimsediğini dile getirmiştir. Öncelikli olarak o, güç yetirilemeyen şeyden kastın ne olduğu sorusunu sormaktadır. Bilkuvve kudret bağlamında güç yetirememenin söz konusu olduğu durumlarda Allah'ın insanları sorumlu tutmayacağı görüşündedir. Nitekim Allah Teâlâ *el-Bakara* 2/286 ayetinde insanları güçlerinin yetmeyeceği şeylerle

⁴⁵⁹ Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 161-162.

⁴⁶⁰ Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 161.

⁴⁶¹ Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 264-265; *Te'vilat*, c. 1, s. 241; Sabunî, *el-Bidaye*, s. 69-70.

mükellef tutmayacağını beyan etmiştir. Bu ayette yer alan mükellefiyetten maksat da sebeplerin ve vasıtaların sağlıklı olması manasındaki istitaatla alakalıdır.⁴⁶² Bunun yokluğunda Allah'ın âciz bir insana sorumluluk yüklemesi gerekecektir ki bu imkânsızdır. Mesela akli dengesi yerinde olmayan birini namaz kılmakla mükellef kılma bu eylemi yapmaktan aciz olan birini sorumlu tutma anlamına gelecektir. Bu durum ise hikmetten uzak olup hikmet sahibi olan Allah'a böyle bir şey izafe edilemez.⁴⁶³

Mutezile'den Ka'bi ise bir kimsenin güç yetirilemeyecek şeyle sorumlu tutulmasının aklen çirkin bir iş olduğunu belirtmektedir. Maturidi onun bu bakış açısının kudrete yüklediği manadan kaynaklandığını belirterek reddetmektedir. Nitekim Mutezile'ye göre kudret tektir ve varlığı eylemin de varlığını gerektirmektedir. İşte bu yüzdendir ki fiil işlenirken güç yetirilemeyecek bir şeyle sorumlu tutmak aklen câiz olmamaktadır. Ancak Allah Teâlâ Hz. Musa'nın rakibi Firavun'u yapmaya güç yetiremeyeceğini bildiği halde imanla sorumlu tutmuştur. Maturidi, ilgili ayetlerde⁴⁶⁴ irade ve ihtiyar neticesinde hâsıl olacak, failini mükâfat veya cezaya müstehak kılacak bilfiil kudrete işaret edildiğini belirterek bu kudreti emre değil de nehye kullanarak kudretini zayı eden kimsenin mükellef tutulmasının gerekliliğini dile getirmektedir. Dolayısıyla burada insanın güç yetirememesi gibi bir durum söz konusu değildir. Çünkü Firavun'da iman ya da inkâr durumlarından birini tercih edebilmeyi sağlayan ve mükellefiyetin esasını teşkil eden sebepler ve vasıtalar anlamındaki bilkuve kudret mevcuttur.⁴⁶⁵

2.3.4. Kudret ve Kaza/Kader İlişkisi

Maturidi, kaza ve kader bağlamında insanın eylemlerinden doğan sorumluluğunu ve eylemlerini özgür bir şekilde gerçekleştirdiğini temellendirmek için kudret kavramının genel (bilkuve) ve özel (bilfiil) kullanımına dikkat çekerek meseleyi ele almaktadır. Kudretle ilgili bu ikili ayrımına ilim ve irade meselelerinde olduğu gibi ayetleri de delil getirmek suretiyle yaklaşımını teolojik bir temele yerleştirdiği görülmektedir. Kudretin bu şekilde ikiye ayrılması Maturidi ekolüne has bir durumdur. Böyle bir yöntem izlemesinin arkasında eylemin yaratıcısını tespit ederken ona yönler tayin etmesinin bulunduğu düşünülmektedir. Hatırlanacağı üzere ihtiyarî eylemlerin varlık

⁴⁶² Neseî, *Tabsıra*, c. 2, s. 168.

⁴⁶³ İbn Hümam, *Müsayere*, s. 170-171; Sabunî, *el-Bidaye*, s. 69.

⁴⁶⁴ Bkz: A'raf 7/103; Enfâl 8/52; Hud 11/97; Mü'min 40/26.

⁴⁶⁵ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 264-265; *Te'vilat*, c. 1, s. 241; Sabunî, *el-Bidaye*, s. 70.

kazanmasında yaratmak bakımından Allah'ın, yapmak bakımından da insanın etkisi bulunmaktadır. Allah tarafından eylemden önce insana bahşedilen bilkuvve kudretle, hem çevresel etkenlerin uygun ve yerinde olması, hem de insanın ortopedik, duyuşsal, zekâ bakımından fiziksel ve zihinsel herhangi bir rahatsızlığının bulunmamasına dikkat çekmektedir. İnsan sahip olduğu bu kudret sayesinde sadece dünyevi eylemlerini değil aynı zamanda dini görev ve yükümlülüklerini de yerine getirme noktasında potansiyel bir donanıma sahip olmaktadır. Bilkuvve halinde bulunan bu kudret eylemden önce insanda bulunmaktadır. Bu kudretin varlığı, sağlam ve sağlıklı olması eylemin gerçeklik kazanmasının ön şartını oluşturmaktadır. Çünkü Maturidi'nin düşünce sisteminde bu kudret insana yaşamının başlangıcında verilmekle birlikte zaman içerisinde değişime uğraması da söz konusudur. Fiziksel ve zihinsel bakımdan sağlıklı olan bir insan bu kabiliyetlerinden biri veya her ikisini de kaybedebilir. Mesela fiziksel sağlığı ve akli dengesi yerinde olan bir insan hem dünya ile ilgili işlerini hem de dini görevlerini yerine getirebilecek güce sahip olup, irade ve ihtiyarı doğrultusunda gerçekleştirdiği eylemlerinden dolayı dünya ve ahiret noktasında sorumlu bulunmaktadır. Akli dengesi yerinde olmayan veya zaman içerisinde bu kabiliyetini kaybeden birinden ise dini ve dünyevi sorumluluk kalkmış olmaktadır. Bilkuvve insanda mevcut olan bu kudret, niyetlendiğimiz eylemin oluşması kendisine bağlı bulunmakla birlikte özellikle o eylem için hazırlanmış bir kudret değildir. Maturidi bu kudreti, mutlak güç sahibi olan Allah'ın bir lütfu olarak tanımlamakta ve kendisine bahşedilen bilkuvve kudretten dolayı insanın Allah'a müteşekkik olması gerektiğini dile getirmektedir. Bilkuvve kudretin bir diğer boyutu da ortamla ilgili ilgilidir. Maturidi eylemin varlık kazanması için aynı zamanda nesne ve olaylarla ilgili şartların da müsait olması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Kudretin birinci anlamından oldukça farklı bir yönde seyreden ikinci manasına gelince, genelden (bilkuvve) özele (bilfiil) doğru bir yapıda olduğu görülmektedir. Bu kavramın tanımlamasından da açıkça görülmektedir. Nitekim Maturidi, bu kudretten insanın irade ve ihtiyarı doğrultusunda bir eylemi yapmaya veya yapmamaya karar verdiğinde o eylemin gerçekleşmesi için Allah tarafından yaratılan kudret diye bahsetmektedir. Bilkuvve kudret eylemden önce bulunurken bilfiil kudret eylem için eşzamanlı olarak onunla birlikte ortaya çıkmaktadır. Bu kudret olmadan eylemin meydana gelmesi imkânsızdır. İnsan, eylemi gerçekleştirme anında Allah tarafından kendisine verilen bilfiil kudret sayesinde eylemi yapmaktadır. İnsanın eylemi elde edebilmesi için eylemi

yapmaya yönelmesi, irade ve ihtiyarını eylemi gerçekleştirme yönünde kullanması gerekmektedir. Her ne kadar bilkuvv ve kudrete sahip bulunsada Allah tarafından bilfiil kudret yaratılmaksızın eylemin varlık sahasına çıkması mümkün değildir. Böylece Maturidilere göre insanın eylemi gerçekleştirirken etkin bir iradeye taalluk eden dinamik bir kudrete sahip olduğu ve bu yüzden de sorumlu bulunduğu görülmektedir.

2.4. KESB

Kesb, insanın eylemlerini özgür bir şekilde gerçekleştirdiğini ispat noktasında Allah-eylem-insan ilişkisinin nasıl temellendirildiğini gösteren bir kavramdır. Kesb kavramı ve tarihsel gelişimi ile ilgili açıklama birinci bölümde tahlil edildiğinden burada Maturidilerin kavrama yükledikleri manalar ve kavramın insan özgürlüğüyle ilişkisi değerlendirilecektir.

Maturidi ekolüne göre insanın ihtiyarî eyleminin meydana gelmesinde hem Allah'ın hem insanın etkisi bulunmaktadır. Maturidi bu hususu, Cebriye⁴⁶⁶, Mutezile⁴⁶⁷ ve Eş'âri'den⁴⁶⁸ farklı olarak bir eyleme iki kudretin tesirini, yaratıcının Allah, kesbedenin

⁴⁶⁶ Cebriye insanın ihtiyarî eylemleri de dâhil her türlü eylemin yaratıcısının Allah olduğunu, insanın bu hususta hiçbir müdahalesinin bulunmadığını belirterek özgürlük sorununu çözmeye çalışmıştır. Onlara göre insan eylemlerinde mecburdur. Allah kendi irade ve kudretiyle insanda eylemleri yaratır ve bu eylemler insana ancak mecazi olarak nispet edilebilir. Şehristânî, *Milel*, c. 1, s. 87; Bağdadi, *Fark*, s. 188.

⁴⁶⁷ Mutezile ise kesb kavramına farklı bir mana yükleyerek ihtiyarî eylemlerin yaratıcısının insan olduğuna delil olarak kullanmıştır. Maturidi onların kesb hakkındaki görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir: “Mutezile mezhebine göre insanın, eylemin bir yönü üzerinde kudreti vardır ve bu kesbden ibarettir. Allah'ın da eylem üzerinde bir tür kudreti mevcut olup o da icad yani yoktan var etmektir. Bununla birlikte Allah'ın insanda bulunan eylem için ne takdiri ne de yaratması söz konusudur. İnsanın da Allah'ı ilgilendiren yön üzerinde hiçbir tasarruf yetkisi bulunmamaktadır.” Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 91. Bu açıklamaya göre kesb ve icad kavramları aynı manaya gelmekle birlikte ilişkilendirildikleri varlıklar bakımından farklılık arz etmektedir. İnsanın kesbinin bulunduğu alana Allah müdahil olamazken, Allah'ın icadının bulunduğu alana da insan müdahil olamamaktadır. Böylece insan icad yönünden âciz bir yapıda iken, kesb yönünden Allah'tan daha güçlü bir konuma yükselmiş olmaktadır. Kesbe yüklemiş oldukları bu mana ile insanın ihtiyarî olarak gerçekleştirdiği bir eyleme her yönüyle hâkim olduğunu ve bu yüzden de sorumlu bulunduğunu göstermeye çalışmaktadırlar.

⁴⁶⁸ Eş'âri Maturidi'nin yaptığı gibi bir eyleme her ikisi de dinamik olan iki kudretin etkisini kabul etmemektedir. Eylemler Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmekte olup, insanın hâdis kudretinin eylemde herhangi bir etkisi bulunmamaktadır. Çünkü bir eserde iki müessirin etkisi mümkün değildir. Kesb, bir şeyin onu kesbeden tarafından ve hâdis bir kudretle meydana gelmesidir. Bu yüzdendir ki insan sadece kesbedendir. Eş'ari, *Makalat*, s. 280; Luma, s. 96; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, Matbaai Amire, İstanbul 1311, c. 3, s. 118. Araştırmalarımıza göre Eş'âri'nin bu yaklaşımının daha sonraki bazı Eş'âri âlimler tarafından benimsenmediği görülmektedir. Bakıllani ihtiyarî eylemlerin hem insanın hâdis hem de Allah'ın kadim kudretinin etkisiyle meydana geldiğini belirtmektedir. Ona göre Allah'ın kudreti eylemin aslına, insanın kudreti de vafına tesirde bulunmaktadır. Mesela bir kimse yetim birine tokat atmak istediğinde Allah o eylemi yaratır ve tokat atılmış olur. Bu eylemin aslıyla alakalı bir durumdur. Bu davranışın mükâfat ya da cezayı gerektirmesi ise eylemin vasfıyla ilişkilidir. Tokadı atan kimsenin niyeti bunun belirleyicisidir. Maksudı olumsuz bir davranışından dolayı yetimi terbiye etmekse karşılığı mükâfattır. Ona eziyet etmek kasdıyla vurmuşsa bunun da karşılığı cezadır. Fahrreddin Razi, *el-Muhassal*

ise insan olduğunu dile getirerek ortaya koymuştur. Kavramla ilgili cümlelerinden⁴⁶⁹ yaratma-eylem-kesb üçlüsünü bir arada değerlendirdiği görülmektedir. Bu kategorilendirmede Allah'ın eylemle ilişkisi yaratmak, insanın ki ise yapmak noktasındadır.⁴⁷⁰ Bu yüzdendir ki insan eylemlerini gerçekleştirirken herhangi bir baskı ve zorlama altında bulunmamaktadır ve yaptıklarından sorumludur. Öyle ki herkes bir eylemi yaparken hür, fâil ve kâsib olduğunun farkındadır. Görüldüğü üzere Maturidi seçtiği bu kavramlarla insanın özgürlüğüne, eylemi bizzat yapan olduğuna ve eylemin sahibi bulunduğuna dikkat çekmektedir. Bu demektir ki eylemin Allah tarafından yaratılması insanı hiçbir şekilde mecburiyet altında bırakmamaktadır. İnsan sahip olduğu hür irade ve ihtiyarı doğrultusunda bir eylemi gerçekleştirmeye karar verdiğinde Allah'ın onu yaratmasıyla o eylemi kesbeden olmaktadır.⁴⁷¹

Allah'ın tek yaratıcı olduğunu, insanın yaratmak bakımından herhangi bir gücünün bulunmadığını kabul eden Neseffî'de insanın eylemin meydana gelmesindeki katkısını ortaya koymak için kesb terimini kullanmaktadır. Ancak ona göre bu kavramı tanımlamak zor olmakla birlikte kavranamayan bir yapıda değil, kavranabilecek bir yapıdadır. Kanaatimize göre Neseffî burada kesbin kavranabileceğini, bununla birlikte herkes tarafından anlaşılabilir şekilde ifade edilmesinin kolay olmadığını dile getirmektedir. O, kavramı yaratmayla ilişkilendirerek birkaç farklı tanımlama ile açıklamaya çalışmıştır. Bu tanımlardan birincisinde kesb, kudretin bulunduğu yerde meydana gelen herhangi bir iştir. Yaratma ise kudretin bulunmadığı yerde meydana gelen eylemdir. Bu tanımlamada bir yandan insanın kudretine diğer yandan da Allah'ın

(*Kelâm'a Giriş*), çev: Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yay., 2002, s. 208; Şemsuddin b. Mahmud b. Abdurrahman el-İsfahani, *Metailu'l-Enzar ala Tavaili'l-Envar*, Şirket-i Der Saadet-i Alemiyye, 1305, s. 390.

⁴⁶⁹ Maturidi'nin bu husustaki ifadeleri şunlardır: “İhtiyarî eylemler, mahiyetleri itibariyle yaratılmaları ve bir zamanlar yokken icat edilmeleri açısından Allah'a, kesbedilmeleri ve yapılmaları bakımından da insanlara aittir” Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 226.

“Her insan kendisini yaptıklarında hür, fâil ve kâsib olarak hisseder” Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 226. “İhtiyarî eylem, kesb açısından ve hakikat manasında insanlara ait olup, yaratmak açısından ve hakikat manasında da Allah'a aittir.” Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 228.

⁴⁷⁰ Maturidi, *Te'vilat*, c. 2, s. 96;

⁴⁷¹ “Eylem yaratma (halk) açısından zorunlu olup, insanın bu alana herhangi bir müdahalesi söz konusu değildir. İnsanın yaratıcı olarak isimlendirilmesi de söz konusu değildir. Eylem, kesb açısından ise ihtiyaridir. Yani o, kesb açısından ihtiyaridir, fakat yaratma (halk) açısından değildir. Eylemin yaratma yönü onun ihtiyarı özelliğini ortadan kaldırmaz. Burada yaratma derken insanın eylemini yaramakla gökyüzünü ve yeryüzünü yaratmak arasında bir fark yoktur. Zira bunların hiçbirinde yaratma eyleminden insanları men etmek ve bu yüzden de onlardan ihtiyarı izale etmek söz konusu değildir. Ayrıca eylemi yaratma (halk) diye isimlendirmek cebir vasfını da gerektirmez. Çünkü eyleme ait olan kudrette yaratılmıştır ve eylemin zorunlu değil de ihtiyarî oluşunun sebebi de budur. Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 239.

kudretine vurgu yapılmaktadır. İnsanın sahip olduğu kudretle yaptığı herhangi bir iş kudretin bulunduğu yerde meydana geldiği için kesb adını almıştır. Bununla birlikte Allah insan gibi herhangi bir olaya mahal teşkil etmediği için olayların Allah'ın zatında meydana gelmesi mümkün değildir. Tam tersine zatının dışında meydana gelmektedir. Bu durum ise Neseffî'nin tanımında yer alan yaratma ile alakalıdır.⁴⁷²

İkinci tanıma gelince kesb, herhangi bir aletle meydana gelen şey olup, yaratma ise aletsiz meydana gelen şeydir. Neseffî'nin burada bilkuvve kudrete işaret ettiği düşünülmektedir. Nitekim insan herhangi bir eylemi yaparken sebeplere, aletlere ve vasitalara bağlı olarak gerçekleştirmektedir. Bunlarda bir eksiklik söz konusu olduğunda eylemi yapması da mümkün değildir. İşte insanın bilkuvve kudrete dayanarak yaptığı işin adı kesb olmaktadır. Meseleye Allah açısından bakıldığında O'nun bilkuvve kudret bağlamında bir sebebe dayanarak eylemlerini gerçekleştirmesi düşünülemez. O eylemlerinde hiçbir vasıta veya alete muhtaç değildir. Allah tarafından aletsiz ve vasıtasız olarak meydana getirilen eylemin adı da yaratmadır.⁴⁷³

Üçüncü tanımda ise kesb, bir kimsenin gücünün yettiği şeyi tek başına yapamaması demektir. Yaratma ise güç yetirilen bir şeyin tek başına yapılabilmesidir. Neseffî'nin bu tanımlamada dikkat çektiği husus, güç yetirilen bir şeyi yapabilmek için herhangi bir yardıma muhtaç olup olmadığımızdır. Şayet bir yardım alarak eylemlerimizi gerçekleştiriyorsak bunun adı kesbtir ki bu, insanla ilişkilidir. Dışarıdan bir müdahale ve yardım söz konusu olmaksızın eylemlerimizi yapıyorsak bunun adı da yaratma olmaktadır ki bu da Allah'a aittir.⁴⁷⁴

Neseffî'nin bu açıklamalarından, yaratma-eylem-kesb ilişkisinde yaratma Allah'a aittir ve bunda herhangi bir sınırlamanın söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Allah her şeyin yaratıcısıdır. İnsan ise irade ve ihtiyarı doğrultusunda eylemi kesbedendir. Allah'ın eylemi yaratması insanın onu yapmaya/kesbetmeye yönelmesine bağlıdır. Çünkü Allah, insanın kesin bir şekilde yapmaya karar verdiği her eylemi yaratmaktadır. Neseffî tarafından kullanılan *kastetmek* kelimesi, İbn Hümmam'da yerini *azm-ı musamme'-kesin ve kat'i karar'a* bırakmıştır.⁴⁷⁵ Bu demektir ki insan özgür irade ve

⁴⁷² Neseffî, *Tabsıra*, c. 2, s. 242; Yazıcıoğlu, *Maturidi ve Neseffî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 69.

⁴⁷³ Neseffî, *Tabsıra*, c. 2, s. 242.

⁴⁷⁴ Neseffî, *Tabsıra*, c. 2, s. 242.

⁴⁷⁵ Neseffî, *Tabsıra*, c. 2, s. 240; İbn Hümmam, *Müsayere*, s. 111.

ihtiyarıyla bir eylemi gerçekleştirmeye kesin ve kati bir şekilde karar verdiğinde Allah âdeti gereği eylemi o insanda yaratmaktadır. İnsan da yaratılan bu eylemi kendi isteği doğrultusunda kesbetmektedir. Durum böyle olunca burada Allah'a eylemi yaratma hususunda bir zorunluluk atfedilmemekte midir?

Bu soruya cevap verebilmek için yapılması gereken ilk şey, öncelik ve sonralık bakımından yaratma ve kesb arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktır. Zira kesbin önceliği Allah'ın eylem üzerindeki etkisini ortadan kaldırarak Mutezile'yi haklı çıkaracak⁴⁷⁶, yaratmanın önceliği ise insanı mecbur duruma düşürerek Cebriye'nin söylemini tasdik edecektir. Nitekim yaratma-kesb ilişkisinde iki durum söz konusudur. Bunlardan ilkinde yaratma kesbden öncelik arz etmektedir. İkincisinde ise yaratma ve kesb arasında bir öncelik ya da sonralık söz konusu değildir. Kesbden önceki yaratmanın mahiyeti kesbe mahal teşkil edecek farklı karakterdeki nesne ve olayların yaratılmasıyla ilintilidir. Bunların varlığı insanın özgürlüğü ve sorumluluğunun da esasını oluşturmaktadır. Nitekim insan değişik özelliklere sahip nesne ve olaylar arasından dilediğini seçip benimseyerek yaptığında özgür olduğundan söz etmemiz mümkün olacaktır. Böyle bir yaratmanın varlığını kabul etmediğimizde kâinatta herhangi bir farklılık bulunmayacak ve insanın seçme özgürlüğünden bahsetmemiz imkânsızlaşacaktır.⁴⁷⁷

İkincisine gelince, bu Maturidiler tarafından benimsenen husustur. Nitekim onlar bir fiile eş zamanlı olarak iki kudretin etkisi olduğunu belirterek her ikisinin de birlikteliğine vurgu yapmışlardır. İnsan bir eylemi gerçekleştirmeye kesin bir şekilde karar verdiğinde Allah onu yaratmaktadır. İnsan da aynı eylemi kesbedendir. Böylece eylem üzerinde aynı anda yaratmak bakımından Allah'ın, kesbetmek açısından da insanın etkisi söz konusudur. İnsanı eylemi yapma veya yapmamaya sevk eden birincil faktör onun iradesidir. Bu demektir ki iradenin bir eylemi yapmaya yönelmesi eylemin varlık kazanmasında, yapmamayı tercih etmesi de onun yokluk halinde bulunmasında asli unsur olmaktadır. İbn Hümmam, insan bir şeyi kuvvetli bir iradeyle istediği ya da arzuladığında (azm-ı musammem) Allah'ın o eylemi yarattığını belirterek bu hususa

⁴⁷⁶ Kesbin yaratmadan önce olması, yaratma olmaksızın onun varlığını kabul etmemiz anlamına gelmektedir. Bu durumda ise insan hem eylemi seçen hem de onu yaratan olacaktır. Çünkü kesbin mahiyeti yaratılanlar arasında tercihte bulunmayla alakalıdır. Yaratılan herhangi bir şeyin yokluğunda ise varlık kazanmamış bir şeyin kesbi söz konusu olmaktadır ki bu yaratmadır. Böylece insana ihtiyarî eylemlerini yaratma kudreti veren Mutezilî söylem geçerlik kazanmış olacaktır. Yazıcıoğlu, *Maturidi ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 63.

⁴⁷⁷ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yayınları, Ankara 1982, s. 17-20.

dikkat çekmektedir.⁴⁷⁸ Bu açıklamalardan anlaşılan odur ki Allah'ın yaratmasını insanın kesin ve kati niyeti, arzu ve isteği tayin etmektedir. Eyleme karşı bu ön hazırlanış, Allah'ın eylemi yaratması, insanın da onu kesbiyle neticelenmektedir. İşte insan, eylemden önceki safhada onun varlık kazanmasını isteyen, eylemden sonraki safhada da onu kesbeden olduğundan, Allah'ın eyleme müdahalesi ise sadece yaratmak bakımından bulunduğundan, eylemden doğan her türlü sorumluluğun sahibi olmaktadır.

Sonuç olarak Maturidi'nin kesb kavramını bir eylemin varlık kazanmasının nasıllığı hususunda kullandığı eylemde yönler teorisine göre açıklamaya çalışmıştır. Ona göre her türlü eylemin yaratıcısı Allah'tır. Bununla birlikte insan ihtiyarî eylemlerini gerçekleştirmede herhangi bir zorlamayla karşı karşıya değildir. Tam aksine eylemlerini özgür bir şekilde yapmaktadır. Sahip olduğu özgür irade doğrultusunda tercihlerini yapmakta, Allah'ın kendisinde yarattığı bilfiil kudretle eylemlerini gerçekleştirmektedir. Bunun neticesinde ortaya çıkan eylemi de kesbeden olmaktadır. İşte Maturidi insanda var olduğunu düşündüğü bu özgürlüğü yaratma-eylem-kesb ilişkisi üzerine bina ederek insanın eyleme etkisinin kesb yoluyla olduğunu ifade etmektedir.

⁴⁷⁸ İbn Hümam, *Müsayere*, s. 110-111.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KAZA VE KADER İLE İLİŞKİLİ KONULAR

Kaza ve kaderin temel prensibi Allah'ın insanların her türlü eylemlerini bilen ve yaratan olduğudur. Maturidi bu hususu kazayı Allah'ın yaratması, kaderi de Allah'ın bilmesi ile ilişkilendirerek açıklamaya çalışmıştır. İnsanın ihtiyarî eylemleriyle alakalı olan hidayet-dalâlet, rızık, ecel gibi hususların da kaza ve kader ile yakın bir ilişkisi bulunmaktadır. Bu bölümde araştırma konumuz olan kaza-kader meselesi ve insanın eylemleri ile bağlantısı bulunan bu üç kavram ele alınacaktır.

3.1. HİDAYET-DALÂLET

Hidayet ve dalâlet meselesi üzerinde erken dönemlerden itibaren tartışmalar yapılan bir meseledir. Münakaşaların temelinde bir kimsenin hidayet veya dalâlet üzere bulunmasında Allah'ın rolünün bulunup bulunmadığı yer almaktadır. Bu bölümde cevap aranacak temel sorularımız şunlardır: Bir insanın hidayete ulaşması veya dalâlet üzere kalması tamamıyla kendi eylemi midir yoksa Allah'ın da bir rolü var mıdır? Kaza-kader ve hidayet-dalâlet ilişkisi nasıl temellendirilmelidir?

Arapça هدى kökünden mastar olan hidayet kelimesi sözlükte rehberlik etmek, yol göstermek için öne geçmek, yol göstermek, hediye sunmak, her şeyin ilki ve önde olanı, açıklamak, öğretmek, doğruyu göstermek, talep edilene ulaştıran yolu bulmaya delalet etmek, doğru yola kılavuzluk yapmak, doğru yolu irşad etmek gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁷⁹ İstılahta ise Allah'ın insanda iman ve itaati yaratması anlamına gelmektedir.⁴⁸⁰ Isfehani'ye göre hidayet dört çeşittir. Birincisi, insanın sahip olduğu

⁴⁷⁹ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, c. 15, s. 353-354; Firûzâbâdî, *Okyanus*, c. 4, s. 1229-1230; İbn Faris, *Mu'cemu Makayısı'l-Luga*, tahkik: Abdusselam Muhammed Harun, c. 6, Kahire 1972, s. 42; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. 10, s. 406-407; Sabunî, *el-Bidaye (Maturidiyye Akaidi)*, s. 189; Yavuz, "Hidayet", DİA, İstanbul 1998, c. 17, s. 473-474.

⁴⁸⁰ Sabunî, *el-Bidaye (Maturidiyye Akaidi)*, s. 189.

akıl, zekâ ve bir takım zaruri bilgilerdir. İkincisi, insanın hakka daveti noktasında Peygamberler ve kitapların gönderilmesidir. Üçüncüsü, doğru yol üzere bulunma hususunda gayret sarfedenlere verilen başarıdır. Sonuncusu da ahiret hayatının başlamasıyla birlikte doğru yol üzere bulunanlara ödül olarak cennetin verilmesidir.⁴⁸¹

Dalalet kavramı ضل-ل kökünden bir mastardır. Sözlükte kaybetmek, yok olmak, yokluk, görünmezlik, yolunu kaybetmek, yanılmak, hata etmek, yoldan çıkarmak, hak yolun ve hidayetin zıddı, yanılğı, sapkınlık, helak olmak, hedeflenen yere varmayan yol manalarına gelmektedir.⁴⁸² Mecazi olarak da dinin belirlemiş olduğu hakikatleri görmezden gelerek akla, duylara ve gerçeğe aykırı bir takım ilke ve esasları benimsemek suretiyle doğru yoldan sapmak anlamında kullanılmaktadır. İstılahta ise Allah'ın peygamberleri aracılığı ile bildirmiş olduğu hakikatleri görmezden gelerek bu hakikatlere aykırı inanç ve düşünceyi benimsemeye dalâlet denilmektedir.⁴⁸³

Kavramların Kur'an'daki kullanımına gelince her ikisi de farklı manaları ihtiva edecek şekilde kullanılmıştır. Nitekim doğru yol⁴⁸⁴, İslam dini⁴⁸⁵, iman⁴⁸⁶, yol gösteren işaretler⁴⁸⁷, ilahi kitaplar ve peygamberler⁴⁸⁸, hak ve hakikate yönelme⁴⁸⁹, irşad⁴⁹⁰, davetçi⁴⁹¹, tevhid⁴⁹², daha öncekileri takip⁴⁹³ ve istirca⁴⁹⁴ kelimeleri hidayetini açıklayıcısı olarak kullanılan kelimelerdir. Hidayet kavramının ayrıca farklı varlıklarla

⁴⁸¹ Isfehâni, *Müfredat*, s. 538.

⁴⁸² İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, c. 11, s. 390-391; Isfehâni, *Müfredat*, s. 297-298; Firûzâbâdî, *Okyanus*, c. 3, s. 1402-1403; İbn Faris, *Mu'cemu'l-Makayısı'l-Luga*, c. 3, s. 356; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, c. 7, s. 410.

⁴⁸³ Ömer Faruk Harman, "Dalâlet", DİA, İstanbul 1993, c. 8, s. 427-428.

⁴⁸⁴ "İşte onlar Rab'lerinden (gelen) bir doğru yol üzeredirler ve kurtuluşa erenler de işte onlardır." Bakara 2/5; Maturidi, *Te'vilat*, c. 1, s. 15.

⁴⁸⁵ "...De ki: Allah'ın yolu asıl doğru yoldur." Bakara 2/88; Maturidi, *Te'vilat*, c. 1, s. 88.

⁴⁸⁶ "Allah doğruya erenlerin hidayetini artırır..." Meryem 19/76; Maturidi, *Te'vilat*, c. 3, s. 276.

⁴⁸⁷ "O, sayelerinde, kara ve denizin karanlıklarında yolunuzu bulasınız diye sizin için yıldızları yaratandır..." En'am 6/97; Maturidi, *Te'vilat*, c. 2, s. 151.

⁴⁸⁸ "...Tarafımdan size bir yol gösterici (peygamber) gelir de kim ona uyar, onlar için herhangi bir korku yoktur..." Bakara 2/38; Maturidi, *Te'vilat*, c. 1; s. 45; c. 4, s. 608.

⁴⁸⁹ "...Onunla dilediğin kimseyi saptırırsın, dilediğini de doğruya iletirsin..." A'raf 7/155; Maturidi, *Te'vilat*, c. 2, s. 293.

⁴⁹⁰ "(Şehirden çıkıp) Medyen'e doğru yöneldiğinde, 'umarım Rabbim beni doğru yola irşad eder' dedi." Kasas 28/22; Maturidi, *Te'vilat*, c. 3, s. 591.

⁴⁹¹ "...Her kavim içinde bir yol gösteren vardır." Ra'd 13/7; Maturidi, *Te'vilat*, c. 2, s. 618; c. 3, s. 337.

⁴⁹² "Şüphesiz sen sevdiğin kimseyi doğru yola iletemezsin. Fakat Allah, dilediği kimseyi doğru yola erdirtir." Kasas 28/56; Maturidi, *Te'vilat*, c. 3, s. 605.

⁴⁹³ "İşte bu, Allah'ın ayetleridir ki, kullarından dilediğini buna iletip yöneltir. Eğer onlar da Allah'a ortak koşsalardı, bütün yaptıkları boşa gitmişti." En'am 6/88; Maturidi, *Te'vilat*, c. 2, s. 144.

⁴⁹⁴ Maturidi, *Te'vilat*, c. 1, s. 108; Sözlükte geri dönme, yapılmakta olan bir işi, bir davranışı terk etme anlamındaki rücu kökünden türeyen istirca kelimesi bir musibet anında Allah'ın takdirine rıza gösterip O'na sığınmayı ve bu sayede teselli bulmayı ifade eden söz ve davranışlar için kullanılan bir kavramdır. Hayati Hökelekli, "İstirca", DİA, İstanbul 2001, c. 23, s. 374-375.

ilişkilendirilerek kullanıldığı görülmektedir. Allah⁴⁹⁵, peygamberler⁴⁹⁶ ve Kur'an⁴⁹⁷ hidayet ilişkisini bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.

Saptırmak⁴⁹⁸, hata etmek ve şaşırma⁴⁹⁹, sapkınlık⁵⁰⁰, yanılmak ve unutmak⁵⁰¹, kaybolmak ve boşa gitmek⁵⁰², hüsrana uğramak ve eli boş çıkmak⁵⁰³ kelimeleri ise dalâletin açıklayıcılarıdır. Dalâlet sebepleri olarak da heva ve hevese uyma⁵⁰⁴, bilgisizlik⁵⁰⁵, şeytanın⁵⁰⁶, putların⁵⁰⁷ ve toplumun önde gelenlerinin saptırması⁵⁰⁸ gösterilmiştir.

Kavramların araştırma konumuzla ilgisi yönünden Kur'andaki kullanımlarına bakıldığında hidayet ya da dalâlet üzere olma hususu bazen insana nispet edilmekle birlikte⁵⁰⁹ pek çok yerde de insanın herhangi bir rolünün olmadığını îma eden ayetlerin⁵¹⁰ bulunduğu görülmektedir. Asıl problem de işte burada ortaya çıkmaktadır. Nitekim insanın hidayet veya dalâlet üzere bulunmasında Allah'ın irade ve kudreti kaşısında sahip olduğu irade ve ihtiyarın bir rolü bulunmakta mıdır? sorusu geçmişten bugüne İslam âlimlerinin tartıştığı meseleler arasında yerini almıştır.

Maturidi'nin, hidayet ve dalâlet meselesini eserlerinde sistematik bir şekilde ele almadığı, irade bahsini işlerken gerekli gördüğü yerlerde ilgili ayetlere atıfta bulunarak

⁴⁹⁵ “Allah’a iman edip ona sınıksız sarılanları ise (Allah), kendisinden bir rahmet ve lütfâ kavuşturacak ve onları kendisine varan doğru bir yola iletecektir.” Nisa 4/104; Maturidi, *Te’vilat*, c. 1, s. 533; c. 2, s. 466; c. 5, s. 438.

⁴⁹⁶ Maturidi, *Te’vilat*, c. 3, s. 604.

⁴⁹⁷ “Bu kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir.” Bakara 2/2; Maturidi, *Te’vilat*, c. 1, s. 14.

⁴⁹⁸ “... Allah, kimi dilerse onu şaşırtır. Kimi de dilerse onu dosdoğru yol üzere kılar.” En’am 6/39; Maturidi, *Te’vilat*, c. 2, s. 115.

⁴⁹⁹ “Seni yolunu şaşırmış bulup da doğru yolu göstermedi mi?” Duha 93/7; Maturidi, *Te’vilat*, c. 5, s. 477.

⁵⁰⁰ “...Kim Allah’ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr ederse, derin bir sapıklığa düşmüş olur.” Nisa 4/136; Maturidi, *Te’vilat*, c. 1, s. 515.

⁵⁰¹ “Bu, onlardan biri unutacak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir...” Bakara 2/282; Maturidi, *Te’vilat*, c. 1, s. 236; c. 2, s. 604.

⁵⁰² “İnkâr edenler ve Allah yolunda alıkoyanlar var ya; işte, Allah onların bütün amellerini boşa çıkarmıştır.” Muhammed 47/1; Maturidi, *Te’vilat*, c. 4, s. 499.

⁵⁰³ “...Fakat kâfirlerin tuzağı hep boşa çıkmıştır.” Mü’min 40/25; Maturidi, *Te’vilat*, c. 4, s. 340.

⁵⁰⁴ “...Allah’ın; (halini) bildiği için saptırdığı ve kulağını ve kalbini mühürlediği, gözüne de perde çektiği kimseyi gördün mü?...” Casiye 45/23; Maturidi, *Te’vilat*, c. 4, s. 476.

⁵⁰⁵ “İnsanlardan öyleleri vardır ki, bilgisizce Allah yolundan saptırmak ve o yolu eğlenceye almak için, eğlence asılsız ve faydasız sözleri satın alır...” Lokman 31/6; Maturidi, *Te’vilat*, c. 4, s. 64.

⁵⁰⁶ “Onları mutlaka saptıracağım...” Nisa 4/119; Maturidi, *Te’vilat*, c. 1, s. 504.

⁵⁰⁷ “... Çünkü o putlar insanlardan bir çoğunu saptırdılar” İbrahim 14/36; Maturidi, *Te’vilat*, c. 3, s. 29.

⁵⁰⁸ “Firavun, halkını saptırdı, onlara doğru yolu göstermedi.” Ta-ha 20/79; Maturidi, *Te’vilat*, c. 3, s. 300.

⁵⁰⁹ “...Artık kim doğru yola girerse, ancak kendisi için girer. Kim saparsa, ancak kendi aleyhine sapar. Ben sizden sorumlu değilim.” Yunus 10/108; ayrıca bkz: İsra: 17/15; Zümer 39/41.

⁵¹⁰ “Allah, kimi doğru yola iletirse, odur doğru yolu bulan. Kimleri de saptırırsa, işte onlar, ziyana uğrayanların ta kendileridir.” A’raf 7/178; Ayrıca bkz: Yunus 10/25; Kasas 28/56.

değerlendirdiği görülmektedir. Bununla birlikte Nesefî ise hidayet ve dalâlet adı altında bir başlık açarak meseleyi tahlil etmiştir.⁵¹¹ Aynı yaklaşımı Sabunî'de de bulmak mümkündür.⁵¹²

Maturidi ekolü hidayet ve dalâlet meselesini bir yandan Allah'ın ilmi diğer yandan da yaratması ile ilişkilendirerek açıklamaktadır. Allah'ın insanı hidayete erdirmesinden maksat, insanda bunu yaratması demektir. Saptırması da aynı manaya gelmekte olup, insanda dalâleti yaratması demektir.⁵¹³ Bu demektir ki hidayet ve dalâletle Allah'ın ilişkisi yaratmak noktasındadır. Allah'ın mutlak hâkimiyetine vurgu yapan ayetlerde bu manada anlaşılmalıdır. Bu ayetlerde üzerinde durulan bir başka husus da ilim-yaratma münasebetidir. Nitekim Allah, kendilerini hidayete götüren yollara tutunacaklarını bildiği kimseler için hidayeti, dalâlete ulaştıracak sebeplere tevessül edeceklerini bildiği kimseler için de dalâleti yaratacağını beyan buyurmuştur.⁵¹⁴

Bu kavramlarla insanın alakasına gelince o, Allah'ın hidayete veya dalâlete götüreceğini beyan buyurduğu alametlerden herhangi birini kendi hür iradesiyle seçerek ya hidayeti ya da dalâleti tercih etmektedir. Bu hususta insan tamamıyla özgürdür. Dilerse imanı dilerse küfür seçebilir. Allah da onun bu seçimi doğrultusunda imanı veya küfrü yaratan olmaktadır. Maturidi'nin bu yaklaşımı onun özgür irade anlayışının doğal bir sonucudur. Şayet insan hidayet üzere bulunmak istiyorsa dikkat etmesi gereken şey hidayete engel olacak her türlü tutum ve davranıştan uzak durmaktır.⁵¹⁵ Dalâlet yollarını tercih ettiğinde ise hiç şüphesiz ki bu hal üzere bulunacaktır.⁵¹⁶

Onun bu probleme yaklaşımını konu ile ilgili gördüğümüz bazı ayetler üzerindeki yorumlarını tahlil ederek neticelendirmeyi düşünüyoruz. Allah'ın mutlak hâkimiyetine vurgu yapan ayetler bu meselenin tartışılmasına esas teşkil ettiğinden biz de burada özellikle ilgili ayetler⁵¹⁷ üzerinde durmaya çalışacağız. Bu ayetler ilk bakışta hidayete

⁵¹¹ Maturidi, *Te'vilat*, c. 2, s. 223, 293, 314, 635; Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 314; Sabunî, *el-Bidaye*, s. 79.

⁵¹² Sabunî, *el-Bidaye*, s. 79.

⁵¹³ Maturidi, *Te'vilat*, c. 2, s. 223; Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 314.

⁵¹⁴ Maturidi, *Te'vilat*, c. 1, s. 469; c. 2, 293, s. 635;

⁵¹⁵ Bkz: Ramazan Biçer, "Maturidi'ye Göre Hidayete Engel Olan Beşeri Zaaflar ve Tezahürleri", C. Ü. İ. F. D., c. 8/1, Sivas 2004, ss. 41-59.

⁵¹⁶ Maturidi, *Te'vilat*, c. 2, s. 632; c. 5, s. 347; c. 3, s. 197.

⁵¹⁷ "Allah bir kısmına hidayet etti, bir kısmına da sapıklık layık oldu..." A'raf 7/30; "...Onunla dilediğin kimseyi saptırırsın, dilediğini de doğruya iletirsin..." A'raf 7/155; "Allah kimi doğru yola iletirse odur doğru yolu bulan. Kimleri de saptırırsa işte onlar ziyana uğrayanların ta kendileridir." A'raf 7/178; "...Şüphesiz Allah dilediğini saptırır, kendisine yöneleni de doğru yola eriştirir." Ra'd 13/27; "Allah,

erme veya dalâlet üzere olmanın tek kaynağı olarak Allah'ın mutlak hâkimiyetine işaret edip bu hususta insanın herhangi bir fonksiyonu bulunmadığı manasında bir çağrışım yapmaktadır. Ancak bu ayetler dikkatle incelendiğinde Allah'ın insanlardan bazısına hidayet etmesinin ve bir kısmını da dalâlet üzere bırakmasının temel nedeninin, onların, hidayete veya dalâlete ulaştıracak yolları tercih etmeleri olduğu görülecektir.⁵¹⁸ Her kim hidayete götüren sebeplere tutunup, şeytanın vesveselerinden kendini korursa, hem Allah nezdinde hem de hidayetin ne olduğunu bilen kimse nezdinde doğru yol üzeredir. Kendini korumayan ve şeytanın aldatmacaları karşısında kendini muhafaza etmeyen kimse ise dalâlettedir.⁵¹⁹ Hidayet, dinin bir emridir. Bunun muhatabı ise seçme kabiliyetine sahip olan mahlûkattır. Bu bağlamda düşünüldüğünde, sahip olduğu özgür irade ile hidayet ya da dalâlet üzere olmak isteyen kimseyi Allah ya hidayete erdirmekte veya dalâlet üzere bırakmaktadır.⁵²⁰ Allah, kendisine yönelen ve onları kabul eden kimseleri hidayete götürecektir, onlardan yüz çeviren kimseleri de dalâlete sürükleyecek ayetleri indirendir. Bir şeye yönelme, kabul etme ya da yüz çevirme gibi durumlar ihtiyara bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu demektir ki insanların hem hidayet hem de dalâletleri, onların ihtiyarları neticesinde hâsıl olmaktadır.⁵²¹ Nitekim Allah, insanları doğru yol veya dalâlet üzere bulunma noktasında serbest bırakmıştır. İnsanlar, kendilerinde bulunan hür irade ve ihtiyarlarıyla hidayet ya da dalâleti tercih etmekte, Allah da bu doğrultu da eylemi yaratmaktadır. Çünkü iman ya da küfür ancak ihtiyar halinde ortaya çıkacak durumlardır. Allah'ın bunun aksi bir irade ortaya koyması insan iradesine baskı anlamı taşıyacaktır. Allah, *En'am 6/149* ayetinde⁵²² insanları ihtiyarî eylemlerinde serbest bıraktığını, herhangi bir baskı ya da zorlamaya maruz bırakmadığını beyan etmektedir.⁵²³ Öyleki Allah, hidayet verdiği kimsenin doğru yolda, yani dünyada hidayet verdiği kimsenin ahirette de doğru yolda olduğuna, dünyada dalâlet üzere olan kimsenin de ahirette hüsrân içerisinde bulunduğuna da şahitlik etmiştir. Görüldüğü üzere Maturidi, bir kimseyi hidayete erdirmeye veya dalâlette bırakma noktasında Allah'ın katkısını, bu durumlara şahit olması ve insanın isteği

kimi doğru yola iletirse işte o, doğru yolu bulmuştur. Kimi de saptırırsa, böyleleri için O'nun dışında dostlar bulamazsın... İsra 17/97.

⁵¹⁸ Maturidi, *Te'vilat*, c. 2, s. 223.

⁵¹⁹ Maturidi, *Te'vilat*, c. 3, s. 197; Aynı manayı ifade eden ayetler için bkz: Maturidi, *Te'vilat*, c. 1, s. 469; c. 2, 635; c. 2, s. 293.

⁵²⁰ Maturidi, *Te'vilat*, c. 5, s. 438.

⁵²¹ Maturidi, *Te'vilat*, c. 2, s. 632.

⁵²² "...O dileydi elbette sizin hepinizi doğru yola getirirdi." En'am 6/149.

⁵²³ Maturidi, *Te'vilat*, c. 2, s. 189-190.

doğrultusunda bu eylemleri onlarda yaratması şeklinde ortaya koymaktadır. Ayrıca hidayet üzere bulunan kimseye Allah'ın yardım ve desteğinin, dalâlet üzere bulunan kimseye ise böyle bir şeyin söz konusu olmadığını da dile getirmektedir.

Bu meselede dikkat edilmesi gereken bir başka husus da hidayeti beyan, dalâleti ise isimlendirme olarak açıklayan Mutezile'nin tutarsızlığı hakkındadır.⁵²⁴ Öyle ki Mutezile Allah'ın hidayet etmesini doğru yolu beyan etmesi şeklinde algılamaktadır. Allah doğru yolu beyan etmiş, açıklamış ve bildirmiş olmasına rağmen kâfirler doğru yola gelmemiştir. Bu demektir ki Mutezile'ye göre hidayet ve dalâlet haber verme, beyan ve isimlendirmeden ibarettir.⁵²⁵ Şayet hidayet beyan, emir ve nehiy olsaydı kâfir ve mü'min arasında herhangi bir fark olmazdı. Çünkü kâfir için bulunan beyan, mümin için de geçerlidir. Bu tartışma bağlamında ele alınan *A'raf* 7/178 ayetinde Allah'ın mümin için bulunan, fakat kâfir hakkında vuku bulmayacak bir manaya işareti vardır ki bunlar başarı, koruma ve yardımdır. Bunlar kâfir için olsaydı, kâfir de mümin gibi iman ederdi. Nitekim Allah'ın dalâlette bıraktığı kimse, dalâlet üzere bulunduğu için hüsrana uğramıştır. Buradaki manaya ziyade ise dalâlet eyleminin yaratılmasıdır.⁵²⁶ Ayrıca şayet hidayetin manası beyan olsaydı, Hz. Peygamber'den nefyedilmesi mümkün olmazdı. Çünkü o, hem sevdiğine hem de sevmediğine doğru yolu göstermiş, hidayeti açıklamıştır.⁵²⁷ Allah nezdinde hidayetin karşılığı insanları hidayet üzere kalmada başarılı kılmasıdır. Bunun manası beyan olsaydı bu minnet ve lütfun hiçbir manası olmazdı.⁵²⁸

Sonuç olarak Allah, göndermiş olduğu peygamberler ve ayetlerle hidayet ve dalâletin yollarını açıklamıştır. İnsan sahip olduğu akıl ve iradesiyle dilerse hidayete, dilerse dalâlete götüren yolları tercih edecektir. Şayet kişi, hidayet üzere bulunmak isterse hidayet, dalâlet yolu üzere olmayı istemişse dalâlet üzere bulunacaktır. Allah da onun bu tercihi doğrultusunda hidayet veya dalâlet eylemini yaratmaktadır.

⁵²⁴ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 313, *Te'vilat*, c. 2, s. 309; c. 2, s. 232; c. 3, s. 605; Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 314 vd.; Sabunî, *el-Bidaye*, s. 79.

⁵²⁵ Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 314.

⁵²⁶ Maturidi, *Te'vilat*, c. 2, s. 309.

⁵²⁷ “Şüphesiz sen sevdiğin kimseyi doğru yola iletemezsin. Fakat Allah, dilediği kimseyi doğru yola erdirtir. O doğru yola gelecekleri daha iyi bilir.” Kasas 28/56.

⁵²⁸ Maturidi, *Te'vilat*, c. 2, s. 232; c. 3, s. 605.

3.2. ECEL

Kaza-kader probleminin alt konularından biri olarak ele alınan ecel, teknik bir terim olarak kelâm tarihindeki en tartışmalı konulardan birini ifade eder. Çünkü kâinatta meydana gelen her şey Allah'ın belirlemesi, takdiri ve kazası neticesinde olduğuna göre, canlı varlıklar için meydana gelebilecek en önemli olayın ise ölüm olduğu düşünüldüğünde kaza-kader problemi çerçevesinde ecel-kader ilişkisi oldukça önemli bir yer teşkil etmektedir.

Maturidi'de ecel sorununu kaza-kader, dolayısıyla Allah'ın ilmi ve iradesi ile mütalaa etmekte ve “bir insanın öldürülmesi” olayı çerçevesinde konuya açıklık getirmeye çalışmaktadır. Bu bölümde öncelikli olarak ecel kavramının sözlük ve ıstılah anlamlarına yer verilecek, Kur'an'daki kullanımı tahlil edilecek, daha sonra da Maturidi'nin görüş ve düşünceleri ışığında konuya açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

Arap dilinden ا-ج-ل kökünden mastar olan ecel kavramı sözlükte, geciktirmek, gecikmek, ertelemek, bir şeyin süresi, alışverişte sürenin belirlenmesi, belirli bir vaktin sonu, geleceğe ait olmak üzere belirlenmiş zaman, ölüm vaktinin gelmesi, Allah nezdinde malum olan, her canlının hayatının sona ereceği vakit, borç vadesinin dolması gibi anlamlara gelmektedir. Görüldüğü kadarıyla ecel, bir yandan herhangi bir şey hakkında önceden belirlenen ve tespit edilen süreyi diğer yandan da bu sürenin sonu anlamında kullanılan bir kavramdır.⁵²⁹

Istılahta ise Allah Teâlâ tarafından her bir canlı için takdir edilen yaşama süresi ve bu süreyi sona erdiren ölüm vakti anlamına gelmektedir.⁵³⁰ İnsan kastedildiğinde, o kimsenin hayat süresini ve bu sürenin son bulmasını ifade eden ecel kavramı, dünya söz konusu olduğunda ise kıyamet günü anlamına gelmektedir. Kavramın konumuz ile ilgili olan yönü ise insan-ecel münasebetidir. Bu bağlamda kelâm âlimleri problemi maktül meselesi eksenine etrafında tartışmakta, şu sorulara cevap aramaktadır: Eceli kim tespit etmektedir? Birileri tarafından öldürülen kişi eceli ile mi ölmüştür? Şayet kişi

⁵²⁹ İbn Manzur, *Lisanul-Arab*, c. 11, s. 11-12; Firûzâbâdî, *Okyanus*, c. 3, s. 1147-1148; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. 7, s. 203-204; Isfehânî, *Müfredat*, s. 11; Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, Mısır 1950, s. 361; Maturidi, *Te'vilat*, c. 1, s. 184, 185, 233, 456; c. 3, s. 594.

⁵³⁰ Sabunî, *el-Bidaye*, s. 183.

öldürülmeseydi kendisi için geleceğe dair başka bir ecel ve bu ecele kadar yaşama imkânı bulunacak mıydı? Ömür artar veya eksilir mi?

Bu sorulara daha sağlıklı cevap verebilmek ve Maturidi ile kendisine muhatap aldığı Mutezile'ye mensup olan Ka'bi arasındaki ecel tartışmasında hangisinin Kur'an'la örtüşen bir anlayışı benimsediği hakkında sağlıklı bir fikre ulaşmak için öncelikli olarak kavramın Kur'an'daki kullanımını incelemek gerektiği düşünülmektedir.

Kur'an'ın birçok ayetinde ecel kavramı yer alır ve ilgili ayetlerde farklı anlamlar taşır. Ancak bu farklı anlam ve kullanımların tamamı kelimenin sözlükteki asıl anlamı olan “süre” manasıyla yakından alakalıdır.

Kur'an'da ecel, mutlak ve mukayyed manada tayin edilen süre⁵³¹, canlı ve cansız varlıklar için belirlenen sürenin sonu ve kıyamet günü⁵³², bir borcun ödenmesi için belirlenen sürenin sonu⁵³³, boşanan veya eşi ölen bir kadının bir başkasıyla evlenebilmesi için beklemesi gereken süre⁵³⁴, kendilerine gönderilen peygamberlere itaat etmemeleri ve vermiş oldukları ahde vefa göstermemeleri neticesinde helak edilmeden önce kâfirlere tanınan vakit⁵³⁵ anlamlarında kullanılmıştır.⁵³⁶

Ecel kavramı on altı ayette de sıfat tamlaması şeklinde belirlenmiş süre anlamında “ecel-i müsemma” olarak ifade edilmektedir.⁵³⁷ Nitekim Müslümanların belirli bir vade ile birbirlerinden borç alıp vermeleri⁵³⁸, çocuğun ana karnında kalış süresi⁵³⁹ bu manaya

⁵³¹ “Musa, şöyle dedi: Bu seninle benim aramda bir iş. İki süreden hangisini tamamlarsam bana bir husumet yok. Allah söylediklerimize vekildir.” Kasas 28/29; ayrıca bkz: Lokman 31/29; Fatır 35/13; Maturidi, *Te'vilat*, c. 3, s. 594; c. 4, s. 77; c. 4, s. 174-175.

⁵³² “O geceleyin sizi ölü gibi kendinizden geçirip alan ve gündüzün kazandıklarınızı bilen, sonra da belirlenmiş eceliniz tamamlanuncaya kadar gündüzleri sizi tekrar diriltendir...” En'am 6/60; ayrıca bkz: En'am 6/128; A'raf 7/34; Yunus 10/49; Hud 11/3, 104. Maturidi, *Te'vilat*, c. 2, s. 125; c. 2, s. 175; c. 2; 226; c. 4, s. 6.

⁵³³ “Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın...” Bakara 2/282; Maturidi, *Te'vilat*, c. 1, s. 233.

⁵³⁴ “...Bekleme müddeti bitinceye kadar da nikâh yapmaya kalkışmayın...” Bakara 2/235; ayrıca bkz: Bakara 2/231, 234; Talak 65/2, 4; Maturidi, *Te'vilat*, c. 1, s. 196; c. 1, s. 184; c. 5, s. 160.

⁵³⁵ “Fakat erişecekleri bir süreye kadar biz azabı üzerlerinden kaldırdınca hemen yeminlerini bozarlar” A'raf 7/135; ayrıca bkz: Nisa 4/77; İbrahim 14/44; Ta-ha 20/129; Ankebut 29/53; Maturidi, *Te'vilat*, c. 2, s. 278; c. 3, s. 33-34; c. 3, s. 313.

⁵³⁶ Firûzâbâdî'ye göre ecel kavramı Kur'an'da beş farklı manada kullanılmıştır Brincisi mukadder ölümdür. İkincisi, belirlenmiş süredir. Üçüncüsü, kâfirlerin helakı demektir. Dördüncüsü, kadınların boşandıktan sonra beklemek zorunda oldukları süre (iddet) manasındadır. Sonuncusu da azap ve ukubettir. Firûzâbâdî, *Besair*, c. 2, s. 108.

⁵³⁷ Abdalbaki, *el-Mu'cem*, s. 18-19.

⁵³⁸ Bakara 2/282.

⁵³⁹ “...Dilediğimizi belli bir süreye kadar rahimlerde durduruyoruz...” Hac 22/5; Maturidi, *Te'vilat*, c. 3,

delâlet etmektedir. Bununla birlikte aynı kavramın *En'am* 6/2⁵⁴⁰ ayetindeki manası üzerinde bir takım farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Çünkü bu ayette Allah Teâlâ insanlar için iki ecelin varlığından söz ederek ecel-i müsemmanın (belirlenmiş ecel) kendi katında olduğunu beyan etmiştir. Müfessirler bu ayetteki ecel kavramlarından ilkinin ölüm vakti, yaratılışla ölüm arasındaki süre, ömür süresi kesinleşmiş olanların ve bu sürenin sonunda ölenlerin eceli, uyku hali, insanın ömründen geçen süre, geçmişteki insanların ecelleri ve insanın normal olarak yaşayıp ömrünün dolmasıyla hayatının sona ermesi (ecel-i tabi) gibi anlamlara geldiğini belirtmişlerdir. İkinci manadaki ecelin ise kıyamet vakti, ölümle diriliş arasındaki süre veya bu sürenin sonu, sıla-i rahim, sadaka gibi hayırlı işler yaptıkları için ömürleri uzatılacak olanların eceli, ölüm, insanın yaşamında geriye kalan süre, henüz hayatta olanların eceli, boğulma, yangın vb. kazalar ile bir cinayete kurban gitme gibi nedenlerle hayatın son bulması (ecel-i kaza) anlamlarına geldiğini ifade etmişlerdir.⁵⁴¹

Maturidi'ye göre iki ecelden birincisi başkalarında gördüğümüz ve kendimizin de yakinen müşahade edeceği yaşamımızın sona ermesi anlamına gelen ölüm halidir. Ecel-i müsemma ise bir insanın yaşamının sona ermesi⁵⁴², bir kavmin helak vakti⁵⁴³, bir bebeğin ana rahminde tutulduğu süre⁵⁴⁴ ve kıyamet günü⁵⁴⁵ gibi anlamlara gelmektedir. İslam düşünürleri de bu ayette yer alan iki ecelden yola çıkarak onu farklı şekillerde tanımlamak suretiyle açıklamaya çalışmışlardır. İslam filozoflarına göre ecel, ecel-i müsemma ve ecel-i kaza olmak üzere iki kategoriye ayrılarak ele alınmalıdır. Bu görüş sahiplerine göre ecel-i müsemma hastalık ve kaza gibi herhangi bir harici sebep olmaksızın bir kimsenin ölmesi demektir. Ecel-i kaza ise adından da anlaşılacağı üzere

s. 357.

⁵⁴⁰ "O öyle bir Rab'dır ki, sizi çamurdan yaratmış, sonra (her birinize) bir ecel tayin etmiştir. (Kıyametin kopması için) belirlenmiş ecel de O'nun katındadır. Siz ise hala şüphe ediyorsunuz." *En'am* 6/2; Maturidi, *Te'vilat*, c. 2, s. 96.

⁵⁴¹ Salebi Ebu İshak Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyan fî Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut 2004, c. 2, s. 520; Taberi Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camîu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1999, c. 7, s. 145-147; Zemahşeri Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1977, c. 2, s. 4; Şevkani Muhammed Ali b. Muhammed, *Fethü'l-Kadir*, Daru'l-Marife, Beyrut yy., c. 2, s. 114; İbn Aşur Muhammed Tahir, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, Dar-u Sahnun li'n-Neşr ve't-Tevzi, Tunus yy., c. 4, s. 130-131.

⁵⁴² Maturidi, *Te'vilat*, c. 2, s. 125; c. 3, s. 11, 370; c. 4, s. 357.

⁵⁴³ Maturidi, *Te'vilat*, c. 3, s. 313; c. 4, s. 25, 400; c. 5, s. 261.

⁵⁴⁴ Maturidi, *Te'vilat*, c. 3, s. 357.

⁵⁴⁵ Maturidi, *Te'vilat*, c. 2, s. 96, 175; c. 3, s. 313; c. 4, s. 175, 293.

hastalık, boğulma, trafik kazası, zehirlenme, cinayet vb. olaylar neticesinde meydana gelen ölümdür.⁵⁴⁶

Bazılarına göre de ecel meselesi ne Allah'ın ne de insanın müdahil olduğu bir meseledir. Ecel denildiğinde akla yıldızların hareketleri gelmelidir. Kâinatta meydana gelen ve gelecek olan her şey yıldızların hareketlerine bağlıdır. Hareket, sükûn, ayrılma ve birleşme bu ezeli varlıkların hareketleri ile meydana gelmektedir.⁵⁴⁷ Deterministler tarafından savunulan bu düşüncenin ana teması, ecel de dâhil meydana gelen her türlü olayda Allah'ın ve insanın hiçbir fonksiyonu olmadığı, temel belirleyicinin yıldızların hareketleri olduğudur.

Ebu'l-Berekat el-Bağdadi (ö: 570/1174), kâinatta meydana gelen olayları doğal (tabii), iradî ve tesadüf eseri olmak üzere üçe ayırarak açıklamaktadır. Doğal olarak meydana gelen her türlü olay kaza ve kader doğrultusunda belirli bir düzen içerisinde cereyan etmektedir. İradî olaylar ise zaman ve kişilere göre değişmekte olduğundan bunlarda kaza ve kaderin herhangi bir etkisi bulunmamaktadır. Bir kaza eseri meydana gelen ölüm gibi tesadüfî işlere gelince onlarda da kaza ve kaderin herhangi bir fonksiyonu yoktur.⁵⁴⁸ Görüldüğü üzere Bağdadi, ecel meselesini doğal, iradî ve tesadüfî olarak ele almaktadır. Doğal ölüm, Allah'ın belirleme ve takdiri ile meydana gelmekle birlikte cinayet iradi olmaktadır. Bir kaza sonucu olanlar ise tesadüfî olarak değerlendirilmektedir.

Mutezile'nin Bağdat ekolü ve Ka'bi ise ecel konusunu maktulün eceli ekseninde tartışmaktadır. Onlara göre bir cinayet olayında öldürme fiilini gerçekleştiren kimse (katil), öldürülen kimsenin (maktul) Allah tarafından takdir edilen ecelinin önüne geçmiştir. Şayet maktül öldürülmeseydi Allah'ın ilminde bulunan ve o kişi için takdir edilen süreye kadar kesinlikle yaşayacaktı. Bu görüşün savunucularına göre maktulün biri öldürülme, diğeri de ölüm olmak üzere iki eceli bulunmaktadır. Ölüm Allah'ın fiili, öldürme ise katilin fiilidir. Durum böyle olunca maktul, Allah'ın fiili ile değil, katilin fiili ile ölmüştür. Katil, maktulün Allah'ın ilminde o kimse için belirlenen yaşam

⁵⁴⁶ Taftazânî, *Şerhu'l-Makasid*, İstanbul 1277, c. 2, s. 119; *Şerhu'l-Akaid (Kelâm İlmi ve İslam Akaidi)*, haz: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1991, s. 224; Tehanevi, *Keşşafu Istilahati'l-Funun*, Kahraman Yay., İstanbul 1984, c. 1, s. 83; Abdullatif Harputi, *Tenkihu'l-Kelâm*, Dersaadet 1330, s. 262; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, İstanbul 1339-1343, c. 2, s. 225-226.

⁵⁴⁷ Ebu'l-Berekat el-Bağdadi, *Kitabu'l-Muteber fi'l-Hikmeti'l-İlahiyye*, terc: M. Şerafeddin, İlahiyyat, Burhaneddin Matbaası, İstanbul 1932, s. 22-25.

⁵⁴⁸ Bağdadi, *Kitabu'l-Muteber*, s. 24.

süresine müdahale etmek ve ecelini öne almak suretiyle büyük bir zulüm işlemiştir. İşte katil bu tutumu yüzünden Allah tarafından kötü olarak nitelendirilmiş ve cezaya çarptırılmayı hak etmiştir.⁵⁴⁹ Bu açıklamalardan da görüldüğü üzere Mutezile'nin Bağdat ekolü ve Ka'bi bir cinayet olayında katilin Allah'ın belirlediği eceli kesintiye uğrattığını belirterek insana Allah'ın üstünde bir konum atfetmişlerdir. Şayet Ka'bi ve arkadaşlarının söylediği gibi olacak olursa Allah vaad ettiği şeyi yerine getiremeyen bir yaratıcı konumunda olacaktır. Çünkü bir insan gelip diğerini öldürdüğü zaman, Allah'ın öldürülen için vaad ettiği ecelini kesintiye uğratıp Allah'ın vaadini yerine getirmesini engellemiş demektir. Bu durum ise bir acizlik göstergesidir ve vaadinden dönmektir. Böyle bir şeyin ise Allah hakkında düşünülmesinin imkânsız oluşu aşikârdır.

Mutezile içerisinde bu görüşten farklı olarak ecelin Allah tarafından belirlenen bir vakti olduğu, bir insan ister doğal yollarla ölsün, isterse öldürülsün takdir edilen eceli ile öldüğü ifade edilmiştir. Allaf (ö: 226/840) ve Cübbai (ö: 303/915) tarafından ileri sürülen bu görüş Ka'bi ve Bağdat ekolüne bir reddiye özelliğindedir. Nitekim Allaf ve Cübbai'ye göre maktul öldürülmese bile başka bir vakte kadar yaşaması imkânsızdır ve katil onun eceline müdahalede bulunmamıştır.⁵⁵⁰ Mutezile içerisinde üçüncü bir görüşte her iki iddia arasında orta bir yol izleyen Kadı Abdulcebbar (ö: 415/1024) tarafından ileri sürülmüştür. Ona göre bir cinayet hadisesinde maktulün ölmesi veya öldürülmeyip daha uzun bir yaşam sürmesi imkân dâhilindedir. Şayet öldürülmeseydi daha uzun yaşar mıydı, yaşamaz mıydı tarzında bir soruya kesin bir cevap vermek mümkün değildir. Her iki durumda mümkündür, yaşayabilirdi de, yaşamayabilirdi de.⁵⁵¹

Buraya kadar ki açıklamalardan görüldüğü üzere ecel meselesi bir yandan ecel-i kaza ve ecel-i müsemma ayrımlarına tabi tutulmuş, diğer yandan da bir cinayet olayı bağlamında ecel-i kaza meselesiyle ilişkilendirilerek, katilin maktulün ecelini kesintiye uğratıp uğratmadığı sorusuna cevap aranarak açıklanmaya çalışılmıştır.

⁵⁴⁹ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 281; *Te'vilat*, c. 2, s. 226, 278; c. 3, s. 94; Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 276-277; Kadı Abdulcebbar, *Şerh*, s. 782-783; Taftazânî, *Şerhu'l-Makasîd*, c. 2, s. 118; Abdulkahir el-Bağdadi, *Usulu'd-Dîn*, İstanbul 1928, s. 143; Sabunî, *el-Bidaye*, s. 76-77.

⁵⁵⁰ Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 276; Kadı Abdulcebbar, *Şerh*, s. 782-783; Taftazânî, *Şerhu'l-Makasîd*, c. 2, s. 118-119; *Şerhu'l-Akaid*, s. 224.

⁵⁵¹ Kadı Abdulcebbar, *Şerh*, s. 782-783; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakîf*, İstanbul 1286, s. 525.

Maturidilere gelince onlar, eserlerinde ecel meselesini kaza ve kader ile bağlantı kurarak Allah'ın ilmi çerçevesinde konuyu ele almaktadırlar.⁵⁵² Nitekim Maturidi'ye göre deterministlerin aksine kâinatta meydana gelen her şey Allah'ın kaza ve kaderi neticesinde hâsıl olduğundan ölüm hadisesi de ister doğal yolla isterse bir kaza ve cinayet sonucunda gerçekleşsin Allah tarafından takdir edildiği şekilde meydana gelmektedir.⁵⁵³

Maturidi'ye göre Bağdat ekolü ve Ka'bi'nin iddia ettiğinin aksine ecelin iki değişik boyutu sadece bir söylemden ibarettir ve mana itibarıyla herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Aynı zamanda ecel ne öne alınabilir ne de sonraya bırakılabilir. Yani ecelde takdim veya tehir gibi bir durum söz konusu değildir. Çünkü ecel, ister insan doğal olarak ölsün, isterse öldürülsün levh-i mahfuzda takdir edildiği şekilde öne alınmayan ve arkaya da bırakılamayan belirli bir vakit anlamına gelmektedir.⁵⁵⁴ Bir kimse için biri doğal olarak ölüm (mevt) diğeri de öldürülme (katl) olmak üzere ecelin iki boyutu sadece söylemdedir, hakikatte böyle bir şey söz konusu değildir. Yani bu ifade katilin, maktulün ecelinin önüne geçmesi anlamına gelmez. Allah bir kimsenin cinayete kurban gideceğini veya doğal bir şekilde öleceğini bilmektedir. Allah'ın bilgisinde bir değişme söz konusu olmayacağına göre öncelik veya sonralık olmaksızın maktul de dâhil herkes kendisi için belirlenen eceli ile ölmektedir.⁵⁵⁵ Herkes kendisi için belirlenen eceli ile öldüğüne ve bundan kaçış olmadığına göre katilin herhangi bir sorumluluğu var mıdır?⁵⁵⁶ sorusuna Maturidiler, bir cinayet olayında biri katl (öldürme),

⁵⁵² Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 281-284; *Te'vilat*, c. 2, s. 278; Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 276-278; Sabunî, *el-Bidaye*, s. 76-77.

⁵⁵³ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 281; *Te'vilat*, c. 5, s. 188; Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 276; Sabunî, *el-Bidaye*, s. 76-77; Ömer Nesefî; *İslam İncasının Temelleri Akaid*, s. 127; "O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır..." Mülk 67/2 ayetinde açıkça görüldüğü üzere hem hayatı hem de ölümü yaratanın Allah olduğu açık bir şekilde belirtilmektedir. Bu demektir ki Allah dışında herhangi bir varlık için ölümü yaratmak veya yok etmek muhaldir.

⁵⁵⁴ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 282-283; Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 276-277; Sabunî, *el-Bidaye*, s. 76-77; Ömer Nesefî, *İslam İncasının Temelleri Akaid*, s. 127; Maturidi, el-A'raf 7/34 ayetinde yer alan "her ümmetin bir eceli vardır" ifadesinin her bir milletin bir eceli bulunduğunu, bu süreden önce helak edilmelerinin söz konusu olmadığını, vakit tamamlanınca da helak olayının ne öne alındığını ne de arkaya bırakıldığını belirttiğini dile getirmektedir. Maturidi; *Te'vilat*, c. 1, s. 319;

⁵⁵⁵ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 282; *Te'vilat*, c. 2, s. 278; Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 276; Sabunî, *el-Bidaye*, s. 77; Mutezile İbrahim 14/10 ayetinden yola çıkarak her insanın ecel-i tabi ve ecel-i kaza olmak üzere iki eceli olduğunu, eylemleri doğrultusunda bu ecellerden biri ile ölümünün gerçekleştiğini belirtmektedir. İmam Maturidi ise Allah'ın olan ve olacak olan her şeyi bildiğini, mahlûkat hakkında öncelik ve sonralığı gerektirecek iki ecel belirlemesinin ihtimal dâhilinde bulunmadığını, her bir canlının ecelinin herhangi bir değişme olmaksızın Allah tarafından belirlenen vakitte meydana geleceğini dile getirmektedir. Maturidi, *Te'vilat*, c. 3, s. 11.

⁵⁵⁶ Kayseri Kapalı Ceza İnfaz Kurumundaki cezaevi vaizliği görevim esnasında bir insanın ölümüne sebebiyet vermek suçundan tutuklu veya hükümlü bulunan insanlarca tarafıma yöneltilen soruların

diğeri de mevt (ölüm) olmak üzere iki yön bulunması ile cevap vermektedir. Onlara göre maktul kendi eceli ile ölmüştür ve başka bir eceli söz konusu değildir. Öldürme eylemini gerçekleştiren katildir, fakat ölümü yaratan Allah'tır.⁵⁵⁷ Görüldüğü üzere eylemi yapan Allah değil, katil olmaktadır. Katil, Allah tarafından yasaklanmış bir fiili yaptığı için sorumludur.

İnsanın ömrünün uzayacağını belirten hadisleri⁵⁵⁸ de Allah'ın ilmi çerçevesinde ele alan Maturidi, Allah'ın sadaka verecek ve vermeyecek, sıla-i rahim yapacak ve yapmayacak kimseyi bildiğini, bu bilgisi doğrultusunda da sıla-i rahim yapanın ömrünü yapmayandan uzun kıldığını belirtmektedir.⁵⁵⁹ Maturidi'nin meseleye bakışı çerçevesinde şunu belirtmek gerekmektedir ki, sadaka ve sıla-i rahimin ömrü uzatmasından maksat bir kimsenin ecelinin şarta bağlı olmadığıdır. Yani şayet sadaka verir veya sıla-i rahim yaparsa bir kimsenin ömrü altmış yıl, yapmazsa elli yıl tarzında bir durumun varlığı muhaldir. Çünkü o kimsenin eceli, dolayısıyla da yaşam süresi Allah tarafından belirlenmiş olup bunun değişmesi mümkün değildir. Nitekim Kur'an ayetleri de ecelin öne alınması ya da sonraya bırakılmasının mümkün olmadığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁵⁶⁰

Sonuç olarak insanın eceli ile ilgili ayet ve hadisleri bir arada değerlendirdiğimizde Maturidiler tarafından öne sürülen görüşlerle uyum içerisinde olduğu görülecektir. İnsan da dâhil kâinatta bulunan her şeyin bir sonu vardır ve bu Allah tarafından belirlenmiştir. Ecelin kaza ve kader ile ilişkisinde çıkış noktasını Allah'ın ilmi ve iradesi yani kader oluşturmaktadır. Kader, Allah'ın her şeyi nasıl olacaklarsa o şekilde bilmesi

başında “öldürdükleri kişinin kendileri tarafından öldürüleceğini Allah belirlediğine ve bu belirleme doğrultusunda öldürme eylemi meydana geldiğine göre herhangi bir sorumlulukları olup olmadığı” sorusu gelmektedir. Böyle bir bakış açısının temelinde psikolojik olarak rahatlama hissinin yattığı gözlemlenmiştir.

⁵⁵⁷ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 282-283; Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 276; Sabunî, *el-Bidaye*, s. 76. ,

⁵⁵⁸ Bu manayı ifade eden hadisler şunlardır: “*Sadaka belayı def eder ve ömrü uzatır*” Buhari, Zekat 28; Müslim, Birr 69; Müslim, Zekat 88; Tirmizi, Birr 40; “*Kim rızkının bol olmasını ve ömrünün uzamasını severse sıla-i rahim yapsın*” Buhari, Edep 12; Müslim, Birr 20; Ebu Davud, Sünnet, Zekat 45.

⁵⁵⁹ Maturidi, *Te'vilat*, c. 2, s. 278.

⁵⁶⁰ Bkz: Yunus 10/11, 49; Nahl 16/61; İsrâ 17/99; Mü'minun 22/43; Lokman 31/29; Fâtır 35/189; Zümer 39/5; Gafır 40/67; Nuh 71/4; Maturidi, *Te'vilat*, c. 2, s. 484; c. 3, s. 197; c. 3, s. 403; c. 4, s. 77; c. 4, s. 189; c. 4, s. 293; c. 4, s. 357; c. 5, s. 261; Hadislerde yer alan ömrün uzaması ile ilgili ifadelerden maksat, vücudun güçlü ve sıhhatli olması, ömrün bereketlenmesidir. Ahiret hayatına yönelik güzel ve faydalı işler yapması için insana verilen bir sermaye olan ömrün belirtilen hedefler doğrultusunda kullanılarak hem dünya hem de ahiret hayatı bakımından kazançlı bir şekilde dönüştürülmesidir. Bu yorumlamaya göre sadaka ve sıla-i rahim gibi güzellikler insan ömrünün verimini artıran birer araç olmaktadır. Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid (Kelâm İlmi ve İslam Akaidi)*, s. 223.

ve takdir etmesi olduğuna göre, ecel de aynı şekilde Allah'ın onu meydana gelmesi muhtemel bütün mahiyetleri ile bilip takdir etmesi neticesinde hâsıl olmaktadır. İlâhi bilgide (kader) bir değişme olmayacağından ecelin vaktinin değişmesi de düşünülemez. İster doğal yolla olsun isterse bir cinayet veya kaza neticesinde olsun her canlının yaşamının son bulacağı bir süre belirlenmiştir. Bu zaman geldiğinde artık ne öne alınabilir ne de sonraya bırakılabilir. Belirlenen bu sürenin sona ermesiyle birlikte ölüm olayının yaratılması ise kaza olmaktadır. Madem eceli Allah belirlemektedir ve biz ne yaparsak yapalım belirlenen bu ecelde bir değişme söz konusu değildir, sağlıklı bir hayat sürmemize yardımcı olacak bir takım tedbirler almamızın anlamı nedir? tarzında bir soru aklımıza gelebilecektir. Böyle bir soruya şu şekilde cevap verilebilir:

İçinde yaşadığımız dünyada hergün farklı sebeplerle meydana gelen ölüm hadiseleri ile karşılaşmaktayız. Bizim üzerimize düşen şey gerekli tedbirleri alarak Hz. Ömer'in veba salgınına gösterdiği tepki gibi Allah'ın kaderinden yine O'nun kaderine sığınmaktır. Kimin nerde, ne zaman ve nasıl öleceğini bilen yalnız Allah olduğuna göre ölüme sebebiyet verecek bazı tutum ve davranışlardan kaçınmak ve korunmak asli görevimizdir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in belirttiği gibi⁵⁶¹ her türlü tedbire rağmen hakkımızda takdir edilen kaza okları bazılarımıza isabet edebilir. Mesela bizim dışımızda meydana gelen sel, deprem vb. doğal afetler pek çok insanın ölümüne sebebiyet verebilir. Böyle bir durumun varlığı tedbiri elden bırakmayı değil, ölüm olaylarını en aza indirmek için her türlü tedbire sıkı bir şekilde tutunmayı gerektirir. Yazılı ve görsel basında müşahade ettiğimiz bir takım güncel hâdiseler de bizim dışımızda gelişen olaylar karşısında tedbir alındığı takdirde ölü sayısını en aza indirmenin mümkün olduğunu bizlere göstermiştir. Mesela 1999 yılı Ağustos ayında ülkemizde meydana gelen 7.5 büyüklüğündeki deprem neticesinde resmi kayıtlara göre

⁵⁶¹ Abdullah b. Mesud tarafından rivayet edilmektedir: “Hz. Peygamber bir defasında, (yere) bir kare çizdi; sonra da bu karenin ortasından kare dışına uzanan bir çizgi çizdi. Daha sonra da bu çizginin ortasından itibaren bu ortadaki çizgi ile kesişen bir takım küçük çizgiler çizdi. Nihayet bunları şöyle izah etti:

“Şu karenin ortasındaki uzun çizgi insandır; şu kare de, onu her yönden kuşatan ecelidir. Şu kare dışına uzanan çizgi ise kişinin emelidir. Bu ufak çizgilerde kişinin yaşamı boyunca her zaman karşılaşması muhtemel bir takım afet ve musibetlerdir. Şimdi insana şu afet isabet etmezse diğer dokunur, o da dokunmazsa bir diğeri isabet eder... Nihayet onu son afet yani ölüm yakalayır.” Buhari, Rikak 4; Tirmizi, Kıyame 22; Kader 14; İbn Mace, Zühd 27.

Aynı bu hadisin, insanın bir takım harici sebeplerle ölmediği takdirde doğal ölümden kurtulmasının mümkün olmadığı manasına geldiğini belirtmektedir. Ebu Muhammed Bedreddin Musa el-Hanefi Aynî, *Umdetu'l-Kari Şerh-i Sahih-i'l-Buhari*, İdaretü't-Tıbaati'l-Müniriyye, Kahire 1972, c. 18, s. 411-412.

17.480 kişi ölmüştür.⁵⁶² 12 Ocak 2010 tarihinde Haiti’de meydana gelen 7.0 büyüklüğündeki deprem neticesinde ise 50.000’den fazla insan ölmüştür.⁵⁶³ Bununla birlikte 3 Eylül 2010 tarihinde Yeni Zelanda’da 7.1 büyüklüğünde meydana gelen depremde iki kişi ağır yaralanmış, hiç kimse hayatını kaybetmemiştir.⁵⁶⁴ Bir başka örnek de trafik kazaları sonucunda meydana gelen ölümlerdir. Türkiye İstatistik Kurumu verilerine göre ülkemizde her yüz kazada ölen kişi sayısı yaklaşık olarak altıdır ki bu rakam diğer Avrupa ülkelerine nazaran oldukça yüksektir.⁵⁶⁵ Bu veriler ortaya koymaktadır ki gelişmemiş ülkelerde kaza eseri meydana gelen ölümler gelişmiş ülkelerden oldukça fazladır. Bunun nedeni ise gerekli bir takım önleyici tedbirlerinin alınmamasıdır. Bu demektir ki insanın karşılaştığı ve karşılaşacağı bir takım olaylar karşısında alacağı tedbirler onun hayatı ve eceli üzerinde büyük bir etkiye sahip olmaktadır. Bunun aksi düşünülüp kaza-kader ve ecel konularında her türlü sorumluluk Allah’a verildiğinde, Allah’ın takdirinin gelişmekte olan veya az gelişmiş ülkeler açısından, özellikle İslam dünyası, olumsuz bir içeriğe sahip olduğu, gelişmiş ülkeler açısından da daima olumlu tarzda bulunduğu yönünde bir kanaate sahip oluruz. Allah’ın ise insanlara zulmetmeyeceği tüm mezhepler tarafından kabul edilen bir husustur. Sorun Allah’ın takdirinde değil, bizim yaşam felsefemiz ve olaylara yaklaşımımızda yatmaktadır.

3.3. RIZIK

Arapça رزق kelimesinden türeyen bir isim olan rızık sözlükte, gıda, maişet, yemek, nimet, iyilik, mal, mülk, servet, gelir, ücret, yenilen, içilen ve faydalanılan şey gibi anlamlara gelirken, fiil olarak da ihsan etmek, karşılıksız vermek, hayatını kazanmak, geçinmek, yiyecek, içecek ve faydalanılacak şeyler vermek, rızıklandırmak demektir.⁵⁶⁶ Rızık ıstılahta Allah tarafından canlılara verilen ve canlılar tarafından yenilen şeyin ismi

⁵⁶²http://tr.wikipedia.org/wiki/1999_G%C3%B6l%C3%BCk_Depremi (04.10.2010 tarihinde ulaşılmıştır.)

⁵⁶³ <http://www.yerbilimleri.com/12-ocak-2010-haiti-depremi/> (04.10.2010 tarihinde ulaşılmıştır.)

⁵⁶⁴ <http://www.hurriyet.com.tr/dunya/15709398.asp> (04.10.2010 tarihinde ulaşılmıştır.)

⁵⁶⁵ Türkiye İstatistik Kurumu’nun hazırladığı AB Ülkeleri ve Türkiye Karayolu Trafik Kazaları-2003 istatistiklerine göre, Türkiye’de 2003 yılında 67 bin 31 trafik kazası meydana gelmiş, bu kazalarda 3 bin 946 kişi hayatını kaybetmiştir. Aynı yıl İngiltere’de meydana gelen 214 bin 30 kazada 3 bin 508 kişi, Avusturya’da meydana gelen 43 bin 426 kazada 931 kişi, Hollanda’daki 31 bin 635 kazada bin 88 kişi, Almanya’daki 354 bin 334 kazada ise 6 bin 613 kişi ölmüştür. Bu rakamlara göre Türkiye’de her 100 kazada ölen kişi sayısı 5.9 olarak gerçekleşirken, Almanya’da bu oran 1.9, İngiltere’de ise 1.6’dır.

⁵⁶⁶ İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, c. 10, s. 114-15; İsfahani, *Müfredat*, s. 194; Firûzâbâdî, *Okyanus*, c. 3, s. 858-859; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, c. 6, s. 355-356; Cubran, *Raid*, s. 728.

olarak tarif edilmektedir.⁵⁶⁷ Bir başka tanıma göre rızık, Allah'ın canlılara yaşamlarını devam ettirebilmeleri için ihsan ettiği maddi ve manevi her türlü nimettir.⁵⁶⁸ Bu tanımda dikkat çekici unsur, rızık sadece maddi değil manevi bir boyutu olduğunun da vurgulanmasıdır. Tehanevi (ö. 1158/1745) rızık, Allah'ın insanlara yemeleri, içmeleri ve giymeleri için verdiği şeyler olarak tanımladıktan sonra onun dörde ayrıldığını belirtmektedir. Birincisi, garanti edilmiş rızık (*rızk-ı mazmun*) olup, bir insanın zaruri ihtiyaçlarını gidermesini sağlayacak şekilde kendisine verilen yiyecek, içecek ve giyeceklerdir. İkincisi, taksim edilen rızık (*rızk-ı maksum*) dır ki, bir insanın ezelde kısmetine düşen rızık ve pay demektir. Üçüncüsü, sahip olunan rızık (*rızk-ı memluk*) manasına gelip, bir insanın mülkü olan ve tasarruf yetkisine sahip olduğu eşyadır. Sonuncusu da vaad edilmiş rızık (*rızk-ı mev'ud*) demektir ve Allah'ın emir ve yasaklarını yerine getirme noktasında titizlik gösteren salih kullara Allah'ın vaad ettiği rızıktır.⁵⁶⁹ Rızık bu çeşitlerinden sadece birincide tevekkül ön plana çıkarken diğerlerine ulaşmak ise belirli bir gayret neticesinde gerçekleşebilecek bir durumdur. Çünkü Allah, ayetlerde de göreceğimiz üzere ihtiyaç ve zaruret miktarınca tüm canlılara rızıkını vereceğini beyan etmektedir.

Rızık kavramı ilgili ayetleri dikkatle incelediğimizde bilhassa şu beş noktaya dikkat çektiği görülmektedir: Rızık veren ve yaratanın yalnız Allah olduğunu belirten ayetler⁵⁷⁰, Allah tarafından takdir edilen rızık sahibine ulaşmasına sebep teşkil eden insanlar bulunduğunu ifade eden ayetler⁵⁷¹, Allah'ın insanları helal ve temiz rızıklarla rızıklandığı ve bu rızıkların yenilmesi ve kullanılması gerektiğini dile getiren ayetler⁵⁷², Allah'ın rızık dilediğine dilediği kadar vereceğini belirten ayetler⁵⁷³, rızık

⁵⁶⁷ Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 226;

⁵⁶⁸ Neseî, *Tabsıra*, c. 2, s. 281.

⁵⁶⁹ Tehanevi, *Keşşaf*, c. 1, s. 580-581.

⁵⁷⁰ “Yine o, hayvanlardan da irili ufaklı var edendir. Allah'ın size rızık olarak verdiğinden yiyeceğinizi de şeytanın adımlarına uymayın...” Enam 6/142; ayrıca bkz: Bakara 2/176; Nisa 4/39; A'raf 7/50; Hud 11/6; er-Rum 30/40; Yasin 36/47; Şura 42/37; Maturidi, *Te'vilat*, c. 2, s. 183; c. 2, s. 509; c. 4, s. 54; c. 4, s. 205.

⁵⁷¹ “Allah'ın, sizin için geçim kaynağı yaptığı mallarınızı aklı ermezlerle vermeyin. O mallarla onları rızıklandırın, giydirin ve onlara güzel söz söyleyin” Nisa 4/5; ayrıca bkz: Bakara 2/233; Nisa 4/8. Maturidi, *Te'vilat*, c. 1, s. 356; c. 1, s. 360.

⁵⁷² “Allah'ın size rızık olarak verdiklerinden helal, iyi ve temiz olarak yiyeceğinizi ve kendisine inanmakta olduğunuz Allah'a karşı gelmekten sakının” Maide 5/88; ayrıca bkz: Bakara 2/57; Nahl 16/114. Maturidi, *Te'vilat*, c. 1, s. 54-55; c. 3, s. 126.

⁵⁷³ “Allah rızık dilediğine bol verir ve dilediğine kısar. Şüphesiz Allah her şeyi hakkıyla bilendir” Ankebut 29/62; ayrıca bkz: Şura 42/12 Maturidi, *Te'vilat*, c. 4, 31; c. 4, s. 398.

sadece bu dünyaya ait değil, aynı zamanda uhrevi bir boyutu olduğunu vurgulayan ayetlerdir.⁵⁷⁴

Kelâm ekolleri arasında rızıkı yaratanın Allah olduğu hususunda ittifak olmasına rağmen gayr-i meşru yoldan elde edilen şeyin rızık olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceği ve haram rızıkın Allah’a nispeti konusunda ihtilaf bulunmaktadır.⁵⁷⁵ İşte tam bu noktada da rızık-kaza/kader ilişkisi gündeme gelmektedir. Bilindiği üzere kader meselesinin temelini “*insanın ihtiyarî eylemlerinin yaratıcısının kim olduğu*” sorusu oluşturmaktadır. İhtiyarî eylem sonucunda elde edilen rızık da bu ekseninde tartışılarak özellikle insanın ihtiyarî eylemlerinin bir parçasını oluşturan rızık, (meşru olmayan yoldan elde edilen rızık kastedilmektedir), tahsis yönünden insanın kendisine mi Allah’a mı aittir? sorusuna cevap aranmıştır.

Mutezile bu soruya rızıkı, insanın yaşamını devam ettirebilmesi için sahip olduğu ve kendisinden faydalanmanın yasaklanmadığı mülkiyet olarak tanımlamak suretiyle cevap vermeye çalışmıştır. Onlar ayrıca rızık tahsis yönünden tüm insanlığın ya da bazı insanların istifadesine sunulan diye ikiye ayırarak açıklamaktadır. Birincisinde deniz ürünleri, av hayvanları, hava gibi bütün insanlığın faydalandığı rızık kastedilirken, ikincisinde ise özel mülkiyet esastır ve mâlikin mülkiyeti altında bulundurup yediği şeyin adıdır.⁵⁷⁶ İşte tam bu noktada Mutezile’nin itirazı gelmekte ve muhatabına “biz nasıl haram yoldan elde edilen bir şeyi rızık olarak Allah’a nispet edebiliriz?” sorusunu yöneltmektedir. Onlara göre nasıl ki ihtiyarî eylemlerin meydana gelmesinde Allah’ın bir rolü yoksa hem rızık tahsisini hem de haram rızık gibi çirkin bir şeyi Allah’a nispet etmek imkânsızdır. Ayrıca şayet gayr-i meşru rızık Allah’ın fiili olarak değerlendirilecek olursa bu rızık elde eden kimsenin kötülenmesi ve cezalandırılması gibi bir durumu düşünmek doğru değildir. Bu yüzdendir ki haram olan bir şey ne rızık olarak isimlendirilebilir ne de Allah’a nispet edilebilir.⁵⁷⁷ Bu bakış açısının doğal bir

⁵⁷⁴ “Allah yolunda hicret edip de sonra öldürülmüş veya ölmüş olanlara gelince, Allah onlara muhakkak güzel bir rızık verecektir. Şüphe yok ki Allah rızık verenlerin en hayırlısıdır” Hac 22/58. Maturidi, *Te’vilat*, c. 3, s. 382.

⁵⁷⁵ Maturidi, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 284; Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s.279; Kadı Abdu’l-Cebbar, *el-Muğni*, c. 11, s. 41; Sabunî, *el-Bidaye*, s. 75-76; Taftazânî, *Şerhu’l-Akaid*, s. 226.

⁵⁷⁶ Kadı Abdu’l-Cebbar, *Şerh*, s. 785; *el-Muğni*, c. 11, s. 27.

⁵⁷⁷ Kadı Abdu’l-Cebbar, *el-Muğni*, c. 11, s. 34-35. Kadı, haram olan bir şeyin rızık olarak nitelendirilmesinin ve Allah’a nispet edilmesinin mümkün olmadığını hem aklî hem de naklî delillerle geniş bir şekilde tartışmaktadır. Haramın rızık olmadığını, şayet rızık ise ondan infak edilmesinin Allah tarafından emredilmeyeceğini, haram bir rızıkın Allah’a izafesinin haram olduğunu belirtmektedir. Geniş bilgi için bkz: Kadı Abdu’l-Cebbar, *el-Muğni*, c. 11, s. 30-35.

sonucu olarak bir kimse hem kendi rızkını hem de başkalarının rızkını elde edebilir. Çünkü her ne kadar rızkı Allah yaratsa da bu rızkın tahsisine hiçbir müdahalesi bulunmamaktadır. Şayet biz rızkın tahsisini de Allah’a verecek olursak, başkasının malını gasp ederek rızıklanan bir kimsenin rızkını Allah’ın tahsis ettiğini nasıl kabul edebiliriz.⁵⁷⁸ Kanaatimize göre Mutezilenin burada hataya düştüğü nokta rızkı ve rızka ulaştırıcı sebepleri aynileştirmesidir. Çünkü rızık ve rızka götüren sebepler birbirinden farklı şeylerdir. İnsana rızık olarak takdim edilen şeyin kendisi hiçbir şekilde haram değildir. O rızka götüren sebeplerin bazıları haramdır. Kişi kendi iradesiyle meşru olmayan sebeplere tutunarak rızka ulaştığı için rızık haramlık vasfı kazanmıştır. Kişinin cezayı hak etmesi de ihtiyar ve iradesini kötüye kullandığı içindir. Meseleye Mutezile’nin penceresinden baktığımızda tüm yaşamı boyunca gayr-i meşru yollardan rızık elde eden birinin sağladığı imkânlarla yaşamını idame ettiren kişi hakkında onu rızıklandıranın Allah değil de gayr-i meşru âlemde bulunan kimse olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Bu durumda da rızkın yaratıcısı bir yandan Allah olurken diğer yandan insan olacaktır ki bu Allah’a şirk koşturmak demektir. Allah ise yaratmak bakımından eşi ve benzeri olmayandır.

Maturidilere göre bütün canlıların rızıkları Allah tarafından belirlenmiş ve yaratılmıştır. Nitekim Allah Teâlâ “*yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki rızkı Allah’a ait olmasın*”⁵⁷⁹ beyanıyla insanlar da dâhil her türlü canlının rızkını yaratmanın kendisine ait bir iş olduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir.⁵⁸⁰ İster helal isterse haram olsun rızkı veren, genişleten veya daraltan⁵⁸¹ yalnız Allah’tır. Bu bağlamda *İsra* 17/30 ayetinin⁵⁸² açıklamasında Maturidi, Allah’ın rızkın genişlemesi veya daraltılması hususunda tek yetkili olduğunu şu sözleriyle ifade etmektedir: Allah rızkı genişletmeyi dilediği kimseye genişletir ki o fakirdir. Daraltmayı dilediği kimseye de daraltır ki o kimse fakirleşir. Yani bu Allah’a aittir, mahlûkata değil. Bunu insanların birbirlerine rica etmeyi kesmeleri, fakirlik veya zenginliğin başkalarından değil de Allah’tan olduğunu bilmeleri için böyle yapmıştır.⁵⁸³ Fakat haram rızka O’nun rızası yoktur.⁵⁸⁴ Çünkü O,

⁵⁷⁸ Sabunî, *el-Bidaye*, s. 75-76.

⁵⁷⁹ Hud 11/6.

⁵⁸⁰ Maturidi, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 284.

⁵⁸¹ Maturidi, *Te’vilat*, c. 3, s. 156; Neseî, *Tabsıra*, c. 2, s. 279; Sabunî, *el-Bidaye*, s. 75.

⁵⁸² “Şüphesiz Rabbin dilediğine rızkı bol verir ve (dilediğine) kısar. Çünkü O, gerçekten kullarından haberdardır ve onları görmektedir.”

⁵⁸³ Maturidi, *Te’vilat*, c. 3, s. 152.

kendisini rızık verenlerin en hayırlısı olarak nitelendirmiş, kendisinden başka rızık verici olmadığını bildirmiş, Rezzak ismini ise sadece kendisi için kullanarak rızkın kendisine ait olduğunu ifade etmiştir.⁵⁸⁵ Aynı zamanda Allah rızıklandırmanın ulûhiyetin bir gereği olduğunu kesin bir dille belirtmekte, müşriklerin tapmakta oldukları putların ise en küçük bir rızka bile güç yetirmelerinin imkansızlığını dile getirerek putlara tapmanın yanlış bir tutum olduğunu ortaya koymaktadır.⁵⁸⁶ Bu ayet ve daha pek çok ayet ışığında Maturidi ekolü, helallik vasfı taşıyan taşımanın rızkın her yönüyle Allah’a ait olduğunu, kişinin sahip olduğu kabiliyet ve özellikler, değerler ve inanç dünyası ne olursa olsun az veya çok rızkı verenin Allah olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte rızkın haram yoldan elde edilmesi, eylemi gerçekleştiren kişiyi günahkâr yapmaktadır. Çünkü rızkı yaratan Allah olmakla birlikte meşru olan bir rızkın gayr-i meşru bir yapıya bürünmesi insanın tercihi yüzündendir.

Rızkın tahsisinde, artırılması ve azaltılmasında insanlar arasında herhangi bir ayrım söz konusu değildir. İnsanların nazarında rızkı fazla olması gerekenler bulunmakla birlikte onların rızkı azdır. Bununla birlikte rızkının az olması gerektiği düşünülen bir takım insanlarda vardır ki onlarınki ise tam aksine fazladır. Böylesi durumlarda emir tamamıyla Allah’a aittir, bir sebebe binaen veya sebepsiz olarak rızıklandırarak kimilerine rızkı bol kimilerine de az ihsan edebilir.⁵⁸⁷ Allah’ın rızkı artırmasının temelinde verilen nimete karşı layıkı ile şükrünü edaya davet vardır, rızkın az olması ise içinde bulunulan duruma sabretmeyi gerektirmektedir. Maturidi *es-Sebe* 34/36 ayeti⁵⁸⁸ çerçevesinde bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: Allah’ın bir kimseye rızkı genişletmesi o kimsenin üstün olması veya derecesinin yüksek olmasından dolayı değildir, bilakis bir nimettir. Rızkın daraltması da Allah’ın o kişiye olan düşmanlığı ya da kişinin bir suçu yüzünden değil, bir imtihandır. Nitekim etrafımıza baktığımızda Allah müminlerin bazısına nimetlerini bol verirken bazılarını da daraltmaktadır. Rızkı genişletilenler için herhangi bir fazilet, üstünlük veya derecenin bir gereği olmadığı, darlatmanın da günah ya da suçun bir yansıması olmadığı aşikârdır. Allah her ikisine de güç yetirendir. Rızkın bu şekilde taksiminde tevhide ve onu tercihe rağbet, küfürden ve

⁵⁸⁴ Maturidi, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 274; *Te’vilat*, c. 1, s. 425; c. 3, s. 45, 412; c. 4, s. 54, 356; c. 2, s. 631; c. 3, s. 152; Neseî, *Tabsıra*, c. 2, s. 279; Sabunî, *el-Bidaye*; s. 75-76.

⁵⁸⁵ Maturidi, *Te’vilat*, c. 3, s. 382.

⁵⁸⁶ Maturidi, *Te’vilat*, c. 4, s. 10-11.

⁵⁸⁷ Maturidi, *Te’vilat*, c. 2, s. 509; c. 4, s. 52; c. 4, s. 27;

⁵⁸⁸ “Ey Muhammed, de ki: Şüphesiz, Rabbim rızkı dilediğine bol verir ve (dilediğine) kısar. Fakat insanların çoğu bilmezler.” Sebe 34/36.

içinde bulunduğu bir takım olumsuz ortamlardan sakınmaya davet vardır.⁵⁸⁹ Ayrıca ister helal isterse haram olsun insan ancak kendisi için tahsis edilen rızka ulaşır. Hiç kimse başka birinin rızkına ulaşamaz ve yiyemez.⁵⁹⁰ Durum böyle olduğuna göre nimete ulaşmak için çalışmanın ve gayret etmenin ne anlamı var? gibi bir soru aklımıza gelecektir. İnsanın yapması gereken şey, Allah'ın kâinattaki kanunları doğrultusunda çalışmak, çabalamak, sebeplere sarılmak ve rızkı kazanmak için mücadele etmektir. Allah da onun yaklaşımı doğrultusunda rızkını yaratır. Çünkü burada da kader meselesinde olduğu gibi herhangi zorlayıcı bir durum söz konusu değildir. Allah kişinin nasıl bir hayat anlayışına sahip olduğunu ve olacağını, ne gibi tercihlerde bulunacağını bildiğinden bu bilgisi doğrultusunda rızkı tayin ve tespit etmiştir. Allah'ın yegâne rızık veren ve onu tahsis eden olması, tembellik yapmamızı, çalışmamamızı, dolayısıyla yanlış bir tevekkül anlayışına sahip olmamızı gerektirmez. Allah rızka ulaşma noktasında insana akıl ve irade, hayvana da içgüdü gibi kabliyetler vermiştir. Hayvanlar âlemi rızka ulaşmak için içgüdülerini kullanırken, insanlar da sahip oldukları akıl, irade, fiziksel özellikler gibi yeteneklerini kullanmak durumundadır.

Sonuç olarak rızık meselesinin de temelinde kaza-kader problemi yer almaktadır. Bunun içindir ki kelâm ekolleri “insanın rızkı Allah tarafından belirlendiğine göre onun bu rızka helal ya da haram yoldan ulaşmasında ne gibi bir sorumluluğu bulunacaktır” sorusuna cevap aramıştır. Mutezile insanın ihtiyarî alan ile ilgili eylemlerinde yaratma aktını insana vermek suretiyle problemi çözmeye çalışmıştır. Bu yaklaşımının doğal bir sonucu olarak da rızkın tahsisinin Allah'tan olmadığını dile getirmiştir. Maturidi ekolü ise her ne şekilde olursa olsun rızık verme işinin Allah'a ait olduğunu, her bir canlının rızkının tahsis edildiğini, insan için tayin ve tespit edilen rızka ulaşmak için biri meşru diğeri de gayr-i meşru iki yol bulunduğunu belirtmiştir. Şayet insan irade ve ihtiyarıyla rızka ulaştıran sebeplerden helal olanı tercih ederse Allah'ın rızasını kazanarak övgüye mazhar olmakta, haram olanı yeğlerse Allah'ın gazabını celbederek cezaya çarptırılmaktadır.

⁵⁸⁹ Maturidi, *Te'vilat*, c. 4, s. 157-158.

⁵⁹⁰ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 274; Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 281;

SONUÇ

İnsanın eylemlerinde özgür olup olmadığı ve takdir sorununu konu edinen kaza ve kader meselesi en eski dönemlerden günümüze kadar üzerinde derin tartışmaların yapıldığı problemlerden biri olma özelliğindedir. İnsanlık tarihi kadar eski olan bu meselenin hem tek tanrılı diğer dinlerde hem de cahiliye dönemi ile başlayıp İslamın ilk dönemlerinden itibaren tartışıldığı görülmektedir. Konuya dair görüş beyan eden İslam düşünürlerinden biri de Maturidi'dir. Maturidi'nin kaza ve kader konusundaki görüş ve düşüncelerini tahlil etmeyi hedefleyen bu çalışmada öncelikli olarak meselenin tarihi seyri araştırılmış, ikinci olarak da Maturidi'nin konu ile ilgili ortaya koymuş olduğu söylem tespit edilmeye çalışılmış, şu neticelere varılmıştır:

Kaza ve kaderin İslam dünyasındaki gelişimi göz önünde bulundurulduğunda biri fikrî diğeri de siyasi olmak üzere iki yönü bulunduğu, başka din ve kültürlerle etkileşim neticesinde fikrî boyuttan siyasi boyuta doğru bir kayma gösterdiği tespit edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber ve sahabe döneminde kaza ve kader üzerinde fikrî seviyede bir takım tartışmalar yaşanmakla birlikte daha sonraki süreçte bu tartışmalar farklı bir yapıya bürünmüştür. Özellikle Hz. Ali ve Hz. Osman döneminde yaşanan ve daha sonra da ateşlenerek devam eden bazı olumsuz hadiseler pek çok meselenin ortaya çıkmasına neden olduğu gibi kaza-kader problemini de farklı bir düzeye taşımıştır. Emeviler zamanına kadar bir düşünce hareketi olan bu meselenin bu tarihten sonra siyasete alet edildiği görülmektedir. Nitekim Emevi hilafeti iktidarını güçlendirmek adına insanlara yapmış olduğu zulmün nedeni olarak kaderi yani Allah'ı göstermiş, davranışlarını meşrulaştırmaya çalışmıştır. Bu siyasi yön günümüzde de kendisini göstermekte, iktidar sahipleri meydana gelen deprem, sel vb. felaketlerde takdir-i ilahi söylemini dillendirmek suretiyle kendilerini arka plana çekerek sorumluluğu Allah'a yüklemektedir.

Kaza ve kader meselesinde temelde Cebriye, Mutezile ve Ehl-i Sünnet tarafından desteklenen üç farklı yaklaşımın olduğu saptanmıştır. İnsan hürriyeti konusunda bu üç mezhebin farklı yaklaşım sergilemelerinin asıl nedeni ise ilahi sıfatlara yükledikleri manalarla ilgili olup, her üçünün de amacı Allah'ı her türlü noksanlıklardan uzak tutmaya çalışmaktır. Cebriye insan hürriyetini hiçe saymış, tüm eylemleri yapan ve yaratanın Allah olduğunu söylemiş, insanın fiillerini işlemede mecbur bulunduğunu

ifade etmiştir. Araştırmalarımıza göre bu yaklaşımı sergilemelerinin nedeni Emevi iktidarının davranışlarını meşrulaştırmaya çalışmaktan başka bir şey değildir. Bu anlayışın karşısına Mutezile mezhebi çıkmış ve insanın mutlak anlamda özgür olduğunu, dahası kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu iddia etmiştir. İlk bakışta Mutezile ve Cebriye'nin meseleye yaklaşımı savunulabilir ve anlaşılabilir gelse de insan eylemleri ile ilgili aklî ve naklî deliller derinlemesine analiz edildiğinde hiç de öyle olmadığı görülecektir. Nitekim Kur'an her şeyi bilen, irade eden, her şeye gücü yeten ve her şeyin yaratıcısı olarak Allah'ı göstermektedir. Allah'ın ilim, irade ve kudretinin insanın ihtiyarî eylemleri üzerinde zorlayıcı bir etkiye sahip olmadığını yine Kur'an bize haber vermektedir. Bu yüzdendir ki Ehl-i Sünnet kelâmcıları bu mezheplerin kullandığı argümanların yanlışlığını görerek meseleye yeni bir boyut kazandırmıştır. Onlara göre insan ne Cebriyenin iddia ettiği gibi fiillerini yapmaya mecbur, ne de Mutezilenin belirttiği üzere eylemlerinin yaratıcısıdır. Bir fiilin meydana gelmesinde biri Allah'a diğeri de insana ait olmak üzere iki yön vardır. Ehl-i sünnet Allah'ın mutlak hâkimiyetini ifade etmek için fiillerin takdir ve yaratılmasını Allah'a vermiş, insanın sorumluluğunu temellendirmek için de eylemi yapanın insan olduğunu belirtmiştir. Bu düşünceyi savunan İslam kelâmcılarından biri de Maturidi'dir. O bu meseleyle ilgili olarak ileri sürdüğü görüş ve düşünceleri ile çağdaşlarından farklı bir çizgide hareket ederek bu kavramları insan özgürlüğünü ispat hususunda en iyi değerlendirdiği düşünülen kelâmcıların belki de ilkidir.

Eserlerini incelediğimizde onun akıl, nakil ve diğer sosyal bilimlerden faydalandığı, uygun gördüğü yerlerde yanlış düşünce ve inançlara da, özellikle Mutezile'ye karşı, eleştirel bir bakış açısı sergilediği görülmektedir. Onun meseleleri çok rahat bir şekilde tartışması içerisinde bulunduğu ortamın bu tür tartışmalar için oldukça müsait olduğunu göstermektedir. Mutezile âlimlerinden Ka'bi'yi kendisine muhatap olarak seçmesi, yeni fikirlerin ortaya çıkmasını, dolayısıyla derinlemesine tahliller yapılmasını sağlamıştır.

Maturidi'nin kaza ve kader problemini temellendirirken yaptığı ilk şey insan eylemlerinin yaratıcısının kim olduğu sorusuna cevap aramak olmuştur. Kaza ve kader probleminin temel sorunu Allah'ın mutlak hâkimiyeti karşısında insan hürriyeti olduğuna göre yapılması gereken ilk iş eylemin nasıl meydana geldiğini tespit etmek olacaktır ki Maturidi'nin bu yaklaşımı oldukça tutarlıdır. Ortaya koyduğu aklî, naklî ve ittifak delilleriyle fiilde yaratma (halk) ve yapma (kesb) olmak üzere iki yön

bulunduğunu, bu yönlerden yaratmanın Allah'a, yapmanın da insana ait olduğunu belirtmiştir. O bu bakış açısı ile insanın mutlak manada özne olmadığını ortaya koymakla kalmamış, insanın sorumluluğunu, eylemlerin aidiyetini ve Allah'ın hâkimiyetinin mutlaklığını temellendirmiştir. Araştırmalarımız kelâm tarihinde fiile bu şekilde yön tayin eden ilk kişinin Maturidi olduğunu göstermektedir.

Kaza ve kader kavramlarına yaklaşımı ile de muasırlarından farklı bir duruş sergileyen âlim olma özelliğindedir. Ona göre kader, olmuş, olan ve olacak olan her şeyi Allah'ın bilmesi demektir. Böylece kader, Allah'ın ilim sıfatına râcî olmaktadır. Bu bilme, nötr bir durumda olup insan eylemleri üzerinde herhangi bir zorlayıcı etkisi söz konusu değildir. Allah'ın ilmi eylemi gerektiren bir sıfat olmamakta onu mümkün kılan bir sıfat olmaktadır. Kaza ise kader doğrultusunda zamanı gelince nesne ve olayların yaratılmasını ifade etmektedir. Bu ise tekvin sıfatına râcî olmaktadır. Kaza kavramı hakkında Maturidiler tarafından ortaya konulan bu yaklaşım tarzının, Eş'âriyye ve Mutezile ekollerinin düşünceleri ile iki noktada farklılık arz ettiği tespit edilmiştir. Eş'âri ile arasındaki fark, kaza tanımlaması ve bu bakış açısının doğurduğu sonuçlarla alakalıdır. Eş'ârilere göre Maturidilerin kaza tanımlamasının karşılığı kaderdir. Bu tanımlamalara göre Maturidi geleneğinde kader kazaya nazaran daha kapsamlı iken, Eş'ârilere açısından kaza daha şumullü bir durum arz etmektedir. Ayrıca Maturidi penceresinden kader ilimle, kaza da yaratma ile ilişkilendirilirken, Eş'ârilere tam tersini iddia etmektedir. Kur'an merkezli düşünüldüğünde, Maturidi ekolünün değerlendirmelerinin Kur'anî bakış açısına daha yakın bir yaklaşım sergilediği düşünülmektedir. Mutezile'ye gelince temel fark onların kaza-fiil ilişkisini ele alış biçimi ile ilgilidir. Mutezile küfür, şirk ve her türlü kötülük gibi eylemlere odaklanarak bunların Allah'ın kazası kapsamına giremeyeceğini belirtmişlerdir. Kazanın hüküm verme ve yaratma anlamında son sözü söylemekten ibaret olduğunu belirten Maturidi ise kâinattaki her türlü eylemin Allah'ın kazasına dâhil olduğunu ifade etmiştir.

Maturidi'nin orijinalliğinin bir başka göstergesi de yaratma olayında ilmi merkezi bir konuma yerleştirmesidir. Nitekim o insanın sorumluluğunu oluşturan ihtiyarî eylemleri ilmin taalluk alanı içerisinde değerlendirmekte ve bunu ihtiyarî eylemler üzerinde Allah'ın irade ve kudretinin herhangi bir rolü olmadığını iddia eden Mutezile'ye karşı bir argüman olarak kullanmaktadır. Bu durumda insanın eylemlerini özgür bir şekilde

yerine getirdiğini ispat noktasında temelde irade ve kudret sıfatlarından ziyade ilim sıfatı yer almaktadır.

Allah'ın iradesinin insan eylemleri üzerinde herhangi bir etkiye sahip olup olmadığı hususunu ise iradeye verdiği farklı tanımlamalarla ve bunlardan hangilerinin, nasıl Allah ile ilişkilendirilebileceğini ortaya koyarak açıkladığı saptanmıştır. Böyle bir yöntem izlemesinin temel nedeninin Mutezile'nin ihtiyarî eylemlerin yaratıcısının insan olduğu ve kötü eylemlerin Allah'a izafe edilmesinin mümkün olmadığı tezini çürütmeye yöneliktir. Getirdiği aklî ve naklî delillerle tutarlı ve akla yatkın izahlar yaptığı görülmektedir. Ancak kesinlik ifade eden ve herkes tarafından kabul gören bir açıklama getirdiğini söylemek de mümkün değildir. Çünkü yapılan açıklamalar, Allah'ın ilim ve iradesinin taalluk ettiği şeyin varlık kazanacağını ifade etmektedir. Bu ilim ve iradede bir değişme olamayacağına göre insanın, Allah'ın ilmi ve iradesinin sınırları dışına çıkmaları söz konusu değildir. Bu sıfatların ihtiyarî eylemlere tabi olduğunu, yani ilmin maluma, iradenin de murat edilene tabi olduğunu kabul ettiğimizde insanın tercihleri Allah'ın ilim ve iradesine sebep teşkil edecektir. Sebep-müsebbep bağlantısı göz önünde bulundurulduğunda sebebin müsebbebden önceliği söz konusudur. Bu demektir ki insanın eylemleri de ezelî olmaktadır. Maturidi bu çıkmazdan kurtulmak için insanın ihtiyarî eylemlerini yaparken kendisini özgür, eylemi yapan ve eylemin sahibi olduğunu hissettiği prensibi üzerine bina etmektedir. Bu meselede, Allah'ın ilim, irade, kudret ve yaratmasının insan eylemleri de dâhil her şeyi kapsadığını, herhangi bir değişmenin söz konusu olmadığını, iradesinin ilmine, kudretinin de iradesine taalluk ettiğini bir iman ilkesi olarak kabul etmemiz gerekecektir. İnsanın özgürlüğünü de en basit şekliyle Maturidi'nin hislere dayanan ilkesi ile açıklayabiliriz. Bir eylemi yapmak istediğimizde öncelikli olarak o eylemi yapabilecek fiziksel ve zihinsel kapasiteye, doğal şartlara dikkat ettiğimiz bir gerçektir. Daha sonra ise bilgisel ön hazırlık, eyleme karşı arzu, istek ve karar aşamasından sonra Allah insanda eylemi yapmaya gerekli olan bilfiil kudreti yaratmakta ve eylem bu kudretle eşzamanlı olarak gerçekleştirmektedir. Bu sayede bir yandan insanın sorumluluğu temellendirilmekte diğer yandan da her türlü nesne ve olayın Allah'ın ilim, irade ve kudreti kapsamında bulunduğu dile getirilerek her türlü noksan sıfatlardan tenzihi sağlanmaktadır.

Tüm bu açıklamalar ortaya koymaktadır ki kâinatta meydana gelmiş, gelen ve gelecek olan tüm nesne ve olaylar Allah'ın kaza ve kaderiyle meydana gelmektedir. Allah'ın ilmi, iradesi, kudreti ve yaratmasının mutaallakı olan kaza ve kaderin ise insan eylemleri üzerinde herhangi bir zorlayıcı etkisi bulunmamaktadır.

KAYNAKLAR

- Abdulgazi, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfrehes el-Mu'cemu'l-Müfrehes li Elfazi'l-Kur'an'il-Kerim*, Kahire 1988.
- Abdulhamid, Mahmud, *et-Tefriku'l-Felsefi fi'l-İslam*, Beyrut 1974.
- Abu Tammam, Habib İbn Aws al-Ta'i, *Kitab Ashar al-hamasah: maa sharh Abi Zakariya Yahya ibn Ali ibn Muhammad ibn Bastam al-Shaybani al-Tibrizi, wa-arbaat faharis*, ed. Ghiyurgh Wilhilm Faritagh, In Officina Baadeni, Bonnae 1828.
- Adam, Hüdaverdi, *İbn Arabi-Kaza ve Kader*, Değişim Yay., Adapazarı 1998.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 5. Baskı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1988.
- Akbulut, Ahmet, “Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri”, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, A.Ü. Basımevi, c. 33, Ankara 1992, ss. 129-156.
- Aliyyu'l-Kari, Ali b. Muhammed Sultan el-Herevi, *Şerhu Fıkhı'l-Ekber*, 1. Baskı, Matbaatu't-Tekaddüm, Kahire 1323.
- Ali el-Kari, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed, *el-Ehadisu'l-Kudsiyyeti'l Erbainiyye*, Arif Efendi Matbaası, İstanbul 1316.
- Altıntaş, Ramazan, “Mevlana'da İrade Hürriyeti”, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. VIII, s. 2, 2004, ss. 1-15.
- Amidi, Seyfeddin, *Kitabu'l-Mübin fi Şerhi Maani Elfazi'l-Hukema ve'l-Mütekellimin*, tahkik: Hasan Mahmud eş-Şafi, Kahire 1993.
- _____, *Gayetü'l-Meram*, neşr.: Hasan Mahmud Abdullatif, Kahire 1971.
- Ammara, Muhammed, *El-Mutezile ve Müşkiletü'l-Hürriyyeti'l-İnsaniyye*, Beyrut, 1988.
- Atvan, Hüseyin, *el-Fıraku'l İslamiyye fi biladi's Şam fi'l Emevi*, Amman 1980.
- Aydın, Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi*, Çağrı Yay., İstanbul 1979.
- Aydınlı, Osman, “İlk Mutezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı”, Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002/2, ss. 127-146.
- Ayni, Ebu Muhammed Bedreddin Musa el-Hanefi, *Umdetu'l-Kari Şerh-i Sahihi'l-Buhari*, İdaretü't-Tıbaati'l-Müniriyye, Kahire 1972.
- Bağcı, Musa, *İnsanın Kaderi: Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009.
- Bağdadi, Abdulkahir, *el-Fark beyne'l-fırak*, neşr.:M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut yy.

- _____ *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Kahire 1990.
- _____ *Usulu'd-Din*, İstanbul 1928.
- Bağdadi, Ebu'l-Berekat, *Kitabu'l-Muteber fi'l-Hikmeti'l-İlahiyye*, terc: M. Şerafeddin, İlahiyyat, Burhaneddin Matbaası, İstanbul 1932.
- Bakıllani, Kadı Ebu Bekir, *Kitabu't-Temhid*, Beyrut 1957.
- _____ *Kitabu'l-İnsaf fi ma Yecibu İ'tikadatuhu ve la Yecuzu'l-Cehlu bihi*, tahkik: Muhammed Zahid b. Hasan el-Kevseri, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turas, Kahire 1993.
- Bardakoğlu, Ali, "*Kudret*", DİA, Ankara 2002.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1988.
- Bicuri, İbrahim, *Haşiye ala Metn el-Senusiyye*, Kahire 1286.
- Biçer, Ramazan, "*Maturidi'ye Göre Hidayete Engel Olan Beşeri Zaaflar ve Tezahürleri*", C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 8/1, Sivas 2004, ss. 41-59.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul 1972.
- Birand, Kamiran, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. Baskı, Ankara 1964.
- Bravmann, M. M., "*Heroic Motives in Early Arabic Literature*", Der Islam, n. 36/1-2, yy. 1960, pp. 4-10.
- Buhari, Muhammed b. İsmail, "*es-Sahih* ", Dâru Sâdır, Beyrut 2004.
- Cafer, Sübhani, *el-Kaza ve'l-Kader fi'l-İlm ve'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, Arapça çev: Muhammed Hadi el-Yusuf el-Ğaravi, yy. 1975.
- Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yay., Ankara yy.
- Carullah, Zühdi Hasan, *el-Mutezile*, Beyrut 1995.
- _____ *el-Mutezile*, Kahire 1947.
- Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıştan İbn Rüşt'ün Ölümüne Kadar*, çev: Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul 1986.
- Cubran, Mesud, *er-Raid fi'l-Luga*, 2. Baskı, Beyrut 1967.
- Cürcânî, Seyyidü's-Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Tarîfat*, tahkik: İbrahim el-Eybari, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 2. Baskı, Beyrut 1992.
- _____ *Şerhu'l-Mevakıf: Haşiye ala Şerhi'l-Mevakıf fi İlmi'l-Kelâm*, Matbaai Amire, İstanbul 1311.
- _____ *Şerhu'l-Mevakıf*, İstanbul 1286.
- Cüveyni, İmamu'l-Hameyn Abdülmelik, *Kitabu'l-İrşad ila Kavati'i'l-Edille fi Usuli'l-İtikad*, Mısır 1950.

- _____ *Kitabu'l-İrşad ila Kavati'i'l-Edille fi Usuli'l-İtikad*, tahkik: Es'ad Temim, Müessesetü'l-Kütübi's-Sikafiyye, Beyrut 1985.
- _____ *eş-Şamil fi Usuli'd-din*, tahkik: Helmut Klopfer, Daru'l-Arab, Kahire 1989.
- Çağrı, Mustafa ve Hayati Hökelekli, "*İrade*", DİA, İstanbul 2000.
- Dağım, Semih, *Felsefetu'l-Kudur fi'l-Fikri'l-Mutezile*, Beyrut 1992.
- Damegani, Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed, *Kamusu'l Kur'an: Islahu'l-vücuḥ ve'n-nezair fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, tahkik: Abdülaziz Seyyidü'l-Ehl, 4. Baskı, Darul İlim li'l-Melayin, Beyrut 1983.
- Davud el-Karsi, *Risale fi'l-İradeti'l-Cüz'iyye*, İstanbul 1312.
- De Boer, *Tarihu'l-Felsefeti fi'l-İslam*, terc: Ebu Ride, Kahire 1938.
- Desuki, Ahmed Faruk, *el-Kaza ve'l-Kader fi'l-İslam*, Riyad 1986.
- Ebu'l-Beka, Eyyub b. Musa el-Hüseyini el-Kufi, *Kitabu'l-Külliyat Mu'cemun fi'l-Mustalahat ve'l-Furuki'l-Lugaviyye*, tahkik: Adnan Derviş, Muhammed el-Mısri, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1992.
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as, "*es-Sünen*", tahkik: Kemal Yusuf Hut, Daru'l-Cinan ve Müessesetü'l-Kütübi'l-Sekafiyye, Lübnan 1988.
- Ebu Hanife, Numan b. Sabit, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev: Mustafa Öz, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul 1992.
- Emin, Ahmed, *Fecru'l-İslam*, Kahire 1985.
- Eş'âri, Ebu'l-Hasen, *Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafi'l-Musallin*, tashih: Helmut Ritter, 3. Baskı, Weisbaden 1980.
- _____ *Makalatu'l-İslamiyyin*, Wiesbaden 1963.
- _____ *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, Daru İbn Zeydun, Beyrut yy.
- _____ *el-Luma fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a*, tashih: Hamude Gurabe, yy. 1955.
- _____ *Kitabu'l-Luma fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a*, Beyrut 1953.
- Farğal, Yahya Haşim Hasan, *Neş'etü'l-Ara' ve'l-Mezahib ve'l-Firaki'l-Kelâmiyye Cevanibu't-Tekfir fi'l-Akideti'l-İslamiyye*, yy. 1972.
- Ezheri, Ebu Mansur, *Tehzibu'l-Luga*, Kahire 1384-1387.
- Fahreddin Razi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- _____ *Tefsir-i kebir*, terc: komisyon, Akçağ Yay., Ankara 1988-1995.
- _____ *el-Metalibu'l-Aliye mine'l-İli'l-İlahi*, neşr.: Ahmed Hicazi es-Sakka,

- Beyrut 1987.
- _____ *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din*, Haydarabad 1353.
- _____ *el-Muhassal (Kelâm'a Giriş)*, çev: Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002.
- Firûzâbâdî, Necmuddin Ebu Tahir eş-Şirazi, *el-Okyanusu'l-Basit fi Tercemeti Kamusi'l-Muhit (Kamus Tercemesi)*, çeviren: Ahmet Asım b. Cenani Gazia, Bahriye Matbaası, İstanbul yy.
- Frank, R. M., "The Structure of Created Causality", *Studia Islamica*, n. 25, y. 1966, p. 59.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *el-Maksadu'l-Esna Şerhu Esmailahi'l-Hüsna*, Mısır 1324.
- _____ *el-Mustesfa min İlmi'l-Usul*, Bulak 1322.
- _____ *el-İktisad fi'l-İtikad*, Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebî, Kahire 1963.
- Gelenbevi, İsmail, *Haşiye ale'l-Celal*, Matbaa-i Amire, yy. 1308.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, 4. Baskı, İstanbul 1980.
- Gölcük, Şerafettin ve Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya 1988.
- Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayıhan Yay., 1. Baskı, İstanbul 1979.
- Halebî, İbrahim b. Mustafa El-Mezari, *el-Luma fi Tahkiki Mebahisi'l-Vucud ve'l-Hudus ve'l-Kader ve Efali'l İbad*, tahkik: Muhammed Zahid b. El-hasan el-Kevseri, Matbaatu'l-Envar, Kahire 1939.
- Hadimi, Ebu Said Muhammed b. Mustafa, *Barikatu Muhammediye fi Şerh-i Tarikat-ı Muhammediye ve Şeria*, Şirket-i Sahafiye-i Osmniyye, İstanbul 1318.
- Halid el-A'la, *Cehm b. Safvan ve Mekanetuhu fi'l-Fikri'l-İslami*, Bağdad 1965.
- Harman, Ömer Faruk, "Dalâlet", DİA, İstanbul 1993.
- Harputi, Abdullatif, *Tenkihu'l- Kelâm*, Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul 1330.
- Hökelekli, Hayati, "İstirca", DİA, İstanbul 2001.
- http://tr.wikipedia.org/wiki/1999_G%C3%B6lc%C3%BCk_Depremi (04.10.2010 tarihinde ulaşılmıştır.)
- <http://www.yerbilimleri.com/12-ocak-2010-haiti-depremi/> (04.10.2010 tarihinde ulaşılmıştır.)
- <http://www.hurriyet.com.tr/dunya/15709398.asp> (04.10.2010 tarihinde ulaşılmıştır.)
- Hayyat, Ebu'l-Huseyin Abdurrahim b. Muhammed, *el-İntisar ve'r-Redd ala İbn*

- Ravendi el-Mülhid*, tahkik: Albert N., Matbaatu'l-Katolikiyye, Beyrut 1957.
- Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev: Salih Tuğ, Boğaziçi Yay., İstanbul 1980.
- Hizmetli, Sabri, “*Tarihi Rivayetlere Göre Hz. Osman’ın Öldürülmesi*”, A.Ü.İ.F. Dergisi, Ankara 1983, c. 27, ss. 149-176.
- Isfehani, Ebu Nuaym Ahmed b. Abdillahi, *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakatu'l-Asfiya*, Matbaatu's-Seade, Kahire 1974.
- Isfehani, Şemsuddin b. Mahmud b. Abdurrahman, *Metailu'l-Enzar ala Tavaili'l-Envar*, Şirket-i Der Saadet-i Alemiyye, 1305.
- Işık, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, A.Ü.İ.F., Ankara 1967.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, Dar-u Sahnun li'n-Neşr ve't-Tevzi, Tunus yy.
- İbn Asakir, Ebi Kasım Ali b. Hasan, *Tarihu Medinet-i Dimeşk*, tahkik: Ali Şîrî, Dar'ul-Fikr, Dimeşk 1982.
- İbn Cevzi, Ebu'l Ferec Cemaleddin, *Nüzhetü'l-A'yuni'n-Nevazir fi İlmi'l-Vücuha ve'n-Nezair*, tahkik: M. Abdulkirim Kazım er-Radi, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1987.
- İbn Ebi'l-İzz, Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Akideti't-Tahaviyye*, tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin Şuayb el-Arnayut, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1992.
- İbn Faris, *Mu'cemu Makayısı'l-Luga*, tahkik: Abdusselam Muhammed Harun, Kahire 1972.
- _____*Mücmelü'l-luga*, tahkik: Abdulmuhsin Sultan, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1984.
- İbn Fürek, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Mücerred'u Makâlâti'sŞeyh Ebi'l-Hasen el-Eşarî*, tahkik: Daniel Gimaret, Beyrut 1987.
- İbn Hacer, el-Askalani, *Tehzibü't-Tehzîb*, Beyrut 1968.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali el-Endelusi ez-Zahiri, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, yy. yy.
- İbn Hümam, Kemaleddin, *Kitabu'l-Müsayere (Kemal İbn Ebi Şerif; Kitabu'l Müsamere bi Şerhi'l-Müsayere li'l-allameti'l-Kemaleddin İbn Hümam fi İlmi'l-Kelâm)*, Çağrı Yay., İstanbul 1979.

- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebu Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *Şifâu'l-Alil fi'l mesaili'l-Kazâi ve'l-Kaderi ve'l Hikmeti ve't-Te'lil*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut yy.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Mearif*, Daru'l-Mearif, 2. Baskı, Kahire 1969.
- İbn Mace, Muhammed b. Yezid Ebû Abdillâh, *"es-Sünen"*, tahkik: Halil Me'mun Şiha, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1988.
- İbn Manzur, Cemaluddîn Muhammed, *Muhtasar tarih-i Dimaşk li İbn Asakir*, tahkik: İbrahim Salih, Dimaşk 1989.
- _____*Lisanu'l-Arab*, Beyrut 1968.
- İbn Murtaza, Ahmed b. Yahya, *Kitabu't-Tabakati'l-Mutezile*, tahkik: Susanna Diwald Wilzer, Beyrut yy.
- _____*el-Münye ve'l-Emel fi Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal*, tahkik: Muhammed Cevad Meşkûr, Beyrut 1990.
- İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed, *et-Tabakatu'l-Kubra*, Beyrut yy.
- İrfan, Abdulhamid, *Dirasat fi'l-Firaki'l-Akideti'l-İslamiyye*, Beyrut 1997.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, sad: Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara 1981.
- Judd, Steven C., "Ghaylan el-Dimashqi: The Isolation of a Heretic in Islamic Historiography", *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge University Press, vol.31, No. 2, 1999, pp. 161-184.
- Kadı Abdulcebbar, *Şerh-u Usulu'l Hamse*, Kahire 1965.
- _____*el-Muhit bi't-Teklif*, tahkik: Ömer es-Seyyid Azmi, ed-Daru'l-Mısriyye, Kahire yy.
- _____*Müteşabihu'l-Kur'an*, Kahire 1969.
- Karadeniz, Osman, *Ecel Üzerine*, Anadolu Matbaacılık, 1. Baskı, İzmir 1992.
- Karaman, Hayrettin, Mustafa Çağrıçı, İbrahim Kafi Dönmez vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2006.
- Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*, Beyan Yay., İstanbul 1997.
- Khalidi, Tarif, *Mu'tazilite Historiography: Maqdisi's Kitab al-Bad' wa'l-Ta'rikh*, *Journal of Near Eastern Studies*, The University of Chicago Press Vol. 35, No. 1 (Jan. 1976), pp. 1-12.
- Kılavuz, Ahmed Saim, *Ebu Seleme es-Semerkindi ve Akaid Risalesi*, İstanbul 1989.
- Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1989.

- Kubat, Mehmet, *Hasan el-Basri, Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelâm İlmindeki Yeri*, Çıra Yayınları, İstanbul 2008.
- Kurtubi, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Cami' li Ahkâmî'l-Kur'an*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- Kutluay, Yaşar, *Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri*, Ankara 1968.
- Mahmud, Abdülhalim, *et-Tefkiru'l-Felsefeti fi'l-İslam*, Beyrut, 1974.
- Maturidi, Ebu Mansur Muhammed, *Te'vilatu Ehli's-Sünne*, tahkik: Fatıma Yusuf el-Hayme, Resalah Publishers, Beyrut 2004.
- _____*Kitâbu't-Tevhîd*, tahkik: Fethullah Huleyf, el-Elif Ofset, İstanbul 1979.
- _____*Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, terc: Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., Ankara 2002.
- Mengüşoğlu, Takiyyetin, *Felsefe'ye Giriş*, İstanbul 1992.
- Münavi, Zeynuddin Muhammed Abdurrauf, *Feyzu'l-Kadir Şerhi'l-Camii's-Sağır*, Daru'l-Marife, Beyrut 1938.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *"es-Sahîh"*, tahkik: Muhammed Fuad Abdulbâkî, Dâru'l-Hadis, Kahire 1991.
- Nesai, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *"es-Sünen"*, tahkik: Abdulfettah Ebu Ğudde, Mektebu'l-Matbûati'l-İslâmiyye; Halep 1988.
- Nesefî, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed, *Tabsîratu'l-Edilleti fi Usuli'd-Din*, tahkik: Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, DİB Yay., Ankara 2003.
- _____*Bahru'l-Kelâm fi Akaidi Ehli'l-İslam*, çev: İsmail Hakkı Uca, Mustafa Akdedeoğulları, Can Kitabevi, Konya yy.
- Nesefî, Ömer, *İslam İnancının Temelleri Akaid*, terc: M. Seyyid Ahsen, 17. Baskı, Bayrak Yay., İstanbul 1995.
- Neşşar, Ali Sami, *Neşetü'l-Fikri'l-Felsefeti fi'l-İslam*, Kahire yy.
- Öner, Necati, *İrade Hürriyeti*, Vadi Yay., Ankara 1995.
- _____*İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yayınları, Ankara 1982.
- Öztürk, Yener, *"Kaderle Alakalı Yeni Yorumlara Eleştirel Bir Bakış"*, Ekev Akademi Dergisi, yıl: 7, sayı: 14, Erzurum 2003.
- Pakoğlu, Abdullah, *İslam Kelâmında "Şey" Kavramı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas 1999.
- Pezdevi, İmam Ebu Yusr, *Usuli'd-Din*, Kahire 1963.
- _____*Ehl-i Sünnet Akaidi*, terc: Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul 1988.
- Ragıp El İsfehani, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredat fi Garibi'l-*

- Kur'an*, tahkik: Muhammed Swyyid Keylani, Matbaai Mustafa el-Bali, Kahire 1961.
- Razi, Muhammed b. Ebi Bekr, *Muhtaru's-Sihah*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1980.
- Sabunî, Nureddin, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din-Maturidiyye Akaidi*, çev: Bekir Toplaoglu, DİB Yay., Ankara 2005.
- Sadru's-Şeria, *et-Tavdih fi Halli Gavamizi't-Tenkih (Saduddin Mesud b. Ömer Taftazânî; Şerhu't-Telvihi ale't-Tavdih kenarında)*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut yy.
- Safvet, Ahmet Zeki, *Cemherat Resaili'l-Arab*, Beyrut yy.
- Sa'lebi, Ebu İshak Ahmed b. Muhammed; *el-Keşf ve'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut 2004.
- Salih, Muhammed Muhammed es-Seyyid, *Amr b. Ubeyd ve Arauhu'l- Kelâmiyye*, Kahire 1985.
- Schacht, Joseph, "New Sources for the History of Muhammadan Theology", *Studia Islamica*, Maisonneuve & Larose, 1953, no 1, pp. 23-42.
- Schwarz, Michael, "Acquisition" (kasb) in early Kalam" in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition* (Walzer Festschrift), eds. S. M. Stern, A. Hourani and V. Brown, Cassirer 1979.
- Semin, Ebu'l-Abbas Şihabüddin Halebî, *Umdetü'l-Huffâz fi Tefsiri Eşrefi'l-Elfaz*, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1993.
- Subhani, Cafer, *el-Kaza ve'l-Kader fi'l-İlm ve'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, çev: Muhammed Hadi el-Yusuf el-Ğaravi, yy. 1979.
- Şahin, Hasan, *Maturidi'ye Göre Din*, Kayseri, 1987.
- Şavasi, Süleyman, *Vasıl b. Ata ve Arauhu'l- Kelâmiyye*, Libya 1993.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahkik: Ahmet Fethi Muhammed, Beyrut 1992.
- _____, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahkik: Abdulaziz Muhammed el-Vekil, Daru'l-Fikr, Beyrut 1948.
- _____, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, London 1934.
- _____, *Nihâyetü'l-İkdâm fi ilmi'l-Kelâm*, y.y., y.y.
- Şevkani, Muhammed Ali b. Muhammed, *Fethü'l-Kadir*, Daru'l-Marife, Beyrut yy.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihu'l-Umem ve'l-Mülük*, tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut yy.

- _____ *Camii'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1999.
- Taftazânî, Sa'duddin Mesud b. Ömer Abdullah, *Şerhu'l-Akaid (Kelâm İlmi ve İslam Akaidi)*, haz: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., 3. Baskı, İstanbul 1991.
- _____ *Şerhu'l-Makasid*, Beyrut 1985.
- _____ *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul yy.
- Tehanevi, Muhammed b. A'la b. Ali, *Keşşafu Istilahati'l-Funun*, Kahraman Yay., İstanbul 1984.
- Tarafah, ibn al-Abd, *Diwan Tarafah ibn al-Abd / sharh al-Alam al-Shantamari wa-talihi taifah min al-shir al-mansub ilâ Tarafah*, tahkik Durriyah al-Khatib, Lutfi al-Saqqal, Majma al-Lughah al-Arabiyah, Dimashq 1975.
- Tirmizi, Muhammed b. İsa, *"es-Sünen"*, tahkik: İbrahim Atuh Avz, Daru'l-Hadis; Kahire yy.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm'a Giriş*, İstanbul 1981.
- _____ *"Kâdir"*, DİA, Ankara 2002.
- Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yay., İstanbul 2010.
- Topçu, Nurettin, *Psikoloji*, Üçler Basımevi, İstanbul 1949.
- Tunç, Cihat, *"Ecel"*, DİA, İstanbul 1994.
- Turhan, Kasım, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul 1996.
- Türkiye İstatistik Kurumu, Emniyet Genel Müdürlüğü; Trafik Kaza İstatistikleri-Karayolu 2008, Ankara 2010.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev: Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara 1981.
- _____ *Free Will and Predestination in Early Islam*, London 1943.
- _____ *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh 1973.
- _____ *İslamın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, terc: Arif Tekin, İstanbul 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki, *"İstitaat"*, DİA, İstanbul 2001.
- _____ *"İlim"*, DİA, İstanbul 2000.
- _____ *"Kader"*, DİA, İstanbul 2001.
- _____ *"Kesb"*, DİA, Ankara 2002.
- _____ *"Hidayet"*, DİA, İstanbul 1998.
- Yazıcıoğlu, M. Said, *Maturidi ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Akit Yay., Ankara 1988.

- _____ “*Fiiil* ”, DİA, İstanbul 1996.
- _____ “*İslam Kelâmında Önemli Bir Mesele: İstitaat*”, İslamî Araştırmalar Dergisi, Sayı: 1, Temmuz 1986, s. 50-53.
- Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1984.
- Yörükhan, Yusuf Ziya, “*İslam Akait Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife*”, A.Ü.İ.F.D., Ankara 1952-1953.c. 2-3, ss. 71-87.
- _____ “*İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-ı Maturidi*”, A.Ü.İ.F.D., c. 2-3, s. 127--142.
- Zarou, Halid Davud, *el-Hayatu’l-İlmiyye fi Biladi’ş-Şamfi’l-Karneyni’l-Evvel ve’s-Sani li’l-Hicre*, Beyrut 1971.
- Zawzani, Husayn ibn Ahmad, *Kitab sharh al-Muallaqat al-sabli-Abi Abd Allah al-Husayn ibn Ahmad ibn al-Husayn al-Zawzani*, Matbaat al-Saadah, Misr 1925.
- Zebîdî Muhibbû’d-Din Ebu’l-Feyz b. Murtaza, *Tâcu’l-Arûs fi Şerhi’l-Kamus (Tacu’l-Arus min Cevahiri’l-Kamus*, Daru’s-Sadr, Beyrut 1386.
- Zehebi, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyer A’lami’n-Nübelâ*, tahkik: Şuayip el-Arnâvut, Me’mun es-Sağırıcı, Beyrut 1982.
- _____ *Mizanu’l-İtidal fi Nakdi’r-Rical*, tahkik: Ali M. Becavi, Dar’ul-İhya’il-Kutub’il-Arabiyye, y.y. 1963.
- Zemahşeri, Ebû’l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf ‘an Hakaiki’t-Tenzil*, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1977.
- Zihni, Hacı Mehmet, *El-Müntehab ve’l-Mugtedab fi Kavaidi’s-Sarf ve’n-Nahv*, Marifet Yay., İstanbul 1981.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı, Soyadı : Harun IŞIK
 Uyruğu : Türkiye (T.C.)
 Doğum Tarihi ve Yeri: 25 Haziran 1976, Kayseri
 Medeni Durumu : Evli, 1 çocuk
 Tel : +090 506 787 82 11
 Email : harun5838@hotmail.com
 Yazışma Adresi : Mevlana Mh. Halef Hoca Cd. Yüce Apt. 48/6 Talas-KAYSERİ

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Tarihi
Doktora	EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü	2011
MPhil (Master of Philosophy)	University of Birmigham	2010
Yüksek Lisans	EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü	2003
Lisans	EÜ İlahiyat Fakültesi	2000
Lise	Kayseri Lisesi	1993

İŞ DENEYİMLERİ

Yıl	Kurum	Görev
2005-Halen	Kayseri Kapalı Ceza İnfaz Kurumu	Cezaevi Vaizi
2004-2005	Yeşilhisar İlçe Müftülüğü/Kayseri	Vaiz
2003-2004	Sarılar Köyü-Kaş/Antalya	İmam-Hatip

YABANCI DİL

İngilizce, Arapça, Osmanlıca

YAYINLANMIŞ ESERLERİ

1. Cezaevlerinde Din, Lâçin Yayınları, Kayseri 2009.
2. Şiadan Kızılbaşılığa Türkler’de Alevilik, Bizim Kitaplar, İstanbul 2010.
3. Ceza İnfaz Kurumlarında Din Hizmetleri, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi-The Journal of International Social Research, volume: 3, issue: 12, ss. Summer 2010.

TEBLİĞLER

1. Cezaevlerinde Sunulan Din Hizmeti Faaliyetleri: İngiltere ve Galler örneğinden hareketle ülkemiz cezaevi vaizliğine ilişkin bazı tespit ve değerlendirmeler, IV. Din Şurası, Ankara 12-16 Ekim 2009.