TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELÂMÎ AHLÂK BAĞLAMINDA İYİ VE KÖTÜNÜN TABİATI VE İNSAN FİİLLERİ

Elif AĞALDAY

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA / 2018

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELÂMÎ AHLÂK BAĞLAMINDA İYİ VE KÖTÜNÜN TABİATI VE İNSAN FİİLLERİ

Elif AĞALDAY

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi İsmail YÜRÜK
Jüri Üyesi: Doç. Dr. İbrahim KAPLAN
Jüri Üyesi: Dr. Öğr. Üyesi Yusuf OKŞAR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA / 2018

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Dr. Öğr. Üyesi İsmail YÜRÜK
(Danışman)

Üye: Doç. Dr. İbrahim KAPLAN

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Yusuf OKŞAR

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.
…/…/2018

Prof. Dr. H. Mahir FİSUNOĞLU
Enstitü Müdürü

NOT**:** Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlâk kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. 09/07/2018

Elif AĞALDAY

ÖZET

KELÂMÎ AHLÂK BAĞLAMINDA İYİ VE KÖTÜNÜN TABİATI VE İNSAN FİİLLERİ

Elif AĞALDAY

Yüksek Lisans Tezi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Danışman: Dr.Öğr. Üyesi İsmail YÜRÜK
Haziran 2018, 214 sayfa

Duyulur âlemde iyilik ve kötülüğün reel varlığından hareketle kaynağının tespiti ve insan fiilleri ile irtibatlandırılması kelâmî ahlâkın temel problemidir. İnsanın ahlâkî eylemlerinin sorumluluğunu üstlenebilmesi açısından Tanrı-insan ilişkisinin açıklanması gerekir. Kelâm'da önemli bir yere sahip olan hüsün ve kubuh anlayışlarının incelenmeye tabi tutulması, kelâmî ahlâkın sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesine zemin oluşturmaktadır.

Yükümlülük, sorumluluğun dayanağı; sorumluluk da ahlâkî fiillerin meydana gelmesinde ve adaletin gerçekleşmesinde önemli bir katkı sağlamaktadır. Yükümlülüklerin kaynağı olarak sadece akıl bir öncül olarak ele alınamaz. İnsanı yükümlüklerini yerine getirmekten alı koyan bazı hususlar bulunmaktadır. Herbir sorumluluk, ortam ve duruma göre farklılık arz eder. Aklı olan herkes sorumluluğu oranında değerlendirilir.

Allah'ın varlığına ve birliğine inananlar, onun Kur'an'da kendisine atfettiği vasıflara sahip olmanın yanında adaletli olduğu ve adaleti tesis ettiği hususunda hemfikirdirler. Ancak kelâm ekolleri fiillerin insanî boyutu söz konusu olduğunda özellikle hem Allah'ı acz içeren fiillerden uzak tutabilmek hem de insanı yaptıklarından sorumlu kılabilmek amacıyla fiillerin kime nispet edileceği konusunda farklı düşüncelere sahiptirler. Bu itibarla ahlâkın üç önemli boyutu olan iyilik ve kötülüğün tabiatı, ilâhî kudret ve adalet, ahlâkî özgürlük ve sorumluluk çalışmamızın iskeletini oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelami Ahlâk, Hüsün ve Kubuh, Ef'al-i İbad, Kaza ve Kader, Hikmet, Kudret ve Adalet.

ABSTRACT

THE NATURE OF GOOD (HUSN) AND BAD (QUBH) AND HUMAN ACTS IN THE CONTEXT OF TEOLOGICAL (KALAM) MORAL

Elif AĞALDAY

PHD Thesis, Department of The Basic Islamic Sciences
Supervisor: Ass. Prof. İsmail YÜRÜK
January 2018, 214 Pages

In visible/sensible universe fixing the sourceof goodness and evil and its connecting with human acts is the main problem/topic of Kalamid morals. It is necessary to explain the relation between God and human to make humankind responsiple for his acts. It is really important to examine good and bad/evil problem having great importance in kalam studies, for evalvation of Kalamid morals correctly.

Obligation bases on responsibility and responsibility important contribution to occur moral actions and realization of justice. Only intelligenecee that as a source of obligations can not be treated premise. There are something that hinder humankind from doing their obligations. Each responsibility differs according to the circumstance or situation. Able minded persons will be evaluated in proportion to their responsibilities.

Persons who believe in Allah/God's existence and unity agreed on Allah is just and has established the justice berides. Allah has the qualities he mentioned in Quran, for himself. However, Kalamid schools have different opinions about the processor of the acts or the keep Allah away from human-specific acts. In this respect, the three dimensions of the morals, the nature of goodness (husn) and evil (kubh), divine power and juctice, moral freedom and responsibility constitute the skeleton of our work.

Key Words: Teologıcal (Kalam) Moral, Goodness and Evil, Acts of Human being (ıbâd), Kadâ and Fate (kader), Sophy/Aphorism (Hikmet), Power and Justice

ÖN SÖZ

İnsanın yaratılıp ona sorumluluk yüklenmesiyle başlayan varlık süreci, onun dünya hayatında ortaya koyduğu davranışların hesap edilmesi ve değerlendirilmesiyle birlikte gerçekleşeceği haber verilen ahiret hayatında da devam edecektir. İnsanın kendisinden istenen fiilleri yerine getirmesi nedeniyle mükafatlandırılması, terk ettiği fiilleri nedeniyle de cezalandırılmasına sebep olacak sorgulama, onun varlık sahasına çıkmasıyla başlayan bu sürecin en önemli aşamasıdır. Çünkü bu durum onun geçmişteki tüm davranışlarını kapsadığından bir dönüm noktası mesabesinde olup onun Allah'ın va'd ettiği mükafat veya ceza bakımından sonsuzluğa doğru gidişini belirleyecektir.

Alemi insan için yarattığını söyleyen Tanrı'nın merkeze insanı koyup sorumluluğu yüklenmesi bakımından onu muhatap olarak kabul etmesi, insanın ontolojik konumunu daha da belirgin hale getirmiştir. Bu bağlamda Allah'ın yüklediği sorumluluk neticesinde insan, Rabbini kabul veya ret durumunda kalmış ve kendisine verilen hayatı yaşama gayretine girmiştir. Artık bu gayretin neticelerini de yine kendisi belirleyecektir. Bu çerçevede Allah, insana akıl, irade ve güç verdiği gibi insanı bu imkânlarla baş başa bırakmayarak ona peygamberler aracılığıyla da müjdeler ve uyarılar göndermiştir. Ayrıca Allah, insanın işlemiş olduğu fiillerin karşılığının ne olacağını haber vermesiyle de insana karşı olan adalet ve merhametini ziyadesiyle göstermiştir.

Allah'ın, insanın dünya hayatında gerçekleştirdiği fiillerin mahiyetinin, aidiyetinin ve neticesinde meydana gelen bu fiillerde adaletin tesis edilip edilmediğinin kelâmî anlamda tespit edilmesi, Tanrı-insan ilişkilerinde belirleyici olacaktır. Çünkü Allah insanın başı boş bırakılmayacağını, onda olan bazı yetilerle onu yükümlü kılacağını, akabinde sorumluluğu üstlenen insanın işlediği fiilerinin asla karşılıksız kalmayacağını haber vermektedir. Neticede insan, Allah'ın takdir etmiş olduğu bir kaderi yaşamakta mı yoksa fiillerinin takdirini kendisi belirleyerek mi hayatını devam ettirmektedir. Ayrıca Allah'ın, insanlar için önceden tayin etmiş olduğu neticelerin değişime uğrayıp uğramayacağı ve adaletin tesisi ve tebyini meselesi de bu düzlemde önem arz etmektedir.

Biz bu çalışmamızda insanın Allah ile olan ilişkisinde temel teşkil eden ahlâkî, hukuki ve kelâmî bir kavram olan iyi ve kötünün tabiatını, fiillerin güzellik ve çirkinliğinin, diğer bir ifadeyle iyilik ve kötülüğünün meydana gelmesinde yükümlülüğünün kaynağının ne olduğu, sorumluluğun nasıl üstlenildiği, bir takım durumların sorumluluğu yüklenmede engel olup olmayacağı, nihayetinde insanın

işlemiş olduğu fiillerin sonucunda ödüllendirme veya cezalandırmanın kendisine dayandırıldığı fiil ve davranışların incelenmesi, yorumlanması ve bunların ilâhî kudret ve adaletle irtibatlandırılması oldukça önemlidir. Bununla birlikte her ne kadar insan hürriyeti ve sorumluluğu dini ve akli açıdan tartışılmış olsa da insandan meydana gelen fiillerin ahlâkî kurallarla olan bağlantılarının dikkatli bir şekilde ve inanç açısından gerekli düzeyde değerlendirilmediği görülmektedir. Çalışmamızda felsefi ve kelâmî cereyanların konu ile ilgili anlayış ve iddiaları göz önünde bulundurulup bunların ahlâkî sistemlerle ne derece uyumlu olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Konumuzu işlerken araştırmamızı üç bölümden oluşturduk. Birinci bölümde yükümlülüğün kaynağı, sorumluluğun üstlenilmesi gibi konuları, iyi ve kötünün tabiatını yükümlülük kavramıyla bağlantılı olarak değerlendirdik.

İkinci bölümü tamamen insan fiillerine ayırdık. Özellikle bu konuyla ilgili kavramları gerek ıstılahi gerekse kurani anlamları doğrultusunda dikkate alarak kelâmî ekollerin düşüncelerini, aralarındaki anlayış farklılığını gerekçeleriyle tespit etmeye çalıştık.

Üçüncü bölümde ise insan hürriyeti ve sorumluluğunun sınırlarının tespit edilmesi amacıyla ilâhî adalet ve kudret bağlamında kader ve kaza kavramlarını kelâmî perspektiften inceledik. Bu bağlamda Allah'ın asla bir kimseye zulmetmeyeceğini bildiren ayet ve yorumlara da dikkat çekerek O'nun mutlak kudret ve adaletinin ne şekilde gerçekleşebileceğini açıklamaya çalıştık.

Bu hedef doğrultusunda başta konunun belirlenmesinde, kaynak yönlendirmesinde ve çalışmamızın şekillenmesinde desteğini esirgemeyen danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi. İsmail YÜRÜK'e, Arş. Gör. Hamdi AKBAŞ ve Arş. Gör. Ömer SADIKER'e teşekkür ederim.

Elif AĞALDAY

Adana / 2018

KISALTMALAR

AÜİF : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜİFD : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜSBE : Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
BEÜİFD : Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz./bkz. : Bakınız
C. : Cilt
Çev. : Çeviren
ÇÜSBE : Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı
Edit. : Editör
EÜİFD : Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
EÜSBE : Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
EÜSBD : Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi
GÜİFD : Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
h. : Hicri
hn: : Hadis Numarası
HÜSBE : Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Haz. : Hazırlayan
Hz. : Hazreti
İİFV : İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM : İslam Araştırmaları Merkezi
İSAV : İslâmî İlimler Araştırma Vakfı
İBBKİDB : İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Dairesi Başkanlığı
İİFV : İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı
Krş/krş. : Karşılaştırınız
KSÜİFD : Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Mat. : Matbaası
MEB : Milli Eğitim Bakanlığı
MEBİA : Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
MÜİF : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
MÜİFD : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

MÜİFV : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
M.Ö. : Milattan Önce
Nşr. : Neşreden
ö. :Ölüm Tarihi
s. : Sayfa
ss. : Sayfa Sayısı
SÜİFD : Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TDAV : Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
TTK : Türk Tarih Kurumu
Tah. : Tahkîk eden
Ter. : Tercüme eden
trs. : Tarihsiz
Tsh. : Tashih eden
vb. : ve benzerleri
v.dğr. : ve diğerleri
vs. : vesaire
Yay. : Yayınları
TYEB : Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı
TYEKB : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
Yrs. : Yersiz

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET ..... **iv**
ABSTRACT ..... **v**
ÖN SÖZ ..... **vi**
KISALTMALAR ..... **viii**
GİRİŞ **1**
1.1. Araştırmanın Amacı 1
1.2. Araştırmanın Önemi 2
1.3. Araştırmanın Kapsamı 3
1.4. Araştırmanın Yöntemi 4
1.5. Kelâmî Ahlâk Problemine Giriş 6
1.5.1. Problemin Mahiyeti 6
1.5.2. Problemin Tarihsel Arka Planı 13
1.5.2.1. İslam Öncesi Kader Anlayışı 13
1.5.2.2. İslam'da Kader Anlayışının Tezahürü 16

BİRİNCİ BÖLÜM
İYİ VE KÖTÜNÜN TABİATI

1.1. Yükümlülüğün Kaynağı 27
1.2. Sorumluluk 28
1.2.1. Nefis 28
1.2.2. Akıl 30
1.3. Sorumluluğu Meydana Getirmeye Engel Durumlar 33
1.3.1. Şeytanın Aldatması 33
1.3.2. Tembellik 35
1.3.3. Hastalık ve Arızi Durumlar 36
1.3.4. Kibir ve Taassup 37
1.4. Hüsün ve Kubuh 39
1.4.1. Hüsün ve Kubhun Tanımı 40
1.4.2. Hüsün ve Kubhun Tabiatı 44

1.4.3. İyilik ve Kötülüğün İzafiliği 56
1.4.4. Kelâmî Ahlâk Açısından Mezheplerin Görüşlerinin Kritiği 59

İKİNCİ BÖLÜM
İNSAN FİİLLERİ VE İRADE HÜRRİYETİ

2.1. İrade 65
2.1.1. Külli İrade 71
2.1.2. Cüz'i İrade 72
2.2. İhtiyâr 73
2.3. İstitaat 76
2.4. Teklif-i ma-la Yutak (Güç Yetirilemeyen Şeyle Teklif) 83
2.5. Kesb Teorisi 92
2.6. İnsan Fiilleri 99
2.6.1. Felsefe ve İnsan Fiilleri 100
2.6.2. Mu'tezile'de İnsan Fiilleri 104
2.6.3. Eş'ârîler'de İnsan Fiilleri 110
2.6.4. Maturîdîlerde İnsan Fiilleri 115
2.7. İnsan Fiilleri ve Sorumluluk Düşüncelerinin Kritiği 121

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İLÂHÎ ADALET VE HİKMET

3.1. İlâhî Adalet ve Hikmetin Kapsamı 132
3.2. Ahlâkî Bir Kavram Olarak Kaza ve Kadere Kavramsal Yaklaşım 142
3.2.1. Kaza ve Kaderin Lügat Anlamları 142
3.2.2. Kaza ve Kaderin Istilâhî Anlamları 144
3.3. Kur'an'da Kaza ve Kader Kavramları 149
3.3.1. Kur'an'da Kaza Kavramı 149
3.3.2. Kur'an'da Kader Kavramı 150
3.3.3. Kur'an'daki Kaza ve Kader Kavramlarının Değerlendirilmesi 151
3.4. Kelâm Ekollerinin Kaza ve Kader Anlayışları 153
3.4.1. Mutlak Cebr 157
3.4.2. Mutavassıt Cebr 158

3.4.3. Cebr ve Tefviz Arasında Orta Görüş (Mutavassıt) 162
3.4.4. Mutlak Tefviz 165
3.5. Kaza ve Kader ile ilgili Diğer Konular 169
3.5.1. Hidayet ve Dalalet 170
3.5.2. Ecel 174
3.5.3. Rızık 178
3.6. İnsan Fiilleri Açısından Kaza ve Kaderin Kritiği 181
3.7. Kaza ve Kader Bir İman Esası mıdır? 185
3.8. Kader Anlayışları ve Determinizm 190

SONUÇ 196
1. Sonuç 196

KAYNAKÇA 201
ÖZGEÇMİŞ 214

GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Amacı

Allah'ın, akılla mücehhez insana emaneti teklif etmesi ve bu teklifin kabul edilmesiyle, insanda sorumluluklar oluşmaktadır. Fiili sorumluluk, kendi hür irademizle vaatlerimizi ve taahhütlerimizi yerine getirmek, fiilin meydana gelmesine sebep olan ortam ve şartlar oluştuğu zaman meydana gelmektedir. Kabul edildiği andan itibaren her mesuliyet, ahlâkî bir sorumluluktur. İradi bir müdahale ile kendisini sorumlu tutan ise insanın kendisidir. Kendi iradesiyle kendisini sorumlu tutan insanda dini ve ahlâkî sorumluluğunun oluşması için bazı şartların bulunması gerekmektedir. Gerek sorumluluğun şartları gerekse sorumluluk alanının tespiti ahlâkî fiillerin ortaya çıkmasında son derece önemlidir.

Kur'an bize, afâki veya enfüsi olarak bilgi verilmeden insanın fiilleri hakkında mükellef tutulamayacağını bildirmektedir. Ahlâkî kanunun kaideleri benliğimize yaratıcı tarafından yüklenmiştir. Onları bulup çıkarmak için tabii melekelerimizi ve buna ilaveten aklın ölçütlerini dikkate almamız gerekmektedir: Bu melekeler aklımıza danışmak, kalbimizi yoklamak veya uygun içgüdülerimizi takip etmek şeklinde kendini göstermektedir.

Kelâmî perspektiften iyilik ve kötülüğün tabiatının ortaya konulmasının amacı; insan açısından ahiret saadeti ya da cezasını gerektiren fiilleri aklın mı dinin mi zorunlu kıldığını; Allah açısından ise O'nun fiillerinin güzel ve çirkin olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceğini, çirkin olan şeylerin Allah'ın irade ve takdiriyle olup olmadığını incelemektir.[1] Ahlâk teorisiyle ilgili yükümlülük ve sorumluluk kavramları hüsün ve kubuh meselesiyle ilişkilendirilebilse de ahlâk teorisinin diğer dayanakları olan özgürlük ve müeyyide gibi konular ayrıca temellendirilmek durumundadır. Bunu da insanın fiilleri konusu adı altında değerlendirerek insanın hangi fiillerden sorumlu olduğunu, bu fiillerin özünde gerçekten var olan değişmez değerlerin olup olmadığını ve bunların insana mı yoksa başka bir güce mi nispet edildiğini ahlâkî sorumluluğun kapsamı altında incelemek gerekmektedir. Ayrıca insan fiilleri açısından kaza ve kader kavramları ile bu bağlamda bazı problemlerin açıklanması, bu durumların insan hürriyeti ve sorumluluğunda etkinliğinin tespiti ve ilâhî kudret ve adaletin de tesis ve

[1] İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh", *MÜİFD*, Sayı: 16-17, s. 61, ss. 55-90, İstanbul 1998-1999.

tebyini açısından önem arz etmektedir. Aynı zamanda bir iman esası olarak nitelendirildiğinde keyfiyetinin ve kapsamının ayrıca irdelenmesi gerekmektedir.

Kader konusuyla da doğrudan ilişkili olan insan fiillerinin mutlak iyilik ve kötülük bakımından değerlendirilip değerlendirilmeyeceği, buna mukabil bu fiillerin ortama göre farklılık arz edip etmeyeceği de çalışmamızda ortaya koymamız gereken diğer bir amacımız olacaktır.

1.2. Araştırmanın Önemi

Hüsün ve kubuh konusu; iyilik ve kötülüğün ilâhî sıfat ve fiillerle ilişkisi, yükümlülüğün kaynağı, âlemde kötülüğün bulunup bulunmadığı ve hatta her şeyin yaratıcısı, her türlü varlığa kendisine ait sorumluluğun yükleyicisi, Kur'an'ın ifadesiyle kendisinin asla sorguya çekilemeyeceği Tanrı'nın ahlâkîliği bağlamında kelâmın temel problemlerinden biri olmuştur.

Kelâmi ahlâk diye adlandırılan ancak felsefi ahlâkla da doğrudan ilişkisi bulunan bu problemin insanlık tarihi içerisinde kendine has bir konumunun da bulunduğunu nazar-ı itabara almak gerekir. Zaten İslam ilahiyatında ortaya çıkan görüş ayrılıkları doğrudan Kur'an'ı farklı yorumlama anlayışından ortaya çıkmış olsa da özellikle tercüme hareketlerinden sonra Yunan felsefesinin İslam düşünürleri tarafından mütalaa edilmesi, konunun akli formatlara uydurulması ve sistematize edilmesi konusunda belirli katkılar sağlamıştır. Özellikle 4. Asırdan itibaren günümüze kadar olan dönemde kelâmî ahlâk ve ahlâk felsefesini konu alan eserlerde bunların izlerini görmek mümkündür. Her iki unsurun da hüsün ve kubuh tartışmalarında ve ahlâk teorilerinin gelişmesinde büyük katkılarının bulunduğunu düşünüyoruz.

Fiillerin güzellik veya çirkinliğinin tabiatı ve bunun aklen bilinip bilinemeyeceği felsefenin yanında kelâm ve fıkıh usulünün en önemli problemi olup, kelâm ilmi bu terimleri insan açısından ahiret saadeti ya da cezasını dikkate alarak sorumluluğu gerektiren fiiller olarak görmüş, Allah açısından ise O'nun fiillerinin güzel ve çirkin olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği, çirkin olan şeylerin Allah'ın iradesi ile olup olmadığı, sırf iyilik olan Allah'ın, kötü fiillerin kaynağı olup olmayacağı, yani hüsün ve kubhun Allah ile olan ilişkisini incelemektedir. Ahlâk felsefesi ise insanın iyi ve kötü davranışlarını ortaya koyarken ve bunların mahiyetini ve kaynağını açıklarken bu kavramları kullanmaktadırlar. Kelâmî ahlâk açısından hüsün ve kubuh konusunun anlaşılması, ancak konunun insan fiilleriyle birlikte irdelenmesiyle mümkün olacaktır.

İnsan fiilleri İslam tarihinin düşünce sisteminde insanlık tarihini meşgul eden en eski konular arasında yer almaktadır. Bu konunun temelini, insanın irade ve seçme hürriyetinin var olup olmadığı meselesi teşkil etmektedir. Bu da ancak insan fiilinin tahlilinin yapılması, fiilin gerçekleşmesinde insanın rolünün ve payının tesbit edilmesiyle mümkün olacaktır. Bizim fiilden kastımız insanın iradî olarak yaptığı her şeydir. O halde bu konuların tahlilinin yapılması insanın sorumluluğunun kaynağının etik olarak tespit edilmesi bakımından ayrı bir önem arz etmektedir.

İyilik ve Kötülüğün mutlak manada alınması hüsün ve kubuh konusunun problematiği iken, bunların insan fiillerine yansıması bir taraftan Allah'ın ilim, irade, kudret ve yaratmasına bağlı olmakta diğer taraftan da insanın bu fiilleri meydana getirmesinde yaratıcının ve kendisinin fonksiyonunun ne olduğu, bu fiillerinin mutlak olarak iyi veya kötü şeklinde vasıflandırılabilirliği, bunları meydana getirmeye güç ve takatının bulunup bulunmadığı, fiilin meydana gelmesinde iki etkinin bulunması durumunda sorumluluğun paylaşılıp paylaşılmayacağı ve fiil meydana getirildikten sonra karşılık olarak nelerin yapılacağı gibi hususlar da kader problemine bağlanmaktadır.

Sonuç olarak fiillerin güzellik ve çirkinliğinin, diğer bir ifadeyle iyilik ve kötülüğünün meydana gelmesinde yükümlülüğü kaynağının nereden geldiği, sorumluluğun nasıl üstlenildiği, bir takım durumların sorumluluğu yüklenmede engel olup olmayacağı, yani nihayetinde insanın işlemiş olduğu fiillerin sonucunda kendisi hakkında mü'min veya kafir hükmünün verilip verilemeyeceği ve ölüm sonrası hayatta ödüllendirme veya cezalandırmanın kendisine dayandırıldığı fiil ve davranışların incelenmesi, yorumlanması ve bunların ilâhî irade ve emirleriyle irtibatlandırılması oldukça önemlidir.

Bu çalışmamızda problem temelden ve ilk etapta kavramsal çerçeve belirlenerek, gerek felsefi, gerekse Kur'ani verilerden hareket edilerek başta Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet olmak üzere tüm kelâm ekollerinin konuya bakışları dikkate alınacak ve insan fiilleri bağlamında hüsün ve kubhun tabiatı ortaya konarak bunların insan fiilleri düzeyinde konumu belirlenmeye çalışılacaktır.

1.3. Araştırmanın Kapsamı

"Kelâmî Ahlâk Bağlamında İyi ve Kötünün Tabiatı ve İnsan Fiilleri" adlı çalışmamızda öncelikle konunun problem olarak ortaya çıkışı ve burada felsefi

düşüncenin katkıları değerlendirildikten sonra İslam kelâmında iyi ve kötünün keyfiyeti bu konuya taalluk eden diğer problemler ile konuyla ilgileri ortaya çıkan anlayışlar karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Daha sonra ise ahlâkî sorumluluğunun muhatabı kabul edilen insanın fiillerinin neler olduğu ve bu konuyla ilgili diğer hususlar ayrıntılı bir şekilde irdelenecektir. Bunları ortaya koyarken gerek Mu'tezili ve gerekse Sünni ekollerin konuyla ilgili bakış açıları tesbit edilip bu doğrultuda onların görüşleri analiz edilecektir. Tabii ki bu konuları ayrıntılı olarak incelerken İslam düşünce tarihinde farklı bir konuma sahip olan insan fiilleri açısından kaza ve kader kavramları da değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Hukuk alanında da önemli bir yere sahip olan hüsün ve kubuh konusu gerek tabiatı gerekse fiillerin bu özellikleri alabilmesinin şartları açısından incelenecek ve konumuz bağlamında değerlendirilecektir.

Verili kaynak olan Kur'an ve hadisler yeri geldiğince bazen müstakil olarak bazen de kelâm ekollerinin tavırlarının belirlenmesinde ve kendi görüş ve iddialarını ispat doğrultusunda zikretmiş oldukları yerlerde ele alınacaktır.

1.4. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamızda, iyi ve kötünün tabiatı ve insan fiillerinin insanın sorumluluğuna etkisini ortaya koymadan önce konu bağlamında yer alan ve kelâmî literatürde önemli bir yeri olan kavramların tarihsel süreç içerisinde geçirdiği değişimler dikkate alınarak semantik bir bakış açısıyla değerlendirilecektir. Bu nedenle özellikle ıstilâhî kavramlara yer veren lügatler elimizden geldiği kadar gözden geçirilicek, ilk ve temel verili kaynağımız olan Kur'an'da yer alan konuyla ilgili ayetler ve hadisler araştırılacaktır.

Çalışmamız islam inançlarını kendisine konu edinen kelâm alanında olduğundan problemi islam kültür tarihinde niçin ve ne şekilde tezahür ettiğini ortaya koymak bakımından gerek tarih gerekse mezhepler tarihi kaynakları ilk başvuracağımız kaynaklar arsında yer alacaktır. Kelâmî ahlâk problemi birçok konuyu ihtiva ettiğinden, bazen konu bağlamında tekrarlar söz konusudur. Ancak her tekrar bağlı bulunduğu konuyla ilgili olduğundan bu tekrarlara yer verilecektir.

Sistematik kelâm problemi olarak kelâmî ahlâk bağlamında iyi ve kötünün tabiatı ve insan fiilleri bu alanda geçmişten günümüze gerek sünni gerekse mutezili kelâm ekollerinin önde gelen liderlerinin görüş ve anlayışları kendi bağlamlarında

kritize edilecek ve her bir ekolün konu ile ilgili iddia ve kabulleri karşılaştırılmalı olarak sunulacaktır.

Bunların yanında kelâm-fıkıh usulü bağlamında konuya yaklaşan usulcülerin de yazmış oldukları kaynaklar ve fıkıh okullarının iyilik ve kötülüğün tabiatı hakkında sunduğu fikir ve düşünceler de dikkate alınacaktır.

Sonuç olarak konuyla ilgili eserler bilimsel kıstaslara, metot ve tekniklere uygun bir şekilde incelenecek, bu konulardaki anlayışlar derlenecek ve bilimsel güvenilirlik ve geçerlilik ölçülerine uygun olarak veriler yorumlanmaya çalışılacaktır. Kelâm bilim dalında kullanılan metotlar yanında açıklayıcı yöntemlerle karşılaştırmalar yapacağız. Örnekleme yöntemi, yorumlama ve genel açıklama metodunu kullanarak konulara daha bütüncül ve geniş açıdan bakmaya çalışacağız.

Konunun sınırları belirlenip istifade edilecek makaleler, kitaplar, tebliğler hakkında önbilgiler elde edilecektir. Bununla birlikte konumuza temel teşkil eden eserler incelenecek, eserler hakkında yazılan şerhlere bakılacaktır. Yine günümüz şartlarının gerektirdiği dijital kaynaklardan da faydalanılacak, incelenen ve araştırılan kaynaklar yorumlanarak özgün bir şekilde çalışma tamamlanmış olacaktır.

Bu çalışmayı yaparken bilimsel esaslara uygun şekilde hareket ederek; dönemin siyasi, sosyal ve kültürel yapısı ve şahsiyetler üzerindeki etkilerini deskriptif bir şekilde ele alacak ve tarafsızlık ilkesini göz ardı etmeden ortaya koymaya çalışacağız.

Çalışmamızın hazırlanmasında şekil yönünden Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün "Tez Yazım Kılavuzu" esas alınacaktır. Kaynak eserlerden yaptığımız doğrudan alıntılarda alıntıyı ana metinden ayırmak için soldan girintili ve bir satır arasıyla yazacağız. Dipnotlarda kullandığımız klasik kaynakların ilk geçtiği yerde müelliflerin tam künyeleri ile vefat tarihlerini ve çeviren, neşreden gibi esere ait diğer bilgileri vereceğiz.

Bütün bilim dallarında olduğu gibi, şüphesiz kelâm bilim dalı alanında yapılan çalışmalarda takip edilmesi gereken, bilim dalının kendine has, metot ve teknikleri bulunmaktadır. Çalışmamız boyunca özellikle şahıslar üzerinde yoğunlaşma, ilk el kaynaklara müracaat etme, fikir-hadise irtibatını tesis etme ve menkulde makulu arama gibi tekniklere uygun hareket edilecek, tez boyunca yargılama, dışlama veya onaylama gibi alanın sorumluluklarını aşan yaklaşımların sergilenmesinden uzak durulacaktır.

1.5. Kelâmî Ahlâk Problemine Giriş

1.5.1. Problemin Mahiyeti

Felsefe, âlemin nasıl oluştuğu, dünyanın nereden geldiği ve aynı şekilde düşüncelerimizin de nereden kaynaklandığını sorar. Böylece ruh ile madde arasındaki sorunları ortaya koymaya çalışır.[2] Bundan hareketle ilk filozofların özellikle kozmolojik olaylarla yani âlemin nasıl meydana geldiğiyle ilgilendiklerini görüyoruz.[3] Bir kısım filozoflar âlemin oluşum ve düzeninin tamamen kendi içerisinde meydana gelen ve kendi sistemini kendisinin düzenlediği sonucuna ulaştıklarından tabiatçı filozoflar olarak kabul edilmektedirler. Doğa felsefesiyle ilgilenen ilk düşünürlerin Empedokles (M.Ö. 495-435), Anaksagoras (M.Ö. 500-428) ve Demokritos (MÖ. 460-357) olduğu belirtilir. Onlar daha çok âlem ve onu oluşturan unsurlar üzerinde akıl yürütmüşler, doğanın meydana gelmesinde su, toprak, hava ve ateşin meydana getirdiği dört unsurun çözülme veya bileşimlerinin etken olduğu sonucuna ulaşmışlardır.[4] Kozmolojik yapıya önem atfeden bu düşünürlerin insan merkezli bir sisteme çok yakın olduklarını söylemek mümkün değildir.

Ancak sofistlerle başlayıp daha çok insanı merkeze alarak antropolojik dönemi başlatan felsefeciler, ahlâkı güçsüzlerin, güçlülerin yetkilerini kullanmalarına engel olmak için buldukları bir araç olarak değerlendirmektedirler. Onlar, insanın kendisinde var olan akıl ve irade hürriyeti sayesinde ahlâk olarak lanse edilen bu hilelere karşı koyabileceğini iddia ederler. Özellikle Sokrat (M.Ö. 468-399), erdemli bir hayatın ancak aklını kullanarak yaşamını devam ettirmek, tüm iş ve davranışlarına aklıyla yön vermek suretiyle mümkün olduğunu savunur. Nitekim aklın onaylamadığı hiçbir bilgi doğru olarak kabul edilmemektedir.[5] Onlara göre kader ve tüm Tanrılar âlemi, insanın bulduğu şeyler olup, insan her şeyin ölçüsüdür.[6] Sonuçta onlar, insanda bulunan bir kuvve ile kendi kaderlerini hür seçimleriyle kendilerinin belirleyebildiğini savundular.

Buna karşın ilahiyatçı filozoflar, daha sonra İslam dünyasında Mu'tezile tarafından da benimsenen ahlâkî kanunun mutlak olmadığını, iyilik ve kötülüğün, şeylerin tabiatında bulunan özellikler olduğunu ve bunların tabiatlarında bulunan değerler sebebiyle Tanrı'nın onları yasakladığı ya da emrettiği görüşünü

---

[2] Politzer, Georges, *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*, (Çev. Sevim Belli), Sol Yay., Ankara 1991, s.38.
[3] Aster, Ernest Von, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, (Ter. Vural Okur), İm Yay., İstanbul 2005, s. 143; Hüseyin Aydın, *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik*, DİB Yay., Ankara 2004, s. 50.
[4] Gökberk, Macit, *Felsefenin Evrimi*, MEB Yay., İstanbul 1979, s. 4.
[5] Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi,* s. 164-166.
[6] Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi,* s. 157.

benimsemişlerdir.[7] Sofistlerin bu zamana kadar tüm söylediklerinin anlamsızlığını savunan Eflatun (M.Ö. 427-347)'un ahlâk anlayışında insanların ve toplumlarının nihai amacı mutluluktur. Bu mutlu yaşam aynı zamanda erdemli bir yaşam olup, bu mutluluğu sağlayabilecek tek şey ise iyiliktir.[8] İyi ideası hem her şeyin nedeni hem de amacıdır.[9] Adalet duygusuna sahip olan ruh kendiliğinden iyi ve güzel olandır. İnsan ruhunda zorlama, irade ve akıl üçlüsü bulunmaktadır. Eflatun'a göre bedenin alt kısmında bulunan bu zorlamalar bireyi her zaman kendi isteklerini gerçekleştirmek için yönlendirir. Ancak bu zorlamalara yön veren, onları ayarlayan, düzenleyen ve merkezinde kalbin de bulunduğu bir irade vardır. İradeye de hükmeden akıl ise en üst mertebede yer alır.[10] İyinin ve kötünün yaratılmasından sonra insan kendisi için en güzel olanı tercih ettiğinden, bunun akabinde ise yaptıklarından; akılsızlığı, kabaran iştahı ve yeterince düşünmediği için kaderi değil kendisini sorumlu tutması gerekmektedir.[11] Ancak daha önceki filozofların aksine Eflatun, "her şeyin ölçüsü insan değil, Allah'tır" diyerek âlemde var olan düzeni yasalara bağlı görür ve böylece tüm evrende düzen ve güzellik fikrine ulaşılabileceğini söyler.[12]

Eflatun'un ideler nazariyesinin aksine, varlıkları elimizle tutup gözümüzle gördüğümüz şeyler olarak tarif eden Aristo, "asıl gerçek, tek tek nesnelerin dünyasıdır" der.[13] Aristo, ahlâk anlayışını akıl öğretilerine bağlı kalarak açıklamıştır. O da Eflatun gibi insan doğasının en büyük ereğinin mutluluk olduğunu söyler. Mutluluk eğlence değil, iyi etkenliktir. Bunun da en yüksek erdeme uygun olması gerekmektedir. Mutluluk her ne kadar kendi dışındaki şeylere ihtiyaç duysa da gerçek etkenliği, düşünsel olarak eylemleri gerçekleştirmesine bağlıdır.[14] Şu halde fazilet, her şeyde aşırı olma hali ile bunun zıddı olan hal arasında orta yolu bulmaktan geçer. Mesela cesaret; korkaklık ile körü körüne atılganlık arasında orta yoldur. Aynı şekilde adalet de bencillik ile kendi çıkarlarını hiçe saymak arasındaki orta yer, ölçüdür. Bu ölçü yalnız akla uygun olarak hareket etmekle oluşur. Bundan dolayı akla uygun olmayan ahlâkî faziletten söz edilemez.[15] Görüldüğü üzere Aristo tüm konularda "realite insanı"dır.

---

[7] Turhan, Kasım, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, MÜİFV Yay., İstanbul 2003, s. 17-25.
[8] Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi,* s. 226.
[9] Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, s. 61.
[10] Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi,* s. 235.
[11] Platon, *Devlet*, (Çev. Cenk Saraçoğlu-Veysel Atayman), Bordo siyah Yay., İstanbul trs., 618d, 619c.
[12] Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi,* s. 239.
[13] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 79.
[14] Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, s. 157-159.
[15] Birand, Kamıran, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, AÜİF Yay., Ankara 1987, s. 87; Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, s. 273.

Onun için ancak görebildiği şeylerin gerçekliği vardır.[16] Dolayısıyla ahlâk felsefesinde kullanılan temel kavramlar iyi, kötü, özgürlük, erdem (fazilet), sorumluluk, ahlâk yasası ve ahlâkî karar şeklinde ifade edilebilmektedir.

İslam düşünce tarihinde ahlâk çalışmalarına göz attığımızda, ahlâkın en genel anlamıyla iki grupta kategorize edildiği görülür. Bunlar faziletin yüksek değerini ilham etmek suretiyle toplum ahlâkını şekillendirmeye çalışan pratik nasihatleri ve Eflatun ya da Meşşai filozoflarından kopyalanan ruhun tabiatı, faziletin tasviri ve bölümlerini konu edinen ahlâkî erdemleri içermektedir.[17]

Bilimsel olarak incelenen ikinci kısımdaki ahlâk teorileri dört ana başlık altında kategorize edilebilir:

a. Filozof ve kelâmcıların akli metotlarından arındırılmış Kur'an ve Hadislerdeki ifadelerden ortaya çıkan nassi ahlâk,
b. Temelde Kur'an ve hadislere dayanmakla birlikte akli metot ve sınıflandırmalara da yer veren kelâmî ahlâk,
c. İlkçağ sonu felsefecilerin yorumladığı daha çok Eflatun ve Ariston'nun ahlâkî öğretilerini konu edinen felsefi ahlâk,
d. Kur'an'da insan ve onun âlemdeki yeri düşüncesine dayanan fakat Yunan felsefesinin ve kelâm teorilerinin etkisinde kalmasıyla Nassi ahlâktan ayrılan tasavvufi ahlâk.[18]

Bunlar içerisinde kelâmî ahlâk teorisinin ilk önce Mu'tezile tarafından sistematize edilmeye çalışıldığını söyleyebiliriz. Onlar özellikle iyi ve kötünün insan fiilleri kapsamında bizzat kendisi tarafından meydana getirildiğini iddia etmek suretiyle, gerek dünyevi gerekse uhrevi her türlü sorumluluğun insana ait olduğu düşüncesine zemin hazırlamaya çalışmışlardır. Bunu da açıklama sadedinde iyilik ve kötülüğün tabiatını ortaya koyarak esas düşüncelerine bir alt yapı oluşturmuşlardır.

Buna karşın tarihi süreç içerisinde Mu'tezilenin geliştirmeye çalıştığı kelâmî ahlâk teorisi, Eş'ârî (ö. 324/935-936) ve Mâturîdî (ö. 333/944)'nin ahlâk teorilerini oluşturmasında metodoloji bakımından yardımcı olmuştur. Böylece aşağıda

[16] Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi,* s. 277.
[17] Draz, M. Abdullah, *Kur'an Ahlakı,* (Çev. Emrullah Yüksel-Ünver Günay), İz Yay., İstanbul 2002, s. 17.
[18] Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri, (Ethical Theories in Islam)*, (Çev. Muammer İskendeoğlu-Atilla Arkan), Litera Yay., İstanbul 2014, s. 26-28.

belirteceğimiz konularda her bir kelâm ekolü, kendi bütüncül itikadi anlayışları çerçevesinde kendi ahlâk teorisini geliştirmiştir.

Kelâm ilminin ahlâk problemini tarihsel süreç bağlamında değerlendirdiğimizde ise bu konunun üç farklı yönden ele alındığını söyleyebiliriz.

a. İyilik ve kötülüğün (doğru ve yanlışın/ güzellik ve çirkinliğin) tabiatı: Doğru ve yanlışın ya da iyi ve kötünün tabiatı hem kelâm ilminin hem de fıkıh usulünün en temel konularından biri olup, her iki ilimde de bu konu hüsün ve kubuh başlığı altında incelenir.
b. Ahlâkî özgürlük ve sorumluluk: Kelâm ilminde bu konu ya ef'al-i ibad/ kulların fiilleri veya kaza ve kader başlığı altında yer alır.
c. İlahi adalet ve kudret: Bu da ilk iki konuyu kapsayacak şekilde Allah'ın vasıfları olan sonsuz kudret ve hikmet sıfatları başlığı altında değerlendirilir.[19]

Kelâmcılar ahlâkı iyi ve kötü olmak üzere iki kısma ayırırken özellikle bunların aklî mi naklî mi olduğunu sorgulama yönüne gitmişler; bazıları ahlâkın oluşmasında vahyin etkinliğini öncelerken bazıları da akli verileri ön plana çıkarma gayreti içerisine girmişlerdir. Bu bakış açıları kelâmcıları Tanrı-insan ilişkisinde karşılıklı olarak nasıl bir ahlâkın olması gerektiği anlayışını sorgulamaya götürmüş ve dolayısıyla inanç esaslarının değil, özellikle bu ilişkinin ahlâkîliğinin Kur'anî bağlamda belirlenmesini hedef almışlardır.

Kelâmî ahlâk anlayışında iyilik ve kötülüğün tabiatı konusundaki temel tartışma, fiillerin tabiatında iyilik veya kötülüğün bulunup bulunmadığının; insan aklının doğruyu bulmada yeterli olup olmadığının tespit edilmesidir. Başka bir ifadeyle insanın iyilik ve kötülüğü işlemesinin aklen mi yoksa dinen mi zorunlu olduğunu, dolayısıyla sorumluluğun da aklın varlığı ile mi yoksa dinin bildirmesiyle mi ortaya çıktığını ortaya koymak açısından önem arz etmektedir.

Kelâm ilminde Ef'âl-i İbâd olarak adlandırılan insan fiilleri, düşünürleri ilk zamanlarından itibaren meşgul eden bir konu olmuştur. İnsanın fiilleri, ilâhî olanla insanî olanın irtibatının nasıl olduğunu ya da olması gerektiğini ortaya koymak için doğmuştur. Ahlâk iyi ve kötü fiillerin hepsini ifade ederken, bu değerler ancak insan ile

[19] Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri,* s. 22.

irtibatlandığı zaman boşlukta kalmayacak ve tam olarak yerine oturacaktır. Kaza ve kader problemi olarak karşımıza çıkan bu konunun çözüm zorluğunun en temel nedeni Allah'ın kudreti karşısında insanın irade ve kudretinin yerinin belirlenmesinde yatan muğlaklıktır. Bu fiillerdeki tartışma konusu, insanın hür iradesiyle yaptığı eylemlerin kaynağı ile o fiillerin neler olduğu, onların niteliği ve sonuçlarıdır. Her ne kadar insana nispet edilse de bu fiiller, insanın dışında ilâhî iradenin ve kudretinin ürünü mü; yoksa insanın sorumlu olabilmesi için, kendi hür iradesiyle meydana getirdiği ya da yarattığı şeyler midir? Bütün bunlardan sonra insan yapıp ettiklerinden sorumlu mudur? ya da kendisinin hiçbir tercih gücü olmayıp yaptığı her şey başka bir güç tarafından belirlenmekte olup o sadece kendisi için belirlenmiş olan kaderi mi yaşamaktadır?

İlk dönemden itibaren burada asıl tartışma konusu hiçbir kasta bağlı olmaksızın meydana gelen fiiller değil, insanın kendi hür iradesi ve kudretiyle meydana getirdiği fiillerdir. Tamamen insanın tercihine bağlı bu eylemlerin oluşumunda Tanrı'nın bilgisinin insanın ahlâkî açıdan sorumluluğunu etkileyip etkilemediği ayrı bir tartışmayı da beraberinde getirmektedir.

Tabiatında hangi özellik olursa olsun insan bir takım fiilleri meydana getirmektedir. İnsanın düşündüğü ya da yaptığı her şeyden sorumlu olduğunu, bunlardan hesaba çekileceğini ve bunun karşılığında cezaya veya mükâfata müstehak olacağını göz önüne alacak olursak; yaratıcı varlık, insanın fiillerinin meydana gelmesinde ne derece etkilidir? Diğer taraftan insanın sorumlu olmasında kendi etki ve sorumluluğu bulunuyor ve fiilin meydana gelmesinde başka etkenler de var ise bu sorumluluğun paylaşımı mümkün müdür? Buna ilave olarak insanın davranışlarının ibadet veya muamelat yönüyle ahlâkîliği ve bunun oluşmasında dinin ve aklın getirdiği kurallara uymanın gerekli olup olmadığı da diğer bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Felsefi ve kelâmî alanda tartışılan ve her bir kelâm ekolünün veya ideolojik sistemlerin cevabını bulmaya çalıştığı Tanrı-İnsan ilişkisi bağlamında değerlendirdiği bu problemlerin İslam öncesi ve sonrası düşüncede nasıl şekillendiği ve insanın ahlâkî değerlerinin oluşumunda ve yapmış olduğu fiillerde bu ahlâkî kuralların bulunup bulunmadığı hususu da önem arz etmektedir. İnsan fiilleri genel olarak etiğin yani hukukun ve ahlâk felsefesinin konusu iken daha önce de bahsettiğimiz gibi sorumluluk ve müeyyide konularını içermesi bakımından kelâmda da tartışılan bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsanın Tanrı hakkındaki tasavvuru, onun âlemde ne derece etkin olduğunun ortaya konulması açısından değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Tanrının âlemdeki rolünün ve etkisinin tespiti, onun insan ve tüm varlıklarla irtibatının tam olarak kurulmasına bağlıdır. Allah Kur'an'da birçok isimle bizzat kendisini isimlendirmesine rağmen, o isimlere ait tasavvurlarımız bizim onu nasıl algıladığımız veya algılamak istediğimize bağlı olarak değişiklik arz etmektedir. Dolayısıyla Tanrının vasıfları hakkındaki algımız göreceli olup, onun bizzat kendisi değildir.

Ontolojik olarak varlığın vacip ve mümkin şeklinde ayrıldığını biliyoruz. Birincisi zorunluluğu, ikincisi varlık ve yokluk bakımından zorunsuzluğu ifade eder. Tanrı zorunlu olması bakımından isim ve sıfatlara sahiptir. Onun mahiyetine delalet eden yegâne ismi Allah'tır. Diğer isimleri ise onun daha çok mümkin varlıklarla olan ilişkisini belirlemektedir. Allah'ın isim ve sıfatları Allah ile âlem arasındaki algılanan ilişkileri anlatır. Sıfatlar nesnel bir varlık olarak mevcut değillerdir. Aksine bu sıfatlar, fiillerin Allah'ın zatıyla olan ilişkisinin mevcudiyetini ortaya koymaktadır.[20] Onların her birinin de kelâmî literatürde sıfat olarak belirlenen karşılıkları bulunmaktadır. Öncelik veya sonralık olmaksızın bunlar içerinde Tanrı-insan ilişkisini ortaya koyması açısından ilâhî adalet ve kudret insanın dikkatini celb eden isim ve sıfatlardır. Allah Kur'an'da doğrudan doğruya kendisinin adil olduğuna işaret etmez. Bunun nedeni ise insanların adalet anlayışının göreceli olmasıdır. Bu nedenle o, "*Bu, ellerinizle yapmış olduğunuzun karşılığıdır. Yoksa Allah kullara asla zulmedici değildir"*[21] ve "*İşte bu, ellerinizle yapıp ettikleriniz yüzündendir ve kuşkusuz Allah kullara asla zulmedici değildir*"[22] gibi ayetlerde kendisinin asla zulmetmeyeceğini, dolayısıyla hiçbir fiilinde adaletsizlik bulunmadığını söyler.

Adalet insan fiillerinin toplumsal düzleminde önemli bir yere sahip iken; sorumluluklarımız ve bu sorumlulukların yerine getirilip getirilmediğinde karşılaşılan müeyyideler söz konusu olduğunda ilâhî düzlemde adaletin tesisi bir kat daha fazla öneme sahiptir. Çünkü ilâhî güç ve adaletin gerçekleşip gerçekleşmemesi, insan hayatının bireysel boyutunda psikolojik olarak sağlıklı bir ruh haline sahip olmasını; toplumsal boyutunda ise ilişkilerin sağlıkla yürüyebilmesini sağlaması açısından önemlidir. Bu itibarla İlahi kudret ve adaletin tesisi ve tebyini meselesi, ahlâkî fiillerin oluşmasında temel unsurlardan bir tanesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak burada

[20] Chittick, William C. - Murata, Sachiko, *İslam'ın Vizyonu*, (Ter. Turan Koç), İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 146.
[21] Al-i İmran 3/182.
[22] Enfal 8/51.

incelenmesi gereken hem adaletin tesisi hem de her şeye gücü yeten yaratıcının âlemde var olan kötülükle irtibatında etkin olup olmadığının tespiti şeklindedir.

İlahi adalet kavramına eşlik eden ve onun ayrılmaz bir parçası haline gelen diğer bir kavram da ilâhî kudret ve hikmettir. Hikmet lügavi anlamda hükmetmek, yargıda bulunmak, düzeltmek gibi anlamlar içerse de ıstılahta işleri sapasağlam ve kusursuz yapmak anlamında kullanılmaktadır.[23] Ancak insan için bunun anlamı onun akıl vasıtasıyla iyi ya da kötünün ne olduğunu bilebilmesi anlamına gelir. Yani insan yaratılıştaki ilâhî düzeni ve kendi aklıyla iyinin ve kötünün ne olduğunu anlayabilme imkânına kavuşmuş olmaktır.[24] Aynı şekilde hikmetin bir diğer anlamı her şeyi yerli yerine koymak ve her hak sahibine hakkını vermektir. *"O, dilediğine hikmeti verir ve kime hikmet verilirse o kimse birçok hayra nâil olmuş demektir. Bunu ise ancak derin kavrayış sahibi olanlar düşünüp anlarlar*"[25] ayeti bu anlama işaret etmektedir. Bu tanımlamalar adaletin tanımıyla da bağdaşmaktadır. Zira adalet de hak üzerine ne bir şey ilave etmek ne de ondan bir şey eksiltmektir. Adalet ve hikmet aynı sonuçtae. Bu nedenle hikmet Allah'ın bir ismi olduğu gibi aynı zamanda bunu hak edene Allah'ın verdiği bir lütuftur.[26]

Dolayısıyla Allah hikmet sahibidir. Her bir fiilinin illetini, sebebini, faydasını, gayesini vb. bilir. Hazineleri sonsuzdur, ondan dilediğine, dilediği kadar ihsan eder. Ama hiçbir zaman hiçbir kimseye zulmetmez. Her insan yaptığının karşılığını eksiksiz olarak alır. "*Kim bir iyilikle gelirse ona bundan daha hayırlı karşılık vardır; kim de bir kötülükle gelirse o kötülükleri işleyenler yalnızca yaptıklarının karşılığını görürler.*"[27]

İyilik ve Kötülük probleminde ilâhî hikmetin tek yönlü olarak irdelenmesi, konunun açıklanması bakımından doğru olmasa gerektir. Çünkü bu vasıf hem Allah'a hem de insana nispet edilirken her iki varlığın da yaratma ve yaratılma şeklinde vücut bulan eylemlerinin sağlam ve muhkem olmasını gerektirir.

---

[23] Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yay., İstanbul 2010, s. 128.
[24] Rudolph, Ulrıch, *Maturidi*, (Çev. Özcan Taşçı), Litera Yay., İstanbul 2016, s. 511-513.
[25] Bakara 2/269.
[26] Özcan, Hanifi, "Maturidi'ya göre "Hikmet" Terimi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Sayı:6, ss. 42-46, Ankara 1988, II/43.
[27] Kasas 28/84.

1.5.2. Problemin Tarihsel Arka Planı

1.5.2.1. İslam Öncesi Kader Anlayışı

Bireysel ve toplumsal ahlâkın temelini teşkil eden cebir ve irade hürriyeti problemi hakkındaki düşünce genel olarak her zaman ve her yerde detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Hatta vahye dayalı sistemlerde teolojik anlamda önem arz eden bir konunun, kelâm ekolleri tarafından sistemli bir şekilde tartışılması kaçınılmazdır. Aklın idrakinde karmaşık bir yapıya sahip olan kader problemi, ilk dönemlerden itibaren hem filozofların hem de teologların ilgi alanı içerisinde yer almıştır.[28]

İlkçağ Yunan filozoflarından olan ve birçok düşünürün görüşlerini etkileyen Aristo (M.Ö. 384-322), âlemde bir düzenin var olduğunu ancak bu düzenin kendi içerisinde kendiliğinden sağlandığını söyler. Aristo'nun kendi kendini gerçekleştiren "öz" kavramında hareketin, zaman bakımından başlangıcı olmadığı gibi varlığın da öncesi bulunmaz.[29] Ona göre Tanrısal özellik gösteren varlıklar ne kadar hareketsiz olursa veya keyfilikten uzak hareketlerini meydana getirirse, düzen de o kadar mükemmel olmaktadır. Aynı şekilde özgür bir insanın hareketleri, köle ve hayvanın hareketlerinden farklı olarak keyfilik ve düzensizlikten uzaktır. Çünkü akılsız ve akıllarını kullanma imkânına sahip olmayan varlıklar keyfi davranışlar sergilerken, akıl sahibi insanlar keyfilikten tamamen uzak olarak fiillerini meydana getirirler. İnsan beden ve ruhun birleşimi olarak kabul edilmekle birlikte, onun ruhunun; duyum, hayal gücü, bellek ve irade olmak üzere bir takım fonksiyonları bulunmaktadır.[30]

Yunan filozoflarından Epikuros (M.Ö. 341-270) annesinin boş inançlara sahip olduğunu, Tanrılar ve ölümden sonraki hayatın insanları mutlu etmediğini bu itibarla gözlem ve muhakeme yoluyla Tanrıların dünya üzerinde hiçbir etkisinin bulunmadığını, zaten Tanrının âleme müdahalesinin -mutluluğun gerçekleşmesine engel olduğu için- de ahlâkî olmadığı görüşündedir. Epikuros'un düşüncesinde irade hürriyeti çok önemlidir. Bu itibarla nasıl ki kozmolojik sistem atomlara kendiliğinden hareket etme özelliği vermişse (tesadüfi hareket, nedensiz sonuç) insana da kayıtsız özgürlük ve irade hürriyeti bahşetmiştir.[31] Epikuros'un öğretisi, insanın kör bir zorunluluğun elinde oyuncak olmadığını, bu nedenle insanın kendi kaderini kendisinin belirleyeceğini ispat

[28] Abdulhamid, İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, (Ter. Mustafa Saim Yeprem), TDV Yay., Ankara 2011, s. 263.
[29] Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi,* s. 83.
[30] Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (Çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yay., İstanbul 1998, s. 79-87.
[31] Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 88-89.

etmeye çalışır. O, istenç eylemlerinin pek çok iç ve dış koşullara bağlı olduğunu kabul etmekle birlikte, insanın bu etkilere mutlak olarak bağlı olmadığını, hatta bunlara karşı da karar verebileceğini ve nedensiz tercihte bulanabileceğini söyler.[32] Ancak her ne kadar insan için tayin edilmiş bir kaderinin olmadığını ve insanların hayatta en büyük amacı olan mutluluğu kendilerinin belirleyebildiğini benimsemesine rağmen onun düşünce sisteminde sorumluluk fikrine rastlanmamaktadır.

Ortaçağ'da felsefe dinin amaçlarına uygun hale getirilmeye çalışılmıştır. Buradaki faaliyet, Antik Çağ'ın düşünce sistemini benimseyerek Hristiyan bir Antik Çağ oluşturma gayretinden başka bir şey değildir. Ancak böyle bir girişim, din ve felsefe arasında çatışma ve anlaşmazlıkların doğmasına neden olmuştur. Din ve düşünce arasında meydana gelen ayrılık temelde Augustinus (ö. 430)'un görüşlerine dayanmaktadır.[33] Hristiyan piskoposu olan Augustinus'un düşünce sisteminde akıl Tanrıyı tanıyabilir. Çünkü Tanrı, insanın her şeyi bilmesi için ona akıl vermiştir. Augustinus, Tanrının insan ruhunu meydana getirirken, aklın ve iradenin prensipleri ve kanunları olan ezeli ve ebedi fikirleri onun içine yerleştirmiş olduğunu, bu nedenle insanın doğuştan getirdiği birtakım bilgilere sahip olduğunu söyler. O, ruhun ilk olarak Hz. Âdem'de yaratıldığını, ondan sonraki ruhların Hz. Âdem'in ruhundan bölünerek ortaya çıktığını söyler.[34] Dolayısıyla irade hürriyetinin sadece ilk insanda var olup, diğerlerinin böyle bir yetiyi ruhunda taşımadıkları, onların ruhunda taşıdıkları tek şeyin asli suç olduğunu sonucu ortaya çıkmaktadır.[35]

Augustinus'a göre, ahlâkî bir kavram olan iyi, Tanrı iyi dediği için iyidir. Ancak iyi olanı, doğruyu, güzeli oluşturan Tanrının iradesi değildir. Buna mukabil Tanrının iradesini oluşturan her şey mutlak iyi, mutlak güzel ve mutlak doğrudur. Nitekim böyle söyleyerek ahlâkî kanunun kimseye bağlı olmadığını ve ahlâkî yasaların mutlak olduğunu iddia eden Augustinus, bir şeyin Tanrı yasak ettiği için kötü olmayıp, kötü olduğu için Tanrının onu yasakladığı ve ahlâkî kanun koyucunun iyi olduğu görüşünü benimser.[36]

Augustinus, insan hürriyeti, kötülüğün kaynağı ve Tanrının geleceği bilmesi ile ilgili problemlerde, Tanrının geleceği önceden bildiğini, bu itibarla insanın fiillerinin mümkün olma vasfını kaybettiğini ve zorunlu olduğunu beyan eder. Neticede özgürlük

---

[32] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 100.
[33] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 147-148.
[34] Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 129, 132.
[35] Özcan, Muttalip, *İnsan Felsefesi: İnsan Neliği Üzerine Bir Soruşturma*, Bilim Sanat Yay, Ankara 2006, s. 170-171.
[36] Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 134.

ve sorumluluktan söz edilemez. Doğuştan günahkâr olan insanın –kötülüğe maruz kalması sebebiyle- iyiliği seçme hürriyeti, iyi olan Tanrının iradesine bağlıdır. Tanrı dilerse o insanı kurtarabilir, ama bu lütuf her insan için mümkün olmayıp sadece Tanrının seçtiği bazı insanlara özeldir. Bu seçim ise Tanrının ezelde, insan yaratılmadan önce var olan seçimi, kaderidir.[37]

Felsefenin ortaya çıkmasıyla birlikte insanın özgürlüğü ve irade hürriyetinin hemen ilk dönemlerde tartışıldığını görmekteyiz. Sonuçta felsefi sistemlerde bile kader anlayışı bir yönüyle Tanrının belirlediği bir sistem, bir yönüyle de her ne kadar Tanrının belirlediği bir sistem olsa da insanın bu sistem içerisinde kendisine ait bir payının bulunduğunu kabul eden anlayıştır. Aynı zamanda diğer bir yönüyle de insanüstü bir gücün bulunmadığı ve her türlü fiil ve davranışların doğanın meydana getirdiği bir sistem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Lügavi olarak "ölçü ve düzen anlamına gelen kader meselesi İslam öncesi Araplarda da tartışılmıştır. Onların, bu kelimenin çoğulu olan "akdar" kavramını, kaderi ifade edecek tarzda sık sık kullandığı görülmektedir. Bu anlamda kader, ölçen ve her şeyin geleceğini tayin eden, özellikle doğum, ölüm ve rızık konularında insan gücünün ulaşamadığı kör kuvvet demekti. Buna rağmen onlar kaderin bütün insan davranışlarını önceden tayin etmesi fikrini de benimsemiyorlardı.[38] Onlar ölüm ve ölümden sonraki yaşamı sıkça düşünmelerine rağmen birçoğu öldükten sonra bir yaşamın var olmadığını, dolayısıyla hayatın bu dünyadan ibaret olduğunu benimsemişlerdir.[39] Cahiliye Araplarının irade hürriyeti ve kader konusundaki bu anlayışlarına Kur'an'ın da atıfta bulunduğu dikkat çekmektedir. Nitekim zikredilen şu ayet bu duruma işaret eder: "*Ve dediler ki hayat ancak bu dünyadaki hayatımızdan ibarettir. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman helak eder. Hâlbuki onların bu hususta bir bilgileri yoktur. Onlar ancak zanda bulunuyorlar*."[40] Ayetin ifadesine göre bir kimsenin başına gelenler hep dehr tarafından ortaya konulmakta, insanın başarısı veya bilhassa başarısızlığı yani bahtsızlığı dehr'e bağlanmaktadır. Kötü ve yıkıcı etkisi olan bu kavramın saldırısından hiç kimse kaçamaz ve korunamaz.[41] Onların kader anlayışını tahlil ettiğimizde şöyle bir sonuç karşımıza çıkmaktadır. İnsanın gücünün yetmediği işleri düzenleyen mutlak bir

[37] Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 134-135.
[38] Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (Çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara Okulları Yay., Ankara 2000, s. 43.
[39] Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah-İnsan ve İslam Düşüncesinde Islâh,* (Ter. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2011, s. 143.
[40] Casiye 45/24.
[41] Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Şa-to Yay., İstanbul 2001, s.107.

güç vardır fakat bu, insanın her fiiline müdahale eden ve zorlayan despot bir güç değildir. İnsan, hayatını hür olarak kendi iradî seçimleriyle meydana getirmektedir. Ancak bu gücün yaptırımlarının etkilerinden çekinilmesi sebebiyle yükümlülüğün atıl hale geldiği ve müeyyidelerin de devre dışı bırakıldığı görülmektedir.[42]

1.5.2.2. İslam'da Kader Anlayışının Tezahürü

İslam düşüncesinde ortaya çıkan fikirler, Kur'an'da bu konunun nasıl aktarılmış olduğuna bağlı olarak değişiklik arz etmektedir. Bu itibarla ilk önce yapmamız gereken Kur'an'da Tanrı-insan ilişkisi bağlamında ilâhî takdir ve irade hürriyeti içeren ayetlerin nasıl değerlendirildiğini gözden geçirmek olmalıdır.

Kuran'da Tanrı-insan ilişkisinin ahlâkî boyutunu ihtiva eden insan fiillerinin sorumluluğunda ilâhî takdirin etkisini içeren kader ile ilgili ayetler irdelendiğinde onlar şu şekilde sistematize edilebilir.

a. Özellikle insanın fiillerinde ilâhî takdirin söz konusu olduğuna vurgu yapan ayetler: "*Yeryüzünde ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki, Biz onu yaratmadan önce o kitapta yazılı olmasın.*"[43] "(*Allah) Dilediğini saptırır, Dilediğini de doğru yola eriştirir.*"[44] "*Sizi de yaptıklarınızı da yaratan Allah'tır.*"[45] *"Allah dileseydi yeryüzünde herkes iman ederdi. Öyleyse sen de inanmaları için onları zorlama. Allah'ın izni olmadan kimse iman edemez. Allah akıllarını kullanmayanları rezillikle azaba düçar eder. De ki: "göklerde ve yerde neler var, bakın (da ibret alın). Fakat inanmayan topluma delililer ve uyarılar fayda vermez.*"[46] *"... (oku) attığında da sen atmadın, Allah attı...*"[47]

Zikredilen ayetler fiiller de dâhil olmak üzere insan hayatının her aşamasının Allah tarafından bilindiği, belirlendiği ve takdir edildiği izlenimini ortaya çıkarmaktadır. Cebri anlayışı ifade eden bu ayetler özellikle hidayete erme ve delalete düşme eylemini de kapsayan her türlü fiilin Allah'ın tasarrufunda olduğu, insanların fiillerinde hiçbir etki ve yetkisinin bulunmadığı şeklinde anlaşılmış ve yorumlanmıştır. Ayetlerin bu doğrultuda yorumlanması insanın ilâhî ilim, irade ve kudret karşısında bir fonksiyonunun olmaması, irade hürriyetinden yoksun olup, kendisi hakkında takdir

[42] Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 45-46.
[43] Hadid 57/22.
[44] Nahl 16/93.
[45] Saffat 37/96.
[46] Yunus 10/99-101. Ayrıca bu konuya misal olan şu ayetlere de bkz. Al-i İmran 3/45, 154; En'am 6/2; Fatır 35/11; Münafikun 63/11; vs.
[47] Enfal 8/17.

edilmiş olan ne varsa akıbetinin de o olacağı şeklinde bir anlayışı beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla her şeyin önceden belirlenip şekillendiğini ve akabinde ise ilâhî iradenin kudreti ile takdir edildiğini ihtiva eden ayetler, Kur'an'ın muhtevasının sanki sadece cebri bir anlayıştan teşekkül ettiği fikrini düşündürmesine rağmen, insanın fiillerinde tamamen hür olduğuna ve hiçbir gücün onu sınırlamadığına delalet eden ayetlerin de çokça zikredildiği görülmektedir.

b. İnsanın fiillerinde hür olduğuna işaret eden ayetler: *Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz; lehinde olanı da kendi kazandığıdır, aleyhinde olanı da kendi kazandığıdır*.[48] *Başınıza gelen her musibet kendi yapıp ettikleriniz yüzündendir; kaldı ki Allah birçoğunu da bağışlar*.[49] *Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez. İnsan ancak çabasının sonucunu elde eder*.[50] *Şüphesiz biz ona doğru yolu gösterdik; ister şükreder, ister nankörlük eder.*"[51] Bundan hareketle insanın iradesini inkâr ederek Kuran'da mutlak manada insan davranışının cebrini savunduğunu iddia etmek, hem irade ve ihtiyar sahibi insanın sorumluluğuna işaret eden hem de devamlı olarak düşünmeyi ve aklını kullanmayı teşvik eden bu ayetleri göz ardı etmek demektir.

Bununla birlikte Kur'an-ı Kerim'de hem cebri hem de hür iradeyi kapsayan ayetler de söz konusudur. "*Allah fasıklardan başkasını saptırmaz*"[52] "*Allah (bile bile) zulüm işleyen toplumu hidayete erdirmez.*"[53] "*... Zira Allah hakikati reddeden bir toplumu hidayete erdirmez.*"[54] "*Bir toplum kendisindekini değiştirmedikçe Allah onlarda bulunanı değiştirmez. Allah herhangi bir toplumun başına bir kötülük gelmesini diledi mi, artık onun geri çevrilmesi mümkün değildir*."[55] Ayetler, insanın şuurlu bir varlık olarak, doğru ve yanlışı kendisinin seçip belirlediğine ve bunun neticesinde Allah'ın da insanın hareket ve fiillerine uygun olanı değerlendirdiğine işaret etmektedir. Başka bir deyişle, insan hidayette olmayı veya delalete sürüklenmeyi hak edecek bir şeyler yapmaktadır. Bu konuda ölçü, insanın gösterdiği gayretin yönüdür. İnsan hangi yönde gayret gösterirse Allah da ona bu yönde kapılar açmaktadır. Burada Allah'ın

[48] Bakara 2/286.
[49] Şura 42/30.
[50] Necm 53/38-39.
[51] İnsan 76/3.
[52] Bakara 2/26.
[53] Bakara 2/258.
[54] Bakara 2/264.
[55] Ra'd 13/11.

fiilleri keyfilikten tamamen uzak olarak değerlendirilmelidir. Allah bu fiilleri adalet vasfı gereği yaratmaktadır.[56]

Bir kısmı kadere ve cebre, bir kısmı da insanda irade ve hürriyete delalet eden ayetlerin manalarında var sayılan çelişki, Kur'an'ın insan hürriyeti bağlamında ona tanıdığı seçme ve bir eylemde bulunma faaliyetini içeren ayetlerin kapalı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu itibarla kader meselesinde İslamiyetin doğuşundan bugüne kadar ortaya çıkan ihtilafların, her grup ya da şahsın kendi görüşlerini destekleyen ayetleri birbirinden bağımsız olarak değerlendirmesinin sonucudur diyebiliriz.

Vahyin ışığında problemlerin çözüm bulduğu Hz. Peygamber zamanında hem kaderi hem de cebri anlayışın izlerini görmek mümkündür. O dönemde yaşanan şu hadiseler buna işaret etmektedir. Uhud günü münafıklardan bir grubun " *O zaman bir karar yetkisine sahip miydik, eğer bir karar yetkimiz olsaydı burada öldürülmüş olmazdık…*"[57] ve "*Bizimle kalmış olsalar ölmeyecekler ve öldürülmeyeceklerdi*"[58] gibi sözler apaçık şekilde kaderi inkar etmek anlamına gelmektedir. Aynı şekilde müşriklerden bir grubun da "*Allah dileseydi, biz ondan başkasına ibadet etmezdik*"[59] ve "*Allah'ın dilediği takdirde doyuracağı kimseleri biz mi doyuracağız*?"[60] şeklindeki ifadeleri onun zamanında apaçık bir cebir düşüncesinin tezahürleri olarak görülebilir.[61] Ancak bu ayetlerin siyak ve sibakı göz önüne alındığında cebre işaret etmediğini görmekteyiz.

Daha sonraki dönemlerde Ehl-i Sünnet mezhebinin kader konusunda benimsediği hayır ve şerrin Allah'ın kazası, kaderi, meşieti, iradesi, ilmi ve hikmetiyle meydana geldiğine dair görüşlerinin Hz. Peygamber zamanında meydana gelen şu hadiseye kaynaklık ettiği düşünülmektedir. -Ehl-i Sünnete göre hayır ve taat türünden fiiller Allah'ın emri ve rızasıyla meydana gelirken, şer ve masiyet türünden fiiller Allah'ın emir ve rızasıyla vuku bulmamaktadır.- Hz. Peygamber'in ve birçok insanın bulunduğu ortamda Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer arasında hayır ve şer meselesi konusunda seslerin yükselmesine kadar varan ihtilafın meydana geldiği, aslında buna benzer bir ihtilafın Cebrail ile Mikail arasında da zuhur ettiği Hz. Peygamber tarafından bildirilmektedir. Hz. Ebu Bekir hayır ve şer içeren bütün fiillerin Allah'tan olduğunu

[56] Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 55. Ayrıca bkz. Necm 53/39-40; İnsan 76/3; Beled 90/10-20; Araf 7/175-176 vb.
[57] Al-i İmran 3/154.
[58] Al-i İmran 3/156.
[59] Nahl 16/34.
[60] Yasin 36/47.
[61] Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *Milel ve Nihal*, (Çev. Mustafa Öz), Litera Yay., İstanbul 2008, s. 33.

söylerken, Hz. Ömer hayrın Allah'tan fakat şerrin kuldan meydana geldiğini beyan eder. Hz. Peygamber görüş ayrılığının ortadan kaldırılması hususunda İsrafil gibi hüküm vereceğine ve Hz. Ebu Bekir'in görüşünün doğru olduğuna hükmeder.[62] Hz. Peygamber'in huzurunda cereyan eden bu hadise kader meselesi hakkında farklı anlayış ve görüşlerin o zamanda da mevcut olduğuna ve insanların özellikle ilk Müslümanların bile bu konuyu çekinmeden irdelediklerine işaret etmektedir.

Buna karşın *"Kader hakkında konuşmayın, zira kader Allah'ın sırrıdır. Allah'ın sırrını açıklamaya kalkmayın"*[63] ve *"Kader hakkında fazla konuşmayın, çünkü sizden evvelkilerin çoğu ondan kaybetmiştir"*[64] gibi hadisler de kaza ve kader konusunu irdelenmesi hususunda bir yasak getirmektedir. Hatta Hz. Peygamber sonrası dönemde kaderi inkâr edenlere karşı sergilenen tavırda Abdullah b. Ömer'den rivayet edilen *"Her ümmetin Mecusîleri vardır. Ümmetimin Mecusîleri, kaderi inkâr edenlerdir. Onlar hastalandığında ziyaretlerine gitmeyin ve öldüklerinde cenazelerine iştirak etmeyin!"*[65] ve *"Her ümmetin Mecusîleri vardır. Ümmetimin Mecusîleri, kaderi yalanlayanlardır. Onlar öldüğünde cenazelerine iştirak etmeyin ve hastalandıklarında ziyaretlerine gitmeyin!"*[66] rivayetlerinin daha sonraki dönemlerde son derece etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Sahabe Döneminde de kader konusunda zaman zaman tartışmaların meydana geldiği bildirilmektedir. Bu devirde yapılan tartışmalardan birkaç örnek vererek, konuyu aydınlatmak faydalı olacaktır. Abdullah b. Abbas'tan rivayet edildiği üzere, Şam tarafını ziyarete giden Halife Ömer, Şam'da veba salgını olduğunu haber alınca, şehre girmekten vazgeçerek, buradan uzaklaşılması gerektiğini bildirir. Bunun üzerine Şam tarafında bulunan ordunun komutanı Ebu Ubeyde, kaderin varlığını ve buna teslim olunması gerektiğini gerekçe göstererek Hz. Ömer'in uzaklaşma önerisini eleştirir. Hatta Hz. Ömer'e, "Allah'ın kaderinden mi kaçıyorsun?" diye sorar. Onun bu itirazına Halife: "Evet Allah'ın kaderinden Allah'ın kaderine kaçıyorum" karşılığını verir ve şöyle devam eder: "Şayet senin develerin olsa, iki yamacı olan bir vadiye inseler -yahut indirsen- o yamaçlardan biri verimli, diğeri otsuz olsa; sen develeri ister verimli isterse

---

[62] Salimî, Ebu Şekur, *Kitabu't-Temhid fi Beyani't-Tevhid*, TDV Yay., Ankara 2017, s. 130.

[63] Müttakî el-Hindî, Ali b. Hüsâmiddîn, *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, (Tsh. Bekrî Hayyânî-Saffet es-Sekkâ), I-XVI, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985, I, hn: 132.

[64] Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Süneni Tirmizi Tercümesi*, "Kader" bahsi, (Ter. Osman Zeki Mollamehmetoğlu), Yunus Emye Yay., İstanbul 1981, C. IV, s. 13, hn: 2216.

[65] Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvud*, (Tah. Şu'ayb el-Arnaût v.dğr.), I-VII, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Dımaşk 2009, Sünne 17 (hn: 4691).

[66] Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, (Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), I-V, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1991, Zikir, hn: 50 (2706).

verimsiz arazide otlatsan her iki durumu da Allah'ın kaderi ile yapmış değil misin?" diyerek yaptığımız her şeyin bir tedbir olduğunu, tedbirin de Allah'ın takdirini değiştirmeyeceğini ifade etmektedir.[67] Görülüyor ki, Hz. Ömer'in kader anlayışı ile Ebu Ubeyde'nin kader anlayışı farklılık arz etmektedir. Ebu Ubeyde'ye göre, her şey Allah tarafından ezelde tespit edilip, programlandığı için kaderden kaçmak mümkün değildir. Hz. Ömer'e göre ise, ezelde tespit ve takdir edilenler insanın tercihi istikametinde şekillenirken meydana gelen her durum Allah'ın kaderidir ve Allah'ın kaderinde değişikliğin olması söz konusu değildir. Dolayısıyla veba hastalığı olan yere girenin, bu hastalığa yakalanması da Allah'ın kaderi, bu hastalığın olduğu yere girmeyerek ondan kaçanın kurtulması da Allah'ın kaderidir. Nitekim Ebu Ubeyde ve Yezid b. Ebi Süfyan gibi, birçok ileri gelen Sahabenin veba hastalığından öldüğü bilinmektedir. Vebadan kaçan Hz. Ömer ise yaşamını sürdürmeye devam etmiştir. Bu da herkesin kendi seçtiği kaderi yaşadığına işaret etmektedir.[68]

Aynı zamanda Müslümanlardan bir grup tarafından muhasara edilen Halife Osman, hilafetten ayrılmasını isteyenlere karşı, "Allah'ın bana giydirdiğini çıkarmam" yani hilafetten ayrılmam diyerek direnmiş[69] ve kaderi gerekçe göstererek, muhasaracıların tekliflerini reddetmişti. Ancak, aynı gerekçe ile isyancıların halifeyi taşa tutmalarından sonra, Hz. Osman onların kaderi gerekçe göstermelerini kabul etmemişti.[70]

Hz. Ali döneminde kader hakkında daha açık ve net soruların sorulduğu görülmektedir. Sıffin'den dönerken kader ve kaza konusunda soru soran adam ile Hz. Ali arasında şu konuşma geçer:

-"Şam seferimizden bize haber ver, Allah'ın kaza ve kaderi ile mi oldu?"

-"Taneyi yaratan, insanları var eden Allah'a yemin ederim ki Allah'ın kaza ve kaderi olmaksızın hiçbir vadiye inmedik ve hiçbir tepeye çıkmadık."

-"Bu nasıl olur? Kaza ve kader mi bizi sürdü, seferimiz bu yüzden mi meydana geldi?"

-"Sen zorlayıcı bir kaza ve yerine getirilmesi zorunlu bir kaderle mi her şeyin meydana geldiğini sanıyorsun? Şayet öyle olsaydı; sevap, ceza, va'd ve vaid olmazdı. Aynı zamanda peygamberler göndermek de abes olurdu."

---

[67] Müslim, *Sahîh*, Selâm, hn: 98 (2219).
[68] Akbulut, Ahmet, "Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri", *AÜİFD*, ss. 129-156, XXXIII/134, Ankara 1992
[69] Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi iktidar Kavgası*, Pozitif Matbacılık, Ankara 2001, s. 158.
[70] Akbulut, Ahmet, "Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri", XXXIII/134-135.

-"O halde bize bu işlere sevk eden kaza ve kader hangi anlama gelmektedir."

-" O, Allah'ın emri ve iradesidir" diyerek İsra suresinin 23. ayetini okumuştur.[71]

Aynı şekilde Hz. Ali döneminde rivayet edilen başka bir hadise de şu şekilde tezahür etmiştir: Hz. Ali, kader meselesinin açıklanmasına dair sorulan sorulara "geniş bir deniz, ona dalmayınız", "Allah'ın sırrıdır, ifşa etmeyiniz" gibi kaderin konuşulması ve tartışılmasının doğru olmadığına dair ifadeler kullanmıştır. Ancak onun, kaderin açıklamasını "Allah'ın meşieti" olarak tarif edip, kaderin inanç esaslarından olduğunu söylemesi dikkate şayandır.[72]

Hakikat şudur ki, gerek Hz. Peygamberin gerekse özellikle bilinen sahabelerin de içinde olduğu ashaptan birçok kimsenin, insan hürriyeti ve sorumluluğunun önemli bir kısmını teşkil eden ve aynı zamanda Allah'ın ilim, irade, kudret, adalet gibi vasıflarının etkinliğini ihtiva eden kader konusunda çokça konuştuğu ortaya çıkmaktadır. Onların kader ile ilgili görüşleri tahlil edildiğinde insanın fiillerinde hür veya mecbur olduğuna işaret eden muhtelif görüşlerin var olduğunu, bu fikir ayrılıklarının tartışmayı da beraberinde getirdiğini söylemek mümkündür.

Emeviler döneminde ise siyasi iktidar, meşruiyetini sağlamak ve halka yaptıkları zulümleri örtbas edebilmek amacıyla "yaptığımız işler Allah'ın kaderiyledir" diyerek yaptıkları tüm icraatları kadere bağlıyorlardı.[73] Bu nedenle onlar meydana gelen olaylarda "Allah'ın takdirinin ve ezelde insanların alınlarına yazdığı yazının öyle olduğunu", "kendilerinin ise sadece Allah'ın takdirini yerine getirdiklerini" ileri sürmüşlerdir. Emeviler böylece halka yapmış oldukları zulüm ve baskı politikalarına kılıf bulmuşlardı. Kendilerinin benimsediği bu görüşleri halka da dikte ettirmeye çalışıyorlar, bu zulümlere karşı tavır koymaları bir yana, bu konuda düşünmelerine ve tartışmalarına bile müsaade etmiyorlardı. Emevilere göre halk kayıtsız şartsız itaat etmesi gereken bir sürüden ibaretti.[74]

Emeviler zamanında siyasi iktidarın uygulamalarının bir gerekçesi şeklinde ve her türlü fiilin meydana gelmesini insanı dışlayarak sırf Allah'a bağlama anlamında cebri görüşe tepki olarak, "insanın fiillerinde irade ve ihtiyarın olduğu, her insanın kendi kaderini kendisinin tayin ettiği" fikrine dayanan kaderi görüşün ortaya çıktığı

---

[71] İbnü'l-Murtaza, Ahmed b. Yahya, *Kitabu Tabakatü'l-Mu'tezile*, (Tah. Susanna Divald Wilzer), Daru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut 1961, s. 9-10.

[72] Salimî, *Kitabu't-Temhid*, s. 131.

[73] Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerin Kelami Problemlere Etkileri*, Birleşik Yay., İstanbul 1992, s. 284.

[74] Akbulut, *Sahabe Dönemi iktidar Kavgası*, s. 250.

görülmektedir. Bu anlayış ilk başta da sırf Emevi siyasetinin bir sonucu olarak, Allah'ın fiillere müdahalesini dışlama şeklinde tezahür etmiştir. Her ne kadar irade hürriyeti ve sorumluluk düşüncesi hakkında zaman zaman farklı fikirler zikredilse de İslam'da kader konusunda ilk defa kesin bir şekilde söz söyleyen Mabed b. Halid el-Cüheni (ö. 83/702)'dir.[75]

Mabed el-Cüheni hakkında elimizde yeteri kadar bilgi bulunmamaktadır. Ancak onun ilk defa Basra'da değil Medine'de ortaya çıktığı, hayatının büyük bir kısmını burada geçirdiği ve ömrünün sonlarına doğru da Basra'ya gittiği rivayet edilir. O, Hz. Osman ve Emevi iktidarına karşı olan ve fiillerin insanın iradî hareketlerinden kaynaklandığı görüşünü benimseyen Ebu Zerr el-Gıfari (ö. 652)'nin öğrencisi olmuştur. Bununla birlikte Mabed el-Cüheni'nin hocası ile birlikte hadis mülahazalarında bulunduğu ve onunla beraber Şam'a seyahat ettiklerinde şüphe yoktur. Ebu Zerr, Emevi ve Muaviye iktidarının beytü'l-malın Allah'ın malı olduğu hakkındaki görüşlerini "beytü'l-mal, Müslümanların malıdır" diyerek inkâr etmektedir. Yönetim hakkındaki bu tutumu nedeniyle o, Hz Osman tarafından sürgün edilip tekrar Hicaz'a geri döndüğünde Mabed el-Cüheni de Medine'ye dönmüştür. Mabed el-Cüheni Medine'de büyük etki bırakmış ve tabiinden birçok âlim onun mezhebine girmiştir. Taşköprüzade (ö. 968/1561), Medine'nin seçkin âlimlerinden ve selefi salihinden çok azı müstesna Mabed el-Cüheni'nin görüşlerine tabi olduğunu beyan etmektedir. Buna rağmen Hasan Basri (ö. 110/728), selefin kader konusunda çok tartışmadıklarını ve onların tek bir anlayış üzerinde olduklarını söyler.[76]

Mabed el-Cüheni Basra'da Ata b. Yesar (ö. 103/701) ile birlikte Hasan Basri'ye gitmişler ve Emevi halifelerinden ve özellikle onların hacılara yapmış olduğu zulümlerden şikâyet ederek ona: "Ey Ebu Said, Emevilerin yöneticileri kendi üstlerindeki idarecilerden korkuyorlar ancak kendi tebalarına zulmediyorlar; Müslümanların kanını döküyorlar ve mallarını alıyorlar sonra da 'bizim fiillerimiz Allah'ın takdiri üzerine meydana geliyor' diyorlar" dediğinde Hasan Basri "Allah'ın düşmanları yalan söylüyor"[77] cevabını vermiştir. Hasan Basri'nin kader hakkındaki bu sözlerinin halifeye kadar ulaşması üzerine Abdülmelik b. Mervan (ö. 65/685), "bu

---

[75] Taşköprüzade, Ahmed b. Mustafa, *Miftahü's-Saade ve Misbahu's-Siyade*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1985, II/144.

[76] Ali Sami en-Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, Daru'l-Maarif, Kahire 1968, I/317-318.

[77] İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Mearif*, (Tah. Servet Ukkaşe), Darü'l-Mearif, Kahire trs., s. 441; Taşköprüzade, Ahmed b. Mustafa, *Miftahü's-Saade ve Misbahu's-Siyade*, II/ 146; Ali Sami en-Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, I/138; Hüsni Zeyne, *el-Akl inde'l-Mu'tezile*, Daru'l-Afakı'l-Cedide, Beyrut 1978, s. 17.

konuda senden önce herhangi bir kimseyle münakaşa etmiş veya söz söylemiş kimseyi işitmedik" diyerek onun kader konusunu nasıl izah ettiğini ve bu görüşlerini neye dayandırdığını açıklamasını istemiştir.[78] Hasan Basri kader konusunda görüş beyan ettikten sonra kaderi anlayışı terk etmesine rağmen yine de Abdülmelik b. Mervan'a mektup yazmıştır.[79] Hasan Basri'nin kader konusunda Emevi halifelerinden Abdülmelik b. Mervan'a mektup göndermesi, Ata b. Yesar ve Mabed el-Cüheni gibi şahısların Emevi iktidarının halka özellikle hacılara karşı cevr ve baskılarını gündeme getirmeleri kader probleminin Müslümanlar tarafından devamlı olarak tartışıldığı intibaını uyandırmaktadır.

"Kader yoktur, iş yeniden olucudur" diyerek Emevi iktidarına sistemli ve tutarlı ilk eleştiri, Mabed el-Cüheni tarafından gerçekleştirilmiştir. Şam'da Emevi iktidarının kendi müsrifliğini örtbas etmek amacıyla Müslümanlara dikte ettirmeye çalıştıkları anlayışa karşı Ebu Zerr'in göstermiş olduğu tepki Müslüman toplumun bir yandan mutlak cebr anlayışını savunmalarına ve ilâhî takdirin insanın fiillerini meydana getirme hususunda tek yetkili olduğunu vurgulayan anlayışı benimsemelerine yol açmıştır.[80] Emeviler devrindeki bu tutum yavaş yavaş mutlak bir cebriyye seviyesine yükselerek, halkın ahlâkî bağlamda gevşemesine ve Emevi iktidarının savunulmasında bir araç haline dönüşmesine sebep olmuştur.[81]

Buna karşılık Mabed el-Cüheni Emevilerin halka zulmetmesinin kendilerinin yaptığı bir eylem olduğunu ve böyle bir şeyi Allah'ın emretmediğini söylemekteydi.[82] Mabed el-Cüheni ile ilgili başka bir rivayette onun şöyle dediği nakledilir: "Günahınızı haksız yere Allah'a isnat etmeyin, eğer böyle yaparsanız azabınız katlanır, ancak bundan dolayı tövbe edin."[83] O, bu düşüncesiyle bir kısım beşeri fiillerin hür irade ile olduğuna inanmıştır; çünkü o, Emevilerin zulümlerinin Allah tarafından takdir edilmediği fikrini savunmaktaydı.[84]

Kaynaklarımız sorumluluk doğuran fiillerle ilgili olarak ilâhî kaderi inkâr edip insan iradesini öne çıkaran ikinci şahsın Gaylan ed-Dimeşki (ö. 120/738) olduğunu

---

[78] el-Basri, Hasan b. Hüseyin, "Hasan Basri'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu", (Çev. Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay), *AÜİFD*, 3/3, s. 75, ss.75-84, Ankara 1954.
[79] Taşköprüzade, *Miftahü's-Saade*, II/146; Hüsni Zeyne, *el-Akl inde'l-Mu'tezile*, s. 17.
[80] Ali Sami en-Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, I/138.
[81] Fazlur Rahman, *İslam*, (Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Selçuk Yay., İstanbul 1992, s. 121.
[82] Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerin Kelami Problemlere Etkileri*, s. 284.
[83] İbnü'l-Murtaza, *Kitabu Tabakatü'l-Mu'tezile*, s. 137.
[84] Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 102.

söyler.[85] Emevi idaresinde bir süre kâtiplik yapan Gaylan, Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720)'in yönetimi sırasında bir süre kaderi inkâr eden görüşlerle ilgilenmiş, halifenin kendisini uyarması üzerine bundan vazgeçer gibi görünse de halifenin ölümünden sonra tekrar eski düşüncelerine geri dönmüştür.[86] İbnü'l-Murtaza (ö. 840/1437) tarafından Mu'tezilenin dördüncü tabakasında zikredilen Gaylan b. Mervan olarak da bilinen Gaylan ed-Dimeşki kaderi inkar edenlerin Şam'daki önde gelen ismidir. O, Mabed ile birlikte kaderi düşüncelerini Üsvariyye mezhebinin kurucusu olan Ebu Yunus'tan almıştır.[87] Ayrıca Kader konusundaki düşüncelerini nasrani bir şahıstan aldığı da rivayet edilen Mabed el-Cüheni ve onun en önemli öğrencilerinden olan Gaylan ed-Dimeşki'nin önderliğinde[88] ortaya konan ve kötü fiillerin ilâhî kaderle değil, insanın hür iradesiyle meydana geldiği esasına dayanan kaderi hareketi ilk defa başlatanın bu iki şahıs olduğu söylenir.[89] Hatta Emevilerin son halifelerinden Yezid b. Velid, Gaylan'ın arkadaşıyla işbirliği yaparak halkı kaderciliğe davet etmiştir. [90]

Gaylan ed-Dimeşki, Muhammed b. Hanefiyye (ö. 87/700)'den de ders almış ve ondan "irca" fikrini öğrenmiştir. Muhammed b. Hanefiyye onun hakkında "O, Şam halkı için bir hüccettir fakat bu genç öldürülecektir" diye beyan eder. Gaylan ed-Dimeşki'nin, Hişam b. Abdülmelik (ö. 125/743) tarafından Ömer b Abdülaziz'e yazdığı risale sebebiyle öldürüldüğü rivayet edilir.[91]

Bu risalede "Ey Ömer, yaptığını kınayan bir hikmet sahibi gördün mü? Veya doğru yola çağırıp da onları saptıranı gördün mü? Yine taşıyamayacakları yükü yükleyip de itaat ettikleri halde cezalandıran bir merhamet sahibi gördün mü? Veya zulme, zulmetmeye, yalan ve yalancılığa davet eden adalet sahibi bir yaratıcı gördün mü?"[92] diyerek adl ve hikmet sahibi bir yaratıcının kullarına zulmetmeyeceğini ve insanların kendi fiillerinde özellikle kötü fiiller konusunda özgür olduğunu ifade etmektedir.

---

[85] İbn Kuteybe, *el-Mearif*, s. 484; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 40; Yörükan, Yusuf Ziya, *İslam Dini ve Mezhepleri Tarihi*, Ötüken Yay., İstanbul 2015, s. 49.

[86] Üzüm, İlyas, "Kaderiyye", *DİA,* İstanbul 2001, XXIV/64; Kubat, Mehmet, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Kitap Dünyası Yay., Konya 2013, s. 177.

[87] Yörükan, *İslam Dini ve Mezhepleri Tarihi*, s. 78.

[88] Ali Sami en-Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, I/319.

[89] Ali Sami en-Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, I/327; Üzüm, "Kaderiyye", s. 64; Kubat, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 178.

[90] İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Mektebetü'l-Mearif, Beyrut trs., X/17.

[91] Kadı Abdulcebbar, *Fazlu'l İ'tizal ve Tabakatü'l-Mu'tezile,* (Tah. Fuad Seyyid), Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Mısır trs., s. 229; İbnü'l-Murtaza, *Kitabu Tabakatü'l-Mu'tezile*, s. 25.

[92] Kadı Abdulcebbar, *Fazlu'l-İ'tizal ve Tabakati'l- Mu'tezile*, s. 230; İbnü'l-Murtaza, *Kitabu Tabakatü'l-Mu'tezile*, s. 26.

Aynı zamanda Cehmiyye'nin ilk âlimlerinden kabul edilen Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) de tabiin neslinden olup ilâhî sıfatlar, halku'l-Kur'an ve insanın fiilleri gibi konularda İslamiyette ilk fikri harekâtı başlatanlardandır. Harranlı olduğu ve çocukluğunu orada geçirdiği bilinmekle birlikte hayatının geri kalanını Şam ve Kufe'de ikame ettirmiştir. Kader konusunda Mabed el-Cüheni'nin tam zıddı görüşler beyan eden ve Cehmiyye'ye nispet edilen bu fikirlerin asıl kaynağı aslında Yemenli bir Yahudi olan Mervan b. Himar'a[93] nispet edilir. Ondan ders almış, bununla beraber Cehm b. Safvan (ö. 118/736 ile128/745)'a da öncülük etmiştir.[94]

Kader konusundaki bu tartışmaların temelinde insanın fiillerinde özgür olup olmadığı fikri bulunmaktadır. İnsanın fiillerinde özgür olup olmaması meselesi, sorumluluk ve neticesinde de insanın ceza veya mükâfatı hak etmesi bakımından önem arz etmektedir. Bu konu daha sonra mezhepler tarafından tartışılan "İnsan fiillerinin yaratıcısı kimdir?" sorusunun temelini teşkil etmektedir. Tarihsel arka planında çeşitli görüşlerin yer aldığı insan fiilleri, sistematik olarak ayrıntılı bir şekilde incelememizin temelini teşkil etmektedir. Bu itibarla mezheplerin bu konudaki görüşlerine ileride değinilecektir.

Bunun akabinde insan fiillerinin incelenmesi için bu fiillerin ahlâkî boyutunda vasıflarını da ortaya koymak amacıyla hangi bağlamda irdelelendiğinin tespit edilmesi gerekmektedir.

Âlemde iyilik ve kötülüğün ontolojik varlığı hakkında ilk fikir beyan edenler Yunan filozoflarıdır. İyiliği, kötülüğün olmaması olarak tarif eden Herakleitos (M.Ö. yaklaşık 540-480), iyilik ve kötülüğün birbiriyle ahenk içerisinde olduğunu söyler.[95] Ancak sofistler ile başlayıp insanı konu alan Sokrat, Platon (Eflatun) gibi felsefeciler problemlere ahlâkî olarak yaklaşıp dünya görüşleri faydaya dayanmaktaydı. Onlara göre, "iyi" kavramı doğru yaşayışın kesin ölçüsü ve ereğiydi. Bu da iyi ve güzelin ontolojik yönünden ziyade ahlâkî bir kavram olarak ele alındığına işaret etmektedir. Aynı şekilde ahlâkî olan bu iyi ve güzelin keşfi ise, ancak uyuklamakta olan bu idealların ani olarak patlamasıyla yani akıl ve düşünme ile ortaya çıkmaktadır.[96] Platon iyilik ve güzelliği iki açıdan inceler. O, duyulur âlemde iyiliğin göreceli olduğunu, durumdan duruma ve kişiden kişiye hatta aynı kişinin farklı zamanlardaki durumuna

---

[93] Zehebi, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Siyerü Alami'n-Nübela'*, (Tah. Şuayb el-Arnavut-Hüseyin el-Esed), Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1996, V/433.
[94] Darimî, Ebi Said Osman Said, *er-Redd ale'l-Cehmiyye*, Mektebetü'l-İlmiyye, Yrs. 1431h, s. 31.
[95] Weber, Felsefe Tarihi, s. 22.
[96] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 61, 64.

göre bile iyiliğin ve güzelliğin değişebileceğini ifade eder. Ancak ideal güzelin her zaman aynı olduğunu her zaman, her durumda ve her şartta aynı anlama geldiğini ifade eder.[97]

Gerek kelâm gerekse fıkıh usulünün konusu olarak önemli bir yere sahip olan hüsün ve kubuh meselesi İslam düşüncesinde ilk defa kelâmcılar tarafından ele alınmıştır. Buradaki tartışma konusu insanın meydana getirdiği fiillerin mahiyetinin bilinip bilenemeyeceği, neticesinde bu fiillerden aklen mi yoksa sem'an mı sorumlu olduğunu ortaya koyma gayretidir. İslam düşünce tarihinde iyi ve kötünün tabiatı hakkında ilk fikir beyan eden ise Cehmiyye'nin kurucusu kabul edilen Cehm b. Safvan olmuş, daha sonra Mu'tezile âlimleri bu düşünceyi iyilik ve kötülük nazariyesi olarak geliştirmiştir. Cehm b. Safvan, eşyalardaki iyilik ve kötülülük ile bunlardaki faydanın ve zararın bilinmesi hususunu vahiy gelmeden önce akıl tek yetkili olması esasına dayandırarak açıklamaktadır.[98]

Fıkıh usulüne ise bu konu teklifi hükümler yönüyle yansımakta, dolayısıyla fiillerdeki hüküm koymakla yetkili merciin sorumluluğa etkisi irdelenmektedir. Bu itibarla fiillerdeki hüsün ve kubhun akli veya nakli olması insanın sorumluluğunu hangi yönlerden etkilediği araştırılmaktadır.[99]

Filozoflar tarafından ilk olarak iyi ve kötünün ontolojik varlığı, daha sonra insanın araştırmaya dâhil olmasıyla birlikte bu kavramlar ahlâkî olarak inceleme konusu olmuştur. Kur'an'da bahsedilen iyi ve kötü kavramları da göz önüne alındığında bunlar ahlâkî kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak her ne kadar Kur'an'ın yaklaşımı bu şekilde olsa da İslam düşünce tarihinde daha çok bu kavramların varlıksal alanı irdelenmiştir. Aslında böyle bir tavrın asıl amacı, fiillerdeki iyilik ve kötülüğün zati mi yoksa itibari mi olduğunu ortaya koyarak insanın sorumluluğunun nasıl tespit edileceğini belirlemektir.

---

[97] Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 54.

[98] Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 86; Ali Sami en-Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam*, I/347; Özdemir, Metin, "Kötülük Problemine Felsefi ve Kelami Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım", *Journal of İslamic Research*, 27/3, s. 237, ss. 235-250, Ankara 2016.

[99] Hudarî Bey, Şeyh Muhammed, *Usulü'l Fıkıh*, el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübra, Mısır 1969, s. 21.

BİRİNCİ BÖLÜM

İYİ VE KÖTÜNÜN TABİATI

1.1. Yükümlülüğün Kaynağı

İslam düşünürlerinin ahlâk felsefesi hakkında tartıştığı en temel konulardan biri ahlâkî değerlere ait bilginin kaynağının ne olduğu meselesidir.[100] İnsanın bireysel ve toplumsal birtakım ödevleri bulunmaktadır. Bu görevlere muhatap olan insanın işlediği fiillerin sorumluluğunu da üstlenmesi gerekir. Nitekim Kur'an'da *"Allah, yaptığından sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir"*[101] ayetine atfen insanın yaptıklarından sorumlu olacağı, ancak mutlak güç ve irade sahibi olan Allah'ın ise sorguya muhatap olmasının söz konusu olamayacağı ifade edilmektedir. Çünkü sorgulayanın sorgulanandan daha üstün, bilgili ve yetkili olması gerekir. Nitekim Allah'tan daha üstün, bilgili ve yetkili bir varlık yoktur. Ayrıca sorumluluk kavramı, dürüstlük ve adaletinden şüphe edilen varlıklar için söz konusu olup, Allah için böyle bir durum muhal olduğundan, O'nun hakkında sorumluluktan bahsetmek de anlamsızdır.[102]

İyilik ve kötülüğü kavrayıp, bunu seçme salahiyetine sahip olması hasebiyle kendi kendine sorumluluğu üstlenmesine yetecek özgürlüğe sahip olan insanın[103] böyle bir görevle yükümlü olması ve bu emaneti yüklenmiş bulunması, onun yeryüzündeki varlığının en temel amacıdır. Her ne kadar insanın kendisi bu sorumluluğu üstlenmiş olsa da onlar Allah'a rağmen değil; Allah'ın yarattığı önemli bir misyonu yüklenmiş ve ona göre donatılmış bir özne konumundadır.[104] Bu itibarla her şey hakkında olduğu gibi yükümlülük hakkında da hüküm koyucu ancak Allah'tır.[105] Dolayısıyla insana bu sorumluluğu yükleyenin Allah'tan başka bir varlığın olması söz konusu değildir.[106] İlahi iradeyi ifade eden tamamen yetkili ve yegâne varlık olan Allah'tan başka yükümlülük

---

[100] Ahlâkî eylemin kaynağı için bkz: Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, s. 30-38.

[101] Enbiya 21/23.

[102] Karaman, Hayrettin v.dğr., *Kur'an Yolu-Türkçe Meal ve Tefsir*-, DİB Yay., Ankara 2007, III/673.

[103] "*Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yüklendi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir*." (Ahzab 33/72).

[104] Coşkun, İbrahim, *Günümüzde Akaid ve Kelam Problemleri*, Kitap Dünyası Yay., İstanbul 2017, s. 91-92.

[105] En'am 6/57; Yusuf 12/40.

[106] "*Her insanın sorumluluğunu omuzuna yükledik. Kıyamet gününde insana, açılmış vaziyette önüne konulacak olan bir kitap çıkaracağız*." (İsra 17/13).

kaynağı kabul etmek, Allah ile birlikte başka varlıklara da bu sınırsız hükmetme yetkisini vererek ona ortak koşmayı[107] beraberinde getirecektir.[108]

1.2. Sorumluluk

Yükümlülük, sorumluluğun temel şartıdır. Sorumluluk da ahlâkî fiillerin meydana gelmesinde ve adaletin gerçekleşmesinde önemli bir yere sahiptir.[109] İnsanın meydana getirdiği bir fiil hakkında değer tespitinde bulunmanın yani o fiilin iyilik ve kötülüğünün bilinmesinin aklen mi yoksa dinen mi zorunlu olduğunun, akabinde ise sorumluluğun kime hangi yolla vuku' bulduğunun ortaya konulması; kişinin meydana getirilen bu fiiller neticesinde cezayı mı yoksa mükâfatı mı hak ettiğinin tespit edilmesi ayrı bir önem arz etmektedir.

Kur'an'da insanın muhatap olduğu emir ve nehiyler, onda irade ve ihtiyarın var olduğuna işaret etmektedir. Nitekim bu emir ve nehiylere değer kazandıran, insana yüklenen sorumluluklardır. Ahlâkî sorumluluk, bilerek ve isteyerek yapılan amellerin hesabını vermekten, bunların mahiyetine göre mükâfat veya ceza görmekten ibarettir. Ahlâkî sorumluluk ahlâkî müeyyide gücüdür. İslam'daki ahlâkî ve vicdani sorumluluk, aynı zamanda dini sorumluluktur.[110] Naslarda insanın sorumlu olduğu açık ve kat'i şekilde ifade edilirken, akabinde bu sorumluluğu insana yükleyen Allah, acaba insanda bulunan hangi vasıflarla sorumluluğu ona yüklemektedir?

1.2.1. Nefis

Görünür âlemin mükellef ve sorumlu varlığı olarak insanı tanıyan Kur'an-ı Kerim,[111] bu sebeple onun ahlâkî mahiyeti üzerine özel bir önem vermiştir. Buna göre Allah insanı en mükemmel biçimde yaratmış,[112] ona kendi ruhundan üflemiştir.[113] Bu sebeple insanlığın atası olan ve bütün insanlığı temsil eden Hz. Âdem karşısında

---

[107] "*Sonra onlara, "Vaktiyle Allah'ın dışında ilâhî nitelikler yüklediğiniz şeyler şimdi nerede?" denir. "Bizi bırakıp kayboldular. Meğer vaktiyle gerçek bir varlığa tapmıyormuşuz" derler. İşte Allah inkârcıları böyle şaşkın ve çaresiz bırakır*." (Mü'min 40/73-74).

[108] Draz, *Kur'an Ahlakı,* s.41

[109] Draz, *Kur'an Ahlakı,* s. 31.

[110] Erdem, Hüsameddin*, Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya 1996, s. 106-107.

[111] *"Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yüklendi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir."* Ahzâb 33/72.

[112] Tin 95/4.

[113] Hicr 15/29.

Allah'ın emri gereğince melekler secdeye kapanmıştır.[114] Ancak insanın bu üstün ruhi cephesinin yanında bir de 'topraktan yaratılan'[115] beşeri cephesi bulunmaktadır. İşte insandaki bu ikilik onun ahlâkî bakımdan çift kutuplu bir varlık olması sonucunu doğurmuştur. Allah nefse iyilik ve kötülüğün kaynakları olan kabiliyetleri birlikte vermiş, fakat bunlardan hangisini tercih edeceğini kendisine bırakmıştır. "*Nefse ve ona kabiliyetler verene, yine ona hem kötülüğü hem de kötülükten sakınmayı ilham edene and olsun ki nefsini arındıran kimse kurtuluşa erer. Nefsini kirletip günahlara boğan ise hüsrana uğrar.*"[116]

Kur'an-ı Kerim'in insanın mahiyeti hakkındaki bu dengeli yaklaşımı, onun ahlâkî hüküm ve tercihlerini de aynı şekilde değerlendirmesine yol açmıştır.[117] İnsan düşünme ve ayırt etme gücünü kendisinde barındırmasına rağmen, nefis o kadar güçlüdür ki insan onu kontrol altına alıp eğitimden geçirmediğinde o, insanı kontrolü ve yönetimi altına alır. Bu şekilde insanı kontrol altına aldığında onun zapt edilmesi ve eğitimi zorlaşır. Böylece insanın iyiliğe kabiliyeti zayıflamış, bunun aksine kötülüğe olan meyli daha ağır basmaya başlamıştır.[118]

Bu itibarla insanı sahip olduğu vasıflar sebebiyle sorumlu tutan Allah mutlak güç ve adaletine binaen yaptıklarının hesabını elbette soracaktır. Nitekim Kur'an'da "*Göklerde ve yerde olan herkes Rahman'ın huzuruna kul olarak geleceklerdir*"[119] ve "*Rabbine and olsun ki hepsine yaptıklarının hesabını soracağız*"[120] buyurmaktadır. Bu ayetlerde insanın ahirette Allah katındaki sorumluluğunun neticesi söz konusu edilmiştir. "*O gün insan kendi nefsi üzerine şahittir.*"[121] "*Oku şimdi kitabını! Bugün kendini yargılamak üzere kendi nefsin yeter*"[122] ayetlerinde ise ahlâkî sorumlulukta yargıyı hazırlamak ve kanıtlamak için Allah'ın insanları nefis muhakemesine sevk ettiğini görmekteyiz. Aynı şekilde Allah'a hesap verirken insandan sadece 'gizli ve açık bütün amellerin bir hesabı'[123] istenmekle kalınmayacak, aynı zamanda melekelerin nasıl kullanıldığının da hesabı sorulacaktır. Nitekim "*Kulak, göz ve kalp (gibi) azaların hepsi*

[114] Bakara 2/34; A'raf 7/11; İsra 17/61.
[115] Al-i İmran 3/59; Kehf 18/37.
[116] Şems 91/7-10.
[117] Çağrıcı, Mustafa, "Ahlak", *DİA*, İstanbul 1989, I/2.
[118] Yahya b. Adiy, *Tehzibü'l-Ahlak*, (Çev. Harun Kuşlu), (Edit. İlhan Kutluer), TYEB Yay., İstanbul 2013, s.14.
[119] Meryem 19/23.
[120] Hicr 15/92.
[121] Kıyame 75/14.
[122] İsra 17/14.
[123] Bakara 2/284.

sorumlu olacaktır"[124] ayeti buna işaret etmektedir. O halde herkes kendi alanında kendisine emanet edilen işle sorumludur. Bu da herkesin her şeyden aynı ölçülerde sorumlu olmadığını göstermektedir.[125]

Bahsedilen ayetler, insana sadece tavsiyelerde bulunmak, iyi veya kötüyü tercih etmekle yetinmeyen, bunlara ilaveten yapma veya yapmama hususunda ona emirler veren bir içgüdünün bulunduğuna işaret etmektedir. "*Rabbinin huzurunda (hesap vermekten) korkan ve nefsine kötü arzuları susturana gelince, onun barınağı da cennetin ta kendisidir*."[126] Kur'an, ahlâkı bazen İnsanın maddesel varlığının temelini oluşturan nefsin huylarına, bazen de varlık olarak insanın bizzat kendisine ait vasıflara işaret eder.[127] Böylece bizim melekelerimize kumanda eden bu otorite akıldan başka bir şey olmasa gerektir.[128]

1.2.2. Akıl

Bilgi ve şuuruna ilaveten insan sorumluluğunun ön şartı veya dayanağı akıldır. Bu ön şart olmadığı durumda insan, determinizmin tüm formlarının mantıksal olarak gerektirdiği gibi makine konumuna veya cebriyeciliğin tüm formlarının gerektirdiği gibi Allah'ın kölesi durumuna düşmektedir.[129] Aklın emri dışında kabul edebileceğimiz başka bir davranış kuralından bahsetmek mümkün değildir. Öyleyse "Akıl" yegâne geçerli otoritedir. Çünkü gerek naklî gerekse aklî herhangi bir delilin işaret ettiği anlam tamamen akla bağlıdır. Akıl nazar-ı itibara alınmazsa ona bağlı olan bütün durumların da nazar-ı itibara alınmaması gerekir.[130] Aynı zamanda bu ön şartın akabinde insanın sorumlu tutulması için hür ve iyiyi kötüden ayırt edebilecek güce sahip olması gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle insanın sorumluluğunu gerektiren bazı şartlar vardır. İslam Ahlâkçıları tarafından ileri sürülen şartlar şu şekilde belirlenmiştir:

---

[124] İsra 17/36.
[125] Draz, *Kur'an Ahlakı,* s. 113.
[126] Naziat 79/40-41.
[127] Yürük, İsmail, "Kelâmî ve Felsefi Ahlâka Kur'ani Yaklaşım", *14. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi Bildiriler Kitabı,* (Edit. Ahmet Vecdi Can v.dğr.), TDAV Yay., İstanbul 2016, s. 442-443.
[128] Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, s. 35; Yürük, *"*Kelami ve Felsefi Ahlâka Kur'ani Yaklaşım", s. 443.
[129] Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri,* s. 44.
[130] Yürük, İsmail, *Şemsü'd-Dîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelami Görüşleri* (Allah ve İman Anlayışı), (Basılmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Erzurum 1987, s. 25; Yürük, *"*Kelami Ve Felsefi Ahlâka Kur'ani Yaklaşım", s.444.

a. İnsanın akıllı olması, fiillerinin mahiyetini, genişliğini, neticelerini, ahlâkî kıymetini idrak etmesi, hayrı şerden ayırması,
b. İnsanın iradeli olması,
c. Güç yetirilemeyecek şeyin yapılmasının istenmemesi,
d. Niyet. Ahlâkî bir niyet fiil hükmündedir. O da sorumluluğu gerektirir.
e. Failin fiil esnasında hür olması,
f. İnsanın hayır ve şerri bilmesi,
g. Ahlâkî bir kanunun var olması.[131]

Teklifi akli kılmanın koşullarını, başka bir ifadeyle teklifin ahlâkî temelini Kadı Abdülcebbar ise şu şekilde açıklamaktadır: "Öncelikle yükümlünün iyiye ve kötüye yönelme ve onları gerçekleştirmede özgür olması gerekir. İyiyi veya kötüyü gerçekleştirme imkânına sahip olmayan birisini teklife tabi tutmak doğru olmadığı gibi ahlâkî de değildir. Kötü eylemi yapmaya yönelen bir insana kötü eylemi yapmaktan alıkonulacağı bildirilirse bu teklif geçerli olmayacaktır. Çünkü böyle bir durumda kişiyi kötü fiilden alıkoyan şey kişinin kendi irade ve ihtiyarı değil, zorlama (cebr) nedeniyle tercihidir. Böyle bir fiil de ahlâkî bir fiil kategorisinde olmayıp, bundan dolayı ahlâkî anlamda yükümlü olması da beklenemez."[132]

Ancak tek başına bir varlık olmayıp insanla var olan aklın gücü ve imkânı sınırlıdır. Akıl sayesinde insan hatalı inançlardan kurtulup doğru inanca ulaşabilir ve aklını kullanarak doğaya egemenliğini arttırabilir, doğanın olanaklarından daha çok yararlanabilir, maddi ve manevi mutluluğa erişebilir.[133] Kur'an hem vicdana hem akla yer verir; yalnız imanla değil, akıl ile de gerçeğe ulaşılmasını ister. O, sadece akılla ulaşılamayacak gayb alanında aklı sınırlar ve insanı bu konuda kaçınılmaz hatalara düşmekten, Allah'a yakışmayan sıfatları yüklemekten men eder.[134] Nitekim Kur'an-ı Kerim, ahlâkî doğrunun bilinmesinde aklı esas almasına rağmen, insanın zaman zaman arzularına uyarak içine düşebileceği görecelik durumunu ortadan kaldırmak için ilâhî epistomolojik kaynak hüviyetindedir.[135] Dolayısıyla aklın hem kendisinin ne olduğunu bilmesi hem de aklın anlam alanının dışında kalan ezeli ve ilâhî hakikatleri, gayb âlemi

[131] Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*, s. 108.
[132] Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, (Tah. Tevfik Muhammed Ali en-Neccar-Abdulhalim en-Neccar, (Edit. İbrahim Medkur- Taha Hüseyin), yayın evi yok, Kahire trs., XI/399-400; Süt, Abdunnasır, *Mu'tezile ve Ahlak "Kadı Abdulcebbar Örneği*", İz Yay., İstanbul 2016, s. 86-87.
[133] Izutsu, *Kur'an'da Allah-İnsan*, s. 331.
[134] Izutsu, *Kur'an'da Allah-İnsan*, s. 330.
[135] Süt, *Mu'tezile ve Ahlak*, s. 91.

ve ahiret halleri gibi hususları tek başına idrak etmesi mümkün değildir. Nitekim müşahede alanının dışında kalan hususlarda aklın yapabileceği bir şey yoktur. Bu bilgiye ancak vahyin bilgisiyle ulaşılır. Daha açık şekilde belirtmek gerekirse temyiz gücüne sahip olan akıl, tek başına kavrayabileceği hususlarda peygamber gelmeden önce de idrakle yükümlü iken, peygamber geldikten sonra O'nun bildirdiklerinden de sorumlu olmaktadır. Aklın kendi alanı dışında kalan bu hususlardan sorumlu olması düşünülemez. Nitekim "*Allah herkesi ancak gücünün yettiği ile sorumlu kılar*"[136] ayeti buna işaret etmektedir. Fakat onlar müşahede alanını değerlendirmekle sorumludurlar ve Allah Teâlâ sonuna kadar insanın bunu anlaması hususunda deliller ortaya koyacağını "*Kur'an'ın gerçek olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya kadar onlara çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz. Rabbinin her şeye tanıklık etmesi (onlar için) yeterli değil midir?"*[137] ayetiyle ifade etmektedir.

Dünyada maddi mevcudiyeti bulunan yer, gök, deniz, bitki, hayvan canlı ve cansız her şey hakkında akıl yürütme ile pozitif bilgiye sahip olunabilir. Aynı zamanda kendi varlığından ve dünyada görünen ve hissedilebilen varlıklardan hareketle 'Allah'ın varlığı' da aklın istidlaliyle bilinebilir.[138] Akıl bunu anlayabilecek ve kavrayabilecek bir şekilde yaratılmıştır.[139] Hatta aklın en büyük amacı, diğer ifadeyle en yüce gayesi; Allah'ı bilmek ve tanımaktır. Allah'ı bilmek ve tanımak da aklı başında olan kimseler üzerine zorunlu olan ilk şey ve buluğa ermiş kimseler üzerine farz olan birinci görevdir.[140]

Mahlûkata bakıp akıl yürüterek müşahede âleminde meydana gelen gerek tabii gerekse suni olayları anlamak insanın özelliklerinden biridir. O bu faaliyeti ya zorunlu ya da istidlali olarak kavrar. Aklın kavrama alanı sadece müşahede alanı olmayıp, ona dayanarak metafizik alanla ilgili birtakım akıl yürütmelerde de bulunabilir.[141]

Ontolojik bir alan olan gayb, her ne kadar duyular ve akıl ile algılanamayıp, deney ve gözlem alanı olmadığı halde vahyin, dolayısıyla nübüvvetin yardımıyla aklın anlayabileceği bir duruma getirilebilir.[142] Din, akıl dışı gerçekliklerin olmadığını, buna

---

[136] Bakara 2/286.
[137] Fussilet 41/53.
[138] Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay., İstanbul 2003, s. 99-101; Yüksel, Emrullah, *Sistematik Kelam,* İz Yay., İstanbul 2005, s. 127-128.
[139] Kâf 50/6-8.
[140] Okşar, Yusuf, *Şemsü'd-Din Muhammed B. Eşref Es-Semerkandî'nin İlmü'l-Âfâk Ve'l-Enfüs Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi,* (Basılmamış Doktora Tezi), ÇÜSBE, Adana 2016, s. 1(Tercüme).
[141] Özervarlı, Sait, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İSAM Yay., İstanbul 1998, s. 71.
[142] Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları,* s. 71.

karşın akıl üstü gerçekliklerin her zaman mevcut olduğunu kabul ederken bunlara daima pozitivist bir bakış açısıyla yaklaşılmasını da uygun görmez. Gayb âlemi ile ilgili bu konuları aklın bütün ayrıntılarıyla açıklaması mümkün değildir.[143] Doğruluğunu ancak akıl ile ispat edebildiğimiz vahyin bilgisiyle, aklın verileri birbirine muhalif değildir. Ama akıl, istek ve arzuların etkisinde kalarak yanlış hükümler verebilir. Bu, akıl ile vahyin çeliştiğini göstermez.[144] Şayet öyle olsaydı Kur'an-ı Kerim'de birçok yerde "düşünmez misiniz", "akl etmez misiniz" diyerek aklı kullanmayı öğütlemezdi. Dolayısıyla akıl ile vahiy birbirini destekleyen iki vasıtadır.[145] Bu bilgilerden hareketle akıl, filozofların iddia ettiği gibi kadim bir varlık olmadığına göre kazanacağı bilgiler de sınırlı olacaktır. Dolayısıyla akıl var olan her şeyin bilgisini elde edemeyebilir, ama var olan ya da olmayan her türlü varlığın bilgisini anlamlandırma yetisini her zaman kendisinde bulundurabilir.

1.3. Sorumluluğu Meydana Getirmeye Engel Durumlar

Akıl, sorumluluk bağlamında bir taraftan bizzat kendisinin Allah'ın onu yükümlü tutması vasıtasıyla yapması gerekenlerin yanında vahye muhatap olan peygamberin bildirdiği teklifleri de yerine getirmekle görevlidir. Akılla mücehhez olan insanın kendi iradesiyle yükümlülüğü üstlenmesine rağmen,[146] bunlardan herkes aynı ölçülerde sorumlu olmamakla birlikte onların hepsinin ortak olduğu sorumluluklar vardır. Ancak insanın bu sorumlulukları yerine getirmesinde onları etkileyen ve bazen de bu fiillerden muaf tutan gerek fiziksel gerekse zihinsel engellerin neler olduğunu şu şekilde sıralamak mümkündür: bilgisizlik, delilik, çocukluk, ihtiyarlık, zorlama ve çeşitli tutkular...[147] Gerek hakikatin kavranması gerekse yapılan ibadetlerin Allah katında bir değer kazanması ancak bu engellerin ortadan kalkmasıyla gerçekleşecektir.

1.3.1. Şeytanın Aldatması

Şeytan kıyamete kadar insanları doğru yoldan çıkarma konusunda Allah tarafından kendisine izin verilmiş[148] bir varlıktır. O nassa karşı kendi görüşünü ısrarla

---

[143] Düzgün, Şaban Ali, *Din Birey Toplum,* Akçağ Yay., Ankara 1997, s. 22.
[144] Taftazânî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi (Şerhü'l-Akaid),* (Ter. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1999, s. 116.
[145] Şık, İsmail v.dğr., *Kelam I,* (Edit. İsmail Şık), Gece Kitaplığı Yay., Ankara 2015, s. 186.
[146] Ahzâb 33/72.
[147] Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*, s. 108.
[148] Sa'd 38/79.

savunma, ilâhî emre karşı kendi arzusunun gereğini seçme ve yaratıldığı madde ile kibir ve gurura kapılarak Tanrıyı tanımamaya yönelmiştir.[149] Bu tavırlarıyla o, insana vesvese vermek suretiyle onların da aynı tavrı benimsemelerini sağlamak amacıyla her türlü aldatmaya başvurmaktadır. Kur'an, İblis'in bu aldatmada takip ettiği metoda uyulmaması konusunda daima ikazda bulunur.[150] Hatta o sadece insanlara değil, aynı zamanda Allah ile daima iletişim kurarak O'nun mesajlarını insanlara ileten peygamberlere bile musallat olma ve onları aldatma gayreti içerisindedir. İslam tarihinde Garanik adıyla bilinen olay da şeytanın bir aldatması olarak iddia edilir. Şeytanın dini bozacak şekildeki bir müdahalesine karşı korunmakla birlikte peygamberler bu nitelikte olmayan müdahalelerden korunmuş değildir. Garanik olayı da şeytanın ikinci tür bir müdahalesiyle gerçekleşmiş olup Hz. Peygamberi eğitme hikmetine bağlıdır.[151] *"Senden önce hiçbir resul ve nebî göndermedik ki, o bir temennide bulunduğunda şeytan ille de onun arzularına bir şeyler katmaya kalkışmasın. Fakat Allah şeytanın katmaya çalıştığını iptal eder. Sonra Allah kendi ayetlerini (onun kalbine) sağlam olarak yerleştirir. Allah hakkıyla bilmekte, hikmetle yönetmektedir*"[152] ayetinin nüzul sebebinin bu olay olduğu bilinmektedir.

Bu ayette peygamberlerin, ilâhî mesajı tebliğ görevlerini yerine getirirken, insan olmaları hasebiyle bazı beşerî duygu ve düşünceleri de bu mesaja karıştırmış olup olamayacakları hususunda hatıra gelebilecek bir soruya cevap verilmektedir. Zikredilen ayetteki anlatıma göre beşer olması dolayısıyla peygamber de, görevini yürütürken zihninden bazı düşünceler ve gönlünden birtakım arzular geçirebilir. Ama bunlar bir peygambere yaraşmayacak düşünce ve temenniler olamaz. Peygamberin asıl görev ve hedefi insanlara hidayet yolunu göstermek olduğuna göre bu düşünce ve arzuların, çevresindekilerin ve mesajı ulaştırabilecekleri bütün insanların bir an önce yanlış inanç ve uygulamaları terk edip hak yola girmeleriyle ilgili olması tabiidir. Nitekim birçok ayette Hz. Peygamber'in, çevresindekilerin hemen imana gelmeleri için çırpındığı ve kendilerine yapılan uyarılara rağmen hakikate kulak tıkayanların korkunç akıbetlerini düşünerek derin üzüntü duyduğu ifade edilmektedir. Fakat bu noktada onların beşer olma özelliğinden yararlanarak ilâhî mesaja bir şeyler karıştırmaya çalışan şeytanın faaliyeti devreye girer. Bu aşamada şeytanın peygamberin zihnine ve gönlüne atacağı

[149] Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 29.
[150] Bakara 2/168, 208; En'am 6/142.
[151] Cerrahoğlu, İsmail, "Garânîk", *DİA*, İstanbul 1996, XIII/365.
[152] Hac 22/52.

düşünce ve arzuların ise yukarıda belirtilen–peygambere yaraşır– çizgidekinin aksi yönde olması da kaçınılmazdır.

Dolayısıyla bu ayette, beşer olma özelliğinin istismarı çabası içindeki şeytanın faaliyeti ile insanlara dini tebliğ etmekle görevlendirilen peygamberin özel bir himayeye alınmasını murat eden ilâhî iradenin çatıştığı bu ince sınıra değinilmektedir. Mutlak hikmet sahibi olan Allah, akıl nimetiyle donattığı insanı sınarken ilâhî çağrı ile şeytanın çağrısı arasında seçim yapma imkân ve sorumluluğunu kendisine bırakmış ve ahiretteki durumunu da bu irade sınavındaki başarısına bağlamıştır. Ayetten, ilâhî mesajı insanlara iletme ve onları bu doğrultuda eğitme görevi verilen peygamberlerin -bu konularda hata yapıp insanları yanlış yönlendirmekten korunmaları için- şeytanın fitnesi ile sınanmaktan istisna edildikleri; bu görevi yapanların, son tahlilde -beşer de olsalar- şeytan kaynaklı bir bildirimde bulunmalarının mümkün olmadığı, dinî bildirim çerçevesinde tebliğ ettikleri her şeyin ilâhî kontrol altında bulunduğu anlaşılmaktadır. Bir kimse peygamber bile olsa beşer sıfatıyla bir şeyi düşünüp arzuladığında şeytan ona gerçek olmayan şeyler katmaya çalışmaktadır.[153]

Allah'ın imtihan için kullarına verdiği akıl, irade ve nefis, yine bu maksatla insanlara musallat olan şeytan milyarlarca insan için doğru yolun ve hak dinin engelleri olmuş, müminin beklentisinin aksine insanların hakkıyla şükredenleri, küfür ve nankörlük içinde olanlardan az bulunmuştur. Bu çokluk karşısında müminler, kendi güç ve gayretleri yanında ve ondan daha çok yüce Allah'ın yardımına sığınmak durumunda kalmışlardır.[154]

1.3.2. Tembellik

Tembellik (ihmalkârlık/ üşengeçlik), gevşeklik gösterilmemesi ve geciktirilmemesi gereken işlerde ağırdan almak ve ayak diretmek anlamına gelir.[155] Bu manaya gelen Kur'an'da iki ayet geçmektedir:

"*... Onlar namaza kalktıklarında üşenerek kalkarlar...*"[156]

[153] Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, III/743-745.
[154] Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, I/456.
[155] Ragıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kasım el-Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Mısır 1961, II/557.
[156] Nisa 4/142.

"*Yaptıkları harcamaların kabul edilmesine engel olan esas sebep de şudur: Onlar Allah'ı ve peygamberini tanımadılar; namaza da ancak üşene üşene gelirler ve harcamalarını gönülsüz olarak yaparlar*."[157]

Münafıkların ister yüce ahlâkî değerler uğruna yapılmış süsü vererek kendiliklerinden yaptıkları harcamalar olsun isterse toplumsal bir görevi yerine getirme konusunda zorunlu olarak yaptıkları ödemeler olsun, bunların Allah katında bir değere sahip olmayacağı belirtilmiş ve bunun gerekçesi de şu şekilde açıklanmıştır. Nitekim onlar iman etmiş gibi görünmekle beraber gerçekte Allah'ı ve peygamberini tanımamaktadırlar; namaza sırf dünyalarını kurtarmak için üşenerek gelirler ve yaptıkları harcamaları da gönülsüz yaparlar. Zaman zaman toplumda hayranlık uyandıran hayırseverlik girişimlerinde bulunmaları imrenilecek bir durum olarak görülmemelidir. Zira bütün bunların Allah katında hiçbir değeri yoktur.[158] Öyle ki Peygamberimizin de çoğu zaman şöyle dua ettiğini bilmekteyiz: "*Allah'ım cimrilikten, korkaklıktan, tembellikten sana sığınırım*."[159]

İnsan tabiatının rahatlığına düşkün olması ömrünü disiplinsiz bir şekilde harcamasına sebebiyet verebilmektedir. Bu isteksizlik ve üşengeçlik Allah'a karşı olan görevlerde ortaya çıktığında insanın hakikati algılamasına ve sorumluluklarını yerine getirmesine engel olabilmekte ve aynı zamanda ayette de belirtildiği üzere yapılan ibadetlerin içinin boşalmasına da sebep olmaktadır.[160]

1.3.3. Hastalık ve Arızi Durumlar

Sorumluluklar, insanın bedenen ve ruhen sağlıklı olmasına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim Allah Teâlâ insanın ibadetleri yerine getirmesine engel olan durumları Kur'an'da şu şekilde ifade edilmektedir: Hastalık, güçsüzlük, yolculuk, düşman korkusu vs.[161] Kur'an hastalık ve arızi durumlara *"Gözü görmeyene zorlama yoktur, topala zorlama yoktur, hastaya zorlama yoktur..."*[162] ayetiyle işaret etmektedir.

Mazeretsiz olarak savaşa katılmamak hem hukukî ve dinî hem de ahlâkî bakımdan önemli bir ihlâl ve itaatsizliktir; başka bir deyişle günahtır ve suçtur. Bunu ortaya koyan ifadelerden önce ve sonra, sakatlık, hastalık gibi mazeretlerle savaşa

---

[157] Tevbe 9/54.
[158] Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, III/20-21.
[159] Tirmizî, *Sünen,* De'avât 71, hn: 3485.
[160] Koçyiğit, Hikmet, "Kur'an'a Göre Hakikati Algılamada Ömrün Yeterliliği ve Bunun Önündeki Engeller", *SÜİFD*, 14/25, s. 85, ss. 69-92, Sakarya 2012.
[161] Bakara 2/183-184, 196; Nisa 4/43, 102; Maide 5/6; Yusuf 12/85; Nur 24/61 vb.
[162] Fetih 48/17.

katılmayanların müstesna olduğu ve sorumlu tutulamayacağı, aynı zamanda da onların maddî ve manevi müeyyidelere dâhil edilmediği açıklanarak bu durumdaki insanlar rahatlatılmış ve teselli edilmiştir.[163]

"Güçsüzler, hastalar ve harcama yapma imkânı olmayanlar için -Allah ve peygamberine sadık kaldıkları sürece- sorumluluk yoktur. İyi niyet sahiplerini sorumlu tutmak olmaz. Allah bağışlayıcıdır, esirgeyicidir"[164] ayetinde güçsüz, yaşlı, engelli, hasta, maddî imkânları yetersiz kimselerin savaşa katılmamaktan ötürü sorumlu olmayacakları bildirilmiş fakat bu husus Allah ve resulüne sadık kalmaları, o yolda öğütte bulunmaları şartına bağlanmıştır. Bundan maksat, fitne ve bozgunculuk etmeden, yalan haberler yaymadan durmaları, imkân nispetinde de savaşa katılanların ailelerine moral vermek ve onlara yardımcı olmak gibi hayırlı çabalar içinde olmalarıdır. Burada anılan kişiler için tanınan muafiyet savaşa katılma yasağı anlamında değildir; kendilerinin istemesi ve yetkililerin uygun görmesi halinde bunlar da orduya katılıp münasip hizmetlerde görevlendirilebilirler. Aynı şekilde bir sonraki ayette, Tebük Savaşı'na katılmak isteyen fakat maddî durumları yetersiz olan bazı sahabilerin Hz. Peygamber'den binek talep etmelerine, bunun mümkün olmadığı açıklanınca da üzüntülerinden gözyaşları içinde dönüp gitmelerine işaret olunmaktadır. Ayetin devamında bu gibi kimselerin vebal altında olmayacaklarını belirtmek üzere, varlıklı oldukları halde savaşa katılmamak için izin isteyenlerin sorumlu olacağı ifade edilmiştir. Nitekim daha önceki ayetlerde sadece maddî imkânsızlıktan ötürü değil, can korkusu, havaların çok sıcak olması gibi sebeplerle özür bahane edenler de kınanmıştır.[165]

İşte gerek bedeni gerekse ruhi hastalıkların nas yoluyla insanın yükümlüklerini ortadan kaldırdığına ve dolayısıyla bu gibi yerine getirilmeyen durumlardan dolayı yaptırımın gerekli kılınmayacağına işaret edilmektedir.

1.3.4. Kibir ve Taassup

Kibir, insanın kendisini beğenmesinden ve başkasını küçük görmesinden doğan insana mahsus bir tutum ve davranıştır. Kur'an'da tekebbür ve istikbar da birbirlerine yakın anlamlarda kullanılmaktadır. Büyüklenmenin en aşırısı Allah'a karşı boyun eğip

---

[163] Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, V/73.
[164] Tevbe 9/91.
[165] Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, III/49-50.

bağlanmayı kendine yedirememekten kaynaklanan ve O'na karşı olandır. Kibir varlıklarda iki şekilde ortaya çıkar:

a. İnsanın büyüme yollarını araması ve onu arzu etmesi şeklindedir. Bu eğer gerekli şeylerde, gereken zamanda ve yerde olursa güzel bir tavır olarak kabul edilir.
b. Kişinin kendisini üstün göstermesi ve kendisinde olmayan bir şeyi varmış gibi yapmasıdır. Kur'an'da kötü olarak zikredilen de bu tür kibirlenmedir.[166] "*Meleklere, 'Âdem'e secde edin' dediğimizde İblis dışındakiler derhal secde ettiler; o direndi, büyüklendi ve kâfirlerden oldu*."[167]

Kibrin sebepleri ucub (kendini beğenmek), kin, haset ve riyadır. Bu hasletler insanı helake kadar götüren hem dünyasını hem de ahiretini hüsrana uğratacak hastalıklardır.[168] "*Ateşin içinde birbirleriyle çekişirken zayıflar, büyüklük taslamış olanlara, 'Vaktiyle biz size uymuştuk, şimdi bu ateşin hiç olmazsa bir kısmından bizi kurtarabilir misiniz' dediklerinde; büyüklük taslayanlar şöyle cevap verirler: Doğrusu hepimiz onun içindeyiz; artık Allah, kulları arasında hükmünü vermiştir.*"[169]

İnsanda bulunan bu vasıflar kalbe yerleştiği zaman kişinin sağlıklı ve doğru kararlar alabilmesi söz konusu değildir. Bu vasıflar muhakeme gücünün önüne konulan setler gibidirler.

İnsan, kendisine hitap eden bir mesajı değerlendirirken ya aklına ya da arzu ve ihtiraslarının buyruğuna uyar. Aklına uyanlar, kendilerine yöneltilen davetin, doğruluğu üzerinde düşünür; bu davetin, Allah'ın yeryüzündeki en seçkin varlığı olan insan ve kendisinin de bir üyesi olduğu topyekûn insanlık için ne anlam ifade ettiği üzerinde zihin yorar; buna göre bir hükme varır ve sonuçta daveti kabul veya reddederler. Arzu ve ihtiraslarına uyanlar ise sadece bedensel hazlarını, geçici isteklerini, adi menfaatlerini dikkate alarak daveti bu açıdan değerlendirirler. Kur'an'ın neredeyse başından sonuna kadar asıl mücadele ettiği zihniyet de işte bu ikincisidir. Bu şekilde davrananlar, Kur'an tarafından "bayağı arzularını Tanrılaştıranlar" olarak tanımlanmakta; bunların bayağı arzularını Tanrı edinmeyi sürdürdükçe Peygamber'in davetini doğru anlamalarının, akıllarını kullanarak sağlıklı değerlendirme yapmalarının imkânsız olduğu ve bu

[166] Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredat,* II/545.
[167] Bakara 2/34.
[168] Kaya, Yunus, *Tasavvuf Nefsi Arıtma ve Donatma*, Uzakülke Yay., İstanbul 2009, s. 99-100.
[169] Mü'min 40/47-48.

tutumlarıyla da düşünme yeteneğinden yoksun olan hayvanlardan daha şaşkın, daha anlayışsız bir durumda bulundukları bildirilmektedir.[170]

Mekkeli putperestlerin zihniyet yapısını özetleyip eleştiren bu ayetler, evrensel planda son derece anlamlı, aydınlatıcı dersler içermekte; insanlığın genel bir zaafına işaret etmektedir. Nitekim tarihin her döneminde, bugün dahi insanlığın temel sorunu, bedensel arzularını, maddî çıkarlarını, makam ve mevki tutkularını akıl ve irfanın ışığından, doğru inanç ve sağlıklı düşünceden, hak ve adalet ölçülerine göre hüküm ve karar verip hayatlarını bu ölçülerle düzenlemekten daha önemli görmeleridir.[171] Bu da onların yükümlülüklerini doğru şekilde kullanamamalarına sebep olmaktadır.

"Onların da ardından Mûsâ ve Hârûn'u açık kanıtlarımızla Firavun'a ve çevresindeki ileri gelenlere gönderdik. İman etmeyi kibirlerine yediremediler; onlar günaha gömülmüş kimselerdi"[172] ayetinde Hz. Mûsâ'nın bizzat Firavun'un sarayında ve himayesinde büyütülmüş olması bile başlı başına bir mucize ve ilâhî iradenin mutlak gücünün açık bir göstergesi olduğu halde, o ve yandaşlarının günaha gömülmüş olmaları bu gerçeği görmelerini önlemiş ve iman çağrısını kabullenmeyi kibirlerine yedirememişlerdi.[173] Bu ve benzeri ayetlerde kibrin, insanı iyiden, doğrudan, haktan ve hakikatten alı koyduğuna dair daha birçok ifade yer almaktadır.[174]

1.4. Hüsün ve Kubuh

Kelâm ilmi ahlâkı değerlendirirken nefsin özellikleri olarak değil bizzat varlıksal olarak insanı, diğer bir ifadeyle Allah'a kul olanı merkeze alır. O nedenle insan, Allah'a muhtaç olmaları bakımından kelâmın konusunu oluşturur. Bu da kelâm ilminde "ef'âl-i ibâd" yani kulların fiilleri başlığı altında irdelenir. Kulların fiillerinin hangi niteliklere sahip olduğunun ortaya konulması, hem Allah'ın ilâhî vasfının korunması hem de insanın özgürlüğünün ve sorumluluğunun kaynağının tespiti açısından araştırılması gerekmektedir.

Vahyin amacı, toplumsal ve ahlâkî bir varlık olan insana varoluşun anlamını kavrayabilmesi, doğruyu ve iyiyi izlemesi için kılavuzluk etmek, zaaflarına karşı maneviyatını güçlendirmektir.[175] Vahye dayalı bilgilerle insan, adil topluma temel

---

[170] Furkan 25/43.
[171] Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu,* IV/127-128.
[172] Yûnus 10/75.
[173] Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu,* III/126.
[174] Mü'min 40/27-60; Neml 27/14; En'am 6/93.
[175] Nisa 4/28.

oluşturacak ahlâk ve hukuku inşa eder. Ancak iyiyi ve kötüyü keşfetmede ve şer'i hükümleri kavramada aklın kabiliyeti ve sorumluluğu, iyi ve kötünün salt dini direktiflerle mi belirlendiği yoksa davranışlarda zaten mevcut nitelikler mi olduğu önemli bir tartışma konusudur.[176]

Allah'ın Kur'an'da insana emrettiği şeylerin insanların nitelemesiyle iyi/doğru, nehyettiği şeylerin ise kötü/yanlış olduğu noktasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Buna rağmen Allah'ın insanlara teklif ettiği şeylerin ahlâkî niteliği tartışmalı bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, yeryüzünde insana zarar veren Allah'ın yarattığı ve yaptığı bazı şeylerin insanlar tarafından kötü olarak nitelendirilmesi, yine insanın aklen kötü olarak niteleyebileceği fiilleri insana emredip emretmeyeceği ihtilaflıdır. Bundan hareketle yeryüzünde insana zarar veren tabii olaylar, Allah'ın koyduğu tabiat kanunları çerçevesinde meydana geldiğine göre, bunlar Allah'ın sebebiyet verdiği şer ve musibet olarak nitelendirmeyi gerekli kılmakta mıdır? Başka bir ifadeyle iyi ya da kötü olarak nitelendirmeyi gerekli kılan şeyin ölçüsü nedir ve bunun kriterlerinin tespiti nasıl gerçekleştirilebilir?[177]

Bu sorunun çözümünde Kelâmcılar ahlâkı iyi ve kötü olmak üzere iki kısma ayırırken özellikle bunların aklî veya naklî mi olduğunu sorgulama yönüne gitmişler ve ahlâkî konulara bu açıdan bakmaya çalışmışlardır. Onların bu bakış açısı kelâmî ahlâkın nasıl olması gerektiği anlayışına götürmüş ve dolayısıyla inanç esaslarının değil özellikle insanın fiillerinin ahlâkî olup olmadığı hususunun Kur'anî açıdan belirlenmesini hedef almıştır.

1.4.1. Hüsün ve Kubhun Tanımı

"İyi, güzel ve uygun olmak"[178] gibi anlamlara gelen ve çoğulu "mehâsin"[179] olarak kullanılan hüsün kelimesini Râgıb el-İsfehânî "güzel olan, istenilen, rağbet edilen şey" diye tanımladıktan sonra, bir şeye akıl, duygu ve his yönünden olmak üzere üç şekilde güzellik değeri yüklenebileceğini, ancak hüsün kelimesinin genellikle insanın ruhunda, bedeninde ve davranışlarında meydana gelen güzellik olarak ifade edildiğini ve halk dilinde ise göze hitap eden güzellik için kullanıldığını söyler. [180]

---

[176] Ardoğan, Recep, *Delillerden Temellere-Sistematik Kelam ve Güncel İnanç Sorunları-*, Yeni Asya Yay., İstanbul 2014, s. 167.
[177] Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, s. 60-61.
[178] Güneş, Kadir, *Arapça Türkçe Sözlük*, Mektep Yay., 2011, s. 233.
[179] İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1410/1990, XIII/114.
[180] Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredat*, I/155-156.

Bundan hareketle hasen, hasene ve ahsen/hüsna kelimelerinin farklı anlamlarda kullanıldığını beyan eder. Hüsün kavramının ism-i faili güzel olan anlamında "hasen"dir. Hüsün kavramı, fiilin vasıflarının güzelliğini ifade etmekle birlikte onun güzelliği ancak davranışlarda ortaya çıkmaktadır. Genel anlamda göze hoş görünen güzellik için kullanılmaktadır. Mesela bir adam yakışıklı ya da bir kadın güzel derken onların dış görünüşü itibariyle güzel olduğu kastedilmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'de "Hasen" kelimesinin kendisiyle birlikte birçok türevi de kullanılır. Hasen kelimesi çoğunlukla kalp gözünün (basiret) güzel kabul ettiği şeyi ifade etmektedir. Bu kelime insanın elde etmek istediği her türlü sevindirici nimetleri[181] içerirken, "ihsan" hem kişinin kendisinde bulunan güzelliği[182] hem de başkalarına iyi/adaletle muamele etme[183] anlamlarını ihtiva eder. İhsan kelimesinden türeyen "Muhsin" ise güzel ahlâka sahip insan anlamında[184] kullanılmaktadır. Hasen kelimesinin müennesi ise "hasene"[185] veya "hüsna"[186] dır.

Kur'an'da güzellik kavramının farklı tezahürlerinin bulunmasına karşın genellikle bu kavramlar kalbin güzel gördüğü ve insanların doğruyu bulmak için yöneldiği, ona inananlar için doğruluğunda ya da güzelliğinde şüphe olmayan şeyi ifade eder.[187]

Bu tanımlamalara göre hüsün, günlük dilde estetik bir kavram, Kur'an dilinde ise bir ahlâk teriminin ifadesi olarak karşımıza çıkar.[188]

Hüsnün zıddı olarak kullanılan "kubuh" ise, baktığı zaman insanın hoşuna gitmeyen maddî şeylerle, duygusal olarak insanı rahatsız eden davranış ve haller anlamına gelmektedir. "*Onlar (Kâfirler) kıyamet gününde de kötülenmişler arasındadır*"[189] ayeti, Allah kâfirlerin recâset (utanç verici şey), necâset (görünen pislik) ve bunun dışında sahip oldukları birçok sıfatlardan dolayı onları 'kötülenmişler' olarak vasıflandırdığını ve bu vasıflandırılmanın kıyamet günü onların yüzlerinin kararmasına ve zincirlerle sürüklenmelerine sebep olacağını ifade etmektedir.[190] Kur'an'da kullanılan kabih kelimesinin çirkinlik anlamının dışında daha çok insanı rahatsız eden

---

[181] *"...Ey rabbimiz! Bize dünyada da ahirette de iyilik/güzellik ver..."*(Bakara 2/201)
[182] *"...onlara güzelce uyanlardan Allah hoşnut olmuştur…*"(Tevbe 9/100)
[183] *"… Yalnız Allah'a kulluk edeceksiniz; ana babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara iyilik edeceksiniz. İnsanlara güzel söz söyleyin…"*(Bakara 2/83)
[184] *"... İşte iyi davrananların mükâfaatı budur."* (Mâide 5/85)
[185] *"Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefsindendir..."* (Nisâ 4/79).
[186] *"En güzel isimler Allah'ındır. Bu güzel isimlerle O'na dua edin…*" (A'râf 7/180).
[187] Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredat*, I/155-156.
[188] Çelebi, İlyas, "Hüsün", *DİA*, İstanbul 1999, XIX/59.
[189] Kasas 28/42.
[190] Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredat*, II/505.

ve sonucunda cezalandırılmasını sağlayan ahlâkî kötülük anlamında kullanıldığı görülmektedir.

İslam âlimlerinin hüsün ve kubuh kelimelerini, gerek Kur'an gerekse halk dilinde bunlara karşılık birçok kelime bulunmasına rağmen, kavramsal hale dönüştürmeleri özellikle eşyanın kendisi ve insanların her bir fiili için bu kelimelerin etimolojik anlamları bağlamında ontolojik bir alt yapı oluşturma gayretinden kaynaklanmış olabilir.

Ayrıca hüsün ve kubuh kavramlarının her biri epistemolojik bağlamda ahlâkî değerleri ifade etmede diğer kavramlardan hem lügavi hem de ıstilâhî anlam bakımından öncelikli olması söz konusudur.

Diğer taraftan toplumun her bir davranışa, adet ve geleneklere bir değer verme açısından bu kavramların kullanımı, diğerlerine göre daha uygun görünmektedir.

Bu gerekçeler doğrultusunda Mu'tezile ve İslam filozofları fiillerin zatı bakımından iyi ve kötü olmak üzere ikiye ayrıldığını söyler.

a. Bunlardan bir kısmı aklın bedihi/apaçık bildiği şeylerdir. İmanın iyi, küfrün ve herhangi bir amaca dayanmayan yalanın kötü olması gibi.
b. Bunlardan bir kısmı ise aklın nazari olarak bildiği şeylerdir. Zararlı doğrunun güzel, faydalı yalanın kötü olması gibi.
c. Bir kısmı da ancak vahiyle bilinebilen şeylerdir. Taatın güzel, yasaklanan şeyleri yapmanın kötü olması gibi Fakat nübüvveti inkâr edenler bunların tamamının vahiyle değil, akılla bilinebileceğini iddia etmişlerdir.[191]

Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ise hüsün ve onun zıddı olan kubuh kavramlarını üç ayrı manada değerlendirdiğini görüyoruz:

a. Bir şeyin tabiatına uygun olan iyi, bunun zıddı ise nefret ettiren bir durum olması sebebiyle kötüdür. Bir şeyin tabiatına uygun olan güzel (tatlı gibi), tabiatına uygun olmayan çirkindir (acı gibi). Bu ikisi dışındakiler ise ne iyidir, ne de kötüdür.

[191] Âmidî, Seyfuddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Ebkaru'l-Efkar fi Usuli'd-Din,* (Tah. Ahmed Ferid el-Mezidi), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 2003, I/545; *Gayetü'l-Meram fi İlmi'l-Kelam,* (Tah. Hasan Mahmud Abdullatif), İhyau't-Turasi'l-İslami, Kahire 1971, s. 233-234.

b. Kemal sıfatlara veya noksan sıfatlara sahip olup olmama yönünden irdelenir ve sıfat yönünden tam olan iyi (ilim gibi), eksik olan çirkin (cehalet gibi) olarak ifade edilir. Bu ikisi dışındaki şeyler ise ne iyi, ne de kötüdür. [192]
c. İyilik ve kötülük dünyada ve ahirette insanlar tarafından övgüye veya kınamaya layık olmak yönünden değerlendirilir ve övgüye layık olan iyi (cömertlik gibi), kınamaya layık olan ise kötü (cimrilik gibi) olarak tanımlanır. Ancak Allah katında övgüye ve sevaba veya kınama ve cezaya müstehak olma bakımından iyi ve kötü kavramları tahlil edildiğinde Allah'ın övgüsünü ve ahirette sevabı gerektiren iyi (iman, taat, ibadet, ihsan gibi), buna karşın O'nun kınamasını ve ahirette cezayı gerektiren kötü (küfür, isyan, düşmanlık gibi) olarak vasıflanır.[193]

İci'nin yukarıda tasnif edilen hüsün ve kubhun üç anlamının bulunduğu ayrıma karşılık daha farklı bir üçlü tasnif yaptığını görüyoruz. O bu tasnifte yer alan hüsün ve kubhun birinci anlamını dikkate almaz. Dolayısıyla ona göre hüsün ve kubhun üç anlamı şu şekilde tasnif edilmelidir:

a. Kemal ve noksanlık sıfatı olmasıdır. Buna ilmin güzel, bilgisizliğin kötü olması örnek verilebilir. Bunların aklen idrak edilebilmesi hususunda herhangi bir tartışma yoktur.
b. Amaca uygun olması veya olmamasıdır. Bu ikisi maksada uygun olması veya olmaması şeklinde ifade edilir. Bu da aynı şekilde akılla bilinir ve duruma göre değişebilir. Örneğin bir insanın öldürülmesi onun düşmanlarına göre iyi dostlarına göre kötüdür.
c. Fiile övgü ve sevabın, yergi veya cezanın terettüb etmesidir. İşte hüsün ve kubuh konusundaki temel tartışma bu üçüncü anlam üzerinde meydana gelmektedir.[194]

---

[192] Tehanevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşafu Istılahati'l-Fünun*, Daru Kahraman, İstanbul 1984, I/384; Karaman, Fikret, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yay., Ankara 2006, s. 271-272.

[193] Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdi'l-Kerim, *Nihayetü'l-İkdam fi İlmi'l Kelam*, (Tah. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 2004, s. 343; Semerkandi, Şemsüddin Muhammed b. Eşref, *el-Me'arif fi Şerhi's-Saha'if,* (Tah. Abdullah b. Muhammed Abdullah İsmail-Nazir Muhammed en-Nazir İyad), el-Mektebetü'l Ezheriyye litturas, Kahire 2015, II/1446; Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitabü't-Ta'rifat*, Muhammed Esad Mat., İstanbul 1283h, s. 59; Tehanevî, *Keşşaf,* I/384; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, "Hüsün ve kubuh bahsi", 1328h., s. 13-14; Karaman, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 271-272.

[194] Îcî, Adudu'd-Din Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevakıf fi İlmi'l-Kelam*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut trs., s. 323-324.

Seyyid Bey güzellik ve çirkinliğin beş anlamının olduğunu söyler. Ancak o, kelâmcıların taksimatında yer alan üçüncü hususu dünyada övgüye veya yergiye sebep olan ve Allah Teâlâ'nın ahirette övgüsünün veya cezalandırmasını hak eden şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Bununla birlikte o, hüsün ve kubhun birinci anlamının amaca uygun olanın iyi (adalet gibi), amaca uygun olmayanın kötü (zulüm gibi) olduğunu söyler. Hatta ona göre kelâmcıların tasnifinde yer alan birinci, ikinci ve dünyada övgüye sebep olanın iyi, yergiye sebep olanın kötü olduğuna dayanan anlamların tamamı bu anlama racidir.[195]

Amaca uygun olup olmama fayda ve zarar üzerine kurulmuştur. Fayda varsa iyi, zarar varsa kötüdür. Onun faydalı olacağına inanması dolayısıyla amaca uygun olan tabiatına da uygundur. Amaca uygun olmayanda zarar vardır ve tabiatına da uygun değildir. Burada tabiattan kastedilen şeyin mizaç olmadığı bilinmelidir. Amaca uygun olup hasta için acı ilaç gibi nefret ettiren bir durum onun için faydalı olabilir. Buna karşın insan tabiatı faydalıyı celbeden, zararlıyı defedendir.[196]

Şu halde iyilik ve kötülük kavramının anlamı fiilin zatından kaynaklanabildiği gibi başka bir şeyden de kaynaklanabilmektedir. Dolayısıyla zatında iyilik bulunan fiillerin manasını ve keyfiyetini açık bir şekilde idrak edebilirken, iyiliği zatından kaynaklanmayan yani kötü gibi görünmesine rağmen iyiliği gizli olan fiillerin keyfiyeti hemen bilinememektedir.[197]

1.4.2. Hüsün ve Kubhun Tabiatı

Hüsün ve kubuh meselesi varlık felsefesi açısından olduğu kadar bilgi felsefesi açısından da tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalarda mezheplerin kabul ettikleri varlık felsefesi ile ilgili görüşleri bilgi felsefesi ile örtüşmektedir. Hüsün ve kubhun itibariliği ile bunun ancak şeriatın bildirmesiyle bilinebileceği epistemolojileri arasında paralellik vardır. Mutezilîlerin hüsün ve kubhun varlığının zati, bilinmesinin de akılla olduğu görüşü yine birbiriyle anlam bütünlüğü arz etmektedir. Mâturîdîler ise hüsün ve kubuh konusunda Eş'ârîler ve Mu'tezile arasında orta yolu benimsemişlerdir.[198]

İslam âlimleri fiillerdeki güzellik ve çirkinlik anlamında fiilin zatında bulunan hüsün ve kubhun tabiatına ve amacına uygun olup olmaması, bununla birlikte

---

[195] Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, s. 13-14.
[196] Tehanevî, *Keşşaf*, I/384; Karaman, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 271-272.
[197] Cürcânî, *Ta'rifat*, s. 59.
[198] Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh", s. 72.

mükemmellik veya noksanlık sıfatını bünyesinde barındırıp barındırmaması, akabinde ise dünyada övgü ve yergiyi hak edip etmemesi hususunun aklen bilinebileceğinde ittifak etmişlerdir. Ancak Allah'ın övgüsünü ve ahirette sevabı gerektiren iyi ile onun kınanmasını ve ahirette cezayı gerektiren kötünün aklî mi, yoksa şer'î mi olduğu noktasında ihtilaf etmişlerdir. Dolayısıyla iyilik ve kötülüğün tabiatı hakkındaki bütün ihtilafların temel kaynağı, Allah'ın övgüsünü veya kınamasını hak edip, dolayısıyla cezaya ya da mükâfata layık olunan fiiller etrafında toplanmaktadır.[199]

Aslında ahlâkî doğruyu ve iyiyi bilmenin tek yolunun vahiy olduğunu söyleyenler; her yerde geçerli ahlâkî kuralları savunmaları dolayısıyla, ahlâkî doğruyu insanın aklıyla bulamayacağına, bulmaya kalkıştığında ise kişiden kişiye bu doğrunun değişme ihtimalinden dolayı yanlışa düşebileceğine binaen vahyi bütün zaman ve mekânlarda ahlâkı bilmenin tek kaynağı olarak kabul etmişlerdir.[200]

2.4.2.1. Mu'tezile'ye Göre Hüsün ve Kubuh

Mu'tezile ve Eş'ârîliğin Allah'ın insanların işlediği kötülüğü yaratıp yaratmadığı konusundaki tartışmaları, onların Allah'ın irade sıfatına yükledikleri anlamdan kaynaklanmaktadır. Allah'ı adil ve hâkim olarak nitelendiren Mu'tezile, onun asla çirkin fiil işlemediğini, çirkin şeyleri tercih etmediğini, kendisine vacip olan şeyleri ihlal etmediğini söyleyerek onun yaptığı her fiili iyi olarak nitelendirmektedir.[201] Mu'tezile irade ile emri aynı kabul ettiğinden insanların kötülüklerini Allah'tan nefyeder, dolayısıyla iyilik ve kötülüğün eşyanın zatında bulunup akılla idrak edilebileceğini iddia eder. Eş'ârîler ise, irade ile yaratmayı aynileştirip, bunun akabinde rıza ve muhabbet arasında zorunlu bağ kurarak, iyilik ve kötülüğün ancak Allah'ın bildirmesiyle bilinebileceğini iddia ederler.[202]

Mu'tezile, "aklın güzel gördüğü şey güzel; çirkin gördüğü şey çirkindir'' demektedir.[203] Onlar iyiliğin yönlerinin olup olmaması konusunda ihtilaf etmişlerdir.

---

[199] Tehanevî, *Keşşaf,* I/385; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, s. 14.
[200] Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, s. 35.
[201] Kadı Abdulcebbar, Ebu'l-Hasan el-Hemedanî, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, (Çev. İlyas Çelebi), TYEKB Yay., İstanbul 2013, II/8.
[202] Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, s. 62.
[203] Keşşî, Ebu Şekûr Muhammed b. Abdisseyyid b. Şuayb, *Kitabu't-Temhid fi Beyâni't Tevhid*, el-Matbu'l-Farûkî, Delhi 1309h., s. 17.

Bazıları iyiliğin tek yönü bulunduğunu ve bu iyiliğin faydasının, eşyanın hem kendi zatından hem de başka yollarla bilinebileceğini iddia ederler.[204]

Ancak Cübbai (ö. 321/933), hüsün ve kubhun anlamı konusunda farklı bir teori geliştirmiştir. Ona göre bir şey zatı bakımından iyi veya kötü olamaz. Çünkü bunlar itibari olup duruma göre farklılık arz etmektedir. Örneğin eğitmek amacıyla yetim bir çocuğa tokat atmak iyi iken, ona eziyet etmek amacıyla tokat atmak kötüdür.[205]

Aynı şekilde Kadı Abdulcebbar (ö. 415/1025)'ın da olduğu diğer grup da Cubbai'nin görüşüne uyarak eşyadaki iyilik ve kötülüğün, fiilin kazandığı bazı vasıflar nedeniyle değişebileceğini ifade eder. Fakat ona göre kötü olan bir şey ona arız olan vasıflar nedeniyle kötülüğünü izale edebilmektedir.[206] Dolayısıyla onlar, iyilik ve kötülüğün, Allah'ın emirleriyle tayin edilen itibari kavramlar olmadığını,[207] fiillerin güzellik ve çirkinlik bakımından itibari oluşunun; ya o fiilin zatı nedeniyle veya onun gereği olan sıfat nedeniyle veyahut da onlar arasındaki düşünce farklılıklarından kaynaklanan karşılıklı bakış açıları ve itibarlar nedeniyle meydana geldiğini ifade etmektedirler. Onlara göre vahiy, sadece fiilin sözü edilen üç anlamdan herhangi birine sahip olduğu güzelliği veya çirkinliği açığa çıkarma ve açıklama işlevi görür. Dolayısıyla Allah'ın hükmünü bizzat kendisi tarafından tersine çevirmesi söz konusu olmaz. Bu nedenle fiilin güzellik ve çirkinlik bakımından değişiklik arz etmesi zamanlara, fertlere ve hallere göredir. Bu durumlar değiştiğinde fiilin kendisindeki güzellik ve çirkinliğinin de yerine göre değiştiğini göstermektedir.[208]

Akıl bazı şeylerin güzellik ve çirkinliğini dini tekliften önce anlar. Bu anlama bazen apaçık olur; doğru sözün güzelliği gibi.[209] Bazen de çalışıp düşünmek ile olur; yalan sözün güzelliği gibi. Mesela; eşkıyanın elinden kaçıp kurtulan mazlumun yerini bildiğimiz halde eşkıya sorduğu zaman bilmediğimizi söylememiz, yalan sözün güzelliğine örnektir.[210] Hâlbuki akliyatta durum böyle değildir. Çünkü onların güzel veya çirkin oluş cihetlerinde kendilerine ait özellikler bulunmaktadır. Nitekim Mutezilîlere göre güzellik ve çirkinlik, iyi ve kötü gibi fiile, fayda ve zarar gibi dış

---

[204] Kadı Abdulcebbar, Ebu'l-Hasan el-Hemedanî, *el-Mecmu' fi'l-Muhît bi't-Teklif*, (Nşr. Jean Jozef Houben), el-Matbaatü'l-Katolikiyye, Beyrut 1965, I/239.
[205] Semerkandi, *el-Me'arif fi Şerhi's-Saha'if*, XXII/1449.
[206] Kadı Abdulcebbar, *el-Mecmu' fi'l-Muhît,* I/239.
[207] Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh", s. 67.
[208] Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevakıf*, (Çev. Ömer Türker), TYEKB Yay., İstanbul 2015, III/310.
[209] Zühdî, Hasan Carullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1974, s. 108.
[210] Taftazânî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Mekâsıd*, (Haz. İbrahim Şemsü'd-Din), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 2011, III/208; Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevakıf*, İstanbul 1239h., II/393 vd.; Şeyhzade Abdurrahim b. Ali, *Nazmu'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâ'id,* Mısır 1317h. , s. 31-34.

faktörlere bağlı olarak yüklenen bir nitelik değil, bizzat fiilin kendi özünde bulunan niteliklerdir. Ne zaman bu nitelikler bulunsa, ister Allah'tan isterse kuldan olsun güzellik ve çirkinlik de beraberinde bulunmaktadır. Örneğin namazda bazılarımıza göre kabih, bazılarımıza göre hasen durumlar vardır. Örneğin Allah'tan sadır olan öldürme ve elem verme fiilleri bir illet sebebiyle onun cihetinden ibret ve lütuf içerdiği için hasen olurken, bizim açımızdan (maslahat ve mefsedeti bilemediğimiz için) iyilik söz konusu değildir.[211]

Daha ayrıntılı izah etmek gerekirse haksız yere adam öldürme fiili ontolojik anlamda başka bir sebeple adam öldürmekten farklı değildir. Çünkü her iki fiilde de nihai anlamda bir başkasının hayatına son verme söz konusudur. Ancak haksız yere adam öldürme fiilinin çirkin, vatan savunmasında düşmanı öldürme fiilinin iyi olmasını gerekli kılan, her iki fiilin ontolojik ve epistemolojik gerçeklikleri üzerine eklenen niteliklerdir. Bu nitelikleri taşıyan her fiil, doğal olarak aynı hükmü alacaktır. Haksız yere adam öldürme fiilinin kötü/kubh olarak nitelendirilmesini gerektiren husus, onun zulüm olmasıdır.[212]

Mutezilîler bu durumu, fiili çirkin/kötü kılan yön/vechu'l-kubh olarak adlandırmaktadır. Onlara göre bu yönün bilinebilmesi için ayrıca bir düşünme ve araştırmaya ihtiyaç vardır.[213] Dolayısıyla iyiliğin iyilik olması itibariyle bir özelliği vardır; kötülük için de durum aynıdır.[214] Yani onlar açısından, herhangi bir fiil, bizzat kendisinde bulunan birtakım özellikleri nedeniyle güzel ya da çirkin olarak nitelenebilir.

Mu'tezile fiillerin kendisinde bulunan güzelleştirici ve çirkinleştirici yönü şu şekilde açıklamaktadır: Güzelleştirici yön failin övgü ve ödülü hak etmesini gerektirirken, çirkinleştirici yön failin yergi ve cezayı hak etmesini gerektirmektedir. Bu yönler kimi zaman herhangi bir teemmül ve fikir olmaksızın zorunlu olarak idrak edilirken, kimi zaman da nazarla idrak edilmektedir. Faydalı doğrunun güzelliği zararlı yalanın çirkinliği zorunlu olarak idrak edilirken; zararlı doğrunun güzelliği faydalı yalanın çirkinliği ancak nazarla idrak edilmektedir. Bazen de söz konusu yön ne zorunlulukla ne de nazarla bilinir; fakat vahiy onu haber verdiğinde orada güzelleştirici ve çirkinleştirici bir yön olduğu anlaşılır.[215] Dolayısıyla vahyin işlevi akılla bildiğimiz

---

[211] Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II/26, 76.
[212] Kadı Abdulcebbar, *el-Mecmu' fi'l-Muhît bi't-Teklif*, I/239-240.
[213] Kadı Abdulcebbar, *el-Mecmu' fi'l-Muhît bi't-Teklif*, I/239-240; Özdemir, "Kötülük Problemine Felsefi ve Kelami Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım", s. 237.
[214] Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II/26.
[215] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, III/312-314.

şeyleri teyid ve tekid etmekten ibarettir.[216] Biz akıl yoluyla güzel ve çirkini biliriz, vahiy ise onu ortaya çıkarır. Vahiy gelmeden önce de insan akıl yoluyla adaletin iyi, zulmün kötü olduğunu, ilmin iyi, cehaletin çirkin olduğunu bilebilir. Bundan dolayı Mu'tezile, vahiy bir şeyin güzel ve çirkin olduğunu gerektirmez, o sadece akıl gibi delalet yoluyla fiilin halini açıklar, demiştir.[217]

Buna göre insanın işlediği fiiller bizzat kendi öz yapısından mı iyi ve kötüdürler, yoksa onları güzel veya çirkin yapan şeriat mıdır? sorusuna, Mu'tezile fiillerin iyi veya kötü şeklindeki vasıflarını ayırt etmenin aklın vazifesi olduğunu, dolayısıyla Peygamber gelmeden ve onun daveti ulaşmadan önce de bir fiilin iyi ve kötü olduğunun bilinebileceğini, diğer bir ifadeyle güzellik ve çirkinliğin fiilin kendi öz yapısından kaynaklandığını ve insanların ancak ilâhî teklifi yerine getirmekle mükellef olduğunu iddia etmektedirler.[218] Onlara göre Allah'ın peygamberler vasıtasıyla insanlara gönderdiği emir ve yasaklar onların sınanması için belirlenmiş kurallar olup, bunlar aynı zamanda "*helak olanın açık bir delille helak olması, yaşayanın da açık bir delille yaşaması için…*"[219] mealindeki ayette belirtilen ilâhî lütuflardır.[220] Bununla beraber fiillerin zatında olan bu nitelikler sayesinde Allah Teâlâ adalet sıfatı gereği iyilik yapana mükâfat, kötülük yapana ceza vermek zorundadır. Bu konuda vahiy, tali kurallar kapsamında olup, aklın iyi ve kötü dediğini destekler. Görüldüğü gibi Mu'tezile, iyi ve kötünün belirlenmesinde vahyi akla tabi kılmıştır. Onlara göre bu konuda vahyin görevi değer tespitinde bulunmak değil, haber vermektir.[221]

Özetle ifade etmek gerekirse; eşyada zati bir hüsün ve kubuh bulunduğunu ileri süren Mu'tezile, iyilik ve kötülüğün tespit ve tayininde akla büyük bir rol yükleyerek aklın buna göre vereceği hükümlere uymayı da gerekli kılmakta, bu ölçüyü sevap ve günahın tahakkuku için yeterli kabul etmektedir. Diğer bir ifadeyle onlar peygamberin daveti kendilerine ulaşmamış insanların, aklın iyi gördüğünü yapmalarının vacip, kötü gördüğünü yapmalarının ise haram olduğunu, bu yolla ulaşılan bilginin uhrevi mesuliyet için yeterli olacağını ileri sürerek uç bir görüş benimsemektedir.[222] Neticede

---

[216] Özdinç, Rıdvan, *Akıl İrade Hürriyet,* Dergah Yay., İstanbul 2013, s. 218.
[217] Gölcük, Şerafettin, *Bakıllânî ve İnsanın Fiilleri*, TDV Yay., Ankara 1997, s. 263.
[218] Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri,* s. 40; Gölcük, *Bakıllânî ve İnsanın Fiilleri*, s. 264; Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, s. 37.
[219] Enfal 8/42.
[220] Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 58.
[221] Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri,* s.40; Altıntaş, Ramazan, "Sistematik Dönem Kelam Okulları Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler", *Kelam El Kitabı,* (Edit. Şaban Ali Düzgün), s. 100-101, ss. 63-103, Grafiker Yay., Ankara 2012.
[222] Bardakoğlu, Ali, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidi", *EÜİFD*, 5/4, s. 69, ss. 59-75, Kayseri 1987.

yükümlülük açısından bakıldığında insanlar, peygamberin iyi ve kötü davranışı tebliğ etmesine ihtiyaç duymadan zaruri ve nazari yoldan bilebildiklerinden sorumlu olmaktadırlar.[223]

2.4.2.2. Eş'ârîlerin Hüsün ve Kubuh Anlayışı

Eş'ârî'ye göre kötülük, Allah'ın kendisi için değil, başkasının fiili olarak yaratması bakımından Allah katındandır. Allah'ın yarattığı fiillerdeki kötülük Allah'ın bizzat kendisi için kötülük olarak nitelendirilemez. Dilediği her şeyi yaratan Allah, başkası tarafından sahiplenilmeyen, üzerinde herhangi bir serbest bırakıcı, emredici, zorlayıcı, yasaklayıcı ve kendisi için de bir kural koyucu bulunmayan, mutlak güç ve hükümranlık sahibi olması nedeniyle onun yaptığı hiçbir şey de kötü ve çirkin olarak vasıflandırılamaz. Nitekim bizden kaynaklanan bir fiilin kötü olarak nitelendirilmesi ancak bizim için belirlenen sınır ve kuralları çiğneyip bize yasaklanan bir alana girmemiz sebebiyledir. Allah için kötülük olarak nitelendirilmeyen fiilleri yaratmak, onun için adaletsizlik ve zulüm içermez.[224]

Bir şey sadece kendisi, türü ve ayrılmaz niteliği itibariyle iyi ya da kötü değildir, bazen kendisinde bulunan özellikler itibariyle kötü olan şeyler şer'an iyi olabilmektedir. O halde bir fiilin iyi veya kötü olarak nitelendirilmesi sem'i kaynaklıdır.[225]

Eş'ârî âlimlerin büyük çoğunluğuna göre iyilik ve kötülük bir şeyin zatına ve mahiyetine ait bir vasıf değildir; dolayısıyla fiiller ontolojik bağlamda eşittirler. Yani bir şeyin kendi nefsinde iyilik ve kötülük yoktur. Bir fiili işleyenin övülmesini veya mükâfatlandırılmasını, yerilmesini ya da cezalandırılmasını fiilin kendisinde aramamak gerekir. Övülmek, mükâfatlandırılmak, yerilmek ve cezalandırılmak gibi sonuçlar kanun koyan Allah'ın emir ve yasağıyla ortaya çıkmaktadır.[226] Hüsün veya kubuh, hasen ya da kabih bir fiil için birer sıfat ve o ikisinin üzerinde oluşan bir hal değildir. Kısaca fiil ve eşyanın yapısı iyilik ve kötülük gibi niteliklerin mahalli olmamaktadır

---

[223] Kadı Abdulcebbar, Ebu'l-Hasan el- Hemedanî, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl,* (Tah. Mahmud Muhammed Kasım, (Edit. İbrahim Medkur-Taha Hüseyin), yayın evi yok, Kahire trs., C. VI/I, s. 64-65; XI/96.

[224] Eş'ârî, Ebu'l-Hasan,- *el-Lüma fi'r-Red ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida (Eş'ârî Kelamı*), (Ter. Kılıç Aslan Mavil- Hikmet Yağlı Mavil), İz Yay., İstanbul 2016, s. 98, 129.

[225] Cüveynî, İmamü'l-Harameyn, *Kitabu'l İrşad*, (Ter. Adnan Bülent Baloğlu v.dğr.), TDV Yay., Ankara 2010, s. 214.

[226] Razi, Fahru'd Din Muhammed b. Ömer, *Nihayetü'l Ukul fi Dirayeti'l-Usül*, (Tah. Said Abdüllatif Fude), Daru'z-Zehair, Beyrut-Lübnan 2015, II/12.

Nesnelerin iyi ya da kötü olduğu ancak haklarındaki hükmün tespiti ile mümkündür.[227] Çünkü ontolojik olarak eşit olan bütün fiiller, kendisinde ne failin övülmesi ve ödüllendirilmesini, ne de yerilmesi ve cezalandırılmasını gerektirecek niteliktedir. Fiiller Allah'ın onu emretmesi veya yasaklamasıyla bu vasfı kazanmışlardır.[228] Yani fiiller emre ve nehye istinaden hüsün ve kubuh vasfını kazanmaktadırlar.[229] Bu sebeple dinin güzel gördüğü güzel, çirkin gördüğü çirkindir; başka bir ifadeyle bir fiil iyi olduğu için emredilmiş, kötü olduğu için yasaklanmış değildir.[230] Akıl tek başına fiillerin güzel ve çirkinliğini idrak edemez.

Eş'ârîler aynı zamanda vahiy gelmeden önce de insanların teklifle mükellef olamayacağını söylemişlerdir.[231] Onlara göre akıl sadece dini teklifi anlamak için bir vasıta olmaktadır.[232] Dolayısıyla Eş'ârîlere göre hüsün, vacip, mendup ve mubah gibi din tarafından yasaklanmayan şey iken kubuh, dinen yasaklanan şeylerdir. Mubahın güzel olarak kabul edilmesi, Allah'ın fiillerinin mubah olarak ifade edilmesinden kaynaklanmaktadır. Allah'ın fiilleri ise görüş birliği ile daima güzeldir. Ancak şeylerin güzellik ve çirkinliği Mu'tezilenin de iddia ettiği gibi akılda vahiy gelmeden önce meydana gelmiş ve din tarafından açığa çıkarılan bir durumdan kaynaklanmaz. Aksine din hem bunu tespit eder hem de açıklar. Fiillerin güzelliği ve çirkinliği hususunda aklın herhangi bir yetkisi yoktur. Dolayısıyla fiillerin vahiy gelmeden önce güzellik ve çirkinliğinden bahsedilemez. Aynı zamanda Allah'ın fiillerin güzellik ve çirkinliği hakkında tespit ve tayin ettiği hükmünü tersine çevirip güzel bulduğunu çirkin, çirkin bulduğunu da güzel kılabilmesi mümkündür. Böylelikle güzel çirkin, çirkin de güzel haline gelebilir. İyilik onu yapanın din tarafından övülmesine bağlıdır. Kötülük için de durum böyledir.[233]

Cürcânî (ö. 816/1413)'nin Eşarilere nispet ettiği bu düşüncelerin kaynağının Bakıllânî olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü o, fiillerdeki iyilik ve kötülüğü şu şekilde açıklamaktadır: "Dini sorumluluk ilâhî buyruklarla sabit olduğuna göre insanın aklını kullanarak fiillerdeki iyilik ve kötülüğü bilip ona göre davranma gibi bir zorunluluğu

---

[227] Cüveynî, İmamü'l Harameyn, *Kitabü'l-İrşad,* (Tah. Es'ad Temim), Müessetü'l-Kütübi'l Sekafiyye, Beyrut-Lübnan 1985, s. 228-229; *Kitabü'l-İrşad (Tercüme)*, s. 214-215; Şerafettin Gölcük, *Bakıllânî ve İnsanın Fiilleri*, s. 266-267; Çelebi, *Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh*, s. 73; Gölcük, *Bakıllânî ve İnsanın Fiilleri*, s. 266-267.

[228] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf,* III/312.

[229] Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, s. 216; Özdinç, *Akıl İrade Hürriyet,* s. 218.

[230] Keşşî, *et-Temhid*, s. 17.

[231] Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri,* s. 37.

[232] Yeşilyurt, Temel, "Maturidilik ve Eş'arilik Karşılaştırılması", *Kelâm El Kitabı*, (Edit. Şaban Ali Düzgün), Grafiker Yay., Ankara 2012, s. 173.

[233] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf,* III/310.

bulunmamaktadır. Nitekim insan adalet, merhamet, nimetlere şükür gibi fiillerin iyiliğini, zulüm, cehalet, nimetlere karşı nankörlüğün ise kötü olduğunu aklen bilebilmesine rağmen; namaz, oruç gibi fiillerin iyiliğini, zina, namazları terk, içki içme gibi fiillerin kötülüğünü aklın tek başına bilmesi mümkün olmayıp ancak vahiy yoluyla bilebilir. Dolayısıyla hüsün ve kubhun şer'i olduğunu savunmak, iyi ve kötünün bir fiilin zati bir vasfı değil, aksine bu değerlerin izafi olduğunu, durumlar, şartlar ve amaçlara göre farklılık arz ettiğini ifade etmek demektir. Herhangi bir iş, bir kişinin amacına ve yaratılışına uygun düşerken, bir başkasına aykırı gelebilmektedir. Bu sebeple aklen iyi veya kötü kabul edilen şeylerin Allah nezdinde öyle olduğunu söylemek mümkün olmamakla birlikte mükellefin fiilleri Allah'ın yaratmasıyla iyilik veya kötülük ile vasıflandırılabilir."[234]

Eş'ârîlerin, fiillerin iyi veya kötü olarak vasıflanmasının gerekçesi olarak nesih ayetini göstermeleri dikkate şayandır. Çünkü "*Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unuttururs*ak, *mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz*. *Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir*"[235] ayetinde hükmün ortadan kaldırılıp yerine mutlaka daha iyisinin getirilmesi, fiillerdeki iyilik ve kötülüğü belirleme yetkisinin sadece Allah'a ait olduğunu vurgulamaktadır.[236]

Eş'ârîlerin, fillerdeki iyilik ve kötülüğü tahlil etmeye çalışırlarken belirleyici olanın vahiy olduğunu ortaya koymaya çalışmaları, çocukların ve hayvanların fiillerinin güzellik veya çirkinliğinin olup olmadığı problemini de beraberinde getirmiştir. Hüsün ve kubhun vahye dayalı olarak belirlenmesi ve sonuçta aklın ikinci plana ötelenmesi neticesinde bunlara yüklenen maksada uygun olanın iyi, olmayanın kötü olması şeklindeki anlamın bertaraf edilmesine yol açmıştır. Bu nedenle Eş'ârîler hayvanların fiillerin iyi veya kötü şeklinde tahlil edilemeyeceğini söylerken yine belirleyicilik hususunda aklın ötelendiği, çocukların fiilleri değerlendirildiğinde ise bunun tartışmalı olduğu görülmektedir.[237]

Eş'ârîler, insanda bulunan çeşitli güdüler sebebiyle, nazarla meydana gelen bilginin her zaman doğru bilgi oluşturmadığını, bunun da cehaletten daha kötü bir durum olduğunu söylemekte ve dolayısıyla nazar ve bilginin hatta hiçbir şeyin aklen vacip olmadığını, bilakis bunun dinen vacip olduğunu aşağıdaki ayetlerle delillendirerek

---

[234] Bakıllânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib, *et-Takrib ve'l-İrşad*, (Nşr. Abdülhamid b. Ali Ebu Zenid), Yrs. 1418/1998, s. 278-279; Çelebi, "Hüsün", s. 61.
[235] Bakara 2/106.
[236] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, III/310.
[237] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf,* III/310.

açıklamaktadırlar: ‘‘*Eğer onları Muhammed’den önce azaba uğratarak yok etseydik: ‘Rabbimiz! Bize bir peygamber gönderseydin de, alçak ve rezil olmadan önce ayetlerine uysaydık olmaz mıydı’ diyeceklerdir*’’[238] ve “*…Biz peygamber göndermedikçe azap edici değiliz*.”[239] Bununla birlikte Allah hem bu dünyada hem de ahirette peygamber göndermeden azap etmeyi kendisinden nefyetmiştir. Bu da fiillerdeki güzellik ve çirkinliğin aklen vacip oluşunu gerekli kılmamaktadır. Çünkü vaciplik akılla olsaydı, peygamber gönderilmeden önce de vacip olurdu.[240]

Mu’tezile’nin içinden çıkmış olan Eş’ârî, bu gruba karşı olduğunu ve onların görüş ve düşüncelerini benimsemediğini göstermek amacıyla, gerek zikredilen hususta gerekse diğer meselelerde tamamen onlara zıt bir görüşü iddia etme yolunu seçmiştir. Eş’ârî ve bu ekolün mensupları, kendilerine dinin daveti ulaşmayan kimselerin herhangi bir işi yapmakla veya yapmamakla sorumlu olamayacağını, aklın böyle bir sorumluluk için yeterli gücünün bulunmadığını, uhrevi sorumluluk için ise peygamberin davetinin mutlaka ulaşmış olmasının zorunlu olduğunu ileri sürmektedirler.[241]

Şehristânî (ö. 548/1153), Eş’ârî’nin şeyin iradeyle ilişkisi konusundaki görüşünü aklîleştirme sadedinde onun varlıksal konumuyla ahlâkî konumunu birbirinden ayırır. Bütün fiiller âlemdeki mümkün hadiseler olmaları itibariyle Allah’ın kuşatıcı iradesi alanına girerler ve âlemin saf iyi olan düzenine yönelik olarak emredilmişlerdir. Allah fiilleri iyi veya kötü olarak değil, âlemde belli bir zamanda, belli bir şekilde meydana gelen hadiseler olarak irade etmiştir. Bu fiiller ancak insanın kazanım ve istitaati ile irtibatı içinde ilâhî emir ile uyuşup uyuşmamalarına göre itaat veya isyan, bir başka ifadeyle iyi veya kötü olarak adlandırılabilir.[242]

Böylece iyi ve kötünün hatta Allah’ın zatına ait ilâhî sıfatların bilinmesinde aklı vahye önceleyen Mu’tezile ile kendilerine vahiy ulaşmayan insanlardan, akıllarının gereği olan sorumluluğunu ortadan kaldırarak, iyi ve kötünün bilinmesi noktasında aklın rol ve hâkimiyetini etkin kılmayan Eş’ârîler farklı açıdan uç bir görüşü benimsemişlerdir.

---

[238] Taha 20/134.
[239] İsra 17/15.
[240] Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I/360-362.
[241] Bardakoğlu, “Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidi”, s. 69.
[242] Şehristânî, *Nihayetü’l-İkdam,* s. 143-144; Bulut, Zübeyir, “Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlak Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 13/2, s. 645, ss. 634-654, İstanbul 2015.

2.4.2.3. Maturîdîlerin Hüsün ve Kubuh Anlayışı

Mâturîdî'ye göre, kâinatta mevcut olan her şey bir hikmete binaen var olmuştur. Bununla birlikte evrende bulunup yaratıcısını kanıtlayan veya kendi kendine oluşumunu gösteren her şeyin yaratılmış veya ezeli olduğunun bilinmesi zaruridir. Bütün bunların istidlalden başka bir yöntemle elde edilmesi mümkün değildir. Yine insan yaratılmışları yönetmek yeteneği ile sivrilmiş, bu uğurda güçlüklere göğüs germek, onlar için en elverişli olanı araştırmak, iyi ve güzel olanı tercih edip bunlara aykırı düşenlerden sakınmakla mümtaz kılınmıştır. Bu hususları bilmenin yolu nesne ve olayları incelemek suretiyle aklı kullanmaktan ibarettir. Ayrıca olağanüstü durumların ortaya çıkışı ve şüphelerin ortaya çıkması halinde sığınacağı şey tefekkür ve istidlalden ibarettir. Bu da istidlalin gerçeklere kılavuzluk ettiğini ve onun sayesinde hakikatlere ulaşabileceğini göstermektedir.[243]

Aslında nesne ve olayların meşru oluşu veya olmayışı, kötü fiillerle iyi fiiller, bütün bunlar hakkında duyuların algılayışı ve haberlerin gelişinden sonra dahi elde edilecek nihai bilgi sadece akıl dairesinde ve sadece tefekkür ve istidlalle ulaşabilecek hususların ortaya çıkarılmasıyla mümkündür. Ayrıca insan fizyolojik bir yapıya ve akla sahip olarak yaratılmıştır. Aklın güzel bulduğu tabiatının istemediği, çirkin gördüğü de tabiatının istediği bir şey olabilir ya da akıl ile tabiat arasında bir defasında bir uyumsuzluk, diğerinde de bir uyum olabilir. Dolayısıyla güzellik ve çirkinliğin iki açıdan kaynaklandığı ve bunun da insan aklı ve tabiatı şeklinde ortaya çıktığı görülmektedir. Şu halde isabetli olan, zikredilen grup ve türlerden hangisinin statüsünde bulunduğu gerçeğinin açığa çıkarılabilmesi için, her konuda akıl yürütmek ve düşünmektir.[244]

İmam Mâturîdî nazari aklın önemini ve istidlali bilginin alanını ortaya koyduktan sonra, gerek Allah'ı gerekse O'nun emirlerini bilmenin istidlalle idrak edebilecek iradî-kesbi bilgiyle mümkün olduğunu beyan eder. Allah, kendi kulunun yapısında akıl yürütme için esas alacağı ve aynı zamanda varlığının temelini oluşturan muhtelif fizyolojik ve psikolojik haller meydana getirmiştir.[245]

Mâturîdî hüsün ve kubuh konusunda Eş'ârîlerle Mu'tezile arasında orta bir yol izlemektedirler. O, fiillerde bizatihi iyilik ve güzelliğin bulunması noktasında Mu'tezile

---

[243] Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed, *Kitabü't-Tevhid*, (Ter. Bekir Topaloğlu), İSAM Yay., Ankara 2002, s. 14.
[244] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 14-15.
[245] Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 174.

ile aynı görüşü paylaşmakla beraber; fiillerin iyilik ve kötülüğünün her halükarda zati olduğu noktasında onlardan ayrılmaktadır.[246] Mâturîdî hüsün ve kubhu; kendinden güzel olanlar (Allah'a iman, ibadet ve nimetlere şükür gibi) ve başkasından dolayı güzel olanlar (cihat, yoldan sıkıntı veren bir şeyi kaldırmak gibi); kendinden çirkin olanlar (Allah'a şirk, küfür, zina ve hırsızlık) ve başkasından dolayı çirkin olanlar olmak üzere taksim eder. Kendinden iyi veya kötü olanları akıl bilebilirken; başkasından dolayı iyi ve kötü olanlarda aklın bir gücü yoktur. Onu din, iyi ya da kötü görmüştür. Cihadın iyiliği veya kötülüğü irdelendiğinde, mahiyetinde kulun acı çekmesi ve bedenin parçalanmasını içermesinden dolayı zatında hiçbir güzelliğin bulunmadığı bilakis çirkinliğin var olduğu tespit edilir. Onun içindir ki, bu tür fiillerin güzelliği vahiy tarafından belirlenmiştir ve bunda aklın hiçbir etkinliği yoktur. Ancak kendinden iyi ya da kötü olana gelince akıl da vahiy de onu iyi ve kötü olarak görmüştür. Örneğin, yalan söylemek aklen de dinen de kötü olduğu halde öldürülme korkusuyla koşarak kaçan biri geçtiğinde, onu kovalayan birini görsen ve kaçan kişiyi yakaladığında öldüreceğini kesin olarak bilsen ve o adam da gelip kaçan adamı görüp görmediğini sana sorsa, bu durumda yalan söylemek; daha kötünün bulunması sebebiyle, zatı itibariyle kötü olmasına rağmen bu durumda kötü değildir.[247] Aslında Eş'ârîlerin dediği gibi zatında kötülük bulunan bir fiil iyi görülmemiş; bilakis daha kötünün bulunması sebebiyle daha az kötü tercih edilmiştir. Hatta bu meselede yalan söylemek dinen vacip kılınmıştır. Dinen vacip olan hüsün ile nitelendiği halde burada yalan söylemek hakikatte güzel olmayıp başka bir vasıtayla güzel olarak nitelendirilmiştir. Zatı itibariyle kötü olmak, başkası dolayısıyla iyi olmaya zıt değildir ve zatındaki kötülüğü de ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla durumlar ve şartlar değişince güzellik ve çirkinliğin her ikisi de aynı şeyde toplanabilmektedir. Fıkıhtaki "zaruretler yasakları mubah kılar" ve "ehven-i şerreyn ihtiyar olunur (iki kötünün hafif olanı tercih edilir)" kaideleri bunu desteklemektedir.[248]

Mâturîdî âlimleri mükelleflerin yükümlü kılındıkları hususlara nasıl vakıf olabilecekleri sorusunu hüsün ve kubuh anlayışlarından hareketle cevaplamışlardır. Bütün bu yaklaşımıyla Mâturîdî, aklı mutlak hakem kılarak hüsün ve kubhu bilme noktasında ona temyiz kudreti vermekle birlikte, aklın iyi ve kötüyü bedihi bir şekilde bilebileceğini iddia etmemekte, aksine aklın bu konudaki bilgisinin teemmül ve nazar

[246] Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, s. 20.
[247] Salimî, Ebu Şekur, *Kitabu't-Temhid fi Beyani't-Tevhid*, TDV Yay., Ankara 2017, s 70-71; Keşşi, *et-Temhid*, s. 17-18; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, s. 52-53,63.
[248] Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, s. 25-27.

ile elde edileceğini belirtmektedir.[249] Mâturîdîler, eşyanın hüsün ve kubhunda hâkim olanın vahiy olduğunu, ancak onların sırf dini olmayıp, bazı şeylerin iyilik ve kötülüğünü vahiy gelmeden önce de aklın idrak edebileceğini ve böylece mukabil temyiz kudretine sahip olan aklın bir alet olduğunu iddia etmektedirler.[250] Dolayısıyla onlar aklın değerler konusundaki bu bilgisinin sınırlı olduğu ve bu sınırın ötesine de ancak vahiyle geçebileceği görüşündedirler. İyilik ve kötülüğü açık olan durumlarda akıl dine muhtaç olmaz, ancak güzelliği ve çirkinliği gizli olan ibadet şekilleri, çeşitleri ve insanlar arası ilişkilerle ilgili bazı durumlardaki güzellik ve çirkinlik gibi hususlarda akıl dinin bildirmesine ve açıklamasına muhtaçtır.

Mâturîdîler bu hususta şu delilleri ileri sürerler:

a. Eğer güzellik ve çirkinlik sadece din ile sabit olsaydı, böylece din gelmeden önce "doğruluk" ile "yalancılık" arasında bir fark olmaması gerekirdi. Dolayısıyla aralarında bir fark bulunmayan iki şeyden birini "vacip", diğerini "haram" kılmak abes olurdu. Bu da Allah'ın hikmetine uygun değildir.
b. Eğer güzellik ve çirkinlik zatında olup akılla bilinmeseydi, insanda güzellikler ve kötülükler adına bir şey bulunmaması gerekirdi. Bu durumda Allah'ın insanları bir din ve şeriatla sorumlu tutmaması, diğer canlılar gibi onları da başıboş bırakması, onların fiillerini boş yere kayıt altına almaması söz konusu olurdu. Çünkü aksi bir muamele, insanları gereksiz yere bir zevkten mahrum bırakmak, boş yere özgürlüklerini sınırlamak olur ki, bu abes bir işle uğraşmak anlamına gelir ve sonuçta insanları -dini hükümlere uymadıkları ve günah işledikleri için- cezalandırmanın bir anlamı olmazdı.
c. Adalet ve ihsanın "güzel", zulüm, düşmanlık ve nimete karşı nankörlüğün "kötü" olduğu, bütün akl-ı selim insanlar tarafından kabul edilir. Hatta hiçbir dine mensup olmayanların bile adetleri, görenekleri ve amaçları farklı olduğu halde, bu hususlarda herhangi bir görüş ayrılığına düşmezler. Şayet bu gibi fiillerin güzellik ve çirkinlikleri akıl yoluyla ve zorunlu olarak idrak edilmemiş olsaydı, bir dine mensup olsun ya da olmasın bütün akıl sahiplerinin bunlar konusunda ortak bir düşünceye sahip olmaları

[249] Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 14-15; Alper, Hülya, *İmam Mâturîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2009, s. 93.
[250] Özdinç, *Akıl İrade Hürriyet*, s. 223.

> düşünülemezdi. Bundan da anlaşılmaktadır ki, bu gibi fiillerdeki güzellik ve çirkinlik, fiillerin asli sıfatıdırlar ve bu durum doğrudan doğruya fiilin kendisinden kaynaklanmaktadır.[251]

1.4.3. İyilik ve Kötülüğün İzafiliği

Tanrının varlığını inkâr eden gruplar, iyilik ve kötülük probleminin varlıksal alanını irdelemekten ziyade onu, bir inanç problemi olarak ele almayı tercih etmişlerdir. Çünkü onlara göre, en yüksek sıfatlara sahip olan yetkin ve yetkili Tanrı inancıyla kötülüğün varlığı çelişiktir. Buna karşın teist filozoflar ve teologlar/kelâmcılar Tanrı-âlem ilişkisi açısından özellikle kötülük olgusuna vurgu yapmışlardır.[252]

Âlemde iyilik ve kötülüğün varlığı hususunda yapılan tartışmalar farklı birçok düşüncenin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Günümüzde "kötülük problemi" olarak bilinen bu konunun "mutlak iyi" olan bir Tanrı inancıyla kötülüğün açıklanmasını mümkün görmeyen bazı düşünürler, kötülüğün reel varlığından hareket ederek teizm ile kötülük problemi arasındaki çelişkiyi şu şekilde ifade etmektedirler:

Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor; o halde Tanrı güçsüzdür.

Yoksa gücü yetiyor da önlemek mi istemiyor; o halde O kötü niyetlidir.

Eğer Tanrı hem güçlü hem de iyi niyetli ise, bunca kötülüğün varlığı nereden kaynaklanıyor?

Bu düşüncelerden hareket eden ateistler, evreni var edip onu yöneten zorunlu bir varlığın bulunamayacağı düşüncesine ulaşmaktadırlar. Bazı teistler de, kötülüğün reel varlığını inkâr ederek, bazıları onu insanların olgunlaşmasına araç kılarak, bazıları kötülüğü Tanrının öfke ve uyarısına bağlayarak, bazıları da sınırlı bir Tanrı kavramını kabul ederek yukarıda bahsettiğimiz çelişkiyi çözmeye çalışmışlardır. Bunun yanında dünyada kötülüğün var olması; her şeyi bilen, dilediğini yapan, her şeye gücü yeten bir Tanrının varlığı fikrinin oluşmasını ortadan kaldıracak bir zihniyetin meydana gelmesinin sebebi olmamaktadır.[253] İslam kelâmcıları ise genel olarak reel kötülüğü kabul etmeyip, insan fiillerine bağlı ahlâkî bir kötülüğe işaret etmek suretiyle kötülük

---

[251] Sadu'ş-Şeria, Ubeydullah b. Mesud, *et-Telvih ve't-Tavdih,* Matbaat-i Mekteb-i Sanayi', İstanbul 1310h., 1/360-362; Emrullah Yüksel, *Maturidiler ile Eş'ârîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, Düşün Yay., İstanbul 2012, s. 54-56.

[252] Özdemir, "Kötülük Problemine Felsefî ve Kelami Açıdan Mukayeselî Bir Yaklaşım", s. 250.

[253] Aydın, Mehmet, *Din felsefesi*, İİFV Yay., İzmir 1999, s. 153, 215-216.

problemini Tanrısal açıdan değil de onun yarattığı varlıklar için ahlâkî bir davranış olduğunu ifade etme yöntemi olarak benimsemişlerdir.[254]

Daha önce de belirttiğimiz gibi ahlâkî değerlerin objektif veya sübjektifliğine, mutlaklık veya göreceliğine ilişkin tartışmalar, özellikle iyilik ile kötülüğün, fiilin ve varlığın kendi öz niteliklerinden kaynaklanıp kaynaklanmadığı yönünde tartışmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Genel olarak Ehl-i sünnet, değerlerin özsel niteliklerinin var olmadığını, Allah'ın onu emretmesi veya yasaklamasına bağlı olarak keyfiyetinin göreceli olduğunu kabul etmektedir. Çünkü:

a. İnsanın değer yargısı, ancak ilâhî iradeye, emre ve itaate uygun olmakla bir anlam kazanabilmektedir. Ancak böyle bir anlayış da, Allah'tan bağımsız bir şekilde, neyin doğru ve neyin yanlış olduğu konusunda hüküm verildiğinde, bunun Allah'ın fiillerini yargılamak ve O'nun ahlâkî eylemlerini değerlendirmeye tabi tutmakla eş değer olduğu düşünülebilir. Diğer taraftan iyilik ve kötülüğün fiillerin zatından kaynaklanmadığı, yani onların ancak kendileri hakkındaki vahyin hükmü ile bu değerleri kazandığı iddia edilmekte ve vahyin hükmü dikkate alınmadığı takdirde iyilik ve kötülüğe ait değerlerin kişisel anlayışlardaki farklılığı bu görüşe delil olarak gösterilmektedir.[255]
b. İyilik ve kötülük fiillerin zatında bulunan bir vasıf olsaydı, asla değişmemesi gerekirdi. Hâlbuki bazı durumlarda iyi olan şey bazen kötü olabilmekte, kötü olan şey de iyi olabilmektedir. Aynı zamanda her durum ve şartta herkes tarafından güzel ve çirkin olduğuna hükmedilen fiillerin mevcudiyeti, bu vasıfların onun zatından kaynaklandığı fikrini de bertaraf etmektedir. Dolayısıyla fiillerin iyi ve kötü olduğunu tayin eden, yetkin ve yüce yaratıcıdır. Fakat fiillerin vasıfları zatından kaynaklandığı takdirde bir yönüyle şer'i hükümlerdeki Allah'ın irade ve ihtiyarını izale etmekte, diğer yönüyle helalin/emrin ve haramın/nehyin belirlenmesini de ortadan kaldırmaktadır.[256]

[254] Kadı Abdulcebbar, Ebu'l-Hasan el-Hemedanî, *Mu'tezile'de Din Usulü (el-Muhtasar fi Usuli'd-Din),* (Çev. Murat Memiş,), İz Yay., İstanbul 2006, s. 84.
[255] Süt, *Mu'tezile ve Ahlak*, s. 230.
[256] Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, s. 208-209.

Fiilin iyi veya kötü olmasının bir taraftan zatından kaynaklandığı, diğer taraftan onun irade sahibi Tanrı tarafından bir hükme bağlandığı şeklindeki iddialar hakkında yukarıda belirttiğimiz mahzurlar dikkate alındığında fiillerdeki iyilik ve kötülük vasıflarının itibari ve izafi olması doğru yaklaşım olsa gerektir. Nitekim Kur'an; "*…Hoşlanmadığınız bir şey sizin için iyi/hayırlı olabilir; çok sevip arzu ettiğiniz bir şey de sizin için kötü/şerli olabilir. Yalnız Allah bilir, siz ise bilemezsiniz*" [257] ayetinde belirtildiği üzere, insanların iyi veya kötü şeklindeki değer yargılarında yanılmış olabileceklerine işaret etmektedir. Ayrıca "*Allah'ın fazlından ve kereminden kendilerine verdiği şeyde cimrilik edenler, bunun kendileri için iyi olduğunu sanmasınlar; bilakis, o onlar için kötüdür*"[258] ayetinde Allah kelâmının ifadesiyle insanların iyi ve kötü konusunda kendi ölçüleriyle karar verdiklerinde sık sık yanıldıkları da belirtilmektedir. İnsanları böyle bir duyguya sürükleyen sebep ise genellikle onların arzuladıkları şeyin iyi ve sevmedikleri şeyin de kötü olduğu yargısıdır. Bu durum çoğu insanlar için dünya ile ilgili menfaatler söz konusu olduğunda geçerlidir. Ama Kur'an bunun gerçekte böyle olmadığına işaret eden birçok ayeti bünyesinde barındırmaktadır.[259]

Aslında bazı durumlarda kötülük, varlığa atfedilen iyi özelliklerin azalmasından ibarettir. Diğer yandan çevremizde kötü olarak nitelendirilen olgu ve oluşların kötülüğü, genellikle onların çok farklı yönlerinden birine işaret eder. Onların bir başka açıdan kötü olmadığı ya da iyiliğin gerçekleşmesine hizmet ettiği de söylenebilir.[260]

"Bir şeyin iyi ya da kötü olduğuna karar veren akıl mıdır, vahiy midir" sorusu dinin gerekliliği, peygamberlik kurumu, dinsel yaşantının kaynağı ile yakından ilgilidir. Mu'tezile, iyi ve kötü olanın akıl tarafından bilinebilir olduğu görüşündedir. Bazı fiillerin kendilerinden kaynaklanan iyilik ve kötülükleri vardır, vahiy olmadan da akıl bunları bilebilir. Zulüm, yalan, küfür gibi fiiller zatı itibariyle kötüdürler. Aynı zamanda adalet, salah, doğruluk da iyiliği kendisinden olan fiillerdir. Dolayısıyla akıl ve vahiy, fiillerin zatında olan bu özellikleri belirleyici değil, açıklayıcı ve bildiricidir.[261] Ancak bir grup Mu'tezile'ye göre, bazı fiillerdeki iyilik ve kötülük bazı yönler ve itibarlar sebebiyle oluşmaktadır. Aynı eylemin şartları ve durumları değiştiğinde hükmü de değişmektedir.[262] Örneğin "secde" eylemi Allah'a yapıldığında iyi, şeytana yapıldığında kötü olmaktadır. Aynı şekilde ev sahibinin izni ile onun evine girmek iyi olarak

[257] Bakara 2/216.
[258] Al-i İmran 3/180.
[259] Chittick - Murata, *İslam'ın Vizyonu*, s. 183.
[260] Ardoğan, *Delillerden Temellere-Sistematik Kelam ve Güncel İnanç Sorunları*, s. 194.
[261] Kadı Abdulcebbar, *Mu'tezile'de Din Usulü*, s. 83.
[262] Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, C. VI/I, s. 21; Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlak*, s. 238.

karşılanırken, izinsiz olarak girmek kötü olarak kabul edilmektedir. [263] Buna mukabil fiillerde meydana gelen bu yönlerin objektif bir gerçekliği bulunmaktadır. Bu gerçeklik eylemin vuku bulmasına bağlı olarak değişmez ve böylece ahlâkî eylem objektif bir zemin kazanır.[264] Bu anlayış da "ahlâkî nesnellik" olarak isimlendirilmektedir.[265]

İlk dönem İslam âlimleri arasında iyilik ve kötülüğün aklen mi yoksa dinen mi bilenebileceği hususunda net bir ayrım söz konusu iken, ahlâkî değerlerin sübjektif mi objektif mi olduğu noktasında aynı netliğe rastlanmamaktadır. Nitekim daha önce iyi ve kötünün tabiatının nereden kaynaklandığı meselesinde bahsedildiği üzere âlimlerden Ebu Ali Cubbai ve Kadı Abdulcebbar gibi bazı mutezili düşünürler ile Bakıllânî ve Cürcânî gibi Eş'ârî kelâmcıları fiillerin güzelliği ve çirkinliğinin onlarda bulunan gerçek sıfatlar nedeniyle değil, itibari yönler ve itibara göre değişen izafi vasıflar nedeniyle farklılık arz ettiğini ileri sürmektedirler. Ancak bu itibari vasıflar ister aklın değer yargısına dayansın isterse vahyin bildirmesi neticesinde gerçekleşsin her halükarda bu iki kaynağın anlam alanı içerisinde yer alırlar.

Sonuç olarak aynı fiil ya da olay, farklı durum ve şartlara bağlı olarak izafi bir özellik kazanabilmekte, bunlar değişmediği sürece de fiilin onlar sebebiyle kazandığı vasıflar da değişmemektedir. Fiillerdeki iyilik veya kötülüğün durum ve şartlara göre göreceliği, onun subjektif olarak değerlendirilmesine sebep olmakla birlikte, iyi veya kötü olarak telakki edilmesine sebep olan vasıfları bünyesinde barındırdığı sürece objektif olarak bilinebileceğine de işaret etmektedir.[266]

1.4.4. Kelâmî Ahlâk Açısından Mezheplerin Görüşlerinin Kritiği

Eylemlerin iyiliği ve kötülüğü arasında ister emir ve nehiyle isterse akıl ile ortaya çıksın, bir ilişkinin bulunduğu görülmektedir. Ancak bu ilişki; ahlâkî olarak insanın sorumluluğunun ve iyi ve kötünün tabiatının ne ile belirlendiğinin tespitiyle mümkündür. Bu tespitin yapılmasında Allah'ın vasıflarıyla, insanın kendine ait özellikleri dikkate alınarak onun hürriyetinin de göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Mu'tezile ahlâkî bağlamda adalet ve hikmetin Allah'ın emri ve yasaklarından bağımsız olarak mevcut olmaları gerektiğini söylemektedir. Bununla birlikte iyi-kötü ve

---

[263] Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II/24.
[264] Süt, *Mu'tezile ve Ahlak*, s. 238-240.
[265] Süt, *Mu'tezile ve Ahlak*, s. 231.
[266] Özdemir, Metin, *İlahi Adalet ve Rahmet Penceresinden Kötülük ve Musibetler*, DİB Yay., Ankara 2015, s. 52.

adil-hikmetli olanın nesnel olarak izah edilebilmesi, başka bir ifadeyle akıl vasıtasıyla insanın iyi ya da kötünün ne olduğunu idrak edebilmesi gerekmektedir. Şu halde insan akıllı bir canlı olmasından hareketle ahlâkî sorumluluk altındadır. Bunun akabinde Allah da adil ve hikmetli bir ilah olması hasebiyle bu normlara bağlı olarak hareket etmek zorundadır. Bu teoriye göre Allah önceden belli olmayan herhangi bir eylemi değil, aksine "en iyiyi (el-aslah)" işlemektedir. Mu'tezile; tek başına aklın iyi ve kötüyü ayırmaya yeterli bir kriter olduğunu, insanın sahip olduğu hürriyet ve sorumluluğun bu iki taraf arasındaki akli tercihe bağlı olarak ortaya çıktığını ifade etmektedir.[267] Haris el-Muhasibi ise, bu görüşlerin saçma ve geçersiz olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. O "Her zahidin zühdü bilgisi, bilgisi aklı, aklı da imanı oranındadır" demiştir. Bu ifade ile O, imanı, ilim ve aklın temel kaidesi olarak nitelemektedir. Dolayısıyla ilmi de aklı da iman yönlendirmektedir. Muhasibi; aklın, sorumluluğun ve imanın oluşmasında önemli bir yeri olduğunu kabul etmekle birlikte, "nice gerçekler, gerçekten daha gerçektir" fikrinden hareketle aklın gerçekliği olmasına karşın, gerçeklik bakımından varlık âlemi ve üstün haberin/Kur'an daha öncelikli olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla o, akıl yürütmenin temeline aklın değil varlığın ve vahyin kaynaklık ettiğini söyler. Bu ikisinin yan unsuru olan akıl ise, varlığa ve Kur'an'a bağımlıdır.[268]

Eş'ârîler ise Mu'tezile'den tamamen farklı bir tutum takınarak bu konudaki her türden nesnel ilkeler ile akla dayalı değer ölçütlerini reddetmektedir. Zira onlara göre hikmet ve adaletin ne olduğunu sadece Allah'ın kendisi bilmekte olup, bu değerlendirme için herhangi bir temellendirme/hikmet söz konusu olmamaktadır. O'nun tüm fiilleri sadece kendisinden çıkması sebebiyle adil ve hikmetlidir. Kaldı ki insan kendisine yüklenen sorumlulukları rasyonel olarak idrak edemediği gibi, neyin iyi neyin kötü olduğu hususunda sadece vahye ihtiyaç duymaktadır.[269] Bununla beraber iyi, daha iyi, bağışlama veya yardım (salah, aslah, lütuf) gibi hikmet açısından gerekli olan ve aynı zamanda aklın da gerekli gördüğü şeyler ile bir başka yönden bunların zıtları yaratma bakımından hiçbir şekilde Allah'a şart değildir.[270] Eş'ârî, emredilen şeyin iyi, yasaklanan şeyinde kötü olduğunu söylemiştir. Çünkü kulun fiili (yaratılması nedeniyle), Allah'ın fiilidir. Allah'ın fiili ise kendisine nispetle kötü değildir.[271]

---

[267] Rudolph, *Maturidi*, s. 511.
[268] Muhasibi, Haris, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an,* (Tah. Hüseyin el-Kuvvetli), (Ter. Veysel Akdoğan), İşaret Yay., İstanbul 2006, s. 137-173.
[269] Rudolph, *Maturidi*, s. 511.
[270] Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. *97.*
[271] Semerkandi, *İslam İnanç İlkeleri*, s. 92.

Eş'ârî ve Mu'tezile'nin görüşleri birbirinden tamamen farklı olmasına rağmen her ikisi de Allah'ın sahip olduğu vasıflarıyla tanımlamadaki en temel karakteri sağlamak amacıyla kendi anlayışının doğru olduğunu iddia etmektedir. Eş'ârî, ilâhî mutlak kudret ve ilâhî özgürlüğü/Allah'ın her istediğini yapmasını öncelemektedir. O, Allah'ın herhangi bir şeyle sınırlı olmasını engellemek istediğinden yaratıcının keyfi olarak davrandığına ilişkin tasavvuru onaylamak suretiyle üzerine almıştır. Buna karşın Mu'tezile, adaleti anlaşılır bir şekilde ortaya konulabilen adil bir Tanrı arayışında olmasından hareketle bütün sorumluluğu akılla mücehhez olan insanın kendisine yüklemiştir. Ancak bu düşünce, Allah'ın mutlak gücünü ve özgürlüğünü de kapsayan bir tehlikeyi de beraberinde getirmektedir.[272]

Buna "eğer iyilik ve güzellik şeriatla olsaydı, Allah'ın yarattığı her şeyin güzel olması gerekirdi. Bu ise yalancının eliyle meydana gelen olağanüstü olayların ortaya çıkmasının güzel olmasını gerektirir. Ayrıca bu durumda nübüvvetin sübutundan önce peygamberin yalan söylemesinin muhal olduğu şeklinde bir hüküm vermek de mümkün değildir. Eğer mümkün olursa o zaman da peygamberliğe, va'd ve vaide olan güven ortadan kalkar" denebilir.[273]

İyilik ve kötülük eşyanın tabiatındaki özellikler olup değişmeseydi aklın kötü gördüğü dinen de kötü olacaktı. Bu hem Eş'arî'ye hem de Mu'tezileye reddiyedir. Çünkü iyilik ve kötülük zatından ve başka bir sebepten dolayı iyi-kötü olarak kısımlara ayrılarak durumdan duruma değişmiş ve bu da insanın yaşamını daha iyi anlamlandırmasını sağlamıştır. Mu'tezile'nin dediği gibi sadece iyilik ve kötülüğün zatından kaynaklanan bir özellik olmadığını ortaya koymuştur.

İkinci olarak din, bazen kötü gördüğünü farklı bir durumda kötü görmeyebilir. Bu da onun hakikatte iyi olduğuna delalet etmez, sadece onun tercihe şayan olduğunu ortaya koyar. Bu durumda dinin emrettiği her şey güzel olarak nitelendirilmeyebilir. Bu da Eş'arî'ye reddiyedir. Çünkü onlara göre Allah emrettiği için bir şey iyi ve güzel, yasakladığı için ise çirkin olmaktadır.

Daha önce zikredildiği gibi küfür de dinin belirlemesiyle kötüdür. Örneğin bir kişi öldürülme korkusuyla inkâra zorlansa, onun imanını gizleyip küfrünü açıklaması caiz olur. Akıl bunu kötü gördüğü halde din bunu güzel gördüğü için onun küfrüne

[272] Rudolph, *Maturidi*, s. 512.
[273] Semerkandi, *İslam İnanç İlkeleri*, s. 92.

hükmedilemez. Güzel ve çirkin dinin belirlemesiyle olsaydı, o bunun arkasından sabretseydi ve öldürülseydi, ecir sahibi olurdu ve bu da caiz olurdu?[274]

Allah'ın fiillerinin tamamı gerek zatı itibariyle gerekse başkasına nispetle iyidir. Onun fiillerinde ve insanın teklife bağlı olan fiillerinde bir kötülük yoktur. İyilik, yapılması şer'an ve aklen övülen; kötülük, yapılması şeran ve aklen yerilen fiillerdir. İyilik ve kötülük, ya fiilin aslında bulunur veya onun bir sıfatı olur. Bu ikisi akılla bilinir ve bu adaletin iyi, zulmün kötü olması gibi aklın idrakte müstakil olduğu hususlarda geçerlidir. Aklın idrakinde müstakil olmadığı, Ramazan ayında oruç tutmanın iyi, Şevvalin birinci gününde (Ramazan Bayramının birinci günü) oruç tutmanın kötü olması gibi hususlarda ise bir şeyin iyilik veya kötülüğü ancak vahyin haber vermesinden sonra bilinebilir.[275]

Yukarıda ifade edildiği üzere Mâturîdî gerek Allah'ın otoritesini gerekse fiillerinin şeffaflığını aynı ölçüde dengeli bir şekilde muhafaza etmek amacındaydı. O'nun kullandığı temel kavram Allah'ın zatının bir sıfatı olan hikmettir. O'nun Tanrı tasavvuru aynı Eş'ârî'nin Tanrısı gibi tamamen özgür/kendisinden hesap sorulamaz bir şekilde eylemde bulunmakla birlikte; Tanrı iyi veya kötüyü yapmakta olmayıp, sadece iyi ya da kötü olduğunu belirlediği tespit edilen emir ve yasaklar koymaktadır. Ancak Mâturîdî bu emir ve yasakların akli olarak ulaşılabilecek var olan sistem dâhilinde mevcut ilkelerden hareketle belirlendiğini ifade etmektedir. O, koyduğu bu normlara bağlı kalırken; insanın bu fiilleri meydana getirmesi, O'nun ilahlığına bir sınırlama getirmemektedir. Böylece insan yaratılıştaki ilâhî düzeni ve kendi aklıyla iyi ve kötünün ne olduğunu anlayabilme imkânına kavuşmuş olmaktadır. Zira Mâturîdî bu düşüncesiyle her iki kutbu birleştirmeye muvaffak olmuştur. O Allah'ı her şeyi yerli yerine koyan ve kendi ilkelerine göre sağlamlaştıran bir prensip olarak tanımlarken, mahlûkata da haklarını vermekten geri durmamıştır.[276]

Eş'ârî anlayış yaratıcı-insan ilişkisinde yaratıcıya son derece etkinlik kazandırırken insanı pasif bırakmakta, Mutezili anlayış ise yine bu bağlamda Tanrının eylemlerini kısıtlamakta ve insana geniş bir alan sunmaktadır. Hâlbuki yaratıcı ve insan açısından birlikte değerlendirildiğinde her iki tavır da, her iki varlığın fiili meydana getirmedeki özgürlüğünü tek yönlü bir bakış açısıyla değerlendirmektedir. Her ikisi de

---

[274] Keşşî, *et-Temhid*, s. 18-19

[275] Şemsüddin es-Semerkandi, , *İslam İnanç İlkeleri*, (Tah. ve Ter. İsmail Yürük-İsmail Şık), Araştırma Yay., Ankara 2011, s. 91-92; İbnü'l-Hümam, Kemal, *el-Müsayere fi İlmi'l-Kelam*, el-Matbaatü'l-Mahmudiyye et-Ticariyye, Mısır trs., s. 90-93.

[276] Rudolph, *Maturidi*, s. 513-516.

bu anlayışı Tanrının ilahlık vasfını korumak maksadıyla benimsediğini iddia etmesine rağmen, Eş'ârî ve Mutezili anlayış pratik hayatta bir yönden iyi ve kötünün belirlenmesinde ilâhî determinizme, diğer yönden ise insanın fiillerini meydana getirme konusunda insanî determinizme yol açmaktadır. Bu da Allah'ın iradî faaliyaetinin çerçevesini daraltmakta ve insanın yaratıcı karşısında diğer bir ifadeyle Tanrı-insan ilişkisi içerisinde hareket etme kabiliyetini genişletmektedir. Mâturîdî anlayış ise hem Tanrının hem de insanın konumlarına uygun olarak kendi hür iradelerini eyleme dönüştürme anlamında geniş bir hareket yelpazesi kazandırmaktadır. Onların ortaya koyduğu bu düşüncede, gerek fiillerin vasıflarının tespitinde gerekse o fiilin meydana gelmesinde yetkili ve sorumlu varlıkların haklarının zayi olmadan korunduğu görülmektedir. Böylece yaratıcı olan Allah'ın ilahlık vasfı ile sorumluluk sahibi insanın kulluk vasfı aynı düzlemde dengeli bir şekilde ortaya konmuş olmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

İNSAN FİİLLERİ VE İRADE HÜRRİYETİ

İnsan fiilleri ve irade hürriyeti, ahlâkî boyutta Tanrı-insan ilişkisinin sağlam bir zeminde ortaya konması açısından İslam âlimlerinin dikkatini en çok çeken konulardan olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Konunun problematiği bir taraftan her şeye gücü yeten Allah'ın ilahlık vasfının insanın eylemlerini meydana getirmesindeki etkinliğinin varlık ve yokluğu, var ise bunun ölçüsünün ne olduğu, diğer taraftan sorumluluk sahibi insanın hayatı boyunca gerçekleştirdiği teklife dayalı eylemlerinin karşılığının adalet sistemi içerisinde tam manasıyla tahakkuk edip etmeyeceği gibi hususların doğru tahlil edilmesine bağlıdır.

Konuyla ilgili tartışmaların en önemli yönü elbette ki Tanrının ilim, irade, kudret ve yaratmasıyla ilişkilidir. Fakat insanın iradî eylemlerinin boyutu anlaşılmadan Allah'ın sonsuz ilim ve kudret sahibi bir varlık olduğunu ve onun her türlü fiile güç yetirdiğini aklen tasavvur etmek mümkün değildir. Bu nedenle öncelikle insanın kapasitesinin ne olduğunu veya olabileceğini belirledikten sonra tümevarım yöntemiyle Allah'ın konumu hakkında konumuz çerçevesinde konuşmak daha isabetli olacaktır. Bu nedenle araştırma ve tespitlerimiz öncelikle bu problem çerçevesinde Tanrı-insan ilişkisinde onun nasıl bir varlık olduğu konusunun açıklanmasıyla şekillenecektir.

Kur'an, Allah'ın insana bir sorumluluk yüklediğini ve onun bunları yerine getirmesi açısından bir tercih hakkı sunduğunu haber vermektedir. Allah insana hür irade vermişse, bu iradeyi kullanması gereken gücü de ona vermesi gerekmektedir. Çünkü bu irade ve güç kullanıldığı takdirde kişi, ancak etkin bir varlık olarak ahlâkî sorumluluğun gereğini yerine getirebilir. Allah kişiye bu iradeyi ve gücü vermesine rağmen insan tarafından, fiilleri meydana getirme esnasında bu güç kullanılmaz da irade ve kudret bilkuvve bulunursa, bu durumda ahlâkî olarak insan hürriyeti ve bunun akabinde gerçekleşecek olan sorumluluk ve müeyyideden bahsetmek mümkün olmaz. Bu ise iyi veya kötü niteliklere sahip olan fiillerin meydana gelmesi hususunda insanın gerçekten fiilin meydana gelmesinde etken olup olmadığı, diğer taraftan var olan güç nedeniyle o fiilleri yapmak zorunda bırakılıp bırakılmadığı gibi farklı anlayışların ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Aslında tüm bu sorunlara ışık tutabilmek için fiillerin gerçekleşmesinde etkin olan kavramların tahliline ihtiyaç duyulmaktadır. Daha doğrusu sorumluluğa konu olan fiillerin oluşması esnasında hâsıl olan terimlerin, Allah ve insan

için kullanıldığında ne gibi anlamlar ihtiva ettiğini, bunların kullanılmasının ya da kullanılmamasının insan hürriyeti fikrine ne gibi avantaj veya dezavantajlara sahip olduğunu ortaya koymak gerekmektedir. Konuyla ilgili kaynaklar insan hürriyeti bağlamında birçok kavrama yer vermektedirler.

Aslında her bir fiil gerek Tanrı gerekse insan için olsun beş hususu içerir. Birincisi bilgidir. Bilgiye dayalı olmayan herhangi bir eylem fayda veya zarar illeti içermez. Yani bir fiil faydaya dayalı olarak meydana gelmez ise abes bir fiil olarak kabul edilir. Bilgiden sonraki merhale ise iradedir. Çünkü irade olmaz ise hem Tanrının hem de insanın herhangi bir fiili meydana getirme konusunda tercih hakkının bulunmaması dolayısıyla zorunlu fail olması gerekir. Üçüncü merhale ise kudret olup bunun insandaki karşılığı istitaattır. İstitaatten sonra fiili yapmaya yönelme dediğimiz kesb, kasıt, niyet gibi unsurlar bulunur. En sonda ise fiilin bizzat kendisi yer alır. Bütün bu unsurların en temel şartı ise hayat sahibi olmaktır.[277]

Konumuz insan fiilleri ve irade hürriyeti ile doğrudan bağlantılı olduğundan onun Tanrı karşısında sorumluluğunu çağrıştıran ilk kavram iradedir. Çünkü insan tercihe dayalı fiillerini ancak bu özelliğiyle gerçekleştirebilir. Zaten irade daima bilgiye uygun bir şekilde kendisini gösterir. İrade olmazsa tercihe dayalı fiil meydana gelmez.[278]

2.1. İrade

Sözlükte "r-v-d" kökünden gelen irade, istek, arzu, dilek, emir, sevk ve güç gibi manalar ifade etmektedir. İradenin insanların iş ve eylemlerini etkilemesi açısından çeşitli tanımları yapılmıştır.[279] İrade aslında arzu, ihtiyaç ve umudu içeren bir kuvvettir. Buna göre irade; insanın bir şeyi istemesi olarak kullanıldığında; o şeyin yapılmasına ya da yapılmamasına hükmetmek anlamlarında hem işin başında hem sonunda kullanılmaktadır. Ancak Allah için kullanıldığında Allah'ın iradesi, işin başında değil sonunda kullanılmaktadır. Çünkü işin başında istek ve arzu vardır, Allah ise bu durumdan münezzehtir. İrade, işin sonunda hüküm olması ya da olmaması açısından değerlendirilir. Dolayısıyla Allah bir şeyi dilediği zaman o şeyde hüküm o anda

[277] Semerkandi, Şemsüddin Muhammed b. Eşref, *es-Saha'ifü'l-İlahiyye*, (Tah. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif), Mektebetü'l-Fellah, Kuveyt 1985, s. 338.
[278] Semerkandi, *es-Saha'ifü'l-İlahiyye*, s. 338.
[279] Karaman, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 319.

gerçekleşmektedir.[280] Bu da "*De ki: Allah size bir zarar ya da fayda gelmesini dilerse, O'na karşı kimin gücü yeter*"[281] ayetinde belirtildiği üzere Allah'ın iradesinde bir zaman kavramının olmadığını, aynı zamanda hayat sahibinin bu ikisinden birisine kendi isteğiyle hükmettiğini ifade eder.

Kur'an-ı Kerim'de irade kavramı hem kulun hem de Allah'ın iradesini kapsamaktadır. İrade ihtiyari güç bakımından olduğu gibi zorlama ve duygu bakımından da olmaktadır. Bu sebeple irade kelimesi "*Yıkılmaya yüz tutmuş (yıkılmak isteyen) bir bina gördüler*"[282] ayetinin ifadesiyle cansızlar için kullanıldığı gibi aynı zamanda hayvanların ihtiyaçlarını temin etmeyi ve kendileri için faydalı olanlara yönelme ve zararlı olan şeylerden kaçınmayı sağlayan seçim ve duyu kuvveti olması anlamında da kullanılabilmektedir. Bu durum hayvanın bunu istemesi ve başka bir şeyi istemesinin mümkün olmaması dolayısıyla onda var olan iradenin istek anlamında kullanıldığını ifade etmektedir.[283]

Ragıb el-İsfehânî (ö. 502/1108), kelâmcıların çoğunluğuna göre meşiet ile iradenin aynı anlama geldiğini ve onlara göre iradenin, bir şeyin var olmasını sağlayan gücü ifade ettiğini, ancak özel anlamda bu ikisinin birbirinden farklı şeyleri çağrıştırdığını söylemektedir. İrade konusunun bilinmesinde kullanılan meşiet kavramı Allah için icad, insanlar için ise isabet anlamında kullanılmaktadır. Bu nedenle Allah için ve insan için kullanılan meşiet arasında anlam bakımından bir fark bulunmaktadır. İlk başta Allah'ın kulları için dilediği şeyin olmaması gibi bir durum söz konusu değildir. Çünkü Allah'ın buradaki muradı dini bir istek değil, "*Allah kolaylık diler, zorluk dilemez*"[284] ayetinin ifadesiyle tekvini bir taleptir. İkinci olarak insanların dilemesi ancak Allah'ın da onu dilemesine bağlıdır. Dolayısıyla insan işin başında istek ve arzu anlamında bir şey isteyebilir, ancak işin sonunda o işe iradenin isabeti (meşieti) Allah'ın iradesi olmadan gerçekleşmeyecektir. "*Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz*"[285] ve "*De ki: Ben Allah'ın dilediğinden başka kendime herhangi bir zarar veya fayda verecek bir güce sahip değilim*"[286] ayetleri buna işaret etmektedir.[287]

---

[280] Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredat*, I/272-273; Çağrıcı, Mustafa - Hökelekli, Hayati, "İrade", *DİA*, İstanbul 2000, XXII/380; Yüksel, Emrullah, *Sistematik Kelam,* İz Yay., İstanbul 2005, s. 82.

[281] Fetih 48/11.

[282] Kehf 18/77:

[283] Ragıb el-İsfehânî,, *el-Müfredat*, I/273.

"...فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ اَنْ يَنْقَضَّ فَاَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ اَجْراً"

[284] Bakara 2/185.

[285] İnsan 76/11.

[286] A'raf 7/188.

[287] Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredat*, I/357.

Mu'tezile'den Kadı Abdülcebbar, Allah'ın iradesinin ezeli bir sıfat değil; kendi fiili olduğunu ve bunun da yaratıldığını söylemektedir. Allah; hitap etmesi, emretmesi ve haber vermesi sebebiyle irade sahibidir ve bu iradesi ile fiili gerçekleştirmeye kasteden ve onu başkasına tercih edendir. Şayet Allah ezeli bir irade ile tercih eden olsaydı, bizim irade ve temenni ettiğimiz her şeyi irade etmesi gerekirdi ki, bu mümkün görünmemektedir. Nitekim Allah, kulların fiillerinden günah ve mubah olanların dışındaki emir ve teşvik ettiği şeyleri irade etmektedir. "*Allah kullarına zulüm dileyecek değildir*",[288] "*Allah hiçbir varlığa zulmedilmesini istemez*",[289] "*Allah bozgunculuğu sevmez*",[290] "*Allah kötülüğü emretmez*"[291] ayetlerinden hareketle kötü fiillerin meydana gelmesini sağlayan etken Allah'ın irade etmesi değildir. Yani Allah asla kötülüğü emretmez. Dolayısıyla kulun iradesini kullanarak kötü fiili meydana getirmesi, bu fiilin Allah'ın iradesi içerisinde değerlendirilmesine engel olmamaktadır. Ancak Allah'ın bu kötü fiilleri emir ve teşvik etmesi söz konusu olamaz. Bu da kötü fiillerde onun rıza ve muhabbetinin olmadığı anlamına gelir. Bu nedenle Allah irade sıfatıyla her şeyi dilemekte, bunlardan iyi fiillerin meydana gelmesinde rıza ve muhabbeti bulunmakta, ancak kötü fiillerin meydana gelmesinde tamamen insanın tercihi söz konusu olmaktadır.[292]

Mu'tezile insan hürriyetini dinî ve ahlâkî sorumluluğun temeli olarak görmektedir. Allah'ın irade ve kudreti, insanın irade ve kudretine tesir etmiş olsaydı, Allah'ın insanlara teklifte bulunmasının, insanları hayra davet etmesinin ve şerden men etmesinin bir anlamı olmazdı. Mu'tezile'ye göre insanın hem hayır hem de şer fiillerinin yaratıcısı olması, ahlâkî eylemin doğasından kaynaklanmaktadır. Yani ahlâkî eylem, özgür bir amil tarafından serbestçe istenmedikçe ve müstakil bir kudretle meydana gelmedikçe ahlâkî olmamaktadır.[293] Dolayısıyla fiillerin ahlâkîliği kişinin fiillerde ne derece etken olduğuna bağlı olarak değişmektedir.

Eş'ârî, iradenin Allah'ın zatına mahsus sıfatlarından biri olduğunu ve bu niteliğin gerçekte irade edilmesi gereken bütün mümkünleri kapsadığını söylemektedir. Nasıl ki onun zatına mahsus sıfatlarından biri olan ilim sıfatı bütün mümkün varlıkları kuşatıyorsa irade sıfatı da bütün mümkünleri kuşatmaktadır. Aynı şekilde Allah'ın bütün hadislerin yaratıcısı olduğu ve O'nun irade etmediği hiçbir şeyi yaratmadığı

[288] Mü'min 40/31.
[289] Al-i İmran 3/108.
[290] Bakara 2/205.
[291] A'raf 7/28.
[292] Kadı Abdulcebbar, *Mu'tezile'de Din Usulü*, s. 70-74.
[293] Süt, *Mu'tezile ve Ahlak*, s. 147.

hususunda da Kur'an'da birçok delil bulunmaktadır. "*O dilediğini yaratandır*"[294] ayetini bunlardan sadece bir tanesi olarak zikretmektedir. Diğer taraftan dilemediği bir şeyin de O'nun hükümranlığı altında bulunması mümkün değildir. Şayet Allah'ın dilemediği bir şey meydana gelecek olursa, bu durumda ya Allah hata ve gaflet içinde bulunacak ya da bir zaaf, acziyet ve güçsüzlük içinde bulunup dilediğini yapmakta aciz kalacaktır. Her iki ihtimal Allah için imkânsızdır. Allah'a aidiyeti sabit olan fiiller ile başkasından kaynaklanan fiiller arasında fark bulunmayıp, bu fiiller ister doğrudan doğruya kendine ait isterse kulların fiilleri olsun, Allah'ın irade etmediği hiçbir şeyin gerçekleşmesi mümkün olmamaktadır. Örneğin, âlemde Allah'ın irade etmediği bir şey meydana gelseydi bu takdirde O'nun hoşlanmadığı bir şey de gerçekleşebilirdi. Eğer O'nun hoşlanmadığı bir şey gerçekleşseydi, karşı çıktığı bir işin de meydana gelmesi mümkün olurdu. Bu ise ister dilesin isterse dilemesin günahların zorunlu olarak O'ndan çıktığı sonucuna götürür ki bu durum başkasının emri altında bulunanların bir niteliği olup Allah bu nitelemelerden beridir. Bununla birlikte "*Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz*"[295] ayeti, O'nun irade edilmesi gereken her türlü fiili irade ettiğini gösteren deliller arasında olmakla beraber, bundan kastın her şey olmadığını bilakis O'nun bizim dilememizi istediği şeyi irade edebileceğini haber vermektedir. Ancak emretmeyip yasakladığı bir fiilin meydana gelmesini irade etmesiyle de Allah'a bir zayıflık nispet edilmeyeceğini belirtmektedir. Dolayısıyla Eş'ârî'ye göre emretme/yasaklama ve irade etme ayrı şeyler olarak telakki edilmektedir.[296]

Bakıllânî (ö. 403/1013), irade anlayışını sıfat-mevsuf konusunu işlerken ortaya koymaktadır. Yani vasıflanan şeyin durumu sıfata bağlıdır. Bir şey herhangi bir sıfatla vasıflandığında, o sıfat o şeyde var olduğu müddetçe onun hükmünü alır, yokluğunda ise bu sıfatla nitelenemez. Ancak bu kaidenin varlığı insan ve âlem içindir. Allah için böyle bir şey düşünülemez. Sıfatlar O'nun için sabit, gerekli ve ondan ayrılması mümkün olmayan vasıflardır. Kudretsiz ve iradesiz bir ilah olduğunu düşünmek akla aykırı bir durumdur. Bu sıfatlara sahip olan Allah'ın durumunda bir değişiklik olmayacağı gibi bu sıfatları sonradan kazanmak veya bu sıfatların olmadığı bir zaman ve mahallin olması da imkân dâhilinde değildir. Aynı şekilde Allah hakkında hudusun vaki olamayacağı fikrinden hareketle onun, kulların hâdis sıfatlarıyla vasıflanması da

[294] Hud 11/107.
[295] İnsan 76/30.
[296] Eş'ârî, *Lüma*, s. 65-75.

düşünülemez.[297] Bakıllânî Allah'ın iradesinin mutlak bir irade olduğunu ve iradenin insan fiillerine taalluk ettiğini söylemektedir. Aynı şekilde Eş'ârî ve Bakıllânî irade ile emrin birbirinden farklı anlamlara geldiğini söylemektedir.[298]

Cürcânî ise Eş'ârîlerin görüşünü şöyle özetler: Eş'ârîler, Allah'ın bütün olanları irade ettiğini çünkü var olan her şeyin yaratıcısının o olduğunu söyler. Zira hâdislerin tamamı doğrudan Allah'ın kudretine dayanmaktadır. Yine aynı şekilde mümkünlerin tamamı Allah'ın makdurudur. Dolayısıyla mümkünlerin bir kısmının kendi hususi vakitlerinde gerçekleşmesi için bir tahsis ediciye ihtiyaç vardır. Bu tahsis edici iradedir. Yani iki makdurdan birini tercih eden sıfat, iradedir. Allah kâfirin iman etmeyeceğini bildiği için onu irade etmez. Dolayısıyla Allah'ın iradesi var olanlar üzerinde gerçekleşmektedir. Şayet Allah onu irade etseydi, bu durumda bilgi ya cehalete dönüşecekti ya da o şeyi gerçekleştirmeyecekti ki bu durumda da Allah'ın istediğini gerçekleştirmesinde aciz ve yetersiz olmasını zorunlu kılacaktı. Onlar "Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz" sözünün kendi görüşlerini desteklediğini ifade etmektedirler.[299]

Mâturîdî düşüncede meşiet ile irade kesinlikle birbirinden ayırt edilmesi gereken kavramlardır. "*Biz onlara melek de indirsek ve ölüler onlarla konuşsa da... Allah istemediği takdirde iman etmezler*"[300] ayetine göre, Allah'ın imanını arzulamadığı (meşie) bu insanlar, ilâhî alametlerin ışığında bile olsa iman edecek değillerdir. Burada insanın Allah'ı bilip onu tanımasına götürecek olan deliller, ne denli büyük olursa olsun, bunların insanı iman etmeye zorlamayacağını ortaya koymaktadır. Allah bir kimsenin severek ve isteyerek imanı seçeceğini biliyorsa, onun için imanı diler; bir kimsenin de küfrü seçeceğini veya seçmiş olduğu küfürde ayak direteceğini biliyorsa, onun için küfrü diler. Meişet ancak imanı kabule hazır olduğu zaman etkili olmaya başlamaktadır.[301]

Mâturîdî emir ile iradenin farklı şeyler olduğunu, Allah'ın bir şeyi irade etmesinin o şeyin emrediliyor olmasını gerekli kılmayacağını söyler. Mâturîdî'ye göre, gerçek manadaki iradenin taalluk etmesi halinde fiil mutlaka onunla birlikte gerçekleşir. Yani fiille beraber olmayıp, fiilin meydana gelmesinde etkisi olmayan ve dolayısıyla

[297] Gölcük, *Bakıllânî ve İnsanın Fiilleri*, s. 71.
[298] Gölcük, *Bakıllânî ve İnsanın Fiilleri*, s. 89.
[299] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, III/296-298.
[300] En'am 6/111.
[301] Izutsu, Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, (Çev. Selahaddin Ayaz), Pınar Yay., İstanbul 2000, s. 264.

gerçek manadaki iradenin dışında kalan, mevcudiyeti halinde fiilin bazen oluştuğu bazen oluşmadığı irade ise temenni olarak kalmaktadır.[302]

Mâturîdî'ye göre insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığının sabit olması şartıyla Allah, meydana gelecek tüm fiiller konusunda ihtiyar ve iradeye sahiptir. Buna göre Allah'ın yaratmakla nitelendirilmesi açısından iradeye sahip olduğu kanıtlanmış olmaktadır. Ancak az önce de bahsettiğimiz gibi irade ile temenni, emir, davet, rıza vb. hususlar birbirinden ayrı değerlendirilmelidir. Nitekim bunların hepsi ile Allah'ı nitelemek mümkün olmamaktadır.[303]

Allah irade sıfatıyla her şeyi dileyen ve yaratandır. Dolayısıyla insan fiillerinin yaratıcısı olan Allah'tır. Ancak insan, sorumluluk getiren bütün fiillerini Allah'ın insanlarda yarattığı irade ile tercih eder ve güç ile meydana getirir. Dolayısıyla fiiller irade, tercih ve meyil anlamında insana, yaratma (icad) yönüyle de Allah'a ait olmaktadır. Bu durumda fiilin sahibi tercih edip yöneldiği için insan ve bu fiilin yaratıcısı ise Allah olmaktadır.[304]

Sonuç olarak iradenin, hem Allah'a hem de insana nispet edilen bir sıfat olduğunu, bunun da bilgiye uygun olarak gerçekleştiğini, fakat her iki varlıkta iradenin aynı kategoride değerlendirilemeyeceğini söyleyebiliriz. Allah'ın iradesinin sadece mümkün varlıklara taalluk ettiğini bilmekteyiz. Bu nedenle insanın her türlü iradesi Allah'ın yaratması bağlamında tekvin sıfatının taalluku içerisinde değerlendirilebilir.

Biraz önce irade konusunu genel olarak değerlendirdikten sonra burada insana ait iradenin kendi fiiliyle olan ilişkisini açıklayabilmek için her ne kadar insan fiillerinin bizzat kendisini araştırırken kısaca temas etmek zorunda olsak da burada onun fiillerinin kendi içerisinde ayrımına işaret etmek gerekmektedir. Her kelâm ekolünün insana ait fiilleri zorunlu ve iradî olmak üzere ikiye ayırdığı görülmektedir.[305] İnsanın ıztırari fiillerinin faili Allah olduğuna göre ihtiyari fiillerin de bir faili bulunmalıdır. Herkes tarafından müşahede edildiği üzere insan, fiilin meydana gelişini mümkün kılan vasıtalara sahip olduğu takdirde istediği fiili gerçekleştirebilmekte, istemediğini ise terk etmektedir. Bizim açıklamak istediğimiz husus elbette ki onun ıztırari fiilleri değildir. Çünkü bu tür fiiller üzerine her hangi bir ödüllendirme veya cezalandırma terettüp etmez. İnsanın sorumluluğu ve sonucunda bu durumlara vesile olacak fiilleri tamamen

[302] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 390.
[303] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 366-367.
[304] Şık, v.dğr., *Kelam I*, s. 199-200.
[305] İbn Teymiyye el-Harrani, Takıyyüddin Ahmed, *Mecmuâtü'l-Fetâvâ*, Mektebü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, Medine 2004, VIII/394; el-Lekani, İbrahim, *el-Kavlü's-Sedid Şerhu Cevhereti't-Tevhid*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1971, s. 91.

iradî fiilleridir. İşte bu fiiller külli veya cüz'i şeklinde taksim edilebilecek iradeye bağlıdır.

2.1.1. Külli İrade

İrade sıfatının külli ve cüz'i ayrımı genel kanaat olarak ontolojik bağlamda külli olanın Allah'a, cüz'i olanın ise insana nispet edilmesi gerektiği şeklinde anlaşılmaktadır. Özellikle günümüz literatüründe bu yanlışlık bariz bir şekilde mevcuttur. Bu da Allah'ın yaratıcı olma vasfına bağlı olarak her şeyi irade etmesi konusunda kayıtsız bir tercih hakkına sahip olduğu anlayışından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki Vacibu'l-Vücud'un iradesinin külli olduğunu söylemek dahi bir yönüyle onu kayıt altına almak demektir. Öyleyse onun iradesinin her şeyi kapsadığını ve asla kayıt altına alınamayacağını vurgulamak gerekir. Bu nedenle iradenin külli ve cüz'i şeklindeki ayrımı tek bir varlık üzerinde gerçekleşmelidir. Allah'ın iradesi kayıt altına alınamayacağına göre her ikisinin de insana ait olması mantık açısından en doğru olanıdır.

Buna bağlı olarak külli irade, Allah tarafından insanlara verilmiş bi'l-kuvve mevcut bir kudrettir ki insanın bütün mümkün olan fiilleri tercih etmek halinden ibaret bir niteliğidir. İşte bu irade-i külliyye'nin yaratılmış olduğunda ihtilaf yoktur. Bütün cismani ve ruhani kuvvetler nasıl yaratılmışsa o da öylece yaratılmıştır.[306]

Mâturîdîlere göre insan, Allah tarafından yaratılmış, potansiyel olarak bütün mümkünleri tercih etme niteliği olan külli bir iradeye sahiptir.[307] İradenin yaratılmış olduğunu inkâr etmek, ya fiillerin ezeli olmasına ya da fiillerin oluşmasında iradenin atıl hale gelmesine neden olmaktadır. Hâlbuki bir fiilin meydana gelmesi neticesinde elde edilecek olan ceza veya mükâfatın mevcut olması söz konusu olan iradenin varlığının delilidir.[308] Dolayısıyla Allah tarafından insanlara ait bir sıfat olarak yaratıldığı kabul edilen külli irade, fiilleri tercih etme veya terk etme yetisinin her ikisini de kendisinde barındırmaktadır.[309]

Mâturîdî'nin, fiilin meydana gelmesini sağlayan iradenin yaratılmış olup olmadığına dair açıklamalarına rastlanmadığı halde daha sonraki Matüridiyye âlimleri

---

[306] Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-Beşer tahte Sultani'l-Kader*, Matbaatü's-Selefiyye, Kahire 1352, s. 56; Yüksel, *Sistematik Kelam*, s. 82.
[307] Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-Beşer*, s. 57; Şık v.dğr., *Kelam I,* s. 202.
[308] Sadu'ş-Şeria, Abdullah b. Mesud, *et-Tavdih fi Halli Gavamizi't-Tenkih*, (Tah. Zekeriyya İmamet), Beyrut 1996, I/306.
[309] Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-Beşer*, s. 57.

bu konuya açıklık getirerek insanda külli ve cüz'i olmak üzere iki irade bulunduğunu, külli iradenin hadis olduğunu, buna karşılık cüz'i iradenin Allah tarafından yaratılmadığını ve bunun bir çeşit "hal" olarak vasıflandırılabileceğini kabul etmişlerdir.[310]

Eş'ârî'ye göre fiil meydana gelmeden önce insanda herhangi bir güç bulunmayıp, fiil meydana gelirken o güç ve o gücü kullanabilecek kesb Allah tarafından yaratılmıştır. Eş'ârîler, insanın herhangi bir fiile yönelmesi anlamında cüz'i bir iradesi bulunmayıp, külli iradeyi de Allah'ın iradesi olarak görmektedir.[311] Eş'ârî, Allah'ın mutlak olan külli iradesini şu şekilde tasvir etmektedir: "Allah bilgisiyle âlim, iradesiyle müriddir. Allah'ın iradesi zati sıfatlarından olup yaratılmamıştır. Şayet Allah'ın iradesinin sonradan yaratılmış olması mümkün olsaydı, bu da başka bir iradeyi gerekli kılardı ki, bu da teselsülü gerektirir. Allah'ın iradesinin yaratılmış ve sonradan olması mümkün değildir, çünkü irade edinceye kadar mürid olmayan birinde eksiklik olmuş olur. Bu da Allah hakkında muhaldir."[312]

Nitekim Eş'ârî göre, insan ancak Allah'ın dilediği kadarıyla güç yetirmekte, onun istemediğini yapmaya ise güç yetirememektedir. Dolayısıyla insanın fiilleri; Allah'ın iradesi, kudreti, lütfu, nimeti ve insanın da kesbi ile meydana gelmektedir.[313]

2.1.2. Cüz'i İrade

Ehl-i Sünnetin iki önderi de cüz'i iradenin insana ait bir irade olduğu konusunda hemfikirdirler. Ancak onlar bu iradenin Allah tarafından bizzat yaratılıp yaratılmadığı konusunda farklı anlayışlara sahiptirler. Mâturîdîlerin görüşüne göre cüz'i irade, külli iradenin muayyen ve tahsis edilmiş bir fiile yöneltilmesinden, sarf ve kullanılmasından ibarettir. Bu yönelmeye, sarf ve kullanmaya dönmemek üzere kesin karar verilen anlamında "azm-ı musammam" denilmektedir. İşte bu yönelme aynı zamanda "hal" diye de ifade edilir ve bu haller nefis ile ilgili kalbi hakikatlerden olmakla beraber, dışarıda varlığı olmadığı için ne var ne yoktur. Bu hale Mâturîdîler "irade-i cüz'iyye", Eş'ârîler ise "kesb" adını vermektedirler.[314] Eşariler fiilin meydana gelmesi esnasında Allah tarafından yaratılan cüz'i iradenin var olduğunu söylemesine rağmen bu sadece o

---

[310] Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-Beşer*, s. 56-57; Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, "Fiil", *DİA*, İstanbul 1996, XIII/62.
[311] Şık v.dğr., *Kelam I*, s. 202.
[312] Eş'ârî, *Lüma*, s. 63-65.
[313] Eş'ârî, Ebu'l-Hasan, *el-İbane an Usuli'd-Diyane* (*Dinin İnanç İlkeleri*), (Çev. Mustafa Çevik), İlahiyat Yay., Ankara 2005, s. 74.
[314] Yüksel, *Sistematik Kelam*, s. 83.

fiilin tercih veya terkinde etkili olmayıp seçilen fiilin kazanılmasında etkili olmaktadır. Onlar kesb kavramıyla cüz'i iradenin varlığını, fiillerin insana taallukunu ve insanın sorumlu olduğunu ispatlamaya çalışmalarına rağmen ileri sürdükleri bu düşünce muarızların itirazlarını susturmaya yetmemiş, sonuçta cebr tarafında zikredilmesine neden olmuştur. Bu nedenle Eş'ârî'nin kulların fiilleri bağlamında ortaya koyduğu görüş cebr-i mutavassıt adıyla şöhret bulmuştur.[315]

Mâturîdîlere göre insan, "hal" kavramıyla ifade edilen şey, Allah tarafından yaratılmış ve potansiyel olarak her insanda mevcut olan, aynı zamanda bütün mümkün fiilleri tercih etme özelliğini kendi bünyesinde barındıran külli iradenin, belli bir fiile yönelmesi ve kullanılması anlamına gelen cüz'i iradeden başka bir şey değildir.[316] Cüz'i iradenin varlığı ve bunun yaratılmış olmadığı fikri, Allah'tan başka herhangi bir fail olamayacağı düşüncesini bertaraf etmez.[317] Fiil yaratılma açısından Allah'a ait olmakla birlikte meydana gelme açısından insanın kudreti dâhilinde bulunmaktadır.

2.2. İhtiyâr

Sözlükte "h-y-r" kökünden gelen ve ifti'al vezninde olan ihtiyar kelimesi, failin gayretini ifade etme anlamında, kendisi için hayır olarak gördüğü şeyi almak, en iyi olanı tercih etmek manalarına gelmektedir. Aynı zamanda o tercih edilen şeyi tahsis etmek, onu diğerlerinden öne almak demektir ve bu anlamıyla ihtiyar, iradeden daha özel bir anlama sahiptir. Kelâmcıların geleneğinde ihtiyarın ism-i faili olan muhtar kelimesi, insanın zorlanmaksızın yapmış olduğu tüm fiiller için kullanılan bir kavramdır. Onların 'o, şu konuda muhtardır' sözünden kastettikleri mana, 'o insan için bir ihtiyar vardır' anlamında değildir. Çünkü ihtiyar o insanın iyi gördüğü şeyi almasıdır. Bu nedenle muhtar kelimesi hem fail hem mef'ul için kullanılabilmektedir.[318]

İhtiyar konusu irade konusunun altında zikredilir. Burada ihtiyarın iki meşhur tanımını görmekteyiz: Birincisi failin isterse yapma isterse yapmama gibi bir tercihte bulunma durumunda olması demektir. Yapmama halinde ona ait olan meşiet söz konusu olmadığı için fiil de meydana gelmez. Bu, kelâmcılar ve hukukçular tarafından kabul

[315] Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-Beşer*, s. 58.
[316] Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-Beşer*, s. 57-58; Şık v.dğr., *Kelam I*, s. 202.
[317] Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-Beşer*, s.58.
[318] Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredat*, I/214.

edilen bir manadır. İkincisi ise kudrete bağlı olarak bir fiili yapmanın ya da terk etmenin sahih oluşudur. Birinci manada ittifak varken bu manada ihtilaf meydana gelmiştir.[319]

İstemek ve dilemek manasında mastar olan ve ayrıca isim olarak kullanılan meşiet de Allah'ın iradesinin hür, sınırsız ve karşı konulmaz olduğunu ifade etmektedir. Kuran-ı Kerim'de bu üç kavram hem Allah'a hem de insana nispet edilerek kullanılmaktadır. Allah'ın iradesi sınırsız ve mutlak olup mümkün olan her şeye taalluk ederken; O'nun iradesini sınırlayacak ve cebr altına alacak hiçbir güç de bulunmamaktadır. Bu tasnife göre bazı kelâmcılar Allah'ın iradesine her şeyi kuşatan anlamında külli, insanın iradesine ise bu külli iradeye benzer bir şekilde sınırlı manada cüz'i demişlerdir. Başka bir tasnife göre ise Allah tarafından insana verilen irade niteliğine külli, bu iradenin her bir olaya taallukuna ise cüz'i adı verilmektedir.[320]

Kadı Abdulcebbar irade ile ihtiyar arasında bir ayrım yapmaksızın ihtiyarın irade olduğunu ve onun iki zıdda uygun olan bir kudretle meydana geldiğini iddia etmektedir.[321] Ancak o, Allah'ın bizim için bir şeyi irade etmesi veya zorunlu kılması ile yani zorlama altında istenilen davranışı seçmenin ihtiyar olarak kabul edilmediğini söyler. Nitekim zorlama anında farklı davranışlarda bulunma ve bunu seçme imkânı varsa bunun da ihtiyar olarak kabul edilmesi gerekir. O'na göre tercih edilen aynı zamanda irade edilendir. Zorlamanın karşıtı olan ve iradenin bir aşaması olarak telakki edilen ihtiyar, bir eylemi diğer eylemlere tercih etmektir.[322]

İnsanların kuvvet gerektiren isteğe bağlı hareketleri ile titreme hareketi gibi zorunlu olarak meydana gelen hareketlerinin var olduğunu biliyoruz. Bundan hareketle insanın bazı fiillerinde irade ve kudretinin bulunduğunu, bazısında ise bulunmadığını söyleyebiliriz.[323] İnsanın sorumlu olmasını gerektiren şey, fiillerin meydana gelme esnasında kullanılan, fiilin meydana gelmesinden önce tercihe dayalı bir cüz'i iradeden kaynaklanmaktadır. Cüz'i irade hareketin sebebidir. Dolayısıyla insanda bütün mümkün olan fiilleri tercih etme niteliğini bünyesinde bulunduran külli iradenin, belli bir fiile yönelmesi veya o eylemin kazanılmasını sağlayan, kimi zaman ihtiyar kimi zaman ise kesb olarak adlandırılan cüz'i irademiz ile kazandığımız ihtiyari fiillerimiz vardır ki, sorumluluğun oluştuğu saha tam olarak da bunu kapsamaktadır.[324]

---

[319] Tehanevî, *Keşşaf,* I/419.
[320] Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü,* s. 158.
[321] Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usüli'l-Hamse*, II/160.
[322] Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, C. VI/II, s. 56; Süt, *Mu'tezile ve Ahlak,* s. 150.
[323] Sırrı-i Giridî, *Nakdu'l-Kelam fi Akaidi'l-İslam,* Trabzon 1300-1301h, s. 210.
[324] Sadu'ş-Şeria, *et-Tavdih*, I/305; Yüksel, *Sistematik Kelam*, s. 88.

İnsanın bu dünyadaki varlığını anlamlı ve amaçlı gören Mâtürîdî, açıkça insanın gerçek anlamda fiile sahip olduğunu ifade eder. Hatta o; haber, akıl ve zaruri bilgiye dayanarak fiilin insana yüklenmesinin zorunlu olduğunu vurgular. Mâturîdî, bilgi kaynaklarından hareketle fiilin insana ait olmasının gerekliliğini şu şekilde açıklamaktadır: "Haber bilgisine dayalı olarak yani naslarda insana yöneltilen emir ve yasaklardan hareketle insanın, fiilin gerçek sahibi olduğu bilinebilir. Çünkü onun kendisine ait bir fiili yoksa emir ve nehiyler anlamsız olacaktır. Dolayısıyla naslarda insana yüklenen sorumlulukların karşılığında, onun ceza veya mükâfatın muhatabı olması, irade ve eylem özgürlüğünü zorunlu kılmaktadır. Başka bir ifadeyle dinin insana yüklediği sorumluluklar, onun fiilin sahibi ve eyleminde özgür olduğunun kanıtıdır. Nitekim Kur'an'da "*Dilediğini yapınız*",[325] "*Hayrı işleyiniz*",[326] "*Yaptıklarına karşılık olarak…*"[327] ve "*Kim zerre miktarınca hayır işlerse…*"[328] buyrulmuştur. Bu ve benzeri ayetlerde insan ameli meydana getirme konusunda "fonksiyoner/fail" olarak isimlendirilmiş ve onun emir, nehiy, va'd ve va'îd konularındaki işlerine de fiil adı verilmiştir.[329]

İkinci delil olan aklî bilgi hakkında Mâtürîdî, fiilin gerçek anlamda kişinin kendisine ait olmadığı takdirde, onu emirler ve yasaklarla teklife muhatap kılmanın ve bunlar nedeniyle yaptırım uygulamanın adalet ilkesi gereği ve aklen imkânsız bir durum olacağını vurgular. Dolayısıyla hakikatte fiiller Allah'a ait olsaydı fiillerden doğan sıfatların da Allah'a ait olması gerekecekti. Bu ise hem aklen hem de naklen imkânsız bir durumdur. Bu itibarla insan; fiillerinde hür, fail ve kasib olarak nitelendirilir.[330]

İnsana ait fiilin sebeplerinden her biri ve aynı şekilde fiili meydana getirme kudreti/istitaat, bir şeyin hem kendisine hem de zıddına elverişli olmasıyla iki zıt fiili tercihe yönelik bir kudretin var olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Şayet fiilin oluşmasında elverişli olan güç, fiili meydana getirmeye kabiliyetli olmasaydı, buna dayalı olarak meydana gelecek nesne veya olaylar, irade ve ihtiyarla değil, tabii olarak meydana gelecekti. Mâtürîdî'ye göre insandan birtakım fiillerin sadır olması, onda iradenin/ihtiyarın (temyiz gücü) olduğuna delildir. Aslında insan aklıyla güzel ve çirkini ayırt edebilecek şekilde donatılmıştır. İnsanın böyle bir donanıma sahip olmasındaki

[325] Fussilet 41/40.
[326] Hac 22/77.
[327] Secde 32/17.
[328] Zilzal 99/7.
[329] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 287-289; Ünverdi, Veysi, "Maturidi'de İnsan Sorumluluğu", *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 20, s. 57, ss. 47-80, İstanbul 2013.
[330] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 287-289; Ünverdi, "Maturidi'de İnsan Sorumluluğu", s. 57.

neden, kendisine sunulan nimetler ve yeteneklerle denenmesinde gizlidir. Buradan hareketle denenen insanın iyi ve kötü arasında bir tercihte bulunarak iyi fiillere yönelmesi ve kötü fiillerden de kaçınması gerekmektedir.[331]

2.3. İstitaat

Sözlükte "t-v-a" kökünden gelen, beceri ve yetenek anlamlarında kullanılan istitaat, terim olarak insanın fiili gerçekleştirmesini sağlayan güç olarak tanımlanmaktadır.[332] Fiile ilişkin güç (istitaat) aslında insan fiilleri probleminin önemli bir parçasıdır. Fiile ilişkin gücün varlığı bütün kelâm ekollerince kabul edilmiş bir hususdur. Fakat bu gücün mahiyetinin ne olduğu, fiile hangi oranda tesir ettiği ve etkinin fiilden önce mi yoksa fiille beraber mi bulunduğu konusu tartışmaları da beraberinde getirmiştir.[333] Fiilin meydana gelmesi anında insanlarda bir gücün bulunması gerektiği noktasında ittifak varken bu gücün insanda ne zaman ortaya çıktığı hususunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Dolayısıyla bu konudaki problem; istiaatın fiilden önce mi yoksa fiil anında fiille beraber mi ortaya çıktığı konusunda odaklanmaktadır.

Şayet istitaat fiilden önce ise insanın, Allah'ın müdahalesi olmaksızın fiillerini meydana getirebilme etkinliğine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bunun aksine istitaat fiille beraber aynı anda ortaya çıkarsa, insanın fiillerinin meydana gelmesinde bu gücün meydana gelen fiile bir katkısının bulunmadığını ve var olan bu güç ile fiilin sadece kazanıldığını kabul etmekten başka yol olmayacaktır.

İstiaatin fiilden önce veya fiille beraber olması, insanın fiillerinin yaratıcısının ya da yapıcısının kim olduğunun belirlenmesi bakımından önem arz etmektedir. Bu istiaatın ortaya çıkma zamanının tespit edilmesiyle fiillerin Allah tarafından mı yoksa insanın kendisinin mi meydana getirdiği sorusuna cevap verebilecek konuma gelecektir.

Fiilin gerçekleşmesini sağlayan gücün tam olarak etkin olabilmesi için istitaatın; faile ait bir bünye, fiili tasarlayabilme, fiilden etkilenebilecek bir nesne ve fiili gerçekleştirebilecek bir aletin bulunması şeklinde sıralayabileceğimiz dört unsura sahip olması gerekir. Örneğin kâtibin yazı yazması için bu dört şeye de ihtiyacı vardır. Şayet

---

[331] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 282, 336; Ünverdi, *Maturidi'de İnsan Sorumluluğu*, s. 56-59.
[332] Sırrı-i Giridî, *Nakdu'l-Kelam fi Akaidi'l-İslam*, s. 216
[333] Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, *Maturidi ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, MEB Yay., İstanbul 1992, s. 72.

bunlardan hiçbiri olmazsa ya da bunlardan sadece biri bulunursa kişi mutlak manada aciz, bu unsurların hepsine sahip olursa mutlak manada becerikli olur. [334]

Kudret/istitaat ile 'adalelere bağlı kuvvet' murat ediliyorsa şüphesiz bu fiilden önce, sonra, fiille beraber ve iki zıdda güç yetirmeye elverişli şekilde bulunur. Eğer 'etkin olan kudretin şartlarını toplayan şey' murat ediliyorsa bu da fiille birliktedir.[335]

İstitaat; kudret, kuvvet, takat ve vüs' kelimeleriyle yakın anlamlarda kullanılmaktadır.[336] Belli bir işi ya da daha fazlasını gerçekleştirecek güce kudret, kudret alternatiflerinden birini isteyerek yapma gücünü ifade ederken "kuvvet"; sadece belli bir fiili yapmaya yetecek güce "takat"; birden fazla fiili yapmaya elverişli olan güce ise "vüs'" denilmektedir.[337]

İstitaat iki manaya gelmektedir. Birincisi esbabın, aletin ve organların sağlam olması üzerine nispet edilen güç anlamında kullanılmaktadır. Örneğin "…*Gücü yetenlerin haccetmesi Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır*"[338] ayetinde kullanılan istitaatle kastedilen azık ve binittir, bu ise fiilin gerçekleşmesini sağlayan hakiki kudret değildir. Fiil üzerine gerekli olan bu unsurların insanda sağlıklı bir şekilde bulunması insanın teklifle yükümlü olmasını gerekli kılmaktadır. İkincisi ise fiilin gerçekleşmesini sağlayan hakiki kudrettir. Allah'ın insanda yarattığı araz olan bu güç ile fiiller meydana gelebilmektedir.[339] Aynı zamanda Ehl-i Sünnet fiil işleme kudretinin tek bir makdura atfedilmesinin imkânsız olduğunu, fiilin oluşması esnasında mevcut olan kudretin icat yönünden Allah'a, kazanma ve elde etme yönünden de insana ait olduğunu söylemektedir.[340]

Mu'tezile'nin aczin zıddı manasında kullandıkları kudret sıfatı ise Allah'a nispet edildiği takdirde gücümüz dâhilinde olan olmayan fiilleri ifade etmektedir. Mu'tezile kudretten bahsederken Allah'ın kudretinden ziyade insanın kudretine (istitaat) vurgu yapmaktadır.[341]

Cahız (ö. 255/869), Allah'ın, kötü fiil işlemeye muktedir olacağı bir kudretle nitelendirilemeyeceğini, şayet bunu yapmaya muktedir ise bunun ancak kulun kesbi ile

---

[334] İsfehânî, *el-Müfredat*, I/404.
[335] Semerkandi, *es-Saha'ifü'l-İlahiyye*, s. 239-240.
[336] Sâbûnî, Nureddin, *Mâturîdîyye Akaidi*, (Ter. Bekir Topaloğlu), DİB Yay., Ankara 2005, s. 129.
[337] Yavuz, Yusuf Şevki, "İstitaat", *DİA*, İstanbul 1999, XXIII/399.
[338] Al-i İmran 3/97.
[339] Nesefî, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed, *Tabsıratü'l-Edille fi Usuli'd-Din, (*Tah. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün), DİB Yay., Ankara 2003, II/113; Sırrı-i Giridî, *Nakdu'l-Kelam*, s. 221-222.
[340] Nesefî, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed, *Kitabu't-Temhid li Kavaidi't-Tevhid (Tevhidin Esasları),* (Çev. Hülya Alper), İz Yay., İstanbul 2010, s. 100.
[341] Yeprem, Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, MÜİF Yay., İstanbul 1984, s. 181.

mümkün olacağını iddia etmektedir. Mu'tezileden Nazzam (ö. 231/845), Allah'ın kötü bir fiil işlemeye muktedir olduğunu, ancak bununla Allah'ın bir fiili işlemesinin zorunlu olmadığını ve bunu da kudretinin gereği olarak yapması gerektiğinin kastedilmediğini, sadece bununla Allah'ın o fiile kadir olması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre Allah kabih bir fiil işlemez. O'nu kabih bir fiilden müstağni kılan şey hasen olarak makdura gücünün bulunmasıdır. Şayet Allah kabih bir iş yapsaydı, O'nun cahil ve muhtaç olması gerekirdi. Cehalet ve acziyet ise O'nun hakkında muhaldir. Bu nedenle onun her hâlükârda kabih olanı tercih etmesi imkânsızdır.[342]

Mu'tezile, kudret kavramını yansıtan kuvvet, istitaat ve takat gibi çeşitli lafızların bulunduğunu söylemektedir. Fiilin oluşmasından önce var olan, araz olan ve araz olmasına rağmen süreklilik arz eden güç ile insan kendi fiilini kendisi işlemekle kalmayıp bütün fiillerini bu güç ile gerçekleştirmektedir. Mu'tezileye göre insan sadece hür ve sorumlu değil, aynı zamanda yaratma kudretinin sahibi olduğu için kendi fiillerini meydana getirebilme yetkisi de ona ait olmaktadır.[343] Mu'tezile fiilin oluşmasından önce var olan ancak makdura bitişik olmayan bu gücün, fiille birlikte olması durumunda güç yetirilemeyen şeyden sorumlu olmayı gerekli kılacağını söylemektedir. Nitekim onlara göre, kudretin makdurla beraber olması kâfirin aynı zamanda imanla da mükellef olması anlamına gelir. Hâlbuki Allah ona iman etme gücü verseydi, bunun o anda mutlaka gerçekleşmesi gerekirdi. Bunun akabinde daha önce de zikrettiğimiz gibi kudretin bu zıtlarla beraber olması, bir insanın aynı zaman diliminde hem mümin hem de kâfir olmasını zorunlu kılar ki bu muhaldir. Bunun aksine kudretin iki zıdda birden uygun olmaması da kâfirin imanla mükellef tutulmaması anlamına gelir. Çünkü kâfirin bununla yükümlü olması güç yetirilemeyen bir işin teklifi olur ki bu da kabihtir. Allah, kabih olanı yapmayacağından bu da imkânsızdır. Bu durumda fiili meydana getiren gücün, fiilden önce var olup fiil anında bulunmadığına ve aynı zamanda iki zıdda birden taalluk ettiğine işaret etmektedir.[344] Ancak burada şunu da ifade etmeliyiz ki, fiilden önce bulunmakla beraber fiilden ayrı olarak telakki edilen bu gücün ilk başta araz olması sebebiyle süreklilik arz etmemesi gerekir. İkinci olarak bu güç zıddına kadir değilse zaten ortada bir zorunluluk (cebr) var demektir.[345]

---

[342] Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II/28-34.
[343] Yazıcıoğlu, *Maturidi ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 85.
[344] Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II/146-156; Eş'ârî, Ebu'l-Hasan, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Müsallin*, (Tah. Hellmut Ritter), Franz Steıner Verlag, Wiesbaden 1980, I/230-231.
[345] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 355-356.

Eş'ârî, Cebriyye'nin fiilleri meydana getirmede kulun kudreti bulunmadığı şeklindeki görüşüne karşın insanın fiil yapabilme gücüne sahip olduğunu kabul eder.[346] İnsan kendisini gözlediğinde istek dışı titreme hareketi ile isteğe bağlı ve bilinçli fiilleri arasında farkı zorunlu olarak anlamaktadır. Bu anlama (şuur hali) istekli hareketlerin insanın kudreti sonucu ortaya çıkmakta, ancak bu da kudret sahibinin isteğine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Ancak kesbe bağlı olan bu fiil, hâsıl olan kudretle ortaya konulur ve yaratılmış kudretin etkisi ile meydana gelir.[347] Cüveynî de aynı şekilde insanın fiilleri meydana getirmesini sağlayan kudretin varlığına dair delili şu şekilde açıklamaktadır: İnsan, (istem dışı) eli titrediğinde ve sonra da onu kasten tekrar hareket ettirdiğinde, zorunlu olarak meydana gelen hareketiyle, tercih ederek ve kesb ederek yaptığı hareket arasında farkı ayırt eder. Böylece zorunlu ve ihtiyarî iki durum arasındaki fark zaruri olarak bilinir. Bu farklılığın harekete atfedilmesi imkânsızdır, zira zorunlu hareket, hareket olma yönüyle ihtiyari harekete denktir. Dolayısıyla bu farkın hareket ettirenin niteliğine atfedilmesi gerekmektedir.[348]

İstitaat olarak adlandırılan bu güç insandan ayrıdır ve insanın kendi zatından kaynaklanan bir durum değildir. Şayet insan, kendi öz varlığından ayrı düşünülmesi imkânsız bir sıfattan dolayı güç sahibi olsaydı, devamlı olarak kudret sahibi olurdu ki; bu imkânsızdır. Zira insanın bir güce sahip olduğu zamanlar olabildiği gibi olamadığı anlar da mevcuttur. Bu, insanın bazen bilgili bazen bilgisiz, bazen hareketli bazen hareketsiz olması gibidir. Bunların hepsi insanda sonradan var olan arazlardır.[349] Allah'ın lütfu sayesinde, fiilin oluşması esnasında yaratılan bu gücün fiilden önce var olması mümkün olmamakla birlikte, tek bir istitaatla birbirine zıt iki fiilin meydana gelmesi imkânsızdır. Her bir fiil için yeni bir kudret ihdas edilir. Küfrün meydana gelmesini sağlayan güç ile imanın meydana gelmesini sağlayan güç birbirinden farklıdır. Bu itibarla az önce de ifade edildiği üzere bu güç hiçbir zaman baki kalmaz, yani fiil varsa istitaat bulunur, fiil ortadan kalktığı zaman bu istitaat da yok olur.[350] Fiilin gerçekleşmesi daima bu gücün var olmasına bağlıdır.

Bu gücün insana verilmesini bir lütuf, nimet ve rahmet olarak değerlendiren Eş'ârî, 'Allah kâfiri imanla mükellef kılmıştır; fakat kâfirin imana gücü var mıdır?' sorusuna; "Allah kâfirleri bu nimetten ve lütuftan mahrum etmiş ve müminleri ona

---

[346] Eş'ârî, *Lüma*, s. 107.
[347] Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 93.
[348] Cüveynî, *Kitabu'l İrşad*, s. 180.
[349] Eş'ârî, *Lüma*, s. 107-108.
[350] Eş'ârî, *Makalat*, I/273; Turhan, Kasım, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, MÜİFV Yay., İstanbul 2003, s. 91.

tercih ederek onlara lütufta bulunmuştur" şeklinde verdiği cevapla açıklamaktadır. Çünkü "*Allah istediğini yapmaya gücü yetendir*"[351] buyrulmaktadır. Bu da Allah'ın, insanı gücünün üstünde bir şeyle mükellef tutmasının, onun bir eylemi olarak gerçekleşeceğini göstermektedir.[352] Bu anlayış hemen akabinde teklif-i ma-la yutak problemini beraberinde getirmektedir ki buna biraz sonra işaret edilecektir.

Ebu Hanife (ö. 150/767), hakiki kudretin fiille beraber olmakla birlikte imana da küfre de taallukunun aynı kudret olduğunu söyler. Çünkü Allah tarafından insanın her bir fiili için ayrı bir kudret yaratılmadığı gibi, bir fiilin zıddına taalluk eden kudret de aynı şekilde yaratılmamıştır. Kâfir bile mükellef olduğu ve imanla emrolunduğu için bu fiili gerçekleştirmeye güç yetirir. Şayet güç yetirememiş olsaydı, Allah'ın yarattığı o kudretle iyi olanı yapmayıp kötüyü tercih etme hakkına sahip olmaz ve bunun neticesinde dünyada zemme, ahirette ise cezaya müstehak olmaz[353] ve onun sorumlu tutulmasının bir anlamı kalmazdı. Çünkü sorumluluk her zaman Allah'ın emir ve yasaklarını meydana getirme hususunda kesinlikle bu kudrete bağlıdır.

İmam Mâturîdî, istitaatın asıl manasını teşkil eden bu gücün ne fiilden önce ne de fiilden sonra bulunduğunu, bilakis onun fiille beraber bulunan ve insanın o fiili kastetmesini sağlayan bir sıfat olup, Allah'ın insanda her fiil için ayrı ayrı yarattığı araz olduğunu söylemek suretiyle konuya giriş yapar.[354]

Mâturîdî'ye göre kudret adı verilen istitaat ikiye ayrılmaktadır. Birinci anlamıyla istitaat nesne ve olaylara ait sebeplerin uygun ve eylemi gerçekleştirecek kişiye ait hallerin müsait olmasıdır. O bunu aletlerin ve organların sağlam olması şeklinde isimlendirir. Bu manada kudret fiillerden önce bulunur. Fiillerin oluşması bu kudrete bağlı olmakla birlikte, aslında bu kudret özel olarak fiiller için hazırlanmış değildir. Bu anlamdaki kudretin nakli delili: "*Buna da gücü yetmeyen altmış fakiri doyurur*"[355] ve "*Gücümüz yetseydi mutlaka sizinle beraber sefere çıkardık*"[356] ayetleridir. Burada zikredilen ayetlerdeki istitaatın fiilin gerçekleşmesini sağlayan değil, nesneye ya da faile ait hallerin müsait olması manasında sebep ve vasıtaların bulunmasıdır.[357]

Allah'ın insanlardan dilediğine lütfettiği bu kudret sayesinde insan birbirine zıt iki fiilden bir tanesini tercih etme yetisini kendisinde bulundurur. Mükellefiyetin temeli

---

[351] Hud 11/107.
[352] Eş'ârî, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, s. 74-75.
[353] Sırrı-i Giridî, *Nakdu'l-Kelam*, s. 224.
[354] Sırrı-i Giridî, *Nakdu'l-Kelam*, s. 216.
[355] Mücadele 58/4.
[356] Tevbe 9/42.
[357] Mâturîdî, *Kitabu't Tevhid*, s. 328-329; Işık, Harun – Serdar, Murat, *Sistematik Kelam I*, Kimlik Yay., Kayseri 2017, s. 310-311.

gerçekleşmediği için burada fiil meydana gelmediği sürece herhangi bir müeyyideden bahsedilemez.[358]

İstitaatın ikinci türü ise fiille beraber olan ve fiilin meydana gelmesini sağlayarak fiile tahsis edilen kudrettir. Bu kudret fiilin meydana gelmesi anında ortaya çıkar. Fiil meydana gelmediği müddetçe bu kudretin varlığından söz edilemez. Ancak buradaki fiilden maksat ceza veya mükâfata neden olan ve seçim hürriyetine dayanan ihtiyari fiillerdir. Bu anlamdaki istitaatın Kur'ani delili de "*Yoluna gücü yetenlerin o evi hac amacıyla ziyaret etmesi Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır*"[359] ayetidir. Bu istitaat türünün bulunmaması halinde hitabın oluşmayacağı ve kendisine tam olarak sahip olmamak manasında bundan yoksun olan kişinin fiili işlememekle ayıplanamayacağı, hatta bu fiille mükellef tutulamayacağını gösteren istitaattır. Dolayısıyla Mâturîdî'ye göre nimetin bulunmadığı veya bilinmesine güç yetirilemediği takdirde emir-nehiy hitabının da gerçekleşmesi söz konusu olmamaktadır. Fiillere ait olan kudret zaman birimlerinin tazelenmesiyle ortaya çıkan bir kudrettir. Buna mukabil fiillere ait olan kudret kişide meydana geldikten sonraki zaman birimi içinde fiille birlikte bulunmamakta ve devamlılık arz etmemektedir. Ama fiilin gerçek kudreti teşebbüs ve gayretle oluşmaktadır. Şu halde bazı şeylerin farz oluşunun fiilin kudretiyle değil, hal ve sebepler anlamındaki kudretle oluştuğu görülmektedir.[360]

Mâturîdî'ye göre istitaat cismin cüzlerinden biri olmayıp, araz olduğuna göre süreklilik arz etmez. Çünkü araz varlığını kendi kendine sağlayıp koruyamadığından başka durumları kabul edemez. Bir şeyin başkasında bulunan bir beka ile süreklilik arz etmesi de mümkün olmadığına göre fiillerin gerçekleşmesini sağlayan hakiki istitaat fiille beraberdir ve her fiil için ayrı bir istitaat oluşmaktadır.[361]

Kudretin semeresi fiildir[362] ve o fiiller içindir. Bir fiil kudretle nitelendikten sonra onun yerine aczin gelmesi de mümkündür. Eğer fiil işleme kudreti ondan sonra da devam edecek olsaydı, araz olan bu kudretin kendini taşımaktan aciz olan bir fiil için bulunmuş olması gerekecekti ki bu tutarsızdır. Fiillerin kendileriyle gerçekleştiği kudretler şayet ortaya çıkan şartlar çerçevesinde kendi başlarına teşekkül edecek olsa, bütün fiillerden önce bu fiiller oluşmadan bu kudretlerle yetinecek ve Allah'a muhtaç olmayacaktı. Hâlbuki Allah bütün yaratıkları kendisine muhtaç kılmıştır. Dolayısıyla

---

[358] Mâturîdî, *Kitabu't Tevhid*, s. 328-329.
[359] Al-i İmran 3/97.
[360] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 330-331.
[361] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 333, 357.
[362] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 353.

ihtiyacın en çok lazım olduğu noktada insanların Allah'a muhtaç olmaması mümkün değildir. Bu meselenin nihai noktası şudur ki kudretler süreklilik arz etmediğine göre beka ihtiyacı ortadan kalkar ve fiil henüz mevcut olmadığı zaman kişi daha kendi fiilini meydana getirmeden önce Allah'a ihtiyaç duymaz. Bu da nas[363] açısından kabul edilebilecek bir durum değildir.[364]

Yine kudret zatı itibariyle bilinebilen bir şey olmadığından, onun mahiyetini anlatacak bir tanım da bulunmamaktadır. Allah, onu fiillerin oluşması için etken kılmıştır. Kudret olmadan fiil meydana gelemez. Şu halde fiilin kudreti daha önce değil onun oluşması esnasında ortaya çıkmaktadır.[365] Aynı zamanda Mâturîdî kudretin sağlam ve selim insanda mevcut olduğunu, kulun kudrete yönelik aşırı isteği ve meyli doğrultusunda ortaya çıktığını, neticede irade oluşmadıkça kudretin de oluşmayacağını ortaya koymaktadır.[366]

Mâturîdî kelâmcılarından Nesefî (ö. 508/1115) de fiile ilişkin gücün fiille beraber olması gerektiğini, kudretin fiilden önce bulunması durumunda onun oluşması esnasında kudretin yok olması gerekeceğini savunur. Çünkü Nesefî, Mâturîdî gibi kudretin araz olduğunu, arazın ise süreklilik arz etmediğini söylemektedir.[367] Fiilin ortaya çıktığı anda kudretin olmaması, fiilin kudret olmaksızın oluşması anlamına gelir. Kudret fiilin meydana gelmesi anında bulunmazsa kudretin fiilden önce ya da sonra olmasında hiçbir fark yoktur. Dolayısıyla kudret mutlaka fiilin oluşma esnasında bulunmak zorundadır. Fiilin oluşması esnasında kudret olmazsa ya fiil meydana gelmez ya da zorunlu bir güç tarafından meydana getirilip bu fiilde insanın herhangi bir etkisi söz konusu olmaz. Nesefî'ye göre bu durum Mu'tezile'nin temel prensibi olan insanın sorumluluğuna tamamen aykırı bir anlayış olup, cebrin ta kendisidir. Keza kudretsiz fiilin meydana gelmesi de mümkün olmadığına göre kudret fiille beraberdir. Ayrıca Nesefî, kudretin fiilden önce bulunmasının insanın Allah'a ihtiyaç hissetmemesi sonucunu doğuracağını söylemiş ve arazların süreklilik arz etmesi mümkün olmadığına ve bunun neticesinde baki olamayacağına göre istitaatın fiille beraber olması gerektiğini belirtmiştir.[368]

İnsan birbirine zıt iki fiilden dilediğini tercih edip, o fiilin meydana gelmesini sağlayan gücü kendi bünyesinde barındırmaktadır. Her ne kadar o kudret sahibi olarak

---

[363] Fatır 35/15; Muhammed 47/38.
[364] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 334.
[365] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 334.
[366] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 340.
[367] Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II/113-119.
[368] Yazıcıoğlu, *Maturidi ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 78-80, 85.

zikredilse de bu güç insanın kendi zatından değildir. Yaratıcının kudretinin bir eseri olarak sonradan yaratılan ve araz olan bu kudret, sorumluluk ve müeyyidenin oluşma şartlarından biridir. Her iki kudretle birlikte mükellefiyet gerçekleşirken, müeyyide sadece fiille beraber var olan kudretle meydana gelen fiil üzerine terettüp etmemektedir.

2.4. Teklif-i ma-la Yutak (Güç Yetirilemeyen Şeyle Teklif)

İnsanın sorumluluğunun bir sınırı, başka bir deyişle insanın sahip olduğu gücün bir limiti var mıdır? Eğer her hangi bir limiti yoksa bu durum insan açısından yükümlülüğün ortadan kalkmasına, diğer taraftan da Allah'ın adalet vasfının zedelenmesine sebep olabilir mi? gibi sorular bağlamında bu problemin merkezini Allah'ın insandan gücünün üstünde ve onun sınırlarını aşan bir fiili yapmasını isteyip isteyemeyeceği konusu teşkil etmektedir. Tüm bunlar göz önüne alındığında ahlâkî olarak insan fiillerinin yükümlülüğü kime ait olmaktadır?

Kelâmcılar, Allah'ın insanın gücünü aşan bir şeyle mükellef tutulmasının caiz olup olmadığı konusunda farklı görüşler ileri sürmektedirler. Mu'tezile'ye göre güç yetirilemeyen şeyle teklif caiz olmayıp kabih olarak değerlendirilmektedir. Allah'ın, yarattığı insana herhangi bir teklifte bulunmak istediği zaman, ona bu teklifi yerine getirebilecek imkânı vermesi gerekir.[369]

Teklif meşakkat verecek bir şeyi emretmek manasına gelmektedir. Bu kelime bazen iki mef'ule vasıtasız olarak müteaddi yapıldığı gibi, bazen de emir manasında olması itibariyle ikinci mef'ule harfi cer ile müteaddi yapılabilir.[370] Güç yetirilemeyecek şeyler üç türlüdür:

1. İki zıddın bir arada bulunması gibi aklen ve adeten muhal ve imkânsız olan şeylerdir.
2. Aklen mümkün fakat tabii olarak gerçekleşmesi muhal olan şeylerdir. Bunlar da iki kısma ayrılır:
   a. Hâdis kudretin kendisine taalluk eden şeyin cinsinden olmamasıdır ki cevherlerin yaratılması buna örnektir.

[369] Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse,* II/156-158; Ardoğan, *Delillerden Temellere-Sistematik Kelam ve Güncel İnanç Sorunları-*, s. 141.
[370] Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i İrfaniyye ve İzahat-ı Nuniyye*, Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniyye, İstanbul 1312h., s. 54.

b. Hâdis kudretin kendisine taalluk eden şeyin türünden olup, sadece bir tür veya cinsten olmalıdır ki, ona teklif taalluk etmemelidir. Bir dağı kaldırmak ve havada uçmak gibi hususlar bu teklif kapsamına girer.

3. Zatı itibariyle mümkün olup da sadece meydana gelmemesi Allah'ın ilim ve iradesine taalluk etmekle imkânsız hükmüne giren şeydir.[371]

Birinci tür teklifin imkânsızlığı hususunda tüm düşünürler ittifak etmişlerdir. Ancak ikinci tür teklifin caiz olup olmaması hususunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında ihtilaf bulunmaktadır. Mâturîdîlerle Eşariler arasındaki ihtilaf ise güç yetirilemeyecek şeylerden üçüncü hususta meydana gelmiştir.[372] Bununla birlikte genel anlamda güç yetirilemeyen şeyle teklifin caiz olmadığı anlayışı Mâturîdîlere izafe edilmekte; Eşariler, Cebriyye ve Mütakaşşife'nin bunu caiz gördükleri ifade edilmektedir.[373]

Mu'tezile fiilin oluşmasından önce bulunan ancak makdura bitişik olmayan gücün, bitişik olması durumunda güç yetirilemeyen şeyden sorumlu olmayı gerektirdiğini söyler. Çünkü kâfirin aynı zamanda küfür gibi imanı da meydana getirmesi gerekmektedir. Buna mukabil kudretin iki zıdda birden uygun olmaması durumunda kâfirin imanla mükellef tutulmaması anlamına gelmektedir. Her iki durum da aklen tutarsız ve çirkin olarak değerlendirilmektedir. Çünkü kâfirin sadece küfre meyletmesi ve onunla yükümlü olması güç yetirilemeyen bir işin teklifi olur ki bu da kabihtir. Allah'ın her işi hikmetli ve adaletli olduğuna göre insana gücünün sınırlarını aşan bir durumu emretmesi ve meydana getirmediğinde ya da getiremediğinde ceza veya mükâfata müstehak kılması adil bir yaratıcıya uygun değildir.[374]

Güç yetirilemeyen bir işin teklifi konusunda, her bir ekolün konuyla ilgili anlayışları Mu'tezilenin açıklamaya çalıştığı kâfirin imana güç yetirebilmesinin imkânı bağlamında örneklem metoduyla ortaya koyduğu bu yöntem hem iki sünni liderin hem de onların takipçilerinin telifatında aynı şekilde kurgulanmıştır. Bununla birlikte "kör olan birinin, Kur'an'ın noktalarını tam olarak görmekle, yatalak bir hastanın da yürümekle mükellef tutulması, insanın güç yetirilemeyen şeyle mükellef tutulmasıyla aynı anlama gelmektedir. Allah'tan çirkin bir fiilin meydana gelmesi muhal olduğundan

---

[371] Beyâzî, Kemalü'd-Din Ahmed, *İşaratü'l-Meram min İbarati'l-İmam*, (Tah. Yusuf Abdurrezzak), Daru'l-Kitabi'l-İslami, İstanbul 1949, s. 248-249; Sırrı-i Giridî, *Nakdu'l-Kelam fi Akaidi'l-İslam,* s. 225-226.

[372] Sırrı-i Giridî, *Nakdu'l-Kelam fi Akaidi'l-İslam,* s. 225-226.

[373] Salimî, *Kitabu't-Temhid fi Beyani't-Tevhid*, s. 290.

[374] Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II/156-158.

güç yetirilemeyen bir işin teklifi de imkânsızdır"[375] benzetmesi de Mâturîdî'nin konuyla ilgili dayandığı örneklerden biridir.

Güç yetirilemeyen bir işin teklifinin imkânsızlığı Kur'an'ın; "*Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz; lehinde olanı da kendi kazandığıdır, aleyhinde olanı da kendi kazandığıdır*"[376] ayetine dayandırılır. Ayrıca *"... Size din konusunda hiçbir güçlük yüklemedi. ..."*[377] ayeti de bu anlamı pekiştirecek mahiyettedir.

İnsanların kader ve fiillerinde kendi rollerinin de bulunduğunu ifade eden ve ilk ayetin devamında yer alan "*Lehinde olanı da kendi kazandığıdır, aleyhinde olanı da kendi kazandığıdır*" ifadesi; kaza, kader, irade, kudret, kesb vb. konularda asırlar boyu süren ve dini ekollerin oluşmasına temel teşkil eden bir tartışmaya açıklık getirmektedir. İslâm'ın mükellef olanlara getirdiği yükümlülükler ise fıtrata uygundur, insanların zorlanmadan hatta kolayca yapabilecekleri ödevlerdir. Din bu yükümlülükleri insana yüklerken bir takım şahsî ve özel durumlar sebebiyle zorluk baş gösterdiği takdirde, yani istisnai durumlarda her mükellefin durumunu göz önüne alarak konuyla ilgili ruhsatlara da işaret eder.[378] Buna zorda kalındığında haram bir şeyi yemek veya içmek, ölümle tehdit edildiğinde zahiren küfrünü izhar etmek, hastalık veya yolculuk anında dört rekât farz namazı iki rekât kılmak veya farz olan orucu ertelemek gibi ruhsatlar örnek verilebilir. Bunların, zorluk anında meşakkatli şeylerin kolaylaştırılması anlamına geldiği gibi, temelde güç yetirilemeyen şeyle teklif edilmenin imkânsızlığını vurgulamaya yönelik olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç olarak bu ayetler İslâm düşüncesinde ortaya çıkmış bulunan önemli bir tartışmanın çözümüne ışık tutmaktadır. Ayrıca bunlar Allah'ın hikmetine, adaletine, sorgulama iradesine; dinî, ahlâkî, hukukî değerlerin, mükâfat ve cezaların mâkul bir temele oturması gerektiğine ağırlık vererek savunduğu teklifin caiz olmadığı ve hakîm olan Allah'ın böyle bir yükümlülüğü insanlara yüklemeyeceği kanaatinde olan kimselerin düşüncelerini de teyit etmektedir. Aynı zamanda bu ayetler Allah'ın kullarına, güçlerini aşan bir görevi yüklemesinin caiz olup olmadığı problematiği etrafında gelişen tartışmada, Allah'ın kudret ve iradesini sınırlayacağı endişesiyle teklifin caiz olduğunu iddia edenlerin görüşlerini de bertaraf etmektedir.

---

[375] Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II/158.
[376] Bakara 2/286.
[377] Hac 22/78.
[378] Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, I/454-456.

İslam düşünce tarihinde ilk defa Mu'tezile tarafından gündeme getirilen Allah'ın güç yetirilemeyen bir fiille sorumlu tutmasının imkânsızlığı anlayışına ilk reaksiyonun İmam Eş'ârî tarafından ortaya konduğu görülmektedir. Onun böyle bir anlayışı benimsemesinin; Mutezili anlayışa karşı çıkmanın yanında, Allah'ın böyle bir fiili gerçekleştirmesinin kabih olacağı ve ona, yapmış olduğu fiillerinde bir zorunluluk yükleme endişesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Eş'ârî güç yetirilemeyen işin teklifinin caiz olduğuna delalet eden ayetleri şu şekilde sıralamaktadır:

a. Allah'ın meleklere hitaben "*Haydi bunların isimlerini bana bildirin*"[379] şeklindeki hitabıdır. Bu ayette melekler, bilmedikleri ve güç yetirilemedikleri halde yaratılmışların isimlerini söylemekle mükellef tutulmuşlardır.
b. Allah Teâlâ, cehennem ehlini kastederek "*Secdeye davet edilirler, fakat güç yetirilemezler*"[380] buyurmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın insanları güçlerinin yetmediği şeyle mükellef kılması ahiret hayatı için caiz olduğuna göre aynı şeyin dünyada da caiz olması gerektiğini söylemektedir.
c. Allah, eşler arasında adaleti emrettiği halde "*Ne kadar uğraşsanız da kadınlar arasında adil davranmaya güç yetiremezsiniz*"[381] buyurmaktadır.[382]

Eş'ârî, Allah'ın güç yetirilemeyen şeyle insanı mükellef kılabileceğini dair ayetleri beyan ettikten sonra bunu şu şekilde açıklar: Kâfir imanla mükellef tutulmuştur, ancak kâfirin iman etmeye gücü bulunmamaktadır. Bu durum insanın gücünün üstünde bir şey ile mükellef tutulabileceğine işaret eder. Kâfir iman etmeye güç yetirebilseydi zaten iman ederdi. İnsanın sahip olduğu kudretin bir şeyi yapmaya güç yetirememesi demek, hem o fiili hem de onun zıddını yapamamak demektir. Bu sebeple insanın iki şeyden birini kesbetmesiyle meydana gelen fiilin ortaya çıkmasında ve diğer şeyi terk etmesi sebebiyle meydana getiremediği fiilde de insan aciz olmaktadır.[383]

---

[379] Bakara 2/31.
[380] Kalem 68/42.
[381] Nisa 4/29.
[382] Eş'ârî, *Lüma,* s. 124-125; Bakıllânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib, *Temhidü'l-Evail ve Telhisü'd-Delail*, (Tah. İmadüddin Ahmed Haydar), Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut-Lübnan 1993, s. 333.
[383] Eş'ârî, *Lüma,* s. 113.

"*Allah kimseye gücünün üstünde bir yük yüklemez*"[384] ayetini de sorumluluk açısından değerlendiren Eş'ârî; Allah Teâlâ'nın, kötülük yapmak isteyen insanların bu düşüncelerini ortadan kaldırma gibi hususlarda nefsin kendi üzerine bir takım sınırlamalar koyması yönüyle sorumlu tutmayacağını söyler. Çünkü o, insanların bu durumunu mazur görebilir ve Müslümanlara nefislerinin masiyet türünden yapmayı arzuladığı durumları zihinlerden izale etmek kendilerine ağır geleceğinden bu fiilleri eyleme dönüştürmediği müddetçe sınırsız olarak verir. Bu nedenle "*Allah bir kimseyi ancak kendisine sınırsızca verdiği şeylerden sorumlu tutar*" ayeti ancak güç yetirebildiği şeylerden sorumlu tutulacağı anlamına gelir. Zira Allah Teâlâ'nın kullarına emrettiği şeyde fiil bakımından bir sınırlama olmaz ve onlar da teklifleri meydana getirme konusunda aciz değillerdir.[385]

Eş'ârî, insanın zihni temayülleri hakkında mükellef olamayacağını, bu itibarla da fiiliyata dönüştürmediği bir işin sorumluluğunun ona yüklenemeyeceğini ifade eder. Hâlbuki fiilin oluşması esnasında etkin olan gücün oluşma vaktinin ve sınırlarının bulunması insanı gücünün üstünde bir işle sorumlu tutmaktadır. Nitekim daha önce ifade edildiği üzere fiil kudreti, sadece bir fiili meydana getirmeye güç yetirip, zıddını meydana getirememektedir. Bu durum ise kâfirin imana gücü yetirememesi anlamına gelir ki, neticede onun imanından ya da küfründen dolayı sorguya çekilmemesini gerekli kılar. Nitekim lütfu verenin Allah olduğunu ve bunun verilmesi esnasında insanın hiçbir etkisinin de bulunmadığını -kendi fiilini işlerken bile herhangi bir etkisi yokken mevzu Allah'ın fiili olunca- göz önüne alacak olursak bundan dolayı ceza ya da mükâfatı hak etmesi daha doğrusu sorguya çekilmesi bile anlamsız olacaktır. Bu sebepledir ki insanda fiilin oluşma esnasında ortaya çıkan ve sadece bir tek fiile muktedir olup zıddına gücü yetmeyen bir güç ile yapılan fiiller insanda ancak zorunlu oluşabilmekte ve onun için bu fiillerden insanın fiili olarak bahsetmek anlamsız hale gelmektedir.

Bununla birlikte Eş'ârî'nin beyan ettiği görüşler çerçevesinde, "fiil için gerekli olan organ bulunmadığı ve acziyet de mevcut olduğu halde Allah'ın bir kimseyi o fiille sorumlu tutması gerektiğine" dair itirazlarına şu şekilde cevap vermektedir: Gerekli organ bulunmadığı zaman onun sorumlu olması gerekmez. Allah da bu kişiye öyle bir emirde bulunmaz. Nitekim bir fiil bir kimseye ya onu yerine getirmesi ya da terk etmesi için emredilir. Dolayısıyla fiil için gerekli organ bulunmadığı zaman emri yerine

[384] Bakara 2/286.
[385] Eş'ârî, *Lüma,* s. 119-120.

getirmek de terk etmek de mümkün değildir. Aynı şekilde Allah'ın insana gücünün yetmediği bir şeyi emretmesi, onun tamamına güç yetiremediği bir şeyle mükellef kılmasını gerektirseydi, "fiil için gerekli olan organ" bulunmadığı yani kudretin var olmasına rağmen acziyetin söz konusu olduğu durumlarda Allah'ın ilâhî teklifle insanı mükellef kıldığı gibi bir anlayış akla uygun olmazdı. Sonuç olarak acziyet halinde mükellef tutulma ile güç yetirilemeyen şeyle mükellef tutulma birbirinden farklı şeylerdir. Allah insanı güç yetiremeyeceği şey ile sorumlu tutarken, aciz olduğu bir şeyi ona emretmemiş veya yasaklamamıştır.[386]

Eş'ârî'nin güç yetirilemeyen işin teklif edilmesinin caiz olduğu görüşünü açıkça söylemediği, ancak o, "kudret fiille birliktedir" deyince bu sonucun ortaya çıktığı söylenir. Çünkü bu durumda güç yetirilemeyen şeyler de teklif edilebilir. Bundan bu anlam çıkar, ve o şöyle der: Kulların fiilleri, Allah'ın kudretiyle meydana gelir. Burada kulun kudretinin bir tesiri yoktur.[387] Fakat Beyâzî (ö. 1097/1686) Eş'ârî'nin güç yetirilemeyen işin teklifinin caiz olduğu görüşünü "*Nevadir*" adlı eserinde söylediğini belirtmekte, Allah Teâlâ örneğin iki zıddın bir araya getirilmesini emrederse bunun Allah için tutarsız olmadığı gibi imkânsız olamayacağını da söylemektedir.[388]

Eş'ârî kelâmcılarından Gazâlî (ö. 505/1111)'ye göre mülkünde tek yetkili olan Allah, kullarına istediği şekilde teklifte bulunabilir. Bu, onun irade, hikmet ve adaletine aykırı olmaz. Ancak insanlara bir fiili emretmesi veya yasaklaması onda bir hikmet olduğuna veya adaleti gerçekleştirme zorunluluğuna bağlı kalarak açıklanamaz. Zira mülk sahibi, mülkünde istediği gibi tasarruf eder ve bunda herhangi bir zulüm bulunmaz.[389] Ancak o, insanın güç yetirilemeyen şeyle teklifinin mümkün olduğunu söyleyen Eş'ârî'nin iddiasını dayandırdığı delillerin zayıf olduğunu ve ancak akli çıkarımlarla bu görüşlerin sağlam temellere dayandırılabileceğini söyler. Çünkü Allah'ın, gücü dâhilinde olan imanı seçmeyeceğini bile bile Ebu Cehil'i imanla mükellef kılmasının, güç yetirilemeyen şeyle teklif olarak değerlendirilmemesi gerekir. Teklif için gerekli olan şartlar akıl yetisinin varlığıdır ki bu da onun tevhide ve risalete inanmasını gerekli kılar. Allah'ın, meydana gelecek veya gelmeyecek olan bir hususu bilmesi, fiilin zahiri âlemde ortaya çıkmasının muhal olduğu sonucunu gerektirmez.[390]

---

[386] Eş'ârî, *Lüma,* s. 114-115.
[387] Semerkandi, *es-Saha'ifü'l-İlahiyye*, s. 470.
[388] Beyâzî, *İşaratü'l-Meram*, s. 249.
[389] Gazâlî, Ebu Hamid, *Kavaidü'l-Akaid* (*İslam İnanç Esasları*), (Çev. Murat Akın), BEÜİFD Yay., 2016, 3/2, s. 402.
[390] Gazâlî, Ebu Hamid, *el-Mustasfa mim İlmi'l-Usül*, (Çev. Yunus Apaydın), Rey Yay., Kayseri 1994, I/123-125.

Teklif, hitabın bir türüdür. Bu teklifin taalluk ettiği bir yer vardır ki şüphesiz bu da, bu teklif ile mükellef kılınan kimsedir. Bunun şartı ise sadece bu teklifin anlaşılmış olmasıdır. Bu itibarla o, teklifin sıhhati için tek şart emrin veya nehyin anlaşılır olması gerektiği fikrinden hareketle akli değerlendirmelerde bulunur.[391]

Ancak Eş'ârîlerin, güç yetirilemeyen şeyle teklif problematiğini irdelerken, fiilin meydana gelmesi esnasında bir gücün varlığı veya yokluğu, güç yetirilemeyen şeyle teklif konusunu dikkate almadıkları görülmektedir.[392]

Gazâlî'nin, Eş'ârî'nin takip ettiği metodun eksikliklerini ortaya koyması, onun farklı bir anlayışı benimsemesine neden olmamış aksine akli karinelerle düşünceyi daha etkin bir şekilde savunmasına yol açmıştır. Aynı zamanda o, vahyin de akli izahlarını desteklediğini vurgulamakta ve şayet böyle bir teklif caiz olmasaydı, "*Gücümüzün yetmediği şeyleri bize yükleme*" diye dua etmenin anlamsız olacağını beyan etmektedir.[393]

Aynı şekide Cürcânî, Allah'ın irade ve kudretinin sınırlandırılmasının mümkün olmaması ve onun yarattığı hiçbir şeyin kabih olarak nitelendirilmemesi gerektiği fikrine binaen, güç yetirilemeyen şeyle teklifin caiz olduğunu söyler.[394] Eş'ârî yaklaşıma göre, sonsuz irade ve güç sahibi mutlak varlığın, herhangi bir gerekçeyle mülkünde tasarrufta bulunmasına sınırlandırılma getirilemez. Meydana getirdiği herhangi bir fiil de kötü vasfıyla nitelenemez. Bu itibarla güç yetirilemeyen şey ile teklif kötü olarak adlandırılamaz. Nitekim Allah'tan gelen her şey iyi ve adildir. Dolayısıyla bir filin emredilmesi veya nehyedilmesi, fiilin niteliklerine ya da Allah'ın adalet ve hikmetine bağlı değildir. Bu onun tevhid ilkesinin bir gereği olarak ortaya çıkmaktadır.[395]

Mâturîdî de tıpkı Eş'ârî gibi güçten yoksun bırakılan kişinin mükellef tutulması (güç yetirme) ile kudretini zayi eden kişinin mükellef tutulmasının (mükellefiyet) birbirinden farklı olarak değerlendirilmesi gerektiğini bildirmektedir. Birinci durumda (felçlinin mükellef tutulması) teklif aklen tutarsızdır. Ancak ikinci durumda kişi elbette teklife muhatap olmak zorundadır. Teklifin manası bunu ifade etmektedir. Şayet sözü edilen kişi yani kâfir iman etmediğinden dolayı mükellef tutulmayacaksa, o takdirde

---

[391] Ebu Hamid Gazâlî, *İtikad'da Orta Yol (el-İktisad fi'l-İ'tikad)*, (Çev. Kemal Işık), AÜİF Yay., Ankara 1971, s. 130; Gazâlî, *el-Mustasfa*, I/125.

[392] Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, II/168; Yeşilyurt, Temel, *Ebu'l-Berekat en-Nesefî ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, Kubbealtı Yay., Malatya 2000, s. 276.

[393] Gazâlî, *el-Mustasfa*, I/125.

[394] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, III/346.

[395] Süt, Abdunnasır, "İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelamî Arka Planı: Teklîf-i mâ lâ Yutâk Örneği", *Mukaddime Dergisi*, 6/2, s. 305, ss. 283-308, Mardin 2015.

sadece itaatkârın mükellef tutulması gerekli olacaktır ki bu da sınanmanın konumuyla bağdaşmamaktadır. Güç yetirilemeyen şeyin çirkinliğinde bedahet olmamakla birlikte, duyulur âlemde bunun örneklerini görmek mümkündür ve bunun da hikmetleri bulunmaktadır.[396] Ancak Mâturîdî'nin istitaat hakkındaki düşüncesi, daha önce de bahsettiğimiz gibi iki zıt fiili meydana getirme kudretini bünyesinde bulundurmakla birlikte bir kudretle iki zıt fiilden irade ve ihtiyarıyla istediğini seçme salahiyetine sahiptir. Bu sebeple kâfirin iman etmemesi güç yetirilemeyecek şeyle teklif olarak değil de, gücünün doğru bir şekilde kullanılmamasından ortaya çıkan bir durum olarak zikredilebilir. Dolayısıyla Allah'ın, yerine getiremeyeceği bir yükümlülükle insanı sorumlu tutması, hikmete aykırıdır.[397] Aynı şekilde kör kimseyi bakmakla, kötürümü yürümekle mükellef tutmak hikmetten uzaktır ve hikmet sahibi Allah'ın bu şekilde vasıflandırılması uygun değildir. Zaten teklifin manası da kul tarafından meydana getirilebilmesi düşünülebilen hususlarda gerçekleşmektedir, yoksa muhal olan hususlarda teklifin olması aklen tutarsızdır.[398]

Mâturîdî kelâmcılarından Ebu'l-Berekat en-Nesefî (ö. 710/1310) de insanın güç yetirilemeyecek bir şeyle mükellef tutulmasının caiz olmadığını söyledikten sonra, "*Allah her şahsı ancak gücünün yettiği ile sorumlu tutar*"[399] ayetinin bu hususu açıkça vurguladığını belirtir.[400]

Kur'an'da böyle bir teklifin mümkün olduğu izlenimi veren "*Eğer doğru sözlü iseler onun benzeri bir söz getirsinler*"[401] ve "*…Sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin…*"[402] tarzında zikredilen ayetlerdeki emirler, sorumluluk ve külfet yükleyen bir teklifi değil, Allah'ın kudreti karşısında kulun gücünün acziyetini ortaya çıkararak, onların bu konuda ne derece aciz olduğunu vurgulamaya yönelik ifadelerdir. Dua anlamında kullanılan ayetin ise insanın gücünün üstünde bir işle mükellef kılınacağını değil, bazen sorumlulukları yerine getirmeye bedensel anlamda takatimiz bulunmadığı zamanların mevcut olabileceğini göz önüne alarak, bu durumlarda "beni güçsüz ve büyük bir meşakkat içerisinde kabul et ve sorumlu tutma" anlamında kullanıldığına işaret edilmektedir.[403]

---

[396] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 340-342.
[397] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 336-350.
[398] Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akaidi*, s. 141.
[399] Bakara 2/286
[400] Yeşilyurt, *Ebu'l-Berekat en-Nesefî ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, s. 277.
[401] Tur 52/34.
[402] Bakara 2/31.
[403] el-Üsmendi, Alaüddin, *Lübabü'l-Kelam*, (Tah. M. Sait Özevarlı), İSAM Yay., İstanbul 2005, s. 132.

Sâdu'ş-Şeria (ö. 747/1346) güç yetirilemeyen bir işin teklifinin caiz olmadığını şu şekilde izah eder: Bize göre Ebu Cehil'in imanla mükellef olması, güç yetirilemeyen şeyin teklifi anlamında değildir. Çünkü kulun kendi fiilini meydana getirme konusundaki tesiri, o fiilin cebr ve kader arasında bir durumla meydana geldiğini gösterir. Ayrıca Allah Teâlâ'nın ilminde onun iman etmeyeceğinin yazılması ve bunu bildirmesi onun imanın imkân dâhilinde olmadığı ve bununla emr olunamayacağı anlamına gelmez. Aynı zamanda güç yetirilemeyen şeyin teklifinin caiz olmaması, Allah Teâlâ üzerine en iyiyi yaratmanın vacip olması anlamında değil, böyle bir teklifi yapmasının onun hikmet ve fazlına uygun olmamasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla hâkim olan Allah'tan böyle bir emrin gelmesi söz konusu değildir.[404]

Sonuçta Mâturîdîler güç yetirilemeyen bir şeyin caiz olmasının üç açıdan mümkün olmadığını açıklamaktadırlar:

a. Allah'tan emrettiği şeyin zıddına bir durumun meydana gelmesinin imkansızlığı, hem güç yetirilemeyen şeyin teklifini hem de Allah'ın iradesini ortadan kaldırması dolayısıyla tenzihat babından kabul edilir. Ancak burada Allah'ın bir şeyi terk etmesinin zorunlu olması, kulları için en iyi olanı yaratma zorunluluğunun bulunduğu anlamında kullanılmaz.
b. "*Allah her şahsı ancak gücünün yettiği ile sorumlu tutar*" ayetine istinaden böyle bir teklifin caiz olması Allah'ın yalancı olmasını gerektirir ki, bu da kişiyi cebre götürür. Bu ise imkânsızdır.
c. Teklif ile emir iradeyi zorunlu kılmaz. Şayet emrin faydası, emredilen kişinin onu yapmasına tahsis edilmiş olsaydı, o yasaklanırdı. Bu durum ise güç yetirilemeyen şeyin teklif edilmesiyle, teklifin ortadan kalkacağı ve iradenin de yok olacağı anlamına gelmektedir.[405] Dolayısıyla güç yetirilemeyen bir şeyin teklifi de imkânsızdır.

Ayrıca Mâturîdîlerin bu tür teklifin imkânsızlığını iki açıdan değerlendirdiğini görmekteyiz. Bunlardan birincisi, teklif-i ma-la yutak'ın zatı sebebiyle muhal olmasıdır. İkincisi ise devenin iğne deliğinden geçmesi ve havada uçmak örneğinde olduğu gibi, olağan olarak muhal olmasıdır. Ancak Eş'ârîlere göre üçüncü bir güç yetirilemeyen durum vardır ki bu da geçici olarak muhal olup, buradaki muhal olma, kâfirin imanının

[404] Sâdu'ş-Şeria, *et-Telvih ve't-Tavdih*, I/374-375.
[405] Beyâzî, *İşâratü'l-Meram,* s. 248-249.

ve asinin itaatinin Allah'ın ilminin zıddına taalluk etmemesinin imkânsızlığı üzerine bina edilir. İlk iki anlamıyla teklif, Allah'ın insana güç yetiremeyeceği bir işi yüklemeyeceğini belirten ayet nedeniyle asla meydana gelmemiştir. Ancak üçüncü anlamıyla güç yetirilemeyen işin teklif edilmesi zatı itibariyle ve kulun kudretinin bulunması itibariyle mümkün olduğundan meydana gelmesi caizdir.[406]

Sonuç olarak Mâturîdî ve takipçilerinin güç yetirilemeyen işin teklifinin caiz olmadığı anlayışı hakkında her ne kadar İmam-ı Azam doğrudan böyle bir görüş ortaya koymamış olsa da onun "Allah Teâlâ kâfir olanı küfrü halinde kâfir olarak bilir, sonra o kimse iman ettiği zaman onu da imanı halinde mümin olarak bilir ve ilminde ve sıfatında herhangi bir değişiklik olmaksızın onu sever"[407] sözünden bu düşünce anlaşılmaktadır. Güç yetirilemeyen işin teklifi ister zatı ister olağan isterse arizi durum gündeme getirilerek muhal veya caiz olduğunu iddia etmek suretiyle olsun, her halükarda kulun ihtiyari fiilini ortadan kaldıracağından veya cebr ve kader anlayışlarını beraberinde getireceğinden böyle bir teklifin caiz olmadığını kabul etmek daha isabetli olacaktır.

2.5. Kesb Teorisi

Sözlükte "rızık isteme, çalışma ve kazanma" gibi anlamlara gelen kesb,[408] aslında toplamak manasına olup, daha sonra ise 'emek ve gayret sarf ederek rızık talep etmek' manası daha yaygın hale gelmiştir. Bu anlamıyla kesb, iktisab ile aynı manayı ifade etmektedir. Ancak kesb gayret ve zahmet çekmeksizin kazanmak iken, iktisab emek çekerek çalışma ve akıl yürütmeyle kazanmak anlamına gelir.[409] Terim olarak kesb, tıpkı malın ve rızkın kazanılması gibi insanın faydalı olanı kazanmayı istemesi demektir. İnsan kesb ile menfaati celb etmekte, sonra da onu kazanmak için çaba sarf etmektedir. Kendisi ve başkası için hayırlı ve faydalı olan şeyi kazanma anlamına gelen kesb, iktisab kavramından daha geneldir. Çünkü iktisab sadece kendisi için faydalı olarak gördüğü şeyi kazanmak demektir. Bunun içindir ki her kesb aynı zamanda bir iktisab iken, her iktisab bir kesb değildir.[410]

---

[406] Karsî el-Hanefî, Davud b. Muhammed, *Şerhu'l Kasideti'n-Nuniyye*, Matbaatü'l-Münir, İstanbul 1297h., s. 35-36.

[407] İmam-ı Azam Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber* (Haz. Ali Nar, *Akaid Risaleleri*),Beyan Yay., İstanbul 1998, s. 2(Arapça), s. 69(Türkçe).

[408] İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, I/716.

[409] Asım Efendi, *Kamusu'l-Muhit Tercümesi*, (Haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi), TYEKB Yay., İstanbul 2013, I/641-642.

[410] Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredat*, II/555; Asım Efendi, *Kamusu'l-Muhit Tercümesi*, I/642.

Ragıb el-İsfehânî kesb ve iktisab kavramlarını açıklarken kanaatimizce bu kavramların yer aldığı Kur'an ayetlerini delil göstermiştir. Çünkü "*Ey iman edenler, kazandıklarınızın iyilerinden harcayın*…"[411] ayetinde geçen kesb kavramı kişinin kendisi ve ailesi için kazandığı manasına gelmektedir. "*Erkeklerin de kazandıklarında nasipleri vardır, kadınların da kazandıklarından nasipleri vardır*"[412] ayetinde de kişinin sadece kendisi için olan kazanımlarından bahsedilir. Bu nedenle ayette iktisab terimi kullanılmıştır. Kesbin iyiliğe, iktisabın da kötülüğe izafe edilmesi "*Herkesin kazandığı (kesb) iyilik kendine, kazandığı (iktisab) kötülük kendinedir*"[413] ayetine dayanmaktadır. Bu ayetten mülhem olarak kesb uhrevi kazanımlarla, iktisab ise dünyevi kazanımların seçimiyle ilgili bir anlam ifade etmektedir. Bunların sonucunda insanın faydalı olanı yapması ve başkası için de faydalı olanı istemesi kesb, sadece kendisi için faydalı olarak gördüğü şeyi kazanması da iktisab olarak tanımlanmaktadır.[414]

Kelâm literatüründe kesb teorileri, insan fiillerinin yaratılışı ve meydana gelişi konusunda farklı görüşlerin ortaya çıkmasıyla gündeme gelmiştir. İslam düşüncesinde kesb teorisini anlayabilmek için bu kavrama eşlik eden cebr ve kader anlayışlarını irdelemek gerekir. Bunlar ise insanın meydana getirdiği fiillerinde bir tesirinin bulunup bulunmadığını kabul etmeye matuftur. Kelâmî kaynaklar islam fırkalarının üç farklı anlayışa sahip olduğunu vurgular.

Birinci görüş kuldan gerçek manada fiilleri tamamen ortadan kaldırıp, sadece Allah'a nispet eden ve "Halis Cebriyye" olarak isimlendirilen görüştür. Buna göre kulun herhangi bir fiili yapması söz konusu olmadığı gibi bir fiili meydana getirme hususunda asla bir gücü yoktur.

İkinci görüş ise "Mutavassıt Cebir" olarak isimlendirilen ve kulun işlediği fiil konusunda bir kudreti bulunduğunu fakat bu kudretin fiil üzerinde asla bir etkisinin bulunmadığını ileri süren görüştür.

Üçüncü görüş ise kul için hâdis bir kudret olup bu hâdis kudretin fiilin meydana gelmesinde etkili olduğunu kabul eden bir anlayıştır ki bu cebr değil "kesb" olarak isimlendirilir.[415]

---

[411] Bakara 2/267;

"يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا **كَسَبْتُمْ** وَمِمَّا اَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْاَرْضِ"

[412] Nisa 4/32

"... لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا **اكْتَسَبُوا** وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا **اكْتَسَبْنَ**..."

[413] Bakara 2/286

"...لَهَا مَا **كَسَبَتْ** وَعَلَيْهَا مَا **اكْتَسَبَتْ**..."

[414] Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredat*, II/556.

[415] Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 85.

Dinin, dolayısıyla da kelâmın ve din felsefesinin en zor problemlerinden birinin insan hürriyeti meselesi olduğunda şüphe yoktur.[416] İbn Rüşd (ö. 595/1198)'ün ifadesine göre bu zorluk, nakli delillerin birbirine tearuz edebilecek karakter arz etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu zıtlık aynı zamanda akli önermelerde de kendini göstermektedir.[417] Dolayısıyla İslam düşünürleri bu problemi halletme babında kesin bir düşünce etrafında toplanamadığı için aralarında asırlarca devam eden uzun tartışmalar meydana gelmiştir. Sonuçta birbirine zıt dört anlayışın ortaya çıktığını söyleyen Seyyid Bey, bunları şöyle sıralar:

1. Cebr-i mutlak: Cebriyye,
2. Cebr-i mutavassıt: Eş'ârîyye,
3. Tefviz-i mutavassıt: Mâturîdîyye,
4. Tefviz-i mutlak: Mu'teziledir.[418]

Cebriyye'ya göre, kulların fiillerinde Allah'ın kudreti müessirdir ve aslen fiillerin işlenmesinde onun irade ve kudreti bulunmadığı gibi, insanın bir tesiri ve kesbi de yoktur. Dolayısıyla insanın fiili cansızların fiili gibidir.[419] Kulun kesbi veya fiilleri olarak isimlendirilen şeyin, dildeki kullanımda ancak bir genişletme ve mecaz yolu ile gerçekleştiğini, ihtiyari ve iradî hareketlerin titreme ve sallanma mesabesinde olduğu anlayışı Cehm b. Safvan'a nispet edilse de[420] onun dışında Cehm'e tabi olup bu görüşü benimseyen başka şahıslara rastlanmamaktadır. Cehm b. Safvan'ın Kur'an'ın yaratıldığına dair inancı dolayısıyla özellikle Ahmed b. Hanbel tarafından şiddetle eleştirildiği ve bu nedenle "el-Red ale'l-Cehmiyye" adı altında birçok eser yazıldığı bilinmektedir.[421]

Günümüzde taraftar bulamayan ve insandan irade ve kesbi tamamen soyutlayan böyle bir görüşün, İslam toplumu içerisinde orta yolu temsil eden anlayışın Sünni akide tarafından gerçekleştirilmesi, Eş'ârî'nin kesb anlayışının orta cebr şeklinde

---

[416] Aslan, Abdulgaffar, "İbn Rüşd'e Göre İnsan Hürriyeti", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 15/4, s. 486, ss. 485-495, Ankara 2002.
[417] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal* (*İbn Rüşd'ün Felsefesi),* (Ter. Nevzad Ayasbeyoğlu), TTK Basımevi, Ankara 1955, s. 122.
[418] Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, Kader mad., İstanbul 1338h., s. 126; Karadeniz, Osman, "Seyyid Bey'in Kaza-Kader'e Bakışı", *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyit Bey Sempozyumu*, s. 119, ss. 115-131, İİFV Yay., İzmir 1999.
[419] Tehanevî, *Keşşaf,* II/1244.
[420] Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, s. 180.
[421] Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 183.

isimlendirilmek suretiyle insan fiilleri bağlamında Eş'ârî'yi kurtarma çabası olarak değerlendirilebilir. Fakat sonraki dönemlerde Eş'ârî'nin, insanın kendi fiillerinde bir tesiri olmadığını, bilakis onların Allah'ın kudretinin etkisi altında olduğunu söylediği ve bunun da cebr anlayışından başka bir şey olmadığı belirtilmektedir.[422]

Düşünce tarihimizde insanların işlemiş oldukları fiillerin tamamen kendileri tarafından kazanıldığı görüşünü dile getirenlerin, Emevi yönetiminin kendi icraatlarını tamamen Allah Teâlâ'nın belirlediği iddiasına karşın, tefviz-i Mutlak olarak isimlendirilen anlayışın ilk temsilcileri olan Ma'bed el-Cüheni ve Gaylan ed-Dımeşki olduğu bilinmektedir. Mu'tezile de bir makdura iki kudretin etkisi söz konusu olduğu takdirde fiillerinde mecbur olacağını, bu nedenle insanın meydana getirdiği fiillerde müstakil bir kudrete sahip olduğu zaman sorumlu tutulabileceğini iddia etmek suretiyle tüm kazanımlarını kendine özgü kılmaktadır.

Mu'tezile öncelikle "kesb" kavramının etimolojik yapısını irdeleyerek konuya girmektedir. Onlar, Arapların kendisiyle fayda sağlanan veya onunla zarar giderilen eylemleri kesb olarak isimlendirmelerine atıfta bulunarak kesbin, kendisi ile fayda elde edilen veya zararı ortadan kaldıran fiil anlamına geldiğine işaret etmektedirler. Bu nedenle zanaatlerin "mekasib", bu zanaatlari kendisine meslek edinen ve icra edenlerin ise "kasib" olarak nitelendirmelerini örnek olarak göstermektedirler.[423]

Mu'tezile insanın kasib olduğunu şöyle açıklamaktadır:

a. Allah zatıyla kadirdir. Zatıyla kadir olan varlığın, kudretinin kapsamına ve kesbin kudreti dâhiline giren şeylerin tamamına kadir olması gerekir. Ona güç yetirip yaptığında ise müktesib olarak isimlendirilmektedir. Şayet kesb makul olsaydı, Allah'ı 'müktesib' diye isimlendirmemiz gerekirdi. Bilinen şey ise bunun zıddıdır.
b. Fiillerimiz diğer nitelik ve vecihlerine bağlı olarak Allah'a aittir. Fiilin yönlerinden biri de kesbtir. Bu yönden ise insana nispet edilmesi gerekir. Bunda da bizim tercihimiz bulunmaktadır. Allah'ın müktesib olması imkânsızdır. Çünkü kesb yaratılmış hâdis olan bir kudretle meydana gelmektedir. Bu da fiillerin hâdis bir kudretle meydana geldiğini gösterir. Kudretin ispatı da insanın kadir olmasını gerekli kılar ki, bu da onun fail

[422] Semerkandi, *es-Saha'ifü'l-İlahiyye,* s. 384.
[423] Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II/110-114.

> olmasına bağlıdır. Neticede bunların hepsi fiil ve kudretin kesbde etkili olmasını ve insanın hakiki manada fail olmasını ortaya çıkarmaktadır.[424]

Ehl-i Sünnete göre kesb bir yaratma değildir. Ama kesbin ne olduğu ve hangi manaya geldiği yani mahiyeti tam olarak açıklanamamaktadır.[425] Kulun yaratma kudretini ortadan kaldırmak ve onun kendi fiilini meydana getirdiğini ispat etmek için kullanılan kesbin mahiyeti, insanın mecbur olmadığı ve fiili bununla meydana getirdiği, kendisinde var olan kudretle makdura güç yetirebildiği ve nihayetinde de fiili meydana getirmeyi sağladığı şey olarak tanımlanmaktadır.[426]

Eş'ârî kesbin diğer fiiller gibi bir fiil olduğunu ve Allah'ın bir fiili yarattıktan sonra onu kesbedecek olan insanda kesb eylemini de yarattığını söylemektedir. Kulun kesbiyle kastedilenin ise onun fiile mahal olmaktan başka fiilin varlığında hiçbir tesiri ve katkısı bulunmaksızın fiilin onun kudreti ve iradesiyle birlikte olmasıdır.[427] Kesbin yaratılmış olduğunu Eş'ârî şu şekilde delillendirmiştir. "Kesbin Allah tarafından yaratılmaması, onun sadece fiili yaratmasını ve yarattığı o hareketle müteharrik olmasını gerektirmektedir." Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse kesb fiili Allah tarafından yaratılmadığı zaman insan muktesib olmayacak, bunun neticesinde Allah sadece insanın fiilini yaratacak ve bunun akabinde gerçekleşen bütün iyi ve kötü fiiller bir neden sonuç ilişkisi içinde Allah'a izafe edilecektir.[428]

Eş'ârîlere göre kesb, takdir edilmiş bir fiille kulun kudret ve iradesine taalluk eden bir terimdir. Kulların fiilleri Allah'ın kudretiyle meydana gelmiştir. Ancak onların kudretini herhangi bir fiile sarf etmelerinde Allah'ın bir tesiri yoktur. Allah, fiilleri işlerken insanı yalnız bırakmıştır. Çünkü insanda irade ve ihtiyar vardır. Kulların fiilleri Allah için mahlûk, ibda' ve ihdastır. İnsan için ise meksub ve Allah'ın irade ve kudretiyle yarattığı bir kesbtir.[429] Çünkü yaratma yönü tek bir hüküm olup cevher ve araza göre değişmesi de mümkün değildir. Eğer yaratılmış kudret yaratma esnasında etkin olsaydı, her yaratılan şeyin ortaya çıkmasında etkin olur, hatta renkler, tatlar ve kokular gibi şeyler yanında cevher ve cisimleri bile yaratabilirdi. Bu da yaratılmış kudretle gökyüzünün yeryüzüne düşmesini mümkün hale getirirdi. Hâlbuki Allah,

---

[424] Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II/110-114.
[425] Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s. 104.
[426] Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, II/242.
[427] Eş'ârî, *Lüma*, s. 89-90; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, III/244.
[428] Eş'ârî, *Lüma*, s. 89; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf,* III/248.
[429] İmamü'l Harameyn el-Cüveynî, *el-Akidetü'n-Nizamiyye*, MÜİFV Yay., İstanbul 1974, s. 46-48; Tehanevî, *Keşşaf,* II/1243.

yaratılmış kudretin sonunda yahut altında veya beraberinde kul isteyip yöneldiği zaman sünnetini devreye sokarak fiilini gerçekleştirir. İşte bu, kulun bu fiili kesbi yani yapması olarak isimlendirilmektedir.[430]

Buna göre kulun kesbi vardır ve insan taat ve masiyet türünden olan fiillerini kesb etmektedir. Ancak kulların fiilleri gibi kesbleri de Allah tarafından yaratılmıştır. Bu durumda icat ve oluşturma şeklinde fiilin yaratılması Allah'tan, kudreti altında ortaya çıktığı için kesb de kuldandır. Eş'ârî'nin kesb tarifi yaratmaya göre yapılmaktadır. Kulların fiilleri bir taraftan Allah'ın yaratması ile meydana gelirken, diğer taraftan insanlar tarafından kesb edilmektedir. Allah hareketi yaratır, fakat yarattığı bu hareketle hareket halinde olan ve müteharrik vasfıyla nitelenmesi gereken kendisi değildir. Aynı şekilde Allah zulmü yaratır, fakat zalim olarak adlandırılan insandır. Kesb ancak fiili olduğu şekliyle meydana getiren faile delalet eder. Kasib, kendinde yaratılmış olan bir kudrete sahip olduğu için kesbeder. Demek oluyor ki insan herhangi bir zorlamaya maruz kalmadan fiilini kesb ettiği için kendi fiilini yaratması söz konusu değildir. İnsanın kendisi hâdis bir kudretle fiili meydana getirdiği için onun müktesibi olurken, hakikatte onu yaratan ve fail olarak nitelendirilen Allah'tır.[431]

Eş'ârî aynı zamanda kesb için gerekli olan gücün de Allah tarafından yaratılmış bir kudret olduğu inancındadır. Dolayısıyla insanın Allah'ın etkisi altında O'nun istemediğini yapması (kesb), istemediği eylemlerin onun eylemi şeklinde tezahür etmesinin imkânsız olması nedeniyle caiz değildir. Eğer Allah'ın bilmediği bir şey onun fiili olursa, bu onun eksikliğinin kanıtı olur. Bu, bilmediği bir şeyin bir insanda meydana gelmesi durumunda da geçerlidir.[432] Bu durumda Allah'a müktesib denilemeyeceği gibi kula da yaratıcı denilemez.[433]

Eş'ârî, insanın fiilinde Allah'ın kudreti etkili olmakla beraber, onun fiilleri meydana getirmesi esnasında bir etkisinin olmadığını, çünkü insanın fiili meydana getirme esnasında kesbinin olduğunu iddia etmektedir.[434] Ancak Eş'ârînin kesb anlayışı, insanın seçme hürriyeti olmadığına ve fiillerini cebr altında yapmak zorunda olduğuna işaret etmektedir. Bu durumda, onlar açısından, "fiilin gerçekleştirilmesi sürecinde

---

[430] Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 93.
[431] Eş'ârî, *Lüma,* s. 88-89, 93-94; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf,* III/244-248; Yazıcıoğlu, *Maturidi ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 52.
[432] Eş'ârî, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, s. 70.
[433] Eş'ârî, *Lüma,* s. 89.
[434] Tehanevî, *Keşşaf*, II/1244; Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelam*, s. 84.

insana ait olan nedir" sorusunun cevabı yoktur. Bu yüzden Eş'arîler, Mu'tezile tarafından Cebr-i Mutevassıt/Orta Ölçekli Cebriyye olarak nitelendirilmişlerdir.[435]

Razi (ö. 666/1268), her ne kadar insanın kendi işlerini var edeceğini inkâr etse de, ihtiyari fiilleri yapan olduğunu ve onları kazandığını kabul etmektedir. O insanın kendi fiillerinin kasibi olduğuna dair deliller getirdikten sonra, kazanmayı (kesb) iki şekilde açıklamaktadır:

a. Allah Teâlâ insan taata azmettiği zaman da, isyana azmettiği zaman da onları yaratarak kanununu (âdetini) yürütür. İşte bu esasa göre insan var eden (mucid) değilken var eden gibi olur. İnsana verilen bu kadar imkân, emir ve yasaklardan sorumlu olması için yeterli kabul edilmektedir.
b. İşin kendisi her ne kadar Allah Teâlâ'nın kudreti ile oluyorsa da itaat ve isyan olması o kudrette hâsıl olan birer nitelik olup bu da insanın kudreti ile meydana gelmektedir. Sonuçta bir fiile iki kudretin etki edebileceğine ve insanın bu fiilleri meydana getirmesine kesb (kazanma) adı verilmektedir.[436]

Mâturîdî, kesb ve halk kelimelerini beraberce mütalaa ederek bu terime açıklık getirmeye çalışmıştır. Nasslarda yer alan ve kullara nispet edilen fiiller aynı zamanda Allah'a da nispet edilmektedir. Bu durum ise fiilin nispet ediliş yönünün farklı olmasını gerektirir. Yaratma (halk) açısından ve hakiki manada Allah'a ait olan bu ihtiyari fiiller kesb açısından ve hakikat manasında kullara aittir. Bu da bir fiilin Allah'a nispetiyle onun yaratıcı olduğunu, kula nispetiyle ise kesbden başka bir şey olmadığını ifade eder.[437]

Mâturîdî, Mu'tezile'nin kulların fiilleri konusunda kula kesb kudreti izafe ettiğini, ancak fiile tesir bağlamında insanın kudretinin daha önemli ve etkin bir konuma getirildiğini, aynı zamanda onların tenzihi anlayışlarına uygun olarak Allah'tan kötülüğü men etmek maksadıyla Allah'ın sadece hayrı yarattığını ve akabinde fiilin hem yaratılması hem de kesb edilmesi yönünden sadece insana nispet edilmesi gerektiğini ihtiva eden bu düşüncelerini eleştirmektedir. Çünkü böyle bir düşünce birtakım problemleri beraberinde getirmektedir. Allah'ın sadece iyiliği yaratması söz konusu olduğu takdirde onun kullar için en iyi olanı yaratmak zorunda olması, kulların fiilleri

[435] Kadı Abdülcebbar, *Muğnî,* VIII/164-165.
[436] Razi, Muhammed b. Ömer, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, (Çev: Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1978, s. 189-195.
[437] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid,* s. 290-291.

de hem yaratma hem de kesb yönüyle kendilerine ait olduğu takdirde insanın ilahlık konumuna yükseltilmesi gerekir. Bu da naslar açısından kabul edilmesi imkânsız bir durumdur. Kullara ait fiillerin nitelikleri ne olursa olsun o fiilleri yaratmak, onları var edeni o sıfatlarla vasıflandırmayı gerekli kılmaz. Nitekim "*Allah her şeyin yaratıcısı ve gözeticisidir*"[438] buyrulmaktadır.[439]

2.6. İnsan Fiilleri

Sözlükte "yapmak, etmek, işlemek" anlamına gelen "fiil" kelimesi, müessirden meydana gelen etki olarak tanımlanmaktadır. Amel onun benzeri, sun' ise fiil ve amelden daha özel ve ayrıntılı bir manaya sahiptir. Fiil denildiğinde bilerek ya da bilmeyerek, kasıtlı ya da kasıtsız olarak yapılan her şey kastedilmektedir. Bu manada fiil insanın, canlı ve cansız varlıkların bütün hareket ve eylemlerini ihtiva eder.[440]

Evrende; suyun akması, taşın düşmesi ve mıknatısın çekmesi gibi cansız varlıkların hareketi; kalbin çalışması, damarlardaki kanın hareket etmesi, insanın refleks olarak verdiği ani tepki ve tikleri, gözün görmesi gibi canlı varlıkların iradesiz hareketi; yürümek, konuşmak, almak, vermek gibi canlı varlıkların iradeli hareketi olmak üzere üç tür fiil vardır.[441]

Kelâmî ahlâk bağlamında insan fiilleri, Tanrı-insan ilişkisi konunun odak noktasını teşkil eder. Bu nedenledir ki kelâm kitapları bu sorunu "Ef'al-i İbad" başlığı altında irdelemişlerdir. Elbette ki fiilin güzellik veya çirkinliği de önem arz etmektedir. Fakat bu konu Tanrı-insan arasındaki bağlantıyı ortaya koyma açısından yeterli değildir. Bütün bunlardan maksat Tanrının hüküm koyucu, insanın da bu hükümlerin uygulayıcısı olması nedeniyle bu ilişkide insanın konumunun belirlenmesine son derece ihtiyaç bulunmaktadır. Bu da öncelikle onun, teklifin muhatabı olarak sorumlu tutulabilmesi amacıyla fiillerindeki etkinliğinin tespit edilmesine bağlıdır.

Sorumluluğun ancak bünyesinde tercih ve tahsisi bulunduran iradî hareketler üzerine bina edilmesi gerekir. Hiç şüphesiz insan bu iradî faaliyetleri sebebiyle sorumlu tutulmakta, muhakeme olunmakta ve bunun neticesinde de mükâfat ya da cezaya müstehak olabilmektedir. Bundan dolayıdır ki araştırmamızın temelini bu fiiller oluşturmaktadır.

---

[438] Zümer 39/62.
[439] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 299.
[440] İsfehânî, *el-Müfredat*, II/494.
[441] Karadaş, Cağfer, "İnsan Fiilleri", *Kelam El Kitabı*, (Edit. Şaban Ali Düzgün), s. 403-404, ss. 403-418, Grafiker Yay., Ankara 2012.

Konuya girmeden önce şunu itiraf etmeliyiz ki, İslam âlimleri insanın hareketlerini ıztırari (zorunlu) ve ihtiyari olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Hiçbir niyet ve kasta bağlı olmaksızın ortaya çıkan hareketler zorunlu fiiller kapsamına girerken, bir niyet ve kasta bağlı olarak gelişen hareketler de iradeli fiiller olarak tanımlanmaktadır.[442] Biz burada tercih ve tahsisi ortadan kaldıran ıztırari hareketler üzerinde duracak değiliz. Çünkü bizim asıl maksadımız sorumluluğu gerektiren ihtiyari hareketlerin insandan ne şekilde tezahür ettiğini ortaya koymak ve onun her yönden bağımsız bir varlık olup olmadığını tespit etmektir. Konunun açıklığa kavuşabilmesi için de konuyla ilgilenen ideolojik ve dini sistemlerin bakış açılarının ortaya konulmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

2.6.1. Felsefe ve İnsan Fiilleri

Evrensel sebeplilik ilkesi benimsendiğinde, bu ilkenin insanın fiilleri de dahil olmak üzere her şeye uygulanabileceğine inanırsak, bu takdirde determinizm problemi ahlâkî bir problem olarak karşımıza çıkar.[443]

Filozoflar ahlâkî sorumluluktan bahsedebilmek için insan fiillerinin bir sebebe veya sebepler zincirine dayanması gerektiğini söylemektedir. Dolayısıyla belli ölçüde determine olduklarını inkâra gerek olmadığını; bununla beraber sebepli fiiller ile hür olarak yapılmış fiiller arasında bir zıtlığın da bulunmadığını iddia etmektedirler. Buna göre farklı açılardan bakıldığında insan hem bağımlı, hem bağımsız olmaktadır.[444]

Kindi (ö. 252/866 [?]), amel ile fiilin birbirinden farklı olduğunu ifade ettikten sonra fiili, hareket edenin kendisinde meydana gelen hareket; ameli ise fikir ile yapılan hareket olarak tarif etmektedir. İrade iki şeyden birini tercih gücüdür. İhtiyar ise tercih manasında düşünceyi takip eden iradedir. Kindi'nin düşünce sisteminde insan nefsi, âlemin nefsinden (illet-malul ilişkisi içinde) sudur ettiği için ona bağlı iken, akli menşei ve zatı itibariyle serbest olmaktadır. Bu da insanın fiillerinde hür olduğuna ve Allah'ın alemi yarattıktan sonra determinizm gereği her şeyin birbiri ardınca devam ettiğine ve bunların meydana gelmesinde Allah'ın bu fiillere etki etmediğine işaret etmektedir.[445]

Farâbî (ö. 339/950)'ye göre, insanda ilk makuller (fiiller) oluştuğu andan itibaren teemmül, düşünme, hatırlama ve hüküm çıkarma arzusu; düşündüğü, arzu ettiği

---

[442] Yüksel, *Sistematik Kelam*, s. 81.
[443] Aydın, *Din Felsefesi*, s. 162.
[444] Aydın, *Din Felsefesi*, s. 164.
[445] Kindi, Ebu İshak Ya'kub, *Resailü'l-Kindi el-Felsefiyye*, (Tah. Muhammed Abdulhadi Ebu Ride), Daru'l-Fikri'l-Arabi, Mısır 1950, s. 166.

şeylere karşı ya bir yönelme ya da terk etme isteği meydana gelir. Şayet bu seçim duyma ve tahayyül vasıtasıyla değil de, düşünme ve teemmül şeklinde meydana gelirse ihtiyar olarak adlandırılır ki; bu da sadece insanlarda meydana gelen bir durumdur.[446]

Farâbî, nefsin (insanın) mutluluğa ulaşması için iradî fiillere ihtiyacı olduğunu söyler. Bu fiillerin bir kısmı fikrîdir, bir kısmı ise amelîdir. Ancak bunlar gelişi güzel olarak meydana gelen fiillerden olmayıp, tam aksine belirli ölçüleri, sınırları ve belirlenmiş zamanı olan bazı davranış ve melekelerle elde edilen fiillerdir. İnsanın en büyük gayesi kendi iradesiyle güzel olan fiilleri tercih etmek suretiyle mutluluğa ulaşmaktır. Çünkü insanda var olan kuvvet ya da kudret, iyi fiilleri olduğu gibi kötü fiilleri de meydana getirme salahiyetine sahiptir.[447]

İnsanın tesadüfen yahut onlarla ilgili bir tercihi olmaksızın zorlamayla yapılmış güzel fiillerinin bulunabileceğini söyleyen Farâbî, bunların onu mutluluğa ulaştırmayacağı görüşündedir. O'na göre insanı mutluluğa ulaştıracak fiiller, onun hayatı boyunca ve bütün yaptıklarında sadece güzel olduğu için istediği ve isteyerek yaptığı fiillerdir. Bu şartlar aynıyla nefsin arazları ve temyiz gücü hakkında da geçerlidir. Dolayısıyla temyiz (düşünme gücü) gücü, sahip olmak istediği en faydalı olan nesneyi ya da fiili meydana getirmek istediğinde iyi olarak telakki edilirken, gayeler kötü olduklarında hem fiiller hem de bunların oluşmasında etkin rol üstlenen vasıtaların da kötü olarak adlandırılacağını iddia etmektedir.[448] Ancak bu şartlar altında fiiller ve nefsin arazları güzel ve her konuda temyiz gücü, bildiği şeyin ne ve nasıl olduğunu bilebilecek konumda ise insan mutluluğa erişebilecek ve güzel olarak kabul edilecektir. Aksi durumda insanın fiilleri, nefsin arazları ve temyizi bunun zıddı olursa, yani insan hayatı boyunca ve bütün yaptıklarında isteyerek ve seçerek çirkin fiilleri işler, nefsinin arazları çirkin ve temyizi de bayağı olursa mutsuzluğu kaçınılmaz olacaktır. Dolayısıyla insan iradî olarak hem güzel hem de çirkin fiili meydana getirebilir.[449]

İnsanın var oluşundan itibaren fiillerini, nefsinin arazlarını ve bunlardan iyi ve kötü olanlarını birbirinden ayırt etmek için olması gerektiği gibi meydana getirebilecek bir kapasiteyle yaratılmış olduğunu söyleyen Farâbî'ye göre, bu üç durumun olmaması ve gerektiği şekilde gerçekleşmesi de yine aynı kuvvetle/kudretle meydana gelmektedir.

---

[446] Farâbî, Ebu Nasr, *el-Medinetü'l-Fâzıla,* (Çev. Nafiz Danışman), MEB Yay., Ankara 2001, s. 69-70.
[447] Farâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla,* s. 69.
[448] Farâbî, Ebu Nasr, *Farâbî'nin Üç Eseri (Mutluluğu Kazanma (Tahsillu's-Sa'ade), Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi),* (Çev. Hüseyin Atay), AÜİF Yay., (No:115), Ankara 1974, s. 27.
[449] Farâbî, Ebu Nasr, *Risaletü't-Tenbih ala Sebili's-Saade,* (Tah. Sahban Halifat), Amman 1987, s. 180-181; Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, s. 143-144

Yani hem güzel hem de çirkin fiiller aynı kuvvetle meydana gelmektedir. Bu sebeple insanın güzel fiil yapma imkânı çirkin fiil yapma imkânına eşittir. Buna rağmen yeni bir fiili irade ile yapmak isterse bu fiili meydana getirdiği güç birbirinden tamamen farklıdır. Mesela biz bir fiili yapmaya karar verdiğimiz zaman, bir zamanda onlarla beraber bulunması gereken niteliklerin, başka bir zamanda onlarla beraber bulunan niteliklerden farklı olması gerekmektedir. Hatta bu nitelikler an be an, diğer kısımda günden güne, başka bir kısımda aydan aya, asırdan asıra, toplumdan topluma göre bile değişebilmektedir.[450] Kelâmî olarak ifade edilecek olursa insanın doğuştan getirdiği bu kuvvet akli, nefsani ve bedeni fiillere ve onların zıtlarına elverişlidir. Ancak bu kuvvetten sonra insana öyle bir hal gelir ki, o bununla yalnız iki durumdan birini, yani sadece olması gereken hangisi ise onu meydana getirir; bu hal ile iki şey (güzellik ve çirkinlik) arasındaki eşitlik ortadan kalkar ve kişi bunlardan birini tercihe daha fazla meyleder.[451]

Farâbî'de insan hürriyeti akıl ve bilgi ile ilgilidir. O'na göre en yüksek fazilet bilgi olduğundan, soyut âlemden kaynaklanan ve bilgi veren akıl, hareketlerimiz konusunda hüküm verme imkân ve kuvvetine sahiptir. Akıl idrak etme gücüne sahip olduğu için bunun uzanımında bir iradesi de bulunmaktadır. Bu iradenin akli teemmüller üzerine kurulmuş olduğunu bilen insan, hür iradeye sahiptir. Saf fikir, daima hürriyet dairesi içerisinde bulunur. Neticede bir insanda salim düşünce, bu düşünüş sonucunda düşündüğü şeyi meydana getirecek bir irade bulunuyorsa, bu özelliklere sahip insanın fiil ve davranışlarında hür bir varlık olması gerekir. Bu da insanı kendi fiillerinin faili yapmakta ve sorumluluk, bu fiilleri hür iradesiyle meydana getiren insana ait olmaktadır.[452]

Amiri (ö. 381/992) emir ve nehye konu olan iyilik veya kötülükle nitelenen insan fiillerinin Tanrı'ya ya da insana nispet edilmesinde görüş ayrılıkları bulunduğunu, bu konuda yapılabilecek bir hatanın insanı, ya kendisinden meydana gelen kötülük ve çirkinliklerin Tanrı'ya nispet edilmesi gibi Tanrı'ya yakışmayan vasıflarla O'nu nitelendirmeye ya da Seneviyye ve Mecusilerin kabul ettiği gibi iki yaratıcı kabul etme

[450] Farâbî, *Farâbî'nin Üç Eseri*, s. 25-26.
[451] Farâbî, Ebu Nasr, *Risaletü't-Tenbih,* s.184-185; Turhan*, Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, s. 143-144.
[452] Adnan, Abdulhak, "Farâbî", *MEBİA*, İstanbul 1988, IV/466; Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, s. 238.

fikrine götürebileceğini söylemiştir.[453] Bundan hareketle o, fiilin mahiyeti ve meydana gelişi açısından çeşitli yönlerinin bulunduğunu ve bu fiillerin suduru esnasında birbirinden farklı iki kuvvete ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir. Bu kuvvetlerden biri kendisiyle fiilin meydana çıktığı kuvvet iken, diğeri kendisiyle fiilin gerçekleştirdiği kuvvet olmaktadır.[454]

Allah'ın zatından kaynaklanan vasıflar sebebiyle kendisine uygun olmayan bir fiili meydana getirmesi muhaldir. Yani Allah'ın yarattığı her şey hikmete uygun kemale göre takdir edilmiş olmaktadır. Ancak bu, yaratma ve emrin kendisine ait olduğu[455] Allah'ın takdirine bağlı olarak ortaya çıkar. İhtiyari fiiller izafi olarak değerlendirildiği takdirde, yaratma açısından Allah'a izafe edilirken, iktisab etme açısından insana nispet edilmekte ve böylece insan ikinci fail olarak isimlendirilmiş olmaktadır.[456]

Gazâlî, "fail" terimini, fiilin kendisinden irade ve ihtiyar yoluyla ve irade edileni bilerek sadır olduğu kimseye denilebileceğini ifade ettikten sonra, filozofların illet-fail ilişkisini şu şekilde açıklamıştır: Filozoflar, fiil ister aletli isterse aletsiz olarak ve fiilin kendisinden sudur ettiği varlık bunu ister ihtiyari ister tabii olarak meydana getirsin başka bir şeyin varlığına sebep olan şeyi, illet/fail olarak vasıflandırmaktadır. Ateş yakıyorsa yakma fiilinin faili ateştir. Nitekim Araplar "ateş yakıcıdır, kılıç keser, kar dondurur" ifadesiyle bunu zaten kullanmaktadırlar.[457]

Filozoflara göre Allah ile âlem arasındaki ilişki yaratan-yaratılan ilişkisi değil, illet-malul ilişkisidir. Bu ilişki içerisinde Allah'ın yaratmadaki yönü sürecin gerçekleşmesine muhalefet etmemesi yani rıza göstermesidir. Dolayısıyla filozoflarda irade rızaya dönüştüğünde onların kabul ettiği Tanrı bir fail değil; illettir. Bunun sonucu olarak filozoflar ister iradî davransın isterse mahiyeti itibariyle zorunlu harekette bulunsun kendisinden fiilin sadır olduğu varlığa hem fail hem de illet ifadesinin kullanılabileceğini söylemişlerdir.[458] Bununla birlikte filozoflar, Allah'ın insanda irade ve kudret var ettiğini ve bu ikisinin güç yetirilenin (fiillerin) meydana gelmesini gerekli kıldığını ileri sürmektedirler.[459]

---

[453] Amiri, Ebu'Hasan Muhammed b. Yusuf, *İnkazu'l-Beşer mine'l-Cebri ve'l-Kader*, (Nşr. Kasım Turhan), İFAV Yay., İstanbul 1974, s. 1;Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri,* s. 159-160.

[454] Amiri, *İnkazu'l-Beşer*, s. 10; Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, s. 196-197.

[455] A'raf 7/54.

[456] Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri,* s. 214-215.

[457] Gazâlî, Ebu Hamid, *Tefahüt el-Felasife*, (Çev. Bekir Karlığa), Çağrı Yay., İstanbul 1981, s. 55-58.

[458] Düzgün, Şaban Ali, *Nesefî ve İslam Filozoflarına göre Allah-Alem İlişkisi*, Akçağ Yay., Ankara 1998, s. 145, 147-148.

[459] Razi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, s. 189.

2.6.2. Mu'tezile'de İnsan Fiilleri

Her ne kadar insan fiilleri konusundaki problemleri ilk gündeme getirenler Kaderiler olsa da konunun sistematik tarzda akli ve dini bağlamda değerlendirmesini Mu'tezile'nin yaptığını görüyoruz.[460] Onlar birinci derecede önemli olan adalet prensibi gereği hayır-şer, iman-küfür, taat-ma'siyet cinsinden yapılan fiillerin dünya ve ahiret sorumluluğunun insanlara ait olduğuna vurgu yapmışlar ve insanın sorumlu oluşunu akıl, hür irade ve kendisine verilen potansiyel güce yani istitaata bağlamışlardır. Onlar insanın kendi fiilini gerçekleştirme konusunda hür olduğunu, işlediği iyi ve kötü amellerden dolayı ceza ya da mükâfat görmesi gerektiğini, bu anlayış çerçevesinde hayır-şer, güzel-çirkin, adalet-zulüm, hayırlı ve elverişli (aslah) olanı yaratmanın Allah'a vacip olduğunu belirtmişler, kudret, istitaat gibi konuları akılcı bir metotla irdelemişlerdir.[461]

Mu'tezile ilk başta emir ve nehye muhatap olma; itaatkâr, asi, boyun eğen ve benzeri kavramlarla isimlendirme ve bundan dolayı kınama ve övgüye layık olmanın ancak insan için mümkün olduğunu, aynı zamanda bir fiile bir başka kudretin müdahil olmasının Allah'a ortak koşmayı ifade ettiğini iddia etmektedir. Çünkü kulun meydana getirdiği bu tür fiillerin Allah'a isnat edilmesinin kötü ve akılsızca yapılan bir iddia olmasından hareketle kulun fiilinin yapıcısının da yaratıcısının da insanın kendisi olması gerekir.[462] Mu'tezile'nin tamamının bu anlayışa sahip olduğu iddia edilmekle birlikte ilk dönem Mutezilileri yaratma kavramının insana nispet edilmesinden ve kulun yaratıcı olarak isimlendirilmesinden kaçınmışlar ve yaratma kavramının insana nispet edilebileceğini ispat etmiş olsalar da, "Allah'tan başka yaratıcı yoktur" inancında tüm Müslümanların görüşüne uymuşlardır. İlk Mutezililer, Ebu Ali Cübbai dönemine kadar insana icad ve ihdas lafızlarını nispet etmişler ve kulu da mucid ve muhdis olarak isimlendirmişlerdir. Fakat daha sonrakiler yaratmanın manasının icad ve ihdas için de sabit olduğunu anladıklarında bunu insana nispet etmekten çekinmemişler ve onu yaratıcı olarak isimlendirmişlerdir. Böylece onlar Allah Teâlâ'nın gerçekte kulların

---

[460] Zühdî Carullah, *el-Mu'tezile*, s. 91.

[461] Albert Nasri Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, Matbaatü Daru Neşri's-Sakafe, İskenderiye 1950, I/99; Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, AÜİF Yay., Ankara 1967, s. 69; Aydınlı, Osman, *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı, (*Edit. Hasan Onat-Sönmez Kutlu*)*, Grafiker Yay., Ankara 2013, s. 148.

[462] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 307. Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s. 95.

fiillerinin yaratıcısı olmadığını, Allah'ın bununla vasıflanmasının mecazi olduğunu ve hakikatte esas yaratıcının kulun kendisi olduğunu iddia etmişlerdir.[463]

Mu'tezile kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığını şöyle bir delille ispat etmeye çalışmıştır: "Allah her şeyden önce Kur'an'da insanlara bu fiillerin bir kısmını emretmiş, bir kısmını da yasaklamıştır. Kulların fiillerinin gerçekte Allah tarafından yaratıldığı ve bunların Allah'a ait olduğu kabul edildiği takdirde, Allah'ın kendisine iyilikleri yaratmayı emretmesi, kötülükleri yaratmaktan men etmesi gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Yani Allah kulların fiillerinin yaratıcısı olsaydı mükellef olmanın neticesinde kendisinin övgüye veya yergiye müstehak olmasını gerekli kılardı ki bu batıldır."[464] Bundan hareketle onlar, ihtiyari fiilleri gerçek anlamda kullara nispet etmişler, bunun yanında Allah'ın bu fiillere tasarrufunu ve bunları yaratma kudretini benimsememişler, onun kulların fiilleri hakkında iradesini de bazen arzuları dışında olayların vuku' bulduğu kimselerin temennileri konumunda değerlendirmişlerdir. Yine onlar, ilâhî emir-nehiy, va'd ve vaidle istidlalde bulunarak bunların gerçek anlamda emreden ve yasaklayana ait olmasını veya va'd ve vaidinin kendisine raci olabileceğini imkânsız görmüşlerdir. Aynı şekilde peygamber göndermenin faydası ancak insanın kendi fiilinin faili olması durumunda anlaşılacaktır.[465]

Ayrıca bu fiiller için aletlere, güce ve engellerin kaldırılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Zira birisi ok atıp isabet ettirmek istediğinde, ok ve yayın olması, attığı şey ile kendisi arasında engel bulunmaması, ok atmayı biliyor olması ve ulaştırmak içinin gücünün olması gerekmektedir. Eğer bu Allah'ın fiillerinden olsaydı, bunlara ihtiyaç duyulmazdı. Fiiller bu etkenlerle meydana geldiğine göre, fiiller kullar tarafından meydana getirilmiştir.[466]

Kadı Abdülcebbar fiili, kudret sahibi bir kişiden meydana gelen olay ve eylemler olarak tarif etmektedir. Bu tanım failin fiilin meydana gelmesinde etken olmasını düşündürmekle beraber, fiil meydana gelmeden önce kişinin o fiil için güç yetirebilme kabiliyetinin bulunmasını gerekli kılmaktadır.[467] O, fiillerin insanda yaratılmadığına ve bizzat insanların bu fiilleri meydana getirdiklerine delalet eden hususları şu şekilde açıklamaktadır: Öncelikle failin muhsin (hasen fiilin faili) veya musi (kötü fiili işleyen) olarak nitelemelerinin hangi yönden olduğunun belirlenmesi gerekmektedir. Muhsine

---

[463] Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, II/173-174.
[464] Zühdî Carullah, *el-Mu'tezile*, s. 96; Sırrı-i Giridî, *Nakdu'l-Kelam*, s. 202; Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s. 94.
[465] Zühdî Carullah, *el-Mu'tezile*, s. 96; Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 289.
[466] Kadı Abdulcebbar, *Mu'tezile'de Din Usulü*, s. 86-87.
[467] Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II/44.

iyilik dolayısıyla övgüde bulunurken musiyi ise yaptığı kötülük sebebiyle kınamaktayız. Allah kulların fiillerinin faili olduğu takdirde -çirkin fiiller de buna dâhildir- peygamber göndermenin çirkinliğini ve Allah'ın kabih şeylerin faili olması gerektiğini savunmak zorunlu olmaktadır.[468] Hâlbuki insan kendi fiillerinin öznesi olduğundan kötülüğe neden olan ve bunun karşılığında zalim ve zorba olarak nitelenen, insanın kendisi olmaktadır. Şayet Allah kulların fiillerinin yaratıcısı olsaydı, onların fiillerinde zulüm ve haksızlığın bulunması nedeniyle onun zalim ve zorba olarak nitelenmesi gerekirdi. Ancak sadece bu durum zulümle sınırlı olmayıp yalan, abes ve buna benzer bütün çirkin fiiller aynı kapsamda değerlendirilebilir. Hâlbuki Allah tüm bu zikredilen şeylerden münezzeh ve beridir.[469]

Şartların uygun olmasıyla birlikte ister hakiki anlamda kendisine ait olsun isterse takdir edilmiş olsun bütün tasarruflarımız, amaç ve çabalarımıza göre vuku bulmaktadır. Onların gerçekleşmesi kasıt ve çabamıza, gerçekleşmemesi ise isteksizliğimize ve uzak durmamıza bağlıdır. "Şartlar uygun olmakla birlikte" sözümüzden kastımız ise fiil için gerekli şartların oluşmuş ve engellerin ortadan kalkmış olması anlamına gelmektedir. "Hakiki anlamda kendisine ait olsun" sözünden, yaptığı fiili bilen yani onu niyet ve çabasına göre gerçekleştiren; "takdir edilmiş olsun" ifadesinden de gafil kişinin fiili olması kastedilmektedir. Zira onun fiili her ne kadar onun kasıt ve niyetine bağlı olmadan gerçekleşse de bu takdire göre meydana gelmektedir. Aslında onun fiili yalnızca ona ait ve onun düşüncesine göre gerçekleşmiştir. Böyle olunca söz konusu tasarruflara delalet eden şeylerin de bizim kastımız ve çabamızla olması gerekmektedir. Birisi birimizin ayağa kalkmasını istediğinde onun ayağa kalkması, o kişinin durumunda herhangi bir değişiklik meydana gelmeksizin bir yöntemle ve devam eden bir süreçte meydana gelmektedir. Bu da fiillerimizin bizim gayretlerimize bağlı olduğunun ve buna göre gerçekleştiğinin delilidir. Bununla beraber zor durumda kalanın fiili de onun kasıt ve gayretiyle oluşmaktadır. Ancak onun gayreti zorlayanın gayretine bağlı olarak gerçekleşmektedir.[470] Mu'tezile, fiillerin Allah tarafından yaratılmadığına, insanların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğuna dair nakli delillere[471] dayanarak kulların fiillerinin bizzat kendileri tarafından yaratıldığını ve her türlü sorumluluğun da onlara ait olduğunu iddia etmiştir.[472]

---

[468] Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II/56, 60.
[469] Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II/76, 82.
[470] Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II/64-66.
[471] Secde 32/17; Rahman 55/60; Kehf 18/29.
[472] Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II/104.

Mu'tezile Allah'ın, kulların fiillerinin müktesibi veya faili olmadığını ve onun kulların fiillerinde hiçbir etkisinin olmadığını iddia eder. Ancak insanın doğasından kaynaklanan ve zaruri olarak meydana gelen fiiller mecazen Allah'a nispet edilebilir ve bunların faili Allah'tır denebilir. Zaten bu fiiller iradî olmaması sebebiyle insana atfedilmez. Fiillerin insana nispet edilmesi, Allah'ın ilminin ezeli olduğunu ve fiilin meydana gelmesini sağlayan kudretin Allah tarafından insana verildiğini inkâra yol açmaz. Onlara göre Allah, bu gücü insanda daha fiillerini meydana getirmeden önce yaratmış, hadis ve araz olan bu kudretle insan bütün fiillerini hiçbir gücün tesiri ve müdahalesi olmadan kendisi meydana getirmiştir.[473]

İnsanın fiilleri bağlamında özellikle Mu'tezile'nin gündeme getirdiği tevlid-tevellüd problemine de burada kısaca temas etmek istiyoruz. Ebu'l-Huzeyl'in dikkatimize sunduğu anlayışa göre insanın, vurmadan sonra meydana gelen elem, atmadan dolayı taşın aşağıya gitmesi gibi fiillerinden tevellüd edip keyfiyetini bildiği her şey ona aittir. Böylece o, insanın kendisinde meydana getirdiği bir sebeple başkasında bir fiil yapabileceğini iddia etmiştir. Ancak tatlar, renkler, kokular, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, korku, cesaret, açlık, tokluk ve insanın fiilinden dolayı başkasında meydana gelen idrak ve bilgi durumlarının tamamı Allah'ın fiilidir.[474] Nazzâm da tevellüd yoluyla meydana gelen fiillerin, eşyayı yaratmasının bir gereği olarak Allah'a ait olduğu düşüncesiyle Ebü'l-Huzeyl (ö. 235/849-50) ile aynı görüşü paylaşmaktadır.[475]

Mu'tezile'nin tevlid-tevellüd anlayışı Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825)'e nispet edilse de onun konuda ön plana çıkarılması, Ebu'l-Huzeyl'in Allah'a nispet ettiği bu fiilleri, sebebi insandan olduğu zaman bunların tamamını insana nispet etmesinden kaynaklanmaktadır.[476]

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Bişr b. Mu'temir, Hafs el-Ferd (ö. 204/820), Hayyât (ö. 300/912), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî ile Kadı Abdülcebbâr'ın da içinde bulunduğu Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre mütevellid fiillerin fâili bu fiilleri başlatan kişi olmaktadır.[477]

Kadı Abdülcebbar'ın, önceki Mutezililerin bu anlayışları çerçevesinde fiilleri doğrudan (mübaşir) ve dolaylı (mütevvellid) olmak üzere iki kısma ayırdığını

---

[473] Zühdî Carullah, *el-Mu'tezile,* s. 92.
[474] Eş'ârî, *Makalat,* II/402-403.
[475] Eş'ârî, *Makalat,* II/405.
[476] Eş'ârî, *Makalat,* II/403; Bağdâdî, Abdulkahir, *Usuli'd-Din,* Matbaatü'd-Devlet, İstanbul 1928, s. 138.
[477] Demir, Osman, "Tevlid", *DİA,* Ankara 2012, IXL/38.

görmekteyiz. Fakat o, her iki fiil arasında sorumluluk açısından herhangi bir fark görmez. Zira bazen ok atan kimse okunu attığı zaman, daha ok hedefe isabet etmeden ölmektedir. Ancak fiilin hakikati hakkında en uygun şey, failin fiil meydana gelmeden önce kudretinin ve ihtiyarının var olması onun sorumluluğunu gerekli kılmaktadır.[478]

Hayyât, tevellüd yoluyla kulda meydana gelen fiilleri öldükten sonra kişiden sudur eden fiillerin sorumluluğunu kula izafe etme noktasında Mu'tezile'nin görüşünü açıklar. Bu 'yokluklar mevcutları yok eder, ölüler hayattakileri öldürebilir" şeklinde bir anlayış değildir. Çünkü bu sözü hiçbir Mutezili düşünür söylemediği gibi onların dışında başkaları dahi böyle bir iddiada bulunmamıştır. Ölü bir kişiden bir fiilin meydana gelmesi muhaldir.[479]

Tevellüd yoluyla meydana gelen fiiller kula mecazen değil hakikat manasında nispet edilir. İnsanlar daha sağlıklı, kudretli ve hayattayken meydana getirdiği fiillerin devamında, öldükten sonra tevellüd yoluyla meydana gelen fiiller ona aittir. Örneğin dağın tepesinden bir taş atıp, taş daha yere düşmeden önce –taş havadayken- taşın çarpması sonucu ölen insanın, bu taşın yere düşmesiyle meydana gelen fiil başkasına değil kula nispet edilir ve sorumluluğu gerektirir.[480]

Bununla birlikte Mu'tezile içerisinde tevellüd yoluyla meydana gelen fiillerin; cismin tabii fiili olduğunu ve bu fiilleri gerçekleştirmede Allah'ın kudretinin bulunmadığını, bu fiiller dolaylı olarak meydana geldiği için hem Allah'a hem insana nispet edileceğini, bu tür fiillerin mecaz yoluyla insanın bir fiili sayılacağını iddia edenler de bulunmaktadır.[481]

Sonuç olarak Ehl-i Sünnet Mu'tezile'yi hem insanın meydana getirmiş olduğu fiillerin kendisi tarafından yaratıldığı anlayışını hem de fiillerin doğurduğu sonuçlar itibariyle meydana gelen fiillerin nispeti anlamına gelen tevellüd konusundaki farklı anlayışlarını genel olarak eleştiri yoluna gitmiştir. Örneğin Mâturîdî Kitabu't-Tevhid'de Mu'tezile'nin anlayışını şu şekilde tenkit eder: "Mu'tezile insanın fiillerinin failinin kendisi olmasından hareketle, kula her ne kadar kesb kudreti izafe etse bu kudreti Allah'a nispet etmemiş ve bu suretle kul kudret açısından ilâhî bir vasfa büründürülmüştür. Allah'ın kudreti ise iki alternatiften sadece iyi olanını gerçekleştirmek zorunda kalmıştır. Zira onlar, kulun kendi iradesini ortadan kaldıracak

[478] Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II/44, 144.
[479] Hayyat, Ebü'l-Hüseyn Abdurrahim Muhammed b. Osman, *Kitabü'l-İntisar ve'r-Red ala İbnü'r-Ravendi el-Mülhid,* (Tah. Neyberg), Mektebetü'l Daru'l-Arabiyye lil-Kütüb, Beyrut 1993, s. 76-77.
[480] Hayyat, *Kitabü'l-İntisar*, s. 77.
[481] Demir, "Tevlid", s. 38.

bir fiili Allah'ın işlemesine yine kulun mani olabileceğini kabul ederek, kulun kudretinin, Allah'ın kudretine nispetle daha güçlü bir alana sahip olduğunu iddia etmektedir."[482]

Ebu'l-Muin en-Nesefî de aynı şekilde Mu'tezile'yi insanın kendi fiilinin yaratıcısı olduğu görüşünü eleştirir. Çünkü fiiller; insana ve Allah'a ait olmak üzere ikiye ayrılır. Bunlar insana ait olması bakımından ister akli, ister şer'i olsun onu kendisi meydana getirmiştir. Ancak burada fiilden kastedilen ilâhî fiiller olduğu takdirde bu 'icat etmek ve yokluktan varlık alanına çıkarmak' anlamında Allah'a aittir. "... *Allah'tan başka gökten ve yerden size rızık veren yaratıcı mı var?...*"[483] ayetini "bize göre "icad" ile "yaratma" birbirinden farklıdır" diyerek yaratmayı ve yapmayı birbirinden farklı yorumlayan Ali el-Cubbai, Allah'tan ona yakışmayan vasıfları uzaklaştırmak ve ona her türlü kötülüğü nispet etmekten kaçınmak için insanın meydana getirdiği fiillerini yokluktan varlık alanına taşıma görevini kendisine yüklemektedir. Bundan dolayı o insanı yaratıcı olarak isimlendirmekte ve "Kullar sadece fiillerini yaratır" görüşünü benimsemektedir. Bu anlayış ise Allah'tan başka yaratıcı kabul etmek ve insanı ilâhî vasıflarla nitelemek anlamına gelmektedir.[484]

Yine Ehl-i Sünnet kelâmcılarının, bu bağlamda Mu'tezile'nin tevellüd anlayışını eleştiriye tabi tuttuğunu görmekteyiz. Onlar Mu'tezile'nin ölüm sonrası meydana gelen fiilin nispeti konusunu dikkate almakla birlikte, onların genel anlayışlarını, cansız varlıklara fiili gerçekleştirme kudreti vermeye ve âlemin işleyişinde sebep-sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin bulunduğunu kabul etmeye yol açtığından eleştirmişlerdir. Onlara göre Mu'tezile'nin hayat, kudret ve ilim sahibi olmayan ölü bir insandan bir fiilin sadır olabileceğini iddia etmeleri sebebiyle tevlid anlayışını benimsemeleri, sağlam bir düzene sahip olan âlemin cansız bir fâilden meydana gelmesini mümkün gören dönemin tabiatçı filozoflarıyla aynı safta yer aldıklarının bir göstergesidir.[485] Diğer taraftan mütevellid fiille bu fiilin meydana geliş sebebi arasında zorunlu bir ilişkinin varlığını kabul etmek, Eş'ârîler'e ait âlem anlayışının önemli unsurlarından imkân prensibini yok saymak demektir. Bu ilişkide Allah, fail ile teşekkül eden fiil (müsebbeb) arasına girebilir. Meselâ ok atma fiilinde kişi okun gitmesini murat edip onu fırlattığı halde Allah, oku ölümü gerçekleştirmeyecek şekilde hedefine ulaşmadan

[482] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid,* s. 299-300.
[483] Fâtır 35/3.
[484] Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s. 93-94.
[485] İbn Furek, Muhammed b. Hasan, *Mücerredü Makalat-ı Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî,* (Tah. Ahmed Abdurrahim es-Sayıh), Mektebetü's-Sakafeti'd-Diniyye, Kahire 2005, s. 133-134.

durdurabilir; hatta ok hedefe isabet etse bile ölüm fiilini gerçekleştirmeyebilir. İnsanın bir gücü ve kudreti olmaksızın fail olması söz konusu değildir. İnsanın müktesib olarak vasıflanması kudretini kullanabileceği bir alanın varlığı sebebiyledir. Bu itibarla mütevellid fiillerin yaratıcısı Allah'tır.[486]

Ehl-i sünnet, Mu'tezile'nin üzerinde durduğu fiillerin doğrudan Allah tarafından yaratıldığını kabul etmektedir. Çünkü hadis kudret ancak kendi alanı içinde etkili olabilir. Bunun dışındaki bütün etkiler Allah'a aittir.[487] Hâlbuki Mu'tezile'nin tevellüd anlayışı, meydana gelen fiiller hususunda kulun sebebe başvurmasının hemen ardından Allah'ın bu konudaki tabii kanununun bu sebebe binaen hemen yaratılması gerektiği esasına dayanmaktadır. Fakat insanın bir fiil hakkında yaratma ve meydana getirme kudreti söz konusu olmadığına göre onun vurması sonucu vurulanda oluşan acı, yine kırma fiilinden sonra camın kırılması vb. her şey, Allah'ın yaratmasıyla vuku bulmakta ve burada kulun herhangi bir etkisi de bulunmamaktadır.[488]

2.6.3. Eş'ârîler'de İnsan Fiilleri

Eş'ârîlerin fiiller konusundaki yaklaşımları Tanrı merkezli bir yaratıcı tasavvurlarıyla doğrudan ilişkilidir. Onların yaklaşımlarında Tanrı; dilediği ve istediği şekilde mülkünde tasarrufta bulunma yetkisine sahiptir. Her şey Allah'ın ilmi, iradesi ve kudreti etrafında şekillenir. Bununla birlikte kulların kudretinin taalluk ettiği şeyler sadece Allah'ın kudretinin gölgesinde ve onun izin verdiği ölçüde gerçekleşen fiillerdir. İnsanın müstakil kudretiyle fiilin meydana gelmesi onun her fiilinde bilgi sahibi olmasına bağlıdır. Hâlbuki o böyle bir yetiye sahip değildir. O halde bir kuvvetten sadır olan bu fiiller sadece Allah'a nispet edilebilir. Bununla birlikte o, meydana getirdiği fiillerinde kullarının yararını gözetmek zorunda değildir. O, dilediğini yapma ya da yapmama, yaparsa dilediği şekilde yapma salahiyetine sahiptir. Allah'a hiçbir şekilde gereklilik veya zorunluluk izafe edilemez.[489] Allah ilmiyle âlim, iradesiyle müriddir. Bunlar Allah'ın zatı ile kaim ezeli sıfatlarıdır. Allah mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunabilir.[490]

---

[486] Bağdâdî, *Usuli'd-Din*, s. 138.
[487] Bakıllânî, *Temhid*, s. 339.
[488] Nesefî, *Tevhidin Esasları,* s. 106.
[489] Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, s. 159-161, 224; Kalaycı, Mehmet, "Eş'ârîlik", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı, (*Edit. Hasan Onat-Sönmez Kutlu*)*, Grafiker Yay., Ankara 2013,, s. 411.
[490] Eş'arî, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, s. 67.

Eş'ârî'ye göre Allah, kulların niteliklerinin kendisinin seviyesine ulaşması asla mümkün olmayan bir yaratıcıdır ve o dilediğini yapandır. Niteliklerinin ezeli olması, güçlü, bilgili ve her şeyden haberdar olması konusunda onun benzeri bir şey yoktur. O'nun bilgisi bütün varlıkları kuşatır. "*Allah bir şeyi dilediği zaman sadece ona "ol" der o da hemen oluverir*."[491] Allah'ın yeryüzünde dilediği şeyden başka hiçbir şey gerçekleşmez. Allah'ın istemesinden başka yeryüzünde bir iyilik ve kötülük bulunmaz ve olaylar Allah'ın isteğiyle meydana gelir. Allah bir şey yaratmadan, kimsenin bir şey yapmaya gücü yetmez. İnsanlar da Allah'tan bağımsız olmayıp onun bilgisinin dışına çıkamazlar. O'ndan başka yaratıcı olmayıp, "*Sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı*"[492] ayetinde belirtildiği üzere insanın fiilleri de Allah'ın onları yaratmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla yaratılmış olan insanın kendi fiillerini yapmaya ya da yaratmaya gücü yetmez. Allah müminlere kendisine itaat etmelerini uygun bulup, onlara lütufta bulunmuş, hidayet vermiştir. Buna mukabil inkârcıları şaşkın hale getirmiş, onlara hidayet vermemiş ve onları iman ile ödüllendirmemiştir. İnsanların durumu Tıpkı Allah'ın: "*Allah kimi doğru yola iletirse doğru yolu bulan onlardır. Kimi de saptırırsa işte onlar hüsrana uğrayanlardır*"[493] ayetinde buyurduğu gibidir. Eğer onlara hidayet verseydi hidayete ermiş olacaklardı. Allah inkârcıları kurtarabilir ve onlara mü'min olana kadar lütfedebilir. Hayır ve şer Allah'ın kazası ve kaderiyledir. Biz Allah'ın kazasına ve kaderine; iyiliğine ve kötülüğüne; acısına ve tatlısına inanırız. İnsanlara Allah'ın istediğinden başka kendisine zarar ve fayda vermeye kimsenin gücü yetmez. Bizim hakiki manada eylemlerimiz Allah'a aittir."[494]

Eş'ârî, âlemde var olan her şeyin Allah'ın ilim, irade, kudret ve yaratmasıyla meydana geldiğini söyleyerek, her şeyden önce onun mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunabileceğini; sınırsız irade ve mutlak kudretiyle, onun mülkünde onun irade ve kudreti dışında herhangi bir şeyin gerçekleşmesinin mümkün olmadığını söyler. Ona göre onun dilemediği hiçbir şeyin var olması da söz konusu olamaz. Allah'ın dilemediği ya da dileyemediği bir şeyin onun hükümranlığı altında bulunması söz konusu olsaydı, bu durumda Allah'ın acziyet ve güçsüzlükle nitelenmesi gerekirdi.[495]

Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi Allah, kulları için sadece iyi olanı yapmak zorunda değildir. Onun yarattığı şeyler içerisinde itaat, onun yasaklamadığı iyi ve doğru

---

[491] Yasin 36/81.
[492] Saffat 37/96.
[493] A'raf 4/178.
[494] Eş'ârî, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, s. 15,19-20.
[495] Eş'ârî, *Lüma*, s. 65.

şeyler, küfür ve isyan gibi kötü ve yanlış fiiller bulunmaktadır. Ancak zıt niteliklere sahip bu fiillerin başlı başına objektif bir değeri yoktur.[496] Her şeyin Allah'ın yaratmasıyla var olduğunu söyleyen Eş'ârî, olayların Allah'ın dilemesiyle olduğunu ve o bir şeyi yaratmadan önce insanın gücünün bulunmadığını savunur. Dolayısıyla bu fiillerin hepsi Allah'ın iradesinin tezahüdür. Ancak az önce de ifade edildiği üzere bunların içerisinde sadece iyi ve güzel fiiller değil, kötü ve çirkin kabul edilen fiiller de bulunmaktadır. Allah'ın, sefeh kapsamına giren insanın fiillerini irade etmesi ve neticesinde yaratması, onun için asla sefehlik olamaz. Hem ahlâkî değerlerin hem de insan fiillerinin Allah'ın irade ve kudretiyle belirlenip takdir edilmiş olması onun fiilleri hakkında bir adaletsizlik/uyumsuzluk bulunduğu düşüncesini hatıra getirmez.[497]

Bakıllânî'ya göre, iyi ya da kötü, güzel ya da çirkin herhangi bir şeyi yaratması Allah'ın iradesi, meşieti, ihtiyarı, rızası ve muhabbeti ile gerçekleşir. Allah'ın iradesi, meşieti, ihtiyarı ile onun rızası ve muhabbeti arasında hiçbir fark yoktur. Bütün bunların hepsi emre bağlıdır. Allah'ın bunları var etmesi kötü ve çirkin olarak değerlendirilemez.[498]

Eş'ârîlerin her şeye gücü yeten ve fiillerinde dilediği şekilde tasarruf yetkisinde olan Tanrı algıları onların kulların fiilleri konusundaki yaklaşımlarının da zeminini oluşturmaktadır. Buna göre Allah'ın her şeyin yaratıcısı olması ve yaratma (halk), fiil, icad ve ihdas gibi kavramlar arasında bir fark bulunmaması, insanların fiillerinin failinin de Allah olduğunun kabul edilmesiyle mümkün olmaktadır. Ancak bu, insanın fiillerinde mecbur olduğu sonucunu doğurmaz. Bilakis o, taat ve masiyetten dilediğini meydana getirme salahiyetine sahiptir, yani müktesibdir. Kulların fiilleri kesb yönüyle insana ait iken, yaratma yönüyle Allah'a ait olmaktadır. Ancak insana ait sıfatlar Allah hakkında zikredilemez. Çünkü Allah'ın vasıfları ile mahlûkatın özellikleri birbirinden farklıdır. Bu itibarla Allah'a müktesib denilemeyeceği gibi, kula da yaratıcı denilemez.[499] Bu durumu ispata götüren akli ve nakli[500] deliller mevcuttur.[501]

Bağdâdî kulların fiillerinin Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiğini ifade ederken, kulun fiile etkisinin Allah tarafından onun irade ve kudretine binaen yaratılmış kesb gücüyle olduğunu söyler. Ancak Allah'ın kudretiyle yaratılan bu fiil, ne hakikatte

---

[496] Eş'ârî, *Lüma*, s. 96.
[497] Eş'ârî, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, s. 19; *Lüma*, s. 101; Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, s. 105-106.
[498] Bakıllânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib, *el-İnsaf*, (Tah. Muhammed Zahid Kevseri), Mektebetü'l-Ezheriyye Litturas, Kahire 2000, s. 43.
[499] Bakıllânî, , *el-İnsaf*, s. 44; Kalaycı, "Eş'ârîlik", s. 411-412.
[500] A'raf 7/117; Saffat 37/96; Ahkaf 46/14 vs.
[501] Bakıllânî, *Temhid*, s. 342-347.

insana ait olmakta ne de var olmasında iki kudret arasında bir ortaklık bulunmaktadır.[502] Dolayısıyla kulun kesb kudretiyle müktesib olması fiilde fail olmasını sağlayamamıştır.

Eş'ârî, kelâmî öğretilerinin tamamında insanın meydana getirdiği fiillerinde kesinlikle fail ve yaratıcı ayrımı yapmaktadır. Ancak Allah insanın fiillerinin hem yaratıcısı hem de gerçek failidir. Fiilin oluşum sürecinde bir faile ihtiyaç duyulduğu halde bir müktesibe ihtiyaç duyulmaz. Fiilin meydana gelmesi esnasında müktesibin bir etkisi olmadığı için o, bir iş yapma konusunda zorunlu değildir. Ancak bu görüş bir takım problemleri beraberinde getirmektedir. Fiilin meydana gelişi esnasında etkin bir role sahip olmayan insanın ahlâkî olarak da yaptıklarından sorumlu olmaması gerekir.[503] Aynı şekilde müktesib olmak fiilin meydana gelmesi esnasında zorunlu olmadığından ve insanın fiillerinin hakikat manasında yaratıcısı da faili de Allah olduğundan, sorumluluğun ve aynı şekilde failin vasıflandırıldığı sıfatların Allah için kullanılmasını gerekli kılmaktadır. Bu da Allah'ı adil gibi güzel isimlerin yanında zalim, yalancı gibi niteliklerle de vasıflandırmayı zorunlu kılar. Ancak Eş'ârî sırf bu ikilemden kurtulmak için ahlâkî sorumluluğu her şeyin hakiki failine değil, kesbeden, kazanan, elde eden manasında insana yüklemeyi uygun bulmuştur. Nitekim kesb; bir şeyi olduğu şekliyle meydana getiren faile delalet ederken, bu durum bir taraftan kesbin failinin aynı zamanda müktesib olmadığını çağrıştırdığı gibi, diğer taraftan gerçekte müktesibi olan kimsenin hakikatte o fiili yaratan fail olmadığına işaret etmektedir. Allah hadis bir kudretle kadir olamayacağına göre, bunun akabinde gerçek anlamda kesbin yaratıcısı olsa da Allah'ın, insanın meydana getirdiği bir fiilin müktesibi olarak nitelendirilmesi muhaldir.[504]

Razi, Eş'ârî gibi insanın kudretinin, gücünün yettiği şeylere hiçbir tesirinin olmadığını; hem kudretin hem de gücünün yettiği şeylerin Allah'ın kudreti ile meydana geldiğini kabul etmektedir. Kulun gücünün yettiği şeyler ise taat ve masiyet türünden olabilmektedir. Razi, fiillerin ve var olan her şeyin yaratıcısının Allah olduğuna dair akli ve nakli deliller getirdikten sonra, fiillerin meydana gelme esnasında mutlak hürriyetinin bulunmadığını, sadece insanın fiili meydana getirirken o fiili yapan olması yönünden kazanma fonksiyonuna sahip olduğunu söyler.[505] Çünkü kulların fiilleri bir taraftan icad yönüyle Allah'ın yaratmasıyken diğer taraftan insanların kesbi olmaktadır.

---

[502] Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, s. 137.
[503] Eş'ârî, *Lüma*, s. 88; Genç, Hafzullah, "*Eş'ârî ve Cüveynî'de Kader ve İstitaat Kavramları*", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), HÜSBE, Çorum 2016, s. 66.
[504] Eş'ârî, *Lüma*, s. 88-89,
[505] Razi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, s. 189-195.

Bu durumda her iki failin isimlendirilmesi de fiili meydana getirme konusundaki etkisine göre şekillenmektedir. Buna göre Allah'a müktesib denilemeyeceği gibi, kula da yaratıcı denilemez. Sonuçta her bir fiilin meydana gelmesinde beşeri kudret ve irade bulunmakla beraber, insanın fiilleri Allah'ın yaratması ve icadı ile olmaktadır.[506]

Cürcânî de Eş'ârî geleneğe bağlı kalarak insanın kendi fiillerinin faili olamayacağını söyler ve bu konuda şöyle bir delil getirir: "İnsanın kendi fiilinin faili olması durumunda, iki kudretin etki ettiği makdur ya birdir veya değildir. Birinci durumda her iki kudretin bir makduru meydana getirme hususunda birbirine tesiri söz konusu olur. Hadis olan kudret, kadime tesir edemeyeceğine göre, kadim olan hadisi etkileyecektir. Dolayısıyla Allah'ın kudreti kulun kudretini ortaya çıkarmakta, bu da fiili gerektirmektedir. İki kudretin meydana getirdiği makdurun bir olmaması durumunda ise, fiilin aslının kulun kudretiyle, sıfatının ise Allah'ın kudretiyle meydana gelmesi mümkün olduğu gibi, bunun tam tersi de olabilir. Kulun fiilleri mümkündür. Her mümkünün Allah'ın kudretinde olması dolayısıyla kulun fiilleri de Allah'ın makdurudur. Allah'ın makduru olan hiçbir şey kulun kudretiyle gerçekleşmez. Aynı zamanda eğer insan kendi fiillerini ihtiyarıyla ve kendi başına meydana getirseydi; bu durumda onların bütün ayrıntılarını da bilmesi gerekirdi. Bu ise mümkün görünmemektedir."[507]

İnsanın iyi-kötü, günah-sevap, taat-isyan, küfür-iman gibi zihni tasavvurlarının ahlâkî bir konu olarak incelenmesi, ontolojik bir gerçeklik olarak varlık sahasına geçilmesiyle mümkün olmaktadır. Ancak eylem olarak zahiri âlemde varlık sahasına geçen her iş, ancak teklif ile mükellef olan yaratılmışlara yöneliktir. Her ne kadar kesb kudretini kendisinde bulundurması sebebiyle insanın kendi fiillerini meydana getirdiği ifade edilse de, fiiller, iki kudretin birden etkin olmasıyla değil, her şeye gücü yeten Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşmektedir. Neticede fail olarak insanın kendisi değil de Allah'ın kabul edilmesi, bu fiillerin ahlâka konu olmasını engeller.

Eş'ârî âlimlere göre, nakli delillere dayanarak fiillerin hakiki failinin ve yaratıcısının Allah, fiilin vuku' bulmasını sağlayan müktesibin insan olarak ifade edilmesi, her ne kadar Allah'ın rububiyetinin korunmasını amaçlasa da hakikatte fiili meydana getiren yegâne gücün Allah olmasından hareketle fiilin ortaya çıkmasından kaynaklanan müeyyidelere layık olanın da o olması sonucunu gerektirmektedir.

---

[506] Taftazanî, Saduddin Mesud b. Ömer, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi (Şerhü'l-Akaid)*, (Ter. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1999, s. 198.
[507] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, III/244-246.

Dolayısıyla her türlü eksiklikten münezzeh olan Allah acziyete maruz kalmakla birlikte, insanın âlemdeki varlığının odak noktasını teşkil eden sorumluluk kavramının boşlukta kalmasına neden olmaktadır.

2.6.4. Maturîdîlerde İnsan Fiilleri

Her konuya adalet ve hikmet dairesinden bakan Mâturîdî'nin, insan fiilleri konusunu doğrudan "Hikmet ve Sefeh" başlığı altında irdelemesi, bu meselenin nirengi noktasını oluşturmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Tanrı-insan ilişkisini ontolojik gerçeklik olarak ortaya koyup, açıklamak ancak meydana getirilen fiiller vasıtasıyla olabilmektedir. Ortaya çıkan fiillerin hem Tanrı hem de insan açısından sağlam bir zeminde tahlil edilmesi gerektiği için bu temellendirmenin Mâturîdî'nin anlayışına yansıdığı düşünülebilir.

Burada hemen şunu belirtmeliyiz ki, İmam Mâturîdî'nin sorumluluğu gerektiren insana ait fiillerin Allah'a ve insana nispeti Eş'ârî anlayışa göre daha açık, daha şeffaf ve daha belirgindir. Bu belirginlik çalışmamızda da kendini gösterecektir. Çünkü burada biz Mâturîdî anlayışı ortaya koyarken özellikle onun kendi eserlerine ve Mâturîdî kelâmında önemli bir yeri olan Ebu'l-Muin En-Nesefî'nin çalışmalarına müracaat etmekle yetineceğiz.

Eş'ârî'nin kesb anlayışı hakkında araplar arasında anlaşılması muğlak ve zor olan meseleler için meşhur olan "bu mesele Eş'ârî'nin kesb teorisinden daha zordur" ifadesi hiçbir zaman Mâturîdî için söylenmemiştir. Hatta Muhammed İkbal'in, İslam dünyasının toplumsal olarak yanlış kader anlayışını ve içinde bulunduğu pasifliğin kaderin kısmet ve alın yazısı olarak ele alınmasının neticesi olduğunu ifade eder.[508] Ona göre İslam toplumunun muasır bir medeniyet haline gelebilmesi için değiştirilmesi gerekenlerin başında, öncelikle İslam toplumu içerisindeki teslimiyetçi kader anlayışını sayması[509] ve bunun da Eş'ârî kader anlayışı olduğunu belirtmesi[510] manidardır.

İkbal'in sözlerinden İslam toplumunun insan fiilleri bağlamında genel kader anlayışının Eş'ârîlerin sistemi üzerinden değil de Mâturîdî kader anlayışı çerçevesinde genel bir kader anlayışının benimsenmesinin belki de geri kalmışlığın önlenmesinde ve

---

[508] İkbal, Muhammed, *Armağan-ı Hicaz*, (Çev. Ali Nihat Tarlan), İstanbul Mat., İstanbul 1968, s. 220.

[509] Halifat, Sekban, "İkbal'in İhya Projesinin Analizi", *Muhammed İkbal Kitabı*, İBBKİB yay, İstanbul 1995, s. 155.

[510] Muhammed İkbal, *İslam'da dini düşüncenin Yeniden doğuşu*, (Çev. N. Ahmet Asrar), Birleşik Yay., İstanbul trs., s. 106; Yıldırım, Eyyüp, *Muhammed İkbal'in Kader Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), EÜSBE, Kayseri 2009, s. 24-25.

dinamik bir yapının oluşmasında daha etken olacağı anlaşılmaktadır. Nitekim kulların fiilleri konusunda Mu'tezile ve Mâturîdîlerin ortak kanaati, Allah'ın fiillerinin -özellikle de insana ilişkin fiillerinin- hiçbiri hikmet, maslahat (insanların yararı), sebep ve illetten bağımsız olamayacağıdır. Fiillerde hikmet, maksat, illet, gaye ve sebebin olması, onun kemalinden kaynaklanmaktadır. Her ne kadar Eş'ârîler Allah'ın fiillerindeki bu tür özelliklerin Allah'a noksanlık izafe edilmesini ve fiille kendisini tamamlamasını gerektireceğini iddia etse de fiillerde bir maksadın bulunması onda böyle bir durumu gerektirmez. Aksine bunlar onun kemalatına delalet eder. Ancak Mu'tezile Allah'ın en iyi olanı yaratmasını Allah'a vacip kılarak Mâturîdîlerden ayrılır. Mâturîdî ise adalet ve hikmeti güzel ve olumlu ahlâkî davranışla, sefeh ve zulmü de çirkin ve olumsuz ahlâkî davranışla nitelendirmekte; bu itibarla Allah'ın fiillerinin hikmet ve adalet, lütuf ve ihsan oluşundan başka bir şeyle vasıflanamayacağını belirtmektedir.[511]

Mâturîdî, Allah'ın insanda kendi fiillerini meydana getirebilecek irade ve kudreti yarattığını, ancak Allah'ın bu tesirinin, insanının fiillerinde zorunlu olduğu sonucunu gerektirmediğini, dolayısıyla onun taat ve masiyet içeren tüm fiillerini kendi kasdı ve ihtiyarıyla meydana getirdiğini söyler.[512] Neticede kullara hakikat manasında fiil nispet etmek ve bu hususu akıl ve nakil açısından incelemek gerekir. Nitekim insanın fiillerinin gerçek faili olduğu, Kur'an ayetleriyle, akılla ve zaruri bilgiyle açık seçik bilinmektedir. Buna göre nakli deliller iki açıdan tahkik edilebilir. Birincisi yapılması emredilen veya yasaklanan şeyler; ikincisi ise yapıldığında cezayı ya da mükâfatı gerektiren şeylerdir ki bunların hepsi fiil (amel) olarak isimlendirilir. Kur'an'ın da "*Amel ettiklerinin mükâfatı olarak…*"[513] "*Kim zerre kadar bir hayır işlerse…*"[514] ayetleriyle işaret ettiği bu ve benzeri ayetler, insanı "fiili meydana getirme konusunda fonksiyoner" olarak isimlendirmiş ve fiil kavramını ona nispet etmiştir. Bu isimlendirme ve nispet ediş Kur'ani perspektifte emir-nehiy, va'd-vaid üslubunda cereyan etmektedir. Fiiller, mahiyetleri itibariyle Allah tarafından yaratılmaları ve bir zamanlar yokken O'nun tarafından icat edilmesi bakımından Allah'a; kesbedilmeleri ve işlenmeleri bakımından ise insana aittir. İhtiyari fiillerin Allah'a izafe edilişi, onların insana aidiyetini ortadan kaldırmamaktadır. Nitekim kendisine ait bir fiil yokken "*Şüphesiz Allah adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder, çirkin işleri, fenalık*

[511] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 275-277; Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, s. 53-54.
[512] Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed, *Tevilat-ü Ehl-i Sünne*, (Tah. Mecdi Beslüm), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 2005, *1/167.*
[513] Secde 32/17.
[514] Zilzal 99/7.

ve azgınlığı da yasaklar. O düşünüp tutasınız diye size öğüt verir"[515] ayetine istinaden ona emir ve yasaklar yöneltmek anlamsızdır.[516]

İnsanda gerçek manada fiil işleme fonksiyonu olmadığı takdirde, Allah'ın ona bir şey emretmesi ya da yasaklaması ve bunun sonucunda Allah'ın onu işlemiş olduğu fiillerden dolayı sorumlu tutup, karşılığında da cezalandırılması ya da mükâfatlandırılması mümkün değildir. Eğer bu mümkün olsaydı, dünyada bir yıl önce yapılması gereken bir işi bugün emretmek veya yaratıklar icat etmeyi emretmek de imkân dâhiline girerdi ki böyle bir emrin de tutarlı bir yönü bulunmamaktadır.[517]

Bununla beraber taat ile ma'siyetin, çirkin ve gayri meşru fiiller işlemenin Allah'a nispet edilmesi, emir ve nehye muhatap olup mükâfat ve ceza gerektiren bir fiilin Allah'a ait olması da aklen mümkün değildir. Allah dünyada kendisine itaat edene mükâfat vaat etmiş, isyan edeni de cezalandıracağını haber vermiştir. Eğer itaat da isyan da Allah'ın kendi fiili olursa sözü edilen sonuçlara da onun kendisi muhatap olmak zorundadır. Bu imkânsız olduğuna göre va'd ve vaidin kula yönelik olması ve bunu gerektirecek fiillerin de hakiki manada kula ait olması zorunludur.[518]

Diğer taraftan birinin bizzat kendisine emretmesi ve bundan dolayı itaatkâr ya da asi olması muhaldir. İmkânsız olan bir diğer şey de iradeden yoksun bir kimseyi "itaatkâr, asi, isabetsiz iş gören, zalim" olarak adlandırmaktır. Hâlbuki Allah emir ve yasaklarına muhatap kıldığı kimseleri bu isimlerle vasıflandırmıştır. Eğer bu sıfatlar gerçek manada Allah'a ait olsaydı; onun hem Rab hem kul, hem yaratan hem yaratılan olması gerekirdi ki bu akıl ve nakil açısından kabul edilmesi imkânsız bir husus olmasının yanında zaten herkes kendisini yaptıklarında hür, fail ve kasib olarak hissetmektedir.[519]

Ayrıca Allah, kulların hayır-şer, iman-küfür, taat-isyan cinsinden olan bütün fiillerinin yaratıcısıdır. O fiiller Allah'ın iradesiyle, meşietiyle, hükmüyle, kazası ve takdiriyle gerçekleşir. O yaptığını bir fayda sağlamak veya bir zararı engellemek dolayısıyla yapmaz. Ancak insanlar bu fiillerden herhangi birini tercih ederek iktisab etmekte ve neticesinde ceza veya mükâfata layık olmaktadır.[520]

---

[515] Nahl 19/90.
[516] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 287.
[517] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 287-288.
[518] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 288.
[519] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 288.
[520] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 302; Ecer, Vehbi, *Türk Din Bilgini Maturidi*, Emel Matbaası, Ankara 1978, s.89-90.

Mâturîdî'nin fiilde çeşitli yönler tayin etmesinin sebebi, onun meydana gelmesinde herhangi bir ortaklığın olup olmayacağını tespit etmek içindir. O, nesne ve fiillerdeki bu yönlerin her iki varlık için mülkiyet oluşturduğunu, ancak bunun bir ortaklık olmadığını ifade eder.[521] Böylece o, iki uç görüşün ortasında bir tavır benimsemiştir. Allah'ın mutlak kadir ve her şeyin yaratıcısı, insanın da yaptığı şeylerden Allah'a karşı sorumlu olduğu fikrinden hareket edecek olursak; insanın fiili her yönüyle Allah'a ait olursa insanın sorumluğunun; fiil bütün yönleriyle insana ait olursa Allah'ın mutlak yaratıcılık vasfının izah edilmesi zorlaşacaktır. Bu itibarla insanın fiillerinde çeşitli yönler olduğunun kabul edilmesi daha uyumlu ve tutarlı bir çözüme ulaşma hedefinden kaynaklanmaktadır.[522]

Mâturîdî'ye göre insana ait fiilleri ne yalnızca Allah'a ne de yalnızca insana izafe etmek mümkündür. Kesb açısından ve hakikat manasında insana ait bulunan ihtiyari fiil, aynı zamanda yaratma (halk) açısından ve hakikat manasında Allah'a da ait olmaktadır. Kulların fiilleri konusunda isabetli olan görüş, fiilleri hakikat manasında hem Allah'a hem de kula nispet etmektir. Kulların fiilleri içinde aklın tasavvur ve idrak edemediği haller bulunduğu gibi, hedef ve planlarını idrak ettiği haller de mevcuttur. Bu durum fiillerin mahiyetinde bulunan iki yönle açıklanabilir:

a. Birinci açıdan bu fiiller insana ait olamazlar. Ama ikinci açıdan onların tamamen insana özgü olması gerekir. Söz gelimi insanın, bir şeyin "yokluktan varlık alanına çıkışını" tüm detaylarıyla kavraması; bir fiilin gerçekleşeceği çevre, mekân ve belirleyici boyutları biçimlendirmesi mümkün değildir. Aynı şekilde insan, fiillerinin hangilerinin güzellik ve çirkinlik statüsüne girdiğini tam anlamıyla bilememektedir.[523]

Söz konusu fiiller meydana geldiklerinde, güzellik ve çirkinlik nitelikleriyle birlikte insanın eseri olsaydı, bu durumda onların güzellik ve çirkinliğini bilmesi gerekirdi. Öyleyse bu yönüyle insanın fiili kendisine ait değildir. Yine kullara ait fiillerin sahiplerine eziyet, elem ve yorgunluk verdiğini müşahede etmekteyiz. İnsan tabiatının eziyet, yorgunluk ve elem veren olmaksızın bu duyguları hissetmesi mümkün değildir. O halde yorgunluk ve eziyet verme gibi niteliklerin yaratıcısının etkisiyle oluştuğu ortaya çıkmaktadır. İnsanın fiillerini gerçekleştirme amacı ondan haz duymak

[521] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s.286-290, 306; Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s. 99-101.
[522] Yazıcıoğlu, *Maturidi ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 25-26.
[523] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 292-293.

ve yararlanmaktadır. O halde fiillerin taşıdığı bu vasıflar kullar sebebiyle değil, Allah tarafından yaratılmıştır.[524] Bu yönüyle fiillerin Allah'a ait olduğunu söylemek gerekir.

b. İkinci açıdan fiillerde, yasaklanan veya emredilen şeye yönelik olarak harekete geçme yahut geçmeme gibi insanın idrak edebildiği hallerin bulunmasıdır. Şu halde kullara ait fiillerin birinci açıdan kendisinin ürünü olmadığı, ikinci açıdan ise kendilerinin kudretiyle meydana geldiği ortaya çıkmaktadır. Kulların birinci açıdan da fiillerini hakikat manasında gerçekleştirebilmeleri imkân dâhilinde olsaydı, şu andaki şekliyle tabiatın, ilmi ve kudreti bulunmayan ve her şeyin yapısal özelliklerinden bihaber olan birinin eseri olarak var olması mümkün olurdu. Biz bu fiillerin aslında insanın iradesi dışında ortaya çıktığını ve kendilerinin de aynı fiili tekrarlamaktan aciz olduğunu ve onun aynı fiilli gerçekleştirmede aynı konuma sahip olmadığını biliyoruz. Eğer bunun aksi olsaydı, mahiyetleri ile birlikte birçok mucize, bunlara dair bilgisi ve kudreti olmayan sıradan insanların eylemi olarak gerçekleşebilirdi.[525]

İnsan, hiçbir zaman kudreti olmayan birinin muktedir kılmasıyla değil, Allah'ın kendisini muktedir kılmasıyla fiili işlemeye güç yetirir hale gelir. Bu tıpkı ilmi olmayan birinin bilgi sahibi kılmasıyla bilir hale gelemeyeceğine benzer. Böylece Allah'ın kula ait bulunan fiile de muktedir olduğu bilinmiş olur ve onun, kulun fiilinin yaratıcısı olduğu ortaya çıkar.[526] İhtiyari fiillerin oluşumunda Allah'ın fiili gerçekte kulun fiilinden başkadır. Kula nispet edilen eylem O'nun fiili değil, mef'ulüdür.[527]

Nesefî de aynı şekilde ayetlerde insana emir, nehiy, va'd ve vaid şeklinde bildirilen ve neticesinde itaatkâr veya isyankâr olarak nitelenmesine sebep olan fiilleri 'kesb yönüyle insana, yaratma yönüyle Allah'a izafe ederek Mu'tezile'nin düşüncelerine Kur'an ayetlerinden örnekler vererek itiraz eder. "*Dilediğinizi yapın*"[528] ve "*İyilik yapın*"[529] ayetlerinde insanların fiili gerçekleştirmeleri emredilirken, onların yaptıklarına karşılık olarak alacakları ceza hususunda da Allah "*Bütün bunlar işledikleri amellere karşılık olarak verilir*"[530] buyurmaktadır. Nesefî, zikredilen ayetlerde, insanların yaptıkları fiillerin emir, nehiy, va'd ve va'id şeklinde insana izafe edilmesiyle fiilin Allah'a izafesini ortadan kaldırmadığına, bilakis bir fiilin iki kudret sahibinin kudretine bağlanması gerektiğine ve iki kudret sahibinin o fiilde ortak olduğuna işaret

[524] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 293-294.
[525] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 292-293.
[526] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 296.
[527] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 302.
[528] Fussilet 41/40.
[529] Hac 22/77.
[530] Ahkaf 46/14.

etmektedir. Neticede fiiller, kazanma cihetiyle insana, yaratma yönüyle de Allah'a izafe edilir.[531]

Nesefî'nin ortaklık kavramı hususundaki açıklamaları meselenin daha iyi anlaşılması için bir dayanak olmuştur. O'na göre ortaklık, "ortaklardan birinin sahip olduğu şeye diğerinin sahip olmaması" demektir. Verdiği ortaklık tarifinden her iki varlığın da tasarruflarında bağımsız olduğu ve birbirlerinin tasarruflarına müdahale etmelerinin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Bu mülkiyette kul, Allah'ın ortağı değildir. Neticede ortaklardan birinin sahip olduğu şeye diğerinin sahip olmaması, fiilde var olduğu farz edilen iki yönle ilgili tasarruf hakkına sahip Allah ve insanın kendi etki alanlarında bağımsız ve birbirlerinden etkilenmeden hareket ve tasarrufta bulunabilmeleri demektir.[532]

Nesefî'nin düşüncesinde insanın fiili, bünyesinde her türlü seçme özgürlüğünü barındırır. Allah'ın ilmi gibi takdiri de aynı şekilde insanı fiillerinde zorlayamaz. Çünkü bu sayede insan cezayı ya da mükâfatı hak etmektedir. Allah'ın buradaki hükmü, gizli olmakla beraber emir ve yasaklar mahlûkatına karşı kudret ve egemenliğine delalet etmektedir. Kul gücü yetmesine rağmen, kendisine açık olan şeyin (emir ve nehyin) gereğini yapıp yapmamasına göre ceza veya mükâfata müstehak olacaktır. Allah'ın hükmü ve dilemesi, kulun fiiliyle aynı istikamette olsa bile, kulun hareketi ve o iş için gösterdiği çabası ve gayreti Allah'a nispet edilemez.[533]

İnsanın fiilleri konusunda aslolan şudur ki, kulun hakiki anlamda bir fiilinin olduğu, bu fiilini hür iradesiyle gerçekleştirdiği, kulun bu konumunun tercih edilmeye ve sevilmeye en çok layık olan şey durumunda bulunduğu, bu fiilin bir yönüyle Allah tarafından yaratılmış olmasının kendisini etkilemediği, sevkedici ve zorlayıcı olmadığı görülmektedir. Bunun yanında Allah'ın, kulun bu fiilini bilmesi, bundan haberdar olması, bunu lehv-i mahfuzda kayıt altına alması, işlenmesi sırasında onu tekrar tekrar yaratmayı gerekli kılması, onları belli bir adla (taat, ma'siyet) isimlendirmesi ve bütün bunlarla birlikte kişinin ilâhî emir ve nehye muhatap olarak ceza ve mükâfata tabi tutulması güzel ve yerinde bulunmuştur.[534]

---

[531] Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s. 94-95; Gündoğar, Hamdi, "Ebu'l-Muin en-Nesefî'nin İnsan fiilleri Probleminde Yönelttiği Bazı Eleştiriler", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 9/1, s. 204, ss. 199-214, Ankara 2011.

[532] Nesefî, *Tevhidin Esasları,* s. 100; Yazıcıoğlu, *Maturidi ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 28.

[533] Nesefî, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed, *Bahru'l-Kelam (Maturidi Akaidi)*, (Ter. Ramazan Biçer), Gelenek Yay., İstanbul 2010, s. 22.

[534] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid,* s. 310.

2.7. İnsan Fiilleri ve Sorumluluk Düşüncelerinin Kritiği

Kulların fiillerinin taalluku konusunda farklı anlayışların ortaya çıkmasının, aslında nakli delillerin aklen farklı yorumlanması gerçeğinden kaynaklandığını daha önce belirtmiştik. İbn Rüşd, kulların fiillerinin hakikatte kime ait olduğu noktasında aslında iki temel anlayışın varlığından söz eder. Ona göre bunlardan ilki insanı, iyilik ve kötülüğün sebebi, fiillerin hakiki manada kasibi ve faili, akabinde de ceza ya da mükâfata müstehak olduğunu söyleyen Mu'tezile'dir. İkincisi ise insanın kendi fiillerinde tamamen mecbur olduğunu, onda hiçbir kudret ve etkisinin olmadığını söyleyerek Mu'tezile'nin aksi görüş beyan eden Cebriyyedir. Eş'ârîyye ise kesb teorisiyle bu iki mezhep arasında orta yolu bulmaya çalışmasına rağmen, insanın güç yetirdiği şeylerin (mükteseb) ve kesbin yaratılmış olduğunu kabul ettiği için, insanın fiillerinde mecbur olduğu sonucunu ortaya çıkarmış, neticede cebri anlayışın farklı bir versiyonu olarak ortaya çıkmıştır.[535]

Cebriyye Allah'ın yaratma kudretinin mutlak manada olduğunu, bu anlamda ona hiçbir varlığın ortak olamayacağını, insanın her türlü fiilinde zorunlu olduğunu ileri sürerek fiilleri meydana getirme bağlamında insandan hürriyeti soyutlamıştır.[536] Onlara göre insanın bütün hareketleri Allah'ın fiili olup, insanın bu fiilleri meydana getirme konusunda herhangi bir etkisi yoktur. İnsan fail olamaz, fail yalnızca Allah'tır. Bireyin serbest olarak bir şeyi dileyip yapması onun kudreti dâhilinde değildir.[537] Hatta Cebriyye fırkasının ismiyle özdeşleşen Cehm b. Safvan insanın hiçbir şeye güç yetiremeyeceğini, istitaatla vasıflanamayacağını, onun bir kudreti, iradesi ve tercihi olmaksızın kendi fiillerinde zorunlu olduğunu ve Allah Teâlâ'nın cansız varlıklarla ilgili hususları yaratmasına benzer bir şekilde onun fiillerini yarattığını "ağaç meyve verdi, su aktı, taş hareket etti, güneş doğdu, yağmur yağdı, vb." gibi fiillerin her bir varlığa mecaz olarak nispet edildiğini iddia etmiştir. Ona göre tüm fiiller cebri olduğu gibi, bu fiillere terettüp edecek ödüllendirme ve cezalandırma da cebr olmakta, bunun akabinde ise teklifin de cebri olduğu ortaya çıkmaktadır.[538] Bu itibarla Cehm insanın doğumundan ölümüne, tekrar dirilişinden hesaba çekilmesine, sonuçta cennet veya cehenneme

---

[535] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 124-125.

[536] Pezdevi, Ebu'l-Yusr Muhammed, *Usulü'd-Din* (*Ehl-i Sünnet Akaidi),* (Ter. Şerafettin Gölcük), Kayıhan Yay., İstanbul 1980, s. 144; Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s. 94; Özarslan, Selim, *Pezdevi'nin Kelami Görüşleri*, DİB Yay., Ankara 2013, s. 33.

[537] Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 85-86; Bağdâdî, Abdulkahir, *el-Fark beyne'l-Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, (Çev. Ethem Ruhi Fığlalı), TDV Yay., Ankara 2007, s. 156; Özarslan, *Pezdevi'nin Kelami Görüşleri*, s. 34.

[538] Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 86.

giderek ceza veya mükâfat görmesine cebr anlayışıyla bakmış, tevhide zarar vermeme düşüncesinden hareketle insana ait fiiller konusunda ortaya çıkacak tüm problemleri hallettiğini zannederek insanın her türlü sorumluluğunu ve hürriyetini ortadan kaldırmıştır. Hâlbuki böyle bir düşüncenin Allah'ı çirkin işlerle/fiillerle ilişkilendirmek ve onu tamamen insanî bir varlık olarak tasavvur etmek anlamına geleceğini göz ardı etmiştir.[539]

Bu anlayışın tam karşıtı olarak, kul ihtiyar yoluyla bağımsız olarak tek başına fiil yapamadığı takdirde emir ve yasaklardan sorumlu tutulmasının adil olamayacağı tezinden hareketle ihtiyari fiillerin meydana gelmesini sağlayan bu gücün insan olduğu iddia eden Mutezili anlayış tezahür etmiştir. Çünkü kul müstakil olarak fiilin var edicisi olmadığında, ona şunu veya bunu yap veya yapma demek doğru olmayacaktır. Bunun neticesinde ise övgü ve yergi kalkar, va'd ve tehdidin haber verdiği mükâfat ve cezanın bir hükmü ve peygamber göndermenin bir anlamı olmaz. Kullar kendi fiillerinin var edicisi değilse ceza ya da mükâfatı hak etmesi de düşünülemez. Aksine o fiiller Allah tarafından yaratılmışlarsa; bu takdirde durumun tam tersine döndürülerek peygamber ve onu izleyenlerin cezalandırılması, onu inkar edenlerin ödüllendirilmesi de mümkün hale gelmektedir. Dolayısıyla peygamber göndermenin hiçbir fayda ve hikmeti kalmamaktadır. Bu nedenle insan kendi fiillerini meydana getirmek zorundadır. Neticesinde de bütün yaptıklarından sorumlu tutulmakta, hesaba çekilmekte, cezaya ya da mükâfata müstahak olmaktadır. Bu sebeple, sorumluluk ve müeyyidenin insanın kendisine ait olması, aynı zamanda Allah'ın da insanın iyi veya kötü fiillerinin her türlü nitelemelerinden ve sonuçlarından tamamen muaf tutulması gerekmektedir.[540]

Mu'tezile, insanın sorumluluğunu ortaya koyma maksadıyla kendi fiillerini hiçbir etki altına kalmadan özgür irade ve ihtiyarıyla meydana getirdiklerini ve insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu iddia etmeleri neticesinde Eş'ârîler tarafından Allah'ın yanına ikinci bir ilah koymakla suçlanmışlardır. Mu'tezile'nin ahlâk teorisine ayırıcı özellik katan unsur, onların insanın kendi fiillerini meydana getirme esnasında faal olan gücünü kabul etmeleri değil, bu gücü aklileştirmeleridir.[541] Neticede onlar, insanın fiillerinde tamamen özgür olduğunu, Allah'ın hiçbir müdahalesinin bulunmadığını söyleyerek,[542] Tanrı'nın fiillerindeki payını inkâr etmekte, dolayısıyla da fiilin her türlü yönünü yani iradeyi, yaratma ve yapma anlamında insana atfetmek

[539] Rudolph, *Maturidi*, s. 521.
[540] Zühdî Carullah, *el-Mu'tezile*, s. 96-97; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, III/258.
[541] Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, s. 69.
[542] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, III/258.

suretiyle Cebriyye'den tamamen zıt bir anlayışa sahip olmaktadırlar. Bu düşünce ile Mu'tezile'nin, insanın kendisine bahşedilen bu güçle yetki sınırlarını aştığını ve onu yaratıcının vasıflarıyla nitelendirerek yaratıcı bir konuma yükselttiğini görmekteyiz.[543] Ancak Cebri anlayış her ne kadar insanı zorunlu bir alana hapsetse de, Mu'tezile'nin de aynı şekilde ilahlık vasfının gereklerini ve faaliyetlerini kısıtlayarak Allah'ı zorunlu bir alana hapsettiğine ve ilâhî açıdan cebri bir anlayışı beraberinde getirdiğine şahit olmaktayız.

Burada her ne kadar İsferâyînî (ö. 471/1078), Bakıllânî, Cüveynî, Mâturîdî ve taraftarları hatta Şia İmamiyyesi istisna edilirse Mu'tezile ve Eş'ârîliğin bir makdura iki kudretin etki edemeyeceği, bu nedenle her bir fiilin müstakil bir kudretle meydana gelmesi gerektiği hususunda hemfikir olduklarını söyleyebiliriz. Ancak birinci grup insan merkezli bir anlayışı savunurken, ikinciler Tanrı merkezli bir anlayış sergilemişlerdir. Eğer Eş'ârîliği cebr anlayışı içerisinde değerlendirirsek, her iki zihniyetin ifrat ve tefrit gibi iki zıt anlayış olduğunu belirtmemizde bir sakınca yoktur. Şehristânî kendi fiillerinde asla kulun kudretinin tesiri olmadığını iddia eden görüşü Cebr-i Mutavassıt olarak isimlendirse de[544] Semerkandi (ö. 333/944), insanın fiilini meydana getirme konusunda asla bir kudreti olmadığını, aksine onun kudret ve fiillerine etki edenin sadece Allah'ın kudreti olduğunu belirten Eş'ârî anlayışı cebr olarak isimlendirmektedir.[545]

Ahmed Emin'e göre Eş'ârî'nin kesb teorisi, belki de dördüncü asırda ortaya çıkması nedeniyle kendisine muhalif olanlar tarafından eleştiriye tabi tutulmamış, onu iptal yönüne gidilmemiştir. Buna karşın bazı Eş'ârî kelâmcılar kesb teorisinin problemi çözmede yeterli olmadığını gördükleri için eleştirmişlerdir. Bu nedenle ona göre, Eş'ârî'nin kesb teorisi konuyu ne ileri ne de geri götürmektedir. Öyleyse Eş'ârî'nin bu anlayışı yalnızca Cehm b. Safvan tarafından ileri sürülen cebir teorisinin yeni bir varyantından başka bir şey değildir.[546] Eş'ârî'nin insanın güç ve kudretinin kendi fiilini meydana getirme konusunda etkisi olmaksızın gerçekleştirdiğini ortaya koyan kesb teorisi, hem kelimenin lüğat anlamıyla hem de Kur'an ayetleriyle uyumlu değildir. Ayrıca o, ilâhî adalet, şer'i teklifler ve insanın sorumluluklarını ortaya koyarak gerekçelendirememektedir. Çünkü kudret ve fiilin yakınlığı fiilin insanın kudreti çerçevesinde Allah tarafından icat edilmesi mümkün olmadığı gibi insan tarafından

[543] Rudolph, *Maturidi*, s. 521.
[544] Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 85.
[545] Semerkandi, *Saha'if,* s. 384.
[546] Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kahire 1964, III/57.

yaratılması da mümkün değildir. Dolayısıyla kesb fiilin insana nispetini tashih edici olamaz.[547] Bu nedenledir ki şairin dediği gibi, İslam kelâmında Nazzam'ın tafra, Ebu Haşim el-Cübbai'nin ahval ve Eş'ârî'nin kesb teorisi izahı mümkün olmayan ve aklın hakikatini açıklamaktan aciz kaldığı nazariyelerdir.[548]

Cebr ve tefviz anlayışının bu konuda sahip oldukları olumsuz görüşlerinin yanında olumlu görüşlerinin de olduğunu söyleyebiliriz. Zira Cebir taraftarlarının, "iyi ve kötü fiillerin yaratılmış olmaları, tanım açısından Tanrı dışındaki her şeyin sadece yaratılmış olması gerekir" şeklindeki düşünceleri; Kaderiyye taraftarlarının "insan fiillerini, onlardan gerçek anlamda sorumlu olmak için tamamen kendi başına yapmalıdır" şeklindeki sözleri naslara aykırı değildir. Şu halde olumlu olan bu iki görüşün telfiki gerekmektedir. Buna göre irade (meşie), belirlenme (kader), hükmetme (kaza) ve yaratma (halk) tümüyle Allah'a ait iken, bunları yapan sadece insan olmaktadır. O iyi bir fiili işlerken iyi bir fiil olsa bile Allah'ın yardımına, aynı şekilde kötü fiili işlerken de Allah'ın onu bırakmasına muhtaçtır.[549]

Ancak Cebriyye'nin kulların fiilleri konusunda cebr anlayışına götüren güçlü birçok ayete tutundukları gibi Kaderiyyenin de aynı şekilde kader konusuna delalet eden birçok ayeti kendilerine delil olarak getirdikleri görülmektedir. Bununla birlikte her iki anlayışın birbirine zıt anlayışlar olarak ortaya çıktığını görüyoruz. Onlar birbirlerine karşı delil ortaya koyarken zorlama yorumlara ve gelişi güzel açıklamalara ihtiyaç duymuşlardır. Hâlbuki ilim sahibi olanlara bu şekilde konuşmak ve bu ayetlere uzak anlamlar vermek doğru değildir. Çünkü biz bu durumda Kur'an'ın çelişkiler içerisinde olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Ayrıca bu durumu görenlerden bir kısmı her bir grubun ortaya koydukları şüpheler karşısında peygamberi tasdik ettiği gibi inkâra da gidebilir. Yine bu durum Kur'an'ın değiştirildiğini ve tahrif edildiğini iddia eden kimse için bir dayanak teşkil edebilir. Dolayısıyla bu şüphelerin hepsi yanlıştır. Allah Teâlâ bazen hakiki bazen de mecazi anlamda konuşabilir. Durum böyle olunca bazı ayetlerin mecazi anlamda varit olması sakıncalı olmasa gerektir.[550]

Teklife, emir ve nehye, va'd ve vaide muhatap olmak, insanın ihtiyari fiillerinin failinin kendisi olmasını zorunlu kılmaktadır. İnsanın bu fiillerden sorumlu tutulmasını gerektiren şey ilk başta onun hayat sahibi olmasına, akabinde bilerek ve isteyerek

---

[547] Sübhani, Ca'fer, *Buhusun fi'l-Milel ve'n-Nihal*, Mektebetü'l-İmami's-Sadık, İran 1428h., II/153.
[548] Sübhani, *Buhusun fi'l-Milel ve'n-Nihal*, II/178.
[549] Rudolph, *Maturidi*, s. 521.
[550] Razi, Fahruddin, *el-Metalibü'l-Aliyye*, (Tah. Ahmed Hicazi es-Safa), Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1987, IX/132-133.

fiillerini kendi tercihine göre seçip, belirlemesine ve bu fiillerden dilediğini yapmaya gücünün bulunması ile o fiili gerçekleştirmesine bağlıdır. Bu itibarla insan tarafından meydana getirilen fiillerin iki kudretle ortaya çıkması gerektiği anlayışı, her iki görüşün de isabetli olan taraflarını mecz etmiştir.

Eş'ârî, "*her şeyin yaratıcısı Allah'tır*"[551] ayetinden hareketle insanın ister iyi isterse kötü olsun tüm fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu, ancak onun fiillerini yapmaya güç yetirecek bir kudrete sahip bulunduğunu söyler. Bu nedenle kesbe bağlı olan fiil Allah'ın yaratmasıyla meydana gelen kudretle ortaya çıkar ve fiil de yaratılmış kudretin etkisiyle meydana gelir. Eş'ârî'nin benimsediği bu kurala göre yaratılmış kudretin yaratmada bir etkisi bulunmamaktadır. Çünkü yaratma yönü tek bir hüküm olup cevher ve araza göre değişiklik arz etmez. Eğer yaratılmış kudret yaratma konusunda etkili olsaydı, her yaratılanın ortaya çıkmasında etkili olurdu. Hâlbuki Allah yaratılmış kudretin sonunda kul isteyip yöneldiği zaman yaratma kudretini devreye sokarak fiilini gerçekleştirir. İşte bu kulun bu fiili kesbi yani yapması olarak isimlendirilir. Bu durumda icat ve oluşturma şeklinde fiilin yaratılması Allah'tan, fiil onun kudreti altında ortaya çıktığı için de kesb kuldan olmaktadır.[552] Gerçek yaratıcı Allah olup, yaratma konusunda ona bir başkası ortak olmayınca Allah'ın en özel vasfı olan yaratma hususundaki kudreti ortaya çıkar. Çünkü Allah isminin yorumu yaratmaktan başka bir şey değildir.[553] Ancak Ebu İshak İsferâyînî, Eş'ârî'nin bu düşüncesine karşı çıkarak Allah'ın en özel vasfının, diğer bütün varlıklardan ayrılmasını gerektiren bir varlık olmasına bağlar.[554]

Eş'ârî'nin Allah'ın fiilinin onun âlemlerin rabbi olmasının en belirgin delili olduğu düşüncesiyle, tekvin sıfatını kabul etmeyerek kudret sıfatının hâdis bir taalluku şeklindeki değerlendirmesi birbiriyle çelişki arz etmektedir. Çünkü Allah'ın fiilinin onun rablığına delalet etmesi ancak tekvin sıfatının kabul edilmesiyle mümkün olabilir. Eğer aksi olur ise caiz olan bir vasfın vacipte bulunmasının söz konusu olmaması gerekir.

Diğer taraftan Cüveynî (ö. 478/1085) insanda bulunan kudret ve istitaatı reddetmenin aklın ve hissin kabul etmediği bir şey olduğunu, hiçbir şekilde etkisi olmayan bir kudreti kabul etmenin kudreti inkâr etmek anlamına geldiğini söyler. Hatta ona göre, gerek ilâhî kitaplar gerekse gönderilen peygamberler, insanın kendi fiillerini

---

[551] Zümer 39/62.
[552] Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 93.
[553] Eş'ârî, *Lüma*, s. 88.
[554] İsferayini, Ebu İshak, *Akide*, (Nşr. Richard M. Frank, MİDEO, 1989, sy. 33), s. 140.

meydana getirme hususunda sorumluluğu gerektirecek bir kudreti bulunduğunu açıklamaktadır. Kim ki bu manaları kavrayıp, onun işlerinde bir tercihinin ve gücünün bulunduğu konusunda şüpheye düşerse aklını yitirmiş veya taklide sarılmış veyahut da cehaleti konusunda ısrarcı olmuştur. Kulun kendi fiillerinde bir kudretinin olmadığı anlayışı ise sonuçta dinin taleplerini tanımama ve gönderilen peygamberleri yalanlamaya götürür. Allah Teâlâ fiilleri yaratmaktan ziyade sebepleri ve nicelikleri yaratandır. Çünkü sebepler zinciri birbirine bağlıdır ve her bir halkanın yaratılışı Allah'a aittir. Öyleyse kulun fiilini onun gerçek kudretine nispet etmek gerekir. Fakat bu nispet yaratma ve ihdas etme yönüyle olmamalıdır. Zira yaratmadan anlaşılan bir şeyi yokluktan varlık âlemine getirmektir.[555]

Cüveynî'nin bu ifadelerinden Cehmiyye'yi eleştirdiği düşünülse de temelde fiilin meydana gelmesinde insana hiçbir etki tanımayan, ancak sadece kesb kavramıyla sorumluluğu gündeme getiren Eş'ârî'nin de eleştiri oklarına maruz kaldığını söyleyebiliriz. Bu nedenle Şehristânî, Cüveynî'nin bu görüşünü ilahiyatçı filozoflardan aldığını ve ef'al-i ibad konusunda geliştirdiğini söylemekte ve onun benimsediği ilkeye göre sebebin neticeye özgü olan nispeti fiil ve kudret arasında mevcut değildir. Fıtrat görüşünü kabul etmek, cisimlerin cisimlerde yaratma kudretini, tabiatların yine tabiatlarda var etme durumunu kabul etmek gerekir ki bu Müslüman olan bir kimsenin benimsediği bir yol olamaz diyerek Şehristani bu anlayışa karşı çıkmaktadır.[556]

Şehristânî'nin Cüveynî'ye karşı çıkmasının temel nedeni icad ve ihdas kavramlarının insana nispet edilmesinin aklen muhal olduğu anlayışından veya Mu'tezile'nin bu eylemleri insana nispet etmesinden kaynaklanmış olabilir. Fakat Cüveynî'ye göre, Allah Teâlâ fiilleri yaratmaktan ziyade sebepleri ve nicelikleri yaratandır. Öyleyse kulun fiilini onun gerçek kudretine nispet etmek gerekir.[557]

Eş'ârî'den sonra onun görüşlerini benimsemesine rağmen Bakıllânî, İsferayini ve Cüveynî gibi taraftarlarının ondan farklı bir anlayış sergilemeleri onun insanın fiilleri konusunda ortaya koyduğu kesb teorisinin problemli bir durum arz ettiğini ve Eş'ârî düşüncenin eklektik bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

Eş'ârî düşüncenin 'Allah'ın dilediğini yapması' konusunda insana hiçbir özgürlük tanımaması, ona sadece fiilleri kazanma açısından yaratılmış olan kesb kudretini izafe etmesi; neticesinde de insanı yaptıklarından sorumlu kılması mutlak

---

[555] Cüveynî, *el-Akidetü'n-Nizamiyye*, s. 44.
[556] Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 95.
[557] Cüveynî, *el-Akidetü'n-Nizamiyye*, s. 49-50; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 94.

manada bir sorumluluğun olmadığını ve hakikatte fiilin faili olarak insanın zikredilemeyeceğini hatıra getirmektedir. Bu itibarla insanın fiillerin yaratılması ve meydana getirilmesi hususunda onun ihtiyarından ve özgürlüğünden söz edilmesi; bunun neticesinde o fiilleri yapmakla sorumlu kılınarak hesaba çekilmesi de anlamsız olmaktadır. Aslında bu düşünce, cebri anlayışın farklı versiyonundan başka bir şey değildir.[558]

Eş'ârî yükümlülük kavramının fayda ve zarar bakımından Allah'a vacip olmadığını söylerken,[559] aklın herhangi bir şeyi ahlâkî veya dinî olarak zorunlu kılmasını reddetmiştir. Böylece o, Mu'tezile'nin taslağını çizdiği temel ahlâkî konularda onlarla hemen hemen taban tabana zıt bir tavır takınmıştır. Bu nedenle Şehristânî, ne iyi ne daha iyi ne de lütfun Allah üzerine vacip olmadığını söyler. Çünkü yükümlülük kavramı Allah'ın insanlara her türlü faydayı ihsan edemeyeceği anlamına gelmez. Yükümlülüğü ihsan etme zemini Mu'tezile'nin ilâhî adalet ve hikmet kavramları gibi herhangi bir soyut ahlâkî ilke olmayıp, ihsan sahibinin sınırsız ve karşılıksız lütfu olmaktadır.[560]

Ef'al-i ibad konusunda cebr ve tefviz şeklinde ortaya çıkan iki uç düşüncenin uzlaştırma faaliyetini ilk önce gerçekleştirenin Cafer-i Sadık (ö. 148/765) olduğu belirtilir. Ona göre insanın fiillerinde ne tamamen zorlama ne de tamamen özgürlük vardır. Çünkü insanlar kendilerinin hareketleri dolayısıyla Allah tarafından sorumlu tutulduğunu bilmektedirler. Allah Teâlâ insanların doğru davranmaları için emrettiği gibi günahlardan kaçınmaları için de yasaklar koymaktadır. O doğru davrananları ödüllendirecek, günahkârları da cezalandıracaktır. İnsanların hem iyilik yapmaya hem de kötülük yapmaya güçleri vardır.[561] Cafer'i Sadık, insana isabet eden her şeyin onun hatasıyla olmadığını, hatasından olan her şeyin de ona isabet etmediğini söyler.[562]

Buna mukabil Mustafa Sabri Efendi, Cafer-i Sadık'ın görüşünün aksine "cebr de vardır tefviz de" diyerek, kendi fiillerini meydana getirme bakımından bir taraftan

---

[558] Rudolph, *Maturidi*, s. 521.
[559] Eş'ârî, *Lüma*, s. 69, 129.
[560] Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 92; Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri,* s. 85-86.
[561] Ya'kubi, Ahmed b. Ebi Ya'kub, *Tarihu'l-Ya'kubi*, Beyrut 1960, II/381; Keşşi, Ebu Amr Muhammed b. Ömer, *Marifetü Ahbari'r-Rical*, Matbaatü'l-Mustafavi, Bombay 1317h./1899, s. 224; Batalyevsî, *el-İnsaf,* (Nşr. Ahmed Ömer el-Mahmesânî), Kahire 1319, s. 87-88; Sübhani, *Buhusun fi'l-Milel ve'n-Nihal*, VII/167; Atalan, Mehmet, *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sadık'ın Yeri*, Araştırma Yay., Ankara 2005, s. 108.
[562] Zehebi, *Siyeru A'lami'n-Nübela*, VI/268.

Allah'ın mutlak iradesini, diğer taraftan insanın özgürlüğünü vurgulayan Mâturîdî'nin anlayışını doğrulamaktadır.[563]

Aynı şekilde cebr ve tefviz şeklinde ortaya çıkan iki zıt anlayışı uzlaştırma çabalarını Ebu Hanife'de de görüyoruz. Her ne kadar o, kulların kudretinin iki zıt fiile de güç yetirebildiğini iddia etse de; "kul fiilleri, ikrarı ile beraber yaratılmıştır. Fail yaratılmış olunca fiilleri de yaratılmış olmaktadır. Allah yarattıklarından hiçbirini küfür ve imana zorlamamaktadır; kimseyi de kâfir veya mümin olarak yaratmamıştır. Küfür ve iman insanın kendisinin kazandığı vasıflardır" diyerek, insanın tercihteki etkinliğini ortaya koymuş ve aynı şekilde insanın sorumluluğunu gerektiren hareket ve sükûn türünden olan bütün eylemlerini ona izafe etmiştir.[564]

Buna göre kulun kudret ve iradesiyle meydana gelen eser, dolayısıyla Allah'ın kudret ve iradesiyle meydana gelmiş olur. Burada eser, kulun kudretinin tesiriyle ve onun iradesine uygun olarak meydana gelmesi bakımından kuldan sadır olmaktadır. Fakat kulun, eserin meydana geliş sebebi olan vasıtaların varlığını, tesir kuvvetini yaparken ihtiyaç duyduğu diğer hususları ve bunların devamını verenin Allah olması dolayısıyla eser aynı zamanda sebebin sebebinden de meydana gelmiş olmaktadır. İşte buradaki iki bakış itibariyle aynı fiil bir taraftan sebebin sebebi olması bakımından Allah'a, öbür taraftan sebep olması bakımından kula isnat edilebilmektedir. O halde Allah'ın kudret ve ihtiyarının tesiri doğru olduğu gibi, kulun kudretinin tesiri de doğrudur. Fiil, yani eser, bu iki kudret sebebiyle meydana gelmektedir. Bu akla, Kur'an ve hadislere ve ilimde derinleşmiş kimselerden nakledilen sözlere uygundur.[565]

İnsan fiillerinin tek bir kudretin muktedir olmasıyla ontolojik olarak var olabileceğini iddia etmek, yükümlülük ve sorumluluk kavramının da bu tek kudrete izafe edilmesi sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Şayet o fiilin meydana gelmesini sağlayan bu gücün az önce de ifade edildiği üzere Allah olduğunu söylersek; bu durum bir yönden insanın kendi fiillerine hiçbir şekilde müdâhil olmasının mümkün olmadığı, dolayısıyla onun bu fiillerde hiçbir kudret ve etkisinin bulunmadığı cebri anlayışın benimsenmesine sebep olacaktır. Diğer yönden ise insanın ancak kesb yönüyle fiillere müdahil olabileceği ve bu fiilleri meydana getirme esnasında Allah'ın dilediğinden başka bir şeyi dileme ve yapmanın imkânsız olduğu Eş'ârî anlayışın ortaya çıkmasına yol açacaktır. Bu durum ise Allah'ın hem emreden amir, hem de emre itaat etmek

[563] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-Beşer*, s. 47.
[564] Beyâzîzade Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin İtikadi Görüşleri*, (Çev. İlyas Çelebi), MÜİFV Yay., İstanbul 1996, s. 96-97.
[565] Semerkandi, *el-Me'arif*, s. 1280-1282.

zorunda olan memur; diğer bir ifadeyle hem yükümlülüğün kaynağı hem de mükellef ve sorumlu varlık olarak telakki edilmesine götürecektir. Hâlbuki mahlûkatın sıfatlarıyla vasıflanması anlamına gelen bu tür nitelemeler, aklın ve vahyin delaletiyle Allah için muhaldir.

Mâturîdî ve Nesefî nakli deliller getirerek insanın fiillerinin faili olup, sorumluluğunun da ona ait olduğunu ispat yoluna gitmiştir. "*Dilediğinizi yapın*"[566] ayetinin insanda seçme hürriyeti bulunduğunu; "*İyilik yapın*"[567] insanın iyilik ve kötülükten dilediğini yapabileceğini, ancak iyi olanın tavsiye edildiğini; "*Yaptıklarınıza karşılık olarak…*"[568] ayetinin ise insanın tercih ettiği fiillerin sonucuna katlanması gerektiği fikrine işaret ettiğini beyan etmişlerdir.[569]

Bu doğrultuda Mâturîdî, dini referanslardan hareketle Allah'ın hiçbir işin dışında tutulamayacağını; yine dini, akli ve tecrübi delillere dayanarak insanın eylem yapabilme gücüne ve özgürlüğüne sahip olduğunu delillerle açıklamaktadır. Dolayısıyla nitelikleri ne olursa olsun, insan kendisi için iyi ve faydalı olarak düşündüğü fiili tercihe yönelmekte, kötü ve zararlı olduğunu düşündüğü şeyden ise uzaklaşmaktadır. Levh-i mahfuz'da yazılı olanlar ve Allah'ın ilim, irade ve kudreti onun tercihinin önünde asla bir engel oluşturmamaktadır.[570]

Mâturîdî eylemin yaratılma yönünden Allah'a, kesb etme yönünden insana ait olduğunu ifade ederek hem Allah'ı hem de insanı eylemi meydana getirme konusunda iki fail olarak değerlendirmektedir. Kullar fiillerini meydana getirirken Allah'ın kaza ve kaderini bilmemekte, buna mukabil fiillerini kendi irade ve ihtiyarıyla gerçekleştirmektedirler. Meydana gelen şeyler kullara zorunlu kılınmış olmamakta, aksini yapabilme hürriyetini de kendisinde barındırmaktadır. Bunun neticesinde insan yaptığı her şeyin bizzat kendisi tarafından işlendiğinin de farkındadır. Burada açıkça görülmektedir ki, Mâturîdî insanın sorumluluğunu psikolojik açıdan ele almakta ve onun hür iradesi demek olan "ihtiyar" ve "tercih"ine bağlamaktadır. Cebirden kurtulmak için kuldaki kudretin, fiilin yapılmasına ve terkine taalluk ettiğini ve en önemlisi kulun bunun farkında olduğunu ilave etmektedir. İnsanın yaratılmış kudretle fiili kasbetmesi ve fiilin yaratma yönüyle Allah'a ait olması, başka bir deyişle bir fiilin iki kudretle vuku bulması insanın sorumluluk düşüncesinin zedelenmesine neden olmaz.

---

[566] Fussilet 41/40.
[567] Hac 22/77.
[568] Secde 32/17.
[569] Yazıcıoğlu, *Maturidi ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 130.
[570] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 310; Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, s. 307.

Çünkü bu iki kudret de kendi alanı içerisinde faaliyet göstermektedir ve her iki varlık kendi vasıflarını korumak suretiyle zatının gereklerini yerine getirmektedir.[571]

Aslında bir makdura iki kudretin tesir edip etmeyeceği düşüncesini nazara itibara almazsak, Mâturîdî ve Mu'tezile'nin yaklaşımı arasında benzerlik bulunmaktadır. Mu'tezile'ye göre, Allah insanların eylemde bulunma, eylemi gerçekleştirme potansiyelini en başta insana vermiş, insan da doğuştan sahip olduğu imkân ve yetilerle eylemini gerçekleştirmiştir. Bununla beraber Mâturîdî ve Nesefî, insanın eylemlerini ahlâkî eylem kategorisine dâhil edebilmek için, bir eylemin gerçekleştirilmesinde iki kudretin eyleme etkisini, yaratma ve kesb anlayışları gereği kabul etmelerine rağmen; Mu'tezile, Eş'ârî ve Cebriyye gerekçeleri farklı da olsa bir eyleme ancak müstakil bir kudretin etki edebileceğini ileri sürmektedir.[572]

Mu'tezile ve Mâturîdîlerin ortak kanaati, Allah'ın özellikle insana dair fiillerinin hiçbirinin hikmet maslahat ve illetten bağımsız olarak meydana gelmediği; ancak fiillerin bu sebeplerle var olması, O'nun eksikliğinden değil, kemalinden kaynaklandığı anlayışıdır. Ancak Mu'tezile "maslahata mebni işleri adalet ilkesi gereği Allah'a zorunlu kılarken"[573], Mâturîdî ve Eş'ârîler bunun Allah'ın yetkisini sınırlamak anlamına gelmesinden dolayı kabul etmemişlerdir.[574]

Buna mukabil Eş'ârî ve Mâturîdî iradeye dayalı fiillerin yaratılması ile aynı fiilin iyi ve kötü şeklinde değer kazanmasını farklı değerlendirmektedir. Çünkü Allah'ın yaratması iyi ve kötü değeri taşımaktan uzaktır. Bunun anlamı Allah'ın bir şeyi yaratmasının iyi ve kötü olarak nitelendirilemeyeceğidir. Bir olayın iyi ya da kötü vasfı kazanması, insanın niyeti, kastı ve azmine bağlıdır. Olay ve olgunun yaratılması Allah'ın kudretine bağlanırken, niteliği tamamen insana ait olmaktadır.[575]

Şehristânî, fiilin bir taraftan Allah'ın irade ve kudretine, diğer taraftan işlenebilmesi veya kazanılması yönüyle insana nispeti arasındaki ince ayrıma işaret eder. "Kesb anlayışı, Allah'ın günahları irade ettiği şeklindeki sorunları ortadan kaldırmamakla birlikte fiili, fiziki bir olay olarak yaratan ve onu kazanan insanla irtibatını sağlamış, ancak bu fiili muayyen bir zaman ve mekânda belirlenen failde meydana getirmenin ahlâkî sorumluluğunu askıda bırakmıştır."[576]

---

[571] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 310; Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, s. 307.
[572] Yazıcıoğlu, "Fiil", s. 63; Süt, *Mu'tezile ve Ahlak*, s. 176.
[573] Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II/732.
[574] Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, s. 54-55.
[575] Karadaş, "İnsan Fiilleri", s. 411-412.
[576] Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri,* s. 99.

Bu model doğrultusunda yaratma kudretinin tamamen Allah'a ait olduğunu kanıtlamaya çalışan Pezdevi ise insanın fiillerinin ve kudretinin de bulunduğunu kabul etmektedir. O, insanın fiillerinden sorumlu olduğunu açıklamak için bir fiile iki kudretin etki edebileceğini mümkün görmektedir.[577] Buna göre fiile yaratma yönünden Allah, yapma/işleme (kesb) yönünden insan tesir etmektedir. İnsan kendi iradesiyle yapmayı arzu ettiği şeyi azme dönüştürmekte, azme dönüşen fiil ise o esnada Allah tarafından yaratılmaktadır. Dolayısıyla fiilin Allah tarafından yaratılması, insanın o fiili yapması anlamına gelmektedir. İnsan fiillerini bizzat kendisi istek ve arzusuna göre seçip belirlemekte, Allah da insanın yapmaya yöneldiği bu fiili yaratmaktadır. Dolayısıyla insan kendi irade ve ihtiyarıyla meydana gelen bu fiilden sorumlu tutulmakta ve neticesinde de sorguya çekilip ceza veya mükâfata müstahak olmaktadır.[578]

[577] Pezdevi, *Usuli'd-Din*, s. 152-153.
[578] Özarslan, *Pezdevi'nin Kelami Görüşleri*, s. 36.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İLÂHÎ ADALET VE HİKMET

3.1. İlâhî Adalet ve Hikmetin Kapsamı

Eylemlerimizi ahlâkî kılan ögelerden bir tanesi de sahip olunan gücün adaletle kullanılmasıdır. Bireysel ve toplumsal ilişkilerimizin sağlam bir zeminde idame etmesi davranışlarımızda ne kadar dikkatli olduğumuza ve adaleti gözettiğimize bağlı olmaktadır. Adalet insan fiillerinin toplumsal düzleminde bu kadar önemli bir yere sahip iken; sorumluluklarımız ve bunların yerine getirilip getirilmediğinde cezai yaptırımlar söz konusu olduğunda ilâhî adaletin insan üzerinde tesisi daha fazla öneme haizdir. Çünkü ilâhî kudret ve adaletin gerçekleşmemesi, insan hayatının bireysel boyutunda psikolojik olarak sağlıklı bir ruh haline sahip olmasına ve toplumsal boyutunda ise ilişkilerin sağlıkla yürüyebilmesine engel teşkil edecektir. Bu sebeple toplum üzerinde ilâhî kudret ve adaletin tesisi, ahlâkî fiillerin oluşmasında temel unsurlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyleyse burada araştırılması gereken husus hem adaletin tesis edilmesi hem de adaletle vasıflanan ve her şeye gücü yeten yaratıcının, âlemde var olan kötülüklerle irtibatında etkin olup olmadığının tespitidir.

Tüm isim ve sıfatlar kullanıldığı varlığa özgü anlamlar ifade eder. İnsan, kudret kavramıyla nitelendirildiğinde kişinin, kendisiyle herhangi bir şeyi yapmaya güç yetirdiği bir ismi olurken, Allah kudret sıfatıyla nitelendirildiğinde olumlu anlamıyla her şeye gücü yetmek, olumsuz anlamıyla ise ondan aczi nefyetmek manasında kullanılır. Fiili meydana getirme konusunda güç yetirme Allah'tan başkası için lafzen kullanılsa bile gerçek ve mutlak kudret manasında onun dışında herhangi bir varlığa nispet etmek mümkün değildir. Bu kavram Allah'tan başkası için kullanıldığında ancak bu "şu şeye güç yetirmektedir" şeklinde ifade edilebilir. Ancak insan veya başka bir varlık için onun kadir olduğunu ifade ettiğimizde, bu aynı zamanda onun acziyetini de içinde barındırır. Aslında her yönden acziyetin kendisinden nefyedildiği yegâne varlık Allah'tır. Çünkü "her şeye gücü yeten", hikmetinin gerektirdiği şekilde, ondan ne fazla ne eksik dilediğini yapandır. "*Şüphesiz Allah her şeye kadirdir*"[579] ayetinde Allah'ın kudretle vasıflandırıldığı ve onun gücünün üstünde başka bir gücün bulunmadığı ifade

[579] Bakara 2/2.

edilmektedir. Allah Teâlâ kendisinin her şeye gücü yettiğine sık sık vurgu yapar.[580] Kur'an'ın bu kavramın çelişiği olan acziyete doğrudan doğruya işaret ettiği bir vakıadır.[581] Allah için her şeye gücü yeten ve acziyeti nefyeden kudret sıfatı, insana nispet edildiğinde ise "güç elde etmeye çaba sarf eden" anlamına gelir.[582]

Genellikle halk dilinde eşitlik anlamına gelen adalet kavramı çelişiği olan zulüm kavramıyla daha çok netlik kazanır. Adalet kavramı karşılaştırma esasına göre genellikle tartılan, sayılan, ölçülebilen ve duyularla idrak edilen şeylerde gündeme gelir. Bu bağlamda iki tür adaletten söz edilebilir. Bunlardan birincisi örneğin; iyilik yapana iyilikle karşılık vermek gibi doğruluğunu ve güzelliğini bilebileceği noktasında aklın hiçbir şüphe ve tereddüdünün bulunmadığı adalettir. İkinci tür adaletin ise bilinmesi ancak dinin bildirmesine bağlıdır. Örneğin saldırmak, kötü bir davranış olarak kabul edilmesine rağmen "*Kim size saldırırsa siz de ona misilleme olacak kadar saldırın*"[583] ayetinde ifade edildiği üzere nefsi müdafaa etmek amacıyla saldırı kötü olarak kabul edilmemiş, hatta bu şekilde davranılması gerektiği emredilmiştir. Bu anlamda adalet, karşılık vermede eşit davranmaktır. "*Kim bir iyilikle gelirse ona bundan daha hayırlı karşılık vardır; kim de bir kötülükle gelirse o kötülükleri işleyenler yalnızca yaptıklarının karşılığını görürler*"[584] ayetinde de belirtildiği üzere eğer yapılan şey hayır ise karşılığı mükâfat, şer ise karşılığı ceza olmaktadır.[585]

Allah Teâlâ Kuran'da kendisini hakka ve hakikate uygun davranan herkese yaptığının karşılığını tastamam veren[586] ve her şeyi ölçülü şekilde var eden[587] manasında adil (haksızlıktan, zulümden uzak) olarak isimlendirirken, adaletsizliği ve haktan uzak yaratmayı kendisinden de nefyetmektedir. Adalet ile ilgili kavramların geçtiği ayetleri incelediğimizde Allah; insanların adaletle hükmetmesini emretmekte ve bu şekilde davrananları da adil olarak isimlendirmektedir.[588] Ancak Allah'ın kendisi hakkında tenzihi bir anlayışla yaptığı her işin ve verdiği her hükmün haksızlıktan ve zulümden uzak olarak gerçekleştiğini ortaya koymak manasında nehiy babında zulüm ile irtibatlandırarak kullandığı görülmektedir.[589] Hatta bu durum kendisinden acziyeti

---

[580] Mülk 67/1; Talak 65/12; Hadid 57/7; Teğabün 64/1;Haşr 59/6 vd.
[581] Tevbe 9/2, 3; Hud 11/20; Fatır 35/44; Ahkaf 46/32 vd.
[582] Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredat,* II/510-511.
[583] Bakara 2/194.
[584] Kasas 28/84:
مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَاۚ وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّـَٔاتِ اِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ
[585] Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredat,* II/422-423.
[586] İbrahim 14/51.
[587] Furkan 25/2.
[588] Bakara 2/282; Al-i İmran 33/21; Nisa 4/58;A'raf 729, 159, 181 vb.
[589] Bakara 2/281; Al-i İmran 3/25;Nisa 4/40, 124; Yunus 10/44, 54; Kehf 18/49 vd.

soyutlayan ayetlerle kıyaslandığında çok daha belirgin olduğu görülecektir. Allah'ın adaleti sadece yaşadığımız dünya hayatını değil, ahireti de kapsamaktadır. "*Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez*",[590] "*İnsan ancak çabasının sonucunu elde eder*",[591] ve "*Sonra kendisine karşılığı tastamam verilecektir*"[592] gibi ayetler bu duruma işaret etmektedir.

Ancak "*Allah hüküm verenlerin en âdili değil midir*?"[593] ayetinde Allah'ın evreni ve evrendeki varlıkları hikmet ve adalet ölçülerinde yaratıp yönettiğini, dünyada peygamberleri aracılığıyla en doğru ve âdil hükmü verdiğini, ahirette de yine en âdil hâkim olarak mahlûkat arasında hüküm vereceğini ifade eder. Sözün soru şeklinde olması hükmün kesinliğini gösterir.[594]

Dünyada iyilik ve kötülüğün olması, insanın ahirette sorgulanmasının sebebidir.[595] Zira insan Allah'a kulluk için yaratılmış, bunu tam olarak yerine getirilmesi için de hem kendisi hem de içinde yaşadığı âlem hikmete ve ihtiyaca binaen onun emrine sunulmuştur. "*Rabbiniz ki, sizin için yeri döşek, göğü bina kılmıştır; gökten su indirmiş, bununla sizin için rızık olarak çeşitli ürünler çıkarmıştır; artık siz de bile bile O'na eş ve ortaklar koşmayın*."[596] Akabinde de insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın diye, peygamberler göndererek onun varlığı ve çizdiği yol desteklenmiştir.[597] Ancak sadece iman etmekle de onun bu dünyadaki işi nihayet bulmuş değildir, nihai kurtuluşu için bunlar yeterli olmayıp; o birçok yönden sınanmaya tabi tutulmuştur. "*İnsanlar, denenip sınavdan geçirilmeden, sadece "iman ettik" demekle bırakılacaklarını mı sanıyorlar*?"[598] Tabii ki bu sınanmanın sonunda Allah'ın herkese yaptığının karşılığını tam olarak vermesi gerekmektedir ve verecektir de. "*Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız; artık kimseye hiçbir şekilde haksızlık edilmez. Yapılan, bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu getirir ortaya koyarız. Hesap görücü olarak biz yeteriz*."[599] Çünkü Allah hiç kimseye zulmetmez. Bilakis Allah

---

[590] İsra 17/15:

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرٰى

[591] Necm 53/39:

وَاَنْ لَيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰىۙ

[592] Necm 53/41:

ثُمَّ يُجْزٰيهُ الْجَزَاءَ الْاَوْفٰىۙ

[593] Tin 95/8:

اَلَيْسَ اللهُ بِاَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ

[594] Karaman v.dğr., Kur'an Yolu, V/648.
[595] Enbiya 21/23.
[596] Bakara 2/22.
[597] Nisa 4/165.
[598] Ankebut 29/2.
[599] Enbiya 21/47.

iyiliği, adaleti emreder. "*Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder; hayâsızlığı, kötülüğü ve zorbalığı yasaklar. İşte Allah, aklınızı başınıza alasınız diye size böyle öğüt veriyor*."[600]

Allah'ın gücü ve bu gücün sınırlarının tespiti, insanın güç ve sorumluluğunun ortaya konulması açısından büyük önem arz etmektedir. Kur'ani perspektiften hareketle Allah'ın gücünün sınırsızlığı, insanın acizliğine delalet eder gibi görünse de insan, dağların bile kabul etmekten imtina ettiği sorumluluğu yüklenmiştir.[601] Dolayısıyla insan kendisinin, sorumluluğu barındıran kudrete haiz olduğunu itiraf etmiş olmaktadır.

Kuran'da da iyiliğin Allah'tan, kötülüğün ise insanın kendisinden zuhur ettiğini gösteren ayetlerin her şeyin yaratıcısının Allah olduğu fikrine ters düşmeyecek bir biçimde incelenmesi ve yorumlanması gerekmektedir. Nitekim ayetler birbirine muhalif bilgiler içermemekle birlikte, bakış açılarının doğru analiz edilmesi ve her ayetin konu bağlamında değerlendirilmesi önemlidir. Yaratılma açısından Allah'a ait olan fiillerin, seçme, irade etme ve kesb etme bakımından insana ait olması hem insanın sorumluluğunu hem de Allah'ın kudretini ortaya koyma açısından dikkat isteyen bir konu olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Nitekim mezheplerin ortaya koydukları görüşlerin bu problemleri ortadan kaldırmaya yönelik olduğu açıktır. O halde kimin hangi konuda nasıl bir yetkiye sahip olduğu ve sahip olunan bu yetkilerde herhangi bir karmaşanın var olup olmadığının tespit edilmesi gerekir.

Bu nedenle Mu'tezile kelâmcılarının, Allah'ın âlemdeki rolüne dair tasavvurlarından ayrı düşünülemeyen ve aynı zamanda ahlâkî bir problem olarak da ortaya çıkan iyi ve kötünün tabiatı ve insan fiilleri, aslında ilâhî adalet ve hikmet anlayışlarıyla irtibatlı olarak incelenmesi gereken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.[602]

Mu'tezile'ye göre Allah kendi zatına nispetle değil, akıl sahibi kullarına nispetle adildir. Adalet Allah'ın zatının aynısı olan fiilli sıfatlarından biridir. Adaletin manası, akıl sahibi ve seçme hürriyetine sahip kimselere niyet ve amellerine göre ödül veya ceza vermesi konusunda imtiyaz hakkı vermesidir. Allah'ın adaleti onun kudret sıfatıyla ilgili olup, bu kudret kulların iyiliğine ve hayrına olan şeylere yönelik olması nedeniyle ezelidir. Allah'ın bütün fiili sıfatları gibi adalet sıfatı da zatına nispetle kadimdir ve sonsuzdur. Ancak adaletin gerçekleşmesi belli bir zaman diliminde kendisini gösterir.

---

[600] Nahl 16/90.
[601] Ahzab 33/72.
[602] Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, s. 75.

Bu, Allah Teâlâ'nın hadis olan âlemi yaratma konusunda ezeli kudrete sahip olması, ancak âlemi belli bir zamanda yaratmasına benzer. Dolayısıyla o, adaletini seçme hürriyetine sahip, yaratılmış, akıllı birinin fiili sebebiyle kötülük meydana geldiği zaman uygular. Ancak kötülüğün meydana gelmesiyle ortaya çıkan bir adalet anlayışı, kötülüğün zuhurunu gerekli kılacağı şeklindeki bir anlayışı da içerisinde barındırmaktadır. Dolayısıyla Mu'tezile düşüncesinde Allah Teâlâ'nın adaleti uygulaması iki soruyu beraberinde getirir: Acaba Allah Teâlâ kullarından bir şey mi istemektedir ve o, adalet konusunda tavizsiz midir? Bu iki soru Mu'tezile'nin araştırdığı hususlardır.[603]

Mu'tezile bu sorulara öncelikle Allah Teâlâ'nın doğal olarak adil olduğunu ve onun adalet vasfının ezeli olduğunu söyleyerek başlar. Bu anlayış Mu'tezile'nin Allah Teâlâ'nın mutlak kâmil olduğu şeklindeki sözlerinden zorunlu olarak ortaya çıkar. Zulmün Allah'tan meydana gelmesi caiz değildir. Çünkü Nazzam'a göre zulüm, ancak kusurlu olan ve ihtiyaç sahibi kimseden meydana gelir. Afet fiilde, hacet de cahil kimsede bulunur. Cehalet ve ihtiyaç ise bu iki vasıf dolayısıyla sonradan meydana gelmeye delalet eder. Allah bundan münezzehtir. Bu nedenle tüm yönlerden kemal sahibi bir varlık olan Allah'tan şerrin meydana gelmesi mümkün değildir. Şayet şerri meydana getirmiş olursa ilah olamaz. Adalet ise hayır ve şer gibi mümkün olan iki zıt fiili işleyen kimse üzerine uygulanabilir. Şer ise ancak sonradan yaratılan, tercih sahibi ve akıllı kimselerden sudur eder. Dolayısıyla Allah'tan zulüm ve kötülük meydana gelmez.[604] Böylece Nazzam, Allah'ın genel olarak kötülüğü yaratmaya muktedir olmadığını söylemekle onu şerre gücü yetmeyen ve bunu yaratmaya aciz olan bir varlık olarak değerlendirmiştir.[605]

Mu'tezile Allah'ın adil olduğu ve kullarına hiçbir şekilde zulmetmeyeceği noktasında hemfikirdir.[606] Fakat onlar Allah'ın, zulüm içeren fiillere gücünün yetip yetmeyeceği hususunda farklı anlayışlar benimsemiştir. Mu'tezile'nin bir kısmı kulların fiillerini Allah'ın dışındaki faillerinin meydana getirdiğini, bir kısmı bunların mevcut fiiller olup asla onların yaratıcısının olmadığını, bir kısmı da bunların doğanın fiilleri olduğunu iddia etmişlerdir. Bu nedenle Dırar b. Amr (ö. 200/815) ve Bişr b. el-Mu'temir dışındaki tüm Mutezililer "Yüce Allah, kâfire sayesinde iman edip cenneti

---

603 Albert Nasri Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, I/99-100.
604 Albert Nasri Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, I/99.
605 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva' ve'n-Nihal*, (Çev. Halil İbrahim Bulut), TYEKB Yay., İstanbul 2017, III/492.
606 Yunus 10/45;Zümer 39/9; Mü'min 40/17, 33; Fussilet 41/46.

hak edeceği bir lütufta bulunmaya kadir değildir. Allah'ın, bize yaptıklarından daha güzelini yapmaya gücü yoktur. Şüphesiz bu yaptıkları, gücünün ve kudretinin sonudur. Öyle ki daha fazlasına gücü yetmez" demişlerdir.[607] Ebu'l-Huzeyl el-Allaf Allah'ın iyi veya kötü niteliğe sahip olan her türlü fiile güç yetirebileceğini iddia etmesine rağmen, hikmeti ve rahmeti gereği bu tür fiilleri meydana getirmeyeceğini söyler. Çünkü zulüm, beraberinde eksikliği getirir, Allah ise tüm eksikliklerden münezzehtir. Ebu Huzeyl'in bu sözü, "Allah hayır ve şerre kadirdir, ancak kötülüğü istemez ve şerri de yapmaz" şeklinde formüle edilmiştir.[608]

Dolayısıyla Mu'tezile Allah'ın adil bir fail olarak çirkin olan fiilleri meydana getirmekten müstağni olduğunu ve bu sebeple de kendisine vacip olan şeyleri ihlal etmesinin mümkün olmadığını ve yaptıklarının sadece iyilik olduğunu iddia eder. Onlara göre çirkin fiilden Allah'ın müstağni olması ve onu tercih etmemesi, o fiilin çirkinliğini bilmesine bağlıdır. Örneğin bir insan doğruluk veya yalancılıkta muhayyer bırakılırsa ve "doğru söylesen de yalan söylesen de sana bir dirhem vereceğim" dense o kişi çirkin olan şeyin çirkinliğini bildiği için o şeyi tercih etmez. Bu gerekçe Allah için de geçerlidir. Çünkü delillerin delalet yolları şahid veya gaibe göre değişmemektedir. Aynı zamanda Allah'ın bizimle ilgili tasarrufları da bu kapsamdadır. Yani bizden birinin fiillerinin kötülüğünü bildiği halde o fiili o kişide irade etmesi ve yaratması düşünülemez.[609]

İnsanın Tanrı anlayışı bağlamında bu düşünceye bakıldığında oldukça zararsız gibi görünmektedir. Çünkü bu Allah'ın kusursuz adaletinin, yani her türlü adaletsizlikten mutlak anlamda beri oluşunun güçlü bir tarzda öne sürülmesinden başka bir şey değildir. Ne var ki diğer taraftan yani Allah'ın kötülüğü yaratmaması insanın sorumluluğu ve bunun neticesinde insanın hür olduğu anlamını çağrıştırmaktadır. Bu şekilde düşündüğümüz takdirde de Allah'ın mutlak hükümranlığını ve gücünü önemli ölçüde zedelemiş olmaktayız. Asıl olarak Mu'tezile'nin ilâhî adalet tezi insanın kötü fiillerinin sorumluluğunu Allah'tan insana aktarmak maksadıyla ortaya atılmıştı. Ancak bu düşünce kısa süre içinde insanın her yaptığını kendi gücü ve sorumluluğu ile yaptığı, kısaca insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu şeklinde dinî bir inanışın oluşmasına zemin hazırlamıştır.[610] Günümüzde de bu düşüncenin tam aksine iyi fiilleri kendi güç ve irademizle yaptığımızı iddia edip, kötü fiilleri Allah'a atfederek Mu'tezile'nin

[607] İbn Hazm, *el-Fasl*, III/488.
[608] Zühdî Carullah, *el-Mu'tezile*, s. 97-98.
[609] Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II/8-14.
[610] Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 243-244.

düşünmekten bile imtina' ettiği hususu yaratıcıya layık görmek suretiyle başka bir problemin zuhur etmesine sebep olmaktadır.

Mu'tezile'nin bu düşüncesine mukabil Eş'ârî, Allah'ın, kâfirlerin iman etmelerini sağlayacak lütufta bulunmamasının onların küfürlerini irade etmediği anlamına geldiğini söylemektedir. Allah Teâlâ, başkası tarafından sahiplenilmesi mümkün olmayan, kendisi üzerinde herhangi bir serbest bırakıcı, emredici, zorlayıcı, yasaklayıcı ve onun için bir kural koyucu bulunmayan mutlak güç ve hükümranlık sahibidir. Dolayısıyla O'nun yaptığı hiçbir şey kötü ve çirkin olarak nitelendirilemez. O'nun kötü fiillerin yaratıcısı olarak nitelendirilmesi insanların belirlenen sınır ve kuralları çiğneyip yasaklanan bir alana girmesi sebebiyledir.[611] Dolayısıyla insan aklıyla değil de Allah'ın emrettiklerini yapmak suretiyle adaleti tesis etmektedir. Allah'ın iradesi ise onun kâinata tecellisinden başka bir şey değildir. Adaletli ve adaletsiz olanı yalnızca o bildiğinden, insana başka türlü gözükse de onun emrettiği şey adalet ve yasakladığı şey zulümdür.[612] Ancak adalet, Mu'tezile'nin de iddia ettiği gibi insanlar arasında eşit davranmak değildir. Şayet böyle olsaydı; sebeplerin, yardımının ve lütfunun ne şekilde tezahür ettiğinin açıklanması gerekirdi.[613]

Eş'ârî, ilahî fiillerde asla zulüm olmayacağını, zulmü yaratanın zalim olarak nitelendirilmeyeceğini ifade eder. Nitekim Allah zulmü kendisinin değil, kulların zulmü olarak yaratmıştır.[614] Dolayısıyla Eş'ârîler, cevr ve zulmün ancak kesbi bir kavram olduğu fikrinden hareketle,[615] ancak insanın fiillerinde zulüm olabileceğini belirterek "*Allah kullarına zulmetmek istemez*"[616] ve "*Allah âlemlere zulmetmek istemez*"[617] ayetleriyle bu konuyu açıklamaya çalışmışlardır. Bu ayetlerden Allah'ın kullarına asla zulmetmek istemediği anlaşılmalıdır. Kur'an'ın bu ve benzeri ayetlerine baktığımızda asla "bazılarının bazılarına zulmetmesini istemez" anlamının olmadığını görürüz. Bu nedenle Allah kendisinden zulmü tamamen soyutlamakla birlikte, aslında onların birbirlerine karşı zulmetmelerini de istememiştir. Zulmetmelerini istemiş olsaydı yani karşılıklı zulme izin verseydi bile, kendisi onlara zulmetmeyi dilemeyeceğini beyan etmektedir.[618] Onlar Allah'ın kudret sıfatını sınırlaması endişesiyle dilediğini yapan bir

---

[611] Eş'ârî, *Lüma*, s. 128-129.
[612] Oral, Osman, "Kelâm İlminde İlâhî Adalet", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11/1, s. 443, ss. 443-458, İstanbul 2013.
[613] Bağdâdî, *Usuli'd-Din*, s. 132.
[614] Eş'ârî, *Lüma*, s. 93-94.
[615] Bağdâdî, *Usuli'd-Din*, s. 131.
[616] Mü'min 40/31
[617] Al-i İmran 3/108.
[618] Eş'ârî, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, s. 77.

fail olarak onun yaptıklarında hikmet ve adaletin aranmayacağını savunmuşlardır.[619] Onlara göre Allah cevr ve zulüm olacağını dikkate almadan dilediğini yapar. Çünkü o kendi mülkünde istediği şekilde tasarrufta bulunmaktadır ve bundan dolayı da kınanamaz. Daha doğrusu Allah'ın meydana getirdiği fiiller hakkında hüküm koyma veya yargılama yetkisine sahip bir güç bulunmamaktadır.[620]

Mu'tezile Allah'ın adil olmasının insanın özgür olmasını gerekli hatta zorunlu kılacağını düşünürken, Eş'ârî Allah'ın, insanın fiilleri konusunda tamamen özgür olması ve kendi fiilini yaratması söz konusu olursa, bu durumun onun mutlak kudret sahibi olmasını engelleyeceğini düşünmektedir. Eş'ârîlerin büyük çoğunluğuna göre, Allah'ın fiillerinden hiçbiri ne kendisine ne de insana yönelik bir hikmet, gaye, fayda ve zorunluluk taşır. Eğer Allah herhangi bir sebepten dolayı bir fiil işlerse veya bunu yapmak zorunda olursa, bu onun zatı için bir eksiklik anlamına gelir. Çünkü bu onun zatı itibariyle eksik olduğu ve bu sebeplilik ilkesi ile kendinde bulunan eksikliği tamamladığı anlamına gelir. Bu da onun ilahlık vasfının ortadan kalkmasına neden olur. Oysa Allah bu noksanlıklardan uzaktır ve O her yönüyle mutlak ve yetkindir.[621] Ancak bununla birlikte o, kulları için iyi ve faydalı şeyleri yaratmaya kadirdir. Yarattığı bu şey ise onun lütfu olarak değerlendirilir ve fiilin sonunda maslahat oluşabilir. Eş'ârîler, insanın fiillerini Allah'ın mutlak kudreti ve iradesinin bir tezahürü olarak düşündüğünden, Allah'ın fiil ve eylemlerinin insanî anlamda bir adalet ve ahlâka konu olamayacağını ileri sürmektedir.[622]

Böylece Eş'ârîler Allah'ın fiillerinin illetlenmesi konusunda tamamen Mu'tezile'den farklı bir tavır takınmışlardır. Onlar bu konudaki her türden nesnel ilkeler ile rasyonel değer ölçütlerini reddetmektedir. Zira onlara göre hikmet ve adaletin ne olduğunu sadece Allah'ın bizzat kendisi belirlemekte olup, bu temelllendirme için herhangi bir hikmetin bulunması söz konusu değildir. Onun tüm fiilleri, kendisinden meydana gelmesi sebebiyle adil ve hikmetlidir. O bunun aksi bir fiili işleyebilir. Onun meydana getirdiği fiilde ya da emredip yasakladığında herhangi bir akli yapı söz konusu olamaz.[623]

Eş'ârî'yi böyle bir anlayışa götüren düşünce yapısının nereden kaynaklandığını tespit etmek oldukça zordur. Hâlbuki Allah hiçbir şeyi gayesiz, zaman geçirmek,

---

[619] Eş'ârî, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, s. 9.
[620] Çoşkun, *Günümüz Akaid ve Kelam Problemleri*, s. 94.
[621] İsfehânî, Muhammed b. Mahmud, *Kitabü'l-Kavaidi'l Külliyye fi Cümletin mine'l-Fünuni'l-İlmiyye*, (Tah. Mansur Koçikağ-Bilal Taşkın), Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2017, s. 336.
[622] Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, 198-199, s. 235-241; Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, s. 49-50.
[623] Rudolph, *Maturidi*, s. 511-512.

eğlenmek veya hevası için yaratmamıştır. Çünkü bunlar mutlak kudret sahibi Allah'ın rahmetiyle bağdaşamaz.[624] Ayrıca Kur'an "*Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık*",[625] "*Biz gökleri, yeri ve bunlar arasındakileri oyun olsun diye yaratmadık. Eğer bir eğlence edinmek isteseydik, onu kendi katımızdan edinirdik, bunu asla yapmayız*"[626] ve "*Sizi sırf boş yere yarattığımızı ve sizin artık huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?*"[627] ifadeleriyle gayesiz bir şeyin yaratılmadığına vurgu yapmaktadır.

Mâturîdî, temel ilke olarak zulüm ve hikmetsizliğin (sefeh) çirkin, adalet ve hikmetin ise güzel olduğunu, ancak bir şeyin bir konumda hikmet, diğer konumda sefeh, bir konumda adalet, diğerinde ise zulüm olabileceğini beyan etmektedir.[628] Acı ilaçların içilmesi örneğinde olduğu gibi kötü görünen birçok nesne ve olayda insanların iç yüzünü anlamaktan aciz kaldığı değişik yararları ve hikmetleri bulunmaktadır. Örneğin o, tabiatta meydana gelen deprem, sel, heyelan, kıtlık, kuraklık, kasırga gibi doğal afetler; toplumlarda ve insanda meydana gelen körlük, sağırlık, dilsizlik, sakatlık, ölümcül hastalık ve delilik gibi her türlü hastalık ve eksiklikler karşısında nasıl tedbir alıp korunacağını öğreterek, başına gelen benzeri olumsuzluklarda sabır göstermek suretiyle imtihanı başarabilmenin yoluna işaret etmektedir. Yılanların, zararlı hayvanlarla bazı kötü olarak bilinen nesnelerin; düşünme ve tefekküre sevk etmek, ibret almaya teşvik etmek ve imtihan sebebi olmak gibi birçok hikmetleri vardır. İmtihanın hikmeti ise insanın acziyetini idrak edip yaratıcıya yönelmesi, onun varlığını ve birliğini tanımasına ve kulluk görevini ifa etmesine yönlendirmektedir.[629] Bunun akabinde o, Allah'ın gani, cömert, âlim ve lütufkâr olması hasebiyle meydana getirdiği her fiilin hikmet ve adalet veya lütuf ve ihsan oluşuyla nitelendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla kudreti, ilmi ve hikmeti herkes tarafından bilinen Allah'ın, tabiatı yoktan var edebileceğine ve fiillerini de hikmet dairesinde gerçekleştirdiğine hükmetmek akli bir zorunluluk olarak ortaya çıkar. O bu konuya şu şekilde açıklama getirmektedir: "Allah zatı itibariyle hâkim, gani ve âlimdir. Duyulur âlemde hikmet çerçevesinin dışına çıkmaya sebep teşkil eden ve kişiyi buna sevk eden şey onun bilgisizliği ve ihtiyacıdır. Bunların ikisi de Allah'tan uzak olan şeylerdir ki, şu halde

---

[624] Fazlur rahman, *Ana Konularıyla Kur'an,* s. 51-52.
[625] Sâd 38/27.
[626] Enbiya 21/16-17.
[627] Mü'minun 23/115 ve ayrıca bkz. Kıyame 75/36.
[628] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 277.
[629] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 137-139; Oral, "Kelâm İlminde İlâhî Adalet", s. 453.

O'nun fiilinin hikmetten yoksun olduğunu düşünmek aklen imkânsız hale gelmektedir."[630]

Tabiatın bizzat kendisi ilim ve hikmet sahibi bir yaratıcının kudretinin delilidir. İyiliğin yaratılmasında olduğu gibi kötülüğün yaratılmasında da bir hikmet vardır. İlim ve hikmet sahibi zattan abes işlerin meydana gelmesi mümkün olmayacağı gibi O'nun bilgisizlik ve sefehle de ilgisi bulunmamaktadır. Hikmet ve bilgi arasındaki ilişkinin Allah'ın fiillerine nispeti de hikmet ve adalet çerçevesine göre şekillenir. Bundan hareketle iyi ya da kötü her ne varsa hepsi hâkim, ilim ve hikmet sahibi Allah tarafından meydana gelmektedir.[631]

Bu düşünceleriyle Mâturîdî, gerek Allah'ın otoritesini gerekse Allah'ın fiillerinin şeffaflığını aynı ölçüde dengeli bir şekilde muhafaza eden bir uyumluluk geliştirmiş ve bunu hikmet kavramı üzerine bina etmiştir. Aslında hikmet, çok açık bir şekilde problemi ortadan kaldırabilecek Allah'a özgü bir sıfattır. Bu nedenle Mâturîdî'nin bu düşüncesinin üç açıdan değerlendirilmesi gerekir. Bunlardan birincisi Allah'ın mutlak anlamda her şeyi bilen ve hikmetli olduğudur. Böylece Mâturîdî birçok yerde bu hususa vurgu yapmakta, ilâhî hikmetin ölçülebilmesi için hiçbir ölçünün olmadığını dile getirmektedir. Zira ilâhî hikmetin nedeni Allah'ın zatının kendisindedir.[632] İkincisi ise ilâhî hikmetin izlerinin âlemin her yerinde bulunmasıdır. Allah Teâlâ hiçbir kararını gizlemeyip, tüm insanların anlayabileceği şekilde haber vermiştir. Onun hikmeti harmoni tarzında yaratılışın tedbirinde ahlâkî normların akılla anlaşılabilir olmalarında,[633] hatta zararlı cevherleri ve canlıları yarattığında bile görmek mümkündür.[634] Üçüncü hususa gelince Mâturîdî, bu prensibi de isimlendirmeye gayret etmektedir. Çünkü her şeyde kendisini gösteren bu ilâhî fiili hikmetli iş olarak tanımlayabilecek karakteristik bir özelliğinin bulunması gerekir. Mâturîdî, ilâhî hikmetin iki yolla kendisini gösterdiğini söyler. Bunlardan biri iyilik, diğeri ise adalettir. Allah'ın iyiliği ölçülemez, onun sınırı yoktur. Bu nedenle hiç kimse ilâhî bir fiilde iyiliğin en yüksek derecesinin ifade edildiğini iddia edemez.[635] Adaletin ise belli bir ilkesinin tespit edilmesi mümkündür. Bu nedenle Allah'ın en faydalı olanı yarattığı söylenemez. Çünkü adaletin ölçüsü bu değildir. Hâlbuki Allah her şeye ona uygun olan tarzda muamele ettiği için adildir. Bu nedenle Mâturîdî iki hususu dile getirir.

[630] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 276-278.
[631] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 49-52.
[632] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 280-281.
[633] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 21-31.
[634] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 137-139.
[635] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 123-124.

Bunlardan biri hikmetin doğru olana isabet etmek anlamına geldiği düşüncesidir. Diğeri ise Allah'ın her şeyi yerli yerine koyduğundan dolayı hâkim olduğudur.[636]

Bunlardan hareketle şunu söyleyebiliriz ki, âlemde var olan kötülük, adaletin yokluğuna delalet etmeyip adaletin tesisi için önemli bir etkendir. Bütün mezhepler Allah'ın adil olduğunda ve yaptığı her şeyin hikmetli olduğunda hemfikir iken, her grup farklı açılardan bu çıkarımlara ulaşmaktadır. Zira Mu'tezile zulüm gibi kötü fiillerin çirkinliğini bilmesinden hareketle Allah'ın bu tür fiilleri meydana getirmekten uzak olduğunu, Allah'ın adil olduğunu ancak âlemdeki adaleti sağlayanın kötülüğü yapan, yaratan ve ondan kendini muhafaza eden insanın kendisi olduğunu beyan eder. O bunu yaparken de ilâhî yardımdan uzaktır.

Eş'ârî ise Allah'ın zulmü ve kötülükleri yarattığını ancak bu durumun O'nun zatında bir eksiklik meydana getirmediğini; bununla beraber insanın, ilâhî iradenin buyruklarına uygun veya aykırı davranarak yani kesbetmesinin Allah'ın adaleti sağlama anlamına geldiğini iddia etmektedir.

Mâturîdî ise yaratılan her şeye hikmet açısından bakmaktadır. Allah'ın gerek zatından gerekse sıfatlarından kaynaklanan özelliklerinden dolayı abes ve sefeh fiillerin O'ndan sadır olması düşünülemez. Âlemde reel kötülükler bulunduğu gibi, durumdan duruma göre değişen niteliklere sahip fiiller de bulunmaktadır. Bu nedenle iyilik ve kötülük görecelidir. Bundan hareketle toplumda var olan intizamı sağlamak için ilâhî olan ile beşeri olan birlikte müdahil olmaktadır. Allah, insanın hikmetini bilemediği şeyleri ona açıklamakta, insan ise aklını kullanarak tercihte bulunmaktadır.

3.2. Ahlâkî Bir Kavram Olarak Kaza ve Kadere Kavramsal Yaklaşım

3.2.1. Kaza ve Kaderin Lügat Anlamları

Arapça "قضى" fiil kökünden gelmekte olan kaza kelimesi iki hasım arasını ayırmak, hükmetmek, eda etmek, yerine getirmek, emretmek, borcunu ödemek, beyan etmek, bildirmek, bir işi bitirmek, tamamlamak, vakti harcamak, ihtiyaç gidermek, gözyaşını tüketmek, bir şeyi yapmak, takdir etmek, öldürmek gibi çeşitli anlamlara sahiptir.[637]

---

[636] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 158; krş. Rudolph, *Maturidi*, s. 514-516.

[637] Isfehânî, *el-Müfredat,* II/525-526; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab,* V/ 74; Zebidi, Muhibbüddin Ebi Feyz Seyyid Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arus min Cevâhiri'l-Kâmus*, Beyrut trs, X/296; Tehânevî, *Keşşaf,* II/1234-1235; Cürcânî, *Ta'rifat*, s. 124; Çetinkaya, Bilgehan, *Tarihi Süreç İçerisinde Kaza ve Kader*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), ÇÜSBE, Adana 2003, s. 5-6.

İbn Manzur kaza kelimesini fiil babında "hükmetmek ve emretmek" anlamında kullanmaktadır.[638]

Arapça "قدر " kökünden gelmekte olan kader kavramının, bir şeyi diğer bir şeye kıyaslamak, bir şeye gücü yetmek, miktar beyan etmek, rızkı taksim etmek, bir şeyi planlamak, hazırlamak, takdir etmek ve hükmetmek, pişirmek, tazyik etmek, sıkıştırmak muktedir kılmak gibi anlamlara geldiği görülmektedir. Bununla beraber İbn Manzur eserinde kelimenin anlamını, miktar, ölçü ve herhangi bir şeyi belirli bir düzene göre tanzim etmek olarak tarif etmektedir.[639]

Isfehani ise kaza kelimesinin hem ilâhî hem de beşerî yönünün bulunduğuna işaret ederek; ilâhî olan yön kastedilince Allah'ın emretmesini, bildirmesini, haber vermesini, vahyetmesini ve bir şeyi yokluktan varlık sahasına geçirmesini ifade ettiğini belirtmektedir. O, bu manaya *"Biz Kitap'ta İsrailoğullarına: Sizler yeryüzünde iki defa fesat çıkaracaksanız ve azgınlık derecesinde kibre kapılacaksınız, diye bildirdik/kaza ettik"*[640]*, "O'na şu hükmümüzü vahyettik/kaza ettik: Sabaha çıkarlarken mutlaka onların ardı kesilmiş olacaktır"*[641] *ve "O göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır. Bir şeyi dilediğinde/kaza ettiğinde ona sadece 'ol' der, o da hemen oluverir"*[642] ayetlerinin delalet ettiğini söyler.[643]

Ragıb el-Isfehani, Allah'ın varlıklara ilişkin takdirinin iki şekilde tezahür ettiğini söylemektedir. Bunlardan birincisi yarattığı nesnelere güç vermek, diğeri ise ilâhî hikmetin gerektirdiği tarzda yarattıklarına mahsus özellik ve şekillerine kavuşturmaktır. Allah'ın fiiline iki örnek verilebilir: Bunlardan birinde Allah, fiilini semavatta (gök âleminde) olduğu gibi ziyadesiz ve noksansız ilk aşamada mükemmel bir şekilde yaratmıştır. Bazı fiillerinde ise fiil ve cüzleri kuvve halinde mevcuttur yani başlangıçta şeylerin temel maddesini fiilen yaratmış, gelişmesini ise belirli ölçüler çerçevesinde zamana bırakmıştır. Mesela hurma çekirdeğinden elma ve zeytin olamayacağı gibi insan menisinden de hayvan çeşitleri meydana gelmez. Allah hangi şeyi yaratacaksa onun hammaddesinin içerisine gerekli özellikleri ve gücü yüklemiştir.[644] Nitekim ayette *"Rabbin Âdemoğulları'ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri*

---

[638] İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, V/ 74.
[639] İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, V/74-80; Zebîdî, *Tâcu'l-Arus min Cevâhiri'l-Kâmus,* III/482; Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredat*, II/510-513; Tehânevî, *Keşşaf,* II/1179-1180; Cürcânî, *Ta'rifat*, s. 122; Çetinkaya, *Tarihi Süreç İçerisinde Kaza ve Kader*, s. 4-5.
[640] İsra 17/4.
[641] Hicr 15/66.
[642] Bakara 2/117.
[643] Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredat*, II/525.
[644] Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredat*, II/511.

hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? "Elbette öyle! Tanıklık ederiz" dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, "Bizim bundan haberimiz yoktu" demeyesiniz;"[645] şeklinde buyurulmaktadır. Nitekim Allah insanın içinde kendisini tanıma gücü ve yetisini de beraberinde yaratmış ve bu duruma da kendisini şahit göstermiştir.

3.2.2. Kaza ve Kaderin Istilâhî Anlamları

Kavramların tanımına girmeden önce kaza ve kaderin Allah Teâla'nın ezeli sıfatları olan ilim, irade, kudret ve tekvin sıfatlarıyla ilgili olduğunu belirtmeliyiz. Bu nedenle tanımlar daha ziyade ilim ve tekvin sıfatıyla bağlantılı olarak bir anlam kazanmaktadır. Kaza ve kaderin bu sıfatlarla ilişkisi iki Sünni kelâm ekolü tarafından farklı değerlendirilmiştir. Eş'ârîlerin kaza tanımı, Mâturîdîlerde kadere karşılık gelmekte, kader tanımı ise kaza kavramıyla özdeşleşmektedir.[646]

Eş'ârî kelâmında kaza kavramı "Allah'ın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilmesi" demektir. Eş'ârî kelâmcıları ve İslam filozofları kaderi "Allah'ın nesne ve olaylara ilişkin ezeli planını gerçekleştirmesi" şeklinde tarif etmektedir.[647]

Eş'ârîlere göre Allah'ın kazası, Allah'ın şeylere vakti geldiğinde öylece taalluk eden ezeli iradesi iken; kaderi, şeylerin zatları ve durumlarını özel bir ölçü ve belirli bir takdir üzere var etmesidir.[648] Eş'ârî'ye göre Allah'ın yaratma anlamına gelen kazası içerisinde hem itaatler hem de onun yasakladığı küfür ve isyan gibi kötü davranışlar yer almaktadır. Zira O'nun yarattıklarından bir kısmı hak bir kısmı batıldır. Allah'ın "emretme", "bildirme", "haber verme" ve "yazma" anlamına gelen kazası ise tamamen iyi ve doğrudur. Çünkü bu tür kaza emredilen ve haber verilen şeyden farklıdır. O, küfrün Allah'ın kaza ve kaderiyle meydana geldiğini söylemenin o şeyin gerçekleşmesine razı olduğu manasına gelmediğini, dolayısıyla kaza ve kaderden razı oldukları halde, küfre razı olmadıklarını ifade etmektedir.[649]

Bu görüşlerini "*Rabbin âdemoğullarından, onların bellerinden soylarını almıştır*"[650] ayetiyle teyit etmeye çalışan Eş'ârî, ayetin açıklanması sadedinde Hz. Peygamber'den, Allah'ın Hz. Âdem'in sırtına dokunarak tıpkı karınca gibi onun

---

[645] A'raf 7/172.
[646] Yüksel, *Sistematik Kelam*, s. 70-71.
[647] Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 173.
[648] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf,* III/308.
[649] Eş'ârî, *Lüma*, s. 96-97.
[650] A'raf 4/172.

sırtından soyunu çıkardığını ve sonra da onlara birliğini onaylattığını, neticesinde bunların ahiretteki sorgulamalarında herhangi bir mazeretleri bulunmasın diye onların aleyhine kanıt getirdiğine dair rivayetlerin olduğunu söylemektedir. Çünkü "*Allah onları şahit tutarak 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' dedikten sonra, onlar, '(tabi ki) Rabbimizsin şahidiz' dediler. Bu Kıyamet günü biz bundan habersizdik dememek için bunu böyle yaptık*".[651] İnsanların bir kısmı onu elest bezminde itiraf ettikten sonra inkâr etmişlerdir. Yine Hz. Peygamberden, Allah'ın insanların bir grubunu Cehennem, bir grubunu da Cennet için yakalayacağı ve onları birbirinden ayıracağı böylece bedbahtlarda bedbahtlığın, mutlu olanlarda ise mutluluğun daha çok olacağı rivayet edilmiştir. İşte bu mutluluğun Levh-i Mahfuz'da önceden belirlendiğini; aynı şekilde bedbahtlığın da bedbaht olacaklar için önceden takdir edildiğini göstermektedir.[652]

Yine Allah "*Allah kimi doğru yola iletirse o, doğru yolu bulmuştur; kimi de saptırırsa onun için bir yol gösteren bulamazsın*[653] diyerek kendisinin saptırdığını ve hidayet verdiğini; "*Allah onunla birçoğunu saptırır, birçoğuna da hidayet verir*"[654]ve "*Allah zalimleri saptırır; Allah dilediğini yapandır*" buyurarak istediğini yapan olduğunu bize haber vermektedir. Aynı zamanda Allah "*yaptıklarınıza karşılık olarak*"[655] buyurarak amellere karşılık vereceğini haber vermiştir.[656]

Buna ilaveten kim kudreti kendisine izafe eder ve onun kendi sıfatı olduğuna inanırsa, o kişinin kaderi olarak nitelendirilmesinin, kudreti Allah'a nispet edenin böyle isimlendirilmesinden daha uygun olduğu da ifade edilir.[657]

Eş'ârî, Allah'ın belirlemesi ve gücü olmadan hiçbir fiilin meydana gelemeyeceğini, bunu iddia edenlerin ise Allah'a acziyet yüklediğini söylemektedir. Allah ise kendisine acizlik mal edenlerin sözlerinden uzak ve yücedir. İnsanların Allah'ın bilmediğini bilmesi, Allah'ın kendisinin bilmediğini de onlara yüklemesi, Allah'ı onlara eşit tutması anlamına gelip; Rahman'ın tanımadığı güç ve kuvveti insana tanımış olması demektir.[658]

Eş'ârî, Allah'ın ilminin varlıkları öncelediğini, her dişinin gebe kalmasında, doğurmasında ve bize bildirilen her şeyde onun ilminin ve kudretinin etkisi olduğunu,

---

[651] A'raf 4/172.
[652] Eş'ârî, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, s. 98-99.
[653] Kehf 18/17.
[654] Bakara 2/26.
[655] Secde 32/17.
[656] Eş'ârî, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, s. 99.
[657] Cüveynî, *Kitabu'l İrşad*, s. 212.
[658] Eş'ârî, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, s. 100.

"*O'nun bilgisi olmadan hiçbir dişi gebe kalamaz, doğurmaz da*"[659], "*Allah'ın bilgisiyle indirilmiştir*"[660] ayetlerini bu görüşüne delil olarak getirir. Allah'ın bilgisi aslında onun kudretiyle birlikte değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.[661]

Filozoflara göre ise kaza, varlığın en güzel nizam ve en mükemmel düzende olabilmesi için Allah'ın, varlığı olması gerektiği şekilde bilmesinden ibarettir. Onlar buna inayet adını verirler. Kader ise mevcutların kazada kıldığı şekilde sebepleriyle birlikte dış dünyaya çıkmasından ibarettir.[662]

Mâturîdî düşüncesinde "İlahi takdirin zamanı gelince gerçekleşmesi" anlamına gelen kaza, terim olarak kader ile belirlenip planlanan şeylerin zamanı gelince Allah tarafından yaratılmasıdır.[663]

İmam Mâturîdî'ye göre irade, kaza ve kader konularının tamamı kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratılmış olması konusunun içinde yer alır. Eğer fiillerin yaratılmış olduğu kanıtlanabilirse kaza ve kaderin de varlığı kanıtlanmış olur. Çünkü fiillerin yaratılmış olması onlara ilâhî hükmün taalluk etmesini (kaza), ayrıca hüsün ve kubuh olarak planlanmasını (kader) ispat ettiğini göstermektedir.[664]

Mâturîdî kaza kelimesinin anlamlarını şu şekilde açıklama yoluna gitmiştir. "Bir şeye hükmedip karar vermek, layık olduğu sonucu belirlemek ve hakkında son sözü söylemek" manasına gelen kaza kavramı "nesne ve olayları yaratma" anlamında kullanılır ki, "yaratma" eşyanın kendi mahiyeti çerçevesinde oluşmasını gerçekleştirmek ve her şeyin yaratılışına en uygun olan pozisyonda bulunmasını sağlamaktan ibarettir. Bundan dolayı mahlûkatı yaratan Allah, hikmet ve ilim sahibi olarak nitelenmiştir. Hikmetin manası ise her şeyi yerli yerine koymak demektir ki, o halde Allah her şeyi yarattığı gibi, kullarına ait fiilleri de yaratmış ve ona hükmünü geçirmiştir. Aynı zamanda kazanın "*öyleyse yapacağını yap*"[665] ayetinden hareketle hükmetmek anlamında da kullanıldığını, bunun neticesinde Allah'ın olacağını bildiği bir şeye hükmedip karar vermesinden ibaret olduğunu, bunun yanında O'nun fiili meydana getiren kişinin layık olacağı övgü ve yergiye, mükâfat veya cezaya hükmetmesini de ifade etmektedir.[666]

---

[659] Fatır 35/205.
[660] Hud 11/11.
[661] Eş'ârî, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, s. 65-66.
[662] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf,* III/308.
[663] Topaloğlu -Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 179,173.
[664] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 390.
[665] Taha 20/72.
[666] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 391.

Ayrıca kaza kavramı "*Biz İsrailoğullarına…bildirdik*"[667] ayetinde olduğu gibi "bildirmek, haber vermek" şeklinde "Allah'ın bildiği bir hususu haber vermek" manasında kullanılmıştır. Bu kavram: "*Rabbin sadece kendisine kulluk etmenizi emretti*"[668] ayetinde belirtildiği üzere aynı zamanda "emretmek" manasına da gelmektedir. Bu anlamdaki kaza sadece iyiliklere nispet edilir.[669]

Mâturîdî kaza kavramının "yapıp bitirdi" anlamına da geldiğini, ancak bu anlamın Allah için kullanılmasının mümkün olmadığını, nitekim Allah'ın bir işle meşgul olmasının imkânsızlığından hareketle; ancak yarattığı bir şeyin oluşum sürecini sona erdirmek anlamında Allah için kullanılan mecazi bir ifade olduğunu açıklar.[670]

Mâturîdî'nin düşüncesinde kazaya rıza göstermek, kaza ve takdirinin yine Allah'a ait olmasının imkânsızlığı nedeniyle küfür veya gayri meşru işler kulun fiilidir. Çünkü Allah'ın kazası bu fiillerin mahiyetini oluşturan şeyden ibaret olup, insanın buna rıza göstermesi zorunludur. Buna göre Allah'ın kazası ve kaderi, fiilin gerçek vasfına işaret eden durum olmaktadır.[671]

Mâturîdî kader kavramını ise iki manada kullanmaktadır. Bunlardan birincisi bir şeyin oluşumu açısından sahip olduğu konum ve değer hükmündedir. Buna göre kader bir şey iyilik veya kötülük, hayır veya şer, hikmet veya sefeh bakımından sahip olduğu hal üzere yaratmaktır. "*Biz her şeyi kendisinin sahip olduğu özelliğe göre yarattık*"[672] ayeti bu anlamı ihtiva etmektedir. İkincisi her şeyin oluşacağı zaman ve mekânı, hak ve batıl oluş vasfını, doğuracağı mükâfat ve cezayı belirlemektir.[673]

Mâturîdî'ye göre birinci mana kulların fiillerinde mevcuttur, çünkü bu fiiller insan zihninin düşünemeyeceği ve akılların takdir edemeyeceği bir hüsün ve kubuh şeklinde zuhur eder. O halde bu fiillerin, hikmet ve irade sahibi Allah tarafından meydana getirildiği ortaya çıkmaktadır. İkinci anlamda ise kulların kendilerine ait fiillerin zaman ve mekânını takdir etmeleri mümkün olmadığı gibi olayın ayrıntılarını bilmesi de imkân dâhilinde değildir. Bu sebeple kulların kendi fiillerinin Allah'tan değil de kendilerinden kaynaklanması imkânsız hale gelmektedir.[674] Kaza, kader, tahlik ve irade konusunda kimsenin bir mazereti yoktur. Bu hüküm ise birçok yorumu beraberinde getirmektedir:

---

[667] Al-i İmran 3/47.
[668] İsra 17/23.
[669] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 390-391.
[670] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 391.
[671] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 394.
[672] Kamer 54/49.
[673] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 392.
[674] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 393.

a. "Allah kaza etti, halk etti, irade etti, takdir etti" gibi ifadeler Allah'ın, seçilip tercih edileceğini bildiği şey için kullanılmaktadır. O'nun irade, halk ve kazası sayesinde insanlar seçtikleri şeylere ulaşır ve bu şekilde gerçekleşir. Sonuç olarak yaptıkları işler kendi irade ve tercihleri çerçevesinde ve kendi faaliyetleri doğrultusunda gerçekleştiği için bahaneleri de ortadan kalkar.
b. Allah'ın takdirinde olan hususların hiçbiri insanı istedikleri fiillere yöneltmiş, sevk etmiş ve zorunlu kılmış değildir. Kaza ve kader insanları fiilen zorunlu kılmamış ve meydana gelecek hiçbir fiili de ondan uzaklaştırmamıştır. Çünkü onlardan her biri kendisini; hür, tercih yapabilen, hem fail hem de terkine muktedir olarak bilmektedir. Bu durumda kader sadece diğer cevher ve arazları yaratmak, fiillerin oluşacağı zaman ve mekânları belirlemek görevini icra etmektedir.
c. İnsanlar fiilleri meydana getirdikleri esnada bu işi kaza ve kaderden dolayı yaptıkları hissini duymamaktadır. Dolayısıyla fiil sahibinin, fiiline ait olmayan bir unsura dayanarak bahane ileri sürmesi boş bir hale dönüşmektedir. Şayet kaza ve kader fail için bir mazeret teşkil etseydi; ilâhî emir ve nehyi, müjde ve tehdidi bilmemek, işledikleri günahın mazeretinden haberdar olmamak, ayrıca Allah'a zarar vermeyen, O'nun hükümranlığını zedelemeyen ve iktidarına eksiklik getirmeyen günahları işlemek geçerli mazeret olarak değerlendirebilirdi.[675]

Bunlardan herhangi birine tutunmak mümkün olmadığına göre, insanın fiilleri konusunda kaderi bir koz olarak kullanmak da imkânsız hale gelmektedir. Neticede bu fiilleri daha önce söz konusu edilen yaratma yönüyle insana izafe eden veya fiillerin kazanma yönüyle insana aidiyetini inkâr eden kimsenin akıl ve duyularına zıt hareket ettiğini göstermektedir. Ayrıca biz kaza ve kaderin, fiillerin Allah'a ait olan yönünü ifade ettiğini müşahede etmekteyiz.[676]

[675] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 394-396.
[676] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 396.

3.3. Kur'an'da Kaza ve Kader Kavramları

3.3.1. Kur'an'da Kaza Kavramı

Daha önce belirttiğimiz kaza ve kader kavramına yüklenen anlamların Kur'an'da bu kelimelerin yer aldığı ayetlerin ifade ettiği anlam bağlamında şekillendiğini söyleyebiliriz. Geniş bir anlam yelpazesine sahip olan bu kavramların geçtiği ayetlerin her birini tek tek vermek yerine bir kısmını zikrederek örneklendirmek istiyoruz.

a. Yaratmak anlamında:

"Böylece gökleri, yedi kat gök olarak iki günde yarattı..."[677] Ayette geçen kaza fiili "yarattı" anlamına gelmektedir.[678]

b. Emretmek anlamında:

"Rabbin yalnız kendisine tapmanızı ve ana babaya iyilik yapmanızı emretti."[679]

İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre ayette geçen "وقضى" kelimesi aslında "vevassâ/وَوَصَّى" idi. Fakat ikinci vav, yazıda "sad'a" yapıştığından "وَقَضَى" şeklinde okunmuştur. Kur'an yazıldığı zamanki Arap yazısının noktasız olduğu düşünüldüğünde bu rivayetin doğru olması muhtemeldir. Fakat Razî bu konuda aynı görüşte değildir.[680]

Hz. Ali ve İbn Mes'ud da bu kelimeyi "ve vassâ/وَوَصَّى " şeklinde okumuşlardır. Bu ayette geçen kaza kelimesi "emretti" anlamına gelmektedir.[681]

c. Hüküm vermek anlamında:

"...Şüphesiz Rabbin, Kıyamet günü, anlaşmazlığa düştükleri şey hakkında aralarında hüküm verecektir."[682]

d. İstemek anlamında:

"Bir şeyi yaratmak istedi mi, ona sadece "ol" der, o da hemen oluverir."[683]

---

[677] Fussilet 41/12;
فَقَضٰىهُنَّ سَبْعَ سَمٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ

[678] Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'an*, Mısır 1954, XXIV/99; Razi, Fahruddin Muhammed b. Ömer, *Tefsîru'l-Kebir*, (Mefâtîhu'l-Gayb), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tahran trs., IV/26.

[679] İsra 17/23.
وَقَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوٓا اِلَّٓا اِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَاناً

[680] Razi, *Tefsîru'l-Kebir*, XX/184.

[681] Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Nşr., İstanbul 1988, V/209.

[682] Yunus 10/93;
اِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ

Ayrıca bkz. Nisa 4/65; Neml 27/78; Ahzab 33/36; Şura, 42/14.

[683] Bakara 2/117;
وَاِذَا قَضٰٓى اَمْراً فَاِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

Kur'an'da kaza kelimesi hem Allah'ın tekvini (varlığa ait) fillerini, hem de teklifi emirlerini ifade etmek için kullanılmaktadır. Isfehani'nin de bahsettiği yaratma ile ayetler tekvini kazasını, emretme ve bildirme ile ilgili ayetler ise teklifi kazasını ifade etmektedir. Kısacası "kaza" Allah'ın muhkem, tebdil ve tağyir kabul etmeyen tekvini fiillerini ve teklifi emirlerini ifade etmek için kullanılmaktadır.[684]

Kazanın asıl anlamı yapmak, yerine getirmek, tamamlamaktır. İrade ve karar verme anlamı ise mecazîdir. Bir şeyi tamamlamak anlamına gelen îcad, öncelikle onu istemekle olur. Fiil, bu istek sonucunda meydana gelir. Dolayısıyla işi yapmak, tamamlamak anlamına gelen kaza kelimesi, mecazi olarak isteme (irade) anlamında da kullanılmıştır.[685]

3.3.2. Kur'an'da Kader Kavramı

Kuran'da k-d-r kökünden olup, ondan türeyen kavramların ölçü, miktar, ölçmek, biçim ve şekil vermek, ölçülü ve idareli vermek, Allah'ın yarattığı her şeye belirli yasalar ve düzen içerisinde iş görebilme yetisi vermek, adaletli paylaştırmak, (seyahati) kolaylaştırmak, emretmek ve karar vermek gibi anlamlar ifade edildiği görülmektedir. Bu farklı anlamları ihtiva eden ayetlerin birkaçını da şu şekilde örnek olarak sunabiliriz.

Yine aynı şekilde kader ve türevlerinin geçtiği ayetlerin her biri siyak ve sibakı dikkate alındığında farklı anlamlara gelmektedir. Bu farklı anlamların yer aldığı bazı ayetleri de örnek olarak vermek istiyoruz.

a. Ölçü, miktar anlamında:

"Gökten belli ölçü ve miktarda su indirdik de onu yerde durdurduk."[686]

Bu ve diğer ayetlerden anlaşılacağı üzere, Allah'ın bütün işleri, katında belirli bir miktar ve ölçü ile olup, hiçbir şey başıboş, hesapsız ve kitapsız değildir.[687]

b. Biçim ve şekil vermek:

"Sizi önemsenmeyen bir sudan yaratmadık mı? Onu belli bir süreye kadar sağlam bir yere yerleştirdik ve biçimlendirdik, ne güzel biçimlendireniz"[688]

---

[684] Güler, Dine Yeni Yaklaşımlar, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014, s. 120.

[685] Ateş *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I/228.

[686] Mü'minûn 23/18;

وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاۤءِ مَاۤءً بِقَدَرٍ فَاَسْكَنَّاهُ فِي الْاَرْضِ

Ayrıca bkz. Zuhruf 43/11; Şûrâ 42/27; Hicr 15/21; Ra'd, 13/8.

[687] Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'an*, XXV/52; Razi, *Tefsiru'l-Kebir*, XXII/88.

[688] Mürselât 77/20-23;

اَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَّاۤءٍ مَهِيْنٍۙ. فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِيْنٍۙ. اِلٰى قَدَرٍ مَعْلُوْمٍۚ. فَقَدَرْنَاۤ فَنِعْمَ الْقَادِرُوْنَ

“ (Allah) onu hangi şeyden yarattı? Bir damla sudan. Onu yarattı ve şekil verdi.”[689]

Son ayette geçen “kadderahû/فَقَدَّرَهُ” kelimesi, biçim ve şekil vermek anlamına gelmektedir. Allah, insanı bir menî damlasından yaratıp, ona, ana karnında şekil verdiğinden bahsederek, Kur’an’ı dinleyip de, İslam yoluna girmeyen insanların ne kadar nankör olduklarına dikkat çekmektedir. Allah Teâla insanın ellerini, ayaklarını, gözlerini ve diğer azalarını en güzel şekilde yaratmış ve şekil vermiştir.[690]

c. Takdir etmek ve yaratmak:

“Allah’ın emri, olup bitmiş, takdîr edilmiş bir kaderdir.”[691]

“Biz her şeyi bir kadere (plana ve düzene) göre yaratmışızdır.”[692]

Bu ayetlerde Allah Teâlâ, her şeyi bir kaderle yani tedbir ve hesap ile yarattığını, her şeyin bir vaktinin ve ölçüsünün bulunduğunu açıklamaktadır.

3.3.3. Kur’an’daki Kaza ve Kader Kavramlarının Değerlendirilmesi

Kader kavramıyla ilgili ayetlere göz attığımızda bunların her şeyin bir hesap ve ölçü ile ve bir zamana bağlı olarak yaratıldığı; hiç bir şeyin ölçüsüz ve hesapsız olmadığı anlamında kullanıldığı dikkat çekmektedir. Dolayısıyla zikredilen bu ayetlerin hiç biri insan hürriyeti bağlamında kaza ve kader tartışmalarına konu teşkil etmemektedir.[693]

Şu halde bir şeyin takdiri demek, o şeyin meydana gelip geliştiği sırada tabi olduğu kanun veya ölçü demektir. Bir tohumdan küçük bir çimenin meydana gelmesi, diğer bir tohumdan bir ağacın çıkması, gözle görülmeyecek kadar küçük canlıların olması gibi, küçük ve büyük hayvanların var olması, her şeyin kendine göre bir gelişme kanununun olduğunu gösterir. Nitekim insanlık için de durum böyledir ve mahiyeti itibarıyla insanın takdiri, diğer varlıklardan farklı değildir.[694]

Ayetler, yaratılmış âlemde yeryüzünde bize ulaşan her türlü nimet, inayet ve cömertliğin Allah tarafından takdir edilmiş olduğunu bildirmektedir. Yeryüzündeki

---

[689] Abese 80/18-19;

مِنْ اَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهٗ. مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهٗ فَقَدَّرَهٗ.

[690] Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, X/327.

[691] Ahzab 33/38;

وَكَانَ اَمْرُ اللهِ قَدَراً مَقْدُوراً

[692] Kamer 54/49;

اِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ

[693] Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, IX/164-165.

[694] Mevlana, Muhammed Ali, İslam *Dini*, (Çev. Naciye H. Akseki), Ebuzziya Mat., İstanbul 1946, s. 285-287.

dağlar, vadiler onun izni (takdir) olmadan hayat, nimet, bilgi gibi herhangi bir olumlu niteliğe sahip olmamakta ve her şey kendi ölçüsünde akıp gitmektedir. Burada her ne kadar kader kelimesine vurgu yapılsa da, asıl işaret edilen şeyin Allah'ın insan fiilleri üzerindeki takdiri olmadığını; fakat Allah'ın bir kez bir şeye kimliğini takdir edince, o şeyden meydana gelecek şeylerin fitilini ateşlemeyi ifade etmek için kullanıldığını söyleyebiliriz.[695] Dolayısıyla kader kelimesi ile Allah'ın bu yasaları koyması ve devamlı kılması şeklinde ifade edilebilmektedir.[696] İleride bu yasaların neler olduğuna işaret edilecektir.

Bunun yanında içinde insan unsurunun olduğu, insan eliyle ortaya çıkan ancak insanı aşan pek çok durumun da varlığı bilinmektedir. Genetik yapı, çocukların cinsiyeti gibi durumlar, sebep sonuç ilişki içinde cereyan eden bir kısım olayları insanın kontrol edemediğini göstermektedir. İnsan kendi irade ve gücünü aşan bu gibi durumlarda adeta kaderin varlığını hisseder ve kabul eder. Aynı zamanda bütün bu gerçekleşecek olayları âlemin yasaları bağlamında Allah ezelde bilmektedir. Nitekim Kuran'da konuyla ilgili şöyle buyrulmaktadır: "*Yeryüzünde vuku bulan ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki biz onu yaratmadan o kitapta yazılı olmasın"*[697] Ama bunun yanında insan sorumluluğuna vurgu yapan ayetler de bulunmaktadır. *"Her insanın sorumluluğunu omuzuna yükledik. Kıyamet gününde insana, açılmış vaziyette önüne konulacak olan bir kitap çıkaracağız*."[698] Kaderin anlaşılması sorunu, Allah'ın iradesinin her şeyi kuşatması yanında insanın irade özgürlüğünün imkân ve sınırının ne olduğu meselesine dayanmaktadır.[699] Kader ve kaza Allah'ın ezeli ilminde olacak şeyleri bilmesi ve zamanı geldiğinde iradesini tahsis etmesi anlamında kabul edildiği takdirde insanın tercih hakkı tamamen ortadan kalkmaktadır. Hâlbuki bir yerde tercih var ise burada önceden belirlenme söz konusu olamaz.

Kelâmî kader kavramı ise insan hayatına ilişkin harici şartların ve olayların gidişinden çok, kişinin ahlâkî tercihlerinin bir sonucu olarak bu hayatın izlediği yönü ifade eder. Bir başka deyişle ruhani yazgısını ifade eder ki, bu da Kur'an'da sıkça bahsedildiği üzere kişinin eylemlerine, bilinçli tercihleriyle ortaya koyduğu tutum ve davranışlarına bağlıdır.[700]

---

[695] Chittick - Murata, *İslam'ın Vizyonu,* s. 181.
[696] Güler, *Dine Yeni Yaklaşımlar*, s. 121.
[697] Hadid 57/22.
[698] İsra 17/13.
[699] Akademik Heyet, *Hadislerle İslam*, DİB Yay., Ankara 2013, 1/606.
[700] Biçer, Ramazan, *Sistematik Kelam* (*Basılmamış Ders Notları*), Sakarya Üniversitesi, s. 7.

3.4. Kelâm Ekollerinin Kaza ve Kader Anlayışları

Kader düşüncesi kendisine yüklenilen anlam itibariyle, özellikle insanın yaptıklarından sorumlu olup olmayacağını belirleyen, fiillerinin yaratılıp yaratılmadığı konusunda insanların her dönemde farklı teoriler geliştirdiği bir konudur. Çoğu zaman yaptıklarımızın sorumluluğundan ve bunun sonucunda oluşabilecek müeyyidelerden kurtulabilmek için fiillerimizin kendimiz dışında bir gücün varlığı neticesinde meydana geldiğini iddia ederiz. Özellikle günlük hayatımızda başımıza gelen herhangi bir olumsuzluk ya da felaket halinde sorumluluğu üstlenmekten kaçınmak suretiyle bu kötü fiili kadere atfederek işin içinden çıkmaya çalışırız. Allah'ın sıfatlarıyla, ilâhî adalet ve hikmetle, bağdaşmayan bu durum, çoğu zaman günlük yaşamamızda kötü fiiller konusunda farkında olmadan cebri bir görüş sergilememize, iyi fiiller konusunda ise bunları kendimize mal etmek anlamında kaderi bir düşünceyi benimsememize neden olmaktadır. Bu düşünceden hareketle insanın ortaya koymuş olduğu fiiller "Allah'ın fiillerimizi ezelde bilip takdir etmesi yani yapacaklarımızı önceden bilmesi ve belirlemesi" anlamındaki kader anlayışı içerisinde nasıl değerlendirilebilir? Sadece Müslümanların değil, belki de insanlık tarihi boyunca problem teşkil eden bu konunun insan zihninde meydana getirdiği tedirginlik nasıl giderilecektir? İslam kültüründe yerleşmiş olan kader hakkındaki tasavvurlarımız değişecek mi? Şayet değişirse, değişen bu bakış açımızla kadere imanı nasıl bağdaştıracağız? Konuyla ilgili yeni bir teori geliştirebilmek için ilâhî kudret ve adalet bağlamında ne kadar bilgi birikimine sahibiz? Ayrıca kader anlayışımız geçmişteki tartışmalar doğrultusunda zihnimizin bir köşesine hapsettiğimiz bir bilgi olarak varlığına devam mı edecek? Başka bir ifadeyle bilgilerin pratik hayattaki tezahürleri nasıl oluşacaktır?

Gerek kaza gerekse kader kavramı söz konusu olduğunda, bu kavramların insanın iradesinin Allah tarafından yönlendirilmesi veya dünyada karşılaştığı hayır ve şerrin Allah tarafından ezelde murad edilip yazılması ile ilgili olmadığı, bu anlamların zaman içerisinde içeriklerine uygun olarak ve Kur'ani kavramlardan seçilerek oluşturulduğu ifade edilebilir.[701]

"İnsanî irade hareketi" olarak bilinen ve insanların ihtiyari fiillerini ihtiva eden bu meselenin tezahürü Kur'an'da geçen bazı ayetlerin cebir fikrini çağrıştıracak tarzda olması, bazılarının da insanın sorumlu oluşuna dikkat çekilerek özgür irade fikrini

[701] Güler, *Dine Yeni Yaklaşımlar*, s. 121.

içermesi, ayrılıkların daha da belirgin şekilde ortaya çıkmasını sağlamıştır.[702] Kur'an'da bir yandan Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu, Allah dilemedikçe insanın bir seçimde bulunamayacağı; diğer yandan da insanın sorumlu bir varlık olduğu, iyi ya da kötü yolu seçtiği ve fiil meydana getirdiği vurgulanır. Kelâmcılar da bu ayetlere birbiriyle çelişmeyen manalar vermek için çaba sarf ederler. Bunu yaparken hem Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu, hem de insanın fiillerinin ahlâkî olarak sorumluluğunu üstlenecek bir kapasiteye sahip olduğunu aynı anda ispat etmeye çalışırlar.[703]

Fazlur Rahman Kur'an'da Allah'ın kudreti konusunu irdelerken kaderin anlamlarından şu şekilde bahsetmektedir: Kudret ve ölçme için kullanılan kader kelimesinin anlamı aslında ölçen ve her şeyin geleceğini tayin eden, özellikle doğum, ölüm ve rızık konularında insan gücünün erişmediği kör kuvvet demektir. Ancak buradaki ölçme ile Allah tabiattaki her şeyin düzenli olmasını temin etmesi, insanın bu tabiat kanunlarını anlayıp kendi iyiliği için kullanamayacağı anlamına gelmemektedir. Kur'an, kudret ve ölçmeyi "emir" anlamında kullanırken tabiat kanunlarının Allah'ın emirleri olduğunu ve tabiatın onun emirlerine karşı gelme imkânının bulunmadığını; bu itaatinden dolayı da "*Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar? Oysa göklerde ve yerde olanların hepsi ister istemez O'na teslim olmuşlardır*"[704] ayetiyle âlemi "Müslüman" olarak nitelendirmektedir. Ancak insan böyle değildir. Tabiat ile insan arasındaki esas fark, tabiata gelen emirlerde itaatsizliğe izin verilmezken, insana olan emirlerde onun seçim yapması ve özgür iradesinin göz önüne alınmasıdır. Bu durumda insanın yaratılış düzeyinde üstün bir konumu ve sahip olduğu yetilerle altından kalkabileceği eşsiz bir sorumluluğu vardır.[705]

Bunun tam aksine sorumluluğu kabul etmeyen ve kulların fiilleri konusunda cebir fikrini savunanlar da bulunmaktadır. Onlar, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu fikrinden hareketle, insanı hidayete erdirenin de saptıranın da Allah olduğunu, onun her şeyi irade ettiğini ve onun iradesinin dışında hiçbir şeyin meydana gelemeyeceğini belirten ayetleri, Allah'ın zat ve sıfatlarına halel getirmemek için insanın sorumluluğunun aleyhinde yorumlayarak onun fiillerinde hür olmadığı sonucunu çıkarmaktadırlar. Neticede cebir düşüncesi Allah'ın irade, kudret ve tekvin sıfatlarının anlamına herhangi bir zarar getirmezken, aynı zamanda iyi ya da kötü her ne yaparsa

---

[702] Atvan, Hüseyin, *Fıraku'l-İslamiyye fi Biladi'ş-Şam fi'l-Asri'l-Emev*i, Daru'l-Cil, Beyrut 1986, s. 29-30.
[703] Ardoğan, *Delillerden Temellere-Sistematik Kelam ve Güncel İnanç Sorunları-*, s. 152.
[704] Al-i İmran 3/83.
[705] Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 43-44.

yapsın insanın fiillerinin sorumluluğunu ve ahlâkî yükümlülüğünü ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla bu düşünce sayesinde insan, Allah onun her türlü hayati davranışlarını önceden belirlediği için her istediğini korkmadan, çekinmeden özgürce yapabilme salahiyetine kavuşmuş olmakta, sorumluluğu da Allah'a atfetmektedir.

İslam kültür tarihinde insanın fiillerinin Allah'ın ezelde tayin ettiği düşüncesine bağlanması kader ve takdir kavramlarıyla gündeme getirilmiştir. Emevi iktidarının her türlü icraatını Allah'ın takdirine izafe etmesi, buna karşılık Mabed el-Cüheni'nin "kader yoktur, iş yeniden olucudur"[706] sözü tartışmanın odak noktasının kader kavramı üzerinde cerayan ettiğine işaret etmektedir. Bu nedenle Allah'ın takdirini inkâr eden bu anlayışa Kaderiyye ismi verilmiştir. Aksi düşüncenin ise Cehm b. Safvan tarafından iddia edildiğini kaynaklar haber vermektedir. Aslında bu anlayış kurucusunun ismine izafetle Cehmiyye olarak isimlendirilirken, sırf her türlü eylem ve davranışların önceden Allah'ın ezeli ilmiyle belirlendiği düşüncesine istinaden Cebriyye fırkasıyla özdeşleştirilmiştir. Bu iki zıt anlayışın, muhtemelen ilk defa Cafer-i Sadık'ın "Cebir de yoktur, tefviz de"[707] şeklinde formüle edilerek isimlendirildiğini söyleyebiliriz.

İki aşırı uç şeklinde algılanan bu düşüncelerin siyah ve beyaz gibi tezat teşkil ettiği ama bunlar arasında gri renklerin de bulunabileceği algısı konuyla ilgili dört farklı anlayışın tezahürüne neden olmuştur. Klasik kelâm literatürleri insan fiillerinin meydana gelmesinde cebr-i mutlak, cebr-i mutavassıt ve kader şeklinde şekillenen üç anlayışın bulunduğuna vurgu yapmaktadırlar. Bazı kelâmcılar cebr-i mutavassıt denilen görüşü kesb teorisi doğrultusunda Eş'ârî'ye nispet ederler.[708]

Hâlbuki Eş'ârî düşünce mutavassıt cebr olarak isimlendirilse de bunun anlamı mutedil veya eksik cebr anlamında değildir. Aksine tam bir cebr olup, insan fiilin meydana getirilmesinde bir vasıta olarak kabul edilir. Cebr-i mutavassıtı bu konumda değerlendirmek gerekir. Çünkü Eşa'ri anlayış mutlak cebr anlayışına daha yakın, kader yani Mu'tezile anlayışa daha uzaktır.[709] Hatta Watt'ın ifadesiyle mezhepler tarihçilerinin herkesçe bilinen kötü bir tabire tutunarak kendi tasniflerini kolaylaştırmak üzere Cehmiyye/Cebriyye fırkasını icat ettikleri düşünülmektedir.[710]

Ehl-i Sünnet'in ifade ettiği anlam göz önüne alındığında belki de Eş'ârî'nin Müslümanların kutsalını merkeze yerleştirilmesi suretiyle iki zıt anlayışın herhangi

[706] İbn Kuteybe, *el-Mearif*, s. 441.
[707] Ya'kubi, *Tarihu'l-Ya'kubi*, II/381.
[708] Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 85.
[709] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-Beşer*, s. 56.
[710] Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 184.

birinde değerlendirmemek gayesiyle cebr-i mutavassıt anlayışın temsilcisi gibi gösterilmesine ve bu düşüncesine binaen taraftar bulmasına zemin hazırlandığını söyleme cesaretini kendimizde bulabiliriz. Çünkü insan aklının, kalben ve fikren cebrin mutlak veya mutavassıt şeklindeki ayrımı ortaya koyabilmesi güçlüğün ötesinde imkân dâhilinde gözükmemekte ve kavramsal bir ifadeden öteye geçememektedir. Eğer problem sadece iradeden yoksun bir kesb kavramıyla izah edilecekse, bu doğru bir yaklaşım olmaz.

Bu gerekçeyle Eş'ârî anlayış cebr olarak isimlendirilirken, insan fiillerine etki eden kudretin Allah ve insanın kudretinin birleşimi olduğu anlayışının ise cebr ve kader arasında orta bir görüş olduğu, bunun da gerçeğe daha yakın olduğuna vurgu yapılır.[711]

Bu üçlü tasnifte Mâturîdî'ye işaret edilmemesi dikkat çekmektedir. Hâlbuki cüz'i iradenin insana ait olup, bizzat kendisi tarafından meydana getirilen fiilin oluşumu bu iradeye bağlıdır. Bu ise cebre yakın olma konusunda rahatsızlıktan arınmış ve cebr ve kader arasında tam ortada bulunan bir anlayıştır. Bu bu görüş Mâturîdî'ye aittir.[712]

Kulların iradesi konusu bu orta anlayışa sahip iki mezhebin arasındaki anlaşmazlığın temelini oluşturur. Çünkü Eş'ârîlere göre insanın fiilleri onların kudreti ve fiilleri gibi Allah'ın yaratması ile meydana gelir. Fakat Mâturîdîlere göre iradenin iki manası olup, onlardan biri külli iradedir ve bu Allah'ın yaratmasıyla insanda bulunur. Ancak cüz'i irade Allah'ın yaratmasıyla insanda bulunmayıp, onu meydana getirmek insanın gücü dâhilindedir. Bu da insanın fiillerinin kendisine ait olduğunu, teklifin bunun üzerine bina edildiğini ve bundan dolayı sorumlu olacağını gösterir.[713]

Eş'ârî-Mâturîdî arasındaki farklılığı da göz önünde bulundurarak kader inancıyla ilgili değerlendirmeler yapmadan önce bu anlayışların genel anlamda ifrat ve tefrit ile bu aşırı uçların ortasında bulunan iki düşüncenin varlığı dört farklı anlayışı, cebr ve tefviz kavramları bağlamında bilmenin son derece elzem olduğu kanaatindeyiz. Bu nedenle gerek Mustafa Sabri Efendi'nin üçlü tasnifte Eş'ârî-Mâturîdî anlayışları birbirinden ayırmasına gerekse Seyyid Bey'in bu dörtlü tasnifine dayanarak bu düşünceleri irdelemek istiyoruz. Böylece birbirinden farklı dört anlayışın ortaya çıktığını söyleyen Seyyid Bey bunları şöyle sıralar:

1. Cebr-i mutlak: Cebriyye,

---

[711] Semerkandi, *Saha'if,* s. 384.
[712] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-Beşer*, s. 56.
[713] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-Beşer*, s. 56-57.

2. Cebr-i mutavassıt: Eş'ârîyye,

3. Tefviz-i mutavassıt: Mâturîdîyye,

4. Tefviz-i mutlak: Mu'teziledir.[714]

Seyyid Bey'in bu tasnifinden cebr-i mutavassıtın cebr-i mutlak anlayışına, tefviz-i mutavassıtın ise tefvizi mutlak anlayışına yakın olduğu anlaşılmaktadır. Bu ise Mâturîdî anlayışı cebr ve tefvizin arasına yerleştirerek sadece orta anlayış şeklinde ifade edilen tasnife uygun düşmemekte, fakat her halükarda Eş'ârî ve Mâturîdî anlayışı kesin çizgilerle birbirinden ayırmaktadır. Bununla birlikte düşünürler tarafından farklı anlayışlar olarak lanse edilen bu görüşler cebr ve tefviz arasında yer alır. Biri her türlü fiilde Allah'ın irade ve kudretinin yegâne etkili olduğunu ifade etmek ve diğeri de her türlü fiilde insanın özgür iradesine vurgu yapmak üzere kullanılan ve Arapçadan Türkçeye geçen bu kavramların anlamlarını açıklamaya ihtiyaç olduğunu hissediyoruz.

Cebr sözlükte "bozuk olan bir şeyi ıslah edip düzeltmek; birine zor kullanarak iş yaptırmak" anlamında kullanılmaktadır.[715] Cebr ıstilâhî olarak ise insandan hakiki manada fiilleri nefyetmek yani fiilleri hakiki manada Allah'a nispet etmek demektir.[716]

Tefviz de, "kişinin kendisine has tasarruf ve idare hakkını başkasına vermesi" anlamında kullanılmaktadır. Kelâm literatüründe insanların iradî fiilleri gerçekleştirmesinin Allah tarafından tamamen kendilerine havale edildiği şeklindeki anlayışa tefviz adı verilmektedir.[717]

3.4.1. Mutlak Cebr

Cebriyye insan sorumluluğunu temellendirme hususunda hiçbir gayret sarf etmemiştir.[718] Cebriyye'nin kurucusu ve Halis Cebriyeci olarak bilinen Cehm b. Safvan'a göre; insan bir şey yapmaya kudretli değildir, istitaat ile nitelendirilemez, fiillerinde mecburdur, kudret, irade ve seçme özgürlüğü yoktur. Allah cansız varlıklarda yarattığı; "ağaç meyve verdi, yağmur yağdı, su aktı, taş yuvarlandı, güneş doğdu ve battı, hava bulutlandı, arz sallandı" gibi örneklerde belirtilen fiiller nasıl bir mecaz ve benzetme olarak cansızlara nispet ediliyorsa, Allah'ın insanda yaratmış olduğu fiiller de

---

[714] Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, Kader mad., s. 126; Karadeniz, "Seyyid Bey'in Kaza-Kader'e Bakışı", s. 119.
[715] Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredat*, I/111-112; Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 55.
[716] Ali Sami en-Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, I/343.
[717] Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 308.
[718] Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, s. 243.

aynı şekilde mecaz olarak insana isnat edilir. Bütün fiiller cebri yani zorunlu olduğu gibi, aynı zamanda teklifte de sevap ve cezada da zorunluluk vardır. Böylece cebrin zorunluluğu ile sorumluluğun zorunluluğu da ortaya çıkmaktadır.[719]

Hâlbuki insanda var olan fiiller tıpkı cansızların ve hayvanlarınki gibidir. İstitaatı inkâr etmek insanların fiilleri meydana getirdiği kudreti inkâr etmek demektir.[720] Buna mukabil insanın fiillerini cebren meydana getirmek zorunda olduğunu kabul etmek, insan hürriyeti ve sorumluluğunun da imkânsız olduğunu ortaya çıkarmaktadır.

Mutlak cebr düşüncesine sahip olanlar hakiki manada kulun bir fiili gerçekleştirmesi ve ondan sorumlu tutulmasının Allah'ı yalancı durumuna düşürmüş olmasına rağmen, fiillerin gerçekleşmesi için zaruri olan kudreti ve bütün fiilleri Allah'a izafe ederek kula herhangi bir fiil hakkı tanımamışlardır. Sonuç olarak bu anlayış, gerçek manada cebir kavramının gereğini kendisinde bulundurduğundan Cebriyye olarak isimlendirilmesi zorunlu hale gelmiştir.[721]

Mâturîdî bu konuyla ilgili olarak şu eleştiride bulunur: Cebir ilkesi gereğince, kullar hakiki manada bir fiil işleyemiyorsa, hakiki manada bütün fiillerin faili ve yaratıcısı Allah ise; o halde Allah'ın insanlara emretmesi veya nehyetmesi düşünülemez. Meydana gelen bir fiilden dolayı insana "bunu neden yaptın?" veya meydana gelmeyen bir fiilden dolayı "neden yapmadın?" diye sorulması abes olmakta ve nihayetinde bu fiillerden dolayı insanın sorumlu tutulması da imkânsız hale gelmektedir. Hatta cebir ilkesi gereğince, emir-nehiy ve va'd-vaid gibi durumlar tamamen Allah'a bağlı olacağından onun peygamberler ve ilâhî kitaplar göndermesinin bir anlamı kalmayacaktır.[722]

3.4.2. Mutavassıt Cebr

Eş'ârî'nin kudret-istitaat ve insan fiillerinin yaratılışı konusundaki açıklamalarını incelediğimizde, insanın kudretinin fiil üzerine hiçbir tesirinin bulunmadığı anlayışına işaret ettiğini görmekteyiz. Buradan kudretin zıddına taallukunun mümkün olmadığı yani kudretin olumlu ya da olumsuz tek fiile yönelebildiği ve bu yönelen kuvvetin de

[719] Şehristânî, *Milel ve'n-Nihal*, s. 86; Ali Sami en-Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, I/343; Zühdî Carullah, *el-Mu'tezile*, s. 91-92; Atvan, *Fıraku'l-İslamiyye*, s. 86.
[720] Ali Sami en-Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, I/343.
[721] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 408.
[722] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 409.

Allah tarafından yaratıldığı sabit olmaktadır. İnsan sadece seçme hürriyetine sahip olmaksızın fiili gerçekleştiren müktesib, Allah ise o fiilin gerçek faili ve yaratıcısıdır.[723]

Bundan hareketle Eş'ârî'de kudretin ve fiilin tek yönde gerçekleştiği, zıddı için ayrı kudret gerektiği ve bu durumun irade için de aynı olduğu göz önüne alınırsa, aslında bunun "mutlak cebr" görüşünden farkı kalmamaktadır. Eş'ârî, insan fiillerinin takdir edicisi ve yaratıcısının Allah olduğunu kanıtlamak amacıyla, Mu'tezile'ye muhalefet ve onlara benzeme endişesi ve bunun gayreti ile insan sorumluluğunu temellendirme noktasında "kesb" formülünü inşa etmiştir. İnsanın ıztırari fiillerle iktisabi hareketini birbirinden ayıran Eş'ârî, onun gitme, gelme, yürüme gibi hareketlerinde zorunlu olmadığını hissetmesi ve başkalarının da bunu müşahede etmesi gerektiğini (şuur hali) söylemektedir. Eş'ârî'nin kaza ve kadere rızayı temellendirmek üzere, bunun tarafımızdan bilinmesi şeklinde ifade ettiği görüş insan hürriyetinin psikolojik temellerini sezdiği ve neticede hürriyeti "şuur hali" olarak ifade ettiği görülmektedir. Böylece Eş'ârî, insanın fiillerini meydana getirmesinde kendi irade ve kudretinin etkin olmadığını iddia ederek, düşüncesini "insanın fiillerinde kendini hür bilmesi" tarzında ifade etmek suretiyle cebr anlayışını daha ılımlı hale getirmiştir. Eş'ârî'nin bu kararı görünüşte tefvize nazaran cebre daha yakın olması hasebiyle "cebr-i mutavassıt" olarak adlandırılmasına sebep olmuştur.[724] Mutavassıt cebriyeciler kul için bir kudretin var olduğunu kabul etmekle birlikte bunun fiilin oluşması esnasında bir tesirinin olmadığını ileri sürmekte ve fiilin meydana gelmesini sağlayan irade ve ihtiyarın Allah tarafından yaratıldığını söylemektedirler.[725] Sonuçta bazı Eş'ârî düşünürler bu cebri görüşün özüne meyyal olmakla birlikte, bir taraftan da bu görüşü mantık bakımından savunmaya çalışırken, diğer taraftan da onu insan sorumluluğu fikriyle uzlaştırmaya çalışmışlardır.[726]

Mustafa Sabri de Eş'ârî anlayışı şu şekilde açıklamaktadır: Cebriyye'ye göre insanın ne gücü, ne iradesi ne de fiili vardır. Buna karşın Eş'ârîlere göre insanın iradesi ve kudreti bulunmasına rağmen, fiilin oluşmasında irade ve kudretin hiçbir etkisi yoktur. İnsan fiillerini meydana getirirken var olan kudret iki şeyden diğerini zorunlu olarak meydana getirir. Yine insanın Allah tarafından yaratılan iradesi ve bu iradeye göre yaratılan fiili de vardır. Zaten Allah'ın kudreti fiile tesir etmiş iken, hadis olan beşeri kudretin fiilde müessir olması düşünülemez. Bu şekilde bu fiilleri meydana

[723] Gölcük, *Bakıllânî ve İnsanın Fiilleri*, s. 128-130.
[724] Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 85; Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, s. 219-220, 227, 245.
[725] Ali Sami en-Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam*, I/343-344.
[726] Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, s. 92.

getirmede etkili olmasa da insanın fiilin dayandığı bir kudret ve iradesinin olması, bu fiillerin ihtiyari fiiller olarak isimlendirilmesi için yeterlidir. Ancak bu irade ve seçim insandan kaynaklanmayıp, Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiğinden, Eş'ârîlere göre insan, muhtar olmasıyla birlikte ihtiyarında zorunludur. Aynı anda hem ihtiyardan hem de zorunluluktan söz eden bu görüş, zorunlu tercih veya vasıtalı zorunluluk olarak adlandırılmasına rağmen zorunluluğu ifade eder. Bu itibarla onların görüşü cebr-i mutavassıt veya cebr-i bi'l-vasıta (vasıtalı cebr) olarak isimlendirilir.[727]

Eş'ârîler, Mu'tezile gibi Allah'ın iradesinin yanında bir de insanın iradesinin varlığını kabul etmekten ve insan fiillerini irade etme konusunda bir hürriyetinin bulunduğunu açıkça ifade etmekten endişe duymaktadırlar. Bu sebeple onlar bu alanda orta yolu hedeflemiş, ne insanın iradeye sahip olmama fikrini ne de sınırsız irade ve güç fikrini benimsemişler ve her şeyi Allah'a bırakmayı yerinde bulmuşlardır.[728]

Kelâmî anlamda determinist düşünceyi benimseyenlere göre, insan fiillerini Allah yarattığından, doğal olarak onlar da Allah'ın ezeli takdirinin kapsamı içerisine girmektedir. Allah, olacağını ezelde bildiği şeyleri tek bir irade ile ezelde irade edendir. O hiçbir zaman daha önce irade etmediği şeyi sonradan irade eden değildir. Zira iradeler, sadece irade edenin bilgi eksikliği nispetinde yenilenir. Hâlbuki hayırdan ya da şerden olacak ve olmayacak olanları ezeli olarak bilen, başlangıcı olmayan bilgiye göre irade eder. Bu yüzden O'nda sonradan bir ilim meydana gelmez. Allah'ın iradesinin ezeliliğini: "*Biz bir şeyin olmasını dilersek, ona ol deriz; o da hemen oluverir*"[729] ve "*Biz bir beldeyi helak etmeyi dilediğimizde oranın şımarık elebaşlarına emrederiz*"[730] ayetleri ifade etmektedir. Bu ayetler Allah'ın, bir şeyi yaratmadan önce o şeyi yaratma anında yaratmayı tercih ettiğini ve vakti geldiğinde ise yaratmayı o vakte tahsis ettiğini bildirmektedir. O, varlıkları yaratmadan önce de yarattığı zaman da irade sahibi olmasından dolayı ezeli bir iradeye sahiptir. İradesinin ezeli olmasından hareketle Allah'ın ilminde bir değişikliğin olması mümkün değildir. Bir şeyin kendiliğinden meydana gelmesinden ve bedadan (sonradan bilgi sahibi olması) beri ve uzaktır.[731]

Eş'ârî muhabbet ve rızanın irade manasına geldiğini ve bu iki sıfatın irade gibi her varlığı kapsadığını ileri sürmüştür. O'na göre Allah hayır veya şer, güzel veya çirkin, taat veya masiyet olsun var olacağını bildiği şeyin var olmasını, var

---

[727] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-Beşer*, s. 53-56; Ardoğan, Recep, "Kelamî Açıdan Birey-Siyasi Güç İkileminde Bireysel Özgürlük", *KSÜİFD*, 10/20, s. 4, ss. 1-39, Kahramanmaraş 2012.
[728] Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya 2014, s. 249.
[729] Nahl 16/40.
[730] İsra 17/16.
[731] Muhasibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*, s. 310.

olmayacağını bildiği şeyin ise var olmamasını dilemektedir.[732] Ancak bu yaklaşımlar Allah'ı tenzih etme adına insan özgürlüğü ve sorumluluğunu feda etmekte ve şu sonuca götürmektedir: "İnsanın ancak Allah'ın takdir ettiğini yapması gerekirken, Allah'ın takdir etmediği şeyi meydana getirmesi mümkün olmamaktadır."[733] Bu görüşlerine delil olarak da "*Mülk Allah'ındır, Allah mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunabilir*"[734] ayetini getirmektedir."[735]

Aynı şekilde Razi'ye göre de Allah'ın olacağını bildiği nesne olmak zorunda, olmayacağını bildiği nesne de olmamak zorundadır. Çünkü sebebin tercihi bulunmazsa fiil meydana gelmez. Aynı zamanda o, her emrin iradeye taalluk etmediğini taatin emre uygun olurken iradeye uygun olmadığını ileri sürmektedir. Sonuçta meydana gelen küfür ve isyan gibi fiiller hükmün kendisine değil, hükmün taalluk ettiği nesneyi içermesinden hareketle hükme razı olunurken, hükmün sonucunda meydana gelen neticeye razı olmak mümkün olmamaktadır.[736]

Eş'ârîler Allah'ın irade ve kudret sıfatına aşırı vurgu yaptıkları için fiili her yönüyle Allah'a izafe etmişlerdir. "Allah'tan başka fail yoktur, Allah'tan başka yaratıcı yoktur" ifadesi Eş'ârîlerin bu konudaki görüşlerinin özeti mahiyetindedir. Ayrıca onlar, "İnsan muhtar suretinde muztardır" demektedir. Bu ise "insanın iradesi hem vardır, hem de yoktur" anlamına gelir. Kısaca onlar Allah karşısında insanın iradesini makul bir şekilde temellendirememiş ve bu da onların "cebr-i mutavassıt" olarak isimlendirilmelerine sebep olmuştur.[737]

Özetleyecek olursak; bu anlayışa göre Allah insanların geçmiş ve gelecekteki hayır veya şer anlamında her fiilini meydana getirmektedir. Onar her ne kadar insanın bu fiillerin müktesibi olduğunu ileri sürseler de fiilin faili Allah'tır. Bundan dolayı insanın fiilleri kendisinden hür bir irade ve kudretle meydana gelmeyip, takdir edilen şeye göre zorunlu olarak sudur etmekte ve dolayısıyla insan için irade hürriyeti ve sorumluluğundan bahsetmek imkânsız hale gelmektedir.

Her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu ifade eden ilâhî kelâm, Eş'ârî'nin nakle sıkı bir şekilde bağlılığını ifade etse de onun Mu'tezile'ye muhalefeti dolayısıyla bir söylem geliştirdiğini görmek mümkündür. Eş'ârî'nin etkisi olmayan bir kudret

---

[732] Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s. 112.
[733] Özdemir, *Allah Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, s. 44.
[734] Al-i İmran 3/26.
[735] Özdemir, *Allah Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, s. 49.
[736] Razi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, s. 196.
[737] Güler, *Dine Yeni Yaklaşımlar*, s. 116-117.

iddiasının ortaya çıkmasında özellikle Mu'tezile tarafından geliştirilen bir makdura iki kudretin etkisinin muhal olduğu anlayışının rol oynadığını söyleyebiliriz.

3.4.3. Cebr ve Tefviz Arasında Orta Görüş (Mutavassıt)

Seyyid Bey kaza ve kader konusundaki dörtlü tasnifinde üçüncü görüş olarak tefviz-i mutavassıtı zikretmiştir. Ancak bu isimlendirme mutlak tefvize yakınlığı ve mutlak cebr anlayışına da uzak olmayı ifade etmektedir. Bu görüşte fiil yaratılma açısından Allah'a, meydana getirilme açısından ise kula nispet edilmektedir. Böylece fiil iki kudretin tesiriyle ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle bu görüşü tefviz-i mutavassıt olarak isimlendirmenin doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Çünkü kul fiili yapma veya yapmama konusunda bir imkâna sahipse ve kulun iradesi tercih edici ise tesiri var demektir. Kulun kudretinin ve iradesinin toplamı ve bunların Allah'ın kudretine dayandırılması kulun iradesinin ve kudretinin etkisiz olması anlamına gelmez. İnsanda meydana gelen fiiller bazen onun kudret ve iradesinin mahsulü olarak bazen de irade ve kudretin dışında meydana gelir. Birinci durumda kişi yapma ve terk etme imkânına sahip olduğu halde ikincisinde böyle bir şey söz konusu değildir.[738]

İnsanda bulunan kudret, kulun kendi kudret ve iradesiyle meydana gelmemektedir. Çünkü kudret, hastalık veya başka bir sebepten dolayı kendisinden gittiği zaman onu kendi kendine elde edemez. Böylece kulda kudretin bulunması Allah'ın kudret ve dilemesiyle olmaktadır. Bu dileme Allah'ın kulda yapmaya ve terk etmeye muktedir olan kudreti yaratması suretiyle olmaktadır. İradenin insanın nefsinden gelen bir meyil olduğunu biliyoruz. İşte bu manasıyla iradenin ya gerçek veya öyle sanılan bir menfaat duygusuna bağlı olması gerekir. İster bir menfaat dolayısıyla, isterse başka bir saikle olsun duygu diye tercüme ettiğimiz şuurun kendisi de tıpkı kudretin kendisi gibi kulun kudret ve ihtiyarıyla değil, Allah'ın yaratması ve dilemesiyle olmaktadır.[739]

Böylece kulun kudret ve iradesi, şuuru, fillerinin meydana gelme vasıtaları, bu vasıtaların özellikleri ve kabiliyetleri yalnız Allah'ın kudret ve iradesiyle meydana gelmektedir. Özellikle mümkin varlıklar, varlıklarını devam ettirebilmeleri için Allah'ın kudretine muhtaçtırlar. O halde kulun kudret ve iradesinden meydana gelen eser, dolayısıyla Allah'ın kudret ve iradesiyle meydana gelmiş olur. Burada eser, kulun

[738] Semerkandi, *Saha'if,* s. 393.
[739] Semerkandi, *Saha'if,* s. 393-394.

kudretinin tesiriyle ve onun iradesine uygun olarak meydana gelmesi bakımından kuldan sadır olmaktadır. Fakat kulun eserin meydana geliş sebebi olan vasıtaların varlığını, tesir kuvvetini yaparken ihtiyaç duyduğu diğer hususları ve bunların devamını verenin Allah olması dolayısıyla eser, aynı zamanda sebebin sebebinden de meydana gelmiş olmaktadır. İşte buradaki iki bakış itibariyle aynı fiil bir taraftan sebebin sebebi olması bakımından Allah'a, öbür taraftan da sebep olması bakımından kula isnat edilebilmektedir. O halde Allah'ın kudret ve ihtiyarının tesiri hak olduğu gibi, kulun kudretinin tesiri de haktır. Fiil, yani eser, bu iki kudret sebebiyle meydana gelmektedir. Bu da Kur'an'a, hadislere ve akla muvafıktır.[740]

İnsandan sadır olan fiilin Allah'ın yaratmasıyla, kulun da o fiili kesbetmesiyle meydana geldiği hususunda sahabe ve tabiin icma etmişlerdir. Bu nedenle İmam-ı Azam, hareket ve sükûn gibi insana ait fiillerin tamamının hakikatte onların kendi kazanımları olup, Allah'ın da o fiillerin yaratıcısı olduğunu söylemektedir.[741] Çünkü kesbin anlamı kulun irade ve kudretinin fiille ilişkilendirilmesidir. Böylece fiil, meydana gelme itibariyle kula nispet edilerek onun tarafından kazanılmış olmaktadır. Bu durum Allah'ın irade ve kudretine nispetle olursa yaratılmış olarak isimlendirilir.[742]

Aynı şekilde İmam Mâturîdî de kulların kendi fiillerinin kasibi olduğu anlayışında Ebu Hanife'ye uymuştur. Çünkü o; "Allah, insanın fiilinin olması gerektiği gibi meydana gelmesini istemiyor olsaydı, cebir altında bulunurdu" diyerek fiilin iradî olarak gerçekleştiğini ve bu iradenin fiille beraber bulunan bir faktör olup fiilden sonra bulunmasının bir anlam ifade etmediğini söylemektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi fiilden önce bulunan iradenin, fiilin oluşması esnasında hiçbir etkisi olmamakta ve cebri görüşün ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Hâlbuki Allah da dâhil olmak üzere fiil işlemekte muhtar olan herkes irade ile nitelenmektedir.[743]

Bu bağlamda Mâturîdî, "hayır da şer de Allah'tandır" ifadesinin, fiilin nitelikleri ne olursa olsun tamamının yaratıcısının Allah olduğu anlayışını benimsemektedir. Kötülüğün yaratılmış olduğunu kabul etmek Allah'a kötülük izafe edilmesi anlamında değildir. Aynı şekilde mutlak manada fiilin her yönüyle Allah'a ait olduğu da söylenemez. Dolayısıyla sadece ihitiyari değil her türlü fiilin yaratıcısı Allah olmakla birlikte bir de yapmak veya yapmamak şeklinde tercih sonucunda ortaya çıkan o fiilin oluşmasında etkin olan bir kudret vardır ki o da insana aittir. Aynı zamanda insanın

[740] Semerkandi, *Saha'if,* s. 394.
[741] İmam-ı Azam, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 2(Arapça), s. 69(Türkçe).
[742] Beyâzî, *İşaratü'l-Meram*, s. 252; https://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=79489 16.06.2018.
[743] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 374, 377.

fiillerinin, emredici ve lütfedici olması anlamında Allah'a aidiyetini ortaya koymanın kader kapsamınında değerlendirilmesi yeterli olmasa gerektir. Onun emredici ve lütfedici olması daha ziyade kazanılanın hikmet çerçevesinde Allah tarafından yaratılmış olduğunu belirtmek için kullanılabilir. Bütün fiiller Allah'ın yaratmasıyla mümkün olabildiğine göre onun kazasına rıza göstermek gereklidir.[744]

Mâturîdî'ye göre fiil, icat ve yaratma bakımından Allah'a; tercih ve kesb bakımından kula nispet edilir. İhtiyari fiillerin Allah tarafından yaratılmış olduğunu kabul etmek, kullara hakikat manasında fiil nispet etmeyi ortadan kaldırmaz. Allah tarafından yaratılan kudretle insan zıt fiillerden dilediğini yapar. Yaratılmış olan bu gücün kullanılması, kulun mecazi değil hakiki manada fail olduğunun göstergesidir. Kulun mecazi değil, hakiki manada fiili vardır.[745] Dolayısıyla Mâturîdî anlayış, Allah'ın insana tercih ve tahsiste bulunmasını sağlayan irade ve kudreti insana havale ettiği ve onu fiilleriyle başbaşa bıraktığı (tefvid) görüşünü reddetmek ve "sebeblilik" yerine sebep-sonuç arasında gerçekte illiyet ilişkisi değil ardardalık ilişkisi olduğunu söylemekle Mu'tezile'den ayrılır. O aynı zamanda insanın farklı seçenekler arasında tercihte bulunmasına elverişli olan ve Allah tarafından değil, bizzat kendi iradesinin ürünü şeklinde ortaya çıkan azm-i musammam/cüz'i iradenin bulunduğunu; fiil anında insana verilen bu istitaatın o fiili veya zıddını yapmaya imkân vereceğini ve insanın hakiki manada fail olduğunu iddia etmekle de Eş'ârî'nin anlayışına muhalefet etmiştir.[746] Kaza ve kaderin bu yorumundan kaderin Allah'ın ilim ve irade sıfatıyla, kazanın ise tekvin sıfatıyla bağlantısı ortaya çıkmaktadır.[747]

Nesefî'ye göre yaratma kudreti, onu yaratanın o şey meydana gelmeden önce ona dair bilgisinin bulunmasına bağlıdır. "*Sözünüzü ister gizleyin, ister açığa vurun; bilin ki O, kalplerin içindekini bilmektedir. Hiç yaratan bilmez mi? O en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır*"[748] ayeti Allah'ın her şeyin yaratıcısı ve yaratılanlar hakkındaki en detaylı bilgilere sahip olduğuna işaret etmektedir. Nesefî insan fiillerini "şeyler" olarak telakki edip semantik açıdan tahlil ettikten sonra her şey gibi insan fiillerinin de yaratıcısının Allah olduğunu söylemektedir.[749] Neticede insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı kesinleşince kaza ve kader de ispat edilmiş olmaktadır.

---

[744] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 399.
[745] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 287, 291, 328-333.
[746] Ardoğan, "Kelamî Açıdan Birey-Siyasî Güç İkileminde Bireysel Özgürlük", s. 5.
[747] Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmi Kelam*, Bilmen Yay., İstanbul 1972, s. 293-294.
[748] Mülk 67/13-14.
[749] Yazıcıoğlu, *Maturidi ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 119, 129.

Nesefî kaza ve kader kavramlarını Mâturîdî ile aynı şekilde tanımladıktan sonra kişinin fiillerinde kötülük ve küfrün Allah tarafından yaratılmasını kabul etmekte; ancak küfrü, Allah'ın kazası değil, kazasının bir sonucu olarak görmektedir. O'na göre her sonradan yaratılan hangi nitelikte ise o şekilde (kader) yüce Allah'ın iradesi ile meydana gelmiştir. Üstelik bunlardan itaat olanlar Allah'ın meşieti, iradesi, rızası, sevgisi, emri, kaza ve kaderi iken; masiyet olanlar Allah'ın meşieti, iradesi, kaza ve kaderi ile ama Allah'ın emri, rızası ve sevgisiyle değildir. Çünkü O'nun sevgi ve rızası fiilin güzel görünmesine dayanır. Bu da masiyete değil, taata daha uygundur.[750] O, kader kelimesine iki anlam vermektedir: Birincisi her şeyi iyi-kötü, güzel-çirkin, hikmet-sefeh olmak üzere hangi niteliklere sahip ise o şekilde belirlemek; ikincisi ise belirlenen bu şeyleri zaman veya mekân açısından, sevap ve günah noktasında olacakları durum üzere beyan etmektir. Kulların fiillerinin hepsi, fiillerin yaratılması hususunda ifade edildiği üzere Allah'ın belirlemesiyle gerçekleşmektedir. Dolayısıyla o, kulların fiillerinin Allah'ın kazası ve kaderiyle meydana geldiğini kabul etmesine rağmen Allah'ın bunda mecbur olmadığını söylemiştir.[751]

Nesefî, kulların kaderlerinin kendi tercih ve meyli ile oluştuğunu şu şekilde açıklar: Kulluğa emir Allah'tan, bu emre uyup iman etmek de emre muhalefet edip isyan etmek de kuldan; kula fiili işleme gücü ve potansiyeli vermek Allah'tan, o fiili gerçekleştirmek amacıyla gayret, çaba, azim göstermek veya göstermemek kuldan; günah işleme sırasında kulu engellememek Allah'tan, dua, tövbe ve istiğfar kuldandır. Kulun niyet ve meyli sayesinde ortaya çıkan fiiller Allah'ın ilminde bir değişiklik meydana getirmediği gibi kulu da fiillerinde mecbur bırakmaz.[752]

3.4.4. Mutlak Tefviz

Kulun kendi fiilini meydana getirme konusunda tek yetkiye sahip olan varlığın insan olduğu anlamına gelen tefviz anlayışı, Allah'a ait olan yaratma eyleminin kula devredilmesi anlamını da içermektedir. İslami kaynaklar bu düşünceyi ilk defa ortaya atan şahsın Ma'bed el-Cüheni olduğunu söylemekle birlikte Mu'tezile'nin adalet prensibi doğrultusunda aynı fikri benimsenesi tefviz-i mutlak anlayışının Mu'tezile ile birlikte anılmasına neden olmuştur. Mutlak tefviz anlayışında, kulların fiillerinin meydana gelmesinde yegâne güç insana aittir ve bunda Allah'ın hiçbir etkisi söz konusu

[750] Nesefî, *Kitabu't-Temhid (Tevhidin Esasları),* s. 111.
[751] Nesefî, *Kitabu't-Temhid (Tevhidin Esasları)*, s. 120-121.
[752] Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, s. 27-28.

değildir. İnsanın sorumluluğunu temellendirmek maksadıyla ortaya çıkan bu görüşün ilk savunucaları Kaderi düşünürlerdir. Bu anlamda kaderi düşünce insanın nitelikleri ne olursa olsun bütün fiillerinin var edicisi olduğunu iddia eder. İlk merhalede zulüm ve adaletsizliği, Allah'a nispet etmek suretiyle haklı göstermeye çalışan siyasi otoriteye tepki olarak ortaya çıkan bu düşünce, daha sonra her türlü fiilin yaratıcısının insanın kendisi olduğu şeklindeki bir anlayışa evrilerek dini bir kisveye bürünmüştür.

Kaderi düşünürlerden etkilenen Mu'tezile de, hürriyet ve irade problemini mutlak tefviz istikametinde, menşeini yine Allah'ın sıfatları açısından değerlendirmek suretiyle "adalet" prensibiyle bağdaştırarak temellendirmiştir. Ancak bu yorumların, daha önce de bahsettiğimiz gibi bir takım problemleri de beraberinde getirdiğini açıklamıştık. Mu'tezile'nin özellikle mutlak cebr anlayışına taban taban zıt olan bu düşünceye ulaşmak için her halükarda ayetlere dayanma çabaları, onları bazen çok uzak tevillere götürmüş ve neticede bazı tutarsız durumların ortaya çıkmasına neden olmuştur.[753]

Onlara göre Allah insanı fiil yapabilir güçte yaratmış ve sonra da faaliyetlerinde serbest bırakmıştır. Artık Allah fiillerde hiçbir müdahalede bulunmamaktadır. Kişi hür iradesini istediği gibi kullanma hakkına maliktir ve sahip olduğu bu kudret ve irade ile mümkün olan her şeyi yapabilmektedir. Sonuçta sahip olduğu bu yetkiyle ister akli, isterse şer'i olsun yaptığı iyi ya da kötü her fiilin sorumluluğunu da yüklenmek mecburiyetindedir. Bu nedenle bunların Allah'a izafe edilmesi mümkün olmamaktadır. Başka bir deyişle insanın fiilleri, Allah'ın kaza ve kaderi ile meydana gelmekten tamamen uzaktır. Bu sadece mecaz ve anlam genişletme yoluyla mümkün olabilmektedir. Bu görüş, Allah'ın "adalet" sıfatının bir gereği olarak ortaya çıkmaktadır.[754] Allah'ın zatını ona yakışmayan ifadelerden tenzih etmek için, insanın sınırsız güç ve iradesini benimseyen Mu'tezile, kullardan çıkan ihtiyari fiillerde kaza ve kaderi inkâr etmiş, yüce Allah'ın bu fiilleri bildiğini, ancak onların fiillerinin varlığını bu bilgiye değil, kulların irade ve kudretine dayandırmıştır.[755]

İnsan fiilini ezelde kuşatan ilâhî ilmin insanın hür irade ve seçimine bağlı olduğunu düşünen Mu'tezile'nin görüşü şu şekilde ifade edilmektedir: İlahi ilim insanların iradesine bağlı olarak gerçekleşir. Allah failin muradını bilmiş, sonra da onun kendi iradesi ile yapacağı şeye dair bu ilmine dayanarak son durumunu haber vermiştir.

---

[753] Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, s. 241-242.
[754] Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II/722-732.
[755] Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II/720; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf,* III/308.

Dolayısıyla Allah'ın insanlardan bir kısmının Cennet ehli, bir kısmının ise Cehennem ehli olacağına dair hükmünü belirleyen; onlardan bir kısmının kendi iradesiyle Cennet ehlinin amelini, bir kısmının da Cehennem ehlinin amelini işleyeceğini bilmesidir. Buna rağmen Allah onların itaat edeceklerini bilseydi, hepsinin Cennete girmelerine hükmeder ve onu haber verirdi. Aynı şekilde onların küfür ve isyan yolunu seçeceklerini bilseydi, hepsinin birden Cehenneme girmesine hükmeder ve o şekilde haber verirdi.[756] İnsanlarda iman ve isyan yetisi vardır. Bu nedenle onlar kendi irade ve ihtiyarları doğrultusunda fiillerini meydana getirir. Allah'ın ilmi de bu irade, ihtiyar ve fiilleri doğrultusunda gerçekleşir.[757] Eğer Allah küfrün yaratıcısı olsaydı dünyadaki en büyük şerrin (dolayısıyla mevcut bütün kötülüklerin) sorumluluğu insana değil, Allah'a ait olacaktır. Bunun neticesinde ise Allah kâfirleri küfürlerinden dolayı cezalandırma hakkına sahip olamaz. Öyleyse küfür ve diğer bütün kötülükler Allah tarafından yaratılmamıştır.[758]

Kadı Abdülcebbar kaza kelimesinin çeşitli anlamlar ihtiva ettiğini söylemektedir. O'na göre kaza ile "bazen bir şeyi bitirmek veya tamamlamak; (*onları iki günde yedi gök olarak yarattı/kaza etti*)"[759], bazen de onunla "icap (gerektirme); (*Rabbin sadece kendisine kulluk etmenizi emretti/kaza etti*)"[760] kastedilmektedir. Bazı durumlarda ise kaza kelimesinden "ilam ve ihbar (bildirme, haber verme)"; (*Biz kitapta İsrailoğullarına şöyle bildirmiştik*)[761] manaları anlaşılır.[762] Allah'ın kazası mutlak manada O'nun yarattığı, takdir ettiği ve meydana getirdiği şeylerdir. Allah'ın kulların gücüne bıraktığı, emrettiği ve yasakladığı şeylerin, vacipler hakkında olduğu zaman onlara rıza göstermemizin zorunlu olmasından dolayı bunlara "Allah'ın kazasındandır" denilmektedir. Bazen kulların diğer fiilleri hakkında haber vermesi anlamında kaza, yapmak/yaratmak değil, hayrı dilemek ve yol göstermek gibi mecazi bir anlam ihtiva eder. Eğer fiiller yaratmak anlamında Allah'ın kazasıyla meydana gelseydi daha önce de ifade edildiği üzere övme ve yermenin ortadan kalkması gerekirdi.[763] Ancak onun bu şekilde kullanılmasının bazılarında hakikat bazılarında mecaz olmasına mani değildir. İspat gibi icap da hakiki bir anlam ifade edebilir. Böylece kader kelimesi "beyan"

---

[756] Özdemir, Metin, *Allah Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, İz Yay., İstanbul 2003, s. 80.
[757] Albert Nasri Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, I/99; Metin Özdemir, *Allah Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, s. 81.
[758] Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II/ 8; Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 256.
[759] Fussilet 41/12; Kasas 28/29.
[760] İsra 17/23.
[761] İsra 17/4.
[762] Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II/718.
[763] Kadı Abdulcebbar, *Mu'tezile'de Din Usulü*, s. 92-93.

anlamında kullanılabilir.[764] Örneğin "*Karısı hariç biz onun muğberlerden (geride kalanlardan) olduğunu beyan ettik*"[765] ayetinde kader bu anlamdadır.

Kaza ve kader kelimelerinin ifade ettiği anlamı bu şekilde açıklayan Kadı Abdulcebbar, kulların fiillerinin Allah'ın kaza ve kaderiyle meydana gelmesinin mümkün olmadığına da hem akli hem de nakli deliller getirmektedir. İlk başta fiiller, insanın kusur ve gayretlerine bağlı olarak gerçekleştiğinden Allah tarafından yaratılmamışlardır. Çünkü fiilin failine ait olduğu "o fiili dilerse yapar, dilemezse yapmaz" esasının vuku bulmasıyla yani fiillerinde onu yapmasını gerektirecek herhangi bir zorunluluk bulunmadığı müddetçe geçerli olacaktır. Dolayısıyla kulların fiillerinden bahsedebilmek için fiillerin Allah tarafından yaratılmamış olması sonucu zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Şayet bu fiiller Allah tarafından yaratılmış iseler, insanların bundan dolayı medh, zem, sevap ve ikaba müstehak olması söz konusu olamaz.[766]

Aynı zamanda "*O, her şeyin yaratıcısıdır*"[767] ayeti ile Allah'ın irade ettiği, ancak insanların ve halkı şükür ve taate sevk etmesi sebebiyle diğer nimetlerin yaratıcısı olduğudur. Bu ayetle kastedilen mahlûkattan başka bir şey olamaz. Nitekim birisi "her şeyi yedim" derse, bu ancak yediklerinden başkasına isabet etmez. Kulların fiilleri ise bunu ihtiva etmemektedir. Daha önce ifade edildiği üzere insanların yaptıklarından dolayı mükâfat veya cezaya müstehak olması, ancak bu fiillerin, onların ameli olmasıyla mümkün olmaktadır. İnsanın bir şeyin meydana gelmesinde gücünün bulunduğunu ve onu ihtiyarıyla icat ettiğini yani "bu, onun kesbidir" demek aynı şeydir. Şayet kulların fiilleri Allah'ın yarattıklarından olsaydı, O'nun kaza ve takdiri olmasından dolayı onlara rıza göstermesi zorunlu olurdu. Ancak söz konusu fiiller içerisinde küfür ve ilhad gibi kabih fiiller de bulunmaktadır. Hâlbuki küfre rıza küfürdür. Kaza ve kader ile yaratma kastedildiğinde durum bundan ibarettir. Bundan dolayı günahlar Allah'ın kaza ve kaderiyle meydana gelmemektedir.[768]

Kaza ve kaderle icap (sebeplerin sonucunun zorunluluğu) kastedildiğinde ise; fiillerin içerinde vacip olanların hatta hasen olmayanların da bulunmasından hareketle, Allah'ın kendi kaza ve kaderi varken onu icap yoluyla yapması mümkün değildir.

---

[764] Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II/720.
[765] Neml 27/57.
[766] Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II/720.
[767] Zümer 39/62.
[768] Kadı Abdulcebbar, *Mu'tezile'de Din Usulü*, s. 95-97.

Dolayısıyla bir şey icap yoluyla gerçekleşiyorsa Allah'ın kaza ve kaderiyle gerçekleşmiyor demektir.[769]

Kaza ve kaderle ilam ve ihbar (bildirme) kastedildiğinde bazı yönlerden sahih, diğer bazı yönlerden fasit olur. Zira sadece hikmeti sabit, adli sahih olan hakkında kullanmak caiz iken, bizden birine gelince onda sabit olmadığından bu ibarenin kullanılması zorunlu değildir.[770] Yani bildirme ve haber verme işi ancak Allah'ın fiili olabilirken insan hakkında bu mümkün olmayabilir. Mu'tezile'nin bir taraftan insana tam bir hürriyet yetkisi vererek kaderi inkâr yoluna giderken, diğer taraftan hürriyetin iptaline sebep olan tevlid-tevellüd anlayışıyla determinizme inanmaları onların düştükleri tutarsızlıklardandır.[771]

Bunun yanında Mâturîdî, Mu'tezilenin görüşlerini inceleyen kimsenin onun tam bir cebriyye görüşü benimsediğinin teşhis edileceğini söylemekle birlikte, Mu'tezilenin üstü kapalı, diğerlerinin ise saf cebriyyeciler olduğunu şu şekilde ifade eder: Onlara göre, irade fiilin seçiminden önce bulunup, fiilin gerçekleşmesi esnasında bulunmamaktadır. Bunun akabinde fiil, oluştuğu esnada failin irade ve ihtiyarı bulunmaksızın gerçekleşmektedir. Neticede kişiye ait fiilin ihtiyari olarak değil, mecburen hâsıl olduğu kanıtlanmış olmaktadır. Bu ise Cebriyye'nin görüşüdür.[772]

Şehristânî de aynı şekilde beyan ettikleri şu görüşlerinden dolayı Mu'tezile'nin cebri olarak nitelendirilmesi gerektiğinden bahsetmektedir: "Mu'tezile, fiili örneksiz yaratma (ibda) ve türetme (ihdas) konusunda yaratılmış kudretin doğrudan tesirinin bulunmadığını ileri sürenleri cebri olarak nitelemektedir. Bu takdirde faili olmadığı kabul edilen dolaylı fiillerin (mütevellidât) varlığını ileri süren kendi mensuplarının da cebri olduğunu kabul etmeleri gerekir, zira onlar bu fiillerde yaratılmış kudretin etkisinin olmadığını iddia etmektedirler."[773]

3.5. Kaza ve Kader ile ilgili Diğer Konular

Özellikle Sünni kelâm kaynaklarında ef'al-i ibad veya kaza ve kader konusu ilahiyat başlığı altında incelenir. Bir yönüyle Allah'ın, diğer yönüyle kulların kazanımı olan fiiller insanın sorumluluğunu dikkate almak suretiyle değerlendirmeye tabi

[769] Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II/722.
[770] Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II/722.
[771] Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, s. 330.
[772] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 410.
[773] Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 85.

tutulmuşlardır. Bununla birlikte birtakım fiillerin meydana gelmesi sadece Allah'ın yaratmasıyla olmasına rağmen bazı kelâm ekolleri bu tür fiillerde de insanın etkin bir rolünün bulunduğunu iddia etmektedirler. Bu nedenle ilâhî adalet ve kudrete bağlı olarak değerlendirilen hidayet ve dalalet, ecel ve rızık gibi tartışmaya açık olan bu hususlara tezimizi ikmal bağlamında temas etmek istiyoruz.

3.5.1. Hidayet ve Dalalet

Lügatte h-d-y kökünden türeyen ve lütfa delalet eden hidayet kelimesi, istenene ulaşmak şanından olan yola delalet ve irşat eylemek anlamında mastardır.[774] Yine hidayet; rehberlik etmek, yol göstermek, hediye sunmak, her şeyin ilki ve önde olanı, açıklamak, öğretmek, doğruyu göstermek, kılavuzluk etmek gibi anlamlara gelmektedir.[775] Bu ise yolu sadece göstermek veya yola götürüvermek ve hatta sonuna kadar götürüvermek şekillerinden biriyle gerçekleşebilir. Birinci durum dalalete ulaştırmaksızın veya irşat etmeksizin bir anlam ifade ederken, ikinci durum istenilene ulaştırma veya tevfik kavramıyla ifade edilir. Dalalet kavramının ihtiva ettiği lütuftan maksat ise kabalık ve şiddetin karşıtı olan incelik ve yumşaklıktır. Hidayet sadece iyiliğe yönelik olan durumlarda söz konusudur. Bu nedenle o, her istenene mutlak olarak rehberlik etmek değil, irşat gibi gayesinde iyilik, keyfiyetinde lütuf ve incelik bulunan bir rehberliktir.[776]

İsfehânî'ye göre hidayet insanda dört şekilde gerçekleşir. Birincisi, insanın temyiz gücünü oluşturması maksadıyla bahşedilen akıl, zekâ ve bir takım zaruri bilgilerdir. İkincisi, insanın hakikate daveti noktasında peygamberler göndermesidir. Üçüncüsü, sadece doğru yol üzerinde bulunmak için gayret sarf edenlere verilen tevfik/başarıdır. Dördüncüsü ise ahiret hayatının başlamasıyla birlikte sorumluklarını yerine getirenlere verilen cennettir. Aslında bunlar hidayetin basamakları olarak da zikredilebilir. Nitekim daha ilk aşamada insana akıl verilmeden diğer mertebelerin vuku bulması düşünülemeyeceği gibi meydana getirdiği hiçbir fiilden sorumlu tutulması da söz konusu değildir.[777]

Dalalet kelimesi ise d-l-l- kökünden mastar olup, hidayetin zıddı olarak ifade edilmesinin yanında doğru yoldan uzaklaşmak, hedeften sapmak, hata etmek, yanlışlıkla

---

[774] Asım Efendi, *Kamusu'l-Muhit Tercümesi*, VI/6046.
[775] İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XV/353 vd.
[776] Yazır, Elmalı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Matbaa-i Ebuzziya, İstanbul 1938, I/119.
[777] Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredat*, II/700.

ya da kasıtlı olarak yoldan çıkmak, yolunu kaybetmek gibi anlamlara gelmektedir.[778] Gaflet ve nisyanda bulunarak yol ve ulaşılacak yer gibi sabit olan nesnelerin konumlarını bilmeyip azmak, şaşırmak ve hata yapmak gibi anlamları da bulunmaktadır. Diğer bir yönüyle dalalet biri Allah'ı ve peygamberliği bilmek gibi nazari ilimlerde, diğeri ise dini hükümleri bilmek gibi ameli ilimlerde söz konusu olabilir.[779]

İlahi kudret ve adaletin insan fiillerindeki tezahürlerinden biri de hidayet ve dalalet hususunda olmaktadır. Konunun dini ekoller arasında sistematik tarzda gündeme gelmesi hemen ilk dönemlerdedir. Mu'tezile'nin insan fiilleri bağlamında konuyu irdelediğini söyleyebiliriz. İmam-ı Azam'ın Fıkh-ı Ekber'inde "Allah dilediği kulunu lütuf ve rahmeti gereği hidayete ulaştırır, dilediğini de adaleti gereği dalalete düşürür. Onun dalalette bırakması onu tek etmesi, şaşkın halde bırakması demektir. Bu da Allah Teâla'nın kendisinin razı olduğu bir şeyde kulunu başarısız kılması anlamına gelir" [780] şeklindeki ifadeleri bunun delilidir.

Kur'an insanın maddi hayatıyla ilgili kavramları içselleştirip, onun manevi hayatını açıklamakta ve daha sonra bu kavram dini literatürde farklı bir anlam kazanmaktadır.[781] Kur'an, insanın doğru yolu bulmasını ya da bu istikametten uzaklaşmasını bazen "*Artık kim doğru yolu tutarsa kendi lehine bu yolu seçmiş, kim de saparsa kendi aleyhine sapmış olur...*"[782] ve "*…artık kim doğru yolu izlerse kendi iyiliği için izlemiş olur, kim de yoldan saparsa kendi aleyhine sapmış olur; sen onlardan sorumlu değilsin*"[783] ayetlerinde ifade edildiği üzere insanın kendisine, bazen de "*…Allah dileseydi elbette onları hidayet üzerinde toplayıp birleştirird*i…"[784] ve "*Allah kime hidayet verirse doğru yolu bulan işte odur; kimi de hidayetten uzaklaştırırsa artık böylelerine Allah'tan başka destekçiler bulamazsın*"[785] ayetlerinde zikredildiği gibi Allah'a atfetmektedir.

Hidayetin aşamalarında her ne kadar Allah'ın insanlara fiilleri konusunda hidayet ve dalalet edeceği zikredilse de bunun -fiillerin oluşması kısmında ifade edildiği üzere- insanın niyet ve amelleri doğrultusunda gerçekleştiğini göz önüne almak ve bu

[778] Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredat*, I/378-379.
[779] Asım Efendi, *Kamusu'l-Muhit Tercümesi*, V/4600-4601.
[780] İmam-ı Azam, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 4(Arapça), s. 71(Türkçe).
[781] Izutsu, *Kur'an'da Allah-İnsan ve İslam Düşüncesinde Islâh,* s. 170.
[782] Yunus 10/108
[783] Zümer 39/41.
[784] En'am 6/35.
[785] İsra 17/97.

aşamaları bir bütün olarak değerlendirmek gerekmektedir. Nitekim fiiller ilim, irade, kudret ve ihtiyar yönüyle insana aitken, icat yönüyle Allah'a ait olmaktadır. Dolayısıyla mükellefiyet icatta değil, tercihte gerçekleşmektedir. Allah insanı teklife muhatap kılması sebebiyle bir takım yeteneklerle donatsa, akabinde bu istikamet üzere olmasına vesile olacak bilgi ve karinelerle onu desteklese bile neticede insan kendi irade ve ihtiyarıyla tercihi doğrultusunda kendisine bir yol tayin edecektir. Sorumlu olmanın gereği budur.

Mu'tezile hidayet ve delalet meselesinde Allah'ın kâfirlere hidayetinin olup olmaması hususunda ihtilaf etmiştir. Onların çoğunluğuna göre, Allah, kâfirlere hidayette bulunmuş, fakat onlar hidayete ermemişlerdir. Allah, onlara itaat edebilmeyi sağlayacak gücü vererek onları faydalandırmış, fakat onlar bu gücü kullanamayarak Allah'ın kendilerine sağladığı faydayı değerlendirememişlerdir. Bir kısım Mu'tezile âlimleri de, Allah'ın kâfirlere herhangi bir şekilde hidayet etmediğini söylerler. Çünkü Allah'ın beyan ve daveti onu kabul eden için bir hidayet olup, kabul etmeyen kimse için söz konusu değildir. Onlar ancak iblisin davetine icabet etmişlerdir ve bu da onlar için hidayet değil dalalettir. Dolayısıyla Allah'ın kullarına layık göreceği hidayet veya dalalet, onun Allah'ın davetini mi yoksa şeytanın çağrısını mı kabul ettiği davranışına bağlı olarak oluşmaktadır.[786]

Eş'ârî, insanın kendisi ve fiili işleme kudreti sonradan yaratılmış iken bir şeyi yaratmaya güçlerinin bulunmadığını, bu itibarla Allah'ın müminlere hidayet verirken inkârcıları da saptırıp bundan mahrum bıraktığını ileri sürmüştür. "*Allah'ın doğru yola yönelttiği kişi hidayete ermiştir; O kimi saptırırsa işte onlar da kaybedenlerin ta kendileridir"*[787] ayeti buna dalalet etmektedir.[788] Cüveynî hidayete erdirme ve delalette bırakma hususunda Allah'ın tek yetkili olduğuna işaret eden ayetleri zikrettikten ve onların farklı manalarını izah ettikten sonra onun hidayetini ve saptırmasını 'kalpleri dilediği şekilde yönlendirmeye kadir' olmasından hareketle Allah'ın iradesine ve ihtiyarına bağlamıştır.[789]

Eş'ârîler Allah'ın "kulların kalplerinde hidayeti veya dalaleti yaratması" şeklindeki hidayetinin veya dalaletin tüm mükelleflere şamil olduğu, ancak kulun hidayete ermesi ve doğru yolu bulması şeklindeki hidayetinin sadece mühtedilere ve dalaletin ise şaşkınlara has olarak yaratıldığını ifade eder. Nitekim insanın doğru yolu

[786] Eş'ârî, *Makalat*, I/259-260.
[787] A'raf 7/178.
[788] Eş'ârî, *Lüma*, s. 19.
[789] Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, s. 177-178.

bulmasının da doğru yoldan uzaklaşıp, yolunu şaşırmasının da "*Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse, göğe çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir"*[790] ayetinde de belirtildiği üzere, ancak Allah'ın kudretiyle kalplerde yaratıldığını ifade eder.[791]

Mâturîdî insanlardan bir kısmının kendi irade ve ihtiyarıyla hiçbir zorlama olmaksızın iman ettiklerini, diğer kısmının ise hak yoldan uzaklaşarak inkâra gittiğini "*Allah dileseydi, elbette hepinizi doğru yola iletirdi*"[792] ayetini delil getirerek açıklar. İnsanların niyetleri, tercihleri ve kastettikleri neticesinde Allah'ın kimilerini hidayet, kimilerini ise dalalet üzere yaratması onun o fiillerde rıza ve muhabbetinin olduğu anlamına geldiği şeklinde anlaşılmamalıdır. Şayet kulların fiillerinde cebr ve zorlama söz konusu olsaydı, onların bu fiiller hakkında bir tesirinin olması düşünülemezdi. Bu durumda fıtri bir iman ilkesi benimsemiş olurdu. "*Dileseydik elbette herkesin doğru yolda yürümesini sağlardık. Fakat şu sözüm mutlaka gerçekleşecek: Cehennemi hem cinlerden hem insanlardan bir kısmıyla dolduracağım"*[793] ayetinde belirtildiği üzere Allah'ın, kulların fiilleri hakkında ilâhî iradesinde bir zorlamanın bulunduğuna dair yorumun çıkarılması yanlıştır. Allah'ın bir kısım insanlara hidayet dilemesi, adil ve hikmetle hüküm veren Allah'ın insanları ahirette mükâfat veya cezaya müstehak kılmasını etkilemeyecektir.[794]

Nesefî hidayet ve dalaleti, bunlara ait fiillerin insanda yaratılması olarak tarif ettikten sonra, hidayete erdirmenin de dalalete düşürmenin de Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiğini söyler. Ancak kulun hidayete erme ve marifete yönelme açısından kula ait olduğunu, Allah'ın takdirinin kulun niyet ve azmine bağlı olarak gerçekleştiğini söylerken "*Allah dilediğini saptırır, dilediğini hidayete erdirir*"[795] ayetini delil olarak gösterir.[796] Dolayısıyla Allah'ın hidayet etmesinden maksadın insanın nefsinde ihtidayı yaratması, dalaletten maksadın ise Allah'ın onda şaşkınlığı meydana getirmesi anlaşılmalıdır.[797]

---

[790] En'am 6/125.
[791] Bağdâdî, *Usuli'd-Din,* s. 140-141; Bakıllânî, *el-İnsaf,* s. 377-379.
[792] En'am 6/149.
[793] Secde 32/13.
[794] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid,* s. 367-369.
[795] Nahl 16/9.
[796] Nesefî, *Kitabu't-Temhid (Tevhidin Esasları)*, s. 122; *Bahru'l-Kelam*, s. 27.
[797] Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akaidi*, s. 157.

3.5.2. Ecel

Lügatte "Bir şey için belirlenmiş sürenin sona ermesi" anlamına gelen ecel kelimesi, insan hayatının sonu olan ölümü ifade etmek üzere kullanılır.[798] Istılahta ecel, bir kimsenin hangi vakitte öleceğini Allah Teâla'nın ezelde takdir ettiği zamanın adıdır.[799] Nitekim "*Allah, eceli gelince hiç kimsenin ölümünü ertelenmez. Allah yapıp ettiklerinizden tamamen haberdardır*"[800] ayetinde de ecel bu anlamda kullanılmıştır.

İslam kelâmcıları bu konuya ecelin kim tarafından tayin edildiği, öldürülen kimselerin kendi ecelleriyle ölüp ölmediği ve ömrün uzayıp uzamayacağı problemlerini dikkate alarak yaklaşmışlardır.[801] Bunlardan birinci soruna kelâmcıların cevabı belli ve kesindir. Çünkü insanın ölüm vakti olarak bilinen ecelin Allah tarafından tayin edildiğinde hiçbir şüpheye yer yoktur. İslam düşüncesinde her şeyin yaratıcısı olan Allah, insan hayatının başlangıç noktasını işaretler ve hayatını başlatır. Ancak Kur'an'da zikredilen Allah anlayışı, insanın sadece hayatının başında ve sonunda müdehale eden ve diğer bütün işlerinde serbest bırakan Cahiliye anlayışından tamamen farklıdır. Nitekim ecel Kur'an'a göre adaletinden şüphe olunmayan ve hiç kimseye zulmedici olmayan Allah'ın kontrolündedir.[802] İnsanın yetki alanının dışında kabul edilen ve sadece Allah'a ait bir alanı ifade eden ecel, en az doğum kadar mevcudiyeti Allah'tan başkasına izafe edilmesi mümkün olmayan bir meseledir.

Ancak öldürülen insanın kendi ölüm vaktinde ölüp ölmediği ve ecelin ertelenip ertelenemeyeceği hususunda farklı anlayışların tezahür ettiğini görmekteyiz. Kur'an, hem kavimlerin nüfuz ettiği sürenin sonu yani helakı anlamına gelen hem de insan hayatının son bulacağı ve onun için belirlenmiş bir hayat süresini ifade eden bir ecelinin bulunduğuna işaret etmektedir. Hangi anlamın kastedildiği fark etmeksizin "*Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler*"[803] ayetine binaen ecellerin hiçbir şekilde öne alınmasının veya ertelenmesinin mümkün olmadığını haber vermiştir.

İlim ve irade dairesinde kaza ve kader kapsamı içerinde değerlendirilen ecel konusunda mezhepler arasında ortaya çıkan tüm ihtilafların ecelin artıp eksilmesi çerçevesinde şekillendiğine şahit olmaktayız. Allah'ın her insan için belirlediği bu

---

[798] Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredat*, I/13.
[799] Kaya, Yunus, *İlm-i Kelam*, Uzakülke Yay., İstanbul 2010, s. 143.
[800] Münâfikûn 63/11.
[801] Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, s. 114.
[802] Izutsu, *Kur'an'da Allah-İnsan*, s. 150.
[803] A'raf 7/34; Yunus 10/49.

ecelin öldürülen kimse için de geçerli olup olmadığı kelâm ekollerinden Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında tartışma konusu olmuştur. Mu'tezilenin "vakit" olarak tarif ettiği ecel anlayışına göre, Allah insanın ömrü için nihai bir süre belirlemektedir. Onu bu sürenin sonuna kadar yaşatmak Allah'ın fiilidir ve o bu fiili icra etmeyi dilemektedir. Yatağında yatan da katledilerek ölen de kendi eceliyle yani tek bir ecelle ölmüştür. Buradaki ecel ölüm vaktidir ve her iki kişi de kendi ölüm vakitlerinde ölmüşlerdir. Ancak kazayla veya katilin fiili neticesinde ölen insanın bu durumlarla karşılaşmaması durumunda hayatına devam edip etmeyeceği konusunda Mutezili düşünürler farklı düşünceler benimsemişlerdir. Ebu'l-Huzeyl el-Allaf hangi şekilde gerçekleşirse gerçekleşsin insanın tayin edilmiş bir eceli olduğunu ve bunda herhangi bir kesintinin söz konusu olmadığını beyan eder. Buna karşın Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne mensup olup, Bağdâdîyyun olarak bilinen düşünürler insan için "gerçekleşen" ve "takdir edilen" şeklinde iki ecelden bahsederler. Buna göre insan hiçbir müdehale olmaksızın ölürse takdir edilmiş ecele, kaza veya katl sonucu ölürse gerçekleşen ecele göre ölmüş olur. Şayet kaza veya katl sonucu öldürülen kişinin hayatı bu şekilde sona ermeseydi, kendisi için belirlenen sürenin sonuna kadar yaşayacaktı. Nitekim katilin bu fiilden dolayı cezalandırılması da onun ömründe kesintiye neden olmasından kaynaklanmaktadır. Kadı Abdulcebbar'a göre maktülün öldürülmemesi durumunda onun yaşaması da ölmesi de caizdir. Bu iki durumdan herhangi biriyle hükmetmek mümkündür. Böylece Kadı Abdulcebbar maktülün her şartta o vakitte öleceğini söyleyen Ebu Huzeyl'in görüşü ile öldürülmeseydi kesin bir surette hayatına devam edecekti diyen Bağdâdîyyun arasında bir görüşü benimsemiştir.[804]

Ehl-i Sünnet anlayışında ecel tektir, ölüm ise Allah'ın fiillerindendir. Bu ise tabii bir şekilde kulun fiilinin akabinde meydana gelebilir. Öldürülen kimse ise kendi eceliyle ölmüştür.[805] Onlar Mu'tezile anlayışında "gerçekleşen ve takdir edilen", filozoflar tarafından ise "tabii ve ihtirami (kesintiye uğrayan)" şeklinde ifade edilen insanın iki ecelinin olduğu anlayışının tamamen yanlış olduğunu kabul ederler.[806] Çünkü ölüm Allah'ın o kimsede hayatın zıddı olan manayı yaratmasından başka bir şey değildir ve bu da Allah'ın fiillerindendir. Ölüm ise katilin fiiliyle kaimdir, ancak maktülde meydana gelen bir durum dolayısıyla değildir. Katil öldürme eylemini

[804] Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II/734-740.
[805] Taftazanî, *Şerhu'l-Mekasıd*, III/232.
[806] Taftazanî, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi (Şerhü'l-Akaid)*, s. 224-225.

gerçekleştirdiğinde Allah Teâla da bu fiilin akabinde onun ruhunu tabii bir şekilde o bedenden alır, ancak bu fiil katl eylemi olarak isimlendirilir.[807]

Mu'tezile'den Ka'bi (ö. 319/931)'ye göre Allah'ın insanın hayatını sonlandırma noktasında kullarından birine verdiği bir kuvvet vardır. Kul o kuvvet ile Allah'ın söz konusu kişi için belirlediği ömrü yaşayıp bitirmesine engel olur, kâinatın rabbinin va'dini yerine getirmekten alıkoyar ve kendisiyle kişinin hayatını dünyevi bedeninde sürdürme fiili arasına ilâhî iradeye rağmen perde çeker. Bu durumda Allah'ın va'dinden cayması, yenilgiye uğratılması ve fiilinden alıkonması mümkün olmakla birlikte; bütün bunlar Allah'ın o kulu öldürmeye muktedir kılmasına bağlı olarak gerçekleşmektedir.[808]

Diğer Mutezililer ise öldürülen kimsede biri Allah'ın fiillerinden olan ölüm, diğeri ise kulun eylemlerinden olan öldürme şeklinde iki anlamın bulunduğunu iddia etmişlerdir.[809]

Eş'ârî, katil tarafından öldürülen kişinin bile kendi eceliyle öldüğünü ve şayet o kişi tarafından öldürülmeseydi de –Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi- hayatına devam etmeyeceğini söylemektedir. Dolayısıyla öldürülen kimsenin eceli öne alınmadığı gibi öldürülmeseydi eceli ertelenmiş ya da ömrü uzamış olmayacaktı. Çünkü katilin, maktülün ecelini kesmeye yani eceli gelmeden onu öncelemeye veya onu eceli gelene kadar bekletmeye gücü yoktur. Eceli ve ölümü yaratan ve takdir eden Allah'tır. Bu sebeple Eş'ârî, insana böyle bir güç ve kudreti yüklemeyi küfür olarak telakki etmiştir. Öldürme, Allah'a ait bir fiil olması sebebiyle insana ancak mecazen atfedilebilmektedir.[810]

Aynı şekilde Mâturîdî'ye göre de kulların ecelleri, Allah'ın ilmine, iradesine ve kudretine uygun olarak gerçekleşir. Dolayısıyla maktul kendi eceliyle ölmüştür. Böylece Allah'ın maktul için belirlediği süre yani ecel, O'nun levh-i mahfuzda belirlediği, hayatının başından sonuna kadar yaşatacağı süreye denk tutulmuştur. Bu sürede herhangi bir kesintinin olması söz konusu değildir.[811] Aynı şekilde sıla-i rahim yapan kişinin belirli bir ömrü mevcut olup, onun ömründe de bir artma ve azalma olmamaktadır. Nitekim "Kişi şöyle yaparsa şu sonuç böyle yaparsa bu sonuç gerçekleşecektir" gibi bir düşüncenin olması gelecekte ne olacağını bilmeyen kimsenin

[807] Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, II/276.
[808] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 360.
[809] Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, II/276.
[810] Eş'ârî, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, s. 85; İbn Furek, *Mücerredü Makalat-ı Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî*, s. 136-137.
[811] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 360-362; Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akaidi*, s. 153.

durumuna örnektir. Allah ise bu gibi şeylerden münezzehtir. Neticede ömrün uzayabileceğine dair ayet, hem maktulün ecelinin onun öldürülmesi şeklinde yazılı olduğu için vuku bulduğuna, hem de sıla-i rahim yapan kişinin eceli o davranışı gerçekleştirdiği için o şekilde tayin edildiğine işaret etmektedir. Bu durum Allah'ın ilminde bir değişikliğe, onun irade ve kudretinde bir acziyete sebebiyet vermez.[812]

Nesefî, öldürülen kimsenin kendi eceliyle ölüp ölmediği ve ömrünün kesintiye uğrayıp uğramadığı meselesine şu şekilde açıklık getirmektedir: Allah öldürülen kimsede hayatın zıddı olan ölümü yaratmış fakat katil öldürme işini kendisi meydana getirmiştir. Ölümün katilin fiiliyle meydana gelmesi, Allah'ın maktül için tayin ettiği ecelinde bir değişikliğe ya da azalmaya neden olamaz.[813]

Buna mukabil "…*Bir canlının ömrünün uzun olması da kısa tutulması da mutlaka yazgıya uygun olarak gerçekleşir. Kuşkusuz bunlar Allah için kolaydır*"[814] ayeti kendilerine uzun ömür verilenlerin ve ömrü kısaltılanların da var olduğuna delalet etmektedir. Hatta bu anlamı destekleyen gerek sadakanın gerekse sıla-i rahmin ömrü uzatacağına dair hadisler[815] bulunmaktadır. Ancak meydana gelen bu olay, mutlak surette levh-i mahfuzda yazılanla aynı istikamette gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bu durumun Allah'ın ilminde, iradesinde veya kudretinde herhangi bir değişiklik ve eksiklik anlamında değerlendirilmemesi gerekir.

Ancak insanın anlam alanı dışında kalan ve bu konuda sadece Allah'ın bildiği bazı gaybi bilgiler vardır ki bunlardan bir tanesi de ecelin nerede ne şekilde vuku bulacağıdır. Ecelde bir artma veya eksilmenin var olabileceği iddia edildiği takdirde, Allah'ın ilminde ve kudretinde dolayısıyla ilahlık vasfında bir eksikliğin ve değişikliğin varlığının kabul edilmesi gerekir. Allah, yaratılmışlara has olan bu tür vasıflardan münezzehtir.

Aslında Mu'tezile âlimlerinin bir kısmı ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin hepsi insanın ömründe artma ve eksilme anlamında herhangi bir değişikliğin söz konusu olmadığı noktasında hemfikirdir. Cüveynî, Kur'an'da ecelin öne alınabileceği veya ertelenebileceği şeklinde anlaşılan ayetlerle kastedilen şeyin, o kişinin ömrünün akranlarının ve emsallerinin yaşayabileceği ortalama ömür sürelerine göre daha kısa tutulması şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler. Ayette kaza, katl vb. sebeplerle ömrü

---

[812] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 360-364.
[813] Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, II/276.
[814] Fatır 35/11.
[815] Mevsîlî, Ebu Ya'la Ahmed b. Ali, *Müsned-i Ebu Ya'la el-Mevsıli*, (Tah. Hüseyin Selim Esed), Daru'l-Me'mun li't-Turas-Daru's-Sekafeti'l-Arabiyye, Dımeşk-Beyrut 1986-1992, VII/139.

kısaltılanların Allah tarafından bilindiği, bunun da bir kitapta yazılmış olduğu hususu da ifade edilmektedir. Bundan, dünyaya gelip yaşamaya başladıktan sonra insanlar için ilâhî bilgi dışında kalınması suretiyle ömrün uzatılması veya kısaltılması sonucunu çıkarmak isabetli değildir. Dolayısıyla bundan kastedilen şey, Allah'ın bilgisi dâhilindeki hayat süresindeki bir kısaltma değildir. Zaten ömrün süresini belirleyen Allah Teâla olduğuna göre bu ömürde bir kesinti ve uzama şeklindeki mananın kastedilerek Allah'ın acziyet ile nitelenmesi söz konusu olamaz.[816]

3.5.3. Rızık

Sözlükte "yiyecek vermek, faydalandırmak, ihsan etmek, karşılıksız vermek, geçimini sağlamak" anlamındaki r-z-k kökünden türeyen rızk kelimesi kimi zaman dünya ve ahiretteki bağış, kimi zaman kısmet ve pay, kimi zaman ise yiyecek anlamında onunla faydanılan şeyi ifade etmektedir.[817] Genel olarak rızık Allah Teâlâ'nın canlılara yeme, içme ve herhangi bir alanda kullanmak üzere verdiği her şeyi ifade eder. Râgıb el-İsfehânî, ayetlerin "rızkı yaratan, veren ve ona sebep olan" anlamında hem Allah'ın hem de rızka ulaşmaya vesile olması bakımından insanların bu isimle nitelenebileceğine delalet ettiğini söyler. Bununla birlikte "*Şüphesiz rızkı veren, sarsılmaz gücün sahibi olan yalnızca Allah'tır*"[818] ayetinde ifade edildiği üzere en çok ve karşılıksız veren anlamında rezzâk ismi sadece Allah'a nisbet edilebilir.[819]

Rızık kavramının zikredildiği ayetleri incelediğimizde bununla ifade edilen anlamlar şu şekilde tasnif edilebilir:

a. Rızkı verenin kim olduğuna delalet eden ayetlerdir. Bu ayetler her ne kadar "rızkı verenin Allah"[820] olduğunu ifade etse de az önce de ifade edildiği üzere "rızka vesile olan insanın"[821] varlığına işaret etmektedir.
b. Allah'ın dilediğine dilediği kadar rızık vereceğini dile getiren ayetlerdir.[822]
c. Allah'ın insanları temiz ve helal rızıklarla rızıklandığını ve insanların bundan faydalandığını işaret eden ayetlerdir.[823]

---

[816] Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, s. 293; Tunç, Cahit, "Ecel", *DİA*, İstanbul 1994, X/382.
[817] İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, X/115-116; Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredat*, I/257.
[818] Zariyat 51/58.
[819] Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredat*, I/257-258.
[820] Nisa 4/39; A'raf 7/50; Hud 11/16; vd.
[821] Nisa 4/5, 8.
[822] Ahzab 33/31; Şura 42/19; Saffat 37/41; Mülk 67/21 vb.
[823] Enfal 74; A'raf 7/32; Nur 24/26; Nahl 16/75 vb.

d. İnsanın sadece dünyada değil ahirette de rızaklanacağını gösteren ayetlerdir.[824]

Kelâm ekolleri yeryüzünde rızkı verenin Allah olduğu ve dilediğine dilediği kadar verdiği düşüncesinde fikir birliği içerisinde olmalarına rağmen insanların haram şeylerle rızıklanıp rızıklanamayacağı hususunda farklı anlayışlar benimsemişlerdir. Rızkı insanın faydalandığı her şey olarak tarif ettiğimiz takdirde bunun kapsamına hem helal hem de haram olanlar girmektedir. Nitekim "*Yeryüzünde kımıldayan hiçbir canlı yoktur ki rızkı Allah'ın üzerine olmasın…*"[825] ayeti canlıların yaşamını sürdürmesini sağlayan her türlü şeyin Allah'ın tasarrufunda olduğuna işaret etmektedir.[826]

Ancak Mutezili düşünürler rızkı bazen 'ona sahip olan kişinin mülkü olan şeyi yemesi' bazen de 'istifade edilmesi men edilmemiş şey' şeklinde tarif etmişlerdir. Bu nedenle onlar sadece helal olan şeylerin rızık olacağını, haramın ise rızık olmadığını,[827] çünkü haram olan bir şeyin kazanılmasını ve infak edilmesini Allah'ın men ettiğini ifade etmekte ve buna da: "*De ki, Allah'ın size rızık olarak indirdiğini gördünüz mü? Siz onu haram ve helal kıldınız*"[828] ve "*Onlara rızık olarak verdiklerimizden infak ediyorlar*"[829] ayetlerini delil olarak getirmektedirler. Çünkü faydalanma o şeyden lezzet almaya bağlıdır. Bu sebeple rızık denildiğinde sadece gıda, su ve bunların yerine geçen şeyler değil; gıdalar dışındaki her türlü nesneler ve servet de bu kapsamda değerlendirilir.[830]

Kadı Abdulcebbar, haram olanın infak edildiğinden dolayı övülmesi caiz olmadığı fikrinden hareketle haramları rızık kapsamında değerlendirmemiştir. Mu'tezile'nin haramın rızık olmadığı anlayışına karşı hayvanların yedikleri şeylerin ve haram yemiş olan bir kimsenin esas itibariyle Allah tarafından rızıklandırılmamış olması gerektiği itirazına karşı iki tür rızık olduğundan bahsederek cevap vermektedir. Bunlar mutlak ve muayyen olan rızıklardır. Gıda, su ve benzeri türden şeyler mutlak rızık, ağızdan alınan gıdanın ihtiva ettiği şartları taşıyan ve bu yolla alınan rızık ise muayyen rızık olarak değerlendirilir.[831]

---

[824] Talak 65/11;Hac 22/58; A'raf 7/50 vd.
[825] Hud 11/6.
[826] Işık - Serdar, *Sistematik Kelam I*, s.380-381.
[827] Taftazanî, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi (Şerhü'l-Akaid)*, s. 226.
[828] Yunus 10/59.
[829] Bakara 2/3.
[830] Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II/746.
[831] Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II/740.

Allah'tan kötülüğü uzaklaştırmak maksadıyla fiillerin aidiyetini ondan nefyeden Mu'tezile, aynı maksatla haramları rızık olarak değerlendirmemiştir. Ancak kötü fiillerin yaratılmasında ifade edildiği üzere bir şeyi kötü veya haram olarak yaratmak, kendisinin de aynı vasıfla niteleneceği anlamına gelmez. Aynı zamanda sadece haram şeyleri kullanarak hayatını devam ettiren insanın bundan yararlanmadığını söylemek söz konusu olmadığına göre, bu faydayı insana sağlayan varlığın kim tarafından insana bahşedildiği konusu da problem arz etmektedir. O halde tüm bunlar doğrultusunda helal gibi haramın da rızık kapsamında değerlendirilmesi gerekmektedir.

Ayrıca burada temel anlayış rızkı vermenin Allah'a nispet edilmesine itibar edilmesi gerekir. Çünkü Allah'tan başka rızık veren yoktur. İnsanın yediği ister haram ister helal olsun rızık kapsamında değerlendirilmelidir. Eğer rızkı helalinden temin ederse övülmeyi ve mükâfatlandırılmayı, haram olarak temin ederse yerilmeyi ve cezalandırılmayı hak eder.

Gerek Eş'ârî gerekse Mâturîdî âlimler ecel konusunda olduğu gibi rızık konusunda da ortak bir tavır takınmışlardır. Onların böyle bir anlayış benimsemelerinde asıl neden belki de bu meselenin Allah'ın fiili olarak zikredilmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim her iki mezhep de Allah'ın rububiyeti söz konusu olduğunda aynı istikamette bir tavır benimserken, mesele mükellefiyet, insan ve onun fiilleri olunca farklı anlayışların benimsenmesi dikkate şayandır.

Bu bağlamda Eş'ârî, ister haram isterse helal olsun canlıların rızkının Allah'a ait olduğunu ve canlıları haram olan rızık ile rızıklandırmasının Allah'ın haramları mülk edinmesi anlamına gelmediğini söyler. Hayatı boyunca haram yoldan rızkını kazanan birinin Allah tarafından rızıklandırılmaması demek, onun başka bir varlık -Rezzak- tarafından rızıklandırılması anlamına gelir. Şayet böyle olursa rızkı veren başka bir varlık, bu rızıkla onu besleyen, büyüten ve geliştiren Allah'tır. Bu şekilde bir anlayış ise küfürdür.[832] Cüveynî ise kendisinde fayda bulunmakla beraber ondan istifa edilmesini rızık olarak adlandırmış, bu itibarla malı çok olduğu halde ondan yararlanamayan kimseye "Allah, ona verdiğini rızık olarak nasip etmemiştir" demiştir.[833]

Mâturîdî "*Yeryüzünde yürüyen hiçbir canlı yoktur ki rızkı Allah'a ait olmasın*"[834] ayetine istinaden 'Allah'ın bütün canlılarının rızkını temlik etmesi (vermesi) gerekmektedir, bunun aksi bir durum Allah'ın va'dinden cayması anlamına

[832] Eş'ârî, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, s. 86-87.
[833] Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, s. 295.
[834] Hud 11/6.

gelir ki bu da muhaldir' der.[835] Allah mutlak olarak rızık vereceğini va'detmiş ancak bu rızkını ararken temiz ve helal olan yollara başvurmasını emretmiştir. "*Yeryüzündeki şeylerden helal ve temiz olmak şartıyla yiyin*."[836] Kul hırsı ve nefsani arzusu sebebiyle rızkı helal olmayan yoldan arayınca yüce Allah da rızkı ona o yoldan vermektedir.[837]

Nesefî de aynı şekilde rızkın gıda anlamında kullanıldığını, Allah'ın ister helal, isterse haram olsun rızkını eksiksiz vereceğini ve hiçbir kimsenin başkasının rızkına sahip olamayacağını söyler.[838]

Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'e göre rızkı veren Allah olmakla birlikte insan, hayatını devam ettirebilmek için faydalandığı rızkı bazen meşru yollarla bazen de gayri meşru yollarla elde etmektedir. Allah ise insanın yöneldiği bu yol doğrultusunda kulun rızkını tahsis etmektedir.[839] Bu durum ne Allah'ın ilahlık vasfının zarar görmesine ne de insanın mükellefiyetinin ortadan kalkmasına neden olur. Rızkın bu durumu kaza ve kader bağlamında rızkın kazanılması hususunda insanın sorumluluğunun onun tercihi ve meyli doğrultusunda şekillendiğini göstermektedir. Nitekim insan tercih ettiği yollar nedeniyle sorumlu olmakta ve neticesinde mükâfatı veya cezayı da hak etmektedir.

3.6. İnsan Fiilleri Açısından Kaza ve Kaderin Kritiği

Allah'ın bilmesi ve takdir etmesi olarak adlandırılan, insan hürriyeti ve sorumluluğunun ortaya konulması açısından önemli bir yere sahip olan kader, insan hayatının geçmişte yapmış olduğu tercihlerinin sorumluluğundan kurtulmak ve gelecekteki tercihlerinin kaygılarını da üzerinden atabilmek için kullandığı bir kavramdır. İnsanın bu durumda yapması gereken şey, sorumluluğun kavram alanına giren şeyler hakkında gücünü ve aklını kullanması ve bu işaretler doğrultusunda kendine bir yol haritası çizmesidir. Nitekim Ku'ran-ı Kerim'de şöyle buyrulmaktadır: *"Muhakkak ki kıyamet saatini bilmek ancak Allah'a mahsustur. Yağmuru o indirir, rahimlerde olanı O bilir, kimse yarın ne yapacağını bilemez ve hiç kimse nerede öleceğini bilemez. Allah şüphesiz bilendir, her şeyden haberdardır."*[840] Bu durumda insan yapacaklarından değil, yaptıklarından sorumlu olduğuna göre sahip olduğu bilgilerle yapması gereken en iyi tercihlerde bulunmaktır.

---

[835] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 364.
[836] Bakara 2/168.
[837] Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 151-153.
[838] Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, s. 58-59.
[839] Işık - Serdar, *Sistematik Kelam I*, s. 385.
[840] Lokman 31/34.

Hürriyet ve irade probleminin izahı çabalarında ortaya çıkan problemlerden en önemlisi, hiç şüphesiz ki ezeldeki ilâhî ilim ile kaza ve kaderin, kulun irade, kudret ve fiillerindeki serbestliği ile bağdaştırılması olmuştur. Olaylara zaman ve mekân çerçevesinden bakan insanın, zaman ve mekân mefhumundan münezzeh olan ilâhî mefhumları idrak ve izah etmesi mümkün olmamaktadır.[841] Buna rağmen insan bu konuları ahlâkî olarak incelemeye başlamış, neticesinde ise kimi zaman ilâhî kudretin etkisini yok eden ve sadece insanın fiillerinde hürriyet ve sorumluluğunu esas alan kaderi görüşün hâkim olmasına; kimi zaman ise ilâhî varlığın sıfatlarının hakkını korumak suretiyle insan hürriyetini feda eden cebri görüşün doğmasına sebep olmuştur. Bunun yanında hem ilâhî varlığın vasıflarını eksiksiz bir şekilde benimseyip, diğer taraftan insanın irade ve ihtiyarıyla meydana gelen fiillerinden sorumlu olduğunu benimseyen görüşlerin de ortaya çıktığı müşahede edilmektedir.

Kaderciliği (Cebriyye) veya kaderciliğe yakın bir görüşü (Eş'ârîlik) savunanlar bu görüşlerini yorum yoluyla Kur'an'a dayandırarak "kaza" ve "kader" kelimelerinin geçtiği ayetleri bu doğrultuda yorumlamaktadırlar. Buna mukabil Allah'ın iradesinden, dilemesinden, hidayete ve dalalete sevk etmesinden, yazmasından, lütfundan ve merhametinden bahseden ayetleri de yorumlamak suretiyle kendi görüşlerini desteklemek için kullanmaktadırlar.[842]

Allah'ın kudret sahibi olmasından hareketle Cebriyye insanın hiçbir eylem gücü olmadığını, çünkü insanın Allah tarafından yaratılan bütün fiillerinin tamamen belirlendiğini iddia etmektedir. Hatta ceza ve ödül dahi cebr meselesidir.[843] Bundan hareketle insanın fiillerinin neticesinde hürriyet ve sorumluluğundan bahsetmenin imkânsızlığı da ortaya çıkmaktadır.

Aynı şekilde Allah'ın adil olması gerektiği fikrinden hareket eden Mu'tezile, hem Allah'ın ilahlık vasfını hem de insanın hürriyetini ve sorumluluğunu korumak amacıyla sorumluluk doğuran fiillerde insanın kaza ve kaderinin olmadığını, meydana getirdiği her şeyin insanın kendi irade ve kudretiyle meydana getirildiğini savunmaktadır. Çünkü onlara göre insanın fiillerinde hem taat hem de masiyet türünden işler bulunmaktadır. Şayet Allah kulların fiilleri takdir etseydi ve akabinde yaratsaydı; bu fiillerden insanın değil, Allah'ın sorumlu olması gerekecekti.[844] Ancak bu görüş ile insanın sorumluluğunun varlığı ispatlanırken, diğer taraftan asıl korunması gereken

[841] Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, s. 245.
[842] Güler, *Dine Yeni Yaklaşımlar*, s. 121.
[843] Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, s. 68.
[844] Taftazanî, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi (Şerhü'l-Akaid)*, s. 12.

şeyin, insana verdiği sınırsız kudret ve iradenin acziyete dönüştüğü ve muhafaza edilmediği görülmektedir.

Eş'ârîler "*sizi ve yaptıklarınızı yaratan Allah'tır*"[845] ayetinden hareketle insanın bütün fiillerini, rızıklarını ve ecellerini takdir edenin Allah olduğunu benimsemişlerdir. Allah kıyamete kadar insanlardan meydana gelecek fiillerin tamamını henüz onu yaratmadan önce Levh-i Mahfuz'da belirlemiştir. Allah'ın bilip takdir ettiğinden başkası olmaz, bunu değiştirmeye de kimsenin gücü yetmez.[846] E'şarilerin kullandığı bu ayetin, Allah'ın insan karşısındaki konumunu ortaya koyduğu ve "ahlâkî keyfiliği" desteklediği şeklinde yorumların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.[847] Onlar ilâhî iradeyi tam olarak hâkim kılarken, sorumluluk ve ilâhî adaletin öznesi durumunda olan kula ait iradeyi ihmal ederek bir anlamda cebr sonucuna ulaşmıştır. Her ne kadar cebrin aşırılığından "kesb" teorisiyle kurtulmaya çalışsa da tam olarak başarıya ulaştığı söylenemez.[848] Buna karşın Mustafa Sabri, kader konusunda kaderi ve cebri anlayışın tam ortasında Mâturîdîleri görmesine rağmen, Kur'ani anlayışın cebri de ifade ettiğini beyan ederek hakka ve doğruya yakın olanın Eş'ârî'nin düşüncesi olduğunu iddia eder.[849] Hâlbuki Allah'ın, insana ancak sorumluluk dışı alanlarda cebredici olduğunun unutulmaması gerekmektedir.

Mâturîdî anlayış ise Allah'ın her şeyi önceden bildiğini, fakat bu bilgisinin insanın hür olduğu fikrine zarar vermediğini söylemektedir. Mu'tezilenin düşüncesini çürütmek için, ilâhî bilginin cebredici mahiyette olmadığını göstermek amacıyla kullandıkları örnek şöyle anlatılmaktadır: Bizim güneş tutulması olayına dair önceden var olan bilgimizin güneşin tutulmasının sebebi değil, bir anlamda tasviri konumundadır. Nitekim bizim bu olay hakkındaki bilgimiz güneş ve ayın hareketlerini gözlemleyerek ulaştığımız sonuçtur. Yoksa bu olay bizim bilgimizin sonucunda oluşmamaktadır. İşte ezeli ilme uygun olarak gerçekleşen şeylerin durumu da böyledir.[850] Başka bir örnek vermek gerekirse Allah dünyaya gelecek olan bir kulu için: "Mü'min olsun ve hayır işlesin"; herhangi diğer bir kulu için de "kâfir olsun ve kötülük işlesin" şeklinde hüküm vererek yazmamıştır. Her iki kulu da kendi özgür iradeleriyle neyi seçeceklerse, Allah ezeli ilmi ile onu bildiği için öyle yazmıştır. Yani ilim maluma

---

[845] Saffat 37/96.
[846] Şık v.dğr., *Kelam I*, s. 172.
[847] Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, s. 70.
[848] Topaloğlu, Bekir, *Allah İnancı*, İSAM Yay., İstanbul 2006, s. 139-140.
[849] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-Beşer*, s. 57.
[850] Özdemir, *Allah Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, s. 118.

tabi olmaktadır.[851] İlmin onların var oluşunda etkisi bulunmaz. Aksine insan fiilleri kendisinin iradesiyle ortaya çıkan kesbine bağlı olarak meydana gelir. Kısacası Allah tam bir ilme sahiptir ve O'nun ilmi var olan her şeyi kuşatmıştır; ancak bu insanların kesin kararları ve fiilleri anında kendileri için yaratılmış olan iradelerini ortadan kaldırmamaktadır.[852]

Kur'an'da Allah, varlığın (kâinatın) yaratıcısı, oluşun kanunlarının koyucusu (kader, takdir), varoluşun (kevn ve fesat) idare edicisi (müdebbir) olarak Kadir-i Mutlak, İlm-i Mutlak ve Mürid-i Mutlak'tır. Dünyada insanı yaratıp oradaki tüm nimetleri ona hibe eden de odur. Allah'ın insanla olan ilişkisi ahlâkî bir yasaya (sünnetullah) bağlıdır. O, insan ile ilişkisinde mutlak gücünü, mutlak adaleti (adalet, sevgi, rahmet, merhamet vs.) ile sınırlandırmıştır. Saygınlığı, kutsallığı ve yüceliği salt gücünden değil, gücünü mutlak iyiliği ile sınırlandırmış olmasından gelir. İnsanın dünya hayatında sınanması yani sorumlu tutulması onun ahlâkî temele dayalı bir sözleşme (misak) yapması sebebiyledir. Bu sözleşmede yetki ve sorumluluklar belli kurallara bağlanmıştır. Sözleşmede insanın özgürlüğü tescil altına alınırken, sorumluluğunun misyonu Allah adına O'na vekâleten (halife) iş yapmaktır. Allah ise insanın özgürlüğünü tehdit eden bir konumda yer almamaktadır.[853]

İnsanın sahip olduğu özgürlük neticesinde meydana getirdiği fiillerde bir takım engellerle karşılaşması ve bunun akabinde bazı çözüm yolları geliştirmesi, onun pratik hayatta özgür olduğunun ve hayatını buna göre dizayn ettiğinin bir göstergesidir. Şu halde insan Allah'ın bütün yetkin sıfatlarını kabul etmeli, kendisinin bütün yetenek ve davranışlarının O'nun ilim, kudret ve irade sınırlarının içinde yer aldığını bilmeli ve kabul etmelidir. O aynı zamanda pratik hayatta nasıl yaratılanlara karşı sorumlu olduğunu ve bundan kurtulmak için bir mazeretinin olmadığını düşünüyorsa Allah'a karşı da sorumluluğu olduğunu bilmek zorundadır.[854] Çünkü o, bütün bu vasıflar itibariyle sonsuz değildir. Sonlu olan her varlık gibi kendisi de sonlu olduğundan vasıfları da sonlu ve sınırlı olmak zorundadır. Dolayısıyla insan fiilleri ne tam manasıyla ihtiyari ne de ıztırari olabilmektedir. İnsanın fiilleri bu iki amile de taalluk etmektedir. İşte bu hem irade hürriyetini inkâr etmeyen hem de tabiatın devamlı ve

[851] Güler, *Dine Yeni Yaklaşımlar*, s. 116.
[852] Özdemir, *Allah Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, s. 118.
[853] Güler, İlhami, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011, s. 10.
[854] Topaloğlu, *Allah İnancı*, s. 141-142.

düzenli kanunlarının varlığını da kabul ederek Allah-insan ilişkisini sağlam bir zeminde değerlendirmenin yolu olsa gerektir.[855]

3.7. Kaza ve Kader Bir İman Esası mıdır?

Mezhepler tarihçileri İslam toplumunda tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan farklı dini anlayışları belli gruplara ayırmış olsalar da bunlar içerisinde görüşleri sistematize edilmiş çok az fırka bulunmaktadır. Bunlara İmamiyye Şiası, Mu'tezile ve Ehl-i sünneti örnek verebiliriz. Bunlar içerisinde kaza ve kaderi kulların fiilleri bağlamında inanç esası olarak değerlendiren Şia İmamiyyesi ve Ehl-i sünnet'tir. Şia İmamiyyesinin kader inancı Ca'fer es-Sadık'ın "cebir de yoktur, tefviz de" sözü doğrultusunda ve onların adalet prebsibi altında şekillenmiştir.[856] Çünkü onlara göre Allah insanları iyiyi olduğu kadar kötüyü de işleyebileceği bir güçte yaratmıştır. Ancak o, onların ne yapacaklarını önceden bilir. Kul fiillerinde tam bir irade hürriyetine sahiptir.[857]

Bununla birlikte İmamiyye Şiasında kaza ve kaderin Allah'ın bir sırrı olarak değerlendirildiği bu nedenle konu hakkında tartışmanın yasaklandığı görülmektedir. Bu tutum ise Hz. Ali'nin "Kader Allah'ın sırlarından bir sır, onun koruduğu şeyler arasında korunmuş bir şey olup, Allah'ın perdesi içerisinde ortaya çıkarılmış, mahlûkattan gizlenmiş ve Allah'ın mührü ile mühürlenmiştir. Allah'ın ilmi içerisinde olan şeylerin arasında kaderin diğerlerine göre daha üstün bir konumu vardır. Allah kullarını onun bilgisinden muaf tutmuş ve onu onların idrak ve akıl sınırlarının ötesine yükseltmiştir. İnsanlar onun ilâhî hakikatine, benzersiz gücüne ve nurani azametine yahutta birliğinin yüceliğine erişemezler. Çünkü kader ilmi Allah'a mahsus köpüren bir denizdir. Yıldızsız bir gece gibi karanlıktır. Tek, misli olmayan ve ebedi olan Allah'ın dışında onun ilmini araştırmak hiç kimseye yaraşmaz. Onun bilgisini arayan kişi Allah'ın emrine karşı gelmiş, onun yüceliğini reddetmiş ve onun sırrı ile perdesini yoklamış olur"[858] şeklindeki sözünden kaynaklanmaktadır.

Usulü'd-din anlayışlarını sistemleştirerek kaza ve kader problemini adalet prensibi altında inceleyen Mu'tezile, inanılması gereken hususları beş esasta toplayarak

---

[855] İrfan Abdulhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 294.
[856] Şeyh Saduk, *el-İ'tikadat*, (Tah. İsam Abdüsseyyid), Şebeketü'l-Fikr, Yrs. 2000, s. 34.
[857] Fığlalı, Ethem Ruhi, *İmamiyye Şiası*, Selçuk Yay., İstanbul 1984, s. 218; *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, İİFV Yay., İzmir 2004, s. 159.
[858] Küleyni, Ebu Ca'fer Muhammed b. Yakub b. İshak, *el-Usul mine'l-Kâfi*, Darü'l-Üsve, Yrs. trs., I/391; Fığlalı, *İmamiyye Şiası*, s. 218-219.

onlar için birinci derecede önemli olan esaslardan adaleti, kaza ve kaderi inkâr ederek açıklama yoluna gitmişlerdir. Dolayısıyla diğer imani esaslar Kur'ani bağlamda belirlenmiştir. Kur'an'ın iki ayeti topluca inanılması gereken hususları ortaya koymaktadır. Bunlar: "*Ey iman edenler! Allah'a, peygamberine, peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman edin. Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve âhiret gününü inkâr eden kimse iyice sapıtmıştır*"[859] ve "*Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz erdemlilik değildir. Asıl erdemli kişi Allah'a, âhiret gününe, meleklere, kitaba ve peygamberlere iman eden…*"[860] mealindeki ayetlerdir.

Kur'an'da inanılması gereken hususlar içerisinde kaza ve kader konusu yer almamaktadır. Ancak Hz. Ömer'den rivayet edilen Cibril hadisinde Resulullah: "*İman; Allah'a, onun meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe ve hayır ve şerriyle kadere inanmandır*"[861] diyerek kadere imanı da iman esasları arasında saymıştır. Dini hükümlerde tek yetkili Allah'tır. Peygamber bile dinen, bir şeyi haram ya da helal kılmaya yetkili değildir. Bununla birlikte bir hüküm subutu kat'i ve manaya delaleti kat'i mütevatir sünnetle sabit olmuşsa onun dinden olduğuna ve inanılması gereken bir hükmü barındırdığına itibar edilir.[862] Bu nedenle Ehl-i Sünnet kelâmcıları kadere imanı inanılması gereken altı esas arasında zikretmiştir. Kader olacak şeylerin zaman ve mekânını, bütün tasilatıyla bilip ezelde takdir ve sınırlamasından ibaret olduğundan Allah Teâla'nın zatı sıfatlarından ilim ve iradesine; kaza ise irade ve takdir buyurduğu şeylerin zamanı gelince yaratmasını ifade ettiğinden fiili sıfatlarından tekvine racidir. Bu itibarla kadere iman Allah'ın tevhid ve sıfatlarına bağlı olarak meydana gelmesi sebebiyle Allah'a iman statüsünde değerlendirilmektedir.[863]

Kelâm ekolleri kaza ve kader meselesinin temelini hayır veya şer, iyi ya da kötü her şeyin yaratıcısının Allah olduğu esasına dayandırmışlardır. Mu'tezile'nin tevhid ve adalet anlayışı çerçevesinde hayır veya şer her türlü fiilin yaratıcısının insanın kendisi olduğunu benimsemesi, onun kader hakkındaki görüşüne yansımış ve kaderin yaratma anlamındaki varlığını inkâr etmiştir. Gerek Eş'ar'i gerekse Mâturîdî kelâmcıları iyi veya kötü fiilin meydana gelme aşamalarında farklı anlayışları kabul etseler bile fiilin yaratılma bakımından Allah'a aidiyeti hususunda ortak bir tavır benimsemişlerdir. Buna

---

[859] Nisâ 4/136.
[860] Bakara 2/177.
[861] Müslim, *Sahîh,* Îmân 1 (8).
[862] Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, Damla Yay., İstanbul 1985, s. 67.
[863] İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, Matbaay-ı Amire İstanbul 1340-1343h., s. 200-201.

rağmen kader, iyilik ve kötülüğün yaratılması, Allah'ın iradesi karşısında insanın iradesinin konumu, Allah'n önceden bilmesi ve zorlukları yazması, Levh-i Mahfuz'un insanın fiillerine etkisi, insanın ahiretteki durumunu belirleyen Allah'ın dalalete düşürmesi ve kalplerin mühürlenmesi gibi durumları içermesi bakımından ahlâkî bir önem arz etmektedir.[864] Nitekim bir fiilin ahlâka konu olabilmesi, o fiilde kişinin ne derece etkin olduğuna ve fiillerini hiçbir gücün etkisi altında kalmadan özgürce meydana getirdiğine bağlı olarak değişkenlik gösterir. Bu anlamda kader kavramıyla sadece Kur'an'da bahsedilen tabiat kanunlarının düzenli işleyişinin kastedildiğini söyleyemeyiz.

Allah'ın tabiat ve insan için belirlediği kurallar vardır. İnsanın dünyaya geldiği zaman ve sosyal çevre Allah Teâla tarafından takdir edilmiştir. Bu alanları Kur'an'da sünnetullah, fıtratullah ve sıbgatullah olarak açıklamak mümkündür. Bunlardan sünnetullah, âlemdeki düzenin varlığı, korunması ve devam ettirilmesi için Allah'ın koyduğu evrensel yasaları ifade etmektedir. Fıtratullah insanın yaratılışı ile ilgili kanunlar, varoluş kanunları olarak bilinmektedir. Sıbgatullah ise belirlenmiş ve takdir edilmiş alanların dışındaki sorumlulukarı ifade etmekte ve ahlâkî yasalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar Allah'ın koymuş olduğu sınırlardır ve herhangi bir değişmenin olması söz konusu değildir.[865] Nitekim Allah "*Bu Allah'ın öteden beri uygulanıp gelen kanunudur, Allah'ın kanununda bir değişiklik bulamazsın*"[866] buyurmaktadır.

Âlemdeki her şeyin bir düzen ve ölçüyle meydana geldiğine işaret eden ayetler, kaderin aynı zamanda bir inanç esası olarak kabul edilmesi gerektiği fikrini çağrıştırmamaktadır. Nitekim Kadir-i Mutlak Allah, merhametli yaratmasıyla her şeyi ölçer, biçer ve herşeye kabiliyetler alanı açar, davranış kanunlarını koyar. Bu takdir ediş, bir taraftan tabiatın düzenli olmasını temin ederken, diğer taraftan Allah'ın zatı ile insanın mahiyeti arasındaki farkı ortaya koyar. Tabiattaki işleyen bu kanunlar, başka hiçkimse tarafından değil, Allah'ın yaratmasıyla vuku bulmaktadır.[867] Bu itibarla kader kavramı Kur'an'da geçtiği orijinal şekliyle ele alındığı takdirde "bir bütün olarak kadere" iman ile bu kâinattaki her şeyin bir kanuna ve sınıra tabi olduğuna, her şeyi idare edenin Allah olduğuna inanmak anlamında kullanılmasında hiçbir sakınca olmasa

[864] Aydın, Ömer, *İslam İnanç Esasları*, İşaret Yay., İstanbul 2012, s. 218-230.
[865] Karagöz, Nail, "İnsanın Fiilleri", *Kelam III,* (Edit. İsmail Şık-Nail Karagöz), Gece Kitaplığı Yay., Ankara 2017, s. 251.
[866] Feth 48/23.
[867] Fazlur rahman, *Ana Konularıyla Kur'an,* s. 43.

gerektir.[868] Öyleyse Cenâb-ı Hak, evrenin geçmişini, bugününü ve geleceğini düzenlemiş, planlamış ve programlamıştır. İnsan, evrenin bir parçası olduğuna göre Allah'ın onun da bütün dönem ve zamanlarını düzenlemesi ve planlaması yadırganmamalıdır.[869]

Ancak bu düzenli sistem içerisinde, insanın tabiat kanunlarını bulup, kendi iyiliği için kullanamayacağı anlamına gelmez. İnsanın seçim yapması ve özgür iradesi bağlamında kaderin varlığını kabul etme, Kurani yaklaşımla ele alındığı takdirde hiç de yanlış bir düşünce olmasa gerektir. Nitekim Ku'an'ın Allah tasviri, sevgiden yoksun, soğuk, kaprisli ve hatta rastgele yanlış yola saptıran, diğer bir kısmını hidayete erdiren zalimce bir güce sahip; hiçbir akli gerekçesi olmadan bir takım insanları cehennem, diğer bazılarını ise cennet için yaratan bir Tanrı değildir. Kur'an'ın Allah anlayışı, zulümden ve adaletsizlikten tamamen uzak, insanların yaptıklarının karşılığını eksiksiz olarak veren ve rahmeti bol olandır. Bu Allah'ın insana dair tasarruflarında keyfi olarak hareket ettiği fikrinden tamamen uzak bir şekilde sorumlu olan insanın, hidayet veya dalaleti hak edecek şeyler yaptığı sonucunu ortaya çıkarmıştır.[870] Neticede Allah-insan ilişkisinde insanı, tek taraflı olarak belirlenmiş bir yaşam formunun pasif nesnesi değil, inşa halindeki bir hayatın aktif öznesi olarak planlayan ilâhî bir iradeyi ortaya koyar. Bu ilâhî irade ihtiyaç duyduğunda insanî iradeyi zor zamanlarda destekler, kendi iradesiyle böyle bir yönlendirmeyi talep eden insana, Allah'ın hayatın akışı içinde karşılık vermesi, lütuf ve inayet teorilerinin omurgasını oluşturmakta ve cebr anlayışını bertaraf etmektedir.[871]

İnsan hürriyeti konusunda, kadere imanı bir inanç meselesi olarak kabullenmek gerektiği yönündeki izahlar meselenin bir teslimiyet içerisinde anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır.[872] Zikredilen Cibril hadisi kaderin bir iman esası olarak kabul edilmesi gerektiğini bize bildirirken, kader kelimesiyle tam olarak neyin kastedildiği konusuna bir açıklık getirmekten uzaktır. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, kader kelimesi bünyesinde hem hayrı hem de şerri barındırmaktadır. Yani insanın başına hayır veya şer türünden gelen her ne varsa Allah'ın takdiriyledir. Ancak tafsili manada bu anlayış, Allah'ın insanın fiillerinin tayin edicisi olduğu ve akabinde insanın Allah'ın takdirine boyun eğmesi anlamında kullanıldığı fikrini ortaya çıkarmamaktadır.

---

[868] Aydın, *İslam İnanç Esasları*, s. 241.
[869] Karadaş, Cağfer, *Kadere İman*, DİB Yay., Ankara 2014, s.14.
[870] Fazlur rahman, *Ana Konularıyla Kur'an,* s. 44-46.
[871] Düzgün, Şaban Ali v.dğr., *İslam İnanç Esasları (El Kitabı)*, (Edit. Şaban Ali Düzgün), Grafiker Yay., Ankara 2013, s. 268h.
[872] Özdinç, *Akıl İrade Hürriyet,* s. 241.

Bu açıdan bakıldığında kaderle ilişkilendirilen ve hatta cebri anlayışa kaynaklık eden ayetlerin hiç de böyle olmadıkları görülmektedir. Bağlamları dikkate alındığında bu ayetlerin bir kısmının insanları ahlâkî davranışa yönlendiren bir içerik taşıdıkları, bir kısmının insanın varoluşsal kaygılarını öne çıkardığı ve evrendeki yerini hatırlattığı, bir kısımının epistomolojik bir tartışmanın fitilini ateşlediği, bir kısmının ise Allah karşısında insanın evrende bulunduğu konumun göreceliğine dikkat çektiği görülmektedir. Dolayısıyla tüm bunları göz ardı edip, sadece ayetleri insan eylemlerinin Allah tarafından belirlenip belirlenmediği veya henüz ortaya çıkmayan olayları Allah'ın bilip bilemeyeceğine dair kaderi kabul veya inkâr şeklinde ele alınması doğru olmasa gerektir.[873]

Bir taraftan insanın sınırsız güç ve yetkiyle her istediğini yapabilen bir varlık olarak ilâhî vasıflarla nitelenmesi ne derece mümkün değilse, insanın mükellefiyetini ortadan kaldırarak her fiilde zorunlu olduğunun hatta müeyyidenin bile zorunlu olarak gerçekleşeceğinin söylenmesi de bir o kadar ilâhî adalet, hikmet ve kudretle bağdaşmayan bir yorumdur. Bunlar hakiki manada bir inanç esası olmaktan tamamen uzaktır. Kur'an'da inanılması gereken bir husus vardır ki o da Allah'ın kelâmı Kur'an'dır.

Bir şeyin iman esası kabul edilebilmesi için; onlara iman edilmesinin emredilmesi, iman edilmesi övülen veya iman edilmemesi yerilen şeyler ile inkâr edilmesi de yerilen şeyler olması gerekmektedir. Dolayısıyla iman esası olarak kabul edilen kader meselesinin Ku'an'da iman edilmesi gerektiğini bildiren iman ve onun çelişiği olan inkâr ile zikredilmediği görülmektedir. Aynı zamanda tek kişinin rivayetine dayanan ahad hadis ile iman esasının varlığı da ispat edilemeyeceğine göre insanın irade ve seçme hürriyeti bağlamında kaderin iman esası olmasını gerektiren hiçbir güçlü karine bulunmamaktadır.[874]

Tüm bunlardan hareketle diyebiliriz ki, Kur'ani manada kaza ve kadere iman, dünyada meydana gelmiş ve gelecek olan her varlığın Allah'ın ilmi, dilemesi ve yaratması ile olduğunu kabul etmek demektir. Bütün varlıkların yaratıcısı olan Allah, insanların özgür iradeleriyle seçecekleri şeylerin nerede ve ne şekilde seçileceğini zamanla sınırlı olmayan mutlak ilmiyle bilir, bu bilgisini diler, dilemesine göre takdir edip, zamanı gelince bireyin tercihi doğrultusunda yaratır. Alah'ın ilmi, bireyin iradesi ve seçimi üzerinde zorlayıcı bir etkiye sahip değildir. Zaten insanlar Allah'ın

[873] Düzgün, Şaban Ali v.dğr., *İslam İnanç Esasları,* s. 268a.
[874] Atay, Hüseyin, *Kur'an'a göre Araştırmalar V,* Semih Ofset, Ankara 1995, s. 74-77.

bilmesinden endişe etmeksizin, özgür olduğu ruh haliyle fiillerini meydana getirmektedir.[875]

Aynı zamanda insanın hür olduğunu ifade eden hadislerin yanında toplumun çeşitli katmanlarında telkin edilen cebirci anlayışın etkisini gösterdiği bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla toplumda, her şeyi kadere bağlama, kaderden bilme ve insanın alnına ne yazılmışsa onun olacağına inanma gibi bir takım fikir sapmaları meydana gelmiştir. İnsanlar "kaderde ne varsa o olur" düşüncesiyle kendilerini atıl hale getirmekte, tedbir almayı ve üzerlerine düşen sorumluluğu yerine getirmeyi -kasıtlı veya kasıtsız- ihmal etmektedirler.[876]

Bu meseledeki asıl problem kaderin bir iman esası kabul edilmesinden ziyade onun alanın sınırlandırılması ve tam olarak tespit edilememesidir. Zira kader kavramı, tüm canlıların varoluş yasalarını, âlemdeki düzenin varlığı ve korunmasıyla ilgili evrensel yasaları, insanın sorumluluk alanını teşkil eden ahlâkî yasaları da içermesine rağmen onu sadece insan fiilleriyle sınırlandırmak Kur'ani anlayışa uygun bir yaklaşım tarzı değildir. Aynı zamanda her şeyin önceden bilinip takdir edildiği şeklindeki kader anlayışı, insanı mükellef ve sorumlu bir varlık olarak değerlendiren Kur'an'ın ayetleriyle de bağdaşmamaktadır. Bu itibarla kaderin kapsamı tam olarak belirlendiği takdirde inanılması gereken bir husus olarak zikredilmesinde her hangi bir sakınca görünmemektedir.

3.8. Kader Anlayışları ve Determinizm

İslam kültüründe Cebriyye'nin türkçe'deki karşılığı olarak kullanılan Kadercilik, birçok açıdan determinizme benzese de bunlar birbirinden tamamen farklı akımlardır.[877] Kadercilik/fatalizm her şeyin sonucunun daha önceden belirlenmiş olduğunu, gayret sarf ederek ya da önceden harekete geçerek bu sonuçların değiştirilemeyeceğini ve bu durumun sadece yaşamın kaçınılamaz bir olgusu olarak kabul edilmesi gerektiğini öngören bir inanç sistemidir. Kadercilik olarak ifade edilen bu tutuma, totaliter bir disiplinin varlığından ziyade toplumsal kısıtlamanın dışa vurumsal, kaçınılmaz ve sosyolojik bir durum şeklinde yaşanması neden olmaktadır.[878] Her şeyin önceden

---

[875] Özarslan, Selim, *İslam İnanç Esasları*, Nobel Yay., Ankara 2013, s. 148-149.
[876] Gürler, Kadir, "Kader Üzerine Bir Deneme", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, sayı: 10, s. 99, ss. 98-114, 2013.
[877] *Yeprem, İrade Hürriyeti ve İmam Maturidî*, s. 133.
[878] Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü), Bilim ve Sanat yay., Ankara 1999, s. 373.

belirlendiği düşüncesine dayanmakla birlikte kadercilik bir zorunluluk anlayışı içermektedir. Ancak söz konusu zorunluluk mantıki, bilimsel, teolojik ya da nedensel bir gereklilikten ziyade süreklilik arz eden bir film ya da hikâye konusuna benzer şekilde teleolojik bir gereklilik olarak kendisini göstermektedir.[879]

Determinizm ise evrende olup biten her şeyin bir nedensellik bağlantısı içerisinde gerçekleştiğini, evrende müşahede edilen ve insanlık tarihinde meydana gelen tüm olgu ve olayların mutlak ve değişmez bir şekilde nedenlerine bağlı olarak vuku bulduğunu ve bu nedenler tarafından koşullandığını savunan anlayıştır. Evrendeki her olayın gerçekte bir nedeni ya da nedenleri bulunduğu görüşü, doğanın nedensel yasalara tabi olduğunu ve evrende hiçbir şeyin nedensiz olmadığını ortaya çıkarmaktadır.[880] Bu süreklilik içerisinde her neden, aynı zamanda bir önceki nedenin sonucudur. Kısaca her ne olursa olsun her olay ve durum kendisinden önceki şartların ürünüdür. Dolayısıyla determinizm bütün olup bitenlerin en azından teorik olarak sebep-sonuç ilişkisinin bir açıklamasının yapılabileceğini kabul eder. Nedensel birlikteliğe dayanan bu şartlar "insanî", "fizikî" ya da "ilahî" nitelikli olabilir. Hatta nedenin bunlardan hangisi olduğu tam olarak da bilinmeyebilir. İnsanî ve insan dışı nedenler arasında herhangi bir ayrım, bir değer farkı söz konusu değildir. Şayet bu olaylar insanın fiilleri neticesinde ortaya çıkıyorsa, o da bu nedenlerin içerisinde yer alır. Dolayısıyla bir determinist, meydana gelen her bir şeye "Ben sebep oldum" diyebilir; fakat bir kaderci/fatalist bunu asla söyleyemez. Çünkü ona göre her şey dış etkenlerle meydana gelmektedir.[881]

Genel olarak iki ayrı determinizmden bahsedilir. Bunlardan birincisi her olayın bir nedeni bulunduğunu, bundan dolayı özgürlük ya da irade özgürlüğü diye bir şeyin olamayacağını savunan katı determinizmdir. Bu anlayış, tarihte ya da insanın yaşamında var olan nedenler yeterince araştırıldığı takdirde, insanın denetimi dışında kalan ve insanın üzerinde hiçbir etkisi bulunmayan temel nedenlerin bulunabileceğini ileri sürer. Bu anlamıyla katı determinizm kadercilikle benzeşse de insanların geleceğini değiştiremeyeceklerini öne sürmemesi bakımından kadercilikten farklılık arz etmektedir. Başka bir deyişle onlar, insanların şeyler üzerinde etkide, eylemde bulunma tarzlarının genetik yapı ve karakterlerinin sonucu olduğunu ve bunların insanların etki edemeyecekleri alanlar olup, dış sebeplerle belirlendiğini iddia ederler. İkinci anlayış ise evrensel bir nedenselliğin geçerli olduğunu kabul etmekle birlikte, katı

[879] Mustafa Macit, *Boyun Eğme-Başa Çıkma Sarkacında Kadercilik*, Ötüken Nşr., İstanbul 2014, s. 19.
[880] Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma yay., İstanbul 1999, s. 223.
[881] Aydın, *Din Felsefesi*, s. 162; Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâturidî*, s. 133.

determinizmden farklı olarak bu nedenselliğin bir kısmının insandan kaynaklandığını dolayısıyla insan için belli bir özgürlüğün imkân dâhilinde olduğunu savunan yumuşak determinizmdir. Buna göre insanlar, akıl ve iradeleriyle bazı eylemlerine isteyerek neden olduklarından, onlar için kısmi bir özgürlükten bahsedilebilir. Ancak bu özgürlük evrensel nedensellik kapsamında ve söz konusu nedensellikten kaynaklanmaktadır.[882] Bununla birlikte evrende Tanrı tarafından konulan bir nedensellik ilişkisinin bulunduğuna inananlar, bu bağıntıyı maddi ve ontolojik açıdan zorunluluğa değil, Tanrı'nın kudretine ve iradesine bağlamaktadırlar.[883]

Mutlak determinizme göre olaylar ve olgular insana ve topluma boyun eğen nedensel zincirlemeyle bağlıdırlar ve bu bağlılıkta bir çatlaklık ve kopukluk da söz konusu değildir. Ancak ılımlı determinist anlayışa göre her şeyin başka türlü olma ihtimali her zaman vardır.[884]

Kadercilik geçmiş için bir açıklama, gelecek için bir tavır, tutum ve davranış önerisidir. O, geçmişi açıkladığı kadar geleceğe karşı takınılacak tavrı da belirlemektedir. Kaderciliğe göre gelecek, geçmişe benzer. Tıpkı geçmiş gibi gelecek adına, onu değiştirmek için hiçbir şey yapılamaz. Bu nedenle insanın geleceğe ilişkin ne yapacağı konusunda düşünmesi gerekmez. Çünkü gelecek, insanın düşüncesine, çabasına bakmaksızın hatta kimi zaman insanın irade ve çabasına rağmen önceden belirlendiği üzere gerçekleşecektir. Hiçbir insanî neden onu değiştiremeyeceği için gelecek adına takip edilecek tek rasyonel yol boyun eğmektir.[885]

Bütün bu anlatılanlardan yola çıkarak kaderciliğin bir teori olduğu kadar bir davranış önerisi gibi durduğunu söylemek yerinde olur. Eğer davranışlarımız, toplum ve dünyanın geleceği kendisine karşı boşuna çabaladığımız aşkın bir güç tarafından önceden belirlenmişse ve değişmeyecekse, bu çaresizliğin en iyi anlatımı olsa gerektir. Bu noktadan sonra kadercilik, olayların zorunlu gidişini kabul etmeye yönelik bir müdahale etmeme veya müdahale etmemeyi ya da edememeyi meşrulaştırma politikasıdır.[886]

Bununla birlikte insanlar üstesinden gelemediği problemlerle baş etme mücadelesinden kendilerini incitmemek ve korumak için sorumluluktan kaçınma eğilimi içerisine girebilmekte ve katı bir kaderci anlayışa sahip olabilmektedir.

---

[882] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 223.
[883] Evkuran, Mehmet, "İslam Düşüncesinde Nedensellik Problemi*", Eski Yeni Dergisi*, Sayı:21, s. 18, ss. 17-27, Ankara 2011.
[884] Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâturidî*, s. 133.
[885] Mustafa Macit*, Boyun Eğme-Başa Çıkma Sarkacında Kadercilik*, s. 21.
[886] Mustafa Macit*, Boyun Eğme-Başa Çıkma Sarkacında Kadercilik*, s. 21-22.

Dolayısıyla insan kendi sorumluluğundan kaçmak için kaderciliğe sığınmakta ve baş etmekte zorlandığı olayların ve durumların sorumluluğunu doğaüstü yüce bir varlığa atfederek kendini rahatlatmaya ve kendi öz saygılarını kurtarmaya çalışmaktadır. Psikolojik tatmin duygusu olarak ifade edilen bu savunma mekanizması, kişinin kendini aldatmasından başka bir şey olmayıp, kalıcı değildir.[887] Kur'an-ı Kerim'de konuyla ilgili ayetler[888] değerlendirildiğinde, fatalizmin, inkârcılar tarafından savunma mekanizması tarzında kullanıldığı kanaati de dikkate şayandır.[889]

Dolayısıyla kadercilik, davranış ve olayların sonuçlarıyla birlikte önceden takdir edildiği ve bu takdirin değişmeyeceği inancıyla hareket etme, davranış ve olayları böylece açıklama şeklinde ifade edilebilecek bir paradigma olarak karşımıza çıkmaktadır. İçtenlikle kabul edildiği zaman bu paradigma, kendi katılığı içerisinde gerçeği de dondurmak suretiyle aktif bir hayatın pasif mazereti olabilmektedir. Bununla birlikte o, kaçınılmaz ve değiştirilemez olan durumlar hakkında önceden endişelenmeyi ortadan kaldırmakla kör bir cesarete, birçok kötü ve insan hayatına zarar veren durumları kolaylıkla kabullenmeye aracılık edebilmektedir.[890]

Buna karşın ahlâkî sorumluluktan bahsedilmek için insan fiillerinin bir sebebe veya sebepler zincirine dayandığını, dolayısıyla belli ölçüde determine olduklarını inkâr etmeye gerek yoktur. Bu durum "sebepli fiiller" ile "hür olarak yapılan fiiller" arasında bir zıtlık bulunduğuna delalet etmez. Karakter de dâhil her şeyde az ya da çok değişikliğin olabileceğine inanmak, ahlâkî düşüncenin vazgeçilmezlerindendir. Bu durumda ahlâkî sorumluluk probleminin çözümünü her iki anlayışın birleşiminde aramak gerekir. Bu durumda insan hem bağımlı hem bağımsız; yani sebepli fiiller açısından bakıldığında bağımlı, hür olarak yapılan fiiller açısından bakıldığında ise bağımsız bir varlıktır. Ancak insanın irade hürriyeti söz konusu olduğunda genellikle herhangi bir zorlanma olmadan hareket etmek akla gelmektedir.[891]

Nitekim Allah, insanların kullanımına verdiği bütün diğer varlıkları rastgele bir düzensizliğe terk etmemiş, onların davranışlarını, hareketlerini, varoluş ve yok oluşlarını belli kanunlara bağlamıştır. Bu kanunlar insanın onlardan en mükemmel

---

[887] Kuşat, Ali, "Psikolojik Bir Olgu Olarak Kendini Aldatma ve Dini İnançla İlişkisi", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 3/8, s. 110-111, ss. 97-116, 2000; Kaya, Âlim-Bozkur, Binaz, "Kadercilik Eğilimi ile Özyeterlik İnancı ve Savunma Mekanizmaları Arasındaki ilişkinin İncelenmesi", *Ege Eğitim Dergisi*, 18/1, s. 127, ss. 124-145, 2017.

[888] En'am 6/148; Al-i İmran 3/154; Nahl 16/35; Zümer 39/57.

[889] Kasapoğlu, Abdurrahman, "Kur'an Açısından Fatalizm", *Hikmet Yurdu Dergisi*, 1/1, s. 93-94, ss. 87-107, Malatya 2008.

[890] Mustafa Macit, *Boyun Eğme-Başa Çıkma Sarkacında Kadercilik*, s. 22.

[891] Aydın, *Din Felsefesi*, s. 164.

derecede faydalanmasını sağlamaktadır. Zira bu kanunlardaki herhangi bir belirsizlik, kaotik bir yapının belirtisidir. Ancak dikkat edilmesi gereken husus, önce yasaların belirlendiği, sonra buna uygun olarak varlıkların ve bu varlıkların bir parçası olarak insanın yaratılmış olduğudur. İnsanın varlık, toplum ve ahlâk yasaları hakkında bilgi sahibi olmadan yani bunlar belirlenmeden veya hangi davranışının iyi hangisinin kötü sıfatını hak edeceği belli bir kanuna bağlanmadan insanın yaratılması, insanın başıboş bırakıldığı veya dünyaya atılmış olduğu fikrini beraberinde getirmektedir. Hâlbuki buradaki yasaların temelinde bir belirleme olup, insanın yapıp edeceklerinin belirlendiği şeklinde düşünülmemelidir. Çünkü belirlenmiş olan şeyler, varlıkların ve eylemlerin sıfat hallerinden başka bir şey değildir.[892]

İnsanın özgür bir iradeye ve eylemde bulunma kudretine sahip olduğu ve bunun sonucunda da yaptıklarından sorumlu tutulduğu açıktır. Ancak insanın kendi etkisi olmadan hazır bulduğu verili iki yapı vardır. Bunlardan biri insanın fıtrî yapısı; diğeri de, bu fıtrî yapının gözlemleyip kararlarına kaynak yaptığı dış dünyanın ontolojik yapısıdır. İnsan hem kendi fıtratını (bütün yaratılış özelliklerini) hem de dış dünyanın yapısını (bütün varlığı ve niteliklerini) hazır bulmaktadır. İnsan hazır bulduğu bu iki yapı üzerinden idrak etmekte, düşünceler geliştirmekte, muhakemelerde bulunmakta ve sonuçlara ulaşmaktadır. Bu iki alanın insana verilişi takdirdir/kaderdir. Zira bunların elde edilişinde onun bir etkisi yoktur. Ama insan hem kendi fıtratını hem de dış dünyayı kullanmaya başladığı andan itibaren, iradesi, seçimleri, kararları öne çıkmaya başlar ve sorumluluk alanının çizgileri netleşir. İki verili alanı hazır bulan insana, bu iki kaynak mecbur/zorunlu sonuçlar doğurmadığı gibi hazır bulduğu alanlar da belli bir düzen dairesinde sebeplere uygun şekilde tezahür etmeyebilir. Başka bir ifadeyle insan yapısı itibariyle matbû'dur ama iradesi itibariyle mecbur değildir.[893]

Müslüman Kur'anî anlamda iyi ve kötü ne varsa, bunun Allah'tan olduğuna, her şeyin yaratıcısının mutlak irade ve güç sahibi tarafından yaratıldığına inanır. O sorumlu bir varlık olduğunu ve âlemdeki kötülüğün onun sınanmasındaki temel unsur olarak belirlendiğini kabul eder. Bununla birlikte başına gelen her olumsuzluğu kadere atfederek kendini psikolojik anlamda rahatlatma ve özellikle herbir kötü eylemi üstlenmekten kaçınma yoluyla çözmeye çalışabilir. Hatta dünyanın çeşitli yerlerinde zulme maruz kalan insanların durumlarını kadere atfederek açıklamaya çalışmak aynı

---

[892] Düzgün, Şaban Ali, "Kader'i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı", *Kelami Araştırmalar Dergisi*, 11/2, s. 3-4, ss. 1-10, 2013.
[893] Düzgün, "Kader'i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı", s. 5.

gerekçelerle olayları çözümlemekten başka bir şey değildir. Hâlbuki bu gibi durumlar sonuç olarak kabul edildiğinden sebepler zinciri göz ardı edilmekte, insan unsurunun bu sebepler içerisinde sebep olarak bulunduğu dikkate alınmamaktadır. Çünkü ilk sebep bilinse de önceki sebepler bilinmediğinden veya müşahede edilmediğinden böyle bir inanca ulaşılabilmektedir.

SONUÇ

1. Sonuç

İnsan kendi varlığını tanımaya gayret ettiği andan itibaren ahlâkî özgürlüğünün ve sorumluluğunun sınırlarını belirlemeye ve bu düşüncesini akli temeller üzerine bina etmeye çalışmıştır. O bir taraftan yaratıcı kudretin kendisine tanıdığı imkânlar çerçevesinde kendisine yüklenen sorumluluğu açıklamaya çalışırken, diğer taraftan kendisini müstakil bir varlık olarak değerlendirerek tüm sorumluluğu üstlenebileceğini zannetmiştir. İnsanlık tarihi boyunca âlemin meydana gelişi ve özgürlük ve sorumluluk bağlamında insanın davranışlarının, âlemi tedbir eden varlığın sonsuz tasarruflarını her şeye yansıtması şeklinde bir anlayışın, vahye dayalı verili kaynakların bir ürünü olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Buna mukabil Tanrı kelamını göz ardı ederek her türlü eylemin bireyin kendi hür iradesi ve kudretinin sonucu olarak tezahür ettiğini iddia edenlerin mevcudiyeti azımsanamayacak kadar çoktur.

Böylece evrenin varlığı ve onun içerisinde hayatiyetini devam ettiren diğer canlıların yanında özellikle insanın fiil ve davranışları konusunda insan zihninde kendisini gösteren iki zıt anlayışın yanında her iki farklı düşünceyi de dikkate alarak daha dengeli bir anlayış ortaya koyma gayretleri de bulunmaktadır. İnsanı her türlü bağlantılarından koparılarak müstakil bir varlık olarak değerlendirenler onun irade ve kudretinin sınırsızlığını iddia etmişler, onun aslında ilk yaratılışından itibaren Tanrı'ya bağlılığını kabul edenler ise konuyu kader problemi çerçevesinde tartışmışlardır.

İnsanı bağımsız bir varlık olarak kabul edip her türlü fiil ve davranışlarında kendisinden başka bir gücün etkisini yok sayanların anlayışlarının arka planında Tanrıyı inkâr düşüncesinin bulunduğu söylenebilir. Tanrıyı inkâr düşüncesi ise İlahi güç ve kudretin âleme müdehalesini ihtiva eden kaderin varlığını yok sayma inancına götürmüştür. Aynı zamanda onlar bu düşüncenin neticesinde âlemin varlığı ve düzenini de bir kozalite sistemi içerisinde açıklamaya çalışmışlardır. Buna karşın Tanrı-insan bağıntısını kabul edenler ise ilâhî kudretin evrene ve evrendeki diğer varlıklara müdehalesini kabul etmişler, ancak bu etkinin hangi oranda tezahür ettiği hususunda farklı anlayışlar ortaya koymuşlardır.

Bu durum kelamî ahlâk konusunun Allah-insan ilişkisi iyi ve kötünün tabiatı, insan fiilleri ve ilahi adalet ve kudret bağlamında izah edilmeye çalışılmıştır. Her birinin detaylı bir şekilde müstakil olarak irdelendiği bu konular bir yönden Tanrı'nın hür irade

ve sonsuz kudretini ön plana çıkaran ve insanı bu minvalde bu kategoriye dâhil eden anlayışın İslam toplumunda belki de siyasi konjonktürün etkisiyle makes bulmasına neden olmuştur. Fakat Kur'anî veriler her ne kadar genel anlamda bu anlayışı empoze etse de insanın kimliği bertaraf edilmiş değildir. Bu nedenle ona fiillerinde müstakil bir kudret anlayışı izafesi yine sahabe sonrası dönemde siyasi iktidarın eleştirilerinde kendisini göstermiş, Abbasiler döneminde bu görüş özellikle antik Yunan felsefesinin aklî argümanlarıyla delillendirilmeye çalışılmıştır.

Sonuçta iman edilmesi gereken hususlardan biri olarak karşımıza çıkan ve insanın gerek sosyal gerekse bireysel hayatında davranışlarının arka planında yatan sebeplerin kaynağı meselesinde psikolojik olarak sığındığı bir kalkan görevini üstlenen kader konusunun, İslam âlimlerinin tartışmaları kadar pratik hayatımızı da oldukça fazla meşgul ettiği bir vakıa olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam düşünürleri kelâmî ahlâk bağlamında belirttiğimiz üç hususu müstakil olarak değerlendirmelerine rağmen, çoğu kez bunlar arasındaki irtibatı tesis etme konusunda bir teori geliştirmiş değildir. Onlar sadece her bir konuyu kendi bağlamında değerlendirerek ve özellikle konuyu insan fiilleri üzerinde teksif ederek, fikir ve iddialarına karşıt görüşlerin eleştirisine bağlı kalarak cedel metoduyla değerlendirmeye çalışmışlardır. Fakat insan fiillerinin sadece sorumluluk bağlamında değerlendirilmesi veya sadece ilahi kudret ve adalete bağlaması veyahut da sadece kavramsal olarak iyi ve kötünün tabiatının tespiti konunun diğer yönlerinin ihmal edilmesiyle doğru bir anlayışın ortaya konmasına engel olmaktadır.

Öyleyse kader konusu sadece bir yönüyle değil, her üç yönüyle de ele alındığı takdirde doğruya ulaşmak mümkün olabilecektir. Konumuz bir taraftan Tanrı'yı diğer taraftan evreni veya insanı konu edinerek çift yönlü bir bakış açısının geliştirilmesine bağlıdır. Ancak bu kompoze anlayış gerek Tanrının sınırsız bir irade hürriyetini, sonsuz kudretini, her yönüyle yetkin olan bu varlığın adaletini, her türlü yaratılışı bildiğini ve yaratttığı her şeyde bir hikmetin bulunduğunu asla hatırdan çıkarmamalıdır. Ayrıca ahiretin varlığının temel gerekçesi olarak gösterilen ve insanın sınava tabi tutulmasının sebebi olarak zikredilen sorumluluk prebsibi de göz ardı edilmemelidir.

Her bir varlığın yaratılışındaki inceliklerin, Allah'ın kâmil bir ilme, yüce bir hikmete, sınırsız bir kudrete, etkin bir iradeye, geniş bir rahmete ve ilahi nitelikler olan bu ve benzeri özelliklere sahip olması noktasında Yaratıcının mükemmelliğine delalet ettiği hususunda müslümanlar hemfikirdirler. Çünkü yaratılanların yetkinliği, yaratıcının yetkinliğinin işaretidir. Allah'ı bilme, sadece onun âlim, kadir, mürid, hakîm ve rahîm olarak değil, ancak O'nun bütün bu özelliklerinin bilinmesiyle mümkün

olabilir. Çünkü sadece bunlar (âlim, kadir, mürid, hakîm, rahîm olma) O'na has olan sıfatlar değildir. Öyleyse kader konusunda bizi tedirgin eden en önemli husus Tanrı-insan ilişkisi bağlamında insanın konumu olmaktadır.

Kelâmî kaynaklar mümkin varlıklardan bahsederken; sırf onları Tanrı'ya muhtaç olması bakımından ele almış ve Tanrı merkezli din anlayışı geliştirmiştir. Hâlbuki Kur'an, insan davranışını merkeze alarak Tanrı'nın arzuladığı bir varlık haline getirme gayesini hedefler. Bu nedenle o, insan merkezli bir yapıya sahiptir. İnsanın fiillerinin mahiyeti onun Allah'a layık bir kul olmasında son derece etkilidir. Bunun yanında kulu Allah'a yaklaştıran ve ona bir değer kazandıran en önemli unsurlar arasında işlenen herhangi bir suça veya hataya bağlı olup olmadığına bakılmaksızın yaptığı dua ve tevbe yer almaktadır. Ayrıca ahlâkî kavramların izahı her ne kadar soyutluk ifade etse fiillerle somutlaşmakta ve bu yönle değer kazanmaktır. Soyut olanın bilinmesi ve açıklanması somut olanın incelenmesiyle gerçekleşecektir.

Burada hemen şunu belirtmek gerekir ki insanın herhangi bir fiili tutumunun temel unsuru o ferdin o tutumuna temel teşkil eden objeye dair inançlarıdır. Fakat insanın davranışlarındaki tutum sisteminde var olan en önemli zihni unsurlar bir değer yargısına dayanan kıymetlendirici olan inançlardır. Bunlar davranışların konusunu teşkil eden varlığa, iyi veya fena olan vasıfların izafe edilmesine neden olur. Ancak davranışların bir de hissi unsurları vardır. Bunlar davranışların belirlenmesinde etkili olan varlığa karşı ya bir sevgi ortaya çıkmasına veyahut da ondan nefret edilmesine neden olabilir. Davranışın harekete yönelme unsuru da davranışla ilgili olan her türlü eyleme yönelmeyi ihtiva eder. Bu nedenle insanın davranış ve tutumları kelâmî ahlâkın en önemli öğesini teşkil etmektedir.

İslam düşünce tarihinde insanın Tanrı karşısındaki konumunu belirlemede özet olarak üç farklı anlayışın tezahür ettiği görülmektedir. Bunlardan biri insanın her türlü fiilinin Allah tarafından önceden belirlendiğini, insanın bu filleri yönlendirme konusunda herhangi bir etkisinin söz konusu olmadığını ve onlara terettüp edecek bir cezanın da bulunmadığını iddia eden Cebriyye, diğeri ise tüm güç ve yetkiyi insana atfedip Allah'ın fiillerdeki etkisini yok sayan Mutezile, her ikisi arasında ise fiillerde insana kısmi bir pay ayırıp Allah'ın irade ve gücünü önceleyen Eş'ari ile fiillerin meydana gelmesinde Allah'a ve insana aynı oranda yetki veren Maturidi anlayış bulunmaktadır.

Kur'an'da bir takım işaretler bulunsa da cebri düşünce ancak siyasi gücün kendi varlığını devam ettirme konusunda tasvip ettiği bir anlayış olabilir ki zaten buna

istinaden bu düşüncenin tezahür ettiği tarihî bir vakıadır. Fakat böyle bir durum aklen muhaldir. Çünkü Kur'an hemen her yerinde düşünceye ve insanın yaratılışından itibaren sorumluluğuna atıfta bulunmaktadır. Şayet insan her fiilini otoritenin belirlediği yönde meydana getirecekse bu mecburiyet mes'uliyeti ortadan kaldıracaktır. Ayrıca her mes'uliyet asla zorunluluk arz etmez. Çünkü mes'uliyet her zaman yapma veya yapmama yönlerinden birini tercihe bağlıdır. Tercihin olduğu yerde otomatik olarak zorunluluk da ortadan kalkar.

İnsanın sorumlulukları akıl ile başlamakta, aklî melekeye sahip olmayan ya da bunu kullanma yetisini kendisinde bulundurmayan kimsenin meydana getirdiği hiçbir fiilden dolayı kişiye bir yaptırım uygulanmamaktadır. Ancak aklı olan herkes de her fiilden aynı oranda sorumlu değildir. Fiillerin iyilik ve kötülüğünün bilinebilirliği, sorumluluğun hangi fiillerde gerçekleştiğinin tespiti ile doğru orantılıdır. Eş'ârîler her bir eylemin iyilik ve kötülüğünün ancak Allah'ın bildirmesiyle bilinebileceğini yani bir şeyin ancak Allah emrettiği için iyi, yasakladığı için de kötü olduğunu söylemektedirler. Mâturîdîler ve Mu'tezile'ye göre ise iyilik ve kötülük eşyanın zatında olan özellikler olup, aklın bunu bilebileceği noktasında birleşmişler, ancak aklın vahiyden bağımsız şekilde bütün fiillerdeki iyilik ve kötülüğü bilebileceği noktasında ve durumdan duruma iyilik ve kötülüğün hükümlerinin değişebileceği noktasında birbirinden ayrılmışlardır.

Neticede Mu'tezile akla gücünün üstünde sorumluluk verirken, nakli ise sadece aklın doğru bildiğini tasdik eden bir güç olarak kabul etmiştir. Eş'ârîler ise aklın tek başına hiçbir sorumluluğunun olmadığını, ancak vahyin ışığıyla bir şeyin doğruluğunu ya da yanlışlığını, iyiliğini veya kötülüğünü ayırt edebileceğini söylemişlerdir. Mâtûridîler ise ikisi arasında bir yol tutarak, aklın bazı hususları tek başına idrak edebileceğini ve bu noktalarda sorumlu olduğunu; ancak bazı hususları kavramasının ancak vahiyle mümkün olduğunu, insanın bu konulardaki sorumluluğunun ise peygamber geldikten sonra başladığını söylemişlerdir.

Ahlâk ya da ahlâklı olmak sadece insanın sosyal hayatının gereği olarak ortaya çıkan bir durum değildir. Dolayısıyla insan tek başına olduğunda da ahlâkî kurallara tabi olmak zorundadır. Bu bağlamda insanın yaptığı her fiil, iyilik ve kötülüğü nispetinde değerlendirilmekte ve bunun neticesinde fiilin gerektirdiği müeyyideden de sorumlu olmaktadır. Sadece nassî bağlamda değil, ahlâkî düzlemde kudret sıfatıyla birlikte değerlendirilen ve insanın gücünün sınırlarının tespiti ve bunun aktif bir şekilde tezahürü olarak ortaya çıkan fiillerde de failinin insanın bizzat kendisinin olduğu ortaya çıkmaktadır. Zaten bir şeyden sorumlu olmak da o şeyi kendisinin meydana getirmesini

zorunlu kılmaktadır. İnsanın sorumluluğunun gereği olarak ortaya çıkan bu durum, Allah'ın gücüne ve kudretine bir sınırlama getirmemektedir. Bu da onun "adil" isminin bir göstergesidir.

İlahi kudret ve adaletle birlikte değerlendirilen ilâhî bilginin insan hayatına tezahürü şeklinde lanse edilen ve ahlâkî eylemlerimizin önemli bir kısmına da işaret eden kader, sorumluklarımızın müeyidelerini üstlenebilmek için kullanılan bir kavram olmaktan ziyade âlemin sistemli bir düzen içerisinde varlığını sürdürdüğüne işaret etmektedir. Ancak fiillerimiz hem bizim ihtiyarımız hem de mutlak güç, irade ve ilim sahibi ve hakîm olan Allah'ın dilemesi ve yaratması ile gerçekleştiğinden bu durumda da sisteme dâhil olan bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun akabinde Allah'ın ilminde veya yaratmasında herhangi bir değişiklik ve bozukluk da oluşmamaktadır. Ancak var olan her şeyin insanın tesiriyle olduğunu söylemek yani onun kendi irade ve ihtiyarıyla gerçekleştiğini söylemek de abestir.

Bununla birlikte kaderin iman esası olup olmaması, onun çerçevesinin tam olarak belirlenmesine bağlıdır. Allah'ın âlemdeki düzenin sağlayıcısı, varlığın ve yokluğun yegâne sebebi ve ahlâkî yasaların belirleyicisi olduğu noktasında bir kader anlayışı hemen her kelâmî ekolün üzerinde ittifak ettiği bir mesele olmakla birlikte, bunun Kur'ani anlayışı içermesi dolayısıyla iman esası olarak kabul edilmesinde hiçbir sakınca ve tereddüt söz konusu olmamıştır. Ancak kaderden Allah'ın insanın fiillerinin belirleyicisi ve bu bilgiye dayalı bir takdir edişi anlamı kastedildiğinde her ekol kendi temel anlayışları doğrultusunda farklı düşünceler benimsemiştir. Kur'an'ın insan hürriyeti ve sorumluluğunu esas alan adalet, va'd ve vaid anlayışları kapsamında sırf bir hadisin varlığıyla ortaya konan kader anlayışının iman esası olarak kabul edilmesi, insanın var olma sebebini ortadan kaldırmaktadır. Nitekim insanın âlemdeki tek görevi Allah'a kulluktur. Eğer bu kulluğunda bile mecburiyet varsa mes'uliyetin olması da söz konusu değildir.

Adil olan, hikmetle işlerini idame ettiren bir yaratıcının varlığı insanın yaşadığı ve uğraşmak zorunda kaldığı birçok problemle baş edebilmesi için sığındığı tek sığınaktır belki de. Bu itibarla mezheplerin, açıklamaları ya da gittikleri yol ne olursa olsun çıkarım hep aynı olmuştur. O da mutlak güç sahibi yaratıcının adil olduğu ve hikmetle fiillerini gerçekleştirdiğidir.

KAYNAKÇA

Abdulhamid, İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, (Ter. Mustafa Saim Yeprem), TDV Yay., Ankara 2011.

Adnan, Abdulhak, "Farâbî", *MEBİA*, İstanbul 1988.

Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kahire 1964.

Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerin Kelâmî Problemlere Etkileri*, Birleşik Yay., İstanbul 1992.

_____, "Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri", *AÜİFD*, ss. 129-156, Ankara 1992.

_____, *Sahabe Dönemi iktidar Kavgası*, Pozitif Matbacılık, Ankara 2001.

Akademik Heyet, *Hadislerle İslam*, DİB Yay., Ankara 2013.

Alper, Hülya, *İmam Mâturîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2009.

Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay., İstanbul 2003.

_____,"Sistematik Dönem Kelâm Okulları Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler", *Kelâm El Kitabı,* (Edit. Şaban Ali Düzgün), ss. 63-103, Grafiker Yay., Ankara 2012.

Âmidî, Seyfuddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Ebkaru'l-Efkar fi Usuli'd-Din*, (Tah. Ahmed Ferid el-Mezidi), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 2003.

_____, *Gayetü'l-Meram fi İlmi'l-Kelâm*, (Tah. Hasan Mahmud Abdullatif), İhyau't-Turasi'l-İslami, Kahire 1971.

Amiri, Ebu'Hasan Muhammed b. Yusuf, *İnkazu'l-Beşer mine'l-Cebri ve'l-Kader*, (Nşr. Kasım Turhan), İFAV Yay., İstanbul 1974.

Ardoğan, Recep *Delillerden Temellere-Sistematik Kelâm ve Güncel İnanç Sorunları-*, Yeni Asya Yay., İstanbul 2014.

_____, "Kelâmî Açıdan Birey-Siyasi Güç İkileminde Bireysel Özgürlük", *KSÜİFD*, 10/20, ss. 1-39, Kahramanmaraş 2012.

Asım Efendi, *Kamusu'l-Muhit Tercümesi*, (Haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi), TYEKB Yay., İstanbul 2013.

Aslan, Abdulgaffar, "İbn Rüşd'e Göre İnsan Hürriyeti", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 15/4, ss. 485-495, Ankara 2002.

Aster, Ernest Von, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, (Ter. Vural Okur), İm Yay., İstanbul 2005.

Atalan, Mehmet, *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sadık'ın Yeri*, Araştırma Yay., Ankara 2005.

Atay, Hüseyin, *Kur'an'a göre Araştırmalar V*, Semih Ofset, Ankara 1995.

Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Nşr., İstanbul 1988.

Atvan, Hüseyin, *Fıraku'l-İslamiyye fi Biladi'ş-Şam fi'l-Asri'l-Emev*i, Daru'l-Cil, Beyrut 1986.

Aydın, Hüseyin, *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelik*, DİB Yay., Ankara 2004.

Aydın, Mehmet, *Din felsefesi*, İİFV Yay., İzmir 1999.

Aydın, Ömer, *İslam İnanç Esasları*, İşaret Yay., İstanbul 2012.

Aydınlı, Osman, *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı, (*Edit. Hasan Onat-Sönmez Kutlu*)*, Grafiker Yay., Ankara 2013.

Bağdâdî, Abdulkahir, *Usuli'd-Din,* Matbaatü'd-Devlet, İstanbul 1928.

_____, *el-Fark beyne'l-Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, (Çev. Ethem Ruhi Fığlalı), TDV Yay., Ankara 2007

Bakıllânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib, *Temhidü'l-Evail ve Telhisü'd-Delail*, (Tah. İmadüddin Ahmed Haydar), Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut-Lübnan 1993.

_____, *el-İnsaf,* (Tah. Muhammed Zahid Kevseri), Mektebetü'l-Ezheriyye Litturas, Kahire 2000.

_____, *et-Takrib ve'l-İrşad*, (Nşr. Abdülhamid b. Ali Ebu Zenid), Yrs. 1418/1998.

Basri, Hasan b. Hüseyin, "Hasan Basri'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu", (Çev. Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay), *AÜİFD*, 3/3, ss. 75-84, Ankara 1954.

Bardakoğlu, Ali, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâturîdî", *EÜİFD*, 5/4, ss. 59-75, Kayseri 1987.

Batalyevsî, *el-İnsaf,* (Nşr. Ahmed Ömer el-Mahmesânî), Kahire 1319.

Beyâzî, Kemalü'd-Din Ahmed, *İşaratü'l-Meram min İbarati'l-İmam*, (Tah. Yusuf Abdurrezzak), Daru'l-Kitabi'l-İslami, İstanbul 1949.

Beyâzîzade Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin İtikadi Görüşleri*, (Çev. İlyas Çelebi), MÜİFV Yay., İstanbul 1996.

Biçer, Ramazan, *Sistematik Kelâm* (*Basılmamış Ders Notları*), Sakarya Üniversitesi.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmi Kelâm*, Bilmen Yay., İstanbul 1972.

Birand, Kamıran, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, AÜİF Yay., Ankara 1987.

Bulut, Zübeyir, "Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 13/2, ss. 634-654, İstanbul 2015.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma yay., İstanbul 1999.

Cerrahoğlu, İsmail, "Garânîk", *DİA*, İstanbul 1996.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1239h.

_____, *Kitabü't-Ta'rifat*, Muhammed Esad Mat., İstanbul 1283h.

_____, *Şerhu'l-Mevakıf*, (Çev. Ömer Türker), TYEKB Yay., İstanbul 2015.

Cüveynî, İmamü'l-Harameyn, *el-Akidetü'n-Nizamiyye*, MÜİFV Yay., İstanbul 1974.

_____, *Kitabu'l İrşad*, (Tah. Es'ad Temim), Müessetü'l-Kütübi'l Sekafiyye, Beyrut-Lübnan 1985.

_____, *Kitabu'l İrşad*, (Ter. Adnan Bülent Baloğlu v.dğr.), TDV Yay., Ankara 2010.

Chittick, William C. - Murata, Sachiko, *İslam'ın Vizyonu*, (Çev. Turan Koç), İnsan Yay., İstanbul 2000.

Coşkun, İbrahim, *Günümüzde Akaid ve Kelâm Problemleri*, Kitap Dünyası Yay., İstanbul 2017.

Çağrıcı, Mustafa, "Ahlâk", *DİA*, İstanbul 1989.

Çağrıcı, Mustafa-Hökelekli, Hayati, "İrade", *DİA*, İstanbul 2000.

Çelebi, İlyas, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *MÜİFD*, Sayı: 16-17, ss. 55-90, İstanbul 1998-1999.

_____, "Hüsün", *DİA*, İstanbul 1999.

Çetinkaya, Bilgehan, *Tarihi Süreç İçerisinde Kaza ve Kader*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), ÇÜSBE, Adana 2003.

Darimî, Ebi Said Osman Said, *er-Redd ale'l-Cehmiyye*, Mektebetü'l-İlmiyye, Yrs. 1431h.

Demir, Osman, "Tevlid", *DİA*, Ankara 2012.

Draz, M. Abdullah, *Kur'an Ahlâkı,* (Çev. Emrullah Yüksel-Ünver Günay), İz Yay., İstanbul 2002.

Düzgün, Şaban Ali, *Nesefî ve İslam Filozoflarına göre Allah-Alem İlişkisi*, Akçağ Yay., Ankara 1998.

_____, "Kader'i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı", *Kelami Araştırmalar Dergisi*, 11/2, ss. 1-10, 2013.

Düzgün, Şaban Ali v.dğr., *İslam İnanç Esasları* (El Kitabı), (Edit. Şaban Ali Düzgün), Grafiker Yay., Ankara 2013.

Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvud*, (Tah. Şu'ayb el-Arnaût v.dğr.), I-VII, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Dımaşk 2009.

Ecer, Vehbi, *Türk Din Bilgini Mâturîdî*, Emel Matbaası, Ankara 1978.

Erdem, Hüsameddin, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya 1996.

Eş'ârî, Ebu'l-Hasan, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Müsallin,* (Tah. Hellmut Ritter), Franz Steıner Verlag, Wiesbaden 1980.

_____, *el-Lüma fi'r-Red ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida (Eş'ârî Kelâmı*), (Ter. Kılıç Aslan Mavil- Hikmet Yağlı Mavil), İz Yay., İstanbul 2016.

_____, *el-İbane an Usuli'd-Diyane* (Dinin İnanç İlkeleri), (Çev. Mustafa Çevik), İlahiyat Yay., Ankara 2005.

Evkuran, Mehmet, "İslam Düşüncesinde Nedensellik Problemi", *Eski Yeni Dergisi*, Sayı:21, ss. 17-27, Ankara 2011.

Farâbî, Ebu Nasr, *Farâbî'nin Üç Eseri (Mutluluğu Kazanma (Tahsillu's-Sa'ade), Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi)*, (Çev. Hüseyin Atay), AÜİF Yay., (No:115), Ankara 1974.

_____, *el-Medinetü'l-Fâzıla,* (Çev. Nafiz Danışman), MEB Yay., Ankara 2001.

_____, *Risaletü't-Tenbih ala Sebili's-Saade*, (Tah. Sahban Halifat), Amman 1987.

Fazlur rahman, *İslam*, (Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Selçuk Yay., İstanbul 1992.

_____, *Ana Konularıyla Kur'an*, (Çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara Okulları Yay., Ankara 2000.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *İmamiyye Şiası*, Selçuk Yay., İstanbul 1984.

_____, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, İİFV Yay., İzmir 2004.

Gazâlî, Ebu Hamid, *İtikad'da Orta Yol (el-İktisad fi'l-İ'tikad)*, (Çev. Kemal Işık), AÜİF Yay., Ankara 1971.

_____, *Tefahüt el-Felasife*, (Çev. Bekir Karlığa), 33/2, Çağrı Yay., İstanbul 1981.

_____, *el-Mustasfa mim İlmi'l-Usül*, (Çev. Yunus Apaydın), Rey Yay., Kayseri 1994.

_____, *Kavaidü'l-Akaid* (*İslam İnanç Esasları*), (Çev. Murat Akın), BEÜİFD Yay., 2016.

Genç, Hafzullah, "*Eş'ârî ve Cüveynî'de Kader ve İstitaat Kavramları"*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), HÜSBE, Çorum 2016.

Gökberk, Macit, *Felsefenin Evrimi*, MEB Yay., İstanbul 1979.

_____, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.

Gölcük, Şerafettin, *Bâkıllâni ve İnsan Fiilleri*, TDV Yay., Ankara 1997.

Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *Kelâm,* Tekin Kitabevi, Konya 2014.

Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu,* Ankara Okulu Yay., Ankara 2000.

_____, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, Ankara okulu Yay., Ankara 2011.

_____, *Dine Yeni Yaklaşımlar*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014.

Gündoğar, Hamdi, "Ebu'l-Muin en-Nesefî'nin İnsan fiilleri Probleminde Yönelttiği Bazı Eleştiriler", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 9/1, ss. 199-214, Ankara 2011.

Güneş, Kadir, *Arapça Türkçe Sözlük,* Mektep Yay., 2011.

Gürler, Kadir, "Kader Üzerine Bir Deneme", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, sayı: 10, ss. 98-114, 2013.

Haccac, Ebu'l Hüseyin Müslim b., *Sahih-i Müslim ve Tercemesi*, (Ter. Mehmet Sofuoğlu), İrfan Yay., İstanbul 1988.

Halifat, Sekban, "İkbal'in İhya Projesinin Analizi", *Muhammed İkbal Kitabı*, İBBKİB yay, İstanbul 1995.

Hayyat, Ebü'l-Hüseyn Abdurrahim Muhammed b. Osman, *Kitabü'l-İntisar ve'r-Red ala İbnü'r-Ravendi el-Mülhid*, (Tah. Neyberg), Mektebetü'l Daru'l-Arabiyye lil-Kütüb, Beyrut 1993.

Hudarî Bey, Şeyh Muhammed, *Usulü'l Fıkıh*, el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübra, Mısır 1969.

Hüsni Zeyne, *el-Akl inde'l-Mu'tezile*, Daru'l-Afakı'l-Cedide, Beyrut 1978.

Işık, Harun-Serdar, Murat, *Sistematik Kelâm I,* Kimlik Yay., Kayseri 2017.

Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜİF Yay., Ankara 1967.

Izutsu, Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, (Çev. Selahaddin Ayaz), Pınar Yay., İstanbul 2000.

_____, *Kur'an'da Allah-İnsan ve İslam Düşüncesinde Islâh,* (Ter. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2011.

İbn Furek, Muhammed b. Hasan, *Mücerredü Makalat-ı Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî*, (Tah. Ahmed Abdurrahim es-Sayıh), Mektebetü's-Sakafeti'd-Diniyye, Kahire 2005.

İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva' ve'n-Nihal*, (Çev. Halil İbrahim Bulut), TYEKB Yay., İstanbul 2017.

İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Mektebetü'l-Mearif, Beyrut trs.

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Mearif*, (Tah. Servet Ukkaşe), Darü'l-Mearif, Kahire trs.

İbnü'l-Hümam, Kemal, *el-Müsayere fi İlmi'l-Kelâm*, el-Matbaatü'l-Mahmudiyye et-Ticariyye, Mısır trs.

İbnü'l-Murtaza, Ahmed b. Yahya, *Kitabu Tabakatü'l-Mu'tezile*, (Tah. Susanna Divald Wilzer), Daru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut 1961.

İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1410/1990.

İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, (Ter. Nevzad Ayasbeyoğlu, İbn Rüşd'ün Felsefesi), TTK Basımevi, Ankara 1955.

İbn Teymiyye el-Harrani, Takıyyüddin Ahmed, *Mecmuâtü'l-Fetâvâ*, Mektebü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, Medine 2004.

Îcî, Adudu'd-Din Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevakıf fi İlmi'l-Kelâm*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut trs.

İkbal, Muhammed, *Armağan-ı Hicaz*, (Çev. Ali Nihat Tarlan), İstanbul Mat., İstanbul 1968.

_____, *İslam'da dini düşüncenin Yeniden doğuşu*, (Çev. N. Ahmet Asrar), Birleşik Yay., İstanbul trs.

İmam-ı Âzam Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber* (Haz. Ali Nar, *Akaid Risaleleri*), Beyan Yay., İstanbul 1998.

İsfehânî, Muhammed b. Mahmud, *Kitabü'l-Kavaidi'l Külliyye fi Cümletin mine'l-Fünuni'l-İlmiyye,* (Tah. Mansur Koçikağ-Bilal Taşkın), TDV Yay., İstanbul 2017.

İsfehânî, Ragıb, Ebu'l-Kasım el-Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredat fi Garibu'l-Kur'an*, "Mısır 1961.

İsferâyînî, Ebu İshak, *Akide,* (Nşr. Richard M. Frank, MİDEO, 1989).

İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm,* Matbaay-ı Amire İstanbul 1340-1343h.

Kadı Abdulcebbar, Ebu'l-Hasan el- Hemedanî, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl,* (Tah. Tevfik Muhammed Ali en-Neccar - Abdulhalim en-Neccar), (Edit. İbrahim Medkur- Taha Hüseyin), yayın evi yok, Kahire trs.

_____, *el-Mecmu' fi'l-Muhît bi't-Teklif,* (Nşr. Jean Jozef Houben), el-Matbaatü'l-Katolikiyye, Beyrut 1965.

_____, *Mu'tezile'de Din Usulü* (*el-Muhtasar fi Usuli'd-Din)*, (Çev. Murat Memiş), İz Yay., İstanbul 2006.

_____, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, (Çev. İlyas Çelebi), TYEKB Yay., İstanbul 2013.

Kalaycı, Mehmet, "Eş'ârîlik", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı, (*Edit. Hasan Onat-Sönmez Kutlu*),* Grafiker Yay., Ankara 2013.

Karadaş, Cağfer, "İnsan Fiilleri", *Kelâm El Kitabı*, (Edit. Şaban Ali Düzgün), ss. 403-418, Grafiker Yay., Ankara 2012.

_____, *Kadere İman*, DİB Yay., Ankara 2014.

Karadeniz, Osman, "Seyyid Bey'in Kaza – Kader'e Bakışı", *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyit Bey Sempozyumu,* ss. 115-131, İİFV Yay., İzmir 1999.

Karagöz, Nail, "İnsanın Fiilleri", *Kelam III*, (Edit. İsmail Şık-Nail Karagöz), Gece Kitaplığı Yay., Ankara 2017.

Karaman, Fikret, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yay., Ankara 2006.

Karaman, Hayrettin v.dğr, *Kur'an Yolu-Türkçe Meal ve Tefsir*-, DİB Yay., Ankara 2007.

Karsî el-Hanefî, Davud b. Muhammed, *Şerhu'l Kasdeti'n-Nuniyye,* Matbaatü'l-Münir, İstanbul 1297h.

Kasapoğlu, Abdurrahman, "Kur'an Açısından Fatalizm", *Hikmet Yurdu Dergisi,* 1/1, ss. 87-107, Malatya 2008.

Kaya, Âlim-Bozkur, Binaz, "Kadercilik Eğilimi ile Özyeterlik İnancı ve Savunma Mekanizmaları Arasındaki ilişkinin İncelenmesi", *Ege Eğitim Dergisi*, 18/1, ss. 124-145, 2017.

Kaya, Yunus, *Tasavvuf Nefsi Arıtma ve Donatma*, Uzakülke Yay., İstanbul 2009.

_____, *İlm-i Kelâm*, Uzakülke Yay., İstanbul 2010.

Keşşî, Ebu Amr Muhammed b. Ömer, *Marifetü Ahbari'r-Rical*, Matbaatü'l-Mustafavi, Bombay 1317h./1899.

Keşşî, Ebu Şekûr Muhammed b. Abdisseyyid b. Şuayb, *Kitabu't-Temhid fi Beyâni't Tevhid*, el-Matbau'l-Farûkî, Delhi 1309h.

Kindi, Ebu İshak Ya'kub, *Resailü'l-Kindi el-Felsefiyye*, (Tah. Muhammed Abdulhadi Ebu Ride), Daru'l-Fikri'l-Arabi, Mısır 1950.

Koçyiğit, Hikmet, "Kur'an'a Göre Hakikati Algılamada Ömrün Yeterliliği ve Bunun Önündeki Engeller", *SÜİFD*, 14/25, ss. 69-92, Sakarya 2012.

Kubat, Mehmet, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Kitap Dünyası Yay., Konya 2013.

Kuşat, Ali, "Psikolojik Bir Olgu Olarak Kendini Aldatma ve Dini İnançla İlişkisi", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 3/8, ss. 97-116, 2000.

Küleynî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Yakub b. İshak, *el-Usul mine'l-Kâfi*, Darü'l-Üsve, yrs trs.

Lekânî, İbrahim, *el-Kavlü's-Sedid Şerhu Cevhereti't-Tevhid*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1971.

Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri, (Ethical Theories in Islam)*, (Çev. Muammer İskendeoğlu-Atilla Arkan), Litera Yay., İstanbul 2004.

Manastırlı İsmail Hakkı, *Metalib-i İrfaniyye ve İzahat-ı Nuniyye*, Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniyye, İstanbul 1312h.

Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü), Bilim ve Sanat yay., Ankara 1999.

Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed, *Kitabu't-Tevhid*, (Ter. Bekir Topaloğlu), İSAM Yay., Ankara 2002.

_____, *Tevilat-ü Ehl-i Sünne*, (Tah. Mecdi Beslüm), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 2005.

Mevlana, Muhammed Ali, İslam *Dini,* (Çev. Naciye H. Akseki), Ebuzziya Mat., İstanbul 1946.

Mevsîlî, Ebu Ya'la Ahmed b. Ali, *Müsned-i Ebu Ya'la el-Mevsıli,* (Tah. Hüseyin Selim Esed), Daru'l-Me'mun li't-Turas-Daru's-Sekafeti'l-Arabiyye, Dımeşk-Beyrut 1986-1992.

Muhâsibî, Haris, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*, (Tah. Hüseyin el-Kuvvetli), (Ter. Veysel Akdoğan), İşaret Yay., İstanbul 2006.

Mustafa Macit*, Boyun Eğme-Başa Çıkma Sarkacında Kadercilik*, Ötüken Nşr., İstanbul 2014.

Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-Beşer tahte Sultani'l-Kader*, Matbaatü's-Selefiyye, Kahire 1352.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim,* (Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1991.

Müttakî el-Hindî, Ali b. Hüsâmiddîn, *Kenzü'l-Ummâl fi Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl,* (Tsh. Bekrî Hayyânî-Saffet es-Sekkâ), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.

Nader, Albert Nasri, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, Matbaatü Daru Neşri's-Sakafe, İskenderiye 1950.

Nesefî, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed, *Kitabu't-Temhid li Kavaidi't-Tevhid (Tevhidin Esasları),* (Çev. Hülya Alper), İz Yay., İstanbul 2010.

_____, *Bahru'l-Kelâm (Mâturîdî Akaidi),* (Ter. Ramazan Biçer), Gelenek Yay., İstanbul 2010.

_____, *Tabsıratü'l-Edille fî Usuli'd-Din, (*Tah. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün), DİB Yay., Ankara 2003.

Neşşar, Ali Sami, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam*, Daru'l-Maarif, Kahire 1968.

Okşar, Yusuf, *Şemsü'd-Din Muhammed B. Eşref Es-Semerkandî'nin İlmü'l-Âfâk Ve'l-Enfüs Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi,* (Basılmamış Doktora Tezi), ÇÜSBE, Adana 2016.

Oral, Osman, "Kelâm İlminde İlâhî Adalet", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 11/1, ss. 443-458, İstanbul 2013.

Öz, Mustafa, "Ca'd b. Dirhem", *DİA*, İstanbul 1992.

Özarslan, Selim, *Pezdevi'nin Kelâmî Görüşleri*, DİB Yay., Ankara 2013.

_____, *İslam İnanç Esasları*, Nobel Yay., Ankara 2013.

Özdemir, Metin, *Allah Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, İz Yay., İstanbul 2003.

_____, *İlahi Adalet ve Rahmet Penceresinden Kötülük ve Musibetler*, DİB Yay., Ankara 2015.

_____, "Kötülük Problemine Felsefi ve Kelâmî Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım", *Journal of İslamic Research*, 27/3, ss. 235-250, Ankara 2016.

Özcan, Hanifi, "Maturidi'ya göre "Hikmet" Terimi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 6, ss. 42-46, Ankara 1988.

Özcan, Muttalip, *İnsan Felsefesi: İnsan Neliği Üzerine Bir Soruşturma*, Bilim Sanat Yay, Ankara 2006.

Özdinç, Rıdvan, *Akıl İrade Hürriyet,* Dergah Yay., İstanbul 2013.

Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed, *Usulü'd-Din* (*Ehl-i Sünnet Akaidi*), (Ter. Şerafettin Gölcük, , Kayıhan Yay., İstanbul 1980.

Platon, *Devlet*, (Çev. Cenk Saraçoğlu-Veysel Atayman), Bordo siyah Yay., İstanbul trs.

Politzer, Georges, *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*, (Çev. Sevim Belli), Sol Yay., Ankara 1991.

Râzî, Fahru'd-Din Muhammed b. Ömer, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, (Çev. Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1978.

_____, *Nihayetü'l Ukul fi Dirayeti'l-Usül*, (Tah. Said Abdüllatif Fude), Daru'z-Zehair, Beyrut-Lübnan 2015.

_____, *el-Metalibü'l-Aliyye*, (Tah. Ahmed Hicazi es-Safa), Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1987.

_____, *Tefsîru'l-Kebir*, (Mefâtîhu'l-Gayb), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tahran trs.

Rudolph, Ulrıch, *Mâturîdî*, (Çev. Özcan Taşçı), Litera Yay., İstanbul-2016.

Sâbûnî, Nureddin, *Mâturîdîyye Akaidi*, (Ter. Bekir Topaloğlu), DİB Yay., Ankara 2005.

Sâdu'ş-Şeria, Abdullah b. Mesud, *et-Tavdih fi Halli Gavamizi't-Tenkih*, (Tah. Zekeriyya İmamet), Beyrut 1996.

_____, *et-Telvih ve't-Tavdih, Matbaat-i Mekteb-i Sanayi',İstanbul 1310h.*

Sâlimî, Ebu Şekur, *Kitabu't-Temhid fi Beyani't-Tevhid*, TDV Yay., Ankara 2017.

Semerkandî, Şemsüddin Muhammed b. Eşref, *es-Saha'ifü'l-İlahiyye*, (Tah. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif), Mektebetü'l-Fellah, Kuveyt 1985.

_____, *el-Me'arif fi Şerhi's-Saha'if,* (Tah. Abdullah b. Muhammed Abdullah İsmail-Nazir Muhammed en-Nazir İyad), el-Mektebetü'l Ezheriyye Litturas, Kahire 2015.

_____, *İslam İnanç İlkeleri,* (Tah. ve Ter. İsmail Yürük-İsmail Şık), Araştırma Yay., Ankara 2011.

Seyyid Bey*, Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul 1328h.

_____, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, Kader mat., İstanbul 1338h.

Sübhânî, Ca'fer, *Buhusun fi'l-Milel ve'n-Nihal,* Mektebetü'l-İmami's-Sadık, İran 1428h.

Süt, Abdunnasır, *Mu'tezile ve Ahlâk "Kadı Abdulcebbar Örneği*", İz Yay., İstanbul 2016.

_____, "İlahi Teklifin Ahlâkî ve Kelâmî Arka Planı: Teklîf-i mâ lâ Yutâk Örneği", *Mukaddime Dergisi*, ss. 283-308, 2015.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdi'l-Kerim, *Milel ve Nihal*, (Çev. Mustafa Öz), Litera Yay., İstanbul 2008.

_____, *Nihayetü'l-İkdam fi İlmi'l Kelâm,* (Tah. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 2004.

Şehzade Abdurrahim b. Ali, *Nazmu'l-Ferâid ve cem'u'l-Fevâ'id,* Mısır 1317h.

Şeyh Saduk, *el-İ'tikadat,* (Tah. İsam Abdüsseyyid), Şebeketü'l-Fikr, Yrs. 2000.

Şık, İsmail v.dğr., *Kelâm I,* (Edit. İsmail Şık), Gece kitaplığı Yay., Ankara 2015.

Sırrı-i Giridî, *Nakdu'l-Kelâm fi Akaidi'l-İslam,* Trabzon 1300-1301h.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'an*, Mısır 1954.

Taşköprüzade, Ahmed b. Mustafa, *Miftahü's-Saade ve Misbahu's-Siyade*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1985.

Taftazânî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhü'l-Akaid),* (Ter. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1999.

_____, *Şerhu'l-Mekâsıd*, (Haz. İbrahim Şemsü'd-Din), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 2011.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşafu Istılahati'l-Fünun*, Daru Kahraman, İstanbul 1984.

Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Süneni Tirmizi Tercümesi*, "Kader" bahsi, (Ter. Osman Zeki Mollamehmetoğlu), Yunus Emye Yay., İstanbul 1981.

Topaloğlu, Bekir, *Allah İnancı*, İSAM Yay., İstanbul 2006.

_____, *Kelâm İlmi*, Damla Yay., İstanbul 1985.

Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yay., İstanbul 2010.

Tunç, Cahit, "Ecel", *DİA*, İstanbul 1994.

Turhan, Kasım, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, MÜİFV Yay., İstanbul 2003.

Ünverdi, Veysi, "Mâturîdî'de İnsan Sorumluluğu", *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 20, ss. 47-80, İstanbul 2013.

Üsmendî, Alaeddin, *Lübabü'l-Kelâm*, (Tah. M. Sait Özevarlı), İSAM Yay., İstanbul 2005.

Üzüm, İlyas, "Kaderiyye", *DİA,* İstanbul 2001.

Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, (Çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yay., İstanbul 1998.

Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Şa-to Yay., İstanbul 2001.

Yahya b Adiy, *Tehzibü'l-Ahlâk*, (Çev. Harun Kuşlu), (Edit. İlhan Kutluer), TYEB Yay., İstanbul 2013.

Yâ'kubî, Ahmed b. Ebi Ya'kub, *Tarihu'l-Ya'kubi*, Beyrut 1960.

Yavuz, Yusuf Şevki, "İstitaat", *DİA*, İstanbul 1999.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, *Mâturîdî ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, MEB Yay., İstanbul 1992.

_____, "Fiil", *DİA,* İstanbul 1996.

Yazır, Elmalı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Matbaa-i Ebuzziya, İstanbul 1938.

Yeprem, Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâturîdî*, MÜİF Yay., İstanbul 1984.

Yeşilyurt, Temel, *Ebu'l-Bereket en-Nesefî ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, Kubbealtı Yay., Malatya 2000.

_____, "Maturidilik ve Eş'arilik Karşılaştırılması", *Kelâm El Kitabı*, (Edit. Şaban Ali Düzgün), Grafiker Yay., Ankara 2012.

Yıldırım, Eyyüp, *Muhammed İkbal'in Kader Anlayışı,* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), EÜSB, Kayseri 2009.

Yörükan, Yusuf Ziya, *İslam Dini ve Mezhepleri Tarihi,* Ötüken Yay., İstanbul 2015.

Yüksel, Emrullah, *Sistematik Kelâm,* İz Yay., İstanbul 2005.

_____, *Mâturîdîler ile Eş'ârîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, Düşün Yay., İstanbul 2012.

Yürük, İsmail, *Şemsü'd-Dîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri* (Allah ve İman Anlayışı), (Basılmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Erzurum 1987.

_____, "Kelâmî ve Felsefi Ahlâka Kur'ani Yaklaşım", *14. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi Bildiriler Kitabı*, (Edit. Ahmet Vecdi Can v.dğr.), TDAV Yay., İstanbul 2016.

Zebîdî, Muhibbüddin Ebi Feyz Seyyid Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arus min Cevâhiri'l-Kâmus,* Beyrut trs.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Siyerü Alami'n-Nübela',* (Tah. Şuayb el-Arnavut-Hüseyin el-Esed), Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1996.

Zühdî, Hasan Carullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1974.

https://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=79489 16.06.2018.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı	: ELİF
Soyadı	: AĞALDAY
Doğum Yeri	: DÜZİÇİ
Doğum Tarihi	: 20.05.1982
Medeni Durum	: EVLİ
Askerlik Durumu	: -

İŞ DENEYİMİ

2004-2015: Mardin İl Müftülüğünde Kur'an Kursu Öğreticisi olarak görev yaptım.

2015-… Adana Yüreğir İlçesinde Kur'an Kursu Öğreticisi olarak çalışmaya devam etmekteyim.

EĞİTİM BİLGİLERİ

1996–1999	Düziçi Çok Proğramlı Lise
2000–2004	Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
2014-	Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kelâm Anabilim Dalı Yüksek Lisans Eğitimine devam etmekteyim.