

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

EBU'L MUÎN EN-NESEFÎ'YE GÖRE İRÂDE SIFATI VE
MÂHİYETİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Betül Zehra SARI

Danışman:

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İSTANBUL

2025

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

EBU'L MUÎN EN-NESEFÎ'YE GÖRE İRÂDE SIFATI VE
MÂHİYETİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Betül Zehra SARI

Danışman:

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İSTANBUL

2025

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı'nda 200921YL02 numaralı Betül Zehra SARI'nın hazırladığı “*Ebu'l-Muîn en-Neseft'ye Göre İrâde Sıfatı ve Mâhiyeti*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 07/02/2025 günü (14:00 –16:00) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Doç. Dr. Rıdvan ÖZDİNÇ
İstanbul Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Betül Zehra SARI

07.02.2025

ÖZ

İrâdeyi kavramsal olarak ve mâhiyeti yönüyle Ebu'l Muîn en-Nesefî özelinde ele alan bu çalışmada, öncelikle irâdenin kavramsal çerçevesi tartışılmakta ve sonrasında farklı ekollerden alimlerle mukayeseli olarak Nesefî'nin Allah ve insan irâdesine dair anlayışı ortaya konulmakta, irâdenin mâhiyeti, onun sıfat, araz ve fiil ile ilişkisi ele alınmaktadır. Kelamcılar, ekollerinin temel ilkelerini esas alarak bir evren teorisi benimsemiş ve âlemin mahiyetini, cevher ile arazın anlamını ve özelliklerini, Allah'ın muhtâr oluşunu, âlemle olan ilişkisini, ilâhî irâde ile cüz'î irâdenin birbiriyle olan bağı ve insanın özgürlüğünü bu temel ilkeler üzerinden izah etmişlerdir. İrâde sıfatının hakiki ve mecazi oluşu, hudûsu ve kıdemi, zât ile olan bağı, dönemin kabul edilen evren anlayışının irâdenin yapısına, araz oluşuna ya da olmayışına tesiri değerlendirilmektedir. İrâdenin fiille olan ilişkisinde ise kadîm ve hâdis arasındaki ilişki öne çıkmaktadır. Allah'ın irâdesini, insanın irâdesine benzer gören Mu'tezile'ye karşı Ehl-i Sünnet'in cevap niteliğindeki görüşlerini izah ettiğimiz bu çalışma, hem Nesefî'nin derinlikli açıklamaları ile Mâtürîdiyye mezhebinde esas alınan ilkeler bağlamında irâdenin Allah ve insan açısından nasıl anlaşıldığını anlama hem de Nesefî'nin mezhep içerisindeki konumunu irâde konusu çerçevesinde değerlendirme fırsatı vermektedir.

Anahtar Kelimeler:

İrâde, İhtiyar, Nesefî, Sıfat, Araz, Fiil, Varlık, Hudûs, Kıdem, Tebsiratü'l Edille

ABSTRACT

In this study, which deals with the will conceptually and in terms of its essence, especially with Abu'l Mu'in al-Nasafi, the conceptual framework of the will is first discussed and then, in comparison with scholars from different schools, Nasafi's understanding of the will of God and man is revealed, and the nature of the will, its relationship with attributes, accidents and actions are discussed. Theologians adopted a theory of the universe based on the basic principles of their schools and explained the nature of the universe, the meaning and characteristics of substance and accident, the autonomous nature of God, his relationship with the universe, the connection between the divine will and the partial will and the freedom of man on the basis of these basic principles. The real and metaphorical nature of the attribute of will, its existence and age, its connection with the essence, the effect of the accepted understanding of the universe of the period on the structure of the will, its being an accident or not, are evaluated. In the relationship of the will with the action, the relationship between the ancient and the hadith comes to the fore. This study, in which we explain the views of the Ahl al-Sunnah as a response to the Mu'tazila, who see the will of Allah and man as similar, provides the opportunity to understand how will is understood from the perspective of Allah and man in the context of the principles taken as basis in the Maturidiyya school of thought with the in-depth explanations of Nasafi, and to evaluate Nasafi's position within the school of thought within the framework of the subject of will.

Keywords:

Will, Preference, al-Nasafi, Adjective, Verb, A'râd, Presence, Hudûs (Creation), Eternity, Tabsirat al-Adillah

ÖNSÖZ

Nesefî'nin izinden gittiği, bizlerin de takipçisi olduğu İmâm Mâtürîdî, biri irdelemeden benimsemek, diğeri araştırıp incelemek şeklinde olmak üzere iki farklı irâde şeklinin bulunduğunu, Allah Teâlâ'nın kullarını mükellef tutup denemesinin her iki yöntemle de mümkün olduğunu ifade eder. Kulun görevinin ise nasıl olursa olsun ilâhî emir çerçevesinde itaat etmek olduğunu belirtir.¹ Bu çalışmada mükellefiyetimizin ikincisi olduğuna kanaat edip bu çerçevede elimizden geldiğince îfâ etmeye gayret ettik. Çalışmamızın büyük bir şevkle ilerlediği zamanlar olduğu gibi, yine İmâm Mâtürîdî'nin *“Allah, insanları tabiatlarına zor gelen şeye zevk verici sonucu uğruna tahammül gösteren ve yine aynı amaçla onun külfetlerine katlanan konuma getirmiştir.”*² ifadesindeki gibi bu çalışmanın neticesinde elde edilecek mutluluğa dayanarak çaba harcandığı zamanlar da oldu. Her iki dönemde de mükellefiyetlerinin farkında olan irâde sahibi bir insan için ilim, her zaman aşındırılacak bir kapıdır.

Nesefî, eserlerinin geniş muhtevası ve derinlikli izahlarıyla Mâtürîdiyye mezhebinin yeniden canlanmasını sağlamasına rağmen uzunca bir zaman hak ettiği şekilde görüşleri üzerinde çalışılmamış bir alimdir. Ancak son zamanlarda hakkındaki araştırmaların ziyadeleştiği görülmektedir. Bu çalışmada, kendisinden istifade edilmesi önem taşıyan Nesefî'nin kelam ilmi açısından özellikle de Mâtürîdiyye mezhebi bağlamında mutlaka başvurulması gereken bir isim olduğu ortaya konulmaktadır.

Mâtürîdiyye mezhebinde Eş'ariyye'de olduğu gibi net bir mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemi şeklinde bir ayrım görmemekteyiz. Süreklilik taşıyan bir yapı bulunmaktadır. Nesefî'nin kendisinden yaklaşık iki asır önce yaşamış olan İmâm Mâtürîdî ve kendisinden onlarca yıl sonra eserler te'lif eden Nureddin es-Sâbûnî ile dillerinin birbirlerine yakın olması bunun bir göstergesidir. Bu kelimacılar felsefecilerin ele aldıkları konulara zaman zaman değinmiş olsalar da Eş'arî ulema kadar temas etmemişlerdir. Bunun yerine daha çok kendi usul ve yöntemleri üzerinden kelam yapmışlardır. Filozofların görüşlerine değinip hatta üzerine kitap yazan İmâm Gazzâlî'nin çağdaşı olan Nesefî'de gözlemlediğimiz şudur ki onun ele aldığı konular ve tarz daha çok mütekaddim dönemin özellikleri taşımaktadır. Zira o, gayri müteahyî varlık türleri, zihnî varlık gibi konulara temas etmemekle beraber varlık merkezli değil,

¹ İmâm Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2002, s. 340.

² İmâm Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 399.

Allah merkezli bir kelam ortaya koymaktadır. Ayrıca müttekaddim dönemin özelliği olan dile önem verme meselesi Nesefî’de de dikkat çekmektedir. Onun eserlerinde irâde meselesi izah edilirken diğer konularda olduğu gibi felsefî tartışmaların yer almıyor olması dikkat çeker. O, daha çok dilin ışığında, nassları da delil getirerek akli tartışmalar ile konuları açıklar. Bu çalışmada Nesefî özelinde Mâtürîdiyye mezhebinin irâde konusundaki kanaatlerine ve bunları hangi yöntemle delillendirdiklerine ulaşılmaktadır. Bunun yanı sıra İmam Mâtürîdî ve Nesefî’de cevapsız ve boş bırakılan bazı hususların daha sonraki dönemlerde bilhassa insanın özgürlüğünü temellendirme noktasında zemin oluşturduğuna şahit olmaktayız. Hem Allah’ın irâdesinin hem de insanın irâdesinin araştırıldığı bu çalışmada ilâhî irâdenin sonsuz kuşatıcılığının yanı sıra insanın onu eylemlerinde özgür kılacak kadar irâde sahibi olduğu görülmektedir. İrâdenin kavramsal yapısı ve mahiyeti üzerinden Nesefî’nin bu meseleyi nasıl açıkladığı ele alınmaktadır.

Allah’ın ve insanın irâdesi her zaman ilgimi çeken, hakkında düşünceler kurduğum, kendi içimde tartıştığım konular oldu. Üzerinde çalışırken bazen zorlandığım zamanlar olsa da seçtiğim için memnuniyet duyduğum bu konunun tercih aşamasında ve yazımı sürecinde hem lisans hem de yüksek lisans döneminde derslerine katıldığım, ilminin derinliğine ve öğrencilerle olan müşfik ilişkisine çokça saygı ve şükran duyduğum hocam ve tez danışmanım Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ’nin pek çok desteği olmuştur. Lisans ve yüksek lisans döneminde kazandığım ilmi birikimim ve motivasyonum hocalarımdan sayesinde olmuştur. Bu tez de hocalarımdan aldığım usûl üzere inşa etmeye gayret ettiğim bir çalışma oldu. Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU da ilminden çokça faydalandığım, diğer hocalarımdan gibi hem ilmiyle hem duruşuyla hem de öğrencileriyle ilişkisi açısından çok kıymetli bir hocamdır. Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ başta olmak üzere, Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU ve diğer kıymetli hocalarıma kalbî teşekkürlerimi iletiyorum.

Tezimin birinci bölümünü İstanbul’da, ikinci bölümünü ise Ankara’da yazmak nasip oldu. İSAM Kütüphanesi ve İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kütüphanesi, maddî ve manevî olarak istifade ettiğim, hem alanımla ilgili ulaşabileceğim en geniş kitap ölçeğine sahip olmaları hem de ilmî sohbet ortamını oluşturması bakımından oldukça değerlidir. Ankara’da ise Cumhurbaşkanlığı Millet Kütüphanesi çokça faydalandığım bir yer oldu. Zikredilen kütüphanelerin kurulmasına vesile olanlara ve çalışanlarına

müteşekkirim. Çalışmamı okuyarak tavsiyelerde bulunan, hazırlık sınıfından bugüne kadar ilmî yardımlarının yanı sıra maddî-manevî desteğini her zaman hissettiren değerli arkadaşım Arş. Gör. Esra ÖZEKİN KÜTÜKÇÜ'ye teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca liseden beri hayatın pek çok evresinde olduğu gibi tez sürecinde de desteğini benden esirgemeyen kıymetli arkadaşım Merve ACAR'a teşekkür ederim.

Hayatımın her döneminde, her alanda beni destekleyen, bugünlere gelmemi sağlayan, dualarını üzerimden eksik etmeyen, varlıklarını her zaman şükür sebebi gördüğüm kıymetli aileme teşekkürü borç bilirim. Kendisiyle sükûnet bulduğum, yorulduğumda dinlendiren, karşılaştığım zorluklarda her zaman yanımda olduğunu hissettiren, bu çalışmada da desteğini eksik etmeyen çok kıymetli yol arkadaşım, eşim Ahmet Enes SARI'ya teşekkür ederim. Eşim vesilesiyle sahip olduğum kıymetli aileme de bu süreçteki desteklerinden dolayı müteşekkirim. İlimle meşgul olmamı ve bu çalışmayı nihayete erdirmemi nasip eden Yüce Allah'a sonsuz hamdüsena ederim.

Gayret bizden, tevfik yüce Allah'tandır.

Betül Zehra SARI
İstanbul-Ankara

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN.....	iii
ÖZ.....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	ix
KISALTMALAR.....	xi

GİRİŞ.....	1
1. Araştırmanın Çerçevesi.....	1
1.1. Tezin Konusu ve Önemi.....	1
1.2. Tezde İzlenen Yöntem.....	3
1.3. Tezde Kullanılan Kaynaklar.....	4
2. Ebu'l Muîn en-Nesefî'nin Hayatı ve Eserleri.....	5

1. BÖLÜM:.....	9
İRÂDE KAVRAMI.....	9
1.1. Sözlük Anlamı.....	9
1.2. Terim Anlamı.....	10
1.3. İrâdenin Kısımları.....	15
1.4. İrâde ile Benzer Anlamda Kullanılan Kavramlar.....	17
1.4.1. Meşîet.....	18
1.4.2. İhtiyar.....	21
1.4.3. Azm.....	25
1.4.4. Kasd.....	27
1.5. İrâdenin Alt Anlamları.....	28
1.5.1. Rıza.....	28
1.5.2. Muhabbet.....	31
1.5.3. Şehvet.....	33
1.5.4. Temenni.....	36
1.5.5. Emir/Nehiy.....	37
1.6. Kur'an'da ve Hadislerde İrâde.....	39

2. BÖLÜM:.....	43
İRÂDENİN MÂHİYETİ.....	43
2.1. İrâde- Sıfat İlişkisi.....	43
2.1.1. İlâhî Sıfat.....	43
2.1.1.1. Zât-Sıfat İlişkisi.....	45
2.1.1.2. İrâde Sıfatı.....	53
2.1.1.2.1. Mu'tezile.....	54
2.1.1.2.2. Ehl-i Sünnet.....	57
2.1.1.2.3. Nesefî'nin Değerlendirmesi.....	61

2.1.2. İnsan İrâdesi	64
2.2. İrâde-Araz İlişkisi	70
2.2.1. İlâhî İrâde	71
2.2.2. İnsan İrâdesi	77
2.3. İrâde-Fiil İlişkisi	80
2.3.1. İlâhî İrâde	81
2.3.2. İnsan İrâdesi	87
SONUÇ	98
KAYNAKLAR	103
ÖZGEÇMİŞ	113



KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
b.	bin/ibn
bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
İSAM	İslâm Araştırmaları Merkezi
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm/Vefat Tarihi
s.	Sayfa
TDV	Türkiye Diyânet Vakfı
t.y.	Basım tarihi yok
thk.	Tahkik eden
trc.	Tercüme eden
vd.	ve diğerleri
y.y.	Basım yeri yok

GİRİŞ

1. Araştırmanın Çerçevesi

1.1. Tezin Konusu ve Önemi

Sıfatlar meselesi, kelim ilminin en yoğun tartışmaları barındıran, mezheplerin benimsediği temel ilkelere göre muhteva kazanan çokça farklı yorum ve bakış açısını içerisinde bulunduran bir konudur. İrâde ise hem Allah Teâlâ hem insan açısından günümüzde hâlen tartışıl原因, farklı zaviyelerden bakılabilen bir meseledir. Kelam ilminde irâde sıfatı denildiğinde anlaşılan Allah'ın irâdesidir ve klasik kaynaklarda da bu şekilde yer etmiştir. Allah Teâlâ ve insan, farklı varlık mertebelerinde bulunduğu için onların sıfatlarının mahiyeti de farklı olmalıdır. Ancak akla ve irâdeye öncelik veren kelâm mezhebi olarak tarif edilen Mu'tezile, Allah'ın irâdesini insan irâdesine benzer görmektedir. Bu çalışmada Allah'ın ve insanın irâdesinin karşılıklı olarak ele alınmasındaki maksat, Ebu'l Muîn en-Nesefî özelinde Ehl-i Sünnet kelimcılarının Mu'tezile'nin aksine, onlara cevap niteliğindeki çözümlemelerinin ortaya koyulması içindir. Çalışmamızın ana konusu, Allah ve insan irâdesinin salt olarak karşılaştırması değildir. Allah'ın irâdesinin, bazılarının savunduğunun aksine insan irâdesinden farklı olduğunu ortaya koyarak bu irâdelerin yapılarını izah etmek olduğundan çalışmanın başlığının “İrâde ve Mâhiyeti” şeklinde değil, “İrâde Sıfatı ve Mâhiyeti” şeklinde olması daha uygun görülmüştür.

İrâde sıfatı, Allah Teâlâ'nın nice çeşitlilik, düzen ve ibret barındıran âlemi ve içindekileri onunla tek tek tercih ettiği, yaratmayı dilediği ve O'ndan nefyedilmesini düşünemeyeceğimiz bir sıfattır. O'nun irâdesi, tüm irâdelerin üzerindedir. Herhangi bir zorunluluk ve baskı altında kalmadan fiillerini muhtar olarak işlemesinin ve tek ilâh olarak âleme hikmetle hükmetmesinin kaynağı niteliğindedir. Her fiil, fâiline dayanır düsturunca Allah'ın yaratmış olduğu âlem O'nun varlığına, O'nun âlemi üzerine kurduğu ilkeler, âlemdeki çeşitlilik ve düzen O'nun irâdesine delalet eder. Keza insan fiillerinin çeşitliliği, insanın kendisini hür hissetmesi, Allah tarafından sorumluluk sahibi kılınması da insanın irâdesinin varlığına işaret eder. Bu iki irâde türünü ifade

etmek için âlimler pek çok kavramı tercih etmiştir. Bu kavramlardan bazıları yalnızca Allah'a, bazıları yalnızca insana ve bazıları da her ikisine de atfedilebilen kavramlardır. Kelam alimleri, kimi zaman kelimelerin lügat anlamından hareketle kavramların içini doldurmuş ve kendilerine o kavramla alakalı bir görüş oluşturmuştur. Kimi zaman da temel aldıkları görüşün yönlendirmesiyle kelimenin etimolojik anlamından uzaklaşıp kavramlara kendi görüşlerinin kırıntılarını katan manalar vermiştir. İrâde hakkında bulunan bu kavramlar, çeşitliliği ve anlaşıp şekilleri açısından kargaşaya sebep olmaktadır. Bu sebeple kavramların irâdeyle olan ilişkisini daha doğru analiz edebilmek için onları incelemenin önemli olduğu kanaati ortaya çıkmaktadır.

İrâde hem fizik hem metafizik açıdan ele alınabilen, modern bilimde de hala üzerindeki araştırmalar devam eden bir niteliktir. Alimler, Allah'a ve insana dair olan irâdeleri de mezheplerinin benimsediği temel prensipler üzerinden izah etmiştir. Bu çalışmada izah şekillerinin, irâdenin kavramsal değerdendirmelerine ve irâdenin mahiyetine dayanan yönüyle ilgilenilmektedir. Özellikle irâde hakkındaki çalışmaların irâdeyi doğrudan mahiyeti açısından işlediğine ve Allah ile insan irâdesini beraber ele aldığına pek rastlamamaktayız. Çalışmamızda irâde meselesi, Nesefî ile mukayeseli olarak diğerk farklı görüşler etrafında ele alınacaktır.

Ebu'l Muîn en-Nesefî, Mâtürîdiyye mezhebini Matürîdî'nin izinden giderek ancak kendine has yöntem ve görüşlerle geliştiren önemli bir kelamcıdır. Mâtürîdî'de izahı çok açık olmayan meseleleri uzun ve derince ele almıştır. Nesefî, eserleri diriliğini koruyan ve son dönemlerde üzerindeki çalışmaların arttığı önemli bir şahsiyettir. Bu çalışmada Nesefî'yi esas almamızın sebebi, onun kendi dönemine kadar olan görüşleri ayrıntılı bir şekilde aktarıp sebr ve taksim yöntemiyle ele alması, eserlerinin geniş muhtevaya sahip olması, derinlikli açıklamalar ve yorumlar yapması dolayısıyla Mâtürîdî mezhebinin görüşlerini ve genişçe ele aldığı irâde meselesini daha iyi anlayıp izah etmemize bir zemin oluşturmastır.

Müstakil olarak irâde sıfatını araştırma konusu olarak aldığımız bu çalışmanın birinci bölümde irâde kavramının sözlük ve terim anlamları, irâdenin kısımları, irâdeyle benzer manada kullanılan kavramlar, irâdenin içinde barındırdığı alt anlamlar ele alınmaktadır. Bu kavramların etimolojisi, dil alimlerinin onlara yüklediği anlamlar, ayetlerdeki kullanımı ve İslam alimlerinin bu kavramlar üzerinden ortaya koyduğu

görüşler karşılaştırılıp açıklanarak Nesefî'nin değerlendirmeleri aktarılır. Ele alınan kavramların Allah ve insan için kullanımlarına değinilmektedir.

İrâdenin mahiyetinin ele alındığı ikinci bölümde ise irâdenin varlık düzlemi üzerinde nerede bulunduğu araştırılmakta ve her başlıkta ilâhî irâde ile insan irâdesi ayrı ayrı incelenmektedir. İrâdenin sıfatla ilişkisinin tetkik edildiği başlıkta irâdenin varlığı, sıfat oluşu, hudûsu, kıdemi, zâtla olan ilişkisi, insanın hayatındaki yeri incelenir. Sonraki bölümde mezhep alimlerinin bulundukları dönemin kabul gören atomcu evren anlayışı üzerinden her iki irâdenin de cevher-araz olma yönü analiz edilir. İrâdenin fiille ilişkisinin tahlil edildiği son başlıkta irâdenin fiile ilişkin konumu ve fiillere etkisi tartışılır.

1.2. Tezde İzlenen Yöntem

Ebu'l Muîn en-Nesefî'nin irâde anlayışını esas alan bu çalışmada mukayese metodu takip edilmiştir. Onun kendi eserlerinde de uyguladığı gibi Mu'tezilî, Eş'arî ve Mâtürîdî görüşler aktarılıp Nesefî'nin düşünceleri onlarla kıyaslanarak değerlendirilmiştir. Konu hakkındaki farklı değerlendirmeler ortaya konulurken mezheplerin yaygın görüşü, Nesefî'ye kadar ya da onun yaşadığı döneme yakın dönemde bulunan kelimcilerin görüşleri tercih edilmiştir. Nesefî, eserlerinde meseleleri incelerken aklî ve naklî açıdan tartışmış ve delillendirmiştir. Bu çalışmada ise nassa yer verilmekle birlikte daha çok aklî tartışmalar yer almaktadır.

Bu tezin ana aktörü niteliğinde olan Nesefî'nin İmâm Mâtürîdî'nin takipçisi olmasının yanı sıra onun görüşlerini geliştirdiğini, sistemli ve ayrıntılı bir şekilde açıkladığını görmekteyiz. Zaman zaman farklı düşündüğü yerleri belirtmişse de bizim konumuz özelinde ittifak halindedirler. Farklılaştıkları nokta daha çok dil üslûbu açısından. Nesefî'nin eserlerinde sistematik bir metin düzeni görmekle beraber semantik bir yöntem kullandığını söyleyebilmekteyiz. Yani meseleleri irdelerken öncelikle dili esas alır. Konu ile ilgili kelimeleri etimolojik olarak tahlil edip kök ve türemiş manalarını açıklar. Dil alimlerinin değerlendirmelerini ifade ettikten sonra bu manalar üzerinden kelimcilerin konu hakkındaki görüşlerini aktarır kavramların anlamlarına istinâden konuyu değerlendirir. Bu çalışmada da öncelikle irâde kavramı ve onunla ilgili kavramlar dil ve kelam ilmi açısından değerlendirilmiş ardından irâdenin

varlık düzlemindeki konumu ve diğer varlıklarla ilişkisi izah edilmiştir. Yani bu çalışmada irâde, öncelikle terminolojisi bağlamında incelenmiş, daha sonra müstakil bir şekilde teorik olarak mahiyeti ele alınmış ve pratik açıdan varlıklar ve eylemlerle bağlantısı üzerinde durulmuştur.

Tezde İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'nin tez yazım kılavuzu esas alınmıştır. Zikredilen âlimlerin vefat tarihleri genellikle *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nden alınmış ve kelimelerin imlâsında genellikle bu ansiklopedinin imlâsı gözetilmiştir.

1.3. Tezde Kullanılan Kaynaklar

Tez konumuzun sınırları çerçevesinde esas alınan en temel kaynak Ebu'l Muîn en-Nesefî'nin *Tebssiratü'l-Edille fî Usûlu'd-Din* adlı eseridir. Bunun yanında Nesefî'nin *Bahru'l Kelâm* ve *et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd* adlı eserleri de çalışmanın birincil kaynağı olarak kullanılmıştır. Nesefî'nin geliştirdiği ekolün kurucusu olan İmâm Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i çalışmamızda yer alan önemli eserlerdendir. Bunların yanı sıra Mâtürîdiyye mezhebinin görüşleri için Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l Ekber* ve *el-Fıkhu'l Ebsat*'ına Ebû'l Yûsuf el-Pezdevî'nin *Usûlü'd-dîn*'ine, Nûreddin es-Sâbûnî'nin *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* ve *el-Kifâye fî'l-hidâye*'sine, İbnü'l Hümâm'ın *el-Müsâyere fî'l-aķâ'id*'i'l-münciye fî'l-âhire'sine de zaman zaman başvurulmuştur.

Çalışmada tahlili yapılan kelimelerin lügavî karşılıkları için genellikle İbnü'l-Manzûr'un *Lisânu'l-Arab*'ı, Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî'nin *Muhtâru's-Sıhah*'ı kullanılmıştır. İstılâhî manalar için Tehânevî'nin *Keşşâfû Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*'u, Râgıb İsfahânî'nin *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*'ı, Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *Mücemu't-ta'rîfât*'ı ve Bekir Topaloğlu ile İlyas Çelebi'nin müştereken te'lif ettikleri *Kelâm Terimleri Sözlüğü* gibi sözlük ve ansiklopedilerden istifade edilmiş, pek çok kez *TDV İslâm Ansiklopedisi*'ne müracaat edilmiştir.

Mu'tezilî alimlerin görüşlerini açıklarken sıklıkla Mu'tezilî geleneğin günümüze ulaşan nadir eserlerinden olan ve kendisinin yanı sıra diğer Mu'tezile alimlerinin görüşlerini aktaran Kâdî Abdülcebbar'ın *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* eserinin iki cildinden ve *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid ve'l-adl* eserinin *el-İrâde* isimli cildinden yararlanılmıştır. Ayrıca Orhan Şener Koloğlu'nun aynı zamanda doktora tezi olan *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* isimli kitabından da ikincil kaynak olarak faydalanılmıştır.

Eş'ariyye ekolünün görüşleri ile ilgili mürâcaat ettiğimiz temel kaynaklar Ebû'l Hasan el-Eş'arî'nin *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* ve *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'* eserleri, Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî'nin *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*'ı, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Muhassal*'ı, Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l Mevâkıf*'ı, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *Kitâbü'l İrşâd*'ı, Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin *Makâsıdu'l-Kelâm fi Akâidi'l-İslâm*'ı ve *Şerhu'l-Akâ'id*'i gibi önemli eserlerdir.

Bunların hâricinde makâlat türü eserlerden de çokça faydalanılmıştır. Bunlara örnek olarak Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'ini, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *Kitâbu Usûli'd-Dîn*'ini ve Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*'ini verebiliriz. Bunların yanı sıra irâde konusuyla ilgili *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin çok sayıda maddesinden de yararlanılmıştır. Mustafa Said Yazıcıoğlu'nun aynı zamanda doçentlik tezi olan *Mâtürîdî ve Neseî'ye göre İnsan Hürriyeti* isimli kitap insanın fiillerini ve hürriyetini ele alan önemli bir çalışmadır.

Neseî ile ilgili pek çok tez ve makale yazılmıştır. Bu çalışmayla ilişkili olanlardan bazılarına temas etmek gerekirse şunlar örnek olarak gösterilebilir: Fethi Kerim Kazanç'ın *Ebu'l Muîn en-Neseî'nin Düşünce Sisteminde İnsan Görüşü* isimli makalesi, Veysi Ünverdi'nin *İmam Eş'arî ve Ebu'l Muîn en-Neseî'de Kesb Teorisi* isimli makalesi, Hamdi Gündoğar'ın *Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin İnsan Fiilleri Sorununda Mu'tezile'ye Yönelttiği Bazı Eleştiriler* isimli makalesi, Boran Çayır'ın *Ebu'l Muîn en-Neseî'de İnsan Fiilleri (Efâlü'l-İbâd)* adlı yüksek lisans tezi, Hüseyin Kahraman'ın *Mâtürîdî ve Neseî'de Kesb Teorisi* isimli yüksek lisans tezi, Mustafa Güven'in *Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin Allah Anlayışı* isimli yüksek lisans tezi. Bu çalışmaları incelediğimizde insan ile ilgili olanlar Neseî'nin insanın fiilleri, kudret, kesb ve istitâat hakkındaki görüşlerini, Allah ile ilgili olanlar ise Neseî'nin Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları hakkındaki görüşleri izah etmektedir. Bu tezde irâde müstakil olarak ele alınarak Allah ile kulun irâdesi karşılıklı mütalaa edilmesi açısından zikrettiğimiz çalışmalardan ayrılmaktadır.

2. Ebu'l Muîn en-Neseî'nin Hayatı ve Eserleri

Ebu'l Muîn en-Neseî'nin hayatı hakkında kaynaklarda pek az bilgiye sahip olunabilmektedir. Türkçe olarak onun hayatı hakkındaki ilk çalışmayı Mustafa Said

Yazıcıoğlu “*Mâtürîdî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*” isimli doçentlik tezi ile 1983’te yapmıştır.³

İmâm Mâtürîdî’den sonra Mâtürîdîler’in en büyük kalamcısı olarak anılan, Mâtürîdî kelamının sistemleşmesine ve ekolleşmesine büyük katkısı olan Neseî, 428/1037 yılında Neseî’te doğmuştur. Şu an Özbekistan’da bulunan Neseî, o dönemde Karahanlı devletinin hâkimiyeti altında olan Mâverâünnehir bölgesinin en önemli kültür merkezlerinden biridir. Mâtürîdî, Fârâbî, İbn Sînâ, Birûnî gibi pek çok âlim Mâverâünnehir bölgesinde yetişmiştir. Bu bölge aynı zamanda İpek Yolu ve Hint Baharat Yolu sebebiyle iktisâdî açıdan refah seviyesi yüksek bir bölgedir. Ancak jeopolitik ve stratejik önemi dolayısıyla devamlı iktidar değişikliği yaşamıştır. Neseî de bu bölgede yaşayan alimlerden olup bütün eserlerini bu bölgede te’lif ettiği düşünülmektedir.⁴

Tam künyesi, Meymûn b. Muhammed b. Saîd b. Muhammed b. Mekhûl b. Ebi’l-Fadl el-Mekhûlî şeklinde olan Neseî’nin ailesi hakkında çok bilgi sahibi değiliz ancak ailesinin Hanefî mezhebine hizmet eden alimlerden oluştuğu ve onlardan ders aldığı rivayet edilir. Neseî’nin dedesi Ebû Mutî’ Mekhûl b. Fazl en-Neseî’nin (ö. 318-9/930) kalamcı ve fakih olup hadis ve tasavvufla ilgilendiği ve Yahyâ b. Muâz’ın (ö. 258/871) talebesi olduğu bilinmektedir.⁵ Öğrenimine dair bilgi sahibi olamamakla beraber Semerkant ve Buhara’daki Mâtürîdî-Hanefî âlimlerinden ve bilhassa Neseî nisbesi taşıyanlardan eğitim aldığı düşünülmektedir. Yetiştirdiği talebeler arasında Necmeddin en-Neseî, Alâeddin es-Semerkandî, Ahmed el-Pezdevî, İsmâil b. Adî et-Tâlekanî, Ahmed b. Ferah es-Soğdî, Ebü’l-Hasan el-Belhî gibi isimler bulunmaktadır. Talebesi Necmeddin en-Neseî’nin rivayetine göre Ebü’l-Muîn en-Neseî 25 Zilhicce 508 (22 Mayıs 1115) tarihinde Buhara’da vefat etmiştir.⁶

Neseî’ye ait günümüze ulaşan üç eser vardır. Bu üç eser haricinde Neseî’ye atfedilen başka eserler de vardır lakin hiçbirisi elimize ulaşmamıştır ve haklarında bilgi

³ Metin Yurdağür, “Ebu’l-Muîn en-Neseî’nin Hayatı ve Eserleri”, *Diyânet Dergisi* 21/4 (1985), s. 29.

⁴ Yurdağür, “Ebu’l-Muîn en-Neseî’nin Hayatı ve Eserleri”, s. 30-34; Yusuf Şevki Yavuz, “Ebü’l Muîn en-Neseî”, *DİA*, XXXII, s. 569.

⁵ Ayşe Nur Yazıcı, “Ebu’l Muîn en-Neseî”, *İslam Düşünce Atlası*, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019, II, s. 531; Yurdağür, “Ebu’l-Muîn en-Neseî’nin Hayatı ve Eserleri”, s. 30, 31; Yavuz, “Ebü’l Muîn en-Neseî”, XXXII, s. 569.

⁶ Yazıcı, “Ebu’l Muîn en-Neseî”, II, s. 531; Yavuz, “Ebü’l Muîn en-Neseî”, XXXII, s. 569.

sahibi de değiliz.⁷ Eserlerinde Mu'tezile, Cebriyye, Neccâriyye, Kerrâmiyye gibi fırkaların görüşlerine reddiyelerde bulunur. Onların yanı sıra Eş'arî'yi de pek çok kez eleştirir.⁸

Nesefî'nin en hacimli ve en önemli eseri olan *Tebsiratü'l-Edille*, Mâtürîdîlik adına İmâm Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inden sonra en önemli kaynaktır. Bu eserde muhalif ekollerin fikirlerini objektif bir şekilde aktarması sebebiyle kelim tarihî açılarından büyük önem taşımaktadır. Ancak bazen muhaliflerinin ismini zikretmeden onların düşüncelerini değerlendirmesi sebebiyle görüşleri ayırt etme zorluğu doğabilmektedir. Nesefî özellikle bu eserinde yaşadığı dönem için kendine has diyebileceğim semantik metodu kullanır. Ancak kendisinden sonra bu metodu kullanan ve geliştiren olmamıştır. *Kitâbü't-Tevhîd*'de müphem kalan yerler Nesefî'nin eserlerinde daha anlaşılırdır. Çünkü Nesefî, konuları sistemli bir şekilde ele alarak izah eder.⁹ Her iki kitapta da benzer ifade üslupları, hatta aynı ifadeler bulunmaktadır. Bu onun, Mâtürîdî'ye bağlılığına işaret olarak anlaşılabilir. Mâtürîdî'nin kitaplarını okuduğu gibi öğrencilerine de okuttuğu düşünülmektedir. Zira Alâuddîn Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, Nesefî ile beraber İmâm Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli tefsirini okuduklarını ve Nesefî'nin şerhler düştüğünü ifade eder.¹⁰ Hatta Alâeddin es-Semerkindî, *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı bir kitapta hocasının derslerdeki açıklamalarını kaybolmaması için bir araya topladığını belirtir.¹¹ Bunun yanı sıra Nesefî'nin her konuda İmâm Mâtürîdî'yi takip ettiği söylenemez. Özellikle aralarındaki üslup farklılığı bunun göstergesidir. Ayrıca İmâm Mâtürîdî, eserlerinde felsefî terimlere başlangıç niteliğinde kelimeler ve tabirler kullanmasına rağmen Nesefî'de bunlar yer almaz. Ancak *Kitâbü't-Tevhîd* ile *Tebsiratü'l-Edille* arasında büyük farklar olmayıp birbirini tamamlayıcı nitelikte iki kitaptır.¹²

Nesefî ile aynı dönemlerde yaşayan Nureddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184), Nesefî'nin *Tebsiratü'l-Edille* isimli eseri için Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ile

⁷ Yurdağür, "Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin Hayatı ve Eserleri", s. 42.

⁸ Mustafa Said Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, Ankara: Otto Yayınları, 2017, s. 30.

⁹ Yurdağür, "Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin Hayatı ve Eserleri", s. 41; Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, s. 27, 29.

¹⁰ Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, s. 27-29.

¹¹ Yavuz, "Ebü'l Muîn en-Nesefî", XXXII, s. 569.

¹² Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, s. 32.

yaptığı münakaşada tahkik ve tetkikte ondan üstün bir eser olamayacağına inandığını belirtir. Neseî, bu kadar büyük bir âlim olup, “Mâtürîdîler’in en büyük kalamcısı” şeklinde nitelenmesine rağmen kendisinden sonra onun yolunu ve sistemini takip eden kimse yetişmemiştir. Bunun yanı sıra eserleri de ihmal edilmiştir.¹³ İlk önce 1977 yılında Muhammed el-Enver Hâmid Îsâ Abdüzzâhir tarafından Ezher Üniversitesi’nde doktora tezi olarak tahkik edilmiştir. Daha sonra Claude Salamé tarafından 1993 yılında Şam’da tahkik edilmiştir. Ardından 1993 yılında Ankara’da birinci cildi Hüseyin Atay tarafından, 2003 yılında yine Ankara’da ikinci cildi Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün tarafından tahkik edilip yayınlanmıştır. Türkçe tercümesi üzerindeki çalışmalar halen devam etmekte olup yayınlanmamıştır.¹⁴

Bir diğer eseri olan *et-Temhîd li Kavâidi’t-Tevhîd, Tebsiratü’l-Edille*’nin bir nevi özetidir.¹⁵ 1986 yılında Kahire’de Habîbullah Hasan Ahmed tarafından, 1987 yılında yine Kahire’de Abdülhay Kâbîl tarafından neşredilmiştir.¹⁶ 2021 yılında TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) ilmî kontrolü altında Ali Tarık Ziyat Yılmaz tarafından tahkiki yapılmıştır ve Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları tarafından Ankara’da basılmıştır. Hülya Alper tarafından “Tevhidin Esasları” ismiyle Türkçe’ye tercüme edilmiştir.

Günümüze ulaşan eserlerinden son olarak zikredeceğimiz eser *Bahrü’l Kelâm fi akâidi ehli’l-İslâm*’dır. Küçük hacimli bir kelam kitabı olmakla beraber münâkaşa üslubunda olması sebebiyle diğer eserlerinden ayrılır.¹⁷ Bu eseri gençlik döneminde yazdığı düşünülür.¹⁸ Neseî’nin basılan ilk kitabıdır.¹⁹ Pek çok yer ve tarihte tahkiki yapılmıştır ve Türkçe’ye tercüme edilmiştir.²⁰

¹³ Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti*, s. 28, 32.

¹⁴ Yavuz, “Ebü’l Muîn en-Neseî”, XXXII, s. 570.

¹⁵ Yurdagör, “Ebu’l-Muîn en-Neseî’nin Hayatı ve Eserleri”, s. 41.

¹⁶ Yavuz, “Ebü’l Muîn en-Neseî”, XXXII, s. 570.

¹⁷ Yurdagör, “Ebu’l-Muîn en-Neseî’nin Hayatı ve Eserleri”, s. 42.

¹⁸ Yavuz, “Ebü’l Muîn en-Neseî”, XXXII, s. 570.

¹⁹ Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti*, s. 29.

²⁰ Bkz. Ali Tarık Ziyat Yılmaz, *Ebü’l-Muîn en-Neseî ve et-Temhîd li-Kavâidi’t-Tevhîd’i*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2021, s. 24; Yavuz, “Ebü’l Muîn en-Neseî”, XXXII, s. 570.

1. BÖLÜM:

İRÂDE KAVRAMI

1.1. Sözlük Anlamı

Arapça kökenli olan irâde, “ر و د” harflerinden türemiş if’âl vezninde bir mastardır. “*Râde- yerûdu*” talep etmek ve meyletmek manasındadır. Bu fiilin fâili olan “*râid*” bol yağmurlu çayır bulmak isteyen, otlak aramak üzere kavmine öncülük eden kişi anlamına gelir. “*Ravd*” devenin otlamak için gidip gelmesi “*mirved*” sürme çekilen mil, “*irtâd*” bir şey bulma arzusuyla keşfe çıkmak, bir yere gidip gelmek, “*ruveyde*” yavaş, yumuşak hareket etmek anlamında kullanılmaktadır.²¹ “*Ravdâu*” meyil manasında olup “*câriyetün ravdâu*” ile meyilli cariyeye kastedilir. “*Reved*” ise etrafın sulu olması sebebiyle yürürken sağa sola meyletmek anlamındadır. Ebu’l Muîn en-Nesefî, kelimede *talep* manasının bulunduğunu ama insan bir şeyi ararken ya da isterken sağa ve sola meylettiği için kelimenin asıl manasının *meyil* olduğunu ifade eder.²² Hz. Ali, sahabe hakkında “*ilim talep edenler (rûvvad) olarak Rasûlullah’ın yanına giriyorlar, sonra da ilmin ve hilmin önderleri olarak çıkıyorlardı.*” diye ifade etmektedir.²³ Aynı kökten oluşan farklı kelimeler nazar-ı dikkate alındığında irâde kelimesinin talep, istek, arzu, yönelmeyle beraber tereddüt ve kararsızlık gibi manalara işaret ettiği anlaşılmaktadır.²⁴ Irâde karşılığında İngilizce’de *will*, Fransızca’da *volonté*, Almanca’da *wille*, *willkür* ve *willenskraft* kelimeleri kullanılır.

Cahiliyye şiirine baktığımızda irâde kavramının daha çok istemek ve talep etmek anlamında kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Amr b. Külsüm “وانا المانعون لما اردنا” (biz

²¹ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Daru Sadr, 1883, III, s. 187; Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtârû's-Sihah*, thk. Yusuf Şeyh Muhammed, Beyrût: Mektebetü'l Asriyye, 1999, s. 131; Mütercim Asım Efendi, *el-Okyanûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, II, s. 1439; Tehânevî, *Keşşâfû istulâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc, Beyrut: Mektebetu Lübnan Nâşirûn, 1996, I, s. 131-136; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut: Dâru'l-Marife, ty, s. 206; Ebu'l Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü'l-Edille fî Usûlu'd-Din*, haz. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, Yayınları, 1993, I, s. 490.

²² Nesefî, *Tebssiratü'l-Edille*, I, s. 490.

²³ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Daru Sadr, 1883, III, s. 187.

²⁴ Arif Aytekin, *Farklı Mezheplere Mensup Üç Müfessire Göre Kur'an'da Irâde ve Meşîet*, İstanbul: Bereket Yayınları, 2013, s. 13.

istediğimizi engelleyenleriz) şeklinde irâde ile isteği kastetmektedir. Bir başka örnekte de muallaka şairlerinden Tarafe'nin “وان انرا لم يعف يوما فكاها / لمن لم يرد سوءا بها لجهول” (kişi bir gün ciddiyetsizliği hoş karşılamadı/ bu sayede cahil ile aynı seviyede olmak istemedi) beytinde irâde ile istemek manası ifade edilmiştir.²⁵

Hissetme ve meyletme anlamlarına da gelmesi sebebiyle “جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ” (yıkılmak isteyen bir duvar)²⁶ ifadesinde ya da “فرسي تريد التبن” (atım saman istiyor) tabirinde olduğu gibi hayvanlar ve cansızlar için de kullanılır.²⁷ Burada duvarın irâde etmesi, hakiki manada istemek ya da tercih etmek anlamını değil, eğilim göstermek manasındaki meyli ifade eder.²⁸ Kezâ pek çok tefsirde buradaki istemenin “fiile yaklaşmak, ramak kalmak” anlamında istiare olarak kullanıldığı belirtilir.²⁹

Netice itibariyle *irâde* (الإرادة) kavramı “talep etmek, emretmek, dilemek, istemek, bir şeyi arzulamak, bir şeye meyletmek, hedeflemek, kastetmek, en iyiyi seçmek, tercih etmek, mücerret kasıt, bir şeyi yapıp yapmamaya karar vermek” gibi anlamlara gelmektedir.³⁰ Kezâ Türkçe’de de irâde, “istemek, dilemek, talep etmek” anlamında kullanılır.³¹

1.2. Terim Anlamı

Kelam alimleri irâdenin varlığının bedihî ve açık olduğunu düşündükleri için irâdenin varlığı konusunda değil, daha karmaşık olan hakikati hakkında tartışmışlardır.³² Tehânevî (ö. 1158/1745’ten sonra), irâdenin tanımı konusunun da zaruriyâtan olduğunu

²⁵ Salih Öğretici, “İrâde Kavramı Üzerine Semantik Bir Tahlil”, *ERUİFD* 2 (2013), s. 64.

²⁶ Kehf 18/77.

²⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 206.

²⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III, s. 188, 189; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid ve'l-adl: el-İrâde*, thk. Mahmud Muhammed Kasım, y.y., t.y., VI/II, s. 4.

²⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, trc. İbrahim Tüfekçi, ed. Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul: Ensar Yayınları, 2018, IX, 124; Ebu'l Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî, *Keşşaf Tefsiri*, trc. Muhammed Coşkun, vd., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018, IV, s. 104; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l Gayb*, Beyrût: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 2004, XXI, s. 488; Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrâhîm Atfîş, Kahire: Dâru'l Kütübü'l Mısıriyye, 1964, XI, s. 24, 25.

³⁰ Tehânevî, *Keşşâf*, I, s. 131-136; Meydan Larouse, “İrâde Maddesi”, Büyük Lügat ve Ansiklopedi, İstanbul: *Meydan Gazetecilik ve Neşriyat* 1992, IX, s. 546.

³¹ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1979, III, s. 126.

³² Sedat Baran, “Molla Sadrâ'da İrâde Problemi”, *BÜİFD* 13 (2019/1): s. 41.

ve bu sebeple irâdenin tanıma ihtiyaç duymadığını söyleyenlerin bulunduğunu aktarır. Bu görüşe göre insan, irâdesini, amelini, kudretini, elem ve lezzeti bedîhî bir şekilde idrak eder.³³ Bu fikre mutabık olarak Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025), irâdeyi “zâtın mürîd olmasını gerektiren şey” olarak tanımladığını görmekteyiz. Ona göre mürîd kavramı irâdeye göre çok daha açık ve tanımlanması kolaydır. Mürîd ise sahip olduğu özellikle fiilinin başka şekilde değil yaptığı gibi olmasını sağlar. Bunun da tanımı yapılamayacak kadar açık bir ifade olduğunu ileri sürer.³⁴ İnsanın tıpkı inanan, arzulayan, susayan kimsenin kendisinde bunları bilişi gibi kendisini irâde etmiş bir vaziyette zorunlu olarak bulacağını³⁵ ve onu istidlal yoluyla bilmenin mümkün olmadığını söyler. Bu sebeple ona göre nasıl “mevcut” kavramını açıklayacak kendinden başka daha açık bir ifade yoksa “mürîd” lafzını da hiçbir şekilde tanımlayamayamız gerekir.³⁶

Kelam alimleri irâdeyi terim³⁷ olarak, “*canlıyı, kendisinden değişik mahiyetteki fiillerin doğmasını sağlayacak bir duruma getiren nitelik*”,³⁸ “*eylemlerimizi, herhangi bir dış zorlama ya da zorunluluk olmadan kararlaştırma ve uygulama yetisi*”,³⁹ “*fayda elde etmeye dayalı bir eğilim*” gibi farklı şekillerde tarif etmiştir. Bir şeyin yapılması ve yapılmaması hakkında başta ve sonda oluşan bir nitelik olarak da anlamlandırılan irâde, başta kullanıldığında nefsin bir şeye meyli, arzu ve iştiağı, sonda kullanıldığında ise eylemin yapılıp yapılmamasına karar vermesi anlamına gelir.⁴⁰ Ayrıca mütekellimler, irâdenin eylemin vukuunda değil, oluşturulması (ikâ) esnasında olduğunu zikrederler ve böylelikle onun kudretten farklı bir şey olduğunu dile getirirler.⁴¹

³³ Tehânevî, *Keşşâf*, I, s. 132.

³⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, trc. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, II, 212, 213; Kâdî Abdülcebbar, irâdeyi bir takım içsel eğilimlere bağlayarak irâdenin bedîhî olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Veysi Ünverdi, “Kâdî Abdülcebbar'da Irâdenin Aktörleri ve Irâde Özgürlüğü”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2012/2) c.1, s. 148.

³⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s.13.

³⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 212-215.

³⁷ Türkçede irâde terimini karşılamak için *istem* ve *istenç* kelimeleri önerilmiştir. Öncesinde *buyrultu* ve *buyruk* sözcükleri de kullanılmıştır. İstem daha çok eylem haline geçen irâdeyi ifade eder. Osmanlı'nın son Maarif nâzırlarından Emrullah Efendi, bu kavram için *irtiyâd* kavramını önermiş ve kavram bu manada terimleşmiştir. Türk Dil Kurumu'nun irâde için önerdiği *istenç* kavramı, ruhbilim terimleri içerisinde herhangi bir dış zorunluluk olmadan belirli bir durum karşısında gerçekleştirilecek eylemi kararlaştırabilen ve uygulayabilen manasında yer alır. Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, III, s. 126, 127, 143.

³⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 206.

³⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 469.

⁴⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 206.

⁴¹ Tehânevî, *Keşşâf*, I, s. 132.

Kelam terminolojisinde genellikle “bir zorunluluk söz konusu olmaksızın yapılması veya yapılmaması mümkün olan bir hususta iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren nitelik” şeklindeki tarif üzerinden değerlendirilir. Bu tanımdaki mana sebebiyle “sıfat-ı muhassısa” (alternatiflerden birini belirleyen sıfat) olarak nitelenmiştir.⁴²

Mu'tezile kelimacıları arasında irâdenin tarifine yönelik iki görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde göre irâde, menfaat inancı ve zannıdır. Kişi birbirine eşit nispette bulunan iki zıt fiilden birine, fiil hakkında baskın gelen zannına göre yönelir.⁴³ Diğerine göre ise, inanç ve zan kabilinden olmayan ama o inanç ve zannı takip eden gayrî ihtiyarî mücerred bir meyildir⁴⁴ ve bunu *dâiye* (sâik/güdü)⁴⁵ olarak isimlendirmişlerdir.⁴⁶ Örneğin kerâhet, zarar inancını ya da zannını izleyen bir hoşlanmama (nefret) durumudur. Kendimizde, menfaat elde etmek ya da zarardan kaçınmak inancından sonra fiile yönelik bir meyil buluruz. Buradaki meyil, fayda veya zarara yönelik bilgiden daha farklı bir şeydir. Kişide bir fiilde fayda olduğuna dair inanç olsa da onda meyil meydana gelmezse fiili irâde etmez.⁴⁷

İslam filozofları genel olarak irâdeyi, “nefsin bir fiile belli bir amaç için şuurlu olarak ilgi veya arzu duyması” şeklinde tarif etmiş ve ahlâkî fiillerin irâdî eylemler olduğunu kabul etmişlerdir.⁴⁸ Allah'ın irâdesini ise O'nun en mükemmel nizâmın nasıl

⁴² Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, s. 158.

⁴³ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, trc. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021, II, 454; Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 1997, II, s. 337.

⁴⁴ Cürcânî'ye göre irâdeyi meyil manasında ele alanların kastı daha çok temenniye benzemektedir. Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, II, s. 464, 465.

⁴⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*'de insanı irâde ve eyleme götüren sâik, güdü, motiv, etken, âmil, zan ve inançlar anlamına geldiğini söylediği “devâi” kavramını temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre bir şey hakkında oluşan yönlendirici sâikler pekişince insan kaçınılmaz olarak irâde etmeye sevk edilir. Irâdeyi bu içsel eğilimlere bağlayan Kâdî Abdülcebâr bu durumun her insanda var olduğunu ve bedîhî olduğunu öne sürer. Ünverdi, “Kâdî Abdülcebâr'da Irâdenin Aktörleri ve Irâde Özgürlüğü”, s. 147, 148. Ayrıca Bkz. Osman Demir, *Kâdî Abdülcebâr'da İnsan Psikolojisi, Güdüler (Devâi) ve İnsan Davranışı Üzerinde Etkileri*, Bursa: Emin Yayınları, 2013; Ehl-i Sünnet kelimacılarında güdüye dair ıstılâhî bir karşılık yer almamaktadır. Büşra Çakırhan, “Fahreddin er-Râzî'de Güdüler ve İnsan Fiillerine Etkileri” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023), s. 18.

⁴⁶ Tehânevî, *Keşşâf*, I, s. 132; Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, II, 454, 455.

⁴⁷ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, II, 456; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021, III, s. 136.

⁴⁸ Mustafa Çağrı, “Gazzâlî”, *DİA*, XXIII, s. 501.

olacağına dâir bilgisinden ibâret görüp “inâyet” ile isimlendirmişlerdir.⁴⁹ İrâde daha çok hareketin ilkesi olarak ele alınmıştır ve metafizik manada bir irâdeden bahsedilmemiştir.⁵⁰ Ancak irâdeyi bir problem olarak tartışmamışlardır. Kelam ilminde ise irâde konusu kulların fiilleri, Allah-kul münasebeti ve hürriyeti açısından genişçe tartışılmıştır.⁵¹

Kısaca İslam filozoflarının tanımlarından bahsetmek gerekirse İlk İslam filozofu ve Meşşâî okulunun kurucusu olarak kabul edilen Kindî (ö. 252/866), irâdeyi, “kendisiyle seçeneklerden birisinin kastedildiği güç” olarak tarif eder.⁵² Okulun ikinci kurucusu olarak nitelenen Fârâbî (ö. 339/950), irâdenin Tanrı ve insan için farklı manalar ifade ettiğini vurgulamaktadır. Tanrı söz konusu olduğunda irâde edilen varlığın “meydana gelişi”, insan için ise o şeye yönelik “gaye” öne çıkmaktadır. İnsan irâdesini “idrâk edilen şeylere duyulan temayül” olarak ele almaktadır. Meşşâî okulunun en büyük sistemci filozofu olan İbn Sina (ö. 428/1037) irâdeyi, Tanrı, göksel nefisler ve ay altı âlemde bir varlığa sahip olan canlı varlık nefsi için kullanmaktadır. İrâde kavramı İbn Sina felsefesinde Tanrı için kullanıldığında “varlık vermek”, felekler için kullanıldığında “harekete imkân tanıyan kuvve”, canlı varlığın nefsi için kullanıldığında ise fiilin izahındaki hareket imkânı üzerinden tarif edilir.⁵³ Araştırmamız kelam alanı çerçevesinde olduğu için bu kadar kısa bir açıklama yeterli olacaktır.

Ehl-i Sünnet kelamcılarının irâde tanımlamalarına bakacak olursak Eş’arîler’in, irâdeyi, “güç yetirilen şeyin iki tarafından birinin gerçekleştirilmesine mahsus bir sıfat (sıfat-ı muhassısa)” olarak tanımladığını görürüz. Onlar, irâdenin, canlı varlığın belli bir biçimde eylemde bulunabilmesi için gerekli bir nitelik ve herhangi bir eylemin var olması için tahsis edici bir sıfat olduğunu belirtir.⁵⁴ Ancak bu irâde tanımında irâdenin inanç ya da meyille ilişkisine dair herhangi bir ifade yer almamaktadır. Çünkü Ehl-i

⁴⁹ Cürcânî, *Şerhu’l Mevâkıf*, III, s. 134; Kâdî Beyzâvî, *Tavâli’u’l-Envâr*, trc. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 192; Sa’düddîn et-Teftâzânî, *Makâsıdu’l-Kelâm fî Akâidi’l-İslâm*, trc. İrfan Eyibil, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, s. 542.

⁵⁰ Berrin Gürkan, “İbn Sina Felsefesinde İrâde”, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s. 29.

⁵¹ Mustafa Çağrıçı, “Gazzâlî”, *DİA*, XXIII, s. 501.

⁵² Kindî, “el-Hudûd ve’r-Rusûm”, *el-Mustalahu’l-Felsefî inde’l-Arab*, thk. Abdülemîr el-A’sem, el-Hey’etu’l-Mısriyyetu’l-Âmme li’l-Kitâb, Kahire 1989, s. 193; Ya’kûb b. İshak el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002, s. 188.

⁵³ Gürkan, “İbn Sina Felsefesinde İrâde”, s. 33, 34, 40, 41, 75.

⁵⁴ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Mücemu’t-ta’rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşevî, Kahire: Dârü’l Fazîle, t.y. s. 16, 17.

Sünnet kalamcıları bu konuda Mu'tezile'den farklı kanaatlere sahiptir. Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355), bahsi geçen meyli duyulur dünyada (şâhitte) reddetmediklerini ancak bu meylin irâde olmadığını ve irâdenin ittifakla “*makdûrun iki taraftan birini vuku ile belirleyen bir sıfat*” olduğu konusunda bir görüş birliği olduğunu belirtir.⁵⁵ XVIII. yüzyıl Osmanlı alimlerinden Mâtürîdî bir zât olan Saçaklızâde Mehmed Efendi (ö. 1145/1732), zikredilen “şâhitte” ifadesinin insan irâdesi ya da mahlukun irâdesini belirtmek ve Allah'ın irâdesinin tanımın dışında tutmak için getirildiğini beyan eder. Bu da Allah'ın irâdesinden önce bir meylin bulunmadığı kanaatinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Saçaklızâde, görüş birliği edilen tanımda Mu'tezile ve Eş'arîler'in ittifakının kastedildiğini, ancak bu “muhasıs sıfat”ın Mu'tezile'de itikat ya da onu izleyen bir meyile işaret ederken Eş'arîler'de bundan başka bir sıfatı ifade ettiğini açıklamaktadır.⁵⁶ Sa'düddîn Teftâzânî (ö. 792/1390), fayda inancı ya da bu inancı izleyen meylin irâdenin şartı bile olamayacağını söyler. Yırtıcı bir hayvandan kaçan kişinin karşısına çıkan iki yoldan birisine saparken ne fayda inancının ne de onu izleyen bir meylin varlığının söz konusu olacağını ifade eder.⁵⁷ Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413), Mu'tezile'nin zikrettiği meylin, ancak bu fiile tam bir şekilde güç yetiremeyen kimsede oluşacağını, bilgi ve inancın tam bir kudretle güç yetirebilen kişiye yeterli olduğunu ifade eder. Bu durumu sevilen şeye yönelik olan arzuya benzetir. Nitekim, sevilen şeye ulaşma arzusu, ona ulaşamamış kişide olur.⁵⁸

Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre irâde, görülen her fiilde bulunmaktadır. Zira ona göre hakiki manada fâil olan herkeste bulunan bir vasıftır.⁵⁹ Irâdeyi “*bir şeyin vaktinde var olmasını ihtiyar/tercih etmek*” şeklinde ifade etmektedir.⁶⁰ Ebu'l Muîn en-Nesefî de irâdeyi “*yapılan bir işin diğer şekillerde değil de bir tek şekilde meydana gelmesinin tahsisini zorunlu kılan şey*” olarak tanımlamıştır. Yani onunla vasıflanan kimse fiilinde muhtar olmuş olur. Bu da işlediği fiillerin başka seçeneklerle değil, belirli seçeneklerle meydana gelmesini sağlar.

⁵⁵ Teftâzânî, *Makâsıdu'l-Kelâm*, s. 316.

⁵⁶ Hayrettin Nebi Güdekli, “Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyeye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 41 (2019) 101, 117.

⁵⁷ Teftâzânî, *Makâsıdu'l-Kelâm*, s. 316.

⁵⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 456.

⁵⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2001, s. 384.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 123.

Eğer böyle bir tahsis olmasaydı yapılan şeylerin, varlıkların tümünün aynı cinsten, aynı şekilde, aynı anda ve tek bir sıfatla meydana geleceğini, ancak yüce bir hikmetin gereği olarak hepsinin kendine has bir düzene ve niteliğe sahip olmasının irâde sıfatına delalet ettiğini söyler Neseî'nin aktardığı bir diğer tanıma göre de irâde “zorlanma ve mecbur olmayı ortadan kaldıran ve kendisinde bulunduğu kimse için kast ve ihtiyarı zorunlu kılan bir sıfat”tır.⁶¹ Neseî'nin bu tanımlarıyla irâdeyi zorunluluğun karşıtı olarak ele aldığını ve bir şeye yönelme ve tercihte bulunma ile ilişkilendirdiğini söyleyebiliriz.⁶² Neseî'nin irâdenin terim anlamıyla ilgili Eş'arî ve Mâtürîdî ulema ile mutabık olduğunu görmekteyiz. Mu'tezile'nin tanımından uzak, her iki irâdeden de baskı ve zorlamayı kaldırıp tercihi ikâme eden bir tarif yapmayı tercih etmiştir.

1.3. İrâdenin Kısımları

Mütekellimlerin irâdeye dair bazı tasnifleri bulunmaktadır. Bu ayrımlar *ilâhî-beşerî*, *küllî-cüz'î*, *kadîm-hâdis* ve *tekvînî-teşrîî* şeklindedir. Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelimcileri irâdeyi hem Allah için hem de insan için ele almışlardır. Cebriyye ise Allah'ı mutlak irâde sahibi olarak görmekte ve insana herhangi bir irâde tanımlamamaktadır.⁶³ İrâde kavramı, Allah için kullanıldığında bir şeyin başlangıcı (mebde') değil, sonucu (müntehâ) anlamına gelir. Yani Allah bir şeye meyletmekten ve özlem duymaktan münezzehtir. İlâhî irâdenin bir şeye taalluk etmesi, o şeyin varlık kazanmasını gerektirir.⁶⁴ Bu sebeple irâde, o şeye dair işin yapılmasının veya yapılmamasının gerekli olduğuna karar vermek anlamına gelir.⁶⁵

Eş'arîler, her şeyi kapsamaya dayanarak Allah'ın irâdesine *küllî irâde* (genel)⁶⁶, insan irâdesine *cüz'î irâde* demişlerdir.⁶⁷ Onlar, cüz'î irâdenin hâdis yani yaratılmış ve ilâhî irâdeye tâbi olduğunu kabul etmektedirler. Bu da her iki irâdede de

⁶¹ Neseî, *Tebsiratü'l-Edille*, I, s. 491, 492.

⁶² Şaban Ali Düzgün, *Neseî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, Ankara: Otto Yayınları, 2021, s. 158.

⁶³ Ramazan Biçer ve Osman Sezgin, “Teo-Psikolojik Açıdan Mâtürîdî’de İrâde Özgürlüğü”, *Bilgi* 80 (2017), s. 243.

⁶⁴ Ömer Aydın, *Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1998, s. 74.

⁶⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 206.

⁶⁶ A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2016, s. 146.

⁶⁷ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 158.

insanın fonksiyonunun olmadığı gibi bir manaya işaret etmektedir. Eş'arîler bu konuyu kesb teorisi ile açıklamaya çalışsalar da ikinci dereceden bir cebre düşmekle itham edilmişlerdir.⁶⁸

Matürîdîler ise ilâhî teklîfin varlığı ve emirlerin sorumluluğunun zorunlu oluşunun gerekçesinin yalnızca irâde ve özgürlük olduğu düşüncesini temel almışlardır.⁶⁹ Kendisinden başka bir varlığı gerektirmeyen, sonsuz ve sınırsız bir irâde olması sebebiyle Allah'ın irâdesini *ilâhî ve ezeli irâde* şeklinde adlandırmış⁷⁰ ve bu irâdeyi *mutlak irâde* şeklinde nitelendirmiştir.⁷¹ Mâtürîdîler, küllî ve cüz'î irâdenin her ikisini de beşere nispet etmiştir. Onlara göre *küllî irâde*, Allah Teâlâ tarafından insana verilen, kişinin fiilini yapmayı ya da yapmamayı tercih ederken bir vesile olarak kabul edilen seçme becerisini (bil-kuvve irâde) ifade etmektedir⁷² ve küllî irâdenin yaratılmış olduğu konusunda ihtilaf bulunmamaktadır.⁷³

Zikredilen bu küllî irâdenin iki taraftan birine aktif olarak bilfiil yönelmesi de *cüz'î irâde* kavramı ile karşılanmaktadır. Mâtürîdîler'e göre cüz'î irâde nesnel varlığından söz edilemeyen ancak aklen düşünülebilen, kavramsal varlığı bulunabilen bir durumdur ve dış dünyada varlığı bulunmamaktadır. Bu da cüz'î irâdenin yaratılmamış olup olmadığını gündeme getirir. Bu açıdan kulun irâdesinin Allah'ın irâdesine sebep ve vesile olduğu ifade edilir.⁷⁴ Buna dayanarak Matürîdiyye'de cüz'î irâdenin kaynak, sebeplerin araç, mutlak irâdenin ise sonuç olduğu söylenmiştir.⁷⁵

Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın irâdesinin *tekvînî* ve *teşrîî* olarak iki yönü bulunmaktadır. Evrende vuku bulan her hâdisenin meydana gelişi Allah'ın tekvînî irâdesi ile olur.⁷⁶ Bu irâde daha sonra işleyeceğimiz kavramlardan olan meşîet anlamındadır. Tekvînî irâde, irâde edilecek şeye taalluk ettiğinde o şey hemen meydana gelir. Bütün mükevvinât varlığını bu irâde sayesinde kazanmıştır. "*Bir şeyin olmasını*

⁶⁸ Biçer ve Sezgin, "Teo-Psikolojik Açıdan Matürîdî'de İrâde Özgürlüğü", s. 251; Kılavuz, *İslam Akâidi*, s. 161.

⁶⁹ Biçer ve Sezgin, "Teo-Psikolojik Açıdan Matürîdî'de İrâde Özgürlüğü", s. 251.

⁷⁰ Kılavuz, *İslam Akâidi*, s. 146; Meydan Larouse, "İrâde Maddesi", s. 546.

⁷¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 382.

⁷² Kılavuz, *İslam Akâidi*, s. 146.

⁷³ Halil Taşpınar, "Matürîdiyye ile Eş'ariyye Mezhepleri Arasında İhtilaf mı, Suni Dalgalanma mı?", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2006): s. 230.

⁷⁴ Kılavuz, *İslam Akâidi*, s. 146, 162.

⁷⁵ Biçer ve Sezgin, "Teo-Psikolojik Açıdan Matürîdî'de İrâde Özgürlüğü", s. 255.

⁷⁶ Kılavuz, *İslam Akâidi*, s. 145, 219; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara: Umran Yayınları, 1981, s. 270.

dilediğimiz zaman, sözümüz ona ancak “ol” dememizden ibarettir. O da derhal oluverir”⁷⁷ ayetindeki irâde, bahsettiğimiz türdedir.⁷⁸ Âlemdeki varlıklar, tabîî kurallar ve bunlar doğrultusunda vuku bulan her olay, eylem ve davranış O’nun tekvînî irâdesinin evrene taalluk ve tecellîsidir.⁷⁹ Bu irâdenin yaratmak istediği şeyin vuku bulmaması imkansızdır.⁸⁰

Teşriî irâde ise dinî irâdeyi ifade eder. Allah’ın bir şeye muhabbet ve rıza göstermesi anlamındadır. Yani kulların yükümlü oldukları davranışların tâbî olduğu dinî hükümleri, insanın bireysel ya da toplumsal olarak ihtiyaç duyacağı ilâhî irâde ve değer yargılarını ifade eder.⁸¹ Allah Teâlâ’nın bu anlamdaki irâdesiyle bir şeyi dilemesi, o şeyin meydana gelmesini zorunlu kılmaz. “Şüphesiz Allah adaleti, iyiliği ve akrabaya iyiliği emrediyor.”⁸² ayetindeki irâde bu manayı ifade eder.⁸³ Tekvînî irâde hayır-şer, itaat-masiyet, faydalı-zararlı, güzel çirkin her varlık, olay ve olguya taalluk ederken teşriî irâde yalnızca hayır ve itaat kabilinden olanlara taalluk eder.⁸⁴

1.4. İrâde ile Benzer Anlamda Kullanılan Kavramlar

İslâmî literatürde ihtiyar, meşîet (meşîyyet), şevk, şehvet, kasd, azim gibi kelimelerin irâdeye yakın anlamda kullanıldığı görülmektedir.⁸⁵ Ayrıca rızâ, muhabbet, gazap, rahmet kelimelerinin irâde sıfatıyla münasebeti bulunmakta ve çoğunlukla meşîet kavramı irâde ile eş anlamlı kullanılmaktadır.⁸⁶ Kur’ân-ı Kerîm’de irâde, meşîet ve ihtiyar kavramları hem Allah’a hem de insanlara atfedilmektedir.⁸⁷ Buhârî’nin “Kitâbü’t-Tevhîd”ine bakıldığında 31. babının başlığının “el-Meşîe ve’l-irâde” olduğu

⁷⁷ Nahl, 16/40.

⁷⁸ Nail Karagöz, “Allah’ın İrâdesi ve Kötü Fiiller”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2006): s. 212.

⁷⁹ Kılavuz, *İslam Akaidi*, s. 220.

⁸⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “İrâde”, *DİA*, XXII, s. 380.

⁸¹ Kılavuz, *İslam Akaidi*, s. 220.

⁸² Nahl, 16/90.

⁸³ Karagöz, “Allah’ın İrâdesi ve Kötü Fiiller”, s. 212, 213.

⁸⁴ Kılavuz, *İslam Akaidi*, s. 219, 220.

⁸⁵ Mustafa Çağrı ve Hayrettin Hökelekli, “İrâde”, *DİA*, XXII, s. 380.

⁸⁶ Yavuz, “İrâde”, XXII, s. 379.

⁸⁷ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 158.

görülmektedir. Buradaki hadislerde *irâde* ve *ihtiyar* kelimelerinden daha yoğun bir şekilde *meşîyyet* kelimesi geçmektedir.⁸⁸

1.4.1. Meşîet

Meşîet, “شيء” kökünden türemiş bir mastardır. Sözlükte “شاء” fiili “diledi, istedi” anlamına gelmektedir. Nitekim bazı dil alimleri *şey* kelimesine “dilenen, istenen” anlamını vermiştir.⁸⁹ Râgıp el-İsfahânî (ö. 5/11. yy.), “bilinebilen ve hakkında haber verilebilen” şeklinde tanımladığı *şey* kelimesinin hem ism-i mef’ûl hem de ism-i fâil olarak kullanılabileceğini söyler. Dolayısıyla bu kelimeyle Allah nitelendirildiğinde “شاء” (dileyen), Allah’tan başkası nitelendirildiğinde “مشيء” (dilenen/murâd edilen nesne) ifade edilmiş olur. Bazı kaynaklara göre *şey*, mevcut olanı kapsadığı gibi ma’dumu da kapsar.⁹⁰ Çünkü yok olanın ifadesi var olan ile mümkün olmaktadır.⁹¹

Meşîet, çoğunlukla örfî olarak *irâde* anlamında kullanılsa da dilbilimcilere göre kelimenin asıl anlamı *bir şeyi icat etmek* ve *onu elde etmektir*. Allah için kullanıldığında *icat etmek*, insanlar için kullanıldığında ise *elde etmek* manasındadır.⁹² Ayrıca insana nispet edildiğinde *isâbet* ve *bir şeyin idrâki* gibi manaları da taşımaktadır.⁹³ İbn Manzûr da meşîetin Allah için kullanılırsa “yaratmak” ve “var etmek” anlamında olduğunu, insan için kullanıldığında “bulmak” ve “kastetmek” anlamında olduğunu söyler. Allah’ın meşîetinin kuldan farklı ve önce olması gerekliliğini bir örnek ile açıklar. Rivayete göre bir Yahudi, Resûlullah’a “*siz hem uyarıyorsunuz hem de şirk koşuyorsunuz. Allah diledi ve ben diledim, diyorsunuz. (مَا شَاءَ اللَّهُ وَشِئْتُ)*” diyor. Bunun üzerine Resûlullah, “*Allah diledi sonra ben diledim. (مَا شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ شِئْتُ)*” denmesini emrediyor.⁹⁴ İbn Manzûr, iki fiilin atıf vavı ile birleştiğinde tertip olmaksızın birliktelik

⁸⁸ Çağrı ve Hökelekli, “İrâde”, XXII, s. 381.

⁸⁹ İlhan Kutluer, “Şey”, DİA, XXXIX, s. 34.

⁹⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 271; Mu’tezile, ma’dumun şey olarak vasıflanabileceğini kabul etmektedir.

⁹¹ Aytekin, “Kur’ân’da İrâde ve Meşîet”, 15-16.

⁹² İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 271.

⁹³ Arif Aytekin, “Matürîdî’nin Te’vilatü’l Kur’an’ında İrâde ve Meşîet Yorumları”, *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2(2018): s. 22.

⁹⁴ Nesâî, Eymân ve Nuzûr, 9.

ifade ettiğini, dolayısıyla da Allah ile kulun dilemede birleştiğini bu yüzden de Resûlullah'ın “sonra” kaydı ile Allah'ın dilemesinin kulun dilemesinden önce gerçekleştiğini belirttiğini ifade eder.⁹⁵

Meşîet kavramı Allah'ın irâdesinin mutlak hür, sınırsız ve karşı konulmaz olduğunu ifade eder ve “şey”in meydana gelmesini gerektirir.⁹⁶ Buna örnek olarak “Allah'ın dilediği olur, dilediği olmaz (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن)”⁹⁷ ifadesi getirilir. İrâde, “Allah sizin için kolaylık ister, güçlük çekmenizi istemez”⁹⁸ şeklindeki ayette olduğu üzere Allah'ın murâd ettiğinin kaçınılmaz olarak vücûda gelmesini gerektirmez. İsfahânî, bununla beraber kimi zaman Allah'ın irâdesi ortaya çıkmamışken insanın irâdesinin ortaya çıkabileceğini ancak insanın meşîetinin yalnızca Allah'ın meşîetinden sonra gerçekleşebileceğini ifade eder. Örneğin insan ölmeyi irâde eder ancak Allah bunu irâde etmeyerek gerçekleştirmez.⁹⁹ Burada insanın irâdesinin bulunduğunu görmekle beraber Allah, dilemediği (meşîet) için kulun meşîeti gerçekleşmemiş yani kul dileyememiş olur. Allah'ın meşîetinin kulun meşîetinin önünde olduğuna bir dayanak olarak da “Hiçbir şey hakkında da Allah'ın meşîyetiyle takyîd etmeden “ben bunu yarın muhakkak yaparım” deme”¹⁰⁰ ayetini getirirler. Bunlara göre meşîet irâdeden ayrı kullanıldığında oluş ve yaratmayla ilgili olup tekvînîdir. İrâde ise teşriî bir yapıda olup belirleyici ve hüküm koyan bir yapıda olmamakla beraber fiil olarak sonuçlanmayabilmektedir.¹⁰¹

Mâtürîdî kelamcı Ebu'l Yusr el-Pedzevî (ö. 493/1099), Ebû Hanîfe'nin bu iki kavramı birbirinden ayırdığını söyler. Onun irâde kavramını muhabbet ve rıza cinsinden kabul ettiği yani meşîetten farklı bir şekilde bir isteğin sonuçlanmamış hali olarak ele aldığını rivayet eder. Ebu Hanîfe'nin buna şöyle örnek getirdiği nakledilir: Bir kimse eşine, meşîet kavramını kullanarak “boşamaya niyet ederek seni boşamak istedim (شئتُ طلاقك)” derse boşanma gerçekleşir. Ancak irâde kavramını kullanarak

⁹⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab*, Beyrût: Dâr-u Sâdır, 2010, I, s. 103.

⁹⁶ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 159.

⁹⁷ Ebû Dâvud, Sünne, 6.

⁹⁸ Bakara, 2/185.

⁹⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 271.

¹⁰⁰ Kehf, 18/24.

¹⁰¹ Arif AYTEKİN, “Matürîdî'nin Te'vilatü'l Kur'an'ında İrâde ve Meşîet Yorumları”, *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2(2018): s. 22.

boşamaya niyet ettiği halde “*seni boşamayı diledim, razı oldum, sevdim (أردت طلاقك أو رضيت طلاقك أو أحببت طلاقك ونوى الطلاق)*” derse boşama gerçekleşmez. Pezdevî, bununla beraber Ehl-i Sünnet’in bu iki kavram arasında bir fark görmediğini ve “*Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm’a açar; kimi de saptırmak isterse, göğsü çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir.*”¹⁰² ayetinde olduğu gibi Kur’ân-ı Kerîm’in bu iki kavramın aynı olduğunu gösterdiğini belirtir.¹⁰³ Ayrıca Ebû Hanîfe, zikredilen ayetteki irâdenin mecâzen meşîet anlamında olduğunu ve bunların birbirine yakın manada olduğundan birbirleri yerine kullanılmasının caiz olduğunu söyler.¹⁰⁴ Ayrıca eserlerine bakıldığında meşîet kelimesini sıklıkla irâde manasında kullandığı da görülmektedir.¹⁰⁵ Pezdevî’nin kanaatine göre meşîet, acizliği, sehvi nefyeder ve vücudu gerektirir ancak gazabı nefyetmez.¹⁰⁶

Nesefî, Kerrâmiyye hariç tüm kelimcilerin meşîet ile irâdenin aynı manayı ifade eden farklı lafızlar olduğunu kabul ettiği ifade eder.¹⁰⁷ Kerrâmiyye’ye göre meşîet, Allah’ın hâdis olan şeyleri kendisiyle dilediği ezeli bir sıfatı olarak kadîm, irâde ise hâdistir.¹⁰⁸ Ayrıca onlara göre Allah’ın, murad edilen varlıkların sayısı kadar çok irâdesi vardır ve her bir varlık hudûs bulmadan önce ona ilîşen bir irâde hudûs bulur.¹⁰⁹ Ancak diğer kelimciler bu tarz bir yaklaşımın dil ve örf bakımından batıl olduğunu söyleyerek reddetmektedir.¹¹⁰ Netice olarak Nesefî, meşîeti dil alimleri gibi kevnî irâde anlamında ele alı irâdeden farklı değerlendirmemiş, kelimcilerin büyük çoğunluğu gibi meşîet ve irâdeyi birbirlerinin yerine kullanılabilecek eş anlamlı kelimeler olarak değerlendirmiştir.

¹⁰² En’am, 6/125. Ayrıca Bkz. Hac, 22/14, 16; İbrahim, 14/27; Bakara, 2/142; Murat Memiş, “Allah’a İzafe Bakımından Kur’an’da İrâde ve Meşîet Kavramları”, 31 (2010) *DEÜİFD*, s. 108-129.

¹⁰³ Ebu’l Yûsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü’l-Dîn*, thk. Hans Peter Linss, Kâhire: el-Mektebetü’l Ezheriyye li-türâs, 2003, s. 52.

¹⁰⁴ Pezdevî, *Usûlü’l-Dîn*, 52, 53.

¹⁰⁵ Nail Karagöz, “Allah’ın İrâdesi ve Kötü Fiiller”, s. 198; Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri*, trc. Mustafa Öz, İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017, s. 72.

¹⁰⁶ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, s. 61.

¹⁰⁷ Nesefî, *Tebsiratü’l-Edille*, I, s. 494; Tehânevî, *Keşşâf*, II, s. 1553; İbn Metteveyh, *el-Mecmû’ fi’l-Muhît bi’t-Teklîf*, nşr. Jean Joseph Houben, Beyrût: el-Matbaatü’l-Katolikiyye, 1962, I., s. 295.

¹⁰⁸ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, thk. Abdülaziz Muhammed Vekîl, Kâhire: Müessesetü’l-Halebi, 1968, I. s. 111; Nesefî, *Tebsiratü’l-Edille*, I, s. 502.

¹⁰⁹ Nesefî, *Tebsiratü’l-Edille*, I, s. 492.

¹¹⁰ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü’l-merâm min ‘ibârâtü’l-İmâm*, Lübnan: Dâru’l Kütübü’l İlmiyye, 2007, s. 129; Sa’düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâ’id*, İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015, s. 107.

Nesefî, İmam Matürîdî'yi takip ederek irâdeyle eş anlamlı olarak ele aldıkları meşîetin sahip olduğu farklı anlamları dört başlıkta açıklar: (1) “*temenni etmek*”, (2) “*emir / emredip bir şey yapmaya çağırmak*”, (3) “*rıza göstermek*”, (4) “*baskı altında tutulmaksızın fiili takdir ve irâde ettiği şekliyle meydana getirmek*”. Nesefî de bunları zikrederek Allah Teâlâ'nın bu başlıkların hepsiyle her konuda nitelendirilmesinin mümkün olmadığını belirtir. Özellikle ilk üç mananın Zât-ı İlâhî'den uzak manalar olduğu, dördüncü mananın meşîeti ortaya koyduğunu ifade eder.¹¹¹

1.4.2. İhtiyar

İhtiyar, “خير” kökünden gelip iftiâl babından olan bir kelimedir. İyilik olarak da ifade edilebilecek olan *hayr*, herkesin elde etmek istediği, ona faydalı olan, arzu edilen şeylerdir. Zıddı şerdir. Hayr, kelimesi isim olarak kullanıldığı gibi ism-i tafdîl olarak da kullanılmaktadır.¹¹² Bu kökten gelen “ihtiyar” ise “iki şeyden birinin diğerinden üstün tutularak tercih yapılması”, “bir şeyin tahsis edilmesi” ve “bir şeyi başkasının önüne geçirmek” anlamlarına gelir.¹¹³ Kur'ân-ı Kerîm'deki (el-A'râf 7/155; Tâhâ 20/13; el-Kasas 28/68; ed-Duhân 44/32) kullanımı da zikrettiğimiz sözlük manaları bağlamındadır.¹¹⁴ Ancak şöyle bir ayrıntı bulunmaktadır ki Kur'ân'da Allah'ın sadece iyi olan, insanlık için nimet ve rahmet anlamına gelen şeyleri seçmesi, ihtiyar kavramı ile karşılık bulurken nötr bir seçimi ifade etmek için irâde ve meşîet kavramları kullanılmıştır.¹¹⁵

İhtiyar kavramı kelimciler ve felsefeciler nezdinde genellikle “fâilin dilerse yapacak dilerse yapmayacak durumda olması” şeklinde tarif edilmektedir.¹¹⁶ Umum-husus açısından bakarsak ihtiyar kavramı irâde ve meşîete göre daha dar ve özel anlamdadır.¹¹⁷ Özellikle irâdeyi çift yönle ele alan Hanefî mezhebine göre ihtiyar daha

¹¹¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 376, 382, 383; Ebu'l Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü'l edille fi Usûlu'd-Din*, haz. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003, II, s. 284.

¹¹² İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 160.

¹¹³ Tehânevî, *Keşşâf*, I, s. 133; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, Kâhire: Dâru'l İlm ve's-Sekâfe, 1431/2010, s. 124.

¹¹⁴ H. Yunus Apaydın, “İhtiyar”, *DİA*, XXI, 575.

¹¹⁵ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s. 48.

¹¹⁶ Apaydın, “İhtiyar”, XXI, s. 575.

¹¹⁷ Tehânevî, *Keşşâf*, I, s. 133.

teknik bir anlamda kullanılmaktadır.¹¹⁸ Fârâbî ve İbn Sinâ da bu noktada, insanın mümkün olanlarla beraber mümkün olmayanları da istediğini ancak sadece mümkün olanı seçtiğini söyler. Dolayısıyla her ihtiyarın bir irâde olduğunu söyleyebilmekle beraber her irâdenin ihtiyar olduğunu söylememiz mümkün değildir.¹¹⁹ Dilcilerden Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra), ihtiyarı “bir şeyi başka bir şeye bedel olarak irâde etmek”¹²⁰ şeklinde tanımlayarak çoğunlukla “karar verip yönelmek” manası taşıyan irâdeden farklılaştığını ortaya koymuştur.¹²¹ Ancak kelamcılar kimi zaman dildeki bu ayrıma gitmeksizin özellikle Allah'ın irâdesi söz konusu olduğunda “fâilun bi ihtiyar” ve “fâilun muhtâr” gibi ifadelerle irâde ile aynı anlamda kullanabilmektedir.¹²² Özellikle Mâtürîdî kelamcılar tarafından “kudrete bağlı olarak bir fiili yapmanın da terk etmenin de sahih olması” şeklinde yapılan bir başka tanımlama ise felsefeciler cihetinden kabul görmemiştir.¹²³

Kindî, ihtiyarı “düşünme (reviyye) ve ayırt etme (temyiz) gücünden sonra gelen irâde” şeklinde tarif etmektedir.¹²⁴ Ona göre iki şeyden birini seçebilme kuvveti olarak tanımladığı irâde ile insan seçebilen bir varlık haline gelirken ihtiyar ile tercihlerinden dolayı sorumlu tutulan bir varlık halini alır.¹²⁵ İbn Sina, irâde sahibi varlığın irâdî ve aklî bir gayesi olduğunu söylemektedir. Ona göre istenilenin irâdesi lezzet gibi duysal veya yenmek gibi vehmî ve hayalî olabilmektedir. Ancak gerçek olan ve sırf iyiliği (es-saadetü'l kusvâ) isteyenin akıl olduğunu, onun talebinin de ihtiyar olarak adlandırıldığını ifade eder.¹²⁶ Meşşâî geleneğin olgunlaşma dönemine tekabül eden Kindî'den yaklaşık iki yüzyıl sonra yaşamış, Meşşâî okulun son temsilcisi olan İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) görüşü de Kindî'nin zikrettiğimiz tanımıyla uyumaktadır.¹²⁷

¹¹⁸ Apaydın, “İhtiyar”, XXI, s. 575.

¹¹⁹ Çağrı ve Hökelekli, “İrâde”, XXII, s. 381.

¹²⁰ el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, s. 124.

¹²¹ Apaydın, “İhtiyar”, XXI, s. 575.

¹²² Tehânevî, *Keşşâf*, I, s. 133; Apaydın, “İhtiyar”, XXI, s. 575.

¹²³ Apaydın, “İhtiyar”, XXI, s. 575.

¹²⁴ Kindî, “el-Hudûd ve'r-Rusûm”, s. 191; Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 186.

¹²⁵ Gürkan, “İbn Sina Felsefesinde İrâde”, s. 30;

¹²⁶ Hatice Toksöz, “İbn Sinâ'nın Metafizik Sisteminde İrâde ve İnsanın Özgürlüğü Problemi”, *Milel ve Nihal İnanc, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 9 (2012), s.118; Nitekim İbn Sina'nın takipçisi olduğu Aristoteles (m.ö. 384/322) de “en uygun ve en faydalı olanın tercih edilmesi” şeklinde tanımladığı ihtiyarın sadece aklî melekesi mevcut olan ve sorumluluk sahibi insanlar için geçerli bir eylem olduğunu ifade etmektedir. Toksöz, “İbn Sinâ'nın Metafizik Sisteminde İrâde ve İnsanın Özgürlüğü Problemi”, s. 128; Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, trc. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009, s. 48.

¹²⁷ Atilla Arkan, “Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 12 (2004), s. 42; “İstek gücü hayalde canlanan iz düşün yahut imajın durumuna bağlı olarak ya fayda veya haz veren

İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), irâde konusunu genişçe ele alır ve irâdenin seçme (ihtiyar) niteliği üzerinde durur.¹²⁸ O, ihtiyarı “insanın karar vermekte tereddüde düştüğünde aklın yol göstermesi ile doğan özel bir irâde” şeklinde tarif eder. Ona göre bir şeyin iyi olduğuna dair bilgi o şeyin yapılması gerektiği hükmünü, hüküm irâdeyi, irâde kudreti, kudret de fiili meydana getirir. Dolayısıyla ihtiyarın kişiyi davranışlarının sonuçlarından sorumlu hale getiren ahlâki bir ilke olduğunu söyleyebiliriz. Anlamının irâdeye göre daha husûsi olması tam da bu noktada sıradan bir yöneliş yerine bilinçli ve özgür bir seçimi ifade etmektedir.¹²⁹ Bu durumda *muhtâr*, hakikate ya da kendisine göre iki şeyden en hayırlı olanı herhangi bir zorlama olmaksızın irâde eden anlamındadır. İnsanın irâdesinde bir ızdırârın bulunması durumunda muhtar olmaktan çıkar.¹³⁰ Literatürde daima *cebîr*, *ızdırâr* ve *ilcâ* kavramlarının karşıtı olarak kullanılır.¹³¹ Bunların yanı sıra Gazzâlî, ihtiyarî hareketleri başlangıcı eksik varlığın tamlik ihtiyacı olarak da görmektedir. Canlı varlığın tamliğini tehdit eden gerginlikleri azaltmak ve imkânlarını gerçekleştirmek maksadıyla davranış sergilediklerini söyler. Gazzâlî’nin bu düşüncesi, çağdaş psikolojinin görüşlerinden de biridir.¹³²

Ebû Hanîfe (ö. 150/767), insanın -iyilik ya da kötülük olsun- eylemde bulunabilmesi için Allah’ın kendisinde meydana getirdiği istitâatin emrettiği iyilikte değil de kötülükte *sarf* edilmesi sebebiyle cezalandırılacağını belirtir.¹³³ Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687), Ebû Hanîfe’nin ifade ettiği sarf kavramının ihtiyar ve azm-i musammem manasında olan kesb anlamında kabul edildiğini söyler. Buna göre Allah, kulun fiili yapmaya ya da onu terk etmeye sarf etmesi için külli bir kudret yaratmıştır. Bu kudretin sarf edilmesi de ihtiyar, kasıt ve cüz’i irâde anlamına gelmektedir. Bununla beraber Allah’a istinat etmesi bakımından mahluktur, yoksa

yahut arzulanan bir nesne karşısında duyulan ‘arzu’ veya ‘elem’ yahut ‘zarar’ verdiği için istenmeyen bir şey karşısında hissedilen ‘öfke’ şeklinde ortaya çıkar. İstek gücünün bu dışavurumda insanlar ve hayvanlar ortak olup, insan söz konusu olduğunda bunlara bir de istek gücünün insana özgü ‘akıl’ ile olan ilişkisinin bir sonucu olarak ‘seçme’ (ihtiyar) yetisi eklenir.” Tuncay Akgün, “İbn Rüşd’de İrâde Teorisi ve İrâde-Siyaset İlişkisi”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 19 (2023) s. 29, 30. Bkz. Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2006, s. 7/595.

¹²⁸ Çağrııcı, “Gazzâlî”, XXIII, s. 501.

¹²⁹ Çağrııcı ve Hökelekli, “İrâde”, XXII, s. 381.

¹³⁰ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, Kâhire: Dâru'l İlmi ve's-Sekâfe, 1431/2010, s. 124.

¹³¹ el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, s. 124; Çağrııcı ve Hökelekli, “İrâde”, XXII, s. 381.

¹³² Çağrııcı ve Hökelekli, “İrâde”, XXII, s. 381.

¹³³ Ebû Hanîfe, *Fıkhu'l-Ekber*, İmârât'ul-Arabiyye: Mektebetu'l-Furkân, 1999, s. 102.

varlığa gelmesine dair bir vücûb ifade etmez.¹³⁴ M. Sâim Yeprem, Ebû Hanîfe'nin *sarf* kavramı ile ifade ettiği hadisenin -müphem noktalar bulunuyor olmakla beraber- Beyâzîzâde'nin de açıklamalarından yola çıkarak modern psikolojinin irâde açıklamasına mutâbık olduğunu öne sürer.¹³⁵

İmam Mâtürîdî'ye göre her fâil ayrılmaz bir şekilde irâde ve ihtiyara sahiptir. Her ne kadar kulun fiilleri Allah Teâlâ'nın mahluku olsa da o fiil, kulun alternatiflerinden birini "ihtiyar" etmesi sonucunda meydana gelmektedir.¹³⁶ İmam Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l Kur'ân* adlı eserinde devamlı olarak ihtiyar kavramını "kesb" kelimesinin yerine kullanmaktadır. Kezâ Eş'arî, "kesb" kavramını "hâdis kudretin makdura taalluk etmesi" manasında kullanırken İmam Mâtürîdî, bu kavramı "kulun ihtiyar etmesi" şeklinde ele alır.¹³⁷

Mâtürîdî'ye göre ihtiyarın şartı kişinin aklına geleni yapması değil onun kendisine en uygun olanı seçmesidir. Kişi bir şeyi neden yaptığını bilmiyorsa bu, onun fiilinde başkasının rolünün olduğu anlamına gelir.¹³⁸ Ona göre irâde ile ihtiyar birbirini izleyen iki süreçtir. İnsan önce irâde eder sonra ihtiyar eder.¹³⁹ Bu durumda ihtiyar seçenekler arasındaki tercihi tamamlamaktır. Bunun neticesinde fiil oluşmaktadır.¹⁴⁰ Pezdevî de ihtiyarın irâde ve dileme olmadan vücûd bulamayacağını ifade eder.¹⁴¹

Nesefî, irâdeyi ihtiyarı zorunlu kılan bir sıfat, irâde sahibini de ihtiyar sahibi yani muhtar olarak görmektedir.¹⁴² Zorunlu fiiller ile ihtiyârî fiiller arasında zarûrî olarak bir ayrım olduğunu ifade eder ve ihtiyârî fiillerin insanın sahip olduğu kesb ile meydana geldiğini söyler.¹⁴³

¹³⁴ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâtü'l-İmâm*, thk. Yusuf Abdürrezzak, Mısır: Matbaati Mustafa el-Bâbi'l Halebî, 1949, s. 259.

¹³⁵ M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021, s.131, 132, 133. Ayrıca; Yeprem, Beyâzîzâde'nin açıklamalarının kesinlikle Ebû Hanîfe'nin kanaatleri istikâmetinde olduğunu söyleyemeyeceğini belirtmekle beraber bunların açıklanmamış prensiplerin geç dönemde yorumlanması olarak görmektedir.

¹³⁶ Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 234.

¹³⁷ Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 238.

¹³⁸ Hasan Kurt, "İmam Mâtürîdî'de Mu'tezilî Ka'bî'nin Eleştirisi", *bilimname*, XX, 2011/1, s. 127.

¹³⁹ Bkz. Sami Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Ahlâk*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010, s. 81.

¹⁴⁰ Süleyman Tuğral, "Mâtürîdî Mektebinde İrâde ve İyilik-Kötülük Düşüncesinde Sadruşşeria'nın Katkısı", *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, haz. Ahmet Kartal, İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2014, s. 338.

¹⁴¹ Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, s.52.

¹⁴² Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, s. 491.

¹⁴³ Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, II, s. 223. Bkz. Hamdi Gündoğar, "Ebu'l Muîn en-Nesefî'nin İnsan Fiilleri Probleminde Mu'tezile'ye Yöneltilmiş Bazı Eleştiriler", *Kelam Araştırmaları* 9:1 (2011), s. 201.

1.4.3. Azm

Azm kavramı için devamına kalbin bağlanması,¹⁴⁴ bir şeyi gerçekleştirmeye yönelik kesin bir kalbî bağlanma ile kasıt ve yönelmede bulunmak, bir işte ciddiyet, çaba ve ihtimam göstermek şeklinde manalar ihtiva eder.¹⁴⁵ Aynı kökten türeyen azîmet kelimesi sağlam bir irâdeyi belirtmektedir. Nitekim “*biz onda azim (yeterli kararlılık) bulamadık*”¹⁴⁶ ayetinde emredilenin yapılmasında sağlam bir kastın bulunmuyor olduğu ifade edilmektedir.¹⁴⁷ Bu hususta azmin niyetten farklı bir şey olduğunu belirtmek gerekir. Zira niyet, eylemi gerçekleştirme konusunda kesin karar ifade etmez. Ebu Hilâl el-Askerî, niyeti “fiilden vakitlerce önce bulunan bir irâde” şeklinde tarif etmektedir. Oysa azm, azmedilen şeyden bir ya da birkaç vakit önce olabilir. Ona göre azm, “irâde sahibinin sayesinde eylemine devam etme ya da vazgeçme kararını kesinleştirdiği irâde”dir.¹⁴⁸ İbn Rüşd de fâilin bir fiile yönelme arzusu olarak ifade ettiği irâdenin fiilin oluşması için yeterli olmadığını, bunun için azm olarak isimlendirdiği irâdî gayretin gerekli olduğunu söyler.¹⁴⁹

İbrâhîm en-Nazzâm, Ebû Hüzeyl el-Allâf, Cafer b. Harb ve Basra Mu'tezîlesinin mütekaddimîninden bazı alimler hâdis irâdeyi fiili birkaç zamanla önceleyen ve fiille birlikte bulunan olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. İlki azim, diğeri kasıttır. Nefsin iki şey hakkındaki tereddüdünün ardından karar kılması azmi belirtmektedir. Bu azmin güçlü veya zayıf olması mümkündür. Yavaş yavaş güçlenerek kesinlik kazanabilir. Ancak bu kesinlik de irâde edilenin varlığa gelmesini zorunlu kılmaz. Çünkü kesinlik kazanmış olan bu karar, fiille birlikte bulunan kasta dönüşebileceği gibi ileride kastedeyeceğine dair bir kesinliği de ifade ediyor olabilir. Yani bu durumda fiili önceleyeceği için onun varlığını zorunlu kılmaz. Ayrıca fiil için gerekli şartlardan birinin ortadan kalkması ya da meydana gelmesini engelleyici bir durum sebebiyle bahsedilen azim, kesinlik ortadan kalkabilir.¹⁵⁰

¹⁴⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 334; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Daru Sadr, 1993, XII, 399.

¹⁴⁵ Mütercim Asım Efendi, *el-Okyanûsu'l-Basît*, VI, 5110.

¹⁴⁶ Tâhâ, 20/115.

¹⁴⁷ Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 126.

¹⁴⁸ el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, s. 124.

¹⁴⁹ Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, Ankara: Otto Yayınları, 221, s. 160.

¹⁵⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, s. 458, 459.

Eş'arîler ise azmin irâde cinsinden olmayan başka bir şey olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁵¹ İmam Gazzâlî, davranışların zihinde tasavvur edilmelerinden fiilî olarak gerçekleşinceye kadar olan evreleri, hadîs-i nefis, tabii ilgi, hüküm, azim veya kasıt, amel şeklinde zikretmiştir. İlk üçünde kesin bir karar bulunmadığı için irâde dışı olduğunu ve bu evrelerde insanın sorumlu olmadığını ama azim evresinde niyet ve kasıt olduğundan insanın sorumluluğunun bu noktada olduğunu ifade eder. Bu sebeple o, kötü bir işe azmeden kimsenin iyi niyet, Allah korkusu, günah endişesi gibi sebeplerin haricinde bir sebeple bu işi yapamazsa da azminden dolayı yine de sorumlu olmuş olur.¹⁵² Cürcânî'ye göre aklî, psikolojik arzu ve eğilimlerden kaynaklı muhtelif sebeplerden oluşan tereddüt sonrasında, kişi iki taraftan birisini yapmayı tercih etmezse bundan şaşkınlık ve tereddüt; tercih ederse nefساني bir nitelik olan azim ortaya çıkar.¹⁵³ Bir fiile dair meyil sadece zihinden geçer ve kararlılık oluşmazsa fiil de meydana gelmez. Bu durumda azimden söz edemeyiz ve bu hale *hemm* denir. Kişi bir şeye azmetmişse bu azim onun gerçekleşmesini gerektirir.¹⁵⁴

İrâde kelimesinin kök manasında bir istikrarsızlık, gelme-gitme durumunun söz konusu olduğundan bahsetmiştik. İnsan çeşitli şeyleri arzulayabilmektedir veya önce beğendiği bir şeyi daha sonra beğenmeyebilmektedir. Ancak bir noktada insan kesin olarak bir karar vererek bir istikamete yönelir. Bu noktada çeşitli yönlerde ihtimali olan irâde, kesin bir karar ile azme dönüşmüş olmaktadır. Bu da fiili yapmaya yönlendiren aşamadır.¹⁵⁵ Bu noktada müteahhir Mâtürîdî kelamcılar, Mu'tezilî alimlerin fiilin meydana gelmesini gerektiren kasıt manasındaki irâdeyi İbn Hümâm'ın (ö. 861/1457) tabiriyle "*azm-i musammem*" olarak ifade etmişlerdir.¹⁵⁶ Allah Teâlâ, meyil, dürtü, istek gibi nefsin işlerini kalpte yaratmasından sonra tereddütsüz bir şekilde kulun azmetmesi ve sadece o fiili isteyerek tam anlamıyla yönelmesi anlamına gelir. Kul, azm-i musammemi yerine getirdikten sonra Allah kulun yöneldiği bu fiili yaratır. Allah'ın kulda yarattığı meyil, dürtü, istek gibi şeyler kulun fiilde mecburiyetini gerekli

¹⁵¹ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, II, s. 458, 459.

¹⁵² Mustafa Çağrı, "Azim", *DİA*, IV, 328.

¹⁵³ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, II, s. 458, 459, 538, 539.

¹⁵⁴ Tehânevî, *Keşşâf*, II, s. 1180, 1181.

¹⁵⁵ Mustafa Said Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, Ankara: Otto Yayınları, 2017, s. 150, 151.

¹⁵⁶ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere fi'l-'akâ'idü'l-münciye fi'l-âhire*, Mısır: el-Matbaatü'l-mahmûdiyye et-ticâriyye, t.y. 55.

kılmamaktadır. Bunlarla kulun yapma ve terk etme hususunda tercih ve kesin karar vererek fiile güç yetirmesi sağlanır. Dolayısıyla bu manadaki azminden dolayı kulun mükellef tutulması mümkün görülmektedir.¹⁵⁷ Ayrıca bu alimler azmin Eş'arîler'in kesb kavramıyla aynı manada olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁸

Fahreddin Razi, İbn Hümâm'ın kavramlaştırdığı terimi ondan önce benzer bir manada “*sammeme'l azm*” şeklinde kullanmıştır. Ona göre Allah, kul itaate kesin bir karar ile azmettiğinde onu, masiyete azmettiğinde de onu yaratır. Bu durumda da kul var edici mûcid olmasa bile mûcid gibi olur. Kulun emir ve yasakla muhatap olabilmesi için bu kesin kararın yeter sebep olduğunu ifade eder.¹⁵⁹

Nesefî, İbn Hümâm'ın azm tabiri yerine kasd ile ifade etmeyi tercih etmiştir. Ona göre Allah, kulun kesbini istediği her fiili yaratmaya âdetini tesis etmiştir. Yani insan fiilini kastettiği ve istediği zaman o fiil sünnetullah doğrultusunda zaruri olarak yaratılmaktadır.¹⁶⁰

1.4.4. Kasd

Kasd, sözlükte bir nesneye yönelmek, azmetmek, ifrat ve tefrit arasındaki orta ve doğru yolu tutmak anlarına gelen masdar bir kelimedir.¹⁶¹ Terim anlamı itibariyle niyet, azim, irâde, ihtiyar, rıza gibi kavramlarla ilişkili bir manadadır. Kişinin istek ve irâdesinin bir fiile ait sonuca yönelmesini belirtir.¹⁶² *Kasd*, fiilin sadece gerçekleştirilme anında yapılma irâdesini ifade eder ve başkasının fiiliyle değil, yalnızca kişinin kendi fiiliyle ilgilidir. Irâde ise, diğeri olmaksızın iki fiilden birisine has değildir.¹⁶³

Nazzâm, Allâf gibi Mu'tezilî alimler, kastı eylemimizi gerçekleştirirken kendimizde bulduğumuz bir şey olarak tanımlar. Fiille birlikte olması irâde edilen şeyin varlığa gelmesini zorunlu kılar.¹⁶⁴ Kâdî Abdülcebbar da kasdı insan fiilinin gerçekleştiği anda ya da onun fiilini oluşturan sebep anında bulunan bir irâde olarak tarif eder.¹⁶⁵ Bu

¹⁵⁷ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 55-58.

¹⁵⁸ Çağrı, “Azim”, IV, 328.

¹⁵⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, trc. Eşref Altaş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 177, 178.

¹⁶⁰ Yazıcıoğlu, *Mâturîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, s.75.

¹⁶¹ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 334 Mütercim Asım Efendi, *el-Okyanûsu'l-Basît*, II, 1557.

¹⁶² Ali Şafak, “Kasıt”, *DİA*, XXIV, 559

¹⁶³ el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, s. 126.

¹⁶⁴ Cürçânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, II, s. 458, 459.

¹⁶⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s. 58.

tanıma göre eylem anındaki bir tür irâde olan kasd fiilin bir kısmını oluşturmaları sebebiyle fiilin meydana gelmesinde en etkili merhaledir. Fiili oluşturan sebep anı, gerçekleşmesi başka fiillere bağlı olan mütevellid fiillerle alakalıdır.¹⁶⁶

Kasd ve **niyet**, bazen eşanlamlı kullanılmakla beraber, kasdın mücerred bir yöneliş; niyetin ise bu yönelişin arkasında, fiilden vakitlerce önce bulunan, onu manevi ve olumlu açıdan vasıflandırması yönüyle birbirinden ayrı manaları ifade etmektedirler.¹⁶⁷ Nitekim niyet, daha önce zikrettiğimiz gibi fiili gerçekleştirme hususunda kesin kararı ifade etmez. Kâdî Abdülcebâr niyetin fiille bitişik olabileceği gibi onu önceleyebileceğini ifade eder. Ancak bu kavramın genellikle fiilin meydana gelmesi için değil, kalpte (ضمير) meydana gelenler hakkında kullanıldığını belirtir. Buna göre “niyetim şöyledir” demekle “gönlümden geçen şöyledir” demek arasında fark yoktur. Niyet, irâde ile murâd arasında uzaklıkta bulunur.¹⁶⁸ Allah’ın irâdesinin fiilinden önce olduğu söylenemeyeceği gibi Allah niyetle ya da azimle vasıflanamaz.¹⁶⁹

Önceki bölümde zikrettiğimiz üzere Neseî, Ehl-i Sünnet kelimacıları gibi azm ve kasd kavramlarını benzer anlamı görüp, azm yerine kasd kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Bu kavramlar irâde ile yakın anlamı olduğu için insanın fiile kastetmesinin Allah’ın o fiili yaratacağını belirtir.¹⁷⁰

1.5. Irâdenin Alt Anlamları

1.5.1. Rıza

Sözlükte; beğenmek, kabul etmek, hoşnut olmak, hükmün yerine gelmesine kalbin sevinmesi, bir şeyi seçip kabul etmek manalarında. Nitekim “*Bugün, sizin için dininizi kemâle erdirdim ve sizin üzerinize nimetimi tamamladım. Sizin için din olarak İslam’ı beğendim (razı oldum).*” ayetinde “seçip kabul etmek” manası bulunmaktadır.¹⁷¹

¹⁶⁶ Yunus Cengiz, “Kâdî Abdülcebâr’ın Eylem Teorisi” (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 195.

¹⁶⁷ Şafak, “Kasit”, *DİA*, XXIV, 559.

¹⁶⁸ İbn Metteveyh, *el-Mecmû’ fi’l-Muhît*, I, 298.

¹⁶⁹ el-Askerî, *el-Furûku’l-lugaviyye*, s. 124, 126;

¹⁷⁰ Yazıcıoğlu, *Mâturîdî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti*, s.75.

¹⁷¹ İbrâhim Medkûr vd., *Mu’cemu’l vasît*, Kâhire: Mektebetü’ş-Şurûku’d-Düveliyye, 2004, s. 351; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 263.

Kur'ân-ı Kerîm'de rıza kavramı yetmiş üç yerde (el-Mâide 5/119; el-Mücâdile 58/22; el-Fecr 89/28; el-Beyyine 98/8; Âl-i İmrân 3/174; et-Tevbe 9/62, 72, 96, 100; el-Feth 48/18; el-Bakara 2/207, 265; Zümer 39/7; Muhammed 47/28; vd.) geçmektedir. Ayet ve hadislerde (Müsned, I, 34, 96, 118; Müsned, V, 191; Müslim, “Salât”, 222; Tirmizî, “Tefsîr”, 23/1; Nesâî, “Sehiv”, 62; Ebû Dâvûd, “Salât”, 148, “Vitr”, 5; vd.) rıza kavramıyla Allah'ın rızasını kazanmaya teşvik üzerine ve rıza mertebesinin en büyük mutluluk olduğuna vurgu yapılmıştır.¹⁷² Ayrıca insanların birbirleri arasındaki rızalaşmalarına da nispet edildiği görülmektedir.¹⁷³ Rızanın karşıtı *sahat/suht* (öfke) ve *gazaptır*.¹⁷⁴ Ebû Hilâl el-Askerî, irâde ve rıza arasındaki farkı şöyle ifade eder: “*İtaat etmeyi irâde etmek, itaatten öncedir ancak itaate razı olmak, itaatle beraber ya da itaatten sonradır.*”¹⁷⁵

Rıza kavramı, kelam ilminde genellikle Allah'ın irâde sıfatı bağlamında incelenir. Mu'tezile rızâ, muhabbet ve irâdenin aynı manada olduğunu savunur. Bu sebeple kullardan sâdır olan fiillerin ilâhî irâdeden bağımsız bir şekilde gerçekleştiğini düşünürler.¹⁷⁶ Rıza ile irâdeyi eş anlamlı olarak ele aldıkları için Allah'ın küfrü irâde etmesini aynı zamanda ondan razı olması şeklinde anladıklarından küfrün Allah tarafından irâde edilmesine itiraz etmişlerdir.¹⁷⁷ Onlara göre bir kişinin “râzı oldum” veya “sevdim” demesiyle “irâde ettim” demesi aynı kapıya çıkmaktadır ve birisini ispat edip diğerini reddetmek çelişki oluşturmaktadır.¹⁷⁸ Allah'ın kul için mâsiyeti dileyip sonrasında cezalandırmasının zulüm, kendisine sövülmesini, çirkinliği ve ahmaklığı dilemesinin de sefeh olacağını ifade ederler.¹⁷⁹ Dış dünyada bazen insanın razı olmadığı veya sevmediği fiilleri işlemesi mümkün olabildiği gibi bazen imkânsız olmaktadır. Mu'tezile'ye göre irâde fiilden önce, Ehl-i Sünnet'e göre ise fiille beraber bulunmaktadır. Bu sebeple İmam Mâtürîdî, rıza, gazap muhabbet gibi kavramların

¹⁷² Süleyman Uludağ, “Rızâ”, *DİA*, XXXV, 56.

¹⁷³ Halil İbrahim Bulut, “Rızâ”, *DİA*, XXXV, 55.

¹⁷⁴ Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 96; Mütercim Asım Efendi, *el-Okyanûsu'l-Basît*, VI, 5770; el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, s. 123.

¹⁷⁵ el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, s. 123.

¹⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, s. 260, 261.

¹⁷⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, s. 537; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 263.

¹⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 260, 261.

¹⁷⁹ Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 53

çoğunlukla fiilden sonra olduğunu ve böyle bir durumda da pek bir anlamlarının olmayacağını ifade eder.¹⁸⁰

Ehl-i Sünnet'e göre irâde ve rıza birbirlerinden ayrı olup, irâde iyi ve kötü fiillere taalluk etmekle beraber rıza sadece hayra yöneliktir.¹⁸¹ Ebü'l Hasen el-Eş'arî muhabbet ve rızanın irâde manasında olduğuna ve bu ikisinin irâde gibi bütün mevcudatı kapsadığına hükmetmiştir. Ona göre Allah varlığını irâde ettiği her şeyin var olmasından razıdır ve onun var olmasını irâde etmesi açısından sever.¹⁸² Bir şeyi seven ve razı olan onu istemiş ve dilemiştir. Aynı şekilde bir şeyi isteyen ve dileyen onu sevmiş ve ondan razı olmuştur.¹⁸³ Eş'arî'den farklı olarak Cürcânî, rızanın "itiraz etmemek" manasında olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre Allah küfrü irâde edebilmekle beraber ondan razı olmayacak ve ona itiraz edecektir.¹⁸⁴ Râgıp el-İsfahânî, kulun Allah'tan razı olmasını, ilâhi takdîre hoşnutsuzluk göstermemesi; Allah'ın kuldan razı olmasını ise Allah'ın emir ve yasaklarına uygun davrandığını görmesi olarak ifade eder.¹⁸⁵

İrâde ile rıza ve muhabbetin birbirinden farklılığının yanında umum-husus ifade eden ayetlerin de yer aldığını söyleyen Mâtürîdî, Allah'ın fiillerinde irâde ve meşîetle vasıflanmasına mukabil rıza ve muhabbetle vasıflanmayacağını belirtir. Ona göre muhabbet ve gazap kulların fiili sebebiyle gereklilik kazanırken meşîet böyle değildir. Çünkü kulların fiillerinde rıza ve temenni dışında meşîeti gerektirecek bir mana yoktur.¹⁸⁶ İmam Mâtürîdî, rıza manasının zem ihtiva eden fiillerde Allah'tan nefyedilmesi gerektiğini belirtirken "*Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse, göğe çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir. Allah inanmayanları işte böyle cezalandırır.*"¹⁸⁷ ayetini örnek göstererek burada iki ayrı insanın iki ayrı irâde ile birbirinden ayrıldığını ifade eder ve bu gibi yerlerde irâdenin rıza ve emir konumunda olmadığını ortaya koyar.¹⁸⁸ Nesefî de aynı

¹⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 386.

¹⁸¹ Bulut, "Rızâ", s. 56; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.264.

¹⁸² Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, II, s. 282.

¹⁸³ Pedzevî, *Usûlü'd-Dîn*, 54.

¹⁸⁴ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, II, s. 537.

¹⁸⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 197.

¹⁸⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 386; Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, II, s. 282.

¹⁸⁷ En'am, 6/125.

¹⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 376.

kanaattedir.¹⁸⁹ Mâtürîdî ve Nesefî'nin görüşlerini benimseyip temellendiren Mâtürîdî kelamcısı olan Nûreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184), rızanın “bir şeyden hoşlanmak ve kabul etmek” anlamında olduğunu ifade eder. İrâdenin “mümkün iki şeyden birini tahsis ve tercih etmek” olduğunu belirtir. Dolayısıyla da rızanın emir ve hoşnutluğu, irâdenin ise fiil ve halkı gerektirdiğini açıklar. İnsanın irâdesi ve ihtiyarıyla yaptığı pek çok fiilde rızasının bulunmuyor olmasını bu iki kavramın farklı olduğuna dair bir emare olarak gösterir.¹⁹⁰

Bir şeye razı olmak ya da sevmek onu beğenmek/uygun bulmak anlamına geldiğinden dolayı Nesefî, bir fiilden razı olmanın ya da sevmenin onu menedilmiş olmaktan ya da sahibini cezayı hak etmiş olmaktan çıkaracağını söyler.¹⁹¹ Nesefî, sonradan yaratılan, var edilen her şeyin hangi nitelikte olursa olsun Allah Teâlâ'nın irâdesi ile oluştuğunu ifade eder. Ona göre, itaat kabilinden olanlar Allah'ın meşîeti, irâdesi, rızâsı, muhabbeti, emri, kazası ve kaderi ile meydana gelmiştir. Mâsiyet niteliği taşıyanlar ise Allah'ın meşîeti, irâdesi, kazâ ve kaderi ile olup emri, rızası ve muhabbeti haricinde kalmaktadır. Çünkü Nesefî'nin düşüncesinde Allah'ın bir şeye razı olması ya da sevmesi o şeyin Allah nazarında güzel görüldüğüne işaret eder.¹⁹²

1.5.2. Muhabbet

Köken olarak tohum, buğday tanesi anlamındaki “habbe”den türeyen “*hubb*”un ismi olan muhabbet kelimesi sözlükte *sevgi* (vedâd) anlamındadır ve zıddı *buğz* olarak zikredilmektedir.¹⁹³ Râgıp el-İsfahânî, muhabbeti “*iyi gördüğün veya zannettiğin şeyi istemek*” şeklinde tarif eder.¹⁹⁴ Kur'ân-ı Kerîm'de muhabbet ve aynı kökten isim ve fiiller seksen iki yerde (Tâhâ 20/39; el-Mâide 5/54; Hûd 11/90; el-Burûc 85/14; el-Bakara 2/165; Âl-i İmrân 3/31; vd.) geçmektedir. Hem Allah'a hem de kullara nispet edilir. Hadislerde de Allah'ın sevdiği meziyetler, insanların birbirlerini Allah için

¹⁸⁹ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, II, s. 284.

¹⁹⁰ Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019, s. 173.

¹⁹¹ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, II, s. 303.

¹⁹² Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, II, s. 281.

¹⁹³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, s. 289; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009, s. 216; İsfahânî, *el-Müfredât*, 105.

¹⁹⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, 105.

sevmeleri açısından pek çok yerde (Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 2; Buhârî, “Îmân”, 1; Buhârî, “Ezân”, 36; Buhârî, “Îmân”, 7; el-Muvaṭṭaʾ, “Şaʿr”, 16; Müsned, IV, 386; V, 229, 233; Müslim, “Zekât”, 91; Müslim “Îmân”, 71, 72, 94; Müsned, I, 89; Tirmizî, “Zühd”, 53; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 130, 131; vd.) kullanılmaktadır.¹⁹⁵

Kelamcıların çoğu, muhabbetin irâdenin bir nev’i olduğunu ancak bu irâde türünün yalnızca mümkünâtla alakalı olup Allah’ın zâtı ve sıfatlarıyla alakalı olmasının imkânsız olduğunu söyler. Bizim Allah’a olan muhabbetimiz ona taatte bulunmayı, sevap ve ihsanı sevmemizdir.¹⁹⁶ Allah’ın kuluna muhabbeti ise onu nimetlerle donatması, şerefliendirmeyi ve ebedî sevaba ulaştırmayı irâde etmesidir.¹⁹⁷ Cürcânî, kulun Allah’tan başkasına muhabbetini, aşğın maşuka, babanın oğluna, arkadaşın arkadaşına muhabbetinde olduğu gibi kendisinde lezzet, menfaat ya da uyum hali bulunan bir kemâlin devamlı olarak tahayyül edilmesine yönelik bir nitelik olarak ifade etmektedir.¹⁹⁸

Muhabbet ve rıza kavramları literatürde genellikle beraber ele alınmıştır ve birine verilen kanaat diğeri için de geçerli olmuştur. Nitekim Mu’tezilî alimler rıza kavramı gibi muhabbeti de irâde ile eş anlamlı olarak değerlendirirler.¹⁹⁹ Ehl-i Sünnet alimleri ise her muhabbetin bir irâde olduğunu ancak her irâdenin bir muhabbet olmadığını savunmaktadır.²⁰⁰ Muhabbet, irâdenin teşriî kısmıyla ilgili olup meydana geliş manasındaki tekvînî irâdeyi ifade etmez.²⁰¹ Muhabbet bir irâde ve isteğin sonucunu ifade etmektedir.²⁰²

İmam Mâtürîdî, “Allah İblis’i sever, ondan hoşnut olur” denemeyeceğini ve bunun diğer kötü ve pis şeyler için de geçerli olduğunu söyleyerek muhabbetin irâdeye nazaran sadece hayır yönü olduğunu ifade etmektedir.²⁰³ Muhabbet irâdeye göre daha

¹⁹⁵ Süleyman Uludağ, “Muhabbet”, *DİA*, XXX, 384.

¹⁹⁶ Tehânevî, *Keşşâf*, II, s. 1481.

¹⁹⁷ Cürcânî, *Şerhu’l Mevâkıf*, II, 536; İsfahânî, *el-Müfredât*, 105.

¹⁹⁸ Cürcânî, *Şerhu’l Mevâkıf*, II, 536; Tehânevî, *Keşşâf*, II, s. 1481.

¹⁹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, s. 260.

²⁰⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, 105.

²⁰¹ Hüsnâ Çelebi, “Elmalılı Hamdi Yazır’da İrâde-Meşiet Kavramı”, (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013) s. 82.

²⁰² Abdurrahman Kasapoğlu, “Allah-İnsan İlişkisi Açısından “Muhabbet” / Sevgi Olgusu”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 5 (2010), s. 122.

²⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 385; Allah’ın zalimin fiilini çirkin ve kötü olarak yaratmasının tabii olduğunu, fakat Allah’ın insanlar için zulmü değil adli murad eden olduğunu “Allah kullarına zulmedecek değildir”²⁰³ ayetine istinaden söyleyen İmam Mâtürîdî’ye göre Allah’ın olacağını bildiği bir şeyin olmasını dilemesi adl kapsamındadır. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 387.

dar bir çerçeveye sahip olsa da bir tür irâdeyi ifade ettiğini “*orada arınmayı seven kişiler vardır.*”²⁰⁴ ayetinde görmekteyiz. Nitekim İmam Mâtürîdî, bu ayetteki muhabbeti *tercih etmek, istemek* şeklinde tefsir etmiştir.²⁰⁵

Pezdevî de hayır ya da şer olan her şeyin Allah’ın irâdesi ile olduğunu ancak yalnızca hayır olanlara Allah’ın rıza ve muhabbetinin olduğunu ifade eder.²⁰⁶ Irâdenin rıza ve muhabbetten başka olduğu konusunda dilcilerin icma ettiğini ifade eder. Şu örnekleri verir: Birisi eziyet ettiği birinden özür diler ve bu kabul edilirse “falan falandan razı oldu” denir ancak “falan falanı irâde etti/diledi” denmez. Aynı şekilde birinin eli kangren olsa elini kesmeyi ister ve irâde eder, fakat bunu sevmez ve razı olmaz. Hz. Peygamber’in ölümünü isteyen bir kimsenin küfür işlemesinden korkulur ancak, buna razı olan kişi hakkında böyle bir korku oluşmaz.²⁰⁷

1.5.3. Şehvet

Sözlükte, sevmek, rağbet etmek,²⁰⁸ nefsin zevk aldığı şeylere arzu duyması, açlık,²⁰⁹ kişinin istediği şeye meyiletmesi²¹⁰ anlamındadır. Terim olarak ise kendisine uygun bulunduğu şeyi elde etmek üzere harekete geçmesi,²¹¹ o şeyi talep etmesi anlamındadır.²¹² Bu manayı karşılamak üzere *hevâ* kelimesinin de kullanıldığı görülmektedir.²¹³ Şehvet kelimesi, “*şehvetler insanoğlu için çekici kılınmıştır*”²¹⁴ ayetinde olduğu gibi bazen “arzulanan” şeyi, bazen de “onlardan sonra gelenler namazı yitirdiler ve şehvetlerine uydular”²¹⁵ ayetindeki manada “arzulayan kuvvet”i ifade eder.²¹⁶

²⁰⁴ Teybe, 9/108.

²⁰⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân Tercümesi*, çev. Fadıl Ayğan, ed. Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul: Ensar Yayınları, 2017, VI, s. 486; İsfahânî, *el-Müfredât*, 105.

²⁰⁶ Pezdevî, *Usûlu’l-dîn*, s. 52.

²⁰⁷ Pezdevî, *Usûlu’l-dîn*, s. 60, 61.

²⁰⁸ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut: Daru Sadr, 1993, XIV, s. 445; Mütercim Asım Efendi, *el-Okyanûsu’l-Basît*, VI, s. 5829.

²⁰⁹ er-Râzî, *Muhtârü’s-Sıhah*, s. 170; Tehânevî, *Keşşâf*, I, s. 1044.

²¹⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 270.

²¹¹ Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 111.

²¹² Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî’l-İ’tikâd*, Lübnân: Dâru’l Kütübü’l İlmiyye, 2004, s. 67.

²¹³ Faruk Beşer, “Şehvet”, *DİA*, XXXVIII, 476.

²¹⁴ Âl-i İmrân, 3/14.

²¹⁵ Meryem, 19/59.

²¹⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 270.

İmam Gazzâlî, şehvetin içerisinde barındırdığı talep manasının ancak matlubun yokluğunda hasıl olacağını, matlubun elde edilmesiyle de lezzetin ortaya çıkacağını belirtir. Allah için matlubun yokluğu, bir şeyi arzulaması ve elde ettiğiyle lezzet duyması düşünülemeyeceği için Allah’a şehvetin nispet edilmesinin söz konusu olmadığını ifade eder.²¹⁷ İslam filozofları nezdinde de hayvanla insanın ortak özelliği şeklinde zikredilen şehvetin zayıflık ve aşırılığının ortası iffet olarak belirtilir.²¹⁸ Aynı şekilde İmam Gazzâlî ve Râgıb el-İsfahânî de şehvetin ıslah edilmesi ile nefsin çirkinliklerden korunmuş hali olan iffetin elde edildiğini söyler.²¹⁹ Mâverdî, şehveti, yeterli olandan fazlasını arzulamak ve lezzet veren şeyleri elde etme isteği şeklinde iki gruba ayırır. İlkinin akıl ve din tarafından men edildiğini, ikincisinin de azgınlığa götüreceğini ifade eder.²²⁰

Şehvet kelimesi Kur’an-ı Kerîm’de iki yerde geçmektedir²²¹ ve “cinsel arzu” manasında kullanılmıştır.²²² “Şehvât” şeklinde üç ayette yer almaktadır²²³ ve genel bir manada “nefsânî talepler ile dünya nimetlerinin çekiciliğini” ifade etmektedir. Kelimenin farklı türevleri de bazı ayetlerde “istemek ve arzulamak” manasında yer almaktadır. Kezâ hadislerinde²²⁴ de “cinsel istek, arzu ve dünyevî hazlar” manalarında kullanılmaktadır.²²⁵

Nazzâm, Ebü’l-Kâsım el-Belhî el-Kâ’bî, Ebü’l-Hüseyin el-Hayyat gibi Bağdat ekolüne mensup Mu’tezile alimleri irâdenin şehvet anlamına geldiğini ve Allah’ın arzulayan olamayacağı için gerçek anlamda mürîd de olmadığını iddia ederler.²²⁶ Kâdî Abdülcebâr bu alimler gibi düşünmeyerek şehvet ve irâdenin temyiz edilmesi gerektiğini belirtir. Hoşa gitmeyen ilaçlar gibi arzu edilmeyen şeylerin de irâde edilebileceğini, bununla beraber insanın oruçlu iken suyu istemesi gibi irâde etmediği şeyleri de arzulayabileceğini söyler. Bu sebeple de irâdenin şehvete dayanmadığını

²¹⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 67.

²¹⁸ Mustafa Çağrı, “Şehvet”, *DİA*, XXXVIII, s. 477.

²¹⁹ Ebü Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Mizânü’l Amel*, thk. Süleyman Dünya, Mısır: Dâru’l Maarif, h. 1964, s. 233.

²²⁰ Ebü’l-Hasan el-Mâverdî, *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn*, Beyrût: Dâru’l Mektebetü’l Hayat, 1986, s. 348, 349; Çağrı, “Şehvet”, s. 477.

²²¹ el-A’râf 7/81; en-Neml 27/55.

²²² Beşer, “Şehvet”, XXXVIII, s. 476.

²²³ Âl-i İmrân 3/14; en-Nisâ 4/27; Meryem 19/59.

²²⁴ Müsned, II, 260; Buhârî, “Rikâk”, 27; Müslim, “Cennet”, 1.

²²⁵ Beşer, “Şehvet”, XXXVIII, s. 476.

²²⁶ Neseî, *Tebîratü’l-Edille*, I, s. 493.

ifade eder.²²⁷ Cübbâî, istememe (kerâhiyet) ile şehvetin bir arada bulunabileceğini ancak irâde ile bir araya gelmeyeceğini temellendirmeye çalışır.²²⁸

Kelamcıların çoğu irâdenin arzulamak (şehvet) manasında olmadığını ifade etmektedir. Cürcânî, buna iki gerekçe sunmaktadır. Irâde tanımlarıyla ilişkili olarak getirdiği ilk gerekçesine göre eğer irâdeyi “menfaat inancı ya da bunu takip eden bir meyil” olarak tarif edersek irâdenin kendisine de taalluk etmesi mümkün olmaktadır ancak şehvet, kendisine değil hazlara taalluk etmektedir. Arzu kendisiyle ilgili olduğunda mecazi olarak irâde manasında olur. Örneğin hasta, “arzulamayı arzuluyorum” dediğinde arzulamayı irâde ediyorum” manasındadır.²²⁹

Cürcânî’nin ikinci gerekçesine ve diğer pek çok kelamcının ifadesine göre insan, ona zarar veren lezzetli yemeği yemeyi istemeyebilir, yani arzuladığı bir şeyi irâde etmeyebilir. Acı bir ilacı içmekten hoşlanmamasına rağmen içmeyi istemesi gibi arzu duymadığı bir şeyi irâde edebilir. Bununla beraber bir şeyi istemenin karşıtı olan istememek (kerâhet), hoşlanmamaktan (nefret) farklıdır.²³⁰

Nesefî, Mu’tezilî alimlerin iddialarında olduğu üzere irâdenin mutlak olarak şehvet anlamına gelmediğini ancak şehvetin muayyen bir irâde olduğunu söyler.²³¹ Yani şehvet, bir fayda ya da lezzet bulunan bir şeyi irâde etmektir. Allah’ın herhangi bir şeyden faydalanması söz konusu olamayacağı için irâdesi arzu, hoşlanma gibi manalardan uzaktır. Nesefî’ye göre “irâde şehvettir” diyen kişi vâcib olan ile mümteni olanı birbirine karıştırmış olur ve bu muhal bir durumdur.²³²

²²⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, 212, 213.

²²⁸ Nesefî, *Tebssiratü’l-Edille*, I, s. 495; Cürcânî, *Şerhu’l Mevâkıf*, II, s. 462, 463; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, 212, 213.

²²⁹ Cürcânî, *Şerhu’l Mevâkıf*, II, s. 462- 465; Cürcânî’ye göre irâde, “iki makdûrdan birinin gerçekleşmesini tahsis eden sıfat” olarak tanımlandığında irâde kendisiyle ilgili olamaz. Çünkü bizim irâdemiz kendi kudretimiz dahilinde değildir. Aksine bizde hasıl olması için başka bir irâdenin hasıl olması gerekmektedir. Bu da teselsüle sebep olur. Cürcânî, alimlerin kudret dahilindeki irâdenin kul tarafından başka bir irâdeyle irâde edilip edilmediği konusunda ihtilaf ettiklerini söyler. Eş’arîler, bir fiilin kadir, alim bir fâilden ancak irâdesiyle meydana çıkacağını söyleyerek bu irâdenin gerekliliğini kabul etmiştir. Ebû Ali el-Cübbâî ise bir şeyi irâdesi sayesinde yapanın irâdesinin başka bir irâde ile irâde etmesini imkânsız görür.

²³⁰ Sa’düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu’l Makâsıd*, Lübnan: Âlemü’l-Kütüb, 1997, II, s. 337, 338; el-Askerî, *el-Furûku’l-lugaviyye*, s. 122; Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, Mısır: el-Matbaatü’l-Hüseyniyye, ty., s. 75.

²³¹ Ebû Hâşim, şehvetin duyulara yönelik olarak bir lezzeti isteme şeklinde tarif eder. Nesefî, insanın derin ilmi meselelere dair bilgi elde etmeyi arzuladığını, elde ettiğinde de zevk aldığını örnek göstererek şehvetin duyulara has olmadığı görüşünü savunur. Nesefî, *Tebssiratü’l-Edille*, I, s. 495, 496.

²³² Nesefî, *Tebssiratü’l-Edille*, I, s. 495.

1.5.4. Temenni

Temenni, مني kökünden gelip “bir şeyin kalpte takdir olması”, “bir eylemi yapma anında insanın içinde ortaya çıkan mana” anlamına gelmektedir. Tahmin ve zanna dayanabildiği gibi bir bilgiye de dayanabilir. Geçmiş veya gelecek bir eylem ile ilgili olabilir ama çoğunlukla gerçekleşmemiş bir şey hakkındaki umut düşüncesidir.²³³ Temenni zâtı itibariyle imkânsız olana ve geçmişe taalluk edebilir. Muhakkik alimler irâde ile temenninin birbirinden farklı şeyler olduğuna hükmetmiştir.²³⁴ Çünkü irâde yalnızca kendisiyle beraber bulunan makdûra taalluk eder. Bazıları temenniyi irâdenin bir çeşidi olarak düşünmüş, hatta temenniyi “gerçekleşmeyeceği bilinen ya da gerçekleşmesi şüpheli olan şeyin irâde edilmesi” olarak tanımlamıştır.²³⁵

Kâdî Abdülcebbâr, temenninin irâde etmek anlamına gelmediğini, dâimîlerin onu söz çeşitleri arasında saydığını,²³⁶ “keşke şöyle olsaydı” ya da “keşke şöyle olmasaydı” gibi ifadelerle tekabül ettiğini belirtir.²³⁷ Vaki olacağı bilinene “murâd edilen”, vaki olmayacağı bilinene de “temenni olunan” denileceğini ifade eder.²³⁸

Mu'tezile'ye göre irâde fiilden hemen önce iken Matüridiyye'ye göre fiille beraberdir. İmam Mâtürîdî, bunların dışında yer alan, mevcudiyeti durumunda fiilin bazen oluştuğu bazen de oluşmadığı irâdenin temenni konumunda olduğunu söyler. Mâtüridiyye'ye göre temenninin her konuda Allah'tan nefyedilmesi gerekmektedir.²³⁹ İmam Mâtürîdî ve Nesefî, temenninin irâdenin anlamlarından biri olduğunu ve Allah için söz konusu olamayacak manalardan olduğunu açıklar.²⁴⁰ Nesefî, temennînin ya olmayacağı bilinen ya da varlığı şüpheli olan şeyi irâde etmek anlamına geldiğini ve bu durumda ilkinin zayıflık ikincisinin ise cehalet olacağını ifade eder.²⁴¹

²³³ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 475, 476; el-Askerî, *el-Furûku 'l-lugaviyye*, s. 123.

²³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu 'l-Usûli 'l-hamse*, II, s. 226-233; Tehânevî, *Keşşâf*, I, s. 134.

²³⁵ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, II, s. 464, 465.

²³⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu 'l-Usûli 'l-hamse*, II, s. 226, 227.

²³⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu 'l-Usûli 'l-hamse*, II, s. 232, 233.

²³⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu 'l-Usûli 'l-hamse*, II, s. 230.

²³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü 't-Tevhîd*, s. 382, 394.

²⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü 't-Tevhîd*, s. 376, 382, 383; Nesefî, *Tebîrâtü 'l-edille*, II, s. 284.

²⁴¹ Nesefî, *Tebîrâtü 'l-edille*, II, s. 284.

1.5.5. Emir/Nehiy

Emir, “nehy”in zıt manasında olup “bir işin yapılmasını istemek” anlamına gelmektedir. Usul alimleri, genellikle “bir işin yapılmasının otoriter bir tarzda istenmesi için vazolunmuş söz” şeklinde tarif etmektedirler.²⁴² Emir verilen fiilin gerçekleşmesinde emredenin dışında emirle muhatap olanın da irâdesi söz konusudur.²⁴³ Ebû Hanife, emri iki kısma ayırmaktadır. Biri oluş (keynunet) emridir ve Allah bir şeyi emrettiğinde o şeyin -mutlak surette- gerçekleşeceği manasına gelir. Diğeri ise vahiy emridir. Bu durumda da emir irâdeyi gerektirmiş olmaz. Hz. İbrahim’in rüyasında oğlunu boğazladığını görüp oğlunun “Emrolunduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulursun” ifadesi Allah’ın emrinin Hz. İsmail’in boğazının kesilmesi şeklinde olmasına rağmen Allah’ın bunu dilemediğini göstermektedir.²⁴⁴

Mu’tezile bu konuda iki gruba ayrılmaktadır. Taraflardan biri irâdenin emir anlamına geldiğini savunurken diğeri de emirden farklı olduğunu savunmaktadır. Kâ’bî, Câhiz ve Nazzâm, Allah’ın kendi fiilini irâde etmesinin onun sehv ve gaflet olmadan bunu gerçekleştirdiği, başkasının fiilini irâde etmesinin ise bunu ona emrettiği ya da zıddından nehyettiği manasına geldiğini ifade eder.²⁴⁵ Nazzâm, kulun “benden şunu istedi” cümlesinin “bana şunu emretti” manasında olduğunu ifade ederek bu açıdan irâde ile emrin eş manalar olduğunu beyan eder.²⁴⁶ Ebü’l Hüzeyl, Allah’ın irâdesinin yalnızca kullarının taatlerine yönelik olduğunu, onların da emir olduğunu ifade eder.²⁴⁷ Bu düşüncedekilere göre çocuklara ve akıl hastalarına herhangi bir emirde bulunmaması sebebiyle Allah Teâlâ’nın onların eylemlerini kerih görüyor olması gerekir. Çünkü onlara göre Allah’ın kulların fiillerini irâde etmemesi onları kerih görmesi manasındadır. Eş’arî, Allah’ın yalnızca günah işlemeyi yasakladığını, ancak günahı kerih göreceğini ve çocuklar ile akıl hastalarının fiillerinde bu tür bir kerâhetin söz konusu olmadığını söyleyerek bu görüşü reddeder. Ayrıca onların görüşü gibi bir şey

²⁴² Salim Ögüt, “Emir”, *DİA*, XI, 120.

²⁴³ Karagöz, “Allah’ın Irâdesi ve Kötü Fiiller”, s.196.

²⁴⁴ Karagöz, “Allah’ın Irâdesi ve Kötü Fiiller”, s.196; Beyazizâde Ahmed Efendi, *el-Usûlû’l-münîfe İmam A’zam Ebu Hanîfe’nin İtikâdî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul, 1996, s. 85.

²⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, s. 4, 5; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, s. 214, 215; Nesefî, *Tebsiratü’l edille*, I, s. 493; el-Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 65.

²⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s. 4.

²⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s. 4.

söz konusu olursa Allah'ın emretmesi câiz bir şeyi emretmediği takdirde onu kerih gördüğünü söylememizin gerekeceğini yani mübah fiillerin masiyet niteliği taşıması gerekeceğini ifade ederek görüşünü delillendirir.²⁴⁸ Kâ'bî (ö. 319/931), “Allah'ın emri her durumda geçerlidir, onun emrinin geri çevrilmesi söz konusu değildir” diyerek karşı fikir beyanında bulunmuştur.²⁴⁹

Eş'arî, irâdenin emir anlamına geldiğini savunan Mu'tezile alimleri için bu durumda mübahların da irâde edileceğinden dolayı onların itaat niteliği kazanacağını söyler.²⁵⁰ Teftâzânî, Allah'ın her mükellefe imanı ve diğer dînî vecibeleri emrettiği halde hepsinin bunu yerine getirmediğini ve eğer Allah bunları yapmasını dileyseydi herkesin bunu yerine getireceğini, bu durumda da kafır, fasık diye bir şey olmayacağını belirterek irâde ile emrin farklı oluşuna vurgu yapar.²⁵¹

İmam Mâtürîdî, emirle ilgili iki yorumdan bahseder. Bundan ilkinde göre emrin, “*Bir şeyi yaratmak istediği zaman O'nun vereceği emir “ol” demekten ibarettir, o şey oluverir.*”²⁵² ayetinde olduğu gibi tekvîn emrinde olduğunu ifade eder. Bütün mahlûkata ait fiillerin yaratılması bu mana içinde yer alır ve bu manadaki emrin geri dönüşü yoktur. Diğerinin ise hakikat manasını ifade ettiğini söyler. Bu noktada irâde bulunmaz. Zira irâde, yaratıcı unsur iken emir fiilin meydana gelmesi için bir sebeptir. Yani fiil sadece emrin bulunmasıyla oluşmaz. Bir fiili işlemeye muhtar olan kişi irâde ile nitelendirilir ancak o fiili yapmakla emredildiği söylenemez. Çünkü Allah'ın me'mûr olması muhal bir durumdur.²⁵³

Nesefî, İmam Mâtürîdî gibi fâilin yerilmesi gerekli olan fiillerde meşîetin Allah için emir anlamında kullanılamayacağını belirtir.²⁵⁴ İmam Mâtürîdî, mâsiyetlerin emredilmesi meselesinin çelişkili olduğunu, fiilin emredilmek suretiyle taat konumunu alacağını, bu durumda da masiyetin emredilmesinin imkânsız olacağını ifade eder. Ayrıca her fâilin kendi fiilini murâd ettiğini söyleyebilirken fiilini kendisine emrettiğini

²⁴⁸ Ebü'l Hasen el-Eş'arî, *el-Lüma fî'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*, thk. Hammûde Zekî Gurâbe, Kahire: Matbaatu Mısır Şeriketi Musaheme Mısıriye, 1955, s. 55.

²⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 384.

²⁵⁰ Eş'arî, *el-Lüma*, s. 55, 56.

²⁵¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, 107.

²⁵² Yâsîn, 36/82.

²⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 384.

²⁵⁴ Nesefî, *Tebssiratü'l edille*, II, s. 284; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 382, 383.

söylemenin imkansızlığına değinerek bu açıdan da irâdenin emirden farklı olduğuna vurgu yapar.²⁵⁵

Nesefî, Allah'ın irâdesinin kulların fiillerine nispeti durumunda emir kastedildiğini ifade eden görüşe “*Eğer rabbın dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi topluca iman ederdi.*”²⁵⁶ ayetini delil getirerek itiraz eder. Eleştirilen görüşe göre ayeti “*Eğer rabbın emretseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi topluca iman ederdi*” şeklinde anlayabilmemiz mümkündür ancak Nesefî, bunun iki açıdan hatalı olduğunu ortaya koymaktadır. İrâde emir anlamında olursa çelişki ve yalanlama söz konusu olmaktadır. Çelişki ifade eden duruma göre, Allah'ın iman etmeyenlere imanı emretmediği sonucu ortaya çıkar. Bu durumda iman etmeyen kişi için bununla emrolunmadığından dolayı Allah'a âsi olduğunu söyleyemeyiz. Yalanlama ifade etmesine göre ise Allah'ın imanı emretmesi herkesin iman etmesini gerekli kılar ancak Allah'ın emretmesine rağmen iman etmemiş pek çok kişi görmekteyiz. İşte bu hatalar Nesefî'ye göre bu görüşün batıl ve dalaletten olduğunun delilidir.²⁵⁷

1.6. Kur'an'da ve Hadislerde İrâde

İrâde kavramı Kur'an-ı Kerîm'de hem Allah'a hem de kula nispet edilerek 139 yerde zikredilmektedir²⁵⁸ ve bunların 47'sinde fâil Allah Teâlâ'dır.²⁵⁹ Sözcükler kendi başlarına sahip oldukları manalara ilaveten kullanıldıkları yerlere göre farklı anlamlar kazanabilmektedir.²⁶⁰ Nitekim ayetler incelendiğinde irâde kelimesinin hükmetmek,²⁶¹ kastetmek,²⁶² ihtiyar,²⁶³ emir,²⁶⁴ talep etmek,²⁶⁵ ve yaratmak²⁶⁶ manalarında kullanıldığı görülmektedir.²⁶⁷

²⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 393.

²⁵⁶ Yûnus, 10/99.

²⁵⁷ Nesefî, *Tebsîratü'l edille*, I, s. 495.

²⁵⁸ Çağrı ve Hökelekli, “İrâde”, XXII, s. 380.

²⁵⁹ Memiş, “Allah'a İzafesi Bakımından Kur'an'da İrâde ve Meşiet Kavramları”, s. 99.

²⁶⁰ Öğretici, “İrâde Kavramı Üzerine Semantik Bir Tahlil”, s. 65.

²⁶¹ Ahzab, 33/17; Ra'd, 13/11; Cin, 72/10; Yunus, 10/107.

²⁶² Bakara, 2/26; Müddessir, 74/31; Kasas, 28/83.

²⁶³ İsra, 17/19.

²⁶⁴ Bakara, 2/185.

²⁶⁵ Al-i İmran, 3/108; Maide, 5/41; Furkan, 25/62.

²⁶⁶ Yasin, 36/82; Buruc, 85/16; Ali İmran, 3/108; Ahzab, 33/17.

²⁶⁷ Öğretici, “İrâde Kavramı Üzerine Semantik Bir Tahlil”, s. 66-74. Memiş, “Allah'a İzafesi Bakımından Kur'an'da İrâde ve Meşiet Kavramları”, s. 99-108.

İrâde kavramı, bu anlamlar göz önünde bulundurularak Allah’a ve kula yönelik incelendiğinde bilhassa hürriyet yönü öne çıkmakta ve insanın özgürlüğü ile ilgili tartışmalara ortam hazırlamaktadır. Mahiyeti itibariyle aklî sorgulamalar irâde hakkında farklı kanaatlere yönlendirmiştir. Naklî kaynaklar da devreye girince dilin yapısı, zahiren çelişik görünebilen bazı ayetler ve nihai olarak anlayış farklılıkları ile irâde meselesi bilhassa kelim alanında “mutlak cebir”, “mutlak tefviz” ve “mutavassıt” şeklinde üç tür görüş ile çevrelenmiştir.²⁶⁸

Kur’ân-ı Kerîm’de insanın fiillerinde hür ve sorumlu olduğu fikri ile ilâhî hakimiyetin insana dair tüm fiillerin üzerinde olup bu fiillerin Allah’ın müessir kudretine tabi olduğuna dair fikirler birbirlerinin mütemmimi olarak bulunduğundan dolayı insan irâdesinin hürriyetini savunanlar gibi insanın kaderine mahkûm olduğu görüşünü benimseyenler iddialarını Kur’ân-ı Kerîm’e dayandırmıştır.²⁶⁹

Allah dilemedikçe kulun hiçbir şey dileyemeyeceğine dair ve kulun irâdesini neredeyse devre dışı bırakan ifadeleri olan “*Fakat âlemlerin rabbi Allah dilemedikçe siz (hiçbir şey) dileyemezsiniz!*”,²⁷⁰ “*Bunun üzerine onu ve taraftarlarını kurtardık; karısı hariç. Onun geride kalanlardan olmasını uygun gördük.*”²⁷¹ gibi ayetler Allah’ın kuşatıcı kudretine dikkat çekerken kulun hürriyeti konusunu tartışmaya açar. Bu tartışmalarda Kur’ân’daki hidayet, dalaletle düşürmek, hızlan gibi kavramlar da önemlidir. “*Allah, kime hidayet dilerse onun kalbini İslam’a açar; kime de sapkınlık dilerse göğşe çıkmaya çalışıyormuşçasına kalbini daraltır, sıkar. Allah, inanmayanları işte böyle sıkıntı içinde bırakır.*”²⁷² gibi ayetlerde Allah’ın, insanların iman ve salih fiilleri yahut küfür ve dalaletleri üzerindeki tesiri ortaya konulurken “*Hani Musa, halkına: "Ey halkım! Benim, size Allah tarafından gönderilen bir resûl olduğumu bildiğiniz halde, niçin bana eziyet ediyorsunuz?" demişti. Ne zaman ki onlar eğrildiler, Allah da onların kalplerini eğriltti. Allah, fasıklar topluluğuna doğru yolu göstermez.*”²⁷³ şeklindeki ayetlerde Allah’ın hidayetinin ancak iman edip hidayeti arzulayanları etkilediği beyan edilmiştir. İnsanların Allah’ın uyarılarını anlamak

²⁶⁸ Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmam Matürîdi*, s. 115, 116.

²⁶⁹ W. Montgomery Watt, *İslam’ın İlk Dönemlerinde Hür İrâde ve Kader*, çev. Arif Aytekin, İstanbul: Bereket Yayınları, 2011, s. 23-25.

²⁷⁰ Tekvîr, 81/29.

²⁷¹ Neml, 27/57.

²⁷² En’am, 6/125.

²⁷³ Saf, 5/61.

konusunda körlük yaşaması ve Allah'ın onları terk ederek aciz bırakması ile ilgili ayetlerde mecazi bir dille Allah'ın bu kişilerin kalplerini mühürlediği, kilitletiği, perde çektiği ifade edilir.²⁷⁴ İlâhî kudretin icrası olarak ifade edildiği gibi insanın küfrünün bir neticesi olarak da açıklanmıştır.²⁷⁵ Bazen de “*Düşmanınıza iki mislini verdirdiğiniz kayıp kendi başınıza gelince “Bu nereden başımıza geldi?” mi diyorsunuz? De ki: “O, kendinizdendir.” Doğrusu Allah her şeye kadirdir. İki ordunun karşılaştığı günde başınıza gelenler, Allah'ın izniyle oldu ve bu, müminleri belli etmek içindi. Bir de münafıkları ortaya çıkarması için...*”²⁷⁶ ayetinde olduğu gibi aynı olay hakkında ve birbirini izleyen ayetler içinde de her iki yöne delil olabilecek nitelikte ifadeler yer alır.²⁷⁷

Konuyla ilgili bu tarz ayetlerin yanı sıra hadis-i şerifler için de durum benzerdir. Hadislerdeki ifadeler doğrudan insan hürriyetine dair soruların cevabı niteliğinde değildir. Muhtelif meselelerde duruma binaen söylenen, insan hürriyetiyle alakalı kurularak ele alınmıştır. Ayetlerde olduğu gibi zahiren birbiriyle çelişik görünen, kimi hürriyeti destekleyen kimi de insanın fiillerinde mecbur olduğuna yönelik ifadeler bulunmaktadır. Bazen birbirine uç olarak nitelenen zıt görüşlerin savunucuları aynı ayeti ya da hadisi delil olarak kullanmıştır.²⁷⁸

Montgomery Watt, Kur'an'da Allah'ın yüceliği ve hakimiyeti ile insanın bu yüce varlığa olan itaatinin odak noktası olduğunu ancak hadislerde kaderin tahakkukunu sağlayan vasıtaya daha az dikkat çekildiğini ve daha çok insanın önceden takdir edilmiş karaktere sahip bir hayatının öne çıktığını söyler. Ayrıca Watt, Wensinck'in, “Sünnette hür irâdenin müdafaa olunduğu hiçbir hadisin olmadığı” iddiasını taşıdığını aktarır. Ancak “rüzgâra kapılmış kuru bir yaprak” gibi olmaya ve âtil olmaya karşı çıkan pek çok hadisin mevcudiyeti söz konusudur.²⁷⁹

Esasında ayet ve hadislerde görülen, farklı manalara mahal veren ifadeler, irâde hakkındaki ihtilafların ana sebebi değildir. Daha çok tarafların kendi görüşlerine kuvvet kazandırmak için bunlara müracaat ettikleri ve bu yönde yorum ve te'villere başvurarak delil olarak kullandıkları söylenebilir. Zira irâde meselesinin mahiyeti itibarıyla insanın

²⁷⁴ Bakara, 2/ 6-7.

²⁷⁵ Watt, *Hür İrâde ve Kader*, s. 27.

²⁷⁶ Âl-i İmrân, 3/165, 166.

²⁷⁷ Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâturîdî*, s. 118.

²⁷⁸ Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâturîdî*, s. 119.

²⁷⁹ Watt, *Hür İrâde ve Kader*, s. 32, 41, 43.

düşünce tarihi boyunca hep tartışılmış olduğu görülmektedir. Serbest düşünce çevrelerinde saf aklın doğurduğu şüphelerle başlayan tartışmalar, nakli delillerin ilave edilmesiyle farklı boyutlar kazanmıştır. Dolayısıyla bu konuda içtimai çevre ve kültürler önemli bir faktördür.²⁸⁰



²⁸⁰ Yeprem, *Îrâde Hürriyeti ve İmâm Mâturîdî*, s. 115, 116, 120.

2. BÖLÜM:

İRÂDENİN MÂHIYETİ

2.1. İrâde- Sıfat İlişkisi

Sıfat kavramı sözlüklerde genellikle, bir varlığın nitelik, hal ve özelliklerini belirtmek için kullanılır.²⁸¹ Kezâ, “zâtın²⁸² bazı hallerine delâlet eden isim” anlamına gelmektedir.²⁸³ Kelam ilminde “Allah’ın zâtına nispet edilen mânâ” şeklinde tanımlanmıştır.²⁸⁴ Varlık mertebeleri farklı olduğu için Allah’ın sıfatları mâhiyet ve keyfiyetleri itibarıyla yaratılmışların sıfatlarından tamamıyla farklıdır.²⁸⁵

2.1.1. İlâhî Sıfat

İrâde, İslam alimlerinin nazarında ilâhî sıfatlardan kabul edilmektedir. Bu sebeple sıfatlar meselesine eğildiğimizde kelam ilminin ilk dönemlerinden itibaren ele alınan temel konularından biri olduğunu ve çeşitli tartışmaların çıkış noktasında bulunduğunu görmekteyiz. İrâdenin varlık düzleminde ne anlama geldiğini anlamak için Allah söz konusu olduğunda sıfatların neye tekabül ettiğini öğrenmemiz gerekmektedir. Kelam alimlerinin ilâhî sıfatlar konusunda öne sürdüğü görüşlere göz attığımızda Allah’a sıfat nispet edenlerin yanı sıra Allah’a herhangi bir sıfat nispet edilmesini reddedenlerin ve Allah’a nispet edilen sıfatları farklı yorumlarla diğerlerinin haricinde bir noktada konumlandıranların bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Sıfatların Allah’ın zâtının dışında maddi olmayan birer varlık olarak bir gerçekliğe sahip olup olmadıklarından ve bunun getirdiği sonuçlardan yola çıkarak irâde sıfatının zâtla olan ilişkisini inceleyeceğiz.²⁸⁶

²⁸¹ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Daru Sadr, 1883, IX, s.356; İlyas Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII, 100.

²⁸² Zât kelimesi terim olarak “bir şeyin kendisi, aynı, cevheri, bir şeyi kendisi yapan mahiyeti ve hakikati”, “varlığı başkasına bağımlı olmayan, niteleyen değil nitelenen gerçeklik” gibi şekillerde açıklanmaktadır. Osman Demir, “Zât”, *DİA*, XLIV, s. 148.

²⁸³ Cürcânî, *Ta’rîfât*, s. 114.

²⁸⁴ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 279, 280.

²⁸⁵ Mevlüt Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara: Grafiker Yayınları, 2017, s. 218.

²⁸⁶ Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, s. 151.

Allah Teâlâ, zâtında benzersiz olduğu gibi sıfatlarında da eşi ve benzeri olmayandır. Allah, vâcibü'l vücûd olduğu için O'nun sıfatları O'na göre, mümkün varlıkların sıfatları da onlara göredir.²⁸⁷ Allah Teâlâ, kendisini çeşitli sıfatlarla tavsif ederken bunlar arasında herhangi bir ayrım zikretmemiştir. Ancak alimler sıfat konusunu işlerken kolaylık sağlaması açısından sıfatları farklı bakış açılarıyla çeşitli şekillerde tasnif etmişlerdir. Kelamcıların ve filozofların çoğunluğu Allah Teâlâ'nın nitelenmemesi gereken sıfatları ifade eden tenzîhî/selbî sıfatlar konusunda ittifak halindedir. İhtilaf olan temel konu Allah'ın nitelenebileceği sıfatlardır.²⁸⁸ Çok farklı tasnifler bulunmakla beraber çoğunlukla Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) zâtî ve fiilî sıfat ayrımı kullanılmaktadır.²⁸⁹

Eş'arî ve Mâtürîdî kelamcılar, zâtî sıfatları “hayat, ilim, kudret, sem', basar, irâde, kelâm (ve tekvîn)” şeklinde sıralayarak irâde sıfatını zâtî sıfatlar içerisinde değerlendirirler.²⁹⁰ Mâtürîdî alimler bu zâtî sıfatlara sekizinci bir sıfat olarak tekvîn sıfatını eklemiş ve fiili sıfatları (yaratma, rızık verme, üstün kılma, nimet verme, ihsan, rahmet, mağfiret, hidayet gibi) tekvîn sıfatı kapsamında ele almışlardır.²⁹¹ Eş'ariyye kelamcıları, Mâtürîdîler'den farklı olarak tekvîn sıfatını zâtî sıfatlar içerisinde değil fiilî sıfatlar içerisinde kabul ederler. Fiilî sıfatların hâdis olup Allah'ın zâtı ile kâim bulunmadığını söylerler. Zâtın varlığını bu muayyen sıfatlar olmadan da düşünebileceğimiz için zâtın gayrı olduğunu savunurlar.²⁹² Mu'tezilî kelamcılar, Sünnî ulemaya ihtilaf ederek zâtî sıfatları “kudret, ilim, hayat, semi, basar, idrâk, vücûd, kıdem”²⁹³ olarak belirleyip “irâde ve kelâm” sıfatını fiilî sıfatlar içersine almıştır.²⁹⁴

Ebu'l Muîn en-Nesefî de Allah'ın sıfatlarının zâtî ve fiilî olarak ikiye ayrıldığını söyler ve zâtî sıfatları hayat, kudret, sem', basar, ilim, kelâm, meşîet ve irâde şeklinde

²⁸⁷ Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, s. 218.

²⁸⁸ Fatih Kurt, “Kelâm İlmindeki Sıfat Tasniflerine İlişkin Bir Değerlendirme”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 4/2019, s. 628.

²⁸⁹ Beyazîzade Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, s. 41, 42.

²⁹⁰ Nureddîn es-Sâbüni, *el-Bidâye fî Usûli'd-dîn*, trc. Bekir Topaloğlu, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016, s. 65; Gazzâlî, *el-İktisad fî'l-İ'tikad*, s. 79.

²⁹¹ Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, s. 400-403; Ebu'l Muîn Nesefî, *Bahrü'l Kelâm*, thk. Muhammed Es-Seyyid el-Bersici, Ammân, Dâru'l-Feth, 2014, s. 104.

²⁹² Sâbüni, *el-Bidâye*, s. 66; Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, trc. Talha Hakan Alp, İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017, s. 169.

²⁹³ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, s. 224-226. Ebû Ali'den itibaren Mu'tezilîler zâtî sıfatları “kudret, ilim, hayat ve vücût” olmak üzere dört temel sıfata indirgemişlerdir. Ebû Hâşim ise bunlara beşinci olarak “zât sıfatı”nı ilave etmiştir.

²⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, I, s.32; Kurt, “Kelâm İlmindeki Sıfat Tasniflerine İlişkin Bir Değerlendirme”, s. 623.

sıralar.²⁹⁵ Neseî, Eş'arîler'in fiili sıfatların hepsinin mahlûk olduğunu söylediğini aktararak onların, mahlûkatı yaratmadığı müddetçe Allah'ın yaratıcı olamayacağını savunduğunu belirtir. Bu görüşü reddederek Allah'ın mahlûkatı yaratmasa da hâlîk ismiyle isimlendirilmesinin, mahlûkatı rızıklandırmasa da râzık ismini almasının mümkün olduğu görüşünü benimser. Bunu insanın gücü yetiyorsa, dikme işini gerçekleştirmese bile terzi ismini almasına benzetir. Bir başka örnekte de Allah'ın din gününü yaratmamış olsa da kendisini “din gününün sahibi” olarak isimlendirmesini zikreder.²⁹⁶

Çalışmamızda ele alacağımız konuyu göz önünde bulundurduğumuzda Eş'arî ve Mâtürîdî alimlerin fiilî sıfatlar konusunda ihtilaf etse de irâdenin zâtî sıfatlardan olduğu hususunda ve zâtî sıfat anlayışında mutabık bulunduklarını görmekteyiz. Mu'tezilî alimler ise hem sıfatların mâhiyeti hem de irâdenin bulunduğu sıfat kategorisi hakkında farklı düşünmektedir. Ehl-i Sünnet alimleri çoğunlukla irâde sıfatını kendilerinden önceki görüşleri zikredip eleştirerek bunlar üzerinden meseleyi izah etmiştir. Bu çalışmada da hem Neseî'nin bu görüşler içerisinde nerede bulunduğunu anlamak hem de konunun tarihi gelişimini görmek adına Neseî'nin bilhassa *Tebîrâtü'l-edille* eserinde yaptığı gibi onun görüşlerini konu üzerindeki farklı kanaatleri zikrederek sunacağız.

2.1.1.1. Zât-Sıfat İlişkisi

Kelamcılar, Kur'ân-ı Kerîm'de “alim”, “hayy” gibi isim, fiil, mastar, zarf veya sıfat kalıplarında yer alan bu ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği ve bunların Allah'ın zâtında bir mananın bulunduğu anlamına gelip gelmediği hakkında fikir yürütmüşlerdir. Örneğin “mürîd” ifadesiyle Allah'ın zâtında bir irâdenin bulunduğu kabul edilirse “mutlak basit varlık” olan Allah'ın “mürekkep bir varlık” olması söz konusu olacaktır. Onun zâtında irâdenin bulunmadığı kabul edildiğinde ise Allah'ın gerçekte değil de mecazi olarak mürîd olması gerekeceği şeklinde iddialar bulunmaktadır. Bu tartışma klasik kelâm metinlerinde “zâtın sıfatı hak etme keyfiyeti” bağlamında ele alınmaktadır. İlâhî sıfatların ontolojik, mantıkî, semantik ve epistemolojik yönleri olmakla beraber

²⁹⁵ Neseî, *Bahru'l Kelâm*, s.104, 105.

²⁹⁶ Neseî, *Bahru'l Kelâm*, s. 105.

bizi esas olarak ilgilendiren kısım ontolojik yön olduğu için bu noktada zât-sıfat ilişkisi öne çıkmaktadır.²⁹⁷ Bu hususta kelim alimleri Allah'a izafe edilen sıfatların O'nun zâtının hâricinde bir gerçekliğinin bulunup bulunmaması ve bunun keyfiyeti hakkında tartışmışlardır.

Zât-sıfat ilişkisini ilk kez, ilâhî sıfatları reddeden Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) ve onun görüşünü geliştirip halk ile fiil dışındaki tüm sıfatları ve esmâ-i hüsnâ'yı inkâr eden Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) tarafından dile getirildiği görülmektedir.²⁹⁸ Cehm, teşbihe yol açacağı düşüncesiyle Allah Teâlâ'nın başkalarına verilmesi mümkün olan "şey, mevcut, hayy, alim" gibi hiçbir sıfatla nitelenemeyeceğini söyler. Dolayısıyla Allah'ın mürîd olarak da vasıflanamayacağını savunur. Cebr anlayışını benimseyen Cehm, fiillerin insana nispetinin mecazi olduğunu ve mahlukattan hiçbirinin kudret, halk ve fiil sıfatlarıyla muttasıf olmayacağını düşündüğünden Allah'ın kâdir, fâil ve hâlık olmasını kabul eder.²⁹⁹ İslam filozofları da sıfatları inkâr etmiştir. Ancak onlar bunu Allah'ın zâtıyla eksik olduğu, başkasıyla mükemmele ulaşan bir zât görüntüsü vereceği gerekçesiyle açıklamaktadırlar.³⁰⁰ Onlar, Allah'ın irâde ve ihtiyarla fâil olmadığını, yalnızca zâtıyla mûcib olduğunu³⁰¹ savunmakla beraber irâdeyi "mükemmel nizâmı bilme" şeklinde tanımlamaktadırlar.³⁰²

Mu'tezile'nin sıfatları toptan inkâr ettiğini söyleyemeyiz ancak onlar genel olarak Allah'ın zâtı dışında zâtı ile kâim sıfatları reddetmektedir.³⁰³ Allah'ın zâtı dışında varlıkla nitelenebilecek sıfatları olduğu takdirde bunların ya hâdis ya da kadîm olması gerektiğini belirtirler. Hâdis olmaları, Allah'ın zâtının havâdise mahal olması anlamına

²⁹⁷ Hayrettin Nebi Güdekli, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), s. 1, 2; Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, s. 482.

²⁹⁸ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, I/31; Mustafa Karcı, "Mâtürîdî'ye Göre Zat-Sıfat İlişkisi" (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler, 2012), s. 13.; Emre Köksal, "İlk Dönem Mu'tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi – Sıfat, Mânâ ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2018): 236; Yağlı Mavil, "Kelâm İlminde İlahî İrâde Tartışmaları", s. 284.

²⁹⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 86.

³⁰⁰ Mehmet Fadıl Ünsal, "Felsefi ve Kelami Argümanlarıyla Zat-Sıfat Tartışması", *Dicle İlahiyat Dergisi*, 2 (2022), XXV, s. 324; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 65.

³⁰¹ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, 2017, s. 195.

³⁰² Teftâzânî, *el-Makâsîd*, s. 542.

³⁰³ Sa'düddin Mes'ûd et-Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, nşr. Tâhâ Abdurrauf Sa'd, Kâhire: el-Mektebetü'l Ezheriyye li't-Tûras, 2000, s. 52.

gelir. Bu da onlara göre teşbihe yol açacağı için uluhiyete aykırı kabul edilmiştir.³⁰⁴ Bir diğer ifadeyle sıfatları araz olarak değerlendirirler ve arazlar, cevherlerden hâlî değildir. Hâdis olandan hâlî olmayanın da hâdis olmasından dolayı bu, Allah'ı cisme yani mümkün varlığa indirgemek anlamına geleceğinden sıfatların Allah'ın zâtına nispet edilemeyeceğini düşünürler.³⁰⁵

Kaynaklara göre sıfatları ontolojik olarak ilk tartışan kişi kabul edilen, Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Allah Teâlâ'nın zâtı dışında kadîm bir sıfatın var olabileceğini savunan kimsenin iki ilahın varlığını iddia etmiş olacağını söyler.³⁰⁶ Yani Mu'tezilî kelimciler, kadîm mana ve sıfatların Allah'ın zâtının haricinde birden çok kadîmin varlığı anlamına geldiğini düşünerek bu durumu şirk olarak nitelmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre Allah'ın zâtının haricinde herhangi bir varlığın bulunması tevhide aykırı olup muhal bir durumdur.³⁰⁷ Bu sebeple tevhidi ispat etmek amacıyla zâtî sıfatların zâttan ayrı bir gerçekliği olduğunu reddetmiş ve onların birliğini kabul etmişlerdir.³⁰⁸ Buna göre Allah'ın zâtından ayrı ve kadîm olarak ifade edilen ilim, kudret gibi sıfatlar yoktur.³⁰⁹ Onlara göre Allah, zâtıyla veya zâtından dolayı yahut zâtındaki bir halden dolayı hayy, alîm, kadîr, mevcûd, semî', basîrdır.³¹⁰ Bununla beraber zâtıyla bu şekilde vasıflandığı için doğal olarak ezeli ve ebedîdirler.³¹¹ Nitelik ve nitelenen (sıfat-mevsuf) insan zihninde aynı anda ve beraberce doğduğundan bu ikisi arasında bir ayırım meydana gelmeyeceğinden taaddüd oluşmayacağını savunurlar.³¹²

Mu'tezile'nin böyle bir görüşe sahip olmasında Hıristiyanların kendi teolojik yaklaşımları doğrultusunda Allah'ın sıfatlarını kullanmasının da yeri olduğunu

³⁰⁴ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 235; Kerem Taşçı, "Ebu'l Muîn en-Nesefî'nin Tebsiratü'l Edille Adlı Eserinde Mu'tezile'ye Yönelttiği Eleştiriler (Allah'ın Sıfatlarının İspatı Örneği)" (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), s. 31.

³⁰⁵ Çelebi, "Sıfat", s. 102; Zeynep Hümeýra Koç, "Ebû'l Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî'de İrâde", *Kader* 16/2 (2018): s. 470.

³⁰⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 46. Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Vâsıl b. Atâ gibi teaddüd-i kudema anlayışına mahal vermemek amacıyla zât-sıfat birliğini kabul edip sıfatların Allah'ın zâtının aynısı olduğunu beyan etmiştir. Emre Köksal, "İlk Dönem Mu'tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi", s. 240.

³⁰⁷ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 235; Taşçı, "Ebu'l Muîn en-Nesefî'nin Tebsiratü'l Edille Adlı Eserinde Mu'tezile'ye Yönelttiği Eleştiriler", s. 31.

³⁰⁸ Emre Köksal, "İlk Dönem Mu'tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi", s. 239.

³⁰⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, 2000, s. 53. Mu'tezile'nin sıfatları nefyeden bu görüşü Cehm b. Safvan'ın görüşüne tâbi gibi görünse de Cehmîye'nin ta'til anlayışı Mu'tezile'nin kabul ettiği, sıfatların zât ile birlikteliği görüşünü reddetmektedir. Kezâ insan fiillerine dair görüşleri de birbirlerine tam bir zıtlık durumundadır. Emre Köksal, "İlk Dönem Mu'tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi", s. 240.

³¹⁰ Çelebi, "Sıfat", s. 102.

³¹¹ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 226.

³¹² Çelebi, "Sıfat", s. 104.

savunanlar vardır.³¹³ Zemahşerî (ö. 538/1144) de Allah’a kadîm mânâlar halinde sıfat nispet etmenin Hristiyanlıktaki uknum anlayışıyla³¹⁴ aynı anlamı taşıyacağını ifade eder.³¹⁵ Mu’tezile’nin sıfatlar konusunda Yunan felsefesinden de etkilendiği ve İslam filozoflarıyla benzer görüşte olduğu söylenebilir.³¹⁶ Şehristânî’ye göre Yunan filozofları Allah’ın niteliklerini birtakım selbler (olumsuzlamalar) yoluyla bilinebileceğini savunurlar.³¹⁷ Mu’tezile, Yunan felsefesinin Tanrı tasavvurunu temel alarak ilâhî sıfatlara nefy eksenli olarak yaklaşmış ve ilâhî sıfatların Allah’ın zâtına zâid olmadığını ileri sürmüştür.³¹⁸

İslam’da selbî metodu ilk kullanan Basra Mu’tezilesi’nin ilk alimlerinden Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) ve Neccâriyye ekolünün kurucusu Neccâr (ö. 230/845 civarı)’dır.³¹⁹ Allah’a sıfat nispet etmeksizin O’nu selbî mânâlarla nitelemişlerdir. Neccâr’a göre “Allah Teâlâ mürîddir” ve bunun manası “O’nun zorlanmaması ve başka bir irâdeye mağlup olmaması”dır.³²⁰ Mu’tezile alimleri, Allah’ın mahiyetini kavrayamayacağımızdan dolayı O’nun sıfatlarını olumsuz manada anlamamız gerektiğini söyleyerek sıfatları bu metotla ele almışlardır.³²¹ Bu anlayış, Ebü’l Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]),³²² İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845),³²³ Ebü Ali el-Cübbâi

³¹³ H. Ausrtyen Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001, s. 85; Emre Köksal, “İlk Dönem Mu’tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi”, s. 242.

³¹⁴ Hristiyanlar benimsedikleri teslis inancıyla Tanrı’nın kadîm manalara tekabül eden üç “hypostas” (uknumlar/ekânim) şeklinde zuhur ettiğini ve bu uknumların her birinin kendisini diğerlerinden ayıran ve kesinlikle madde içermeyen nitelikleri olduğunu savunmuşlardır. Arapça’ya sıfat şeklinde tercüme edilen “charaktirize” ifadesiyle karşılık bulan bu özelliklerin Allah’ın zâtını niteleyen sıfatlarla benzerliği bulunmaktadır. Baba ile kâim bi nefsihi, vücud, zât, cûd; Oğul ile hayat, hikmet, ilim; Kutsal Ruh ile de kudret karşılık bulmaktadır. Erken dönem doğu Hristiyan mezhepleri, bu uknumların her birinin özel bir cevher olup bir cevher-i âmm’in onları topladığına inandıklarını ifade ederler. Uknumları cevher olarak kabul etmeleri iki kadîm cevheri ispat etmiş oldukları anlamına gelir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, I, s. 31; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 90, 92; Fikret Soyal, “Ebu İsa el-Verrâk’ın Sıfatlar ve Uknum Bağlamında Hristiyanlık Eleştirisi”, *İslâmî İlimler Dergisi* 10 (2015), X, s. 30, 31.

³¹⁵ Zemahşeri, *Kitâbü’l Minhac fî Usûli’d-din*, nşr. U. Murat Kılavuz ve A. İskender Sarıca, Klasik Yayınları, İstanbul 2020, s. 44. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, I/31.

³¹⁶ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, s. 46.

³¹⁷ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, II, s. 152.

³¹⁸ Galip Türcan, “Kelâm Dilinin Kurgusal Niteliği -Din-Kelam İlişkisi ve Kelamda Kavramsal Soyutlamanın Zorunluluğu-”, *İslâmî İlimler Dergisi* 1-2 (2009), s.94.

³¹⁹ Karcı, “Mâtürîdî’ye Göre Zât-Sıfat İlişkisi”, s. 16.

³²⁰ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, s. 89; el-Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, s. 65, 69; Teftâzânî, *Şerhu’l Akâid*, s. 124.

³²¹ Taşcı, “Ebu’l Muîn en-Nesefî’nin Tebsîratü’l Edille Adlı Eserinde Mu’tezile’ye Yöneltiltiği Eleştiriler”, s. 32, 33.

³²² Ebü’l Hüzeyl el-Allâf, Allah’ın ilimle alim olduğunu ancak ilminin onun zâtı olduğunu, diğer sıfatların da bu şekilde olduğunu ifade eder. O burada ilk etapta sıfatların varlığını kabul ediyor gibi görünmektedir ancak onun yaptığı sıfat ile zâtı bir görmektir. Allah’ın zâtının haricinde bir sıfatı kabul etmemektedir ancak Allah zâtıyla alimdir diyenlerden farklı olarak sıfat olan bir zât’tan bahsetmektedir. Yani buna göre

(ö. 303/916) gibi Basra Mu'tezilesi'ne mensup alimlerle gelişim göstermiştir. Bu alimlerin görüşleri arasında bazı nüans farklılıkları bulunmakla beraber ana fikirde (zâtî) sıfatlar ile Allah'ın zâtını aynileştirmektedirler.³²⁴ Ebû Ali el-Cübbâî'nin zâtî sıfatları zâtla özdeşleştirmesinin arkasında onları ontolojik varlıklar olarak görmeyip sadece bir şeyi tanımlayan sözlerden yani bizim vasıflamamızdan ibaret görmesi yatmaktadır. Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931) bu sıfatların Allah'ın zâtında gerçek manada bulunmadığını, yalnızca insan zihninin Allah'a bazı nitelemeler yöneltmesinden ibaret olduğunu savunur.³²⁵ Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) da sıfatları bir tür isimlendirme, vasfetme olarak düşünmektedir.³²⁶

Mu'tezile içinde sıfatların ontolojik gerçekliğini reddeden kelimcilerin yanı sıra Ebu Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi sıfatlara bir şekilde ontolojik gerçeklik yükleyen kelimciler bulunmaktadır.³²⁷ Cübbâî, Allah'ın sıfatlarını haller olarak kabul eder. Bu, ilâhî sıfatları dış dünyada gerçekliği olmayan itibârî bir nitelik olarak görmek anlamına gelmekle beraber probleme yeni bir boyut kazandırır.³²⁸ Ona göre Allah Teâlâ, sıfatları “zâtında/zâtının üzere olduğu şey sebebiyle” (li-mâ hüve ‘aleyhi fî zâtihî) hak etmektedir. Allah'ın sıfatları li-zâtihî hak etmesinin O'nu diğer varlıklardan farklı kılmaya yetmediğini düşündüğü için daha önceki alimlerin öne sürmediği bir şekilde zâtî sıfatlara “zât sıfatı”nı ilave eder. Zât dışındaki sıfatları ancak zât ile birlikte bulunan ve zâtla birlikte bir anlam kazanan, aksi takdirde zâttan bağımsız varlıkları olmayan haller olarak görür. Dolayısıyla tek başlarına ontolojik bir değer taşımamaktadırlar.³²⁹

sıfatlar zâtın vecihleridir. Şehristânî, Allâf'ın bu görüşüyle Hristiyanların uknumları ve Ebu Hâşim'in ahval anlayışından farklı bir şey ifade etmediğini söyler. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 49, 50.

³²³ Nazzâm, hocası Allâf'ın aksine yalnızca “Allah alimdir” şeklindeki ifadesiyle Allah'tan sıfatı nefyederek O'nun zâtını ispat etmekte ve selbi mana vererek O'ndan cehli nefyetmektedir. Neseî, *Tebşiratü'l Edille*, I, s. 271.

³²⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûli'l Hamse*, I, s. 31; Taşcı, “Ebu'l Muîn en-Neseî'nin Tebsiratü'l Edille Adlı Eserinde Mu'tezile'ye Yöneltili Eleştiriler”, s. 33, 34.

³²⁵ Çelebi, “Sıfat”, s. 102; İmam Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yayınları, 2014, s. 104, 105.

³²⁶ Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, s. 236.

³²⁷ Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, s. 249.

³²⁸ Ünsal, “Felsefî ve Kelâmî Argümanlarla Zat-Sıfat Tartışması”, s.325.

³²⁹ Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, s. 244-246. Bu sıfatı Allah'ı, kendisinden farklı olan varlıklardan ayıran, bulunması durumunda ise kendisiyle eşit olana eşit olmasına yol açacağı bir sıfat olarak açıklar. Ona göre bu sıfat diğer zâtî sıfatların illetidir yani bu sıfat var olduğunda diğerleri de zorunlu olarak olacaktır. Haller yalnızca eylem anında zâtın kendisine ve bulunduğu duruma işaret etmektedirler. Allah Teâlâ, bu hallere doğal olarak ezelde sahiptir. Ne var oldukları ne de yok oldukları söylenebilen haller tek başlarına bir şey ifade etmediklerinden bilinemezler. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm*

Ancak onlar irâde ve kelâmı zâtî sıfat kategorisine almayıp daha farklı değerlendirmektedirler. Zâtî sıfatları zât ile aynı kabul ederken fiili sıfat kategorisindeki irâde sıfatını, taşıdığı mananın sınırlılığı sebebiyle Allah ile özdeşleştirememekte ve Allah'ın zâtından ayrı görmektedirler.³³⁰ Neseî'nin Eş'arîler'in fiilî sıfatları hâdis olarak nitelendirmesine yönelik eleştirilerinin, Mu'tezîle'nin irâde ve kelâmın hâdisliği görüşü için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Bu konu bir sonraki bölümde daha detaylı bir biçimde ele alınacaktır.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları Allah'ın mahlukata benzemekten münezzeh olduğunu söylemekle beraber kemâl niteliği taşıyan tüm sıfatları O'nun zâtına nisbet etmeyi hem aklen hem de naklen gerekli görmüştür.³³¹ Bu alimler, zât-sıfat ilişkisi bağlamında Sünnî kelâmın da temelini oluşturan Abdullah İbn Küllâb'ın (ö. 240/854[?]) sıfat doktrini benimsiştir. İbn Küllâb'a göre Allah bir ilimle, kudretle, irâdeyle alimdir, kâdirdir, mürîddir. Allah'ın tüm sıfatları Allah ile kâimdir. Sıfatlar O'nun zâtının aynısı olmadığı gibi onun gayrında bir şey de değildir (lâ hiye Allah ve lâ hiye gayrühü). Allah'ın sıfatları zâtına aittir ama O değildir, O'ndan başka da değildir.³³² O, Allah'ın zâtından bağımsız, hem zihinde hem de hariçte gerçeklikleri bulunan kadîm sıfatları olduğunu savunmuştur.³³³

İbn Küllâb'ın temellerini ortaya koyduğu sıfat anlayışını takip edip geliştiren Eş'arî ve Mâtürîdî alimler, zâtî sıfatların Allah'ın zâtı ile kâim ezeli sıfatlar olduğu konusunda ittifak halindedir.³³⁴ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, bunu şu şekilde delillendirir: Sıfatlar ya hâdis ya da kadîm olabilir. Eğer hâdis olurlarsa ya Allah'ın zâtında ya bir mahalde ya da herhangi bir mahal dışında hâdis olabilirler. Allah'ın zâtında hâdis olması, muhdesâta mahal teşkil etmesine yol açacağından imkansızdır. Herhangi bir mahalde ihdâs etmesi, o mahallin Allah'la mevsuf olmasını gerektireceğinden

Sistemi, s. 240-247. Varlıkla yokluk arasında zihni ve itibari bir durum arz ettikleri için hudûs ve kıdem söz konusu değildir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûli'l Hamse*, I, s. 32.

³³⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûli'l Hamse*, I, s. 32.

³³¹ Çelebi, "Sıfat", s. 103.

³³² Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019, s. 254, 255.

³³³ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 231.

³³⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, 2017, s. 164, 165; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 65; Neseî, *Tebîrâtü'l edille*, I, s. 261; Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, s. 53.

imkansızdır. Herhangi bir mahâl dışında olması da aklî değildir. Dolayısıyla sıfatların kadîm ve O'nunla kâim olduğunu sabitleştirmiş olur.³³⁵

İmam Mâtürîdî, Allah'a herhangi bir sıfat nispet etmenin zât-ı ilâhiyye ile aynı sıfatı taşıyan diğer bir varlıkla benzerlik meydana getireceği gerekçesiyle sıfatları reddedenleri eleştirir. İsimlendirmenin reddedilmesi durumunda zât-ı ilâhiyye ile herhangi bir isim altına girmeyen yani mevcut olmayan şeyler arasında da benzerlik olabileceğini söyler. İsim beraberliği ile iki şey arasında benzerlik hasıl olmasını uzak bir ihtimal olarak görmektedir.³³⁶

Nesefî de kendisinden önceki ulema ile görüş birliğinde bulunarak Allah'ın tüm isim ve sıfatlarıyla bir ve bu sıfatların kadîm ve ezeli olduğunu ifade eder. Allah'ın ezelde kâdir olmadığı farz edildiğinde, kudret olmadan kudreti nasıl yaratacağı sorusunun ortaya çıkacağını söyler. Allah'ın ezelde alim olmadığı durumda ise ilmin ne olduğunu bilemeyeceği için bunun Allah'a acz ve cehalet yakıştırmak olacağını savunur. Zâtî ve fiilî tüm sıfatların Allah'ın zâtı ile ezelde kâim olmadıkları takdirde Allah'ın zâtının hâdislere mahâl olması gibi muhal bir durumun ortaya çıkacağını belirtir.³³⁷

Nesefî, Allah'ın hayat olmaksızın hayy, ilim olmaksızın alim, kudret olmaksızın kâdir olmasının müstahîl olduğunu söyler. Mu'tezile'nin Allah'ın ilim olmadan alim, hayat olmadan hayy olduğu iddiasını cehalet olarak tanımlar.³³⁸ Aklî olarak bunun kabul edilemeyeceğini dile getirip naklî delillerin de bu yönde olduğunu söyler. “*Onu kendi ilmi ile indirdi*”,³³⁹ “*O'nun ilminden hiçbir şeyi kimse bilgisi içine sığdıramaz*”³⁴⁰ gibi ayetleri örnek olarak gösterir.³⁴¹ Sıfatların Allah'ın aynı olması durumunun, bir sıfatın Allah'a izâfe edilen diğer sıfatlardaki manaları da taşıması gerekeceğinden saçma olduğunu dile getirir. Ancak Nesefî, Allah'ın ilimle alim, kudretle kâim, hayatla hayy olmasını Allah'ın dışında ontolojik birer gerçeklik olarak anlaşılacak şekilde ifade edilmemesi gerektiğini öne sürer. Çünkü sıfatların kendi başlarına bir gerçekliği

³³⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Muharrem Tan, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006, s. 87.

³³⁶ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 97.

³³⁷ Nesefî, *Bahru'l Kelam*, s. 104, 105.

³³⁸ Nesefî, *Tebssiratü'l edille*, I, s. 261.

³³⁹ Nîsâ, 4/166.

³⁴⁰ Bakara, 2/255.

³⁴¹ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd*, thk. Ali Tarık Ziyat Yılmaz, İstanbul; Ankara: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM); Türkiye Diyanet Vakfı, 2021, s. 68, 69.

olduğunu söylemek Allah'ın yanında başka tanrıların kabulüne kapı aralar.³⁴² Nesefî'nin etkilediği isimlerden biri olan Nûreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) de bahsi geçen sıfatların (hayy, âlim, kâdir, ...) belirli manalardan türetilmiş isimler olduğunu ve bu isimlerin bir zâta nispet edildiğinde mastarlarının da (hayat, ilim, kudret, ...) o zâtta mevcut olduğunun kastedileceğini ifade eder. Aksi takdirde bu sıfatların Allah'a nispetinin mecaz ve özel isimden ibaret kalacağını söyler.³⁴³

Sünnî alimler, Allah'ın zâtı üzerine zâid sıfatları kabul etmenin tevhide aykırı olmadığını ve teaddüd-i kudemaya yol açmayacağını savunur. Çünkü böyle bir durumda sıfatların Allah'ın zâtından ayrı olması gerekir; ancak onlara göre zât ve sıfat birbirinden ayrı değildir.³⁴⁴ Eş'arî kelmâcısı Sa'düddîn et-Teftâzânî, Allah'ın sıfatlarının zâtı gibi bizâtihi vâcibü'l vücûd olmadığını, aksine Allah'ın ne aynısı ne de gayrısı olan zât sebebiyle vâcibü'l vücûd olduğunu savunmaktadır. Mümkün bir varlığın, kadîmin zâtıyla kâim, ondan ayrılması muhal ve ona vâcib olması durumunda kadîm olmasının imkânsız görülmesi için bir sebep olmadığını söyler. Zira ona göre her kadîm ilah değildir, kadîmlerin çok olması da ilahların birden fazla olduğu anlamına gelmez.³⁴⁵

Sıfatların zâtın hem aynı hem de gayrı olduğu yönündeki ifadeye yöneltilen eleştirilere cevap veren alimler, Ehl-i Sünnet kelmâcılarının gayriyyeti “iki şeyin, birisi olmadan diğerrinin tasavvur edilebilmesi ve birbirlerinden ayrılması”; ayniyyeti ise “iki şeyin, arada hiçbir fark olmaksızın aynı mefhuma sahip olması” olarak tanımladıklarını ifade ederler.³⁴⁶ Yani buna göre iki şeyin birbirinden ayrı olabilmesi için birinin yokluğu halinde diğerrinin varlığının düşünölebildiği iki mevcut olması gerekir. Ancak Allah'ın zâtı da sıfatları da böyle değildir.³⁴⁷ Başka bir ifadeyle sıfatların zâttan ayrı mefhumlar olarak zihinde tasavvur edilebiliyor olmaları Allah'ın aynısı olmadığı, hâricî âlemde zâttan ayrı müstakil bir varlık olarak düşünölememeleri ise gayrısı olmadığı

³⁴² Nesefî, *Tebsiratü'l Edille*, I, s. 261, 271; Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, s. 152, 153.

³⁴³ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 67.

³⁴⁴ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 67, 68.

³⁴⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, 2017, s. 166-168.

³⁴⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, 2017, s. 167, 168; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 67, 68.

³⁴⁷ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 67, 68.

anlamına gelir.³⁴⁸ Teftâzânî, ayniyyet ve gayriyyet arasında üçüncü bir şıkkın bulunduğunu, bir şeyin diğer bir şeyle farklı mefhumlara sahip olsalar da ayrılımalarının mümkün olmayabileceğini söyleyerek sıfatla zât arasında böyle bir ilişki olduğunu savunur.³⁴⁹

Nesefî, sıfatların zâtın ne aynı ne de gayrı olduğu ve üçüncü bir seçeneğin mümkün olduğu görüşünü, bir sayısının on sayısına olan nispetiyle açıklamaktadır. On sayısı olmadan bir rakamının varlığı söz konusu olamıyorsa bir rakamı olmadan da on sayısının varlığı söz konusu olamaz. Bu durumda bir rakamı, on sayısının ne aynısı ne de ondan başka bir şey olmuş olur. Sıfatların zâta nispeti de bu şekildedir. “Sıfatlar Allah’tır” dediğimiz durumda iki ilahın söz konusu olup Allah’ın birliğine aykırı olacağını söyler. Bu sıfatların Allah’ın zâtından başka bir şey olduğunu söylediğimiz takdirde, sıfatların sonradan oluştuğu anlamına geleceğinden bunu caiz görmez.³⁵⁰

Bu alimlere göre zât ve sıfatlardan soyutlanmış bir varlığın bir hakikati de olmayacaktır. Çünkü zât-sıfat arasındaki ilişki cins-fasıl ilişkisi gibi değildir. İnsan-canlı ikilisinde olduğu gibi fasıl cinsin bir parçasıdır, ondan ayrı değildir. Sıfatlar ise zâttan, zât da sıfatlardan farklıdır. Allah’ın zât ve sıfatlarını kavramsal bağlamda birbirinden ayıran Ehl-i Sünnet kelimcileri, sıfatları ontolojik açıdan zâta bağlı gerçeklikler şeklinde tahayyül ettiklerinden bu manâları Allah’ın zâtıyla özdeşleştirmekten uzak durmuşlardır.³⁵¹

2.1.1.2. İrâde Sıfatı

Allah’ın mürîd olması konusunda İslam fırkalarının tümü ittifak halindedir.³⁵² Ancak bunun keyfiyeti hakkında pek çok farklı yorumda bulunmuşlar ve mezheplerinin temel ilkelerinden yola çıkarak kendilerine ait birer irâde anlayışı ortaya koymuşlardır. Genellikle irâdenin hakikati, kıdemi, mahalli, Allah’ın zâtı ile mi yoksa bir irâde ile mi

³⁴⁸ Büşra Özgen, “Ebû’l-Muîn en-Nesefî’de İlâhî İlim”, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), s. 45; Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016, s. 160.

³⁴⁹ Teftâzânî, *Şerhu’l Akâid*, 2017, s. 167, 168.

³⁵⁰ Nesefî, *Bahru’l Kelâm*, s.104, 105.

³⁵¹ Demir, “Zât”, *DİA*, XLIV, s. 149.

³⁵² İslam filozofları da Allah’ın bir irâdeye sahip olduğunu düşünürler ancak kelimcilerde bu irâde, Allah ile varlık arasına zamanın girmesini sağlarken filozoflar bunun imkansızlığını savunmaktadır. Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, s. 161.

mürîd olduğu konularında tartışmalar cereyan etmiştir. Nesefî, eserlerinde bahsi geçen çeşitli tartışmaları da zikrederek Ehl-i Sünnet'in irâde anlayışını ortaya koymuştur. Bu tartışmalar, genellikle Mu'tezile üzerinden olmakla beraber zaman zaman Cehmiyye, Kerrâmiyye ve Neccâriyye gibi fırkalar üzerinden de gerçekleşmektedir. Bu tartışmaları aktararak son kısımda Nesefî'nin değerlendirmelerini ele alacağız.

2.1.1.2.1. Mu'tezile

Mu'tezile alimlerinin ilâhî sıfatları zâtî ve fiilî olarak iki grupta incelediğini söylemiştik. Onlara göre zâtî sıfatlar, Allah'ın zıtlarıyla vasıflanması caiz olmayan sıfatları, fiilî sıfatlar ise zıtlarıyla vasıflanması caiz olan sıfatları ifade eder. Allah'ın ilmin zıddı olan cehaletle vasıflanmasının caiz olmaması zâtî sıfatlara, irâdenin zıddı olan kerâhet (istememesi/kerih görmesi) ile vasıflanabilmesi fiilî sıfatlara örnektir.³⁵³ Mu'tezile'nin neredeyse tamamı Allah'ın mürîd oluşunu fiilî sıfatlardan kabul etmiştir.³⁵⁴ Onlar, fiilî sıfatların Allah'ın gayrı olduğunu iddia ederler.³⁵⁵ Sıfatları genellikle tevhid ilkesi çerçevesinde ele alırlarken irâde sıfatını adl ilkesine dayanarak açıklamaktadırlar. Zira onlara göre Allah'ın fiilleri, âlemle olan ilişkisi bakımından incelenir. Irâde, Allah'ın bir fiili olduğundan adalet ilkesi çerçevesinde ele alınır.³⁵⁶ Dolayısıyla Allah'ın tüm fiillerinin hasen olduğunu söyleyen Mu'tezile alimleri Allah'ın kabih olan herhangi bir şeyi irâde etmesinin câiz olmadığı konusunda ittifak etmiştir.³⁵⁷ Hatta Allah'ın irâdesinin kabih şeylerin zıtlarına taalluk ettiğini kesin bir şekilde söylemişlerdir. Onlar çirkini irâde etmenin çirkin, irâde edilen şey için cezaya çarptırmanın zulüm, irâde edilmeyen şeyin emredilmesinin ya da irâde edilen şeyin nehyedilmesinin sefeh olduğunu düşünüp, irâdenin emir, rıza ve muhabbet gerektirdiğini kabul etmişlerdir.³⁵⁸

Allah'ın gerçek manada değil, mecazi olarak irâde ile vasıflanacağı kanaatinde olan Nazzâm, Kâ'bî ve Bağdat Mu'tezilesi'nden Ebu'l Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/913) gibi alimler; irâdeyi, Allah'ın fiillerini baskı ve zorlama olmadan, sehiv içermeyen

³⁵³ Mavil, "Kelâm İlminde İlâhî Irâde Tartışmaları", s. 286, 287; Nesefî, *Tebîrâtü'l Edille*, I., s. 496, 497.

³⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid ve'l-adl: el-Îrâde*, VI/II, s. 3.

³⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, I, s. 32.

³⁵⁶ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s 251.

³⁵⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, s. 4, 5.

³⁵⁸ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, s. 590.

işlemesi ve kullarına taati emretmesi manasında değerlendirmektedir.³⁵⁹ Bunun yanı sıra irâdeyi “Allah’ın fiillerin maslahat ve mefsedet yönünü bilmesi” olarak da tanımlamaktadırlar. İlmin maslahata yönelteceği ve mefsedete yönelmeyi engelleyeceği düşüncesiyle irâde sıfatına ihtiyaç duymamışlardır.³⁶⁰ Yani onlara göre Allah’ın mürîd olmasıyla onun âlim ve kâdir olması kastedilir.³⁶¹ Ayrıca Kâ’bî, halin ve şahsın değişmesini kabul eden sıfatların fiilî sıfat olduğunu ifade eder. Allah’ın zâtı değişiklik kabul etmediği için O’nun değişkenlik niteliği taşıyan kavramlarla vasıflandırılmasının mümkün olmadığını savunur.³⁶²

Allah Teâlâ’nın hakiki mânâda mürîd olduğunu kabul eden Ebû Ali, Ebû Hâşim, Kâdî Abdülcebbâr, İbnü’l Melâhîmî (ö. 536/1141) gibi Mu’tezilî alimler, irâdeyi ilim ve kudretten ayrı, takdir edilenlerin bazısını bazısına tercih eden zâid bir sıfat olarak görmektedir.³⁶³

Mu’tezilî alimler genel olarak Allah’ın zâtının hâricinde sıfat bulunmadığını savunmaktadır. Onlar zâtî sıfatları konumlandırırken, Allah’ın zâtı ile aynîleştirerek bir çözüme ulaşmışlardır. Ancak fiilî sıfatların zâtla aynı olamayacağı görüşünü savundukları için bu sıfatları zâtın gayrı olarak nitelerler. Onlara göre Allah Teâlâ, zâtıyla (li-nefsihî) mürîd değildir. Eğer Allah zâtıyla mürîd olsaydı O’nun tüm irâde edilen şeyleri irâde etmesi vâcib olurdu.³⁶⁴ Bu ise hiçbir zaman kârih olamayacağı anlamına gelir.³⁶⁵ Ebû Ali, Allah’ın zâtıyla mürîd olmasının, O’nu fiilden kaçınamayan bir fâil konumuna getireceği fikrindedir.³⁶⁶ Ayrıca Mu’tezilî kelimciler, Allah’ın zâtıyla ezelde mürîd olması durumunda âlemin de ezelde irâde edilmiş olacağından kadîm olması gerektiğini öne sürerler.³⁶⁷

Allah’ın zâtıyla mürîd olmadığına dair delillerin, Allah’ın kadîm bir irâdeyle mürîd olmadığına da delili olduğunu savunurlar. Zira Mu’tezilî düşünce yapısında,

³⁵⁹ Nesefî, *Tefsîratü’l edille*, I, s. 493.

³⁶⁰ Yağlı Mavil, “Kelâm İlminde İlâhî Irâde Tartışmaları”, s. 287, 288; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 55; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/II, s. 5.

³⁶¹ Yağlı Mavil, “Kelâm İlminde İlâhî Irâde Tartışmaları”, s. 290.

³⁶² İmam Mâtürîdî, *Kitabü’l-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yayınları, 2014, s. 104.

³⁶³ Kâdî Beyzâvî, *Tavâli’u’l-Envâr*, s. 192; Yağlı Mavil, “Kelâm İlminde İlâhî Irâde Tartışmaları”, s. 291.

³⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, s. 3, 137, 138.

³⁶⁵ Koloğlu, *Cübbâiler’de Kelâm Sistemi*, s. 253.

³⁶⁶ Koloğlu, *Cübbâiler’de Kelâm Sistemi*, s. 253.

³⁶⁷ Yağlı Mavil, “Kelâm İlminde İlâhî Irâde Tartışmaları”, s. 286. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, s. 224.

ilâhî irâdenin kadîm olması durumunda Allah'ın bazı şeyleri irâde edip bazılarını irâde etmemesi mümkün olmamaktadır.³⁶⁸ Dolayısıyla irâdenin ezeli olduğu farz edildiğinde kötülüklerin ve mümkün olan zıtlıkların da varlık sahasına çıkması gerekir; ancak bu durumda iki zıddın irâde edilmesinin olanaksızlığı öne çıkar.³⁶⁹ Böyle düşünen Mu'tezilî alimlere göre Allah Teâlâ'nın kadîm bir irâde ile mürîd olması caiz olmayıp muhdes olması gerekmektedir.³⁷⁰ Yani Allah, mürîd değilken daha sonra irâdenin meydana gelmesiyle mürîd olmuştur.³⁷¹

Allah'ın sonradan mürîd olmasının O'nda bir değişiklik oluşturduğu anlamına gelmeyeceğini savunurlar. Ebû Hâşim, değişikliğin ancak bir şeyin bütünü hakkında geçerli olduğunu yani varlık her yönüyle değişim gösterdiğinde onun değiştiğinin söylenebileceği görüşündedir.³⁷² Yani onlara göre ezelde Allah Teâlâ vardı ve sonra O'ndan âlemin vücut bulduğu bir irâde zuhûr etti. Hatta Allah'ın bu irâdeyi ihdâs etmesi, dilemesi veya ihtiyarı olmaksızındır. Çünkü bu irâdenin zât-ı ilâhiyyeden başka bir kaynağı olmadığını iddia ederler.³⁷³

Mu'tezile'ye göre Allah'ın kendisinde hâdis irâdenin bulunması O'nun hâdislere mahal olmasını, mütehayyiz ve muhdes olmasını gerektirir. Bu ise mümkün değildir.³⁷⁴ Allah'ın irâdesinin kendisinden başka bir mahalde olması durumunda ise ya canlı ya da cansız mahalde olması seçeneği öne çıkmaktadır. İrâde canlılığı gerektirdiğinden cansız bir mahalde olması mümkün değildir. Canlı bir mahalde olması da söz konusu irâdenin

³⁶⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s. 3, 137, 138. Cürcânî, Mu'tezile'nin irâdeyi kendi başına kâim bir hâdis olarak görmesinin filozofların "feyze hazırlıklı şey var olduğunda feyiz meydana gelir" sözlerinden alındığını iddia eder. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, s. 140.

³⁶⁹ Mavil, "Kelâm İlminde İlahî İrâde Tartışmaları", s. 287.

³⁷⁰ Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırâk: Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005, s. 262. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, s. 3, 137. Bısr b. Mu'temir, ilâhî irâde konusunda Mu'tezile'nin genel görüşünden farklı bir bakış açısı ortaya koymuştur. Ona göre irâde sıfatı zât ve fiil olarak iki kategoride ele alınmalıdır. Zâtî olarak o bütün fiillerinde ezeli kabul edildiğinden kulların taatlerinin tamamını emretmek anlamında ezeli olarak mürîddir. Zira ona göre alim olanın salah ve hayrı bilip de irâde etmemesi caiz değildir. Fiilî sıfat olarak değerlendirdiği irâde ise Allah'ın kullarının bir fiilini istemesi, emretmesidir ve fiilden önce vuku bulmaktadır. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, s. 3; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2019, s. 282.

³⁷¹ Koloğlu, *Cübbâiler'de Kelâm Sistemi*, s. 251; Şîa'nın bir kısmı da irâdeyi zâtî ve dâimî bir sıfat olarak değil, hâdis olarak ele alır. Şehrazat Zengin Karayılan, Şîa Kelamında İlahî Sıfatlar, (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 90.

³⁷² Koloğlu, *Cübbâiler'de Kelâm Sistemi*, s. 255.

³⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 154.

³⁷⁴ Hicri 3.yy'dan sonra ortaya çıkan ve İslam ekolleri içerisinde ilâhî irâde ile meşîet arasında fark olduğunu söyleyen tek ekol olan Kerrâmiyye, Mu'tezile gibi ilâhî irâdenin hâdis olduğu düşüncesindedir. Ama onların tam aksi şekilde bu hâdis irâdenin Allah ile kâim olduğunu savunurlar. Hem Mu'tezile'den hem de Ehl-i Sünnet'ten farklı bir kanaat ortaya koymuşlardır. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 2017, s. 195.

mahallin sahibi canlının kendisine ait olacağından dolayı mümkün olmamaktadır.³⁷⁵ Bu sebeple Mu'tezile'ye göre Allah'ın irâdesi herhangi bir mahalde bulunmamaktadır. O, mahalsiz, hâdis bir irâdeyle mürîddir. Yani Allah Teâlâ, her bir hâdis fiili, yine kendisine ait hâdis bir irâde ile istemektedir.³⁷⁶ Bunların yanı sıra Allah'ın belli sayıda ya da sonsuz sayıda irâdelerle mürîd olmasını da kabul etmezler. Çünkü Allah'ın haricinde sonsuz olan bir şeyin varlığı mümkün değildir. Sayılı irâdelerle mürîd olması ise murâd ettiği şeylerin sınırlı olmasını gerektireceğinden muhal kabul ederler.³⁷⁷

2.1.1.2.2. Ehl-i Sünnet

Ehl-i Sünnet alimleri, Allah'ın gerçek anlamda irâde sahibi olduğunu kabul ederler.³⁷⁸ Nitekim Allah Teâlâ, dileyen ve irâde eden olduğunu çeşitli ayetlerle ispat etmiştir.³⁷⁹ Eş'arî, Allah'ın mürîd oluşunu, yaratıcının fiillerinin delalet ettiği ve inkarının mümkün olmadığını sıfatlar arasında zikreder. Mürîd ifadesinin irâde sahibi olmaktan başka anlama gelmediğini savunur.³⁸⁰ İrâdenin varlığını ispat ederken gâibi şâhîde kıyaslayıp zıddını nefyederek ve mukabilini ispat ederek istidlalde bulunur.³⁸¹ Ona göre dış dünyada canlı bir varlığın bir şeyi irâde edemiyor oluşu onun yanılma, nefret ve isteksizlik gibi özürlerden biriyle nitelenmesini gerektirir. Zira o, irâdenin nefyinin kerâhetin ispatını gerektirdiğini savunur. Allah'ın ezelde mürîd olmaması durumunda ezelde kârih olması gerektiğini söyler.³⁸²

İmam Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın nesneleri cevherleri ve arazlarıyla beraber farklı özelliklere sahip bir şekilde yaratması, onun bu fiilini tab'an değil irâde ile yaptığının kanıtıdır. Bu sebeple aklın O'nun irâde ile niteleneceğine kesinlikle hükmedeceğini söyler. Ona göre yaratılanların arka arkaya bir düzen ve birliktelik

³⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, II, s. 236-238; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 256, 257.

³⁷⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, s. 3, 4, 149; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2019, s. 282; Cüveynî, *Kitâbü'l İrşad*, 2010, s. 69. Şehristânî, Allah Teâlâ'nın mahalli olmayan hâdis bir irâde ile mürîd olduğunu ilk söyleyenin Ebü'l Hüzeyl olduğunu ve sonrakilerin ona tabi olduğunu belirtir. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 51.

³⁷⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, II, s. 234.

³⁷⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l İrşad*, 2010, s. 69;

³⁷⁹ Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, s. 51; İnsan, 76/30; Şûra, 42/24; Bakara, 2/185; En'am, 6/125.

³⁸⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 86.

³⁸¹ Yağlı Mavil, "Kelâm İlminde İlahi İrâde Tartışmaları", 296.

³⁸² Eş'arî, *el-Lüma'*, 58-59.

içinde, değişik şekiller ve farklı sıfatlarla varlık alanına çıkarılması bunu gerçekleştirenin irâde sıfatı taşıdığının delilidir.³⁸³ Mâtürîdî alim Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100), harekete sahip olanın müteharrik olması gibi irâde ve meşîete sahip olanın da irâde edici ve dileyici olacağını söyler. Hayret verici fiiller için diri, âlim, kâdir bir fâile ihtiyaç duyulduğu kadar bu fâilin dileyici de olması gerektiğini ifade eder. Çünkü bu fiillerin ancak bir ihtiyarla, ihtiyarın da ancak irâde ve dileme ile vücut bulacağı kanaatindedir.³⁸⁴

Sünnî kelimciler, irâdeyi ilim sıfatıyla eş görenlerin iddialarını reddetmiştir. Eş'arî kelâmcı İmam Gazzâlî, âlemin belirli bir vakitte meydana gelmesini gerekli kılan irâde sıfatının âleme yönelmesi nedeniyle ilmin de o vakitte onun varlığının belirlenmesine yöneldiğini, irâdenin âlemin belirli bir vakitte meydana gelmesine neden olurken ilmin irâdeye tâbi olarak yöneleceğini ve herhangi bir etkide bulunamayacağını ifade eder. Eğer irâdeye ihtiyaç duymaksızın ilmin yeterli olduğunu kabul edeceksek aynı şekilde kudrete de ihtiyaç duymamamız gerektiğini savunur.³⁸⁵

İbn Küllâb, Mu'tezile'nin ileri sürdüğü "Allah Teâlâ âlimdir ama ilmi yoktur" şeklindeki görüşe karşı çıkıp Allah'ın mürîd olmasının irâdesi olduğu anlamına geldiğini savunur.³⁸⁶ Teftâzânî de bunun apaçık imkânsız olduğunu ve bunun "filan şey siyahtır ama siyahlığı yoktur" demek gibi anlamsız bir ifade olacağını öner sürer.³⁸⁷

Allah'ın irâdesinin hakiki bir sıfat olduğunu söyleyen Ehl-i Sünnet alimleri, Allah'ın irâdesinin zâtıyla kâim ve kadîm bir sıfat olduğunu savunur.³⁸⁸ Onlar, Mu'tezile'nin irâdeyi hâdis olarak nitelemesine karşın her hâdisin var olmasının irâdenin o hâdise taallukuna bağlı olduğunu ifade ederek irâdenin muhdes olması durumunda başka bir irâdeye muhtaç olacağını, bunun da teselsül oluşturacağını savunur.³⁸⁹ Eş'arî ve Cüveynî, Mu'tezile'nin hâdis irâde görüşünü Cehmiyye'nin hâdis ilim anlayışına benzetmekte ve bunu muhal görmektedir. Zira irâde edinceye kadar

³⁸³ Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 97.

³⁸⁴ Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, s.51.

³⁸⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikad*, s. 2016, s. 95, 96.

³⁸⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 254.

³⁸⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, 2017, s. 164.

³⁸⁸ Teftâzânî, *Makâsıdu'l*, s. 542; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 87.

³⁸⁹ Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, s. 194; Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, s. 140; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 91.

mürîd olmayan kimsede noksanlık bulunmaktadır.³⁹⁰ Şehristânî (ö. 548/1153), Mu'tezile'nin hâdis irâde görüşünü, yaratılmış olan şeylerin ya araz ya da cevher olması gerektiği ilkesinden dolayı bir mahale muhtaç olduğunu söyleyerek eleştirmektedir. Çünkü irâde bir arazdır ve arazın bir mahalle ihtiyaç duyması onun zâtî sıfatlarından. Bu da araz ve cevher arasında fark kalmayacağı anlamına gelip, mahalsiz araz anlayışının fâsid olduğunu ifade etmektedir.³⁹¹ Teftâzânî, irâde sıfatının kadîm olmasının, irâde edilenin kadîm olmasını gerektirmeyeceği gibi sıfatın taallukunun hâdisliğine de aykırı olmayacağını söyler.³⁹²

Ehl-i Sünnet'e göre Allah hayır veya şer, yarar veya zarar olan her şeyi murad eder.³⁹³ Onlar, Mu'tezile'nin Allah'ın sadece hüsn kabilinden şeyleri irâde ettiğine dair görüşüne ihtilaf ederek her var olanın Allah'ın murâdı olduğu, olmayanların ise O'nun murâdı olmadığı konusunda icmâ etmiştir. Irâde, Ehl-i Sünnet nazarında zâtî sıfatlardan olması dolayısıyla irâde edilmesi mümkün olan her şeyi kuşatır. Allah'ın dilemediği bir şeyin O'nun hükümlanlığı altında bulunması hata, gaflet, acziyet, zaaf gibi manalara geleceğinden mümkün değildir. Yaratılmışlara ait fiiller içerisinde Allah'ın irâde etmediği bir şeyin varlığını söylemek de Allah için zafiyet ifade edeceğinden mümkün değildir.³⁹⁴ Her şeyin yaratıcısı Allah olduğundan irâde edicisi de Allah'tır. Allah olmayacak şeylerin olmayacağını bildiğinden onları irâde etmez.³⁹⁵ Ayrıca her hâdisin Allah'ın kudreti ile yaratıldığını, kudretin varlık üzerinde tasarruf edebilmesi ve onu belirleyebilmesi için de irâde sıfatına ihtiyaç olduğunu söyleyen bu alimler, şer, küfür, ma'siyet gibi fiillerin hâdis olması sebebiyle irâde edilen olduğunu ileri sürer.³⁹⁶

Eş'arî ve Mâtürîdî kelamcılar, Mu'tezile'nin irâde ve irâde edilen arasındaki zorunlu ilişkisini kabul etmeyip; ezeli bir varlıktan hâdislerin meydana gelmesi konusunda, "ezeli irâdenin irâde ettikleri de ezeli olmalıdır" şeklindeki itirazlara irâde ile fiil arasındaki ilişkiyi temin eden "taalluk" kavramı ile cevap vermeye çalışmışlardır.

³⁹⁰ Yağlı Mavil, "Kelam İlminde İlahi Irâde Tartışmaları", s. 294; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 91. Cehmiyye'ye göre ma'dûmu bilmek imkânsız olduğu için Allah Teâlâ, bir varlığı yaratmadan önce onun hakkında bilgi sahibi değildir. Bu sebeple Cehmiyye Allah'ın ilminin hâdis olduğunu iddia eder. Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", *DİA*, VII, s. 235.

³⁹¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, nşr. Alfred Guillaume, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009, s. 231-232.

³⁹² Teftâzânî, *el-Makâsıd*, s. 542.

³⁹³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 88.

³⁹⁴ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 48, 49.

³⁹⁵ Teftâzânî, *el-Makâsıd*, s. 590.

³⁹⁶ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l İ'tikad*, s. 100.

Zamanın dışında bulunan kadîm irâdenin zamanda bulunan varlıklarla alakası taalluktan ibarettir. Yaratılmış varlıklar, ezeli irâde ve kudretin zamanî taallukunun neticesidir. Bu şekilde ezeli irâdenin fiillere taalluku hâdis olabilmektedir. Bununla beraber Allah'ın kadîm irâdesi fiillerinden birine taalluk ettiğinde, irâde edilen şey zorunlu hale gelir ve fiilin var olması gerekir.³⁹⁷

Mu'tezilî alimler her bir fiilin kendisine ait hâdis bir irâdeyle oluştuğunu iddia ederken³⁹⁸ Sünnî alimler, Allah Teâlâ'nın tüm varlıkları tek ilmiyle bilmesinde olduğu gibi tümünü de tek bir irâde ile irâde ettiğini savunmaktadır. Onlara göre Allah'ın irâdesi tek olarak iyiliklere, taate, kötülük ve masiyete taalluk eder.³⁹⁹ Sünnî ulema, Allah'ın irâdesinin tek olup ihtisas kabul eden her şeye taalluk ettiğini kabul eder.⁴⁰⁰

Seyyid Şerif Cürcânî, Mu'tezile'nin öne sürdüğü mahalsiz irâde görüşünün, mahalde bulunmayan bir arazın var olmasını gerektireceği kanaatindedir. Ona göre mahalli bulunmayan şeyin bütün zâtlara nispeti eşit olmaktadır. Dolayısıyla bu durum, bir mahalde bulunmayan irâdenin Allah'a mahsus olmasını gerektirmez.⁴⁰¹ Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Teftâzânî gibi alimler irâde sıfatının kendi kendine kâim olmasının anlaşılır olmadığını söyler. Allah'ın zâtının bir muhassıs olmadan irâdeye sahip olmasının makul olmadığını, mahalsiz irâdenin Allah için olumsuz bir mefhum olup tahsis edilen (muhassas) olmasını uygun görmezler.⁴⁰² Gazzâlî de mahalde bulunmayan bir irâdenin Allah ile kâim olmayınca başkasıyla kâim bir irâde ile mürîd olduğunu söylemek kadar saçma olduğunu belirtir.⁴⁰³ Sünnî kelimciler, Mu'tezile'nin irâdeyi Allah'ın gayrı olarak görmesini eleştirerek tüm zâtî sıfatlar gibi irâdenin de Allah'ın zâtına ait olduğunu, ancak ne aynı ne de gayrı olduğunu savunur.⁴⁰⁴

³⁹⁷ Yağlı Mavil, "Kelâm İlminde İlahî İrâde Tartışmaları", s. 298.

³⁹⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 69.

³⁹⁹ Yağlı Mavil, "İlahî İrâde Tartışmaları", s. 298.

⁴⁰⁰ Sâbûnî, *el-Bidâye* s. 94; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 87. Başka bir ifadesinde de kendi hususî fiilleriyle kulların fiillerinden murad edilenlerin tamamına taalluk ettiğini belirtir. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 88.

⁴⁰¹ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, III, s. 142.

⁴⁰² Kâdî Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-Envâr*, s. 194; Teftâzânî, *el-Makâsıd*, s. 542.

⁴⁰³ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 2016, s. 98, 99.

⁴⁰⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 254; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 87

2.1.1.2.3. Neseî'nin Değerlendirmesi

Ebü'l-Muîn en-Neseî, Allah'ın yaptığı aynı cinsten mef'ullerin başka nitelik, şekil, mekân ve zamanda olabilecekken belirli özelliklerde vaki olmasının onların kendi zâtlarının gereği olmadığını ifade eder. Bu taayyünlerin, fâilin onları irâde etmesinden kaynaklandığını ve irâde olmadığı takdirde bu mef'ullerin var olabilmeleri açısından diğerlerine eşit olan belirli seçenekler şeklinde vuku bulmayacağını savunur. Neseî, dış dünyadaki fâilin de bina yapma, yazı yazma gibi eylemlerinin mürîdi olduğunu belirtir.⁴⁰⁵ O, Allah'ın mürîd olmaması durumunda aciz ve başkasının kudretine mahal olacağını savunur. Cebir altındaki kimsede meydana gelen fiilin tamamıyla başkasının eseri olduğunu ve o fiilde kendisinin herhangi bir kudret ve kesbinin söz konusu olmadığını söyleyerek böyle bir sifata sahip olanın muhdes olacağını açıklar.⁴⁰⁶

Hâdis irâde anlayışına karşı çıkan ve irâdenin de diğer sıfatlar gibi kadîm olduğunu savunan Neseî, -Mu'tezile'nin iddia ettiği üzere- irâdenin hâdis olduğunu kabul ettiğimiz takdirde, irâdenin Allah'ın ihdâsıyla mı, kendi kendine mi, yoksa Allah'tan başka birinin ihdâsıyla mı oluştuğunu sormuş ve bu seçenekleri tek tek ele almıştır.⁴⁰⁷

Neseî, irâdenin kendi kendine hâdis olması mümkün kabul edildiğinde diğer hâdislerin de kendi kendine oluşmasının mümkün olacağını söyler. Yani bunun mümkün görülmesi, âlemin bir yaratıcı olmadan vücut bulması ve yaratılmasını da mümkün görmeyi gerektirir. Bu düşünce, yaratıcıyı işlevsiz kılmaya ve yaratıcının var olduğu düşüncesini reddetmek gibi muhal bir sonuca götüreceğinden irâdenin hâdis olup biri tarafından yaratılmamış olmasının imkânsızlığını gerektirir.⁴⁰⁸

İrâdeyi Allah'tan başkasının ihdâs ettiği varsayıldığında, o başkasının kadîm olması durumunda iki kadîm varlığın kabul edilmiş olacağını ifade eder. Bu durumda ise irâdeyi onu ihdâs edene vasfetmenin, onu ihdâs etmeyen ve onunla kâim olmayan birine vasfetmekten daha doğru olacağını söyler. O başkası muhdes ve kendi kendine

⁴⁰⁵ Neseî, *Tebsiratü'l Edille*, I, 493.

⁴⁰⁶ Neseî, *Tebsiratü'l Edille*, I, 493, 494.

⁴⁰⁷ Neseî, *Tebsiratü'l Edille*, I, s. 499.

⁴⁰⁸ Neseî, *et-Temhîd*, s. 82; Neseî, *Tebsiratü'l Edille*, I, s. 499, 500.

hâdis olduğu takdirde bu, tüm âlemin Sâni‘ bir Allah olmaksızın var olması anlamına gelecektir.⁴⁰⁹

Hâdis irâdeyi Allah’ın ihdâs ettiği kabul edildiği takdirde ya bir irâde ile ya da irâde olmadan ihdâs etmiş olması gerekir. Eğer bir irâde ile ihdâs ettiği söylenirse o irâde için de bir irâde gerekir ve sonsuza kadar uzanan, sonuca götürmeyen bir irâde silsilesi oluşur. Eğer Allah onu irâdesiz bir şekilde ihdâs etmiş ise bu da Allah’ın cebir altında ve ihtiyar olmaksızın yaratmış olduğu anlamına geleceğinden ve tüm muhdesâtın böyle olması mümkün olduğundan irâde diye bir şeyin kalmayacağı sebebiyle bu görüş de yanlıştır. Eğer Allah bu irâdeyi kendisinden bir irâde ile ihdâs ederse de bu durumda henüz ihdâs olmamış bir irâde ile irâdenin ihdâs olması gibi bir problem ortaya çıkacaktır. Nesefî, bu şekilde sebr ve taksim metodunu kullanmış, yani irâdenin hâdis olması ile ilgili tüm ihtimalleri sıralayıp Allah’ın kendisiyle kâim olmayan hâdis bir irâde ile mürîd olmasının bâtil olduğunu ortaya koymuştur. Böylece Allah’ın irâdesinin zâtıyla kâim ezeli bir sıfat olduğunu ispat etmiştir.⁴¹⁰

Neccâriyye’nin Allah’ın irâde olmaksızın kendi zâtıyla mürîd olduğunu savunmalarına ve Mu‘tezile’nin irâdeyi fiili sıfat olarak nitelemelerine itirazda bulunarak irâdenin Allah’ın zâtî sıfatlarından olup O’nun zâtına râci olduğunu, aksinin bâtil olacağını söyler.⁴¹¹ Zâtın irâde olmadan mürîd olmasını; ilimsiz âlime, hareket olmadan hareket edene, siyahlık olmadan siyah olana benzetir.⁴¹² Tüm Sünnî alimler gibi, ezelde Allah’ın kendi zâtıyla kâim olan bir irâde ile mürîd olduğunu savunur.⁴¹³ Kerrâmiyye de irâdenin Allah’ın zâtıyla kâim olduğunu söylemektedir; ancak onlar irâdeyi hâdis olarak görmektedir. Irâdenin kendisiyle kâim olduğu zâtın o irâde ile değil, irâdeye kudret getirmek manasında olan mürîdiyyetle mürîd olduğunu söylemektedirler. Bu da Allah’ın âlemi zâtında hâdis bir irâdeyle ihdâs ettiği anlamına gelir. Nesefî, Allah’ın bundan münezzehe olduğunu söyler.⁴¹⁴ Kadîm varlığın sonradan meydana gelenlere mekân olmasının ve irâdenin yaratma olmadan meydana gelmesinin imkansızlığını hatırlatarak bu görüşü de reddeder. Allah’ın ezeli, zâtıyla kâim bir irâde

⁴⁰⁹ Nesefî, *et-Temhîd*, s. 82; Nesefî, *Tebsiratü’l Edille*, I, s. 500.

⁴¹⁰ Nesefî, *Tebsiratü’l Edille*, I, s. 499-501.

⁴¹¹ Nesefî, *Tebsiratü’l Edille*, I, s. 497.

⁴¹² Nesefî, *et-Temhîd*, s. 68, 81.

⁴¹³ Nesefî, *Tebsiratü’l Edille*, I, s. 501.

⁴¹⁴ Nesefî, *Tebsiratü’l Edille*, I, s. 501; Cürcânî, *Şerhu’l Mevâkıf*, III, s. 142; Teftâzânî, *el-Makâsıd*, s. 542.

ile mürîd olduğunu kesin bir dille beyan eder ve söz konusu irâdenin, her varlığa var olacağı anda taalluk eden bir irâde olduğunu ifade eder.⁴¹⁵

Kerrâmiyye bu görüşlerinin yanı sıra murâd edilen her şey için Allah'ın zâtında bir irâde hâdis olduğunu, Allah'ın murâd edilen şeyler adedince irâdelerinin olduğunu iddia eder. Neseî ise Allah'ın irâde ettiği her şeyi tek bir irâde ile murâd ettiğini ve Allah'ın irâdesinin murâd ettiği her şeye muayyen bir şekilde taalluk edebileceğini söyler.⁴¹⁶ Eğer Allah'ın irâdesinin, murâd ettiği şeylerin yalnızca bir kısmına taalluk ettiği iddia edilecek olursa bu durumda Allah'ın irâdesinin muayyen olarak taalluk ettiği şeye taallukunun diğer taalluklarla eşit noktada olduğu için bir muhassısın tahsisi gerektiğini ileri sürer. Bunun da hudûs emaresi olduğu için onların bu görüşünün bâtil olduğunu belirtir. Allah'ın bilinen her şeyi tek ilimle bilmesi gibi tüm irâde edilen şeyler için de tek bir irâdenin söz konusu olduğunu anlatır.⁴¹⁷

Neseî, önceki bölümde de bahsettiğimiz mahalsiz irâde görüşünü tıpkı hâdis irâde anlayışı gibi muhal görmektedir. Neseî'ye göre Allah'a nispet ettikleri irâdenin bir mahalde bulunmayacak şekilde hâdis olması durumunda o, Allah'ın makdûru olmuş olur. Allah'ın kudreti zıtlara da taalluk ettiğinden irâdenin zıttının da makdûru olmuş olur. Kudretin zıtlara taalluk etmemesi ise kudret olmaktan çıkıp zorunluluk ifade eder. Bu sebeple irâdenin mahalde bulunmadan mevcut olması durumunda, Allah'ın irâdenin zıtları olan sehv, ölüm, gaflet gibi sıfatlarla da vasıflanması gerekeceğinden O, mürîd olmuş olmaz. Bu sebeple Neseî bunun yanlış olması gibi irâdenin de mahalsiz olmasını yanlış görür.⁴¹⁸ Neseî'nin mahalsiz irâdeye yönelik eleştirilerinin araz yönüyle alakalı kısmı sonraki bölümlerde aktarılacaktır. Diğer Sünnî alimler gibi mahalsiz irâde iddiasını reddeden Neseî, irâdeyi ne Mu'tezile'nin zâtî sıfatları Allah ile özdeşleştirmesi gibi bir konumda ne de onların irâdeyi Allah'ın gayrı olarak görmesi gibi bir yerde görmektedir. Çünkü birbirlerinin gayrı olmalarını, sıfatın sahibinin yokluğu durumunda o sıfatın varlığını düşünebilmemiz şeklinde yorumlar. Sünnî anlayışı takip ederek irâdenin diğer sıfatlar gibi Allah'ın ne aynı ne de gayrı olduğunu savunur.⁴¹⁹

⁴¹⁵ Neseî, *et-Temhîd*, s. 82.

⁴¹⁶ Neseî, *Tebsiratü'l Edille*, I, s. 502.

⁴¹⁷ Neseî, *Tebsiratü'l Edille*, I, s. 502, 503.

⁴¹⁸ Neseî, *Tebsiratü'l Edille*, I, s. 500, 501.

⁴¹⁹ Neseî, *Bahru'l Kelam*, s. 104. Neseî, *et-Temhîd*, s. 69.

2.1.2. İnsan İrâdesi

Kelam ilminde irâde sıfatının insana dönük kısmında temel üç görüş yer almaktadır. İlk görüş insandan irâde sıfatını nefyederken ikincisi insanın özgürlüğüne büyük önem verir. Üçüncüsü ise bu ikisi arasında mutedil bir tavır sergiler. İnsan irâdesi genellikle insan fiilleri, insanın sorumluluğu, özgürlüğü, kader ve kaza konuları çerçevesinde ele alınmıştır. Bu konuların temelinde de Allah ile ilişkisi yer almaktadır.

İlk görüşü benimseyen Cebriyye'ye göre insan, rüzgârın kuru otun üzerinden esip onu sağa sola savurması gibidir.⁴²⁰ Yani insanın bütün fiilleri, titreme hareketi veya nabzın atışı gibi zorunlu olup insanın herhangi bir kudret, irâde ve tercihi kesinlikle bulunmamaktadır. Çünkü onlar, her türlü fiili kuldan nefyedip tamamen Allah'a isnad ederler. *“Allah kimi dilerse onu şaşırtır, dilediği kimseyi de doğru yola iletir”*,⁴²¹ *“Allah kimi saptırırsa artık onu doğru yola iletecek yoktur”*,⁴²² *“(Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı.”*⁴²³ gibi ayetleri delil göstererek kulun bütün fiillerinde cebr altında olduğunu iddia ederler. Allah, kulların fiillerini tıpkı cansız varlıkları yaratması gibi yaratır. Bu durumda fiillerin kullara nispeti mecazi olur ve teklif, mükâfat ve cezâ da cebrîdir. Fiillerin insana nispet edilmesinin insanın onları meydana getirmesi anlamında değil, onlara mahal olması anlamında mecazi olduğunu iddia ederler. *“Zeyd gitti”*, *“Amr yürüdü”* şeklindeki ifadelerin onlar için *“Zeyd öldü”*, *“Amr'ın saç beyazladı”* gibi ifadelerden farkı yoktur.⁴²⁴

İkinci görüşün savunucusu Mu'tezile ve İslam filozofları ise Cebriyye'nin tam aksine kula tam bir irâde hürriyeti tanır.⁴²⁵ Böyle olmadığı takdirde insanın fiillerinden sorumlu tutulmasını, günah işlemesi durumunda cezalandırılmasını Allah'ın adaletine uygun olmayacağını düşünürler.⁴²⁶

⁴²⁰ Neseî, *Bahru'l Kelâm*, s. 146.

⁴²¹ En'âm, 6/39.

⁴²² Ra'd, 13/33.

⁴²³ Enfâl, 8/17.

⁴²⁴ Neseî, *et-Temhîd*, s. 108, 109; Neseî, *Tebîrâtü'l-Edille*, II, s. 173; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 78, 80.

⁴²⁵ Yezem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâturîdî*, s. 23.

⁴²⁶ İbrahim Agah Çubukçu, “Mu'tezile ve Akıl Meselesi”, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1964, s. 53.

İslam filozoflarının metafizik sisteminde insan diğer varlıklardan farklı, metafizik ve fizik âlem arasında irtibat kuran yegâne varlıktır. İbn Sina, insanın nefis ve bedenden oluştuğunu söyleyip, insan nefsinin bedenin bütün parçalarında tasarruf eden bir cevher olarak tanımlar. Ona göre insan, nefsinin akıl yetisine sahip olmasından dolayı ihtiyar kazanır. Hem sorumluluk hem de irâde ve tercih hakkına sahip tek varlığın insan olduğunu söylerler.⁴²⁷ Ancak onların determinist anlayışlarını gözden de kaçırmamak lazım. Zira onların nedensellik anlayışı bağlamında irâdeyi ele aldığımızda tam bir özgürlükten de söz edememekteyiz.

Mu'tezilî alimlere göre kulun fiillerinde Allah'ın hiçbir tasarrufu olmayıp bu fiilleri ihtiyar ve irâde eden, yokluktan varlığa çıkaran, oluşturan, yaratan kendisidir. Fiillerini kendisi yaratmadığı takdirde insanın irâdeli değil mücbir bir varlık olacağını düşünürler.⁴²⁸ “*Kim hidayet yolunu seçerse bunu ancak kendi iyiliği için seçmiş olur, kim de doğruluktan saparsa kendi zararına sapmış olur*”;⁴²⁹ “*Allah her şahsı ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar, herkesin kazandığı (hayr) kendine, yapacağı (şer) de kendinedir*”⁴³⁰ gibi ayetlerle insanın hür bir irâdeye sahip olduğunu delillendirirler.

Basra Mu'tezilesi alimlerinden Muammer b. Abbâd (ö. 215/830), insanı bedenden bağımsız, cevher ve arazlardan oluşan, âlim, kâdir, tercih ve hikmet sahibi, hareket ve sükûndan uzak, görülmeyen, dokunulmayan, belli bir mekânda yer tutmayan, zamanla sınırlı olmayan bir varlık olarak tanımlar. Bedenden bağımsız olan insana irâde dışında bir fiil nispet etmez.⁴³¹ Nazzâm da filozoflardan etkilenerek insanın hakiki manada nefis ve ruh olduğunu ifade eder. Beden ruh için bir araç niteliğindedir. Ruhun bedendeki durumunu gül yaprağındaki gülsuyuna benzetir. Ruhun bir kuvveti, kudreti, hayatı ve dilemesi olduğunu söyler. Ruhun bedende olması sebebiyle insanın haz ve acıyla karşılaştığını bu sebeple de irâdî seçimler yapmak durumunda kaldığını söyler. Aksi takdirde insanın düşünmeyi zorla gerçekleştireceğini dile getirir. Ona göre insanın güç sahibi olması kendisinden kaynaklanmaktadır. Yani insan dışarıdan bir güç

⁴²⁷ Toksöz, “İbn Sînâ'nın Metafizik Sisteminde Irâde ve İnsanın Özgürlüğü Problemi”, s. 107, 112, 113, 127.

⁴²⁸ Nesefî, *et-Temhîd*, s. 108, 113; Nesefî, *Tebssiratü'l-Edille*, II, s. 173.

⁴²⁹ İsrâ, 17/15.

⁴³⁰ Bakara, 2/286.

⁴³¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 65.

olmadan eylemlerini, fiziksel etkinliklerini gerçekleştirebilmektedir.⁴³² Câhız da insanın irâde dışında bir fiili bulunmadığını söyler.⁴³³

Kâdî Abdülcebbar ise ruh-beden düalizmini kabul etmemektedir. Çünkü o, ruhu değil bedeni esas alır. Ruhun bedene yayılmış bir cevher olduğu anlayışını reddeder. Ruhun beden üzerinde etkili olduğunu kabul edersek bedenin tümüne tesiri olması gerektiğini söyler. Ancak böyle olmadığını, aksine bedenin kişinin bütün edimlerinin temelinde olduğunu iddia eder. Ona göre irâdeyi meydana getiren bileşenler, canlılık, kudret, istek gücü ve düşüncedir. Kişinin bunlarla düşündüğünü belirtir. Ona göre insandaki güdüler onun özgür bir şekilde fiil işlemesinin teminatıdır. Güdüler irâdeyi aktive etmek için bir dinamo işlevi görür. Bunlara ilave olarak da insanın kendisini nefsinde mürîd olarak biliyor olmasını ondaki irâdenin varlığına işaret görür.⁴³⁴

Mu'tezile, insana irâde hürriyeti tanındığını savunarak, insanın kendi fiillerinin kaynağı olduğunu ve Allah'ın insan fiillerini yaratmadığını ileri sürer. Onlara göre, Allah'ın irâdesi muhdes kabul edildiğinden, insan fiillerini yaratmayı dilemesi mümkün değildir.⁴³⁵

Ehl-i Sünnet kelamcıları, üçüncü görüşün savunucularıdır. İnsanın eylemlerinin merkezine ne sadece Allah'ı ne de sadece insanı koyarlar. Temelde aynı görüşü savunuyor olsalar da Eş'arîler ve Mâtürîdîler arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. "İrâdenin Kısımları" başlığında bahsettiğimiz üzere Ehl-i Sünnet alimler irâdeyi küllî ve cüz'î olarak iki gruba ayırmaktadır.

Eş'arîler, Allah'ın irâdesinin mutlak hakimiyeti ve âlemde temel etken oluşunu esas alarak küllî irâdeyi Allah'ın irâdesi olarak, cüz'î irâdeyi ise insan irâdesi olarak ele almışlardır.⁴³⁶ Onlar, irâdeyi mutlak bir şekilde Allah'ın bir sıfatı olarak kabul eder. Bu sebeple onlara göre gerçek irâde ve fiil Allah'a aittir.⁴³⁷ Mu'tezile, dileyenin inanıp dileyenin inkâr edeceğini ifade eden ayetleri kendi görüşlerine delil olarak gösterir. Ancak bu ayetlerin aslında kendi lehlerine olduğunu belirten Eş'arîler, fiilin irâdeyle

⁴³² Yunus Cengiz, "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018): s. 58.

⁴³³ İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *DİA*, XXXI., s. 395; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 71.

⁴³⁴ Bahtiyar Kadayıf, "Kâdî Abdülcebbar'ın Kelâm Sisteminde Kalbin Fiilleri", (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022), s. 58, 60, 73.

⁴³⁵ Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1979, s. 99.

⁴³⁶ Biçer ve Sezin, "Teo-Psikolojik Açısından Mâtürîdî'de Irâde Özgürlüğü", s. 251.

⁴³⁷ Yeşrem, *Irâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 23.

bağılantılı olduğunu, kulun irâdesinin Allah'ın irâdesine bağlı olması nedeniyle fiillerinin de Allah'ın irâdesine bağlı olduğunu savunur.⁴³⁸ İnsana “kesb” anlayışıyla rol vermek isteseler de bu anlayış muğlak ve anlaşılması zordur. Kesbden ibaret olan insan irâdesinin muayyen ve mukadder şey üzerine bir tesiri yoktur, sadece kasıt ve niyeti vardır.⁴³⁹ Bu sebeple Ebü'l Hasen el-Eş'arî, insan irâdesini kevnî irâde yani Allah'ın yaratma anlamına gelen irâdesi içerisinde değerlendirir. Bu durumda insanın irâde hürriyeti mutlak değil, sınırlı bir çerçevede etkin ve izâfî bir hürriyettir. Tüm fiillerin O'nun kudret ve yaratmasının eseri olduğundan insan irâdesinin de bunlar gibi muhdes yapıda olduğunu dile getirip insan irâdesinin bâkî olmayan bir araz olduğunu belirtir.⁴⁴⁰

Eş'arî'ye göre insan irâdesiyle gerçekleştirdiği eylemlerinde mecbur değil, muhtardır. İnsan, kendine mahsus olan irâde ve gücü ile ihtiyârî fiillerinin sahibi olur. Ancak onun irâdî fiilleri üzerinde tek etkin güç Allah'tır. İnsan, irâdesini istediği şeye yönelttiğinde, onu kesb ettiğinde Allah da insanın azmi ve isteği bulunduğu anda fiili yaratır. Yani, insan kesb etmeyi diler, Allah ise yaratmayı diler.⁴⁴¹ Ebû Bekir el-Bâkılânî (ö. 403/1012), fiillerin gerçek yaratıcısının Allah olduğunu, fiillere olan arzu ve meylin, bunlarla beraber bir fiili işlememe arzusunun Allah tarafından yaratıldığını ifade etmektedir.⁴⁴²

Eş'arîler'e göre Allah tarafından yaratılan insanın cüz'î irâdesi, küllî irâdede olduğu gibi, bir fonksiyon taşımaz ve bu durum, insanın irâde üzerindeki etkisinin bulunmadığını gösterir. Eş'arî kelimciler, bu görüşün cebr anlayışına kayması sebebiyle “yeni cebrîcilik” ile nitelendirilmişlerdir.⁴⁴³ Onların insana doğrudan irâde atfetmekte çekingen davranmasının sebebi Mu'tezile'nin durumuna düşme korkusundandır. Ancak Allah'ın irâdesini her şeyin üzerinde tutup insan fiillerini bu kapsama almalarıyla insanın irâdesine pek bir pay bırakmamışlardır.⁴⁴⁴ Orta yolda olmayı arzu ettikleri halde

⁴³⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, çev. Ekrem Demirli, Eşref Altaş ve Murat Kaş, İstanbul: Turkuvaz Haberleşme ve Yayıncılık, 2022, 7-9, s. 736.

⁴³⁹ Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 23; Veysi Ünverdi, “İmam Eş'arî ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'de Kesb Teorisi”, *Diyanet İlmî Dergi*, 51/1 (2015): s. 76.

⁴⁴⁰ Hüseyin Aydın, “Eş'arî'nin İrâde, Kesb ve Yaratma Teorisi”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 6/2 (2011): s. 10, 16.

⁴⁴¹ Ünverdi, “İmam Eş'arî ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'de Kesb Teorisi”, s. 80, 81.

⁴⁴² Ebû Bekir el-Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, thk. Richard McCarty, Beyrut: Mektebetü's-Şarkîyye, 1957, s. 307; Abdullah Namlı, “Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a Göre Cüz'î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi”, *Kader* 18/1 (2020): s. 160, 161.

⁴⁴³ Biçer ve Sezgin, “Teo-Psikolojik Açıdan Mâtürîdî'de İrâde Özgürlüğü”, s. 251.

⁴⁴⁴ Gölcük, “Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri”, s. 101.

Allah'ın irâdesiyle beraber insanın irâdesini kabul etmek konusunda endişeleri bulunduğundan insan irâdesinin varlığı konusunda net bir kanaat dile getirmemişlerdir.⁴⁴⁵

Mâtürîdîlere göre Allah, insana pek çok üstün sıfat vermiştir ki bunlardan biri de irâde sıfatıdır.⁴⁴⁶ İmam Mâtürîdî, irâdeyi genellikle fiil ile beraber ele almıştır. O, her fiil olan yerde irâde ve ihtiyarın bulunduğunu dolayısıyla her fâilin mürîd olduğunu savunur. Bu anlayışa göre insan, irâde ve ihtiyar sahibidir. Mâtürîdî, Allah'ın insanları yaratırken onlara iyi ve kötüyü birbirinden ayırt etme gücü ve bunlardan birini tercih edecek bir meyil verdiğini ifade eder. Ama insandaki şehvetler sebebiyle değişen durumlara göre çirkinini güzel, güzeli çirkin görebileceğini; ancak aklın sabit bir şekilde iyi ve kötüye hükmedeceğini dile getirip insanın tabii olan meylini değil aklın meylettığını esas alması gerektiğini belirtir. Ayrıca kişinin kendisinin özgür olduğu şuurunda bulunmasını hür irâdenin varlığına delil olarak gösterir.⁴⁴⁷

Her şeyi irâde edenin Allah olduğuna inanmakla beraber insanın irâde hürriyetini savunan Mâtürîdîlere göre Allah tarafından insanda bi'l-kuvve potansiyel olarak yaratılan yeti, yani fiil ve terkten birini diğerine tercih etme becerisi *küllî irâde*; insandaki bu yetinin belirli bir yön, eylem ve olguya yönlendirilmesi ise *cüz'î irâdedir*.⁴⁴⁸ Eş'arîyye'de cüz'î irâdenin Allah tarafından yaratıldığını net bir şekilde anlayabilmemize rağmen Mâtürîdî onu sadece kula nispet etmektedir.⁴⁴⁹ Mâtürîdî alimler tarafından "azm-i musammem" şeklinde de isimlendirilen cüz'î irâde onlara göre mahluk değildir, kul ona sahiptir. Onlar insanın hem Allah'ın mutlak irâde sahibi yaratıcıya muhtaç olduğunu kabul hem de cüz'î irâdesi sayesinde Allah'a ve insanlara karşı sorumlu olduğunu kabul ederler.⁴⁵⁰ Kulun fiillerini kul irâde eder ve Allah kulun irâde ettiği üzere yaratır. Bu durumda hem kul hem de Allah etkili olmaktadır.⁴⁵¹ Kelam alimleri cüz'î irâde konusunu genellikle kulun irâde ve kudretini fiile

⁴⁴⁵ Namlı, "Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a Göre Cüz'î Irâde", s. 159.

⁴⁴⁶ Namlı, "Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a Göre Cüz'î Irâde", s. 158.

⁴⁴⁷ Yeprem, *Irâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 234- 236.

⁴⁴⁸ Ramazan Biçer ve Osman Sezgin, "Teo-Psikolojik Açıdan Mâtürîdî'de Irâde Özgürlüğü", *Bilgi* 80 (2017): s. 251.

⁴⁴⁹ Yeprem, *Irâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 245.

⁴⁵⁰ Biçer ve Sezgin, "Teo-Psikolojik Açıdan Mâtürîdî'de Irâde Özgürlüğü", s. 252, 259; Namlı, "Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a Göre Cüz'î Irâde", s. 161.

⁴⁵¹ Yeprem, *Irâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 243.

yönlendirmesi anlamında kullandıkları kesb ile izah etmektedirler. Bu konuya irâdenin fiille ilişkisini incelediğimiz başlıkta değineceğiz.

Ebu'l Muîn en-Nesefî, insanın eylemlerinde muhayyer olduğunu söyleyerek insan irâdesi konusunda İmam Mâtürîdî ile ortak görüşleri paylaşmış, mensubu olduğu ekolün görüşlerini ayrıntılı bir şekilde izah etmeye çalışmıştır.⁴⁵² İnsanların, kendilerini isyankâr veya itaatkâr kılacak fiillere sahip olduğunu, sevap ve cezanın Allah'ın yaratması ile değil kulla alakalı olduğunu ifade eder. Nesefî, “*dilediğinizi işleyin*”;⁴⁵³ “*hayır işleyin*”;⁴⁵⁴ “*yaptıklarının karşılığı olarak*”⁴⁵⁵ gibi ayetlerin, cebrî anlayışın aksi yönünde insanın âmil olup fiillere sahip olduğunu beyan eden bir mana taşıdığını ve ancak kendine ait fiilleri olan birine emredilip yasaklar koyulabileceğini söyler. Ayrıca insanın sahip olduğu fiiller olmasaydı Allah'ın onu cezalandırmasının sefeh ve zulüm olacağını belirtir. Bu da âdil ve hakîm bir Allah için mümkün değildir. Kendine ait fiilleri bulunan muhtar kimse ile mecbur olan arasındaki farkın zarûrî olarak bilineceğini belirtip herkesin, fiillerinde muhtar, fâil ve kâsib olduğunu kendi içinde bildiğini dile getirir.⁴⁵⁶

Mâtürîdî'nin savunduğu gibi insan nefsinin, şehvetleri, iyi ve kötüyü idrak edip bunlara yönelebilen bazı faktörler sebebiyle hakikati idrak edemeyip kötüye yönelebileceğini söyler. Ona göre akıl, insanın temel bilgi edinme kaynaklarından olması, tabiatında bulunan bir nitelik olarak iyi şeylere meyletme, kötülerden kaçınma eğilimi bulunması ve akıl yürütme, tefekkür, nazar ve istidlale yetkinliğinin bulunması sebebiyle nefsin yanlış yönelimlerini düzeltebilecek yetiye sahiptir.⁴⁵⁷ Dolayısıyla akıl sahibi bir varlık olan insan, yaptığı şeyleri muhtâr olarak yapar. Kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olmasının veya Allah'ın kulların ne fiil yapacağını biliyor olmasının insanı mecbur bırakmayacağını savunur.⁴⁵⁸

Nesefî'ye göre insan çeşitli alternatiflerden birini seçer ve sonrasında onu isteyip ona yönelir. Bu tercih ve yönelim doğrultusunda Allah'ın yaratması devreye

⁴⁵² Ebu'l Muîn en-Nesefî, *Bahru'l Kelâm*, trc. Yusuf Arıkaner, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019, s. 104, 105.

⁴⁵³ Fussilet, 41/40.

⁴⁵⁴ Hac, 22/77.

⁴⁵⁵ Ahkâf, 46/14.

⁴⁵⁶ Nesefî, *et-Temhîd*, s. 109, 110; Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, II, s. 176, 177.

⁴⁵⁷ Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, I, s. 27; II, s. 16, 17.

⁴⁵⁸ Fethi Kerim Kazanç, “Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Kelâmî Düşünce Sisteminde İnsan Görüşü”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, 48: s. 78, 79.

girmektedir.⁴⁵⁹ Dolayısıyla Allah'ın irâdesi, kulun fiilini yarattığından dolayı kulun irâdesinden sonra gelmektedir. İnsanın fiili işlemeyi istemesi karşılığında Allah onun fiilini yaratır. İnsanın, Allah tarafından yaratılmış olan fiilini yapma gücü o fiili seçmesinden yani irâdesinden kaynaklanmaktadır. Neseî, Allah'ın insanda hür bir hareketi yaratmak istediğinde o hareketin ancak insanın istediği, seçtiği ve kesbettiği durumda Allah tarafından yaratılacağını belirtir.⁴⁶⁰ İnsanın seçip yaptığı işlerde, fiilin Allah tarafından yaratılmasının insanın irâdesine bağlı olduğunu savunan Neseî'nin anlayışına göre Allah tarafından ortaya konan âdetullah bu yöndedir. Onun ifadesiyle “Allah insanın kesbini istediği her fiili yaratmaya âdeti teessüs etmiştir”.⁴⁶¹

2.2. İrâde-Araz İlişkisi

Kelam alimleri Kur'an merkezinde bir tanrı tasavvuru oluşturmaya çalışırken “gâibi şâhide kıyas” ilkesinden de hareketle bir âlem tasavvuru oluşturmuşlardır. Bunu yaparken Yunan ve Hint felsefesi gibi çevre bölgelerin kültürlerinden seçmecî bir yaklaşımla yararlanmış, Kur'an'da vurgulanan yaratıcı, kadîm Allah tasavvuruna uygun bir âlem anlayışı ortaya koymuşlardır. Buna göre âlem, zorunlu olarak anlık arazlarla beraber bulunan sonlu cevherlerden oluşur. Cevherlerin birleşmesiyle cisimler, cisimlerin toplamından âlem oluşmaktadır. Âlemi oluşturan cisim sonlu olup var olmak için bir fâile ihtiyaç duymaktadır. Zira sonlu ve sınırlı parçaların sonsuz statüsünde bulunması mümkün değildir. Bu şekilde atom nazariyesiyle evrenin yaratılmışlığından yola çıkarak âlemi her an kontrol altında tutan aşkın bir yaratıcı olan Allah'ın varlığını kanıtlamaya çalışmışlardır.⁴⁶² Bu nazariyenin kabul edilmesi ve alimlerin kendi esaslarına uygun olarak bu nazariyeyi benimsemiş olmalarıyla beraber Allah Teâlâ'nın zâtı ve sıfatları hakkında cevher veya araz olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Bu bölümde de cevher ve arazın tanımına kısaca değinilip ilâhî ve cüz'î irâde sıfatının kelamcılarının evren anlayışı bağlamında cevher ve araz ile ilgili bağlantısı ele alınacaktır.

⁴⁵⁹ Yazıcıoğlu, *Mâturîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, s. 75.

⁴⁶⁰ Daniel Gımar, “Neseî'ye Göre İnsanın Fiilleri Meselesi”, çev. Sefa Bardakçı, *Marife*, 10/1 (2010), s. 210.

⁴⁶¹ Yazıcıoğlu, *Mâturîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, s. 74, 75.

⁴⁶² Neseî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, s. 62; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, çev. Ömer Aydın, İstanbul, İşaret Yayınları, 2016, s. 62; Çağfer Karadağ, “Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2:1 (2004), s. 67, 68, 71; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 58.

Farsça'dan Arapça'ya geçmiş olan *cevher*, sözlükte “asıl, kök” anlamında olup kelimciler ve mantıkçılar tarafından “*zıt nesneleri yüklenmeye kabiliyetli kendi kendine kâim olabilen nesne ve bölünemeyen, boyutları olmayan en küçük parça (el-cüz' ellezî lâ-yetecezze')*” şeklinde tanımlamışlardır. Zıt şeyleri yüklenebiliyor olmasının anlamı, örneğin siyah iken daha sonra kırmızı, sonra da yeşil olabilmesidir. Ancak *cevher* bu zıtları bir arada, bir anda kabul edemez. Biri gider, yerine zıddı olanı kabul eder.⁴⁶³ Nesefî, İmam Mâtürîdî gibi *cevher* yerine “ayn” kavramını kullanmayı tercih etmiştir.⁴⁶⁴

Arapça bir kelime olan *araz* ise sözlükte “*devam etmeyen ve sübutu olmayan*” şeklinde tanımlanmaktadır. Mütakellimler *araz* hakkında “*cevherle beraber bulunan*”, “*cevherle kâim olan*”, “*varlığının iki anında kâim olmayan*”, “*iki yokluk arasında var olan şey*” gibi farklı tanımlamalarda bulunmuşlardır. Arazlar, hareket, sükûn, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk gibi *cevher*lerde bulunan sıfatlardır.⁴⁶⁵ Kelamcılar kendi fizik ve metafizik anlayışlarına göre farklı tanımları benimsemişlerdir.⁴⁶⁶

Âlemin hudûsu aslında *cevher* ve *araz*ların hudûsu anlamındadır.⁴⁶⁷ Mâtürîdî, cismin hareket ve sükundan ayrı olamayacağı ve ikisinin aynı anda bulunamayacağından hareket eder. Hareket ve sükûn ezelde beraber bulunamayacakları için ikisinden birinin sonradan meydana gelmesi gerektiğini ifade ederek bunlardan ayrı kalamayan cismin yaratılmışlığına dikkat çeker. Bununla beraber meydana gelen değişim ve zeval ihtimali taşıyan bir şeyin varlığının kendinden kaynaklanmasının ve kadîm olmasının imkânsız olduğunu dile getirir.⁴⁶⁸

2.2.1. İlâhî İrâde

Kelam alimlerinin çoğu Allah'ın zâtının cisim, *cevher* veya *araz* olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir.⁴⁶⁹ Kerrâmîyye ekolü Allah'ın cisim olduğunu söylemiştir. Nesefî,

⁴⁶³ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, I, s. 64; İlhan Kutluer, “Cevher”, DİA, VII, s. 452.

⁴⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 57; Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, I, s. 62.

⁴⁶⁵ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, I, s. 62, 69; Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 18, 62.

⁴⁶⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “İslam Kelamında Araz Nazariyesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1993), s. 72.

⁴⁶⁷ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, I, s. 62; Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s. 62.

⁴⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 58, 59.

⁴⁶⁹ Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s.104.

onların cisim kavramı ile Allah'ın bölünmeyen, parçalanmayan, mürekkebe olmayan anlamında zâtıyla kâim olduğunu kastettiklerini aktarır.⁴⁷⁰ Fârâbî gibi bazı İslam filozofları ise Allah'a doğrudan cevher nispetinde bulunmuşlardır.⁴⁷¹

Mu'tezile, Eşârî ve Mâtürîdî ulema cevherler ve arazlar sürekli yeniden yaratılış, oluş ve bozuluş içinde olduğundan dolayı Allah için cevher kelimesinin kullanılmasını caiz görmezler. Allah için ruhanî manada dahi cevher kavramının kullanılmasının hristiyânlıktaki uknûm anlayışına yol açacağı endişesiyle reddedilmesi gerektiğini söylemişlerdir.⁴⁷² Çünkü Allah'ın hâdis olan cevherlerle benzerliğinin bulunamayacağı görüşünü kabul ederler.⁴⁷³ Nesefî de bu görüşte olup cevheri, arazlar olmadan var olamayacak, araza muhtaç şeklinde tanımladığından dolayı Allah'ı cevher ile nitelemenin mümkün olmadığını söyler. Bunun yanı sıra cevherin mütehayyiz olması niteliği sebebiyle Allah'a nispetini reddetmektedir.⁴⁷⁴ Allah'ın mütehayyiz bir cevher olduğu farz edildiğinde onun hareket ya da sükûn özelliklerine sahip olması gerekir. Ancak hâdislerden yoksun olamayan varlık da hâdis varlık olmuş olur. Allah bunlardan münezzehtir.⁴⁷⁵

Alimler Allah'a cevherin nispet edilmesini caiz görmediği gibi araz nispet edilmesini de caiz görmezler. Kâdî Abdülcebbar, arazı “*varlığa (cevher ve cisimlere) âriz olan gelip geçici nitelikler*” şeklinde tanımlayıp arazların zıdlarının varlığı ile yok olacağını; cevherlerin ise bâkî ve sâbit olduğunu ifade eder. Ona göre Allah'ın araz olması mümkün değildir. Çünkü Allah kadîm, arazlar ise hâdistir. Böyle olduğu farz edilirse ya Allah'ın onlar gibi hâdis ya da onların Allah gibi kadîm olması gerekir. Arazlar bâkî olanlar ve olmayanlar şeklinde ayrılabilir bile bâkî olmasını mümkün görmez. Çünkü bâkî olsalar bile araz oldukları için bir hüküm altında olacaklardır. Ancak bu Allah için muhal bir durumdur.⁴⁷⁶ Sünnî ulema da arazın bir başka zâta bağlı olması ve hâdis olması sebebiyle Allah'a nispet edilemeyeceğini savunur. Gazzâlî ve Mâtürîdî gibi alimler bununla “yer kaplama özelliği bulunmayan bir şeyin sıfatı” kastediliyorsa

⁴⁷⁰ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, I, s. 159.

⁴⁷¹ Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s.104; Kutluer, “Cevher”, s. 451.

⁴⁷² Kutluer, “Cevher”, VII, s. 454.

⁴⁷³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, I, s. 154.

⁴⁷⁴ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, I, s. 92.

⁴⁷⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 48.

⁴⁷⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, I, s. 372.

varlığının reddedilemeyeceğini söyler.⁴⁷⁷ Neseî, arazların bekâsının olmadığı için bekânın arazla kâim bir mana olacağını, böyle olursa da mananın manayla kâim olması gibi imkânsız bir durumun ortaya çıkacağını ifade eder.⁴⁷⁸

Esas konumuz olan irâde sıfatına geldiğimizde ilâhî irâdenin cevher olduğunu kimsenin iddia etmediğini görmekteyiz.⁴⁷⁹ Ancak ilâhî irâdenin araz olup olmadığı konusunda Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet ulema arasında ihtilaf bulunmaktadır. Irâdeyi araz olarak kabul edenler ise arazların sürekliliği açısından farklı değerlendirmelere sahiptir. Bu durumda kelamcılar arasında ilâhî irâde hakkında kadîm olan ve araz olmayan, hâdis ve bâkî araz olan, hâdis olan ve bâkî araz olmayan şeklinde üç farklı görüş ortaya çıkar.

Mu'tezile bütün sıfat ve fiillerle beraber Allah'ın fiilî sıfatlarını araz olarak kabul eder. Onlar, irâde sıfatını, Allah'ın gayrı ve hâdis olarak kabul ettikleri fiilî sıfatlar kategorisinde ele almaktadırlar. Bu sebeple onlara göre ilâhî irâde de araz olmaktadır. Çünkü kelam düşüncesinde muhdes olan her şey, zorunlu olarak ya cevher ya da araz olarak kabul edilmektedir. Kelam uleması arasından kimse irâde sıfatının cevher olduğunu iddia etmemiştir. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre irâde sıfatı, arazdır.

Sıfat bahsinde onların irâdeyi mahalsiz olarak değerlendirdiklerini açıklamıştık. Burada da arazın mahalsiz oluşu hakkında bazı izâhatler getirmemiz uygun olacaktır. Ebü'l-Hüzeyl ile özdeşleştirilmiş olan mahalsiz araz anlayışına göre arazların cisimde olamadan, mekânda bulunmadan da varlıkları mümkündür. Nitekim Ebü'l-Hüzeyl, Allah'ın irâdesinin, bekâ ve fenâ arazlarının herhangi bir mahalde bulunmadığını iddia etmektedir. Mahalsiz arazı kabul eden Mu'tezilî kelamcılar hangi arazların mahalsiz olduğu konusunda farklı düşünmektedir. Ancak Ebü'l-Hüzeyl, Cübbâiler, Kâdî Abdülcebbâr irâdenin mahalsiz olduğunu kabul etmektedir.⁴⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, bir mahalde bulunuyor olmanın arazın zâtî niteliklerinden olmadığını ileri sürer.⁴⁸¹

Alimler arazların bekâsının mümkün olması ve olmaması konusunda ve bâkî olanların hangileri olduğu hakkında ihtilaf etmişlerdir. Ehl-i Sünnet ulema ve Mu'tezilî alim Kâ'bî, arazların bekâsının imkânsız olduğunu savunur. Kâ'bî, Ehl-i Sünnet ile bu konuda ittifak etse de temel konuda ihtilaf etmektedir. Daha önce ele aldığımız üzere o,

⁴⁷⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, s. 50; Zeynep Şeker, "Mütekaddimîn Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi", (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022), s. 30.

⁴⁷⁸ Neseî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, s. 96; Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, s. 143.

⁴⁷⁹ Ünverdi, "Kâdî Abdülcebbâr'da Irâde", s. 81, 82.

⁴⁸⁰ Şeker, "Mütekaddimîn Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi", s. 180, 182.

⁴⁸¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, II, s. 238

Allah'ın mecâzen mürîd olduğunu savunmaktadır. Ona göre Allah, bir mahalde bulunan ya da bulunmayan hâdis bir irâde ile mürîd değildir. İrâde, zihnî olup gerçek anlamda varlığı yoktur.⁴⁸²

Mu'tezile'den Dırâr, Neccâr, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi isimler arazların bir kısmının bâkî, bir kısmının bâkî olmadığını iddia ederler ancak hangilerinin bâkî olduğu hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. Nazzâm ve Allâf, hareket ve irâdenin bâkî olmadığını ancak renk, koku, tat, hayat, ilim, kudret gibi arazların bekâsının câiz olduğunu savunur. Allâf'a göre bâkî olan arazlar bir mahalde olmayan bir bekâ ile bâkîdir ve bekâ Allah'ın "bâkî ol" demesidir. Cübbâîler başta olmak üzere Basra ekolü bazı arazların ilâhî emre ihtiyaç duymadan yaratılışı gereği bâkî olduğunu savunur.⁴⁸³ Ebû Ali el-Cübbâî, bâkî olan arazların cisimler gibi bir bekâ olmaksızın bâkî olacağı kanaatindedir.⁴⁸⁴ Cübbâîler, bâkî olmayan arazların sesler, elemeler, hareketler, fikirler, irâdeler, kerâhetler ve fenâ; bekâsı câiz olanların sıcaklık, soğukluk, nemlilik, kuruluk, itimad, te'lif, renk, hayat, kudret, ilimler ve itikatlar şeklinde olduğunu ifade eder.⁴⁸⁵

Bişr b. Mu'temir ise bütün arazların bâkî olduğunu düşünmektedir. Ona göre sâkin olan cisim harekete geçmedikçe sükûn arazi bâkîdir. Keza, siyahlık da beyaz veya başka renge geçmedikçe sona ermez. Bütün arazlar bu şekildedir. Kerrâmiyye, Bişr b. Mu'temir ile aynı kanaatte olup bütün arazların bekâsını caiz görür. Kerrâmiyye'nin anlayışında âlemdeki her hâdisin hudûsu Allah'ın ona "ol" demesi ve onun hudûsunu irâde etmesiyle, yokluğu Allah'ın ona "yok ol" demesi ve onun yokluğunu irâde etmesi ile olmaktadır. Allah, bir cismi ya da arazi yarattığında ona "yok ol" deyinceye ve onun yokluğunu irâde edinceye kadar onun bâkî olması gerekir.⁴⁸⁶

Netice itibariyle Mu'tezile'nin çoğunluğuna ve Kerrâmiyye'ye göre ilâhî irâde bir arazdır. Ancak Mu'tezile kelamcılarının çoğu irâdenin bâkî olmayan bir araz olduğunu savunur. İrâdenin bâkî olmayan bir araz olduğu görüşüne göre Allah'ın

⁴⁸² Hatice Arpaguş, "Bağdat Mu'tezile Ekolü: Ka'bi Örneği", İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyumu'nda sunulan bildiri, Bağlarbaşı Kültür Merkezi, 7-9 Kasım 2008, s. 179, 180.

⁴⁸³ Mücteba Altındaş, "Kelam Atomculuğu Bağlamında Kudret-Fiil İlişkisine Dair Tartışmaların Arka Planı", *Gıfad* 21 (2022/1), s. 152; Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, s. 195.

⁴⁸⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 496.

⁴⁸⁵ Nesefî, *Tebîratü'l-Edille*, II, s. 119; Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s. 79, 80; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 496.

⁴⁸⁶ Nesefî, *Tebîratü'l-Edille*, II, s. 119; Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s. 79.

irâdesi her an Allah'ın onu yaratmasına muhtaç olmuş olur. Bu da Allah'ın eksilik niteliğinde bir sıfatı olduğu anlamına gelir. İrâdenin bâkî bir araz olduğu görüşüne göre ise Allah'ın irâdesi hem hâdis hem de onun yaratmasına muhtaç olmayan bir yapıda olmaktadır.

İlâhî irâdenin diğer sübûtî sıfatlar gibi Allah'ın zâtıyla kâim ezeli bir sıfat olduğunu kabul eden Eş'arî ve Mâtürîdî kelim alimleri araz ve cevher kuramının sadece bu dünyaya mahsus olduğunu benimsedikleri için cevher ve arazın Allah'ın zât ve sıfatlarının tamamen hâricinde olması dolayısıyla Allah'ın sıfatlarına nispet edilemeyeceğini savunurlar.⁴⁸⁷

Sünnî kelamcılar önceki bölümlerde de zikrettiğimiz üzere mahalsiz irâde anlayışını batıl görürler. Dolayısıyla mahalsiz araz anlayışının da imkansızlığını ifade etmektedirler. Nesefî, bir arazın kendisinde meydana geleceği bir mahal olmadan kendiyile kâim olmasının muhal olduğunu dile getirir. İrâdenin bir mahal olmadan mevcut olması durumunda hiçbir zâtın onunla sıfatlanması konusunda diğerlerine göre önceliği olmadığını ifade eder. Bu durumda Allah ile beraber tüm mevcudatın o irâde ile mürîd olması gerekeceğinden bu görüşün muhal olduğunu savunur.⁴⁸⁸ Cübbâilerin mahalsiz irâde görüşlerini delillendirmek için fenâ bulmanın da mahalsiz var olabileceğini ifade etmelerini eleştirir. Ona göre bu, Allah'ın muhdesatın yok olmasını istediği zaman, bir mahalde bulunmayan ve hâdislerin hepsine zıt bir yok olma meydana getireceği ve onunla yok edeceği anlamına gelir. Bu durumda irâde için söz konusu olan sorunlar fenâ için de olacaktır.⁴⁸⁹ Bunların yanı sıra Nesefî, hayat arazının bir mahal olmaksızın mevcudiyetinin düşünülmemeyeceği sebebiyle irâdenin mahalsiz bir araz kabul edilmesi durumunda kendisinde hayat bulunmayan bir mahalde bulunabilmesi gerektiğini ve kendisinde hayat bulunmayan bir mahalde bulunmasının bir mahalde bulunmadan mevcut olmasından daha mantıklı olduğunu belirtir. Çünkü ona göre arazların kendi kendilerine kâim olmalarının imkânsız olduğu için bir mahalle ihtiyaç duymaları gibi irâde arazı da canlının özelliklerinden olması sebebiyle bir canlıya muhtaç olmaktadır. Bunlara ilaveten cevher ve arazın birbirinden ayrılmasını aklın

⁴⁸⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Araz", *DİA*, III, s. 341; Veysi Ünverdi, "Kâdî Abdülcabbâr'da İrâde", (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), s. 81, 82; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 61, 62.

⁴⁸⁸ Nesefî, *Tebssiratü'l Edille*, I, s. 498; Nesefî, *et-Temhîd*, s. 82.

⁴⁸⁹ Nesefî, *Tebssiratü'l Edille*, I, s. 497.

kabul etmeyeceğini savunan Neseî, bir cevherle kâim olmayan bir arazın varlığı kabul edildiği takdirde, kendisinde araz bulunmayan bir cevherin de bulunmasının mümkün olacağını ve bunun cevherlerin kadîm olduğu görüşüne kapı aralayacağı anlamına geleceğini söyler. Dolayısıyla aklın kurallarına ve arazın gerekli şartlarına aykırı olması gerekçesiyle ilâhî irâdenin mahalsiz bir araz olarak kabul edilmesini net bir şekilde reddetmiştir.⁴⁹⁰

Arazların bekâsı konusuna geldiğimizde ise Sünnî alimlerin nazarında, arazların var oldukları zamandan sonraki ikinci anda yok olduklarından dolayı bekâsının imkânsız kabul edildiğini görmekteyiz. Arazların bâkî olduğunu farz edersek bunun onların yok olmalarının imkansızlığına götüreceğinden dolayı arazların bekâsının mümkün olmayacağını belirtirler.⁴⁹¹ Onlara göre bâkî olan ya zâtından dolayı ya da kendisinde mevcut olan bekâdan dolayı bâkî olmaktadır. Zâtlarından dolayı bâkî olmaları için yaratılmaları esnasında bâkî olmaları gerekir. Arazın, araz olması imkânsız olduğu için de kendinde yaratılmış bir bekâ ile bâkî olması yani bir arazın arazla kâim olması caiz değildir.⁴⁹² Neseî, arazların bekâsını savunanlara bunun nedenini sorup, bu görüşlerinin manasız olduğunu ifade eder. Neseî, akıl sahiplerinin arazın bâkî olmasının câiz olmadığı konusunda icmâ ettiklerini söyler.⁴⁹³

Neseî, arazın araz olmasının temel sebebinin kendi kendine duramaması olmadığını savunur. Çünkü dildeki anlamının bu yönde olduğuna dair bir belirti yoktur. Arazın, varlığında bulunacağı bir nesneye ihtiyaç duymasını onun gerekli bir özelliği olduğunu ancak sözlük manası olmadığını belirtir. Neseî, arazın dildeki etimolojik ve semantik yapısını ve kullanılışını esas alarak arazın araz olmasının devamının imkansızlığından dolayı olduğunu açıklar.⁴⁹⁴ Neseî ve diğer Sünnî kelimciler, arazın geçici olup ikinci anda yok olmasına delil olarak “*Dünya arazını istiyorsunuz. Fakat Allah (sizin için) ahireti istiyor.*”⁴⁹⁵ ayetini gösterir. Ayette dünya arazi ile kastedilen geçici olan dünya malıdır. Kâfirlerin azabın sürekli olmayacağını düşünerek “*Bu bize yağmur yağdıracak bir buluttur (âriz)*”⁴⁹⁶ dediklerini bize bildiren ayette geçip giden bir

⁴⁹⁰ Neseî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, s. 498, 499.

⁴⁹¹ Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s. 79-81; Neseî, *Tebîrâtü'l-Edille*, II, s. 120.

⁴⁹² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 494; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, s. 51.

⁴⁹³ Neseî, *Tebîrâtü'l-Edille*, II, s. 121, 130, 131.

⁴⁹⁴ Neseî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, s. 21, 24, 145.

⁴⁹⁵ Enfâl, 8/67.

⁴⁹⁶ Ahkâf, 46/24.

bulut ârız kelimesiyle ifade edilmiştir. Ayrıca dâimîlerin zikrettiği üzere “falan kimseye humma veya delilik ârız oldu” sözleriyle bu hallerin kişide sürekli olmadığı kastedilmektedir.⁴⁹⁷

Arazın bu anlamlarından dolayı Nesefî, Allah’ın sıfatlarına araz denilemeyeceğini ifade eder. Allah’a sıfat isnad etmekle Allah’a ezelden araz ispat etmek ya da Allah’ın zâtında arazların bulunduğunu söylemek gerekmediğini dile getirir. Arazın “devamı imkânsız” anlamını taşıdığı için Allah’ın zâtına ve sıfatlarına nispet edilemez. Dolayısıyla kadîm ve Allah’ın zâtına zâid bir sıfat olan ilâhî irâde de araz değildir.⁴⁹⁸

2.2.2. İnsan İrâdesi

Mu’tezile’ye göre insanın irâdesi tıpkı Allah’ın irâdesi gibi muhdestir. Kâdî Abdülcebbar’ın ifadesiyle Allah Teâlâ sıfatlara zâtının gereği olarak sahip olurken bizler bazı muhdes manalar sebebiyle sahibizdir. Bu noktada Allah Teâlâ mahalsiz olarak yaratılmış bir irâde ile mürîd iken insan kendisinde (kalp) yaratılmış bazı sebeplerden (mana) dolayı mürîddir.⁴⁹⁹ Bütün fiil ve sıfatları araz kategorisinde değerlendirmelerinden dolayı mümkün bir varlık olan insanın, fiil olduğunu söyledikleri irâde sıfatı da araz olmaktadır.⁵⁰⁰ Nazzâm, insanın bütün yaptıklarının hareket ve hareketlerin araz olduğunu belirtmektedir.⁵⁰¹ Ayrıca onlara göre cisimde bulunan manalar araz olarak isimlendirilmektedir.⁵⁰²

İrâdenin araz olduğu konusunda ittifak halinde olan Mu’tezile alimleri bu arazı meydana getiren konusunda ihtilaf etmiştir. Ka’bî insandaki irâde ve kudretin Allah tarafından yaratıldığını ifade etmektedir. Ancak Eş’arî ve Mâtürîdî gibi fiilleri hem insan hem Allah’a nispet etmemektedir.⁵⁰³ O, insanın irâde hürriyetini onun kendi fiillerini yarattığını söyleyerek ortaya koyar.

⁴⁹⁷ Bâkılânî, *Kitâbü’t-Temhîd*, s. 18.

⁴⁹⁸ Nesefî, *Tefsîratü’l-Edille*, I, s. 24, 96.

⁴⁹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, I, s. 212, 213.

⁵⁰⁰ Ünverdi, “Kâdî Abdülcebbar’da İrâdenin Aktörleri ve İrâde Özgürlüğü”, s. 144; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, II, s. 212; Yavuz, “Araz”, III, s. 341.

⁵⁰¹ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 482.

⁵⁰² Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 510.

⁵⁰³ Altındaş, “Kelâm Atomculuğu Bağlamında Kudret-Fiil İlişkisine Dair Tartışmaların Arka Planı”, s. 160; Arpaguş, “Bağdat Mu’tezile Ekolü: Ka’bî Örneği”, s. 180, 181.

Ebü'l-Hüzeyl, Bişr b. Mu'temir ve Nazzâm gibi Mu'tezilî alimler insanın bazı arazları meydana getirmeye kâdir olduğunu savunur.⁵⁰⁴ Nazzâm cisim olan insanın başka bir cismi ve cevheri yaratmaya kâdir olmadığını, insanın hareketten ibaret gördüğü arazlardan başka bir şeyi yapmaya kudreti olmadığını düşünür.⁵⁰⁵ Bu sebeple arazları insanın meydana getirmeye muktedir olduğu arazlar (hareket gibi), muktedir olmadığı arazlar (idrak gibi) şeklinde ikiye ayırmıştır.⁵⁰⁶ Nazzam'a göre insanın hareketten başka fiili bulunmamaktadır ve bu hareketi ancak kendisinde meydana getirebilir. İnsanın irâdesi onun fiilleri ve hareketlerindendir. Dolayısıyla ona göre insanın irâdesi onun meydana getirmeye muktedir olduğu arazlardandır.⁵⁰⁷ Muammer b. Abbâd ve Câhiz ise arazları Allah'ın değil tabiatları icabı cisimlerin meydana getirdiğini iddia etmektedir.⁵⁰⁸

Ehl-i Sünnet kelmacıları, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı hususunda aynı kanaati paylaşmakla beraber Mâtürîdîler insanın irâdesinin keyfiyeti hakkında farklı bir kanaat ortaya koymaktadır. Eş'arîler, mutlak yaratıcı ve mutlak irâde edici olarak Allah Teâlâ'yı görmektedirler. Yeryüzünde Allah'ın dilemediği hayır ve şer olmadığını söylerler. “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz”⁵⁰⁹ gibi ayetleri delil olarak kullanarak irâde edilmesi mümkün olan her şeyi Allah'ın irâde ettiğini savunurlar. Onların kelam anlayışına göre Allah Teâlâ'nın, âlemde bulunan her şey gibi insanın irâdesini de yarattığı söylenebilir.⁵¹⁰ Allah hâricinde her şeyin yaratılmış bir âlem olduğunu, âlemin de cevher ve arazlardan meydana geldiğini ifade eden evren anlayışlarına dayanarak insan irâdesinin muhdes, kendisiyle kâim olmayan ve bekâsı

⁵⁰⁴ Yavuz, “Araz”, s. 341; Şeker, “Mütekaddimîn Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi”, s. 138;

⁵⁰⁵ Abdulhamit Sinanoğlu, “Bazı Mu'tezile Bilginlerine Göre İnsan Tanımları” *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2000) s. 301.

⁵⁰⁶ Yavuz, “Araz”, s. 339.

⁵⁰⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 556. Namaz, oruç, irâdeler, kerâhetler (istememeler), ilim, cehâlet, doğruluk, yalan, insanın konuşması ve susması gibi fiilleri hareketlerdir. Ancak renkler, tatlar, kokular, sıcaklıklar, soğukluklar, sesler, ve elemeleri latîf cisimler olarak ele aldığı için insanın cisimleri meydana getirmesi câiz olmamaktadır.

⁵⁰⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 430; Yavuz, “Araz”, III, s. 341.

⁵⁰⁹ İnsân, 76/30.

⁵¹⁰ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005, s. 237, 238; Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 166.

bulunmayan bir araz olduğunu ortaya koymuşlardır. Bu arazın kendisiyle kâim olacağı bir hayat sahibini (hayy) gerektirdiğini belirtirler.⁵¹¹

Bazı araştırmacılar Eş'arî'nin, eserlerinde insan fiilleri ve istitâat konularını ele alırken insan irâdesinden hiç bahsetmediğini ve onun bu tavrının irâdeyi bir araz olarak kabul edip fiille aynı anda yaratıldığını düşündüğüne işaret ettiğini ifade etmektedir.⁵¹² Teftazânî, irâdeyi bitkilerde ve cansızlarda bulunmayan ancak hayvânî nefislerde bulunan nefsânî nitelikler arasında zikreder. Ona göre nefsânî bir nitelik ilk meydana geldiğinde hal olur. Bir süre bulunduğunda ve sağlamlaştığında melekeye dönüşür ve bu bir arazla olmaktadır.⁵¹³ Bununla beraber arazları canlıya özgü ve canlıya özgü olmayan şeklinde iki gruba ayırmaktadır. Canlıya özgü olan arazlar, hayat ve hayata tâbî olan arazlardır. Irâdeyi canlıya özgü ve hayata tâbî arazlar kategorisinde ele alır.⁵¹⁴

Eş'ariyye ekolünün Allah'ın her şeyi kapsıyor olmasına hâlel getirmemek için insana fiillerinde aktif rol vermediği ortadadır. Irâdenin yaratılmış bir araz olması, insanın muhdes irâdesiyle işlediği fiillerin Allah tarafından irâde edilmiş olup olmadığı şeklinde bir problemle karşılaşmaktayız. Ancak onlara göre her şeyin irâde edicisi Allah olarak kabul edildiği için, Allah dışında hakiki manada bir fâil ve mürîd olmayıp kulların fiillerinin fâil ve mürîdinin de Allah olması gibi bir sonuç ortaya çıkar. Bunun kabul edilmesi durumunda insanın irâdesi, onun kontrolü dışında olup mecazi olur. Bu da ekolün Tanrı merkezli bir sisteme sahip olduğuna işaret etmektedir.⁵¹⁵

Mâtürîdîler, insanın irâdesi ile yaptığı fiilin hakiki manada insana nispet edilmesi gerektiği görüşünü savunurlar.⁵¹⁶ Bunun yanı sıra Neseî, insan fiillerinin hepsinin araz olduğunu, yokluktan varlığa çıkaranın Allah olduğunu ve bunların Allah'ın malumu olduğunu ifade eder.⁵¹⁷ Yani, insanın fiillerini Allah'ın yarattığını kabul etmiş olsalar da irâde hakkında Eş'arî'den farklı kanaatleri vardır. Onlara göre

⁵¹¹ Ebûbekir Muhammed b. Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, thk. Ahmet Abdurrahim Sâylı, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005, s. 71; Aydın, "Eş'arî'nin Irâde, Kesb ve Yaratma Teorisi", s. 10.

⁵¹² Hafzullah Genç, "Eş'ari Düşüncesinde İnsan Fiilleri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/3 (2016), 438.

⁵¹³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, s. 368. Sağlık, beslenme ve büyüme gücü bakımından bitkisel nefislerde de bulunduğunu söyleyenler vardır.

⁵¹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, s. 20.

⁵¹⁵ Hafzullah Genç, "Eş'ari ve Cüveynî'de Kader ve İstitaat Kavramları", (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), s.19.

⁵¹⁶ Bilal Taşkın, "İslam Düşüncesinde İnsan Fiilleri: Farklı Söylemler Ortak Amaçlar", *Kader* 19/1 (2021), s. 160.

⁵¹⁷ Neseî, *Tebssiratü'l Edille*, II, s. 207.

fiilin oluşma anında insana verilen güç ve irâde Allah'ın yaratmasıyla olmaktadır. İnsan, Allah tarafından kendisine verilen, yaratılmış olan bu küllî irâdeyi bir fiilin yapılması ya da yapılmaması gibi muayyen olmayan iki taraftan birine taalluk ettirebilir. Bu irâdeyi belli bir yönde sarf etmek insanın fiilini oluşturur. Neseî'î'den sonraki Hanefî-Mâtürîdî kelam alimlerinden Sadruşşerîa (ö. 747/1346) ve İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) gibi kelimciler cüz'î irâdenin yaratmanın konusu olmadığını ifade etmiştir. Yeni bir fiil teorisi ortaya atıp Mâtürîdî kelam anlayışına uygun bir biçimde temellendirmişlerdir.⁵¹⁸ Yaratılmamış bir irâde, araz konusunun dışında kalmaktadır. Neseî'î'nin bu yönde açık bir ifadesi bulunmamaktadır ancak bu konuda Eş'arîler'in aksine Mâtürîdî gibi sessiz kalmıştır. Onların bu tavrı sonraki ulemanın görüşleri için alan oluşturmuştur.

2.3. İrâde-Fiil İlişkisi

Sözlük anlamı “işlemek, yapmak” şeklinde olan fiil kavramı terim olarak “mümkün olanın imkân sahasından çıkarılıp var kılınması” anlamına gelmektedir.⁵¹⁹ Fiil hakkında, “bir müessir tarafından meydana gelen etki,⁵²⁰ dış dünyada hakikati bulunan şey,⁵²¹ bir şeyin taşıdığı oluş vasfı”⁵²² gibi farklı tarifler de bulunmaktadır. Amel ile eş anlamlı, sun' ile yakın anlamlıdır.⁵²³ Ayrıca “inşa, ceale, hudûs, ibtida, fatr, halk, kesb” kelimeleriyle benzerlikleri bulunmaktadır.⁵²⁴ Fiil sahibi için “fâil, âmil veya sâni” kelimeleri kullanılır.⁵²⁵ Fâil tarafından yapılan şey mef'ûl veya münfail olarak isimlendirilir.⁵²⁶ Kelam literatüründe “fiil”, diğerlerine göre daha yaygın kullanılagelen bir kelimedir.⁵²⁷

Kur'ân-ı Kerîm'de fiil kavramının Allah'a, meleklerle, cinlere ve insanlara; amel kavramının ise yaratılmışlara nispet edildiğini görmekteyiz. Hadîs-i şeriflerde ise fiil ve

⁵¹⁸ Namî, “Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a Göre Cüz'î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi”, s. 155, 157, 171.

⁵¹⁹ Mustafa Said Yazıcıoğlu, “Fiil”, *DİA*, XIII, s. 59.

⁵²⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 381.

⁵²¹ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 96, 97.

⁵²² Yazıcıoğlu, “Fiil”, s. 59.

⁵²³ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 381.

⁵²⁴ el-Askerî, *Furûk*, s. 133-138; Mahmut Kılınç, “Matürîdî'nin Te'vilât Adlı Eserinde İrâde-Fiil İlişkisi”, (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), s. 32.

⁵²⁵ Yazıcıoğlu, “Fiil”, s. 59.

⁵²⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 382.

⁵²⁷ Kılınç, “Matürîdî'nin Te'vilât Adlı Eserinde İrâde-Fiil İlişkisi”, s. 33.

amel kavramları “irâdeye dayalı davranışlar” anlamında insanlara nispet edilerek kullanılmıştır.⁵²⁸ Kelam ilminde fiil kavramı, Allah’ın ve kulların fiilleri olarak yer almaktadır.⁵²⁹ Çoğunlukla kader, teklif, hürriyet konuları bağlamında “ef’âlü’l-ibâd” veya “a’mâlü’l-ibâd” başlığı altında ele alınır. İnsanın fiilleri ise doğrudan ve dolaylı fiiller olarak incelenir. Fiil terimi insanın hem zihnî hem de bedenî eylemlerini ifade etmek için kullanılır.⁵³⁰ Mâtürîdî’ye göre fiil, Allah’a nispet edildiğinde “halk”, kula nispet edildiğinde “kesb” anlamı kazanmaktadır.⁵³¹ Fiil kavramının izahında ilgili görüşlerin kabul edilen evren anlayışıyla bağlantılı izler taşıdığı görülmektedir.⁵³²

2.3.1. İlâhî Irâde

Allah’ın irâde sahibi olduğunu bize gösteren O’nun fiilleridir.⁵³³ Çünkü fiillerin çeşitliliği, zaman açısından farklılığı onları tercih ve irâde eden bir mürîdi gerektirir. Başka bir ifadeyle irâdenin, fiillerin zaman, mekân ve nitelikleri açısından tayin ve tahsislerinin teminatı olduğu söylenebilir.⁵³⁴ Neseî, irâdenin olmaması durumunda bir fiilin varlığı için bir zaman, bir şekil, bir sıfat, bir nicelik ve keyfiyetin diğerlerinden daha öncelikli olmayacağını dile getirir.⁵³⁵ O, Allah’ın ortaya çıkacağını bildiği her şeyin hudûsûnu irâde eden olduğunu ve onun egemenliği altında yalnızca var olmasını irâde ettiği şeylerin bulunduğunu ifade eder.⁵³⁶ Neseî, “*Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akliselim sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır.*”⁵³⁷ ayetini örnek vererek âlemin, bir fâilin fiiline, fiilin de fâiline delâlet ettiğini söyler.⁵³⁸ Allah’ın fiillerinin dayanağı yine kendi irâdesidir. Allah’ın fiilleri irâde ve ihtiyar eden olduğunu ve mecbur olmadığını ifade etmek için “fâil-i muhtâr” tabiri kullanılır.⁵³⁹ Bunun yanı sıra Allah’ın tabiatı gereği fiilde bulunan olduğunu iddia

⁵²⁸ Yazıcıoğlu, “Fiil”, s. 60.

⁵²⁹ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 97.

⁵³⁰ Yazıcıoğlu, “Fiil”, s. 59, 60.

⁵³¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 345.

⁵³² Kadayıf, “Kâdî Abdülcebâr’ın Kelâm Sisteminde Kalbin Fiilleri”, s. 34.

⁵³³ Yeprem, *Irâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 224.

⁵³⁴ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s. 49, 51.

⁵³⁵ Neseî, *Tebşîratü’l-Edille*, I, s. 491, 492.

⁵³⁶ Neseî, *Tebşîratü’l-Edille*, II, s. 283.

⁵³⁷ Âl-i İmrân, 3/190.

⁵³⁸ Neseî, *Tebşîratü’l-edille*, I, 419, 420.

⁵³⁹ Yavuz, “Irâde”, s. 380.

eden, Allah'ı âlemin zorunlu sebebi olarak gören ve Allah'tan irâdeyi kaldıran tabiatçılar ve filozoflar, “fâil-i matbu” tabirini tercih etmiştir.⁵⁴⁰

Allah'ın irâde sıfatına fiil olması açısından baktığımızda Mu'tezile'nin görüşü ön plana çıkar. Çünkü onları, irâdenin bir tür fiil olduğunu net bir dille ifade eder.⁵⁴¹ İrâde, fiil olduğundan dolayı Allah'ın irâdesi de onun fiili olmuş olur.⁵⁴² Nitekim onlar irâdeyi fiilî sıfat kategorisinde ele almaktadır. Onlara göre fiil türü irâdeye gereksinim duymaz. Bu sebeple Allah'ın, kendi irâdesini murâd etmemiş olsa da dilediği şeyi irâde edebilmesi mümkündür. Allah'ın irâdesi, irâde edilerek maksatlı bir biçimde değil, tâbi olarak vâki olur. Yani onlara göre örneğin yemek yiyen kişinin yemek yemeyi irâde ettiğinde irâdesi maksud değildir, yemeğe tâbidir.⁵⁴³ Mu'tezile'nin Allah'ın dilediğini irâde edebileceğini söylemesine rağmen tâbi olarak irâde ettiğini söylemesi hem determinist bir anlayışı çağrıştırmaktadır hem de Allah'ın mürîd oluşunu şüpheyne düşürmektedir.

Sünnî kelimciler, ilâhî irâdeyi hem zât hem de mahiyet bakımından fiilden farklı görmektedir.⁵⁴⁴ Neseî, Mu'tezile'nin fiil ile mef'ulü aynı gördüğünü ve eğer irâde fiil olsaydı o zaman irâdenin aynı zamanda irâde edilen fiil olacağını ifade eder. Bu durumda da siyahlık, beyazlık, hareket, sükûn, içtima, iftirak ve bütün arazlar, cevherler ve cisimlerin de irâde olacağını ileri sürerek irâde-murad aynılığını reddedip irâdenin fiil olmasının muhal olduğunu savunur.⁵⁴⁵ Eş'arî ve Mâtürîdî kelimcilerle göre irâde fiillere taalluk eden, onların meydana gelmesi için gerekli olan bir sıfattır. Sünnî kelimcilerin, kadîm olduğunu kabul ettikleri ilâhî irâdeyi fiilî sıfatlar kategorisinde değil zâtî sıfatlar arasında ele almaları onların irâdeyi fiil olarak kabul etmediklerinin önemli bir göstergesidir.

İlâhî irâdeyi Allah'ın kendi fiilleriyle ilişkisi bağlamında ele aldığımızda öncelikle bu fiillerin ekoller tarafından farklı değerlendirildiği dikkat çekmektedir. Allah'ın fiilleri denildiğinde genellikle var olanlardan yeni bir şey ortaya koymak (inşâ) veya yoktan bir şey meydana çıkarmak (ibdâ) anlaşılmaktadır. İlâhî fiili ifade etmek için

⁵⁴⁰ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s. 49.

⁵⁴¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, I, 210; II, 244.

⁵⁴² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/2, s. 4.

⁵⁴³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 244.

⁵⁴⁴ Halife Keskin, “İslam Kelâmında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma”, *Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001): s. 77; Yağlı Mavil, “Kelâm İlminde İlâhî İrâde Tartışmaları”, 298.

⁵⁴⁵ Neseî, *Tebîratü'l-Edille*, I, s. 494.

en sık kullanılan kavram “halk” kelimesidir. Bu kelime hem yaratma fiilini hem de yaratılmış olan mef’ulleri ifade eder. Sünnî ulema, halk kavramının tam karşılık olarak “yoktan yaratma” anlamına geldiğini savunarak Allah’tan başkasına izafe edilmesini kabul etmezler. Mu’tezile’nin bir kısmı insan hakkında kullanılmasında sakınca görmemektedir.⁵⁴⁶ Eş’arî’nin düşüncesine göre gerçek manada fiil, Allah’ın fiili olan yaratmadır (halk). Bu da Allah’tan başka gerçek fâil olmadığına işaret eder.⁵⁴⁷ Mâtürîdî, Allah’ın fiilinin aslında ibdâ ve yokluktan varlığa çıkarmak olduğunu ifade eder.⁵⁴⁸ Bunların yanı sıra rızık verme, üstün kılma, nimet verme, ihsan, rahmet, mağfiret, hidayet gibi fiilleri de vardır.⁵⁴⁹ Bu fiiller Allah’a nispet edildiğinde Allah’ın fiilî sıfatları olmaktadır. Mu’tezile, bunlara Ehl-i Sünnet’ten farklı olarak irâde ve kelâm sıfatını ilâve eder. Eş’ariyye, irâde ve kelâmı ezeli olan zâtî sıfatlardan kabul edip diğerlerini tekvîn ile beraber fiilî sıfatlar arasında ele alır. Mâtürîdiyye ise fiilî sıfatları tekvîn sıfatı altında ele alarak zâtî sıfatlara dâhil eder.⁵⁵⁰

Mu’tezile ve Eş’ariyye, Allah’ın fiillerini hâdis kabul etmektedir ve onları zâtî sıfat olarak görmeyip fiilî sıfat arasında konumlandırmaktadırlar. Mu’tezile’ye göre Allah, irâde ve kerâhet dışındaki bütün fiillerini irâde eder.⁵⁵¹ Kezâ Nesefî, onlara göre Allah’ın bir şeyi irâde ettiğini söylemesinin kendi fiilleri söz konusu olduğunda “o fiili yapıyor olduğu ya da yaptığı” manasında olduğunu söyler.⁵⁵² Kâdî Abdülcebbar’ın ifadesine göre ne yaptığını bilen kimse bir amacı varsa ve fiili başkasını değil, doğrudan kendisini hedefliyorsa, bir engel olmadığı takdirde o fiili irâde ediyor olması gerekir. İrâde ve kerâhetin irâde edilmesini, hudûslarının mümkün olması nedeniyle mümkün görseler de bunun bir fayda sağlamadığını ifade ederler.⁵⁵³ Eş’arîler’e göre fiil, belirli bir zaman diliminde gerçekleşmesi ve bir tesirinin bulunması sebebiyle hâdistir.⁵⁵⁴ Bu sebeple tahlîk gibi fiilî sıfatların hâdis olduğunu savunurlar. Onlar, Allah’ın fiillerini

⁵⁴⁶ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1996, s. 162, 163, 169.

⁵⁴⁷ Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 176, 177; Ebü’l Hasen el-Eş’arî, *el-Lüma’: Eş’arî Kelâmı*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016, s. 67.

⁵⁴⁸ Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, s. 171.

⁵⁴⁹ Nesefî, *Bahru’l Kelâm*, s. 50.

⁵⁵⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, I, s.32; Nesefî, *Bahru’l Kelâm*, s. 105; Nesefî, *Tebsiratü’l-Edille*, I, s. 403.

⁵⁵¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l Usûli’l-Hamse*, II, s. 248; Nesefî, *Tebsiratü’l-Edille*, I, s. 404, 405.

⁵⁵² Nesefî, *Tebsiratü’l-Edille*, II, s. 281.

⁵⁵³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l Usûli’l-Hamse*, II, s. 248.

⁵⁵⁴ Hikmet Yağlı Mavil, “Ebü’l-Muîn en-Nesefî’nin Fiilî Sıfatlar Anlayışı”, (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), s. 37.

irâdenin kudretle beraber taallukundan ibâret görmektedir.⁵⁵⁵ Fiilî sıfatlarla zâtî sıfatlar arasında fark görmeyen Mâtürîdîler'e göre Eş'arîler'in dediği gibi Allah'ın fiilleri kudret ve irâdenin hâdis taallukundan ibâret değildir ve müstakil bir sıfat olarak kabul ettikleri tekvîn sıfatıyla gerçekleşmektedirler.⁵⁵⁶ Onlara göre fiil, Allah'ın ezeli bir sıfatıdır⁵⁵⁷ ve Allah, fiillerinin muhtarıdır.⁵⁵⁸ Nesefî, Mu'tezile ve Eş'arîler'in tekvîn ile mükevvenin birbirlerinden ayrı olamayacağını savunduklarından dolayı böyle bir kanaate vardıklarını ifade eder ve onları eleştirir. Tekvîn ile mükevvenin aynı olmadığını, tekvînin ezeli olduğunu ve tekvînin kıdeminin mükevvenâtın kıdemine sebep olmayacağını söyler.⁵⁵⁹ Bu şekilde Nesefî, Allah'ın fiillerinin, bu fiillerin sonucu olan eserler gibi hâdis olmayıp irâde gibi ezeli olduğunu savunur.⁵⁶⁰

Allah'ın fiilleri hakkında sıfatlarının konumuna baktığımızda Allah'ın ilmi ve irâdesi birbirine paralel konumda görmekteyiz. Bir şey Allah'ın ilminde nasılsa ona uygun olarak irâde eder.⁵⁶¹ Allah'ın kudreti, irâdeyle fiiline ya da terkine muktedir olduğu bir sıfattır. Fiilin hasıl olması için önce irâde sonra kudret gerekir.⁵⁶² Nitekim hâdisin var olması için de bu üç sıfat gerekmektedir. Öncelikle yaratılacak nesne onunla ilgili bilgiye göre var kılınabilir. Bir şeyi var etmek için de bir kudret gerekir. Var edilecek mahlukun sıfatlarının, zaman ve mekânın belirlenmesi gerektiğinden ve ilim ile kudretin bunlara taallukunun eşit olması sebebiyle bunları belirleyip seçecek bir hür irâde gerekmektedir. Fiil bu şekilde üç özellekle meydana gelir.⁵⁶³ Yaratma bir fiil ve oluştan ibaret görüldüğü için bir başlangıcının olması gerekmektedir. Fiilin neden meydana geldiği, neden o zamanda ve o mekânda oluştuğu gibi sorulara fâilin kasıt ve ihtiyarının sonucu olduğu söylenir. Irâde sahibi bir müreccih ve muhassıs olmadan hâdis varlıkların var oluşlarını izah etmek imkânsız olur.⁵⁶⁴

Allah'ın irâdesinin hâdislerle ilişkisi konusunda Sünnî kaynaklarda taalluk kavramıyla karşılaşmaktayız. Sünnî alimler, Allah'ın irâdesi ezeli olduğu takdirde irâde

⁵⁵⁵ Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, s. 153.

⁵⁵⁶ Tevfik Yücedoğlu, "Tekvîn", *DİA*, XL, s. 389.

⁵⁵⁷ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-münîfe*, s. 106; Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, s. 154.

⁵⁵⁸ Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, II, s. 284.

⁵⁵⁹ Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, s. 405, 406.

⁵⁶⁰ Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, s. 494.

⁵⁶¹ Yeprem, *Irâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 166.

⁵⁶² Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, 103.

⁵⁶³ Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, s. 173.

⁵⁶⁴ Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, s. 279, 280.

ettiği şeylerin de ezeli olması gerekeceğini savunan görüşe karşı “taalluk” kavramını kullanarak irâde ile fiil arasında bir bağ temin etmiştir.⁵⁶⁵ Zamanın dışında olan kadîm irâdenin zamanda bulunan tek tek varlıklarla ilişkisinin taalluktan ibaret olması irâde edilen murâdın hâdis olmasını mümkün kılmaktadır. Mahlukât zâta bakan yönüyle ezeli irâde ve kudretin zamanî taallukunun eseridir. Neseî de bu kanaattedir.⁵⁶⁶

Sünnî kelimciler, ilâhî irâdenin hâdislerle ilişkisi konusunda irâdenin aklen câiz ve mümkünlere taalluk ettiğini söylemektedirler. Çünkü zaten vâcib olan zarûrî olarak var, muhal olan zarûrî olarak yoktur.⁵⁶⁷ Neseî, Allah’ın hudûsunu bildiği her şeyi irâde edebileceğini söyler. Bu durumda ilâhî irâdenin Allah’ın malumu olan mümkünlere taalluk ettiğini söyleyebiliriz.⁵⁶⁸ Kelamcılar Allah’ın irâdesinin ma’dumun varlık kazanmasına dair taalluku konusunda ihtilaf etmişlerdir. Mu’tezile, ma’dumu “şey” olarak kabul edip ona bir tür varlık atfetmektedir. Bu sebeple irâdenin ma’dumu kapsamına aldığını savunmaktadır.⁵⁶⁹ Eş’arî ve Matüridî kelimciler, madumun şey olması meselesini yoktan yaratma inancıyla ilgili düşünmekte ve eğer ma’duma şey denilerek bir varlık atfedilirse bunun âlemin yoktan yaratıldığı inancına ters düşeceğini belirterek ma’dumun şey olmasını kabul etmezler.⁵⁷⁰ Neseî’ye göre de ma’dum, şey değildir ve bu ismin onun için kullanılması doğru değildir.⁵⁷¹ Sünnî kelimcilerden bazıları Allah’ın kudreti ve yaratmasının aklen muhal olana taalluk etmemesi gibi irâdesinin de malumu olan her şeye taalluk etmediğini düşünmekte ve Allah’ın ma’duma taalluk etmediğini savunmaktadır. Bilhassa Eş’arîler’e göre ilâhî irâde fiille beraber bulunduğundan ma’dumun fiille bir bağı bulunmamaktadır.⁵⁷² Şehristânî’nin ifadesine göre ilim vâcib, câiz ve müstahile, kudret sadece mümkünle taalluk ederken irâde mümkünler içerisindeki mevcuda taalluk etmektedir. O, eğer irâde sıfatı olmasaydı Allah’ın kudretinin sınırsızlığı sebebiyle sonsuz sayıdaki makdûra taalluk

⁵⁶⁵ Yağlı Mavil, “Kelam İlminde İlâhî Irâde Tartışmaları”, 298; Keskin, “İslam Kelamında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma”, s. 77-78.

⁵⁶⁶ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 52-53; Yağlı Mavil, “Kelam İlminde İlâhî Irâde Tartışmaları”, 298; Neseî, *Tebîrâtü’l-Edille*, I, s. 376.

⁵⁶⁷ Düzgün, *Neseî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, s. 158.

⁵⁶⁸ Neseî, *Tebîrâtü’l-Edille*, II, s. 283.

⁵⁶⁹ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, s. 56; Mâturidî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 151.

⁵⁷⁰ Kutluer, “Şey”, XXXIX, s. 35, 36; Mâturidî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 152.

⁵⁷¹ Neseî, *Bahrü’l Kelâm*, s. 26; Neseî, *et-Temhîd*, s. 118.

⁵⁷² Yağlı Mavil, “Kelam İlminde İlâhî Irâde Tartışmaları”, s. 298, 299.

edeceğini ve var olanların sonsuz olması gerekeceğini düşünür.⁵⁷³ Ancak burada başka bir problem ortaya çıkmaktadır. Allah'ın irâdesi ma'duma taalluk etmediğinde âlemin Allah'ın irâdesiyle yoktan yaratıldığını izah etmek zorlaşmaktadır. Kezâ Allah'ın yok olan şeye “ol”⁵⁷⁴ diyerek hitap etmesi onu yaratmayı irâde ettiği anlamına gelir.⁵⁷⁵ Bu problemi aşmak adına Cürcânî, Mâtürîdî ve Neseî gibi bazı kelamcılar, ilâhî irâdenin ma'duma da taalluk ettiğini kabul etmiştir.⁵⁷⁶ Çünkü bu sıfat herhangi bir işin meydana gelmesi ve vücud bulmasına tahsis edilmiştir.⁵⁷⁷ Allah'ın ilmi ma'duma da taalluk ettiğinden Neseî'nin “Allah'ın hudûsunu bildiği her şeyi irâde etmesi” tabirinden ma'dumun da buna dahil olduğunu anlamaktayız.

Mu'tezile, benimsedikleri adalet ilkesine dayanarak, Allah'ın fiillerinin tümünün hasen olduğunu yani Allah'ın, kulların fiillerinden yalnızca hikmet ve taati irâde edip, masiyet ve kabih olanları irâde etmeyeceğini savunur. Buradaki irâdede Allah'ın bu fiilleri emretmesi, sevmesi ya da razı olması gibi maksatlar vardır.⁵⁷⁸ Yani aslında onlara göre Allah'ın irâdesinin kulun fiillerine Ehl-i Sünnet'in anladığı şekilde taalluk etmediğini söyleyebiliriz. Mâtürîdî, onların Allah için iki alternatiften sadece birini yani hayrı gerçekleştirebildiğini söylemesine karşılık tek konumlu her fiilin tab'an gerçekleştirdiğini ifade ederek eleştirmektedir.⁵⁷⁹ Neseî, her hâdisin hangi vasıfta olursa olsun Allah'ın irâdesinin taallukuyla vuku bulduğunu, Allah'ın küfür, masiyet ya da taat olsun kulların fiillerinin yaratıcısı, kendi fiillerinin muhtarı ve yarattıklarının fiilleri üzerinde mürîd olduğunu ifade ederek Mu'tezile'nin görüşünü reddeder ve irâdenin tüm mevcudâta taalluk ettiğini ifade etmiş olur. O, kulun taat vasfında olan fiillerine Allah'ın irâdesiyle beraber emri, muhabbeti ve rızasının da dahil olduğunu ancak masiyet vasfındaki fiillerini Allah'ın emir, muhabbet ve rızası olmaksızın sadece irâde ettiğini belirtir.⁵⁸⁰

⁵⁷³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 237.

⁵⁷⁴ Yâsîn, 36/82.

⁵⁷⁵ Kutluer, “Şey”, XXXIX, s. 35, 36.

⁵⁷⁶ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 200, 201; Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 16; Yağlı Mavil, “Kelâm İlminde İlâhî Irâde Tartışmaları”, s. 299; Yeprem, *Irâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 227.

⁵⁷⁷ Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, s. 67.

⁵⁷⁸ Neseî, *Tebîrâtü'l-Edille*, II, s. 281; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, s. 214.

⁵⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 358.

⁵⁸⁰ Neseî, *Tebîrâtü'l-Edille*, II, s. 281, 283, 284.

2.3.2. İnsan İrâdesi

İrâde, herhangi bir şekilde kendisinden fiil meydana gelen bir hali, canlı bir varlık için gerektiren sıfattır.⁵⁸¹ İnsan irâdesi, fiil ile olan ilişkisi sebebiyle kelim eserlerinde genellikle müstakil bir başlık yerine insan fiilleri üzerinden ele alınmaktadır.⁵⁸² Özellikle mütekaddim dönem eserlerde irâdeyi tek başına mâhiyeti açısından inceleme kaygısı olmamıştır. Daha çok insan sorumluluğunu, insan özgürlüğünü temellendirmek gibi amaçlar doğrultusunda ele alınmıştır. Bunun yanı sıra kulların fiillerinin kime ait olacağı, fiillerin yaratılması, kulların fiili yapma kudreti gibi konularda insan irâdesine dair de bilgi sahibi olabilmekteyiz.⁵⁸³

İrâdenin fiil olması açısından inceleme yaptığımızda sadece Mu'tezile'de irâde ve fiilin aynı olduğuna dair açık bir ifade bulabilmekteyiz.⁵⁸⁴ Kâdî Abdülcebâr'a göre irâde fiili önceler, fiil de bir insandan meydana geldiğinde o da potansiyel bir kudretin oluşunu gösterir.⁵⁸⁵ Ancak irâdenin hem fiil olması hem de fiilden önce⁵⁸⁶ olması bir çelişki oluşturmaktadır. Eş'arî ve Mâtürîdîler'de böyle bir ifadeye rastlayamıyoruz. İrâdeyi fiil için gerekli bir nitelik olarak kabul etmeleri⁵⁸⁷ sebebiyle fiilden farklı bir nitelik olduğu şeklinde yorumlayabiliriz. Onların eserlerinde fiil ve irâdenin ilişkisinden bahsedilmekte olup aynı olup olmadıklarından söz edilmemiştir. Ancak bunun haricinde insan irâdesinin ontolojisi hakkında doğrudan bilgi sahibi olamıyoruz. İnsan irâdesi daha çok insan fiilleri üzerinden ele alındığı için burada irâde ile fiil ilişkisini inceleyeceğiz. Nitekim fiilin fâiline olan aidiyeti fiili irâde edene de işaret edecektir.

Cebriyye, insana hakiki manada hiçbir fiilin atfedilemeyeceğini öne sürmektedir. Onlara göre tüm fiiller Allah tarafından yaratılır ve bu sebeple insana dair bir irâdeden söz edilemez. İnsan yalnızca fiile vasıttır. Fiil, kendisi üzerinde gerçekleştiğinden dolayı ancak mecâzen fâil olarak kabul edilebilir.⁵⁸⁸ İnsanın tüm fiillerinin nabzın atışı ve titreme hareketi gibi zorunlu hareketler olduğunu belirtirler.⁵⁸⁹

⁵⁸¹ Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, s. 67

⁵⁸² Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 339.

⁵⁸³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 344, 345.

⁵⁸⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, s. 212.

⁵⁸⁵ Kadayıf, "Kâdî Abdülcebâr'ın Kelâm Sisteminde Kalbin Fiilleri", s. 73.

⁵⁸⁶ Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 147.

⁵⁸⁷ Genç, "Eş'arî Düşüncesinde İnsan Fiilleri", s. 430.

⁵⁸⁸ Yazıcıoğlu, "Fiil", s. 60; Nesefî, *et-Temhîd*, s. 108, 109.

⁵⁸⁹ Nesefî, *Tebssiratü'l Edille*, II, s. 173.

Mu'tezile'ye göre insanın fiilleri kudreti dahilinde olanlar ve olmayanlar şeklinde ikiye ayrılır. İnsanın kudreti dahilinde olmayan fiiller ile Allah'a istidlalde bulunulabileceğini, insanın kudretinde olan fiiller ile Allah'a istidlalde bulunulamayacağını savunurlar. Kudreti dahilinde olmayanlar cevherler, renkler, tatlar, kokular, hayat, kudret, şehvet, nefret ve fenâdır. İnsanın kudreti dahilinde olanların yarısını kalbin fiilleri olarak ifade edip inançlar, irâdeler, isteksizlik, zanlar, akıl yürütmeler şeklinde olduğunu ileri sürerler. Diğer yarısını da organların fiili olarak isimlendirip ekvân, i'timadât, te'lifât, sesler, acı ve elemeler şeklinde sıralarlar.⁵⁹⁰ İnsanların fiilleri hasen ve kabih şeklinde nitelenebildiği için onların sadece insana nispet edileceğini düşünürler. Bu fiiller için "Allah'ın fiili" ya da "Allah tarafından" gibi atıflarda bulunulmasını, kulun sorumluluğunun temellendirilmesi açısından caiz görmemektedirler. Onlara göre insanın fiilleri, kendileri cihetinden hâdis olmuştur. Aksi takdirde sevap ve cezanın caiz olmayacağını düşünürler.⁵⁹¹ Allah'ın masiyetleri irâde etmesinin O'nun noksan sıfatla sıfatlanması anlamına geleceğini ifade ederler.⁵⁹²

Mu'tezile, insan fiillerini Allah'ın yaratmadığını ve herhangi bir tasarrufta bulunmadığını söyleyerek insana irâde tanımaktadırlar.⁵⁹³ Onlara göre fiiller, bir kâdirden hâsıl olan hâdislerdir. Bir fiil bilindiğinde onun mutlak manada bir fâilinin olduğu da bilinir.⁵⁹⁴ Onlara göre kulların fiillerini kul kendisi ihtirâ, icad, yoktan var ve hâdis eder.⁵⁹⁵ Onlar, fiillerin geçici olması sebebiyle yaratılmış olduğunu, Allah'ın onların yaratıcısı olduğu takdirde ya kadîm olanın yaratılmışlara mahal olacağını ya da bu fiillerin kadîm olması gerektiğini öne sürerler.⁵⁹⁶ Allah, bu fiillerin hâlikı olarak vasıflanması ancak mecazidir.⁵⁹⁷ Nesefî, onların anlayışında Allah'ın, insana iyi ve kötü bütün fiillerini yaratması için fiilden önce istitâat verdiğini aktarır.⁵⁹⁸ Bununla beraber onların ilk dönem alimlerinin Ebû Ali el-Cübbâi'ye kadar insana "fâil" ve hâlik" demeye çekindiklerini, bunlar yerine "mucit, muhdis ve muhteri" sıfatlarını

⁵⁹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, s. 148.

⁵⁹¹ Yeprem, *Irâde Hürriyeti ve İmâm Mâturîdî*, s. 150, 151.

⁵⁹² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, s. 258.

⁵⁹³ Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, s. 99.

⁵⁹⁴ Yeprem, *Irâde Hürriyeti ve İmâm Mâturîdî*, s. 144; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, s. 258.

⁵⁹⁵ Nesefî, *Tebşiratü'l Edille*, II, s. 173.

⁵⁹⁶ Çağfer Karadaş, "İnsan Fiilleri", *Kelam El Kitabı*, s. 384.

⁵⁹⁷ Nesefî, *Tebşiratü'l Edille*, II, s. 174.

⁵⁹⁸ Nesefî, *Bahru'l Kelâm*, s. 106.

kullandıklarını belirtir. Cübbâi ve sonrasında Kâdî Abdülcebbâr'da gördüğümüz gibi icmânın dışına çıkmaya aldırmandan kulları fiillerinin yaratıcısı olarak tarif etmişlerdir.⁵⁹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, “halku'l ef'âl” tabiri ile kulların fiillere konu olmasının kastedilmediğini, fiilleri yaratanın kullar olduğunun ifade edildiğini iddia etmektedir. Mu'tezile, insanın fiillerindeki rolünün kesb olarak ifade edilmesini doğru bulmamaktadır. Onlar insan fiillerinin doğrudan insana muhtaç olduğunu savunurlar. Ayrıca kesbin hem lügat anlamı açısından uygun olmadığını hem de terim olarak manasının anlaşılmadığını ifade ederler.⁶⁰⁰ Netice olarak Mu'tezile'ye göre insan irâdesi, insana ait bir fiildir. Bunun yanı sıra onlar, insanın fiilini irâdeli ve özgür bir şekilde işlemiş olabilmesi için fiillerine kendisi dışında hiçbir müdahale olmaması gerektiğini savunarak insanın Allah'ın ona vermiş olduğu bir kudretle kendi fiili yarattığını iddia ederler.

Sünnî alimlere göre insanın fiilleri iki gruba ayrılmaktadır. Birincisi bakmak, almak, dinlemek gibi irâde ve ihtiyarıyla yaptığı ihtiyarî fiiller, diğeri kalbin atması, titremek gibi insanın irâde ve ihtiyarı olmadan yaptığı ızdırârî fiillerdir. Onlara göre bu fiillerin tümü Allah tarafından yaratılmaktadır. Ancak insanın irâde ve seçme gücünü o yöne çevirmesi fiili ona ait yapmaktadır. Sevap ve ceza da bu irâdî fiillerle ilgilidir.⁶⁰¹ Sünnî kelimciler, Mu'tezile'nin kulların fiillerini yaratanın kendileri olduğu görüşünden sonra terimleşen “ef'âlü'l ibâd” ifadesi yerine “halku ef'âli'l-ibâd” ifadesini kullanmayı tercih ederek kullandıkları kavram üzerinden görüşlerine işarette bulunmaktadır.⁶⁰² Bu alimler, irâdenin fiille olan bağına daha çok kesb kavramı üzerinden ifade ederler.⁶⁰³ Kesb, kelam literatüründe “kuldaki hâdis kudretin tesiriyle meydana gelen şey” anlamında kullanılmakta olup genellikle ihtiyarî fiillerin yaratılması konusundaki bir kavramdır.⁶⁰⁴ İlk olarak Ebu Hanîfe'nin eserlerinde rastladığımız kesb kavramı üzerinde Eş'arî ve Mâtürîdî alimlerin farklı tasavvurları bulunmaktadır.⁶⁰⁵

⁵⁹⁹ Neseî, *Tebîrâtü'l Edille*, II, s. 173, 174; Neseî, *et-Temhîd*, s. 108.

⁶⁰⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, s. 44, 106.

⁶⁰¹ Kılavuz, *İslâm Akâidi*, s.144, 145; Neseî, *et-Temhîd*, s. 109.

⁶⁰² Karadağ, “İnsan Fiilleri”, *Kelam El Kitabı*, s. 381.

⁶⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 345.

⁶⁰⁴ Ünverdi, “İmam Eş'arî ve Ebu'l-Muîn en-Neseî'de Kesb Teorisi”, s. 74.

⁶⁰⁵ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *el-Usûli'l-münîfe*, s. 108; Ünverdi, “İmam Eş'arî ve Ebu'l-Muîn en-Neseî'de Kesb Teorisi”, s. 75.

Eş'arî, Allah'ın irâdesini her şeyin üzerinde tutup ilâhî irâdenin insan irâdesini, sıfatlarını ve fiillerini her yönden kapsamına aldığını ileri sürmektedir. Mu'tezile'nin durumuna düşme endişesiyle, insanın kendi fiillerinde irâdeye sahip olduğunu açık ve kesin bir ifadeyle dile getiren bir görüşe rastlanmamaktadır.⁶⁰⁶ Eş'arîler, insanların karşılığında sevap veya ceza alacakları ihtiyari fiilleri olduğunu ifade eder. Aksi takdirde kula mükâfat ya da ceza vermenin doğru olmayacağını savunurlar.⁶⁰⁷ Bunun yanı sıra Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi kudretin fiilden önce verildiğini kabul etmezler. Onlara göre Allah tarafından yaratılmış bir irâde ve kudretin fiil ile aynı zamanda gerçekleşmesi gerekmektedir. Bu durum, insanın fiilindeki yerinin neresi olduğunu sorgulatmaktadır. Onlara göre insan, fiili yapma anında kendisinde yaratılmış bir dileme gücü ile kendi fiilinin yaratılmasını irâde eder. Bu sebeple insan yaratılmış bir irâdeye sahip olmak açısından bir tesir altında olmakla beraber, zikredilen irâdenin fiiline etki noktasında belli bir özgürlüğe sahip olmaktadır. Yani insan zorunlu bir irâde vasıtasıyla ihtiyarî bir fiili gerçekleştirmektedir.⁶⁰⁸

Allah'ın ilim ve irâdesinin kulların fiillerini kapsamıyla cebr fikrinin oluşmayacağını, Allah'ın kulun fiilini kulun kendi irâdesiyle yapacağını bilerek irâde ettiğini ifade ederler. Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu, kulların ise kendi fiillerini kesb ettiklerini söylerler. Kesbi, kulun irâde ve kudretini fiile doğru sarf etmesi şeklinde de ifade ederler. Bu durumda fiil yaratılma yönünden Allah'ın makdûru, kesb yönünden kulun makdûru olur.⁶⁰⁹ Mu'tezile'nin insanın fiil sahibi olmasıyla onları yaratmasını anlamaları sebebiyle onlara bir tepki niteliğinde insanı fâil olarak isimlendirmekten kaçınmışlar ve Allah'ı fâil, kulu kâsib olarak isimlendirmişlerdir.⁶¹⁰ Eş'arî'nin ifadesine göre Allah hareketi yaratır ancak hareket halinde olan kendisi değildir. Ona göre halk ile kesb arasındaki fark böyledir. Ancak Eş'arîler'in anlayışında kesb de Allah tarafından yaratılmıştır. Onu yaratanın Allah olmasının kâsibin kul olduğunu değiştirmeyeceğini ileri sürerler.⁶¹¹ Kul kendiliğinden müktesib olamaz, Allah eğer o kesbi yaratırsa insan müktesib olabilir.⁶¹² Çünkü onlara göre her fiilin bir fâili vardır.

⁶⁰⁶ Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, s. 101.

⁶⁰⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, s. 212.

⁶⁰⁸ Karadağ, "İnsan Fiilleri", *Kelam El Kitabı*, s. 381.

⁶⁰⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, s. 212, 213.

⁶¹⁰ Aydın, "Eş'arî'nin Irâde, Kesb ve Yaratma Teorisi", s. 18.

⁶¹¹ Eş'arî, *el-Lüma': Eş'arî Kelamı*, s. 85, 89.

⁶¹² Yeprem, *Irâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 179.

Cismin gerçek fâil olamayacağını düşünerek gerçek fâilin Allah olması gerektiğini ileri sürerler. Bununla birlikte Allah fiilin kâsibi değildir. Müktesib, bir şeyi muhdes kudretle kazanıp yüklenen bir kişi olduğundan Allah'ın hadis bir kudretle kâdir olması düşünülemeyeceği için fiilin müktesibi Allah olamaz. Nitekim küfrün veya imanın iktisab edilmesi bu muhdes kudrete işaret etmekle beraber asıl fâili Allah Teâlâ olmaktadır.⁶¹³ Fahreddin er-Râzî, bu durumu insan özgür gibi görünse de aslında Allah'ın irâdesinin altında olduğu şeklinde izah etmektedir.⁶¹⁴

Netice olarak Eş'arîler'e göre insan, önceden yaratılmış bir irâde, muhdes bir kudret ile yaratılmış bir fiilin hâdis kesbinin müktesibidir. Bu durumda insanın, fiiline doğrudan bir etkisi bulunmamaktadır, sadece fiile iktirânı (yakınlaşması) vardır. Burada insanla ilgili en net konu insanın fiiline mahal olmasıdır. Eş'arî, ızdırârî fiil ile iktisabi fiil arasındaki ayrımla alakalı insanın gelme, gitme, yürüme gibi ihtiyari eylemlerinde titreme gibi zaruri eylemlerdeki gibi kendisini mecbur hissetmediğini söyleyerek insanın fiilinin meydana getirirken fiili ona ve irâdesine ait kılan şeyin bu şuur hali olduğuna işaret etmektedir. Kesb anlayışından daha ziyade şuur hali şeklinde izah edilmesi çok daha anlaşılır olmaktadır.⁶¹⁵ Nitekim Eş'arî'nin kesb anlayışına nispetle anlaşılması zor meseleler için “Eş'arî'nin kesbinden daha kapalı (ahfâ min kesbi'l-Eş'arî)” ifadesi meşhur olmuştur.⁶¹⁶

Mâtürîdîler, insan fiillerinin oluşmasında hem Allah'ı hem de insanı eş zamanlı etkin kabul etmektedir. Onlar fiile tesir eden kudret ve irâdeyi bir yönü Allah'a bir yönü insana ait olarak çift yönlü düşünmektedir. Eş'arîler'den farklı olarak fiillerin yaratılmasının tamamen insanın tercihi doğrultusunda olduğunu, fiillerin insana aidiyetini açıkça ifade etmişlerdir.⁶¹⁷ İmam Mâtürîdî, her fiil olan yerde bir irâde ve ihtiyarın da olduğunu, her fâilin ayrılmaz bir vasıfla irâdeye sahip olduğunu söyler. Bu durumda insanlardan sâdır olan fiiller, onlarda irâdenin bulunduğu işaret eder.⁶¹⁸ Ona göre kulların hakiki manada fiil sahibi oluşu akıl, nakil ve zorunlu bilgi ile sabittir. Herkes kendisini özgür, fâil ve kâsib hissetmektedir ve bu zarurî bir bilgidir. Bu sebeple

⁶¹³ Eş'arî, *el-Lüma': Eş'arî Kelamı*, s. 85-89; Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 177.

⁶¹⁴ Karadaş, “İnsan Fiilleri”, *Kelam El Kitabı*, s. 381.

⁶¹⁵ Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 180; Kılavuz, *İslâm Akâidi*, s.161.

⁶¹⁶ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkûfu'l-Beşer Tahte Sultânî'l-Kader*, Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1933, s. 6.

⁶¹⁷ Karadaş, “İnsan Fiilleri”, *Kelam El Kitabı*, s. 387.

⁶¹⁸ Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 234.

Mâtürîdî, zaruri bilgiyi ve müşahade konumundaki bilgiyi inkâr edip insana irâde ve fiil nispet etmeyen Cebriyye ile tartışmayı anlamsız bulur. İnsanın fiillerinin kendisine ait olmaması durumunda taat ve masiyetin Allah’a nispet edilmesi gerektiğini ve bunun aklen çirkin ve hikmetsiz olacağını belirtir. Kendisine ait fiilleri bulunmayan birine emir ve yasak yöneltilmesini imkânsız görür.⁶¹⁹

Mâtürîdî’ye göre fiilleri mahiyetleri itibariyle Allah yaratmakta ve yokken icâd etmektedir. İhtiyârî fiillerin Allah’a izâfe edilmesinin onların kullara aidiyetini ortadan kaldırmayacağını öne sürer. Ona göre fiiller kesb edilmeleri açısından ve hakikat manasında kullara, yaratmak açısından ve hakikat manasında Allah’a ait bulunmaktadır.⁶²⁰ Âdeta fiilin oluşmasında iki fâil mütalaa etmektedir.⁶²¹ Mâtürîdî, eğer fiiller hakiki anlamda sadece insana nispet edilseydi birçok mucizenin sıradan insanın eylemi olarak oluşabileceğini belirtir.⁶²² O, kesbi “kulun bir şeyi ihtiyar etmesi” anlamında ele alır. Nitekim *Te’vilâtü’l Kur’ân* adlı eserinde kesb kelimesi yerine ihtiyar kelimesini kullanmaktadır.⁶²³ Bununla fiillerin kasıt ve irâde yönünden kula ait olduğunu ifade etmiş olur. Eş’ariyye’de cüz’î irâdenin Allah tarafından yaratıldığını açıkça ifade ederken Mâtürîdî, bu cüz’î irâdenin Allah tarafından yaratıldığı hakkında herhangi bir ifadede bulunmamakta ve sadece kula nispet etmektedir.⁶²⁴

Mâtürîdî’ye göre kulun irâdeli fiilini işlemek için gerekli olan kudret iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi sebeplerin uygunluğu ve aletlerin sıhhati olup fiilden önce bulunmaktadır (istitâ’atu’l-esbâb ve’l-ahvâl). Ancak fiile tahsîsen yaratılmamıştır. Bu, Allah’ın kullara ihsan ettiği bir nimettir. İkincisi, hüsün ve kubuh niteliği taşıyan, karşılığında sevap ve ceza bulan fiillerin meydana gelmesinde âmil olan fiil ile birlikte bulunan ve fiil için olan kudrettir (istitâ’atu’l-ef’âl). Bu tavır daha çok bazı farklılıklarla beraber Mu’tezile’nin yaklaşımına benzemektedir. Eş’arîler ise kudreti yalnızca fiil ile birlikte değerlendirirler. Bunun yanı sıra Mâtürîdî, Mu’tezile gibi insanın gerçek fâil

⁶¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 344-346.

⁶²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 345, 349.

⁶²¹ Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 241.

⁶²² Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 351.

⁶²³ Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 238.

⁶²⁴ Karadaş, “İnsan Fiilleri”, *Kelam El Kitabı*, s. 388; Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 243-245.

olması için kula ait kudretin varlığını savunup, Eş'arîler gibi bu kudretin Allah tarafından yaratıldığını ifade eder.⁶²⁵

Nesefî'nin bu konudaki görüşleri Mâtürîdî'ye paraleldir. Mâtürîdî'nin kabullerini daha düzenli ve geniş bir biçimde detaylarıyla ele alır ve yer yer ona atıflarda bulunur. Mu'tezile ve Cebriyye üzerinden eleştirilerini sunarak ve Eş'arîler'in görüşlerine de değinerek konuyu izah eder.

Nesefî, her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu, yani yaratma kudretinin yalnızca Allah'a ait olduğunu ifade eder.⁶²⁶ Bununla beraber insanın da bir fiili bulunduğunu ancak onda yaratma kudretinin yer almadığını ileri sürer. Ona göre insanın fiil sahibi olması için onu yaratmasına gerek yoktur. Bununla birlikte fiilini yaratmadığı takdirde kendine ait fiili olmayan mecbur kişi durumunda da olmayacağını savunur.⁶²⁷ İnsanın fiilinde tek etken olmadığı, onun fiilindeki rolünün kesb etmek, Allah'ın rolünün ise kulun kesb ettiği üzerine yaratmak olduğunu görüşündedir.⁶²⁸

İnsanın fiilini gerçekleştirebilmesi için öncelikle onda bir kudret bulunmalıdır. Alimler insanın fiile ilişkin kudretini istitâat şeklinde isimlendirir. Nesefî'ye göre istitâat iki kısımdır. Birincisi sebeplerin selâmeti ve âletlerin sıhhatidir. Fiilin gerçekleşmesi için şartların uygunluğunu, organ ve uzuvların sağlıklı olmasını ifade eder. “*Ona bir yol bulabilenlerin haccetmesi...*”⁶²⁹ ayetinde gücü yetmek ifadesiyle kastedilen bu tür bir kuvvettir. Teklifin bu istitâate dayandığını söyler. Şartların uygun, organların sağlam olması ve mükellefin bir fiili kesb etmek üzere kasd etmesi durumunda Allah'ın adeti gereği onun fiili için bir kudret hasıl olacağını savunur. İkincisi Allah'ın canlılarda yarattığı, ihtiyarî fiillerini gerçekleştirdikleri bir arazdır ve fiille birlikte meydana gelir. Bu istitâat ile meydana gelen fiiller neticesinde insan övgü ya da kınama alabilir. Birinci tür istitâatin bulunmaması durumunda insana herhangi bir eleştiride bulunulmaz. Ancak ikincisi böyle değildir. Dolayısıyla bu kudretin insanı irâdeli fiil işlemlerini sağlayan kudret olduğunu söyleyebiliriz. Kelamcılar arasında ihtilaf oluşturan da ikinci tür istitâattir.⁶³⁰

⁶²⁵ Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 245-247.

⁶²⁶ Nesefî, *Tebssiratü'l-Edille*, II, s. 195.

⁶²⁷ Nesefî, *Tebssiratü'l-Edille*, II, s. 223.

⁶²⁸ Nesefî, *Tebssiratü'l-Edille*, II, s. 176, 242.

⁶²⁹ Âl-i İmrân 3/97.

⁶³⁰ Nesefî, *Tebssiratü'l-Edille*, II, s. 113; Nesefî, *et-Temhîd*, s. 101-103.

Mu'tezile, istitâatin fiilden önce olduğunu hatta Nazzâm gibi bazı kelamcıları insanın istitâat ile değil bizzât istitâat sahibi olduğunu söyler. Bu insanın Allah'a ihtiyaç duymadan fiillerini işleyeceği anlamına gelir. Neseî'nin fiilin gerçekleşmesi için gerekli olan istitâatin fiilin oluşum esnasında meydana geldiğini iddia etmesiyle Mu'tezile'nin görüşü de reddedilmektedir.⁶³¹ Neseî, istitâatin araz olması sebebiyle devamlılığının olmadığını söyler. Mu'tezile'nin dediği gibi eğer fiilden önce olsaydı birinci zamanda kudret mevcut olduğu halde fiilin meydana gelmesinin imkânsız olacağını, aynı şekilde ikinci zamanda kudret yok olduktan sonra fiili meydana getirecek güç olmadığı için yine imkânsız olacağını ifade eder.⁶³²

Neseî, insanın fiillerinde ihtiyar sahibi olması meselesini “bir makdûrun iki kudretin altında olabileceği” önermesiyle açıklamaktadır. O, bir fiile yaratma yönüyle iki kudretin tesirinin olamayacağını ve bunun müsellemler olduğunu söyler. Aynı şekilde bir fiile kesb yönüyle iki kudretin tesir edemeyeceğini ve bunun için iki fiil gerektiğini belirtir. Ancak biri yaratma biri kesb yönüyle iki kudretin tesir edebileceğini söyler.⁶³³ Eş'arîler, bu konuda Neseî gibi düşünmekte ve bir makdûr üzerinde iki kudretin varlığını kabul etmektedir.⁶³⁴

Neseî, iki zıt uçta olan Cebriyye ve Mu'tezile'nin, bir makdûrun iki kâdirin kudreti altına girmesini muhal görmeleri konusunda ittifak ettiklerini söyler. Cebriyye, insana ait fiillerin sadece Allah'ın kudreti altında olduğunu savunur. Bir başkasının kudretinin Allah'ın kudretiyle ilişkili olmasını imkânsız görür. Neseî, Mâtürîdî gibi Cebriyye'nin görüşünün nass, akıl ve zaruriyyat açısından batıl olduğunu söyler. Allah'ın, ayetlerde insanları âmil olarak, eylemlerini de fiil olarak isimlendirdiğini, fiili olmayan birine emretmenin ve yasak koymanın imkânsız olduğunu söyleyerek fiil üzerinde tek etki oluşturanın Allah olduğu görüşünü reddeder. Her insanın, yaptığı fiillerde kendisini muhtar ve fiilinin kâsibi hissedeceğini söyleyerek insanın fiillerini irâdesi ile yapıyor olduğunu açıkça izah eder.⁶³⁵ Ona göre fiilin, kendisinde ihtiyar bulunan kimsenin kudretine taalluk etmemesi fiilin ona ait olmadığı ve o kimsenin fiile

⁶³¹Neseî, *et-Temhîd*, s. 102; Gündoğar, “Ebu'l Muîn en-Neseî'nin İnsan Fiilleri Probleminde Mu'tezile'ye Yönelttiği Bazı Eleştiriler”, s. 203.

⁶³² Neseî, *et-Temhîd*, s. 105.

⁶³³ Neseî, *Tebsîratü'l-Edille*, II, s. 230.

⁶³⁴ Neseî, *Tebsîratü'l-Edille*, II, s. 175.

⁶³⁵ Neseî, *Tebsîratü'l-Edille*, II, s. 174, 175, 177.

sadece mahal oluşturduğu anlamına gelir. Fiil, insanın ihtiyarı ve kudreti ile gerçek anlamda insanın olur.⁶³⁶

Allah'ın kulların fiillerinin yaratıcısı olması durumunda Allah'ın kendisine emreden, nehyeden, va'd ve va'idde bulunan, mümin, kâfir, asi olacağını savunan Mu'tezile'ye göre de bir maddî üzerinde sadece bir kâdir etkilidir. Ancak onlar yalnızca Allah'a ait olan yaratma sıfatına kulu ortak etmiş olurlar.⁶³⁷ Neseî, insanın fiilini yaratabilmesi için fiili yokluktan varlığa çıkarabilmenin ilmine vakıf olması ve yaratılmış olanın keyfiyetini, adedini, mekanını, zamanını, hava ve mekan parçalarının ölçüsünü, taşıdığı vasıfların derecesini bilmesi gerektiğini, ancak bunları bilebilecek bir insanın olmadığını söyler.⁶³⁸ Ona göre insan ancak Allah tarafından yaratılmış bir fiile güç yetirebilir.⁶³⁹ Sünnî kelimcilerin hepsi Allah'ın yegâne yaratıcı olduğu konusunda ittifak halindedir. Allah her türlü acizlikten münezzehtir.

Neseî'ye göre kulların fiilleri Allah'ın fiili değil yarattığı ve mef'ulüdür. Çünkü Allah'ın fiili, Allah'ın zâtıyla kâim ezeli bir sıfatıdır.⁶⁴⁰ Neseî'nin fiil-mef'ul ayrımı yapmasının sebebi Allah ve insanın fiilin farklı olduğunu ve bir fiil üzerinde iki fâilin olabileceğini göstermek içindir.⁶⁴¹ Bu durumda küfür, Allah'ın değil kâfirin fiili olmakta olup Allah'ın mef'ulüdür. Neseî, ehl-i hadîs ve Neccâriyye'nin bunu reddettiğini, onlara göre kâfirin küfrü yapan değil, küfrü kâim kılan olduğunu söyler. Aynı şekilde onlara göre hareket eden, hareketi yapan değil kendinde hareket olan kimsedir.⁶⁴² Neseî, Eş'arî'nin fiil ile mef'ulü bir kabul ettiği için kulun fiiline Allah'ın fiili dediklerini aktarır.⁶⁴³ Kezâ Sünnî alimler, insanın eylemi için "fiil" kavramını kullanırken Eş'arî "kesb" kavramını kullanmayı tercih eder.⁶⁴⁴ Neseî, Eş'arî'yi insanlara fâil demekten kaçınması sebebiyle tenkit etmektedir.⁶⁴⁵

⁶³⁶ Neseî, *Tebsiratü'l-Edille*, II, s. 225.

⁶³⁷ Neseî, *Tebsiratü'l-Edille*, II, s. 175, 178.

⁶³⁸ Neseî, *Tebsiratü'l-Edille*, II, s. 198, 199; Neseî, *et-Temhid*, s. 111.

⁶³⁹ Gündoğar, "Ebu'l Muîn en-Neseî'nin İnsan Fiilleri Probleminde Mu'tezile'ye Yönelttiği Bazı Eleştiriler", s. 201.

⁶⁴⁰ Neseî, *Tebsiratü'l-Edille*, I, s. 441; II, s. 220, 225.

⁶⁴¹ Ünverdi, "İmam Eş'arî ve Ebu'l-Muîn en-Neseî'de Kesb Teorisi", s. 90; Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, s. 77.

⁶⁴² Neseî, *Tebsiratü'l-Edille*, II, s. 247.

⁶⁴³ Neseî, *Tebsiratü'l-Edille*, II, s. 225.

⁶⁴⁴ Hüseyin Kahraman, "Mâtürîdî ve Neseî'de Kesb Teorisi", (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 59.

⁶⁴⁵ Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, s. 43.

Nesefî, kesb ile ilgili üç tarif vermiştir. Birincisine göre kesb, kudretin mevcut olduğu bir yerde meydana gelen iştir. İkincisine göre bir aletle meydana gelir. Üçüncüsü ise tek başına yapılamayan iştir.⁶⁴⁶ İlk tariftten kudretin olduğu bir yerde bir iş varsa bunun kesb, kudretin olmadığı bir yerde bir iş varsa bunun da yaratma olduğunu anlarız. Allah olaylara mahal olamadığından bu onun zâtı dışında gerçekleşmektedir. Ancak insan olaylara mahal teşkil edebilmektedir. Kudretin bulunduğu yer insanın kendisi, yaptığı iş de kesb olmaktadır. Diğer tanımlar da bu minvaldedir. Kulun tek başına ve yardımsız bir şekilde fiillerini gerçekleştiremeyeceğini, Allah'ın yardımı ve kudreti vasıtasıyla gerçekleştirdiğini ifade ederler.⁶⁴⁷ Fiilini tek başına yapabilenin hâlık, fiilini tek başına yapamayanın kâsib olduğunu belirtir.⁶⁴⁸

Nesefî'ye göre insanın kâsib olması seçimiyle fâil olduğunu, cebir altında bulunmadığını, fiillerini irâdesiyle yapmasını ifade eder.⁶⁴⁹ Mükâfat ve ceza, va'd ve va'id, emir ve nehiy, övme ve kınama yaratmayla değil kulun fiiliyle bağlantılıdır. Meydana gelen eylem Allah'ın yaratmasıyla ve aynı zamanda kulun seçimiyle (ihtiyar) olmuştur. Bu manalar Allah'ın fiili değil, onun fiiliyle olan mef'ûle bağlıdır.⁶⁵⁰ Ona göre insan, Allah tarafından yaratılmış olan ama kendisinin tasarrufunda bir kudret olan istitâat ve bu kudretle fiili tercih ve ona yönelişi anlamına gelen kesb ile fiilini kazanır. Bu fiil Allah tarafından yaratılır. Eş'arîler'e nispetle kula açık bir irâde alanı tanınmıştır. Eş'arîler irâdenin ve kesbin yaratıldığını ifade ederken Nesefî bu konuda ne yaratıldığını ne de yaratılmadığını söylemektedir. Daha önce bahsettiğimiz üzere Sadruşşerîa gibi Nesefî'den sonraki bazı kelimciler cüz'î irâdenin Allah tarafından yaratılmadığını düşünmüşlerdir.⁶⁵¹ İnsan irâdesinin bir cisim ve madde olmadığını belirtip zihnin dışında mevcut olmadığını dolayısıyla da yaratmanın konusu olmadığını

⁶⁴⁶ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, II, s. 242.

⁶⁴⁷ Kahraman, "Mâtürîdî ve Nesefî'de Kesb Teorisi", s. 61, 62.

⁶⁴⁸ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, II, s. 248.

⁶⁴⁹ Nesefî, *et-Temhîd*, s. 117.

⁶⁵⁰ Nesefî, *et-Temhîd*, s. 118.

⁶⁵¹ Süleyman Toprak, "İnsanın Fiilleri Konusunda Matürîdî ve Eş'arî Arasındaki İhtilaf", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1990), s. 184; Neşet Çağatay ve İbrahim Agâh Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985, s. 212; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 72; Ekrem Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Ef'âl-i İbâd", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 2 (2017), s. 60.

ifade ederler. İnsan irâdesinin yaratılmış olduğunun kabul edilmesi durumunda cebr kapsamına girmesi ihtimali gördükleri için böyle bir anlayış geliştirmişlerdir.⁶⁵²



⁶⁵² Namlı, “Sadruşşeria ve İbnü’l-Hümâm’a Göre Cüz’î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi”, s. 155, 157, 171.

SONUÇ

İrâde meselesi, bu çalışmada biri Allah ve diğeri insan açısından olmak üzere iki açıdan ele alınmıştır. Ancak bu çalışma yapılırken gördük ki kelam ilminde irâde denildiğinde ilk anlaşılan Allah'ın irâdesidir. Neseî'nin *Tebîrâtü'l-Edille* isimli eserinde de irâdenin konu edildiği yerlerde ilâhî irâde anlatılmakta, irâdenin müstakil olarak kullanıldığı cümlelerde de yine ilâhî irâde kastedilmektedir. İnsan irâdesi hakkındaki bilgilere daha çok İnsan Fiilleri/nin Yaratılması, Kesb, İstîâat ve Kader gibi başlıklarda ulaşabilmekteyiz. Genellikle insan irâdesi, doğrudan konu edilmeden insanın fiillerindeki hürriyeti ve sorumluluğunun temelleri üzerinden ele alınmaktadır. Neseî, sıklıkla Mu'tezile, Cehmiyye, Kerrâmiyye, Neccâriyye ve Eş'ariyye fırkalarının görüşlerini tartışır. Sebr ve taksim metoduyla onların görüşlerini eleştirir. İmâm Mâtürîdî'nin görüşlerine atıfta bulunarak izâhatte bulunur.

Çalışmada irâdeyi Allah'a ve insana nispet edilen yönüyle iki pencerede ele aldık. Mu'tezile'nin Allah'ın irâdesini insanın irâdesi gibi, insanın irâdesini de Allah'ın irâdesine benzer bir yapıda görmesine karşılık Ehl-i Sünnet kelimcilerinin ve bu kelimcilerden biri olan Neseî'nin konu hakkındaki değerlendirmelerini izah ettik. Varlık mertebelerindeki farklılık, Allah'ın kemâl sıfatların sahibi, müteâl bir varlık olması sebebiyle ona nispet edilebilecek kavramlar ve ondan ayrı tutulması gereken manalar ortaya koyulmuştur. Ehl-i Sünnet kelimcileri ve onları takip edip kendine has düşüncelerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koyan Neseî'nin, Allah'ın zâtına yakışmayacak türden nitelemeleri kabul etmediğini, kadîm varlık ile hâdis varlık arasında nitelikleri itibariyle de farklar olduğunu ortaya koyduğunu görmekteyiz. Farklı seviyelerde bulunan zâtların irâdelerinin mahiyetinin de farklı olacağını savunan Ehl-i Sünnet kelimcilerinin, Mu'tezile'ye reddiye niteliğindeki delillendirmeleri incelenmiştir. Mu'tezile'nin yanı sıra Allah'ın fiilleri ve fiili sıfatları konusunda Mu'tezile'ye benzer bir tavır sergileyen Eş'ariyye'ye karşı Mâtürîdî kelimcilerin gerekçelerini değerlendirildi. Bu çalışmada Allah'ın irâde ve fiilleri konusunda mâhiyeti itibariyle hâdislerden mutlak farklılığını savunarak, Mu'tezile ve Eş'ariyye'ye aklî ve köklü delillerini sunan Neseî'nin kanaatleriyle mevcut tartışmalara bir çözümleme getirilmiştir.

İrâde ile ilgili kullanılan çeşitli kavramlar incelendiğinde çoğu kelamcının bu kavramların sözlük anlamlarından seçtiği manaya göre kavramın terim anlamını şekillendirdiğini görmekteyiz. Nesefî de bu şekilde bir yol izlemekte ve meseleyi ele alırken kelimelerin anlamlarından yola çıkıp delillendirmektedir. Onun bu yöntemi, semantik yöntem olarak nitelenmektedir.

İrade kavramı hakkında Ehl-i Sünnet kelamcıları ve Mu'tezile arasında net bir farklılık vardır. Sünnî kelamcıların irâde üzerinde farklı tanımlamaları bulunmasına rağmen ana fikirde ortak oldukları görülmektedir. Nesefî de Ehl-i Sünnet'i takip ederek irâdenin kudret yetirilebilecek seçenekler hakkında nötr bir tercih olduğu yönünde kanaat getirir. Mu'tezile, irâdeyi insanın tabiatından gelen bir meylin (dâîye) menfaate dair inanç, zan ya da bilgiye yönelmesi şeklinde tarif eder. Ehl-i Sünnet insandaki meyli kabul etmekle beraber irâdenin bu meyille aynı şey olmadığını, meylin aksi yönünde de irâde gösterebileceğini savunur. Mu'tezilî kelamcılar ilâhî irâdenin anlamı konusunda ihtilaf etmiştir. Onlardan bazıları irâdenin arzulamak (şehvet) anlamında olduğunu söyleyerek Allah'a yakışmayacağını ve bundan dolayı Allah'ın mürîd olamayacağını iddia ederler. Bazıları da irâdenin muhabbet ve rıza veya emir ve nehiy ile eş anlamlı olduğunu savunarak Allah'ın yalnızca hüsün niteliği taşıyan fiilleri irâde edebileceğini ifade ederler. Ehl-i Sünnet ise muhabbet, rıza, emir gibi anlamların irâdenin içerisinde bulunabildiğini ancak doğrudan irâde manasında olmadıklarını ifade ederek irâdenin tercih anlamını vurgular. Nesefî, -İmâm Mâtürîdî'de de gördüğümüz üzere- meşietle aynı anlamda olan irâdenin dört temel anlamı olduğunu (temenni, emir, rıza, baskı altında kalmadan fiili kudreti ve isteği üzere oluşturmak) söyleyerek Allah için yalnızca tek bir mananın kabul edilebileceğini onun da Allah'ın mecbur olmadan fiillerini istediği gibi meydana getirmesi olduğunu ileri sürer. İnsanın özgürlüğünün kaynağı olan irâde için ihtiyar kavramı da kullanılır. İhtiyar kelimesi kök manası dolayısıyla iki seçenekten daha iyi olanı tercih etmek anlamında olduğundan insanın eylemlerinden sorumlu oluşunun temeli olarak gösterilir. Kelamcılar nezdinde irâde için kullanılan azm kelimesi özellikle Mâtürîdiyye mezhebinde daha fazla önem kazanmaktadır. İradeyle eş anlamlı olmamakla beraber, irâde edip fiile kesin bir şekilde yönelmek manasında olan azm, irâdenin fiile yönelik kısmını ifade eden kesble ilişkilendirilmiştir. Nesefî'nin, azm kavramı yerine bu manayı karşılamak için kasd kavramını da kullandığını görürüz.

İrâdeye mâhiyeti açısından baktığımızda zâtla olan ilişkisi öne çıkmaktadır. Hem Allah'a hem insana nispet edilen irâdenin keyfiyeti kime atfedildiğine göre değişiklik arz etmektedir. Yaratılmışlarla benzerliği bulunmayan Allah'ın irâdesi, insan irâdesi gibi değildir. Mu'tezile, Allah'ın zâtıyla kâim ya da kadîm olduğu takdirde tüm irâde edilebilecek şeyleri irâde etmesinin ve bunların ezelde irâde edilmiş olacağından dolayı âlemin de ezeli olması gerekeceği kanaatine varır. Bu sebeple ilâhî irâdeyi hâdis kabul ederek Allah'ın zâtının gayrı olarak görürler. Bu konuda Mu'tezile'den tamamıyla ayrılan Neseî, irâde sıfatının Allah'ın zâtında bir gerçekliği olduğunu kabul etmektedir. İlâhî irâde konusunda Ehl-i Sünnet kelamcılarının görüşlerini takip etmiştir. Ehl-i Sünnet, ezeli irâdenin hadislerle ilişkisini taalluk kavramıyla çözmüştür. Neseî de bu kanaattedir. İrâde, kadîm ve Allah'ın zâtıyla kâim kabul edilmediği takdirde hâdislere mahal olması ya da başkasının irâdesiyle mürîd olup teselsül oluşturması gibi ortaya çıkacak problemleri tek tek sıralayıp görüşünü ispat eder. Allah'ın ezeli bir irâdeyle mürîd olduğunu savunan Neseî, bununla Allah'ın haricinde ontolojik bir gerçeklik anlaşılmaması gerektiğini de belirtir. Mu'tezile'nin Allah'a hâdis irâde atfedebilmek için ortaya attıkları mahalsiz irâde görüşünü kabul etmez. Mahalde bulunmaması durumunda, irâdenin taraflar arasında eşit bir seviyede bulunacağını, bu sebeple Allah'a mahsus olmasının zorunlu olmayacağından O'nun mürîd de olamayacağını savunur. Neseî, zâtî bir sıfat olan irâdenin Sünnî ulemanın kabul ettiği gibi Allah'ın ne aynısı ne de ondan başka bir şey olduğunu dile getirir. Bununla taaddüd-ü kudema oluşmasını engellemeye çalışıp Allah'a, onun cebr altında olmasını nefyederek ve âlemdeki düzeni ispat edecek gerçek bir irâde atfetmiş olur. Sıfatların zâttan, zâtın sıfattan farklı olduğunu söyleyip sıfatları zâta bağlı gerçeklikler şeklinde izah eder.

İrâdeye Allah'ın dışında ontolojik gerçeklik veren Mu'tezilî kelamcılar kabul ettikleri atomculuk anlayışının da neticesi olarak ilâhî irâdeyi araz olarak kabul ederler. Neseî, fizik âleme mahsus olan arazın Allah ve O'nun sıfatları haricinde yer aldığını söyleyip arazın etimolojik anlamından yola çıkarak süresizliğin arazın zâtî özelliğinden olduğunu söyleyerek arazın ilâhî irâdenin özelliği olamayacağını açıklar. İrâdenin fiille olan ilişkisinde Mu'tezile, açıkça irâde ve fiilin aynı olduğunu söylemektedir. Ancak Sünnî kelamcılar, irâdeyi fiilden başka bir şey olarak görmektedir. Neseî, irâde ile fiil aynı varsayıldığı durumda, tüm araz ve cevherlerin de irâde olması gerekeceğini söyleyip bu birlikteliğin muhal olduğunu izah eder. İrâdenin

fiil ile olan bağı hâdislerin meydana gelmesine yöneliktir. Fâillerin irâde sahibi oldukları fiillerinden anlaşılmaktadır. Neseî, Allah'ın zorunlu olarak mürîd olduğunu, fiillerinin tab'an değil irâdeyle olduğunu âlemdeki çeşitlilik, cevher ve arazın nitelikleri, fiillerin zaman ve mekânından yola çıkarak delillendirir. Hâdislerle ilişkisini ilâhî irâdenin maluma taalluku yönüyle dile getirir. O'nun irâdesinin yalnızca hüsn niteliğindeki fiillere değil tüm eylemlere tesir ettiğini öne sürerek Mu'tezile'yi reddedip Ehl-i Sünnet anlayışı ispat eder.

Cebriye dışındaki ekoller insanı irâde sahibi olarak nitelemiş ve bunu insanın kendini fiillerinde özgür hissetmesi sebebiyle zaruri bilgiyle temellendirmişlerdir. Neseî de insanın Allah tarafından seçme hürriyeti ile yaratıldığını ve fiillerini işlerken bu irâdeyi kullandığını ve her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın insanın irâde ettiği üzere fiilini yarattığını ifade eder. Fiilin sahibinin insanın kendisi olduğunu savunur. İlâhî irâde konusunda Eş'ariyye ile genelde benzer kanaatleri olmasına rağmen insan irâdesi konusunda insana fiil nispet etme, onun özgürlüğüne vurgu yapma konusunda Neseî'nin daha açık ifadeleri bulunmaktadır. Bilhassa Eş'arî'yi tek fâil olarak Allah'ı görüp insana fâiliyyet atfetmediği için eleştirmektedir. Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'nin temel ayrılık konularından biri olan küllî ve cüz'î irâde kavramsal olarak da bu mezheplerde farklı anlaşılmıştır. Mâtürîdî kelamcılar her iki irâdeyi de insana atfederek insan için bir özgürlük alanı kurmaya çalışmış hem de küllî irâdenin Allah tarafından yaratılmış potansiyel bir irâde olması anlayışını inşa ederek Allah'ın sonsuz kudret ve irâdesine yer vermişlerdir. Eş'arîler ise küllî irâdeyi Allah'ın irâdesi olarak ele alıp cüz'î irâdeyi insana atfetmişlerdir. Eş'arî, insan irâdesinin yaratılmışlığına net bir şekilde vurgu yaparken Neseî, onun yaratılıp yaratılmadığı konusunda net bir ifadede bulunmamakta ve insan irâdesini ve bu irâdeye dayanarak meydana getirdiği fiillerini Eş'ariyye'deki gibi Allah'a değil insana atfetmektedir. Mu'tezile ve Eş'arî kelamcılar insanın irâdesinin bir tür araz olduğu konusunda ittifak etmiştir. Ancak İmam Mâtürîdî gibi Neseî de kudretin araz olduğunu net bir şekilde ifade etmesine rağmen cüz'î irâdenin araz ve yaratılmış olması konusunda sessiz kalmıştır. Neseî'den sonraki Mâtürîdî ulema buradaki boşluğu da değerlendirerek insanın özgür oluşunu temellendirmek maksadıyla, insan irâdesine zihin dışında bir mevcudiyet vermeyip onun yaratılmadığı görüşünü ortaya atmışlardır. Bu da bazen alimlerin meseleler

hakkında yaptığı yorumlar kadar Neseî'nin tavrında olduğu gibi sessizliklerinin de önemli olabileceğini göstermektedir.



KAYNAKLAR

- Abdulcebbâr, Kâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Trc. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, I, II.
- Abdülcebbâr, Kâdî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid ve'l-adl: el-Îrâde*. Thk. Mahmud Muhammed Kasım. y.y., t.y., VI/II.
- Akgün, Tuncay. “İbn Rüşd’de İrade Teorisi ve İrade-Siyaset İlişkisi”. *Mütefekkir: Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 10/19 (Haziran 2023): 23-45.
- Altındaş, Mücteba. “Kelam Atomculuğu Bağlamında Kudret-Fiil İlişkisine Dair Tartışmaların Arka Planı”. *Gıfad* 21 (2022/1): 144-174.
- Apaydın, H. Yunus. “İhtiyar”, *DİA*. XXII, 384-387.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Trc. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009.
- Arkan, Atilla. “Kindî ve İbn Rüşd’de İnsan Tasavvuru”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 12 (2004): 27-54.
- Arpaguş, Hatice. “Bağdat Mu’tezile Ekolü: Ka’bî Örneği”. İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü’s-Selâm) Uluslararası Sempozyumu’nda sunulan bildiri. Bağlarbaşı Kültür Merkezi, 7-9 Kasım 2008.
- Aydın, Hüseyin. “Eş’arî’nin İrade, Kesb ve Yaratma Teorisi”. *İslâmî İlimler Dergisi*, 6/2 (2011): 7-38.
- Aydın, Ömer. *Kur’an Işığında Kader ve Özgürlük*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Aytekin, Arif. “Matürîdî’nin Te’vilatü’l Kur’an’ında İrade ve Meşiet Yorumları”. *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2(2018): 34-49.
- Aytekin, Arif. *Farklı Mezheplere Mensup Üç Müfessire Göre Kur’ân’da İrâde ve Meşîet*. İstanbul: Bereket Yayınları, 2013.
- Baran, Sedat. “Molla Sadrâ’da İrade Problemi”, *BÜİFD* 13 (2019): 37-58.
- Beşer, Faruk. “Şehvet”, *DİA*. XXXVIII, 476-477.
- Beyâzîzâde Ahmed Efendi. *el-Usûlü’l-münîfe İmam A’zam Ebu Hanîfe’nin İtikâdî Görüşleri*. Çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Beyâzîzâde Ahmed Efendi. *İşârâtü’l-merâm min ‘ibârâti’l-İmâm*. Lübnan: Dâru’l Kütübü’l İlmiyye, 2007.

- Beyâzîzâde Ahmed Efendi. *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*. Thk. Yusuf Abdürrezzak. Mısır: Matbaati Mustafa el-Bâbi'l Halebî, 1949.
- Beyzâvî, Kâdî. *Tavâli 'u'l-Envâr*. Trc. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Biçer, Ramazan ve Sezgin, Osman. “Teo-Psikolojik Açıdan Matüridî’de İrade Özgürlüğü.” *Bilig* 80 (2017): 239-63.
- Bulut, Halil İbrahim. “Rızâ”, *DİA*. XXXV, 55-56.
- Cengiz, Yunus. “Kâdî Abdülcebbâr’ın Eylem Teorisi.” Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2010.
- Cengiz, Yunus. “Mu’tezile’nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri”. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018): 55-72.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Mücemu't-ta'rîfât*. Thk. Muhammed Sıddîk el-Minşevî. Kahire: Dârü'l Fazîle, t.y.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l Mevâkıf*. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021, II, III.
- Çağatay, Neşet ve Çubukçu, İbrahim Agâh. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985.
- Çağrııcı, Mustafa ve Hökelekli, Hayrettin. “İrade”, *DİA*. XXII, 380-384.
- Çağrııcı, Mustafa. “Azim”, *DİA*. IV, 328-329.
- Çağrııcı, Mustafa. “Gazzâlî”, *DİA*. XXIII, 489-505.
- Çağrııcı, Mustafa. “Şehvet”, *DİA*. XXXVIII, 477-478.
- Çakırhan, Büşra. “Fahreddin er-Râzî’de Güdüler ve İnsan Fiillerine Etkileri.” Yüksek Lisans Tezi. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2023.
- Çelebi, Hüsnâ. “Elmalılı Hamdi Yazır’da İrade-Meşiet Kavramı.” Yüksek Lisans Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2013.
- Çelebi, İlyas. “Mu’tezile”, *DİA*. XXXI, 391-401.
- Çelebi, İlyas. “Sıfat”, *DİA*. XXXVII, 100-106.
- Çubukçu, İbrahim Agah. “Mu’tezile ve Akıl Meselesi”. *Ankara İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1-4 (1964): 51-62.

- Demir, Osman. “Zât”, *DİA*. XLIV, 148-150.
- Demir, Osman. *Kâdî Abdülcebâr’da İnsan Psikolojisi, Güdüler (Devâî) ve İnsan Davranışı Üzerinde Etkileri*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Düzgün, Şaban Ali. *Neseî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2021.
- Ebû Hanîfe, Nu‘mân b. Sâbit. *İmâm-ı A‘zam’ın Beş Eseri*. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Ebû Hanîfe. *Fıkhu'l-Ekber*. İmârât'ul-Arabiyye: Mektebetu'l-Furkân, 1999.
- el-Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûku'l-lugaviyye*. Kâhire: Dâru'l İlmi ve's-Sekâfe, 1431/2010.
- el-Bağdadî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırâk: Mezhepler Arasındaki Farklar*. Çev. Ethem Ruhi Fırlı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- el-Bağdadî, Abdülkâhir. *Kitâbu Usûli'd-Dîn*. Çev. Ömer Aydın, İstanbul, İşaret Yayınları, 2016.
- el-Bâkılânî, Ebû Bekir. *Kitâbü't-Temhîd*. Thk. Richard McCarty. Beyrut: Mektebetü's-Şarkîyye, 1957.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009.
- el-Cüveynî. *Kitâbü'l-İrşâd*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- el-Eş‘arî, Ebü'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Çev. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- el-Eş‘arî, Ebü'l Hasen. *el-Lüma fi'r-red ‘alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*. Thk. Hammûde Zekî Gurâbe. Kahire: Matbaatu Mısır Şeriketi Musaheme Mısriye, 1955.
- el-Eş‘arî, Ebü'l Hasen. *el-Lüma': Eş‘arî Kelâmı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- el-Eş‘arî, Ebü'l-Hasen. *İlk Dönem İslam Mezhepleri*. Çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-İtikâd*. Lübnân: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, 2004.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mîzânü'l Amel*. Thk. Süleyman Dünya. Mısır: Dâru'l Maarif, 1964.

- el-İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Seyyid Geylânî. Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.
- el-Kindî, Ya'kûb b. İshak. *el-Hudûd ve'r-Rusûm*, *el-Mustalahu'l-Felsefî inde'l-Arab*. Thk. Abdülemîr el-A'sem, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1989.
- el-Kindî, Ya'kûb b. İshak. *Felsefî Risaleler*. Çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrâhîm Atfîş. Kahire: Dâru'l Kütübü'l Mısriyye, 1964, XI.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. Trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2014.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi. İstanbul: Mektebetü'l İrşâd, 2001.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l Kur'ân Tercümesi*. Çev. Fadıl Ayğan. Ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017, VI.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Trc. İbrahim Tüfekçi. Ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018, IX.
- el-Mâverdî, Ebû'l-Hasan. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. Beyrût: Dâru'l Mektebetü'l Hayat, 1986.
- el-Pezdevî, Ebu'l Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-Dîn*. Thk. Hans Peter Linss. Kâhire: el-Mektebetü'l Ezheriyye li-türâs, 2003.
- en-Nesefî, Ebu'l Muîn. *Bahru'l Kelam*. Thk. Muhammed Es-Seyyid El-Bersicî. Ammân, Dâru'l-Feth, 2014.
- en-Nesefî, Ebu'l Muîn. *Bahru'l Kelâm*. Trc. Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- en-Nesefî, Ebu'l Muîn. *Tebsiratü'l edille fî Usûlu'd-Din*. Haz. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün. Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003, II.
- en-Nesefî, Ebu'l Muîn. *Tebsiratü'l-Edille fî Usûlu'd-Din*. Haz. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, Yayınları, 1993, I.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn. *et-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd*. Thk. Ali Tarık Ziyat Yılmaz. İstanbul; Ankara: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM); Türkiye Diyanet Vakfı, 2021.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*. Çev. Ekrem Demirli, Eşref Altaş ve Murat Kaş. İstanbul: Turkuvaz Haberleşme ve Yayıncılık, 2022, 7-9.

- er-Râzî, Fahreddin. *el-Muhassal*. Mısır: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye, t.y.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Muhassal*. Trc. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- er-Râzî, Fahreddin. *Mefâtihi'l Gayb*. Beyrût: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 2004, XXI.
- er-Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtârû's-Sıhah*. Thk. Yusuf Şeyh Muhammed. Beyrût: Mektebetü'l Asriyye, 1999.
- es-Sâbûnî, Nureddîn. *el-Bidâye fî Usûli'd-dîn*. Trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- es-Sâbûnî, Nureddîn. *el-Kifâye fî'l-hidâye*. Thk. Muhammed Aruçi. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn. *Makâsıdu'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm*. Trc. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l Akâid*. Nşr. Tâhâ Abdurrauf Sa'd. Kâhire: el-Mektebetü'l Ezheriyye li't-Tûras, 2000.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l Akâid*. Trc. Talha Hakan Alp. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l Makâsid*. Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 1997, II.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Akâ'id*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015.
- ez-Zemahşeri, Ebû Kâsım. *Kitâbü'l Minhac fî Usuli'd-dîn*. Nşr. U. Murat Kılavuz ve A. İskender Sarıca. Klasik Yayınları, İstanbul 2020.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l Kâsım Cârullah. *Keşşaf Tefsiri*. Trc. Muhammed Coşkun, vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018, IV.
- Genç, Hafzullah “Eş'ari Düşüncesinde İnsan Fiilleri”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/3 (2016): 427-441.
- Genç, Hafzullah. “Eş'ari ve Cüveynî'de Kader ve İstitaat Kavramları.” Yüksek Lisans Tezi. Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2016.
- Gımarret, Daniel. “Nesefî'ye Göre İnsanın Fiilleri Meselesi”. Çev. Sefa Bardakçı. *Marife* 10/1 (2010): 201-210.
- Gölcük, Şerafeddin. *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1979.
- Gölcük, Şerafettin. “Cehmiyye”, *DİA*. VII, 234-236.

- Güdekli, Hayrettin Nebi. “Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin Zât-Sıfat İlişkinine Yaklaşımı: Haller Teorisi.” Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2008.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. “Saçaklızâde’nin Risâletü’l-irâdeti’l-cüz’iyye’sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 41 (2019): 85-129.
- Gündoğar, Hamdi. “Ebu’l Muîn en-Nesefî’nin İnsan Fiilleri Probleminde Mu’tezile’ye Yönelttiği Bazı Eleştiriler”. *Kelam Araştırmaları* 9/1 (2011): 199-214.
- Gürkan, Berrin. “İbn Sina Felsefesinde İrade.” Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2006.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1979, III.
- İbn Fûrek, Ebûbekir Muhammed b. Hasen. *Mücerredü Makâlâtı’l-Eş’arî*. Thk. Ahmet Abdurrahim Sâyih. Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 2005.
- İbn Manzûr. *Lisânu’l Arab*. Beyrût: Dâr-u Sâdır, 2010, I.
- İbn Manzûr. *Lisânu’l-Arab*. Beyrût: Daru Sadr, 1883, III, IX, XII, XIV.
- İbn Metteveyh. *el-Mecmû’ fi’l-Muhît bi’t-Teklîf*. Nşr. Jean Joseph Houben. Beyrût: el-Matbaatü’l-Katolîkiyye, 1962, I.
- İbnü’l-Hümâm. *el-Müsâyere fi’l-‘akâ’idi’l-münciye fi’l-âhire*. Mısır: el-Matbaatü’l-mahmûdiyye et-ticâriyye, t.y.
- İbrâhim Medkûr vd., *Mu’cemu’l vasît*, Kâhire: Mektebetü’s-Şurûku’d-Düveliyye, 2004.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. Haz. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Kadayıf, Bahtiyar. “Kâdî Abdülcebbâr’ın Kelâm Sisteminde Kalbin Fiilleri.” Yüksek Lisans Tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2022.
- Kahraman, Hüseyin. “Mâtürîdî ve Nesefî’de Kesb Teorisi.” Yüksek Lisans Tezi. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2010.
- Karadaş, Cağfer. “Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Ocak 2009): 0-72.
- Karagöz, Nail. “Allah’ın İradesi ve Kötü Fiiller”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Haziran 2006): 191-216.
- Karcı, Mustafa. “Mâtürîdî’ye Göre Zat-Sıfat İlişkisi.” Yüksek Lisans Tezi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler. 2012.

- Kasapoğlu, Abdurrahman. “Allah-İnsan İlişkisi Açısından “Muhabbet” / Sevgi Olgusu”. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 5 (2010): 103-154.
- Kazanç, Fethi Kerim. “Ebü’l-Mu’în en-Nesefî’nin Kelâmî Düşünce Sisteminde İnsan Görüşü”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Haziran 2020): 51-95.
- Keskin, Halife. “İslam Kelâmında İlahi Sıfatlar ve Yaratma”. *Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001): 69-91.
- Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Kılavuz, A. Saim. *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam’a Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Kılınç, Mahmut. “Matürîdî’nin Te’vilât Adlı Eserinde İrade-Fiil İlişkisi.” Yüksek Lisans Tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2018.
- Koç, Zeynep Hümeysra. “Ebü’l Kâsım el-Kâ’bî el-Belhî’de İrade”. *Kader* 16/2 (Aralık 2018): 462-483.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Köksal, Emre. “İlk Dönem Mu’tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi – Sıfat, Mânâ ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme-”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (Haziran 2018): 235-49.
- Kurt, Fatih. “Kelam İlmindeki Sıfat Tasniflerine İlişkin Bir Değerlendirme”. *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 4 (2019): 613-630.
- Kurt, Hasan. “İmam Mâtürîdî’de Mu’tezilî Ka’bî’nin Eleştirisi”. *Bilimname*. 20/1 (2011): 109-134.
- Kutluer, İlhan. “Cevher”, *DİA*. VII, 450-455.
- Kutluer, İlhan. “Şey”, *DİA*. XXXIX, 34-36.
- Memiş, Murat. “Allah’a İzafesi Bakımından Kur’an’da İrade ve Meşiet Kavramları”. *DEÜİFD* 31 (2010): 93-133.
- Meydan Larouse. “İrade Maddesi. *Büyük Lügat ve Ansiklopedi*. İstanbul: Meydan Gazetecilik ve Neşriyat 1992, IX.
- Mustafa Sabri Efendi. *Mevkîfu’l-Beşer Tahte Sultânî’l-Kader*. Kahire: Matbaatü’s-Selefiyye, 1933.

- Mütercim Asım Efendi. *el-Okyanûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, II, VI.
- Namlı, Abdullah. “Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a Göre Cüz'î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi”. *Kader* 18/1 (Haziran 2020): 152-176.
- Öğretici, Salih. “İrade Kavramı Üzerine Semantik Bir Tahlil”, *ERUİFD* 2 (2013): 59-77.
- Öğüt, Salim. “Emir”, *DİA*. XI, 119-121.
- Özgen, Büşra. “Ebü'l-Muîn en-Neseff'de İlâhî İlim.” Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2019.
- Özler, Mevlüt. “İlâhî İsim ve Sıfatlar”. *Kelam El Kitabı*. Ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- Sinanoğlu, Abdulhamit. “Bazı Mu'tezile Bilginlerine Göre İnsan Tanımları”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (Haziran 2000): 299-308.
- Soyal, Fikret. “Ebu İsâ el-Verrâk'ın Sıfatlar ve Uknun Bağlamında Hıristiyanlık Eleştirisi”. *İslâmî İlimler Dergisi* 10/2 (2015): 24-43.
- Şafak, Ali. “Kasıt”, *DİA*. XXIV, 559-561.
- Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihal*. Çev. Muharrem Tan. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihal*. Thk. Abdülaziz Muhammed Vekîl. Kâhire: Müessesetü'l-Halebi, 1968, I, II.
- Şehristânî. *Nihâyetü'l-ikdâm*. Nşr. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.
- Şeker, Zeynep. “Mütekaddimiîn Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi.” Doktora Tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2022.
- Şekeroğlu, Sami. *Mâturîdî'de Ahlâk*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Taşcı, Kerem. “Ebu'l Muîn en-Neseff'nin Tebsiratü'l Edille Adlı Eserinde Mu'tezile'ye Yönelttiği Eleştiriler (Allah'ın Sıfatlarının İspatı Örneği).” Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2021.
- Taşkın, Bilal. “İslam Düşüncesinde İnsan Fiilleri: Farklı Söylemler Ortak Amaçlar”. *Kader* 19/1 (2021): 146-176.

- Taşpınar, Halil. "Matüridiyye ile Eş'ariyye Mezhepleri Arasında İhtilaf mı, Suni Dalgalanma mı?". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2006): 213-250.
- Tehânevî. *Keşşâfû Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*. Thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetu Lübnan Nâşirûn, 1996, I.
- Toksöz, Hatice. "İbn Sînâ'nın Metafizik Sisteminde İrade ve İnsanın Özgürlüğü Problemi". *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2012): 105-134.
- Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Topaloğlu, Bekir. "Allah", *DİA*. II, 471-498.
- Toprak, Süleyman. "İnsanın Fiilleri Konusunda Matürîdî ve Eş'arî Arasındaki İhtilaf". *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1990): 165-186.
- Tuğral, Süleyman. "Mâturîdî Mektebinde İrade ve İyilik-Kötülük Düşüncesinde Sadruşşeria'nın Katkısı". *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. Haz. Ahmet Kartal. İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2014.
- Türcan, Galip. "Kelâm Dilinin Kurgusal Niteliği- Din- Kelâm İlişkisi ve Kelamda Kavramsal Soyutlamanın Zorunluluğu". *İslâmî İlimler Dergisi* 1/7/8 (Kasım 2009): 85-101.
- Uludağ, Süleyman. "Muhabbet", *DİA*. XXX, 384-386.
- Uludağ, Süleyman. "Rızâ", *DİA*. XXXV, 56-57.
- Uysal, Ekrem. "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Ef'âl-i İbâd". *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* (2017/2): 55-67.
- Ünsal, Mehmet Fadıl. "Felsefî ve Kelami Argümanlarıyla Zat-Sıfat Tartışması". *Dicle İlahiyat Dergisi* 25/2 (Ocak 2023): 323-333.
- Ünverdi, Veysi. "İmam Eş'arî ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'de Kesb Teorisi". *Diyanet İlmî Dergi* 51/1 (2015), 71-100.
- Ünverdi, Veysi. "Kâdî Abdülcabbâr'da İrâdenin Aktörleri ve İrâde Özgürlüğü". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2012):141-158.
- Ünverdi, Veysi. "Kâdî Abdülcabbâr'da İrâde." Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2012.
- Watt, W. Montgomery. *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*. Çev. Arif Aytekin. İstanbul: Bereket Yayınları, 2011.

- Wolfson, H. Ausrty. *Kelâm Felsefeleri*. Çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Yağlı Mavil, Hikmet. “Ebü’l-Muîn en-Neseî’nin Fiilî Sıfatlar Anlayışı.” Yüksek Lisans Tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2004.
- Yağlı Mavil, Hikmet. “Kelâm İlminde İlahî İrade Tartışmaları.” *Diyanet İlmî Dergi* 57/1 (2021): 277-316.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Araz”, *DİA*. III, 337-342.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ebü’l Muîn en-Neseî”, *DİA*. XXXII, 568-570.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İrade”, *DİA*. XXII, 379-380.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İslam Kelamında Araz Nazariyesi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1993): 71-83.
- Yazıcı, Ayşe Nur. “Ebu’l Muîn en-Neseî”, *İslam Düşünce Atlası*. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019, II, 531-532.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. “Fiil”, *DİA*. XIII, 59-64.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. *Mâturîdî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti*. Ankara: Otto Yayınları, 2017
- Yeprem, M. Saim. *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâturîdî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Yılmaz, Ali Tarık Ziyat. *Ebü’l-Muîn en-Neseî ve et-Temhîd li-Kavâidi’t-Tevhîd’i*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2021.
- Yurdagür, Metin. “Ebu’l-Muîn en-Neseî’nin Hayatı ve Eserleri”. *Diyanet Dergisi* 21/4 (1985), 27-43.
- Yücedoğru, Tefik. “Tekvin”, *DİA*. XL, 388-390.
- Zengin Karayılan, Şehrazat. “Şia Kelamında İlahi Sıfatlar.” Yüksek Lisans Tezi. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2010.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Betül Zehra		SARI
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	Arapça		İngilizce
ve Düzeyi			
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2010	2015	İstanbul Bahçelievler Çobançeşme Şehit Sedat Mekan Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	2015	2020	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi/ Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi/ İslam ve Din Bilimleri Bölümü
Yüksek Lisans	2021	2025	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü/ Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/ Kelam Dalı
Doktora			
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.			
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih İmza Adı Soyadı		07/02/2025 Betül Zehra SARI	

