

T.C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEFTÂZÂNÎ'DE İNSAN FİİLLERİ

Yüksek Lisans Tezi

Hazırlayan
Yunus Emre SAĞIRLI

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Osman DEMİR

ÇANAKKALE – 2017

TAAHÜTNAME

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “**Teftâzânî**’de **İnsan Fiilleri**” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı dűşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gűsterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.



Yunus Emre SAĞIRLI

23.12/2017


Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Yunus Emre SAĞIRLI' ya ait **TEFTÂZÂNÎ'DE İNSAN FİİLLERİ** adlı çalışma,
jürimiz tarafından TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı, **YÜKSEK LİSANS**
TEZİ olarak oybirliği/oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

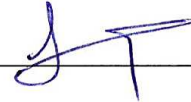


Üye Doç. Dr. Osman DEMİR

(Danışman)



Üye Yrd. Doç. Dr. Muhammet ALTAYTAŞ



Üye Yrd. Doç. Dr. Sema ÖZDEMİR

Tez No : 10 14 3142

Tez Savunma Tarihi : 15.03.2017

ONAY



Doç. Dr. Şerif KORKMAZ

Enstitü Müdürü

23.03/2017

ÖZET

TEFTÂZÂNÎ'DE İNSAN FİİLLERİ

Kelâm düşüncesinde temel tartışma konularından biri de insan fiilleri meselesidir. Bu konunun ortaya çıkardığı sorunları çözmek adına çeşitli izah denemeleri yapılmıştır. Bu sorunu mensubu olduğu Eş'ariyye mezhebinin kabulleri doğrultusunda izaha çalışan düşünürlerden biri de XVI. asrın önemli müellifi Sa'deddin et-Teftâzânî'dir (ö. 792/1390). Teftâzânî, geçmiş mirastan da istifade ederek insan davranışının yaratılması, kulun özgürlüğü ve sorumluluğu ile davranışın meydana geliş süreçlerini çeşitli eserlerinde incelemiştir. Bu hususta Mu'tezile denilen ve kulun irade özgürlüğünü savunan ekol (*ehl-i tefvîz*) ile insana davranış özgürlüğü tanımayan ahlâkî determinist tavır (*ehl-i cebr*) arasında yer alan Teftâzânî, bu çerçevede beliren sorunlara çözüm önerilerinde bulunmuştur. Eylemlerin yaratıcısının kim olduğunu tespit ederek konuya başlayan Teftâzânî, davranışın, biri yaratma diğeri de insan kazanımı (*kesb*) olmak üzere iki yönü olduğunu belirtmiş, klasik mirasa açılımlar getirerek krizi aşmaya uğraşmıştır. Ona göre davranışın yaratma yönü Allah'a, kazanma yönü ise insana aittir. Bu doğrultuda O, aklî ve naklî delillerle görüşlerini desteklemiş, kendi mezhebî ön kabulleri bağlamında insan sorumluluğu ve ilâhî gücün etkinliğini uzlaştırmaya çalışmıştır.

Anahtar Sözcükler: Kelâm, İnsan Fiilleri, Kesb Teorisi, Teftâzani, Kader ve İrade Özgürlüğü

ABSTRACT

HUMAN ACTS IN AL- TAFTAZANI

In science of kalam, the issue of human actions has been one of the major topics of discussion. Different explanations have been made to solve that problems arising from this problem. One of the scholars who are trying to solve this problem according to the view of al-Asharite's is al-Taftazani, an important aauthor of the XVI. (d.792/1390) century. Al-Taftazani, benefiting from the heritage of past, analyzed the creation of human behaviour, freedom and responsibility of human being and the processes of behaviour in his various works. About this issue, al-Taftazani taking part between the ecole called al-Mu'tazilah defending free will (tafwid) and ethical determinist manner not accepting freedom for human behaviour (jabr) offered solutions to the problems occurred in this context. He started by identifying the creator of human action first and stated that behaviour has two aspects, one is creation and the other is human acquisition and tried to overcome the problem by expanding on the classical heritage. According to him, the creation aspect belongs to Allah and the acquisition aspect belongs to person. In this direction, he supported his ideas with evidences from primary and secondary sources of shariah (akli ve nakli delil anlamında kullandım) and tried to reconcile the responsibility of human being and the effect of Divine Decree.

Key Words: Kalam, Acquisition theory, al-Taftazani, human deeds, predestination and freedom of will

ÖNSÖZ

Kader, ilâhî irade, insan fiillerinin yaratılması, insan özgürlüğü ve sorumluluğu meseleleri, kelâmın temel konularından olup asırlar boyunca kelâm alimlerinde tartışılmıştır. Bu doğrultuda farklı anlayışlar itikada ve kelâma dair eserlerde detaylarıyla incelenmiştir. Allah'ın mutlak iradesiyle insanın sorumluluk alanını belirlemeye çalışan bu arayışlar genel anlamda cebr ve tefviz arasında konumlanmaktadır. Her ekolün temel kabulleri ve bunu izah ederken benimsedikleri yöntemleri, meseleye farklı yaklaşımlarını sağlamıştır.

İnsan fiilleri meselesine Tefâtânî'nin bakışını ele aldığımız bu çalışma, genel olarak giriş ve iki ana başlık altında incelenmektedir: Girişte konunun önemi ve amacı açıklandıktan sonra ilk bölümde kelâm ekollerinin meseleye dair değerlendirmelerine yer verilecektir. İkinci bölümde ise Tefâtânî'nin insan fiillerine bakışı konunun farklı yönleri dikkate alınarak değerlendirilmektedir. Çalışmamızın ana gövdesini de bu bölüm oluşturmaktadır. Bu başlık altında özetle; onun fikirlerini dayandırdığı aklî ve naklî deliller ele alındıktan sonra tevlîd, hüsün-kubuh, teklif, hidâyet, dalâlet, lütuf, tevfiik, ecel, rızık ve fiyatlar başlıkları altında konunun farklı yönlerine dair yaklaşımları üzerinde durulmaktadır. Tez çalışmanın sonuçlarına yer veren ve ileride yapılacak çalışmalar ışık tutan bir sonuç bölümüyle nihayete ermektedir.

Tezin yazımında bilgi ve birikiminden istifade ettiğim, değerli vakitlerini bana ayıran, destek ve teşviklerini esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Osman Demir'e; Tefâtânî'nin eserlerini müzakere ederek okuduğumuz Musa Sancak ve Fikret Çetin hocalara, tezi yazarken bana manevi destek olan ve sabır gösteren değerli eşim Merve Sağırlı'ya en içten teşekkürlerimi sunarım. Şüphesiz bu aşamada en son ve nihayetsiz şükür ise sabır ve azmimin gerçek kaynağı, tüm varlık ve olayların gerçek sebebi *Müsebbibü'l-esbâb* olan Allah Teâlâ'yadır.

Yunus Emre SAĞIRLI

ERDEK, 2017

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
KISALTMALAR.....	vi
GİRİŞ.....	1

BÖLÜM I

KELAM'DA İNSAN FİİLLERİ PROBLEMİ

1.1. Cebrî Yaklaşım	6
1.2. Tevfîz Yaklaşımı	10
1.3. Kesb Yaklaşımı	14

BÖLÜM II

TEFTÂZÂNÎ'DE İNSAN FİİLLERİ

2.1. Teftâzânî'de Kesb Teorisi.....	20
2.2. Fiilin İlâhî Kudretle Gerçekleştiğine Dair Deliller.....	23
2.2.1. Aklî Deliller.....	23
2.2.1.1. Fiile Tesir Eden Kudretlerin Birleşmesi.....	23
2.2.1.2. İnsanın Fiillerinin Tafsilatını Bilmemesi.....	25
2.2.1.3. Kulun Fiili Yapmaya ve Terketmeye İmkan Sahibi Olmaması.....	27
2.2.1.4. Allah'ın Bilgisi ve İnsan Fiilleri.....	30
2.2.1.5. Kulun Fiillerindeki Bağımsızlığının Reddi.....	31
2.2.2. Naklî Deliller.....	32
2.2.2.1. Övgü Makamında Gelen Ayetler.....	32
2.2.2.2. Kulların Fiillerinin Yaratıcısı Allah'dır.....	34
2.2.2.3. Yaratma (Halk) Lafzıyla Gelen Ayetlerin Delaleti.....	34

2.2.2.4. Ceâle Lafzıyla Gelen Ayetlerin Delaleti.....	36
2.2.2.5. Meşîet İfade Eden Ayetler.....	37
2.2.2.6. Bütün İyilikleri ve Kötülükleri Allah'ın Yaratması.....	37
2.2.2.7. Kulun Fiilinin İlâhî Kudretle Gerçekleştiğine Delalet Eden Hadisler.....	38
2.3. Teftâzânî'nin Tevlîd Eleştirisi.....	40
2.4. Hüsün-Kubuh Meselesi.....	44
2.5. Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk.....	51
2.6. Hidâyet ve Dalâlet.....	57
2.7. Lütuf ve Tefvik.....	62
2.8. Ecel.....	64
2.9. Rızık.....	69
2.10. Fiyatlar Meselesi.....	72
SONUÇ.....	75
KAYNAKÇA.....	78

KISALTMALAR

A.Ü.İ.F.D	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: ibn, bin
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
D. E. Ü.	: Dokuz Eylül Üniversitesi
<i>DİA</i>	: <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi</i>
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
F.Ü.İ.F.D	: <i>Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
ed.	: Editör
İFAV	: <i>İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları</i>
<i>İSAM</i>	: <i>İslam Araştırmalar Merkezi</i>
md.	: Madde
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
S. D. Ü.	: Süleyman Demirel Üniversitesi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı

GİRİŞ

Tezin temel konularına girmeden önce ele alacağımız problem, kaynaklar ve yöntem hakkında giriş mahiyetinde bilgi vermek yerinde olacaktır.

Eski çağlardan beri tüm beşerî ve ilahi dinlerde insan özgürlüğü ve bunun doğa üstü güçlerle olan ilişkisi konusu üzerinde durulmuştur. Böylece insan evrendeki yerini belirlemeye ve buna etki eden güçlerle ilişki kurmaya çalışmıştır. Bu problem Cahiliye üzerinden İslam'a da intikal etmiştir. Kur'an-ı Kerim'de her şeyin ilahi bilginin kapsamına girdiği bildirilirken diğer yandan insanın mesuliyetine de yer verilmiştir. Kur'an'da her iki varlık alanı içinde dengeli bir şekilde ifade edilen bu konu sonraları çeşitli insanî etkiler sayesinde kadercilik diye bir düşünceye dönüşmüştür. Bu anlayış müşriklerde de bulunmaktaydı. Onlar çoğunlukla insanın yapıp ettiklerinin kader (dehr) tarafından önceden belirlendiğine ve bunun dışında bir şey yapamayacaklarına inanmaktaydılar.¹

“Kur'an-ı Kerim'de bazı ayetlerde Arapların bu yanlış kaderci anlayışları eleştirilmektedir.² Bu tür ayetlerde her şeyin Allah'ın dilemesiyle meydana geleceği gerçeğine dayanarak, bâtil düşünce ve uygulamalarına meşruiyet kazandırmak isteyen ve gerçek olanı hedefinden saptıran ve böylece de kendi durumlarını desteklemesi için âyetleri istismar eden putperestlerin yanlış davranışlarını yüzlerine vurmaktadır. Böyle bir gerekçeyle Hz. Peygamber (s.a.v)'i ve onun getirdiklerini inkar etmelerinin doğru bir tarafının bulunmadığını bildirmekte, daha önce de aynı mantıkla Peygamberlerini yalanlayan topluluklara azab edildiğini hatırlatmaktadır. Böylece onların yanlış bir istidlâl yaptıklarını vurgulamaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de meselenin ele alınması öncelikle müşriklerin iradi davranışlarını yanlış istikamette kullanmalarını ve ilâhî belirlenimi bahane ederek yanlış tasarruflarını kamufle etmeye çalışmaları sebebiyledir. Bu davranış biçimi aslında her dönemde mevcut

¹ Müşriklerin kader anlayışı hakkında bkz. Mehmet Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 79-80.

² Bu hususa işaret eden ayetlerden biri şöyledir. Allah'a ortak koşanlar diyecekler ki: “Eğer Allah dileseydi biz de ortak koşmazdık, babalarımız da. Hiçbir şeyi de haram kılmazdık.” Onlardan öncekiler de (peygamberlerini) böyle yalanlamışlardı da sonunda azabımızı tatmışlardı. De ki: “Sizin (iddialarınızı ispat edecek) bir bilginiz var mı ki onu bize gösteresiniz? Siz ancak kuruntuya uyuyorsunuz ve siz sadece yalan söylüyorsunuz.” el-En'âm, 6/148. Diğer ayetler için bkz. el-Kehf, 18/29; en-Nahl, 16/35. Ayetlerin tercümesinde Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim meali tercih edilmiştir.

olan evrensel bir sâike dayanmaktadır. İnsanoğlu menfi sahada yapıp ettiklerinin sorumluluğunu üzerine almamak için bastırma, yüceltme, ödünleme ve telafi etme gibi savunma mekanizmaları icat etmektedir. Tevhid merkezli İslâm inancı peygamber rehberliğinde insanları şirk problemine karşı özgürlüğünü doğru istikamette kullanmaya yöneltmektedir. Böyle bir yapıda hiç kimse üzerine yüklenen metafizik sorumluluktan kaçamayacaktır ki halife, mükellef ve emanetin sahibi olan mümin olmak da budur.

Kur'an'da gerek Allah Teâlâ'nın mutlak iradesine gerekse insanın ihtiyarına delâlet eden ayetlerin mevcudiyeti insanı dengeli bir inanca götürmektedir. Eğer ayet-i kerimeler sadece Allah'ın mutlak iradesini ve meşîetini buyursaydı, iradeden ve dolayısıyla da imtihandan bahsetmemek gerekirdi. Sadece insanın iradesiyle ilgili ayetler yer aldığı da o zaman insanın fiillerin üzerinde bağımsız bir fail olduğunu söylemek gerekecekti. Bu doğrultuda bulunan ayetlerden sadece biri üzerinde duran kişiler sonuçta iki ayrı grubu meydana getirdi. Bunlardan birincisi insan iradesiyle ilgili âyetleri göz ardı ederek insanın mecbur (*muztar*) olduğunu, diğeri ise Allah'ın mutlak iradesinden bahseden ayetleri göz ardı ederek yahut aşırı te'vile tabi tutarak insanın tamamıyla özgür olduğunu söylemiştir.

Dinin temel hedeflerinden olan ahlâk da neticede doğru ve yanlış eylem arasında en müstakim olanı tercih etmeye dayanır. Bu doğrultuda insanlar iman, amel ve ahlâk konusunda doğru bir tercih yapmaya sevk edilirler. Bu sebeple cebr doktrini aslında bir tür ahlâkî determinizmi de doğurmaktadır. İrâdî bir varlık olmak aynı zamanda ahlâkî bir varlık olmak demektir.

Kelâmın ele aldığı bütün konular, doğrudan veya dolaylı olarak, insanın metafizik anlamı ve değeri, bunun bilinme yöntemi, dünyevi sorumlulukları ve bunların davranışa geçirilmesi ile ilgili olduğundan tabiatıyla ahlâkla da ilgili olacaktır. Bu sebeple ilâhî sıfatlarla ilgili tartışmalar, ahlâkın metafizik boyutunu, bilginin imkanı ve yöntemine ilişkin tartışmaları, değerlerin kaynağı sorununu; insan davranışı etrafında incelenen hususlar ise sorumluluk ve özgürlük kavramlarını da içine alan değerler yönünü inceler. Mesele bu yönüyle kelâm ahlâk teorisiyle de irtibatlıdır.³

Teftâzânî'nin konuya yaklaşımı erken dönemden itibaren tartışılan ef'âl-i ibâd meselesinin sonraki dönemdeki izlerini sürmek bakımından da önem arz etmektedir. Zira onun yaşadığı muhakkikîn dönem İslam düşüncesinin önemli klasiklerinin yazıldığı ve ilk

³ İnsan davranışları konusunun kelâm ahlak düşüncesiyle ilişkisi hususunda bkz. Osman Demir, *İslam Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler*, (ed. Ömer Türker, Kübra Bilgin), Nobel Yayın, Ankara 2015, s. 180.

dönemden itibaren süregelen meselelerin en üst düzeyde tartışıldığı bir dönemdir. Bu sebeple Teftâzânî'nin konuya dair görüşleri ortaya konduğu bir yönüyle insan fiilleri üzerine yapılan tartışmaların geldiği nokta da gösterilmiş olacaktır.

Kelâmda insan fiilleri bir yandan Allah'ın ilim, irade, kudret ve yaratma sıfatlarıyla ilişkisi diğer yandan ise insanın sorumlu bir varlık olması bakımından ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. İnsanın özgür olup olmadığı meselesi üzerinde Cebriyye, Mu'tezile, Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye ekollerine bağlı olan bir çok âlim mesele hakkında görüş beyan etmiştir. Hatta ekollerin ortaya çıkışında ilk dönemden itibaren fiil merkezli tartışmaların olduğu söylenebilir. Meselâ mürtekîb-i kebire meselesi ve bunun bir yansıması olan iman-amel ilişkisi konusu netice itibarıyla insan fiilinin mahiyeti üzerine yapılan tartışmalardır. Meseleyi açığa kavuşturmak için ayet ve hadisleri kendi mezhebî doktrinleri etrafında yorumla tabi tutmuşlardır. Öyle görünüyor ki kelâm tarihinin ilerleyen aşamaları takip edildiğinde konu her dönemde güncelliğini korumuştur. Nitekim kelâm tarihinin Osmanlıya denk gelen döneminde konu daha da incelenmiş ve irade-i cüziyye konusunu ele alan risaleler yazılmıştır.⁴

Teftâzânî'nin tahkîk dönemi alimi olduğu dikkate alındığında onun insan fiilleri hakkındaki görüşü daha fazla önem kazanmaktadır. Zira bu dönemde kelâm bir hakikat araştırmasına dönüşürken kelâmcı da varlığın tüm meseleleri üzerinde fikir yürüten bir düşünürüne dönüşmüştür. Kelâmda varlık ve tabiat konuları bu kadar detaylı incelenirken bu hususun Teftâzânî gibi bir muhakkikin nazarından nasıl görüldüğü ayrı bir ilgi konusudur. Meseleyi bugüne taşımak da aslında geçmişin bize vereceği bu imkanları kullanmakla mümkün olacaktır.

Özellikle kelâmda ve diğer İslami ilimlerde büyük bir şöhrete sahip olan Teftâzânî üzerine ülkemizde yüksek lisans ve doktora çalışmaları yapılmıştır. Bunlar; Teftâzânî'ye göre Allah'ın Sübuti sıfatları ve bunların değerlendirilmesi, imamet anlayışı ve ilk dönem siyasi olayları değerlendirilmesi, usûl-i fıkhıdaki yeri, Arap dili ve belâgatındaki yeri, Taşköprülüzade Ahmed Efendi'nin hayatı, eserleri ve “*Mevzuat'ul Ulum*” isimli eserindeki kelimelerin günümüz diline çevrilerek Teftâzânî'nin “*Şerh'ul Akâid*”i ile karşılaştırılması, Teftâzânî'de burhan ve burhân-ı temânu delili, *Şerhu'l-Makâsid* adlı

⁴ Bu konuya dair bir inceleme için bkz. Murat Karacan, *Osmanlı'da İlm-i Kelâm* (ed. Osman Demir... vd.), İsar Yayınları, İstanbul 2016, s. 239-240. Ayrıca bkz. Şamil Öçal, “Osmanlı Kelamcıları Eş'arî miydi? Muhammed Akkirmânî'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 5, 1999, s. 229.

eserine göre Teftâzânî’de bilgi teorisi, Teftâzânî ve bazı kelâmî görüşleri, nübüvvet görüşü, kozmoloji anlayışı çalışmalarıdır. Çok sayıda eseri bulunan müellifin hemen tüm eserlerinin büyük çoğunluğu neşredilmişken kelâm tarihinin önemli ve bir o kadar da zor meselesi olan kesb teorisi Teftâzânî bağlamında ele alınmamıştır. İşte bu düşünce bizi Teftâzânî’nin detaylı bir şekilde ele aldığı insan fiilleri konusu üzerinde çalışmaya sevk etmiştir. Zira insan fiilleri konusu varlık bilgi ve değer konularını teorik düzlemde inceleyen kelâmın merkezi bir meselesidir. İlk ortaya çıkan meselelerden olması bir yana dinin temel hedeflerinden olan mükellefin dünyevî ve uhrevî başarısı açısından da hayati bir öneme sahiptir.

Teftâzânî’nin insan fiilleri görüşünü aklî ve naklî deliller çerçevesinde detaylı bir şekilde aydınlatmak tezin amacını oluşturmaktadır. Sonuçta teolojinin en önemli meselesi olan ve insan sorumluluğu açısından büyük bir anlam ifade eden özgürlük, sorumluluk ve ahlâk konularında güncel neticelere ulaşmayı amaçlamaktayız.

Teftâzânî’de insan fiilleri konusu incelenirken öncelikle onun görüşlerini büyük ölçüde temsil eden *Şerhu’l Makâsîd* ve *Şerhu’l Akaid* adlı eserlerinden istifade edilecektir. Ayrıca onun diğer kelâm kitaplarından da konuyla alakalı görüşleri ortaya konmaya çalışılacaktır. *Şerhu’l Makâsîd* eserinin anlaşılma güçlüğü ve tahkikinin iyi yapılmamasından ötürü bazı meselelerin anlaşılmasında zorlanmamıza sebep olmuştur.

Konuyu izah edebilmek için mezheplerin görüşlerini aktarmak ve onların bakış açıları ekseninde çalışmayı derinleştirmek için ana kaynaklara inmeye çalıştık. Böylece diğer yaklaşımlar üzerinden Teftâzânî’nin görüşlerinin farkını ortaya koymaya çalıştık. Bulunduğu dönemde etkilendiği kelâmcıları tespit etmek adına İcî, Cürcânî ve Râzî’nin konu hakkındaki fikirlerine de temas etmeye çalıştık.

Çalışmamızda müracaat ettiğimiz birincil kaynaklar mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemlerinde yazılmış kelâmcılara ait eserlerdir. Bu amaçla; Eş’arî’nin; *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, *el-İbâne fî usûli’l-diyâne*, *Kitâbü’l-Lüm’a*; Mâtürîdî’nin *Kitâbü’t-Tevhîd* adlı eseri; İbn Fûrek’in, *Mücerredü Makâlâti’l-İmâm el-Eş’arî* adlı eseri; Cüveynî’nin, *el-İrşâd* adlı eseri Kâdî Abdülcebbâr’ın başta *Şerhu’l Usûli’l Hamse* eseri ve *Müteşâbihü’l-Şurân* adlı eseri Şehristânî’nin *el-Milel ve’n-Nihal*, Cürcânî’nin *Şerhu’l Mevâkıf* eseri, Teftâzânî’nin, *Şerhu’l-Makâsîd*, *Şerhu’l Akaid*, *et-Telvîh* adlı eserleri araştırmamıza kaynaklık etmiştir.

Çalışmanın konusunun sınırlarının çizilmesi ve kaynakların tespiti noktasında çağdaş dönemde yazılan bazı eserlere de müracaat edilmiştir. Bu eserler; Montgomery Watt'ın *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* eseri, Kasım Turhan'ın *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri* eseri, Şerafettin Gölcük'ün *Bâkılânî'de İnsan Fiilleri* çalışması ve Hamdi Gündoğar'ın *Fahredden er-Râzî'de İnsan Fiilleri* çalışmalarından istifade edilmiştir.

Kaynakların anlaşılması ve kaynakların tespiti konusunda ise başta *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin ilgili maddelerinden ve bibliyografyalarından faydalanılmıştır. Kelimelerin terim ve sözlük anlamları konusunda ise İbnü'l Manzûr'un *Lisânü'l-Arab* adlı eseri olmak üzere klasik Arapça lügatlerine, Kur'anî kavramlar konusunda ise Râğıp el-İsfehânî'nin *el-Müfredât*'ına başvurulmuştur.

Müteahhirîn dönemde yazılan metinlerin anlaşılmasında öncelikle dönemin düşünce yapısını tanımaya ve bunlara yön veren tarihî/sosyal şartlar aydınlatmaya çalışıldı. Doğrudan eserlere müracaat etmeden önce bunları anlamamıza yardımcı olan konuyla ilgili genel okumalar yapıldı. Bu bağlamda kelâmcılara ait eserler yanında diğer disiplinlere ait kaynaklar da ele alındı. Fikirlerin ortaya konulmasında etkili metinler, kendi bağlamları içinde anlaşılmaya çalışıldı. Bu noktada kişi, kavram ve konular üzerine yazılı olan telif eser, makale, tez ve ansiklopedi maddeleri gözden geçirildi. Buradan hareketle asıl hedefimiz olan kaynaklara ve klasik eserlere tekrar müracaat edildi. Çoğu zaman bir metni anlayabilmek için birçok defa okumak ve ilgili kişilerle tartışmak gerekti. Bu çabaların bir sonucu olarak klasik bir metnin düşünce örgüsünü kavramak ve derinliğine nüfuz etmek mümkün oldu. Bununla birlikte son ana kadar bu metinler ile olan ilişki canlı tutularak kanaatler güncellenmeye çalışıldı.

Bazı kavramların doğru anlaşılması kişilerin ve sistemlerin düşünce dünyalarının aydınlatılması ve problemlerin kavranması bakımından oldukça önemlidir. Bu amaçla kavramları ele alırken düşünce tarihi içinde kişi ve dönemlere göre oluşan farklılıklara temas edildi. Kavramı içeriğine uygun bir şekilde anlamak için önce lügat anlamından hareket edildi, ortaya çıkışından itibaren kimler tarafından ne amaçla ve nasıl ele alındığı üzerinde duruldu. Böylece kişi, dönem ve akımlara göre oluşan ayrımlar belirginleştirildi ve klasik kaynaklardan bu kullanımlara dair örnekler verildi.

Yoğun fikrî tartışmaların yaşandığı klasik dönem eserlerinde insan fiilleri konusunu araştırırken, ekollerin temel görüşleri verilerek bazı mütekellimlerin görüşlerine de yer verildi. Böylece kelâmcıların konuyu ele alış tarzındaki farklılıklar ve özgünlük gösterilmeye çalışıldı. Neticede Teftâzânî'nin kelâm ilmindeki yerini ve insan fiilleri hakkında görüşleri ortaya konmaya çalıştık.

BÖLÜM I

KELÂM'DA İNSAN FİİLLERİ PROBLEMİ

İnsan hayatının değer kazanması ve sorumluluk bilincine temel oluşturmak için, her şeyi yaratan bir Allah inancı ile insanın yaşamış olduğu tecrübeler arasında bir orta yolu bulmak kaçınılmazdır. Allah tarafından gönderilen peygamberler insanlara devamlı olarak sorumluluk sahibi olmayı hatırlatmış ve onlara sorumluluklarını bildirmişlerdir. Din sorumlu olmayı o da özgürlüğü gerektirir bu da insanda bir eylem serbesiyeti ve belli oranda muhtariyeti ilzam eder. İnsan fiillerini hür bir irade ile mi ya da mecburiyetten ötürü mü gerçekleştirdiği sorusu üzerinde İslam düşüncesinde erken dönemlerden itibaren tartışılan bir konu olmuştur. Bu ekseninde farklı düşüncede bir çok ekol ortaya çıkmıştır.

Kelâm tarihinde, insan fiilleri konusunda üç temel yaklaşımın ve bunların ara formlarının olduğunu görmekteyiz. Bu yaklaşımlardan ilki cebr-i mutlak dediğimiz Cebriyye diğeri ise tefviz-i mutlak diye niteleyebileceğimiz Mu'tezile tarafından temsil edilmektedir. Bunlar arasında üçüncü bir yaklaşım ise kesb teorisi etrafında meseleyi inceleyen Ehl-i sünnet tarafından yapılmıştır. Ehl-i sünnetin Eş'arî kanadı bir yönüyle cebrî düşünceye yakınken Mâtürîdiler ise Mu'tezile'ye yakın durmaktadır. Bu bölümde Teftâzânî'nin ortaya koyduğu fiil teorisini anlamak bakımından tarihi kökleri ve başlıca temsilcileri bakımından bu üç yaklaşımı özetlemek istiyoruz.

1.1. Cebrî Yaklaşım

Cebriyye sözlükte; “bozuk olan bir şeyi islah edip düzeltmek; birine zor kullanarak iş yaptırmak” gibi manalara gelen cebr kelimesine nisbet ekinin ilâve edilmesiyle meydana gelen bir terim olup “zorlayıcı bir gücün hâkimiyeti fikrini benimseyenler” için kullanılan genel bir terimdir. Bütün kelâmcıların kabul ettiği bir cebr tarifi bulunmamakla birlikte genellikle “insanların kendilerine özgü bir iradeye sahip olmadığını, zihnî ve amelî bütün fiillerinin ilâhî kudretin tecellisiyle meydana geldiğini savunanlar” diye tanımlanmaktadır.⁵

⁵ Abdülhamid İrfan, “Cebriyye”, DİA, VII, Ankara 1993, s. 205.

Bu terim, insanlara ait fiillerin oluşmasında kulun seçim hürriyetinin ve kudretinin bulunmadığını, tek fâilin Allah olduğunu savunanları ifade etmek için de kullanılır. Mücbire de aynı amaçla zikredilir.⁶

Hz. Ömer'den sonra halifelîğe getirilen Hz. Osman'ın şehit edilmesi, Cemal ve Sıffin hadiseleri, Hz. Hüseyin'in Kербela'da şehadeti ve diğer yaşanan hadiseler erken dönemde müslümanlar içerisinde büyük gerilimler ve tartışmalar meydana getirmiştir. Bütün bu meydana gelen hadiseler ilâhî takdir (kader) ve insan özgürlüğü bakımından nasıl açıklanmalıydı? Bu fitnelere son vermek mümkün müydü ve insanın bunda rolü neydi? Bu olayların neticesinde ilâhî takdir anlayışı yaşananlara çözüm olarak sunuldu ve toplumda daha fazla sorun oluşmaması için her şey ilâhî takdire havale edildi. Temas edileceği üzere bu anlayış Emeviler döneminde siyasî emel ve çıkarlara alet edildi.⁷

Emevi saltanatının kurucusu olan Muaviye b. Ebi Süfyan'ın (ö. 60/680) uzun süren iktidara gelme arzusu neticesinde yönetimi meşrulaştırmak için kader düşüncesini kendi emelleri doğrultusunda yorumlamıştır. Yapmış oldukları siyasi savaşları haklı göstermek için Allah'ın takdiri yazısı üzerinden insanların kader anlayışlarını sömürmektedirler. Emeviler döneminin Cebriyye açısından önemi şuradan kaynaklanmaktadır. Bu düşüncenin teorik olarak gelişmesi ve giderek insanların bir itikad olarak benimsediği, bir fırkaya dönüşmesi bu dönemde olmuştur. Çünkü bu dönemde Emevilerin kendi idarelerinin meşruiyetini sağlamaları gerekiyordu. Yapmış oldukları haksızlıkları ve cinayetleri kabul ettirmeleri *cebr* görüşünü benimsemelerine bağlıydı. Kendilerini aklamak için kullandıkları bu veriler, yanlış doğru iyi kötü her şeyi Allah'ın irade ettiği temeline dayanıyordu. Bu anlayış kimi zaman zalimin dayanağı olduğu gibi kimi zaman da mazlumun acizliğinin bahanesi olmuştur. Ancak şu bir gerçek ki Emevi saltanatı, itikadi meseleleri işlerine geldiği gibi yorumlamışlardır.⁸

Cebr fikri Cahiliye Araplarında yaygın olan bir düşünce olmasına rağmen ne zaman müstakil bir fırka haline geldiği hususu tartışmalıdır. Zira bu düşünce hem dini metinlerde hem de Arapların da yaşadığı zaman ve mekan boyutunda oldukça revaçta olan bir düşünceydi. Ancak teolojik tarihi politik tarihle birlikte ele aldığımızda cebr doktrininin

⁶ Abdülhamid İrfan, "Cebriyye", s. 205.

⁷ Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri İktidar Kavgası & Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı*, Otto Yayınları, Ankara 2015, s. 127-167.

⁸ Ahmet Akbulut, *Sahabe...*, s. 242-276.

Emeviler'in ilk dönemlerinde belirginlik kazanmaya başladığı görülecektir.⁹ Aslında cebrin ortaya çıkışı hakkında farklı görüşler olsa da bunlardan sadece birini tercih etmek zor görünmektedir. Öyle görünüyor ki bu ideolojinin ortaya çıkışına tarihi, sosyo-kültürel ve siyasi şartların ve etkenlerin müştereken etkisi olmuştur.

Emeviler'in ilk yıllarında bize Cebriyye'den bahseden iki mektup bulunmaktadır. Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88) ile Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) mektupları. Abdullah b. Abbas, mektubunda dönemin Emevî başkenti olan Şam'da bulunan Cebrîlere şöyle seslendiği görülür:

“İnsanlara takvayı mı emrediyorsunuz? Halbuki takva sahipleri, sizin bu görüşlerinizle yoldan sapmıştır. İnsanları kötülükten sakındırmak mı istiyorsunuz? Halbuki isyankârlar, sizin bu görüşlerinizle ortaya çıkmışlardır. Ey, geçmiş münafikların çocukları, zalimlerin yardımcıları ve fâsıkların mescitlerinin bekçileri! İçinizden Allah'a iftira eden, suçlarını O'na yükleyen ve yaptıklarını O'na nisbet edenden başka kimse çıkmaz mı?”¹⁰

Hasan el-Basrî de Basra'da bulunan Cebrîlere gönderdiği mektupta şöyle demektedir:

“Kim, Allah'a, kaza ve kaderine iman etmezse, o kişi küfre girmiştir. Kim, kendi günahını Rabbine yüklerse, o da kâfir olmuştur. Allah Teâlâ, kendisine zorla itaat edilen veya zorla isyan edilen bir varlık değildir. Çünkü Allah, kullarına verdiği şeylerin gerçek sahibidir. Kullarının gücünü yetirdiği şeylere kendisi daha çok kâdirdir. Kullar O'na itaat ettikleri taktirde yaptıklarına mani olmaz. İsyân ettiklerinde de dilerse yaptıklarına mani olur. Yüce Allah bir şey yapmamış kullarını bir şey yapmamaya zorlayan da değildir. Allah yarattıklarını itaat etmeye zorlamış olsaydı, onlardan sevabı da kaldırır. Bunun gibi onları günah işlemeye zorlamış olsaydı, onlardan cezayı da düşürürdü. Onları şayet başıboş bırakmış olsaydı, O'nun kudretinde eksiklik olması gerekirdi. Fakat Allah Teâlâ'nın, yarattıklarından gizli tuttuğu bir sırrı vardır. Eğer kullar itaat ederlerse bu, Allah'ın onlara bir lütfudur.”¹¹

Bu iki mektuptan hareketle cebr probleminin İslam'ın ilk yıllarında mevcut olduğu ve bir yönüyle ilmî diğer yönüyle de politik bir mesele olarak ortaya çıktığı görülür.

⁹ Muhammed Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi* (çev. Sıbğatullah Kaya), Anka Yayıncılık, Ankara 2004, s. 109.

¹⁰ Muhammed Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s.110.

¹¹ Muhammed Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s.111.

Nitekim bu dönemin iki büyük isminin bu hususa dair risale yazmaları dini metinlerin yorumlanmasında ortaya çıkan sorunları bertaraf etme hedefine yöneliktir.¹²

Müslümanlar arasında bu görüşü ilk defa Ca'd b. Dirhem'in (ö. 124/742) yaydığı söylenmektedir.¹³ Cebriye, el-Cebriyyetü'l-hâlis ve el-Cebriyyetü'l-mütevassita olmak üzere iki sınıfa ayrılır. El-Cebriyyetü'l-hâlis, kulun hiçbir fiili olmadığını, fiil işlemeye de kudreti bulunmadığını benimseyenlerdir. Mütevassita yani orta Cebriyye ise kulun işlediği fiil konusunda kudreti bulunduğunu fakat bu kudretin fiil üzerindeki tesiri olmadığını kabul ederler.¹⁴

Genel olarak, ahlâkî sorumluluğun temelleri olan seçme hürriyeti ve yapabilme gücü etrafında ortaya çıkan cebri ve kaderî görüşlerden birincisi en hâlis şekliyle Cehm b. Safvân¹⁵ (ö. 128/746) tarafından ortaya atılmıştır.¹⁶ Cehm'e göre, insanın bir şey yapmaya kudreti yoktur, istitaat ile vasıflanamaz, fiillerinde mecburdur, kudret, irâde ve seçme özgürlüğü yoktur. Allah'ın cansız varlıklarda yarattığı; "ağaç meyve verdi, su aktı, taş yuvarlandı, güneş doğdu ve battı, hava bulutlandı, yağmur yağdı, arz silkindi ve bitkiler yetişti" gibi örneklerde belirtilen fiiller nasıl mecâzi olarak cansızlara nispet edilirse, Allah'ın insanda halk etmiş olduğu fiiller de aynı şekilde mecaz olarak insana atfedilir. Bütün fiiller cebren olduğu gibi, sevap ve cezada da zorunluluk vardır. Böylece cebir kabul edilince sorumluluk da ortadan kalkmış olur.¹⁷

En bariz şekilde Cahiliyye Araplarında görülen cebr fikrinin çeşitli ayetlere dayanarak Kur'an'dan çıkarılanlar da olmuştur.¹⁸ Allah'ın ilim, kudret ve irade sıfatlarını vurgulayan ve her şeyin belirlenmiş bir kadere bağlı olduğunu gösteren ayetleri delil getiren kimseler insanda hür iradenin olduğunu ispat eden ayetleri ise te'vîl etmişlerdir.¹⁹

¹² Özcan Taşçı, *İlk Kelâm Risalelerine Göre Kader ve İnsan Sorumluluğu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 91.

¹³ Muhammed Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s.111.

¹⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (çev. Mustafa Öz), Litera Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 85.

¹⁵ Ezd kabilesinden Benî Râsib'in azatlı kölesidir. Horasan'da yaşayan Cehm'in Kûfe asıllı olduğu söylense de çeşitli kaynaklarda nisbesinden de anlaşılacağı üzere Semerkant'ta yetiştiği söylenir. 734-746 yılları arasında Emevîler'e karşı isyan ederek Horasan'ın doğu bölgesini idaresi altına alan Hâris b. Süreyc'in katibi ve yardımcısı olarak tanındı. Daha fazla bilgi için bk. Şerafettin Gölcük, "*Cehm b. Safvân*", DİA, VII, İstanbul 1993, s. 233.

¹⁶ Kasım Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, M.Ü. İFAV, İstanbul 2003, s. 46.

¹⁷ Şehristânî, *el-Milel..*, s. 86.

¹⁸ Allah her kimi doğruya erdirmek isterse onun göğsünü İslâm'a açar. Kimi de saptırmak isterse, onun da göğsünü göğe çıkıyormuşçasına daraltır, sıkır. Allah inanmayanlara azap (ve sıkıntıyı) işte böyle verir. el-En'âm, 6/125. Benzer ayetler için bkz. el-İnsân, 76/30; el-Mâide, 5/41.

¹⁹ Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014, s. 159.

İmam Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre, Cebriyye hakkında uzun uzun konuşmak bir fayda vermez, çünkü bu ekolün fazla müntesibi olmadığı gibi o görüşü benimseyenler tutarlı bir açıklama yapamamaktadırlar. Aslında bu görüşte olan kişi gerçek anlamda her söz ve fiili kabul etmemektedir. Böyle bir durumda olan kişi ise herhangi bir fikir ortaya koyamaz, oysa ki ilmî tartışma bu fikirlerle gerçekleşir. Sonuç olarak tartışmaya girmeye vesile olan vasıta (fikir) ortadan kalkar. Ona göre, bazıları Cebriyye'nin fiilin kula nispetinden hâlik ve mahlûk arasında benzeşme meydana geleceğinden endişe etseler de bu kişilere ilim, vücûd, oluşum ve diğer kavramlarla karşılık verilmiştir ve Cebriyye'nin anlayışınca bunlarla da pekâlâ benzeşmenin olabileceğini söylemiştir. Mâtürîdî'ye göre cebrî düşüncede olanlar zaruri yollarla ortaya çıkan ve gözlem konumunda bulunan tecrübî bilgiyi inkâr ettikleri içinde onlarla fikri mücadeleye girişmek doğru olmaz.²⁰

Görüldüğü üzere cebrî görüş insan iradesini etkisiz kılan bir yaklaşımı benimsemektedir. Onlar fikirlerini bazı aklî ve naklî delillere de dayandırmışlardır. İnsan iradesini tamamen yok sayarak insanı cansız varlıklara kıyas ederek, fiillerinde şuûr ve irâde olmadığını ve zorunlu olduklarını beyan etmişlerdir. Cebr fikri öteden beri sorumluluktan ve iradesinin hakkını vermekten kaçmak isteyen kimselerin sığınağı olmuştur. Elbette ki insanın kudret sahasını aşan durumlar karşısında kul edilgen bir yapıdadır ve bu türden fiiller doğrudan yaratma ile gerçekleşir. Ancak iradî/teklîfi fiilleri de bu kategoriye sokmak dünya ve ahiret kavramlarının üzerine kurulduğu teklîf düşüncesini ortadan kaldıracaktır. Esas olan zorunlulukla cebren gerçekleşen fiiller ile kişinin tercihlerinin sonucu olan eylemleri tespit edip ayırt etmektir. Bu bağlamda cebr fikri metafizik olarak insanın yaratılışında mevcuttur.

1.2. Tefvîz Yaklaşımı

İslâm düşünce tarihinde fiillerin doğrudan insana havale edilmesi anlamına gelen “tefviz” görüşü Mu‘tezile mezhebine atfedilmektedir.

Mu‘tezile'nin beş ilkesinin (*usûl-i hamse*) en önemlilerinden biri de “adalet”tir. Bu ilke ile bağlantılı olarak şer-hayır, iman-küfür, taat-masiyet türünden tüm fiiller dünyevî ve uhrevî sorumluluk açısından insanlara aittir. Mu‘tezile insanın sorumluluk sahibi oluşunu; akıl ve irade ile ona verilen potansiyel güce (istitaat) bağlamışlardır. Bunlara dayanarak kul

²⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (çev. Bekir Topaloğlu), İstanbul 2013, s. 346.

için hayırlı ve uygun olanı (*aslah*) yaratmanın Allah'a zorunlu olması, kudret, istitaat ile kalp ve organların fiilleri gibi konular akıl merkezli incelenmiştir.²¹

Mu'tezile'ye göre insan fiili üzerindeki bütün tasarruflara sahiptir ve bunların yaratılması onun tarafından gerçekleştirilmektedir.²² Şehhâm (ö. 278/892) dışındaki Mu'tezile mensupları Allah'ın insan fiilleri üzerinde kudretle vasıflanamayacağı noktasında hemfikirdirler. Buna göre Allah'ın insan fiilleri üzerinde iradesi sadece emretme yönündedir. Allah kulları için iman, küfür ve isyan gibi fiilleri yaratmaz. O kâfiri kâfir, mümini de mümin olarak yaratmamış, insan sonradan kâfir ve mümin olmuştur.²³

Başlangıçta "Kaderiyye" olarak adlandırılan bu hürriyetçi düşüncenin öncüleri Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702) ve Gaylân ed-Dimeşkî (ö. 105/ 723) olarak kabul edilir. Daha sonra ise bu akımın insan fiilleri ve kader hakkındaki fikirleri, Mu'tezile'nin kurucuları olan Vâsıl b. Atâ (ö.131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) tarafından tedrici olarak geliştirildi.²⁴

Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre kulun bizzat kendisi, ihtiyarî fiilleri bulunduğunu ve dilediği fiilleri meydana getirebileceğini tecrübe yoluyla bilir. Buna binaen ona ait fiillerin kendisi tarafından mı, yoksa Allah tarafından mı yaratıldığı, naslar esas alınarak kanıtlanamaz. Bununla birlikte bazı ayetlerde fiiller Allah'a değil kula izafe edilmiş, herkesin yaptığı kötü işlerin kendi aleyhine olacağı, Allah'ın insanlara zulmetmediği, âhirette görecekları ceza veya mükâfatın ise yapmış oldukları fiillerin karşılığı olduğu belirtilmiştir.²⁵

Mu'tezile'ye göre ayrıca Kur'an'ı Kerîm'de Allah'ın "yaratıcıların en güzeli" (ahsenü'l-hâlikîn)²⁶ olduğu haber verilerek Allah'tan başkasına da yaratma vasfının nisbet edilebileceğine işaret edilmiştir. Bu da insanın yaptığı şeylerin kendisi tarafından yaratıldığını benimsemesinde dinî yönden bir sakınca olmadığını göstermektedir.²⁷

Böylece onlar iddialarının duygusal ve dini boyutunu da takviye etmiş olurlar. Zira her mezhep mensubu kendi görüşlerini dini temel kaynaklarına nisbetle desteklemek ister.

²¹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse "Mu'tezile'nin Beş İlkesi"*, II, (çev. İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, s. 9-11.

²² Şehristânî, *el-Milel...*, s. 58.

²³ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, Klasik Yayınları, İstanbul 2015, s. 231.

²⁴ Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul 2001, s.259-261.

²⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh...*, s. 72.

²⁶ el-Mü'minûn, 23/14.

²⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kurân* (thk. Adnan M. Zerzûr), Kahire 1969, s. 515.

Burada şunu kaydetmek gerekir ki; cebr fikri de kendi görüşünü ayetlere nispetle temellendirmektedir. Zira bir metin olarak Kur'an bütüncül bir gözle ve nüzül vasatı bağlamında değerlendirilmediği takdirde hem cebr hem de itizal fikir istikametinde te'vile elverişli olmaktadır. Ancak Mu'tezile'nin akılcı metodu bu doğrultuda onları çok fazla ayetlere referans yapmak zorunda bırakmamıştır. Bu sebeple onlar nedensellik açısından fiilin kula nisbetini çeşitli aklî delillerle yer yer insan ruhunu da işin içine katarak ispat cihetine gittiler.

Bu doğrultuda onlar çeşitli psikolojik çözümlemelere de giriştiler. Mesela buna göre insanlar diledikleri işleri yaparlar, dilemediklerini ise yapmazlar. Bunun neticesinde ise dünyada övgü ve yergiye ahirette ise sevap ve cezaya ulaşırlar. Allah'ın insanları iradelerini ipotek altına alarak belirli bir işi yapmaya zorlaması ve sonrasında sorguya çekmesi ise yaratıcının temel vasfı olan adalet ilkesiyle bağdaşmaz. Zira Mu'tezile'de adalet Yaratıcının diğer varlıklarla ilişkisini belirleyen en temel özelliktir. Mu'tezile'ye göre kaza ve kader inancıyla Allah'ın fiilleri yaratması kastediliyorsa, bu iddia küfürdür ve dinden çıkmaktır. Çünkü söz konusu fiiller arasında küfür ve ilhâda dair fiiller de bulunmaktadır. Küfre rıza göstermek ise küfürdür.²⁸ Burada Mu'tezile'nin Yüce Allah'ın fiillerinin iyi ve zorunlu olduğu ilkesinin göz önünde bulundurduğunu bilmek de gerekir.

Mu'tezile fiillerin insana ait olduğunu ispatlamak için aklî ve naklî delillere de başvurmuştur. Bu konuda yaratma sıfatını insana nispet eden ayetleri görüşlerine dayanak yaptılar.²⁹ Örneğin; “Ey iman edenler! Sabrederek ve namaz kılarak Allah'tan yardım dileyin. Şüphe yok ki Allah sabredenlerle beraberdir”³⁰ ayetini tefsir eden Kâdî, bu ayette geçen insanların sabır ve namazla yardım istemeleri, insanın sorumlu olduğuna ve bu fiillerini yapmaya imkân olduğuna delalet etmektedir.³¹ Kâdî'ya göre eğer insanlar bir şeyler yapıp yaratmıyorsa, “İman edip salih amel işleyenlere gelince, onlar için, yapmakta olduklarına karşılık bir mükafat olarak Me'vâ cennetleri vardır”³², “İyiliğin karşılığı yalnızca iyiliktir”³³ gibi âyet-i kerimeler yalan olur ve Allah'ın insanlarda yarattığı şeylerden dolayı ceza vermesi de kötü (*kabîh*) olurdu.³⁴

²⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh...*, s. 720.

²⁹ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s. 232.

³⁰ el-Bakara, 2/153.

³¹ Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l...*, s. 117.

³² es-Secde, 32/19.

³³ er-Rahmân, 55/60.

³⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh...*, s. 102.

Mu‘tezile’ye göre insanların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu hudûs delili de kanıtlar. Çünkü insanın fiilleri hâdistir, her hâdis olanın da zorunlu olarak bir muhdise ihtiyacı vardır. İnsanın zorunlu fiillerinin faili Allah olduğuna göre ihtiyarî fiillerinin de bir fâili olmalıdır. Herkesin kendi psikolojik yapısından anlayacağı gibi insan, fiilin meydana gelişine sebep olan vasıtalara sahip olduğu sürece istediği fiili yapabilmekte, istemediğini ise terketmektedir. Mu‘tezile âlimlerine göre insan, fiillerini meydana getirmek için gereksinim duyduğu güç ve iradeye eylemin ortaya çıktığı andan önce de sahiptir.³⁵

Onlara göre, insan başlangıçta verilen ve onda devamlı bulunan bir kudretle fiillerini yaratır. Bu aşamadan sonra fiil üzerinde Allah’ın bir etkisi yoktur. Bu sebeple Mu‘tezile istitaat gibi bazı arazların bekasını kabul etmiştir. Bunu çözmek içinde fenâ-bekâ teorisini geliştirmişlerdir.³⁶ Zira onlara göre insan davranışları da tıpkı tabiattaki süreklilik gibi arazların art arda gelmesiyle gerçekleşir. Kelâm âlimlerine göre bekâ, eşyanın varlığını sürdürmesini, fenâ ise varlığının sona ermesini ifade eder. Kelâmcılarda yaratma (*hudûs*) ilk varlık aşamasını, sonrasında nesnelerin sürekliliği (*bekâ*) ise ikinci varlık aşamasını oluşturur. Onlar eşyanın bekâ ve fenâsının hariçten bir nedene bağlı olduğu ve bu nedenin Allah olduğu konusunda hemfikirdirler. Bununla birlikte onlar, eşyanın bekâsını ilahî varlığın bekâsından ayırmışlardır. Bu durumda herhangi bir teselsülün oluşmaması için arazların bekâsının başka bir arazla olmayacağını da benimsediler.³⁷

İnsanın fiilinin yaratıcısı olduğunu söyleyen Mu‘tezile, fâil ve hâlik isimlerini de aynı manada kullanmıştır.³⁸ İlk dönem Mu‘tezile alimlerinin insan hakkında hâlik sıfatını kullanmamalarının sebebi, muarızlarının kendilerine “İki ilahın varlığını mı kabul ediyorsunuz?” diye itiraz etmelerinden çekindikleri içindir.³⁹ Bu sebeple “Her ümmetin Mecusisi vardır. Benim ümmetimin Mecusileri ise “*Kader yoktur*” diyenlerdir⁴⁰ şeklindeki zayıf bir rivayete dayanarak Mu‘tezile’yi Mecusilikle itham edenler de olmuştur. Dini metinlerden destekle yürütülen Mu‘tezile muhalefeti onları fikirlerini açıklama hususunda ihtiyatlı olmaya sevk etmiş görünmektedir.

Daha sonraki dönemde de Mu‘tezile kula hâlik dediği için muarızları olan Şehristânî (ö. 548/1153) ve Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) tarafından eleştirilmiştir. Onlar

³⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh...*, s. 92-146.

³⁶ Fenâ bekâ teorisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s. 201.

³⁷ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s. 201-202.

³⁸ el-Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfü'l-musallîn* (çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın), Kabcacı Yayınları, İstanbul 2005, s. 199.

³⁹ Kasım Turhan, *Kelâm...*, s. 66.

⁴⁰ Ebu Davud, *Sünen*, 17.

halk sıfatının insana nispet edilmesinin, ancak fiillerini ayrıntılarıyla bilmesiyle mümkün olduğunu söylemektedirler. Bundan dolayı insana hâlik sıfatı verilemez. Fakat Kâdî Abdülcebâr insanın fiillerinin hâlikı olarak vasıflanmasında bir sorun görmez.⁴¹ Çünkü, insan fiillerini Allah'ın fiili veya Allah tarafından diye vasıflandırmak doğru değildir. Fiiller insanın irade ve gayretleri sonucunda meydana gelmiştir. Onlar bundan dolayı övgü ve yergiye hak kazanmışlar ve sonunda da mükafat ve cezaya maruz kalacaklardır. Ayrıca Allah'ın fiillerimizi yarattığını söylediğimizde, yapmış olduğumuz günahları da Allah'a izafe etmiş oluruz. Buna göre âdil ve hakîm olan Allah, çirkin ve kötü olan bir şeyi istemez ve yapmaz. Onun bütün fiilleri iyi ve güzeldir ve yaptıklarını güzelliğinden ötürü yapar.⁴²

Görüldüğü üzere Mu'tezile fiil teorisinde bir taraftan ilâhî adalet ilkesini muhafaza ederken diğer yönden ise insanın ahlâkî bir varlık olarak konumlandırma hassasiyeti taşımaktadır. Dönemin şartları dikkate alındığında bu çabanın oldukça önemli olduğunu vurgulamak gerekir. Nitekim onlar insan fiillerinin yaratılması meselesini ilk olarak tartışarak konunun problem haline gelmesini ve ehl-i sünnet metinlerinde de tartışılmasını sağladılar. Böylece eylem teorisi alanına ciddi bir hareketlilik de getirmiş oldular. Nitekim ileride Teftezânî'nin fikirlerini ortaya koyarken de görüleceği üzere sünnî paradigmanın inşasında ehl-i i'tizâlin fikirlerinin eleştirisine büyük önem verilmiştir.

1.3. Kesb Yaklaşımı

İnsanın irâde hürriyetini ve gücünü (istitaat) yok sayarak Allah'ın adâletine gölge düşüren cebrî düşünce ile insanın hürriyeti adına fiillerinin meydana gelmesinde Allah'ın müdahalesini kabul etmeyen ve sınırlandıran Mu'tezilî düşünce İslâm toplumunun çoğunluğu tarafından kabul edilmemiştir. İlâhî adâlet ve kudretle insanın mükellefiyetine determinist bir açıklama yaparak onu dengeli bir zemine oturtmaya çalışan Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu Allah'ın kudreti yerine adâletini öne sürerek insanın sorumluluğuna vurgu yapmışlardır. Muhaliflerinin iddia ettikleri gibi kaderî görüşü benimsemişlerdir.⁴³

Düşüncenin eklektik karakteristiği çerçevesinde meseleyi ele aldığımızda, insan fiilleri de dahil her şeyin Allah'ın mutlak kudret ve yaratmasının dışında tutmayacak, diğer taraftan da ahlâki sorumluluğun ortaya konması için insanın da bu faaliyete katılmasını

⁴¹ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s. 236.

⁴² Kâdî Abdülcebâr, *Şerh...*, s. 64-92; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s. 231.

⁴³ Kasım Turhan, *Kelâm...*, s. 85.

sağlayacak bir düşünce ortaya çıkmakta gecikmeyecektir. Bu iki zıt fikri uzlaştırmak için kesb teorisi ortaya atılmıştır.⁴⁴

Kesb kavramının teori olarak benimsenmesinin Eş'arî ile ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Ona göre insanların fiillerinin yaratıcısı olması mümkün değildir. Özellikle Eş'arî'ye göre insana "hâlık" ya da "fail" dendiğinde ona fiil nisbet edilmiş olduğundan bu isimler insana verilemez. Görüldüğü üzere burada o iki kelimeyi eş anlamlı olarak görmektedir. Bundan dolayı da o kula "fiil" yerine "kesb" kavramını nispet eder. Çünkü ona göre ancak kadim bir kudretle fiili meydana getiren kişi hâlık ya da fail olabilir. Muhdes bir kudretle eylemde bulunan insan ise ancak müktesiblikle vasıflanabilir.⁴⁵

Eş'arîlerin insan fiilleri hakkındaki düşünceleri, Allah tasavvurlarıyla doğrudan ilişkilidir. Onlara göre Allah kâdir-i mutlak ve istediği şekilde insanda da kainatta da tasarrufta bulunma yetkisi vardır. Ona hiçbir konuda zorunluluk atfedilemez. Kulların yararını gözetmek konusunda da mecbur değildir. Herşey onun ilmi, iradesi ve kudretiyle gerçekleşir.

Onlara göre, kulun ihtiyârî fiilleri de Allah tarafından yaratılmıştır. Fiillerin gerçekleşmesinde insanın kudretinin bir etkisi yoktur. Allah insanın eylemini yaratarak âdetini gerçekleştirmektedir. Kulun eylemi gerçekleştirmesi için onda bir kudret yaratılmıştır; fiil Allah'ın maddûru kulun ise kesbidir. Kesb, kulun hâdis kudreti ile fiilin normal bir şekilde bir araya gelmesidir.⁴⁶

Bir fiil onu meydana getiren bir yaratıcı vesilesiyle ortaya çıkar. Çünkü, fiil kendisini yaratan bir yaratıcı olmadan var olabilseydi, herhangi bir şeyin de onu meydana getiren bir yaratıcıya muhtaç olmadan bir fiil olması gerekirdi. Böyle olamayacağına göre, kendisini bulunduğu gibi ortaya çıkarmayı isteyen bir yaratıcı olmaksızın fiil ortaya çıkamamaktadır. Çünkü bir eylemin, onu meydana getirmeyi dileyen birisi olmadan kendi hakikati üzere var olması mümkün olsaydı, meydana gelen tüm eylemlerin de aynı şekilde etken sebep ve irade olmadan ortaya çıktığı şüphesi oluşurdu. Durum böyle olunca küfrü çirkin olarak yaratıp onun böyle olmasını dileyen bir yaratıcının var olması gerekirdi. Küfrün, güzel ve

⁴⁴ Kasım Turhan, *Kelâm...*, s. 85.

⁴⁵ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s. 266.

⁴⁶ İmâmü'l-Haremeynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd* (çev. Faruk Sancar... vd.), TDV Yayınları, Ankara 2012, s. 163.

doğru olmasını istediği halde bu isteği gerçekleşmeyen inkârcının küfrün yaratıcısı olması ise asla kabul edilemez.⁴⁷

řu halde küfrün kâfir, imânın da mümin tarafından yaratılması mümkün olmadığına göre her ikisi de ortaya çıkmasını dileyen Allah tarafından yaratılmaktadır. Çünkü küfür ve imânın, kendisinden başka bir nesne üzerinde tasarrufu bulunmayan başka bir cisim tarafından yaratıldığı söylenemez.⁴⁸ Yani özetle kendisine faydalı olmayan bir varlık nasıl oluyor da fail oluyor.

Eř‘arî’ye göre insan fiilinin kesb ve yaratma bakımından iki yönü olsa da imama göre bu ayırım kesinlik ifade etmez. Çünkü bazen o iktisabı Allah’a da atfeder. Ona göre, kuldaki bu kudret insana atfedildiğinde kesb, Allah’a atfedildiğinde ise halk olmaktadır.⁴⁹

Bir emir ya da yasağın müktesibe etkisi ve sorumluluk da bu sıfat sebebiyledir.⁵⁰ Fiillerin hakiki faili Allah olmasına rağmen fiil mahallinde bir müktesibe gerek vardır. Müktesibin kudretinin yaratılmış olduğunu vurgulayan Eř‘arî bir eylemin yaratılmasında aynı anda insana kesb fiilini nispet ederken insanda bunu yaratanın Allah olduğunu söyler.⁵¹

Eř‘arî kesb teorisini delillendirmeye çalışırken Mu‘tezile’nin fikirlerini eleştirmektedir. O mutlak kudrete delâlet eden ayetlerden yola çıkarak kulu, fiili üzerinde bir sebep olarak tanıtmaktan kaçınmıştır. Çünkü kudretin ortaya çıkarma konusunda etkili olması, bu etkinin tüm varlıkları kapsamaması sonucunu doğurur. Böylece kul, meydana gelen her şeyin oluşuna tesir edebilecek, renk, tat ve koku gibi şeylerin ve cevher ve maddelerin oluşumunu geçerli kılabilecektir.⁵²

Ancak sorumluluğu geçerli kılmak için istitâat adında insanda yaratılmış bir kudret de olmalıdır. Bu güç insanda fiil yapma durumunu ifade eden bir vasıftır ve fiil meydana gelmeden önce insanda bulunamaz. Fiilin meydana gelme anında fiille beraber bulunan bu kudretin Allah’ın hâlık sıfatına vasıta olmak dışında başka bir tesiri yoktur. Bu yüzden Eř‘arî’nin kesb teorisiyle insanın fiil üzerindeki tesirini ortadan kaldırdığını iddia edenler

⁴⁷ Ebü’l-Hasan el-Eř‘arî, *el-Lüma fi’r-red alâ Ehli’z-zeyğ ve’l-bida’* (çev. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil), İz Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 87-88.

⁴⁸ el-Eř‘arî, *el-Lüma...*, s. 88.

⁴⁹ el-Eř‘arî, *el-Lüma...*, s. 89.

⁵⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti’ş-şeyh Ebi’l-Hasen el- Eř‘arî*,(thk. Daniel Gimaret), Dâru’l-Maşrık, Beyrut 1987, s. 93.

⁵¹ el-Eř‘arî, *el-Lüma...*, s. 90 ; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s. 267.

⁵² Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s. 268.

cebrî bir tavır takındığını söylemişlerdir.⁵³ Ancak Eş‘arî’nin cebre nisbeti sağlıklı bir görüş değildir. O, cebrî düşüncedeki kudret ve istitâati reddetmek yerine kulun fiillerde etkisini kabul etmektedir.⁵⁴ Fakat Mu‘tezile’nin düştüğü hataya düşmemek için ihtiyatlı davranmıştır. İstitâat görüşü açısından Eş‘arî, Mu‘tezile ve Mâtürîdiyye görüşlerinden farklı düşünse de eylemlerin oluşmasında bu kavrama ciddi vurgular yapmaktadır.⁵⁵ Bunun gibi özellikle kesb konusuna Eş‘arî ile Eş‘arîliğin bakışı arasında da farklar vardır. Bu teori Eş‘arî’den sonra farklı müellifler tarafından hem cebre hem de tefvîze yakın biçimde yorumlanabilmiştir.

Kuldan iradeyi tamamen kaldıran onu tam bir robot gibi gören cebr-i mutlak görüşü ile tamamen karşı tarafta yer alan tefvîz-i mutlak görüşünün arasında yer alan fakat tefvîz tarafına yakın fikirlerle çözüm üretmeye çalışan Mâtürîdî ise insan iradesi meselesindeki fikirlerini, insan fiilleriyle beraber ele alıp değerlendirmektedir.⁵⁶

İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîler, başlangıçta insanların fiillerini ontolojik açıdan önemli olduğunu kabul ederler. İnsanın yaptıklarının hakikatte sahibi olduğunu, akılla, duyuyla ve naslarla kesin olarak bilmektedir. Çünkü insanların sorumluluklarının olması, yaptıklarına karşılık ceza ve mükafat verilmesi bunu göstermekte ve gerektirmektedir.

Her konuya adâlet ve hikmet nazarıyla yaklaşan Mâtürîdî insan fiilleri konusuna da bu bakış açısını yansıtmıştır. Onun yaklaşımı, yanlış olduğuna kanaat getirdiği görüşleri reddetmesi ve kendi görüşlerini ortaya koyması şeklindedir.⁵⁷

O da Eş‘arîler gibi insan fiilleri konusunda Cebriyye ve Mu‘tezile mensuplarına cevap vermeyi esas almıştır. Kazanılan bir fiilin iki kudretin etkisiyle ortaya çıkmasını kabul etmeyen Mu‘tezile’ye göre bu durum Allah ile insan arasında ortaklık (*iştirak*) meydana getirmektedir. Mâtürîdiyye’ye göre ise bir fiil farklı iki kudretten ortaya çıkamaz. Burada anlatılmak istenen, iki kişinin iradelerinin aynı fiile etki etmesi durumunda birlikte olmalarıdır bundan dolayı da hakikatte fiil ikisine aittir.⁵⁸ Eylemdeki bu ortaklık, farklı farklı şeylere sahip olan mesuliyeti ortadan kaldırmayan bir durumdur.

Mâtürîdîlerin çoğunluğuna göre insanların fiillerinin aslı Allah’ın kudretiyle, iman-küfür, itaat-isyan, hayır-şer gibi vasıfları ise insanın kudretiyle gerçekleşir. Bundan dolayı

⁵³ el-Eş‘arî, *el-Lüma...*, s. 91 ; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s. 268.

⁵⁴ el-Eş‘arî, *el-Lüma...*, s. 92.

⁵⁵ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s. 269.

⁵⁶ M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, M.Ü. İFAV, İstanbul 1997, s. 289.

⁵⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 338; Kasım Turhan, *Kelâm...*, s. 120.

⁵⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 345-346; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s. 281.

fiili yaratan Allah, kesbeden ise insandır. Mâtürîdiyye'nin temel görüşlerine öncülük eden Ebû Hanîfe, insanın her şeyi ile yaratılmış olmasını fiillerinin de yaratıldığına bir delili olduğunu ortaya koymuştur. Yani bir fiilin fâili yaratılmış ise fiilin kendisi de yaratılmış olması gerekir. Bundan dolayı insanın yaptıklarından sorumlu tutulması, hem itaat hem de isyan için gereken şartlar olmakla birlikte, itaate kullanması amacıyla kendisine verilen gücü iki seçenekten istediğine sarfetmesi sebebiyledir.⁵⁹

Bütün görüşleri ele alıp insan fiilleriyle alakalı müstakil bir eser kaleme alarak inceleyen çok yönlü bir Osmanlı âlimi olan İbrahim Halebî el Mizârî'ye (ö. 1190/1776) göre, Mâtürîdîler mutlak ve ezeli bir ilahi irade anlayışını benimserler. Fakat bu iradenin mevcut olan ve eylemlerle irtibatı Mâtürîdîlerle Mu'tezilîler arasında etkileşim olduğunu gösterir. Allah mutlak irade sahibidir, dilediğini yaratır, dilediğine hükmeder ve kötülükleri de yaratan O'dur. İnsanın fiillerinin değer kazanmasında, insanın hürriyeti ve zorunluluğu meselesinde Mâtürîdîlerin de insana irade hürriyeti verdiği anlaşılmaktadır. Bir taraftan "Eğer Allah'ta irade olmasaydı âlemi yaratmada kendisine zorunluluk ortaya çıkardı" diyen, diğer taraftan aynî mutlak ve zâtî iradenin duyular âlemine etkisinin zaman ve takdire göre olduğunu Mâtürîdîler benimsemektedir.⁶⁰

Mâtürîdî'ye göre insanların fiilleri konusunda en doğru görüş, fiilleri, gerçek anlamda hem Allah'a hem de kula nisbet etmektir. Ta ki "Allah her şeyin yaratıcısıdır"⁶¹ ve "her şeye gücü yeten"⁶² şeklindeki buyruklarında görüldüğü üzere O kendi zâtını vasıflandırdığı kavramlarla nitelendirmiş ve bu kavramlarla methedilmiş olsun ki adl sıfatı ortaya çıksın. Allah'ın adaletle vasıflanabilmesi için de aynı zamanda fiillerin kullara da nisbeti gerekir. Yine ayetlerde "Rabbin kullara zulmedici değildir"⁶³, "Allah'ın size lütuf ve rahmeti olmasaydı, pek azınız müstesna, şeytana uyup giderdiniz"⁶⁴ buyrulmuştur. Bu düşünceden yola çıkan Mâtürîdî Allah ve kul nisbetlerini iki açıdan değerlendirmektedir. Birincisi, insanların düşüncelerinin ulaşamadığı ve akıllarının anlamakta zorluk çektiği haller vardır. Bir şeyin yok iken varlık alanına çıkışını bütün tafsilatıyla tasavvur etmesi, planlaması ve eylemin meydana geleceği çevre, zaman ve yer boyutlarıyla biçimlendirip gerçekleşmesi gibidir. Bu fiili insan yaptıktan sonra tekrar yapmak istese de imkân

⁵⁹ Ebû Hanîfe, *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri* (çev. Mustafa Öz), M.Ü. İFAV, İstanbul 2013, s.36.

⁶⁰ Süleyman Akkuş, *İbrahim Halebî el-Mizârî'ye Göre İnsan Fiilleri*, Değişim Yayınları, İstanbul 2009, s. 159-160.

⁶¹ el-En'âm, 6/102.

⁶² el-En'âm, 6/17.

⁶³ el-Fussilet, 41/46.

⁶⁴ en-Nisâ, 4/83.

bulamaz. Örneğin, bir yerden başka bir yere yürüyen bir kimseye, aynı yürümeyi adımlarının ölçüleri dahi eşit olacak şekilde yürümesini söylediğimizde tekrar yapması mümkün değildir. İkincisi, yasaklanan ve emredilen fiillere yönelik olarak harekete geçmek veya geçmemek gibidir. İnsan bunları kendi kasıt ve gücüyle yaptığının farkındadır. Anlaşıldı ki, birinci durumdaki fiiller Allah'a, ikinci durumdakiler ise kullara nisbet edilir.⁶⁵

İnsanın mükellefiyetini temellendirmeye çalışan Mâtürîdî, tefvîz-i mutlak görüşüne yakın bir yol benimseyerek Ehl-i sünnet'in diğer önemli temsilcisi olan Eş'arî tarafından ortaya atılan kesb nazariyesini kullanmıştır. Fakat aralarında bazı farklar mevcuttur. Eş'arî kesbi, yaratılmış kudretle bir şeyin oluşması olarak tarif ediyor ve ortaya çıkan şeyi yaratılmış kudretin sahibiyle vasıflandırır da fiilin de yaratılmış olmasını göz önünde bulundurursak onun kesb teorisinde insanın mahal olmaktan başka bir rolü bulunmamaktadır. Buna karşılık Mâtürîdî kesbi insanın onu ihtiyâr etmesine dayandırarak Allah tarafından onun için yaratılan kudretle yine Allah'ın yarattığı fiil oluyor. Yani yaratılan şeylerin istenmesini insana bağlıyor ve kulun özgürlüğüne ciddi bir açılım getiriyor.⁶⁶

⁶⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 350.

⁶⁶ Kasım Turhan, *Kelâm...*, s. 131.

BÖLÜM II

TEFTÂZÂNÎ'DE İNSAN FİİLLERİ

Teftâzânî, gelenekten tevarüs ettiği insan fiilleri problemini eserlerinin çeşitli yerlerinde incelemiştir. O bu meseleye özellikle içerik bakımından zengin olan kelâm eseri, *Makâsîd* ve *Akâid* şerhlerinde yer vermiştir. *Şerhu'l-Akaid* adlı eserinde meseleye ait görüşlerini tafsilata girmeden ortaya koymaya çalışır *Şerhu'l-Makâsîd* da ise konuyu tafsilatıyla ele almaktadır. *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm* adlı mantık ve kelâm üzerine yazdığı eserde de insan fiillerine dair *Makâsîd*'da ortaya koyduğu görüşlerini temel olarak ele alır. Bu eser *Makâsîd*'ın muhtasarı mahiyetindedir. Aynı zamanda meseleyi Sadrüşşerîa'nın *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh* eserine yazdığı *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh* kitabında da tahlil etmektedir. Tüm bu incelemelerden hareketle onun *Makâsîd*'da bu konuya dair ortaya koyduğu çerçevenin onun görüşlerini ortaya koyar mahiyette olduğu söylenebilir.

2.1. Teftâzânî'de Kesb Teorisi

Teftâzânî Eş'arî bir kimliğe ait olması hasebiyle seleflerini izlemekte ve kesb teorisini çeşitli düzenlemelerle birlikte kabul etmektedir. Ona göre fiilin meydana gelişi, esas itibarıyla Allah'ın kudretiyle gerçekleşse de kulun fiilinin meydana gelmesi üzerinde etkisi (*kesb*) vardır.⁶⁷ Ancak bu husus bir sorunu da beraberinde getirir: Kulda ihtiyârî fiilleri yaratmak ilâhî fiilin kapsamı içinde midir? Ayrıca bu türden değer ifade eden aksiyolojik fiilleri ilâhî kudrete nisbet etmek ahlâkî determinizmi yani cebri doğurur mu? Elbetteki Teftâzânî teolojik kimliği gereği tefviz ve cebr problemleri arasında bir yerde konumlanacak yaşadığı dönemin bir tahkîk çağı olması hasebiyle eski problemlere yeni açılımlar getirecek ve yeni izah denemelerinde de bulunacaktır.

Teftâzânî'nin kesb yorumuna göre öncelikle şunu kabul etmek gerekir: Sadece kulların fiilleri değil tüm canlıların fiilleri Allah tarafından yaratılır. Tüm fiiller O'na ait olduğuna göre irâdî fiiller de Allah'a aittir. Bu yaklaşımın kâdir-i mutlak tanrı anlayışı ve atomcu nedensellik teorisiyle uyumlu olduğu açıktır. Bunun yanında insanın ayağa

⁶⁷ Sa'düddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, III, (thk. İbrahim Şemsettin), Darul Kutubil İlmiyye, Lübnan 2011, s. 164.

kalkması, oturması, yemesi, içmesi vb. fiiller yaratma cihetinden Allah'a ait olsa da bu durum fiillerin "hakikatte" insana nispet edilmesine engel olmaz. Beyaz bir cisimdir ancak Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir.⁶⁸ Fakat kendisi bunlarla vasıflanmaz. Yani bu vasıflar Allah'a nisbet edilerek siyahtır veya beyazdır denmez.⁶⁹ Mesela Ahmet yemek yedi dediğimizde bu yeme eylemini yaratan Allah'tır. Fakat fiil yemeğe konu olan Ahmet'e nisbet edilir. Fiili icad eden kişi yapan anlamına gelmez.

Teftâzânî bu husustaki nihai tercihini ortaya koymadan önce bazı kelâmcıların düşüncelerine de yer vermektedir. Bâkılânî (ö. 403/1013)'ye göre Allah'ın kudretinin fiilin aslına, kulun kudretinin ise fiilin sıfatına yani taat ve isyan oluşuna etki etmektedir. Ebû İshâk el-İsferânî (ö. 418/1027) ise insan davranışının iki kudretin birlikte etki etmesiyle oluştuğunu söylemektedir. Teftâzânî'nin belirttiğine göre hocası Adudüddin el-İcî (ö. 756/1355) de kulun fiilin Allah'ın kudretiyle gerçekleştirdiğini iddia etmektedir. Mu'tezile'nin çoğunluğu ise kulun tek başına fiili üzerinde kâdir olduğu kanaatindedir.⁷⁰

Teftâzânî'ye göre İslâm filozofları ve İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ise insan fiilin Allah'ın kulda yarattığı bir kudretle meydana geldiğini söylemişlerdir. Bir grup Ehl-i sünnet ise Allah dışında bir yaratıcının olmadığını delil getirmekle yetinmişler fazla detaya girmemişlerdir. Zira yükselmek ve düşmek fiilleri gibi insanda fiile yönelik yaratılan güç, sadece fiillerin bir kısmıyla alakalıdır. Hakikati bilinmese de kulun hâdis kudretinin etkisi ile bağlantılı olan şey "kesb" diye isimlendirilmektedir.⁷¹

Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210) ise insanın güç yetirerek meydana getirdiği fiillerin aslında Allah'ın kudreti dahilinde olduğunu söyler ve şöyle bir misal ile konuyu tazyih eder: Meselâ namaz ve öldürme (*katl*) fiilleri arasında özü itibarıyla bir tür harekettir. Tek farkları biri itaat iken diğeri ise mâsiyettir; aralarındaki farkı oluşturan durum, ârizî bir sebepten kaynaklanır. Bu iki şeyi aynı kılan "asıl" birbirinden ayıran "vasıf"tan farklıdır. Bazı alimler, kulun, nispetlerin ve izafetlerin farklı olmasını sağlayan eylemin yapılması ya da yapılmamasından herhangi birini tercih etmesi için fiili bir kudrete bağlarlar. Örneğin "Ahmet geldi" dediğimizde "gelmek" ve "gelmemek" arasında fiilin yapılmasının Ahmet'e nispet edilmesini sağlayan bir kudret vardır ve bu kudretin fiilin varlığı anında bulunması

⁶⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 164.

⁶⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid/ Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* (çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 2015, s. 161.

⁷⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 165; Cürcânî de aynı bilgiyi vermiştir; bk. *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, (çev. Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015, s. 244.

⁷¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 165; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 244.

gerekmez. Dolayısıyla bu kudret hakiki anlamda fiili meydana getiren kudret değildir. Çünkü hakiki anlamda fiili meydana getiren kudret Allah'a aittir.⁷² Râzî'ye göre Allah insan taate azmettiğinde taati, isyana azmettiğinde ise isyanı yaratır.⁷³ Böylece Râzî, insanın kesbini fiilin itaat ya da masiyet oluşuna bağlamıştır.⁷⁴

İmam Gazzâlî'nin (ö.505/1111) işaret ettiği gibi Cebriyye ve Mu'tezile'nin görüşleri iptal edildiğinde fiil konusunda itikadda orta yol bulunmuş olur. Bu yolda Allah'ın kudreti kulun fiilini yaratırken, kulun kudreti ise o fiili kesbeder. Kulun hareketinin o hareketin kudretine nisbeti itibariyle fiile güç yetirmesi ise "kesb" diye isimlendirilir. Kulun fiil ile alakası yaratma yönüyle zorunlu değildir. Çünkü Allah insanın kudretinde olan her fiili yaratmaz. Örneğin; Allah'ın âlemi ezeli ilmiyle bilmesi yani bu fiilin O'nun kudretinde olması âlemin yaratılacağı anlamına gelmez. Zira Eş'arîlere göre kudret potansiyel bir sıfattır, ezel cihetinde aktif olması gerekmez. Böylece onlar felâsifeyi eleştirdikleri kıdem-i alem fikrinden kurtulmuş olurlar. Allah'ın âlemi yaratması ise O âlemi meydana getirdiğinde gerçekleşir. Böylece ilahi kudretin ezeldaki âlemle ilişkisi ile onunla yaratma arasındaki ilişkisi birbirinden ayırdır. Bu durum Allah'ın kudretine nispetle yaratma, kul için ise vasıflanmadır. Böylece fiil kulun kendi kesbi olur Allah'ın değil.⁷⁵

Teftâzânî ise fiiller üzerinde kulun irade, kudret ve kesbini kabul etmektedir. Kulun irade ve kudretini fiile doğru kullanması kesb, bunun ardından Allah'ın fiili yoktan var etmesi ise yaratmasıdır. Mesela dünyanın yaratma yönünden Allah'ın, tasarruf yönünden ise kulun mülkü olması böyledir. Ona göre, hayır işlemeye karar verdiğinde insanda hayır işleme kudretini yaratan Allah'tır. Aynı şekilde kötülük yapmaya karar verdiğinde de kötülük işleme kudreti yaratılır. Bu şekilde iyilik yapma kudretini zayi eden kulun kendisidir ve bu sebeple de zemmedilmeyi ve cezayı hak etmektedir.⁷⁶

Ayrıca Teftâzânî, kulun fiillerine tesir etmesini kendi gücü ve ihtiyarına bağlasa da Allah'ın o fiilin meydana gelmesini engelleyebileceğini de söylemektedir. Kul bir fiili irade etse de Allah onu dilemedikçe fiil gerçekleşmeyecektir. Meselâ düz bir arazide kendi fiillerimizi kontrol edebiliriz ancak yüksek bir tepeden aşağı doğru koşan kimse kendisini

⁷² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 166.

⁷³ Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal* (çev. Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978, s. 198.

⁷⁴ Hamdi Gündoğar, *Fahreddin er-Râzî'de İnsan Fiilleri*, Çıra Yayınları, İstanbul 2010, s.76.

⁷⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 167.

⁷⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, s. 165.

kontrol edemez. Ona göre, bazen ihtiyari fiillerde bizi ona yönelten bir şey olabilir. Kişinin aşık olduğu kişiye yürümesi buna örnek olarak verilebilir.⁷⁷

Teftâzânî'nin kesb görüşünün detaylarına geçmeden önce onun bu görüşüne dayanak kıldığı delillere de bakmak gerekir. O fikirlerini gelenekte olduğu gibi aklî ve naklî delillerle desteklemeye özen göstermektedir. Bazı yerlerde bu delillerin gelenek içinde yerlerini görmek bakımından bazı mukayeseler yapılmaya da çalışılacaktır. Teftâzânî'nin meseleyi ele alırken en göze çarpan yönü delilleri kullanırken Râzî'den etkilendiği hatta aynı delilleri kullandığı görülmektedir. Fakat bazı delillerinin tutarlı olmadığını söylemekte ve ciddi eleştiriler yapmakta yeni sorular sorup cevap bulmaya çalışmaktadır diyebiliriz.

2.2. Fiilin İlâhî Kudretle Gerçekleştiğine Dair Delilleri

2.2.1. Aklî Deliller

Bu bölümde Teftâzânî görüşünü desteklemek için beş akli delil kullanmaktadır. Bu delilleri onun verdiği sıraya göre şu şekilde incelenebilir.

2.2.1.1. Fiile Tesir Eden Kudretlerin Birleşmesi

Öncelikle belirtmek gerekir ki Teftâzânî'ye göre kulun fiili mümkün⁷⁸ statüsündedir. Her mümkün olan şey ise Allah'ın kudretiyle meydana gelir. O halde kulun fiili de Allah'ın kudreti ile gerçekleşen bir fiilidir (makdûr). Şayet kulun, fiilinin meydana gelmesine tesiri olsaydı, iki bağımsız etkenin birleşmesi gerekirdi. Teftâzânî bu sonuca bir eserin iki müessirinin olamayacağını söyleyerek karşı çıkmaktadır.⁷⁹

Kulun fiilinin Allah'ın kudretiyle meydana gelmesini câiz gördüğümüzde muayyen bir varlığın meydana gelmesinde muayyen bir sebebin meydana gelmesi gerekir. Yani fiilin sebebi belirli bir şey olmalıdır. Zira bu tespit edilmediğinde dinin temel unsuru olan mükellefiyet gerçekleşmez. Öteden beri kelâmcılar bu sebeple fiile tesir eden etkeni belirginleştirmeye çalıştılar. Muayyen olmayan bir şey fiile taalluk ettiğinde fiilin kime

⁷⁷ Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkih*, I, Daru'l Erkam, Beyrut 1998, s. 399.

⁷⁸ Mümkün: Varlığı veya yokluğu zatının gereği olmayıp zatına nisbetle her ikisi de eşit olan hükümdür. Bu sebeple oluşması için bir sebebe ihtiyacı vardır. Bk. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 135. İbn Sinâ'nın da etkisiyle vacip, mümkün ve müstahil kavramları kelâm ontolojisinde kullanılmaya başlandı. Bu durum geç dönem müellifi olan Teftâzânî'de açıkça görülür. Bu kavramların felâsifenin de etkisiyle kelâm terminolojisine girmesine dair bk. Veysel Kaya, *İbn Sinâ'nın Kelâma Etkisi*, Otto Yayınları, Ankara 2015, s. 73.

⁷⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 167; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 246; Hamdi Gündoğar, *Fahredden er-Râzî'de İnsan Fiilleri*, s. 99.

nispet edileceği de belli olmayacaktır. Hakiki anlamda etkinliği (tahakkuk) olmayan bir şey de başka bir şeyin varlığına sebep olamaz. Bir mümkün (fiil) şayet meydana geldiyse mutlaka ortada muayyen bir sebep olmalıdır. İmkân denen şey bütün mümkün varlıkları niteleyen zorunlu ontolojik bir özelliktir. O halde bütün mümkünlerin kendisine muhtaç olduğu asıl bir sebep olmalı ve o da vacip statüsünde bulunmalıdır. Bütün meydana gelen şeyler, bu hakiki sebebin yaratmasıyla gerçekleşir. Fiillerin asıl sebebi aynı zamanda ihtiyar sahibidir. Çünkü mümkün olan fiili meydana getirmede ihtiyar sahibi olan varlığa zorunluluk atfedilemez.⁸⁰

Teftâzânî'nin aslında hudûs delili formatını kullanarak bir istidlal yaptığı ve fiilin hakiki sebebini tespiti çalıştığı görülür. Burada amaç esas itibarıyla kendi teolojik ön kabullerine uygun biçimde faili belirginleştirmektir. Onun açısından tek bir hakikî fail vardır bu da Allah'tır. Kul açısından yapılması mümkün olan fiilin varlık boyutuna çıkması evveleminde bu irade ile gerçekleşmektedir.

Teftâzânî'ye göre Allah'ın gücü dahilinde olan her şey sadece onun kudretiyle meydana gelir. Şayet bu şeyler ilâhî kudretle meydana gelmemiş olsaydı başka kudretlerin bu aşamada etkisinin olması gerekirdi. Bu ise iki eşit zâttan (mümkün) birini hiçbir gerekçe yokken tercih etmek anlamına gelir. Oysa ki kelâmında tercih bilâ müreccih⁸¹ câiz değildir. Fiilin tek bir kudretle meydana geldiğini söylediğimizde ise bu işi Allah'ın kudretine nisbet etmek en doğrusudur. Hiçbir kudretin etkisi olmadan fiilin meydana geldiğini söylemek ise bâtıldır. Çünkü ortamda fiilin oluşumuna engel olan bir etki bulunmadıkça fiilin belli bir kudret sebebiyle meydana geldiğini söylemek daha doğrudur. Bu durumda fiilin başkasının kudretiyle meydana geldiğini söylemek de doğru olmaz. Zira bu, Allah'ın gücünün fiilin oluşumunda etkili olmadığını söylemek anlamına gelir. Mevcut olan bir şeyin tekrar yaratılması imkânsız olduğundan dolayı eğer başka bir şeyin kudretiyle fiil meydana gelmiştir diyorsak orada tekrar Allah'ın kudretini nefyetmiş oluruz. Bu durumda kulun yaratıcı olması gerekir ki bu da Allah'ı aciz bırakmak demektir. Dolayısıyla sonuç olarak tek bir seçeneğimiz kalmaktadır ve o da fiilin Allah'ın kudretiyle gerçekleştiğini kabul etmektir.⁸²

⁸⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 167.

⁸¹ Tercih bilâ-müreccih: Diğerinden üstünlüğünü haklı çıkaracak bir durum yokken ayrı konumdaki iki delilden birini ve onun gerektirdiği hükme ötekine tercih etme manasına gelir. Bk. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 313.

⁸² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 168.

Teftâzânî, ontolojik varlıkların durumlarından hareketle mümkünattan kabul ettiği insan fiillerinin tek bir müessiri olduğunu söylemekte ve onların zâtı vâcib olan Allah tarafından yaratıldığını ispatlamaktadır. Bundan dolayı varlığı zorunlu olmayan insan kendisi gibi mümkün olan fiillerinin yaratıcısı olamaz. Bir bakıma mümkün mümkün mahal olamaz. Bu delili değerlendirirken O'nun Râzî ve İcî etkisinde kaldığı bariz bir şekilde görülmektedir. Bu yüzden seleflerinden farklı bir şey söylemediğini anlamaktayız.

2.2.1.2. İnsanın Fiillerinin Tafsilatını Bilmemesi

Teftâzânî'ye göre insanın fiillerinin yaratıcısı olarak nitelendirilebilmesi için fiilin tüm hallerini detaylarıyla bilmesi gerekir. Oysa ki vakıada bu böyle değildir. İnsanın fiilinin daha fazlasını daha azını ya da ona aykırı olan bir şeyi yapması ise mümkündür. Tüm bu yapılanların tercih edilmesi için ise bir varlık tarafından hususen yapılması (*tahsis*) gerekir. Bu da insanda fiile yönelik kasdın varlığını gerektirir. Kasıt ise bilgi olmadan meydana gelmez. Bir fiili bilgisizce yapmak imkânsızdır.⁸³ Dolayısıyla fail olmak için fiili bilmek gerekir. İnsan ise fiilin detaylarını ve tüm oluşum şartlarını bilemez.⁸⁴

Teftâzânî insanın fiillerini tafsilatıyla bilmemesini birkaç örnekle izah etmektedir.⁸⁵ Meselâ uyuyan bir kişinin (*nâim*) durumu bunu açıklamaktadır. Çünkü bu kişi şuuru olmadığı için yaptığı fiillerin keyfiyet ve kemiyetine dair detayları bilemez.⁸⁶

Yürüyen kişi de kendisinden kaynaklanan bir şuuru olmaksızın belli bir zamanda belli bir mesafeyi kat edebilir. Böylece yürümeye başladığı yer ile vardığı yer arasındaki mekanın ve cüzlerinin tafsilatına dair bilgisi olmadan hareket eder. Bu kimse yürüdüğü zamanı oluşturan anların da bilgisine sahip değildir.⁸⁷

Teftâzânî'ye göre konuşan kimse de konuşmanın aleti olan uzuvlara dair bir şuura sahip olmaksızın özel harfleri özel bir sıraya göre bir araya getirir. Oysa ki o, tüm bu aletlerin vaziyet ve heyetlerini ise bilmemektedir.⁸⁸ Yazı yazan bir kişi de bu fiili yapmak için harfleri ve kelimeleri tek tek düşünür, parmaklarında bulunan eklemeler, kaslar, sinirler vb. uzuvların hareketlerini ve meziyetlerini detaylarıyla bilmeden harfleri ve kelimeleri art

⁸³ Teftâzânî buna delil olarak Hiç yaratan, yarattığı şeyi bilmez mi? (el-Mülk, 67/14) ayetini getirmektedir.

⁸⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 168; Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, s. 159; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 246; Hamdi Gündoğar, *Fahreddin er-Râzî'de İnsan Fiilleri*, s. 121.

⁸⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 168; Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, s. 159.

⁸⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 168

⁸⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 168; Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, s. 159.

⁸⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 168.

arda sıralar. Oysa ki meydana gelen şekillerin, nakışların ve harflerin tafsilatını bilmekle ancak yaratıcı olunabilir.⁸⁹ Kul zikri geçen bu eylemlere dair detayları bilmediği için fiil üzerinde sadece kâsib olarak isimlendirilebilir.

Böylece Teftâzânî kişinin kendi doğal yapısı üzerinden rahatlıkla kavrayabileceği örnekler üzerinden tezini destekler. Onun örnek olarak seçtiği; uyuma, yürüme, konuşma ve yazı yazma fiilleri arasında da aslında mahiyet farkı vardır; bunlar farklı şekillerde gerçekleşen ve organizmaya nisbet edilen faaliyetlerdir. Nitekim uyuma halindeki şuur durumu ile diğerleri arasındaki bariz fark açıktır. Ancak ona göre bu davranışlarda fâil belli bir şuur haline sahip olsa da eylemin tüm gerçekleşme alanlarını kuşatacak bir malumata sahip değildir.

Burada Teftâzânî Mu'tezile'nin bir itirazına yer verir. Buna göre insan, yürüyen bir kişi ile zorunlu olarak eli titreyen kişinin yaptığı hareketler arasındaki farkı pekâlâ bilmektedir. Yürüyen bir insanın o anda yapmış olduğu hareket kendi iradesiyle meydana geldiği halde eli titreyen kimsenin hareketi kendi iradesiyle gerçekleşmez. Ayrıca fiillerin hepsi Allah'ın yaratması ile meydana gelseydi insanın bunlar sebebiyle mükellef tutulması ve böylece iyi işlerinden dolayı övülmesi, kötü işlerinden dolayı da yerilmesi geçersiz olurdu. Bu durumda insanın imtihan için gönderilmesinin de bir anlamı kalmazdı.⁹⁰

Teftâzânî buna cevap verirken aslında bu itirazın daha çok kulun hiçbir surette irade ve ihtiyarını kabul etmeyen Cebriyye'ye yöneltilebileceğini söyler. Kulda irade ve kesb olduğunu kabul eden kimselere ise bu itiraz yöneltilemez.

Teftâzânî'nin bildirdiğine göre diğer bir itiraz ise kötülük problemi ile bağlantılıdır. Mu'tezile en başından beri cebr fikrini nefyetmek için bu argümanı ortaya koymaktadır. Buna göre Allah kulların fiillerini yaratsaydı, oturan, kalkan, yiyen, içen, zina eden ve hırsızlık yapanın da Allah olması gerekirdi.⁹¹ Oysa ki fiillerinde adalet ve hikmet vasıflarına riayet eden bir varlığın böyle bir durumla nitelenmesi söz konusu olamaz. Hatta bunu iddia etmek kişiyi dinin çerçevesinin dışına bile çıkarabilir.

Teftâzânî bu itirazı büyük bir cahillik olarak nitelemiştir. Buna göre bir şeyle vasıflanan kimse o şeyin yaratıcısı değildir; aksine o şey kendisiyle kâim olan kimsedir. Nitekim Allah Mu'tezile'nin gayet iyi bildiği gibi siyah ve beyaz gibi cisimlerde bulunan

⁸⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 168; Hamdi Gündoğar, *Fahreddin er-Râzî'de İnsan Fiilleri*, s. 123.

⁹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, s. 161; Kâdî Abdülcebbar, *Şerh...*, s. 278.

⁹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, s. 161; Kâdî Abdülcebbar, *Şerh...*, s. 254-256.

vasıfları yarattığı halde bunlarla vasıflanmaz.⁹² Bu cevap Teftâzânî'nin bu itizâlî eleştiriyi ciddi (ilzâmî) bulmadığını ve salt polemik için ortaya atılan bir görüş olarak kabul ettiğini gösterir. Zira burada Mu'tezile'yi zaten bildikleri bir hususu salt kendi görüşlerini desteklediği için öne sürmekle itham etmektedir.

2.2.1.3. Kulun Fiili Yapmaya ve Terketmeye İmkan Sahibi Olmaması

Teftâzânî'nin görüşlerini desteklemek için kullandığı bir diğer argüman kulun tercih etme potansiyeline dayanmaktadır. Buna göre insanın fiili şayet onun kudreti ve ihtiyarıyla gerçekleşseydi o dilediği zaman o fiili yapabilir dilediği zaman da terk edebilirdi. İnsan herhangi bir fiili terkedemediğinde ise cebr gerekirdi. Bu gereklilik (*lüzûm*) ilişkisinde kulun fiile ve terketmeye imkanını gerektiren (*lâzım*) husus ise doğru değildir. Bu cümle yanlış olduğunda onun gerektirdiği sonuç da (*melzûm*)⁹³ yanlış olacaktır. Çünkü, fiilin terk üzerine tercih edilmesi ya bir gerekçeyle olur ya da olmaz.⁹⁴

Bir diğer ihtimal ise tercih edici olmadan vücuda gelmesi mümkün olmayan bir fiilin varlık ve yokluk yönünün herhangi bir gerekçe olmadan tercih edilmesidir. Teftâzânî'ye göre bu da batıldır. Çünkü gereksiz biçimde iki mümkünden birinin tercih edilmesini kabul edersek isbât-ı vacip delillerinden olan imkan delilini de reddetmiş oluruz. O halde bu durum müessirin oluşuna değil bir şeyin oluşuna cevaz verir ki o zaman da yaratıcının inkârı gerekir. Bundan dolayı yaratıcısı belli olmayan bir fiilin meydana gelmesi veya terkedilmesi rastlantı sonucu gerçekleşmiş olur.⁹⁵

Kulun bir ihtiyacı yokken tercih edicinin varlığını kabul edersek ve bu tercih edici de kulun kendinden ise kuldân sâdır olan bu tercih edicinin de bir tercih edicisi olmalıdır? Bunu kabul etmek ise bizi sonu gelmeyen bir sürecin (teselsül) içine sokar ki bu da kelâmda batıldır. Böyle bir halde durum kulun dışındaki bir tercih ediciye de dayanabilir. Eğer tercih edicinin başta ve sonda kul olmadığını düşündüğümüzde ise kulun fiilinde özgür olmadığı ortaya çıkar. Böylece kulun fiilini terketme imkanı bulunmadığı da ortaya

⁹² Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, s. 161.

⁹³ Kelâmcıların bir istidlâl türü olarak lâzımın butlânından melzûmun butlânına intikal yöntemini kullanırlar. Lâzım bir şeyin gereği sonucu ve bir şeyden ayrılması mümkün olmayan. Mesela duman ateşin lazımıdır gibi. Yukarıdaki örnekte ise lâzım kulun fiili yapmaya veya terk etmeye ihtiyarının olması. Melzûm ise fiilin kulun kudretiyle meydana gelmesidir. Lâzım ve melzûm terimleri hakkında bk. Talha Hakan Alp, *Mantık İsağoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, Yasin Yayınevi, İstanbul 2013, s. 18.

⁹⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, s. 169; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 248; Hamdi Gündoğar, *Fahredden er-Râzi'de İnsan Fiilleri*, s. 82.

⁹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, s. 169; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 248; Hamdi Gündoğar, *Fahredden er-Râzi'de İnsan Fiilleri*, s. 82.

çıkar. Fiil ve terkin eşit olduğunu düşündüğümüzde de terk meydana gelemez. Zira fiilden vazgeçmeye yönelik bir tercih yoksa fiili terketmeyi tercih etmek nasıl olsun? Üstelik mümkünün varlığı zorunluluk derecesine varmadıkça meydana gelmez. Teftâzânî'ye göre tüm bunlar sonuçta kulun fiilinde bağımsız olduğunu söyleyen Mu'tezile'yi susturmak için yeterlidir.⁹⁶

Teftâzânî'nin bildirdiğine göre Mu'tezile de bu görüşe çeşitli itirazlar getirmiştir. O, bu karşıt görüşlerden dördüne yer verir ve çürütmeye çalışır. Bunlardan ilki tüm bu söylenenlerin zorunlu olarak bilinen bilgiye ters olmasıdır. Çünkü insan bir şeyi yapmak isterse yapar, terketmek istediğinde de terk eder. Gözlem yoluyla ortaya konan bu zorunlu bilgi üzerinde tartışmaya bile gerek yoktur.⁹⁷

Teftâzânî bunun cevabında fiilin ya da terkin meydana geldiği ilahi dilemenin (*meşîet*) husûlünün açık olduğunu bildirir. Bunun ayetlerden pek çok delili de vardır. Buna göre Allah dilemeden insan dileyemez ve her tür bilgi O'nun katındadır.⁹⁸ Bu ayetleri dikkate alan muhakkikler (müteahhir Eş'arî kelâmcılar) işin en nihayetinde cebre bağlandığını belirtirler. İnsan tercih eden bir canlı olarak görünse de aslında bu sadece bir görüntüden ibarettir. O tüm davranışlarını en başında ona verilen talimata göre ve zorunlulukla yapmaktadır.⁹⁹

Mu'tezile'nin ikinci itirazı kıdemi alem meselesiyle ilintilidir. Buna göre alemin yaratılması Allah tarafından meydana gelecekse bu durumun ezelde onaylanmış olması gerekir. O halde olacak olan her şey kadîm olmalıdır ve Allah'dan zorunluluk yoluyla meydana gelmelidir. Ezelde nasıl takdir edildiyse öylece meydana gelmelidir. Zira tam illet olduktan sonra bundan vazgeçmek imkansızdır. Eğer ezelde Allah'ın bir iradesi yoksa, o zaman Allah'ın iradesi hâdis olmalıdır. Böyle bir durumda teselsül de söz konusu olamaz. Bilakis iş gelir ezeli bir duruma dayanır.¹⁰⁰ Burada Mu'tezile'nin kader meselesini gündeme getirdiği görülür. Buna göre şayet insan fiilleri dahil her şeyin Allah tarafından yaratıldığı kabul edildiğinde, bu yaratmanın bir başlangıcı olmadığına göre fiiller de sonsuz olacaktır. Bu da neticede cebre kadar varacaktır.

⁹⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, s. 169.

⁹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, s. 169.

⁹⁸ Burada Teftâzânî el-İnsan, 76/30 **إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ** ve en-Nisâ, 4/78 **عِنْدَ اللَّهِ كُلُّ مَنْ** ayetleri delil olarak getirir.

⁹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, s. 170; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 248; Hamdi Gündoğar, *Fahreddin er-Râzi'de İnsan Fiilleri*, s. 92.

¹⁰⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, s. 169.

Teftâzânî bu itiraza cevap verirken, fiilin meydana geleceğine dair Allah'ın ezele taalluk eden kadîm bir iradesi olduğunu belirtir. Bu durumda ise başka bir tercih ediciye ihtiyaç duyulmamasından dolayı teselsül de gerekmez. Kulun iradesinin hilafına Allah'ın ihtiyarı dışında bir şeyle var olması gerekmez. Çünkü kulun iradesi hâdistir. Fiillere taalluku kademe kademe meydana gelir. Kulun iradesi hususi sebeplere ihtiyaç duyar. Bu sebepleri de Allah yaratır.¹⁰¹

Mu'tezile'nin üçüncü itirazı, ihtiyar sahibi bir varlığın bir şeyi yapmasının ya da yapmamasının caiz olmasıyla ilgilidir. Yırtıcı bir hayvandan kaçan kimse karşısına çıkan iki yoldan birini tercih edebilir bunun gibi susayan bir kimse de iki kadehten birini tercih edebilir. Çünkü irade, tercih etmeyi gerektirir. Burada muhal olan husus ise, diğerinden üstünlüğünü haklı çıkaracak bir durum yokken aynı konumdaki iki delilden birini ve onun gerektirdiği hükmü ötekine tercih etmektir.¹⁰²

Dördüncü itiraz ise, kul tarafından meydana gelmeyen, aynı zamanda iradenin (fiile ya da terke) taalluk etmesi ve sebebin yalın olması şeklinde dile getirebileceğimiz müreccih (etken sebep), kudreti itibara aldığımızda yani meseleye kulun kudreti cihetinden baktığımızda ne ihtiyara ne de fiil ya da terki yapabilmeye imkanı yoktur.¹⁰³

Üçüncü ve dördüncü itiraza cevaben Teftâzânî, ihtiyari fiillerde tercih edicinin vâcip olduğunu söyleyen Mu'tezile'ye bir ilzam olduğunu söyler. Yırtıcı hayvandan kaçan kimse iki yoldan birisinde yürümeye imkan sahibidir. Yürümediği yol kendisine eşit olsa da veya ondan daha zor bir yola girse de şu kesin olarak bilinir ki, iki yoldan birinin tercih edilmesi düşünülemez. Ancak bir güdüleyici sebep (*dâî*) ile de düşünülebilir. O sebep de kulun dilemesiyle olmaz. Bilakis Allah'ın yaratmasıyla olur. Bu durumda kulun o fiili yapması vacip olur. Dolayısıyla kulun onu terke imkanı olmaz. Biz meselenin cebre dayanmasını söylerken bunun dışında başka bir şeyi kastetmiyoruz.¹⁰⁴

Burada Teftâzânî insanın tek başına kendi gücüyle bir fiili gerçekleştiremeyeceğini söylüyor. Allah'ın kudreti olmadan fiilin gerçekleşmeyeceğine vurgu yapıyor. Fiili meydana getirmek için insan da bir isteğin meydana gelmesini de Allah'ın kudretine bağlıyor. Buradan yola çıkarak da insanın yaptıklarında tam bir hürriyeti olmadığını söylüyor.

¹⁰¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 170.

¹⁰² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 170.

¹⁰³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 170.

¹⁰⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 170.

2.2.1.4. Allah'ın Bilgisi ve İnsan Fiilleri

Allah'ın bilgisinin insan davranışıyla ilişkisi öteden beri tartışmalara konu olmuştur. Teftâzânî'de insan fiillerine dair incelemelerinde bu meseleyle ilgilenmiştir. Ona göre Allah cüziyyatı, olan ve olacak olan her şeyi bilmektedir. Allah için cehalet imkansızdır. Onun biliyor olduğu her şeyin meydana gelmesi ise vâcip, meydana gelmeyeceğini bildiği şeylerin gerçekleşmesi ise imkansızdır. Allah'ın ilmi söz konusu olduğu zaman zorunlu ve imkansız olanın kulun gücü dahilinde olması ise mümkün değildir. Yani, kul isterse yapar isterse terk eder diyemeyiz.¹⁰⁵

Şayet şöyle denirse, kulun fiilinin kendi güç ve ihtiyarıyla meydana geleceğini Allah sadece biliyor onu yaratmıyor dediğimizde o zaman da kulun fiili yapmasına engel olacak bir durum yoktur.¹⁰⁶

Teftâzânî'ye göre fiili terk etmek için gücümüz kalmayacak derecede Allah'ın bilgisinde olanın gerçekleşmesi için kendi kudret ve ihtiyarımızda o şeyin meydana gelmesi zorunludur. Çünkü meydana gelen tüm şeyler Allah'ın bilgisine uygun gerçekleşmelidir. Zaten bizim meselenin ızdırara dayanması şeklinde söylemiş olduğumuz da budur. Yoksa Mu'tezile'nin dediği gibi Allah'dan bağımsız bir şekilde tam bir ihtiyarla meydana gelmesinden bahsetmiyoruz. Ayrıca bu delil tahkiki bir delil değil ilzamidir. Yani karşı tarafı susturmak için getirilen bir delildir yoksa kusursuz bir delil değildir. Burada delilin Allah'ın fiiliyle nakzedilmesi¹⁰⁷ itiraz olarak getirilebilirse de Allah'ın fiili kulun fiiliyle uyumlu biçimde cereyan eder. Yoksa kulun ihtiyarıyla bir şey meydana gelmez. Burada Allah'ın kudreti doğrultusunda gerçekleşen şeyle insanın irade ettiği şeyin uyumlu olması gerekir şeklinde bir nakza ise şöyle cevap verilir: Fail fiili irade ettiği zaman aynı anda onu terk de edebiliyorsa işte o zaman ihtiyari fiilden bahsedebiliriz. Bu durumda sadece Allah fiillerinde bir ihtiyara sahiptir. Çünkü Allah'ın iradesi şeylere ezelde taalluk eder. O vakitte meydana geliyor olsa da onun ezelde meydana gelmesi anlaşılır. Allah'ın ilmi ve iradesi bir zamanla kayıtlı değildir. O takdirde ilim iradenin önüne geçmiş değildir. Eğer öyle olsaydı Allah'ın iradesi zorunlu olurdu. Bu durum ise Allah'ı zorunlu kılmak

¹⁰⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 171; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 260; Hamdi Gündoğar, *Fahreddin er-Râzi'de İnsan Fiilleri*, s. 102.

¹⁰⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 171.

¹⁰⁷ Nakz: İlet bulunduğu halde delilin bulunmaması. Bk. Talha Hakan Alp, *Mantık...*, s. 25.

demektir ki bu imkansızdır. Çünkü ezelin daha öncesi diye bir şey yoktur. Özet olarak, Allah'ın ilim ve iradesinin taalluk etmesinde bir mahzur yoktur.¹⁰⁸

Burada Teftâzânî insanın ihtiyarıyla ortaya çıkan fiillerin de zorunlu olduğunu, bu zorunluluğun ise eylemlerin Allah'ın ilminde ezelde bildiği şekliyle cereyan etmesinden kaynaklandığını söylemektedir. İnsan fiillerinin ezelde nasıl meydana geldiğini bilemeyeceği için fiillerinin yaratıcı da değildir. Bu sebeple tüm fiiller zaman ve mekanla kayıtlı olmayan ve her şeyi bilen Allah'ın kudretiyle gerçekleşmektedir.

2.2.1.5. Kulun Fiillerindeki Bağımsızlığının Reddi

Teftâzânî kulun fiillerinde bağımsız olduğu ve kendi fiilini yarattığını savunan Mu'tezile'nin görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymak için cisimlerin hareketi üzerinden hareket eder. Buna göre şayet insan kendi fiilini yaratmaya kadir olsaydı, bu durumda bir cismi bir vakitte hareket ettirmeye çalıştığında aynı vakitte Allah da o cismin hareket etmemesini dilediğinde, iki şeyin aynı anda meydana gelmesi gerekirdi. Ona göre bunun imkansızlığı ise gayet açıktır. Zira bir şeyin aynı anda hem hareket edip hem de durması muhaldir. Ortada bir şeyi gerektiren bir durum olduğu halde o şeyin meydana gelmemesi de ancak başka bir sebebin engellemesiyle olabilir. Mesela bir yere gitmesi gereken birisinin yolda karşılaştığı bir takım engellerden dolayı gidememesi diyebiliriz. İki muradın da meydana gelmesi için diğer iradenin meydana gelmesinden başka bir mani yoktur. Kulun iradesinin engeli Allah'ın iradesidir. Allah'ın iradesinin meydana gelmemesini de kul irade etmiştir. İki iradenin farklı yöndeki isteklerine mani olmazsa o zaman fiillerin ikisinin birden meydana gelmesi gerekir. Bunun muhal olduğu da açıktır. Onlardan biri meydana gelecek diğeri meydana gelmezse meydana gelmesini sağlayacak bir durum yoksa o zaman da tercih bilâ müreccih gerekir. Çünkü takdir edilen şeyi etkileme hususunda müstakil iki kudretin arada derece farkı olmaksızın meydana gelmesidir.¹⁰⁹

Teftâzânî Râzî'nin delili üzerinden bu itiraza şöyle cevap vermektedir: Şayet iki irade bir araya geldiğinde Allah'ın kudreti daha güçlü olduğu için O'nun muradı meydana gelir. Fiile olan tesirinin müstakil olması hususunda kudretlerinin eşit olduğunu farzetmiştik. Kuvvet ve şiddet açısından iki kudretin derecelerinin farklı olmasına münafi değildir. Yani Allah'ın iradesi ve kulun iradesinin ikisini de müstakil olarak

¹⁰⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 172; Hamdi Gündoğar, *Fahreddin er-Râzî'de İnsan Fiilleri*, s. 102.

¹⁰⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 172; Hamdi Gündoğar, *Fahreddin er-Râzî'de İnsan Fiilleri*, s. 115.

değerlendirirsek bile aralarında olan derece farkını göz ardı edemeyiz. İmam Razî bunu reddediyor. Râzî'ye göre güç yetirilen şey (*makdûr*) kısımlara ayrılamadığı (tecezzi) gibi şiddet ve zayıflık açısından aralarında fark da yoktur. İki kudretin bir maktura güç yetirmesi hiçbir durumda elverişli olamaz. Aksine kuvvet açısından iki kudretin birbirine eşit olması gerekir. İşin nihayetinde şunu deriz, iki kudretten bir tanesi daha şümulludur. Daha şümullu olması onun daha kuvvetli daha şiddetli olmasını gerektirmez.¹¹⁰

Teftâzânî, bu delilde Râzî'nin görüşlerini merkeze alarak meseleyi tahlil ettikten sonra Râzî'nin verdiği cevabı reddediyor ve tutarlı olmadığını söylüyor.¹¹¹

2.2.2. Naklî Deliller

Teftâzânî kendi istidlâlleri doğrultusunda ayet ve hadislerden de alıntılar yapmakta ve böylece görüşlerini desteklemeye çalışmaktadır.

2.2.2.1. Övgü Makamında Gelen Ayetler

Ayetlerde belirtildiğine göre bütün övgüler alemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur. Övülen varlığın ise en üstün, nimet veren ve saygıya layık olduğuna inanmak gerekir. Bu bağlamda insanların yapmış olduğu işlerin tek bir yaratıcısı vardır ki o da Allah'dır. Kulların fiillerini Allah'ın yarattığına dair naklî delillerden övgü makamında gelen ayeti kerimeler vardır: “Her şeyi yaratandır”¹¹² “Her şeyi yarattı”¹¹³ “Biz her şeyi bir ölçü ile yarattık”¹¹⁴ gibi ayetler böyledir.

Bu konuya dair sem'î deliller farklı özellikleri itibariyle bazı bölümlere ayrılabilir. Örneğin ayetlerin, “her şeyi yaratma” lafzıyla ya da “özellikle kulun amelini yaratma” lafzıyla ya da “ceâle, feale” vb. lafızlarla gelmesinde olduğu gibi.¹¹⁵

Teftâzânî'ye göre, Allah'ın övgü ve ibadet edilmeye layık olduğunu ifade eden “O’ndan başka ilah yoktur; O her şeyi yaratandır. O halde O’na ibadet edin” lafızlarına yer veren ayeti kerimeler bu meyanda öncelikle zikredilmelidir. Buradaki yaratmanın sadece ilâhî fiillerini kapsadığını söylemek yanlış bir istidlâl olacaktır. Çünkü Mu‘tezile’ye göre her canlı kendi fiilini yaratır. Oysa ki bu ayetteki yaratmayı her şeyi içine alacak şekilde

¹¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 172; Hamdi Gündoğar, *Fahreddin er-Râzî'de İnsan Fiilleri*, s. 115.

¹¹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 172.

¹¹² el-En'âm, 6/102.

¹¹³ el-En'âm, 6/101.

¹¹⁴ el-Kamer, 54/49.

¹¹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 175.

anlamak gerekir. Dolayısıyla bu “her şey” içerisine kulların fiilleri de girer. Kadîm varlıkların “her şey”in umumiyeti içerisine girmeyeceğini aklın ve kesin hükmün delaletiyle bilinir. Tefâtânî bu hususun izahında şöyle der: “Eve giren herkese ikramda bulundum” diyen bir kişi, bu girenlerin umumu içerisine dahil edilmez. Çünkü bunu diyen kişi bu sözünün umumu içerisinden istisna edilmiştir. Böyle bir istisna da umurun katiyyetine zarar vermez. Fakat normal şartlarda umumi bir ifade istisnaya uğrarsa katiyyeti gider ki o durum burada geçerli değildir. Çünkü hakiki manada bir istisna yoktur. Zorunlu bir istisna vardır.¹¹⁶

Ona göre benzer durum; “Yoksa Allah'a, O'nun gibi yaratan birtakım ortaklar buldular da, bu yaratış kendilerince birbirine benzer mi göründü? De ki: Allah, her şeyi yaratandır. O, birdir. Her şeye üstün ve kahredicidir.”¹¹⁷ ayetinde de vardır. Bu ayette de umumî bir ifade bulunur. Bu umumiyeti göz önünde bulundurduğumuzda kulların fiillerini Allah'ın yarattığını söyleriz. “Ke halkihî” (“O'nun gibi yaratan”) ifadesi masdar olarak kullanıldığında herkesin yaratmasının onun yaratması gibi olduğunu ifade eder ki Allah bunu reddetmektedir. Eğer burada O'nun yaratması bir kapsayıcılık (umûm) ifade etseydi ve bir ayrıcalığı olmasaydı, ortakların (şürekâ) yaratmasının O'nun yaratmasına benzetilmesinin reddi bir anlam ifade etmezdi.¹¹⁸

Tefâtânî'ye göre, “Mülkte O'nun ortağı yoktur. O her şeyi yaratmıştır ve her şeyi takdir etmiştir” ayeti kerimesini de aynı kapsamda değerlendirmek söz konusudur. Bu ayette de umûm göz önünde bulundurulmaktadır. Burada “Her şeyi yaratmıştır” ifadesi kullar her ne kadar mülkte Allah'ın ortakları olmasalar da onlar da bazı şeyleri yaratırlar gibi yanlış bir anlamayı bertaraf etmek için getirilmiştir. Eğer bu ayetten hareketle böyle değil de fiillerin bir kısmının başkaları tarafından yaratılabileceğini düşünürsek, ortağın nefyini zikretmenin peşinden gelen “her şeyi yaratmıştır” ifadesinin kesinlikle açıklamaya muhtaç bir ifade olarak karşımıza gelecektir.¹¹⁹

Tefâtânî bu grup ayetler içinde “Şüphesiz biz her şeyi bir ölçü ile yarattık” ayeti de mevcuttur. Ona göre, burada mümkün varlıkların her birinin ilahi bir takdir, maslahat ve maksada göre yaratıldığı belirtilmektedir. Bu manayı ifade ettiği için “külle şeyin” kelimesinde tercih edilen görüş onun mensub olmasıdır. Çünkü merfu olsaydı “halakna”

¹¹⁶ Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 175; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb: et-Tefsir-i kebir*, X, (çev. Sadık Kılıç... vd.), Huzur Yayınevi, İstanbul 2013, s. 82-83.

¹¹⁷ er-Ra'd, 13/16.

¹¹⁸ Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 176.

¹¹⁹ Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 176.

cümlesinin sıfatı olur ve başka bir haberin takdir edilmesini tevehhüm ettirir. Bu durumda ise mana şöyle olur: Yarattığımız her şey bir ölçü ile dir. Yoksa her şeyin Allah'ın mahluku olduğunu ifade etmez. Tam tersine Allah'ın yaratmasıyla olmayan bir takım şeylerin mevcut olduğunu ve bu şeylerin ölçü ile olmadığını ifade eder. “Şey”in “mevcud” a ya da ona bağlı olana verilmiş bir isim olduğunu daha önceden işaret etmemizle burada söylenebilecek olan “şey”in mutlaka yaratılmış olması gerekir gibi bir itiraz bertaraf olmuştur. Bu itiraz nasb okuyuşuna göre yapılabilecek bir itirazdır. Gerekçesi de şudur ki henüz yaratılmamış olan ve “şey” isminin kendisine ait olmadığı sınırsız sayıda mümkün tasavvur edilebilir. Bu durumda ister nasb olduğunu düşünelim istersek de rāf olduğunu, İster “halakna” yı haber düşünsek veya düşünmesek fark eden birşey olmaz her türlü itiraza cevap verilmiş olur.¹²⁰

2.2.2.2. Kulların Fiillerinin Yaratıcısı Allah’dır

Teftâzânî’ye göre kulların fiillerini Allah'ın yarattığına dair nakli delillerden olan “Allah sizi de amellerinizi de yarattı”¹²¹ ayetindeki “ma” masdariyye manasında¹²² alındığında Sibeveyh’in (ö. 180/796)¹²³ tercihinine göre, hazf söz konusu olmadığı gibi zamirden de müstağni oluruz. Bu durumda ayetin manası açıktır. “Allah sizi de işlerinizi de yaratır” diye çeviririz. Aynı şekilde buradaki “ma” mevsûle kabul edilirse umumi olur ve fiilleri, masiyetleri, taatleri, hareketler ve sükûnlar gibi müşahede ettiğimiz şeyleri içine alır. Kulların fiillerinden maksat, kulun filini Allah'ın yarattığı hususunda ihtilaf edilen kulun kesbiyle meydana gelen şeylerdir. Buna isnad edilen yemek, içmek, namaz, oruç, gibi mastardan hâsıl olan şeyleri kast ederler. Yoksa bizzat yapmanın kendisi değildir. Yapmanın kendisi soyuttur. Netice olarak ortaya çıkan şey ise somuttur. Namazı ikâme ediyorlar, zekâtı veriyorlar örneklerinde olduğu gibi. Bu da cumhurun bilmediği bir şeydir. Bu incelik fark edilemediği için “ma” harfinin mastar manasında olmasına bağlı olduğu zannedilmiştir.¹²⁴

2.2.2.3. Yaratma (Halk) Lafzıyla Gelen Ayetlerin Delaleti

Kulların fiillerini Allah'ın yarattığına dair nakli deliller içinde şu ayetler de zikredilir:

¹²⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, s. 176; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXI, s. 43.

¹²¹ el-Sâffât, 37/96.

¹²² Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVIII, s. 620.

¹²³ Arap dili gramerine dair zamanımıza ulaşan ilk hacimli eserin yazarı ve Basra nahiv mektebinin en önemli temsilcisi.

¹²⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, s. 176-177; Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, s. 160.

“O, her şeyi yaratandır”¹²⁵

“Sözünüzü ister gizleyin, isterse açığa vurun; bilin ki O, kalplerin içindekini bilmektedir”¹²⁶

“Yaratan hiç bilmez mi?”¹²⁷

“Onların Allah’tan başka tapmış oldukları şeyler hiçbir şey yaratamazlar”¹²⁸

“Allah’tan başka kimseler neyi yaratmış?”¹²⁹

Bu ayet-i kerimelerde Allah açıkça “halk” lafzını kullanmıştır. Fakat bu ayetlerin Allah’ın “herşeyi” yaratmasına delaletinde ihtimal ve kapalılık söz konusudur. Onun için Tefâtânî diğer yaratma lafzıyla gelen delilleri ayrıca değerlendirmiştir.¹³⁰

Tefâtânî’ye göre, birinci ayette “Hüvellahü’l hâlikû” ifadesinde “el-hâlikû” ifadesini haber olarak düşündüğümüzde ve “hüve” zamirini de ilerideki cümleye dikkat çekmek için ele aldığımız da ayet o zaman sınırlama (hasr) ifade eder. Böylece yaratıcı olmanın sınırlı olduğu ve sadece Allah’dan olduğu manası ortaya çıkar.¹³¹

Ona göre, ikinci ve üçüncü ayetler Allah’ın bilgisinin ispatı üzerine delil olarak getirilmiştir. O’nun kalplerde olan, arzuları, inançları, gelip geçen düşünceleri (havâtır) yani bütün her şeyi bildiğine dair delildir. Tüm bunları bilmesi, fiilleri de O’nun yarattığını gösterir. Ayette böylece yaratmanın meydana gelmesi için bilmek gerektiğine vurgu yapılmıştır. Aynı zamanda bu ayetlerde kulun kendi fiilinin yaratıcısı olmadığına dair bir delil de vardır. Çünkü kul kendi fiillerini detaylarıyla bilmediği için yaratması da söz konusu olamaz.¹³²

Tefâtânî’ye göre, dördüncü ayette ise “Onların Allah’tan başka tapmış olduğu şeyler hiçbir şey yaratamazlar” sözü Mesih’i, melekleri ve diğer canlıları içine alır. Bu ayet bunların hiçbir şey yaratamadığını ifade etmektedir.

Ona göre, beşinci ayette, “Allah’ın dışındaki varlıklar hiçbir şey yaratamaz” diye açıkça beyan edilmektedir. Şayet bunun zıddı olsaydı kâfirlerin “Biz hareketlerimizi,

¹²⁵ el-Haşr, 59/24.

¹²⁶ el-Mülk, 67/13.

¹²⁷ el-Mülk, 67/14.

¹²⁸ el-Nâhl, 16/20.

¹²⁹ el-Lokman, 31/11.

¹³⁰ Tefâtânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, s. 177.

¹³¹ Tefâtânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, s. 177; Hamdi Gündoğar, *Fahreddin er-Râzî’de İnsan Fiilleri*, s. 146.

¹³² Tefâtânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, s. 178; Hamdi Gündoğar, *Fahreddin er-Râzî’de İnsan Fiilleri*, s. 124.

konumlarımızı ve heyetlerimizi kendimiz yarattık” diye cevap vermesi gerekirdi. Eğer bu irade ile gözle görmek kastediliyorsa, mahsus hareket, konum ve heyetlerimizin birçoğunu yarattığımızı da söyleyebiliriz. Eğer bildirmek kastedilseydi, “bütün zâhir ve bâtın fiillerimizi biz yarattık” diye kafirler cevap verirlerdi. İki vechin kurulduğu ayette geçen ism-i mevsûlun sadece putları içine alacak şekilde söylenmemiştir. Kulların fiillerini de içine kapsamaktadır. Yaratmak da emretmek de O’na mahsustur.¹³³ Yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yarattı.¹³⁴ Hem gökyüzünü, yeri ve ikisi arasında bulunanları boş yere yaratmadık.¹³⁵ Bizim Rabbimiz, her şeye yaratılışını veren, sonra da sevk edendir.¹³⁶ Ayetlerden istidlâl ederek tek yaratıcının Allah olduğunu vurgulamaktadır.

Teftâzânî’ye göre bütün bu getirilen deliller üzerine kulun fiillerinin yaratıcı değil de meydana getiricisi olduğu ifade edilebilir. Çünkü halk başka îcad başkadır. Halk, kusursuz yaratmaktır. İcad da ise kusur olabilir. Kulun icadı kusurlu ya da takdir ettiği dışında da meydana gelebilir.¹³⁷

Teftâzânî’ye göre halk Allah’ın takdir ettiği vecih üzeredir. Kulun fiili de bazı kereler böyle olur. Eğer kul o fiilin mucidi olsaydı her zaman takdir ettiği şekilde yapardı. Bazı kere takdir ettiği vecihle yapamaması kulun kendi fiilinin mucidi olmadığını gösterir.¹³⁸ Teftâzânî burada halk ve îcadı aynı manada değerlendirmiştir.

2.2.2.4. Ceâle Lafzıyla Gelen Ayetlerin Delaleti

Teftâzânî bu kategoride şu ayetlere yer vermektedir:

“Rabbimiz bizi sana teslim olan kimselerden kıl.”¹³⁹

Rabbim beni namazı hakkıyla edâ edenlerden kıl.”¹⁴⁰

“Rabbim onu rızana lâyık kıl.”¹⁴¹

Teftâzânî’ye göre iki mefule müteaddi olan “ceale” fiili “tasyir” (dönüştürme) yani yaratılan bir şeyin başka bir şey kılınması anlamına gelir. “Ceale” nin ikinci mefulu kulun

¹³³ el-A’râf, 7/54.

¹³⁴ el-Bakara, 2/29.

¹³⁵ es-Sâd, 38/27.

¹³⁶ et-Tâhâ, 20/50.

¹³⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, s. 178.

¹³⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, s. 178.

¹³⁹ el-Bakara, 2/128.

¹⁴⁰ el-İbrâhîm, 14/40.

¹⁴¹ el-Meryem, 19/6.

fiili olursa buradan o kulun fiilinin de Allah'ın yarattığı bir şey olduğu ortaya çıkar. Mu'tezile ise bu türlü yerleri “muvaffak kılmak, lütufta bulunmak, muvaffak kılmamak ve lütfundan engellemek” gibi ya da “imkan verme ve takdir etme” gibi anlamlara yorarak mecazî bir kullanım olduğunu söylemektedir. Buradaki takdir bizim kullandığımız gibi değildir. Mu'tezile'ye göre kader ölçülüp biçilmiş genel sünnetullah (Allah'ın kanunu) anlamını taşır. Fakat Ona göre, söz konusu ayetler bu türlü te'vile imkan vermeyecek derecede açık ve çoktur.¹⁴²

2.2.2.5. Meşîet İfade Eden Ayetler

Teftâzânî bu grupta şu ayetlere yer verir:

“O dilediği şeyleri hakkıyla yapandır.”¹⁴³

“Allah dilediği şeyi yapar.”¹⁴⁴

“O dilediği şeye hükmeder.”¹⁴⁵

Teftâzânî'ye göre bu ayetler Allah'ın iradesiyle ve meşîetiyle alakalı her şeyi yaptığı anlamına gelmektedir. Buna göre, imanımızı ve diğer ibadetlerimizi yaratan Allah'dır. Bu şeylerin yapıcısının ve mucidinin Allah olması gerekir. “O, dilediğini yapar” diyerek yani iradesini umumi kılmaktansa “O yapmayı dilediğini yapar” şeklinde anlamı hususileştirerek manayı buna hamletmek, ayetin zahiri anlamından dönmek anlamına gelir.¹⁴⁶

2.2.2.6. Bütün İyilikleri ve Kötülükleri Allah'ın Yaratması

Teftâzânî burada şu ayeti zikreder:

“Kendilerine bir iyilik dokunsa “Bu Allah'dandır” derler; başlarına bir kötülük gelince de “Bu senden” derler. De ki hepsi Allah'tandır.”¹⁴⁷

Teftâzânî'ye göre bu ayetin zahirine baktığımızda ister güzellik ister çirkinlik olsun her birisi Allah'ın yaratması ve dilemesiyledir. Herkesin anlayacağı üzere ister iyilik olsun ister kötülük olsun her şeyin yaratılma imkanı eşittir. Buna binaen başka ayette; “Sana

¹⁴² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 178; Hamdi Gündoğar, *Fahreddin er-Râzî'de İnsan Fiilleri*, s. 173.

¹⁴³ el-Hûd, 11/107.

¹⁴⁴ el-İbrâhîm, 14/27.

¹⁴⁵ el-Mâide, 4/1.

¹⁴⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 179.

¹⁴⁷ en-Nisâ, 4/78.

gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefsendendir.¹⁴⁸ İki ayetin arasını uyumlu yapmak için icada değil de sebebiyete hamledilerek ayetler arasındaki tearuz giderilir. Nimet olarak size ne ulaşırsa, Allah'dandır.¹⁴⁹ Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona sözümüz sadece "ol" dememizdir hemen oluverir.¹⁵⁰ Tefâtânî'nin bu ayetten yaptığı istidlâle göre, iman ve bütün itaatler Allah tarafından meydana gelir. Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir. Çünkü, bütün bunlar bizim için nimetlerdir. O şeylerin bizim için nimet olduğu, Allah için de irade edilen bir şey olduğundan dolayı Allah'a nisbet edilmiştir. Onların kalplerine Allah, iman yazmış.¹⁵¹ Allah imanı ispat eden ve kalplerde var edendir. Güldüren ve ağlatan da Allah'dır.¹⁵² Gülmeyi ve ağlamayı yaratan Allah'dır. Sizi karada ve denizde gezdiren O'dur.¹⁵³ Muhakkak ki sizin gezmenizi yaratandır. Göğün boşluğunda emre boyun eğdirilmiş olarak uçuşan kuşları görmedin mi? Onları orada Allah'dan başkası tutmaz.¹⁵⁴ Sonra, bu ifadenin zahirinden kuşun havada kalması, kendi fiili ve iradesiyle meydana gelmektedir. Böylece onun fiilini de yaratanın Allah olduğu anlaşılır. Bunların misalleri çok fazladır. Yüreğime genişlik ver.¹⁵⁵ Zafer ancak Allah katındandır.¹⁵⁶ Rabbimiz bizi hidayete erdirdikten sonra kalplerimizi eğiltme.¹⁵⁷ Mu'tezile'nin te'villeri ise zahiri manadan zaruretsiz bir şekilde udûl etmektir. Bu ise dil kurallarına aykırıdır.¹⁵⁸ Bu ayetleri yorumlamadan zahiri manasıyla kulun fiilinin yaratıcısı olduğunu kabul eden Mu'tezile'yi ilzam etmek için kullanmaktadır.

2.2.2.7. Kulun Fiilinin İlâhî Kudretle Gerçekleştiğine Delalet Eden Hadisler

Tefâtânî ayetler yanında hadislerle de fikirlerini desteklemeye çalışmaktadır. Ona göre, her meydana gelen şeyin Allah'ın dilemesiyle olduğuna işaret eden hadisler manen mütevâtirdir. Kaza ve kader konusunda her şeyin Allah'ın takdir ve dilemesiyle olduğunu beyan eden hadislerin her biri âhâd olsa da mana itibariyle tevâtüre ulaşmışlardır. Bunlar Buhari, Müslim ve diğer güvenilir râviler kanalıyla ve sahih yolla bize ulaşır. Her ne kadar bazısında rivayet açısından ihtilaf olsa da Buhari ve Müslim gibi güvenilir âlimler

¹⁴⁸ en-Nisâ, 4/79.

¹⁴⁹ en-Nahl, 16/53.

¹⁵⁰ en-Nahl, 16/40.

¹⁵¹ el-Mücâdele, 58/22.

¹⁵² en-Necm, 53/43.

¹⁵³ el-Yûnus, 10/22.

¹⁵⁴ en-Nahl, 16/79.

¹⁵⁵ et-Tâhâ, 20/25.

¹⁵⁶ Âl-i İmrân, 3/126.

¹⁵⁷ Âl-i İmrân, 3/8.

¹⁵⁸ Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 179-180.

tarafından nakledilmişlerdir.¹⁵⁹ Böylece o fikirlerini destekleyen hadisleri müelliflere olan güveninden ötürü senet ve metin kritiği yapmadan nakletmektedir. Ayrıca hadisleri yorumlamadan zahiri manasına bağlı kalarak ele almaktadır. Bunlar sırasıyla şunlardır:

Ebû Hüreyre (r.a.)'den rivayet edildiğine göre, Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: “Adem (a.s) ile Musa (a.s) tartıştı. Musa, Adem’e: “Ey Adem! Sen bizim atamızsın. Bizi yasak ağaçtan yemen sebebiyle mahrumiyete düşürüp bu davranışın sebebiyle cennetten çıkarıldın” dedi. Adem’de, Musa’ya: “Sen, Musa’sın! Allah seni kelimıyla seçkin kıldı. Senin için Tevrat’ı eliyle yazdı. Bu suçu işleyeceğim; daha beni yaratmazdan kırk yıl önce Allah’ın bana takdir ettiği bir şeyden dolayı mı beni kınıyorsun?” dedi. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.): “Böylece Adem, Musa’ya galip geldi” buyurdu.¹⁶⁰

Ali b. Ebu Tâlib (r.a) rivayet ettiğine göre Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur. Kul, şu dört şeye iman etmedikçe gerçek manada mümin olamaz. Birincisi Allah’tan başka hiçbir ilah olmadığına ve benim Allah’ın Resûlü olduğuma ve beni hak (peygamber ve din) ile gönderdiğine şahitlik eder, ikincisi ölüme, üçüncüsü ölümden sonra yeniden dirilmeye iman eder, dördüncüsü ise kadere iman eder.¹⁶¹

Abdullah İbni Ömer (r.a) rivayet ettiğine göre Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur. Her şey Allah’ın takdiriyle olur. Ta ki insanın aciz ve akıllı olması da buna dahildir.¹⁶² Başka bir rivayette Efendimiz (s.a.v) şöyle buyurmuştur: Muhakkak ki Allah her sanatı ve sanatkarı yaratandır.¹⁶³

Peygamber efendimizin şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Hiçbir kalp yoktur ki ancak o Allah’ın parmaklarından iki parmak arasında olmasın. Dilerse onu ayakta tutar dilerse kaydırır.”¹⁶⁴

Hız Cabir (r.a) rivayet ettiğine göre Peygamberimiz çoğu defa şöyle söylerdi. Ey kalpleri çeviren Allah’ım benim kalbimi dinin üzerine sabit kıl. Peygamberimize şöyle deniyor. Ey Allah’ın Resûlu sana iman etmişken sen bizim ayaklarımızın kaymasından mı korkuyorsun. Şöyle buyurmuş: İşaret ve orta parmağına işaret ederek Allah’ın parmakları

¹⁵⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 180.

¹⁶⁰ Buhârî, *Tevhîd*, 37. ; Müslîm, *Kader*, 13.

¹⁶¹ Tirmizî, *Kader*, 10; İbn Mâce, *Mukaddime*, 10.

¹⁶² Müslîm, *Kader*, 18; Müvatta, *Kader*, 40.

¹⁶³ Elbani, *Silsiletussahih*, 1637.

¹⁶⁴ Tirmizî, *Kader*, 7; Müslîm, *Kader*, 17.

arasındadır diye parmaklarını hareket ettirdi.¹⁶⁵ Bu beyanda zikredilen sahih rivayetler çoktur.

2.3. Teftâzânî'nin Tevlîd Eleştirisi

Sözlükte “meydana getirmek, bir şeyi başka bir şeyden elde etmek ve doğurmak” manasına gelen vilâd (vilâdet) kökünden türeyen tevlîd, ıstılahta ise, failden bir vasıta ile meydana gelen dolaylı fiili ifade eder.¹⁶⁶ Bunun zıttı olan ve vasıtasız olarak meydana gelen fiil ise mübâşir (doğrudan) fiildir. Elin hareketiyle anahtarın hareket etmesi tevlîde örnektir. Burada anahtarın hareketi elin hareketi vasıtasıyla gerçekleşir. Mu‘tezile fiilleri kullara nispet edince, bu fiillerden ortaya çıkan bazı sonuçlar ile insan kudreti arasındaki ilişkiyi tesis etmek istemiştir, buna binaen tevlîd kavramı ortaya çıkmıştır.¹⁶⁷ İnsanın bazı fiilleri kendi üzerinde başlasa da dış dünyada sonuç meydana getirmektedir. Mu‘tezile fail ile onun bir sebep vasıtasıyla dış dünyada yaptığı fiil arasındaki ilişkiyi özgürlük ve sorumluluk esasına göre açıklamaya çalışmaktadır.

Temelinde adalet ilkesi olan Mu‘tezile’nin, Allah’ı kötülükten tenzih etme fikrini de öne sürerek fiillerde insan sorumluluğunu vurgulamak için ortaya koyduğu tevlîd teorisi, tabiat felsefesiyle de yakından alakalıdır. Çünkü insan tarafından başlatılan fiil sonuçlarını tabii düzlemde meydana getirmektedir. Bu nedenle insan fiilleri ve tabiat arasındaki ilişkiyi de kapsayan konu, günümüzde irâde hürriyeti ve sorumluluk kavramları etrafında değerlendirilmektedir.¹⁶⁸

Tevlîd teorisi ilk olarak Bısr b. Mu‘temir (ö. 210/825) tarafından ortaya atılmıştır.¹⁶⁹ Hüseyin en-Neccâr (ö. 220/835) ve Sâlihî (ö. 277/890) dışında tüm Mu‘tezile mensupları tarafından kabul edilen teori¹⁷⁰ başta Ehl-i sünnet kelâmcıları olmak üzere özellikle Teftâzânî tarafından da eleştirilmiştir.

Ehl-i sünnetin tevlîdi kabul etmemesinin en önemli nedeni tevlîdin âlemin işleyişinde sebep sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin varlığını kabul etmeye yani determinizme götüreceğinin düşünülmesidir. Onların düşüncesine göre Allah’ın âleme kesintisiz bir

¹⁶⁵ İbn Mâce, *Dua*, 2.

¹⁶⁶ İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “vld” md. ; Osman Demir, “Tevlîd”, *DİA*, XXXXI, TDV Yayınları, İstanbul 2012, s. 38-39.

¹⁶⁷ Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*, “vld” md. (thk. Ali Dahrûc) , Lübnan, 1996.

¹⁶⁸ Osman Demir, “Determinizim ve Okasyonizm Arasında : Mu‘tezile’de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 36, 2009, s. 63.

¹⁶⁹ Şehristânî, *el-Milel...* , s. 70 ; Osman Demir, “Determinizim ve....” , s. 64.

¹⁷⁰ el-Eş‘arî, *Makâlat...* , s. 202 ; Osman Demir, “Determinizim ve....” , s. 64.

şekilde müdahalesine engel olan bu durum, tabiat kanunlarının işlevini yitirmesi anlamına gelen mucize anlayışıyla bağdaşmamakta, bunun gibi cansız varlıklara fiil yetisi veren bu düşünce Allah'ın âlem üzerinde irâde, kudret ve yaratma sıfatlarıyla kurduğu mutlak otoritesine zarar verdiği görünmektedir.¹⁷¹

Mu'tezile'ye göre tevlîd, kudretin gerçekleştiği yerde veya o kudretin gerçekleştiği yerin dışında bir yerde meydana gelen fiilin failine başka bir fiilin nisbet edilmesidir. Bunun üzerine birtakım alt kollar da ortaya çıkmıştır. Bir sebebe bağlı olarak gerçekleşen fiilin, sebep olmadan doğrudan hâdis kudretle gerçekleşmesi imkansızdır. Peki bir sebebe bağlı doğan fiil Allah'ın fiilinde de geçerli midir? Bilakis bütün fiillerinde var mıdır? Ölüm yaralamanın uzantısı olan bir fiil midir? Yoksa kulun kendi mübaşeret ettiği bir fiil midir? Bu soruların cevapları, tevlîd meselesinin alt konularının belirlenmesini sağlamıştır.¹⁷²

Mu'tezile'de tevlîd yoluyla gerçekleşen fiilin faili hakkındaki görüşleri dört bölümde ele almak mümkündür. Buna göre, tevlîdin failinin insan, Allah ve cisim olduğu söylenmiş ayrıca faili olmadığını ileri sürenler de olmuştur. Bunlardan en çok kabul göreni ise mütevellidin meydana getiricisinin insan olduğunu savunan görüştür.¹⁷³

Teftâzânî Mu'tezile'nin mübâşir (doğrudan) ve mütevellid (dolaylı) fiillere gerçekte sebebiyet verenin, insan olduğu fikrine karşıdır. Ayrıca onlara göre, kişinin kastına uygun bir şekilde meydana gelen ile etken sebebe bağlı olarak gerçekleşen fiiller kulun tek başına yaptığı fiillerdir. Örneğin, aletin hareketi nasıl kula ait bir fiilse bu hareketin ortaya çıkardığı diğer fiillerde kullara aittir. Nasıl ki övme ve kınamanın kula nisbeti emredilenin ve nehyedilenin kulun fiiline uygunluğu gibi meselelerden ortaya çıkarak kulların fiil yarattığını söylüyorlarsa, aynı şekilde tevellüd eden fiilleri de kullar meydana getirmiştir. Bir insanın kitap yazmasını ele alacak olursak; bu kitaba bir takım övgüler ve yergiler geldiğinde bunu kitabın sahibine mal ederiz. Güzel konuşan kişiyi övdüğümüzde de aslında o konuşmayı yapan kişiyi övmekteyiz. Onlara göre tüm bu mütevellid fiiller kulun iradesiyle meydana gelmektedir.¹⁷⁴

Teftâzânî'nin ifade ettiğine göre, Mu'tezile'ye göre darbe alan kimsede meydana gelen elem ve bir şeyi kesmekten doğan kırılma Allah tarafından yaratılmamıştır. Bu fiiller bazı zamanlarda insana nispet edilmediği için de fâili olmayan bir fiil ortaya çıkmaktadır.

¹⁷¹ Osman Demir, "Determinizim ve..." , s. 64.

¹⁷² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 199

¹⁷³ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s. 242.

¹⁷⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 200.

Teftâzânî daha önce mübaşir fiillerde verdiği cevapların burada da geçerli olduğunu belirtir. Ona göre, Mu‘tezile’den Nazzâm, kulun kudret mahalli dışında herhangi bir fiili olmadığını ve bu fiillerin Allah’a ait olduğunu söylemiştir.¹⁷⁵ Nazzâm’a göre tabiatın işleyişi de eşyada gizlenen bir takım özelliklerin ortaya çıkmasıyla oluşur. Buna göre elbisenin, pamuk ya da odunun yanması, dışarıdan gelen bir ateşle değil, onlarda mevcut gizli bir ateşin (*kümûn*) ortaya çıkması (*zuhûr*) nedeniyledir.¹⁷⁶ Muammer ise, iradeden sonra meydana gelen mübaşir fiil dışında kulun hiçbir iradesinin olmadığını belirtir. İrade ile meydana gelen mütevellid fiil ise meydana geldiği cisme aittir. Zira mübaşir fiiller gibi mütevellid fiiller de kula ait olsaydı, bizim sebep olarak yaptıklarımıza göre meydana gelirdi. Örneğin, bir sanatkar bir seviyeye kadar eserini yapıyor, maksadına uygun bir şekilde sanat eseri çıkmadığı için eseri tekrar baştan yapmaya çalışıyor. Eğer mütevellid fiil bizim fiilimiz olsaydı doğrudan yaptığımız fiilden sonra o fiili meydana getirmeme ihtimalimiz olabilirdi. Çünkü, kulun özelliği bir şeyi yapmaya ya da yapmamaya güç yetirmesidir. Yaydan gönderilen okun ortaya çıkardığı durum gibi bir fiili mübaşeret ettiğimizde ondan doğan mütevellid fiil zorunlu olarak meydana gelir.¹⁷⁷

Teftâzânî burada Mu‘tezile’nin karşı cevaplarını da zikretmektedir. Buna göre bir maksat doğrultusunda dolaylı olarak meydana gelen fiilin, failin istediği gibi gerçekleşmemesi için bir engelin olması gerekir. Dolaylı fiili ortaya çıkaracak sebepleri hazırlarken dikkatli olmak gerekir. Örneğin, oku istediği hedefe göndermek isteyen bir kişi yayın gerginliğine dikkat edip iyi nişan almazsa ok yerine ulaşamaz. Yani, mütevellid fiilin failin istemediği şekilde oluşması, o fiilin mübaşeret eden fiilden ayrı olmasından değil sebeplerin sağlıklı bir şekilde oluşmamasından kaynaklanıyor. Fiili terketme imkanı olmayan kişi, maksadına uygun olmasa da o fiili meydana getirebilir. Böyle olması o fiilin faile ait olmasına engel değildir. Failin oluşmasını istediği mütevellid fiille uyumlu olması, ancak sebepler meydana geldiğinde ve maniler ortadan kalktığında olur. Yani, fiilin maksada uyumlu olmaması ancak bir mâniden dolayıdır.¹⁷⁸

Teftâzânî bu itiraza dört açıdan cevap vermektedir. Ona göre iki tarafından tutulan bir cisim düşündüğümüzde, iki insandan birisi eliyle o cismi çekerken diğeri itse ortaya çıkan fiil, bu iki kudretin birleşmesiyle meydana gelmiştir. Böyle olunca tek bir şeye engel olmak için iki etkenin bir araya gelmesi gerekir veya bu sonuç iki kudretten birisiyle de

¹⁷⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, s. 200.

¹⁷⁶ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s. 166.

¹⁷⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, s. 200.

¹⁷⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, s. 200.

meydana gelebilir. O zaman ise ya herhangi bir gerekçe olmadığı halde aynı konumda bulunan iki delilden birini ve onun gerektirdiği hükmü ötekine tercih etmek gerekir (tercih bilâ müreccih) ya da fiil herhangi bir etken olmadan meydana gelir ki bu da Allah'ın yaratması ile gerçekleşir. Teftâzânî'ye göre bu görüş de tartışmaya açıktır. Çünkü, Mu'tezile bu durumda da iki kudretin müstakil olmasını kabul etmeyip, bu fiilin iki kudretin birleşmesiyle gerçekleştiğini iddia edebilir.¹⁷⁹

Teftâzânî'nin ikinci eleştirisine göre, Allah bir fiili sebep yokken yaratabiliyorsa ve bu sebeple kulun fiilinden oluşan mütevellid fiilin gerçek yaratıcısı ise O, bir sebebe bağlı olmadan da fiil meydana getirebilir ki bu mümkün değildir.¹⁸⁰

Üçüncü cevap ise şöyledir. Mu'tezile'ye göre bir engel olmadığına sebep sonucu meydana getirir. Dolayısıyla mütevellid fiilin zorunlu olarak meydana gelmesi için, mübaşir fiilin tek başına gerçekleşmesi gerekir. Bu sebep müsebbebi tevlîd ettiği içinde ona başka bir kudret tesir etmemelidir. Şöyle ki, kulun kudreti tek başına mübaşir fiile etki edince mütevellid fiil zorunlu olarak meydana geleceğinden kulun mütevellid fiil üzerinde tesiri olduğundan bahsedemeyiz.¹⁸¹

Teftâzânî'nin dördüncü cevapta, şayet mütevellid fiil kulun kudretiyle gerçekleşirse kulun kudreti olmadığına da mütevellid fiilin olmaması gerektiğini söylemektedir. İnsan bir oku ileride bir adamı öldürünceye kadar havada gitmeye devam eder. Eğer bu ok bir canlıya isabet eder ve onu yaralarsa hatta belki aylar belki seneler sonra ölümüne sebebiyet verirse, oku en başında atan kişi çürümüş kemik parçasına döndükten sonra başka birinde acı ya da ölüm fiilini meydana getirmiş olur. Teftâzânî'ye göre Mu'tezile'nin bu itiraza bir cevabı bulunmaktadır. Buna göre, Allah'ın kudreti için şart koşulmayan bir takım şeyler kulun kudretinin tesiri için şart koşulabilir. Böylece mütevellid fiilin kulun kudretiyle gerçekleşmesinin manası, kulun fiili ortaya çıkaracak sebebe tesir etmesi olmaktadır.¹⁸²

Eş'âri mezhebine göre, tevlîd esasına göre meydana gelen fiil, hâdis kudretin gerçekleştiği yerden oluşan mübaşir fiilden farklı biçimde meydana gelse de o asla insan kudretine ait bir fiil değildir. Dolayısıyla bu fiili Allah'ın kudretine göre gerçekleştiğini kabul etmek gerekir. Kulun kudretini Allah yaratsa da insan ancak kendi fiil mahallinde

¹⁷⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 200.

¹⁸⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 201.

¹⁸¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 201.

¹⁸² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 201.

(beden) bulunan bir fiil ile irtibata geçebilir.¹⁸³ Fiilin bütünüyle kulun kontrolünde olduğu söylenemez. Mesela insan hasta olmak istemese de bir şekilde hastalanabilmektedir. İnsan kendi vücudunda irade ve kudretine ters bir durum gerçekleştiğinde buna engel olamamaktadır. Bunun gibi uyumak istemese de buna mani olamayıp bir süreden sonra yığılıp kalabilmektedir. Teftâzânî'ye göre tüm bu örnekler fiilin insana ait olmadığını ispatlar.

Teftâzânî bu husustaki kanaatini tekrarlar; ona göre fiillerin ortaya çıkmasında insanın tesiri yoktur. Fiilin insan tarafından yaratılması ise mümkün değildir. Ayrıca insanın mahallini aşan bir yerde meydana gelen fiillerin insan tarafından kesbedilmesi de imkânsızdır. Çünkü insanın böyle fiilleri engelleme imkânı yoktur. Ancak irâdeli fiillerde bu imkân vardır.¹⁸⁴

Böylece Teftâzânî Eş'arîlerde olduğu gibi tevlîdi reddetmekte ve buna dair gelenekte öne sürülen klasik tezleri tekrar etmektedir. O bu noktada özellikle Fahreddin er-Râzi'nin delillerine yer vermiştir. Ancak pek çok yerde cebre kayması gerekçesiyle onun delillerini de eleştirmiştir. Onun tevlîd eleştirisinin Cürcânî'de olduğu gibi kapsamlı olduğu da söylenemez. O tevlîdi bir tabiat teorisi değil bir fiil teorisi olarak algılamıştır ve kendi mezhebine yakın görüşler beyan etmiştir.

2.4. Hüsün ve Kubuh Meselesi

Kelâm ilminde ahlâk meselesi, genellikle insan davranışının değerini ifade eden hüsün ve kubuh kavramları ile bunların kaynağı ve nasıl bilineceği tartışmaları bağlamında ele alınır. Bu isabetli olmakla birlikte yeterli değildir. Zira hüsün-kubuh problemi insan fiilleri konusunun bir uzantısı olup daha üst boyutta yer alan bir dizi ontolojik ve epistemolojik tartışmayla ilintilidir. Bu sebeple kelâmda ahlâk meselesini araştırmak, kelâmın bütününi yani varlık, bilgi ve değer ilişkisini dikkate almakla gerçekleşir. Aksi halde iyilik ve kötülüğün aklîliği-naklîliği, değerlerin evrenselliği-göreceliliği tartışmaları konuyu belirli bir çerçeveye sokup özetlemesi bakımından önemli olsa da tek başına belirli bir sonuç vermeyebilir.¹⁸⁵

Hüsün ve kubuh meselesi yani ahlâkî değerlerin kaynağı problemi ilk dönemden itibaren kelâm metinlerinde tartışılmaya başlanmıştır. Hüsün ve kubuhun izafi olduğunu

¹⁸³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 201.

¹⁸⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, 182-183.

¹⁸⁵ Osman Demir, *İslam Ahlâk...*, s. 179.

savunan görüşlerden birincisi Eş‘arilere aittir. Onlara göre, bir şey kendi zatından, cinsinden ya da ondan ayrılmayan bir vasfından dolayı güzel ya da çirkin olmaz. İyiliğin anlamı onu gerçekleştiren kişinin şeriat tarafından övülmesine; kötülük ise yapılmasını şeriatın kınadığı şeydir. Diğer bir ifadeyle eşyanın ve fiillerin zatında herhangi bir hüsün ve kubuh niteliğinden bahsedilemez.¹⁸⁶

İkinci görüş ise, Mu‘tezile’ye aittir. Onlara göre hüsün ve kubuh zâtî olup; akıl, şeriat olmadan da iyilik ve kötülüğe hükmeder.¹⁸⁷ Fiilin kendisinde güzellik çirkinlik olduğuna hükmetmekle beraber şeriatın onu beyan edip açığa çıkarma görevi olduğunu söylediler.¹⁸⁸

Üçüncü görüş, Mâtürîdîlerin görüşüdür. Onlara göre, zâtî itibariyle güzel veya çirkin olduğu bilinebilen bir takım şeyler varsa da bazı şeyler diğer bazı şeylerin güzel veya çirkin olduğunu bilebilmek için akıl vahye ihtiyaç duymaktadır.¹⁸⁹

Kelâmdaki hüsün-kubuh ile kastedilen şey mânevi güzellik veya çirkinlik olup kelâmcılar bu terimleri insana yönelik âhiret mutluluğu veya cezasını gerektiren fiiller, Allah açısından ise O’nun fiillerinin güzel ya da çirkin olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği, kötü olanların ise Allah’ın iradesiyle gerçekleşip gerçekleşmeyeceği, özetle hüsün ve kubuhun Allah ile ilişkisini ortaya koymak için kullanılmaktadır.¹⁹⁰

Teftâzânî de meseleyi enine boyuna tartışmaktadır. O, özellikle Mu‘tezile’nin görüşlerini esas alarak meseleyi incelemiştir. Teftâzânî gramatik bir tahlil ile konuya giriş yapar. Buna göre hüsün (hüsn) “güzel olmak” anlamında masdardır ve “güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey” anlamında isim olarak kullanılır. Karşıtı olan kubuh ise (kubh) “çirkin olmak” ve “çirkinlik, nefret edilen şey” mânasında masdar isim olarak kullanılır.¹⁹¹ Dildeki anlamı belirlemek onun için önemlidir; zira pek çok hüsün ve kubuh tanımı olabilir. Bu sebeple o kendi benimsediği tanımı ortaya koymaktadır.

Hüsün ve kubuh iyilikle kötülüğün esas ve ölçüsü bakımından çeşitli tartışmalar olmuştur. Kur’ân-ı Kerîm’de ve kelâm literatüründe hüsün ve kubuhdan bahsedildiğinde

¹⁸⁶ el-Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 216.

¹⁸⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh...*, I, s. 34.

¹⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh...*, II, s. 424; el-Eş‘arî, *Makâlât...*, s. 272 ; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, s. 310.

¹⁸⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 351.

¹⁹⁰ İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16-17, 1999, s. 61.

¹⁹¹ İbnü’l-Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “hsn, kbh” md. leri; İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *DİA*, XVIII, TDV Yayınları, İstanbul 1999, s. 59.

mânevî güzellik ve çirkinlik, dünya ve âhiret hayatı için fayda ve zarar kastedilir. Bu açıklamalardan hareketle hüsün ve kubuh “fâilini övülmeye veya kötölemeye lââyık kılan inanç, düşünce ve davranış” diye tanımlanır.¹⁹²

Seyyid Şerîf Cürçânî’ye göre Allah katında mükafat almayı gerektiren güzel davranışlar hüsün, cezayı gerektiren durumlar ise kubuktur.¹⁹³ Güzel davranışlardan kasıt ise vacip, mendup ve mubah gibi şeriatın yasaklamadığı şeylerdir. Cezayı gerektiren durumlar ise Şâri‘ tarafından yasaklanan ve haram kılınan hususlardır. Bir şeyin güzellik ve çirkinliği hususunda akli bir hüküm yoktur. Güzellik ve çirkinliği şeriat hem tespit eder hem de açıklar.¹⁹⁴

Güzellik ve çirkinlik Teftâzânî’ye göre üç manada kullanılır. Birincisi, ilim ve cehalet gibi yetkinlik ve eksiklik manasındaki sıfatlardır. İkincisi, adalet ve zulüm gibi maksada uyumlu ya da maksada uyumlu olmamak manasındakidir. İster şeriat gelsin ister gelmesin akılların nazarında ve adaletlerin cereyan etmiş olduğu alanda her övgüye ve yergiye layık olan şeyler akılla bilinir. Bu iki manadaki hüsün-kubuh meselesinde tartışma yoktur.¹⁹⁵

Üçüncüsü ve asıl tartışma konusu olan mesele ise, Allah katında hüsün ve kubuh diye bir şeyin olup olmadığı konusudur. Daha açık bir ifadeyle yapıp yapılmaması durumunda Allah’ın mükafat veya ceza vermesini gerektiren aklen güzel ve çirkin işlerin var olup olmadığı tartışmanın özünü oluşturmaktadır. Teftâzânî’nin de benimsemiş olduğu Eş‘ari mezhebinin genel görüşüne göre, mükafat ve ceza kulların fiilleriyle ilgilidir. Allah’ın emrettiği güzeldir ve mükâfata layıktır; yasakladığı da çirkin olup cezayı gerektirir. Dolayısıyla Allah katında bir şeyin güzelliği ya da çirkinliğine akıl tek başına hükmedemez. Bilakis kula Allah’ın emrettiği şeyler güzel, yasakladığı şeyler ise çirkindir. Aklın iyi kabul edip iyi yapmak, çirkin kabul edip çirkin yapmak gibi bir işlevi yoktur. Aklın nehyettiği bir şeyi Allah emretmiş olsa o güzel olur. Aklın güzel gördüğü bir şeyi Allah nehyetmiş olsa o çirkin olur.¹⁹⁶

Mu‘tezile’ye göre güzellik ve çirkinlik nesnelere zâtları nedeniyledir. Akıl fiillerin güzellik ve çirkinliğini şeriat gelmeden de kavrayabilir. Akıl sadece şeriatın getirdiklerini

¹⁹² Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam...*, s. 136.

¹⁹³ Seyyid Şerîf Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, (thk. Muhammed Abdurrahman Merâşlî), Darunnefais, Beyrut 2012, s. 152.

¹⁹⁴ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf...*, s. 310.

¹⁹⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, s. 207.

¹⁹⁶ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, s. 208.

idrake vesile değildir. Fiiller iyilik ve kötülükle sonradan vasıflanmamıştır. Allah bir fiili, kötü olduğu için yasaklamış, iyi olduğu için emretmiştir.¹⁹⁷ Onlara göre, fiil için o fiili Allah'ın hükmünde güzel ve çirkin kabul ettirecek bir yön vardır.¹⁹⁸

Buna göre insanın yapmış olduğu fiiller, zâtları gereği iyi ve kötüdür, yoksa onları güzel ve çirkin diye vasıflandıran şeriat mıdır konusunda Mu'tezile aklı ve nesnel bir anlayışı benimsemektedir. Onlara göre, bir fiili Allah'ın hükmünde güzel ve çirkin yapan bir yön vardır.

Teftâzânî burada şöyle bir değerlendirme yapmaktadır. Fayda veren doğrunun güzelliği, zarar veren yalanın çirkinliği gibi hususların güzel veya çirkin olduğunu kişi ya zorunlu ya da nazari olarak akılla idrak edebilir. Ancak faydalı yalanın güzel zararlı doğrunun çirkin olmasını akıl nazarî olarak bilir. Fakat Arefe günü oruç tutmanın güzel, bayram günü ise çirkin olmasını akıl ancak şer'-i şerifin açıklamasıyla bilir.¹⁹⁹

Ayrıca Teftâzânî meseleyi Ehl-i sünnetin kullandığı deliller üzerinden ele almaktadır. Bu delillerden fiilin güzellik ve çirkinliğinin bizzat kendisinden olmadığını gösterdiği gibi ondaki bir takım özellik ve yönlerden olmadığını da gösterir. Bazıları ise sadece fiilin bizatihi kendisinden kaynaklanmayacağını fakat bazı özellik ve yönlerden dolayı güzellik ve çirkinlik olabileceğine delalet eder.²⁰⁰

Delillerden birincisi şöyledir: Şayet bir fiil aklen güzel veya çirkin olsaydı, vacip olan şeyi terk edeni veya haramı yapan kişiyi cezalandırmak gerekirdi. Buna göre ister şeriat gelmiş olsun ister gelmemiş olsun cezayı hak eden kişinin tövbe etmeden önce ölmesi halinde ceza görmesinin zorunlu olduğunu söyleyen Mu'tezile Allah'a zorunluluk isnad etmiş olmaktadır.²⁰¹ Bunun bâtil olduğu ise "Biz bir peygamber göndermedikçe azap edecek değiliz" ayetinden anlaşılır.²⁰² Bu nedenle teklifî hükümlerin anlaşılmasında akıl yeterli değildir. Dolayısıyla Peygamber gelmeden önce neyin iyi neyin kötü olduğunu idrak etsek de Allah katındaki durumunu ancak bir elçi vasıtasıyla bilebiliriz.

İkincisi, şayet hüsün ve kubuh akılla bilinebilseydi, kulların hiçbir fiili aklen ne güzel ne de çirkin olabilirdi. Şöyle ki kulun fiili ya zorunlu ya da tesadüfidir. Bunlardan hiçbirini güzellik ya da çirkinlikle nitelemek doğru olmaz. Kul o fiili terk etmeye güç yetiremiyorsa

¹⁹⁷ A.Saim Kılavuz, *Ana...*, s. 196.

¹⁹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 208.

¹⁹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 208.

²⁰⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 208.

²⁰¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 209.

²⁰² el-İsrâ, 17/15.

o fiil zorunlu ve terki imkansızdır. Eğer terk edebiliyor fakat o fiil herhangi bir müreccihden (tercih ettirici) kaynaklanmıyorsa yani o fiil ondan bazen sadır oluyor bazen olmuyorsa o fiil bir rastlantı olup kendisini gerektiren herhangi bir sebep olmaksızın gerçekleşmiş demektir. Bunu kabul ettiğimiz takdirde kainatın da bir yaratıcısı olmaksızın ortaya çıkmış olduğunu düşünebiliriz ki bu durumda Allah'ı ispat etmek mümkün olmaz. Eğer bu müreccih kulun fiillerinden biri ise bu durumda bunu tercih ettiren başka bir fiil ve dolayısıyla başka bir müreccih daha ispat etmek gerekir ki bu da teselsüle sebep olur. Bu müreccih eğer kulun fiillerinden olmayıp da o müreccihle beraber fiilin kuldun ortaya çıkması zorunlu değil de mümkün olursa az önce dile getirmiş olduğumuz taksim geri döner ve yine aynı şekilde teselsüle sebep olur. Şayet fiilin meydana gelmesi zorunlu olursa bu durumda kul da yapmaya mecbur olur ki bu da cebri gerektirir. Cebir altında gerçekleşen fiillerin güzel veya çirkin olarak nitelenemeyeceği açıktır.²⁰³

Üçüncüsü, şayet yalanın çirkin olması zatından olmuş olsaydı, yalan söylemek her zaman kötü olurdu. Oysa ki durum böyle değildir. Mesela bir peygamberi öldürmekten korumak için yalan söylemek kesinlikle vacip olur ve güzeldir. Öldürmek had sebebiyle olursa güzel fakat zulmen olursa çirkindir.²⁰⁴

Teftâzânî bu delile bir itiraz getirildiğini zikretmektedir. Mu‘tezile’ye göre, bir peygamberi öldürülmekten korumak için yalan söylemek yalanın çirkinliğini devam ettiriyor fakat öldürülmek ve kurtarmak için yalan söylemek durumlarına bakılınca ikisi de çirkindir. Bu durumda iki kötü duruma mecbur olduğumuzda bunlardan daha az kötü olanını tercih etmek güzeldir. Aslında burada yalan güzel değildir sadece daha az kötü olan bir durum tercih edilmiştir.²⁰⁵

Teftâzânî buna cevap verirken, yalandan başka bir yöntemle adamın kurtarılamayacağı anlaşılınca yalan söylemenin vacip olacağını söyler. Bundan dolayı yalan söylemek de güzel bir şey olmuş olur.²⁰⁶

Dördüncüsü, “Yarım yalan söyleyeceğim” diyen bir adamın sözünde, şayet doğruyu söylemek özünde güzel, yalan söylemek de özünde çirkinse bu sözde hüsün ve kubuhun aynı anda bulunduğunu kabul etmek gerekecektir. Şöyle ki, bu söz doğru olduğuna göre bir yandan güzel olmayı gerektirirken sözün doğru olması ertesi gün yalan söylemeye bağlı

²⁰³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 209.

²⁰⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 210.

²⁰⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 210.

²⁰⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 210.

olduğundan diğer yandan da çirkin olacaktır. Eğer bu sözüyle yalan söylemişse, bu yönüyle zaten çirkinliği gerektirecek; fakat yarın yalan söylemeyi terk etmesini gerektirdiği için de güzel olacaktır. Bu sözde hüsün ve kubuhun aynı anda bulunması ve tenakuzu gerektirmesi yarına mahsus bir durumdur.²⁰⁷

Şöyle de denilebilir: Bu özünde güzeldir dolayısıyla yalanın çirkinliği zâti olmaz ya da özünde çirkindir o zaman da terk etmek güzel olur. Birinci sözün yalan olmasını gerektirmesiyle beraber onu terk etmek güzeldir. Çirkin olan birinci sözün yalanı gerektirmesi ise çirkindir. Tenakuzu gerektirmesinin dayandığı nokta, yarına yönelik haber vermeyle sınırlandırmak içindir. Mesele bu şekilde ele alındığı taktirde bu sözünde yalancı da olsa dürüst de olsa çirkinlik ve güzellik birleşmek durumundadır. Hepsinin bina edildiği temel ise, güzelin gerektirdiği şeyin güzel olması, çirkinin gerektirdiği şeyin ise çirkin olmasıdır. Zira bütün güzellik ve çirkinliklerin zâti olduğu iddia edilmektedir. Aynı sözde doğru ve yalanın birleştiği ortaya konularak bu iddiaya itiraz etmek mümkündür. Diğer bir ifadeyle doğruluk ve yalan aynı sözde bir araya gelmekle güzel olan doğrulukla çirkin olan kötülük bir araya gelmiş olacaktır. Bu da sözün aynı anda hem güzel hem çirkin olmasına sebebiyet verecektir. Bu ise açık bir tenakuzdur.²⁰⁸

Bu hususu bir önerme üzerinden şöyle de anlatabiliriz: “Şuan sana söylediğim söz yalandır” cümlesinde olduğu gibi bu önermenin içeriği bize kendisinin yalan olduğunu haber versin. “Şayet bu söz yalandır” derken doğru söyleniyorsa bu durumda bu sözde doğru söylenmekle yalan söylenmiş olur. Zira bu sözün doğru olması yalan olmasına bağlıdır. Aksi de böyledir. Aynı zamanda bu durum dün ve yarın ki sözler için de söylenebilir. “Yarın sana söyleyeceğim hiçbir şey doğru olmayacak” sözünde olduğu gibi. Ardından yarın olur ve “Dün sana söylemiş olduğum o söz doğruydu” denir. Böylece söz doğru olduğunda onun bugün söylemiş olduğu şey yalan olur veya ikisinin de doğru olması gerekir. Teftâzânî’ye göre en zeki ve en akıllı adamlar bile bu konuyu çözmekte hayrete düşmüşlerdir. Bu paradoks cezrü’l-esam²⁰⁹ diye isimlendirmiştir.²¹⁰ Bu, konu düşünce tarihinde cezrü’l-esam (sağır kök) paradoksu diye bilinir; Giritli birinin “tüm Giritliler yalancıdır” demesi gibi. Aynı zamanda cebir âlimi Hârizmî’nin irrasyonel sayılar için

²⁰⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, s. 210.

²⁰⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, s. 210.

²⁰⁹ Cezrü’l-esam: Üçün karesi dokuzdur. Dokuz ise tam bölünebilir bir sayıdır oda üçe tam bölünebilir. On ise tam bölünebilir bir sayı değildir. Kök sayıları üç ve yedinin toplamından oluşan on sayısı tam bölünebilir bir sayı olmadığı gibi kökleri de kendi içinde bölünemez. “Cezr” bölünebilen “Esam” bölünemeyen demektir. Bk. Tehânevî, *Keşşâfu istulâhâti’l-fünûn*, s. 555.

²¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, s. 210.

kullandığı bir terimdir.²¹¹ Teftâzânî, bunlar üzerinde uzun zaman düşündüğünü, kavilleri araştırdığını ve tatmin edecek şeyler bulamadığını ifade etmektedir. Ancak çok az şeyin zahir olduğunu söylemektedir.²¹²

Bu problemin oldukça güç olduğunu teslim eden Teftâzânî çözüm olarak şöyle bir teklif yapmaktadır: “Doğru veya yanlış olmak mevzu ve mahmul arasındaki nisbete ârız olur. Hüküm ise, özne (mevzu) ile yüklem (mahmul) arasında olumlu ya da olumsuz olarak ortaya konulan irtibattır. Yalan ve doğrunun hükme ârız olması sebebiyle bütün önermelerde gerektiği üzere doğruluk ve yalan kaçınılmazdır. Fakat yalan ve doğru bazen hükmün kendisi yani yüklem de olabilir. Türetilme yoluyla “bu doğrudur” sözümüzde olduğu gibi. Bunlar çelişmezler. Fakat tek bir hükme ârız olurlarsa bir tenakuz ortaya çıkar. Yüklem ile özne arasındaki hükme aynı anda “yalan ve doğru” tenakuz olur. Bu doğrudur ya da bu yalandır diye aynı anda söylenirse bu içinden çıkılamayacak bir hal alır. Yalan ve doğru tek bir nisbete ârız olmadığı sürece tenakuz da olmaz ya da tek bir mevzuya iki hüküm olarak itibar edilmedikçe de tenakuz oluşmaz. “Gökyüzü ayaklarımızın altındadır” sözünün hem doğru hem yalan olması gibi burada itibarlar açık bir şekilde farklı olduğundan ihtilaf yaşanmaz. Çünkü burada mercilerin farklı olmasından kaynaklanıyor. İtibarlar gizli olduğunda ise, kazıyye-i şahsiyye²¹³ yüzünden paradoks ortaya çıkar. “Bu söz doğrudur” kazıyyesi şahsidir. Eğer onu yalan olarak farz edersek nakizi doğru olur. O da şudur, bu söz doğrudur cümlesi yoksa nakizinin doğru olması gerekir. Bu seferde hükmüne hal olmak yerine doğruluk şahsiyyeye hüküm olur. Bu söz doğrudur dediğimizde doğruluk kelimesi bu sözün yüklemi oluyor nisbetine dair bir bildiri yapmıyor. Onun hükmüne hulul eden şeyi yalan farz ettiğimiz üzere bunun doğruluğu da bu durumda nakizinin nisbesi olan nisbe-i icabiyyeye ârız olmuştur. Dolayısıyla bir hükme ârız olması şeklinde birleşme hasıl olmaz. Yani tek bir öznenin iki ayrı hükmü olarak da içtima etmediler. Tıpkı doğru olarak farz ettiğimizde de durum böyle olacak. Bu durumda şöyle bir itiraz getirilirse; birincisi, şahsiyyenin hükmüne yani yüklemine dönüyor ikincisi ise, onun konusuna dönüyor diye yalan ve doğrunun tenakuzunu kabul etmeyebilir. Burada Teftâzânî cevabı terk ederek, işgali çözmek konusunda aczini itiraf ediyor.”²¹⁴ Daha sonra bu konu üzerine âlimler çözüm önerileri getirmeyi sürdürmüştür. Bu âlimler arasında

²¹¹ Şükrü Özen, “Teftâzânî”, *DİA*, XXXX, Ankara 2011, s. 302.

²¹²-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 211.

²¹³ Kazıyye-i şahsiyye: Mevzuu yalnız bir fertten ibaret olup da hüküm onun üzerine olan kazıyyedir. “İstanbul en büyük şehirlerin birincisidir” gibi. Bk. Talha Alp, *Mantık...*, s. 16.

²¹⁴ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 211.

Hocazâde Muslihuddin Efendi, Hatibzâde Muhyiddin Efendi, Mîr Sadreddin Muhammed eş-Şîrâzî, Devvânî, Muslihuddîn-i Lârî ve Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî sayılabilir.²¹⁵

Teftâzânî meseleyi eskiden beri kullanılan deliller üzerinden değerlendirmekte ve bazı noktalarda çözüm olmadığı kanaatine varmaktadır. Ayrıca konuyu detaylı bir şekilde *et-Telvîh* eserinde tahlil etmektedir. Bazı delillerde yeterince düşünmesine rağmen pek fazla bir neticeye ulaşılamayacağını söylemektedir. O hüsün ve kubuhun ancak vahiy yoluyla bilinebileceğini savunan Eş'arilerle aynı görüşü benimsemektedir. Allah katında aklın nehyettiği bir şeyi Allah emretmiş olsa o güzel olur. Aklın güzel gördüğü bir şeyi Allah nehyetmiş olsa o çirkin olur. Detaylarıyla meseleyi ele aldığı eserinde ise tartışmalar ekseninde dört mukaddime namıyla meşhur önemli bir literatür oluşmuştur.

2.5. Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk

İnsanların fiillerinin anlaşılması noktasında hüsün ve kubuh konusunun devamı olan teklîfu mâ lâ yutâk meselesi, kelâm alimleri tarafından tartışıla gelmiş bir konu olup kulun Allah tarafından güç yetirilemeyen bir işle yükümlü tutulup tutulamayacağı meselesidir. Bu mesele Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasında derinlemesine tartışılmıştır. Özellikle konuyu Teftâzânî *Şerhu'l-Akaid* eserinde genel çerçevede ele almış ve *Şerhu'l-Makâsîd*, eserinde ise derinlemesine incelemiştir. Burada Teftâzânî'nin görüşlerini ortaya koymak için tanımlama ve Mu'tezile ve Eş'ariler'in düşüncelerine yer verdikten sonra Teftâzânî'nin görüşlerini ele alacağız.

Sözlükte “bir şeyin yükünü yüklenmek, zorluk görülen şeyleri yüklemek” anlamındaki kelef kökünden türeyen teklîf “insanların sıkıntı, zorluk saydıkları şeyleri yüklemek” demektir.²¹⁶ Terim olarak ise, yerine getirilmesi mükâfatı, getirilmemesinde cezayı hak eden, güç yetirilemeyecek bir işin imtihana çekme amacıyla başkasından istenmesi diye tanımlanabilir.²¹⁷

İslâm âlimleri Allah'ın insanı güç yetiremeyeceği şeylerle mükellef tutmadığı konusunda birleşmişlerdir. Çünkü bu ilâhî hikmet ve adaletin zaruri sonucudur.²¹⁸ Kelâmda teklif meselesi, Allah'ın güç yetiremeyeceği bir şeyle kulunu sorumlu tutmasının aklen mümkün olup olmaması bakımından ele alınır.

²¹⁵ Şükrü Özen, “Teftâzânî”, 302.

²¹⁶ İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “klf” md ; Rağıp el-İsfahani, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, (çev. Abdulbaki Güneş-Mehmet Yolcu), Çıra Yayınları, İstanbul 2012, s. 930.

²¹⁷ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam...*, s. 310.

²¹⁸ Bekir Topaloğlu, *Kelam...*, s. 311.

Mu‘tezile’ye göre, teklîf-i mâ lâ yutâk meselesi adâlet ilkesiyle ilgilidir. Onlara göre kudretin makdûra bitişik olduğunu kabul etmek, güç yetirilemeyen şeyden sorumlu olmayı gerektirir. Bu ise çirkin bir iştir. Adalet gereği Allah çirkin olanı yapmaz. İnsanların yararına olan şeyleri yapması gerekir.²¹⁹

Eş‘ari, Allah kâfiri imân etmekle sorumlu tutmuş mudur? diye bir soruya “Evet Allah onu imânla mükellef tutmuştur” diye cevap veriyor. Eş‘ari buna karşılık şu itiraza yer verir: “O zaman kafirin imân etmeye gücü vardır” yine cevaben, “Eğer güç yetirebilseydi, imân ederdi” diyor. Yine O başka bir itiraz getiriyor “Allah, kâfiri güç yetiremediği halde sorumlu tutmuş olur” buna da cevaben, “İmâna güç yetirememesinden imân etmekten âciz olduğunu anlayan kişinin meseleyi yanlış anladığını söylüyor” O’na göre doğru olan ise, “Kâfirin imânı bırakıp onun zıddı olanla ilgilenmesidir.”²²⁰

Eş‘arîler, güç yetirilemeyen şeyin teklif edilmesinin şer’an da caiz olduğunu kabul eder. Örneğin, Allah Ebu Leheb’in iman etmeyeceğini haber verdiği halde, onu Hz. Peygamberi tasdik edip ona iman etmekle sorumlu tutmuştur. Kur’ân-ı Kerim’de, “Rabbimiz bize gücümüzün yetmeyeceği şeyi yükleme”²²¹ denilerek bu yönde Allah’tan yardım istememiz gerektiği bildirilmiştir. Dolayısıyla Allah’ın kullarını güç yetiremedikleri şeylerle sorumlu tutması caizdir. Çünkü Kur’ân’da mümkün olmayan bir şey için yardım dilememiz gerektiğini belirten bir hitabın olması doğru olmaz.²²²

Teftâzânî’ye göre, teklîf-i mâ lâ yutâk meselesi hüsün kubuh meselesinin ayrıntılı konularındandır. Buna göre Allah fiillerinde zorunluluk altında olmadığından kulunu güç yetirilemeyen bir şeyle sorumlu tutması caizdir. Allah’ın fiillerine zorunluluk nispet eden Mu‘tezile’nin fikirleri çirkin görülmüştür. Onlar fiillerimizde herhangi bir hikmet yoksa bunun bir kıymeti yoktur demişlerdir. Onlara göre, böyle olunca Allah’ın bu fiili terk etmesi zorunludur. Bunu zaruri bilgi kapsamında da ele almışlardır. Ona göre, bilinenlerden bilinmeyenlere kıyas metoduyla anlaşıldı ki bu yaratıcıya aykırı bir durumdur. Kur’an’ın hükümlerini kabul etmeyenler bile efendinin kendi kölesine, güç yetiremeyeceği şeyle sorumlu tutması hoş karşılanmazken nasıl olurda şeriatı kabul eden birisi Allah’ın kendi kulunu güç yetiremeyeceği şeyle sorumlu tutmasını caiz görüyor.

²¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh...*, s. 146.

²²⁰ el-Eş‘arî, *el-Lüma...*, s. 113.

²²¹ Bakara, 2/286.

²²² el-Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 191-192.

Kulun güç yetiremeyeceğini ve aciz kalacağını gerekçe göstererek Allah'ın güç yetirilemeyen şeyle sorumlu tutmasını çirkin gördüler.²²³

Teftâzânî bunu cevabında, bu meseleyi hüsün kubuh cihetinden ele almamanın ve her şeyde bir gerekçe aramanın genel maslahata uygun olmadığını söyler. Gizli olan şeyleri bilen Allah'ın sorumlu tutması ise bundan farklıdır. Çünkü Allah'ın her fiilinde maslahat aramak tenzihe aykırıdır. Allah bir fiili murad ettiğinde akıl sahipleri bazen o faydaya ulaşamaz ve onun hikmetini bilemeyebilir.²²⁴

Teftâzânî burada bir itiraza da yer verir: Buna göre bu konuda bahsi geçen güç yetirilemeyen şeyler teklife konu olan ceza ve mükafatla alakalı meselelerdir. Diğer meselelerde ise insanların bilemeyeceği bazı sırlar olabilir.²²⁵

Teftâzânî bu itiraza, azabı hak etmenin tespiti ve söylenen itirazın teklif hususunda da başka sırların olması ihtimalini kabul etmektedir.²²⁶ Teftâzânî'ye göre "Rabbimiz, takat getiremeyeceğimiz şeyi bize yükleme"²²⁷ ayetinde geçen "yükleme" kelimesiyle anlatılan teklif değildir. Buradan asıl anlaşılması gereken takat getirilemeyecek (kıtlık, hastalık gibi) arızî şeylerin getirilmesidir. Ona göre, "Allah'ın meleklere isimleri haber vermesini teklif etmesi"²²⁸ ayetinde teklif için delil getirilemeyeceğini, ta'ciz (acz içinde bırakma) şeklinde anlaşılacağını söylüyor.²²⁹

Burada asıl tartışma konusu olan bu gibi şeylerin meydana gelmesi değil, ortaya çıkmasının mümkün olup olmamasıdır. Mu'tezile aklî çirkinlik prensibiyle bunu imkânsız görmüş. Eş'arî ise, Allah'dan hiçbir şey çirkin olmaz görüşünü esas edinerek bunu mümkün görmüştür.²³⁰

Teftâzânî'ye göre güç yetirilemeyen şeyler çeşitli mertebelere ayrılır. Bunlardan en aşağısı, Allah'ın bir şeyin olmayacağını bilmesi, irade etmesi veya haber vermesi nedeniyle o fiilin imkansız olmasıdır. Bu hususta herhangi bir ihtilaf yoktur, kişi bununla mükellef değildir. Mesela birisi küfür üzere öldü ve Allah'da onun iman etmeyeceğini haber verdi, bu kişi icmâ ile isyankâr sayılır. En üst derecesi ise, zâtı nedeniyle imkansız

²²³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 217.

²²⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 217.

²²⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 217.

²²⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 218.

²²⁷ el-Bakara, 2/286.

²²⁸ el-Bakara, 2/31.

²²⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, s. 178 ; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 221.

²³⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, s. 178.

olmasıdır. Mesela hakikatlerin dönüştürülmesi, iki zıttın bir araya gelmesi gibi durumlarda mükellefiyetin imkanı onun tasavvurunun bir uzantısıdır. Bununla mükellef tutmanın imkanı ise onun tasavvurunun bir uzantısıdır ve bu hususta görüş ayrılığı vardır. Mükellefin tasavvuru gerçekte düşünülebilir, ama imkansız olan gerçekte düşünülür mü düşünülemez mi? Burada birtakım şüpheler vardır.²³¹

İmkansız olan şeylerin gerçekten tasavvur edilip edilmediğinde ise tereddütler vardır. Bir görüşe göre, eğer tasavvur edilmeseydi imkansız olduğunu tasavvur etme hükmünü vermek de doğru olmazdı. İkinci görüşte ise, bunlar siyahlık ve tatlılık gibi iki farklı şeyin bir araya gelmesini tasavvur edip sonra da böyle bir durumun siyahlık ve beyazlık gibi iki zıt arasında olmayacağına hükmetmek anlamında benzetmeyle tasavvur edilir.²³²

Orta mertebedeki imkânsızlıklara gelince, bunlar da haddi zâtında mümkündür ancak kulun imkânı dışındadır. Meselâ cisim yaratmak böyledir ve Allah bu fiille kullarını mükellef tutmaz.²³³ Burada asıl tartışma konusu fiilin gerçek anlamda yapılmasını talep etmek ya da terk edildiği takdirde azabı hak etmekle alakalı tekliftir. Yoksa kulların gücünün yetmediğini ortaya çıkarma ve aciz olduklarını göstermek için yapılan teklif değildir.²³⁴

Dolayısıyla bu orta mertebede yer alan teklîf hakkındaki tartışma bu tarz fiillerin meydana gelmesinden çok cevazı hakkındadır.²³⁵ Bu fiillerin meydana gelmeyeceği “Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar”²³⁶ ayetiyle de ortaya konmuştur.

Teftâzânî’ye göre, Mu‘tezile ve Ehl-i sünnetin dayanmış olduğu delillerin çoğu aslında tartışılan şeyle alakalı değildir. Nitekim böyle bir teklifin olmayacağını iddia edenlerin dayandığı mezkûr ayet teklîf-i mâ lâ yutâkin cevazını değil varlığını reddetmek için kullanılır. Dolayısıyla bu ayetten yola çıkarak bu tür bir fiilin caiz olduğu söylenemez.²³⁷ Böylece Teftâzânî esasında bu fiilin ilahi kudrete nisbetle mümkün olduğunu ancak vuku bulmayacağını ifade etmektedir. Nitekim Eş‘arî geleneğinin cevaz fikrine göre imkânsızlık tanrıyı sınırlamaz, O mümkün ya da imkânsız tüm fiiller üzerinde kâdirdir. Ancak onun evrene kurduğu düzen (âdet) bu imkânsızlığı realitede

²³¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 218-219; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 346-348.

²³² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 219; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 348.

²³³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 178; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 219; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 348.

²³⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 219; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 348.

²³⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 219; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 348.

²³⁶ el-Bakara, 2/286.

²³⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 219.

gerçekleşmemesi şeklinde kendini göstermektedir. Yoksa tüm fiiller O'nun iradesine nisbetle mümkündür.

Teftâzânî'nin belirttiğine göre Mu'tezile bu düşünceye şöylece itiraz etmektedir: Fısk ve küfür üzere ölenleri teklifle sorumlu tutmak aslında yapamayacakları iyilikler ve bunun karşılığında cennet gibi menfaatlerin verilmesi hususunda onları zorlamaktır. Bunlar ise hak etmeden güzel olmaz. Ayet ve hadislerin delâletiyle²³⁸ bir şeyi yapmak ve terk etmek neticesinde sevap kazanıldığı açıkça anlaşılmaktadır.²³⁹

Teftâzânî'ye göre, Mu'tezile görüşünü izah etmek için meseleyi iki açıdan tahlil etmektedir.

Bunlardan ilkinde göre maksattan yoksun olan şey abestir ve hâkim olan Allah'dan bu tür bir fiil sadır olamaz. “Sizi boşuna yarattığımızı ve bize tekrar döndürülmeyeceğinizi mi sandınız?”²⁴⁰ ayeti de bunun delilidir. Aynı zamanda bundan başka bir maksat olmadığı da icmayla sabittir. Muhalefet edenler (Eş'arîler ve Mâtürîdîler) Allah'ın yarattığı herşey de bir maksadı olduğunu ispat etmiyorlar.²⁴¹

İkincisi, meşakkatli bir işi emrederek birine yapmasını zorunlu kılmak o kişi açısından zarardır. Nitekim müstehak olmadığı halde ve menfaat olmaksızın birini zarara sokmak zulümdür. Allah hakkında böyle bir şey düşünülemez. Dolayısıyla bu tür bir fiili kullara yüklemenin maksadı ve bu teklifi güzel yapan yön, onlara saadeti ebediyeyi kazanma imkanı sunmak ve menfaatlere maruz bırakmaktır. Kafirlerin ve fâsıkların bu fırsatı kaçırmaması ise bunu güzel olmaktan çıkarmaz. Zira onlar kötü tercihleri sebebiyle bu neticeyi elde ettiler.²⁴²

Teftâzânî'ye göre sevap ve övgünün sadece hak eden kimseye verilmesi söz konusu değildir. Bu, Allah'dan sadır olan şeylerin hiçbir şekilde kötü olmayacağı manasında ise açıktır. Bunlarda doğru kabul edildiğinde ve bu fiilin aklen çirkin olması söz konusu olduğunda da başkasına zarar vermeden birine fayda vermenin cömertlik olduğu söylenir ve bu tür bir davranış çirkin olmaz. Mu'tezile'nin hatası ise amellerle hasıl olan kazanımlar

²³⁸ “Kim Allah'a ve Peygamberine itaat ederse, Allah onu, içlerinden ırmaklar akan cennetlere koyar.” el-Fetih, 48/17. Benzer ayetler için bkz. el-Âl-i Imran, 3/195; en-Nahl, 16/97.

²³⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, s. 223.

²⁴⁰ el-Mü'minûn, 23/115.

²⁴¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, s. 223; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh...*, s. 528.

²⁴² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, s. 223; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh...*, s. 528.

ile verilen nimetlerin ve faydaların nimet verilenin haline layık olmasını birbirinden ayırt edememesidir.²⁴³

Teftâzânî'ye göre mükellefiyetleri bulunmayan çocukları ve hayvanları övmek gibi layık olmayana bir menfaat vermek cömertlik sayılmaz. Bu fiil aklen de iyi görülmez. Mu'tezile bu sebeple salih amel işlememiş bir kişiye nimet vermeyi de hayvanların övülmesi kabilinden sandılar. Oysa ki ancak teklif olduğunda bu gerçekleşir. Ama insana teklif olmadığı durumu düşünürsek, nasıl başkasına bir zarar olmaksızın herhangi bir insana daimi bir mutluluk vermenin çirkinliği düşünülebilir.²⁴⁴ Bu durumda Hz. Adem'in hiçbir imtihana tabi tutulmadan Allah'ın onu cennete koymasını çirkin olarak düşünemeyiz.

Teftâzânî sevabın amellere terettüp etmesinin onu hak etme noktasında kulun bir tesiri olduğu anlamına gelmeyeceğini de belirtir. Zira sevap Allah'ın fazlı ve keremi sebebiyle ve amelle birlikte mümkündür. Kulun amelleri ona verilen nimetlerin çok azına bile karşılık gelmemektedir. Şöyle ki, kalbi ve dili ile iman edip de derhal ölen bir kişinin, hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği, hiçbir aklın tahayyül etmediği nimetleri kazanmasının kendi emeğiyle olduğu nasıl düşünülebilir? Şüphesiz bu durum ancak Allah'ın ikramıdır. Fıkıh ilminde detaylıca anlatıldığına göre bize verilen nimetlerin hak edilmesi için Allah'ın bizi bir takım tekliflerle sorumlu tutmasına gerek yoktur. Zira bu nimetler Allah'ın bir lütfudur yoksa insan açısından hak edilmiş değildir.²⁴⁵

Teftâzânî Mu'tezile'nin konuya bakışını dikkate alarak onların sevap ve amel arasında bir tür icâre (bir menfaati belli bir bedel karşılığı satmak) ilişkisini kabul ettiklerini söyler. Oysaki böyle bir ilişkide her ne kadar kiralayana kat kat ücret verilse bile bu akitte esas olan adamın rızasıdır. Ayrıca kendisine herhangi bir menfaatin terettüp etmeyen hatta zor gelen bazı fiilleri zorunlu olarak yapan bir kimse hakkında bu kesinlikle zarardır.²⁴⁶

Burada verilen bilgilerden hareketle Teftâzânî teklif konusunda Mu'tezile'nin görüşlerinden temelde ayrılmaktadır. Onun teklife konu olan fiilleri kısımlara ayırarak incelemesi, hüsün ve kubuhla meseleyi irtibatlandırması da önemlidir. Mu'tezile'nin

²⁴³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 223-224.

²⁴⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 224.

²⁴⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 224.

²⁴⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 224.

Allah'a zorunluluk atfetmesine karşı tavır sergilemiştir. Bu yüzden Allah'ın kulunu güç yetirilemeyen bir şeyle sorumlu tutmasını caiz olarak değerlendirmiştir.

2.6. Hidâyet ve Dalâlet

Kulların fiillerinin yaratılması konusunda, hidâyet ve dalâlet konularının önemli bir yeri vardır. Bu doğrultuda hidayet ve dalâleti kazanma bağlamında ilâhî olanla insanî olan durumlar üzerinde inceleme yapılmıştır.

Bazı insanlar, bu konuda insanın irade ve sorumluluğunu göz ardı ederek “cebr” düşüncesine saplanmış, bazıları da bunun, tamamen insan iradesine bağlı olduğunu söyleyerek ilahi takdiri görmezlikten gelebilmiştir. Her iki düşünce sahipleri de fikirlerini Kur'an ayetlerini referans alarak değerlendirmiştir. Ayetlerde bir zıtlık olabileceğini düşünemeyeceğimize göre bu konudaki düşünce farklılığı, ayetlerin anlama ve yorumlama farklılığından kaynaklanıyor. Ayetler ele alındığında hidayet ve dalâlet konusunda bazı ayetlerin, bunun Allah'dan olduğunu, bazı ayetlerin de kuldan olduğunu belirttiğini görüyoruz. Fakat iki görüşte de aşırılıklar vardır. O halde Kur'an ayetlerini doğru bir şekilde yorumlayarak konuyu ele almak gerekmektedir.²⁴⁷

İnsan fiilleri probleminin çözümünde felsefe ve psikoloji gibi disiplinlerden faydalandığı gibi meselenin metafizik yönü üzerinde de durulmuştur. Bu çabanın sonrasında değişik açılardan meseleye yaklaşanlar olmuştur.²⁴⁸

Hidâyet (hüdâ, hedy) “doğru yola gitmek, doğru yol göstermek” manasında masdar, “doğru yol, kılavuzluk” anlamında isim olarak kullanılır ve “amaca ulaştıracak yolu göstermesi bu yol için kılavuzluk etme” diye tanımlanabilir.²⁴⁹ Rağıp el-İsfahânî, dört farklı hidayet şekline bahseder: Birincisi, akıl, zeka, zaruri bilgilerle donatılmış her insanın sorumlu olduğu hidâyet, ikincisi Kur'an ve diğer semavi kitapların insanlara yaptığı davet şeklinde hidâyet, üçüncüsü, sadece hidâyete erenlerin elde ettikleri başarabilme imkanı sağlama, dördüncüsü ise ahirette cennetin yolunu göstermektir.²⁵⁰

Dalâlet ise, dalâl veya dalâlet masdarları sözlükte “kaybolmak, telef olmak, şaşırarak ve yanılmak” gibi mânalara gelmekle beraber asıl anlamı “bilerek veya bilmeyerek doğru

²⁴⁷ Mehmet Bulut, “Hidayet-Dalâlet ve İnsan Sorumluluğu”, *D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: IX, 1995, s. 229.

²⁴⁸ Ramazan Altıntaş, *Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet*, Pınar Yayınları, İstanbul 2010, s. 125.

²⁴⁹ Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, “hdy” md.

²⁵⁰ Rağıp el-İsfahani, *Müfredât...* ,s. 1103-1104.

yoldan az veya çok ayrılmak, azmak ve sapmak” tır.²⁵¹ Haktan yüz çevirip bâtila yönelme ve ilâhî buyruklara aykırı davranma da dalâlet diye tanımlanmaktadır.²⁵²

Mu‘tezile’ye göre, hidâyet Allah’ın doğru yolu insanlara göstermesidir. Dalâlet ise insanın sapık (hak yoldan çıkmış) olarak isimlendirmesi veya kulun kendi nefsinde sapıklığı icad ettiği zaman onun sapıklığına hüküm vermesidir.²⁵³

Mu‘tezile, Allah’ın kâfirlere hidâyet edip etmemesi konusunda iki gruba ayrıldı. Onların çoğunluğuna göre Allah kâfirlere hidâyet etmişse de onlar buna erememişlerdir. Allah onların buna güç yetirmelerini sağlamış fakat onlar bundan faydalanamamışlar, onları ıslah etmiş, fakat onlar ıslah olmak istememişlerdir. Mu‘tezile’den bir başka grup ise Allah’ın beyan etmek ve delil göstermek biçiminde herhangi bir şekilde kâfirlere hidâyet etmediğini çünkü bu davetin kabul etmeyen kişi için değil, kabul eden kişi için olduğunu iddia etmiştir. Buna göre İblis’in sapıklığa davet etmesi, kabul edenler içindir.²⁵⁴

Mu‘tezile dalâlet konusunda üç fırkaya ayrılmıştır: Çoğunluğa göre, dalâlete eren kimseler için “sapıtanlar” diye hüküm verilmesi ve Allah’ın onların dinlerinden saptıklarını haber vermesi, kullarına doğru yolu gösterme ve desteklemeyi yaratmayı terk etmesidir.²⁵⁵ Bazıları ise dalaletin Allah’ın kâfirleri doğru yoldan saptırıp helâk ederek ceza vermesi olduğunu söylemiştir.²⁵⁶

Ehl-i Sünnet’in hidâyet ve dalâlet kavramlarına ilişkin tutumu ayetlerin literal anlamlarına bağlı olarak gelişmiş, kavramların daha sonra değişmeden devam eden anlaşılma şekli Ebû Hanife (ö. 150/767)’nin katkıları ile kelimî niteliğine kavuşmuştur. Ona göre, Allah dilediğini kendisinden bir lütufla hidâyete ulaştırır. Dilediğini de adaletinden ötürü sapıklığa düşürür. O’nun sapıklığa düşürmesi, hızlânıdır. Hızlân ise, Allah’ın rıza gösterdiği durumlarda onu muvaffak kılmayıp, yardım etmemesidir.²⁵⁷

Eş‘ari *el-İbâne*’de daha kesin bir dil ile Allah’ın dilediğini hidâyete erdirdiğini, dilediğini de saptırdığını ifade eden ayetlerden yola çıkarak, Allah’ın hidâyete erdirdiğini

²⁵¹ Tehânevî, *Keşşâfu...*, “Dalâl” md.

²⁵² Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam...*, s.66.

²⁵³ Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi* (çev. Bekir Topaloğlu), M.Ü. İFAV, İstanbul 2013, s. 154.

²⁵⁴ el-Eş‘arî, *Makalat...*, s.217.

²⁵⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, s. 230.

²⁵⁶ Eş‘arî, *Makalat...* s. 218.

²⁵⁷ Ebû Hanife, *İmâm-ı Â‘zam’ın Beş Eseri(el-Fıkhü’l Ekber)*, s. 57.

ve saptırdığını, dilediğini yaptığını, küfrü irade ettiği zaman muhakkak onu takdir, ihdas, inşa ve ihtira ettiğini benimsemektedir.²⁵⁸

İmam Mâtürîdî, ilgili konuyla alakalı ayetlerden yola çıkarak, Allah'ın bazı insanları hidayetine götüren fiilleri yaratmak suretiyle hakka iletmeyi, bazılarını da gönüllerini daraltmak suretiyle hak yoldan saptırmayı murad ettiğini savunmaktadır. Mu'tezile'nin hidâyeti Allah'ın rıza göstermesi veya onu emretmesi manasına gelmesini kabul etmez. Ancak Mâtürîdî, hidâyet ve dalâlet kavramlarının özellikle ilahî meşîet ile birlikte ele alarak önemli sayılabilecek bir yorum da getirmiştir. Buna göre Allah'ın dilediğini saptırması ve dilediğini hidâyete erdirmesi rubûbiyet sıfatlarındandır ve burada dilediğini yapması nedeniyle Rabb'in övülmesi söz konusudur. Şayet Allah, insanların yapacağını istemiş olmasa ve olacağını bildiği şeyin olmasını istemese övülme geçersizleşir ve o rubûbiyet sıfatı olmaktan çıkar. Böylece anlaşılıyor ki, Allah, her bir kesimin yapacağını bildiği şeyleri istemiştir.²⁵⁹

Teftâzânî de meseleyi eserlerinde özel başlıklar altında ayrıntılı biçimde ele almıştır. Teftâzânî *Şerhu'l-Makâsîd*'de hidâyet ve dalâlet kavramlarının gramatik analizini yaparak meseleyi ele almaya başlar. Buna göre hüdâ kelimesi, lâzımî (geçişsiz) olarak kullanıldığında maksadına ulaştırın bir yol bulmak demektir. Bunun zıttı olan dalâlet ise doğru yola ulaştırın yolu kaybetmektir. Bazen bu kelime müteaddî (geçişli) olarak kullanılır ve doğru yola giden yola işaret etmek, irşâd etmek ve yönlendirmek anlamlarına gelir. Dalâlet ise bunun zıttı olarak kullanılmaktadır. “Falanca kişi beni yolumdan saptırdı” dendiğinde kastedilen de budur.²⁶⁰

Teftâzânî aynı yerde konuyla ilgili ayetleri de değerlendirir. Meselâ “Şüphesiz ki sen doğru bir yola çağırıyorsun”²⁶¹ ve “Semûd kavmine gelince biz onları doğru yola çağırmiştık. Onlar körlüğü hidayete tercih ettiler”²⁶² ayetlerinde hidâyet çağırın manasındadır. Bir başka ayette “Allah'ın muhacir ve ensarın sözünde olduğu gibi onları doğruya ve güzele erdirecek ve durumlarını düzelterek”²⁶³ mükafatlandırma manasında kullanılmıştır. Dalâlet ise helak etmek ve yok etmek manasında da kullanılır. “Onların

²⁵⁸ Ebu'l Hasan el-Eş'ari, *el-İbâne an Usuli'd-Diyâne* (çev. Mehmet Kubat), İşrak Yayınları, İstanbul 2008, s. 151-152; Galip Türcan, “Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Kelamında Hidâyet ve Dalâlet Kavramlarının Anlaşılması”, *S.D.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 15, 2012, s. 277.

²⁵⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 433-442; Galip Türcan, “Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet...”, s. 278.

²⁶⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 230.

²⁶¹ eş-Şûrâ 42/52.

²⁶² el- Fûssilet 41/17.

²⁶³ el- Muhammed 47/5

amellerini asla boşa çıkarmayacaktır”²⁶⁴ Biz yeryüzünde helak ettikten sonra mı?²⁶⁵ Ayetlerinde böyledir. Bazen de hidâyet ve dalâlet sebeplere mecazen dayandırılır. Bunlar, “Gerçekten bu Kur’an en doğru olan yola götürür”²⁶⁶ “Allah’ın hikaye suretinde haber verdiği Hz İbrahim’in rabbim! Çünkü o putlar insanlardan birçoğunu saptırdılar”²⁶⁷ ayetleridir. Ayetlerin tefsirini yaparak meseleyi tahlil eden Tefâtânî çok fazla tartışmaya girmeden ayetlerin daha çok zahiri manasına bağlı kalmıştır.²⁶⁸

Hidayetten bahseden diğer ayetler ise Allah’ı hidâyet, dalâlet, kafirlerin kalplerini mühürleme gibi vasıflarla nitelemektedir. Meselâ şu ayetler buna örnektir:

“Allah esenlik yurduna çağırır ve dilediğini doğru yola iletir.”²⁶⁹

“Şüphesiz sen sevdiğin kimseyi doğru yola iletemezsin.”²⁷⁰

“Allah her kimi doğruya erdirmek isterse onun göğsünü İslâm’a açar. Kimi de saptırmak isterse, onun da göğsünü göğe çıkıyormuşçasına daraltır.”²⁷¹

“Allah kimi doğru yola iletirse, odur doğru yolu bulan. Kimleri de saptırırsa, işte onlar, ziyana uğrayanların ta kendileridir.”²⁷²

“ Bu sırf senin bir imtihanındır. Onunla dilediğin kimseyi saptırırsın, dilediğini de doğruya iletirsin.”²⁷³

“(Allah) onunla bir çoklarını saptırır, bir çoklarını da doğru yola iletir.”²⁷⁴

“Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir.”²⁷⁵

“Bilakis inkarları sebebiyle Allah onların kalplerini mühürlemiştir.”²⁷⁶

“Onu anlamamaları için kalpleri üzerine perdeler (gereriz).”²⁷⁷

“İşte onlar, hidayete karşılık sapıklığı satın almış kimselerdir.”²⁷⁸

²⁶⁴ el- Muhammed 47/4

²⁶⁵ es- Secde 32/10

²⁶⁶ el- İsrâ 17/9

²⁶⁷ el-İbrahim 14/36

²⁶⁸ Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, s. 230.

²⁶⁹ el-Yûnus 10/25.

²⁷⁰ el-Kasas 28/56.

²⁷¹ el-Enam 6/125.

²⁷² el-A’raf 7/178.

²⁷³ el-A’raf 7/155.

²⁷⁴ el-Bakara 2/26.

²⁷⁵ el-Bakara 2/7.

²⁷⁶ en-Nisâ 4/155.

²⁷⁷ el-Enâm 6/25.

Teftâzânî'ye göre tüm bu ayetler Allah'ın imanı ve hidayete ermeyi yaratmasına delalet eden ayetlerdir. Küfrü ve sapıklığı da Allah yaratır. Mu'tezile'nin bozuk olan itikadının tersine o tek başına yaratandır.²⁷⁹

Burada Teftâzânî Mu'tezile'nin bir itirazını da ele almaktadır. Buna göre eğer Allah insanlarda hidâyet ve dalâleti yarattıysa o zaman onları yaptıkları iyiliklerden dolayı övmesi ve yüceltmesi, yaptıkları kötülüklerde alçaltması ve ceza vermesi anlamsız olurdu. Bu yüzden onlar hidayeti "doğru yolu gösterme" olarak açıkladılar. Ahirette cennete götüren yolu gösterme veya azaba ya da helâka saptırma gibi bir isimlendirme olduğunu belirttiler. Dalâlet manasında verince karşılığı olmadı. O zaman hidâyeti cennete ulaştırıcı bir yol manasında kıldılar. Dalâleti de şeytanın fiilidir ve Allah'a isnadı mecazidir dediler. Bazen de imtihan ve teklif manasında olan hidâyet mutlak olarak ulaştırıcı olan yola iletmeğdir.²⁸⁰

Teftâzânî cevabında, sözde asıl olan hakikat manası vermektir. Ancak hakikat manası verilemediği zaman mecaza gidilir. Fakat burada hakikat manasından bizi uzaklaştıracak bir durum yoktur. Mecaza gitmek doğru değildir düşüncesinden hareketle Mu'tezile'nin yapmış olduğu te'vile karşı çıkararak ayetlerin zahiri manasına bağlı kalmıştır.²⁸¹

Teftazani bir başka yerde ise mütekaddimin kelimcilerinin konuyla ilgili görüşlerine yer verir. Onlara göre hidâyet doğru yola erme fiilinin yaratılmasıdır. "Allah ona hidâyet etti fakat o bulamadı" gibi ifadeler ise mecazîdir. Bu söz "Allah ona doğru yolu gösterdi veya onu doğru yola davet etti de o karşılık vermedi" anlamına gelir.²⁸²

Teftâzânî'nin işaret ettiğine göre bu konuda en yaygın olan görüşe göre Mu'tezile'de hidayet, insanın maksadına ulaşması için bir rehberliktir. Ona göre ise, maksada ulaştıran yola işarettir.²⁸³

Sonuçta Mu'tezile hidâyet ve dalâlet problemine, insan fiilinin yaratıcısıdır yaklaşımıyla değerlendirirken; Mâturîdîler ise Allah'ın insanların cüz-î iradelerine tâbi olarak hidâyet ve dalâleti yarattığını benimsediler. Eş'ariler ve Teftâzânî ayetlerin hakikat manasının esas alınması gerektiğini düşünmüşler ve hidâyet ve dalâletin Allah'tan

²⁷⁸ el-Bakara 2/15.

²⁷⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 231.

²⁸⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 231.

²⁸¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 231.

²⁸² Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 186.

²⁸³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 196.

olduğunu savunmuşlardır. Fakat insan fiilinin burada payı ve etkisine yeterince vurgu yapılmadığı kanaatindeyiz.

2.7. Lütuf ve Tefvik

Sözlükte “nazik ve merhametli davranmak, iyi muamele etmek” manasında mastar olan lütuf “iyilik etme, merhamet ve yardımda bulunma” anlamında isim olarak da kullanılır.²⁸⁴ Aynı zamanda Allah bir işi yapmak istediğinde onu en güzel şekilde yapar ve ortaya çıkarır manalarına gelir.²⁸⁵ Terim olarak ise, insanın kendi iradesiyle Allah’a iman edip inkâr ve isyandan uzaklaşmasını kolaylaştıran ilâhî fiil olarak tanımlanır.²⁸⁶

Tevfik ise doğru ve uygun olmak, arzu ettiği gibi olmak anlamında vefk kökünden tef’il babından türemiş olup “zamanına denk getirme, doğru ve uygun olana sevk etme” demektir. Terim olarak ise, Allah’ın, kullarının fiillerini kendi istek ve rızasına uygun kılmasıdır. Zıddı hızlân olup Allah’ın itaat etmeyen kullarını o hal üzere bırakmasıdır.²⁸⁷

Kadîm tartışma konularından birisi olan lütuf konusu, kelâmcıların düşüncelerinden tamamen bağımsız bir tartışma içeriğine sahip değildir. Onun içindir ki tartışmanın doğal seyri, kendi içerisinde gelişen durumlar üzerinden değil, kişi veya grupların genel kabulleri doğrultusunda içeriklendirilmiştir. Allah’ın insanlar için bir şey yapıp yapmamaya zorunlu olup olmadığı biçimindeki ahlâkî içerik üzerinden ele alınmıştır.²⁸⁸

Lütuf üzerinden ifade edecek olursak geleneksel Sünnî algı, Mu‘tezilî algının tersine, her zaman kula faydalı olanı yaratmanın Yüce Allah için herhangi bir mecburiyet taşımadığını düşünmektedir.²⁸⁹

İslâm kelâmcıları, Allah’ın iman ve itaatle sorumlu tuttuğu kullarına lütufta bulunduğu noktasında ittifak etmekle birlikte bunun müminler ve kâfirler hakkında ortaya çıkması, bu konudaki ilâhî kudretin sınırı ve Allah’a vâcib olup olmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Lütuf hasıl olduğu zaman kişinin farz olan ilahi buyruklara itaati tercih edip yasaklanan kötü eylemlerden uzaklaşmasını veya iyilik yapmaya yaklaşmasını sağlayan

²⁸⁴ İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "luf" md.

²⁸⁵ Rağıp el-İsfahani, *Müfredât...*, s. 960

²⁸⁶ İlyas Çelebi, “Lutuf”, *DİA*, XXVII, TDV Yayınları, İstanbul 2003, s. 239.

²⁸⁷ Bekir Topaloğlu, *Kelam...*, s. 317.

²⁸⁸ Namık Kemal Okumuş, “Lütuf Kavramı Dolayımında Şükürün Gerekli Şartları Üzerine Farklı Bir Bakış”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2014, s. 233.

²⁸⁹ Namık Kemal Okumuş, “Lütuf...”, s. 234.

ilahi yardım niteliğinde bir fiildir ve yalnızca farz hükmü taşıyan fiillerde değil nafile ibadetlerde de geçerlidir.²⁹⁰

Mu‘tezile lütfu genel dünya görüşü içerisinde değerlendirmektir. Onlara göre lütfun hedefinde olan insanın Allah’a itaat edeceğini Allah bilmektedir. O zaman koyduğu emirlere uyan kimseye mümkün olduğu kadar lütufta bulunmalıdır.²⁹¹

Kâdî Abdulcebbar lütfu kişinin kendine göre vacip olanı seçmesi ve kendince çirkin olandan kaçınması anlamında kullanmaktadır. Ona göre, lütuf olmasaydı fiili seçemeyecek ve ondan kaçınamayacaktı veya vâcibi yerine getirmeye ve çirkin olandan kaçınmaya daha yakın olacaktı. Sonra durum böyle olunca bizim fiilimiz ve Allah’ın fiili olarak ikiye ayrılır. Bizim fiilimiz olduğu durumda onu yapmak bize aittir. Allah’ın fiili olması durumunda ise mükellefin önünden engelleri kaldırmak ve maksadının teklifin prensipleriyle karşı karşıya gelmemesi için Allah’ın onu mutlaka yapması gerekir. Zira ona göre lütuf, kişinin iradesiyle iman ve itaati seçmesine yardım etmek demektir. Kâdî’ya göre tevfiik ise vukû sırasında lütfedilen kişiye uygun olan fiildir. Lütfu ve tevfiiki aynı manada kullandığını görmekteyiz.²⁹²

Ehl-i sünnet alimlerine göre Allah’ın lütufta bulunduğu kişi iman ve itaat etmiş, lütfundan yoksun bıraktığı kimse ise inkâr ve isyan yoluna girmiştir. Kendi tercihleriyle imanlarına vesile olacak bütün lütufları Allah’ın kâfirlere vermemesi adaletinin gereği olup bundan dolayı cimrilik ve zulümle vasıflandırılmaz. Zira Allah kâfirleri yaratarak ergenlik zamanına kadar yaşatmış ve onlara akıl yürütme kabiliyeti verdikten sonra peygamber göndermiş, yine de kâfirler iman etmemiştir.²⁹³

Mu‘tezile’nin lütfu, sadece mükellefin sorumluluğunun altından kalkmasını mümkün kılacak kuvvetini arttırmak ve öne süreceği mazereti ortadan kaldırmak noktasında Allah’a vâcib gördüğü, Sünnîler’in ise kulunu güç yetiremeyeceği yükümlülüğe tâbi tutmasını (teklîf-i mâ lâ yutâk) Allah hakkında câiz gördüğü düşünülürse onların lütuf probleminden uzak kaldıkları görülür.²⁹⁴ Bu bakımdan Eş‘ariler ve diğer Sünnîler lütuf konusunda

²⁹⁰ İlyas Çelebi, “Lutuf”, s. 239.

²⁹¹ Şerafeddin Gölcük, *Bakillâni ve İnsanın Fiilleri*, TDV, Ankara 1997, s. 310-311.

²⁹² Kâdî Abdulcebbar, *Şerh ...*, s. 732; Bkz. Kâdî konuyu detaylarıyla *el-Muğni ebvâbi’t-tevhid ve’l-adl* eserinin XIII. cildinde de ele almaktadır.

²⁹³ el-Eş‘arî, *el-Lüma...*, s. 127-128.

²⁹⁴ el-Eş‘arî, *Makâlât...*, s. 210-219.

Mu‘tezile’nin karşısında olan bir konumda değildirler. Ancak Sünnî âlimler Mu‘tezile ve Şîa kelâmcılarının lütuf teorilerini eleştirmişlerdir.²⁹⁵

Teftâzânî’ye göre, tevfik kulda taat kudretinin yaratılmasıdır. Tevfike mazhar olmuş kişi isyan edemez. Çünkü onun masiyete güç ve kudreti yoktur. İsyân eden kişinin ise tâate gücü yoktur. Bunun temeli ise “kudret fiille beraberdir” ilkesine dayanmaktadır. Kudret insanda ancak fiil sırasında mevcut olduğuna göre ancak taatin kudreti olabilir. Eşit olarak iki tarafa da nisbet edilecek bir kudret yoktur. Kişi tâati yaptığı kudretle masiyeti yapamaz, aksi de böyledir.²⁹⁶

Teftâzânî’nin anlattığına göre Mu‘tezile’de lütuf, mükellefe taati tercih ettiren şeydir. Kulun günahı terketmeye veya taati yapmaya imkanı olduğu halde kendisini bu iki şeye yaklaştıran şey lütuftur. Eğer lütuf vâcip olan bir şeyi yapmaya veya kötü olanı terke yaklaşıyorsa buna mukarrib lütuf denir. Muhassıl lütuf da fiili gerçekleştiren lütufudur.²⁹⁷

Özetle kelâmcılar insanların iman ve itaat etmek gibi fiilleri, ilâhi lütuf ve tevfikten bağımsız bir şekilde gerçekleştiremeyeceği konusunda ittifak etmişlerdir. Mu‘tezile mükellefin sorumluluğunu hesaba katarak lütuf ve tevfiği, kulun iradesiyle iman ve itaati seçmesine yardım etmek şeklinde yorumlamıştır. Eş‘ariyye, Mâtürîdiyye ve Teftâzânî’ye göre Allah’ın lütufta bulunduğu kişi iman ve itaat etmiş, bundan yoksun olan ise inkâr ve isyan yoluna girmiştir. Böylece Teftâzânî Sünnî paradigma çerçevesinde meseleyi ele almaktadır.

2.8. Ecel

Teftâzânî insan fiilleri konusuyla bağlantılı olarak ecel meselesi üzerinde de durur. Ecel lügatte, bir şey için belirlenmiş vakit, müddet, iddet süresi, ölüm vakti, dünya hayatının sonra ermesi gibi manalara gelmektedir.²⁹⁸

Borcu ödeme vaktine ecel dendiği gibi, ömrün tümüne ya da son vakte de ecel denebilir. Nitekim En’âm suresinde geçen “Sonra (her birinize) bir ecel tayin etmiştir. (Kıyametin kopması için) belirlenmiş bir ecel de onun katındadır” ayetin tefsirini bazı müfessirler ölümün sonu ve kıymetlerin (miktarların) sonu diye tefsir ettiler. Bazıları ise Allah’ın ölümü yaratması olarak tefsir ettiler. Ayrıca ecelin, yaşam süresinin sonu

²⁹⁵ İlyas Çelebi, “*Lutuf*”, s. 240.

²⁹⁶ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, s. 232.

²⁹⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, s. 232.

²⁹⁸ Rağıp el-İsfahani, *Müfredât...*, s. 69.

anlamında kullanımı yaygın olunca Allah'ın bir canlının hayatının sona erdiğini bildiği vakit olarak da yorumladılar.²⁹⁹

İslam alimleri, eceli ilk kez insan fiilleri meselesiyle birlikte ele almışlardır. Böylece insan fiilleri anlayışına paralel bir ecel düşünceleri ortaya çıkmıştır. Özellikle Mu'tezile ekolü içerisinde buna dair farklı görüşler belirmiştir. Bu görüşlere de dikkat çeken Teftâzânî kendi fikirlerini de ortaya koymaktadır.

Buna göre Mu'tezile'den Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf'a (ö. 235/849) göre, şayet kâtil maktülü öldürmeseydi, ölen kişi yine de ölecekti. Aksi takdirde kâtil onun ecelini kesmiş olurdu. Teftâzânî'ye göre ise bu mümkün değildir.³⁰⁰

Mu'tezile'nin Bağdat ekolü, yukarıda belirtilen ayete dayanarak insanın "ecel-i kaza" ve "ecel-i müsemma" denilen iki eceli bulunduğunu iddia etmişlerdir. Buna göre insan dışarıdan bir müdahale olmadan ölürse ecel-i müsemmaya, kaza veya katil sebebiyle ölürse ecel-i kazaya göre ölmüş olur. İkinci durumda ölen kişi şayet kazaya uğramasaydı veya öldürülmeseydi ecel-i müsemması gelinceye kadar yaşayacaktı. Yani 60 yaşında öldürülen kimse aslında 80 yaşına kadar yaşayacaktı. Kâtil onu öldürerek aslında onun ecelini sona erdirmiştir.³⁰¹ Aksi takdirde onu öldürenin cezalandırılması veya kendisine ait olmayan bir hayvanı kesen kimsenin tazminat ödemesi anlamsız olurdu. Mu'tezile'den Kâbi (ö. 319/931) de bu görüşü kabul etmektedir.³⁰²

Onlara göre, maktul bir başkası tarafından öldürülmediğinde kesin olarak yaşayacaktır. Onlara göre, maktulün öldürülmemesi halinde kesin olarak öleceği söylendiğinde, katilin maktule zulmetmediği sonucu çıkmaktadır. Çünkü maktul katil tarafından öldürülmediğinde yine ölecekti. Bu durumda onu öldüren katil onu ölüm vaktinde öldürmekle ona zulmetmiş olmazdı. Kâdî Abdülcebbâr ise, katilin Allah'ın kula verdiği emanetlerden (canı, malı, eşi, çocukları v.b.) mahrum bırakmakla ona zulmettiğini söyleyerek bu görüşü reddetmiştir. Yine Bağdat ekolüne göre, büyük savaşlar sonucunda binlerce insan ölmektedir. Maktul bir başkası tarafından öldürülmediğinde kesin olarak öldü görüşü kabul edildiği takdirde, savaş olmasaydı da o binlerce kişi savaşın olduğu vakitte ölecekti sonucuna varılmaktadır. İnsanlık tarihinde de binlerce kişinin bir anda öldüğü gerçekleşmediğine göre, bu görüşün yanlış olduğu anlaşılmaktadır. Kâdî ise, Şam

²⁹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 233.

³⁰⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh...*, s. 736; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 234.

³⁰¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 233.

³⁰² Cihat Tunç, "Ecel", *DİA*, X, TDV Yayınları, İstanbul 1994, s. 381; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 234.

taunlarında ve veba hastalıklarında çok sayıda insanın aynı vakitlerde öldüğünü söyleyerek bu görüşü de reddetmiştir. Maktûlün eceli gelmeden öldüğü ve aksi halde kesinlikle yaşayacağı konusundaki iddialar da yanlıştır.³⁰³

Anlaşıldığı üzere Kâdî Abdülcebâr'ın bu görüşü, Ehl-i Sünnet'in bilhassa da Mâtürîdiyye'nin görüşüne yakındır. Ecel, Allah'ın bir kişi hakkında öleceğini bildiği belli bir vakittir ve onun geri alınması veya ertelenmesi caiz değildir. Allah bunu geri almaya ve ertelemeye kâdir olsa da bir kişinin belirli bir vakitteki eceline hükmettiğinde bunun aksini gerçekleştirmez.³⁰⁴

Ehl-i sünnet alimlerine göre ecel, daha çok "Allah'ın canlıların öleceğini bildiği zaman" diye tarif edilmiştir.³⁰⁵ Yani ecel, "her hayat sahibinin hayatının kesin olarak son bulması için Hak Teala'nın ezelde takdir buyurmuş olduğu belirli bir zamandır." Buna göre ecel, hayat müddeti ve ölüm için takdir edilen zamanı ifade ettiğinden, kaderle ilgili bir konudur. Her şey Allah'ın kaza ve kaderiyle tayin ve tespit edilmiş olduğuna göre, her ne şekilde olursa olsun, ölen, takdir edilen vakitte, eceli ile ölür. Ecel, tektir ve ne öne alınabilir ne de sonraya kalabilir. Bu konuda takdim ve tehir söz konusu olamaz.³⁰⁶

Kâtil işlediği suçtan dolayı ceza görecektir. Yoksa o, ölen kişinin ecelini kısaltmış değildir. Bu doğrultuda kesb anlayışı devreye girmekte, kâtille öldürme işi ve Allah'ın yasağı arasında temas kurmaktadır. Bununla birlikte her şey Allah'ın iradesiyle ortaya çıkmaktadır. Allah'ın iradesi dışında hiçbir şey cereyan etmez.³⁰⁷

Ecel meselesinde Eş'arî, "ölen kişi kendi eceliyle ölmüştür ve öldürülmüştür" diye karar verir.³⁰⁸ Bâkillânî ise öldürülen kimsenin eceli gelmeden öldüğü düşüncesini yanlış bulur. Çünkü maktul kâtilin onu öldürmesinden dolayı değil, Allah'ın onda ölümü yaratması sebebiyle ölmüştür. Böyle birisi için şayet o kâtil olmasaydı ölen kişi yaşardı da denemez.³⁰⁹

³⁰³ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh...*, s. 738.

³⁰⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh ...*, s. 738; Osman Karadeniz, *Ecel Üzerine*, Anadolu Matbaacılık, İzmir, 1992, s. 20.

³⁰⁵ Cihat Tunç, "Ecel", s. 381.

³⁰⁶ Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelâm Tarih ...*, s. 299.

³⁰⁷ el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 294; Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelâm Tarih...*, s. 300

³⁰⁸ el-Eş'ari, *el-İbâne*, s. 154.

³⁰⁹ Şerafettin Gölcük, *Bâkillânî...*, s. 256.

Bu durumda insanın ne kadar yaşayacağı, nasıl, nerede ve ne zaman öleceği Allah'ın mutlak bilgisi dahilindedir. İnsan bu ilmin dışına çıkamaz. Bununla birlikte ecel konusunda bilinmesi gereken insanın ecelinin ölüm vakti olmasıdır.³¹⁰

Teftâzânî'ye göre de maktûl eceliyle ölmüştür. Bu hadise Allah ezelde onun ne zaman öleceğini biliyorsa o zaman vuku bulmuştur, ecel denilen şey de budur. Maktulü öldürmek ise kulun doğrudan veya dolaylı etkisi olmaksızın Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir. Şayet katil onu öldürmeseydi, maktulün ölüp ölmeyeceği konusunda kesin bir şey de söylenemezdi. Böyle bir durumda maktulün ölmesi hem caizdir hem de değildir. Bu mesele ömrün uzamasıyla ilgili bir durum da değildir.³¹¹

Teftâzânî'ye göre öldürme işi maktûl ile değil kâtil ile kâim olan bir iştir. Maktûl de gerçekleşen fiil ise ölümdür. Kâtilin ceza görmesi ve diyet ödemesi yasak olan bir iş işlemesi neticesinde ölümün gerçekleşmesi ise zorunlu değildir. Katl fiilinin peşinde ölenin ruhunun çıkması adet-i ilâhi böyle olduğu içindir. Yoksa katl fiili ölüme müessir değildir. Zira katl ve öldürme, halk ve yaratma bakımından olmasa bile, kesb cihetinden kâtilin fiilidir.³¹² Burada Teftâzânî meseleyi âdet teorisine göre izah etmektedir; buna göre sebep ve sonuç arasında sonucun meydana gelmesini zorunlu kılan bir durum yoktur. Katl ve ölüm arasında da böyledir. Allah irade etmezse her ne kadar katil bir kişiyi öldürse de bu fiil gerçekleşmeyebilir. İlk dönemden itibaren savunulan bu cevaz fikri Gazzâlî tarafından filozofların determinist tabiat anlayışlarını eleştirmek için kullanılmıştır.³¹³

Teftâzânî'nin belirttiğine göre Mu'tezile'den Kabî de şu ayeti delil getirmiştir: "Şimdi o (peygamber) ölüyor veya öldürülürse eski dininize geri mi döneceksiniz?"³¹⁴ O, bu ayete dayanarak ölümü ve katli birbirinden ayırmıştır. Buradaki öldürülmekten kasıt dışarıdan bir müdahaleyle ölmektir yoksa doğal ölüm manasında değildir. Mücerred olarak hayatın sonu ölümdür. Sonunda katlin olmadığı takdir edilirse o vaktin ecel olup olmadığını kesin söyleyemeyiz. Sonunun ne olduğu bizim açımızdan bilinemez.³¹⁵

³¹⁰ Şerafettin Gölcük, *Bâkallânî...*, s. 256.

³¹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 233.

³¹² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 234; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, 183.

³¹³ Bu hususta bkz. Gazzalî, *Tehâfütü'l-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*, (çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu), Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 166.

³¹⁴ Âl-i İmrân, 3/144.

³¹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 234.

Ayette “Herhangi bir kimseye uzun ömür verilmez, yahut ömrü kısaltılmaz ki bu bir kitapta (Levh-i Mahfuz'da yazılı) olmasın”³¹⁶ sadece bunun gibi “İyilik yapmak ömrü uzatır”³¹⁷ gibi hadislerle itiraz edildiğinde ise Teftâzânî şöyle cevap verir. Yukarıdaki ayette geçen zamir bilinen bir ömür verilene (muammer) değil mutlak bir ömür verilene racidir. Yani ömür verilen kişinin ömrü kısaltılırsa demek değildir. “Bende bir dirhem ve bir de onun yarısı var” (Lî dirhemûn ve nisfihu) sözünde olduğu gibi. Buradaki zamir de mutlak olan bir dirheme gider. Bir kişinin ömrünün, akranları ve yaşlılarının yaşayabilecekleri ortalama ömür sürelerinden daha kısa olmasıdır. Yani ortalama yetmiş yaşına kadar yaşayan bir akran topluluğunun, içlerinden birisinin otuz yaşında ölmesi gibidir. Yoksa burada, o kişinin Allah’ın ilmi dâhilindeki hayat müddetinden bir kısaltma değildir. Hadis ise haber-i vahîd olduğu için kesin bir delile itiraz olarak getirilemez.³¹⁸

Fakat bu hadisi bereket ve hayır cihetinden artma manasında da anlayabiliriz. Meleklerin (kirâmen kâtibîn) kendi sayfalarına yazdığı bilgiye göre de olabilir. Yani burada mutlak olarak kayıt olmaksızın tespit edilmiştir. Allah’ın ilminde ise bu mukayyettir. Sonra da Allah’ın ilminin gerektirdiği şeye raci olur. Allah dilediğini siler, dilediğini de sabit kılıp bırakır³¹⁹ ayetini de buna delil getirdiler. Buradaki fikirleri Cüveynî’nin değerlendirmeleriyle örtüşmektedir. Fakat bunların zayıf deliller olduğu kanaatindedir.³²⁰

Teftâzânî’ye göre ölüm Allah tarafından yaratılır. Ne yaratma ne de kesb cihetinden insanın bunda tesir ve etkisi yoktur. Bu manaya göre ölümün yaratılmışlığı ademî ve bir yok olma hali değil, tersine bir var olma halidir ve onun için de vücûdîdir. “Allah, ölümü ve hayatı yarattı”³²¹ ayeti bunu ispat etmektedir. Kelâmcıların çoğunluğuna göre ise ölüm ademîdir yani bir yok oluş ve var olmayış halidir. Onlar bu doğrultuda ayetteki “ölümü yaratan” ifadesini “ölümü takdir” eden şeklinde te’vil ettiler.³²² Filozofların “Bir canlının,

³¹⁶ el-Fâtır, 35/11.

³¹⁷ İbni Mace, *Mukaddime*, 10.

³¹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, s. 234.

³¹⁹ er-Râ’d, 13/39.

³²⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, s. 234 ; el-Cüveynî, *Kitabül-İrşâd* , s. 295.

³²¹ Mülk, 67/2.

³²² Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, 183-184.

biri tabîi diğeri ihtiramî³²³ olmak üzere iki eceli vardır” görüşü de doğru değildir. Ecel tektir ve değişmez.³²⁴

Konuyu özetleyecek olursak, Mu‘tezile’nin içerisinde üç farklı görüş benimsenmekle birlikte; genel kabul görüşe göre, maktûl kâtilin fiili sebebiyle ölmüştür. Kâdî Abdülcebbâr ise Ehl-i Sünnet kelimcilerinin tercih ettiği görüşü benimsemektedir. Teftâzânî ise Eş‘ariler gibi ecelin bir ve değişmez olduğunu kâtilin öldürme işinde müessir olamayacağını söylemekte ve ecelin değişebileceği manasına gelen hadisleri haber-i vahîd olarak değerlendirmekte, kesin bir delile itiraz olarak getirilemeyeceğini söylemektedir.

2.9. Rızık

Sözlükte “nimet vermek, rızıklandırmak” anlamındaki rezk kökünden türetilen rızık kelimesi “yiyecek, giyecek ve faydalanılacak her şey, yağmur, pay, nasip” gibi mânalara gelir.³²⁵ Dinî bir terim olarak ise, Allah’ın bütün canlılara yiyip içmek ve faydalanmak üzere sağladığı şeylerdir.³²⁶

Rızık kavramı, klasik kelâmında insan fiilleri konuları içerisinde ele alınmıştır. Bu sebeple Teftâzânî de kavramı insan fiilleri problemi çerçevesinde incelemiştir.

Kur’ân-ı Kerim’de rızık kelimesi 127 ayette geçmekte çeşitli anlamlara gelmektedir.³²⁷ Yüce Allah rızık çeşitli vesilelerle kendi katından geldiğini hatırlatmakta ve bizleri kulluğa davet etmektedir. Her şeyin tasarrufunun kendi elinde olduğunu bizlere hatırlatmaktadır.

Cenab-ı Hak, ilmi, kudreti ve yaratması ile bütün yarattıklarının rızıkını takdir etmiş ve istifadelerine sunmuştur. Allah Teâlâ’nın, meyveler, tahıllar ve canlılardan elde edilen çeşitli gıdalar ile barınmamız, örtünmemiz ve yaşayışımızı sürdürmemiz için îcâd ve halk buyurduğu her şey rızıkımızdır. Fakat ihsan buyurulan bu rızıklardan faydalanmamız, çalışıp kazanmamıza bağlıdır.

³²³ Tabîi ecel: Mizaçtan gelen nemin kuruması ve hararetin sönmesiyle ortaya çıkar. Yaşlılıktan dolayı fiziki bünyenin işlevini yitirmesidir. İhtiramî ecel: Beklenmedik afetler ve hastalıklardan dolayı canlının öldüğü vakittir. Bk. et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akaid*, 184.

³²⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, s. 235 ; Teftâzânî, *Şerhu’l-Akaid*, 184.

³²⁵ İbnü’l-Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, "rzk" md.

³²⁶ Rağıp el-İsfahani, *Müfredât...* , s. 417.

³²⁷ Fikret Karaman, “Rızık ve Kazanç Anlayışı Üzerine Bir İnceleme”, *F.Ü.İ.F.D.* , 1, Elif Ofset ve Matbaacılık, Elazığ 1996, s. 174; İlgili ayetler için bkz. el-Bakara, 2/22; el-Hûd, 11/6; er-Rûm, 30/40.

Mu‘tezile de rızıkların yaratıcısının Allah olduğunu söylemiştir. Bir kişinin malını ve yiyeceğini gasbeden kişi, Allah’ın başkasına verdiği ve kendisine ait olmayan bir rızık yemiştir. Buradan hareketle bu şekilde elde edilen haram bir rızıkın Allah’a nisbet edilemeyeceğini söylediler.³²⁸ Çünkü Allah insanların zararına olan bir şeyi onlara nasip etmez, bu fiil ise kötüdür. Onlar rızık kişinin mülkiyeti altında bulundurup meşru yoldan yediği kendisinden faydalanılması sakıncalı olmayan bir şey olduğunu belirtirler.³²⁹

Kâdî Abdülcebbâr’a göre ise rızık doğrudan Allah tarafından hasıl olan (mutlak rızık) ve taleple hasıl olan (tayin edilen rızık) diye ikiye ayrılır. Birincisine örnek, miras yoluyla ulaşılan ve gayret etmeden elde edilen bütün menfaatlerdir. İkincisi ise ticaret, zirâat ve benzeri şekillerde ulaşılan rızıklardır.³³⁰

Kâdî görüşlerini desteklemek için bir takım ayetlerle istidlal etmektedir: De ki: “Allah’ın size indirdiği, sizin de, bir kısmını helâl, bir kısmını haram kıldığınız rızıklar hakkında ne dersiniz?”³³¹ Onlara göre bu ayette Allah rızık helal ve haram diye taksim etmiş, haram olanı ise insana nisbet etmiştir. Yüce Allah rızık olarak verdiklerini infâk etmeyi överek şöyle demiştir: “(O müminler) kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden Allah yolunda harcayan kimselerdir.”³³² Buna göre haramdan infak edildiğinde övgü caiz değildir. Onlara göre bu ayetler kendi görüşlerini desteklemektedir.³³³

İmam Eş‘ari Mu‘tezile’nin bu görüşüne karşıdır. Buna göre, eğer ömrü boyunca haram yiyen birisi, şayet yiyeceğini başkasının malını gasbederek elde ediyorsa ölene kadar haramla beslenmektedir. Bu durumda Mu‘tezile’ye göre bu kişinin rızık vereni Allah’tan başkasıdır ve insanların bir tarafta helâl öteki tarafta ise haram olmak üzere iki rızık vereni vardır. O halde haramla beslenen kişinin vücudundaki gelişmeler, kemiklerinin güçlenmesi gibi değişimlerin sebebi de Allah olmamaktadır. Eğer Allah’ın kişiye haram rızık vermediği iddia edilirse o zaman haramla beslenerek kemikleri gelişen ve bünyesinde bir takım değişimler olan kişinin rızıklandırılması başkaları tarafından yapılmıştır. Eş‘arî sonuçta rızık verme işini Allah’tan başkasına yüklemek küfürdür diyerek Mu‘tezile’yi ağır bir şekilde itham etmiştir.³³⁴

³²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh...*, s. 744; el-Eş‘arî, *Makalat...*, s. 216.

³²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh...*, s. 740; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, s. 236; Teftâzânî, *Şerhu’l-Akaid*, 186.

³³⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh...*, s. 744.

³³¹ el-Yunus, 10/59.

³³² el-Enfâl, 8/3.

³³³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh...*, s. 746.

³³⁴ el-Eş‘ari, *el-İbâne...*, s. 155.

Eş'ari, Mu'tezile'nin Allah'ın haramı rızık olarak verdiğini kabul etmemelerini eleştiri sadedinde kendisinde bir mülkiyet bulunmayan, annesinin sütünden beslenen çocuk ile ot yiyen hayvanı kim rızıklandırıyor diye bir soru yönelterek onları ciddi şekilde eleştirmiştir. Ona göre, çocuğun sütte hayvanın otta mülkiyeti olmadığına göre bunları rızıklandırın Allah'dır. Buradan Allah'ın haram rızıkın sahibi olduğu manası çıkmaktadır.³³⁵

Mâtürîdîlere göre rızık, insanın helâl ya da haram ayrımı olmadan tekellüf ettiği (istifade) ettiği gıdalardır. Kul hırsı ve nefsânî arzularına yenik düşerek rızık haram yoldan arayınca Allah rızık kendisine o yoldan verir ve yanlış tercihi sebebiyle cezalandırılmayı hak eder. Onlara göre, rızıklar taksim edilmiş ve kulun takvasıyla ya da azgınlığıyla artıp eksilmez. Rızık insanın çalışması sonucunda elde ettiğini düşünmek de doğru değildir.³³⁶

Teftâzânî'de rızık, Allah'ın canlılara bahşettiği ve onların yedikleri şeylerdir. Rızık bazen helâl bazen de haram olabilmektedir.³³⁷ Ayrıca, gıda almak suretiyle ve daha başka amaçlarla faydalansınlar diye Allah'ın hayvanları ve diğer canlıları sevk ettiği şeyler de rızıktır. Kendisinden faydalanılamayan şey ise rızık kavramının dışında kalır. Kişinin istifade etmeye gücünün olduğu ancak istifade etmediği şey de rızık değildir. Herkes kendi rızıkından istifade eder veya faydalanır. Bir kimsenin, başka birinin rızıkını yemesi düşünülemediği gibi başkasının da onun rızıkını yemesi tasavvur edilemez.³³⁸ Zira, Allah'ın birisi için takdir ettiği rızık o kişinin yemesi zaruridir, başkası onu yiyemez. Fakat Mu'tezile'nin dediği gibi rızık başkasının rızıkına malik olmak diye tanımladığımızda bir başkasının malını yemek bu kapsamda düşünülebilir.³³⁹

Teftâzânî'ye göre Mu'tezile ve Eş'arîlerden bazı kimseler, kendisinden faydalanma imkanı olan her şeyi rızık kapsamında değerlendirmişlerdir. Buna göre tüm yiyecek çeşitleri ve meyvelerin tümü rızık olarak ele alınmaktadır. Allah'ın kula helal kıldığı şeyler rızık olmakta, yasakladığı şeyler ise örfen rızık olarak isimlendirilmemektedir. Onlar evladı da rızık olarak tarif etmişlerdir. Bu durumda ömrü boyunca haram dışında başka bir şeyle beslenmeyen kimsenin rızıklandırılmadığını iddia ederler ki bu bâtıldır.³⁴⁰

³³⁵ el-Eş'ari, *el-İbâne...*, s. 156.

³³⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 430; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s.148-149.

³³⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, 185.

³³⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 236.

³³⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, 186

³⁴⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 236.

Teftâzânî, Mu‘tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki bu tartışmayı rızkın Allah’a isnadı ve O’ndan başkasının rızık vermemesiyle alakalı bir durum olarak değerlendirmektedir. Mu‘tezile’ye göre insan, yediği haramdan dolayı yerilmeyi ve cezalandırmayı hak eder. Onlara göre, Allah’a nispet edilen şey çirkin olmayacağına ve bu şeyi irtikâp eden kimse cezaya müstehak kılınmayacağına göre haramın rızık olmayacağını savunmuşlardır.³⁴¹

Teftâzânî’ye göre bu düşünce yanlıştır. İnsanın yediği haramdan dolayı yerilmeyi ve cezalandırmayı hak etmesi, rızık konusunda kendi iradesiyle kötü vasıtaları seçmesinden dolayıdır. Rızık elde etmek için sebeplere başvurmadan yasaklanmış olan şeyleri istemesi ya da çirkin olanı elde etmesinden dolayı kişi sorumludur. Rızık elde etmek için çaba sarfetmesi de zorunludur. Bu ihtiyaç kadarıyla olursa müstehap, daha çok rızkını artırmak için olursa mubahtır. Aynı zamanda malını arttırmak için faiz, gasp ve hırsızlık gibi yollara girmesi de haramdır. Bunlar kesb ile alakalı durumlardır yoksa çalışmakla alakalı durumlar değildir.³⁴²

Sonuç olarak Teftâzânî, kulun helâl ya da haram yoldan istifade ettiği şeyleri rızık olarak değerlendirmekte faydalanılmayan ancak kulun mülkiyetinde olan şeyleri rızık olarak düşünmenin doğru olmadığını söylemektedir. Ayrıca kulun kesbi sonucu haram yoldan elde edilen rızıkta da insanın sorumluluğunu nazara vermektedir.

2.10. Fiyatlar Meselesi

Ekonomik hayat, arka plandaki bir kısım karışık muamelelere rağmen, fiyatların artış ve düşüşlerinden veya pahalılık ve ucuzluktan ibarettir. Bunun böyle olması, insanın eşya ile ve onun fiyatıyla veya değeriyle temasa geçmesinden dolayıdır. İnsanın kendisinden faydalanmak durumunda olduğu ve sahibi olmadığı fakat sahip olması gereken eşya ile münasebeti ancak fiyatlar vasıtasıyla olmaktadır.

İslam âlimleri, ekonomik hayat içerisinde sözünü ettiğimiz bu önemli noktaya temas ettikten sonra, ekonominin hayata yansımaları demek olan fiyatların iniş ve çıkışlarının temelindeki sebebin ne olduğunu da araştırmışlardır. Özellikle insanın fiillerinden olan ekonomik hayatın işleyişi, kelâm kitaplarında işlenen konulardan biridir. Bu husus iktisadi hayat değil de fiyatlar başlığı altında ele alınmıştır.

³⁴¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, s. 237; Teftâzânî, *Şerhu’l-Akaid*, 186.

³⁴² Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, s. 237.

Bu araştırma sonunda karşımıza iki görüş çıkmaktadır. Bunlardan birincisi; daha ziyade insanın rolünü ön plana alıp, Allah'ın kudretini ihmal etmeyen Mu'tezile'nin görüşü olup ikincisi ise, Allah'ı, irade ve kudretini ön planda kabul edip, insana ikinci dereceden rol veren Ehl-i sünnetin görüşüdür.³⁴³

Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbar'a göre fiyat ayrı bir şey, semen (bedel) ise ayrı bir şeydir. Fiyat, insanların üzerinde karar kıldıkları şeydir. Semen ise belli bir maldan elde edilen kazançtır. Fiyatlar ucuz ve pahalı olarak nitelendirilmektedir.³⁴⁴

Kâdî, fiyat artışlarını yani şeylerin ücretinin pahalı veya ucuz olmasını Allah'a ve sultana bağlamaktadır. Ona göre, Allah bir şeyi azaltıp ona olan ihtiyacı arttırarak fiyatları yükseltir veya tam tersi bir durumda da fiyatları düşürür. Sultan tarafından belirlenen fiyata gelince, bu da onun halkını sadece belli bir fiyatla malını satmaya yükümlü tutmakla gerçekleşir.³⁴⁵

Böylece Kâdî Abdülcebbar ekonomik hayatın işleyişinde iki etken olarak Allah'ı ve sultanı kabul etmektedir. O, aynı zamanda fiyatların Allah'ın kaza ve kaderi doğrultusunda cereyan ettiğini kabul etmekte bu sebeple "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir"³⁴⁶ hadisine dahil olmadıklarını dile getirmektedir.³⁴⁷

İbn Fûrek'e (ö. 406/1015) göre Eş'arî, malların fiyatlarındaki artış ve düşüşün Allah'tan kaynaklandığını söylemektedir. Allah, kalplerde mallara karşı istek ve onların yokluğundan dolayı da yine kalplerde korku vererek, malların değerlerinin artmasını ve kalplerdeki bu korku ve isteği azaltarak, malların fiyatlarının düşmesini sağlar. Buna göre fiyatlar sadece Allah tarafından takdir edilebilir. Çünkü Allah'tan başka bu arzu ve korkuyu insanların kalplerine verecek olan kimse yoktur.³⁴⁸

Cüveynî de bütün fiyatların Allah'ın hükmüne göre oluştuğunu söyler. Zira fiyat, insanın müdahalesinin bulunmadığı bolluk, azlık veya talep azlığı ya da talep çokluğu hususlarına bağlı bir durumdur. Kulun tercihi neticesinde oluşan şeyler aynı zamanda Allah'ın fiilidir.

³⁴³ Şerafettin Gölcük, "Kelâmi Açından Fiyat Artış ve Düşüşleri", *A.Ü.İ.F.D.*, 5, A.Ü. Basımevi, Erzurum 1982, s. 25.

³⁴⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh...*, s. 746.

³⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh ...*, s. 746.

³⁴⁶ Ebu Davud, *Sünnet*, 17

³⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh...*, s. 746.

³⁴⁸ Abdulgaffar Aslan, *Kuran Ekseninde Fakirlik Problemi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2003, s. 82.

Çünkü O'ndan başka bir yaratıcı yoktur. Fiyatların belirlenmesini kulların fiillerine bağlayan Mu'tezile'nin görüşü ise yanlıştır.³⁴⁹

Bakıllânî'ye gelince o da konuya farklı açıdan yaklaşmıştır. O fiyatların artış ve düşüşünün Allah'a ait olduğunu savunur. Çünkü kişide satma arzusunu yaratan ancak Allah'tır. Malın muhafazası için arzuları arttıran da O'dur. Canlıları besin almaya muhtaç bir hale getiren de yine Allah'dır. Eğer canlıların beslenmeye ihtiyacı olmasaydı, besinle ilgilenmezler hatta bunu hiç düşünmezlerdi.³⁵⁰

Teftâzânî'ye göre fiyat, piyasada tedavülde olan şeyin miktarının ölçülmesine denir. Her ne kadar bunların bir kısmı kulun kesbiyle gerçekleşse de bu ancak bolluk ve azlık durumlarında olabilir ve bu sebepleri yaratan da Allah'tır. Buna göre fiyatlandırılan şey yiyecek de olur başka şeylerde.³⁵¹

Teftâzânî'ye göre fiyat, malın piyasada bulunma miktarı, zamanı, azlığı ve çokluğu durumlarına göre değişiklik arz eden bir durumdur. Bu durumlarda kulun iradesinin bir tesiri yoktur. Sene sonunda alınan buğday mahsulünün az veya çok olması Allah'ın göndermiş olduğu yağmurla alakalı bir durumdur. Nitekim yağmuru iyi alamayan ekinlerin verimleri düşmektedir.³⁵²

Ona göre fiyatlar konusunda bazen kulun ihtiyarının devreye girdiği zamanlar da olabilir. İnsanlar malların fiyatını arttırmak için stok yaparlar. Fakat bunların sebepleri yaratan yine Allah'tır. O zaman fiyatlandırma hususunda tek fiyat koyanın da Allah olduğu anlaşılır.³⁵³ Böylece Teftâzânî kulların fiillerinin neticesinde meydana gelen fiyat artışlarını da Allah'a bağlamış oldu.

Şöyle bir değerlendirme yapacak olursak Mu'tezile fiyatların belirlenmesinde kulların fiillerinin etkisini benimserken, Eş'ariler fâil-i muhtâr tanrı anlayışından hareket ederek stok yapan kişiye o isteği verenin, canlıları besin almaya muhtaç edenin de Allah olduğunu söylemektedirler. Teftâzânî de kendi selefleriyle aynı düşünceyi benimsemekte fiyatların belirlenmesinde insanın tesirinin olmadığını savunmaktadır.

³⁴⁹ el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 299.

³⁵⁰ Bâkılânî, *et-Temhîd* (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1987, s. 330; Şerafeddin Gölcük, *Bâkılânî...*, s. 247.

³⁵¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 237.

³⁵² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 237.

³⁵³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 237.

SONUÇ

İnsan fiilleri problemi ilk dönemden itibaren kelâm âlimleri arasında fazlaca tartışılan bir meseledir. Bu doğrultuda başlıca üç görüş ileri sürülmüş ve bu çerçevede dallanan çeşitli alt izah denemeleri ortaya çıkmıştır. Bunlar; insanın fiillerinde hiçbir tesiri olmadığını savunan Cebriyye, insana fazlasıyla özgürlük tanıyan ve fiillerinin yaratıcısı ünvanı veren Mu‘tezile ve bu ikisi arasında bir orta yol tutmaya çalışan Ehl-i Sünnet olarak sıralanabilir. Ehl-i sünnet çatısı altında yer alan Eş‘arîler ve Mâtürîdîler de bu konuda selefleriyle aynı düşünceler de aralarında bir takım farklılıklar gözlenmektedir. Bu hususta fikir yürüten tüm müellifler temelde teklife yer açmak adına insan özgürlüğü meselesini ve bunun ilahi irade ve kudretle ilişkisini incelemişler, bu doğrultuda pek çok aklî ve naklî delillere başvurmuşlardır. Alimler, bir yandan mutlak sıfatları olan Yüce Allah’ın insan üzerindeki etkinliğini izaha çalışırken diğer yandan da insan iradesine ve etkinliğine yer açmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda ortaya konan literatür topyekün bir geleneği insan tasavvurunu ve buna yön veren metafizik arka planı okumak için de ciddi kuvveler barındırmaktadır.

Teftâzânî’nin mezhebî mensubiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürülse de onun eserlerinde ağırlıklı olarak Eş‘ari tezleri benimsediği ancak bunu yaparken de yeni bazı açılımlar yapmaya çalıştığı görülmektedir. Şüphesiz bu durum tahkik dönemi alimlerin genel karakteristiğidir. Zira bu dönem alimleri lehte ve aleyhte görüşlerle gelenek içinde iletilen bilgileri sıkı bir elemeyden geçirmekte ve dönemin hizmetine sunmaktadırlar.

Teftâzânî insan fiilleri meselesinde kâdir-i muhtar tanrı, arazların yaratılmışlığı ve kesb teorisi gibi Eş‘arîliğin temel tezlerine bağlı kalsa da kimi zaman bu mezhebin görüşlerini ve ortaya koyduğu delilleri eleştirebilmektedir. O, meseleleri incelerken aklî ve naklî deliller yanında kelimelerin lügat anlamlarının tahliline dayanan semantik metodun kullanımına da büyük önem vermektedir. Belli bir konuyu ele alırken dilsel çözümlenmelerle işe başlamakta ardından problemin mezhep içindeki değerlendirmelere atıf yapmakta sonuç olarak da aklî ve naklî deliller doğrultusunda nihai kararını vermektedir. Şüphesiz o tüm bunları yaparken filozofların ve Mu‘tezile’nin eleştirisine büyük bir önem vermektedir.

Teftâzânî’nin insan fiilleri meselesine yaklaşımında hocası Adududdîn el-Îcî ve İmam Fahreddin er-Râzî’nin tesirleri görünmektedir. O, özellikle Râzî’nin fikirlerine karşı

eleştiriyile yaklaşmaktadır. Bunda imam seviyesinde olan bir kişinin düşünceleriyle kendi görüşlerini denetleme ve mevcut durumu ileriye taşıma içgüdüğü de olmalıdır.

Teftâzânî'ye göre insanların fiilleri Allah tarafından yaratılmış kul tarafından ise kazanılmıştır. Onun getirdiği aklî ve naklî deliller genelde kulun fiillerinde yaratıcı olduğunu söyleyen Mu'tezile'yi ilzam etmek içindir. Bazı cümlelerde cebrî düşünceye meylettiğini düşündürse de bunu insanın acziyetini ve Allah karşısındaki sınırlılığını vurgulamak için yaptığı söylenebilir. Yoksa eserlerinde kesb kavramı bağlamında insan iradesini kabul ettiği görülmektedir. Ona göre, kulun kudret ve iradesini fiile doğru sarfetmesine kesb denir. Bunun ardından Allah'ın o fiili yoktan var etmesi ise yaratmaktır. Fiil yaratılması cihetinden Allah'ın makdûru, kesb cihetinden ise kulun makdûrudur. Ayrıca o insanın kontrolü dışında olan ve sorumlu tutulmadığı ıztırâfi fiillerin de olduğunu kabul etmektedir. Allah Teâlâ engellemediği sürece insanlar istediği fiili yapabilmektedir.

Ona göre istitaat, gerekli sebep ve araçlar elverişli olduktan sonra, kul bir fiili yerine getirmek üzereyken Allah'ın onda yarattığı bir sıfattır. Kul hayır işlemeye karar verirse Allah onda hayır işleme kudreti yaratır. Eğer kötü bir şey yapmaya karar verirse Allah onda kötü fiil işleme kudreti yaratır. Bu bakımdan övülmeyi ve cezalandırılmayı hak etmektedir. Ona göre istitaat araz olarak kabul edilir ve fiilden önce bulunmaması gerekir.

Teftâzânî'nin kulun mesuliyeti ve teklif açısından meseleye yaklaştığı yerlerde, fiilleri insana nisbet ederken, Allah'ın kudreti ve iradesi bakımından konuyu ele aldığı yerlerde, insanın kendi kudreti ile fiillerini yaratamayacağını ifade ettiği görülür. Ayrıca o kendisine yöneltilen cebrî yaklaşımı benimsememekte ve insanın fiillerinde etkisini kabul etmektedir. Kulun fiillerine tesir etmesini kendi gücü ve ihtiyarına bağlasa da Allah'ın o fiilin meydana gelmesini engelleyebileceğini de söylemektedir. Özellikle insanın tutmak gibi bazı ihtiyarî fiillerinde etkisinden, titremek gibi ıztırâfi fiillerde ise etkisinin olmadığını söylemektedir.

Netice olarak Teftâzânî, insan fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu ispatlamak için hem aklî hem de naklî birçok delil getirmiştir. Problemi bütün yönleriyle ele almış, konuyla ilgili değerlendirmelerini mantık kaideleriyle uyumlu bir şekilde açıklamış ve Mu'tezile'nin itirazlarına cevap vermiştir. Özellikle *Şerhu'l Makâsıd* adlı eserinde mesele hakkında Râzî ve İcî çizgisinde olduğu görülür. Fakat Mâtürîdî alimlerin eserlerine yazdığı şerhlerde meseleyi tahlil ederken Mâtürîdîlerin görüşlerine yakın açıklamalar yaptığı da dikkat çekmektedir. Bu doğrultuda onun Eş'arî-Mâtürîdî çizgisinin ortasında yer aldığını

söyleyebiliriz. Teftâzânî'nin insan fiilleri konusunda ortaya attığı görüşler ana hatlarıyla Eş'arilerin varlık bilgi ve değer anlayışıyla uyumludur. Bu hususta mezhep içinde kalan Teftâzânî bu çerçevede bazı düzenlemeler yapmış spesifik bazı hususlarda ise farklı düşünceler ortaya koyabilmiştir.



KAYNAKÇA

- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri İktidar Kavgası&Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı*, Otto Yayınları, Ankara 2015.
- Akkuş, Süleyman, *İbrahim Halebi el-Mizârî'ye Göre İnsan Fiilleri*, Değişim Yayınları, İstanbul 2009.
- Alp, Talha Hakan, *Mantık İsağoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, Yasin Yayınevi, İstanbul 2013.
- Altıntaş, Ramazan, *Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet*, Pınar Yayınları, İstanbul 2010.
- Aslan, Abdulgaffar, *Kuran Ekseninde Fakirlik Problemi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2003.
- Azimli, Mehmet, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Bâkılânî, *et-Temhîd* (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1987.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l Mevâkîf* (çev. Ömer Türker), Cilt:3, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd* (çev. Faruk Sancar... vd.), TDV Yayınları, Ankara 2012.
- Demir, Osman, *İslam Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler*, (ed. Ömer Türker, Kübra Bilgin), Nobel Yayın, Ankara 2015.
- Demir, Osman, *Kelâmda Nedensellik*, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.
- Ebû Hanife, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (çev. Mustafa Öz), M.Ü. İFAV, İstanbul 2013.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *el-Lüma fi'r-red alâ Ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* (çev. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil), İz Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Eş'arî, Ebu'l Hasen, *el-İbâne an Usuli'd-Diyâne* (çev. Mehmet Kubat), İşrak Yayınları, İstanbul 2008.
- Eş'arî, Ebu'l Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfü'l-musallîn* (çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2005.
- Gazzali, *Tehâfütü'l-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*, (çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu), Klasik Yayınları, İstanbul 2014.
- Gölcük, Şerafettin; Toprak Süleyman, *Kelâm Tarih-Ekoller-Problemler*, Tekin Kitabevi, Konya 2014.
- Gölcük, Şerafeddin, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, TDV Yayınları, Ankara 1997.
- Gündoğar, Hamdi, *Fahreddin er-Râzî'de İnsan Fiilleri*, Çıra Yayınları, İstanbul 2010.
- İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasen el- Eş'arî*, (thk. Daniel Gimaret), Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1987.
- Kâdî, Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse"Mu'tezile'nin Beş İlkesi"*, Cilt: 1-2, (çev. İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.
- Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Şurân* (thk. Adnan M. Zerzûr), Kahire 1969.
- Karacan, Murat, *Osmanlı'da İlm-i Kelâm* (ed. Osman Demir... vd.), İsar Yayınları, İstanbul 2016.

- Karadeniz Osman, *Ecel Üzerine*, Anadolu Matbaacılık, İzmir, 1992.
- Kaya, Veysel, *İbn Sinâ'nın Kelâma Etkisi*, Otto Yayınları, Ankara 2015.
- Kılavuz A.Saim, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014.
- Maturîdî, Ebû Mansur, *Kitâbü't-Tevhîd*, (çev. Bekir Topaloğlu), İSAM Yayınları, İstanbul 2013.
- Muhammed, Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi* (çev. Sıbgatullah Kaya), Anka Yayıncılık, Ankara 2004.
- Râzî, Fahreddîn, *Mefâtihu'l-Gayb: et-Tefsir-i kebir*, X, (çev. Sadık Kılıç... vd.), Huzur Yayınevi, İstanbul 2013.
- Râzî, Fahreddin, *el-Muhassal* (çev. Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978.
- Sâbûnî Nûreddin, *Mâtürîdiyye Akaidi* (çev. Bekir Topaloğlu), İFAV, İstanbul 2013.
- Şehristânî, *El-Milel ve'n-Nihal*, (çev. Mustafa Öz), Litera Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Taşçı, Özcan, *İlk Kelâm Risalelerine Göre Kader ve İnsan Sorumluluğu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Teftâzânî, Sa'düddin, *Şerhu'l Akaid/Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* (çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 2015.
- Teftâzânî, Sa'düddin, *Şerhu'l-Makâsîd*, Cilt: 3, Darul Kutubil İlmiyye, Lübnan 2011.
- Teftâzânî, Sa'düddin, *Şerhu'l Akaid*, (çev. Talha Hakan Alp), Rihle Kitap, İstanbul 2011.
- Teftâzânî, Sa'düddin, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkih*, Cilt: 1, Daru'l Erkam, Beyrut 1998.
- Turhan, Kasım, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, M.Ü. İFAV, İstanbul 2003.
- Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. Ethem Ruhi Fıçlalı), İstanbul 2001.
- Yeprem M. Saim, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1997.

Makaleler

- Bulut, Mehmet, "Hidayet-Dalâlet ve İnsan Sorumluluğu", *D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: IX, 1995.
- Çelebi, İlyas, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16-17, 1999.
- Demir, Osman, "Determinizm ve Okasyonizm Arasında : Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 36, 2009.
- Karaman, Fikret, "Rızık ve Kazanç Anlayışı Üzerine Bir İnceleme", *F.Ü.İ.F.D.* , Sayı: 1, Elif Ofset ve Matbaacılık, Elazığ, 1996.
- Okumuş, Namık Kemal, Lütuf Kavramı Dolayımında Şükrün Gerekli Şartları Üzerine Farklı Bir Bakış, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 12, Sayı: 2 İstanbul 2014.

- Öçal, Şamil, “Osmanlı Kelamcıları Eş‘arî miydi? Muhammed Akkirmânî’nin İnsan Hürriyeti Anlayışı”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 5, 1999.
- Şerafettin, Gölcük, Kelami Açından Fiyat Artıs ve Düşüşleri, *A.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 5, A.Ü. Basımevi, Erzurum 1982.
- Türcan, Galip, “Mu‘tezile ve Ehl-i Sünnet Kelamında Hidâyet ve Dalâlet Kavramlarının Anlaşılması”, *S.D.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 15, 2012.

Ansiklopedi Maddeleri

- Çelebi, İlyas, “Lutuf”, *DİA*, Cilt: 27, TDV Yayınları, İstanbul 2003.
- Çelebi, İlyas, “Hüsün ve Kubuh”, *DİA*, Cilt: 19, TDV Yayınları, İstanbul 1999.
- Demir, Osman, “Tevlîd”, *DİA*, Cilt: 41, TDV Yayınları, İstanbul 2012.
- Gölcük, Şerafettin, “Cehm b. Safvân”, *DİA*, Cilt: 7, TDV Yayınları, İstanbul 1993.
- İrfan, Abdülhamid. “Cebriyye”, *DİA*, Cilt: 7, TDV Yayınları, İstanbul 1993.
- Özen, Şükrü, “Teftâzânî”, *DİA*, Cilt: 40, TDV Yayınları, Ankara 2011.
- Sinanoglu, Mustafa, “Teklif”, *DİA*, Cilt: 40, TDV Yayınları, İstanbul 2011.
- Tunç, Cihat, “Ecel”, *DİA*, Cilt: 10, TDV Yayınları, İstanbul 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Hidâyet”, *DİA*, Cilt: 17, TDV Yayınları, İstanbul 1998.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said, “Fiil”, *DİA*, Cilt: 13, TDV Yayınları, İstanbul 1996.

Sözlükler

- Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta’rifât*, Darunnefais, (thk. Muhammed Abdurrahman Merâşlî) Beyrut 2012.
- İbn Manzur, Ebu’l-Fazl, *Lisânü’l-‘Arab*, Cilt: 10, Dâru-İhyâi’t-Türâs’l-Arabî, Beyrut 1997.
- Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi*, Yazma Eserler Dairesi Başkanlığı, İstanbul 2013.
- Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti’l-fünûn* (thk. Ali Dahrûc) , Lübnan, 1996.
- Topaloğlu, Bekir; Çelebi İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010.