

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

109010

**İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE
DOLAYLI FİİL ve DAVRANIŞLAR
(TEVLİD – TEVELLÜD)**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ulvi Murat KILAVUZ

DANIŞMAN:
Yrd. Doç. Dr. Tefik YÜCEDOĞRU

109010

**T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ**

BURSA 2001

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR	IV
ÖNSÖZ	V
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İNSAN FİİLİ: KAVRAM ve KAPSAM

I. KAVRAMSAL AÇIDAN FİİL	8
A. Felsefecilere Göre Fiil	10
B. Kelâmcılara Göre Fiil	11
II. FİİLLERİN TAKSİMİ	14
III. MÜTEVELLİD FİİLLER	17
A. Mütevellid Fiilin Kısımları	19

İKİNCİ BÖLÜM

TEVLİD FİKRİNİN DOĞUŞUNU

HAZIRLAYAN ETKENLER

I. TEVLİDİN TEMEL DİNAMİKLERİ	22
A. İnsan Fiilleri Ve İrade Hürriyeti	22
1. Mu'tezile'de İlâhî Adalet	23
2. İnsan İradesinin Hürriyeti	26
3. İnsan Hürriyetinin Delilleri	28
a. Naklî Deliller	28
b. Aklî Deliller	30
B. Cevher-i Ferd Teorisinin Benimsenmesi	32
1. İslâm Öncesi Kültürlerde Atomcu Düşünce	32
a. Yunan Düşüncesinde Atomculuk	33
aa. Leukippos	33

ab. Demokritos	34
ac. Epikuros	35
b. Hint Düşüncesinde Atomculuk	36
ba. Vaiseşika Sistemi	37
2. İslâm Düşüncesinde Atomculuk	38
a. Atomcu Düşüncenin Temel Kavramları	38
aa. Cevher	38
ab. 'Araz	39
ac. Cisim	39
ad. Halâ'	40
b. Atomculuğun İslâm Düşüncesinde Ortaya Çıkışı	40
c. İslâm Atomculuğunun Karakteristik Özellikleri	42
d. İslâm Atomculuğunun Yunan ve Hint Atomculuğuyla İlgisi	44
e. Cevher-i Ferd Teorisi Çerçevesinde Kelâmcıların Hareket Anlayışı	46
f. Cevher-i Ferd Anlayışının Benimsenmesinin Tevlid Fikrinin Doğuşundaki Rolü	49

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KELÂMDA TEVLİD – TEVELLÜD ANLAYIŞLARI

I. MU'TEZİLE'DE TEVLİD	53
A. Bişr b. Mu'temir'e Göre Tevlid	53
B. Ebu'l-Hüzeyl el-'Allâf'a Göre Tevlid	54
C. İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm'a Göre Tevlid	56
D. Mu'ammer b. 'Abbâd es-Sülemî'ye Göre Tevlid	56
E. Sâlih Kubbe'ye Göre Tevlid	57
F. Sümâme b. Eşres'e Göre Tevlid	58
G. 'Amr b. Bahr el-Câhız'a Göre Tevlid	58
H. Dırâr b. 'Amr'a Göre Tevlid	61
I. Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-İskâfî'ye Göre Tevlid	62
J. Kadı Abdülcebbâr'a Göre Tevlid	63
II. EŞ'ARİYYE'DE TEVLİD	71

A. Ebu'l Hasan el-Eş'arî'ye Göre Tevlid	72
B. Kadı Ebû Bekr el-Bâkılânî'ye Göre Tevlid	74
C. Ebu'l-Me'âlî el-Cüveynî'ye Göre Tevlid	78
D. Fahreddîn er-Râzî'ye Göre Tevlid	80
E. Seyfeddîn el-Âmidî'ye Göre Tevlid	81
F. Sa'deddîn et-Teftâzânî'ye Göre Tevlid	82
G. Adudüddîn el-Îcî – Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye Göre Tevlid	83
III. MÂTÜRÎDÎYYE'DE TEVLİD	84
A. Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'ye Göre Tevlid	85
B. Nûreddîn es-Sâbûnî'ye Göre Tevlid	87
IV. TEVLİD ANLAYIŞLARININ DEĞERLENDİRİLMESİ	88
SONUÇ	90
BİBLİYOGRAFYA	93

KISALTMALAR

age	Adı geçen eser
agm	Adı geçen makale
a.g.md.	Adı geçen madde
a. mlf	Aynı müellif
A. Ü. İ. F.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
a. yer	Aynı yer
b.	bin, ibn (Arapça'da oğul, oğlu)
bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
D. İ. F. M.	Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası
D. T. C. F.	Dil Tarih Coğrafya Fakültesi
ed.	Editör
ER	The Encyclopedia of Religion
İA	Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
İFAV	M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
JSAI	Jerusalem Studies in Arabic and Islam
krş.	Karşılaştırınız
M. E. B.	Millî Eğitim Bakanlığı
nşr.	Naşir, neşreden
s.	Sayfa
SBE	Sosyal Bilimler Enstitüsü
ts.	Basım tarihi yok
v.	Vefatı
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
v.dğr	Ve diğerleri
y.y.	Yayın yeri yok

ÖNSÖZ

İnsan, hayata geldiği andan itibaren sürekli bir devinim içindedir. İlk dönemlerinde bu canlılık ve hareketlilik, sadece ağlama, gülme ya da herhangi bir amaç gütmeyen yarı bilinçli veya bilinçsiz kıpırdanışlar şeklinde kendini gösterirken, büyümeyle gelen fiziksel ve ruhsal gelişmeyle birlikte, bunlara yürüme, konuşma ve en önemlisi düşünme, akıl yürütme gibi gittikçe daha kompleksleşen yeni davranışlar, yapıp-etmeler eklenir. Bu gelişimin en önemli yönü, davranışların gelişigüzel olmaktan çıkıp, belirli değerler yüklenen, istenen şeylere ulaşma veya istenmeyen şeylerden kaçınma gibi belirli amaçlara yönelen bilinçli ve iradeli eylemlere dönüşmesidir.

Söz konusu eylemlerin bir kısmı düşünme, tasarlama, değerlendirme, takdir veya tenkit etme gibi insanın iç dünyasında gerçekleşen ve dışındaki âleme doğrudan bir tesiri ve yansıması olmayan, diğer bir kısmı ise, ruhî düzlemden çıkıp, insanın organları aracılığıyla varlık bulan ve dış dünyaya etki ederek müspet veya menfî sonuçlar doğuran eylemlerdir. Gerek ahlâk, gerekse felsefe ve kelâmda esas itibarıyla inceleme konusu olan, bu ikinci tür eylemlerdir. Dışa yansıması olmayan eylemler, sadece psikolojik birer fenomen olarak kalmaktadır ve bunlar için bir sorumluluktan söz edilmesi mümkün değildir.

Kelâm ilmi, fiilleri, insanın bunların meydana gelişindeki rolü ve bir yönüyle sorumluluğu açısından ele alır. Bu kapsamda yer alan insan fiillerinin yaratılması, irade hürriyeti, kader ve bunların yanısıra insanın kudretinin sınırı, kötülük problemi gibi hususlar ilk zamanlardan itibaren geniş tartışma ve araştırmalara ve hattâ müstakil çalışmalara konu olmuşken, insandan dolayı olarak meydana gelen eylemlerin neliği ve nasılığı meselesi nispeten kenarda kalmış görünmektedir. İşte, bu meselenin, tespit edebildiğimiz kadarıyla şimdiye kadar ele alınmamış olması, en azından bu dolaylı eylemlerin mahiyetini ve kapsamını mümkün olabildiğince ortaya koymak adına bu çalışmayı yapmaya bizi sevk eden bir husus olmuştur.

Bu amaç çerçevesinde, birinci bölümde genel anlamda fiil kavramının felsefe ve kelâmda nasıl anlaşıldığı, fiillerin hangi kriterlere dayanarak ayırma tâbi tutulduğu, mütevellid fiillerin sair fiiller içinde hangi konumda yer aldığı ve yanısıra, mütevellid fiillerin de kendi içinde ne gibi bir ayırma gidildiği konuları ele alınmıştır.

İslâm düşüncesinde tevlid fikrinin doğuşunu hazırlayan etkenlerin ele alındığı ikinci bölümde, irade hürriyeti düşüncesi ve bunun özellikle Mu'tezile tarafından nasıl anlaşılıp yorumlandığı ile cevher-i ferd teorisi kapsamında, Yunan ve Hint düşüncelerinde atomcu sistemler, İslâm düşüncesinde atomculuğun doğuşu ve İslâm atomculuğunun temel kavramları, İslâm atomculuğunun, kendisinden önceki atom teorileriyle benzer ve farklı yönleri ve atomcu hareket anlayışının benimsenmesinin tevlid fikrinin doğuşundaki rolü incelenmeye çalışılmıştır.

Üçüncü bölüm ise, kelâmcıların tevlid konusundaki görüşlerine ayrılmıştır. Bu bölümde, zihnî bütünlük sağlanabilmesi açısından öncelikle mezhepler bazında bir ayırma gidilmiş, daha sonra şahısların görüşlerinin verilmesine geçilmiştir.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında maddî manevî büyük desteğini gördüğüm başta danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Tevfik YÜCEDOĞRU Bey olmak üzere tüm hocalarıma ve mesai arkadaşlarıma teşekkürü bir borç biliyorum. Eğer belirttiğimiz hedefe ulaşmada çalışmamız bir katkı sağlayabilirse bundan mutluluk duyacağız.

Ulvi Murat KILAVUZ

Bursa - 2001

GİRİŞ

İnsan, zaman içerisinde başlangıcı olan ve bir mekânda bulunan kendi cinsine özgü canlı bir organizmadır. Bu organizma, çeşitli fiilleri gerçekleştirebilecek yapıya sahip organlardan oluşmuştur. İnsan, beyni ile düşünür, diğer organlarıyla bu düşüncesine uygun fiiller gerçekleştirir. Bu nitelikteki kuvvetleri kendisinde bulunduran canlı organizma olarak da diğer canlı varlıklardan ayrılır. Ben ise, canlı organizmanın âhenkli işleyişi içerisinde oluşan fiziksel, duygusal ve zihinsel fiillerin bütünüdür.¹

İnsanın ontolojik yapısının analizine ilişkin gerek felsefe, gerekse kelâm ilminde ileri sürülen teorilerden bir kısmı tekçi (monist) bakış açısını yansıtırken, çoğunluğu ruh-beden veya zihin-madde ikiciliğini (düalizm) yansıtır. Eşyanın özü itibarıyla âlemdaki her şeyi tek bir prensibe ircâ eden, eşyanın varlığı itibarıyla da tek bir asıldan (prensip veya Tanrı) çıktığını ileri süren birlik felsefesine tekçi kuram (monizm, vahdetiyye)², biri diğerine indirgenemeyecek iki temel kavram ileri süren herhangi bir felsefi kurama ise ikici kuram (düalizm, seneviyye) denir.³

Bir nesne veya olgu hakkında geliştirilen tekçi ve ikici kuram, birbirine zıt kuramlar olarak ortaya çıkar. İnsan hakkındaki ikici teoriye göre, ruh ve beden birbirinden bağımsız olarak vardır ve biri diğerine indirgenemez.⁴ Ruh ve beden veya madde ve zihin yalnız başlarına bir anlam ifade etmezler. Bu her iki cevherin pratik değeri, ancak bir insan olarak bir araya gelmeleriyle gerçekleşmektedir.⁵

¹ Yar, Erkan, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, 205, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.

² Bolay, S. Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 444, Akçağ Yayınları, Ankara, 1997.

³ Bolay, *age*, 208.

⁴ Esasen Kur'ân-ı Kerim de insanın madde ve ruh şeklinde iki ayrı unsurdan yaratıldığına işaret etmektedir: “*Hani Rabbin meleklere demişti ki: ‘Ben kupkuru bir çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan bir insan yaratacağım. Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın!’*” (Hicr 15/28-29); “*Rabbin meleklere demişti ki: Ben muhakkak çamurdan bir insan yaratacağım. Onu tamamlayıp, içine de ruhumdan üflediğim zaman, derhal ona secdeye kapanın!’*” (Sâd 38/71-72).

⁵ Yar, *age*, 12.

Mahiyet itibarıyla farklı bu iki unsurun, birbirini tamamlar tarzda ve kaynaşmış biçimde oluşturdukları bu yapıdan, insanın şahsiyet ve karakteri ortaya çıkar. İnsanın psikolojik yapısı, ancak madde ve ruh unsurlarının kaynaşmasından oluşan yapısının bir bütün halinde göz önünde bulundurulmasıyla anlaşılabilir.⁶ Yani insanın anlaşılması, organik yönü, fikir ve mizac yönlerinin yanısıra, hissî, ahlâkî yapısı, iç hayatı, estetik ve dinî ihtiyaçları, organik ve psikolojik fenomenleri, müşterek heyûlâsı, zihnî ve manevî çevresi ile olan ilişkilerinin de, psikolojik yapının hem oluşturucu etkeni hem de birer sonucu olarak irdelenmesini gerekli kılar.⁷

İnsanın zor kavranabilecek derecedeki bu kompleksliğinin⁸ bir sebebinin, varlığının ruh-madde ikilisine dayanması olduğu söylenebilir. İnsanda maddî yön, varlığın korunması ve türün devamı için karşılanması gereken bedensel ihtiyaçlarda somutlaşan özellikler olarak kendini gösterirken, Allah'ı (veya bir yüce varlığı) tanıma, ona inanma ve ibadet etme, onu kutsama gibi eğilimlerle somutlaşan özellikler de ruhî yönü temsil etmektedir. Bu iki yön arasında denge kurulamadığı zamanlarda bir ruhsal çatışma ortaya çıkabilmektedir.⁹

Kompleksliğin bir diğer sebebi de, hem şahsiyeti oluşturan hem de davranışların güdüleyicisi olan etkenlerin farklılığıdır. Bunlar, kalıtım ve çevre olarak iki ana başlık altında incelenebilir. Tek bir insan, bir yönüyle insan soyunun temsilcisi, insan ırkının belirgin bir örneğidir; insan soyunun tüm ayırt edici niteliklerini kendisinde toplamaktadır. Kendi kişiliği, bütün insanlarda ortak olan insan varlığının özellikleri ile belirlenmiştir. Ancak diğer yandan kendi özellikleri olan bir bireydir ve bu anlamda tektir, eşsizdir.¹⁰ Her bir birey, farklı kalıtsal özellikleri taşımakta ve farklı çevresel şartlarda yetişerek, yaşamını

⁶ Necati, M. Osman, *Kur'an ve Psikoloji*, 195, çev. Hayati Aydın, Fecr Yayınevi, Ankara, 1998.

⁷ Carrel, Alexis, *İnsan Denen Meçhul*, 62-63, çev. Refik Özdek, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1990.

⁸ Carrel, *age*, 80.

⁹ Necati, *age*, 195.

¹⁰ Fromm, Erich, *Erdem ve Mutluluk*, 57, çev. Ayda Yörükân, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 1993.

sürdürmektedir. Bu hususlar, insanlar arasında bir takım bireysel farklılıklara yol açmaktadır.¹¹

Bireylerin psikolojik yapısındaki bu farklılıkların insan fiilleri ve davranışları sahasına yansması, mutlak bir determinasyondan söz etmeyi imkânsız kılmıştır. Birbirine benzer ruh yapısına sahip bireyler aynı durum karşısında çok farklı tepkiler verebileceği gibi, aynı şahsın, farklı şartlarda ortaya çıkan aynı durum karşısında vereceği tepkiler de birbirinden farklı olabilecektir. Bu durum, insan fiil ve davranışları konusunda genelleyici tanımlar yapma ve hükümler vermeyi zorlaştıran bir husustur.

İnsan davranışlarının teolojik düzlemde incelenmesi ise, yukarıdakilere ek bir takım zorluklar ortaya koymaktadır. Öncelikle, bu alana geçişle birlikte, insan ile Allah arasında bir ontolojik ilişki, yaratma ilişkisi söz konusu olmaktadır.¹² İslâmî açıdan bakıldığında mutlak kudret sahibi Allah'ın her şeyi kuşatıcılığı, belirleyiciliği ve yaratıcılığı ile insanın, davranışlarında kesin bir belirlenmişlikten söz edilememesi ve davranışlarının değişkenliğinden beslenen hürriyet görüntüsü arasında bir çelişki belirdiği söylenebilir. Nitekim insan

¹¹ Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, 211, 219-220, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1978. Kur'an-ı Kerim, bu farklılaşmada Allah'ın yaratıcılık vasfına zaman zaman vurgu yapmakla birlikte, bireysel farklılıkları kalıtsal ve toplumsal etkileşimlere ırcâ etmektedir: "Sizi yeryüzünün halifeleri kılan, size verdiği (nimetler) hususunda sizi denemek için kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan O'dur." (En'âm, 6/165); "Rabbinin rahmetini onlar mı paylaşıyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için kimini ötekine derecelerle üstün kıldık." (Zuhruf 43/32); ayrıca bkz. İsrâ 17/21; Rûm 30/23; Fâtır 35/28.

¹² Fazlurrahmân, Kur'an'ın bu hususta özellikle üç esasa vurgu yaptığını ifade eder:

- 1) Allah'tan başka her şey Allah'a bağımlıdır; buna (hem metafizik hem de ahlâkî yönü olan) tabiat da bütünüyle dahildir.
- 2) Allah, bütün kudreti ve yüceliği ile beraber temelde sonsuz rahmet sahibidir.
- 3) Bu iki esas, temelde Allah ile insan arasında özel bir ilişkiyi gerektirir. Bu ilişki, kul ile kulluk edilen (abd-ma'bûd) ilişkisidir. Bkz. Fazlurrahmân, *Ana Konularıyla Kur'an*, 31, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999. İnsanın iradî olarak Allah'a yönelmesi ve O'na ibadet etmesi anlamında kul olması seçimine bağlıdır. Ancak, kul olmanın bir de bu çerçeve dışına çıkılması mümkün olmayan tabiî ve fitrî boyutu söz konusudur. Bkz. Pak, Zekeriya, *Kur'an'da Kulluk*, 117-126, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1999.

davranışlarındaki bu belirlenmişlik-hürriyet ikilemi, ilk zamanlarından itibaren İslâm düşüncesini oldukça meşgul eden hususlardan birisi olmuştur.

İslâm dünyasında bu problem öncelikle Allah'ın sıfatları açısından ele alınmıştır. İrade sıfatı, Allah'ın ezeli ilim ve kudret sıfatlarıyla birlikte değerlendirilmiş, bu irade karşısında insan hürriyetinin, yani onun kudret ve iradesinin konumu belirlenmeye çalışılmıştır. Allah'ın sıfatlarıyla ilişkili olarak işlenmesinin yanısıra bir kaza-kader problemi olarak da mütalâa edilmiştir. Buna, sonraları kötülük problemi, yani kötülüğün Allah'a nispeti veya kötü fiillerin Allah tarafından yaratılıp yaratılmadığı meselesi eklenmiştir.¹³ İlk dönemde dikkati çeken husus, mücerred olarak fiil kavramı üzerinde durulmamış ve bunun bir tarifinin yapılmamış olmasıdır. Mesele, daha ziyade insandan sâdır olan fiillerin ona nispet edilip edilemeyeceği ve buna bağlı olarak da fiil-irade, fiil-istitâat ilişkisi, yaratma, kesb vb. kavramlar çerçevesinde ele alınmıştır.¹⁴

Tevlid/tevellüd meselesi de, büyük ölçüde insanın sorumluluğu ve fiillerindeki irade hürriyeti probleminden neş'et etmiştir. Doğrudan doğruya insandan sâdır olan fiillerin ona nispetinin mümkün olup olmadığı veya ne ölçüde sorumluluk meydana getirdiğinin tartışıldığı bir ortamda, fâilin etkisinin dolaylı biçimde ve bir takım aracı sebepler vasıtasıyla ortaya çıktığı mütevellid fiillerin varlığı yeni bir tartışma alanı açmıştır. Kelâmcılar bu meseleye fiilin doğuşu (tevlid veya tevellüd) şeklinde bakmış ve problemi bu tarzda ortaya koymuşlardır.¹⁵

Esasen tevlid meselesi kelâmî/itikadî bir tartışma olarak ortaya çıkışının öncesinde, fıkıh meseleleriyle, yani beden fiilleriyle meşgul olunan ve zihni mesainin büyük ölçüde İslâm toplumunun karşılaştığı yeni pratik hâdiselerin çözümüne yoğunlaştırıldığı dönemde, henüz adı konulmamış olmakla birlikte,

¹³ Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, 142-143, Şâmil Yayınevi, İstanbul, 1980.

¹⁴ Turhan, Kâsım, *Bir Ahlâk Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, 33, İFAV Yayınları, İstanbul, 1996.

¹⁵ Gardet, Louis, *Dieu et La Destinée de l'Homme*, 67, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1967.

mütevellid fiillerin söz konusu olduğu ve bunların sonucunda fâile sorumluluk atfedilen örneklerin varlığından söz etmek mümkündür.¹⁶ Dolayısıyla tevliid meselesi salt kelâmî bir tartışma konusu değil, aynı zamanda hukukî sonuçlar doğuran, muamelâtla ilgili bir meseledir. Nitekim, sonraki dönemde bu tür fiiller, gerek dinî, gerekse pozitif hukukta, borçlar hukuku kapsamında ve itlâf ve haksız fiil nazariyesi başlığı altında inceleme ve hüküm konusu yapılmıştır.¹⁷

Şüphesiz, tevliid meselesinin felsefî ve hukukî boyutları da söz konusudur. Ancak bu boyutları kapsamlı ve kuşatıcı biçimde incelemek, bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Dolayısıyla, meselenin felsefî ve hukukî boyutlarıyla ilgili hususlara da yer yer değinilmekle birlikte, konunun sadece kelâmî yönü elden geldiğince ortaya konulmaya çalışılmış, zaman zaman değerlendirmeler ve mukayeseler yapılmış olsa da esas itibarıyla tasvir ve nakle dayalı bir metod benimsenmiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla daha önce konuyu çeşitli yönleriyle sistematik ve ayrıntılı biçimde ele alan bir çalışmanın bulunmaması ve özellikle Abdülcebbâr gibi bazı müelliflerin eserlerinde kullandıkları dil ve üslûbun anlaşılma zorluğu, çalışmanın hazırlanmasında karşılaşılan güçlükler olmuştur.

Özellikle ilk dönem Mu'tezilî fikirlerin belirlenmesinde Hayyât'ın el-İntisâr isimli eseri dışında orijinal kaynak bulunmaması sebebiyle, bu alanın tasvirinde başta Eş'arî'nin Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'thilâfu'l-Musallîn'i olmak üzere Bağdâdî'nin el-Fark beyne'l-Fırak ve Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'i gibi Ehl-i Sünnet kaynaklarından istifade edilmiştir. Kadı Abdülcebbâr'ın görüşleri ise büyük ölçüde kendi eserleri olan el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse ve el-Muhîr bi't-Teklîf'ten aktarılmıştır.

¹⁶ Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde, kocası kaybolan bir kadın hakkında bir takım şâyialar vukû bulmuş, bunun üzerine Hz. Ömer kadını te'dip amacıyla harekete geçmiştir. Halifenin heybetinden korkan kadın ise bebeğini düşürmüştür. Hz. Ali'nin reyi doğrultusunda, Hz. Ömer'in kasıt bulunan bir kusuru bulunmamakla birlikte hadiseye sebebiyet verdiği ve dolayısıyla tazminat ödemesi gerektiği hükme bağlanmıştır.

¹⁷ Bkz. Ahmet Cevdet, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, 178-185 (912-940. maddeler), çev. A. Himmet Berki, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1982; Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 482-527, Nesil Yayınları, İstanbul, 1991.

Ehl-i Sünnet'in kanaatleri ekseriyetle kendi eserlerinden çıkarılmaya gayret edilmiştir. Ancak belirtmek gerekir ki, söz konusu mezheplerin kurucularından Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşlerine kendi eserlerinden ulaşılamazken, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin tevlid konusunda fikir belirttiğine dair bir kayıt bulunmamaktadır. Bu nedenle, mezheplerin görüşlerini, bunları sistemleştiren ve nispeten ayrıntılı biçimde işleyen sonraki dönem eserlerden öğrenmek mümkün olmuştur. Eş'ariyye'den İbn Fûrek'in Mücerredü Makâlâtî'l-Eş'arî, Bâkullânî'nin et-Temhîd, Cüveynî'nin el-İrşâd, İcî'nin el-Mevâkîf, Cürcânî'nin Şerhu'l-Mevâkîf, Teftâzânî'nin Şerhu'l-Mekâsîd ile Mâtürîdiyye'den özellikle Nesefî'nin Tebsîratü'l-Edille ve et-Temhîd, Sâbûnî'nin el-Bidâye isimli eserleri bu noktada kullanılan kaynaklardır.

Bu klâsik kaynakların yanı sıra, başta Wolfson'un *The Philosophy of the Kalâm*'ı olmak üzere, A. Nasri Nader'in *Felsefetü'l-Mu'tezile*, Abdülkerîm Osman'ın *Nazariyyetü't-Teklîf*, Z. Hasan Cârullah'ın *el-Mu'tezile ve Câbirî'nin Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* isimli eserleri gibi modern çalışmalardan da faydalanılmıştır.

Burada zikrettiğimiz kaynaklardan Kadı Abdülcebâr'ın *el-Muğnî*'sinin IX. Cildi tamamen tevlid konusuna ayrılmıştır ve eser tevlid konusunda sadece Mu'tezile'nin değil, kelâm sahasının temel kaynağı olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte, müellifin eserde takip ettiği metod, başlangıçta ilk dönem Mu'tezilîler'in konu ile ilgili görüşlerini vererek bunların kritiğini yapmak ve esas itibarıyla tevlid meselesi çerçevesinde tartışılan konulara ilişkin değerlendirmelerde bulunmak şeklindedir. Diğer klâsik kaynaklar ise (ki tamamına yakını Sünnî kaynaklardır) Mu'tezilî görüşlere kısaca değinerek bunları reddetmişler ve konuyu daha ziyade insan fiillerinin yaratılması çerçevesinde ele almışlardır.

Modern kaynaklar arasında konuyu en kapsamlı inceleyen çalışma olan Wolfson'un *The Philosophy of the Kalâm*'ı ise, yalnızca Eş'arî'nin *Makâlât*'ında tevlidle ilgili görüşleri verilen ilk dönemden sekiz Mu'tezilî'yi ele almakta ve bunlarla ilgili mukayeseli değerlendirmeler yapmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İNSAN FİİLİ: KAVRAM ve KAPSAM



I. KAVRAMSAL AÇIDAN FİİL

Fiil kelimesi, “işlemek, yapmak” anlamına gelen Arapça *f‘al* kökünden türetilmiş bir isim olup¹⁸ “iş, davranış, eylem” demektir. Arap Dili’nde, geçmiş, şimdiki veya gelecek zamanda bir durum veya olguyu gösteren kelimedir.¹⁹

Fiil çeşitli şekillerde tarif edilmiştir: Fiil, “insanın hareketidir”²⁰; “başkasına herhangi bir etkide bulunan şeyde, bu etki sebebiyle arızî olarak ortaya çıkan haldir; kesen kimsede, kesici olması sebebiyle hasıl olan durum gibi”²¹; “müessirden gelen etkidir; bilerek veya bilmeyerek yapılan, kasıtlı veya kasıtsız olan, insan, hayvan veya cansız varlıklarda meydana gelen her şeye şamildir”.²²

“Fiil” kavramı cansız varlıklar için de kullanılmakla birlikte, bu kavramın hareket ve davranıştan ayırt edilerek, temelde ve öncelikle bilinçli ve amaçlı öznelerin yapıp etmeleri için kullanılması gerektiği belirtilmiştir.²³

‘*Amel* ve *sun*’ kelimeleri de zaman zaman fiil anlamında kullanılmakla birlikte farklılık arz eder. “Amel”in, bir tür zorluk anlamını ihtiva etmesi sebebiyle fiilden daha özel olduğu ve bu nedenle Allah hakkında kullanılamayacağı; fiil kısa bir zaman sürecinde ve tekrarlanmaksızın meydana gelirken, “amel”in tekerrür ettiği ve daha uzun süreli olup süreklilik gösterdiği ifade edilmiştir.²⁴ Ayrıca, “amel” canlıda kasıtlı olarak gerçekleşen fiildir. “Fiil” sözcüğü, kendisinden kasıtsız olarak fiil meydana gelen canlılar ve cansızlar için kullanılırken, “amel”de bu nadiren görülür.²⁵ Bu noktada şunu da belirtmek

¹⁸ İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânü'l-Arab*, XI, 528, Dâru Sâdır, Beyrut, ts.

¹⁹ et-Tehânevî, Muhammed b. Ali el-Fârûkî, *Keşşâfu Istılâhâtü'l-Fünûn*, III, 1142, Dâru Sâdır, Beyrut, ts.

²⁰ ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ b. Muhammed, *Tâcû'l-'Arûs*, VIII, 64, Dâru Sâdır, Beyrut, ts.

²¹ el-Cürânî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *et-Ta'rîfât*, 168, Dersââdet Matbaası, İstanbul, 1327.

²² el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râgıb, *Müfredâtü Elfâzî'l-Kur'ân*, 640, nşr. Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Şam, 1992.

²³ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, 326, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

²⁴ ez-Zebîdî, *age*, VIII, 34.

²⁵ el-İsfahânî, *age*, 587.

gerekir ki, “amel” sözcüğü dinî literatürde giderek “emir, tavsiye veya yasaklara konu olan, sonunda ceza veya mükâfat bulunan tutum ve davranış” anlamını kazanmış ve böylece “fiil”den daha dar kapsamlı bir terim halini almıştır.²⁶

“Sun” ise fiili iyi biçimde yapmaktır. Her sun‘ fiildir, ancak her fiil sun‘ değildir. “Sun”, fiilin nispet edildiği gibi hayvanlara veya cansızlara nispet edilemez.²⁷

Arapça’da ‘amel ve sun‘ gibi *fiil* ile yakın anlamli *ihtirâ‘, halk, inşâ‘, fatr*²⁸ kelimeleri de mevcuttur, ancak bazı nüanslarla birbirinden ayrılmaktadır.

Belirli tek bir kavramın “fiil” kavramına karşıt anlam taşıdığı söylenemezse de, “fiil”in kullanıldığı anlama göre bunun zıddı olarak değerlendirilebilecek kavramlar mevcuttur.²⁹ Bunlardan bir tanesi, yerine göre “kabiliyet, ehliyet, kuvvet, kudret, imkân” gibi anlamlara gelen³⁰ “*kuvve*” kelimesidir. Fiilin mukabili olarak “henüz ortaya konulmamış, hareket haline getirilmemiş, zihinde tasarlanmış işin; gerçekte ve fiilen olmayıp ancak yaradılıştaki olduğu için imkân ve ihtimali olan şeyin hali” anlamını ifade eder.³¹ “Fiil”, “*kuvve*”ye karşılık olarak kullanıldığında “bir şeyin bilfiil meydana gelmesi veya gerçekleşmesi” kastedilmektedir.³²

²⁶ Uludağ, Süleyman, *Amel*, DİA, III, 13.

²⁷ el-İsfahânî, *age*, 493.

²⁸ Bkz. el-Askerî, Ebû Hilâl, *el-Furûku ‘l-Luğaviyye*, 108-111, nşr. Hüsâmeddîn el-Kudsî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, ts.

²⁹ Bu noktada belirtmek gerekir ki, verilen anlamlardan hiçbirisi, esas konumuzu teşkil eden “fiil”i karşılamamaktadır. Mutlak manada düşünüldüğünde, herhangi bir varlıktan sadır olan fiziksel veya ruhsal herhangi bir şey -bir “eylemsizlik” hali olarak değerlendirilebilecek “sükûn” bile bir fiildir. Cansız veya bilinçsiz varlıklardan meydana gelen haller, meselâ bir taşın olduğu yerde durması veya bir suyun akması, bu varlıkların kendisine olmasa da, bakış açısına göre Allah’a, tabiata veya herhangi bir başka şeye izafe edilen birer “fiil”dir. Dolayısıyla bu kadar geniş anlam dairesine sahip bir kavrama zıt anlam ifade eden bir kavram belirlemek belki de imkânsızlık derecesinde zor görünmektedir.

³⁰ De Boer, T. J., *Kuvvet*, İA, VI, 1062.

³¹ Örnekleriyle *Türkçe Sözlük*, II, 1810, M. E. B. Yayınları, Ankara, 1995-1996.

³² Çankı, M. Namık, *Büyük Felsefe Lugatı*, I, 47, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, 1954-1958. Aristo, hareketle bilfiil olma arasında bir ayırımı gitmektedir. Bilfiil olmanın her bir anında kuvve bütünüyle biter ve fiile dönüşür. Harekette ise dönüşüm, hareket bitene kadar tam değildir. Başka bir deyişle “hareket”in “bilfiil olma”dan ayrılması, tam olmayanın tam

“Fiil” kavramı hareketi ifade edecek şekilde geniş anlamda kullanıldığında bunun mukabili kabul edilebilecek bir başka kelime “*sükûn*”dur. “*Sükûn*”, normalde hareket sahibi olan bir varlığın hareketsizlik halidir.³³

Fiilin tanımlanması noktasında bir birlik söz konusu değildir. Her düşünür kendi anlayış tarzına göre farklı tanımlar getirmiştir. Bunları şu şekilde örneklendirmek mümkündür:

A. Felsefecilere Göre Fiil

Fiil kavramının felsefede, ahlâk felsefesinde yer alan şekli dışında kuvvenin karşılığı olarak, potansiyel halinden gerçekleşme haline geçen şey için kullanıldığı görülmektedir.

Aristo’ya (M.Ö. 322) göre fiil, her şeyin güç (kuvve) halinde olmaksızın, gerçekten var olmasıdır.³⁴ Fiili (*energeia*), kuvveye (*dynamis*) zıt olarak

olandan ayrılması gibidir. Yahut kabaca söylemek gerekirse, hareket tamamlanmamış bilfiillik, bilfiillik ise tamamlanmış harekettir; bkz. Ross, W. D., *Aristoteles*, 101, çev. İhsan Oktay Anar, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1993; Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, IX, 6, 1048b, 19-35, s. 405, , Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996. “Bilfiil olma”, asıl anlamında fiil denen *içkin* fiile, hareket ise *geçişli* ve meydana getirici fiile karşılık gelmektedir.

İçkin fiil, kendisinden başka bir gayesi olmayan, faili mükemmelleştiren ve bu fail dışında bir eseri gerçekleştirmeye yönelmeyen fiildir. Onun nihaî gayesi, kullanım ve uygulamanın kendisidir. Meselâ görmek, gayesini ve mükemmelleşmesini görmede bulur. Dans ve kitara çalma fiili, hatta hayatın kendisi ve genel olarak her türlü eylem ile ilgili durum budur. O zaman fiil bütünüyle faildedir ve bir nesnede somutlaşmaz. Görme, gören özned; temaşa, temaşa eden zihindedir.

Bunun aksine geçişli fiil (yapma, meydana getirme), faaliyetten farklıdır ve sanatçının dışında olan bir eserde gerçekleşir: Bina yapma fiilinde bina böyle bir şeydir. Gaye, evde fiil haline gelir. Bina yapma fiili, inşa edilen evde kendisini gösterir, amaca ulaşıldığında ise fiil biter. Meselâ ev bitirildiğinde inşa etme biter; ders öğrenildiğinde öğrenme biter. Burada asıl anlamında fiil değil, eksik bir faaliyet söz konusudur; bu da bir “hareket”tir; bkz. Aristoteles, *age*, 404, 2 no.lu dipnot.

³³ el-Âmidî, Seyfeddin Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed, *Kitâbu’l-Mübîn fî Şerhi Me’ânî Elfâzi’l-Hukemâi ve’l-Mütekellimîn*, 95, nşr. Hasan Mahmûd eş-Şâfi’î, Kahire, 1983; el-Cürcânî, *age*, 120.

³⁴ Bolay, S. Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, 59, Kalem Yayıncılık, İstanbul, 1980.

kullanmış ve bununla hem “varlık”, hem de “gerçek” anlamlarını karşılamıştır.³⁵ Kastedtiği fiil anlamının özel örnekler yardımıyla daha iyi anlaşılacağını ifade eder.³⁶ Fiil, inşa etme melekesi olan kimseye nispetle inşa eden, uyuyana nispetle uyanık olan, görene nispetle gözleri kapalı olan, fakat görme yetisine sahip bulunan, bitirilmemiş şeye nispetle bitirilmiş şey, maddeye nispetle maddeden sıyrılmış şey gibidir.³⁷

İbn Sînâ da (v. 428/1037) fiille kastedilenin, varlığın vukû bulması, meydana gelmesi olduğunu ifade etmektedir.³⁸

Kindî (v. 252/866?) fiili, tesiri kabul eden bir konuda tesirde bulunma olarak tarif etmiştir. Hareket edenin kendisinde meydana gelen harekete de fiil denir.³⁹

Kindî’ye göre de amel fiilden farklıdır. Amel fikir ile yapılan fiildir.⁴⁰ Burada, ameli mutlak manadaki fiilden ayıran şey fikirdir.⁴¹

B. Kelâmcılara Göre Fiil

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, ilk devir kelâmında mücerred “fiil” kavramından ziyade, insandan sâdır olan fiillerin ona nispet edilip edilemeyeceği ve buna bağlı olarak da fiil-irade, fiil-istitaat ilişkisi, yaratma, kesb vb. kavramlar üzerinde durulmuştur.⁴²

³⁵ Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar*, II, 9, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1979.

³⁶ Aristoteles, *Metafizik*, IX, 6, 1048a, 35 vd., s. 403. Aristo’ya göre her şeyin tanımı aranmamalı, benzerliği görmekle yetinilmelidir ve bu hususta tümevarımdan faydalanılmalıdır. Fiil için de bu geçerlidir; bkz. a. yer. Tanımlamanın mümkün olmadığı durumlarla ilgili olarak krş. *age*, VII, 11, 1036 vd., s.349 vd.

³⁷ Türker-Küyel, Mübahat, *Aristoteles ve Fârâbî’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, 19, Ankara, 1969.

³⁸ Atay, Hüseyin, *İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi*, 144, Gelişim Basımevi, Ankara, 1983.

³⁹ el-Kindî, Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İshâk, *Risâle fî Hudûdi’l-Eşyâ ve Rusûmihâ*, 191, “*el-Mustalahü’l-Felsefi*” içinde, s. 187-201.

⁴⁰ el-Kindî, *age*, 191.

⁴¹ Yeprem, *age*, 233.

⁴² Turhan, *age*, 33

Mu'tezile kelâmcısı Kadı Abdülcebbâr'a (v. 415/1024) göre fiil, "bir kâdirden hasıl olan hâdisler" demektir. Ancak O, "fiil" ile "muhtes (sonradan olma)" arasında bir ayırma gitmiştir. Muhtesin, bir muhtesinin olduğu bilinmese bile, sadece sonradan meydana gelmiş bir şey olarak bilinir. Fiil için ise durum böyle değildir. Bir fiil idrâk edildiğinde onun muhtakkak bir failinin de olduğu bilinir.⁴³ Bu nedenle fiil, "muhtes" olarak tarif edilemez. Şüphesiz "muhtes" olmak fiilin bir şartıdır, ancak "muhtes", fiil kavramını tam olarak kuşatamaz. Fiilin diğer muhtes şeylerden farkının ortaya konması gerekir. İşte tanımda özel olarak yer verilen "kâdir" ibaresi bunu hedeflemektedir. "Kâdir" ifadesiyle fiili yapma ya da yapmama gücü ve iradesi olan, yani hür ve muhtar olan kimse kastedilmektedir. Bu bağlamda tabiatta olan olaylar fiil sayılmazlar, çünkü tamamıyla önceden belirlenmişlerdir (mukadder). Aynı şekilde, fiili yapabilecek kudrette olmakla birlikte fiil anında kendisinden daha üstün bir kudret vasıtasıyla onu yapmaya zorlanmış failin (mecbûr) eylemi de fiil sayılmaz. Bunlar muhtes olmakla birlikte haklarında fiil nitelemesi yapılamaz.⁴⁴

Kadı Abdülcebbâr, yaptığı tanımla fiil ile ona kâdir olan fail arasındaki ilişkiye işaret etmekte ve dolayısıyla, fiilin ancak kendisi üzerinde kudret sahibi olan varlıktan sadır olabileceğini vurgulamaktadır. Böylece tanım insan fiilleri sahasına taşınmış olmaktadır. Fiilin ancak bir kâdirden ortaya çıkacağına yapılan vurguyla, fiilin, biri var etme diğeri de kesb yönüyle fail olan iki kâdirden meydana geldiği –diğer bir tabirle iki kâdirin bir makdûr üzerinde etki sahibi olduğu- şeklindeki Eş'arî görüşü reddedilmektedir.⁴⁵

⁴³ 'Abdülcebbâr, Kâdî İmâdüddîn Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 324-325, nşr. Abdülkerîm Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1965; ayrıca bkz. a.mlf. *el-Muhît bi't-Teklîf*, 230, nşr. Ö. Seyyid Azmî, ed-Dâru'l-Mısriyye, Kahire, 1965.

⁴⁴ Hourani, George F., *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, 37, Clarendon Press, Oxford, 1971.

⁴⁵ Osman, Abdülkerîm, *Nazariyyetü't-Teklîf, Ârâu'l-Kâdî 'Abdi'l-Cebbâri'l-Kelâmiyye*, 419, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1971.

Fiil bir kâdirden hasıl olmakla birlikte, failin kudretinin fiilin vukûu anında da devam etmesi gerekli değildir. Meselâ bir taşı atan kimse henüz taş isabet etmeden ölebilir.⁴⁶

Pezdevî (v. 493/1100) ise fiili şu şekilde tanımlamıştır: “O şeydir; yaratıcısı da Allah’tır”.⁴⁷ Fiilin varlık olması itibariyle yokluktan varlığa çıkışı Allah’ın yaratmasıyla olmaktadır. Buna karşılık Mu‘tezile bu eylemi kudret sahibi olarak kabul ettiği insana isnad etmektedir.

Gazzâlî (v. 505/1111), sadece irade yoluyla olan fiilin gerçek fiil olduğunu ifade eder.⁴⁸ O, iradî bir fiilin meydana gelişinin psikolojik aşamalarını şöyle belirlemiştir:

1. Hâtır ve hadîs-i nefis (dürtü ve uyarılma); insanın zihninde bir imaj uyanmasıdır.
2. Rağbet ve meyil; zihinde oluşan bu imaja psikolojik ilgi duyulmasıdır.
3. Hüküm; şuurlu ve iradeli olarak ya da bir düşünme sürecinin sonunda olmaksızın ve gelişigüzel biçimde “Şu işi yapmak gerekir” şeklinde bir hüküm verilmesidir.

⁴⁶ ‘Abdülcebbar, *Şerh*, 324. Bu noktada, Kadı Abdülcebbar’ın kudretin taalluk ettiği şeyler (makdûrât) hususundaki ayırımına işaret etmek uygun olacaktır. O, makdûrâtı öncelikle ikiye ayırır:

- a) Başlangıç (mübtede’) olanlar; irade gibi.
- b) Netice (mütevellid) olanlar; ses gibi.

Başlangıç durumunda olanlarda kudretin zaman bakımından hemen önce olması gerekir. Ancak bu durumda o kudretten bir fiil çıkması mümkün olur.

Netice olanlar da iki çeşittir:

- a) Sebebinden sonraya kalanlar; atılan taşın isabeti gibi.
- b) Sebebinden sonraya kalmayanlar; birleştirme fiilinde birleştirilenlerin yan yana bulunması gibi.

Sebebinden sonraya kalmayanların durumu başlangıç durumunda olanlar gibidir. Sebebinden sonraya kalanlar için ise, sebebinin zaman açısından hemen önce olması gerekmez. Bu sebep çok daha önce de bulunabilir. Bkz. *Şerh*, 390-391.

⁴⁷ el-Pezdevî, Ebu’l-Yûsuf Sadrülsîlâm Muhammed b. Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 146, çev. Şerafeddin Gölçük, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1980.

⁴⁸ el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Tehâfütü’l-Felâsife*, 92, nşr. Mâcid Fahrî, Dâru’l-Meşrik, Beyrut, 1982.

4. Kesin karar ve niyet; fiile yönelik karar ve iradenin kesinleşmesi, fiile yönelinmesidir.

5. Fiil; fiilin gerçekleştirilmesidir.⁴⁹

Şehristânî'ye (v. 548/1153) göre fiilde bir takım aklî yönler ve zihnî kavramlar mevcuttur. O, bunları genel ve özel olmak üzere ikiye ayırarak, genel olana vücud ve hudûsu, özel olana da ârızîlik ve renkliliği örnek göstermektedir. Hareket ve sükûn, hareketin yazma veya söz biçiminde oluşu da yine buna örnektir.

Fiil zâtı itibariyle bunlardan herhangi birisi değildir. Bunların tümü failden kaynaklanmaktadır. Zâtı yönüyle fiil sadece imkândan ibarettir; var oluşu ise mûcidinden sadır olur. Var olması en genel vasfıdır. Yazma veya konuşma olması, yazan veya konuşandan gelir ve bu daha özel bir vasıftır. Bu genel ve özel olma durumu duyularla değil, aklî olarak birbirinden ayrılır. Birincisine *icad* ve *ibdâ'* (yaratma) denilir ve bu genel olandır, yani genel taalluk edıştır. İkincisi ise kesb ve fiil olarak isimlendirilir; var olması yönüyle bir var ediciye, yazma ve konuşma olması yönüyle de bir yazan ve konuşana ihtiyaç gösterir.

Var olanın var oluşu için mûcidin zâtı ve sıfatında değişiklik meydana gelmez, ancak fiili tüm yönleriyle bilmesi gereklidir. Kesbin meydana gelişi için ise, iktisab edenin zâtı ve sıfatı değişir; fiili tüm yönleriyle bilmesi de gerekli değildir.⁵⁰

II. FİİLLERİN TAKSİMİ

İnsan fiilleri konusunda en genel ayırım, ihtiyarî (iradeli) ve ıztırarî (zorunlu) fiiller şeklindeki sınıflandırmadır. Bunlardan birincisi, kişinin kendi irade ve ihtiyarıyla meydana getirdiği, diğeri ise onun irade ve ihtiyarı dışında meydana gelen fiillerdir. İztırarî fiiller, nefes almak, kalp atışı, midenin sindirimi

⁴⁹ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, III, 36-37, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

⁵⁰ eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, 75-76, nşr. Alfred Guillaume, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, ts.

gibi zarurî (refleks) hareketler olup, insan iradesinin bu fiillerin oluşumunda hiçbir etkisi yoktur ve bunlar insandan gayr-ı iradî sadır olmaktadır. İztırafî fiillerin yaratıcısının Allah olduğu ve insan iradesinin bunlarda herhangi bir rolü bulunmadığı noktasında bütün İslâm mezhepleri hemfikirdir. Kişinin bilerek, irade ve seçme gücünü sarf ederek yaptığı fiiller ise kendi fiilidir.⁵¹

Seyyid Şerîf Cürcânî (v. 816/1413), fiilleri meydana gelişi açısından iki kısma ayırır:

- a) Fi'l-i ilâcî; ortaya çıkışı bir uzvun hareket ettirilmesine bağlı olan dövme, sövme gibi fiiller.
- b) Fi'l-i gayr-ı ilâcî; bir uzvun hareketine ihtiyaç duyulmayan bilme, zannetme gibi fiiller.⁵²

Mu'tezilî düşüncede de, insan fiillerinin hür olduğu öğretisi içinde, insan fiillerinin neden ibaret olduğu noktasında bir problemle yüz yüze gelinmiştir.⁵³ Bu fiillerin bir sınıflandırması, Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ (v. 131/748) tarafından "insan fiilleri hareketler, sükûnlar, i'timadlar⁵⁴, nazar ve ilimden ibarettir"⁵⁵ ifadesiyle kapalı biçimde dile getirilmiştir. Daha formel bir sınıflandırma ise, her ikisini de "kişinin bizzat kendi nefsindeki fiiller" kapsamına aldığı "kalb fiilleri (ef'âlü'l-kulûb) ve uzuvların fiilleri (ef'âlü'l-cevârih)"

⁵¹ Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, 99, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1997. Ayrıca bkz. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 295, Bilmen Yayınevi, İstanbul, ts.

⁵² el-Cürcânî, *age*, 168.

⁵³ Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalâm*, 644, Harvard University Press, Massachusetts, 1976.

⁵⁴ "İ'timad", cismin herhangi bir yöne hareket etmesini engelleyen şeye direnme keyfiyetidir; bkz. İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *el-Hudûd*, 256, "*el-Mustalahu'l-Felsefî*" içinde, s. 229-263; el-Gazzâlî, *Kitâbu'l-Hudûd*, 298, "*el-Mustalahu'l-Felsefî*" içinde, s. 265-301. "İ'timad"ın, "henüz fiile dönüşmemiş yetenekleri" ifade ettiği de belirtilmiştir; bkz. Macit, Nadim, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, 97, Etüt Yayınları, Samsun, 2000.

⁵⁵ en-Neşşâr, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 189, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999.

ayırımıyla Ebu'l-Hüzeyl el-'Allâf (v. 235/849?) tarafından ortaya konmuştur.⁵⁶ Bunlardan kalb fiilleri istitaatle aynı anda ortaya çıkar, kudretin yokluğuyla birlikte bulunmaları mümkün değildir; uzuvların fiilleri ise ikinci anda meydana gelir ve kudretin yokluğuyla birlikte bulunabilirler.⁵⁷ Bu ayırımın yaygın şekilde benimsendiği söylenemezse de, Kadı Abdülcebbâr'ın yaptığı tasnifte izleri görülmektedir. O, fiilleri mutlak manada ikiye ayırır:

- a) Gücümüz dahilinde olanlar.
- b) Gücümüz dahilinde olmayanlar.

Gücümüz dahilinde olanlar kendi içinde on kısımdır ki bunların beşi kalbe, beşi de uzuvlara aittir. Ef'âlü'l-cevârih kapsamındakiler şunlardır: Ekvân (oluşlar), i'timâdât (ağırlık kanunları), te'lîfât (maddenin unsurlarının birleşmesi), esvât (sesler), âlâm (acı ve elemeler). İ'tikâdât (inamışlar), irâdât (istek ve arzular), kerâhât (istememek), zunûn (zan ve vehimler) ile enzâr (fikirler) ise ef'âlü'l-kulûb çerçevesine girmektedir.

Gücümüz dahilinde olmayanlar kendi içinde on üç kısma ayrılır: Cevherler, elvân (renkler), tu'ûm (tatlar), revâih (kokular), harâret (sıcaklık), bürûdet (soğukluk), rutûbet (yaşlık), yübûset (kuruluk), hayât (canlılık), kudret, şehvet (gayr-ı irâdî arzular), nefret, fenâ (son bulma, ölüm).⁵⁸

Kindî, yaptığı fiil taksimiyle gerçek anlamda fail olma özelliğini insandan nefyetmektedir. Fiilleri gerçek ve mecâzî olarak ikiye ayıran Kindî'ye göre ilk gerçek fiil, mevcûdâtı yoktan var etmektir ve bu fiil, her sebebin illeti olan Allah'a mahsustur; zira varlıkları yoktan var etmek O'ndan başkasına mahsus olamaz. Bu fiile yaratma (*ibdâ'*) adı verilir. Bunu takip eden ikinci derecedeki gerçek fiil ise, etki edenin etkisinin etkilenende ortaya çıkmasından

⁵⁶ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 52, nşr. Muhammed Seyyid Kılânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1975; ayrıca bkz. Nyberg, H. S., *a.g.md.*, İA, VIII, 763.

⁵⁷ Tritton, A. S., *İslâm Kelâmı*, 90, çev. Mehmet Dağ, A. Ü. İ. F. Yayınları, Ankara, 1983.

⁵⁸ Abdülcebbâr, *Şerh*, 89-90. Ayrıca bkz. a.mlf. *el-Muhît*, 232-234. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*'in VI. cildinin ilk kısmında da bu meseleye yer verilmektedir. Bkz. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, IV-IX, XI-XVII, XX, nşr. Tâhâ Hüseyin, İbrahim Medkûr v.dğr., Vezâretü's-Sekâfeti ve'l-İrşâdî'l-Kavmî, Kahire, 1960-1965.

ibarettir. O halde, gerçek fail bütün yaptıklarını kendisi asla etkilenmeden yapandır, ki bu da Allah'tır. O'nun yaratması olan O'ndan başka her şeye gerçek manada değil, mecazî olarak fail denir; gerçekte onların hepsi münfa'il (edilgen)dir.⁵⁹

III. MÜTEVELLİD FİLLER

Ebu'l-Hüzeyl, yaptığı fiil taksiminde, yukarıda zikrettiğimiz iki tip insan fiilinden başka üçüncü bir türe de yer verir. *Tevellüd* veya *mütevellid fiiller* teorisiyle ifade edilen bu üçüncü tipi, "bir kişinin fiilinden kaynaklanan fiil"⁶⁰ olarak gösterir.⁶¹

Tevlîd, "doğurmak, meydana getirmek" anlamındaki *vld* kökünden tef'îl kalıbında bir kelimedir ve "doğurtmak" anlamına gelir.⁶² İncil'de geçen, Allah'ın Hz. İsa'ya "sen benim peygamberimsin, seni ben yetiştirdim"⁶³ şeklindeki hitabında olduğu gibi "terbiye" anlamında da kullanılır.⁶⁴ "Vücuda getirme, hasıl etme, sebep olma, sebebiyet verme" anlamını da ifade eder.⁶⁵

⁵⁹ el-Kindî, *Gerçek, İlk ve Tam Faille Mecâzî Olan Eksik Fail Üzerine Risale*, 75, "Felsefî Risaleler" içinde, çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994, s.74-76.

⁶⁰ el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfu'l-Musallîn*, II, 402, nşr. Helmut Ritter, Devlet Matbaası, İstanbul, 1929-1930.

⁶¹ Mu'tezile içinde tevlid düşüncesini Ebu'l-Hüzeyl'in ortaya attığı yaygın kanaat olmakla birlikte (örneğin bkz. Emîn, Ahmed, *Zuhru'l-İslâm*, IV, 11, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmî, Beyrut, ts.), Bîşr b. Mu'temir'in tevlid fikrini ilk işleyen şahıs olduğu da ifade edilmiştir; bkz. eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 64; Veliyyüddîn, Mîr, *Mu'tezile*, 246, çev. Altay Ünaltay, "İslâm Düşüncesi Tarihi" içinde, ed. M. Muhammed Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990-1991, s. 235-254; McDermott, Martin J., *The Theology of al-Shaikh al-Mufîd*, 169, Dâru'l-Mahrec, Beyrut, 1978.

⁶² el-Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *Tercüme-i Kâmûs*, I, 713, çev. Asım Efendi, Matbaa-i Osmâniyye, İstanbul, 1305.

⁶³ *Yeni Ahit, İbrânîler'e Mektup*, 4:14. Buradaki ifadenin aslı "*Ente nebiyyî ve ene velledtûke*", yani "Sen benim peygamberimsin, seni ben yetiştirdim" şeklinde iken, tahrif edilerek "*Ente bûneyye ve ene velledtûke*", yani "Sen benim Oğlumsun, bugün ben sana Baba oldum" şekline çevrilmiştir.

⁶⁴ ez-Zâvî, Tahir Ahmed, *Tertîbü'l-Kâmûsi'l-Muhîtt*, IV, 655, y. y., ts. Ayrıca bkz. İbn Manzûr, *age*, III, 470; el-Fîrûzâbâdî, *age*, I, 713.

⁶⁵ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, 454, İkdâm Matbaası, Dersaadet, 1317.

Tevellüd ise “kendiliğinden olan fiil”dir. Yazın durgun suda anasız babasız olarak meydana gelen canlılar buna örnek gösterilir.⁶⁶

Bizzat kişi tarafından meydana getirilen fiillerle, aracı sebepler yoluyla meydana gelen fiiller arasındaki bu ayırımın, Aristo’nun çeşitli açıklamalarının bütününde de üstü kapalı olarak yer aldığı görülebilir.⁶⁷ O, bir yerde “akıl ve zekâ ile birleşen isteğin, ruhun “cisimsel” bir şey vasıtasıyla yer aldığı bedendeki hareketi meydana getirdiğini”⁶⁸ söyler. Başka bir yerde, “cisimsel bir şeyin belli bir “kuvvet” ve “güç” anlamına geldiğini”⁶⁹ ifade eder. Bir başka yerde de, “kuvvetin, hareket eden ve değişen varlıktan başka bir varlıkta bulunan hareket ve değişim ilkesi olduğunu, meselâ bina yapma sanatının, yapılan binanın kendisinde bulunmayan bir güç olduğunu”⁷⁰ dile getirir. “Güç” veya “kuvvet”, zekâ ve akılla birleşen istek vasıtasıyla ruhun yer aldığı bedeni hareket ettirdiğinden, O’na göre, hareket eden bedenden başka bir şeyi de hareket ettirebilir.⁷¹

Mu‘tezile, her iki kelimeyi de “fiillerin doğuşu” manasında eş anlamda kullanmaktadır,⁷² ancak mütevellid fiili farklı şekillerde tarif etmişlerdir: Bir kısmına göre mütevellid “benden kaynaklanan sebeple var olan ve benim dışımda bir şeye hulûl eden fiil”, bir kısmına göre ise “sebebini benim icab ettiğim, bırakma imkânım olmayan, kendimde ve başkasında yaptığım fiil”dir. “Benim irade ettiğim şeyi takip eden üçüncü fiil”, “irade ve kasıt olmaksızın hata üzere vukû bulan fiil” şeklinde tarifler de yapılmıştır.⁷³ Mütevellid fiilin “failin yaptığı şeyden zorunlu olarak oluşan fiil” olduğu da söylenmiştir.⁷⁴ Bunun karşılığı *mübaşerettir* ve “failden aracısız olarak sâdır olan fiil” demektir.⁷⁵

⁶⁶ el-Bustânî, Butros, *Muhîtu’l-Muhît, Kâmûs Mutavvel li’l-Luğati’l-‘Arabiyye*, Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1983. Ayrıca bkz. el-Cürcânî, *age*, 68.

⁶⁷ Wolfson, *age*, 645.

⁶⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 199-200, 433b, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.

⁶⁹ Aristoteles, *De Motu Animalium*, 10, 703a, 9’dan naklen, Wolfson, *age*, 645.

⁷⁰ Aristoteles, *Metafizik*, V, 12, 1019a, 15-17, s. 262.

⁷¹ Wolfson, *age*, 645.

⁷² Yeprem, *age*, 184.

⁷³ el-Eş‘arî, *age*, 408-409.

⁷⁴ Veliyyüddîn, *age*, 236.

⁷⁵ et-Tehânevî, *age*, I, 120.

Mübaşeret veya tevellüd yoluyla meydana gelmesi itibariyle fiiller üçe ayrılır:

- a) Ses, acı, ve te'lif gibi ancak bir sebeple, vasıtayla yapılabilen fiiller.
- b) İ'timad, kevn (oluş) ve ilim gibi hem dolaysız olarak, hem de tevellüd yoluyla meydana gelen fiiller.
- c) İrade, nefret, zan, düşünme ve ilim sayılmayan inanç türünden bilgiler, yani akıl yürütmeyle hasıl olmamış bilgi türünden fiiller. Bunlar da tevellüd yoluyla gerçekleşmeyen, sadece dolaysız olarak meydana gelen fiillerdir.⁷⁶

A. Mütevellid Fiilin Kısımları

Mütevellid fiilleri de kendi içinde çeşitli yönlerden sınıflandırmak mümkündür. Bu fiiller, kudret mahalli itibariyle ikiye ayrılır:

- a) Mübtede'⁷⁷ olmamakla birlikte, dolaysız olarak gerçekleşen fiil (mübaşir fiil) gibi kudret mahallinde meydana gelen, yani failden başkasına geçişi olmayan fiiller. Nazardan hasıl olan ilim buna örnektir. Burada nazar, dolaysız olarak gerçekleşen fiil, ilim ise ondan mütevelliddir.
- b) Failden, yani kudret mahallinden başkasına geçişi olan fiiller. Bunlar, i'timaddan ve bundan hasıl olan bedenimiz dışındaki hareketlerden meydana gelir. Elin kâğıda i'timadı ve onun üzerinde hareket etmesinden hasıl olan yazma fiili gibi. Burada elin hareketi dolaysız olarak gerçekleşen fiildir. El, kudret mahallinin dışında, yani güç sahibi olan insanın dışında bir şeye i'timad uygulamıştır. Yazma fiili ise bu i'timad ve hareketten tevellüd eden ve mübaşeret yoluyla gerçekleşmeyen ikinci fiildir.

⁷⁶ 'Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IX, 80, 124-137; a. mlf. *el-Muhîr*, 389. Kadı 'Abdülcebbar, yaptığı bu tasnifte hocaları Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'den etkilenmiş görünmektedir; bkz. *el-Muğnî*, IX, 13.

⁷⁷ Mübtede' olan fiiller için 46 no.lu dipnota bakınız.

Mütevellid fiiller sebepleri yönüyle de iki kısımdır:

- a) Var olması için anbean sebebinin yenilenmesi gereken fiiller. Dilin, ağzın çeşitli bölgelerine i'timadıyla meydana gelen konuşma böyledir; zira konuşmanın sebebi olan bu i'timadın sürekli yenilenmesi gerekir. Bir diğer örnek, ilmin meydana gelişinin sürebilmesi için yenilenmesi gereken nazardır.
- b) Sebebinin yenilenmesine ihtiyaç duymayan fiiller. Bunlar, sebepler yenilenmeksizin birbirlerinden tevellüd ederler. Okun atılması gibi. Burada oku atan kimseden sebep hasıl olmuştur. Sebep, okun yaydan ayrılışı esnasındaki i'timaddır. Devamında, sebep yenilenmeksizin ok gider ve isabet meydana gelir.⁷⁸

⁷⁸ Osman, Abdülkerîm, *Nazariyyetü't-Teklîf: Ârâü'l-Kâdi 'Abdi'l-Cebbâri'l-Kelâmiyye*, 421, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1971.

İKİNCİ BÖLÜM
TEVLİD FİKRİNİN DOĞUŞUNU
HAZIRLAYAN ETKENLER

I. TEVLİDİN TEMEL DİNAMİKLERİ

“Tevlid”in tamamen Mu‘tezile’ye ait bir fikir olduğu söylenebilir.⁷⁹ Dolayısıyla bu doktrinin İslâm düşüncesinde ortaya çıkışını hazırlayan etkenler esas itibariyle Mu‘tezile’nin çeşitli meselelere bakış açısının ürünüdür. Bu etkenler şu ana başlıklar altında toplanabilir:

- a) İrade hürriyeti meselesi⁸⁰
- b) Cevher-i ferd teorisinin benimsenmesi⁸¹

A. İnsan Fiilleri Ve İrade Hürriyeti

Mu‘tezile kendi arasında çeşitli konularda ayrılığa düşmekle birlikte, *usûl-i hamse* olarak bilinen beş temel esasta ittifak halindedir ki bunlar:

- 1) Tevhid
- 2) Adl
- 3) Menzile beyne’l-menzileteyn
- 4) Va‘d ve va‘îd
- 5) Emr bi’l-ma‘rûf ve nehy ani’l-münkerdir.⁸²

Bu esaslardan son üçü “adl” prensibine, “adl” ise “tevhid”e bağlanmaktadır.⁸³ Konumuz olan “tevlid” de direkt olarak “adl” prensibiyle ilgilidir; zira Mu‘tezile bu meseleye insanın sorumluluğu, teklifin sıhhati ve ilâhî adaletin gerekliliği penceresinden bakmaktadır.⁸⁴

⁷⁹ Medkûr, İbrahim, *fî l-Felsefeti l-İslâmiyye*, II, 107, Dâru’l-Ma‘ârif, Kahire, 1983.

⁸⁰ en-Neşşâr, *age*, II, 323.

⁸¹ el-Câbirî, M. Âbid, *Arap-İslâm Düşüncesinin Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, 258, çev. B. Koroğlu, H. Hacak, E. Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000.

⁸² Çağatay, Neşet-Çubukçu, İ. Âgâh, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 109-112, A. Ü. İ. F. Yayınları, Ankara, 1976; Işık, Kemal, *Mutezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, 67-73, A. Ü. İ. F. Yayınları, Ankara, 1967.

⁸³ Kılavuz, A. Saim, *Adl, DİA*, I, 388, İstanbul, 1988.

⁸⁴ Osman, Abdülkerîm, *age*, 424, 432.

Birbiriyle bağlantılı olan bu meseleleri anlayabilmek için, öncelikle Mu'tezile'nin "adl" ilkesiyle ne kasdettiğini ortaya koymak gereklidir.

1. Mu'tezile'de İlâhî Adalet

Mu'tezile'ye göre Allah adildir, kullarına asla zulmetmez. İnsanlar ihtiyarî fiillerini Allah'ın kendilerine verdiği bir kudret, hür ve müstakil bir irade ile yaparlar. Bu fiillerin ne meydana gelişinde, ne de yaratılıp yaratılmamasında ilâhî bir müdahale söz konusudur.⁸⁵ Kudret sahibi olan insan, hayır ve şer nev'inden kendi fiillerinin yaratıcısıdır ve bu yaptığıyla da ahirette sevap veya cezaya hak kazanır. Allah, kendisine şer, zulüm, küfr veya ma'siyet türünden bir fiil izafe edilmekten münezzehtir, çünkü O, adaleti yaratınca adaletle vasıflanacağı gibi, zulmü yaratınca da zulümle nitelenmiş olur.⁸⁶ Halbuki Allah mutlak adildir. O, insanı bir işi yapmaya zorlayıp sonra da cezalandırmaz, çünkü bu zulümdür. Allah, tasarruf ederken zulmetmez ve zulmü yaratmaz.⁸⁷

Allah ancak salâh ve hayır olanı yapar. Hikmet yönünden insanların yararını gözetmesi de gereklidir.⁸⁸

Mu'tezile bu prensipten hareketle zulüm ve şer gibi kötü şeylerin yaratılmasını Allah'a isnad etmez; ancak bu tür kötü fiillere kudretinin taalluk edip etmediği noktasında ihtilâf söz konusudur.

Ebu'l-Hüzeyl'e göre Allah zulme ve kötü şeyi yapmaya kâdirdir, fakat hikmeti sebebiyle bunu yapmaz.⁸⁹

Nazzâm'a (v. 220-230/835-844 arası) göre ise Allah zulüm ve şerri yaratmaya kâdir değildir, bunları yaratmaya kâdir olmakla nitelendirilemez.⁹⁰

⁸⁵ el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 114-115, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.; a. mlf. *Usûlû'd-Dîn*, 135 vd., Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut, 1981.

⁸⁶ eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 45; 'Abdülcebbâr, *Şerh*, 345, 357.

⁸⁷ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, III, 98, , Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1975.

⁸⁸ et-Teftâzânî, Ebu'l-Vefâ, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, 167, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1980.

⁸⁹ 'Abdülcebbâr, *Şerh*, 313 (2 no.lu dipnot); el-Eş'arî, *age*, II, 555.

Kadı Abdülcebbâr'a göre Allah zulmü yaratmaya kâdirdir, ancak yaratmaz. Çünkü Allah Kur'ân'da kendisinden zulmü nefyetmekte⁹¹ ve bununla kendi zâtını medhetmektedir. Bu medih, O'nun zulmü yapmaya kâdir olduğunu gösterir. Çünkü bir şeyi yapmaya kâdir olmayanın kendisini onu yapmamakla medhetmesi doğru değildir.⁹²

Allah kabih şeyleri yaratmadığı gibi bunlara iradesi de taalluk etmez, zira Allah'ın emri ile iradesi birbirinden ayrılamaz. Yani O, bir şeyin olmasını irade etmişse aynı zamanda emretmiş demektir; günahları ise ne irade ne de emretmiştir.⁹³

İnsanı fiillerinin yaratıcısı kabul eden Mu'tezile bunun tabîî bir sonucu olarak insanın fiillerinde bulunan şerleri, yani şer cinsinden olan fiillerini de kendisinin yarattığını kabul etmektedir. Bu, Mu'tezile mantığının tabîî bir sonucudur.⁹⁴

Bunun ötesinde, Allah'a şerrin yaratılmasını nispet etmemek için, kâinatta şer diye bir problemin bulunmadığını, Allah'ın yarattığı her şeyin ya hayır ya da hayra götüren, buna vesile olan şeyler olduğunu savunur. Çünkü onlara göre hayır, ya bizzat güzel olan veya ona götüren menfaat, şer ise ya bizzat kötü olan veya ona götüren zararlı şeydir. Bu yüzden, bir şey zararlı ama sonucu itibariyle güzel ise buna şer denilemez ve böyle şeyleri yarattığı için Allah'a şerrin yaratıcılığı nispet edilemez.

Meselâ, insanlara hastalık, fakirlik ve çeşitli musibetlerin isabet etmesi şer değildir. Dolayısıyla, bunları Allah'ın yaratmış olması O'nun şerri yarattığı anlamına gelmez. Bu musibetler neticede bir takım faydalı sonuçlara vesile

⁹⁰ el-Eş'arî, *age*, II, 555.

⁹¹ Nisâ 4/40: "Şüphesiz ki Allah zerre kadar haksızlık etmez."; Kehf 18/49: "Senin Rabbin hiç kimseye zulmetmez."; Fussilet 41/46: "Rabbin kullara zulmedici değildir."

⁹² 'Abdülcebbâr, *age*, 315-316.

⁹³ Abdülhamîd, *age*, 290.

⁹⁴ Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, 78, Nûn Yayıncılık, İstanbul, 1997.

olurlar. Zira insan bunlara sabrederse sonuçta sevaba hak kazanır ve böylece şer gibi görünen şeyler hayra vesile olmuş olurlar.⁹⁵

Kadı Abdülcebbâr, Allah'ın şer olan kabih fiilleri işlemeyeceğini dört öncülle ortaya koyar:

- 1) Allah kabihin kabih (kötü) olduğunu bilir,
- 2) O, kabihten müstağnîdir,
- 3) Kabihten müstağnî olduğunu da bilir,
- 4) Bu durumda olan bir kimse ise hiçbir şekilde kabihi işlemez.⁹⁶

Bu öncüllerde görüldüğü gibi Allah için ilim ve istiğnâ (muhtaç olmama) söz konusudur. Şayet Allah kabihi işleseydi cahil veya muhtaç olması gerekirdi. Bu sıfatlar Allah hakkında caiz olmadığına göre, O'nun kabihi işlemesi söz konusu değildir.⁹⁷

İnsanın gücü dahilinde bulunan hayırlı fiilleri Allah'a nispet etme hususuna gelince, bunlar O'na sadece hayrı emrettiği ve onu yapana lütufta bulunarak o işin yapılmasını kolaylaştırdığı için nispet edilir. Allah'ın, insanın hayırlı olan fiilinde hiçbir katkı ve müdahalesi yoktur. Bunların yaratma ve meydana getirme yönüyle Allah'a nispeti söz konusu olamaz, böyle yapan da hataya düşmektedir.⁹⁸ Bu manâda insanın fiillerinin kaza ve kaderin etkisiyle meydana geldiğini söylemek mümkün değildir.⁹⁹

Mu'tezile bu şekilde ortaya koyduğu adl prensibinden, insan iradesinin hürriyeti ve insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu düşüncesine geçiş yapmaktadır.

⁹⁵ 'Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 179, "*Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*" içinde, nşr. Fuad Seyyid, ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, Tunus, 1974.

⁹⁶ 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, 177-178; a. mlf., *Şerh*, 302.

⁹⁷ 'Abdülcebbâr, *Şerh*, 317.

⁹⁸ 'Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 174, 179.

⁹⁹ 'Abdülcebbâr, *age*, 169.

2. İnsan İradesinin Hürriyeti

İslâm kelâmında irade hürriyeti ve kader inancının tartışılmasının ortaya çıkışı, bazı Batılı müellifler tarafından dış tesirlerle açıklanmaya çalışılmıştır. De Boer'e göre, seçme hürriyeti inancı, İslâm düşüncesinde zuhurundan önce hemen hemen bütün Doğu Hristiyanları tarafından kabul edilmiştir. İrade meselesi de, – önce Mesih'e sonra da insana ilişkin olarak- Müslüman fetihlerinin başladığı sıralarda, hiçbir dönemde ve hiçbir yerde görülmedik biçimde Doğu Hristiyanları arasında tartışılmaktadır. Bu görüşler özellikle sözlü aktarım yoluyla kader üzerine konuşan Müslümanlar'a geçmiştir.¹⁰⁰

Wolfson da, Nazzâm ve Mu'ammer dışındaki tüm hür irade taraftarlarının, Müslüman toplumun ekseriyeti gibi, tabîî olaylarda aracı sebepleri reddederek bunların yaratılmasını direkt olarak Allah'a bağlamalarına rağmen, insan fiilleri konusunda bir istisna yapmalarını Hristiyan tesiriyle açıklamaktadır. Buna göre Müslümanlar, Hristiyanlar tarafından öne sürülen özgür irade anlayışını kabul ederken, yine onlardan gelen aracı sebepler inancını benimsememiştir. Bunun sebebi ise iki inanç arasındaki farklılıktır. Tabiat kanunlarına inanmayı da beraberinde getiren aracı sebepler inancı, temelde kilise babaları tarafından benimsenmiş felsefî bir prensiptir. Kutsal Kitap'tan bu öğretiye destek aramış ve bulmuş olsalar da felsefeye verilen bir tavizdir. Özgür irade ise, kilise babalarının, zaman zaman felsefî akıl yürütmenin desteğiyle de olsa Kutsal Kitap'ın öğretileriyle savundukları, Kutsal Kitap'a dayalı bir inançtır.¹⁰¹

İsferâyînî (v. 951/1544) ise, Müslüman hür irade taraftarlarının, bu görüşlerini Yahûdîler'den aldıklarını ifade etmektedir.¹⁰²

¹⁰⁰ De Boer, T. J., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, 64, çev. Yaşar Kutluay, Anka Yayınları, İstanbul, 2001.

¹⁰¹ Wolfson, *age*, 614-615.

¹⁰² el-İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer Şahfûr b. Tâhir b. Muhammed, *et-Tefsîr fi 'd-Dîn ve Temyîzû'l-Fırkati'n-Nâciyeti 'anî'l-Fıraki'l-Hâlikîn*, 151, nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1983.

Ancak, bu düşüncenin İslâm topraklarında ortaya çıkışında, gerek naslarda yer alan, insan özgürlüğüne ve fiillerindeki sorumluluğuna vurgu yapan ifadelerle, bunları anlama ve yorumlama tarzının, gerekse iç siyasî ve dinî gelişmelerin etkisi görmezden gelinemez. Hristiyanlık'ın etkisi, problemin ortaya çıkışından ziyade, gelişip şekil kazanmasında ve çözüm yollarının bulunmasında etkili olmuştur.¹⁰³

Nitekim, Mu'tezile'nin insan iradesinin varlığını ispat ve teyid yolundaki çabaları bir ana gayeye yöneliktir: İnsanın irade etme ve fiile yönelme noktasındaki özgürlüğünü ortaya koyarak, teklif nazariyesinin getirdiği sonuçlara tam anlamıyla lâayık olacak şekilde yaptığı fiildeki sorumluluğunu ispat etmek.¹⁰⁴

Onlara göre insan yaptığı ihtiyarî fiilleri Allah tarafından kendisine verilmiş hür ve müstakil irade ile yapar.¹⁰⁵ Bu fiilleri, kendisinde önceden mevcut olan bir kudretle¹⁰⁶ kendisi meydana getirir ve yaratır.¹⁰⁷ Mu'tezile bu konuda ittifak halindedir.¹⁰⁸ Bunun ötesinde, fiilleri konusunda insana tam bir kudret ve hürriyet tanımayan herkesi cibrî olarak vasıflandırır.¹⁰⁹

¹⁰³ Wensinck, A.J., *The Muslim Creed, : Its Genesis and Historical Development*, 52, Cambridge University Press, Cambridge, 1932; ayrıca bkz. Tritton, *age*, 57.

¹⁰⁴ Osman, *age*, 363-364. Zühdi Cârullah da, Mu'tezile'nin insan hürriyetine yaptığı vurguyu üç sebebe bağlamaktadır:

- a) Teklif, va'd ve va'idi sağlam bir zemine oturtmak
- b) Peygamber göndermenin abes olmadığını ispatlamak
- c) Zulmü Allah'tan nefyetmek. Bkz. Cârullah, Zühdi Hasan, *el-Mu'tezile*, 103-105, el-Müessesetü'l-'Arabiyye, Beyrut, 1990.

¹⁰⁵ Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi-Giriş*, 175, Damla Yayınevi, İstanbul, 1981.

¹⁰⁶ el-Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Redd 'alâ'bni'r-Râvendî'l-Mülhid*, 61-62, nşr. A. Nasrî Nader, el-Matba'atü'l-Katûlikiyye, Beyrut, 1957; 'Abdülcebbâr, *Şerh*, 390; Eş'arî, *age*, I, 230.

¹⁰⁷ 'Abdülcebbâr, *age*, 332 vd.

¹⁰⁸ 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VIII, 3; el-Kâ'bî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Belhî, *Zikru'l-Mu'tezile min Makâlâti'l-İslâmiyyîn*, 63, "*Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*" içinde, nşr. Fuad Seyyid, ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, Tunus, 1974; Bağdâdî, Kâ'bî'nin bu görüşünde hatalı olduğunu belirtmektedir. el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 116.

¹⁰⁹ 'Abdülcebbâr, *Şerh*, 324; eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 85. Mu'tezile'nin ilk temsilcileri fiilleri konusunda insanı hür ve bağımsız kabul etmekle birlikte, onu doğrudan fiillerinin yaratıcısı (*hâlık*) olarak isimlendirmemekte, "*tahlik*" tabirini kullanmamaktaydı. Cüveynî'ye göre bunun sebebi, ilk Mu'tezilîler'in, Allah'tan başka yaratıcı kabul etmeyen ve yaratma vasfını

3. İnsan Hürriyetinin Delilleri

a. Naklî Deliller

Bu delilleri kendi içinde iki grupta toplamak mümkündür.

1) İnsanın fiillerinde hür olduğunu, kendi fiilini yapan ve meydana getirenin kendisi olduğunu ifade eden ayetler. Bu gibi ayetlere şunlar örnek gösterilebilir:

“Yaptıklarına karşılık olarak onlar için ne mutluluklar sakladığını kimse bilemez.”¹¹⁰

“Rabbimiz Allah’tır, deyip sonra da dosdoğru yaşayanlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir. Onlar Cennet ehlidirler. Yapmakta olduklarına karşılık orada ebedî kalacaklardır.”¹¹¹

“Artık kazanmakta olduklarının cezası olarak az gülsünler, çok ağlasınlar”¹¹²

“Kazanmakta olduklarına karşılık ceza olarak varacakları yer Cehennem’dir”¹¹³

“Ve de ki: Hak, Rabbiniz’dendir. Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin”¹¹⁴

Allah’tan başkasına nispet etmeyen Selef’e yakın bir devrede yaşamalarıdır. Ancak Ebû Ali el-Cübbâî ile birlikte insan için de “*hâlık*” tabiri kullanılmaya başlamıştır; bkz. el-Cüveynî, İmâmu’l-Haremeyn Ebu’l-Me’âlî Abdülmelik b. Abdullah, *Kitâbu’l-İrşâd ilâ Kavâti’i’l-Edilleti fî Usûli’l-İ’tikâd*, 188, nşr. Es’ad Temîm, Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, Beyrut, 1996; en-Nesefî, Ebu’l-Mu’in Meymûn b. Muhammed, *Tebîrâtü’l-Edille fî Usûli’d-Dîn*, 594, nşr. Claude Selâme, Dimeşk, 1993; a. mlf., *et-Temhîd fî Usûli’d-Dîn*, 60-61, nşr. Abdülhayy Kâbîl, Dâru’s-Sekâfe li’n-Neşr, Kahire, 1987. Cübbâî’den önceki Mu’tezilîler “*halk*” yerine “*icâd, ihtirâ*” gibi tabirleri kullanmakta iken, Cübbâî bunların hepsinin “bir şeyi yokluktan varlığa çıkarma” şeklinde aynı anlamı ifade ettiği düşüncesiyle, insanı fiillerinin yaratıcısı olarak isimlendirmiştir. (et-Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer b. Abdullah, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi*, 190, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1991; bu konunun toplu yorumu için bkz. Wolfson, *age*, 621-622).

¹¹⁰ Secde, 32/17.

¹¹¹ Ahkâf, 46/13-14; krş. Vâkı’a 56/24.

¹¹² Tevbe, 9/82.

¹¹³ Tevbe, 9/95.

Bunlar ve benzeri ayetler Mu'tezile'ye göre insanın fiillerinde hür olduğunu ve fiilin bizzat kendisinin eseri olduğunu göstermektedir.¹¹⁵ Meselâ "Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin" ayeti, iman ve küfrün meydana gelmesini insana bırakmıştır. Eğer iman ve küfür insana ait ve onun tarafından meydana getirilen iki fiil olmasaydı, yukarıdaki ayetin ifadesiyle "Dileyen kapkara olsun, dileyen bembeyaz" sözü arasında fark kalmazdı. Halbuki insan bu iki durum arasındaki farkı hisseder ve ikincisinin aksine birinci durumun, yani iman ile küfrün kendisine ait olduğunu anlar.¹¹⁶

2) Yukarıda zikredilen ayetlerden farklı olarak bir de, Mu'tezile'ye göre insanın fiillerini Allah'ın yaratmadığına, dolayısıyla fiilin yaratıcısının insan olduğuna işaret eden ayetler vardır.¹¹⁷ Bu bağlamda şu ayet örnek gösterilebilir:

*"Rahman olan Allah'ın yaratışında hiçbir uygunsuzluk (tefâvüt) göremezsin"*¹¹⁸

"Tefâvüt" kelimesi, "düzensizlik, dengesizlik, iki şeyin birbirinden farklılığı, ahenksizlik" gibi anlamlara gelir.¹¹⁹ Mu'tezile'ye göre "tefâvüt" ya bizzat mahlûkatta ya da yaratılıştaki hikmette olur. Varlıkların yaratılışında açık bir "tefâvüt (başkalık, farklılık)" olduğuna göre ayette varlığı nefyedilen "tefâvüt" hikmet yönündendir. Şayet insanların fiilleri Allah tarafından yaratılmış olsaydı bu fiillerde de hikmet açısından bir düzensizlik olmaması gerekirdi. Halbuki insanların fiillerinde bu manada "tefâvüt" vardır. Öyleyse bu fiillerin yaratıcısı Allah değildir.¹²⁰

Bir başka ayet de şöyledir:

¹¹⁴ Kehf, 18/29. Bu konuda ayrıca bkz. En'âm 6/104; Yûnus, 10/30, 108; Fussilet 41/46; Müddessir, 74/38; İnsân 76/3.

¹¹⁵ 'Abdülcebbâr, *Şerh*, 361-362.

¹¹⁶ 'Abdülcebbâr, *age*, 362.

¹¹⁷ 'Abdülcebbâr, *age*, 354 vd.

¹¹⁸ Mülk, 67/3.

¹¹⁹ ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Harezmi, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmidî 't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, IV, 562, nşr. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn, Dâru'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

¹²⁰ 'Abdülcebbâr, *age*, 355.

“O (Allah) ki, yarattığı her şeyi güzel yapmıştır.”¹²¹

Allah'ın yarattığı her şeyin güzel olması, ya onların tamamının iyilik ve lütuf (ihsan) anlamında güzel veya çirkinin (kabih) zıddı anlamda güzel (hasen) olması demektir. Bunların ihsan anlamında güzel olması mümkün değildir; zira Allah'ın azab etme gibi ihsan olmayan fiilleri de vardır. Öyleyse ayette geçen güzellik, ikinci anlamda, yani kabihin zıddı anlamında olmalıdır. Ayette Allah bu manada çirkinliği reddettiğine ve kulların fiillerinde güzel ile birlikte çirkin (kabih) de bulunduğu göre, bu fiiller Allah'a izafe edilemez.¹²²

Mu'tezile, bu ve benzeri ayetleri delil getirerek insanın fiilinin Allah tarafından yaratılmadığını, dolayısıyla bunları kendi hür iradesiyle seçip yaratanın bizzat insan olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır.¹²³ Bunun yanı sıra, yaratmanın Allah'a mahsus olduğunu ifade eden ayetleri te'vil etmektedir.¹²⁴

b. Aklî Deliller

Mu'tezile'nin insan hürriyeti konusunda esas delilleri aklîdir. Nitekim yukarıda verilen ayetleri, görüşlerinin esasını oluşturan deliller olmaktan ziyade aklî delillerinin tamamlayıcısı olarak zikretmişlerdir.¹²⁵

Mu'tezile'nin öne sürdüğü aklî deliller şu başlıklar altında toplanabilir:

1) Mu'tezile'ye göre insanın fiilleri onun istek, arzu ve iradesine uygun biçimde meydana gelmektedir. İnsan, sahip olduğu iradesiyle dilediğini yapmakta, istemediğini ise yapmamaktadır.¹²⁶ Meselâ ayağa kalkmak isteyen insan, bu fiilini arzu ve iradesine göre yaptığı gibi, açlık hissettiğinde de kendi iradesiyle karnını

¹²¹ Secde 32/7.

¹²² 'Abdülcebbâr, *age*, 357.

¹²³ Mu'tezile'nin naklî delilleri hakkında geniş bilgi için bkz. 'Abdülcebbâr, *age*, 357 vd.

¹²⁴ 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VIII, 308 vd.; a. mlf., *Şerh*, 380 vd. Ayrıca hidayete ve dalâlete Allah'ın erdirdiğine, her şeyi irade edenin O olduğuna, O'nun insanların kalplerini ve kulaklarını mühürlediğine, gözlerini perdelediğine, her şeyi önceden takdir ettiğine dair ayetlerin te'vili için bkz. ez-Zemahşerî, *age*, I, 57-62, 123, 535, 573-574; II, 291; III, 463 vb.

¹²⁵ Osman, *age*, 346.

¹²⁶ 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VIII, 6; a. mlf., *Şerh*, 336-337; a. mlf., *el-Muhît*, 340.

doyurur. Bu durum insanın sıradan fiillerinde olduğu gibi, iman veya küfür gibi sorumluluk gerektiren fiillerde de böyledir.¹²⁷

İnsan, fiillerinin kendisi tarafından meydana getirildiğini ve iradesinde hür olduğunu bir şuur halinde hisseder.¹²⁸ Bu nedenle iyi bir iş yapan kimse medhedilirken, kötü iş yapan kınanır. Halbuki yüzü güzel veya çirkin olan kimse bu manâda ne medhedilebilir, ne de kınanabilir; zira birinci halde kişinin tesiri söz konusuysa, diğerinde fonksiyonu yoktur.¹²⁹

2) Peygamberlerin gönderilmiş olması bir başka delildir. Peygamberlerin gönderilme amacı davette bulunmaktır. Eğer insan hür değilse bu davet bir şey ifade etmez. Zira davetin muhatapları fiillerinde hür değilse, peygambere “Bizi neye davet ediyorsun? Şayet Allah’ın bizde yaratmış olduğu bir şeye davet ediyorsan bunun anlamı yoktur; eğer Allah’ın bizde yaratmamış olduğu bir şeye davet ediyorsan, bu da güç yetiremeyeceğimiz bir şeydir” diyebilir.¹³⁰

3) İnsanın mükellef bir varlık olması da onun hürriyetini gösterir. Şöyle ki, Allah kulların fiillerinin yaratıcısı olduğu zaman, kulların fiili olmaması gerekir. Bu durumda dinî mükellefiyetler söz konusu olamaz; zira şariat emir ve nehyden ibarettir. Emir ve nehyelerin her ikisinde de talep söz konusudur. Talep ise kudret, hürriyet ve seçme hakkına dayandırılmalıdır. Aksi halde teklîf-i mâ lâ yutâk (güç yetirilemeyen şeyle mükellef tutmak) olur.¹³¹

¹²⁷ ‘Abdülcebbar, *Şerh*, 362.

¹²⁸ el-İsferâyînî, *age*, 107.

¹²⁹ ‘Abdülcebbar, *age*, 332; krş. el-Cüveynî, *age*, 184 vd. Kadı ‘Abdülcebbar, fiilin insan tarafından irade edilmiş olarak değerlendirilebilmesi için de üç şart ileri sürmektedir:

- a) İrade eden kişi ne yaptığını bilmelidir. Aksi halde, bu fiil onun tarafından gerçekleştirilse bile, fiilin irade edicisi olarak değerlendirilmez.
- b) İrade ettiği bu fiille bir şeyi hedeflemesi gerekir. Çünkü irade, fiile ilişkin eğilim, sevgi, şevk ve arzu demektir.
- c) Bu fiil bizzat kasdedilmiş olmalıdır. Yani fiilin meydana gelişi başka bir şeye bağlı olmamalıdır. Eğer böyle olmazsa, fiil gerçekleşmesine rağmen, fiilin iradesinin olmaması mümkündür. bkz. Ammâra, Muhammed, *Mu‘tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, 130, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 1998.

¹³⁰ ‘Abdülcebbar, *age*, 335.

¹³¹ Abdülhamîd, *age*, 291; Nader, A. Nasri, *Felsefetü'l-Mu‘tezile*, II, 64-65, Matba‘atü Dâru Neşri’s-Sekâfe, İskenderiye, 1950.

4) Mu'tezile'nin çoğunluğu ve özellikle de Basra ekolünün benimsediği, bir makdûrun iki kâdirin kudreti altında bulunmasının mümkün olmadığı¹³² görüşü de insan hürriyetini delillendirmede kullanılmaktadır. Buna göre bir fiilin hem Allah'ın hem de insanın tesiriyle meydana gelmesi düşünülemez, bu muhaldir.¹³³ Eğer insanın fiili Allah'ın kudretiyle meydana geliyorsa bunda insanın tesiri ve eğer insanın kudretiyle meydana geliyor ise Allah'ın kudretinin tesiri olamaz. Mu'tezile'ye göre fiilin Allah tarafından yaratılması cebri, fiilde iki kâdirin kudretinin kabul edilmesi ise Allah'a ortak koşmayı gerektirir. Dolayısıyla insanın fiili Allah'ın müdahalesi olmaksızın, insanın kudretiyle meydana gelir.¹³⁴

B. Cevher-i Ferd Teorisinin Benimsenmesi

1. İslâm Öncesi Kültürlerde Atomcu Düşünce

Madde âleminin bölünme kabul etmeyen çok küçük parçalardan oluştuğuna inanmak insanlığın düşünce hayatında çok eskiden ortaya çıkmış bir öğretilerdir.¹³⁵ Nitekim cevher-i ferd anlayışının İslâm düşüncesinde yerleşmesi,

¹³² Osman, *age*, 331.

¹³³ 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VIII, 109 vd.; krş. en-Neseî, *Tebîrât*, II, 643.

¹³⁴ en-Neseî, *et-Temhîd*, 63. Mu'tezile bir makdûrun üzerinde iki kâdirin tesirini kabul etmemekle "kesb" teorisini de reddetmektedir. "Kesb" anlayışının ortaya çıkışı Eş'arî'den önce yaşamış çeşitli isimlere de atfedilmekle birlikte (bkz. eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 91; Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 242, çev. E. Ruhi Fırlı, Umran Yayınları, Ankara, 1981), bunu sistemli olarak işleyip kelâma mal eden Eş'arî olmuştur. O'na göre kesbin hakikati "bir şeyin onu kesbeden tarafından ve hâdis bir kudretle meydana gelmesidir" (bkz. Yazıcıoğlu, M. Sait, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, 52, M. E. B. Yayınları, İstanbul, 1997). Eş'arî fiillerin yaratılmasını Allah'a nispet ederken, kulun fiildeki rolünü kesbden ibaret görmüştür. Mu'tezile'ye göre fiillerin yaratılması Allah'a nispet edildiğinde, kesbi de Allah'ın yaratması gerekir ve fiilin insana ait hiçbir yönü kalmamış olur. Dolayısıyla insanın sorumluluğunu, fiillerini kesbetmesine bağlamak doğru olmaz (bkz. 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VIII, 83 vd.). İnsanın sorumluluğunu temellendirirken Allah'ın mutlak kudret sahibi olma sıfatını da koruma çabası olarak değerlendirilebilecek kesb teorisi, akıl açısından gerekli olan irade özgürlüğü ile -ister kutsal metinlerden ve ister insan zihninden kaynaklanmış olsun- geleneksel kader inancını uzlaştırma girişimidir. (bkz. Abrahamov, Binyamin, *Islamic Theology, Traditionalism and Rationalism*, 35, Edinburgh University Press, Cambridge, 1998).

¹³⁵ Abdülhamîd, *age*, 153.

zaman zaman dış kaynakların etkisiyle açıklanmaya çalışılmıştır. Bu dış kaynaklar, özelde Hint ve Yunan düşünce sistemleri olarak gösterilebilir.

a. Yunan Düşüncesinde Atomculuk

Thales'ten Demokritos'a kadar İlk Çağ Yunan felsefesinde başlıca iki mesele üzerinde durulmuştur:

- 1) Ana madde (töz) meselesi; yani, “varlığın özü, ilk maddesi nedir?” sorusu.
- 2) Oluş meselesi; yani “tek bir tözden değişen şeylerin çokluğunun nasıl meydana geldiği” sorusu.¹³⁶

Atomcu düşünce de varlığı ve oluşu açıklamaya yönelik olarak ortaya konulan cevaplardan biridir. Bu anlayış, Yunan felsefesinde Leukippos ve Demokritos ve Epikuros'ta temsilcilerini bulur.¹³⁷

aa. Leukippos

M.Ö. 500 yıllarında yaşayan bu filozof, Demokritos (v. M.Ö. 370?) tarafından kabul görüp olgunlaştırılan atomlar teorisini geliştirmiştir.¹³⁸ O'na göre mutlak bir birlik yoktur. Maddî elemanlar sonsuzdur ve madde sonsuzca bölünebilse de en sonda yine bölünemeyen bir şey kalır. Dolayısıyla kâinatın aslı atomlardır. Atomlar ezelî, ebedîdir, çok sayıdadır ve sonsuz şekildedir. Boşlukta hareket ederler ve bu hareket sonucu birbiriyle birleşerek cisimleri meydana getirir. Bütün bu olaylar mekanik kuvvetlere dayanır.¹³⁹

¹³⁶ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, 41, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.

¹³⁷ Leukippos ve Demokritos hakkında *atomcu* değil *materyalist* oldukları vurgusu yapılarak, atomculuğun ismen değilse de hakikatte Anaksagoras'a ve O'nun *her şey miktarca sonsuzdur ve sonsuz küçüktür* teorisine kadar uzandığı ifade edilmiştir; bkz. Weber, *Felsefe Tarihi*, 35, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998.

¹³⁸ Şerif, M. M., *Yunan Düşüncesi*, 109, çev. Kâsım Turhan, “İslâm Düşüncesi Tarihi” içinde, s. 97-133.

¹³⁹ Sunar, Cavit, *İslâm Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi*, 22, A. Ü. İ. F. Yayınları, Ankara, 1973.

ab. Demokritos

Demokritos, atomculuğun esas kurucusu olarak kabul edilir. O'na göre "varolan" meydana gelmemiştir, yok olmayacaktır, değişmezdir, hep kendi kendisiyle aynı kalır. Ancak "varolan"ın dışında bir de "varolmayan" yani boşluk, uzay vardır. Varlık ve boşluk, bütün varolan nesnelerin maddî sebebidir.¹⁴⁰ Uzay sebebiyle "varolan", kendileri artık bölünmeyen, görülemeyen kılıklara ayrılır. Demokritos bunlara *atom* adını verir.¹⁴¹ Yine boş uzay sebebiyle atomlar hareket imkânını kazanırlar. Atomlar yapıcı birdir, kimyasal nitelik bakımından birbirinin aynıdır, hepsi cisimseldir; birbirlerinden yalnız biçimleri, boşluk içindeki yerleri ve düzenlenişleri, büyüklükleri, ağırlık ve hafiflikleri (ağırlık ve hafiflik de yine büyüklükle ilgilidir) bakımından ayrılırlar. Birbirlerinden ayrılmaları sadece nicelik yönüyle olduğundan, atomlarda renk, ses, sıcaklık, soğukluk vb. nitelikler bulunmaz.¹⁴²

Atomlarda olabilen tek değişiklik hareket, yani yer değiştirmedir. Bunlar baştan beri kendiliklerinden hareket ederler, bu hareketi aşkın bir prensipten almazlar. Bazısının hareketi yavaş, bazısının hızlıdır; bu da onların ağırlıkları ile ilgilidir. Boşlukta çeşitli hızlarda hareket eden atomlar uzayın büyükçe bir yerinde karşılaşınca burada bir yığılma olmuş, atomların birbirlerine çarpmalarından bir çevrinti doğmuş ve bu çevrintide atomlar elenmiştir. Kaba ve ağır hareketli atomlar ortada toplanıp toprağı meydana getirmişler, hareketleri hızlı olan ince atomlar ise yukarıya itilip suyu, havayı ve ateşi oluşturmuşlardır. Yüzeyleri düzgün olmayan sarp, iğneli ve çengelli atomlar birbirine takılarak ekşi ve acı cisimleri, düz yüzeyli olan atomlar ise, duylara hoş bir biçimde etki yapan cisimleri meydana getirmiştir.¹⁴³ Görüldüğü gibi Demokritos, oluşu açıklamada teleolojik yorumu benimsemeyerek "gaye" ve "rastlantı" kavramlarını reddetmiş,

¹⁴⁰ Şerif, *age*, 109.

¹⁴¹ "Atom" kelimesinin aslı Yunanca'dır. Baştaki ilk harf yokluk edatıdır. Sonraki kısım ise, kesilmiş parça, bölünemez cüz, zerre anlamlarına gelmektedir; bkz. Çankı, *age*, I, 249; Hançerlioğlu, *age*, I, 195.

¹⁴² Gökberk, *age*, 39.

¹⁴³ Cevizci, *age*, 213.

kesin bir mekanist görüş ortaya koymuştur. Kâinat yalnızca atomların çarpışmaları ve birbirleri üzerindeki basınçları sonucu oluşmuştur; kâinattaki oluşa kesin bir zorunluluk hakimdir; bütün olup bitenler, sebeplerden zorunlu olarak meydana gelmişlerdir.

Demokritos, ruhu ve ruhun algı, düşünme gibi faaliyetlerini atomların hareketlerine bağlayarak açıklamasıyla da materyalist bir anlayış sergilemiştir.¹⁴⁴

ac. Epikuros

Epikuros'un (v. M.Ö. 270) felsefesi, ana eğilimi açısından pratik karakterde bir ahlâk felsefesidir ve gayesi mutluluğa, hazzı ulaşmaktır.¹⁴⁵ Demokritos'un atom teorisini benimsemesi de bu amaca yöneliktir. Ancak bu öğretiyi benimsemekle birlikte, atomların hareketinin açıklanması gibi bir takım önemli noktalarda O'ndan ayrılmıştır. Bunun sebebi, Helenistik felsefede pratik felsefenin, dinî kaygıların ve ahlâkın ön plâna çıkmasıdır. Epikuros, insanda irade ve seçme özgürlüğüne açık kapı bırakmak için, Demokritos'un mutlak anlamda determinist evren görüşünden belirli ölçüde uzak durmuştur.¹⁴⁶

Demokritos'un öğretisinde atomlar, başlangıçta boşlukta düzensiz biçimde hareket etmektedir; Epikuros, Aristo'nun "her ögenin kendine göre bir hareket doğrultusu, dolayısıyla doğal bir yeri vardır" görüşünün etkisiyle atomların hareketlerini ağırlıklarıyla açıklama yoluna gider. O'na göre atomlar başlangıçta yukarıdan aşağıya doğru düzenli bir düşme hareketi içindedir. Ancak bazı atomlar nedensiz olarak düşüş doğrultusundan biraz kaymıştır. Bu kayma yüzünden atomlar birbirine çarpmışlar, böylece bir araya birikerek birbirine uyanların bir araya gelmelerinden dünyalar oluşmuştur.

Görüldüğü gibi Epikuros, Demokritos gibi materyalist ve gayeliliğe karşı olmakla birlikte, kâinat görüşünde "doğal hareket" ve "rastlantı" kavramlarına da

¹⁴⁴ Gökberk, *age*, 40; Keklik, Nihat, *Felsefe – Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar*, 201, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1978.

¹⁴⁵ Gökberk, *age*, 97; Keklik, *age*, 247.

¹⁴⁶ Cevizci, *age*, 305.

yer vardır ve tabiatı sıkı bir mekanik zorunluluk bulunduğu anlayışından kısmen ayrılmaktadır.¹⁴⁷

b. Hint Düşüncesinde Atomculuk

Hint felsefî sistemlerinin tamamının kökeni, genellikle dört Veda'nın en eskisi ve en önemlisi olarak kabul edilen Rig Veda'ya kadar götürülebilir.¹⁴⁸ Felsefî sistemlerin bu Veda ile ilişkisi, anlama,yorumlama ve teyid etme şeklinde ortaya çıkan bir direkt ilişki olabileceği gibi, daha ziyade muhalif karakterde bir dolaylı ilişki de olabilir.¹⁴⁹ İlk türden bir ilişki, Vedik edebiyatı doğru bilgi kaynağı olarak kabul eden¹⁵⁰ ve geleneksel benzerlikleriyle birbirlerini tamamlayıcı karakterleri sebebiyle ikiye ikiye ele alınan altı felsefî sistemde görülür.¹⁵¹ Bunlar, Mimamsa-Vedanta, Nyaya-Vaisesika ve Samkhya-Yoga sistemleridir.¹⁵² İkinci tür ilişki ise, Caynizm, Budizm ve Çarvaka ekollerinde söz konusudur.¹⁵³

Hint düşüncesinde atomcu yaklaşımın ne zaman ve ne şekilde ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, yaklaşık beşinci yüzyıldan itibaren Budizm'in iki kolu, Caynizm, Nyaya-Vaisesika ekolleri ile kısmen Samkhya-Yoga ekollerinde atom nazariyelerinin yaygınlık kazanmış olduğu

¹⁴⁷ Gökberk, *age*, 99.

¹⁴⁸ Vedalar Hinduizm'in en eski ve en önemli kutsal kitap koleksiyonudur. Genellikle tanrılara methiyeyi konu alan ilâhilerden oluşan bu literatür Atharva Veda, Rig Veda, Sama Veda ve Yajur Veda olmak üzere dört gruba ayrılır; bkz. Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 383, Vadi Yayınları, Ankara, 1998; Tümer, Günay-Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, 86-87, Ocak Yayınları, Ankara, 1993.

¹⁴⁹ Bhattacharyya, Sibajiban, *Indian Philosophies*, ER, VII, 163, New York, 1987.

¹⁵⁰ Pines, Shlomo, "A Study of The Impact of Indian, Mainly Buddhist, Thought on Some Aspects of Kalām Doctrines", JSAI, XVII, (s. 182-203), 187.

¹⁵¹ Çağdaş, Kemal, *Eski Hint Çağ Kültür Tarihine Giriş*, 36, D. T. C. F. Yayınları, Ankara, 1974.

¹⁵² Eliade, Mircea-Couliano, Ioan P., *Dinler Tarihi Sözlüğü*, 156, çev. Ali Erbaş, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.

¹⁵³ Bhattacharyya, *a.g.md.*, 163; Çağdaş, *age*, 36.

görülmektedir.¹⁵⁴ Biz burada örnek olarak Vaisesika ekolünün atom nazariyesine yer vereceğiz.

ba. Vaisesika Sistemi

Bu sisteme göre gerçek, madde veya çeşitli maddelerin birleşimi değil, maddesel olanla olmayan arasındaki ilgilerin kıyas ve benzetme yollarıyla öğrenilmesidir. Sistem etrafımızı saran maddî ve manevî varlıkları sınıflamaya tâbi tutar. Bu kategorilerin en önemlisi Vişesha (farklılık)dır.¹⁵⁵ Diğer kategoriler ise nesne (cevher, dravya), sıfat (araz, guna), fiil (hareket, karma), genellik (samanya), bir parçanın bütünü ile olan ilgisi (hulûl, samaya) ve bulunmayış (adem, abhava)tır.¹⁵⁶

Vaisesika kitabında cevher, “arazların taşıyıcısı ve hulûl eden illet” olarak tanımlanır. Cevherler dokuz kısma ayrılır: Toprak, su, ateş, hava, eter (esîr), zaman, mekân, ruh, akıl.¹⁵⁷ Bunların ilk dördü ezeli, parçalanamayan ve hissedilemeyen atomlardan meydana gelmişlerdir.¹⁵⁸ Boşluk, zaman ve mekân ezeldir. İdrâk edilmeleri imkânsızdır. Akıl atom büyüklüğünde ezeli bir nesnedir. Ruh da ezeli ve ebedidir. Tanrı âlemi ezeli atomlardan inşa eder. Evrenin başlangıcı bu atomların birleşimler teşkil etmesi, sonu ise birleşik atomların ayrılması demektir. Bu atomlar kendi kendilerine hareket etmezler. Tanrı evreni karma kanunlarına uygun olarak (her kişi yaptığıının cezası ya da mükâfatını görecektir) emri altındaki atomlardan yaratır.¹⁵⁹

¹⁵⁴ Pines, *Mezhebü 'z-Zerre 'inde 'l-Müslimîn ve 'Alâkatuhû bi-Mezâhibi 'l-Yûnân ve 'l-Hunûd*, 100, çev. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kahire, 1946.

¹⁵⁵ Çağdaş, *age*, 41. Ekolün kurucusu Kanada'nın metodu cevher ve arazları tahlil ederek farklarını gösterme esasına dayandığından bu sisteme Vişesha lâfzından türetilmiş olan Vaisesika adı verilmiştir, bkz. Günaltay, M. Şemseddin, “*Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi*”, D. İ. F. M., sayı: 1, s. 91, (s. 58-119), İstanbul, 1925.

¹⁵⁶ Pines, *Mezhebü 'z-Zerre*, 105; Çağdaş, *age*, 41.

¹⁵⁷ Pines, *age*, 105.

¹⁵⁸ Chakrabarti, Kisor K., *Vaisesika*, ER, XV, 167, New York, 1987.

¹⁵⁹ Çağdaş, *age*, 42.

2. İslâm Düşüncesinde Atomculuk

a. Atomcu Düşüncenin Temel Kavramları

aa. Cevher

Gerek hâdis gerekse kadim olsun¹⁶⁰, bizâtihî kâim olan (kendi başına varolan)¹⁶¹ ve varolmak için kendisiyle birlikte bulunacak başka bir varlığa ihtiyaç duymayan¹⁶², daima bir yüklem konusu olup, kendisi yüklem olmayan öz varlıktır.¹⁶³

Cevher için, “a’yânla ilgisi itibariyle bir mevzuda bulunmayan mâhiyet”¹⁶⁴, “yer kaplayan şey”¹⁶⁵, “insan veya beyazlık gibi her türlü şeyin zâtı”, “varlığı herhangi bir mahalde olmayan zât”, “kendisi üzerinde peşpeşe gelmeleri suretiyle zıtları kabul etmeye elverişli olan şey”¹⁶⁶ gibi tarifler de yapılmıştır.

İslâm kelâmında “cevher”in yanısıra cevher-i ferd, cevher-i vâhid, cevher-i vâhid ellezî lâ yenkasim, cüz’, cüz’-i vâhid, cüz’i lâ yetecezzâ gibi tabirler de “atom”un karşılığı olarak kullanılmıştır.¹⁶⁷

Eş’arî (v. 324/935-6), cevherin ne olduğu hususunda dört farklı görüşe yer verir:

1. Hristiyanlar’a göre cevher, zâtıyla kâim olan (kendi başına var olan) şeydir.
2. Bazı filozoflara göre zâtıyla kâim ve zıtları kabullenmeye elverişli olan şeydir.

¹⁶⁰ et-Tehânevî, *age*, I, 203.

¹⁶¹ el-Kindî, *Risâle fî Hudûdi ’l-Eşyâ ve Rusûmihâ*, 191.

¹⁶² İbn Sînâ, *age*, 249; el-Gazzâlî, *el-Hudûd*, 294.

¹⁶³ Kutluer, İlhan, *Cevher*, DİA, VII, 450, İstanbul, 1993.

¹⁶⁴ el-Cürcânî, *age*, 79.

¹⁶⁵ el-Âmidî, *age*, 109.

¹⁶⁶ İbn Sînâ, *age*, 249; el-Gazzâlî, *age*, 294.

¹⁶⁷ Pines, *age*, 4.

3. Ebû Ali el-Cübbâ'î'ye göre cevher, var olduğunda arazları taşıyan şeydir ve cevherler var olmadan önce de bilinirler.
4. Sâlihî'ye göre ise arazları taşıyan şeydir. Allah'ın, üzerinde bir araz yaratmaksızın cevherin var olması da mümkündür.¹⁶⁸

ab. 'Araz

Araz, cevher ve cismin gelip geçici niteliğidir.¹⁶⁹ "Bizzat varolan varlıkta ortaya çıkan durum"¹⁷⁰, "renkler, tatlar vs. gibi cevherde ârızî olarak bulunan ve ortaya çıktıktan sonra varlığının devamı olmayan"¹⁷¹, bir şeyi diğerlerinden ayıran şey¹⁷² olarak da tarif edilmiştir.

Aristo'ya göre araz, "bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olduğu tasdik edilen, ancak ne zorunlu ne de çoğu zaman karşılaşılan şey"dir.¹⁷³

ac. Cisim

Heyûlâ (madde) ve sûret (şekil)ten oluşan¹⁷⁴, kendisinde derinlik, genişlik, uzunluk boyutlarının varlığı farz edilebilen, sınırlı ve kesintisiz her şeydir.¹⁷⁵ İki veya daha fazla cevher-i ferdin bir araya gelmiş şeklidir.¹⁷⁶

Cismi oluşturan madde ve sûretten her biri bizzat gayr-ı cismânî, bölünme kabul etmeyen ve idrâk edilemeyen şeyler olduğu halde, bunların

¹⁶⁸ el-Eş'arî, *age*, II, 306-307; ayrıca bkz. Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalâm-Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*, 56, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1994.

¹⁶⁹ Yavuz, Y. Şevki, *Araz*, DİA, III, 337, İstanbul, 1991.

¹⁷⁰ et-Tehânevî, *age*, III, 986.

¹⁷¹ el-Cürcânî, *age*, 149.

¹⁷² el-Hârizmî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Hudûdu'l-Felsefiyye*, 216, "el-Mustalahu'l-Felsefi" içinde, s. 205-228.

¹⁷³ Aristo, *Metafizik*, 1025a, 15, 289.

¹⁷⁴ el-Hârizmî, *age*, 210.

¹⁷⁵ İbn Sînâ, *age*, 248; el-Gazzâlî, *age*, 294. Kindî, "uzunluk genişlik ve derinlik olmak üzere üç boyuta sahip" şeklinde tanımlamaktadır; bkz. el-Kindî, *Cisimsiz Cevherler Üzerine*, 128, "Felsefi Risaleler" içinde, s. 127-130.

¹⁷⁶ el-Âmidî, *age*, 110.

birleşmesinden oluşan cisim bölünme kabul eder.¹⁷⁷ Nitekim Aristo da cismi üç boyutlu, kesintisiz ve sürekli bölünebilen bir nicelik olarak tarif etmiştir.¹⁷⁸

ad. Halâ'

Herhangi bir maddede kâim olmayan, cismin kendisini doldurduğu¹⁷⁹ ve kendisinde üç boyutun varlığı düşünülebilen¹⁸⁰ mutlak mekândır.¹⁸¹

“Var olması imkânsız şey” anlamına geldiği de ifade edilmiştir.¹⁸²

Grek atomculuğunda halâ' iki anlamda kabul edilir:

- a) Her biri sonlu olan sonsuz sayıdaki kozmik sistemin içinde yüzdüğü uçsuz bucaksız ve mutlak boşluk.
- b) Atomlar arasındaki boşluk.¹⁸³

b. Atomculuğun İslâm Düşüncesinde Ortaya Çıkışı

Bölünmez cevher anlayışı, İslâm dünyasında ilk defa kelâmcılar tarafından geliştirilmiş olması sebebiyle daha başlangıçta dinî bir karakter kazanmıştır. Böylece atomcu görüşün benimsenmesi ve geliştirilmesinde dinî endişelerin esaslı rol oynadığı görülmektedir.¹⁸⁴

Kelâmcıların en önemli hedeflerinden birisi, madde ve sûret esaslarına dayanarak âlemin kadîm olduğunu iddia eden Aristo felsefesi taraftarlarına karşı âlemin hudûsunu, âleminden bağımsız, fakat ona hâkim olan bir Yaratıcı'nın varlığını ispat etmektir.

Selefiyye, isbât-ı vâcib noktasında hudûs ve ihtirâ', hikmet ve inayet delillerini kullanmıştır. Bunlardan birincisi illiyyet, ikincisi ise âlemdeki düzen ve

¹⁷⁷ De Boer, T. J., *Cisim*, İA, III, 196, Eskişehir, 1997.

¹⁷⁸ Karlığa, H. Bekir, *Cisim*, DİA, VIII, 28, İstanbul, 1993.

¹⁷⁹ el-Âmidî, *age*, 96.

¹⁸⁰ İbn Sînâ, *age*, 255; el-Gazzâlî, *age*, 297.

¹⁸¹ el-Hârizmî, *age*, 211.

¹⁸² el-Cürcânî, *age*, 100.

¹⁸³ Wolfson, *age*, 493.

¹⁸⁴ Kutluer, *a.g.md.*, DİA, VII, 452.

gaye esası üzerine bina edilmiştir. Ancak kelâmcılar hatâbî mahiyette olan ve ancak kuvvetli bir zan doğurabilecek bu delilleri zayıf bularak, âlemin hudûsunu ispat yolunu seçmişlerdir. Bunu yapmak bir takım öncüllerin kabulünü gerektirdiğinden, cevher ve araz konularını da sistemlerine dahil ederek atom teorisini ortaya koymuşlardır.¹⁸⁵

Esasen Müslümanlar, dokuzuncu yüzyılda atomcu düşünceyle tanıştıklarında, maddenin sonsuz biçimde bölünebilirliğini benimseyenlerin sebepliliği de kabul ettiğini, atomların varlığını kabul edenlerin ise bunu reddettiğini görmüşler ve dolayısıyla sebepliliğin reddi ile atomcu düşünceyi birbirinden ayrılmayan iki husus olarak değerlendirmişlerdir. Bundan yaklaşık bir asır önceden itibaren Müslümanlar arasında Kur'ân'ın ilâhî kudret konusundaki ifadelerinin Allah'ın, gerek insanın ve gerek diğer varlıkların fiillerinde aracı sebepleri kullandığı şeklindeki bir inanca meydan vermediği kanaati yerleşmiş durumdadır. Mu'tezile insan fiilleri hususunda farklı görüşe sahip olmakla birlikte, diğer varlıkların fiilleri noktasında ittifak söz konusudur; yani Allah, kelâmcılar tarafından genel manada âlemde meydana gelen her şeyin direkt sebebi kabul edilmiştir, bu da sebepliliğin reddi anlamına gelmektedir. İşte sebepliliğin bu gibi dinî temellerle reddedilmesi de, onları, sebepliliğin reddiyle ayrılmaz olarak algıladıkları atomculuğu benimsemeye sevk eden hususlardan birisidir.¹⁸⁶

Atom teorisinin benimsenmesinde, Kur'ân'da geçen Allah'ın ilim ve kudretine ilişkin bir takım ifadelerin de etkisi söz konusudur. Şöyle ki, Kur'ân'ın ifadesiyle "Allah'ın ilmi her şeyi kuşattığına"¹⁸⁷ göre, "her şeyin", yani bütün kâinatın ilimle kuşatılabilir ve dolayısıyla sonlu olması gerekir. Diğer yandan Allah Kur'ân'da "her şeyi bir bir saymıştır"¹⁸⁸ buyurduğu için âlemdeki nesneler sayılabilir olmalı, yani sınırlı sayıda parçadan oluşmalı, yani sınırlı sayıda parçalara bölünebilmelidir.¹⁸⁹

¹⁸⁵ Günaltay, *agm*, 81-82.

¹⁸⁶ Wolfson, *age*, 468.

¹⁸⁷ Talâk 65/12.

¹⁸⁸ Cinn 72/28.

¹⁸⁹ el-Câbirî, *age*, 236.

İslâm âleminde cevher ve arazlardan ilk bahseden ve “Cisimler arazlar ve hareketten hâlî olamadığı için hâdis olması gerekir” iddiasını ilk ortaya atan Ca’d b.Dirhem (v. 124/742 ?)’dir. Bu esaslara dayanarak âlemin hudûsunu ispat, O’nun ardından Cehmiyye ve Mu‘tezile tarafından kullanılmış ve özellikle Ebu’l-Hüzeyl el-‘Allâf tarafından sistematik bir temele oturtulmuştur.¹⁹⁰

c. İslâm Atomculuğunun Karakteristik Özellikleri

Kelâmcıların cevher teorisinin anahatları şu şekilde özetlenebilir:

1) Âlem tek tek parçalardan (cüz’) meydana gelmiştir. Bu parçalar birbirinden ayrıdır ve çok küçük oldukları için daha küçük parçalara bölünmeyi kabul etmezler. Bu küçük parçalar, tek başlarına kemiyet sahibi değildir. Bir araya geldikleri zaman bunlardan kemiyet itibarıyla bir topluluk var olur ki bu, cisimdir. Bu parçalar, özellikleri itibarıyla tamamen birbirlerinin benzeridir. Bir araya gelmeleriyle kevn (oluş), birbirlerinden ayrılmalarıyla da fesâd (yok oluş) ortaya çıkar.¹⁹¹

2) Bu atomların arasında, bir araya toplanmaları ve birbirlerinden ayrılmaları için yapmaları gereken zarurî hareketlere imkân veren bir boşluk (halâ’) vardır.¹⁹² Kelâmcılar bu hareketi açıklayabilmek için “tedâhul”ün imkânsız olduğunu ifade etmişlerdir. “Tedâhul”, iki cisimden birinin kapladığı yerin diğer cismin kapladığı yer haline gelmesi, yahut da iki şeyden birinin diğerinde olması¹⁹³ demektir.¹⁹⁴

3) Cevher-i ferdler birbirlerine zıt araz cinslerinden her birinin içinden bir çeşidini muhakkak taşırlar; zira varlığın bu özelliği olmadığı takdirde cevher

¹⁹⁰ Günaltay, *agm*, 83.

¹⁹¹ Mûsâ b. Meymûn el-Kurtubî, *Delâletü'l-Hâ'irîn*, 200-201, nşr. Hüseyin Atay, A. Ü. İ. F. Yayınları, Ankara, 1974; Endülüslü bir Yahudi olan müellif, eserin 73. faslında (s. 199-218) kelâmcıların cevher teorisini on iki mukaddime halinde özetlemektedir.

¹⁹² Günaltay, *agm*, 103. Halâ’ hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Dhanani, *age*, 71 vd.

¹⁹³ el-Eş‘arî, *age*, II, 327.

¹⁹⁴ İbn Meymûn, *age*, 201.

olma özelliği de ortadan kalkar.¹⁹⁵ Eğer bir cevherde hayat arazi yoksa onda mutlaka ölüm arazi vardır. Cevherde hayat arazi bulunduğu zaman, ilim yahut cehalet, irade veya bunun zıddı gibi hayat arazına eklenecek araz cinslerinden birinin bulunması gereklidir.¹⁹⁶

4) Arazlar cisimlere hulûl ettikleri zaman, o cismi meydana getiren cevherlerin bütününde değil, bu cevher-i ferdlerin her birinde ayrı ayrı bulunurlar. Meselâ karın beyazlığı, kendisine beyaz denilen karın bir parçasına has bir sıfat değildir. Beyazlık arazi, karı meydana getiren cevherlerin her birine hulûl etmiştir.¹⁹⁷

5) Arazlar zâtıyla kâim (kendi kendilerine var) değildirler ve iki zamanda bâkî kalamazlar.¹⁹⁸ Değişme, son bulma, başka bir şeye muhtaç olma gibi hudûs alâmetleri taşırlar.¹⁹⁹ Allah cevheri yarattıktan sonra o cevherde bir araz yaratır. Bu araz kendisine ayrılan zaman içinde son bulur. Allah cevherde bu arazın cinsinden bir başka araz yaratır. Bu araz da kendi zamanı içinde son bulur ve bu böylece Allah o arazın devamını dilediği sürece devam eder. Eğer Allah o cevherde bir başka çeşit araz yaratmak isterse yaratır, yaratmayı yeter görürse o cevher yok olur. Meselâ renkli olmak (renkleri taşımak) hadisesi, Allah'ın elbise üzerinde yarattığı bir özelliktir ve Allah'ın fiili sebebiyle vücuda gelmektedir. Örnek olarak siyahlık arazi ele alınabilir. Bu araz kendi zamanı içinde kaybolup gider; Allah o elbise üzerinde bir başka siyahlık yaratır ve böylece devam eder.²⁰⁰

6) Arazlar ancak cisimlerde kâim olur. Cisimler de hiçbir zaman arazsız olamaz ve onlardan ayrılmaz. Cisimler de Allah'ın yaratmasıdır, zira "hâdis olan şeylerden hâlî olamayan varlıklar da hâdistir". İşte böylece Allah arazları ve

¹⁹⁵ el-Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *Kitâbu't-Temhîd fi'r-Redd 'ale'l-Mulhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfida ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, 17, nşr. R. J. McCarthy, el-Mektebetü's-Şarkıyye, Beyrut, 1957.

¹⁹⁶ el-Cüveynî, *age*, 42; Günaltay, *agm*, 97.

¹⁹⁷ İbn Meymûn, *age*, 204.

¹⁹⁸ el-Bâkılânî, *age*, 18.

¹⁹⁹ Ertuğrul, İsmail Fennî, *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 5, Orhaniye Matbaası, İstanbul, 1928.

²⁰⁰ İbn Meymûn, *age*, 206-207.

cisimleri her anda yeniden ve devamlı olarak yaratır.²⁰¹ Bu görüş Descartes'in sürekli yeniden yaratma (continuous recreation) teorisine oldukça benzemektedir.²⁰²

d. İslâm Atomculuğunun Yunan ve Hint Atomculuğuyla İlgisi

Demokritos, Epikuros ve diğer Yunan atomcularının görüşleriyle, İslâm'daki cevher-i ferd veya cüz'-i lâ yetecezzâ teorisi arasındaki benzerlikler sebebiyle, İslâm'daki bu görüş Yunan temellerine bağlanmaya çalışılmıştır.²⁰³

Söz konusu iki düşüncenin görmezden gelinemeyecek ve sadece bir tesadüf olması ihtimali az olan benzerlikleri bulunmakla birlikte²⁰⁴, bunlar arasında Arapça'ya tercümeler vasıtasıyla gerçekleşen direkt bir bağlantıya dair bir delil mevcut değildir ve bazı önemli noktalarda birbirlerinden farklılık arz etmektedirler.²⁰⁵ Bu ayrışma noktaları şu şekilde örneklendirilebilir:

Kelâmcıların ana gayesi kâinattaki her şeyin yaratıcısı olan tek Allah'ın varlığını ispat olduğundan, âlemin varoluş sebebini Allah'a ircâ etmeye müsait bir yol aramışlar ve kâinatın oluşumunda maddî unsurun rolünü mümkün olan en düşük seviyeye indirgemişlerdir. Aristo sisteminde, kâinatın oluşumu noktasında madde ile akl-ı müte'âl arasında bir ortaklık öngörülmektedir. Kelâmcıların sisteminde ise madde ancak bir dış etkiyle birleşip ayrılabilen âtıl parçacıklara indirgenmiştir ve cevher olma özelliğini korumakla birlikte, kendi başına var olma gücünü, özerkliğini ve kendine yeterliğini kaybetmiştir.²⁰⁶

Demokritos atomculuğunun aksine atomlar yok iken var olurlar, yani yaratılmışlardır.²⁰⁷ Âlemin ezelf bir maddeden yaratıldığı görüşünü benimseyenler de bu hususta yoktan yaratmayı kabul edenlerle aynı görüştedir.

²⁰¹ İbn Meymûn, *age*, 204-205.

²⁰² Günaltay, *agm*, 97.

²⁰³ Bkz. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, 81; Cârullah, *age*, 116; Wolfson, *age*, 466 vd.

²⁰⁴ Pines, *Mezhebü'z-Zerre*, 99.

²⁰⁵ Dhanani, *age*, 5.

²⁰⁶ Günaltay, *agm*, 92.

²⁰⁷ Ertuğrul, *age*, 4.

Atomlar sayıca sonsuz değildir, belli sayıdadır ve dolayısıyla âlem de sonludur.²⁰⁸

Demokritos, atomların birbirinden ayrılma manasındaki fiilî bölünmesini inkâr etmektedir; bunlar katılıkları sebebiyle bölünme kabul etmezler. Kelâmcılara göre ise, atomun fiilî bölünmesinin yanısıra düşüncede, nazarı olarak bölünmesi de mümkün değildir.²⁰⁹

Atomların, biçimleri, ağırlık ve hafiflikleri vs. ile birbirinden ayrıldığını söyleyen Demokritos'tan farklı olarak, cevher teorisine göre atomların hepsi birbirine benzer; aralarında hiçbir fark yoktur. Birbirlerinden arazlar yoluyla ayrılırlar. Ağırlıkları, şekilleri, yer kaplamaları yoktur.²¹⁰

Demokritos'a göre atomların hareketleri zâtî (kendiliğinden, varlığının bir gereği) iken, kelâmcılara göre Allah'ın onları harekete geçiren fiili sebebiyledir. Allah atomları ve arazları dilediği zaman devamlı bir şekilde yaratır ve dilediği zaman yok eder.²¹¹

İşte iki görüş arasında aslî karakterdeki bu farklılıklar dolayısıyla, İslâm atomculuğunun orijinlerini Hint atomculuğunda arama yoluna da gidilmiştir.

İslâm atomculuğu ile özellikle Vaiseşika sistemi arasında benzerlikler kuran M. Şemseddin, ruhu bir cüz'-i lâ yetecezzâ kabul eden İbn Râvendî'nin, bu

²⁰⁸ Wolfson, *age*, 471; Kutluer, *a.g.md.*, DİA, VII, 453.

²⁰⁹ İzmirli, İsmail Hakkı, "Ebû Bekr Bâkılânî", D. İ. F. M., sayı: 5-6, s. 150 (s. 137-172), İstanbul, 1927; Pines, *age*, 94. M. Şemseddin bunu şu şekilde ifade etmektedir: "Cevher-i ferd hiçbir şekilde bölünme kabul etmez, şöyle ki: Kesilme suretiyle olmaz; zira son derece küçük olduğundan hiçbir dâfi'-i kavî onu ayıramaz. Kırılma suretiyle de bölünmez; salâbeti olduğundan başka bir cisim ona nüfûz ederek kıramaz. Vehmen de bölünemez; çünkü vâhime cevher-i ferdin bir tarafını diğer tarafından ayırt edemez. Farazâ da bölünemez; cevher-i ferdin istihzârı mümkün olmadığından akıl bölünmesini câiz göremez."; bkz. Günaltay, *agm*, 84.

²¹⁰ Günaltay, *agm*, 95. Atomların ancak arazlar vasıtasıyla birbirinden farklılaşmasının kabulü, âlemin hudûsunu ispat gibi pratik bir gayeye yöneliktir. Atomların birbirinden bu şekilde farklılaşması, akıl ve seçme gücüne sahip bir varlığı gerektirir. Zira atomun belirli bir sıfatla vasıflanması için bir tercih edici gereklidir. Seçme gücüne sahip bir failden meydana gelen şey, bir irade ve yönelişin ardından geleceğinden, kendisinden önce bir başka şey bulunmuş (bu şey ile mesbûk) olur; bu durumda, irade ve kasdın sonucu hâdis olur; dolayısıyla âlem de hâdistir; bkz. İzmirli, *agm*, 150.

²¹¹ el-Bâkılânî, *age*, 18-19; Abdülhamîd, *age*, 156.

görüşünde Vaisesika sisteminin kurucusu Kanada'dan etkilendiğini ifade eder. O'na göre Kanada'nın sistemini özetleyen şu üç madde kelâmcıların teorisi ile Hint sisteminin benzerliğini açıkça ortaya koymaktadır:

- 1) Maddeyi teşkil eden ilk unsur yer kaplamaz ve hisle idrâk edilemez.
- 2) Bu türden iki unsur, basit bir yer kaplayan [cisim] oluşturur.
- 3) Katı bir cisim meydana gelebilmesi için boyutları belirli üç atom gereklidir.

Gerek Demokritos, Epikuros ve gerek Eflâtun, Aristo felsefelerinde yer kaplamanın, maddenin ayrılmaz vasfı olarak görülmesi, İslâm atomculuğunun Yunan sisteminden ziyade Hint sistemine yakınlığının bir işaretidir.²¹²

e. Cevher-i Ferd Teorisi Çerçevesinde Kelâmcıların Hareket Anlayışı

Kelâmcıların “hareket” konusundaki görüşleri cevher-i ferd teorisinin etkisi altında ve cisim hakkındaki anlayışlarıyla paralel olarak biçimlenmiştir ve cismin bir mekândan başka bir mekâna geçişi şeklindeki günümüz anlayışına benzememektedir.²¹³ Onların anlayışında mekân yoktur²¹⁴, yalnızca halâ’ ve cevherler vardır. Hareket, cevher-i ferdin boşlukta yan yana olduğu bir cevher-i ferdden başka bir cevher-i ferdin yanına intikal etmesidir. Cevherler bütün yönleriyle benzer ve denk oldukları ve nicelik ve şekilleri bulunmadığı için, ayrıca boşlukta yani her cevher için aynı olan türdeş bir alanda hareket ettikleri için onların hareketlerinin de benzer olması zarureti ortaya çıkar. Dolayısıyla bir hareketin diğerinden daha hızlı olması söz konusu değildir. Tüm hareketlerin hızı aynı ve eşittir. Bir şeyin, aynı süre içinde başka bir hareket eden şeyden daha uzun mesafe kat ettiğinin görülmesi, birincinin diğerinden daha hızlı hareket etmesine

²¹² Günaltay, *agm*, 91. İslâm atomculuğunun Hint sistemiyle ayrıntılı mukayesesi için bkz. Pines, *age*, s. 110 vd.

²¹³ el-Câbirî, *age*, 241. Bu konuda bkz. Dağ, Mehmet, “*Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı*”, A. Ü. İ. F. Dergisi, XXIV, s. 221-248, Ankara, 1981. Cisimlerin bölünemeyen parçalardan oluştuğu görüşüne sahip olanlar, hareketi, hareket edenin birbirini takip eden her bir noktadan geçmesi olarak tanımlarken, cisimlerin sonsuzca bölünebileceğini savunanlar (yani Nazzâm) “tafra” teorisini benimsemek zorunda kalmıştır; bkz. Nader, *age*, I, 202.

²¹⁴ Kelâmcıların, eski Arap anlayışına uygun mekân tasavvurları için bkz. el-Câbirî, *age*, 239.

bağlı değildir. Burada hız farklılığı gibi görünen şey, birinci hareket edenin hareketinin arasına daha az sayıda duraklama girmesi, yani daha az kesintiye uğramasıdır.²¹⁵ Bunun anlamı, hareketin süreklilik taşımayıp süresizlik yoluyla olduğudur. Başka bir ifadeyle, hareket de cisimleri oluşturan cevher-i ferdler gibi bölünemeyen parçalardan oluşur.²¹⁶ Hareketin bu parçaları arasına tıpkı onun gibi bölünemez parçacıklar olan duraklamalar girer ve hareket bu duraklamalarla bölünür. Buna göre hareket eden cisimlerin hızlarının birbirinden farklı oluşu, aslında cisimlerin farklı hızda olmaları dolayısıyla değil, onların hareketlerinin arasına giren duraklama parçalarının azlığı veya çokluğu (bu duraklama sürelerinin uzunluğu veya kısalığı) dolayısıyladır. Eğer bir cismin hareketi az sayıda duraklama ile kesilir ve bölünürse bu cisim daha hızlı olacak, çok sayıda duraklama ile kesintiye uğrarsa daha yavaş hareket edecektir.²¹⁷ Örneğin, bir atın seyir esnasında ayağını kaldırması ile yere basması arasında gizli duraklamalar söz konusudur ve bu, atın bir başkasından daha yavaş olması sonucunu doğurur. Yine bir taşın yuvarlanması esnasında gizli duraklamalar söz konusudur ve bu taş, kendisiyle beraber yuvarlanan daha ağır bir taştan daha yavaş hareket eder.²¹⁸

Bu teoriye karşı ileri sürülen itirazlardan birisi olan, yaydan fırlayan okun hareketinin süreklilik arz ettiği tespiti, idrâk edilen bu sürekliliğin bir duyu yanıltması olduğu ve duyu organlarının eksikliğinden kaynaklandığı şeklinde cevaplandırılmıştır.²¹⁹ Bir başka itiraz, değirmen taşının hareketi ile ilgilidir.

²¹⁵ İbn Meymûn, *age*, 202.

²¹⁶ el-Câbirî, *age*, 241.

²¹⁷ Nader, *age*, I, 202.

²¹⁸ el-Eş'arî, *age*, 320-321.

²¹⁹ İbn Meymûn, *age*, 202. Râzî, bu durumu şöyle bir örnekle açıklamaktadır: Biri siyah diğeri ise beyaz renkli iki madde iyice öğütülüp, kuru olarak karıştırılsa, görme duyusu bu karışık maddeyi siyahla beyaz arası bir ara renkte algılar. Bu, bir ara renk oluşması değil, bu iki maddenin kuru olarak karıştırılması sebebiyledir. Kuru olduğunda, siyah parçacıklar siyah, beyaz parçacıklar ise beyaz olarak kalır. Ancak bu parçacıklar son derece küçük olduğundan, duyu organı, her bir parçayı kendi özelliğinde algılamaktan âciz kalır ve böyle bir karışım şeklinde algılar. Aynı şekilde, cismin hareketinde de hareket ve sükûn parçacıkları bir arada bulunup, duyu bunların her birini olduğu şekilde algılayamadığı için, hareket ve sükûn karışımı bir durumun varlığını algılar, bu da yavaş bir harekettir; bkz. er-Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, VI, 99, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1987.

Değirmen taşı tam bir devir döndüğünde, taşın kenar kısmında olan parça, aynı süre içerisinde taşın merkezine yakın olan parçanın kat ettiği küçük dairenin mesafesinden daha büyük bir mesafeyi kat etmiş olacaktır. Bu durumda kenardaki parçanın hareketinin diğerinden daha hızlı olması gerekir. Cismin (değirmen taşının) birbirinden ayrılamayan tek bir bütün olması dolayısıyla, hareketi daha yavaş olan parçanın hareketinin arasına daha fazla sayıda duraklama girdiği de söylenemez. Buna da şu şekilde cevap verilmiştir: Dönüş sırasında bu cismin (değirmen taşının) parçaları çözülür. Merkeze yakın dönmekte olan parçaların arasına, merkezden uzakta dönmekte olan parçacıkların arasına girdiğinden daha fazla sayıda duraklama girer.²²⁰

Her parçanın bir parçası, her ikiye bölünenin yine bir ikiye bölüneni olduğunu, dolayısıyla atomların sonsuza kadar bölünebileceğini söyleyerek²²¹ cevher-i ferd teorisini reddeden Nazzâm,²²² cisimlerin hareketini “tafra (sıçrama)” teorisi ile açıklamaya çalışmıştır.²²³ “Tafra”, bir hareketlinin, bir mekândan başka bir mekâna normalde gerekenden daha kısa bir zamanda geçmesidir. Mekânın parçası olan her bir noktaya zamanın parçası olan bir an ayrılırsa, hareketli olan cisim bu noktayı kat eder. Tafra ise, hareketlinin iki anda birinci noktadan üçüncü veya onuncu noktaya geçmesidir. Bu şekilde, üç veya on anlık bir sürede kat etmesi gereken mesafeyi iki anda kat etmiş olur.²²⁴

²²⁰ İbn Meymûn, *age*, 203. Benzer itirazlar ve verilen cevaplar için bkz. er-Râzî, *age*, VI, 100-103.

²²¹ el-Eş‘arî, *age*, II, 318; el-Bağdâdî, *el-Fark*, 139; eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 39.

²²² Pines, Nazzâm’a karşı cevher-i ferdin varlığını ispat yolunda ortaya konulan delilleri topluca serdetmektedir; bkz. Pines, *age*, 11 vd.; ayrıca bkz. Dhanani, *age*, 148 vd.

²²³ Ebû Rîde, Nazzâm’a göre tafranın muhtemelen bi’l-fiil değil, yalnızca bi’l-kuvve söz konusu olduğu görüşündedir. Nazzâm’ın anlayışında cisim her an yaratılır; hareket de böyledir. Hareket iki zamanda bâkî olamayan bir araz olduğuna göre cüz’lerinin birbiriyle alâkası yoktur. Allah cismi bir mekânda yarattıktan sonra onu takip eden anda onuncu mekânda yaratabilir. Bunlardan hareketle, Nazzâm’ın görüşünün, cismin bizâtihi varlığının olmadığı, Allah’ın sürekli yaratmasıyla var olduğu esasına dayandığı söylenebilir. Yine Ebû Rîde’nin ifadesiyle, tafra teorisi Nazzâm’ın diğer görüşleriyle bağlantılandırılabilir olsa da, bu O’nun için bir amaç değil, cedel sonucu ortaya çıkan bir anlayış olmalıdır; bkz. Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî, *Min Şüyûhi ‘l-Mu‘tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâuhû ‘l-Kelâmiyyetü ‘l-Felsefiyye*, 130-131, Dâru’n-Nedîm, Kahire, 1989.

²²⁴ Nader, *age*, I, 202. Nazzâm’ın tafra görüşü ve buna yöneltilen eleştiriler için bkz. el-Eş‘arî, *age*, II, 321 vd.; el-Bağdâdî, *age*, 140; Wolfson, *age*, 511 vd.; Dhanani, *age*, 176 vd.

f. Cevher-i Ferd Anlayışının Benimsenmesinin Tevlid Fikrinin Doğuşundaki Rolü

Görüldüğü gibi, kelâmcılar, özellikle de Eş'arîler, arazların (dolayısıyla cevherlerin ve âlemdeki bütün nesnelerin) yaratılmasında Allah'ın iradesinin sürekli müdahalesine vurgu yaparak, çağdaş bilimin sebeplilik ve determinizmle açıkladığı, klâsik felsefî düşüncenin ise tesir ilişkisini izah etmek için kullandığı "tabiat" fikrini reddetme gayreti göstermiştir.²²⁵ İbn Meymûn, bu konuyu şu şekilde ifadelendirir: "Kelâmcıları bu düşünceye (arazların ilâhî yaratmayla sürekli yaratılışı) sevk eden şey, herhangi bir şekilde eşyanın tabiatının olduğu ve herhangi bir cismin tabiatının belirli bir kısım arazları gerektirdiği hükmünden uzak durma arzusudur. Onlara göre, Allah, arazları şu anda, tabiat veya başka bir aracı olmaksızın doğrudan yaratmaktadır. Bu kabulün kaçınılmaz sonucu, yaratılan arazların varlığının devamlı (bâkî) olmamasıdır. Zira arazın bir süre var olup sonra yok olduğu söylenilirse, bunu yok eden şeyin ne olduğu sorusu ortaya çıkar. 'Allah dilediği zaman arazi yok eder' denilirse, bu, onların temel ilkeleriyle çelişir. Çünkü fâil yokluğu işlemez ve yokluk fâile ihtiyaç duymaz. Bilâkis, fâil fiili yapmayı sonlandırırsa fiil de son bulur. Bu bir açıdan doğrudur. Dolayısıyla, nesnenin varlığını ve yokluğunu zorunlu olarak gerektiren bir tabiatın varlığını kabul etmek istememeleri, kelâmcıları, arazların sürekli bir şekilde birbiri ardına yaratıldığı görüşünü benimsemeye sevk etmiştir. Nitekim bazı kelâmcılara göre Allah cevheri yok etmeyi dilediğinde, artık cevherde araz yaratmaz ve bu şekilde cevher ortadan kalkar. Bazılarına göre ise, Allah âlemi yok etmek istediğinde, âlemin içinde -belirli bir mahalde olmaksızın- fenâ (yokluk) arazını yaratır ve böylelikle fenâ arazi âlemin varlığına karşı koyar."²²⁶

Tabiat fikrinin mümkün olmadığı hususu üzerinde ısrarla duran Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî'nin (v. V. [XI.] yy.) ileri sürdüğü delillerden birisi de şu şekildedir:

²²⁵ el-Câbirî, *age*, 255.

²²⁶ İbn Meymûn, *age*, 206.

“Tabiat, ya cevherdir, ya cevherin sıfatı ya da onda bulunan bir manâdır. Cevher olması mümkün değildir. Zira bütün cevherler aynı cinstendir, dolayısıyla cevherlerin tabiat ve etki ettiği şeydeki etkisi bakımından müşterek olmaları kaçınılmazdır. Buna bağlı olarak da, herhangi bir cevherin, tabiat, kendine has bir hususiyet ya da etki bakımından özellik arz edip diğer cevherlerden farklılaşmasının dayanağı yoktur. Aynı şekilde, tabiat cevher olsa, ondan meydana gelen şeylerin, kesintisiz olarak varlığını sürdürmesi gerekir. Meselâ bitkilerin büyümesi kesintisiz olarak sonsuza kadar sürmesi gerekir. Ayrıca nesneler zıt vasıfları taşıyabilmesi, meselâ aynı anda hem acı hem tatlı olabilmesi de mümkün olmalıdır. Zira nesnede belirli bir vasfı diğerlerinden öncelikli kılacak bir şey yoktur. Tabiatın cevher olma iddiası boşa çıkarıldığına ve varlık, cevher ve arazlardan meydana geldiğine göre, geriye tesirin arazlardan kaynaklanma ihtimali kalır. Ancak bazı nesnelerin kendine has hususiyetleri olduğundan, yani sadece belirli bir araz türü taşıdıklarından ve ayrıca hususiyetler kendi mahallerine has olduklarından dolayı, -meselâ buğday yetişir ama taş yetişmez, ateş yakar ama toprak yakmaz vb.- bütün bunlar bir irade sahibinin seçmesine bağlı, yani Allah’ın ihtiyar ve iradesine bağlı olup, tabiata bağlı olmayan şeylerdir.”²²⁷

Eş‘arîler’in tabiat fikrine bakışı da benzer şekildedir. Nitekim Bâkılânî’nin (v. 403/1013) şu ifadeleri de buna örnek teşkil etmektedir:

“Eğer sarhoş etme, yakma, soğutma, ısıtma, doyma, suya kanma ve onların (tabiat fikrini benimseyen filozofların) iddia ettiği diğer hâdis durumlar bir tabiatın tesiriyle meydana gelmekte ise, bu tabiat ya cismin kendisinden ya da başka bir şeyden kaynaklanmaktadır. Tabiat eğer cismin kendisi ise değişik cisimlerin alınması sarhoşluk, doyma ve suya kanma meydana getirmelidir. Yine herhangi bir cisme yaklaşıldığında da soğuma ve ısınma hâsıl olması gerekir. Zira bütün cisimlerin tek cins olması hususunda delil mevcuttur. Bu, cisimlerin

²²⁷ en-Nisâbü’rî, Ebû Reşîd Sa’îd b. Muhammed b. Sa’îd, *el-Mesâ’il fi’l-Hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, 134-135, nşr. Ma’n Ziyâde-Rıdvân es-Seyyid, Ma’hedü’l-İnmâi’l-‘Arabî, Beyrut, 1979; tabiat fikrinin reddi konusunda diğer deliller için bkz. en-Nisâbü’rî, *age*, 133-150.

cevherlerden meydana gelmesi, cevherlerin ise aynı cinsten ve birbirlerinin dengi olmalarından dolayıdır.

Söz konusu tabiat araz ise bunun fâil olması da birkaç bakımdan geçersizdir. İlk olarak, arazların, kendi cinslerinden olan fiil, renk, oluş vb. arazları meydana getirmeleri mümkün olmadığı gibi, fâil olmaları da mümkün değildir. Zira doyurma, suya kanma, sarhoş etme, hastalandırma ve sağlığa kavuşturma gibi fiiller arazlardan meydana gelecek olsa, bütün bu fiillerin cansızlar tarafından meydana getirilmesi caiz olur. Bu durumda, kudretli ve irade sahibi olduklarından dolayı insanların da aynı fiilleri işlemeleri mümkün olur. İnsanların bu fiilleri işlemesi imkânsız olduğuna göre, insanın sahip olduğu sıfatlara sahip olmayanların bu fiilleri işlemesi de imkânsız demektir.²²⁸

Cevher-i ferd teorisini benimsemek suretiyle görüldüğü şekilde tabiatın fiilde bulunması görüşünü reddeden kelâmcılar, tabiatta gözlenen tesir veya karşılıklı etkileşim olaylarını açıklayabilmek için i'timad, iktiran, tevellüd ve âdet olmak üzere dörtlü bir hareket izah ve tasnif şekli geliştirmişlerdir.²²⁹

²²⁸ el-Bâkılânî, *et-Temhîd*, 39-41.

²²⁹ el-Câbirî, *age*, 258.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
KELÂMDA TEVLİD – TEVELLÜD ANLAYIŞLARI

I. MU‘TEZİLE’DE TEVLİD

Tevlid meselesi ilk olarak Mu‘tezile tarafından ele alınmıştır. Mu‘tezilî âlimler arasında tevlidin var olduğu noktasında nisbî bir mutabakatın varlığından söz edilebilirse de, hangi fiillerin mütevellid fiiller kapsamında değerlendirileceği hususunda oldukça önemli farklılıklar gözlenmektedir. Şimdi sırasıyla bu görüşleri ele alalım:

A. Bişr b. Mu‘temir’e Göre Tevlid

Mu‘tezile’nin Bağdat ekolünün kurucusu kabul edilen Bişr b. Mu‘temir’e (v. 210/825) göre, insandan kaynaklanan sebeplere dayalı olarak onun fiilinden doğan her şey yine bu kişinin fiilidir. Fırlatıldığında bir taşın veya okun gidişi, dövme sonucu meydana gelen acı, bir şey yenildiğinde ortaya çıkan tat alma, bir darbe ile ruhun bedeni terk etmesi, gözler açıldığında meydana gelen idrâk hadisesi, düşme sonucu el veya ayağın kırılması, bu el veya ayağın güç kullanılarak tedavi edilmesi, insanın veya bunlara sebep olanın fiili olarak değerlendirilir. Benzer şekilde, bir kişi bir başkasını dövdüğünde dövülen kişide ortaya çıkan dövüldüğüne dair bilgi döven kimsenin, bir kişi eliyle bir başkasının gözünü açtığına, gözü açılan kişide meydana gelen idrâk, gözü açan kimsenin fiilidir.²³⁰ Bağdâdî, O’nun, mütevellid fiiller konusunda, insanın sebeplerini işlediği takdirde tevellüd yoluyla renkler, tatlar, kokular ile görme, işitme ve diğer duyuları meydana getirmesinin mümkün olduğunu iddia edecek kadar aşırı gittiğini ifade eder. Sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk hakkındaki görüşleri de böyledir.²³¹ Şehristânî de O’nun mütevellid fiiller teorisinin kurucusu olduğunu ve bu konuda aşırılığa düştüğünü belirtmektedir. O’na göre Bişr bu konuda tabiatçı filozoflardan etkilenmiştir.²³²

²³⁰ el-Eş‘arî, *age*, II, 401-402.

²³¹ el-Bağdâdî, *el-Fark*, 157; ayrıca bkz. el-İsferâyînî, *et-Tebîr*, 74.

²³² eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 64.

Wolfson'a göre, Bısr'den nakledilen bir takım ifadelerin anlaşılabilmesi için, mütevellid fiillerin "insandan kaynaklanan sebepleri"ni, bunların kişiden bilinçli olarak sâdır oluşu, kişinin bunların şuurlu fâili oluşu ile kayıtlandırmak gerekir. Zira Bısr'e göre mütevellid fiil, ancak kişi kendi fiiliyle mütevellid fiile sebebiyet vermeye bilinçli şekilde niyetlenmişse kişinin fiilidir; böyle bir bilinçli kasdın olmaması durumunda ise, Bısr'e göre de mütevellid fiil, Allah'ın dolaysız yaratması olan dünyadaki herhangi bir fiil gibidir.²³³ Örneğin, Bısr'in "Duyma, görme, sâir idrâkler, renkler, tatlar ve kokuların bir kısmı Allah'ın, bir kısmı ise kulun fiilidir"²³⁴ ifadesi, birincilerin, kulun bilinçli faili olmadığı sebeplerden kaynaklanırken, ikincilerin, kulun bilinçli fâili olduğu sebeplerden kaynaklandığı şeklinde anlaşılmalıdır. Yine O'ndan nakledilen "Allah asla renk, tat, koku ve dokunmayı yaratmamıştır ... tüm bunları yaratan insandır"²³⁵ ifadesinde, mütevellid fiil olarak değerlendirdiği fiillerin, ancak kulun bilinçli fâili olduğu sebeplerden kaynaklanması durumunda kul tarafından yaratıldığının söylenebileceği göz önünde bulundurulmalıdır. "Hareket sükûnu doğurabilir"²³⁶ şeklindeki ifadesinde de, hareketten kaynaklanan sükûnun (bu hareketin sebebi olması yönüyle) yaratıcısının, kul da Allah da olabileceği düşünülmelidir; ki bu durum kulun, hareketin bilinçli fâili olup olmamasına bağlıdır.²³⁷

B. Ebu'l-Hüzeyl el-'Allâf'a Göre Tevlid

Mu'tezile'yi sistemleştiren isim olarak görülen Ebu'l-Hüzeyl'e göre kişi keyfiyetini bilmekte ise, yani fiilinin peşinden ne geleceğinin farkındaysa, kulun fiilinden doğan her şey bizâtihî onun fiilidir.²³⁸ Bunun, Kaderiyye'nin

²³³ Wolfson, *age*, 647.

²³⁴ el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 138.

²³⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 197.

²³⁶ el-Eş'arî, *age*, II, 413.

²³⁷ Wolfson, *age*, 647.

²³⁸ el-Eş'arî, *age*, II, 402. Ebu'l-Hüzeyl, bu görüşüyle bilgi ile eylem arasında doğrudan bir bağ kurmaktadır. Burada, Allah'ın kudretiyle insanın kudretinin arasını ayırırken, bir yandan "insanın fiil işlemeye kudreti vardır" öncülü ile "her şeyin Allah'ın kudreti ve iradesi dahilinde olduğu" öncülü arasındaki çelişkiyi gidermeye çalışmakta, öte yandan da, bilginin insan fiili olduğu, Allah'ın insana vermiş olduğu kudretin de bu bilgiyle bağlantılı olduğunu

ekseriyetinin görüşü olduğu ifade edilmiştir.²³⁹ Bu noktaya kadar Bîşr ile aynı görüşte olan Ebu'l-Hüzeyl, burada bir istisnâ getirir. Kişi kendisinde ihdâs ettiği bir sebeple kendisi veya bir başkası üzerinde fiilde bulunabilir; ancak, kişinin fiiliyle başkasında ortaya çıkan zevk, renkler, tatlar ve kokular, sıcaklık ve soğukluk, yaşlılık ve kuruluk, korkaklık ve cesaret, açlık ve tokluk, idrâk ve bilginin tümü Allah'ın fiilidir.²⁴⁰ Böylelikle Ebu'l-Hüzeyl'e göre mütevellid fiillerdeki etkiler ancak hareket ve değişimler için kabul edilebilir; hisler ve duyular ya da idrâkler gibi arazî keyfiyetlere tatbik edilemez.²⁴¹ O'na göre, ok atan bir kişi bu ok henüz atılan kimseye ulaşmadan ölse ve ölümünden sonra ok hedefe ulaşıp acıya veya ölüme sebep olsa, bu acı ve elemi meydana getiren, kendisi hayatta iken ortaya koyduğu sebep nedeniyle oku atan kimsedir. Kişinin yok olması halinde de durum böyledir.²⁴²

İbn Râvendî, Ebu'l-Hüzeyl'in bu görüşlerinden hareketle, tevlid görüşünü benimseyen Mu'tezilîler'e göre, ölümlerin sağ ve sıhhatli kimseleri mecâzen değil hakikaten öldürebileceğini, ma'dûmların mevcutları gerçek anlamıyla öldürüp ruhlarını bedenlerinden çıkarabileceğini ileri sürmüştür. Hayyât (v. 300/913) ise bu iddiayı reddederek, yukarıda geçen okun atılması örneğinden hareketle tevlid anlayışını tahlil etmektedir: Bu örnekte okun gidişi ya Allah'ın, ya okun, ya oku atan kimsenin fiili ya da fâili olmayan bir fiildir. Allah'ın fiili olamaz, zira Allah oku atanın fiillerine müdahale etmez ve onu mecbur tutmaz. Okun fiili de olamaz, çünkü ok cansızdır ve kudret sahibi değildir. Seçmesi, irade etmesi ve bilmesi mümkün olmadığı gibi fiilde bulunması da mümkün değildir. Fâili bulunmayan bir fiil de olamaz, çünkü bu durumda yazarı olmayan bir kitabın

temellendirmek istemektedir. (bkz. Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İtticâhu'l-'Aklî fî 't-Tefsîr: Dirâse fî Kadiyyeti'l-Mecâz fî 'l-Kur'ân 'inde 'l-Mu'tezile*, 48, Dâru't-Tenvîr, Beyrut, 1982). Buna binâen denilebilir ki, insanın bir fiili ile insana bir lütuf olarak Allah tarafından verilmiş kudret arasındaki bağ, bilgidir. Dolayısıyla, insan niteliğini bildiği fiillerin fâilidir ve bunların hepsinden sorumludur. (bkz. Macit, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, 50).

²³⁹ el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 138.

²⁴⁰ el-Eş'arî, *age*, II, 402-403.

²⁴¹ Wolfson, *age*, 648.

²⁴² el-Eş'arî, *age*, II, 403.

varlığının da mümkün olması gerekir. Bütün bu ihtimaller saf dışı kaldığında geriye tek ihtimal olarak okun gidişinin oku atanın fiili olması kalır. Bunun gerekçesi de onun fiile sebebiyet veren olmasıdır.²⁴³

C. İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm'a Göre Tevlid

Nazzâm'a göre, insanın sınırları dışında meydana gelen şey, bir şeyin tabiatının gereği olması yönüyle Allah'ın fiilidir. Meselâ, taşın, birisi ileri doğru attığında ileri, aşağı doğru attığında aşağı, yukarı doğru attığında da yukarıya doğru gitmesi, aynı şekilde idrâk hadisesi, tabiat gereği olması yönüyle Allah'ın fiilidir. Bunun anlamı, Allah'ın taş, birisi ileri doğru fırlattığında ileri gitme tabiatını koymuş olduğudur. Mütevellid fiillerin diğer örnekleri için de durum böyledir.²⁴⁴

Bağdâdî (v. 429/1037), Cübbâî'nin bu görüşü dolayısıyla Nazzâm'ı tekfir ettiğini ifade eder.²⁴⁵ Bağdâdî'ye göre Nazzâm, Allah'ın mütevellid fiillerin yaratıcısı olduğunu söylemekle isabet etmiştir, ancak meselâ Allah'ın taşın tabiatına havada durmamayı koyduğu anlamında “yaratılış (tabiat) gereği olma” iddiasında hatalıdır; zira taşın havada durması muhâl değil, mümkündür.²⁴⁶

D. Mu'ammer b. 'Abbâd es-Sülemî'ye Göre Tevlid

Mu'ammer'e (v. 215/830) göre, mütevellid fiiller ve cisimlerde vücut bulan (cisimlere hulûl eden) hareket ve sükûn, renk, tat ve koku, sıcaklık ve soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi şeylerin her biri hulûl ettiği cismin tabiatı gereği bu cismin bir fiilidir.²⁴⁷

²⁴³ el-Hayyât, *age*, 60-61.

²⁴⁴ el-Eş'arî, *age*, II, 404.

²⁴⁵ el-Bağdâdî, *el-Fark*, 132.

²⁴⁶ el-Bağdâdî, *Usûlû'd-Dîn*, 139. Bağdâdî, aynı yerde, Nazzâm'ın “mütevellidât Allah'ın fiilidir” görüşünün diğer Mu'tezilîler tarafından yalanlandığını belirtir. Zira onlara göre meselâ söz tamamen mütevelliddir ve bu durumda küfür ibarelerinin de Allah'ın fiili olması gerekecektir.

²⁴⁷ el-Eş'arî, *age*, II, 405; el-Bağdâdî, *el-Fark*, 152.

Mu‘ammer ile Nazzâm’ın görüşleri arasında müşterek noktalar bulunduğu gibi farklılıklar da mevcuttur. Her ikisi de mütevellid fiillerin, fiilin tevellüd ettiği cisimdeki tabiattan kaynaklandığını söylemektedir. İki hususta ise birbirinden ayrılmaktadırlar. İlk olarak, Nazzâm’da taşın veya başka bir cismin tabiatını Allah’a borçlu olduğu açıkça ifade edilirken, Mu‘ammer’de bu tabiata nasıl sahip olduğuna işaret edilmeksizin cismin bir tabiatı bulunduğu belirtilir. İkinci olarak, Nazzâm’da, bir cisimde tevellüd eden fiilin, cismin Allah’a borçlu olduğu tabiatı sebebiyle Allah’ın fiili olduğu söylenirken, Mu‘ammer’de, cisimde tevellüd eden fiilin, sahip olduğu tabiat sebebiyle cismin fiili olduğu dile getirilir.²⁴⁸ Esasen Mu‘ammer de Nazzâm gibi cisimlerdeki tabiatın Allah tarafından yaratıldığına inanmaktadır.²⁴⁹ İki arasındaki fark şudur: Nazzâm’a göre cisimlerdeki tabiat Allah’ın gözetimi altında fiilde bulunur ve bu sebeple onun fiili Allah’ın fiili olarak ifade edilir; Mu‘ammer’e göre ise cisimlerdeki tabiat Allah tarafından yaratılmış olsa da Allah’tan bağımsız olarak ve O’nun herhangi bir gözetimi olmaksızın fiilde bulunur.²⁵⁰

E. Sâlih Kubbe’ye Göre Tevlid

Sâlih Kubbe’ye (v. 246/860 ?) göre, insan ancak kendi üzerinde fiilde bulunur. Onun fiiliyle ortaya çıkan, taşın fırlatıldığında gitmesi, ateşin üstüne konulduğunda odunun yanması, darbe esnasında acı hissedilmesi Allah tarafından yaratılmaktadır.²⁵¹

²⁴⁸ Wolfson, *age*, 649.

²⁴⁹ Mu‘ammer, cisimlerdeki tabiatın Allah tarafından yaratıldığını veya onlara verildiğini açıkça ifade etmemektedir. Ancak, cisimlerin Allah tarafından yaratıldığı, arazların ise O’nun tarafından yaratılmadığını söylemesinden hareketle, Allah’ın yaratıcılık vasfını kabul ettiği ve bir şeyin Allah tarafından yaratılmadığını düşündüğü takdirde bunu açıkça dile getirdiği sonucuna varılabilir. Cisimlerin tabiatlarının Allah tarafından yaratılmadığını açıkça söylemediğine göre, bunların cisimlerle birlikte Allah tarafından yaratıldığına inanıyor olmalıdır; bkz. Wolfson, *age*, 565.

²⁵⁰ Wolfson, *age*, 569, 572, 649.

²⁵¹ el-Eş‘arî, *age*, II, 406.

F. Sümâme b. Eşres'e Göre Tevlid

Sümâme'ye (v. 213/828 ?) göre insanın irade fiili dışında fiili yoktur. Bunun dışında kalan, fırlatıldığında taşın gitmesi vb. gibi her şey yaratıcısız olarak ortaya çıkar. Fiil mecâzî olarak insana nispet edilir.²⁵² Şayet bunlar bir fâile nispet edilirse, ölünün de fiilde bulunduğunu söylemek gerekir. Meselâ kişi bir fiile sebep olduktan sonra ölür ve akabinde mütevellid fiil meydana gelirse, bunun Allah'a izafe edilmesi mümkün değildir; zira Allah'ın kabih bir fiil işlediği anlamına gelir ki bu muhâldir.²⁵³

Bağdâdî bu anlayışın yaratıcıyı inkâra yol açacağını belirtir; şayet fâilsiz bir fiilin varlığı mümkün olursa, her fiilin fâilsiz olarak vukû bulmasının mümkün olması gerekir. Bu takdirde, ne fiillerin fâillerine ne de âlemin yaratılışı konusunda onu yaratanın kimliğine bir delil bulunabilir.²⁵⁴

G. 'Amr b. Bahr el-Câhız'a Göre Tevlid

Câhız'a (v. 255/869) göre irade fiilinin ötesindeki her şey, ihtiyârî değil, tabiatı vasıtasıyla insanın fiilidir. İnsandan irade fiili dışında ihtiyârîyla hiçbir fiil vâki olmaz.²⁵⁵

Bağdâdî'ye göre, insanın iradeden başka fiili bulunmadığı kabul ediliyorsa, onun namaz kıldığı, oruç tuttuğu, hacca gittiği, zinâ ve hırsızlık ettiği, iftirâda bulunduğu ve kâtil olduğu da kabul edilmemelidir; zira bunlar irade dışında kalan fiiller olduğuna göre insan bunların hiçbirini yapmamıştır, bunlar onun fiilleri değildir.

Bu fiiller, insanın kesbi değil de tabiat gereği ise, bu fiillerden dolayı insanın mükâfat da ceza da görmemesi gerekir; çünkü insan, kendi kesbinden kaynaklanmadığı için rengi ve bedeninin şeklinden dolayı nasıl mükâfat ve ceza

²⁵² el-Eş'arî, *age*, II, 407.

²⁵³ eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 71.

²⁵⁴ el-Bağdâdî, *el-Fark*, 173; a. mlf., *Usûlû'd-Dîn*, 138; ayrıca bkz. el-İsferâyînî, *age*, 79-80.

²⁵⁵ el-Eş'arî, *age*, II, 407; el-İsferâyînî, *age*, 81.

görmüyorsa, kendi kesbinden kaynaklanmayan fiillerden dolayı da mükâfat ve ceza görmemelidir.²⁵⁶

Sümâme ve Câhız'ın, Eş'arî tarafından nakledilen görüşlerinde bazı noktalar dikkat çekicidir:

- 1) Sümâme, iradeyi fiil kabul edip “insanın irade dışında fiili yoktur” derken, Câhız, “insandan irade fiili dışında ihtiyarıyla bir fiil vâki olmadığını” söylemektedir.
- 2) Sümâme, “irade dışında kalan her şey” ifadesini “taşın fırlatıldığında gitmesi” örneğiyle açıklamakta ve böylelikle, bununla mütevellid fiilleri kastedtiğini göstermektedir; Câhız ise, bağlamından ayrı olarak düşünüldüğünde, insanın kalbi veya ruhundaki fiili takip eden kendi bedenindeki fiil anlamına gelebilecek “irade fiilinin ötesinde” şeklindeki muğlak ifadeyi kullanmaktadır.
- 3) Sümâme, “irade dışındaki her şey bir yaratıcı olmaksızın ortaya çıkar ve mecâzî olarak insana nispet edilir” derken, Câhız, “iradenin ötesindeki her şey tabiatı yoluyla insanın fiilidir” demektedir.
- 4) Câhız “insandan irade fiili dışında ihtiyarıyla hiçbir fiil vâki olmaz” derken;
 - a) “İrade fiilinin dışında her şey ihtiyarı değil tabiatı vasıtasıyla insanın fiilidir” şeklindeki önceki ifadesine atıfta bulunup, “tabiatı vasıtasıyla” ibaresinin atlanmasının sadece bir tesadüf mü olduğu; yoksa,
 - b) “İhtiyar ile” olmadığı gibi “tabiat vasıtasıyla da olmayan” başka tür bir fiile mi işaret ettiği açık değildir.²⁵⁷

İfadedeki bu farklılıkların bir görüş farklılığına delâlet edip etmediği sorusu, Bağdâdî ve Şehristânî'nin açıklamalarıyla olumsuz cevap bulmaktadır.

²⁵⁶ el-Bağdâdî, *el-Fark*, 176.

²⁵⁷ Wolfson, *age*, 650.

Bağdâdî, Câhız'ın takipçileri hakkında şöyle söylemektedir: “Onlar, kulun iradeden başka fiili bulunmadığı, diğer fiillerin, kullardan tabiatları vasıtasıyla doğması ve iradeleriyle ortaya çıkması anlamında kendilerine nispet edildiği konularında Sümâme ile uyuşmuştur, derler”.²⁵⁸ Şehristânî de Câhız'ın görüşünü “kişinin irade fiili dışında kesbi yoktur, fiilleri tabiat gereği meydana gelir” ifadesiyle açıkladıktan sonra, “Sümâme'nin de dediği gibi” ifadesini eklemektedir.²⁵⁹

Câhız'ın takipçilerinin, O'nun Sümâme ile mutabakatı hakkındaki ifadelerine dayanarak, bunlardan birisinin muğlak kalan ifadeleri, diğerinin daha sarıh ifadeleriyle açıklanabilir. Meselâ;

1) Sümâme'nin “insanın irade fiili dışında bir fiili yoktur” ifadesi, Câhız'ın “insandan, irade fiili dışında ihtiyarıyla bir fiil vâki olmaz” ifadesiyle aynı anlamda alınabilir.

2) Câhız'ın “irade fiilinin ötesindeki her şey” ifadesi, Sümâme'nin “bunun (yani irade fiilinin) dışında kalan” ifadesiyle işaret ettiği ve “bir taşın fırlatıldığında gitmesi” gibi bir mütevellid fiille açıklığa kavuşturulan mütevellid fiillere işaret ettiği şeklinde anlaşılabilir. Bu nedenle, her ikisinin de sadece irade fiili ve mütevellid fiillerden söz ettiği ve irade fiilinden sonra, mütevellid fiilden ise önce ortaya çıkan kişinin kendisi üzerindeki fiilinden bahis açmadıkları, ayrıca her ikisinin de Mu'tezilî olmaları sebebiyle insanın fiil özgürlüğünü kabul etmelerinden dolayı, kişinin kendisi üzerindeki fiillerini irade fiili kapsamında aldıkları düşünülebilir. Dolayısıyla, her ikisine göre de insanın kendisi üzerindeki fiili, irade fiili gibi ve mütevellid fiilden farklı olarak ondan ihtiyarıyla sâdır olmaktadır.²⁶⁰

3) Sümâme'nin “bunun (yani irade fiilinin) dışındakiler yaratıcısız meydana gelir” ifadesi, Câhız'ın “irade fiilinin dışındaki fiiller, insanın ihtiyarıyla değil, tabiatı vasıtasıyla ortaya çıkan fiillerdir” açıklamasıyla aynı anlamda

²⁵⁸ el-Bağdâdî, *el-Fark*, 175.

²⁵⁹ eş-Şehristânî, *el-Milel*, 75.

²⁶⁰ Wolfson, *age*, 651.

alınabilir; yani, “yaratıcısız” ifadesi literal okunmayarak, mütevellid fiillerin, irade fiilinde olduğu gibi ihtiyarıyla fiilde bulunan bir fâili bulunmadığı şeklinde anlaşılabilir.

4) Câhız’ın “insandan irade fiili dışında ihtiyarıyla hiçbir fiil sâdır olmaz” ifadesi, mütevellid fiillerin değil, yalnızca irade fiili ve insanın kendisi üzerindeki fiillerinin ihtiyarıyla ondan sâdır olduğunu ifade ettiği şeklinde anlaşılabilir.²⁶¹

H. Dırâr b. ‘Amr’a Göre Tevlid

Dirâr’a (v. 200/815 ?) göre insan kendisi dışında fiilde bulunabilir. Kendisi dışındaki bir varlıkta onun bu fiilinden doğan hareket ve sükûn gibi her şey, insanın kesbi ve Allah’ın yaratmasıdır.²⁶² Dirâr, bu şekilde kesb teorisini mütevellid fiillere tatbik etmiştir. Tıpkı kişinin kendisi üzerindeki fiilinin iki fâili (insan ve Allah) olduğu gibi, kendisi üzerindeki fiilinden kaynaklanan başkası üzerindeki fiilinin de iki fâili vardır.²⁶³

Dirâr’ın görüşlerinin farklı bir versiyonu, O’ndan farklı olarak, kişinin kendisi üzerindeki fiilleri bizzat kendi fiili iken, yalnızca mütevellid fiillerin iki fâili olduğunu savunan Ebû Mûsâ el-Murdâr’ın (v. 226/841) görüşüdür. O’nun bu görüşe sahip olduğu şu kaynaklardan çıkarılabilir:

1) Hayyât, İbnü’r-Râvendî – Ebû Züfer silsilesiyle, Ebû Mûsâ el-Murdâr’ın “bir fiilin tevellüd yoluyla iki fâilden sâdır olmasının mümkün olduğunu söylediğini” nakleder.²⁶⁴

²⁶¹ Wolfson, *age*, 652.

²⁶² el-Eş‘arî, *age*, II, 408.

²⁶³ el-Eş‘arî, *age*, I, 281. İsferyînî, Dirâr’ın fiillerin yaratılması ve tevellüdün reddi konularında Ehl-i Sünnet’e muvafakat ettiğini belirtmektedir; bkz. İsferyînî, *age*, 105. Bağdâdî ise muhtemelen Dirâr’ın görüşünü red sadedinde şu ifadeleri kullanır: “İnsanın kudretinin mahalli dışında fâil olması söz konusu değildir; zira, meselâ insan yayının kırığını girmesi ve oku elinden çıkarmasına rağmen, Allah’ın okun gidişini yaratmaması mümkündür. İnsan bu anlamda kâsib de değildir. Onun fiili kesb etmesi ancak kendi kudret mahallinde söz konusudur; bkz. el-Bağdâdî, *Usûlû ‘d-Dîn*, 138.

²⁶⁴ el-Hayyât, *age*, 54.

2) Bağdâdî de yine Ebû Züfer'den naklen, Murdâr'ın "Ehl-i Sünnet'in, bir fiilin biri hâlık, biri kâsib olmak üzere iki fâilden sâdır olabileceği şeklindeki görüşünü reddetmesine rağmen, fiilin tevellüd yoluyla iki yaratılmış fâilden sâdır olabileceğini söylediği"ni ifade eder.²⁶⁵

3) Şehristânî, Murdâr'ın, Bişr b. Mu'temir'in talebesi olduğunu ifade ettikten sonra, "O'nun mütevellid fiiller hakkındaki görüşünün hocasınınkindene (yani bunların insanın fiili olduğu) benzediğini, ancak bir fiilin tevellüd yoluyla iki fâilden sâdır olabileceğini ilâve ettiğini" belirtir.²⁶⁶

Yukarıda sıralanan sekiz görüşte, mütevellid fiillerin, fâili açısından kişinin kendisi üzerindeki fiilleriyle aynı mı yoksa farklı mı değerlendirileceği sorusu iki şekilde cevaplanmıştır: Bu sekiz görüşten üçünün savunucularına göre mütevellid fiiller, fâili açısından kişinin kendisi üzerindeki fiilleriyle aynı iken²⁶⁷, diğer beş görüşün sahiplerine göre kişinin kendisi üzerindeki fiilleriyle aynı değildir. Bu beş görüşün savunucularından birisi mütevellid fiilleri "(eşyadaki) tabîî temayülün gerektirmesiyle Allah'ın fiili"²⁶⁸, bir başkası "bedenin kendi tabiatı gereği bedenin fiili"²⁶⁹, bir diğeri "Allah tarafından yaratılmış"²⁷⁰ ve ikisi de "ihtiyarı değil fakat tabiatıyla insanın fiili"²⁷¹ olarak görmektedir.²⁷² Bununla birlikte Mu'tezile irade fiilinin tevellüd yoluyla meydana gelmeyeceği ve bu hususta sadece mübaşeretin geçerli olduğu noktasında müttefiktir.²⁷³

I. Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-İskâfî'ye Göre Tevlid

Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-İskâfî'ye (v. 240/854) göre, kendisi kasd ve irade olunmaksızın hataen meydana gelen her fiil mütevelliddir.

²⁶⁵ el-Bağdâdî, *el-Fark*, 166.

²⁶⁶ eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 69.

²⁶⁷ Bişr b. Mu'temir, Ebu'l-Hüzeyl ve Dırâr.

²⁶⁸ Nazzâm.

²⁶⁹ Mu'ammer.

²⁷⁰ Sâlih Kubbe.

²⁷¹ Sümâme ve Câhız.

²⁷² Wolfson, *age*, 654.

²⁷³ Osman, *age*, 425.

Ancak kendisine yönelme söz konusu olduğunda meydana gelen ve her bir cüz'ü irade ve kasdın yenilenmesine ihtiyaç duyan fiiller ise mütevellid değil, mübaşir fiildir.²⁷⁴

J. Kadı Abdülcebbâr'a Göre Tevlid *

Kadı Abdülcebbâr'ın mütevellid fiillere ilişkin görüşlerini şu başlıklar altında özetlemek mümkün olabilir:

1) Mütevellid fiil bizzat insanın fiilidir

Kadı Abdülcebbâr'a göre mütevellid fiil bizzat insanın fiilidir; zira insan iradesiyle ilk fiili seçer ve bu irade ikinci fiilin meydana gelmesi için sebep teşkil eder. Burada irade iki fiile de yönelmiş gibidir.²⁷⁵

O'na göre, kendisinden önce mütevellid fiiller hakkında görüş bildirenler, fâile taalluk eden veya ona izafe edilen fiillerde iradenin rolü olması gerektiğini ve irade vukû bulduğunda irade edilen şeyin, sebep vukû bulduğunda da müsebbebin meydana gelmesinin kaçınılmaz olduğunu gördüklerinde, bu ikinci fiillerin fâille ilişkisini kesme yoluna gitmişlerdir. Kadı Abdülcebbâr, bu konu üzerinde biraz daha düşünülse, fâilin fiilde vasıta olan şeyi seçmesiyle fiilin meydana geldiğinin, vasıta olan şeyi seçmemesiyle de bir daha meydana gelmediğinin görüleceğini ifade eder.²⁷⁶ Bunlara göre, bir fiil, aracısız olarak

²⁷⁴ el-Eş'arî, *age*, II, 409.

* Kadı 'Abdülcebbâr, diğer eserlerinde de tevlid konusuna yer vermesinin yanı sıra, el-Muğnî'nin dokuzuncu cildini tamamen bu konuya ayırmıştır; tevlid konusunu en geniş biçimde işleyen kaynak da budur. Bu cildin tahkiki Tefvîk et-Tavîl, Sa'îd Zâ'id ve İbrahim Medkûr tarafından yapılmıştır. Eserin tahkiki İngilizce tercümesini hazırlayan Judith K. Hecker, yazdığı bir makale ile Arapça baskıdaki okuma hatalarına dikkat çekmekte ve bunları tashih etmektedir; bkz. Hecker, Judith K., "Some Notes on Kitâb al-Tawlîd from the Muğnî of the Qādî 'Abd al-Jabbâr", JSAI, II (1980), s. 281-319. 'Abdülcebbâr'ın tevlid konusundaki görüşleri için ayrıca bkz. er-Râvî, 'Abdüssettâr, *el-'Akl ve'l-Hürriyye: Dirâsetün fî Fikri'l-Kādî 'Abdülcebbârî'l-Mu'tezilî*, 362-367, el-Müessesetü'l-'Arabiyye, Beyrut, 1980; Peters, Jan R. T. M., *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qādî l-Qudât Abû l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamadânî*, özellikle s. 206-208, E. J. Brill, Leiden, 1976.

²⁷⁵ Osman, *age*, 426; 'Abdülcebbâr, *el-Muhît*, 380.

²⁷⁶ 'Abdülcebbâr, *Şerh*, 388.

yapması mümkün olduğu kadar yapmaması da mümkün olduğu hallerde insana veya bir başkasına izafe edilebilir. Yapmaması, terk etmesi veya zıddını yapması mümkün olmayan şeyler insanın fiili değildir. İrade vukû bulup, herhangi bir engel de söz konusu olmadığında irade edilen şeyin vukû bulması kaçınılmaz olduğundan, irade edilen şey insanın fiili olmaktan çıkarılmalıdır. Düşünme, i'timad gibi kendisi vukû bulduğunda müsebbebin de meydana gelmesi kaçınılmaz olan sair sebepler için de durum böyledir. Şu halde, insana ancak bizzat irade fiili veya kendisi üzerinde meydana getirdiği sebepler nispet edilebilirken, bunlardan doğan fiiller izafe edilemez.²⁷⁷

Kadı Abdülcebbâr bu görüşe şu şekilde itirazda bulunur:

Mübtede' fiiller, insanın kendisinde fiili işlemeye yönelten güdülere uygun olarak gerçekleşmesi ve istememesi durumunda da ortadan kalkması sebebiyle insanın fiili olarak değerlendirilmektedir; bu durum mütevellid fiiller için de geçerlidir, zira konuşma, yazma vb. fiiller insandaki güdülere uygun olarak meydana gelmektedir ve bunların da insanın fiili olması gerekir. Durum böyle olduğu halde bunların insanın fiili olmadığı savunulursa, bizzat irade veya insanın kendi üzerinde meydana gelen sebepler için de aynısı düşünülebilir. İrade edilenin değil yalnızca iradenin insanın fiili olduğunu söylemek kadar aksi de mümkün hale gelir.²⁷⁸

²⁷⁷ 'Abdülcebbâr, *el-Muhît*, 381.

²⁷⁸ 'Abdülcebbâr, *el-Muhît*, 381; a. mlf., *el-Muğnî*, IX, 15. 'Abdülcebbâr'a göre, mübaşir fiilin, fâilin kasdına uygun biçimde ortaya çıkmasının, bu fiilin mübtede' fiil olarak ve varlığı bir başkasına bağlı olmaksızın kişiden sâdır olması yönüyle fâilin fiili olduğuna delâlet ettiği, mütevellid fiilde böyle bir durumun söz konusu olmadığı ve dolayısıyla mübaşeret yoluyla gerçekleşen fiille aynı şekilde değerlendirilmemesi gerektiği söylenemez. Çünkü mübaşir fiilin, bir kişinin fiili olduğunun söylenmesi, onun mübtede' fiil olarak ortaya çıkması değil, kişinin kasdına uygun olarak gerçekleşmesi sebebiyledir. İnsanda görülen renk, hastalık ve sağlık mübtede' olarak ortaya çıkmaktadır, ancak bunların insanın fiili olması gerekmez. Mübaşir fiil, mübtede' olarak ortaya çıkması yönüyle bunlarla aynı iken, yalnızca fâilin kasdına uygun olarak gerçekleşmesi yönüyle farklılaşmaktadır. Mütevellid fiilde de bu durum söz konusu olduğuna göre onun da insanın fiili olması gerekir. Mütevellid fiil meydana geliş şekli yönüyle mübaşir fiilden farklı olsa da, kudret sahibi insandan meydana gelmesi açısından aralarında fark yoktur; bkz. 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 37.

Uzuvların fiillerinin insana kendi fiili olarak izafe edilmesi, iradenin izafesinden daha ziyade mümkündür, zira irade, irade edilen şeye tâbidir; yani insanı irade edilen şeye yönlendiren sâik, irade fiilini işlemeye, irade edilen şeyden uzaklaştıran sâik ise irade fiilini işlememeye sebep olmaktadır. Bu durumda, irade edilen şey insanın fiili olmazsa, bizzat iradenin de onun fiili olduğu söylenemez.²⁷⁹

Bu konuya şöyle de açıklık getirilebilir:

Allah'ın kabih olanı işlemesi mümkün değildir.²⁸⁰ Yalan, zulüm vb. kabih fiillerin de içinde bulunduğu uzuv fiilleri insana izafe edilmezse, kabih bir iradenin varlığından da söz edilemez, zira iradenin kabih olması, kabih kabul edilen bu fiillerle ilişkili olmasından kaynaklanır. Uzuv fiilleri içinde kabih fiiller bulunduğu ve Allah bunları irade etmeyeceğine, fiilin gerçekleştiği mahal, tabiatı vasıtasıyla veya bir başka şekilde bu fiillerin fâili olamayacağına ve bunların fâilsiz olarak meydana gelmesi de mümkün olmadığına göre, irade gibi bu fiiller de insanın fiili olmalıdır.²⁸¹

2) Mütevellid fiil ortaya çıktığı mahallin fiili değildir

Abdülcebbâr'a göre, uzuv fiillerinin tabiat veya yaratılış gereği bir mahalden sâdır olması ve herhangi bir fiilin tevellüd veya mübaşeret suretiyle bir mahalle izafesi mümkün değildir.²⁸² Fiillerin yaratılması konusunda Mücebbire'yi (fiillerin yaratıcısının Allah olduğu görüşünü savunanlar) ilzâm eden her husus, mütevellid fiillerin mahallin tabiatı yoluyla Allah'a izafe edilmesi noktasında Mu'tezile'yi bağlar, zira bu, fiillerin Allah'tan sâdır olmasını gerektirir. Üstelik insan fiillerinin büyük kısmı mütevelliddir.²⁸³

Abdülcebbâr bu itirazını şu şekilde delillendirir:

²⁷⁹ 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 15.

²⁸⁰ Bu hususun 'Abdülcebbâr tarafından ne şekilde delillendirildiğini görmek için yukarıda 15-16. sayfalara bakınız.

²⁸¹ 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 16.

²⁸² 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 25.

²⁸³ 'Abdülcebbâr, *el-Muhîr*, 383.

Şayet fiilin ortaya çıktığı mahal, tabiatı gereği fiil işleyebiliyorsa, insanın uzuv fiillerinin kendi içindeki güdüleyicilere, iradesine, bilgi ve idrâkine göre meydana gelmemesi gerekir. Oysa bu fiiller zikredilen hususlara uygun olarak ortaya çıkmaktadır; o halde bunların mahallin fiili olmadığına hükmetmek gerekir.

İradenin yer aldığı mahallin diğer mahalleri fiili işlemeye sevk ettiği de söylenemez; çünkü bu, zaten, fiillerin mahallin tabiatı gereği ortaya çıktığı görüşüyle çelişir. İnsanın fiillerinin uzuvlar başlangıç noktası olmak üzere meydana geldiği bilinmektedir, dolayısıyla bu görüşün geçersiz olduğu açıktır. Ancak, bu doğru olsa bile, bu durumda da insanın iradeden başka bir fiil işlemediği ifadesiyle çelişki ortaya çıkar. Çünkü bir mahalde hâsıl olan iradenin, diğer uzuvları fiili işlemeye sevk etmesi mümkün değildir. Bunun mümkün olması için, mahallin, i'timad ve hareketi de meydana getirmesi gerekir; bu da iradenin olduğu gibi, i'timad ve hareketin de mahallin fiili olması demektir. Mahal, irade, i'timad ve hareketin fâili olabiliyorsa, sâir uzuv fiillerinin de fâili olmalıdır.²⁸⁴

3) Tevellüd fikrine yöneltilecek eleştiriler

Tevellüd fikrini reddedenlerin gerekçelerinden birisi, atma fiili gerçekleşikten sonra meydana gelen isabetin, atan kişinin fiili olduğunun söylenmesinin, fâilin, öldükten veya kâdir vasfını kaybedip âciz hale geldikten sonra da fâil olarak değerlendirilmesine yol açmasıdır.

Fâil olmanın özü, kudreti dahilinde bulunan şeyi meydana getirmekten ibarettir ve başka bir şey olduğu da düşünülemez. Şayet fâilin kudreti dahilinde bulunan fiil -kendisi öldüğü, kudretini kaybettiği veya âciz duruma geldiği halde- ortaya çıkmışsa fâil olarak isimlendirilmesi gerekir. Fâilin meydana getirdiği fiil, onun ortaya koyduğu sebebe uygun olarak meydana geldiğine göre, kendisi hayattayken olduğu gibi bu fiil ona izafe edilebilir. Bu, şöyle açıklanabilir:

İnsanın işlediği fiiller iki türdür. Birisi fâilin mübaşeret yoluyla (vasıtasız olarak) işlediği fiiller, diğeri ise mütevellid fiillerdir. Var olmak için

²⁸⁴ 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 25.

canlılık şartı bulunan kalb fiillerinden olmadığı takdirde, mübaşeret yoluyla işlenen fiillerin, tek bir fiil olarak, fâilin ölü veya âciz olması durumunda da meydana gelmesi mümkündür. Tek bir fiili aşması durumunda ise, ölüm ve âcizlik hallerinde var olamaz. Mütevellid fiil de iki kısımdır. Birincisi, tek bir fiil doğurur ve müsebbeblerin yenilenmesi için sebeplerin de yenilenmesi gerekir. Nazar, ilim, i'timad, konuşma, bir araya getirme, ayırma ve elem gibi. İkincisi ise anbean fiil tevlid eder ve sebeplerin yenilenmesine ihtiyaç yoktur.

İlim ve benzerleri, konuşma gibi (fâilin) canlı olması gereken fiiller dışında birinci kısımdaki fiillerin ölüm halinde de meydana gelmesi mümkündür. İkinci kısımdakilerin ise –birden fazla fiil söz konusu olsa bile- ölüm ve aciz halinde meydana gelmesi mümkündür; çünkü okun atılması ve aradan zaman geçtiği halde hedefe isabet etmesi örneğinde olduğu gibi sebepler birbirini doğurmaktadır.²⁸⁵

Bir başka itiraz noktası, insanın kendisi öldükten sonra tevellüd yoluyla ortaya çıkan fiili sebebiyle medih ve zemme, sevap ve cezaya hak kazanıyor olmasıdır; çünkü kişi gaflet ve dalgınlık halinde fiil işlese bile bunlara hak kazanmaz, ölü iken hak kazanmaması ise daha evlâdır.

Abdülcebbar bu itirazı da şu şekilde cevaplandırır:

İnsanın mütevellid fiil sebebiyle medih ve zemme, sevap ve cezaya hak kazanması imkânsız değildir. Sonucunu bilerek veya bilme imkânına sahip olarak mübaşir fiili işlemesi durumunda hak edeceği herşey mütevellid fiil için de geçerlidir. Bu hususta dolaysız fiille mütevellid fiili birbirinden ayırmak doğru değildir. Gaflet halinde bulunanın işlediği fiil sebebiyle medih veya zemmi hak etmemesi, gaflet halinde iken fiilden kaçınmasının mümkün olmaması sebebiyledir. Mütevellid fiilde ise durum böyle değildir. İnsanın, bir fiilin bir başkasından tevellüd edeceğini bilmesi veya bu zanna sahip olması halinde sebebi işlememek suretiyle fiilden kaçınması mümkündür.²⁸⁶

²⁸⁵ ‘Abdülcebbar, *el-Muhit*, 403-404; ayrıca bkz. a. mlf., *el-Muğni*, IX, 64-65.

²⁸⁶ ‘Abdülcebbar, *el-Muğni*, IX, 66-67.

Dolaysız fiil sebebiyle zemmedilmenin ancak fiilin sonucunu bilme durumunda mümkün olduğunun söylenmesi, bilmemesi durumunda insanın zemmedilemeyeceğinden değil, bu durumda fiili ortaya koymaktan sakınamayacağından kaynaklanmaktadır. Mütevellid fiilde ise durum farklıdır; mütevellid fiilin varlığı, sebebinin var olmasına bağlıdır. İnsan sebebi ortaya koyduğunda mütevellid fiilden kaçınması mümkündür ve dolayısıyla zemmi hak eder.²⁸⁷

Tevellüd görüşüne, Cennet ehlinden olarak ölen bir insanın, ölümünden sonra Cehennem'i hak etmesine sebep olacak bir fiil meydana gelmesini mümkün kıldığı şeklinde de itiraz edilmiştir. Bu, iki fâsid durumdan birini ortaya çıkaracaktır. Birincisi, henüz meydana gelmemiş bir şey için tevbenin mümkün olması ve bu tevbenin henüz hak edilmemiş bir şeyi izale etmesidir ki, bu muhâldir. İkinci ihtimal ise kişinin, bir mü'mini yaralayacağı bilinen veya tahmin edilen atma fiilini işlemesi nedeniyle cezayı hak etmesi ve bu sebeple tevbesinin mümkün olmasıdır. Bu da, fiil henüz mevcut değilken, kendisi sebebiyle ceza hak edilmesi demektir.²⁸⁸

Bir başka itiraz da şu şekildedir:

Şayet mütevellid, insanın fiili ise, kişi oku atıp da, birisine isabet tevlid edeceği yolunda kendisinde kuvvetli zan oluştuktan sonra ölse, herhangi bir engel bu isabete mani olsa bile zemme hak kazanması gerekir, zira zemme sebep olan husus, engelin mani olmasıyla değişikliğe uğramış değildir. Bu ise, meydana gelmemiş ve gelmeyecek bir şey sebebiyle zemme hak kazanılması demektir.

Abdülcebbâr'ın buna cevabı da şöyle olmuştur:

Müsebbebin meydana gelmeyeceğinin bilinmesi durumunda, sebebin ortaya çıkışı veya sonrasında zem söz konusu olmaz.²⁸⁹

²⁸⁷ 'Abdülcebbâr, *age*, IX, 68.

²⁸⁸ 'Abdülcebbâr, *age*, a. yer.

²⁸⁹ 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 70.

Bir başka itiraz; tevellüd anlayışı, Zeyd'in Amr üzerinde bir hareket meydana getirdiği esnada, Amr'ın da yine kendisi üzerinde bir benzerini meydana getirmesini mümkün kılmaktadır. Şayet bu mümkün ise, aynı anda birisinin hareket, diğerinin sükûn veya birisinin hasen, diğerinin kabih iki hareket meydana getirmesi mümkündür. Bu ise açıkça tevellüdün bâtil olduğunu ortaya koyar, şeklindedir.

Abdülcebbar'a göre, öncelikle itiraz edilen husus imkânsız değildir, zira bir mahal birbirine benzeyen iki hareketi taşımaya elverişlidir. Tek bir kudret sahibinin fiiliyle ortaya çıkmaları mümkün olduğu gibi, iki ayrı kudret sahibi fâilin fiiliyle meydana gelebilmeleri de söz konusudur. Meydana gelen fiil, bu iki fâilden birisi için hasen, diğeri için de kabih olabilir, zira bu fiilde birisinin zararı söz konusuysen diğeri için menfaati bulunabilir. Ancak bütün bunlar birisinin hareketi, diğerinin ise sükûnu meydana getirmesini mümkün kılmaz.²⁹⁰

Bir diğeri itiraz da, şayet sebebi ortaya koyarak fiilde bulunmak mümkün ise, sebebin bulunduğu her durumda bunun mümkün olması gerekir; dolayısıyla, diri olan kimseye acı vermek gibi ölüye de acı vermek, sert cisimden olduğu gibi yumuşak bir cisimden de ses çıkarmak, levha üzerine yazabilmek gibi su ve havaya da yazı yazabilmek mümkün olur; bunların imkânsızlığı ise tevellüdün de imkânsızlığını ortaya koyar, şeklindedir.

Abdülcebbar, bu itirazı şöyle cevaplandırır:

Sebebin sonucu tevlid etmesi, mahal, sonucu taşımaya elverişli olup, bir engel de bulunmaması halinde söz konusudur. Eğer bu şartlar gerçekleşmezse sebebin müsebbebi tevlid etmesi gerekmez; ayrıca bu, şartlar elverişli olduğunda sebebin sonucu tevlid etme özelliğini de ortadan kaldırmaz. Acı, ancak hayat sahibi bir mahalde ortaya çıkabilir; sebebi mevcut olsa bile cansız bir mahalde meydana gelmez.²⁹¹

4) Allah Te'âlâ'nın da tevellüd yoluyla fiilde bulunması mümkündür

²⁹⁰ 'Abdülcebbar, *age*, IX, 83.

²⁹¹ 'Abdülcebbar, *el-Muğni*, IX, 85.

Ebû Ali el-Cübbâî, Allah'ın âletle bir fiil işlemesi mümkün olmadığı gibi, sebepler vasıtasıyla fiil işlemesini de mümkün görmemektedir. Çünkü bu, O'nun sebebe ihtiyaç duyması anlamına gelebilir. Allah'ın herhangi bir şeye ihtiyaç duyması söz konusu olamayacağına göre, işlediği her fiilin de yaratma suretiyle mübtede' fiiller olması gerekir.

Ebû Hâşim'e göre ise, Allah'ın bir şeye ihtiyaç duyduğunu söylemek mümkün olmamakla birlikte, tıpkı mahalle ihtiyaç duymadan mahaller üzerinde fiilde bulunduğu gibi, sebeplere ihtiyaç duymadan da sebepler vasıtasıyla fiilde bulunabilir. Abdülcebbâr da bu görüşün doğru olduğunu ifade eder.²⁹²

Allah'ın tevellüd yoluyla fiilde bulunmasının câiz olduğu hususuna da bir takım itirazlarda bulunulmuştur. Bunlardan birisi, Allah'ın tevlid yoluyla fiilde bulunmasının câiz olması durumunda, tıpkı bizim için olduğu gibi müsebbebi ortaya koymakta sebebe ihtiyacı olacağıdır ki bu da O'nun kadîm olmamasını gerektirir. Allah'ın kadîm olduğu mutlak olduğuna göre, O'nun fiillerinde tevlid söz konusu olmadığına hükmedilmelidir. Allah'ın sebebe muhtaç olması mümkünse, bir âlete veya kudrete ihtiyaç duyması da mümkündür. Bu ise, O'nun bizâtihî kâdir olmaması sonucunu doğurur. Bu, muhâl olduğuna göre, Allah sebepler vasıtasıyla fiilde bulunmuyor demektir.²⁹³

Bir diğer itiraz, Allah'ın sebepler vasıtasıyla fiilde bulunmasının, O'nun, ortaya çıkışı esnasında irade etmediği bir takım fiillerinin var olması anlamına geleceği ve bu fiilin, gaflet halinde bulunan veya iradesini kullanamayan kimsenin fiiline benzeyeceği şeklindedir.

Bir başka itiraz şöyledir: Allah, tevlid yoluyla fiilde bulunuyorsa, O'ndan sâdır olan mütevellid fiil ile bizim fiilimizin sonucunda âdet gereği ortaya çıkan fiil birbirinden ayırt edilemez. Zira âdet gereği olan fiiller de ortaya çıkışı itibarıyla mütevellid fiil gibidir. Haber verilmesinin ardından zarurî ilim, öldürmenin ardından ölüm, içmenin ardından sarhoşluk hâsıl etmesi buna

²⁹² 'Abdülcebbâr, *age*, IX, 94.

²⁹³ 'Abdülcebbâr, *age*, IX, 102.

örnektir. Bunların Allah'ın mütevellid fiili olduğu söylenemezse, O'nun fiillerinden tevellüd eden şeyler için de aynısı geçerlidir.²⁹⁴

Bir diğer itiraz da tevellüd yoluyla ortaya konulan fiilin mübtede' fiil olarak işlenmesinin mümkün olup olmadığından hareket etmektedir. Buna göre, Allah sebepler vasıtasıyla fiilde bulunuyorsa ve bu fiilin bir benzerini mübtede' fiil olarak ortaya koyması mümkünse, sebep vasıtasıyla fiilde bulunmasının anlamı yoktur. Amaç, müsebbebin ortaya konulması ise ve araya bir sebep girmeksizin bu olabiliyorsa, sebep vasıtasıyla ortaya konulması abes olur.²⁹⁵

5) İnsanın ortaya koyduğu mütevellid fiilin mübtede' fiil olarak gerçekleşmesi mümkün değildir.²⁹⁶

Burada özetlemeye çalıştığımız fikirlerinden hareketle, Kadı Abdülcebbâr'ın, özellikle ilk dönem Mu'tezilîler'den bir kısmının tevlid konusunda ortaya koyduğu görüşlere katılmayarak bunları tenkit ettiği, tevlid meselesine ilişkin hususlarda genel itibarıyla hocaları Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşlerine yakın olduğu ve bunları benimsediği söylenebilir.

II. EŞ'ARİYYE'DE TEVLİD

Ehl-i Sünnet'in ve özelde Eş'ariyye'nin tevlid meselesine bakışı, bir red tavrı olarak gelişmiştir. Mu'tezile ile pek çok konuda görüş ayrılığı bulunan Eş'arîler'in, tevlid anlayışına karşı çıkmalarının en önemli sebebi, Allah'ın mutlak kudreti ve tek yaratıcı olma vasfını öncelikli görmeleri ve buna aşırı vurgu yapmaları olsa gerektir.

Aşağıda görüşlerini vereceğimiz isimler dışında, Bağdâdî ve Şehristânî de tevlid konusuna eğilmişlerdir. Ancak, onların görüşleri, yukarıda Mu'tezile'ye getirdikleri eleştiriler çerçevesinde işlendiği için burada ayrıca ele alınmayacaktır.

²⁹⁴ 'Abdülcebbâr, *age*, IX, 109.

²⁹⁵ 'Abdülcebbâr, *age*, IX, 111.

²⁹⁶ 'Abdülcebbâr, *age*, IX, 113.

A. Ebu'l Hasan el-Eş'arî'ye Göre Tevlid

Daha önce bir Mu'tezilî iken onlardan ayrılarak Eş'ariyye ekolünün kurucusu olan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, öncelikle mütevellid fiil-mübaşir fiil ayırımını kabul etmemektedir. "Mübaşeret" in asıl itibariyle tenin tene teması olduğunu, fiilin teninin bulunmasının da söz konusu olmadığını ifade etmektedir. Aynı şekilde fiil için mütevellid ve müvellid kavramlarının kullanılmasını reddederek, bunların esasında cevher ve cisimlerin ya da muhdis ve muhterî' (meydana getiren, ortaya koyan) varlığın sıfatı olabileceğini, arazlarda bu iki sıfatın da bulunamayacağını belirtmektedir.

O'na göre, hâdislerin tamamı, Allah'ın bir sebep ortaya koymaksızın ve bir illet tevlid etmeksizin yarattığı şeylerdir.

Allah insanın üzerinde kudreti ve bununla birlikte bu kudretin makdûrunu yaratır. Kudret, makdûru tevlid etmez ve varlığını gerektirmez; ancak onun illeti olarak isimlendirilebilir. Kudret mevcut olmamakla birlikte, onun makdûru cinsinden bir şeyin bulunması mümkündür.

Fiili gerektiren veya tevlid eden bir tabiat ya da yaratılışın varlığından bahsedenler hatalıdır. Zira bu tabiat veya yaratılış, onların ifade ettiği gibi hâdis bir manâ ise ya cevher ya da araz olmalıdır. Eş'arî, bu iki ihtimalin de imkânsızlığını ortaya koyduktan sonra, tabiat ve yaratılışın içi boş kavramlar olduğuna dikkat çeker. Bunlar, kendilerine mahsus bir takım vasıf ve hükümleri olan kavramlar olarak kullanılmamaktadır.²⁹⁷ Cisimdeki tabiatın fiilleri ortaya koyduğu iddiasında bulunanlar, bununla özel bir anlamı kasdetmediklerine göre, bundan anlaşılan, ortaya çıkması itiyad haline gelmiş şeyler olmalıdır. Dolayısıyla, tabiat denilen özel bir manânın varlığı sebebiyle değil, söz konusu varlıktan bunların sâdir olması itiyad haline geldiği için "onun tabiatına hayrı (veya şerri) işledi (koydu)" denilir. Binâenaleyh, bazı cisimlerde bazı arazların

²⁹⁷ İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfahânî, *Mücerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, 131, nşr. Daniel Gimaret, Dâru'l-Mahrec, Beyrut, 1987.

meydana gelmesi veya ortaya çıkması itiyad haline geldiğinde bu, tabiat veya yaratılış olarak isimlendirilmiştir.

Ateşin yukarı, taşın ise aşağı doğru hareket etmesi, böyle olmasını gerektiren bir tabiat veya bunu tevlid eden bir sebebe bağlı değil, tamamen âdet gereğidir. Ateşin yukarı doğru hareketini yaratanın, bunun yerine aşağı doğru hareket ve taşta da yukarı doğru hareket yaratması, sudan soğukluk ve yaşlık özelliğini kaldırıp, sıcaklık ve kuruluk özelliğini koyması, ateşteki sıcaklık ve kuruluk yerine de soğukluk ve yaşlık ihdâs etmesi mümkündür. Görünümleri ve arazlarının değişmesi sebebiyle bundan sonra isim ve vasıfları değişecek olsa da durum böyledir.²⁹⁸

Atılan taşın gitmesi, taşı atanın fiili değil, Allah'ın yaratmasıdır. İnsan taşı atmasına rağmen, Allah'ın gidişini yaratmaması sebebiyle taşın gitmemesi ve birisi atmamasına rağmen, Allah'ın gidişini ve hareketi yaratması sebebiyle gitmesi mümkündür. Taşın atılması, atılarda değil atanın üzerinde gerçekleşen bir fiildir. Dövme, öldürme ve kırma gibi fiiller de böyledir. Hâdis varlık bunlarla vasıflandığında, bunlar, döven, öldüren ve kıran kişi üzerinde ortaya çıkan birer manâ olurlar.

İdrâk hadisesi, karşı karşıya bulunma söz konusu olup, ışık da mevcut olduğunda Allah tarafından yaratılır. Ancak, ışık ve karşı karşıya bulunma olmaksızın bunu yaratmayı irade etse, buna da kâdirdir ve böyle bir yaratma mümkündür.²⁹⁹

Yemenin akabinde doymanın, içmenin akabinde suya kanmanın, yenip içilmediğinde ise açlık ve susuzluğun ortaya çıkması da Allah'ın yaratmasıdır ve dilediği takdirde bunları aksi şekilde yaratmaya da kâdirdir. Ancak O, âdetini bunların bu şekilde meydana gelmesi yolunda cereyan ettirmiştir. Nazardan veya haber-i mütevâtirden hâsıl olan ilim de aynı şekilde Allah tarafından yaratılır.³⁰⁰

²⁹⁸ İbn Fûrek, *age*, 132.

²⁹⁹ İbn Fûrek, *age*, 133.

³⁰⁰ İbn Fûrek, *age*, 134.

Mu'tezile'nin tevellüd görüşü, tabiatçıların görüşüyle aynı derecede fâsiddir. Tabiatçılar, muhkem fiillerin, ilim, kudret ve hayat sahibi olmayan bir fâilden meydana gelmesini mümkün görürken, Mu'tezile bunu tevellüd suretiyle geçerli kabul etmiştir. Hattâ bu konuda tabiatçılardan da ileri giderek, ortaya konulan bir sebepten tevellüd eden bir fiilin, -tevellüd esnasında kendisi yok olsa bile- sebebi ortaya koyan kimsenin fiili olduğu anlamında, "fâili şu anda mevcut olmayan bir fiilin meydana gelmesi mümkündür" demişlerdir. Bu nedenle onlar, ilim, kudret ve hayat sahibi olmayan bir fâilden muhkem fiiller sâdır olmasını mümkün gören tabiatçılara karşı çıkamazlar.³⁰¹

B. Kadı Ebû Bekr el-Bâkılânî'ye Göre Tevlid

Eş'arî'nin görüşlerini genelde benimseyip, bunları temellendirmekle birlikte, bazı konularda O'ndan ayrılan ve Eş'ariyye kelâmını bir doktrin haline getiren³⁰² Bâkılânî (v. 403/1013), tevlid yerine tevellüd kelimesini kullanmayı tercih etmiştir.³⁰³ Bâkılânî, bu tercihiyle temel görüşünü yansıtmaktadır. Tevellüdde kendiliğinden olma anlamı vardır.³⁰⁴ O, esasen âlemde kendiliğinden olma diye bir şeyi kabul etmez. Her şey bir düzen içerisinde. Tevellüd şeklinde ortaya çıkan fiillerde de aynı düzenin işleyişinin bir parçasını görmek gerekir. Bâkılânî, tevellüd konusundaki görüşlerini bu temel düşünceden hareketle ortaya koymaktadır.³⁰⁵

O'na göre, vurma anında mevcut olan acı, çarpma esnasında meydana gelen kırılma, fırlatma anında taşın gidişi, okşama anında meydana gelen lezzet, vuran veya fırlatan kişinin tevellüd yoluyla kesbi değil, Allah'ın yaratmasıdır.³⁰⁶

³⁰¹ İbn Fûrek, *age*, 133.

³⁰² İzmirli, "*Ebû Bekr Bâkılânî*", D. İ. F. M., sayı: 5-6, s. 140, (s. 137-172); Gölcük, Şerafeddin, *Bâkılânî*, DİA, IV, 531, , İstanbul, 1991; Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi, Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, 227, çev. Hüseyin Hâtemî, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

³⁰³ el-Bâkılânî, *et-Temhîd*, 296.

³⁰⁴ Tevellüdün anlamı için bkz. yukarıda s. 18.

³⁰⁵ Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, 158, Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 1979.

³⁰⁶ el-Bâkılânî, *age*, 296.

Bunlar, insanın kendisi üzerinde meydana getirdiği hareket ve i'timad türünden sebeplerden tevellüd eden, kendisine ait fiiller olarak kabul edilirse iki ihtimalden biri söz konusu olur:

- 1) İnsanın bu fiillere gücü yoktur,
- 2) İnsan, bu fiillere muktedirdir.

Şayet bu fiillere gücü yok ise, bütün fiillerinin, kudreti olmamasına rağmen ondan sâdır olması mümkün demektir. Zira bir kısım fiillerin, kudreti olmayan bir fâilden meydana gelme noktasında diğer fiillerden ayrıcalığı söz konusu değildir. Aynı şekilde, bazı fiillerin fâilsiz olarak meydana gelmesi mümkün olsa, diğer tüm fiiller için de bu geçerli olmalıdır. Bu durumda, bu fiillerin fâilinin bunlara gücünün yetmediği düşünülemez.³⁰⁷

Eğer insan bu fiillere muktedir ise, insanın bu fiillere güç yetirmesi ya fiilin varoluş anında ya da bunlardan önce bulunan sebeplerin varoluşunda söz konusudur.

Fiilin varoluş anında bu fiile kâdir ise, ya sonuçtan (müsebbeb) önce var olan sebep üzerinde geçerli bir kudretle veya bu fiille birlikte bulunan bir kudretle güç yetirebilir.

Sebep üzerinde etkin olan bir kudretle bu fiilleri yapabilmesi iki yönden mümkün değildir:

- 1) Kudretin fiilden önce gelmesi ve fiil var olmaksızın kudretin bulunması söz konusu olamaz.
- 2) Muhdes kudret, birbirine ister benzer, isterse zıt veya farklı olsun, iki mümkün taalluk edemez.

Bu durumda, bu hâdiseler sebebi insanda bulunan bir kudretle insan tarafından yapılan fiiller değildir.³⁰⁸

³⁰⁷ el-Bâkılânî, *age*, 296-297.

³⁰⁸ el-Bâkılânî, *age*, 297.

Tevellüd yoluyla meydana gelen fiillerin, tıpkı mübaşeret yoluyla gerçekleşen fiillerle birlikte bulunan kudret gibi, kendileriyle birlikte bulunan bir kudretle meydana gelmesi de iki yönden mümkün değildir.

Eğer güç sahibi insan bu fiillere, fiille birlikte bulunan bir kudretle güç yetiriyorsa, fiil üzerindeki bu kudretin varlığı nedeniyle fiilin kendisinden tevellüd edeceği bir sebebe ihtiyaç duymaz. Bu durumda, sebepler bulunmaksızın mevcut kudretle bu fiilleri işlemesi mümkün olur. Zira, insanın kendisi üzerinde doğrudan meydana getirdiği fiillerini sebepler vasıtasıyla işlediğine dair bir delil yoktur. Bu, Allah'ın fiili gerektiren ve tevlid eden sebepler olmaksızın her şeye kudret yetirmesi gibidir. İnsanda da böyle bir kudretin varlığı kabul edildiğinde, onun gücünün sebeplere muhtaç olmaksızın bu hadiselerle taalluk etmesi gerekir. Bütün bunlar, fiilin mütevellid değil, doğrudan (mübaşir) fiil olduğunu gösterir.³⁰⁹

Bunun mümkün olmadığını gösteren ikinci husus da şudur:

Eğer insan bu fiillere, bunlarla birlikte bulunan bir kudret vasıtasıyla güç yetirebiliyorsa, bunların zıddına da bu zıtlarla birlikte bulunan bir kudretle güç yetirmesi gerekir. Meselâ, insan taşı veya oku durdurmaya kâdir olmadığına, bunları hareket ettirmeye kâdir olmalıdır. Aynı zamanda, âciz veya ölü olmadığı takdirde, bir cismi hareket ettirmeye de durdurmaya da kâdir olmadığı bir zaman düşünülmemelidir. Zira bir şeye veya zıddına kâdir olan kimsenin, âciz olma veya ölüm hali dışında bu her iki kudretten de hâlî olması düşünülemez. Oysa, insanın âciz ve sakat olmamak ve sağ ve sağlıklı olmakla birlikte bir cismi hareket ettirme veya durdurma kudretine sahip olmayabileceği bilinmektedir. İnsan, kendisine yakın olan bir cismi sebepsiz olarak hareket ettirmeye ve durdurmaya güç yetirebilirse, aynı kudretin uzaktaki cisimler için de geçerli olması gerekir. Oysa hakikatte böyle bir durum söz konusu değildir.³¹⁰

İnsan, mütevellid fiile bu fiille birlikte bulunan bir kudretle kâdirse, kudret mevcûda varoluş anında taalluk ediyor demektir. Halbuki Mu'tezile'ye

³⁰⁹ el-Bâkılânî, *age*, 297-298.

³¹⁰ el-Bâkılânî, *age*, 298.

göre kudret fiilden önce bulunmalıdır ve dolayısıyla yukarıda zikredilen durum geçerli değildir. Onlara göre bu fiiller, meydana geldikleri anda, kendileri üzerinde etkin bir kudrete ve kendilerini tevlid edecek bir sebebe ihtiyaç duymazlar. Şayet bu fiiller sebebe muhtaç değilse, insanın da hareket ettirmek için bir sebep ortaya koymaksızın cismi hareket ettirmesi ve hareket ettirmediği zaman ise durdurması gerekir. Bu ise geçersizdir. Bu duruma binâen denilebilir ki, insan, tevellüd yoluyla meydana gelen fiillere, bunlarla birlikte veya bunlardan önce bulunan bir kudretle kâdir değildir. Dolayısıyla bunlar insanın fiili olamaz; bir şeyin, insanın fiili olabilmesi için, insanın bunun üzerinde kudret sahibi olması gerekir.³¹¹ Bunlar insanın fiili olamayacağına göre, bu fiillere olduğu şekliyle hâkim olan bir kudret sahibi bulunmalıdır ki, Bâkılânî'ye göre bu, Allah'tır.³¹²

Mu'tezile'ye göre mütevellid fiiller, insanın iradesi ve kudreti ile meydana gelişleri esnasında sebeplerine tâbi olmaları yönüyle insanın fiilidir. Zira insan başkasına az miktarda acı vermek veya az hareket ettirmek istediğinde, hafifçe vurur veya az miktarda iter. Çok acı vermek veya çok hareket ettirmek istediğinde ise şiddetli biçimde vurur. Bir taşın bir yöne gitmesini istediğinde başka bir yöne değil de bu yöne fırlatır. Bütün bunlar, bu fiillerin insanın fiili olduğunu göstermektedir.³¹³

Bâkılânî ise bu tür fiillerin Allah'ın âdetinin bir sonucu olduğunu ifade etmektedir. Allah, insanın eli taştan ve ipten uzaklaşıp, i'timad uygulamayı kestiğinde bunlar hareketsiz kalacak, el, taş ve ipe dokunup i'timad uyguladığında ise hareket edecek şekilde âdetini cereyan ettirir. Böylelikle, insan her uzaklaştığında cisim yerinde hareketsiz kalırken, dokunup, i'timad uyguladığında hareket meydana gelmektedir.³¹⁴ Mu'tezile, insanın fiillerini işleme noktasındaki iradesinin yok olacağı endişesiyle âdet görüşüne karşı çıkmaktadır.³¹⁵

³¹¹ el-Bâkılânî, *age*, 299.

³¹² Gölcük, *age*, 163.

³¹³ el-Bâkılânî, *age*, 299-300; 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 25 vd.

³¹⁴ el-Bâkılânî, *age*, 300.

³¹⁵ 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 22-24.

Bâkılânî'nin ifadesiyle, şayet Allah, hafif bir vuruşun akabinde şiddetli bir acının ortaya çıkması, şiddetli bir vuruşla da şiddetli bir acının ortaya çıkmaması, hattâ bilâkis lezzetin ortaya çıkması şeklinde âdetini cereyan ettirse, şiddetli vuruşun hafif bir acı, hafif bir vuruşun ise şiddetli bir acı tevlid etmesi gerekecektir. Esasen, Allah'ın kudreti vechesinden bakıldığında, bu imkânsız değildir. Ancak Allah âdetini alışılmış şekliyle cereyan ettirmektedir.³¹⁶

Allah'ın âlemdeki tasarrufunun bu şekilde olması aklî bir delil teşkil etmez, itirazına ise Bâkılânî şu şekilde cevap vermektedir: Allah âdetini her an yenilemekte ve her an yaratmaktadır. Her an yeni fiiller meydana getirmektedir. Cisimlerde arazların art arda gelişi yokluktan varlığa geçiştir ve Allah'ın âdetinin cereyan tarzıdır. Bu şekilde, ilâhî âdet temelde her an yaratılış olup, yaratılış da Allah'ın mutlak kudretiyle gerçekleştiğinden tevellüd fikrine yer kalmamaktadır.³¹⁷

C. Ebu'l-Me'âlî el-Cüveynî'ye Göre Tevlid

Görüşleri itibariyle büyük ölçüde Bâkılânî'nin takipçisi olan³¹⁸ ve Gazzâlî ile birlikte kelâm ilminde müteahhirîn devrinin başlamasına zemin hazırlayan³¹⁹ Cüveynî (v. 478/1085), kulların fiillerinin biri Allah'a, diğeri kula ait olan iki kudretin birlikte etkide bulunmasıyla meydana geldiği görüşünü reddeder. Bir tek fiilin iki kâdirin kudretiyle meydana gelmesi imkânsızdır; zira bir olan iki kudrete bölünmez. Şu halde fiil sadece kulun kudretiyle meydana gelir; ancak kulda bu kudreti yaratan Allah'tır. Böylece kulun kudreti, onun bir

³¹⁶ el-Bâkılânî, *age*, 300-301.

³¹⁷ el-Bâkılânî, *age*, 300; Gölcük, *age*, 166.

³¹⁸ İzmirli, "İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî el-Cüveynî", D. İ. F. M., sayı: 9, s. 9, (s. 1-33), İstanbul, 1928.

³¹⁹ ed-Dîb, 'Abdülazîm, *Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn*, DİA, VIII, 141, İstanbul, 1993.

eseri olmayıp sadece sıfatıdır; bu sıfatla meydana gelen fiil, hâdis kudret açısından kula, takdir ve yaratma açısından Allah'a nisbet edilir.³²⁰

Cüveynî'ye göre, bu hâdis kudret, ancak kudret mahallinde bulunan şeylere taalluk edebilir. Kudret mahalli dışında bulunan şeyler, bu kudretin makdûru değildir ve kulun iktidarı söz konusu olmaksızın, Allah'ın fiili olarak meydana gelir. Kulun i'timad uygulamasıyla bir taş hareket ettiğinde, bu hareket kulun kudretinin bir sonucu değildir.

Mu'tezile, kudret mahalli dışında vâki olan şeyin, kudretin doğrudan taalluk ettiği bir sebepten tevellüd etmesini mümkün görmüştür. İ'timad uygulanması ile bir taş hareket ettiğinde, bu hareket, kudret mahallinde meydana gelen i'timaddan mütevelliddir.³²¹

Mütevellid fiilin, ya kulun makdûru olması ya da olmaması gerekir. Kulun kudretinin bunda etkin olduğunun söylenmesi, iki yönden hatalıdır:

Mu'tezile'nin inancına göre, herhangi bir engel bulunmadığında sebebin sonucu doğurması kaçınılmazdır. Sonucun sebeple birlikte veya onun akabinde meydana gelmesi kaçınılmaz olduğuna göre, var olması için bu sebebin varlığı yeterlidir ve kendisi üzerinde etkide bulunacak bir kudrete ihtiyaç yoktur.

Eğer sonuç, kudretin makdûru ise, herhangi bir sebebin aracılığı olmaksızın meydana gelmesi gerekir. Nitekim bir fiilin Allah'ın makdûru olarak nitelenmesi de kulun bu fiilin sebebi olmaması yönüyledir.³²²

Bu şekilde, mütevellid fiilin kulun makdûru olmadığı ortaya çıktığında, geriye tek ihtimal olarak kulun kudretinin mütevellid fiil üzerinde etkin olmaması kalır. Bu da, mütevellidin, sebebin fâilinin fiili olmadığı anlamına gelir, zira fiilin şartı, fâilin kudretinin kendisi üzerinde etkin olmasıdır. Fâilsiz bir fiilin varlığı mümkün olsa, tüm cevher ve arazlarıyla âlemin Allah'ın fiili olmadığı, bilâkis

³²⁰ el-Cüveynî, *el-'Akâidetü'n-Nizâmiyye*, , 47-49, "Akâide Dair İki Risale" içinde, s. 11-98, , İFAV Yayınları, İstanbul, ts.

³²¹ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, 206.

³²² el-Cüveynî, *el-İrşâd*, 206-207.

kudretin kendisi üzerinde etkin olduğu, aynı zamanda da kendisi dışındakilerin varlığını gerekli kılan bir sebebin sonucu olduğu söylenebilir; bu ise Cüveynî'ye göre dinden çıkmaktır.³²³

D. Fahreddîn er-Râzî'ye Göre Tevlid

Aristo geleneğindeki felsefeyi hazmeden ve bunu kelâma ilk dahil eden kimse olan Fahreddîn er-Râzî (v. 606/1209)³²⁴, kulların fiillerinin yaratıcısının Allah olduğu, kulun seçmede tamamen serbest olmadığı³²⁵ gibi hususlarda genel hatlarıyla Eş'arî görüşü takip etmektedir. Fiillerin yaratılması konusunun bir uzantısı olan tevellüd bahsi için de aynı durum geçerlidir.

Râzî, Mu'tezile'nin, insan bir cismi hareket ettirdiğinde, bu hareketin, insanın elinin hareketinden kaynaklandığı şeklindeki görüşünün yanlış olduğunu belirterek, şu şekilde delil getirir:

Bir nesneye iki insanın teması esnasında, bunlardan birisi cismi iterken diğeri çekse, cismin hareketinin bu iki fâilden birisinin etkisiyle ortaya çıkması, diğerinkiyle ortaya çıkmasından daha öncelikli değildir. Ya da her ikisinin müşterek etkisiyle hareketin doğması gerekir ki bu imkânsızdır. Zira, iki müstakil müessirin aynı fiil üzerine tesirde bulunması mümkün değildir. Bu ihtimallerin geçerliliği kalmayınca, tek ihtimal olarak, cismin hareketinin, bu iki fâilden de kaynaklanmamış olması kalır.³²⁶

Râzî, insanın, ilmi yaratmaya da kâdir olmadığı kanaatindedir. Bu yaratma, kişide mübtede' fiil olarak gerçekleşemeyeceği gibi, daha önce geçen ilim veya cehaletler vasıtasıyla meydana gelmesi de mümkün değildir.³²⁷ O'nun bu ifadelerinden, nazardan, haber-i mütevâtirden vs. hâsıl olan ilmi mütevellid

³²³ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, 207-208.

³²⁴ Atay, Hüseyin, *el-Muhassal tercümesine yazdığı giriş*, 1, A. Ü. İ. F. Yayınları, Ankara, 1978.

³²⁵ er-Râzî, *Kelâma Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, 189 vd., A. Ü. İ. F. Yayınları, Ankara, 1978; a. mlf., *el-Metâlibü'l-Âliye*, IX, 19-101.

³²⁶ er-Râzî, *Kelâma Giriş*, 197.

³²⁷ er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IX, 108-109.

kabul eden Mu'tezile'ye muhalif olarak, Eş'arî ile aynı görüşü paylaştığı ortaya çıkmaktadır.

E. Seyfeddîn el-Âmidî'ye Göre Tevlid

Râzî ile başlayan felsefî kelâm tarzını daha da ileri götüren müteahhir dönem kelâmcılarından Âmidî (v. 631/1233), tevellüd konusuna, tevellüdün varlığını kabul edenlerden gelebilecek şöyle bir iddia ile giriş yapmaktadır:

Varlıkların büyük kısmı birbirinden mütevelliddir. Elin hareketinden, yüzüğün hareketinin tevellüd etmesi gibi, varlığı bir şeye bağlı olan veya bir şeye bitişik bulunan her şeyin hareketi de, bu bağlı bulunduğu şeyin hareketinden tevellüd eder. Dolayısıyla, yüzüğün hareketinin Allah tarafından yaratıldığı ve elin hareketine tâbi bulunmadığı söylenemez; aksi halde bunlardan birisi sükûn halinde iken Allah'ın diğerinde hareketi yaratması mümkün olmalıdır; bu ise şüphesiz muhaldir.³²⁸

Âmidî'ye göre, şayet tevellüd ile, tıpkı ceninin anne karnında zuhur ettiği ve birbirinden üreyen şeylerde olduğu gibi, yüzüğün hareketinin elin hareketinde gizli olduğu ve elin hareketiyle ortaya çıktığı kastediliyorsa, bu örnekte böyle bir durum söz konusu değildir. Bilâkis burada görülen, elin hareketinin yüzüğün de hareketini gerektirmesidir. Tevellüdle bu anlatılmak isteniyorsa, kavramın vaz' edildiği manâ hatalı kullanılmakla birlikte, isimlendirmenin tartışılmasına gerek yoktur. Ancak bununla birlikte, yüzüğün hareketini elin hareketinden kaynaklanması zarurî değildir. Bunlar, ya ısıtmanın ateşle ve soğutmanın suyla birlikte bulunması gibi âdeten, ya da ilimle iradenin ve hayatla ilmin bir arada bulunması gibi birbirinin koşulu olarak bir arada bulunan iki ayrı husus olabilir. Bu durumda birisi diğerinden kaynaklanmış değildir, her ikisi de Allah'ın yaratmasıdır.

³²⁸ el-Âmidî, Seyfeddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Ğâyetü'l-Merâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, 85, nşr. Hasan Mahmûd Abdüllâtîf, Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, Kahire, 1971.

Buna binâen, şayet bu hareketler Allah'ın yaratması ise, birinde hareket yaratılırken, diğerinde sükûn yaratılması mümkündür denilebilir. Bu mümkün değildir, zira yüzüğün hareketi ile elin hareketi karşılıklı olarak birbirine bağlıdır. Öyle ki, yüzüğün yerinden hareket etmediği varsayılırsa, elin hareket ettiğini söylemek de imkânsız hale gelir. Bu durumda, elin hareketini, kendisine bağlı olması sebebiyle yüzüğün hareketinin sebebi olarak göstermek, bunun aksinden daha evlâ değildir. Her ikisinin de tek bir sebebin sonucu olması zorunludur.³²⁹

F. Sa'deddîn et-Teftâzânî'ye Göre Tevlid

Nesefî akâidine yazmış olduğu şerh asırlar boyunca geniş ilgiyle karşılanmış olan ve Osmanlı ilim zihniyetinin oluşmasında da büyük etkisi bulunan³³⁰ Teftâzânî (v. 793/1390), Allah'ın tek yaratıcı olması ve mümkün olan her şeyin vasıtasız olarak O'na dayanması sebebiyle, fâilin fiili sonucu bir başkasında hâsıl olan elem, kırılma vb.nin Allah tarafından yaratıldığı ve insan iradesinin bunda bir tesirinin olmadığı noktasında ihtilâf bulunmadığını ifade eder. Nitekim, şerh ettiği metinde geçen “Bir kişinin, dövmesinin akabinde dövülen şahısta meydana gelen elem, bir insanın kırma fiilinin ardından camda meydana gelen kırılma ve bunun benzeri şeylerin tümü Allah'ın yaratmasıyla”³³¹ ibaresinde, “kırma-kırılma, dövme-elem” gibi kayıtların konulmasının, yalnızca konunun, bu gibi durumlarda insan iradesinin rolü olup olmadığı şeklindeki bir tartışmaya açılmasını haklılaştırmak için olduğunu ifade eder.³³²

Mu'tezile, mütevellid fiillerin insanın fiili olduğunu ispat için, fiillerin yaratılması meselesinde de ileri sürdükleri, kişideki güdülere ve onun yönelişine

³²⁹ el-Âmidî, *age*, 86.

³³⁰ Gölcük, *Kelâm Tarihi–Kişiler, Görüşler, Eserler*, 257, Esra Yayınları, İstanbul, 1998.

³³¹ en-Nesefî, Ebû Hafs Necmeddîn Ömer b. Muhammed, *el-'Akâid*, 6, Salâh Bilici Kitabevi, İstanbul, ts.

³³² et-Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 221; ayrıca bkz. Molla 'İsâmüddîn, İbrahim b. Muhammed el-İsferâyînî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâid*, 258, Şirket-i Sahâfiyye Matbaası, İstanbul, 1316.

uygun olarak meydana gelmesi, mütevellid fiiller için medih ve zemmin, emir ve nehyin söz konusu olması gibi argümanları kullanmaktadır. Üstelik, onlara göre mütevellid fiiller için medih ve zemde bulunmak mübaşir fiiller sebebiyle medih ve zemden daha evlâ olduğu gibi, güdülere uygun olarak meydana gelme hali de mübaşir fiillerden daha açıktır, zira güdülerin büyük kısmı insanı mütevellid fiillere sevk etmektedir.

Oysa, şayet mütevellid fiiller insanın fiili olsa, mübaşir fiil gibi sadece insanın içindeki sâiklere uygun olarak gerçekleşmesi gerekir. Aynı şekilde, sebep ortaya çıktıktan sonra da insan tarafından yapılmamasının mümkün olması gerekir. Bir fiile kâdir olan kimsenin ise, bunu yapması kadar yapmamasının da mümkün olması gerekir. Yaydan fırlatılan ok örneğinde de görüldüğü gibi mütevellid fiillerde bu mümkün değildir.³³³

G. Adudüddîn el-Îcî – Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye Göre Tevlid

Felsefî kelâm hareketinin yaygın olduğu bir dönemde yetişmesi sebebiyle, felsefenin etkisinde kalan ve kelâm sisteminde seleflerine nispetle felsefeye daha fazla yer veren³³⁴ Seyyid Şerîf Cürcânî'nin (v. 816/1413) en önemli eserlerinden birisi, Adudüddîn el-Îcî'nin (v. 756/1355) *Mevâkıf* isimli eserine yazdığı şerhtir. Biz de bu nedenle bu iki âlimin görüşlerini bir arada vermeyi uygun gördük.

Bu âlimlere göre, Mu'tezile kul fiillerini insana isnad edip, fiillerin birbirinin sebebi olduğunu ve bizzat kasedilmiş olmasa da başka bir fiilden kaynaklanan fiilin de insandan sâdır olduğunu gördüklerinde, başka bir fiilden kaynaklanan bu fiili, bizzat kasedilmemesi sebebiyle mübtede' fiil olarak insanın kudretine bağlayamamıştır. Bunun sonucu olarak da tevlid teorisi ortaya çıkmıştır.

³³³ et-Tefâtânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, IV, 272, nşr. Abdurrahman Umeyre, 'Âlemü'l-Küttüb, Beyrut, 1989.

³³⁴ Gümüş, Sadreddin, *Cürcânî, Seyyid Şerîf*, DİA, VIII, 134, İstanbul, 1993.

Tevlidin inkârındaki dayanak noktası, bütün mümkünlerin başlangıç itibariyle Allah'a dayanması gerekliliğidir.³³⁵

Mu'tezile, tevlidi çeşitli şekillerde delillendirmiştir. Bunlardan birincisi, mübaşir fiillerde olduğu gibi mütevellid fiillerde de emir ve nehyin vârid olmasıdır. Savaşta silâh kuşanmak, hadler, mescid inşa etmek, Allah'ı, sıfatlarını, şariat hükümlerini bilmek gibi nazarî bilgiler, savaşta öldürme vb. şeyler, vâcib veya mendûb olarak emredilen hususlardır. Acı verilmesi gerekmeyen kimseye acı vermek yasaktır. Şayet bu fiiller hâdis kudrete taalluk etmese, cevherler ve renkler yaratmakla mükellef tutulmanın doğru olmadığı gibi, bunlarla mükellef tutulmak veya bunlara teşvik edilmenin de doğru olmaması gerekir. Bu gibi fiillerin, kudretin mübaşeretini ile değil, vasıta ile meydana geldiği de açıktır.

İkincisi, bu fiiller için de medih ve zemmin söz konusu olmasıdır.

Üçüncüsü, bu fiillerin Allah'a değil, insana nispet edilmesidir. Mu'tezile'ye göre bu isnad mecâzî değil, hakikîdir ve insanın, bu fiillerin fâili olduğunu gösterir.

Îcî ve Cürcânî, Teftâzânî'nin de kısmen zikretmiş olduğu bu delillere şöyle cevap vermektedir: Bu fiillerin emir, yasaklama ve teklife konu olması, Allah'ın akabinde fiili yarattığı bir sâik olması sebebiyledir. Bu fiillerin sâdir olduğu kimsenin medih ve zemmi hak etmesi, bunların fâili değil, mahalli olmasına dayanır. İnsana nispet edilmeleri ise örfen böyle olmasından kaynaklanmaktadır.³³⁶

III. MÂTÜRÎYYE'DE TEVLİD

Mâtürîdî mezhebinin kurucusu olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (v. 333/944), insan fiillerinin hakikî manâda kendisine izafe edilmesi gerektiğini,

³³⁵ el-Îcî, Adudüddîn Abdürrahîm b. Ahmed, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, III, 227, nşr. Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1997; el-Cürcânî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 158, nşr. Seyyid Muhammed Bedruddîn en-Ni'sânî, İntişârâtü's-Şerîf Radî, Kum, 1370.

³³⁶ el-Îcî, *age*, III, 228; el-Cürcânî, *Şerh*, VIII, 161.

ancak bu fiillerin Allah tarafından yaratıldığını ve bunlar üzerinde hem insanın hem de Allah'ın iradesinin etkin olduğunu ifade eder. O'na göre, Allah insanın iradesine bağlı olarak bu fiilleri yaratır. Fiillerin Allah tarafından yaratılmasında insan cebir altında değildir, bu hususta hür irade anlamına gelen "ihtiyar" geçerlidir. Bununla birlikte insanda yaratma kudreti yoktur; insan fiilleri yaratma yönünden Allah'ın, kasıt ve ihtiyarı itibarıyla ise insanın fiilidir.³³⁷

İnsan iradesi ve fiillerindeki rolü konusunu ayrıntılı biçimde işleyen İmam Mâtürîdî'nin, tevellüd konusuna direkt olarak yer vermediği görülür. Mâtürîdî ekolünde tevellüd konusunu ilk olarak işleyen ismin Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî (v. 493/1100) olduğu söylenebilir.³³⁸ Konuyu O'ndan sonra daha ayrıntılı ve sistematik biçimde değerlendiren ise, Ebu'l-Mu'în en-Neseî (v. 508/1115) olmuştur.

A. Ebu'l-Mu'în en-Neseî'ye Göre Tevlid

Neseî'ye göre, insanın yaratma kudreti ve kudret mahallinde yer alanlar haricinde kesbi söz konusu değildir. İnsanın kudret mahallinde meydana gelen her maddî kesb, kudret mahalli dışında meydana gelenler ise halk (yaratma)tır. "Fiil" ismi ise bunların her ikisine de şamildir.³³⁹

İnsanın yaratma kudreti ve kudret mahalli dışında kesbi olmadığına göre, kişinin dayanmasıyla ağaçta ortaya çıkan hareket, insanın vurmasıyla hayvanda meydana gelen acı vb. yaratma veya iktisab yoluyla insanın fiili değildir.³⁴⁰

³³⁷ el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu't-Tevhîd*, 225 vd., nşr. Fethullah Huleyf, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, 1979 ; Mâtürîdî'nin, insan iradesi ve fiilleri konusundaki görüşleri için ayrıca bkz. Işık, Kemal, *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, 90-98, Fütüvvet Yayınları, Ankara, 1980; Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, 288-300; Ceric, Mustafa, *Roots of Synthetic Theology in Islam: A Study of the Theology of Abû Mansûr al-Mâturîdî*, 208-223, International Institute of Islamic Thought and Civilization, Kuala Lumpur, 1995.

³³⁸ Bkz. el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 160-165.

³³⁹ en-Neseî, Ebu'l-Mu'în, *Tefsîratü'l-Edille*, II, 654.

³⁴⁰ en-Neseî, *Tefsîra*, II, 680; a. mlf., *et-Temhîd*, 72.

Nesefî'nin tevellüdü red noktasındaki delillerinin özellikle Bâkılânî ile benzerlik arz ettiği, hattâ zaman zaman aynı argümanları kullandığı görülebilir. Şöyle ki;

Nesefî'ye göre de, şayet sebebin akabinde mahalde meydana gelen, sebebin fâilinin fiili ise, ya fâilin buna kudreti vardır ya da yoktur.

Eğer fâilin kudreti buna taalluk etmiyorsa, bu zaten onun fiili olmaz.

Ancak eğer kudreti buna taalluk ediyorsa, ya sebebe taalluk eden aynı kudret ya da başka bir kudret taalluk etmektedir.

İki yönden aynı kudretin taalluk ettiği söylenemez:

- 1) Tek bir muhdes kudretin, aynı, farklı veya zıt iki makdûr için geçerli olması mümkün değildir; zira her muhdes kudret, sadece tek bir makdûra taalluk eder; benzer şekilde ekseriyetin kanaatine göre her muhdes ilim de tek bir malûma taalluk eder.
- 2) Darb kudreti acıdan, atma kudreti de okun gidişi, isabeti, yaralama, acı ve ölümden önce gelmiştir. Muhdes kudretin makdûrdan önce gelmesi ise mümkün değildir.

Bu fiilin, sebebine taalluk eden kudret dışında kendisini meydana getiren bir başka kudretle ortaya çıktığı da söylenemez. Zira eğer böyle olursa, mahalde ortaya çıkan bu fiil, kendisinden önce gelen sebepten doğmuş olmaz. Kudret sahibi, öncesinde herhangi bir sebep bulunmaksızın kudreti dahilindeki her kesbi gerçekleştirmeye güç yetirdiği gibi, sebebi meydana getirmeden bu fiili de ortaya koyabilir.³⁴¹

İnsanın, sebebe taalluk eden kudret veya başka bir kudretle bu fiile güç yetirmesi ihtimali ortadan kalkınca, bu fiile mutlak manâda güç yetiremeyeceği de ortaya çıkmış olur.³⁴²

³⁴¹ en-Nesefî, *age*, II, 682-683.

³⁴² en-Nesefî, *age*, II, 683.

Nesefî, Bâkılânî ile ortak argümanlar kullanmakla birlikte, tevellüdü reddederken ortaya koydukları çözümler noktasında Eş'ariyye'ye ve özelde Bâkılânî'ye üstü kapalı, ancak oldukça sert eleştiriler getirmektedir.

O'na göre, tevellüd fikrine karşı çıkanlar, mütevellid fiillerin insanın kasdının Allah'ın iradesine muvafakatı ile meydana geldiğini reddederken, Allah'ın iradesiyle ve insanın kudreti dahilinde olan şeyi işlemesinin ardından kendisinin bu fiili yaratması şeklinde âdetini icra etmesiyle ortaya çıktığını kabul ederler. Bu çıkarıma göre, şayet Allah, insan elini taştan çektiğinde taştan yükselmeyi yaratma şeklinde âdetini icra etse, bunun insanın fiili olması gerekir. Benzer şekilde, âdetini, hafif vurma akabinde şiddetli acı, şiddetli vuruş akabinde hafif acı meydana gelmesi tarzında cereyan ettirse, her ikisinin de kendisinden önce gelen sebebin sonucu olması gerekir.

Bu anlayış ileri götürüldüğünde, Allah, insanın işaretiyle dağların havada uçması ve bulut gibi gökte hareket etmesi, insanın yemesiyle yedi göğün çökmesi, bunu yapmaması halinde ise yerinde kalması şeklinde âdetini icra etse, bunların her birinin, bu sebeplerin fâillerinin fiili olması gerekir.

Aynı şekilde, dadının iyi bakması halinde çocukta, bakıcının yemleme, sulama vb. bakımına özen göstermesi halinde hayvanda şişmanlık hâsıl olması, dadının ve bakıcının fiili olur; kezâ, çiftçinin sulaması, gübrelemesi ve budaması ile ekin ve filiz çıkması, ağaçların dallanması, çiftçinin fiili olması lâzım gelir. Bu takdirde kulların cisim yaratma kudreti var demektir ki bu açık bir ilhâddır.³⁴³

B. Nûreddîn es-Sâbûnî'ye Göre Tevlid

Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî (v. 580/1184), tevlidi red sadedinde Nesefî'nin de yer verdiği delilleri zikrettikten sonra, tevellüd olarak görülen hususun, Allah'ın, sebebin işlenmesinden hemen sonra sonucun yaratılması şeklinde âdetini icra etmesine dayandığını ifade eder. İnsan, sonucun hâsıl olması kasdıyla sebebi ortaya koyunca, sonuç onun fiiliyle meydana gelmiş

³⁴³ en-Nesefî, *age*, II, 683-684.

olmamasına rağmen ona nispet edilir. Âdeten sorumluluk insana yönelir; bu fiil, dinen dünyada tazminatı ve ahirette azâbı gerektirir.

Meselâ bir insan, bir başkasının tulumunu yağ akacak şekilde delse, bunun için âdeten kınanır, dinen de mes'ul tutulur. Esasen tulumun içindeki yağ onun fiiliyle akmamıştır, ancak sonucun ortaya çıkması kasdıyla sebebi meydana getirince sonuç (yani fiil) ona nispet edilmiştir. Sair mütevellid fiiller için de bu geçerlidir.³⁴⁴

IV. TEVLİD ANLAYIŞLARININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Mu'tezile'nin üzerinde ittifak ettiği beş esastan ilki ve en önemlisi tevhiddir. Onlar, Allah'ın, Zâtı'na benzer bir ortaktan münezzehtir olması, mülkünde ortağı bulunmaması, cevher ve arazdan mürekkebtir olmaması ve bölünmeyi kabul etmemesi anlamında Zât'ta tevhidi kabul etmekte, bunun sonucu olarak da Allah'ın Zâtı'nın dışında mevcut bir sıfatının varlığını reddetmektedirler. Bu tevhid anlayışı çerçevesinde, Mu'tezile'nin fiilde tevhidi de (tevhid-i rubûbiyyet, yani yaratmanın sadece Allah'a ait olduğu kabul edilerek O'nun dışındakilerin yalnızca birer sebepten ibaret olduğuna inanmak)³⁴⁵ benimsemesi beklenebilir. Ancak onlar, bu noktada, adalet prensibinin gereği olarak insanın fiillerindeki hürriyetini kabul etmiş ve fiillerin yaratıcılığını insana nispet etmişlerdir. Bu yaklaşımlarıyla hedefledikleri temel husus, kötülüklerin yaratılmasını Allah'a izafe etmeyerek, O'nu her türlü eksiklikten münezzehtir kılmaktır.

Mu'tezile'nin tevlid konusundaki görüşleri de bu anlayış çerçevesinde şekillenmiştir. Tevlidi kabul etmelerinin en önemli sebebi, insanın fiillerinden sorumlu oluşunu ve bir takım fiilleri yapmak veya yapmamakla yükümlü tutulmasını temellendirmek ve ilâhî adalet anlayışını muhafaza etmektir.

³⁴⁴ es-Sâbûnî, Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, 140, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1995.

³⁴⁵ Tevhidin çeşitleri ve mezheplerin bu konudaki yaklaşımları için bkz. Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Nûn Yayıncılık, İstanbul, 1995; Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Kelâm*, 209-210, Tekin Kitabevi, Konya, 1998.

Maamâfih, tevlidin mahiyeti konusunda kendi aralarında önemli görüş farklılıkları bulunduğu da bir gerçektir.

Ehl-i Sünnet içinde ise özellikle Eş'ariyye mezhebi tevlid meselesine kesin bir red tavrıyla yaklaşmıştır. Onların bu yaklaşımı da irade hürriyeti ve fiillerin yaratılması konusundaki yaklaşımlarının bir uzantısıdır. Fâilden dolaysız olarak sâdır olan fiilleri bile yaratma yönüyle Allah'a nispet eden ve bunların meydana gelişinde kulun rolünü kesbden ibaret gören Eş'ariyye, mütevellid fiilleri de direkt olarak Allah'ın irade ve kudretine bağlamayı uygun görmüştür. Esasen bu, onların, Allah'ın mutlak kudreti ve tek yaratıcı olma vasfını öncelikli görmeleri ve buna aşırı vurgu yapmalarının tabîî bir sonucudur.

İnsanın irade hürriyeti ve fiillerin yaratılmasındaki rolü meselesinde Mu'tezile ile Eş'ariyye arasında orta bir yol tutan Mâtürîdiyye de, tevlidi red noktasında Eş'ariyye ile hemfikirdir. Ancak onlar, ek olarak, Eş'arîler'in meseleye getirdikleri çözümleri de eleştirmekte ve bu konuda oldukça keskin bir tavır sergilemektedirler.

SONUÇ

Mücerred olarak “fiil” kavramının, üzerinde ittifak edilen bir tanımının yapılamadığı söylenebilir. Fiilin ne olduğunun anlaşılabilmesi için, onun ne olmadığı üzerinde de durulmuş, günlük dilde bunun yerine kullanılan amel, sun‘ gibi kelimelerin bir takım nüanslarla fiilden ayrıldığı belirtilmiştir.

Felsefede fiil, ahlâk felsefesinde anlaşıldığı şekli dışında, potansiyel halinden gerçekleşme haline geçen şey için kullanılmıştır. Kelâmda ise, özellikle ilk dönemlerde fiil kavramının ele alınışı pratik amaçlara yönelik olmuştur. Fiil için verilen tariflerin, bir ölçüde, tarifi yapanın insan hürriyeti, irade, kader, fiillerin yaratılması, Allah’ın ve kulun kudreti, istitâat vb. konulardaki görüşlerini yansıttığı söylenebilir.

Fiiller hakkında yapılan sınıflandırmalarda öncelikli kriter, meydana gelen fiil üzerinde insanın etkinliğinin ve tasarruf gücünün olup olmaması hususudur.

İşte tam bu noktada mütevellid fiiller üzerindeki tartışma söz konusu olmaktadır. İlk bakışta mütevellid fiil, aracı sebepler vasıtasıyla ortaya çıkan fiildir ve buna geniş anlamda “kişinin meydana getirdiği fiilden doğan fiil” denilebilir. Böyle bir fiil üzerinde fâilin doğrudan etkisi ve tasarruf gücünün olmadığı açıktır.

İslâm düşüncesinde tevlid fikrinin doğuşuna zemin hazırlayan etkenler iki ana başlık altında incelenebilir ki bunlar, insan hürriyeti düşüncesinin ve cevher-i ferd teorisinin benimsenmesidir.

İslâm coğrafyasında insanın irade hürriyetinin başta gelen savunucusu Mu‘tezile mezhebidir. Bu düşünce, onların temel esaslarından adalet prensibinin bir sonucudur. Onlar, bir yandan insana fiillerini işlemede tam bir özgürlük ve bunları yaratma kudreti nispet ederek, diğer yandan da Allah’ın, insan fiillerinin meydana gelişinde bir rolü bulunmadığını ifade ederek, fiillerden doğan sorumluluğu eksiksiz olarak insana yükleme yolunu seçmişlerdir. Bu noktada,

nasslardan çıkardıkları naklî delilleri, kendi ortaya koydukları aklî delilleri teyid eder mahiyette kullanmışlardır.

Tevlidin doğuşunun bir başka sebebi olan atomcu düşünce, İslâm orijinli bir anlayış değildir. Gerek Antik Yunan felsefesinde, gerekse Hint düşüncesinde atomcu anlayış ve açıklama biçimlerine rastlamak mümkündür. İslâm düşüncesinde atomcu anlayışın ortaya çıkmasında zikri geçen bu kültürlerin etkisinden söz edilebilirse de, atomculuğun İslâm anlayışı içerisinde bir değişim ve dönüşüme uğradığı ve İslâm akidesine temel teşkil eden bir takım esasları destekleyecek şekilde yeni baştan vaz' edildiği de belirtilmelidir. İslâm düşüncesinde atomculuk, bir tabiatı açıklama tarzı olarak revaç bulmuş ve İslâm'ın fizik teorisi bu esas üzerine bina edilmiştir. Bu manâda, özellikle kelâmcıların hareket anlayışı atomcu düşünce doğrultusunda bir gelişme göstermiştir ki, atomculuğun tevlid fikrinin doğuşuna etkisi de bu noktada olmuştur.

İslâm düşüncesinde tevlid fikrini ilk ortaya atan Mu'tezile olmuştur. Ancak Mu'tezile içinde bile tevlidi kabul etmeyenler olduğu gibi, bu görüşü benimseyenler arasında da tevlidin mahiyeti ve kapsamı noktasında tam bir mutabakat yoktur. Yine de tevlidin Mu'tezile tarafından genel anlamda kabul edildiği ve savunulduğu söylenebilir.

Başta Eş'ariyye olmak üzere Ehl-i Sünnet'in genel tavrı ise tevlidi red yönünde olmuştur.

Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet'in tevlid hakkındaki görüşleri teorik plânda birbirine taban tabana zıt olmakla birlikte, bu düşüncenin pratiğe yansımada, yani özellikle hukuka taalluk eden meselelerde aradaki farkın ortadan kalktığını da ifade etmemiz gerekir. Bir mütevellid fiil sebebiyle meydana gelen zararlarda, fâilin doğrudan etkisi ve kasdı bulunmamakla birlikte, zarara sebebiyet veren fiil fâilin kendi fiilinden kaynaklandığı için, sevap, ceza ve tazminat gibi hususlarda fâilin sorumlu tutulması Ehl-i Sünnet tarafından da kabul edilmiş ve uygulama bu yönde gerçekleşmiştir.

Sonuç olarak denilebilir ki, tevlid meselesi, irade, kader, fiillerin yaratılması, insan hürriyeti gibi meselelerin bir t l  unsur olarak görülebilir. Ancak bununla birlikte, üzerine itikad  olduğu kadar hukuk  bir takım sonuçlar da bina edilmesi yönüyle tartışma konusu olmuş ve zihinleri meşgul etmiştir.



BİBLİYOGRAFYA

ABDÜLCEBBÂR, Kâdî İmâdüddîn Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî (v. 415/1024), *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, IV-IX, XI-XVII, XX, nşr. Tâhâ Hüseyin, İbrahim Medkûr v.dğr., Vezâretü's-Sekâfeti ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, Kahire, 1960-1965.

----- *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerîm Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1965.

----- *el-Muhît bi't-Teklîf*, nşr. Ö. Seyyid Azmî, ed-Dâru'l-Mısriyye, Kahire, 1965.

----- *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, "Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile" içinde, nşr. Fuad Seyyid, ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, Tunus, 1974.

ABDÜLHAMÎD, İrfan, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul, 1981.

ABRAHAMOV, Binyamin, *Islamic Theology, Traditionalism and Rationalism*, Edinburgh University Press, Cambridge, 1998.

AHMET CEVDET, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, çev. A. Himmet Berki, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1982.

el-ÂMİDÎ, Seyfeddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (v. 631/1233), *Ğâyetü'l-Merâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, nşr. Hasan Mahmûd Abdüllâtîf, Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, Kahire, 1971.

----- *Kitâbu'l-Mübîn fî Şerhi Me'ânî Elfâzi'l-Hukemâi ve'l-Mütekellimîn*, nşr. Hasan Mahmûd eş-Şâfi'î, Kahire, 1983.

AMMÂRA, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 1998.

ARİSTOTELES (v. M.Ö. 322), *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996.

- *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.
- el-ASKERÎ, Ebû Hilâl** (v. 400/1009'dan sonra), *el-Furûku'l-Luğaviyye*, nşr. Hüsâmeddîn el-Kudsî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- ATAY, Hüseyin**, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Basımevi, Ankara, 1983.
- el-Muhassal tercümesine yazdığı giriş*, A. Ü. İ. F. Yayınları, Ankara, 1978.
- el-BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir** (v. 429/1037), *el-Fark beyne'l-Fırak*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- *Usûlü'd-Dîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1981.
- el-BÂKILLÂNÎ, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib** (V. 403/1013), *Kitâbu't-Temhîd fi'r-Redd 'ale'l-Mülhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfıda ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, nşr. R.J. McCarthy, el-Mektebetü's-Şarkıyye, Beyrut, 1957.
- BAYMUR, Feriha**, *Genel Psikoloji*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1978.
- BHATTACHARYYA, Sibajiban**, *Indian Philosophies*, ER, VII, New York, 1987, s. 163-168.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi** (v. 1971), *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, ts.
- BOLAY, S. Hayri**, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Kalem Yayıncılık, İstanbul, 1980.
- *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1997.
- el-BUSTÂNÎ, Butros**, *Muhîtu'l-Muhît, Kâmûs Mutavvel li'l-Luğati'l-'Arabiyye*, Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1983.

- el-CÂBİRÎ, M. Âbid**, *Arap-İslâm Düşüncesinin Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000.
- CÂRULLAH, Zühdi Hasan**, *el-Mu'tezile*, el-Müessesetü'l-'Arabiyye, Beyrut, 1990.
- CARREL, Alexis**, *İnsan Denen Meçhul*, çev. Refik Özdek, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1990.
- CERİĆ, Mustafa**, *Roots of Synthetic Theology in Islam: A Study of the Theology of Abū Mansūr al-Māturīdī*, International Institute of Islamic Thought and Civilization, Kuala Lumpur, 1995.
- CEVİZCİ, Ahmet**, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- CHAKRABARTI, Kisor K.**, *Vaisesika*, ER, XV, New York, 1987, s. 167-168.
- CORBIN, Henry**, *İslâm Felsefesi Tarihi, Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hâtemî, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.
- el-CÜRCÂNÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf** (v. 816/1413), *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Dersââdet Matbaası, İstanbul, 1327.
- *Şerhu'l-Mevâkıf*, I-VIII, nşr. Seyyid Muhammed Bedruddîn en-Nî'sânî, İntişârâtü's-Şerîf Radî, Kum, 1371.
- el-CÜVEYNÎ, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdullah** (v. 478/1085), *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*, nşr. Es'ad Temîm, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1996.
- *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye*, "Akâide Dair İki Risale" içinde, s. 11-98, İFAV Yayınları, İstanbul, ts.
- ÇAĞATAY, Neşet-ÇUBUKÇU, İ. Âgâh**, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, A. Ü. İ. F. Yayınları, Ankara, 1976.
- ÇAĞDAŞ, Kemal**, *Eski Hint Çağ Kültür Tarihine Giriş*, D. T. C. F. Yayınları, Ankara, 1974.

ÇANKI, M. Namık, *Büyük Felsefe Lugatı*, I-III, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, 1954-1958.

DAĞ, Mehmet, “*Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı*”, A. Ü. İ. F. Dergisi, XXIV, s. 221-248, Ankara, 1981.

DE BOER, T. J., *İslâm’da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Anka Yayınları, İstanbul, 2001.

----- *Kuvvet*, İA, VI, Eskişehir, 1997, s. 1062-1064.

----- *Cisim*, İA, III, Eskişehir, 1997, s. 195-198.

DHANANI, Alnoor, *The Physical Theory of Kalām-Atoms, Space and Void in Basrian Mu’tazilī Cosmology*, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1994.

ed-DÎB, Abdülazîm, *Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn*, DİA, VIII, İstanbul, 1993, s. 141-144.

EBÛ RÎDE, Muhammed Abdülhâdî, *Min Şüyûhi’l-Mu’tazileti İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâuhû’l-Kelâmiyyetü’l-Felsefiyye*, Dâru’n-Nedîm, Kahire, 1989.

EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid, *el-İtticâhu’l-‘Akliyyü fi’t-Tefsîr: Dirâse fi Kadiyyeti’l-Mecâz fi’l-Kur’ân ‘inde’l-Mu’tazile*, Dâru’t-Tenvîr, Beyrut, 1982.

ELİADE, Mircea-COULİANO, Ioan P., *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev. Ali Erbaş, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.

EMÎN, Ahmed, *Zuhru’l-İslâm*, I-IV, Dâru’l-Kitâbi’l-‘İlmî, Beyrut, ts.

ERTUĞRUL, İsmail Fennî (v. 1946), *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, Orhaniye Matbaası, İstanbul, 1928.

el-EŞ‘ARÎ, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail (v. 324/935-6), *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfu’l-Musallîn*, I-II, nşr. Helmut Ritter, Devlet Matbaası, İstanbul, 1929-1930.

FAZLURRAHMÂN, Ana Konularıyla Kur’ân, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999.

- el-FÎRÛZÂBÂDÎ**, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed (v. 817/1415), *Tercüme-i Kâmûs*, çev. Asım Efendi, Matbaa-i Osmâniyye, İstanbul, 1305.
- FROMM, Erich**, *Erdem ve Muthuluk*, çev. Ayda Yörükân, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 1993.
- GARDET, Louis**, *Dieu et La Destinée de l'Homme*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1967.
- el-GAZZÂLÎ**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (v. 505/1111), *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr. Mâcid Fahrî, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1982.
- *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, I-V, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- *Kitâbu'l-Hudûd*, "el-Mustalahu'l-Felsefî 'inde'l-'Arab" içinde, nşr. Abdülemîr el-A'sam, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1989, s. 265-301.
- GÖKBERK, Macit**, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.
- GÖLCÜK, Şerafeddin**, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayihan Yayınevi, İstanbul, 1979.
- *Kelâm Tarihi – Kişiler, Görüşler, Eserler*, Esra Yayınları, İstanbul, 1998.
- *Bâkullânî*, DİA, IV, İstanbul, 1991, s. 531-535.
- GÖLCÜK, Şerafeddin-TOPRAK, Süleyman**, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya, 1998.
- GÜNALTAY, M. Şemseddin** (v. 1961), "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", D. İ. F. M., sayı: 1, İstanbul, 1925, s. 58-119.
- GÜMÜŞ, Sadreddin**, *Cürcânî, Seyyid Şerîf*, DİA, VIII, İstanbul, 1993, s. 134-136.
- GÜNDÜZ, Şinasi**, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara, 1998.

HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar*, I-VII, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1979.

el-HÂRİZMÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (v. 387/997), *el-Hudûdu'l-Felsefiyye*, "el-Mustalahu'l-Felsefî" içinde, nşr. Abdülemîr el-A'sam, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1989, s. 205-228.

el-HAYYÂT, Ebu'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed (v. 300/913), *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Redd 'alâ'bni'r-Râvendî'l-Mülhid*, nşr. A. Nasrî Nader, el-Matba'atü'l-Katûlikiyye, Beyrut, 1957.

HECKER, Judith K., "Some Notes on Kitâb al-Tawlîd from the Mughnî of the Qādî 'Abd al-Jabbâr", *JSAI*, II (1980), s. 281-319.

HOURANI, George Fadlo, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, Clarendon Press, Oxford, 1971.

el-ISFAHÂNÎ, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râgıb (v. 502/1108), *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, nşr. Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Şam, 1992.

IŞIK, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, A. Ü. İ. F. Yayınları, Ankara, 1967.

----- *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet Yayınları, Ankara, 1980.

İBN FÜREK, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfahânî (406/1015), *Mücerredü Makâlâtü'l-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret, Dâru'l-Mahrec, Beyrut, 1987.

İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd el-Endelüsî (v. 456/1064), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, I-V, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1975.

İBN MANZÛR, Muhammed b. Mükerrrem (v. 711/1311), *Lisânü'l-'Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut, ts.

İBN SÎNÂ, Ebû Ali Hüseyn b. Abdullah (v. 428/1037), *el-Hudûd*, “*el-Mustalahü'l-Felsefî*” içinde, nşr. Abdülemîr el-A'sam, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1989, s. 229-263.

el-İCÎ, Adudüddîn Abdürrahîm b. Ahmed (v. 756/1355), *Kitâbu'l-Mevâkıf*, I-III, nşr. Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1997.

el-İSFERÂÎNÎ, Ebu'l-Muzaffer Şahfûr b. Tâhir b. Muhammed (v. 471/1078), *et-Tebîr fî'd-Dîn ve Temyîzü'l-Firkati'n-Nâciyeti 'ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*, nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1983.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı (v. 1946), “*Ebû Bekr Bâkîllânî*”, **D. İ. F. M.**, sayı: 5-6, İstanbul, 1927, s. 137-172.

----- “*İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî el-Cüveynî*”, **D. İ. F. M.**, sayı: 9, İstanbul, 1928, s. 1-33.

el-KÂ'BÎ, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Belhî (v. 319/931?), *Zikru'l-Mu'tezile min Makâlâti'l-İslâmiyyîn*, “*Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*” içinde, nşr. Fuad Seyyid, ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, Tunus, 1974.

KARAMAN, Hayrettin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I-III, Nesil Yayınları, İstanbul, 1991.

KARLIĞA, H. Bekir, *Cisim*, **DİA**, VIII, İstanbul, 1993, s. 28-31.

KEKLİK, Nihat, *Felsefe – Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1978.

KILAVUZ, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1997.

----- *Adl*, **DİA**, I, İstanbul, 1988, s. 387-388.

el-KİNDÎ, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk (v. 252/866?), *Risâle fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ*, “*el-Mustalahü'l-Felsefî*” içinde, nşr. Abdülemîr el-A'sam, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1989, s. 187-201.

----- *Gerçek, İlk ve Tam Faille Mecâzî Olan Eksik Fail Üzerine Risale*, “*Felsefî Risaleler*” içinde, çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994, s.74-76.

----- *Cisimsiz Cevherler Üzerine*, “*Felsefî Risaleler*” içinde, s. 127-130.

KOLOĞLU, Orhan Şener, *Kadı Abdülcebbar'da Adalet Anlayışı* (basılmamış yüksek lisans tezi), Uludağ Üniversitesi SBE, Bursa, 2000.

KUTLUER, İlhan, *Cevher*, DİA, VII, İstanbul, 1993, s. 450-455.

MACİT, Nadim, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Etüt Yayınları, Samsun, 2000.

el-MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd (v. 333/944), *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, 1979.

McDERMOTT, Martin J., *The Theology of al-Shaikh al-Mufîd*, Dâru'l-Mahrec, Beyrut, 1978.

MEDKÛR, İbrahim, *fî'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, I-II, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1983.

MOLLA 'İSÂMÜDDÎN, İbrahim b. Muhammed el-İsferâyînî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâid*, Şirket-i Sahâfiyye Matbaası, İstanbul, 1316.

MÛSÂ b. MEYMÛN, el-Kurtubî (v. 602/1205), *Delâletü'l-Hâ'irîn*, nşr. Hüseyin Atay, A. Ü. İ. F. Yayınları, Ankara, 1974.

NADER, A. Nasri, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, I-II, Matba'atü Dâru Neşri's-Sekâfe, İskenderiye, 1950.

NECATİ, M. Osman, *Kur'an ve Psikoloji*, çev. Hayati Aydın, Fecr Yayınevi, Ankara, 1998.

en-NESEFÎ, Ebû Hafs Necmeddîn Ömer b. Muhammed (v. 537/1142), *el-'Akâid*, Salâh Bilici Kitabevi, İstanbul, ts.

en-NESEFÎ, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed (v. 508/1115), *Tebsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, I-II, nşr. Claude Selâme, Dimeşk, 1993.

----- *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Abdülhayy Kâbîl, Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr, Kahire, 1987.

en-NEŞŞÂR, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I-II çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999.

en-NÎSÂBÜRÎ, Ebû Reşîd Sa'îd b. Muhammed b. Sa'îd (v. V. [XI.] yy.), *el-Mesâ'il fî'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, nşr. Ma'n Ziyâde-Rıdvân es-Seyyid, Ma'hedü'l-İnmâi'l-'Arabî, Beyrut, 1979.

OSMAN, Abdülkerîm, *Nazariyyetü't-Teklîf, Ârâü'l-Kâdî 'Abdî'l-Cebbâri'l-Kelâmiyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1971.

Örnekleriyle Türkçe Sözlük, I-IV, M. E. B. Yayınları, Ankara, 1995-1996.

ÖZLER, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Nûn Yayıncılık, İstanbul, 1995.

----- *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, Nûn Yayıncılık, İstanbul, 1997.

PAK, Zekeriya, *Kur'an'da Kulluk*, Kayihan Yayınları, İstanbul, 1999.

PETERS, Jan R. T. M., *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qādî l-Qudāt Abū l-Hasan 'Abd al-Jabbār bn Ahmad al-Hamadānî*, E. J. Brill, Leiden, 1976.

el-PEZDEVÎ, Ebu'l-Yüsr Sadrülsîlâm Muhammed b. Muhammed (v. 493/1100), *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayihan Yayınları, İstanbul, 1980.

PİNES, Shlomo, *Mezhebü'z-Zerre 'inde'l-Müslimîn ve 'Alâkatuhû bi-Mezâhibi'l-Yûnân ve'l-Hunûd*, çev. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, Kahire, 1946.

----- "A Study of The Impact of Indian, Mainly Buddhist, Thought on Some Aspects of Kalām Doctrines", *JSAI*, XVII, s. 182-203.

er-RÂVÎ, Abdüssettâr, *el-'Akl ve'l-Hürriyye: Dirâsetün fî Fikri'l-Kâdî 'Abdilcebbâri'l-Mu'tezilî*, el-Müessesetü'l-'Arabîyye, Beyrut, 1980.

er-RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (v. 606/1209), *el-Metâlibü'l-'Âliye mine'l-'İlmi'l-İlâhî*, I-IX, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1987.

----- *Kelâma Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, A. Ü. İ. F. Yayınları, Ankara, 1978.

ROSS, W. D. *Aristoteles*, çev. İhsan Oktay Anar, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1993.

es-SÂBÛNÎ, Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1995.

SUNAR, Cavit, *İslâm Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi*, A. Ü. İ. F. Yayınları, Ankara, 1973.

es-ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-II, nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1975 .

----- *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, nşr. Alfred Guillaume, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, ts.

ŞEMSEDDİN SAMÎ, *Kâmûs-ı Türkî*, İkdâm Matbaası, Dersaadet, 1317.

ŞERİF, Mian Muhammed, *Yunan Düşüncesi*, çev. Kâsım Turhan, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, I-IV, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990-1991, I, s. 97-133.

et-TEFTÂZÂNÎ, Ebu'l-Vefâ, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayihan Yayınları, İstanbul, 1980.

et-TEFTÂZÂNÎ, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah (v. 793/1390), *Şerhu'l-Mekâsıd*, I-V, nşr. Abdurrahman Umeyre, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1989.

- *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1991.
- et-TEHÂNEVÎ, Muhammed b. Ali el-Fârûkî** (v. 1158/1745), *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn*, I-III, Dâru Sâdır, Beyrut, ts.
- TOPALOĞLU, Bekir**, *Kelâm İlmi-Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul, 1981.
- TRİTTON, A. S.**, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, A. Ü. İ. F. Yayınları, Ankara, 1983.
- TURHAN, Kâsım**, *Bir Ahlâk Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1996.
- TÜMER, Günay-KÜÇÜK, Abdurrahman**, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara, 1993.
- TÜRKER-KÜYEL, Mübahat**, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara, 1969.
- ULUDAĞ, Süleyman**, *Amel*, DİA, III, İstanbul, 1991, s. 13-20.
- VELİYYÜDDİN, Mîr**, *Mu'tezile*, çev. Altay Ünaltay, "İslâm Düşüncesi Tarihi" içinde, I-IV, ed. M. Muhammed Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990-1991, I, s. 235-254.
- WATT, W. Montgomery**, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Umran Yayınları, Ankara, 1981.
- WEBER, Alfred**, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998.
- WENSİNCK, Arent J.**, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, Cambridge University Press, Cambridge, 1932.
- WOLFSON, Harry Austryn**, *The Philosophy of the Kalâm*, Harvard University Press, Massachusetts, 1976.
- YAR, Erkan**, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.

YAVUZ, Y. Şevki, *Araz*, DİA, III, İstanbul, 1991, s. 337-342.

YAZICIOĞLU, M. Sait, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, M. E. B. Yayınları, İstanbul, 1997.

Yeni Ahit, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 2000.

YEPREM, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, Şâmil Yayınevi, İstanbul, 1980.

ez-ZÂVÎ, Tahir Ahmed, *Tertîbü'l-Kâmûsi'l-Muhît*, I-IV, y.y., ts.

ez-ZEBÎDÎ, Muhammed Murtazâ b. Muhammed, *Tâcü'l-'Arûs*, I-X, Dâru Sâdır, Beyrut, ts.

ez-ZEMAHŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Harezmi (v. 538/1144), *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, I-IV, nşr. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.