

PAPER DETAILS

TITLE: ULUHIYET BAGLAMINDA ISLAM'IN MATEMATIKSEL OLMAYAN YÖNÜ

AUTHORS: Abdullah NAMLI

PAGES: 421-445

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/330590>



ULÛHIYET BAĞLAMINDA İSLAM'IN MATEMATİKSEL OLMAYAN YÖNÜ

Abdullah NAMLI

Dr., MEB

abdnamli@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-7099-3018

Öz

İslam dininde akla çok büyük önem verildiği halde her şey akıl ve mantık kurallarına bağlanamaz. Akıl asla önemsiz hale de getirilemez. Çünkü akı olmayanın dini de yoktur. Her şey matematiksel sonuçlar doğurmaz. Bundan dolayı evrende katı bir determinizm yoktur. Erken dönem bazı kelâmcıların kabul ettiği, delilin çürütülmesi ile medlûlün de çürütülmüş olacağı (*in'ikâs-ı edille*) fikrini kabul etmek, konunun matematiksel bir zorunluluktan kaynaklandığını zannetmekten doğmaktadır. Delil ve onun medlulü matematiksel olarak, akla ve mantığa aykırı olarak eşitlenmektedir. Bazı kelâm ekolleri de imanın matematiksel olarak sadece kuru bir söz veya bilgiden ibaret olduğunu zannetmişlerdir. Daha dikkat çekici olanı İslam'ı sırf akıl penceresinden gören bazı ekoller Allah'ın matematiksel olarak bazı şeyleri yapmasının O'nun için bir zorunluluk olduğunu iddia etmişlerdir. Halbuki Allah'a zorunlu görevler yüklenemez. Allah, kazâ ve kader konusunda her şeyi bir ölçüye göre yarattığını ifade etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam, din, ulûhiyet, matematik, akıl, yön.

NON-MATHEMATICAL ASPECTS OF ISLAM IN THE CONTEXT OF THE GODHEAD

Abstract

Although the great importance given everything imaginable in Islam can't connect to the rules of logic and reason. Never mind can't be insignificant. Not everything can lead to mathematical results. Therefore, the universe is never a strict determinism in everything. Adopted by the ancient theologians, medlûl would have also been refuted with evidence to refute to accept the idea, assume that arises from the subject stems from a mathematical necessity. Evidence and his Medlul are his mathematical proofs and are synchronized in violation of reason and logic. Some theological schools to have faith in mathematical thought it was just a word composed of dry or information. Some schools claimed that Allah Almighty is a necessity of doing things for Him. Allah refers to that created by a measure everything on fate.

Key words: Islam, religion, godhead, mathematics, reason, aspect.

Atıf: Abdullah Namlı, "Ulûhiyet Bağlamında İslam'ın Matematiksel Olmayan Yönü", *KADER*, 15/2 (2017), 421-445.

Giriş

Matematik kuralları evrensel ve değişmeyen kesin kurallar olarak kabul edilir. Tam sayılarla yapılan dört işlemde üçü daima tam sayılar verir. Bölme işlemi ise tam sayılarla bile yapılsa her zaman tam sonuçlar vermez, küsuratlı sonuçlar verebilir. Mesela; $2+2=4$, $2 \times 2=4$, $2-1=1$, $2:2=1$ gibi kesin sonuçlar olduğu gibi bir de $10:3=3,333333...$ gibi küsuratlı sayılar, bayağı kesirler vardır. İçinden çıkılamayan, çözmekte zorlanılan matematik problemleri vardır. Modern mantık, matematiğin bir bölümüdür veya modern mantık, matematiğe dayanır da denilebilir.

“Matematiksel” ve “Matematiksel Olmayan” kelimeleri daha önceden kelâm alanında birkaç istisna dışında¹ pek kullanılmayan, bizim de pek çok manalar yüklediğimiz iki kelimedir.

Matematiksel olmayan konular; aklın kabul ettiği ama aklî olmayan konulardır. Buna ilaveten aklın kabul edebileceği veya kabul ettiği ama aklın çözmekte zorlandığı, hatta tam olarak çözemediği, aklî çıkarımla elde edilemeyen, aklın tek başına çözemeyeceği konulardır. Diğer taraftan aklın, sem’î bilgiler ışığında çözebileceği, sem’î bilgiye dayanılmadan aklın yanılma ihtimalinin bulunduğu konulardır. Aklın sem’î bilgiye dayanarak çözemeyeceği konular da matematiksel olmayan konulardır.

Matematiksel olmayan konular, kıyasın tek başına geçerli olmadığı konulardır. Aynı zamanda rasyonel olmayan, irrasyonel konular da kastedilmektedir. Diğer taraftan tam bir determinizmin bulunmadığı, indeterminizmin hâkim olduğu konular matematiksel olmayan konulardır. Ana kanun ve kurallardan istisna edilen kural dışı konular da çoğu zaman matematiksel değildir.

İslam akla uygun bir dindir. Böyle olmakla beraber biz bu çalışmamızda İslamiyet ile ilgili her konunun, katı matematiksel kurallar, sadece akıl ve mantık kuralları çerçevesinde anlaşılmasının uygun olmayacağını ortaya koymaya çalışacağız. Matematiksel düşünce sisteminin kullandığı çok çeşitli argümanlar vardır. İşte bunlardan en önemlisi akli her şeyden üstün tutma eğilimidir.

a) Yalnızca akıl kâfi midir?:

Müslümanlar arasında uyulması zarûrî olan, müttetekun aleyh olan şer’î/dînî naslar yani Kitap ile Sünnettir. Bu ikisi İslam dininin temel kaynağıdır.² Selef âlimleri, inançla ilgili hükümleri açıklarken evvela Kitap ve Sünnete, bundan sonra da akla

¹ Bkz. Anton M. Heinen, “Kelâmcılar ve Matematikçiler Süregelen Neticeleriyle Bir Tartışmanın İzleri”, çev. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2012/2), s.305-320; Ali Öztürk, “Sosyal Bilimlerde Metin Yazıcılığı Üzerine Meta-Matematiksel Bir Model Denemesi”, *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu, İstanbul, Nisan 2012* içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Sultanbeyli Belediyesi, İstanbul 2012), s.101-106.

² İsmâil Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1339-1343), I, 27.

ve kişisel içtihatlarına (re'ye) başvurmuşlardır. Yani ilk ikisini temel almakla beraber hem aklî hem de naklî delillere dayanmışlardır.³ Zaten tamamen akla karşı olduğunu söylediği var sayılan bir İslam âlimi var olsa bile o da kendisini rasyonel kriterler dışında tutamaz. Çünkü akli kullanmak bizzat Kur'an'ın emridir.

İslam'ın ilk dönemlerinde akâid ve kelâm meseleleriyle meşgul olup da onda nazari aklı kullanma konusunda Mu'tezile tek başına değildi. Onlardan önce ve onlarla aynı asırda selef âlimlerinden Hasan el-Basrî (v.110/728), Cafer-i Sâdık (v.148/765), Ebû Hanîfe (v.150/767), Süfyan es-Sevrî (v.161/777) vb. de bulunmaktaydı. Ancak Mu'tezile ortaya çıkıp akli, naklin önüne geçirip değerini yükseltince, onların gözünde neredeyse aklî delil ile naklî delil tamamen eşitlendi. Hatta naklî delil ikinci plana atıldı. Bunun üzerine aklî tartışmalar çoğaldı. Sonunda onlar, kelâm sahasında -her ikisine de dayanıp sınırlandırarak kabul etseler de- aklî delili daha çok öne çıkarmışlardır.⁴ Daha sonraki dönem Mu'tezile alimlerinden Kadı Abdülcebbâr (v.415/1025) ve etrafındaki öğrencileri itidale meyletmiş ve dört delili kabul ederek, ilk imamlarının görüşüne geri dönmüşlerdir. Bu dört delil; *"Aklın hücceti, Kitap, Sünnet ve İcmâdır."*⁵ O, bu konuda şöyle demektedir: *"Delillerin dört çeşit olduğunu söylemek gerekir: Aklın hücceti, kitap, sünnet ve icmâ. Allah Teâlâ'yı bilmeye bunlardan ancak aklın delâletiyle ulaşılır. Şayet, "delilleri dört ile sınırlandırdığınız halde niçin Allah Teâlâ sadece akılla bilinir" diye sorulacak olunursa, şöyle deriz: Allah'ı bilmeye sadece aklın delâletiyle ulaşılır. Çünkü Allah'ı bilmek (mârifetullah) dışındaki konular, Allah'ı, tevhit ve adaleti ile bilmeye ek olan ikinci derecedeki (fer'i) konulardır. Bu durumda onlardan birisiyle Allah'ın varlığına delil getirdiğimizde, bir şeyin fer'i ile aslı üzerine istidlâlde bulunmuş oluruz. Bu ise câiz değildir"*⁶

Eş'arî (v.324/936)'de de akıl çok mühimdir. Özellikle o, ulûhiyet konusunda aklî delile büyük önem vermektedir. O, ulûhiyet ve nübüvvet konusunda aklî delilin sem'î delillerden daha öncelikli olduğunu söylemektedir. Örneğin Mâtürîdiyye kelimcilerinden Ebü'l-Muîn en-Nesefî (v.508/1114), kelâmcıların çoğunluğunun ulûhiyet bahislerini ele alırken akla dayalı bir metot takip ettiklerini Eş'arî ve Mu'tezile'ye atıfta bulunarak şu şekilde izah etmektedir: *"Ebü'l-Hasen el-Eş'arî ve Mu'tezile şöyle diyordu: (Âlemin yaratılışına ve Allah'ın varlığına yönelik) delilin aklî olması lâzımdır. Çünkü peygamberin sözünü, âlemin hudûsu ve yaratıcının varlığına delil getirmenin bir anlamı yoktur. Zira peygamberliği sabit olmadıkça peygamberin sözü delil olmaz; onu peygamber olarak gönderen bilinmedikçe, kendisinin peygamber olduğunu söylemenin bir anlamı olmaz; âlemin hudûsuna dair bilgi gerçekleşmedikçe de onu peygamber olarak gönderenin bilgisine ulaşamaz. Diğer taraftan, akıl sahibi biri âlemin yaratıcısının hakîm olduğunu bilmedikçe peygamberlik iddiasında bulunan sahtekârın*

³ Hasan Mahmud Şafî, "Min Kadâya'l-Menhec fî İlmi'l-Kelâm", *Dirâsetün Arabiyye ve İslâmiyye*, 1 (1983): 34.

⁴ Hasan Mahmud Şafî, *el-Medhal ilâ Dirâseti İlmi'l-Kelâm*, (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, 1988), s.138.

⁵ Şafî, *el-Medhal*, s.139-140, bkz. Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, haz. Mahmud Muhammed Kasım ve İbrâhîm Madkur, (Kahire: ts.), XV, 26-29, 128-132.

⁶ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Ulûlî'l-Hamse*, haz. Abdülkerim Osman, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), s.88.

(mütenebbî) elinde mûcize meydana getirmeyeceğini bilemez... Durum böyle olunca; âlemin hudûsu, yaratıcının varlığı ve O'nun hikmet ve kudretinin kemâline dair bilginin, peygamberin sözüyle hâsıl olması düşünülemez. Çünkü onun sözünün hüccet olduğuna dair bilgi, bunların bilinmesine bağlıdır."⁷

Görüldüğü üzere en-Nesefî burada Eş'arî ve Mu'tezile'nin, -nübüvvet konuları da dâhil olmak üzere- Allah'ın varlığı, bir tekliği gibi ulûhiyet konularını tespitte nazar ve istidlâle dayalı bilginin vahye dayalı bilgiden daha öncelikli konumda olduğunu savunduğunu söylemektedir.

Eş'arî'ye göre Allah'ın varlığı akılla bilinebilir. Onun bu konuda farklılaştığı nokta sorumluluk açısından dır.⁸ Eş'arî'nin, bir kişinin usûl meselelerinden her birine akli bir delille inanmadıkça gerçek mümin olamayacağını söylediği de meşhurdur.⁹

Eş'arî akla büyük değer vermekle beraber onun döneminde akıl ve nakil arasında denge gözetilmiştir. Eş'arî'ye göre genel olarak öncelikli olan naklî delildir. O naklî delile son derece önem vermiştir. Akli delil ise ikinci sıradadır. Naklî delil, akli delilden daha önceliklidir.¹⁰ Kısacası Eş'arî, sem'î delile de büyük önem vermiştir. O, öncelikle Kur'an ayetlerini, daha sonra sika/güvenilir râvîlerin Hz. Peygamber (sav)'den rivâyet ettiklerini delil olarak kabul etmiş, ümmetin özellikle de sahabe ve tâbiûnun icmâsına değer vermiş, kendi akli görüşlerini de ifade etmiştir.

Mâtürîdî (v.333/944)'ye göre dinin öğrenilmesinde başvurulacak vasıtalar iki olup biri sem' (nakil) diğeri akıldır.¹¹ Mâtürîdî'nin metodunda akıl ve nakil birbiriyle alakasız ve birbirine karşı değildir. O, insan aklının sınırlarından ve aklın gücünden habersiz değildir. Nasıl ki nakil ilim kaynaklarından biri ise, aynı şekilde akıl da temel ilim kaynağıdır.¹² Mâtürîdî, taklidin, insanın hakikate ulaşma yolu olarak kabul edilemeyeceği ve taklit sahibinin mazur görülemeyeceğini belirtmekte¹³ akla verdiği öncelikli değere işaret etmektedir. Ayrıca o, Allah'ın bir tekliğini bilmenin,

⁷ Ebû'l-Maîn/Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, haz. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003-2004), I, 45-46.

⁸ Bkz. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *el-Lüm'a' fi'r-Red alâ Ehl-i'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, haz. Hamûde Gurâbe, (Kahire: Matbaatü Mısriyye, 1955), s.17-18 vd.; Eş'arîlere göre peygamberin davetinden önce insanlara, Allah'ı bilmek ve O'na iman etmek vâcip değildir. Onlara göre insanların dinî bakımdan sorumlu tutulabilmeleri peygamberin davetinden haberdar olma şartına bağlıdır. Bkz. Ebû Bekir Muhammed, Bâkallânî, *el-Beyân anî'l-Fark Beyne'l-Mu'cizât ve'l-Kerâmât ve'l-Hiyel ve'l-Kehânet*, haz. Richard Yûsuf Mc. Carty, (Beyrut: Mektebetü's-Şarkiyye, 1958), s.41-42; Kamâleddin Ahmed Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*, haz. Yusuf Abdurrezzâk Şâfiî, (Karaçi: Zemzem Publishers, 2004), s.79.

⁹ Bkz. Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, I, 43.

¹⁰ Bkz. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûlî'd-Diyâne*, haz. Fevkiye Hüseyin Mahmud, (Kahire: Dâru'l-Kitâb, 1987) s.15-20; Şâfiî, *el-Medhal*, s.142-143.

¹¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, haz. Fethullah Huleyf, (İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979), s.4.

¹² Kâsım Galî, *Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ârâuhu'l-Akdiyye*, (Tunus: Dâru't-Türkî li'n-Neşr, 1989), s.71-73.

¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.3.

O'na ve elçilerine iman etmenin yolunun ictihad ve istidlâl olduğunu ifade etmekle¹⁴ de, vahiy karşısında akla verdiği önceliği herhangi bir farklı anlaşılmaya imkan tanımayacak bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu bağlamda hangi dinî görüş ve akımın haklı olduğunu tespit etmekte de akla görev düşmektedir. Bu noktada herhangi bir görüş, aklın kabul edeceği bir delil getirdiği takdirde onaylanacaktır. Mâtürîdî'nin vahiy karşısında akla bu şekilde değer vermesinin tabii bir zorunluluk olduğu söylenebilir. Çünkü dinden; emir ve nehiylerden sorumlu tutulan akıl sahibi olan insandır.¹⁵ Çünkü teklif akıl sahibi olana yapılmaktadır.

Kelâm âlimleri akla önem vermekle beraber Allah'ın, insanlara bir lütuf olarak gönderdiği vahyi de kesin bir bilgi kaynağı olarak kabul etmektedirler. Onlar, aklın vâcip ve muhal (müstahil/mümtenî) olan konularda yetkin olduğunu ama mümkünâttan olan alanlarda sağlam duyulara ve vahye ihtiyaç bulunduğunu kabul ederler. Ancak deizm gibi bazı felsefî akımlarca aklın her konuda yeterli olduğunun ileri sürülmesi ve vahyin etkisizleştirilmesi problem teşkil etmektedir.¹⁶

Kelâm âlimlerinin şiddetle eleştirdiği eski Yunan kültüründen etkilenen Ebû Bekir Zekeriyâ er-Râzî (841/926) ile eski Hint kültüründen etkilenen ve Berâhime diye isimlendirilen felsefî grup vahyin ve peygamberliğin imkanını reddetmişler ve bir takım fikirler ileri sürmüşlerdir. Onların görüşleri şöylece özetlenebilir: Akıl, Allah'ın insana verdiği en büyük nimettir. İnsan Rabbini, iyi-kötü vs. her şeyi onunla bilir. Şayet peygamber akli te'yîden gelmiş ise onun daveti akıl sahiplerini ilgilendirmez. Çünkü onlar akıl sahibi olmakla peşinen bu davet ve tekliften müstağnidirler. Yok eğer akla muhalif bir mesaj ile gelmiş ise zaten onun nübüvvetini kabul etmemek için bu sebep yeterlidir. Nitekim İslam peygamberi de akla aykırı çirkin bir din (!) getirmiştir. Mucize denilen şeylerin sihirbaz ve kâhinlerin yaptıklarından farkı yoktur. Nübüvveti delil olamazlar. Kur'an da mucize değildir. O'nun benzeri getirilebilir... Peygamberlerin evrenin yaratılışı ile ilgili ileri sürdükleri bilgilere ihtiyaç yoktur. İnsan bunları bilimsel yollarla elde edebilir vs.¹⁷ İşte bu sapkın fikirlere karşı Müslüman mütefekkir ve kelâmcılar da vahyin imkanı ve nübüvvetin gerekliliğini aklî delillerle ispatlama gayreti içerisinde olmuşlardır. Onların itiraz noktalarına odaklanarak her birine gerekli cevabı vermişlerdir.¹⁸

Rasyonalist düşüncede akla olması gerektiğinden daha fazla rol verilmektedir. Özellikle aklın ulûhiyet sahasına gerektiğinden fazla müdahil olması, onun saha ve

¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.288.

¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.378; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, haz. Fâtıma Yusuf Haymî, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, (Beyrut: 2004), V, 168; Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, (İstanbul: İz Yayınları, 2009), s.157-158.

¹⁶ Bkz. İbrahim Coşkun, *Günümüz Akâid ve Kelâm Problemleri*, (İstanbul: Kitap Dünyası, 2017), s.50-55; Yaşar Nuri Öztürk, *Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç Deizm*, (İstanbul: Yeni Boyut Yayıncılık, 2015), s.28 vd.

¹⁷ İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), s.70-80.

¹⁸ Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.176-210; Ebû Bekir Muhammed Bâkılânî, *et-Temhîd*, haz. Richard Yusuf Mc. Carty, (Beyrut: Mektebetü's-Şarkıyye, 1957), s.104-121; Nesefî, *Tebziratü'l-Edille*, II, 1-7.

sınırının iyi kavranamadığını göstermektedir. Peygamberliği, vahyi, mucizeleri tasdik eden ve yorumlayan akıl olmakla beraber vahiy de Allah'ın rahmetinin eseri ve aklın mürşididir. Akılla vahiy arasında teâruz değil aksine tesânüd vardır.¹⁹

Determinist felsefe sistemi ise her şeyi zorunlu sebep-sonuç ilişkisine bağlayarak varlık ve olayları matematik kurallarının zorunlu sonuçları gibi anlama eğilimi içerisinde bulunmaktadır.

b) Her şeyin determinizme bağlanması:

İslam geleneğinde “İcâbiyye” veya “Cebriyye-i Maddiye” olarak da bilinen determinizm, “zorunsuzluk ve hür irâdeyi kabul etmeyen, fizîkî, rûhî ve ahlâkî bütün olayları bir takım zarûrî sebepler zincirinin zorunlu sonucu olarak gören felsefî bir teoridir.”²⁰ Deterministlere göre, bu sebepler zincirine karşı insanların irâdelerinin hiçbir etkisi olmadığı için olayların oluşmasında kişisel güç ve kudretin varlığını kabul etmeye yanaşmazlar. Onlar hadiselerin oluşmasını sebeplerin kuvvetine bağlamak suretiyle de zorunlu illiyet yasalarını benimserler.²¹ Bu felsefî anlayış mensupları kâinatta olduğu gibi ilâhiyat alanında da insanın irâdesinin önceden Tanrı tarafından belirlendiğini öne sürerler. Bununla birlikte mutlak bir irâde özgürlüğü olamayacağını savunurlar.²²

İki türlü determinizm vardır. 1- Tecrübî determinizm: Fizik, kimya, biyoloji gibi tecrübî ilimlerde hâkim olan tecrübî determinizmdir. Buna göre bütün olaylar değişmez bir şekilde muayyen/belirlenmiş, tayin edilmiş ve sebeplidir. Bu tür determinizmi savunanlar, belli durum ve şartlar içinde, meydana gelecek olayın hasıl olmamasının imkansızlığını kabul ederler. Hadiselerin sebeplerinin tecrübe dışında ve aşkın olmadığını, ancak hadiselerin kendisinde ve tabiatta mündemîç (immanent) olduğunu ileri sürerler. Tecrübî deterministler bu anlayışları ile de tabiatın ve âlemin üstünde bir sebebin varlığını; Allah'ı kabul etmezler. Buna delil olarak da tabiattaki kanunların küllî oluşunu, değişmez ve düzenli oluşunu gösterirler. Bundan dolayı da bu çeşit deterministler, imkan, tesadüf, mucize, ihtiyar ve irade diye bir şey kabul etmezler. Bunun için tabiatta ilk sebep ve mutlak bir başlangıç olamayacağını iddia ederler. Determinizmin zaruret anlayışı da buradan gelir. Bununla birlikte bir kısım tecrübî deterministler de otomatik işleyen mekanik kâinât anlayışı ile birlikte kâinât ve olaylara müdahale etmeyen deist Tanrı anlayışını benimseyebilmektedirler.²³ 2- Psikolojik determinizm: Bu determinizm de

¹⁹ Daha fazla bilgi için bkz. Coşkun, *Günümüz Akâid ve Kelâm Problemleri*, s.45 vd.; Hülya Alper, “Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri”, *Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri Sempozyumu, İstanbul, Ekim 20-21 2013* içinde, ed. İlyas Çelebi-Mehmet Bulğen, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), s.130-149.

²⁰ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1987), s.46.

²¹ Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, s.46.

²² Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1988), s.30; Osman Korkmaz Karamanoğlu, *Ansiklopedik İzm'ler Sözlüğü*, (İstanbul: Anahtar Kitaplar, 2007), s.58; İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, (İstanbul: 1991), s.40.

²³ Determinizm ve tenkidi için bkz. Coşkun, *Günümüz Akâid ve Kelâm Problemleri*, s.46-47 vd.

insandaki hürriyet ve ihtiyârı inkâr ederek, insanın bütün kararlarının önceden verilmiş ve bilinen sebeplerden doğduğunu iddia eder. Yani insanın herhangi bir şekilde hareket etmesi, mutlaka zorunlu sebeplerin sonucudur. Bu determinizmi kabul edenlere göre, insanı harekete geçiren hür ve müstakil bir irade yoktur. Bu sebeple psikolojik deterministler, insanı eşya gibi görürler.²⁴ Bu iki ana determinizm çeşidinden başka sosyal, tarihî, biyolojik ve coğrafi determinizm çeşitleri de vardır.²⁵

Determinizm ilkçağ filozoflarında da değişik şekillerde görülmektedir. Herakleitos (544-484), âlemin menşei ve mahiyeti meselesi üzerinde durmakta ve ana madde (arkhé) olarak da ateşi, sıcak bir nefesi kabul etmektedir. Hava ve su, sönmek veya yeniden meydana gelmek üzere olan ateştir. Toprak ve katı cisimler ise sönmüş ateştir ve kader tarafından tayin edilecek vakitte yeniden ateşlenecektir. Kâinât, düzenli bir şekilde yanıp sönen bir ateştir. Bu döngü herhangi bir tanrının eseri olmadığı gibi bir insanın eseri de değildir.²⁶ Görüldüğü gibi o, tabiattaki maddeleri zorunlu olarak birbirine dönüştüren bir düzenin parçaları kabul etmektedir.

Demokritos (430-360)'a göre kainatta mekanik bir zorunluluk hâkimdir. Gâiyet (Telos) hâkim değildir. Atomların çeşitli oranlardaki birleşimi düzenli bir dünya meydana getirmiştir. Dünyadaki bütün cisimler, aynı cinsten olan atomların bir araya gelmesinden meydana gelir. Dünyadaki bütün varlıkların ve oluşumların tek sebebi vardır; o da mekanizm ve zorunluluktur. Demokritos tanrılardan da bahsetmektedir. Onun tanrı anlayışı atomculuğun bir devamıdır. Ölümlüler gibi tanrılar da atomlardan oluştuklarından; onlar da genel determinizm kanununa boyun eğerkler. Demokritos, âlemin kendiliğinden ve mekanik bir zorunlulukla ortaya çıktığını ileri sürerek ilk çağ filozoflarının en materyalisti olmuştur ve bu görüşleri onu açık bir ateizme götürmektedir.²⁷

Ortaçağ filozoflarının pek çoğu deterministtir. Yeni ve Yakınçağ filozoflarının pek çoğu da yine deterministtir. David Hume (1711-1776) de determinizmi kabul etmez görüldüğü halde, ahlak ve tarihte mutlak bir determinist görüşe sahip olmuştur.²⁸ Jean Paul Sartre (1905-1980) ise insanı hür olarak ilan etmektedir. O, şöyle demektedir: “İnsan daha önce tanımlanamaz, belirlenemez, yani kader yoktur. İnsan hiçbir şey değildir, ancak sonradan bir şey olacaktır ve kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır.²⁹ İnsanoğlu özgürdür. İnsan hürlük demektir.³⁰ İnsan özgür olmaya mahkûmdur, zorunludur.

²⁴ Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, s.46.

²⁵ Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, s.47; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.30; Karamanoğlu, *Ansiklopedik İzm'ler Sözlüğü*, s.58-59; Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, s.40-41.

²⁶ Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (Konya: Sebat Ofset, 1993), s.58-59.

²⁷ Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s.72-74; Çağfer Karadağ, *Zaman Mekan İçinde İnsan ve Kaderi*, (Bursa: Emin Yayınları, 2009), s.22.

²⁸ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), s.292-302; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985), s.346-348; Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet-Orhan Sadeddin, haz. Yüksel Kanar, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), s.472-475; M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), s.77.

²⁹ Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, (İstanbul: Say Yayıncılık, 1985), s.63-64.

³⁰ Sartre, *Varoluşçuluk*, s.71-72.

Çünkü yaratılmamıştır. Özgürdür, çünkü yeryüzüne geldi mi, dünyaya atıldı mı bir kez, artık bütün yaptıklarından sorumludur.³¹ İnsan, ahlakını kendi seçer. Seçerken kendi kendini de kurmuş olur. Üstelik bir ahlak seçmeden de edemez. Şartların ağır baskısı, ister istemez, onu, bir ahlak seçmek zorunda bırakır.³² Görüldüğü gibi Sartre, insanın kendisini oluşturmamasından dolayı sorumlu olduğunu ifade ederken, “şartların ağır baskısının, onu, ister istemez, bir ahlak seçmek zorunda bırakması”nı kabulü ve hatta seçimimizin sebepsiz, gerekçesiz olmasıyla suçlanmamızın saçmalığını belirtmesi bir türlü itirafa yanaşmadığı determinist bir temayülün ifadesinden başka bir şey değildir.³³

Maddeci bir karakter arz eden batı kaynaklı determinizm ile İslam karakterli Cebriye mezhebi arasında derin farklılıklar vardır. Cebriye mezhebi, insandan hürriyet ve iradeyi soyutluyorsa da küllî irade ve kudreti Allah Teâlâ'ya bağlamaktadır. Determinizm ise, Allah'ı değil, yalnız tabiat kanunlarını hakiki müessir güç kabul etmektedir. Her ne kadar Müslümanlarca kazâ ve kadere iman etmek zorunluluk olarak görülse de bu durum hiçbir zaman kazâ ve kaderi delil getirerek (kaderle ihticâc ederek) sorumluluktan kaçma hakkını insana vermez. İslam'da tedbir alma ve sebeplere tevessül etme fikri vardır.³⁴

Öte yandan bir de “şirk-i esbâb” vardır ki; sebepleri, eşyanın tabiatlarını, tabiat kanunlarını ilah mertebesine çıkararak, onları hakîkî müessir kabul etmeyi ifade eder. Tabiatla, âlemde yürürlükte olan Sünnetullah'ı reddederek her şeyi sebeplere (esbâb) bağlayan Tabiiyyûn (tabiatçılar) ve taraftarlarının şirki bu türdendir.³⁵

Felsefenin kendi içerisinde de determinizme eleştiriler olmuştur. Bunun sonucunda da “İndeterminizm” doğmuştur. İndeterminizm: Eskiden “Lâicâbiyye” denilen, günümüzde de “Belirlenmezcilik” diye de ifade edilen, determinizmin zıddı bir kavramdır. Zorunlu sebeplilik kuralına bağlı olmayan, herhangi bir sebebe

³¹ Sartre, *Varoluşçuluk*, s.72.

³² Sartre, *Varoluşçuluk*, s.91.

³³ Yeprem, *İrade Hürriyeti*, s.87.

³⁴ Ramazan Altıntaş, *Mevlânâ'da Gönül Kelâmı*, (İstanbul: Vefa Yayıncılık, 2007), s.59, 82; ayrıca bkz. M. Kenan Çıgman, *Kazâ-Kader, Hayır ve Şer, Rızık, Ecel ve Tevekkül*, (Ankara: Pars Matbaası, ts.), s.86-87. Kelâm âlimleri erken dönemlerden itibaren determinizme çeşitli eleştiriler yönelterek onu reddetmişlerdir. Bkz. Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s.34-47; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, (İstanbul: Bilmen Yayınları, ts.), s.300-303 vd.; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 208; Ali Arsalan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), s.366-368; Şerafeddin Gölcük, *Bâkîllânî ve İnsanın Fiilleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), s.63-64; Tahsin Yılmaz, *Determinizm ve Hürriyet Problemi*, (Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayını, 1972), s.30; Süleyman Hayri Bolay, *Ferit Kam*, (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1988), s.140-142; Yeprem, *İrade Hürriyeti*, s.133-134; Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kazâ*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), s.17-19; Metin Özdemir, “İnkarcı Akımların Genel Bir Kritiği” *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), s.550; Osman Karadeniz, *İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu*, (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı, Yayınları, 2013), s.151 vd.

³⁵ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 103; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, (Konya: Tekin Kitabevi, 1996), s.133; İlyas Çelebi, *İslam'ın İnanç Esasları*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), s.62-63; Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1987), s.43-44.

bağlanmayan olay ve durumların da var olabileceğini kabul eden görüştür.³⁶ Ahlak felsefesinde ise, insan iradesinin hiçbir şarta bağlı olmadığını, içinde bulunduğu şartlarla belirlenmediğini, insanın hür iradesinin zorunlu sebeplilik kuralına bağlı olmadığını savunan görüştür.

Günümüzde determinizm, ilim felsefecilerinin ve bilhassa Werner Karl Heisenberg (1901-1976), Louis De Broglie (1892-1987), John Von Neumann (1903-1957), Francis Perrin (1901-1992) gibi fizik âlimlerinin tenkitleriyle sarsılmış ve sınırlandırılmıştır.³⁷ Böylelikle indeterminizme kapı aralanmıştır.

Determinizmin aslına itiraz, Heisenberg'in kesinsizlik ilkesiyle başlamıştır. Heisenberg, atom içerisindeki elektronun hızı ve durumunun aynı zamanda kesin olarak tayin edilemez olduğunu göstermiştir. Hız ve durumdan birini tayin edince diğerini olası (ihtimâlî) olarak tayin edebiliyoruz. Buradaki olasılık, bilginizin eksikliğinden değil, objenin tabiatından ileri gelmektedir. Atom içerisinde tam bir determinizm olmadığı halde, ancak ihtimâlî (probable) kanunlardan bahsedilebilmektedir. O halde mikro fizikte determinizm değil, indeterminizm hâkimdir.³⁸

Görülüyor ki, fizikî dünyada bile sebeple, eseri arasındaki bağın zorunlu oluşu münakaşa konusudur. Yani maddî alemde mutlak bir determinizmden bahsetmek kolay değildir. Makro fizik dünyası determinizm görüşünü telkin ediyor görünse de mikro fizik dünyasında bu zorunluluğun bulunmadığı anlaşılmaktadır.

Emile Boutroux (1845-1921) de tabiat kanunlarının zorunlu olmadığını öngören eserinde; *"Zorunluluk, âlemde hâkim idiyse 'hiçbir şey kaybolmaz, hiçbir şey yaratılamaz' formülü de harfi harfine tatbik edilmiş idiyse, bu yüksek düzen var olabilecek miydi?"* demektedir.³⁹

Aslında tabiat kanunları zarûrî değildir. İki şey arasında sabit, değişmez bir oran olarak var sayılan tabiat kanunu bir deney sonucunda keşfedilir ve hüküm olarak ifade edilir. Aynı sebepler her zaman aynı neticeleri vermez. Modern fiziğin vazgeçemediği konulardan birisi de ihtimâliyet, izâfiyet teorisidir. Gerçekte tabiat kanunlarının vâzı da sahibi de Allah Teâlâ'dır. O, her an için koyduğu değişmez sanılan kanunları ve prensipleri tersine çevirebilir.⁴⁰ Âdetullah da denilen fiziksel ve

³⁶ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.30; Karamanoğlu, *Ansiklopedik İzm'ler Sözlüğü*, s.129; Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, s.41.

³⁷ Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, s.48.

³⁸ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1987), s.20; bkz. Werner Heisenberg, *Parça ve Bütün*, çev. Ayşe Atalay, (İstanbul: Düzlem Yayınları, 1990), s.45 vd.

³⁹ Emile Boutroux, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, çev. Hilmi Ziya Ülken, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1998), s.152.

⁴⁰ Bkz. Heisenberg, *Parça ve Bütün*, s.45; Richard Feynman, *The Character of Physical Law*, (Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology Press, 1985), s.127, 155; Yalçın Koç, *Determinizm ve Mekan*, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 1984), s.14, 75 vd.; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s.338.

biyolojik yasalar⁴¹ Allah tarafından değiştirilebilir, askıya alınabilir.⁴² Bunun Kur'an'daki somut örneklerinden birkaçı Hz. İbrâhîm ve hanımı ile ilgilidir. Hz. İbrâhîm'i ateşe attıklarında Allah; *"Ey ateş, İbrâhîm'e karşı serin ve selâmet ol"*⁴³ buyurarak ateşin yakıcılığını giderip, onu kurtarmıştır. Yine onun hanımı Sâre'ye âdetten kesilme döneminden sonra (*menapoz*), çok yaşlıyken üstelik gençliğinde de kısır bir kadinken, İshâk'ı vermiştir.⁴⁴

Madde dünyasında durum böyle olunca, bir sebep-sonuç zorunluluğunu, başka deyişle bir tayin edilmişliği ruhsal dünyada temellendirmek pek mümkün görülmemektedir. İnsan hürriyeti söz konusu olduğu zaman, seçme ile onun sebepleri arasındaki bağın zorunlu olduğunu gösteren inandırıcı bir delil bulunamamaktadır. Aksine; seçmenin zorunlu bir tayin edilmişlik olmadığını bize telkin eden bazı ruhsal haller mevcuttur. Memnunluk veya pişmanlık duygusunun mânâsı nedir? Yaptığı işin sonunda memnun kalmayan birisi neden bunu böyle yaptım diye, pişmanlık duyar. Bu ise yapılan işin başka türlü de yapabileceğini gösterir. Diğer bir deyişle pişman olan kişi, başka bir seçim de yapabildim, böyle bir imkana da sahiptim diye düşünebilir. Memnuniyet duygusu da aynıdır. Yaptığı iş sonucu memnun kalan, ne iyi ettim de bunu yaptım, iyi ki, başkasını seçmedim, diyebilir. Her iki duygu hali de insanın fiillerini seçmede kendisine düşen bir payın bulunduğunu telkin eder. İşte bu pay, insanın irade hürriyetidir. Eğer insanın seçimlerinde sebep-sonuç arasındaki bağ zorunlu olsaydı, pişmanlık veya memnuniyet duygularına kapılmamak gerekirdi. Bu duygular da normal olmazdı. Çünkü zorunluluk başka bir hali düşündürmemektedir.⁴⁵

Böylelikle determinizmin her sahada mutlak hâkimiyetinin olmadığı ortaya çıkmış oluyor. Erken dönem bazı kelâmcıların kabul ettiği, delil ve onun medlûlünün, akla ve mantığa aykırı olarak eşitlendiği bir görüş vardır. Buna da Kelâm ilminde *in'ikâs-ı edille* denilmektedir.

c) İn'ikâs-ı Edille (delilin butlânı ile medlûlün de çürütülmüş olacağı):

İN'ikâs-ı Edille yani delilin çürütülmesi ile medlûlün de çürütülmüş olacağı fikrini kabul etmek, konunun matematiksel bir zorunluluktan kaynaklandığını zannetmekten doğmaktadır. Delil ve onun medlûlü matematiksel olarak, akla ve mantığa aykırı olarak eşitlenmiş olmaktadır. Bu bakımdan in'ikâs-ı edille kuralı kabul edildiğinde, delil her ne şekilde olursa olsun ona sımsıkı sarılmak gerekmektedir.

⁴¹ Bkz. Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu Makâyisi'l-Lüğa*, haz. Abdüsselam Muhammed Harun, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), AVD mad., IV, 181-183.

⁴² Bkz. Furkân, 25/45; Kasas, 28/71-72; Şûrâ, 42/33 vb. Peygamberlerin, Allah'ın izniyle, âdetullahı aykırı olarak meydana getirdikleri fiillere mucize denir. Mucizeler aslında Allah'ın fiilidir.

⁴³ Enbiyâ, 21/69.

⁴⁴ Bkz. Hûd, 11/71-72; Zâriyât, 51/29.

⁴⁵ Öner, *İnsan Hürriyeti*, s.21-22.

Eş'arîlerden Bâkılânî (v.403/1012) başta olmak üzere İbn Ukayl (v.?) ve Cüveynî (v.478/1085), Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî (v.303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (v.321/933), Kadı Abdülcebbâr (v.415/1025) ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (v.436/1044), Şia'dan İbn en-Nevbahtî (v.311/924), Kerrâmiye'den İbnü'l-Heysen (v.?) felsefecilerin mantık usullerini ve felsefe metodunu uygun görmeyenlerden idiler.⁴⁶ Bunun sebebi ise mantık usulleri kelâmcılar tarafından konulan özel kelâmî delillerden bir kısmına aykırı düşmekteydi. Onlar, bu delilleri cerh etmenin iman akâidini cerh etmek hükmünde olduğuna inanmaktaydılar.⁴⁷ Mantık usulü kabul edildiği takdirde kelâmcıların bazı delillerinde kabul ettikleri öncüllerden pek çoğu reddedilmiş olacaktı. Bu ise onların üzerine bina edilen delillerin iptaline götürecekti. Kelâm ilmine has deliller iptal olunca da dinî akîde de zarar görmüş olacaktı. Bu sebeple mantık ilminin usulleri kelâmcılarca kabul edilemiyordu.⁴⁸

İn'ikâs-ı Edille'den bahsedilince -sanki ondan başkası bu yanlış kuralı kabul etmiyorlarmış gibi- hemen ilk akla gelen Bâkılânî olmaktadır. Zaman zaman da Bâkılânî'ye bu konuda haksızlık edilmektedir. Bâkılânî'nin eserlerinde açıkça İn'ikâs-ı Edille ilkesinden bahsedilmemekle birlikte İbn Haldûn (v.808/1406) bu ilkeyi Bâkılânî'ye isnad etmektedir.⁴⁹ Halbuki bu kural Bâkılânî de dahil olmak üzere mütekaddimîn kelâmcılarından neredeyse pek çoğu tarafından kabul edilmiştir.

Bâkılânî'ye göre herhangi bir şey akıl yoluyla doğru veya yanlış diye iki kısma ayrılır. Yahut tamamının doğru veya yanlış olması imkansız olan kısımlara ayrılır. Delil bu iki kısımdan birini iptal eder. Bu durumda akıl iptal ettiğinin zıddının doğruluğuna hükmeder. Böylelikle delil o şeyin diğer kısımlarını yanlış bulduğunda akıl arta kalan kısımların doğruluğuna hükmeder. Ona göre bir şey ya kadimdir ya da hâdistir. Eğer o şeyin hâdis olduğuna delil getirilirse onun kadim oluşu batıl olur. Şayet o şeyin kadim olduğuna delil getirilirse bu durumda da onun hâdis oluşu batıl olur.⁵⁰

Gazzâlî (v.505/1111), mütekaddimîn kelâmcılarına muhalefet ederek, *in'ikâs-ı edille* kuralını reddetmiş ve mantık ilmine önem verilmesi gerektiğini vurgulamıştır.⁵¹ Ona göre, delilin bâtil ve yanlış olmasından, medlûlün de bâtil ve yanlış olması gerekmez. Bir şeyin var olduğunu biliriz de henüz onun deliline sahip olamayız, ileride onun delilini de buluruz. Önceden bilinmeyen nice gerçekler vardır ki, sonradan bilinir ve delille ispat edilir hale gelmiştir. Bundan sonra "*Mantık ilmi bazı kelâmî delillere aykırı ise de iman akâidinin aslına aykırı değildir*" denilerek, bir kısım eski

⁴⁶ İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, I, 82.

⁴⁷ Bkz. Bâkılânî, *et-Temhîd*, s.7-8, 11-12.

⁴⁸ Abdurrahman İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1996), II, 536-537; İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, I, 82-84.

⁴⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 536.

⁵⁰ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s.11-12.

⁵¹ Bkz. Gazzâlî, *el-Munkızu min'ed-Dalâl*, çev. Ahmet Suphi Furat, (İstanbul: Şamil Yayınları, 1978), s.53.

kelâmî delillerin öncülleri (mukaddimât) iptal edilerek yerlerine nazar ve kıyasa uygun olan yenileri konulmuştur.⁵²

Sonuçta bu İn'ikâs-ı Edille ilkesine göre İslam bir kale ise onu savunacak silahların da kale kadar sağlam olması gerekmektedir. Ancak kale ve onu savunacak silahların bir ve aynı olduğu zehabına kapılmamak lazımdır. Çünkü kale ve onu koruyacak silahlar birbirinden farklı şeylerdir.

Bazı Kelâm ekolleri de imanın sadece kuru bir söz veya bilgiden ibaret olduğunu ileri sürmüşlerdir.

d) İman ve matematiksellik:

İnandım, iman ettim, ben de mü'minim, Müslümanım diyen veya kendisini topluma böyle lanse eden kişi -kalbiyle tasdik etsin veya etmesin- matematiksel olarak İslam toplumunda Müslüman muamelesi görmeyi hak eder. Dolayısıyla münâfığın imanı gerçek bir iman olmaktan ziyade matematiksel bir işlem gibidir. Münâfık, matematiksel bir işlemin sonucu gibi olan sahte imanını kendisine kalkan olarak kullanmaktadır. Bu ilkeden hareketle Mücessimeden Kerrâmiye'ye⁵³ göre iman sadece dil ile ikrardan ibaret olup, küfrünü gizleyen kimse, mü'min olduğunu ızhar ederse gerçekte mü'mindir. Ancak yine de cehennemde ebedî olarak kalmayı hak eder. Şayet kişi imanını gizler ve bunu açıkça ortaya koymazsa mü'min sayılmaz. Ancak ebedî olarak cennette kalmayı hak eder.⁵⁴ Bu açıklamalardan onların toplum içerisinde bir insana mü'min muamelesi yapılabilmesinin ana şartlarını ifade ettiklerini anlamamız mümkündür.

Kelâmcılar, zaten mü'min olduğunu ızhar edene toplum içerisinde mü'min muamelesi yapılmasına itiraz etmemektedirler. Ancak onlar, imanın matematiksel olarak sadece kuru bir söz veya bilgiden ibaret olduğu iddialarını reddetmişlerdir. Onların reddettikleri, bazılarının kalpte tasdik değil sadece marifetin, bilginin oluşabileceği iddiasıdır.⁵⁵ Mâtürîdî'ye göre isabetli olan kalpte tasdik oluşabileceğidir, fakat bu olguyu tam mânâsıyla anlatacak bir ifade bulmak da mümkün değildir. Sözlükte *"iman tasdik, inkâr ise tekzip etmek veya gerçeği örtmekten ibarettir"* şeklindeki ifade yoluyla bir delâlette bulunulabilmektedir. Bir şeyi bilmeyen kimse onu yalanlayan konumunda değildir. Nitekim Hz. Lût'un kavmine karşı hitabında yer alan *"münker"* kelimesi inkâr edilen değil, bilinmeyen tanınmayan mânâsına gelmektedir. Bu durumda ayetin mânâsı şöyledir; *"Şüphesiz ki sizler tanınmayan bir kavim (bilinmeyen kimseler, bilinmeyen bir topluluk)sunuz."*⁵⁶ Demek ki bir gerçeği bilmeyen herkes onu tekzip etmekle nitelendirilmez. Böylelikle

⁵² İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 85.

⁵³ Daha fazla bilgi için bkz. Neşet Çağatay-İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, 1985), s.145 vd.

⁵⁴ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. Adnan Bülent Baloglu vd., (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), s.321.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.380.

⁵⁶ Hicr, 15/62.

anlaşılmış oluyor ki, iman için marifetten öte kalple gerçekleştirilen bir tasdik olgusu vardır. Şu da var ki çoğu zaman cehaletin yalanlama ve inkâra sevk edişi gibi, bilgi de tasdik ve imana sevk eden bir sebeptir. “*İman, marifetten ibarettir*” sözü, “*İman - tasdike sevk eden bilginin bulunması halinde- tasdikten ibarettir*” mânâsına olunca doğru olmaktadır.⁵⁷ Tasdikin bilgiye dayanmaması ise bir şeyin bilinmeden kabullenilmesi mânâsına gelir ki, bu da bir mânâda cehaletle iman etmek demektir. Bu durum ise imanın gerçek mahiyeti ile çelişir.

Kur’an’da da imanın sadece bir sözden ibaret olmadığı tasrih edilmiştir.⁵⁸ Kendisine bildirilmesine rağmen Hz. Peygamber de münâfıkları topluma deşifre etmemiştir.⁵⁹

İslam dinini matematikselleştirmenin en tehlikeli bulunduğu alan şüphesiz ulûhiyet alanıdır. Bu alanda söylenecek sözler, ileri sürülecek fikirler son derece sağlam delillere dayanmalıdır ki, itikadî bir sapmaya meydan verilmesin.

Ulûhiyette Matematiksellik

Allah Teâlâ kendi zâtını tavsif ettiğinin dışında, başka bir varlık tarafından hiçbir şarta ve kurala bağlı kılınamaz. Bununla birlikte Allah’ın kudreti muhale taalluk etmez. Aklen ya da matematiksel olarak imkansız (muhal) olan bir şey Allah’a nispet edilmez. Ancak dini matematikselleştirmeye yönelik çaba içerisinde bulunan bazı ekoller Allah’a bazı fiillerin vâcip olduğunu söylemişlerdir.

a) Hiçbir şey Allah’a vâcip olamaz:

Adalet prensibini dinin beş esasıdan biri kabul eden Mu’tezile, ulûhiyet tasavvurlarının merkezine bu esasları yerleştirmekte ve “*Allah âdildir*” demekle O’nun fiillerinin hepsinin iyi olduğunu, asla kötülük yapmayacağını ve kendisine vâcip olanı da ihlal etmeyeceğini söylemektedir.⁶⁰

Mu’tezile kelâmcıları, Allah’ın peygamber göndermesini de adalet esası dahilinde kabul etmekte ve bunu Allah Teâlâ için yapılması vâcip fiiller içerisinde saymaktadır.⁶¹

Eş’arîler ise nübüvvetin imkânı konusunda Allah’ın her şeyin yaratıcısı ve sahibi olması sebebiyle ‘*mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunacağı*’ fikrinden hareket etmekte, peygamber göndermeyi de mümkün görmektedirler. Bununla birlikte, hiçbir şeyin Allah üzerine vâcip kılınamayacağını savunmaktadırlar. Bu sebeple

⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s.380; daha fazla bilgi için bkz. Neseî, *Tebîrâtü’l-Edille*, II, 412 vd.; Cüveynî, *İrşâd*, s.321-322; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s.106-108; Temel Yeşilyurt, “İmanın Mahiyeti” *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), s.294-297.

⁵⁸ Bkz. Hucurât, 49/14.

⁵⁹ Bkz. Müslim, *Sıfâtü’l-Münâfikîn*, 1-17 (IV, 2140-2146).

⁶⁰ Bkz. Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s.132, 133.

⁶¹ Bkz. Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s.563.

onlara göre Allah'ın peygamber göndermesi lütuf olmakla beraber, peygamber göndermediğinde bu durum sefeh ve zulüm olarak nitelendirilemez.⁶²

Mâtürîdî ise Allah'ın üzerine herhangi bir şeyin vâcip kılınamayacağını savunmaktadır. O, emir ve nehyin hikmet içinde yer aldığını,⁶³ Allah'ın, peygamber göndermesinde hakîm/hikmet sahibi olduğunu⁶⁴ belirtmekle birlikte, emir ve nehiy ile nübüvvet için "hikmetin gereği" şeklinde bir ifade kullanmamaktadır.⁶⁵ Bununla birlikte Mâtürîdiyye ekolünün güçlü temsilcilerinden biri olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî, kelâmcıların ekseriyetinin peygamber göndermeyi imkân alanı içinde kabul etmelerine rağmen, muhakkik âlimler nezdinde Allah'ın peygamber göndermesinin "hikmetin gereği" şeklinde değerlendirildiğini açıkça ifade etmektedir.⁶⁶ Mâtürîdiyye ekolüne mensup âlimler de nübüvvetin gerekliliğini değil de, imkânını tartıştıkları bağlamda Allah'ın *mâlikü'l-mülk* olduğu fikrinden hareket etmişlerdir.⁶⁷

Mu'tezile, adalet prensiplerinin bir sonucu olan, "el-Va'd ve'l-Va'id" prensibini de mezheplerinin beş esasından biri olarak kabul etmektedir. Buna göre matematiksel olarak va'd; dünyada amelleri güzel olanların ahirette mükafatlandırılmasıdır. Va'id de; dünyada amelleri kötü olanların ahirette cezalandırılması demektir.⁶⁸ İyi ameller yapanların mükafatlandırılmaması Allah'ın adaletiyle bağdaşmadığı gibi kötülük yapanların da ceza görmemesi ilâhî adalet ile bağdaşmaz. Bunlara binaen iyilik yapana mükafat, kötülük yapana da ceza vermek Allah için vâciptir. Sonuçta mü'mini cennete koymak, kafiri, günahkarı cehenneme atmak vâciptir demişlerdir. Buna ilave olarak, onlara göre tövbe etmeyen günahkarın bağışlanması da söz konusu olamaz. Ona Hz. Peygamber de şefa'at edemez, görüşünü savunmuşlardır.

Mu'tezile'nin bu görüşlerini bir yere kadar makul karşılamak gerekir. Bu da iyi amel yapanın mükafatı, kötülük yapanın da cezayı hak ettiği'dir. Bu kadarı matematiksel olarak doğrudur. Hiç kimsenin buna itiraz etmesi mümkün değildir. Çünkü Allah hiçbir kuluna zulmedecek değildir. Ancak Allah'ın affı ve şefa'at konuları meseleye dahil olduğunda matematiksellik devre dışı kalır. Diğer taraftan Allah'a herhangi bir şeyi vâcip kılmak da etik değildir.

Mu'tezile, "Şüphesiz ki Allah, kendisine şirk (ortak) koşulmasını asla bağışlamaz. Ve O (Allah), bundan başka (günâh)ları dileyeyeceği/dilediği kimse(ler) için mağfiret eder (bağışlar)"⁶⁹ gibi ayetleri küçük günahlar ve sonradan tövbe edilen, pişmanlık

⁶² Bkz. Ebû Bekir Bâkîllânî, *İnsâf fî mâ Yecibü 'l-tikâdüh*, haz. Muhammed Zahid el-Kevserî, (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000), s.58; Cüveynî, *İrşâd*, s.248-249; Ebû Bekir Muhammed İbn-i Fûrek, *Müccerredü Makalâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, haz. Daniel Gimaret, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), s.174-175; Alper, "Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri", s.136.

⁶³ Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.178.

⁶⁴ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III, 7 (الحكيم في بحث الرسل).

⁶⁵ Alper, "Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri", s.136.

⁶⁶ Nesefî, *Tebseratü'l-Edille*, II, 12.

⁶⁷ Bkz. Nesefî, *Tebseratü'l-Edille*, II, 7-8.

⁶⁸ Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, 1967), s.71; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s.47.

⁶⁹ Nisâ, 4/48.

duyulan büyük günahlar şeklinde yorumlamaktadır.⁷⁰ Mu'tezile'nin, kul tövbe etmeden, Allah'ın affını câiz görmemesine karşılık⁷¹ Ehl-i Sünnet, Allah'ın affını - O'nun üzerine herhangi bir zorunluluk olmaksızın- câiz görmüşlerdir. Onlar, Allah üzerine hiçbir şeyi vâcip görmeme prensibine uygun davranmışlardır. Tabii ki sırf affı câiz ve mümkün görmek, "ceza görülmeyecektir", şeklinde yanlış bir zannın ortaya çıkmasını gerektirmez. Kaldı ki, Allah'ın kimi affedeceği konusunda kesin bir bilginin ve kanaatin ortaya çıkmasına niçin sebep olsun? Üstelik va'd ve va'id konusundaki ayetler son derece kesin ve korkutucudur.⁷²

Mu'tezile mensupları akıl yürütmelerine devam ederek va'd ve va'id prensipleri bağlamında tövbeyi kabulün de Allah Teâlâ'ya vâcip olduğunu iddia etmekte görüş birliği içerisinde oldukları söylenmektedir.⁷³

Fahreddin er-Râzî (v.606/1029), Kadı Abdülcebâr'ın, tövbeyi kabulün Allah'a vâcip olduğu konusundaki görüşlerini şöylece nakletmektedir: Kadı Abdülcebâr'a göre "Allah katında (makbul) tövbe, ancak bilmeyerek günah işleyip sonra çok geçmeden tövbe edenlerin tövbesidir"⁷⁴ ayeti iki yönden tövbeyi kabul etmenin aklen Allah'a vâcip olduğuna delil getirilmektedir. Birincisi: Ayette geçen "alâ" kelimesi vücup içindir ve bu da tövbeyi kabul etmenin aklen Allah'a vâcip olduğunu göstermektedir. İkincisi ise: Ayetin baş tarafını soyut olarak kabul edersek, ayetin başı ile sonu arasında bir fark kalmaz. Çünkü ayetin ikinci kısmı tövbenin yapılıp, kabul edildiğini haber vermektedir. Fakat biz ayetin ilk kısmını, tövbenin kabulünün Allah'a vâcip oluşuna, ikinci kısmını da tövbenin yapılıp, kabul edildiğine yorumlarsak ayetin başı ile sonu arasındaki fark ortaya çıkar ve ayette tekrar olmadığı anlaşılır.⁷⁵

Râzî, Kadı Abdülcebâr'a nispet ettiği bu görüşü, Allah hakkında herhangi bir şeyin zorunlu görülmesi halinde, Allah da onu yerine getirmediği takdirde zemmedilmeye maruz kalması gerekir, bu ise batıldır, şeklindeki akli delili diğer akli ve nakli delillerle de destekleyerek reddeder.⁷⁶

Mutezilî kelâmcı ve müfessir Zemahşerî (v.538/1143) de, "Allah katında (makbul) tövbe, ancak bilmeyerek günah işleyip sonra çok geçmeden tövbe edenlerin tövbesidir. İşte Allah, onların tövbelerini kabul eder"⁷⁷ ayetini, Allah'ın, tövbeyi kabul etmesinin vâcip

⁷⁰ Sadeddin Mesud Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2010), s.214.

⁷¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), XVI, 197; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), s.527.

⁷² Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.215.

⁷³ Bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, X, 2-4; Cüveynî, *el-İrşâd*, s.327.

⁷⁴ Nisâ, 4/17.

⁷⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, X, 2; Abdülcebâr'ın *el-Muğnî* isimli eserinde "Fî Beyâni Vücûbi Kabûli't-Tevbe" adlı bir başlık bulunmaktaysa da Râzî'nin naklettiği bu görüş burada yer almamaktadır. Bkz. Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XIV, 337. Kadı Abdülcebâr'a ait diğer kitaplarda da böyle bir görüş bulunamamıştır.

⁷⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, X, 2-4.

⁷⁷ Nisâ, 4/17.

olduğu şeklinde yorumlamaktadır. Ona göre ayette ifade edilen, “*bilmeyerek günah işleyip sonra çok geçmeden tövbe edenlerin tövbelerini kabul etmeyi Allah üzerine almıştır*”, demek; Allah, tövbe edenin tövbelerini kabul etmeyi üzerine aldığı zaman tövbeyi kabul etmek ve kulu affetmek Allah’a vâciptir, anlamına gelir.⁷⁸ Ayetin sonundaki “*Allah, onların tövbelerini kabul eder*” ifadesinin tekrar edilmesinden ne murat edilmiştir, diye sorulursa Zemahşerî; “*bu tekrarla Allah’a itaatın insana vâcip olduğu gibi kulun tövbelerini kabul etmenin de Allah’a vâcip olduğunu bildirmek için tekrar edilmiştir, diye cevap veririz*”, demektedir.⁷⁹

Cüveynî, tövbeyi kabulün Allah’a zorunlu olmadığı hakkında Mu’tezile’yi ret sadedinde görünür âlemde örnek vermektedir. Mesela bir kişi başkasına kötülük yapsa, onun izzet-i nefsiyle oynasa, ona düşmanlıkta haddi aşsa ve bütün bu olanlardan sonra özür dilese, haksızlığa uğrattığı kişi aklen onun özrünü kabul etmek zorunda değildir. Affetme veya affetmeme tercihi, haksızlığa maruz kalan kişiye aittir; isterse onu affeder, isterse affetmez. Bunda hiçbir şüphe yoktur.

Tövbenin kabulünü umarak Allah’a yönelmenin, O’na boyun eğerek yalvarmanın gereği konusunda ümmetin icmâ etmiş olması da tövbeyi kabulün Allah’a vâcip olmadığının başka bir delilidir. Zira tövbenin kabulü Allah’a vâcip olsaydı, Allah’a yönelmenin ve duâlarda ısrar etmenin bir mânâsı olmazdı. Dolayısıyla tövbenin kabulü zannîdir. Şartları tam olarak yerine getirildiği takdirde tövbenin kabulü gâlip zan ifade eder.⁸⁰

Tüm şartlarına riayet edilerek tövbe yapılması durumunda ayette geçtiği şekliyle “*Allah, dilediği kimseleri mağfiret eder, bağışlar*”⁸¹ dilemediği kimseleri de bağışlamaz, demek de meseleye katkı sağlamamaktadır. Mu’tezile’nin, tövbenin kabulünü Allah üzerine zorunluluk olarak görmesini bu bağlamda maksadını aşan bir ifade olarak almak daha doğru olur. Çünkü Allah’ın fiillerinde keyfilik yoktur. Bir hikmeti, herhangi bir sebebi olmadan Allah, kulunun tövbelerini neden kabul etmesin ki! Allah’a herhangi bir zorunluluk yüklemeksizin “*Tevvâb olan Allah, tüm şartlarını yerine getiren kimsenin tövbelerini kabul eder*” şeklinde yaratanına hüsnü zan beslemek en uygun olan yoldur.

Diğer taraftan Mâtürîdî, Mu’tezile’nin kulların fiilleri hakkındaki tutumuyla başka türlü bir cebriye anlayışına sürüklendiğini iddia etmektedir. Ona göre, Mu’tezile, Allah Teâlâ’yı cebr altına almaya çalışmaktadır. Kulu cebrden kurtarmaya çalışırken, Allah Teâlâ’yı cebr altına almaktadır, bir nevi yağmurdan kaçarken,

⁷⁸ Cârullah Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvîl fî Vücûhi’t-Te’vîl*, haz. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvad, (Riyad: Mektebetü Abikân, 1998), II/41-42.

⁷⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 44.

⁸⁰ Cüveynî, *el-İrşâd*, s.327. Gâlip Zan: Zannın bir tarafında ilim diğer tarafında da bilgisizlik vardır. Doğruluk yönünden ilme en yakın olan yani daha çok ve daha güçlü belirti ve alametlerle desteklenen zanna, zann-ı gâlip adı verilir. Muhammed Ali et-Tahânevî, *Mevsûatü Keşşâfu Istılâhâtî’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, haz. Ali Dehruç, (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), ZNN mad., II, 1153-1154.

⁸¹ Nisâ, 4/48.

doluya tutulmaktadır. O, bu iddiasını şöyle delillendirmektedir: “Mu’tezile’nin, cebriyenin ta kendisi olduğunu ispatlayan bir husus da onların; ‘istese de istemese de kulun fiili vardır’ demeleridir. Fiil işlemekte istekten (meşîet) mahrum kalan kimse ya unutmuş ya cahil veya âciz olan biridir. Bunun başka alternatifi de yoktur. Şunu da belirtmek gerekir ki, Mu’tezilîler, kula, Allah’ın hükümrânlığı dahilinde, O’nun dilemediğini dileme hakkını ve yine O’nun mülkünde istemediği şeyi isteme (irade) yetkisini tanımışlardır; oysaki Allah, bunun hilafını dilemekte ve başka şeyleri murad etmektedir. Bu ise bir zor ve cebr alametidir. Mu’tezile mensupları, Allah’a hükümrânlık ve azamet tanımları meyanında kulu cebr durumunda bırakan Cebriyye’yi ayıplamış fakat hikmetsizlik ve bilgisizlikleri yüzünden Âlemlerin Rabbinin cebr altında olduğunu söylemişlerdir.”⁸²

“Allah’ın yaratması” meselesi ile ilgili olarak Mu’tezile ile Ehl-i Sünnet arasında münakaşaya sebep olan konulardan birisi de Mu’tezile’nin; ‘Allah’ın, kul için aslah (en hayırlı) olanı yaratması vâciptir’, iddiasıdır. Mu’tezile’den Bîşr b. Mu’temir (v.210/825) ile onun fikrinde olanlar; “kul için hayırlı olana riâyet etmek Allah’a vâciptir” demişlerdir. Ancak Mu’tezile salah ve aslah konusunda görüş birliği içinde değildir. Bağdat okulu “dünyada ve ahirette insanlar için aslahı işlemek Allah’a vâciptir, gereklidir” derken Basra okulu Allah’ın aslahı ahirette işlemesi üzerinde durmaktadır. Her iki okul da ahirette Allah’ın aslaha riâyetini vâcip görürken, dünyada aslaha riâyet konusunda anlaşmazlık içerisindedirler.⁸³

Ehl-i Sünnet’e göre kulları için en uygun, en hayırlı (aslah) olanı yerine getirmek, yaratmak Allah Teâlâ’ya vâcip olmadığı gibi onlar için kötü olmayan şeyi (salahı) seçip yaratmak da üzerine borç değildir. Ehl-i Sünnet salah-aslah konusunda birlik içerisindedir. İnsanlar için salah ve aslaha riâyet yüce Allah’a gerekmez. Çünkü ilahlık vücûpla bağdaşmaz. Allah üzerinde emredici bulunmadığı gibi, O mutlak adâlet sahibidir. Ehl-i Sünnet âlimleri özellikle salah-aslaha riayet konusunda olmak üzere, Mu’tezile’nin, Allah’a bazı konularda vücup atfetme düşüncelerini ret sadedinde şu delilleri zikretmektedirler:

1- Ulûhiyet vücûbu kabul etmez. Aksine Allah, kulları hakkında dilediğini yapar. Allah Teâlâ hakîmdir. Her şeyi bir hikmet gereği yaratır. Kulları arasında ister aslah olsun, ister aslah olmasın her ikisini de yaratması caizdir. Sırf lütuf olmak üzere kulları hakkında aslah olan şeyi yaratır. Yoksa aslah olan şeyi yaratması vâcip değildir. Kulları hakkında aslah ve en faydalı olan şeyi yaratmak vâcip olunca ya o şeyin terki mümkün olmazdı da Allah’ın âciz, muhtar olması/mecbur kalması lazım gelirdi. Yahut terk etmesi sefeh sayılırdı. Allah Teâlâ, acz, sefeh şaibelerinden münezzehtir.⁸⁴

2- Allah kendi mülkünde dilediği gibi tasarruf edemezdi. Kulları hakkındaki lütufları fazl ve kerem kabilinden olmayıp, zarûrî olurdu. Bu sebeple de kulları,

⁸² Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s.322.

⁸³ Cüveynî, *el-İrşâd*, s.237; Ebü’l-Hasen el-Eş’arî, *Makalâtu’l-İslâmiyyîn*, haz. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (Sayda-Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 1990), I, 315-316; bkz. Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 16 vd.

⁸⁴ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 195.

O'na şükran ifadeleri ile dolu olmazlardı. Çünkü şükrü gerektiren bir şey ihtiyârî olarak meydana gelen nimetler ve ihsanlardır, ihtiyârî fiillerdir. “*Kul için en uygun olanı yaratmak Allah üzerine vâciptir*” demek, Allah Teâlâ'nın, kullarına hidâyet vermek suretiyle, onlara olan lütufkârlığını inkâr etmek demektir. Çünkü üzerine vâcip olan bir hakkı edâ edip yerine getiren, hak sahibine lütufta bulunmuş sayılmaz.

3- Kul için en hayırlı olanı yaratmanın vâcip olduğu görüşünün, aynı zamanda Allah Teâlâ'nın kudret sahasını sınırlandırma fikri taşıdığını da söyleyebiliriz. Çünkü buna göre Allah Teâlâ, kuluna en uygun olanı sonuna kadar vermiş, tüketmiştir. Şayet onun kudreti dahilinde kul için daha elverişli bir şey bulunur da kendisine verilmemiş olursa bu ondan, gelen bir haksızlık ve zulüm yerine geçer. Bu düşünce tarzına göre, Allah Teâlâ'nın kendi kudreti dahilinde bulunan en elverişli şeyi son noktasına kadar Hz. Peygamber ile Ebû Cehil'in her birine verdiği benimsenmektedir.

4- Bütün Müslümanlar, Allah Teâlâ'dan bizi günahattan korumasını, bize yardımcı olmasını ve fiillerimizi rızâsına uygun kılmasını talep etmenin meşruiyeti üzerinde ittifak etmişlerdir. Allah Teâlâ eğer talep ettikleri şeyi zaten kendilerine vermiş idiyse onların talep edişleri abes ve nankörlük olur. Şayet vermemişse onlar hakkında kötülüğe vesile olacak bir şey yapmış olur. Yine bunun gibi Allah Teâlâ'dan hastalığın giderilmesini ve musibetin kaldırılmasını istemek de caiz, hatta müstehabdır. Eğer hastalık ile bela kul hakkında hayra vesile ise bunların kaldırılmasını istemek kötülüğü istemektir. Şayet bu iki şeyin bulunmaması hayra vesile idiyse demek ki, Allah Teâlâ, kulları için şerre vesile olacak bir şey yapmış olmaktadır.

5- Mu'tezile'nin iddiasına göre; Allah Teâlâ kendi kudreti dahilinde olan istidad ve imkanı son noktasına kadar kâfire verdiği halde kâfir iman etmemiştir. O halde kul için en hayırlı olan şeyin Allah Teâlâ'nın kudreti dahilinde olmadığı ortaya çıkmış oluyor. Çünkü kul için en hayırlı olan kendi isteğiyle iman edip ebedî mutluluğa erişmektir. Yoksa imana muktedir olup da inanmamak ve ebedî felakete maruz kalmak değildir. Onların iddialarına bakılacak olursa Allah Teâlâ, kulu hakkında onun için en hayırlı olanı değil, en zararlı olanı yapmış olmaktadır.⁸⁵

Allah, bazı fiillerinde mecbur olursa O'nun vâcip bir varlık oluşuna hâlel gelir. Mu'tezile'nin, “*Allah'ın kul için aslah (en uygun) olanı yaratması vâciptir*” şeklindeki iddiasını, tövbeyi kabulün Allah'a vâcip olduğu iddiasında olduğu gibi yine maksadını aşan aşırılıklar olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü ahlâken Allah'ın, kulu hakkında kötülük dilemesi, kulun kendi fiili olması dışında kötülüğü onun için yaratması ve kulunu kötülüğe teşvik etmesi uygun değildir. Bu her şeyden

⁸⁵ Nureddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1980), s.155-156; bkz. Neseî, *Tebîrâtü'l-Edille*, II, 330; Cüveynî, *el-İrşâd*, s.225-226; İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Lumau'l-Edille*, haz. Fevkiye Hüseyin Mahmud, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), s.122; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 195.

önce Allah'a karşı sû-i zan beslemek, O'na güvenmemektir. Halbuki Allah, Rahmân'dır, Rahîm'dir⁸⁶, erhamü'r-râhimîn: merhametlilerin en merhametlisidir.⁸⁷ Şüphesiz ki O'nun rahmeti, gazabını geçmiştir.⁸⁸

Ulûhiyetle bağlantılı ancak matematiksel ölçülerin de bulunduğu alanlar vardır. İşte bunlardan en önemlisi kazâ ve kader konularıdır. Allah Teâlâ her şeyi bir ölçüye göre yaratmıştır. O'nun yaratmasında asla tesadüfe, bilgisizliğe yer yoktur.

b) Kader ve her şeyin bir ölçüye göre yaratılması:

Kader kelimesinin en önemli sözlük manalarından ilki ölçü, miktar ve hesaplama manasıdır. "*Kadera*" kelimesi bir şeyin ulaşacağı son noktayı, onun künhünü ve sonunu ifade eder.⁸⁹ Her şeyin kaderi ve miktarı, onun ölçüsüdür ve bir şeyi, başka bir şeyle ölçmek ve kıyaslamaktır.⁹⁰ "*Kadderahû takdîran*", bir şeyi ölçüye göre yaptı, demektir.⁹¹ Kader; bir şeyin ziyadesiz ve noksansız olarak başka bir şeye müsâvî, denk olmasının lügatıdır. Dinen de şekil bakımından da benzerlik gerektiren şer'î/dînî ölçülerde müsâvîlik, denkliktir. Bu da "*keyl: ölçek*" ve "*vezin: tartı*"dır.⁹² Kadr ve takdîr kelimelerinin Allah'a isnadı O'nun yaptığı işlerin bir nizamı, ölçüsü ve hikmeti olduğunu bildirir. Yaptığı işleri bir hikmet dairesinde yapar. Lüzumsuz, mânâsız gelişigüzel, rastgele iş yapmadığını ifade eder. Bunun için her şeyin bir ölçüsü, miktarı ve uyduğu bir nizamı vardır.⁹³

"*el-kadîr*" ve "*el-kâdir*", Allah'ın sıfatlarındandır. Her ikisi de kudrettendir. Her ikisi de takdîr, güç yetirmektendir. Kadîr, hikmetin gerektirdiği şekilde fazla veya eksik olmayarak, dilediği şeyi ölçü ile yapandır.⁹⁴

Allah Teâlâ; "*Şüphesiz ki Biz, her şeyi bir kader (belli bir miktar, denge ve ölçü) ile yarattık*"⁹⁵, "*Muhakkak ki Allah, her şey için bir ölçü kılmış/yaratmıştır*"⁹⁶ "*Ve her şey O'nun (Allah'ın) katında bir ölçü ile dir*"⁹⁷ buyurmaktadır. Bu ayetleri "*Yaratan (Allah) bilmez mi! Ve O, Latîf (her şeyin bütün inceliklerini bilen, lütuf ve ihsan sahibi)dir, Habîr*

⁸⁶ Fâtiha, 1/1, 3.

⁸⁷ A'râf, 7/151; Yûsuf, 12/64, 92; Enbiyâ, 21/83; Mü'minûn, 23/109; 118.

⁸⁸ Bkz. Buhârî, *Tevhîd*, 28, 55 (VIII, 187-188, 216); Müslim, *Tevbe*, 14 (IV, 2108, 2751).

⁸⁹ İbn Fâris, *Mu'cemu Makâyisi'l-Lüğâ*, KDR mad., V, 62; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, haz. Hüseyin Nassâr vd., (Kuveyt: Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, 1965-2001), KDR mad., XIII, 370; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Sihâh; Tâcü'l-Lüğati ve Sihahu'l-Arabiyye*, haz. Ahmed Abdülğafûr Attâr, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), KDR mad., II, 786; Mecdüddin Muhammed Fîruzabâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, haz. Muhammed Naim el-Arkasûsî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), KDR mad., s.460; Cemâleddin Muhammed İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, haz. Abdullah Ali el-Kebîr vd., (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), KDR mad., V, 3548.

⁹⁰ İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, KDR mad., V, 3547.

⁹¹ Fîruzabâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, KDR mad., s.460.

⁹² Tahânevî, *Keşşâf*, KDR mad., II, 1301.

⁹³ Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, (Ankara: Atay Yayınları, 2013), s.121.

⁹⁴ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, KDR mad., XIII, 378.

⁹⁵ Kamer, 54/49.

⁹⁶ Talak, 65/3.

⁹⁷ Ra'd, 13/8.

(açığıyla, gizlisiyle her şeyden hakkıyla haberdar)dır”⁹⁸ ayeti ile beraber değerlendirecek olursak, her şeyi yaratan Allah’ın, yarattığı her şeyi en ince ayrıntıları ile bildiği ortaya çıkar. Buna yaratılan varlığın gelecekte ne olacağı, yaratılanın hangi davranışlarda bulunacağı da dahildir. İşte bu da kaderin ta kendisidir. Kader inancı yaratma konusunda matematikselliğin varlığının en büyük kanıtıdır. Kelâm âlimleri insanın kendi fiillerini yaratamayacağı hükmüne hem naklî delillerle hem de bazı matematiksel delillerle ulaşmışlardır.

Sonuç

Allah Teâlâ, insanı bitkiler ve hayvanlardan farklı olarak akıl ve irade sahibi bir varlık olarak yaratmıştır. Zaten insan da bu meziyetlere sahip olduğu için kendi iradesi ile yaptığı her şeyden sorumlu olmaktadır. Aksi takdirde sorumluluk ortadan kalkar. Ancak kainâtta her şeyin akılla çözülebileceği beklentisi de doğru bir başlangıç noktası değildir. Her şeyi aklın çözebileceğini iddia etmek vahyi inkârı götürür. Dolayısıyla akıl her şeyi çözemez. Ziya Paşa (1829-1880); “İdrâk-i meânî bu küçük akla gerekmez, Zîrâ bu terazi bu kadar sıkleti çekmez”, demiştir.⁹⁹

“İnsanın kendisiyle iyi ve kötüyü ayırt ettiği akıl, kânun-ı ilâhî ile yani din ile sınırlanmış ve desteklenmiş olmadıkça geçmez para gibidir, hiçbir şeye yaramaz. İnsanları bir kontrol altına alan bu akıl kuvveti her halükârda esaslarını semâvî bir kaynaktan almaya, bu esasları hareketlerinde rehber edinmeye mecburdur.”¹⁰⁰

Bütün bunlara dayanılarak ulûhiyet alanında aklın rolünü zayıflatmak, akli etkisizleştirmeye çalışmak da asla kabul edilebilecek bir düşünce tarzı değildir. Akıl yüklenebileceği kadar sorumlu olmalıdır.

Tabiatı gözlemleme ve akli çıkarımlar sonucunda her şeyin sebep-sonuç ilişkisi içerisinde katı bir determinizme bağlı olduğu fikri de doğru değildir. Kainatta bulunan fiziksel, biyolojik ve toplumsal yasaların koyucusu ve yaratıcısı Allah Teâlâ’dır. Tabii ki, buğday ekilince, oradan arpa çıkacak değildir. Havaya atılan taş elbette yer çekimi kuralına göre yere düşecektir. Bütün bunlara ek olarak her şeyin matematiksel (zorunlu) sonuçlar doğurmadığı, fizikî âlemde tam bir determinizmin bulunmadığı da çeşitli bilim adamları tarafından ortaya konulmuştur. Maddî âlemde bile katı bir determinizm olmayınca maddî olmayan konularda katı bir determinizmden asla söz edilemez. Her konuda katı bir determinizmin bulunmaması determine olan alanların bulunmadığı anlamına da gelmez.

İslam âleminde de dini bazı matematiksel kurallara bağlama eğilimi bazı dönemlerde kendini göstermişse de bu konular tenkide uğramış ve ortadan kalkmıştır. Allah Teâlâ, zâtı, sıfatları ve mübârek isimleriyle matematiksel kurallarla

⁹⁸ Mülk, 67/14.

⁹⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Dînî ve Felsefî Ahlak Lügatçesi*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), s.8.

¹⁰⁰ Bolay, *Ferit Kam*, s.177 (Sebülürreşad XXIV, 616 dan naklen).

anlaşıp, değerdendirilemez. Özellikle ulûhiyetle ilgili konularda Allah'a vâcip olan bazı görevler yüklemek asla kabul edilebilir, savunulabilir konular değildir.

Allah'ın bildirmemesi sebebiyle hakkında insanın da derin bilgiye sahip olmadığı bazı ulûhiyet konularında var olan sem'î bilgileri bir tarafa bırakarak veya akla olması gerektiğinden fazla güvenmek, te'vilde aşırı gitmek gibi değişik yollarla etkisizleştirerek, matematiksel ilkelerden hareket ederek ileri atılmak, kendi kafasına göre akli bazı çıkarımlarda bulunmak her zaman doğru sonuçlar meydana çıkarmayabilir. Böyle bir durum Allah Teâlâ'nın kadrini bilmemeye, takdir edememeye, O'nu şanına layık olmayan bir şekilde nitelemeye, sonuçta da O'nun ulûhiyetini insanlar arasında bazı yönlerden zaafa uğratmaya yol açabilir. İlâhlıkla bağdaşmayan bazı sakıncalı durumlara kapı aralamak ise iman zafiyetine sebep olur. Tevhid ve tenzihe büyük önem veren İslam akidesi böyle şeylerle bağdaşamaz.

İslam akla, mantığa büyük önem veren ve her ikisine de uygunluk arz eden bir din olmakla beraber, dinle ilgili her konu matematik ve mantık kurallarına sahipmiş gibi algılanarak aklileştirilemez. Din tamamen mantık kurallarına bağlanamaz. Sadece mantık kurallarıyla hareket edilerek, dini konularda her zaman doğru sonuçlara varılamaz. Dini konular her zaman matematiksel kalıplara dökülerek anlaşılmaz. Matematiğin kuralları gibi kurallarla dini konulara özel olarak da ulûhiyet konularına yaklaşamayız. Dinin de kendine göre yaşayan bir ruhu vardır. Onu sadece akıl, mantık kurallarına boğarak matematikselleştirmek, ruhsuz, robotik kurallar bütününe dönüştürür.

Kaynakça

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1988.

Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Alper, Hülya, "Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri", *Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri Sempozyumu*, İstanbul, Ekim, 20-21 2012, ed. İlyas Çelebi-Mehmet Bulğen, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013, s.115-154.

Altıntaş, Ramazan, *Mevlânâ'da Gönül Kelâmı*, İstanbul: Vefa Yayıncılık, 2007.

Atay, Hüseyin, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, Ankara: Atay Yayınları, 2013.

Aydın, Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.

Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed, *et-Temhîd*, haz. Richard Yûsuf Mc. Carty, Beyrut: Mektebetü's-Şarkıyye, 1957.

- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed, *el-İnsâf fî mâ Yecibü İtikâdühû ve lâ Yecüzü'l-Cehlü bih*, haz. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed, *el-Beyân anî'l-Fark Beyne'l-Mu'cizât ve'l-Kerâmât ve'l-Hiyel ve'l-Kehânet*, haz. Richard Yûsuf Mc. Carty, Beyrut: Mektebetü's-Şarkıyye, 1958.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmi Kelâm*, İstanbul: Bilmen Yayınları, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Dînî ve Felsefî Ahlak Lügatçesi*, İstanbul: Bilmen Yayınları, 1967.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Ferit Kam*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını, 1988.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1987.
- Boutroux, Emile, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, çev. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1998.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî (el-Câmiu's-Sahîh)*, İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, ts. (İstanbul: Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire 1315/1897 tarihli baskısından ofset).
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *Sıhah; Tâcü'l-Lügati ve Sıhahu'l-Arabiyye*, haz. Ahmed Abdulğafûr Attâr, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.
- Coşkun, İbrahim, *Günümüz Akaid ve Kelâm Problemleri*, İstanbul: Kitap Dünyası, 2017.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *el-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *Lumau'l-Edille*, haz. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Çağatay, Neşet-Çubukçu, İbrahim Agah, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, 1985.
- Çelebi, İlyas, *İslam'ın İnanç Esasları*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Çığman, M. Kenan, *Kazâ-Kader, Hayır ve Şer, Rızık, Ecel ve Tevekkül*, Ankara: Pars Matbaası, ts.
- Düzgün, Şaban Ali ed., *Kelâm El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya: Sebat Ofset, 1993.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasen, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, haz. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Sayda-Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1990.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, haz. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Kahire: Dâru'l-Kitâb, 1987.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen, *Lüma' fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, haz. Hamûde Gurâbe, Kahire: Matbaatü Mısıryye, 1955.
- Fîruzabâdî, Mecdüddin Muhammed, *Kâmûsu'l-Muhît*, haz. Muhammed Naim el-Arkasûsî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Feynman, Richard, *The Character of Physical Law*, Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology Press, 1985.
- Frolov, İvan, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, İstanbul: Cem Yayınları, 1991.
- Gali, Kâsım, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî Hayâtuhu ve Ârâuhu'l-Akdiyye*, Tunus: Dâru't-Türkî li'n-Neşr, 1989.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd, *el-Munkızu min'ed-Dalâl (Dalâletten Hidâyete)*, çev. Ahmet Suphi Furat, İstanbul: Şamil Yayınları, 1978.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.
- Gölcük, Şerafeddin, *Bâkıllânî ve İnsanın Fiilleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Gölcük, Şerafeddin-TOPRAK Süleyman, *Kelâm*, Konya: Tekin Kitabevi, 1996.
- Heinen, Anton M., "Kelâmcılar ve Matematikçiler Süregelen Neticeleriyle Bir Tartışmanın İzleri", çev. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2012/2), s.305-320.
- Heisenberg, Werner, *Parça ve Bütün (Der Teil und das Ganze)*, çev. Ayşe Atalay, İstanbul: Düzlem Yayınları, 1990.
- Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, 1967.
- İbn-i Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ, *Mu'cemü Makâyisi'l-Luğa*, haz. Abdusselam Muhammed Hârûn, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn-i Fûrek, Ebû Bekir Muhammed, *Mücerredü Makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, haz. Daniel Gimaret, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn-i Manzûr, Cemâleddin Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, haz. Abdullah Ali el-Kebîr, vd., Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.

- İzmirli, İsmâîl Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1339-1343.
- Kadı Abdülcebbâr, Ahmed b. Halil Hemedânî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, haz. İbrâhîm Madkur vd., Kahire: Vezeratu's-Sekâfe ve'l-İrşâd el-Kavmî, ts.
- Kadı Abdülcebbâr, Ahmed b. Halil Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, haz. Abdulkerim Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Karadaş, Cağfer, *Zaman Mekan İçinde İnsan ve Kaderi*, Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Karadeniz, Osman, *İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu*, İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayını, 2013.
- Karamanoğlu, Osman Korkmaz, *Ansiklopedik İzm'ler Sözlüğü*, İstanbul: Anahtar Kitaplar, 2007.
- Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kazâ*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Kılavuz, Ahmet Saim, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1987.
- Koç, Yalçın, *Determinizm ve Mekan*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 1984.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, haz. Fethullah Huleyf, İstanbul: Mektebetü'l-İslamiyye, 1979.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, haz. Fâtıma Yûsuf Haymî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2004.
- Müslim, b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, haz. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Beyrut: İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1991.
- Nesefî, Ebü'l-Maîn/Muîn, *Tebsiratü'l-Edille*, haz. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003-2004.
- Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1987.
- Öztürk, Ali, "Sosyal Bilimlerde Metin Yazıcılığı Üzerine Meta-Matematiksel Bir Model Denemesi", *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu*, İstanbul, Nisan 2012 içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Sultanbeyli Belediyesi, İstanbul: 2012, s.101-106.

- Öztürk, Yaşar Nuri, *Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç Deizm*, İstanbul: Yeni Boyut Yayıncılık, 2015.
- Râzî, Fahreddin, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sâbûnî, Nureddin, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1980.
- Sartre, Jean Paul, *Varoluşçuluk (Existentialisme)*, çev. Asım Bezirci, İstanbul: Say Yayınları, 1985.
- eş-Şâfiî, Hasan Mahmud, *el-Medhal ilâ Dirâseti İlmi'l-Kelâm*, Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1988.
- eş-Şâfiî, Hasan Mahmud, "Min Kadâya'l-Menhec fî İlmi'l-Kelâm", *Dirâsâtün Arabiyye ve İslamiyye*, 1, (1983): 34.
- Tahânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatü Keşşâfu Istilâhati'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, haz. Ali Dehruç, Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.
- Taftazânî, Sadettin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.
- Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet-Orhan Sadeddin, sad. Yüksel Kanar, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Erarp, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.
- Yeprem, M. Saim, *İrâde Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayını, 1997.
- Yeşilyurt, Temel, "İmanın Mahiyeti" *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Yılmaz, Tahsin, *Determinizm ve Hürriyet Problemi*, Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayını, 1972.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, haz. Hüseyin Nassâr vd., Kuveyt: Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, 1965-2001.
- Zemahşerî, Cârullah, *Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, haz. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvad, Riyad: Mektebetü Abîkân, 1998.