



İlk Dönem Kelam-Felsefe İlişkisinde İman Akıl ve İrade

Cafer Genç¹

Öz

Kelamda akıl ile naklin ilişkisine dair geniş kapsamlı tartışmalar yapılmış ve önemli sayıda literatür oluşmuştur. Akıl ile naklin ilişkisine dair bu tartışmalar kendi zemininde yararlı tartışmalardır; çünkü her iki kavramın çerçevesi ve ilişkisi önem arz etmektedir. Ancak mesele iki kavramın “ilişkisi” olmaktan çıkarılıp her ikisinin ayrı kavramlar olarak ele alınması önemli bir probleme yol açmaktadır. Bu yöneliş; birbirini gerektirmeyen “akla dayanan bilgi” ve “nakle dayana bilgi” şeklinde iki özerk/farklı bilgi çeşidinin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Akıl ile naklin ilişkisine benzer bir konu akıl ile iradenin ilişkisi konusudur. Akıl insan olmanın bir şartı/sonucu olarak her insanda vardır ve inançtan bağımsız olarak kendini ortaya koyabilme ve bilgi üretme gücüne/sistemine sahiptir. Benzer şekilde, irade etmek de insan olmanın bir şartı/sonucudur ve inançtan bağımsız olarak da işlevseldir. Bu makalede, kısaca kelam tarihinde akıl ve iradeye atfedilen anlama paralel olarak birinin diğerini belirleme ve şekillendirme arasındaki ilişki ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Akıl, İrade, Nas, Selef.

Genç, Cafer. “İlk Dönem Kelam-Felsefe İlişkisinde İman Akıl ve İrade”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 9/3 (Eylül 2025), 676-701. <https://doi.org/10.32711/tiad.1577871>

Geliş Tarihi	01.11.2024
Kabul Tarihi	11.09.2025
Yayın Tarihi	30.09.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	



Faith Reason and Will in the Early Kalam-Philosophy Relationship

Cafer Genç ¹

Abstract

There have been extensive discussions on the relationship between reason and transmission in Kalam, and a significant amount of literature has emerged. These discussions on the relationship of mind and transmission are useful discussions on their own ground because the framework and relationship of both concepts are crucial. However, considering the two concepts as separate concepts rather than the "relationship" of the two concepts leads to a significant problem. This orientation leads to the emergence of two autonomous / different types of information in the form of "knowledge based on reason" and "knowledge based on transmission," which do not require each other. A similar issue to the relationship between reason and transmission is the relationship between reason and will. Reason exists in every human being as a condition/consequence of being human and has the power/system to reveal itself and produce knowledge independently of belief. Similarly, willingness is a condition/consequence of being human and is functional regardless of belief.

Keywords: Kalam, Reason, Will, Nas, Salaf.

Genç, Cafer. "Faith Reason and Will in the Early Kalam-Philosophy Relationship", *Turkey Journal of Theological Studies*, 9/3 (Eylül 2025), 676-701. <https://doi.org/10.32711/tiad.1577871>

Date of Submission	01.11.2024
Date of Acceptance	11.09.2025
Date of Publication	30.09.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Asst. Prof., Dr. Artvin Çoruh University, Faculty of Theology, Department of Fundamental Islamic Sciences, Department of Kalam, g.cafer@artvin.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5188-4892.

Giriş

Arapçada akıl “akıl” kökünden türemiş bir mastar olup “menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak” gibi anlamlara gelmektedir.³ Kur’an’da akıl, “bilgi elde etmeye yarayan güç” ve “bu güç ile elde edilen bilgi anlamına gelmekte,⁴ Kur’an’da geçen elbâb, kalb ve fuâd gibi ifadeler “sezme, anlama ve bir şeyin mahiyetini kavrama gücü” anlamlarında akıl ile yakın ve benzer anlamlar taşımaktadır.⁵ Kur’an’da akıl doğru ve yanlış bulma ile sınırlı değil, doğruyu kabul etme iradesini ortaya koyma işleviyle beraber kullanılmaktadır. Kur’an’da akıl sadece illiyet mekanizmasına bağlı işleyen bir sistem olarak değil, bütün kalbi ve amelî fiilleri organize eden kabiliyet olarak görülmektedir. Bu meyanda; doğruyu anlayan “akıllı/akıl sahibi” olmakla beraber doğruyu kabul etmemesi ve/veya yapmaması durumunda aklını kullanmış sayılmamaktadır.⁶

Felsefe ve mantıkta akıl “varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher, maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç” anlamına gelmektedir.⁷ Bazı felsefî sistemler akli vazgeçilemez temel ilkeler sistemi olarak görerek aklın ilkeleri ile tanrının fiilleri arasında doğrudan ilişki kurmakta, akıl ilkelerini; tanrının uyduğu, insanın da uyması gerekli ilkeler olarak tanımlamaktadırlar.⁸ Bu anlayışta olanlar, tanrının mükemmelliğini akli ilkelere tam olarak uyabilme imkân ve kudretine sahip olması olarak anlamakta, insanın da bu ilkelere uyabildiği ölçüde mükemmelleşebileceğini ileri sürmektedirler.⁹ Akli sudur ekseninde değerlendirenler, aklın doğrudan tanrı olmadığını söylemiş olsalar bile, zımnen de olsa Tanrı ile ontolojik benzerlik¹⁰ içerisinde olduğunu ve tanrının da uymakla yükümlü olduğu akli ilkelerin varlığını kabul etmiş olmaktadır.¹¹ Bir diğer husus, sudur nazariyesine göre akıl tanrıdan feyz yoluyla zorunlu olarak çıktığından “mahza iyidir” ve birinci derecede bilgi kaynağıdır.¹² Sudur sistemindeki akıl-nefis-felek/tabiat sistemi, bilgi ile varlık/oluş arasında doğrudan zorunlu akli/yegâne ilişkiyi yapısal bir sistem/durum olarak görmeyi gerektirmektedir.¹³ Stoa felsefesinde akıl ve gücün beraberce tabiatla gerekli düzenleme

³ Cevherî, İsmail b. Hammad, *Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye* (Beyrut: 1990), V/1769; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İSAM Yayınları, 2010), 21.

⁴ Râgıb el-İşfehâni, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, çev. Abdülkâki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, 3. Baskı (İstanbul: 2012), 715; Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 22.

⁵ el-İşfehâni, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 949; Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 176.

⁶ el-Müddessir 74/18-25.

⁷ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/238-239.

⁸ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, 3. Basım (İstanbul: İklim Yayınları, 1992), 155.

⁹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, 5. Basım (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 94-95; Peter Adamson, “Felsefî Teoloji”, çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelamı*, Sabına Schmidtke, 2. Baskı (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 404.

¹⁰ İsmail Hakkı İzmirli, *İslam'da Felsefe Akımları*, hz. N. Ahmet Özalp (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1995), 325; Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, 6. Basım (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 29.

¹¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 45.

¹² Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 113.

¹³ Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 112.

ve dönüştürmeyi yaptığına dair inanç/bilgi, akıl-güç ve tabiat ilişkisine işaret etmiş olması açısından konumuz bağlamında önem arz etmektedir.¹⁴

Aklı teorik ve pratik olarak ikiye ayıran felsefî sistem, nazarî düşünmeyi teorik, davranışlarla ilgili olanını da pratik olarak adlandırmakta ve iki akıl çeşidini iradeyle değil, yine akılla bağlamaktadır.¹⁵ Aklı insan olmakla içkin kabul edenler, aklın herhangi bir dış faktöre gerek duymadan işlediğini kabul ederken, insandaki aklı potansiyel güç olarak kabul edenler, dış faktörü gerekli görmüşler ve bu dış faktörü evrensel akıl/faal akıl olarak adlandırmışlardır.¹⁶ Sonuç olarak, felsefî düşünme sistemi aklı nefsin pasif bir fonksiyonu olarak kabul etmiş, bu aklın bilgi üretebilmesi için haricî bir etkin aklın var olmasını gerekli görmüşlerdir. Bu haricî aklı bizzat insanda mündemîç olarak görenler olduğu gibi, insanın dışında “evrensel akıl” olarak görenler de olmuştur. Dolayısıyla bu sistemde “irade”, determinizme bağlı olarak insanın iç mekanizmasına veya evrensel akla uyma becerisi olarak itibarî bir anlam kazanmış olmaktadır. Kısaca felsefe sisteminde aklın anlamı ratio/orantı, logos/düzen ve konuşma anlamları ekseninde şekillenmiştir.

Sünnî kelimcilerin bir kısmına göre gerçek mucib Allah olmakla beraber insan, akıl vasıtasıyla şeylerin hüsün mu kubuh mu olduğunu, nimet verene şükretmek gerektiğini, iman etmenin gereğini bilir. Mu'tezile'ye göre akıl doğrudan iman etmeyi mucib kılar.¹⁷ İmam Mâtürîdî (v. 333/944) aklı kıyas yapma gücü olarak,¹⁸ İmam Eş'ârî de (v. 324/935) zarurî bilgilerin bir kısmını bilmek olarak tanımlamıştır.¹⁹ Şîî kelimcilerde göre akıl, hakla bâtılı, güzelle çirkini birbirinden ayıran ve bilginin esasını teşkil eden ilâhî bir güçtür.²⁰

İlk dönem âlimlerinden Vâsıl b. Atâ'ya (v. 131/748) göre akıl, hakikatin bilinmesini sağlayan kaynaktır.²¹ Ebü'l Huzeyl el-Allâf'a (v. 235/849) göre akıl, nazarî bilgilerin öğrenilmesini sağlayan bir güç, Câhız'a (v. 255/869) göre insandaki anlayan ve kendisini zararlı şeylerden koruyan güç, Ebû Ali el-Cubbâ'ye (v. 303/916) göre insanı kötü şeylerden alıkoyan ve iyi şeylere yönelten bilgi, Kadî Abdülcebbar'a (v. 415/1025) göre insanın düşünmesini ve yaptığı fiillerden sorumlu tutulabilmesini mümkün kılan belli bilgilerin toplamı ve zaman içinde kazanılan ve insana dileyerek fiil yapma imkânı veren zarurî, nazarî ve tecrübî bilgilerin tamamıdır.²²

Müslüman âlimler, aklı basit cevher, araz veya araz ve cevher cinsinden olmayan, kendisini fiilleriyle ortaya koyan bir tasarruf olarak anlamışlardır. Felsefî düşünme sisteminde “cevher” müşterek bir lafız olup Tanrı ve diğer varlıklar için kullanılabilmekte, kelimciler cevher tabirini sadece yaratılan varlıklar için kullanmakta,

¹⁴ Weber, *Felsefe Tarihi*, 93-94.

¹⁵ Weber, *Felsefe Tarihi*, 92.

¹⁶ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 11. Basım (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013), 7-8; Weber, *Felsefe Tarihi*, 113.

¹⁷ Nureddin Ahmed b. Muhammed Ebî Bekr es-Sabûnî, *eL-Bidaye fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Haşim el-Kutubî (Dimeşk: Mektebetu'l Hanefiyye, 1979/1396), 76.

¹⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, 6. Basım (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 50.

¹⁹ Mehmet Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 205.

²⁰ Halife Keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şîa İnanç Esasları*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 103.

²¹ Abdulhamit Sinanoğlu, *İslâm Düşüncesinin İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl Bin Atâ* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 117.

²² Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/242.

Allah için cevher tabirini kullanmamaktadırlar.²³ Bu tanımların hepsinde aklın farklı çerçevelerde olsa da bir bilgi kaynağı ve/veya metodu olduğuna işaret edilmiştir. Yukarıdaki tanımlardan anlaşılabileceği üzere, felsefecilere göre aklın insan bedeninden ayrı müstakil varlığı vardır ve bu varlık insan bedeniyle ilişkiye girince aklın türevi diyebileceğimiz “nefis” adını almaktadır. Kelamcılarının bir kısmı akli felsefecilerin kullandığı bağlamda kullanmış olsalar da haricî bir varlığı olan bir varlık olarak değil, bir kabiliyet ve güç/fitrat olarak kullanmışlardır. Akli sadece önermeler arası ilişkiler bağlamında kullananlar iradeye alan bırakamaz iken, ibadet ve olumlu davranışları aklın tanımı içinde kabul edenler aklın içerisinde iradeye de yer açmış olmaktadır.²⁴

Gazzâlî'nin (v. 505/1111), aklın üstünde aklın fonksiyonunu icrâ edebilecek başka bir “aklın/gücün” bulunabilmesini imkân dâhilinde görmesi oldukça anlamlıdır.²⁵ Gazzâlî bu görüşü ile akli yegâne doğru düşünme aracı olmaktan çıkarak alternatifli bir alana taşımaktadır. Akla iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış sadece ayırma rolünü vermekle yetinmemekte, aynı zamanda “tercih etme” rolünü de vermektedir. Bir diğer ifadeyle, aklın verilerini dogmatik/kesin bilgiler değil, seçilen bilgiler olarak da görerek iradeye yer açmış olmaktadır. Akıl gücüyle gerçekleştirilebile, determinizm olmadan/var sayılmadan seçmenin gerçekleştiği yerde irade vardır.²⁶

Konuşma dilinde irade istemek anlamına gelmektedir. Bu çerçevedeki anlamıyla insanda bir iradenin var olduğu tartışma konusu olmamıştır; tartışılan bu iradenin anlamı, nasıl ortaya çıktığı ve bağlayıcı olup olmadığı meselesidir. Hiçbir Eş'ârî hâkim ceza işleyenin fiilini Allah'a nisbet ederek failini cezalandırmaktan geri durmamıştır. Aynı şekilde bütün müslümanlar Allah'ın mürid olduğunu kabul etmişler, sadece bu iradenin anlamı konusunda farklı anlayışlar ileri sürmüşlerdir.²⁷ Felsefî görüşe ağırlık verenler Allah'ın iradesini O'nun ilmi olarak açıklamaya çalışırken, geriye kalan ana kitle iradesini ilminden ayrı tutmuşlardır.²⁸

Kur'an, Allah'ın tesbih, tenzih ve tekbîr edilmesini istemekte, Allah'a nakıs ve kabih manaların atfını yasaklamaktadır.²⁹ Tesbih dil evreni içerisinde Allah'ı övmek, tenzih ise yine dil evreni içerisinde yermekten kaçınmaktır; her ikisi ahlâkî eksene işaret edip iradeden ayrı düşünülemez. Tekbîr ilk ikisine nisbetle ahlâkî eksenden uzak olup daha çok bilgi eksenslidir. Tesbîh, tenzîh ve tekbîr irade ve bilgiyi beraberce bir zeminde buluşturmaktadır. Bu üç unsurun uygun bir şekilde bir arada tutulması aklın ve iradenin rasyonel bir şekilde kullanılmasını gerekli kılmaktadır. Bunların ayrıştırılması bilgi ile iman arasında ayırmaya yol açacağı gibi, akıl ile iradenin de ayrışmasına yol açar. İlk selef dönemi ile sonraki dönem arasındaki ilişkiyi bu kapsamda ele almak gerekir. Bu çerçevede, imanı sadece akıl/bilgi ekseninde ele alan tezlerle, sadece irade ekseninde ele alan tezler tashihe muhtaç tezlerdir. Sadece ataların inancı olması sâikiyle kabul gören inanç bilgidir yoksun sırf iradî bir eylem olup Kur'an'da eleştirilmektedir. Aynı şekilde mucize aklın inanmasını ilzam ettiği halde mucizeden sonra inanmamayı da

²³ Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam Tarih Ekoller Problemler*, (Konya: Tekin Yayınları, 2001), 147.

²⁴ Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar-Düşünmede Doğru Yöntem*, çev. Ahmet Kayacık (İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002), 97-98.

²⁵ Gazzâlî, *Kimya-yı Saâdet*, trc. Ali Arslan (İstanbul: Arslan Yayınları, 1992), 24-25.

²⁶ Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 189.

²⁷ İmâmü'l Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l İrşâd-İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. Adnan Bülent Baloglu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar, 2. Basım (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı 2012), 71-72.

²⁸ Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 58-59.

²⁹ Âl-i İmrân 3/78; el-En'âm 6/93; en-Nahl 16/74.

eleştirmektedir. İlkinde “sırf irade”, ikincisinde de “sırf akıl/bilgi” söz konusu olup her ikisi tek başına işlevini yerine getirememektedir. Burada sırf akli bilgi kelimcilerin garizî akılla elde edilen bilgi olarak değerlendirilebilir. Benzer durum irade için de geçerli sayılabilir; bütün insanlarda ortak olan iradeye “garizî irade”, belli inanç şekliyle şekillenmiş iradeye de “masnu’ irade” denebilir. İrade konusu işlenirken “kadîm irade” ve “hâdis irade” şeklinde bir ayırma gidilmesi bu noktaya dayanmaktadır.³⁰

Kelimelerin taşıdığı anlamları genel olarak “iyi” ve “kötü” anlamlar şeklinde ikiye ayırmak mümkün olmakla beraber, bazı anlamların kategorize edilmeleri nisbeten zordur. Ayrıca kültürel sebeplere bağlı olarak birkaç anlamın ortaklaşa bir araya gelmesiyle oluşturulan tek anlamlı tabirlerin önemli sorunlar çıkardığı da bilinen bir husustur. Örneğin, “akıllı/akıl sahibi olmak”, âhiret hayatına hazırlıklı olmayı ve ahlâklı olmayı da içerecek şekilde kullanılabildiği gibi,³¹ değerden yoksun sadece illiyet mekanizmasıyla işleyen akıl sistemi olarak da görülebilmektedir. Tesbih ile teşbihin, takbih ile tavsifin arasını ortak terimlerle tam olarak çizmek olabildiğince zor olmakla beraber, her insanın kendi irade/kalb dünyasında bu sınırı çizmesi belli ölçüde imkân dâhilindedir. Kelimelerle anlamlar arasındaki diyalogu koparmadan her ikisini ölçülü şekilde kullanmak orta yolda yürümek olarak değerlendirilebilir. Sadece ortak dil/tabirlerden hareket etmek dogmatizme götürdüğü gibi, sadece her insanın kendi anlam dünyasına münhasır kılmak da “batnîliğe/göreceliğe” götürür. Kelam tarihindeki mezhepleşme sürecinde ve özel olarak irade ile ilgili tartışmalarda bu iki sınır müşahede edilebilir.³²

Kelam ile felsefe arasındaki ayrışma/ilişki ve kelamda mezhepleşme büyük ölçüde akıl ile iradenin ilişkisi ekseninde ortaya çıkmış ve iman anlayışlarında kendisini ortaya koymuştur.³³ İlk dönem Selef Dönemiyle beraber ortaya çıkan iman anlayışları ve buna bağlı büyük günah meselesine matuf meseleler, arka planında “irade” ve “nas” eksenli anlayışları ihsas etmektedir. Başta Mu’tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki “alâmet-i farika” mesabesindeki irade anlayışı olmak üzere, mezhepler arasındaki bilgi ve iman anlayışı farklılıkları akıl ve iradeye atfedilen anlamlar ekseninde şekillenmiştir. Benzer şekilde; felsefe ile kelam arasındaki ilişkinin şekillenmesinde yine bu iki sistemde akıl ve iradeye atfedilen anlamlar belirleyici olmuştur. Dolayısıyla akıl ile iradenin ilişkisi hem felsefeyle ilişkisi hem de mezhepleşme süreciyle ilişkisi bağlamıyla kelam tarihinin önemli bir meselesidir. Kelam tarihi sürecinde akıl ile irade arasındaki ilişki netleştirildiğinde kelam bilgi nazariyesinin daha bütüncül bir yapıda kavranabileceği söylenebilir. Konunun tam olarak ortaya konulabilmesi için, akıl ve irade tanımlaması konusunda önce kelamla felsefe arasındaki ayrışma/ilişki ortaya konulmalı, ardından mezhepleşmedeki rolü ele alınmalıdır. Bu çalışmada akıl ile iradenin ve iman anlayışları ilişkisinin mezhepleşme sürecindeki yerinin ek bir çalışmayı gerektirdiği düşünüldüğü için, akıl ile iradenin ilişkisi felsefe ile kelam arasındaki ilişki yönüyle tasarlanmıştır. Bu kapsamda, akıl ile iradenin ilişkisine dair mezhepler arası karşılaştırmalara gidilmemiş, sadece konu bağlamında gerekli olduğu düşünülen ölçüde meseleye değinilmiştir.

³⁰ Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabşratü'l edille fî usûlî'd-dîn*, 2/281.

³¹ Hz. Peygamber: “Akıllı nefsin kontrol altına alıp ölüm sonrasına hazırlanan kişidir” buyurmaktadır. (Tirmizî, “Kıyamet”, 25).

³² Ebû'l Hasen el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilafu'l-musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005), 68-69.

³³ el-Cüveyni, *Kitâbü'l İrşâd*, 321-322.

1. İradenin Sözlük ve Terim Anlamı

Konuşma dilinde kullanılan istemek, dilemek, arzu etmek, eğiliminde olmak vb. kelimeler gelecek zamana delâlet eden anlamlar olup olabildiğince yüksek derecede beşerî kavramlardır. Bu kelimeleri kullanmadan günlük hayatımızın bir saatini bile geçiremeyiz. Bu kelimeler insanın hem düşünce hayatına hem de fiilî hayatına atıfta bulunurlar. İrade kendisini tam olarak düşünce ve fiil yoluyla ortaya koyabilir, sadece birine münhasır kılınması iradeyi sınırlandırır. İrade sadece düşüncenin veya davranışın konusu yapılamaz. Hayvan davranışları komplike olmakla beraber “iradî davranış” olarak görülemez. Bu kapsamda, “düşünce özgürlüğü” iradenin tam bir beyanı sayılamaz, özgürlüğe yer açmak için amele/davranışa yer açılması gerekir.³⁴ Teorik olarak bir insanın başkasının düşüncesine zaten doğrudan etki etmesi mümkün değildir; sadece uzun vadede bilgi yoluyla iradesinde dönüşüm sağlayabilir. Bu açıdan, iradî etkiyi anlık bir etki olarak değil, zamana yayılmış sistematik ve bilgiye dayanan değişim/etki olarak değerlendirmek gerekir. Düşünceyi bağımsız sadece fiilî olarak bir davranışın beyanı mümkün olmadığından, düşünce aşaması iradenin hareket noktasını oluşturmakla beraber iradenin beyanını tam olarak ortaya koyamaz. Düşünme/düşünce aşamasından geçmeden fiilî aşamaya geçilemez. Münkerin nehyiyle ilgili hadis³⁵ buna işaret etmektedir. Hadiste davranıştan düşünceye, organlara dayalı fiilden kalbe ait fiile doğru bir sıralama vardır.

Bu bağlamda “özgür irade” şeklinde bir adlandırma kısmen mahzurludur;³⁶ irade zaten varlığı gereği müstakil/basit bir duruma/fiile işaret edip bir sığara veya zarfa gerek duymamaktadır. İradeye “özgürlük” atfedildiğinde zıddı olan “cebrin” de atfedilmesi gerekir. Bu durumda irade kendi anlamını yitirmiş olur; dolayısıyla irade tabirinin sıfatsız olarak kullanılması daha doğrudur. Temsili anlatımla “ıslak su” denemeyeceği gibi “hür irade” de denemez. “Özgür” zarfıyla/sıfatıyla kullanılması durumunda bağlamına göre ya insandan ya da ilâhî iradede bağımsız olmayı ifade eder. Dolayısıyla “özgür irade” tanımlamasında özgürlüğün nereye hamledileceği önemli bir noktayı oluşturmaktadır. İnsanların, başkalarının baskısına maruz kalmadan yaptıkları kabulü ve tercihi yansıttığı gibi, ilâhî iradede bağımsız yapılan kabul, red veya tercihi de yansıtır. Muhtemelen cahiliyye döneminde, kölelerle hür olanlar arasındaki farkı belirtmek için “hr” ve “cbr” kelimeleri seçilmiş, kendi kendine hareket edenlere “hür”, bir efendinin egemenliğinde olanlara da “cebr altında olan” anlamı uygun görülmüştür. Ancak kölelerin de bir sosyal hayatlarının olduğu bir vakiydir. Kısaca; efendi ile köle arasındaki ilişkiyi ifade eden “cebr” ve “hür” kavramları doğrudan Allah’ın iradesini ve insanlara taallukunu ifade edemez; doğrudan ilişki kurulduğunda teşbihe düşmek kaçınılmaz olur. İslam mezheplerinde irade konusundaki “zıtlasma” bu noktadan ortaya çıkmaktadır.³⁷

İradeyi inançtan bağımsız, insan olmanın zorunlu/doğal bir gereği olarak anladığımızda, iradenin gerçekleşmesinde “düşünme” ve “fiilî” aşama diyebileceğimiz iki süreç söz konusudur. Her insan düşünür ve düşündüğünü ortaya koymak ister; diğer bir ifadeyle

³⁴ el-Cüveyni, *Kitâbü’l-İrşâd*, 322.

³⁵ Ebû Saîd el-Hudrî’nin işittiğine göre, Resûlullah şöyle buyurmuştur: “Bir kötülük gören kişi, eli ile değiştirmeye gücü yetiyorsa onu eli ile değiştirsin. Buna gücü yetmez ise dili ile değiştirsin. Buna da gücü yetmezse kalbi ile tavır koysun, onu hoş görmesin. Bu da imanın asgarî gereğidir.” (Müslim, “İmân”, 78; Tirmizî, “Fiten”, 11; Nesâî, “İmân”, 17.)

³⁶ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 24.

³⁷ Hasen el-Eş’ârî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 229.

gücü yetmesi halinde fiilî olarak ortaya koymak istediğini düşünür. İtikad haline gelmiş, itikad olarak düşünülen bilgi iradeye alan bırakmaz;³⁸ dolayısıyla iradeye yer açabilmesi için fer'î/zannî bilgiye/delile dayanması gerekir. İmanı tam olarak bilginin alanına taşımak iradeyi ortadan kaldırır. Burada, naslardaki iman umdelerini bir bilgi olarak kabul ederek onları tasdik etmekle, doğrudan iman umdelerini akılla oluşturma aynı olmadığını belirtmek gerekir. Akıl/bilgi değişmemesine karşın irade duruma göre olabildiğince değişkendir. Susuz bir insanın su hakkındaki bilgisi değişmemekle beraber suya yöneliminde büyük fark vardır. Bu bakımdan akıl ile iradenin tek düze bir ilişkisinden bahsedilemez, bu ilişki devingendir. Akla nisbetle iradenin daha çok eğitime, fiilî durumlara ihtiyacı vardır. Diğer bir ifadeyle, irade hayatın içerisinde akla oranla daha etkin ve içkindir. Kur'an'da-ayetlerde imanla beraber bir arada sâlih amelden bahsedilmesi akılla iradenin ayrı iki unsur olmakla beraber bir arada olmalarının gerekliliğine işaret etmektedir.³⁹ Modern eğitimin sadece akıl/zekâ üzerine yoğunlaşır iradenin önemini anlayamaması önemli bir sorundur. Modern dönemlerde dindarlık ile ibadet ve ahlâk arasındaki bütünlüğün bozulması yine akılla irade arasındaki bu ayrışmaya/ilişkisizliğe dayandırılabilir. Akıl, illetleri/yolları teke indirgemeye çalışırken, irade alternatifler arama peşindedir. Aklın ve iradenin farklı yönlerdeki bu hareketleri hayat realitesini ortaya koyar; psiko-sosyal ortamın durumuna göre her ikisinin birbirini sınırlandırması ve/veya beslemesi gerekir.⁴⁰

Felsefî akıl tanımlamasında teorik ve pratik şeklindeki sınıflandırma düşünce davranış bütünlüğüne işaret etmektedir. Bu akıl tanımlamasındaki teorik ve pratik ayrımı itibarı bir ayırım olarak görmek gerekir; mutlak ayırım epistemolojik parçalanmaya işaret eder. Böyle bir ayırım düşünce ile bahse konu düşünceye ait fiil arasında var olan ilişkiyi/illiyeti göremediğinden olabildiğince mahzurludur. Bu ayırım uzun sürede nesillerde düşünce ile davranış arasındaki bütünlüğü bozduğundan toplumda çöküşe yol açar. İradenin felç olması, bir potansiyel güç olarak iradenin yok olması değil, akıl karşısında kendini konumlandıramaması demektir. Toplumun çökmesi demek, o toplumun düşünce sistemi ile davranış sistemi arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin/illiyetin yok olması demektir.⁴¹ Böyle bir toplumda düşünce ve davranış bütünlüğü yerine “dağınıklık” söz konusudur. Yüksek derecede ahlâksız insanda ve toplumlarda bile var olan “yüksek değerler” spontane bir durum olup, bütünlükten yoksun, arta kalan parçalanmış değerleri ifade eder. Bu yüksek değerler bahse konu insanda ve toplumda bulunmakla beraber, her ikisine de ait değildir; çünkü ortada düşünce ve davranış bütünlüğüne dayanan bir irade bulunmamaktadır. Akıldan soyutlanmış irade insanı mitolojiye, yersiz beklentilere sürüklerken, iradeden yalıtılmış akıl da hayatın doğal akışını bozduğunun farkına bile varamamaktadır. Bu durum karşısında insan çok ilerisi bir yana bir adım ötesini bile görme imkânından yoksunlaşmaktadır.⁴²

İrade inançla, hususi manasıyla da İslam'la irtibatlandırıldığında, iradenin temel bileşenlerine düşünce ve davranışla beraber üçüncü unsur inanç/iman da eklenmiş olmaktadır. Bu durum, kozmopolit toplumlarda üç farklı eksenle şekillenen irade

³⁸ Süleyman Uludağ, *Kelam İlmî ve İslam Akaidi*, 4. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları,1999), 120.

³⁹ el-Mâide 5/89; el-Meâric 70/19-35.

⁴⁰ el-Müddessir 74/18-30.

⁴¹ Gazzâlî, *Kimya-yı Saâdet*, 654; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Melikşah Sezen (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2021), 231-232.

⁴² el-Câsiye 45/24; el-Mü'minûn 23/37.

anlayışlarını ortaya çıkarmış olmaktadır. Bunlar; insan olma ekseninde “seküler irade”, herhangi bir inanç eksenindeki “dinî irade”, iman eksenindeki “müslüman irade”dir. Yalın bakışla seküler irade “bağımsız”, diğer ikisi ise “bağımlı” irade olma görüntüsü vermektedir. Çünkü seküler irade insan olmanın sınırları içerisinde şekillenmiş/tanımlanmış olurken, diğer ikisinde insanın dışında haricî bir etken vardır veya var sayılmaktadır. Bu üçünden hangisinin makul olduğu tartışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Akıl soyutlama ile çalıştığından, basit/yalın olarak algıladığını birleşik/kompleks olanın önüne geçirme eğilimindedir. Dolayısıyla günümüzde akıl ile irade arasında rasyonel ilişki kurulmasını engelleyen bir faktör olarak “seküler irade” başat rol oynamaktadır. Seküler irade fıtratın tahtına oturarak işlevini sürdürebilmektedir.⁴³

2. Kur'an'da Bu Üç İradeye İşaret Ettiği Düşünülen Ayetlerden Örnekler

İrade sadece insana ait bir eylem tasarlama gücü olarak görüldüğünde hakiki manasıyla Allah'a nisbet edilemez, aksi takdirde teşbihe düşülmüş olur. Nitekim başta filozoflar olmak üzere⁴⁴ bazı Mu'tezilî âlimler, bu çerçevede iradeyi ilim olarak anlayarak Allah'a nisbet etmemişlerdir.⁴⁵ İradeyi, hâdis bir fiilî sıfat olarak Allah'a nisbet edenler olduğu gibi, selbî sıfat olarak zatıyla, sıfat olarak iradesi arasında bir fark olmadığını belirtip Allah'a nisbet edenler de vardır.⁴⁶ Yine iradenin Allah'ın zatından farklı olarak bir sıfat şeklinde, zatıyla kaim bir sıfat olarak nisbet edenler de vardır.⁴⁷ Bütün bu farklı yaklaşımlar iradenin sözlük anlamları ile terim anlamları arasındaki farka dayanmaktadır. İradeye bu kadar farklı/geniş çerçevede anlam yüklendiğinde, “Allah müriddir” sözünün anlam delâleti önemli bir mesele haline gelmektedir. Fıkıh usûlû diliyle irade meselesi, “subûtu kat'î delâleti zannî” bir durum arz etmekte, mesele belli ölçüde “makâsıdu's-şerî'â” kapsamına girmektedir. Allah'ın ulûhiyetine ve rubûbiyyetine ters düşmeden, risaletin asaletine gölge düşürmeden, bilgi, düşünce davranış bütünlüğünü bozmadan dengeli bir şekilde anlamak gerekir. İki kişiye ait bir mülkte adalet gözetildiği gibi, iki farklı varlığın fiillerine, iradelerine işaret eden kavramlarda da adaleti gözetmek gerekir. Adalet sadece bir tarafın değil, her iki tarafın hakkını tahkim etmektir. Zulmün karşılığı anlamıyla adalet hem insanlara hem de Allah'a karşı denge durumunu ifade eder.⁴⁸

Akılla düşünür, iradeyle davranışlarımızı ortaya koymaya çalışır, gücümüzle de gerçekleştiririz. Aklı yanlış çalıştırmak yanlış düşünmeyle, iradeyi yanlış ortaya koymak da davranış bozukluğuyla sonuçlanır. Aklın iradeyi bağlamından çıkararak işlevsizleştirilmesi ne kadar kötü ise iradenin de aklı kendi sınırlarına çekip keyfi bir şekilde kullanması aynı derecede mahzurludur.⁴⁹ Aklın ve iradenin “kardeşlik hukuku” içerisinde bir arada tutulabilmesi ideal olanıdır.

⁴³ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 189.

⁴⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 57.

⁴⁵ Gazzâlî, *el İktisad fi'l itikâd*, ed. Abdullah Muhammed el-Halîl, 2. Baskı (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2015/1437), 61; 2/281;

⁴⁶ en-Nesefî, *Tabsiratü'l edille fi usûli'd-dîn*, 2/281.

⁴⁷ en-Nesefî, *Tabsiratü'l edille fi usûli'd-dîn*, 2/282.

⁴⁸ el-Bakara 2/124, 258; en-Nisâ 4/168; Hûd 11/102; Lokman 31/13.

⁴⁹ en-Nisâ 4/119; el-En'âm 6/119, 150; el-A'râf 7/175-176.

Kur'an'da hitaplar genel olarak insan topluluklarının çeşitliliği hakkında bilgi vermektedir. Kur'an'daki hitaplar ademoğullarına, insana, kafirlere, müminlere, ehli kitaba, İsrailoğullarına, cahillere, günahkarlara, cinlere ve yaratılan pek çok varlıklara yapılmaktadır. Genellikle bu hitaplar insana, herhangi bir inanç sahibine/ehli kitaba ve müminlere yapılanlar olmak üzere üç eksenle ele alınabilir. Diğer hitaplar bu üç unsurun özel durumlarına atfen yapılan hitaplar olarak değerlendirilebilir. Ademoğullarına ve insana yapılan hitaplar genel olup, bütün insanları, inanç sahiplerini ve müminleri kapsamaktadır. İnanç sahibi/ehli kitap olanlar ilkinde göre dar anlamda olup belli inanç sahiplerini kapsamaktadır. Müminler en hususi muhataplar olup ilk ikisiyle ortak alana sahip olmakla beraber özel nitelik arz etmektedir. Her üçüne yapılan hitapların geçtiği ayetler bahse konu üç irade çeşidi hakkında bize bir fikir vermektedir:

“Ey Ademoğulları! Size mahrem yerlerinizi örtecek giysi, süsleneceğiniz elbise yarattık. Takva elbisesi, işte o daha hayırlıdır. Bunlar Allah'ın ayetlerindendir. Umulur ki düşünüp öğüt alırlar.”⁵⁰

“Ey Âdemoğulları! Size aranızdan benim mesajlarımı ileten elçiler geldiğinde, her kim sorumluluk bilinciyle hareket eder ve kendini düzeltirse, onlar gelecek kaygısı taşımayacak ve geçmişte yaptıkları için üzüntü duymayacaklar. Ayetlerimizi asılsız sayan ve büyükenip onlardan yüz çevirenlere gelince işte onlar cehennemliklerdir. Onlar orada ebedi kalacaklardır.”⁵¹

“Ey Âdemoğulları! Ben sizden, şeytana tapmayın, o sizin apaçık düşmanınızdır, diye söz almadım mı?”⁵²

“Ey insan! Seni engin kerem sahibi Rabbine karşı aldatan nedir?”⁵³

Bu ayetlerde dile getirilen hususlar bütün insanları kapsamaktadır. Ayetlerde kılık kıyafet, doğru söze kulak verme ve fıtratı koruma hususlarına dikkat çekilmektedir. Bu üç husus toplumların ortak/ağırlıklı iradelerinin ibraz edilmiş olduğu alanlardır. Bu üç hususla ilgili tercihler özgürlük kapsamında değerlendirilse de temelde bir iradenin beyanıdır. Şeytana kulluktan maksat Allah'a isyan etmektir. Bizzat Şeytan'a ibadet etmek satanizm kapsamına giren davranıştır ve din bilimleri bağlamında bir ritüeli ifade eder.⁵⁴ Yasin süresinde dile getirilen “*Şeytan'a ibadet etmeme*”⁵⁵ ise kısmen bunun dışında olup Allah'a isyan ifade eden davranışları yapmayı ifade etmektedir.⁵⁶ Allah'a isyan eden insan Şeytan'a uyma saikiyle yapmasa bile yine Şeytan'a kulluk etmiş sayılır. Bu çerçevede, bütün toplumların yapmış olduğu davranış dizgelerini Şeytan ile irtibatlı, ona uyma ve uymama bağlamında şekillenen davranışlar olarak görmek gerekir. Seküler irade, tanımı gereği inançtan yalıtılmış olması hasebiyle doğrudan insandan neşet eden

⁵⁰ el-A'râf 7/17.

⁵¹ el-A'râf 7/35-36.

⁵² Yasin 36/60.

⁵³ el-İnfitar 82/6.

⁵⁴ Şaban Ali Düzgün (ed.), kelam, 3. Baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 3013), 605.

⁵⁵ Yasin 36/60.

⁵⁶ Hayredin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), IV/506.

irade olarak gözüke de burada ele alınan bağlamıyla Şeytan ile ilintili bir irade olarak görülmesini gerektirmektedir.⁵⁷

“Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimetimi hatırlayın bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki ben de size vaad ettiklerimi vereyim. Asıl bana itaatsizlikten sakının.”⁵⁸

“De ki: Ey Yahudiler! Başka insanlar değil, yalnız kendinizin Allah’ın dostları olduğunuzu iddia ediyorsanız ve şayet sözünüzde sadıksanız haydi ölümü temenni edin.”⁵⁹

De ki: “Ey Ehl-i kitap! Sizinle bizim aramızda müşterek olan söze gelin: Yalnız Allah’a ibadet edelim, O’na hiçbir şeyi ortak koşmayalım ve Allah’ı bırakıp da içimizden bazıları diğer bazılarına rab edinmesin.” Eğer yine yüz çevirirlerse, “Şahit olun ki biz müslümanlarız” deyin.⁶⁰

“Ey Ehl-i Kitap! Bizzat kendiniz şahit olup dururken Allah’ın mesajlarını neden inkâr ediyorsunuz? Ey kitap ehli! Niçin hakka batıl elbisesi giydirip de bildiğiniz halde hakikati gizliyorsunuz?”⁶¹

Ayetlerde ehl-i kitaba hitap edilmekte, talepler kendi tarihî arka planlarına göre şekillendirilmekte ve akıl doğruya götüren “güç” olarak tanımlandığında “akılcıca iradede bulunmaları” gerektiği dile getirilmektedir.

“Ey iman edenler! Sabrederek ve namaz kılarak Allah’tan yardım dileyin. Şüphe yok ki Allah sabredenlerle beraberdir.”⁶²

“Ey iman edenler! Kendilerine kitap verilenlerden herhangi bir gruba uyarsanız imanınızdan sonra sizi döndürüp kafir yaparlar.”⁶³

“Ey iman edenler! Siz kendinizi düzeltmeye çalışın. Doğru yolda olursanız yoldan sapan kimse size zarar veremez. Hepinizin dönüşü Allah’adır. O zaman Allah size yaptıklarınızı haber verecektir.”⁶⁴

Müminlere hitap edilen ayetlerde prensip olarak doğrudan fiilî taleplerde bulunmaktadır. Bütün hitaplarda Şeytan ortak unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak mümin olmayanlara yapılan hitaplardaki Şeytan vurgusu meseleyi müminlere idrak ettirme amacına matuf olarak yapılmaktadır. Diğer bir ifadeyle; seküler iradeye sahip bir kişinin davranışlarını Şeytanın yönlendirdiğine dair bilgi bizzat bu iradenin sahiplerine yönelik değil müminlere yöneliktir.⁶⁵ Seküler iradeyle davranışlarını ortaya koyan biri, hiçbir zaman Şeytan’ın kendi davranışları üzerinde egemen olduğunu idrak edemez. Ayet onlara hitap etmek suretiyle müminlere seküler iradeye dayanan davranışların kökenine atıfta bulunmakta ve bütün olumsuz davranışları iradeye/Şeytan’a dayandırmış olmaktadır. Genel bir tanımlamayla, müminlerden iradelerini “mümin kalmaları”

⁵⁷ Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, III/352-353.

⁵⁸ el-Bakara 2/40.

⁵⁹ el-Cuma 62/6.

⁶⁰ Âl-i İmrân 3/64.

⁶¹ Âl-i İmrân 3/ 70-71.

⁶² el-Bakara 2/153.

⁶³ Âl-i İmrân 3/100.

⁶⁴ el-Mâide 5/105.

⁶⁵ el-Furkan 25/29.

yönünde, mümin olmayanlardan ise “mümin olmaları” yönünde kullanmaları talep edilmektedir. İradenin iki farklı yönde kullanılması iradenin bilgi/akıl ile ilişkisini ele almayı gerekli kılmaktadır.

Bu makalede yapılan seküler irade, dinî irade ve müslim/müslüman irade şeklindeki sınıflandırma akıl için de geçerli kabul edilebilir.

“Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün bir biri ardınca gelişinde, insanlara faydalı şeyler taşıyarak denizde akıp giden gemilerde, Allah’ın gökten indirip de kendisiyle ölümünden sonra yeryüzünü dirilttiği ve üzerinde dolaşan canlıyı yaydığı yağmurda, gökle yer arasında emre hazır bekleyen rüzgârları ve bulutları farklı yönlerde evirip çevirmesinde aklını kullanan toplum için Allah’ın birliğine deliller vardır.”⁶⁶ ayetinde bütün insanlara hitap vardır, makalemizdeki bağlamıyla seküler iradeye denk düşmektedir ki, “seküler akıl” olarak tanımlanabilir. Her irade/akıl sahibinin ayette işaret edilen sonuçlara gitmesi beklenebilir. İnkarcılara; “Allah’ın indirdiğine uyun” dendiğinde: “Hayır! Biz atalarımızdan gördüklerimize uyarız. Peki, ya ataları aklını kullanamayan, doğru yolu bulamayan kimseler ise!”⁶⁷ “Allah’ın daveti karşısında tavırlarıyla kâfirlerin hali çobanın sesini duyduğu halde bu söz güürültü olarak algılayan sürünün haline benzer. Onlar sağır, dilsiz ve kördürler. Çünkü aklını kullanmazlar.”⁶⁸ “Ey Ehl-i kitap! İbrahim hakkında neden tartışıp duruyorsunuz. İncil de Tevrat da İbrahim’den sonra indirilmiştir. Hiç aklınızı kullanmıyor musunuz?”⁶⁹ “Dünya hayatı, ölürüz ve yaşarız. Bizi sadece zaman öldürür. Bu konuda onların hiçbir bilgisi yoktur, onlar zanlarının peşindeler.”⁷⁰

Bu ayetlerde eleştiriye tabi tutulan akıl bir inanç ekseninde şekillenen akıl olup, bahse konu mevzuda aklın dayandığı tarihî ilkeler sorgulanmaktadır.

“Allah’ın izni olmadan hiçbir kişinin iman etmesi mümkün değildir. Allah akıllarını kullanmayanların üstüne pislik kılar.”⁷¹ “Size bir sıkıntı değdiyse benzeri onlara da değdi. Biz bu günleri insanlar arasında dönüşümlü olarak dolaştırırız. Allah bu sayede iman edenleri bilecek ve kendisine şahid tutacak. Allah zalimleri sevmez.”⁷²

Bu örnek ayetlerde müslümanın akıl/iradesi eleştiriye tabi tutulmakta, Allah’ı unutup içe kapanma tehlikesine dikkat çekilmektedir.

Sonuç olarak; akıl ve irade insana ait temel unsurlar olmakla beraber Kur’an’da ontolojik zeminde ele alınmamakta, dil mantığı içerisinde değerlendirilmektedir. Bu kapsamda akıl ve iradenin üç farklı tarzda/zeminde; seküler akıl/irade, inanç ekseninde akıl/irade ve iman ekseninde akıl/irade şeklinde bir sınıflandırma yapılabileceği ortaya çıkmaktadır.

⁶⁶ el-Bakara 2/164

⁶⁷ el-Bakara 2/170.

⁶⁸ el-Bakara 2/171.

⁶⁹ Âl-i İmrân 3/365.

⁷⁰ el-Câsiye 45/24.

⁷¹ Yunus 10/100.

⁷² Âl-i İmrân 3/140.

3. Aklın ve İradenin Tasnifi

Bilgide zarurî bilgi ve kesbî bilgi, akılda; fitrî akıl ve masnu' akıl şeklinde bir ayırım yapıldığı gibi iradede de “mutlak irade” ve “arızî irade” şeklinde bir ayırım yapılabileceği söylenebilir. Mutlak iradede bir şeyin olmasını istemek yeterli olup vasıtaya gerek yoktur, “arızî” iradede ise istemek yeterli değildir, vasıtaya da ihtiyaç vardır.⁷³ Bu anlamıyla mutlak irade sahibi sadece Allah, arızî irade sahibi ise kullukla mükellef tutulan şuur sahibi melek, insan ve cinlerdir. İradenin Allah'ta olma durumu ile melek, insan ve cinlerdeki durumu farklı olduğundan, akıl ile irade arasında farklı ilişki kurulabilmekte ve böylece ayetlerin te'vil edilmesinin yolu açılmaktadır. Allah'a “akıl” diyenlerin⁷⁴ iradeyi bu aklın içerisinde mecz etmeleri, aynı şekilde Allah'ı “akıl” ile vasıflandırmayı uygun görmeyen kelimcilerin bir şekilde Allah'ı irade ile vasıflandırmaları bundandır. Akıl ile iradenin tamamen ayrıştırılması veya birinin diğerini ortadan kaldıracak şekilde etkisizleştirilmesi düşünmede önemli bir hareket noktasını oluşturmaktadır. İrade ile ilgili tartışmalar bu iki noktada ortaya çıkmaktadır. Prensip olarak felsefî görüş, Allah'ta iradeyi akıldan yana ortadan kaldırmakta,⁷⁵ selefi görüş ve tabileri ise irade ile akli uyumlu bağımsız iki unsur olarak görmektedirler.⁷⁶

Kelamcılarının çoğu meleklerin masum olduklarını söylemekle beraber bu konudaki delillerin “zannî” olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁷ Mu'tezile ehlinin çoğunluğu meleklerin peygamberlerden üstün olduğunu söylemiştir.⁷⁸ Şîi ve Ehlisünnet âlimlerinin çoğu peygamberleri, bir kısmı da müminleri meleklerden üstün görmektedir.⁷⁹ Melekleri insanlardan üstün tutanlar meleklerin nefsanî arzulara sahip olmamasını delil olarak ileri sürmektedirler. Nefsanî arzulardan uzak durmak daha çok iradeyle ilgili bir konudur; İblis'in isyanı aklî olmaktan çok iradî bir meseledir.⁸⁰ Meleklerin, cinlerin ve şeytanların bir iradeye sahip oldukları anlaşılmaktadır;⁸¹ zira melekler irade atfedilmediğinde Allah'a yakınlıklarının bir kıymeti olmayacaktır, oysa Kur'an onların Allah'a yakınlıklarını övmektedir.⁸² Aynı şekilde İblis'in isyanının da iradeden ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Meleklerin ve şeytanların iradesiz olarak iman ve isyan içerisinde olduklarını söylemek çelişkilidir. Meleklerde ve şeytanlarda iradeyi yok saydığımızda, insanın iradesiz olarak mümin veya kâfir olabileceğini de söylemiş oluruz; ki Cehmiyyenin ileri sürdüğü iradesizlik/kader görüşüne kapı açıldığı gibi Mu'tezilenin irade anlayışına da aykırıdır. Bilindiği üzere, Cehmiyye insana hiçbir irade ve kudret atfetmeden insanın tasarruflarını doğrudan Allah'ın irade ve kudretine bağlamaktadır, dolayısıyla meleklerin ve şeytanların iman ve isyan durumlarını doğrudan Allah'ın

⁷³ el-A'râf 7/16-18.

⁷⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 20.

⁷⁵ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 57.

⁷⁶ Ebû'l Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *et-Temhîd li-kevâidî't-tevhîd*, tah. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Lübnan: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye , 2007), 35.

⁷⁷ Sa'duddîn et-Taftazani, *Şerhu'l Makâsîd*, ed. İbrahim Şemseddin, 3. Baskı (Lübnan: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 2011), 3/318.

⁷⁸ Taftazani, *Şerhu'l Makâsîd*, 3/320-321.

⁷⁹ İmam Ebul Yusr Muhammed Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, 3. Baskı (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1979), 292-293.

⁸⁰ el-Bakara 2/34; el-A'râf 7/11,13; el-İsrâ 17/61-62; Sâd 38/71-88.

⁸¹ el-Cin 72/1-15.

⁸² Taftazani, *Şerhu'l Makâsîd*, 3/319; Âl-i İmrân 3/18, 39; en-Nisâ 4/166, 172; Hûd 11/31.

iradesine bağlamış olmaktadır.⁸³ Mu'tezile ise imanın ve isyanın gerçekleşmesini insanda müstakil iradenin ve istitaatın mevcudiyetine bağlamaktadır. Bu çerçevede, Mu'tezilenin savunduğu irade ve istitaat anlayışına göre, meleklerde ve şeytanlarda iradenin olması gerekli olmaktadır. Aksi takdirde Mu'tezilenin iradeye sahip olmayan melekleri iradeye sahip insanlardan üstün tutması kendi içerisinde tutarsız olur.⁸⁴ İnsanın müslüman olması için irade sahibi olmasını zorunlu gören aklın, tutarlı olmak için meleklerin müslüman olmaları için de iradeli olmaları gerektiğini söylemesi gerekir.

Cehm b. Safvân (v. 128/745) aklın delil oluşu konusunda Mu'tezile ile aynı düşünmesine karşın, insanın irade ve kudreti konusunda Mu'tezilenin tam aksi yönde görüş beyan etmiştir. İlk bakışta çelişik gibi görünen bu durum, kalbî fiilleri iradî olmaları yerine zihnin fonksiyonu olarak anlamış olmasına dayanmaktadır. Bir anlamda kalbe/iradeye ait tasarrufu bilgiye/akla ait olarak değerlendirmiştir. Böylece Cehm b. Safvân iradeyi akıldan yana ortadan kaldırarak/anlamını dönüştürerek felsefî görüşe yaklaşmış olmaktadır. İmanı bilgi olarak görmesi⁸⁵ bu anlayışın bir devamı olduğu gibi, cennet ve cehennem varlığı ile ilgili görüşü, sırat ve mizanı inkâr etmesi vb. hususlar Allah'ı aklî eksende irade etmeye icbar etmesinde yatmaktadır.⁸⁶ Halbuki sem'iyatla ilgili hususlar aklî eksende değil, haber/Allah'ın iradesi eksenindeki vahye müstenid hususlardır. Bu kapsamda, âhiretin varlığı aklî/zorunlu değil, iradîdir, diğer bir ifadeyle Allah'ın dilemesine bağlıdır. Ahiret hayatının varlığı ve mahiyeti doğrudan Allah'ın iradesine ait mesele olup aklın/illî sebebe binaen tesbit edilebilecek bir husus değildir.⁸⁷ Bu açıdan bakıldığında, agnostizmin vahiyden bağımsız olarak âhiretin varlığını tartışamaz olarak görmesi "aklın" kendi yapısal durumu bakımından tutarlıdır. Çünkü Allah'ın fiilî sıfatlarının taalluku hem varlığa hem de yokluğadır; zıtlarıyla Allah'ın vasıflandırılması caizdir.⁸⁸ Âhiretin varlığı hüsn ve kubuh çerçevesinde Allah'a nisbet edilse bile, illî olarak Allah'a nisbet edilemez. Allah'ın fiilî sıfatları kapsamında olan hususlar doğrudan aklî/illî olarak anlaşılamaz. Agnostizm ve materyalizm sadece bilgi yetersizliğinden değil, daha çok irade yetersizliğinden/erginsizliğinden beslenmektedir. İrade yetersizliği/erginsizliği iradenin yanlış ve yetersiz kullanılması olarak değerlendirilebilir.⁸⁹ İrade her türlü seçmeyi ifade edecek şekilde kullanmaktan daha çok, doğru tercihte bulunmayı ifade edecek şekilde anlamak ve kullanmak daha makuldür. Bu kapsamda; mümin olmak iradî bir fiil olmakla beraber, kâfir olmayı iradî bir fiil olarak değerlendirmek doğru değildir. Kâfir olan iradesiyle küfrü tercih eden değil, iradesini ergince kullanamayan veya yanlış kullanandır.⁹⁰

⁸³ el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, 229.

⁸⁴ Lütfullah Cebeci, Melek Cin Şeytan (İstanbul: Şûle Yayınları, 1998), 74.

⁸⁵ el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, 229.

⁸⁶ el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, 149.

⁸⁷ el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, 149.

⁸⁸ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l itikad*, ed. Abdullah Muhammed el-Halil, 2. Baskı (Beyrut: Dârü'l Kütübü'l-İlmiyye , 2015/1437), 184; Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik* , 184.

⁸⁹ Sebe' 34/21; en-Nisâ 4/119; Meryem 19/83.

⁹⁰ el-Bakara 2/171.

Zarurî bilgilerin sonuçlarını iradeye gerek kalmadan akıl doğrudan kabul eder;⁹¹ bundan dolayı iman zarurî bilgi kapsamına girmemektedir.⁹² Cehm b. Safvân'ın imanı bilgi olarak görmesiyle⁹³ determinizm anlayışına bağlı olarak iradeyi işlevsel olmaktan çıkarıp felsefî görüşe yaklaştığı anlaşılmaktadır. İmanı iradeye yer vermeksizin bilgi olarak görmek saf felsefî bir telakkidir. İnsanın doğruyu bilmesi durumunda gereğini yapacağı görüşü⁹⁴ Cehm b. Safvân'ın iman/bilgi görüşüyle oldukça uyumludur. Akıl bilgi anlayışının merkezine alan bir anlayışın, insanın iradesi ve kudreti konusunda Mu'tezileden ayrı düşünmesi anlamlıdır ve iradeyi aklın içerisinde yok ettiği/anlamını dönüştürdüğü anlamına gelmektedir. Sonuç olarak; Cehmiyye ahirete/geleceğe müteallik konuları Allah'ın iradesinden çıkarıp determinizmin zorunlu alanına sokarak aklileştirmektedir. Allah'a attettiği iradeyi mecazi kabul edip zorunlu sebep-sonuç ilişkisine/determinizme bağladığı için insan iradesine yer açamamaktadır.⁹⁵

Bununla beraber, insanın; iradesi olmadığını "bildiği" halde, sırf Allah'ın emri olduğu için bir fiili yapmasının haddi zatında değerli olduğu hususu tartışmadan varestedir. Peygamberin risâletini iradî olarak almamış olması risâlet görevini yapmamasını değil yapmasını gerektirir. Bu kapsamda; iradenin aklî/illî gerekçeyle inkârı ile nass yoluyla inkâr edilmesi birbirinden ayrıdır, aynı şey değildir.⁹⁶ Mutezilenin istitaat konusunu tevhidden ziyade adalet ilkesi ekseninde ele almış olması önemlidir. Çünkü naslara dayanarak ilâhî irade karşısında kendi iradesinin olamayacağını düşünen bir insanın naslardaki görevini yerine getirmesi imkân dâhilindedir. Bir ileri ifade olarak, Allah tarafından kaderinde "cehenneme gideceği" yazılan birisinin bu bilgiye vakıf olması durumunda bile! ubudiyette bulunması imkân dâhilindedir, çünkü bu bilginin küfrü gerektirdiği ettiği söylenemez.

Anlaşılan o ki, Cehmiyye iradeyi akıl içerisinde tamamen işlevsizleştirirken, Mu'tezile iradeyi tamamen beşerileştirmiş ve dilin doğal anlamının delâletiyle sınırlandırmıştır. İrade "amaçlanan şeyin belirlenmesi" anlamındadır;⁹⁷ bu tanımlama yaratılan irade sahibi varlıklar için mümkün olmakla beraber Allah için uygun değildir. En azından bu "amaç" insanla benzer olarak görülemez. Mu'tezilenin iradeyi fiilî sıfat olarak hâdis kabul etmesi⁹⁸ bunu göstermektedir. İradeyi Allah/zatı için zorunlu görmemekte, yalnızca Allah'ın fiilî tasarrufları için gerekli görmektedir. Yine Allah'a "vücûbiyyet" atfetmekle örtülü olarak determinizme yaklaşmış olmaktadır. Her ne şekilde olursa olsun, Allah'a vücûbiyyetin atfedilmesi determinizmi meşrulaştırır. Aklın işleyişi ile determinizm arasında doğrudan/illî ilişkinin var sayılması, vücûbiyyetin Allah'a izafesini meşru hale getirir, ki tersinden ilahî iradenin aklî ilkelere göre çalıştığı var sayımını ihsas eder. Allah'ın bir düzen bağlamında belli alanlarda determinizmi geçerli kılması/yaratması,⁹⁹ aklî zorunluluk bağlamındaki determinizmden farklıdır. Bütün

⁹¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (Mu'tezilenin Beş İlkesi), çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013) 1/82.

⁹² el-Bakara 2/3; Âl-i İmrân 3/44; Hûd 11/31.

⁹³ Sabûnî, *eL-Bidaye fî usûli'd-dîn*, 87.

⁹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (Mu'tezilenin Beş İlkesi), 1/278.

⁹⁵ el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, 229.

⁹⁶ Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, 115-116.

⁹⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 25.

⁹⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (Mu'tezilenin Beş İlkesi) çev. İlyas Çelebi, 1/310.

⁹⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 181.

karmaşıklık bu iki noktanın ayırt edilememesinden ortaya çıkmaktadır. Bu noktadan hareketle, sebep-müsebbep ilişkisine bağlı ortaya çıkan bilginin ve iradenin mutlak bilgi/irade mi, yoksa yaratılan bilgi/hâdis irade mi olduğu sorulabilir.

Sebeb-müsebbep ilişkisi zorunlu olarak var olan ilişki olarak görüldüğünde bu bilgi mutlak bir bilgidir. Determinizm/sebeb-sonuç ilişkisine dayanan bilgi Allah'ın belli alanda geçerli kıldığı bir sisteme binaen ortaya çıkan bilgi ise bu bilgi hâdis olan bilgidir. Bu kapsamda; Allah'ın bilgisini hâdis olarak görmek, yaratılışı determinizme bağlı gerçekleşen zorunlu bir eylem olarak görmek anlamına gelir.¹⁰⁰ Fiil determinizmin alanına inhisar ettirildiğinde, iradenin kendine müstakil alan açması mümkün olmaktan çıkar. Hâdis irade bilmediğine eğilim duymaz, oraya yönelemez; önce bilmesi gerekir. İlâhî irade her şeyi bilmesine bağlı olarak, hâdis iradeden ayrılmaktadır. Allah'ın her bildiğinin olması düşünülemez, sadece irade ettiklerinin olması düşünülebilir. Burada konumuzu ilgilendiren esas kısım, her ne şekilde olursa olsun her şeyi bilmeye bağlı olarak Allah'a ait müstakil kadîm iradenin varlığıdır. Cehm b. Safvân'ın cebri oluşu muhtemelen sadece insan iradesine yer açamamasına değil, determinizme büyük alan açmasına bağlanabilir. Cehm b. Safvân iradeyi tek kabul ettiğinden ve bunu da Allah'a attettiğinden insana iradî alan bırakamamıştır. Mu'tezile de insanın iradesizliğini adalete aykırı bularak insanda müstakil irade olmasını zorunlu görmüştür. Konuya analitik olarak bakıldığında, her iki görüşün kendine alan bulacağı açıktır. Cebriyede tek iradenin kabul edilmesine bağlı olarak tercihen bu iradenin Allah'a atfedilmesi ahlâkî açıdan savunulabilir. Benzer şekilde, sorumluluğun yerine getirilebilmesi için insanda iradenin var olması gerektiği de adalet anlayışı gereği savunulabilir. Aslında Mu'tezile ile Cebriye farklı noktadan hareket etmekle beraber, aynı şeyi söylemektedirler, daha doğrusu aynı esasa dayanmaktadırlar.¹⁰¹ Her ikisi, meseleyi düşünme sistemi gereği tek noktaya ircâ edip tercihen birinden yana taraf olmaktadır. Biri Allah'ın kudretine, diğeri de adaletine atıf yapıp bu minvalde tercihte bulunmakta, sistematiklerini bu tercihe göre kurmuş olmaktadır.¹⁰²

4. İrade ve Akıl Beraberliği

Genel olarak insanın akıl sahibi olması dolayısıyla diğer varlıklardan ayrıştığı kabul edilir, en azından akıllı oluşuna vurgu yapılır. Burada işaret edilen akıl, felsefî düşüncede “evrensel akıl” olarak vafedilen tanrı ise¹⁰³ insana atfedilen özellik olabildiğince geniş olmakta, insan benzeri tanrı yerine, tanrı benzeri insan mevzubahis olmaktadır. Bu anlamdaki akıl ile insan, vahye gerek kalmadan doğru bilgiyi elde edebilir; bu şekilde akıl nübüvvete, hatta daha ilerisine denk düşmektedir. Dolayısıyla akla bu fonksiyonu yükleyen bir insanın başka bilgi kaynağı istemesi, iman sahibi bir insanın peygamberden başka bir davetçi istemesi kadar abestir. Yine bu görüşü savunan için, herkesin akıyla doğruyu bulamamasıyla, herkesin peygamber aracılığıyla hidayete erememesi eş değerdir.

Allah'ın adaleti gereği insanın sorumluluğu için müstakil iradeye sahip olmasının gerekliliğini savunmanın bir adım ötesi, insanın özel konumuna bağlı olarak aklının/vicdanının vereceği kararın geçerli/meşru olmasını savunmaktır. Teorik olarak;

¹⁰⁰ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 74.

¹⁰¹ İzmirli, *İslam'da Felsefe Akımları*, 24.

¹⁰² Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 186.

¹⁰³ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 7.

herhangi bir tebliğe muhatap olmayan bir insanın Allah'ın adaleti gereği dış desteğe gerek kalmadan şahsi imkânlarıyla hidayete ermesi gerekir. Bu açıdan, adaletle vicdan arasında biri diğerini gerektirecek şekilde bir ilişki vardır. Akıl ile adalet arasındaki ilişkinin benzeri akıl ile vicdan arasında da vardır. Adalet ve vicdanı akıldan bağımsız olarak insan ilişkilerine taşımak kısmen mahzurlu görülebilir. Diğer bir deyişle, akıldan soyutlanmış adalet ve vicdan kendilerinden bekleneni tam olarak sağlayamazlar ve belli derecede görecelik özelliği taşırlar. Siyasi erki hem savunanların hem de karşı olanların beraberce adalet ve özgürlük vurgusu yapmaları düşündürücüdür. Benzer şekilde, Hariciyyenin ve Mu'tezilenin adalet ve özgürlük vurguları da bu kapsamda değerlendirilebilir. Kısaca evrensel bir vicdan ve evrensel bir adaletten bahsedilemez. Vicdan ve adalet aklın ve iradenin her ikisine açtığı alana göre işlevsel olabilirler. Ortak bir akıldan ve iradeden bahsedilemediği sürece rasyonel bir vicdan ve adaletten de bahsedilemez. Bu makalede ele alınan konu bağlamında akıl ve irade; seküler, inanç eksenli ve iman eksenli olmak üzere üç eksenle ele alınmıştır. Bu kapsamda, adalet ve vicdan da bu üç eksenle ele alınabilir. Dolayısıyla ortak bir vicdan ve adaletten bahsedemeyiz, sadece belli alanlarda ortak yönleri olan adalet ve vicdandan bahsedebiliriz. Diğer bir ifadeyle, adalet ve vicdan anlayışının özünde ortaklık olamaz, sadece bazı sıfatlarında ortaklık olabilir. Herkes adalet ve vicdanı objektif bir zeminde algılayamaz. Örneğin bir hayvanın kurban edilmesinde bu üç adalet ve vicdan şeklinin hepsi aynı minvalde hareket edemez. Sadece seküler eksenindeki akıl çeşidinin adalet ve vicdanını evrensel kabul edip bunun ekseninde evrensel ahlâk/irade tasavvur etmek doğru değildir. Ancak bu tavrın seküler eksenindeki akıl sahipleri için yararlı olabileceği açıktır. Bütün mesele, tüm insanlarda ortak bir akıl ve iradenin olup olmadığı noktasına dayanmaktadır. Eğer bu birliğin olduğu tesbit edilebilirse, akideye giden ortak bir metottan bahsedilebilir, aksi takdirde evrensel, objektif bir metottan bahsedilemez. Akıl ile irade ilişkisinin en çok kendisini gösterdiği alan iman anlayışlarında yatmaktadır, bundan dolayı kısaca bu konuya değinmekte yarar vardır.

Âlimlerin imanın mahiyeti etrafında yaptıkları mütalaalar tasdik, ikrar, amel, marifet, taat kavramları etrafında döner. Bu kavramlara atfedilen anlam çerçevesi ve gerçekleştiği mahal ile ilgili kabuller belirleyici rol oynamaktadır. Selef, imanı prensip olarak kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amellerle tatbik etmek olarak ifade etmekle¹⁰⁴ beraber, marifet, taat gibi hususları da önemsemektedir. Selef kavramsallaştırma yolunu pek doğru bulmadığından imanla irtibatlı bütün kelime ve manaları iman konusuna dâhil etmektedir. Selefin ifadesiyle İslam, müslümanın/insanın bütün varlık müktesebatıyla Allah'a iman, peygambere ittiba etmesini istemektedir. İman etmeyi Allah ve peygamberine/gerçek şahıslara karşı gerçekleştirilen bir sorumluluk olarak görmekte, iman konusunu bütünsel düşünüp belli esaslara ircâ etmemektedir. İmanı belli kavramsal çerçevede ele alıp temel esaslara ircâ etme gerekliliği/zorunluluğu ihtiyaca binaen daha sonra ortaya çıkmıştır. Bu açıdan selefin imanı tasdik, ikrar, marifet, amel, taat vb. hususlarla zenginleştirilmiş bir anlam çerçevesinde ele alması iyi anlaşılması gereken bir husustur. Bu lafızlar terim anlamlarının dışında sözlük anlamlarıyla ele alındıklarında; marifetle bilgiye, tasdik, taat ve amel ile de iradeye yer verildiği müşahade edilebilir. Selef dönemi iman anlayışında marifet, taat, tasdik, amel gibi hususlar kompoze edilmiş şekilde bir arada bulunmaktadır. Kısaca selefin iman anlayışı sadece "akla/(seküler)akla" değil, aynı zamanda iradeye de dayanmaktadır. Daha

¹⁰⁴ Neseî, *et-Temhîd li-kevâidi't-tevhîd*, 145-146.

önemlisi marifet, tasdik, amel, taat vb. lafızların anlam delâletleri uyumlu/gerçek iman anlayışını ortaya koymaktadır. Herhangi bir tasdik değil, vahye dayanan bilginin tasdiki istenirken, herhangi bir amel değil, yine vahye, peygamber ve sahabe uygulamalarına dayanan meşru amel istenmektedir.¹⁰⁵ Diğer önemli husus, selevin ameli imanın rûknü olarak görmesine rağmen, tasdiki reddedenin aksine ameli terk edenin mümin olarak kaldığını belirtmiş olmasıdır. Bir anlamda, imanı bütün olarak birçok unsurun insicamı olarak görmüş olsa da tasdike özel anlam attettikleri anlaşılmaktadır. İman konusundaki selevin bu yaklaşımı dil, akl-i selim/fitrî akıl ve vahiy ekseninde tevarüs edilen anlayış olup, sahabeden başka herhangi bir toplum grubu eksen alınarak “vesâil” kapsamında geliştirilen bir anlayış değildir. Tam tersi bu miras, imanı elde etme ve müşahade etme hususunda “lazım-i gayri müfarık” olan Sahabeden tevarüs edilen mirastır.¹⁰⁶

Hariciler tasdik, ikrar ve ameli imanın rûknü olarak görürken ameli belirleyici unsur olarak gördüklerinden nafiye kapsamındaki ameller dâhil terkini küfür saymışlardır. Amelleri belirleyici görmeleri iman anlayışında şekil bakımından selev gibi olmakla beraber, özde onlardan ayırmış olmaktadır. Çünkü amel, yapı itibarıyla fer’î meselelerden olup içtihadı müteallik bir konudur. Hariciler yapı itibarıyla içtihadı müteallik ameli, imanın asıl rûknü yaparak imanın mahiyetini yanlış anlamışlardır. Bir anlamda imanı “marifetsiz bir tasdik” olarak anlamışlardır denebilir. İmandaki amel meselesine “marifetten sonra gelmesi gereken amel” yerine “amelden önceki marifet” şeklinde ters çevirerek baktıklarından, iman anlayışları yıkıcı olmuştur. Her marifetin arkasından bir tasdikin ve akabinde bir amelin gelmesi anlaşılabilir olmalıdır. Fakat bu üç hususun/iman, amel ve marifet doğrudan birbirini illî/zorunlu olarak birbirini gerektirdiğini zannetmeleri Haricilerin bu konuda önemli bir yanlışları olarak görülebilir.¹⁰⁷ Bu tutumlarıyla iradeyi ortadan kaldırmışlar, objektif/doğmatik bilgi seviyesinde zann/idrak ettikleri kendilerince “apaçık” hususu, yapılması/uyulması gereken iman/bilgi olarak anlamışlardır. Bir diğer ifadeyle, Haricilere göre durum şu minvalde gelişmektedir: Bilgi tasdiki, tasdik de ameli ilzam eder; dolayısıyla sondan geriye başlayarak, amelin, mahreci durumundaki marifeti kendinde taşıması zorunludur. Amel yapılmadığında, bunun aklî bir sonucu olarak tasdik olmadığı gibi onun arkasındaki marifet de yoktur. Haricilerin söylemi kendi içerisinde “tutarlı” bir görüştür; şekil bakımından benzer olmakla beraber, özde Selevin anlayışından uzaktır. Konumuz açısından burada önemli olan husus, bahse konu bir meselede kesin bilginin olduğu veya zannedildiği yerde, iradeye yer olmadığının bilinmesidir. Daha dramatik olanı ise, talep edilen davranışın/inancın gerçekleşmesi için iradenin teşekkül etmediği bir yerde, teklif edenin, muhatabının apaçık iradesini yanlış kullandığını düşünmesi, daha doğrusu öyle zannetmesidir. Sonuç olarak, Hariciler selevten tevarüs edilen iman anlayışını kavramsal açıdan değiştirip, kendilerince yeni zihni dizgelerle tasavvur ettiklerinden akılla irade arasındaki bağlantıyı doğru kuramamalarına bağlı olarak istikrarlı bir görüş ortaya koyamamışlardır.

Mu’tezile insanda müstakil bir iradenin var olduğunu söylemektedir. Mu’tezilenin hareket noktası kabul ettiği iradenin, bütün insanlarda ortak olan irade olduğu anlaşılmaktadır; dolayısıyla bu irade, iradenin bütün insanlarda ortak olan kısmına tekabül etmektedir. İnsandaki iradeyi insanın özgün bir yanı olarak görürken, iradeyi

¹⁰⁵ Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, çev. Salih Uçan (İstanbul: Pınar Yayınları, 1985), 109-110.

¹⁰⁶ Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, II/714.

¹⁰⁷ el-Eş’ârî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 104-105.

Allah'ın zatî bir sıfatı olarak değil hâdis bir fiili sıfatı olarak görmektedir. Yani Mutezile için irade insan için “vücûbiyyetlik” arz ederken, Allah için vücûbiyyetlik arz etmemektedir. Farz-ı muhal Allah âlemi yaratmamış olsaydı O'nun murîd oluşundan bahsedilemeyecekti. Mu'tezile, insanın özgürlüğünü akıl yoluyla sağlamaya çalışarak iradeye alan açmaya çalışmaktadır. Diğer bir deyişle, insanın özgürlüğünü akıl yoluyla temellendirmekte, iradeyi ontolojik açıdan daha çok epistemolojik açıdan ele almaktadır. Bu açıdan iradeyi “aklîleştirdiği” söylenebilir. İrade ontolojik açıdan ele alındığında, vacib varlık ile mümkün varlık arasında ayırım yapılabildiği gibi, ilâhî iradeyle beşerî irade arasında da ayırım yapılabilir. Vacip varlık mümkün varlığı iptal etmediği gibi, Allah'ın mutlak iradesi de insanın iradesini iptal etmez.

Mu'tezile imanın tasdik, ikrar ve amelin insicamından teşekkül ettiğini belirtirken, Mürcie ameli iman için gerekli görmemektedir. Mu'tezilede iman amelle desteklenen tam bir iradî fiil iken, imanı sadece bilgi olarak gören anlayışta iradeye yer yoktur, iman sadece bilgidir ibaret görülmektedir. Kalb ile tasdikte irade ve bilgi iç-içdedir; kalb ancak bildiğini tasdik edebilir, bilmediğini tasdik edemez.¹⁰⁸ Benzer şekilde, amelde ve ikrarda yalan söz konusu edilebilse bile tasdikte yalana yer yoktur. Eş deyişle, tasdik misakın Allah'a ait kısmı iken ikrar ve amel beşere ait kısmını oluşturmaktadır. İkrar ile amel imanun esasını beşerî seviyede deklare etmektedir.

İmanın rükünlerinden ikrar ve amel aynı seviyede ele alınabilecek rükünlerdir; her ikisi tasdikî izhar edilmesine vesile olan hususlardır. Ehlisünnet tasdiki imanun asıl rüknü olarak görmüş, ikrarı zaid olarak telakki etmiş, ameli de prensip olarak imandan ayrı tutmuştur. Selef, Mutezile ve Hariciler imanun tasdik, ikrar ve amelden teşekkül ettiğini belirtmişlerdir. İmanın mahiyeti ile ilgili bu değerlendirmelerde müşterek lafızların kullanıldığı görülmektedir. Lafızların çeşitliliği bakımından en zengin Selefiyye sayılır; bilgi, ikrar, tasdik, amel, taat...hepsi imanun mahiyetiyle ilgili lafızlardır. Mu'tezile, Hariciyye, Mürcie vb. fırkalar selevin kullandığı bu kavramlardan birini/bir kısmını öne çıkarmışlar veya lafızların iç bağlantılarını farklı kurarak kavramsallaştırmışlardır. Mu'tezile ve Hariciyenin iman konusundaki görüşü ile Ehlisünnetin ve Mürcienin bir kısmının tasdik konusundaki görüşü örnek olarak verilebilir. Selefiyye prensip olarak imanı tasdik, ikrar ve amel olarak görse de aralarında doğrudan aklî illiyet bağı kurmamış, meseleyi en geniş anlamıyla Sünnetle/naslarla ilişkilendirerek ortaya koyarken, Mu'tezile ve Hariciyye bu üç unsur arasında kuvvetli aklî illiyet bağı kurmuştur. Prensipde aynı görüşü savunmalarına karşın, büyük günah konusundaki görüşleriyle birbirinden ayrılmaktadırlar. Benzer şekilde Ehlisünnet ve Mürcie imanı tasdik olarak görmekle aynı noktadan hareket etmiş oldukları görüntüsü vermiş olmakla beraber, büyük günah konusundaki değerlendirmeleriyle birbirinden ayrılmaktadırlar. Ehlisünnetin imanı prensip olarak tasdik olarak görmesi ile seleften ayrıştığı görüntüsü vermiş olsa da, tasdiki marifete bağlamış olmasıyla ve ameli doğrudan imanun rüknü saymamakla beraber amelsiz doğrudan cennete gidilemeyeceğine dair görüşü çerçevesinde meseleye bütün olarak bakıldığında, selev anlayışına bağlı kaldığını ortaya koymaktadır. Ehlisünnet iman ile amel arasında aklî illî ilişki kurmadan amel yapmamaya bağlı olarak terettüb edecek cezayı naslarla ortaya koymaktadır. Sonuç olarak; prensipte Ehlisünnetin iman anlayışı Selefiyyeye “yaklaşmayı”, diğerleri ise “uzaklaşmayı” ifade etmektedir.

¹⁰⁸ el-Ankebût 29/69.

Konumuz esas itibarıyla akıl ile iradenin ilişkisi olduğundan, burada bu konulara işaret edilmesinin sebebi şudur: Selefin iman anlayışı kavramsal değil, lafızlar düzeyinde naslara dayanmaktadır. Selefiyyenin sünnet anlayışı gereği nassların çerçevesi oldukça geniş olup aklî illetlere yer vermesine gerek kalmamaktadır. Amelî imanın rûknü saymakla beraber illî ilişki kurmamaları iradeyi ortadan kaldırmamakta, iradeye yer açmaktadır. Ehlisünnetin iman anlayışı Selefiyyeden farklı olarak belli derecede kavramsaldir. Kavramsal olması, sözlük anlamları dışında kavramlar arasında iç bağlantıların kurulmasını gerektirmektedir. Ehlisünnetin tasdik anlayışında, marifetsiz tasdikin olamayacağından hareketle, tasdikin içerisinde marifetin mündemiç olduğu söylenebilir. Ehlisünnetin amelle iman arasında illî ilişki kurmaması ve mürtekb-i kebîre konusundaki görüşleri göz önünde alındığında iradeye yer açıldığı söylenebilir. İman bahsinde, iman ile amel ilişkisinde illî ilişkinin kurulup kurulmadığı önemli bir ayırım noktasıdır. Hariciliğin iman-amel ilişkisine dair görüşleri illî ilişki kurduklarını göstermekte ve tutumlarıyla iradeye alan bırakmamaktadırlar. Bu illî ilişki, Mu'tezilede Hariciliğe oranla kısmen yumuşak olmakla beraber, "sahibu'l kebîre" konusundaki görüşleri göz önüne alındığında, iman ile amel arasında illî ilişki kurdukları anlaşılmaktadır. Her ne şekilde olursa olsun, amel konusu fer'î/zannî delilin konusudur, dolayısıyla doğrudan kavramsal düzeyde illiyet bağıyla imanla ilişkilendirilmesi kalp fiilleriyle bedenî fiilleri aynı seviyede ele almayı gerektirir. Oysa amelle iman arasındaki ilişki illiyet yerine naslarla ve ashap ve selef uygulamalarıyla/hayatın fiili gerçekleriyle desteklenirse iradeye yer açılmış olur. İllî ilişki doğrudan bilgiyi ilzam edeceğinden, bahse konu olan hususta iradeye yer açılmaz.

Sonuç

Akıl ve irade insanın hayatında müessir iki güçtür. İnsandaki akıl insanın varlığı ile mukayyed olduğu gibi iradesi de insan olmaklığıyla mukayyedir. Bu kapsamda; insanın her şeyin künhüne vâkıf olması mümkün olmadığı gibi her şeyi istemeye de me'zun değildir. İnsanın akli ile iradesi arasındaki ilişki şekli insandaki kudretin mahiyetini ortaya koymaktadır. Aklın, insana "dilediğini yapma gücü veren güç" olarak tanımlanıp sorumluluğu gerektirecek iradî anlam verilmesi anlamlıdır.

Felsefî düşünce, sistemi gereği her şeyi bir şeye/yere ircâ etme eğilimindedir; bundan dolayı iradeyi de akla ircâ etmektedir. Diğer bir ifadeyle, iradî tasarrufu doğrudan aklın bir fonksiyonu olarak görmekte, iradeye dayanan tercihleri bilgi merkezli alternatifsiz tercihler olarak görmektedir. Bir diğer anlamıyla bu tercihleri, doğru-yanlış ekseninde düzenlemektedir. Doğru veya yanlış olmasını da, tercihlerini kendi iç doktriner yapısına ve/veya evrensel akla uyumuna bağlamaktadır. Bu şekliyle felsefî düşüncede irade, determinizme bağlı bilgi olarak tezâhür etmekte ve bu durum pratik açıdan iradenin işlevselliğini ortadan kaldırmaktadır.

Kelamcılar Allah'a ait iradeyi iki temel çerçevede ele almışlardır: Bir kısmı hâdis kabul ederek beşerileştirmişler ve bu kapsamda bir mahalle ihtiyaç duyduğunu, diğer kısmı ise zâtî ile kaim kadîm bir sıfat olarak görerek bir mahalle ihtiyaç duymadığını belirtmişlerdir. Hâdis kabul edenler iradeyi beşerileştirdiklerinden hem Allah'a hem de insana ait olabilecek bir yapıda ortaya koyamamışlardır. Bunun bir sonucu olarak, tasavvur ettikleri bu irade şeklini sadece Allah'a veya insana hasretmişlerdir. İradeyi Allah'ın zâtî ile kaim kadîm bir sıfat olarak görenler de tasavvur ettikleri irade şeklini, doğrudan veya dolaylı olarak Allah'a ve insana nisbet etmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında; Allah'a ait iradenin hâdis bir sıfat olarak kabul edilmesi felsefî irade

telakkisinin kelimâ düşüncesindeki bir devamı/uzantısı olarak değerlendirilebilir. İradeyi hâdis kabul eden kelimâ anlayışı, felsefî telakki ile kelimâ arasında bir “ara süreç” olarak anlaşılabilir. Felsefî akıl kelimâcılarının “garîzî akıl” dedikleri akılla oluşurken, iman/inanç eksenli aklın devreye girmesiyle “masnu’ akıl” faaliyet alanına çıkmış olmaktadır. Bu iki durum arasındaki geçişlerin göz önüne alınması önem arz etmektedir.

Kelimâdaki iman anlayışları akıl/bilgi ile irade arasındaki ilişkiyi ortaya koyan stratejik bir konudur. İmanı sadece bilgi/marifet olarak anlayan anlayış tam bir felsefî telakkiye dayanmaktadır. Bilgi mahiyeti gereği iradeye yer açamaz. İmanı marifet, tasdik ve amel ile beraber bir bütün olarak ortaya koyan anlayışlar iradeye yer açmış olmaktadır. Ancak iradeye, kadîm veya hâdis anlam atfedilmesine bağlı olarak, amel farklı alana taşınmış olmaktadır. İradeyi hâdis gören anlayış, ameli bilginin konusu yaptığından imanla amel arasında zorunlu ilişkili görüp zımnen imanı bilgi alanına yaklaştırmış olmaktadır. Bilgi, tasdiki gerektirir; insan bilmediğini tasdik edemez.

İman ile amel arasındaki ilişkiyi biri diğerini ilzam edecek şekilde zorunlu kabul eden anlayış iradeyi bilginin/aklın bir tasarrufu olarak görürken, iman ile amel arasında biri diğerini ilzam etmeyecek şekilde imanla ameli bir bütün kabul eden anlayış iradeye müstakil bir alan açmış olmaktadır. İmanla amel arasında kurulacak “aklî illî” ilişki imanı bilgi/dogma haline getirirken, bu tarz ilişki yerine sahabe ve selef uygulamaları başta olmak üzere naslara dayalı ilişki(lendirme) imanı bilgi/dogma olmaktan çıkarıp iradeye yer açabilecektir. Meleklerin iradesiz olarak müslüman olduklarına dair meşhur olmuş “görüş” yeniden değerlendirilmelidir.

Akl ve irade, biri diğerine ilişkili müstakil iki unsur olup biri diğerine indirgenemez. Allah’ın insan ve diğer yaratılanlarla ilişkisini/vahyini sadece/zorunlu akıl/bilgi ilişkisi olarak değil, aynı zamanda iradî bir ilişkisi olarak da görmek gerekir. Benzer şekilde; iman aklın ve iradenin beraberliğinde gerçekleşir, biri ıskalandığında iman bilgiye veya inanca dönüşür. İman aynı zamanda bir bilgi ve inanç olmakla beraber, her bilgi ve inanç imanın yerine geçemez. Akla vahyin dâhil olmasıyla yeni bir durum ortaya çıkmakta ve bu durum bilgi elde etme sistematığının yeniden düzenlenmesini gerekli kılmaktadır, ki akıl ile vahiy ilişkisine dair tartışma bu zeminde ortaya çıkmaktadır. Akla iradenin dâhil olmasıyla nisbeten yeni durum ortaya çıkmakta ve bilgi ve amel oluşturma sistemini yeniden düzenleme gereği ortaya çıkmaktadır. Bilgi nesnesine göre tasdiki beraberinde getirir; tasdikin arkasından irade, iradenin arkasından da amel/davranış gelir. İnanç, tasdik ve davranış biri diğerini belirleyecek şekilde bütün olup insanî fiillerin bileşenleridir. İnanç/iman ve irade kalbî fiil olup müşahade edilemez iken amel müşahade edilebilir. İnanç/bilgi ve irade olmadan fiilin teşekkül etmesi düşünülemez. Ef’alu’l-ibâd kapsamında kudret, fiilin gerçekleşmesi için gerekli görülmüştür. Kudretin mahiyeti ve fiilden önce mi sonra mı olduğuna dair tartışmalar yapılmıştır. Akla iradeyi de kapsayacak şekilde verilen anlam ile sadece kıyas gücü çerçevesinde verilen anlam aynı sonuca götürmez; dolayısıyla bahse konu hususta aklın hangi çerçevede ele alındığının bilinmesi önem arz etmektedir.

Kelimâda imanın mahiyeti ile ilgili değerlendirmeler bilgi, tasdik, ikrar, taat ve amel kelimeleri/kavramları etrafında şekillenmiş olmakla beraber, oldukça farklı sonuçlara gidilebilmiştir. Bunda bu kelimelere sözlük anlamlarına ek olarak atfedilen terim anlamları ve ilişkilendirmede tercih edilen metot belirleyici olmuştur. Prensip olarak, ilk dönem selefin iman anlayışı büyük ölçüde kavramsallaştırmadan uzak olup bahse konu kelimelerin sözlük anlamları ekseninde şekillenmiştir. Selef inancından sapmayı ifade

eden iman anlayışları büyük ölçüde kavramsallaştırmaya dayandığından, bunların şekillenmesinde kelimelerin sözlük anlamları ikinci derecede belirleyici olmuştur. Marifet, tasdik, amel, taat vb. tabirlerin kavramsal çerçeveye taşınması en çok bilgi/akıl ile iradenin ilişkisini belirlemiştir/yönlendirmiştir. Selef ile diğer iman anlayışları arasındaki en önemli stratejik fark, irade ve akıldan birinin diğerinden yana minimize edilmesi veya yok edilmiş olmasıdır. Bunun sonucunda bilgiden/naslardan kopuk sadece irade eksenli iman anlayışları ortaya çıkabildiği gibi, iradeden yoksun tamamen determinist görüşe dayalı dogmatik karakterli iman anlayışları da ortaya çıkabilmiştir. Mezheplerin iman anlayışlarını ortaya koyarken, tasdik, ikrar, amel, taat gibi tabirlere attettikleri anlamları göz önünde bulundurmamak gerekir. İrade ve akıl, aralarında ilişkili olmakla beraber müstakil iki umde olarak görülmelidir. İradenin insan için çerçevesi çizilince, şahidin gaibe kıyas edilmesi yoluyla ilahî iradeye de geçiş yapılabilir.

İmanın insanda aktivite oluşturup hayatını inşa etmede başat rol oynaması için öncelikle iman amel ilişkisinin doğru anlaşılması ve hayatın gerçekleriyle uyumlu olması gerekir. Akıl hayatın sadece teorik olarak kurgulanmasını sağlarken irade pratik açıdan var olmasını sağlar. İman amel ilişkisinin kelimeler tarihindeki şekliyle günümüzdeki şekli arasında büyük bir fark vardır. İman, kelimeler tarihinde prensip olarak akıl ve irade ekseninde beraber ele alınmışken günümüzde daha çok sadece akıl veya irade ekseninde ele alınmakta ve bu durum iman ile hayat realitesi arasında ayrışmaya yol açmaktadır. Aynı iki unsur olmakla beraber bir arada olan/olması gereken akıl ve iradenin beraber ele alınması uygun düşer.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça | References

- Adamson, Peter. "Felsefî Teoloji". çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelamu*, Sabina Schmidtke. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/238-239. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. 11. Basım. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013.
- Cevherî, İsmail b. Hammad, *Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*. Beyrut: 1990.
- el-Eş'arî, Ebû'l Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* (İlk Dönem İslam Mezhepleri). çev. Mehmet Dalkılıç- Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005.
- Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: İklim Yayınları, 3. Basım. 1992.
- el-Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- el-Gazzâlî, *el İktisad fi'l itikâd*, ed. Abdullah Muhammed el-Halîl. 2. Baskı. Beyrut: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye , 2015/1437.
- el-Gazzâlî. *Kimyâ-yı Saâdet*. trc. Ali Arslan. İstanbul: Arslan Yayınları, 1992.
- Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* , çev. Abdulbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul: 2012.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. hz. Melikşah Sezen. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2021.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İslam'da Felsefe Akımları*. hz. N. Ahmet Özalp. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1995.
- Kâdî Abdulcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (Mu'tezilenin Beş İlkesi). çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Keskin, Mehmet. *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Keskin, Halife. *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- el-Mâtüridî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 6. Basım, 2014.
- en-Nesefî, Ebû'l Mu'in Meymûn b. Muhammed. *et-Temhîd li-kevâidi't-tevhîd*, tah. Ahmed Ferîd el-Mezidî. Lübnan: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 2007.
- Pezdevî, İmam Ebul Yusr Muhammed. *Ehli Sünnet Akaidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. 3. Baskı. İstanbul: Kayihan Yayınları, 1979.
- es-Sabûnî, Nureddin Ahmed b. Muhammed Ebî Bekr. *el-Bidaye fi usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Haşim el-Kutubî. Dimeşk: Mektebetu'l Hanefiyye, 1979/1396.
- Sinanoğlu, Abdulhamit. *İslâm Düşüncesinin İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl Bin Atâ*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.

- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İSAM Yayınları, 2010.
- et-Taftazani, Sa'duddîn. *Şerhu'l Makâsıd*, ed. İbrahim Şemseddin. Lübnan: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, 3. Baskı, 2011.
- İbn Teymiyye, Taküyyiddîn. *İman Üzerine*. çev. Salih Uçan. İstanbul: Pınar Yayınları, 1985.
- Uludağ, Süleyman. *Kelam İlmi ve İslam Akaidi*. 4. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınlar. 5. Basım, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/242. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.