

doğacı kelamcılara göre kudret, bilgi ve akıl ilişkisi

Ramazan ALTINTAŞ

Prof.Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Akıl, bilgi ve kudret ilişkisini temellendirmede insanın eylemleri çevresinde yapılan tartışmaların birbiriyle çok yakın bağlantıları vardır. Kelam felsefesinde *tab'* düşüncesi de bu bağlantının ayrılmaz bir parçasını oluşturur. İlâhi kudret ve insan kapasitesinin zıtlaşması meselesindeki zorlukların üstesinden gelmek için Nazzâm (ö. 221/835) gibi kimi seçkin Mutezili düşünürler, bazı felsefî yollara başvurdular. Bunların başında "*tab'/doğa*" düşüncesi gelir. "*Doğa ehli*" denilen Mu'tezile âlimlerini, doğayı tek belirleyici kaynak ve meydana gelen olayların yaratıcısı olarak gören *natüralist*lerden ayırmak gerekir. Çünkü onlar, kendi zamanlarında tabiatçılarla çeşitli tartışmalara girmişlerdir.¹

Tab' insanda, iradesiz vâki olan şeydir. Huy, mizaç ve yaratılış gibi özellikler bunun içerisine girer. *Tabiat* ise, cisimlerin içerisinde bulunan bir kuvvettir. Cisim onunla doğal olgunluğa erişir.² Nazzâm, cisimlere ait olan tabiat konusunda *Muammer b. Abbâd es-Sülemî*'nin (ö. 280/835) düşüncesini benimser. *Tab'* telaküsünü mantıkî sınırına kadar götüren Muammer, cisimlerin varlığını Allah'a nispet ederken, arazların

varlığının bizzat cisimlerin fiillerine nispet edilmesi gerektiğini ileri sürmekteydi. Bu fiil, ya ateş gibi cansız nesnelere tabî zorunlulukla (tab'an) veya insan gibi canlı varlıklarda iradî bir şekilde (ihtiyâren) ortaya çıkar.³ Muammer, kendi döneminde, "renklendirme, diriltme ve öldürme fiillerinin fâili Allah'tır, bu fiiller araz kategorisine girmez" diyen muâırızlarına karşı, 'tab'/doğa' fikriyle cevap verme yoluna gider. Her ne kadar Allah, cisimlere renk verirse de, cisimler bu rengi kabul eder veya etmez. Eğer cisimler bu rengi kabul etmişlerse, renk cismin doğası sebebiyle meydana gelmektedir. Yani cisim, bu doğaya sahip kılınmıştır. Eğer renk, cismin tabiatından kaynaklanıyorsa, onun fiilidir. Tab'an bir şeye ait olan şeyin başka bir fâilin fiili olduğu söylenemez. Allah cismi renklendirmeyi kararlaştırabilir, ama cisim, tabiatından olmayan rengi almayabilir.⁴ Nazzam ve arkadaşlarının bütün çabası, kötülüğün sorumluluğundan tamamen Allah'ı soyutlama düşüncesine ya da ilâhi kudret, ahlâk kanunlarına boyun eğerek, iddiasına dayanıyordu. Unutmamak gerekir ki, tab' yasaları da ilahi kudretten bağımsız değildir. Onun için, ilahi adâletin bir gereği olarak insanın yapıp ettiklerinden sorumlu tutulması gerekir.

Gerek Mu'tezile, gerek Eş'arî ve gerekse Mâtürîdî Kalam ekollerine göre bilgi zorunlu ve mükteseb olmak üzere iki kısma ayrılır.⁵ Mu'tezile'ye göre, zorunlu bilgi iki şekilde elde edilir: Bunlardan ilki, algı (idrâk)dır ki, bilgiye ulaşmada en açık yöntemdir. Algı ile elde ettiğimiz bilgi türünde birşeyi isbat etmek için delile gerek yoktur. Sonuçta bir bilgiye delil getirilmeden ulaşılmışsa, tekrar delil getirmek gerekmez. İdrâk (algı) ya dış dünyanın nesnelere ya da iç dünyanın rûhî gerçeklerine yönelir. Acı, sıcaklık ve soğukluğu hissetmemiz gibi. Bu algılamanın derecesine göre insan ya bir davranışta bulunmaya ya da bir davranışta bulunmamaya yönelir.⁶ Zorunlu bilginin diğer elde edilişi ise, genel hakikatler bağlamında akıl aracılığı ile herkes tarafından algılanır. Zulüm ve yalan konuşmanın herkes tarafından kabih (kötü) olduğunun bilinmesi gibi. Zorunlu bilgi vahye dayanmaz. İster inansın, isterse inanmasın herkes tarafından kabul edilir.⁷ Demek ki, bilgi mertebelerinin ilkinin, beş duyu organından doğan idrâk oluşturmaktadır. Görülenin idrâki, gözün açılmasıyla, gözün, görülen nesneye yönelmesiyle gerçekleşir. Bu bir anlayıştır ki, Allah'ın yarattığı 'tab'dan meydana gelen mütevellid fiillerden doğan bir parça sayılır. Bu konuda Nazzâm'ın görüşünü Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936) şöyle nakle-

der: "İnsanın dışında başkasında meydana gelen şey, meydana geldiği şeyin sahip olduğu yaratılış gereği, Allah'ın fiilidir. Sözgelimi, biri onu ileriye doğru attığında taşın ileriye doğru gitmesi, biri onu aşağıya doğru attığında onun aşağıya doğru gitmesi, biri onu yukarıya doğru attığında onun yukarı doğru gitmesi gibi; aynı şekilde idrâk de yaratılış gereği Allah'ın fiilidir. Bunun anlamı, Allah, taşa bir kimse tarafından atıldığında ileriye doğru gidecek bir tabiat vermiştir, bundan dolayı taş ileriye doğru gider. Aynı şekilde, diğer varlık alanındaki mütevellid fiillerin durumu da böyledir."⁸ Açıkçası Nazzâm, cisimdeki tabiatı Allah'tan bağımsız görmemektedir. Onun felsefesine göre, insanın tabiatının dışındaki güç yetiremediği herşey, Allah'ın fiilidir. Yine Nazzâm, kendisine, "sen beni, ben sana yöneldiğim için görüyorsun" diyen bir kimseye engel olarak şöyle demiştir: "Görme olayı, gözün kendisinden değil, tabiatında bulunan görme idrâkından dolaydır."⁹ Yani, rü'yet ve idrâk tabiatından doğuyor. Bu sebeple idrâk, Allah'ın eylemidir. Çünkü

"Doğa ehli" denilen Mu'tezile âlimlerini, doğayı tek belirleyici kaynak ve meydana gelen olayların yaratıcısı olarak gören natüralistlerden ayırmak gerekir. Çünkü onlar, kendi zamanlarında tabiatçılarla çeşitli tartışmalara girmişlerdir.

idrâk, mütevellid fiillerdendir. Dolayısıyla bilgi de tamamıyla insanın özel gayretine dayalı akıl yürütme biçimi olan "nazar"dan mütevellittir. Bir akıl yürütme şekli olan nazar ise, kalbin hareketinin gereği olan Allah'ın bir fiilidir. Buradan çıkan sonuca göre, bilgi, kalbin hareketinden bir harekettir.¹⁰

Ebu'l-Huzeyl de idrâk konusunda Nazzâm'dan farklı düşünmez. Ona göre idrâk, akibet bilgisidir. İdrâk, gözde değil, kalpte yerleşir.¹¹ Netice itibarıyla her iki düşünür de kalbin ve diğer organların eylemlerini birbirinden ayırmaktadırlar. Mu'tezile içerisinde Muammer gibi bilginlerden, "cisimlerdeki tabiatın her ne kadar Allah tarafından yaratılmışsa da Allah'tan bağımsız ve O'nun gözetimi olmaksızın fiili yapmasıdır"¹² şeklinde görüş beyan edenlerin varlığı da bilinmektedir. Bu görüşler özellikle Eş'arîlerin in-sanda hâdis kudret çözümlemesi ile uyusur.

Zihnine ‘tab’/doğa’ düşüncesi egemen olan Nazzâm, bu düşünceyi Allah’ın varlığını kanıtlamak için kullanmıştır. Buradan o, zıtların birleşemeyeceği sonucuna ulaşır. Bu tamamıyla, Mu‘tezile kelamının temelini oluşturan adâlet ve tevhid sorununu araştırmakla, bilgi sorunu ilişkisini te‘yit eder.¹³ Özellikle adalet, özgürlüğü içeren bir kavramdır. Zira kişinin aklının ve özgürlüğünün olmadığı yerde adaletten söz edilemeyeceği gibi nazari bilgiden de söz edilemez. Özgürlük, bireyi başkalarından bağımsız ve ayrıcalıklı kılan bir şey olarak, akıldan önce gelir. Akıl ise, sözü edilen özgürlük kavramına bir dayanak olarak daha sonra gelir. Akıl, anlama ve yorumlama gücüne sahip bir yetenektir. Bu nedenledir ki, akıl, naklin temelidir. Bu görüş, *Ebû Hanîfe* (ö. 150/767) ve izleyicileri olan Mâtürîdîlerin “*tümel bilgi sahibi akıl*” teorileriyle uyumaktadır. Akıl, ilâhi yasadan önce gelir. Allah’ı bilme, insana, akıl yüzünden farzdır.¹⁴

Nazzam ve arkadaşlarının bütün çabası, kötülüğün sorumluluğundan tamamen Allah’ı soyutlama düşüncesine ya da ilâhi kudret, ahlâk kanunlarına boyun eğme, iddiasına dayanıyordu. Unutmamak gerekir ki, tab’ yasaları da ilâhi kudretten bağımsız değildir. Onun için, ilâhi adâletin bir gereği olarak insanın yapıp-ettiklerinden sorumlu tutulması gerekir.

Bir başka Mu‘tezile düşünürü olan Câhız, “*bütün bilgilerimiz doğuştan (‘tabâ’)dir. Kim bir şey bilirse, öğretimi ve Allah’ın yaratması ile değil, ancak tabiatı gereği bilir*”¹⁵ diyerek, bilgi, kudret ve tab’ sorunları hakkında Nazzâm ile aynı düşünceyi paylaşır. Çünkü insan, diğer canlılardan kudreti, iş yapma ve seçme eylemini gerçekleştirme yeteneği ile ayrılır. İnsana özgü bu eylemler, kudret, istidâat ve aklın varlığı şeklinde bir sıra düzeni oluşturur. İnsan ile hayvanlar arasındaki farkı en güzel bir şekilde Kur’an’da geçen ‘*teshîr*’ âyetleri açıklar. *Teshîr*, zorla özel bir maksada doğru sevk edilmektir. Bu hususla ilgili birçok âyet vardır. Bunlardan birisi şöyledir: “*Göklerde olanları, yerde olanları, hepsini sizin buyruğunuz altına vermiştir. Doğrusu bunlarda düşünen kimseler için dersler vardır.*”¹⁶

İnsanla hayvan arasındaki farklılık sadece ‘*suret*’lerdeki farklılık değildir. İlk örnek olmak yönüyle o,

nutfeden, insanlığın babası Âdem ise, topraktan yaratılmıştır. İnsan iki ayakları üzerinde yürür ve elleleriyle ihtiyaçlarını giderir. Bütün bu özellikler, ahmak, deli ve çocuklarda da vardır. Fark ise, güç yetirmediği. Güç yetirmenin varlığı, aklın varlığını, aklın varlığı ise, bilginin varlığını gerektirir. Akıl ve bilginin varlığı, gücün varlığını gerektirmez. Akıl izleyen olarak, istidâatın bir neticesidir. Bilgi de aklın neticesidir. Güç yetirebilmenin yokluğu, aklın etkinliğini ortadan kaldırır ve bilginin temelini yıkar. O halde istidâat, aklın varlığı için bir temeldir. Bilginin varlığı da aklın varlığı üzerine atfedilir.¹⁷ Çünkü bilgiyi oluşturan güç, işlevsel akıldır.

Câhız, *insanın zorunlu ihtiyaçları* ile bilgi ve akıl arasında bir ilişkinin varlığını kabul eder. O, bu ilişkiyi anlatmak için filozoflardan birisinin diliyle şunları anlatır: Hakîmlerden birisine şöyle denilir: “Ne zaman aklını kullandın?” O da, “doğduğum saatte” der. Bu sözünü onların inkâr ettiğini görünce hakîm kişi sözlerine şöyle devam eder: “Ben, korktuğum zaman ağladım, acıktığım zaman yiyecek istedim, ihtiyaç duyduğum zaman (annemin) göğsünü istedim, verildiği zaman da sustum” diyor ve “bütün bunların ihtiyacı ölçüsünde olduğunu, aynı zamanda da bu ihtiyaçları gidermede daha fazla akla ihtiyaç olmadığını” ekliyor.¹⁸ Bunun manası, çocuğun *tabiatının* hayatı önem taşıyan ihtiyaçları, bilgisi ile sınırlandırılmıştır. İşte Câhız, çocuğun istediği ve ihtiyaç duyduğu şeyleri hissetmesine, *akıl* ismini veriyor.¹⁹ Bilgiyi, akıl olarak tanımlamanın temeli de buna dayanmaktadır. Bu örneklerden sonra Câhız, çocuk ya da bireyin halinden cemaate geçiyor. Şöyle ki, “insanların birbirine muhtaç olmaları, en alt tabakadan en üst tabakaya varıncaya kadar, onların tabiatlarında ayrılmaz bir niteliktir”²⁰ diyen Câhız, görüşlerini fiillerle bağlantılı olan “*doğacılık*” düşüncesi üzerine temellendirmektedir. Câhız’ın akıl anlayışına göre çocuk, akıl ya da bilgiye, hayatı ihtiyaçları ölçüsünde ihtiyaç duyar. İnsan topluluklarının tabiatı, yeni zorunlu ihtiyaçları gerekli kılar. İhtiyaçlar, yeni araçlar vasıtasıyla, insanın kendi dünyasını ve diğer insanlarla olan ilişkilerini bilmeye ve kavramaya yardımcı olur. İnsan toplulukları için genel manada bilginin olması zorunludur. Bilgi düzeyi arttıkça zararlı ve faydalı olan şeylerin arası ayırt edilir. Böylece insan kendisini saadete götüren bilgiyi elde eder. İnsan duyuların bilgisinden akıl ile kavranılanların bilgisine terakki eder.²¹ Kesbe dayalı bilgi arttıkça, eş-zamanlı

olarak mükteseb akıl da artış gösteriyor. Allah, insanın tabiatına içgüdüsel olarak yararları celbetme ve zararlardan kaçınma gibi bir duygu yerleştirmiştir. İşte bu noktada iç ve dış sâıklar insanı harekete geçirir. İnsan özgür iradesi ve bilgisi ile yaptığı eylemlerin sonuçlarından sorumludur.

Bilgi ile insanî ihtiyaçlar arasındaki bağlantı doğaldır. Bu sebeple geçmiş paragraflarda izah ettiğimiz gibi Câhız, bilgiyi, insanî varlığın zaruretlerinden bir zorunluluk saymıştır. O halde, Nazzâm'ın ortaya attığı salah ve aslah düşüncesi, Allah'ın, insanın hayır, fayda ve iyiliğine olan şeyleri yaratmasını gerektirir. O takdirde "*bilgi, Allah'ın fiilidir*" sözünü söylemek gayet doğaldır. Ancak bilgiyi tamamı ile Allah'a isnat etmek, insana tanınan kesbi bilgiyi elde etmedeki kudret ilkesini ihlâl eder. Hâlbuki Câhız, kudret ilkesini, akıl ve bilginin varlığının esası saymıştır. Bu sebeple Câhız, bu çelişkiyi çözümlmek için *tabiatlar düşüncesine sığındı*. Bundan dolayı, "*bilgiler tabiat gereği zorunludur, hiçbir bilgi kulların eylemlerinden değildir. İradenin dışında kulun hiçbir kesbi yoktur. Diğer fiiller kuldan tabiatlar yoluyla meydana gelir*"²² şeklinde bir gerekçe üretti. Kâdî Abdülcebâr, makâlât yazarlarının naklettiği yukarıdaki görüşü te'kit ederek şunları söyler. "Kanıtlara yönelik bir gözlem sonucu zorunlu olarak insanın iç doğasında (tab') bilgi şekillenir." Kâdî, nazar hakkında da, "gözlem, doğa ve içsel zorunluluk sonucu belirginleşebilir. Bazen insanın isteğine (ihtiyâr) bağlı olarak da gündeme gelebilir. Ne zaman ki, gözlemle ilgili etkenler ve dürtüler güçlenirse, o taktirde insanın iç doğasında böyle bir istek zorunlu olarak uyanır. Dış etkenlerle iç dürtüler eşit düzeyde olduklarında, insanın özgür iradesi devreye girer. Ancak gözlem iradesi, kesinlikle serbest iradeye bağlıdır. Diğer fiilleri irade etmek gibi" şeklinde yorum yapar.²³ Müellifin de satır aralarından anladığımız kadarı ile, bilgi, tab' ile insanın serbest iradesi sonucu meydana gelmektedir. İnsanın tabiatının harekete geçmesi, dış etkenlerden bağımsız değildir. Bu itimad hareketinden sonraki hareket gibidir. Bu bir nevi *tevlid* düşüncesidir. Dış etkenlerin hareketiyle iç etkenlerin hareketi ortak bir bilgi üretimini gerçekleştirmektedir. *İbn Rüşd*, hidâyet olayını tahlil ederken, Câhız ve Kâdî Abdülcebâr gibi düşünür. O, "*dış dünyadan iştahımızı çeken ve arzu ettiğimiz bir şeyi, özgür irademiz ve isteğimiz olmaksızın zorunlu olarak arzu ederiz. İçimizde uyanan bir meyil/tabiat sebebiyle ona doğru*

hareket ederiz" demektedir."²⁴ O halde, iman olayında, bir dış âmil olan gözlem sonucu iç dünyamızdaki meyil veya 'doğa' içgüdü, birbirini etkileyerek insanı harekete sevk ediyor. Ama bu hareket kendiliğinden bir sonuca ulaşmıyor. Son merhalede insanın serbest iradesi yönlendirici ve tayin edici bir fonksiyon icra etmektedir. Belki Câhız'ın "*tabiat*"cılığı bir nevi determinizm olarak değerlendirilebilir. Kâdî Abdülcebâr'ın dediği gibi, Câhız, "*güç yetiren insanın fiilleri*"²⁵ noktasında Cebriye determinizminden ayrılmaktadır.

Ayrıca Mu'tezile'den *Sümâme* ve *Câhız* gibi bazı düşünürlerden, "*kulun iradede başka fiillerinin bulunmadığını*"²⁶ söyleyenler olmasına rağmen, "*iradenin dışındaki şeyler*" konusunda ihtilaf edilmiştir. Câhız'ın, "*iradede sonra olan şey, tabiatı gereği insanın fiilidir, onun ona ihtiyarı yoktur*" görüşü, bilginin zorunluluğu görüşünü gerektirir. Bu görüşe göre fiil, tabiatlar yasasıyla irtibatlandırılmıştır. Böyle bir görüş, Câhız ve diğer Mu'tezile bilginlerine göre, imanda cebrîliktir. Bu durum, "*kâfir, tabiatına yüklenmediğinden dolayı imana güç yetiremez*" sözüne götürür. Fakat Câhız, böyle bir sonucu, "*kâfirde, Allah ve O'nun sıfatları hakkındaki bilgi zorunlu olarak meydana gelmiştir, kâfir inadı ve inadı üzerinde ısrar ederek kâfir olmuştur. Kâfirler, mezhebinin sevgisine boğulmuş ariflik ve inatçı arasındadırlar*"²⁷ görüşü ile inkâr olayını izah eder. Her ne kadar Câhız inkâr veya iman olayını "*tab*" fikrinden bağımsız yorumlamış gibi görüle de, aslında o, nihâf durumunda serbest iradeyi devreye sokmakta, "*araçla, aracı eylem*" arasındaki farklılığı gözardı etmemektedir. Örneğin, el organının yaptığı iş, el doğasının fiilidir, dil organının işlediği şey, dil doğasının fiilidir, bir başka ifade ile Allah, erkeğe kadınlara ilgi duyma doğasını vermiştir, ama zina eylemini yasaklamıştır. İnsan, sahip olduğu araçların doğası gereği özgür bir şekilde eylemlerini meydana getirir. Bütün bu örneklerde görüldüğü gibi, tabiat ve eylemin fâili birbirinden kesin olarak ayrı ayrı şeylerdir. Öyle ki, içgüdü ve doğanın belirleyici olduğu unsurlarda bile, insan, kendi hür iradesinden kaynaklanan eylemlerde sorumluluk taşımaktan kurtulamaz. *Câhız*, tabiatçı (natüralist) filozoflar gibi, tabiatın kendisine takılıp kalmamış, tabiat düşüncesinden yola çıkarak, duyutötesi alanın bilgisiyle irtibat kurmuştur.

Diğer taraftan, cisimlere *tabiat* isnat eden Câhız, bu görüşünü kanıtlamak için "*Allah hiç kimseyi cehen-*

neme sokmaz, ancak, ateş tabiatı gereği cehennemlikleri kendisine çeker, kendisinde ebedî olarak onları tutar. Sonra onları kendi tabiatına dönüştürerek, kendisinden bir parça haline getirir. Ebedî olarak cehennemde hiçbir kimse kalmaz”²⁸ görüşünü ileri sürer. O, cehennemın ebedi olmadığına inanır. Eş’arî olan Bağdâdî, Câhız’ın tabiat felsefesini haklı olarak şöyle eleştirir. “Eğer insanın iradeden başka özgür eylemleri yoksa namaz, oruç, hac, zina, hırsızlık, iftira, adam öldürmek gibi fiillerin de insanın eylemlerinden olması gerekir. Bu görüşe göre insan sadece irade fiilinden sorumludur. Bütün fiiller, kendisinden tabiatı gereği meydana gelmiştir. Eğer bütün bu fiiller, kesbe dayalı değil de tabîi olarak meydana gelmişse, insan, rengi ve bedeninin şeklinden dolayı, kendi kesbinden meydana gelmediği için nasıl sevap ve ceza görmüyorsa, işte aynen bunun gibi, kesbi ile ilgili olmayan işlerden dolayı sevap ve ceza görmemesi gerekir.”²⁹

Netice olarak söylemek gerekirse, çağdaş araştırmacı Zühdi Hasan Cârullâh’ın dediği³⁰ gibi, Abdülkâhir el-Bağdâdî, ‘kesb doktrinini’ ni³¹ savunduğu halde Câhız’a neden karşı çıkıyor? Kesb düşüncesini ileri sürerler, insanın sadece iradesi olduğunu, fiilin kendisinin ve fiili ortaya çıkaran hâdis kudretin insanda eylem anında Allah tarafından yaratıldığı görüşünde değiller midir? Câhız da onlar gibi insan için ‘irade’yi kabul ediyor. O, kesbi savunuların yaptığı gibi, Allah’ın insan fiilindeki etkisini, tabiata vermiştir. Buna göre insanın eyleminde temsil ettiği rol, her iki zihniyette de bir olmaktadır. Câhız’ın, insanın kendi aracılığı ile amel ettiği bu tabiatın da Allah’dan olduğunu inkâr ettiğini sanmıyorum. O zaman kesb sahibi insanı niçin amellerinden sorumlu sayıyor? Bağdâdî bu tutumu ile savunduğu kesb teorisine ters düşerek bilmediği bir şekilde bu teoriyi yıkmak için çalışmış olmuyor mu? İlk dönem Mu’tezile aydınlarının ‘tab’ düşüncesi Ehl-i sünnet kelamı üzerinde etkili olmuştur. ■

notlar

- ¹ bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, Kahire, 1965, XII, s. 235. Cürçânî, S. Şerif, *et-Ta’rifât*, Beyrut, 1987, s. 182.
- ³ krş. Eş’arî, Ebu’l-Hasen, *Makâlât*, Wiesbaden, 1980, s. 548.
- ⁴ Eş’arî, a.g.e., s. 405-406.
- ⁵ bk. Bâkîllânî, Ebu Bekr Muhammed, *et-Temhîd*, Beyrut, 1987, s. 26-27; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XII, 59.
- ⁶ bk. Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., XIII, s.66.
- ⁷ Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., VI, s. 18, 63, 21.
- ⁸ Eş’arî, a.g.e., s. 404.

⁹ Eş’arî, *Makâlât*, s. 382.

¹⁰ Eş’arî, *Makâlât*, s. 386.

¹¹ Eş’arî, a.g.e., s. 312.

¹² bk. Eş’arî, a.g.e., s. 569, 572.

¹³ Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İtticâhu’l-Aklî fi’t-Tefsîr*, Beyrut, 1982, a.g.e., s. 50.

¹⁴ Ebû Hanîfe ve taraftarlarının görüşleri için bk. Eş’arî, *Makâlât*, s. 138-139; Beyâzîzâde, Kemaleddin, *İşârâtü’l-Merâm min İbârâti’l-İmâm*, İstanbul, 1949, s. 76.

¹⁵ İsfereyînî, Ebu’l-Muzaffer, *et-Tefsîr fi’l-Dîn*, Beyrut, 1983, s. 81.

¹⁶ el-Câsiye 45/13. Diğer âyetler için bakınız. er-Ra’d 13/2; İbrahim 14/32-33; en-Nahl 16/12, 14; el-Hacc 22/65; el-Ankebût 29/61; Lokmân 31/20, 29; Fâtur 35/13; ez-Zümer 39/5; ez-Zuhruf 43/13.

¹⁷ Ebû Zeyd, *el-İtticâhu’l-Aklî*, s. 50.

¹⁸ Eş’arî, *Makâlât*, s. 225.

¹⁹ Ebû Zeyd, a.g.e., s. 51.

²⁰ Eş’arî, a.g.e., s. 225-234.

²¹ Ebû Zeyd, a.g.e., s. 51.

²² bk. Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark Beyne’l-Frak*, Beyrut, 1990, s. 175-76.

²³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XII, 316.

²⁴ krş. İbn Rüşd, Ebu’l-Velîd Muhammed, *el-Kesf an Menâhici’l-Edille (Felsefe-Din İlişkileri içinde)*, çev. S. Uludağ, İstanbul, 1985, s. 328-329.

²⁵ bk. Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., XII, s. 316.

²⁶ Eş’arî, *Makâlât*, s. 407.

²⁷ Cârullâh, Zühdi Hasan, *el-Mu’tezile*, Beyrut, 1990, s. 154

²⁸ bk. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 176; Cârullah, *el-Mu’tezile*, s. 154.

²⁹ bk. Bağdâdî, a.g.e., s. 176.

³⁰ bk. Cârullah, a.g.e., s. 155.

³¹ Bağdâdî’nin “kesb” anlayışı için bakınız. Bağdâdî, Abdülkâhir, *Usulü’l-Dîn*, İstanbul, 1928, s. 134.

kaynakça

- Bağdâdî, Abdülkâhir, *Usulü’l-Dîn*, İstanbul, 1928.
- Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark Beyne’l-Frak*, Beyrut, 1990.
- Bâkîllânî, Ebu Bekr Muhammed, *et-Temhîd*, Beyrut, 1987.
- Beyâzîzâde, Kemaleddin, *İşârâtü’l-Merâm min İbârâti’l-İmâm*, İstanbul, 1949.
- Cârullâh, Zühdi Hasan, *el-Mu’tezile*, Beyrut, 1990.
- Cürçânî, S. Şerif, *et-Ta’rifât*, Beyrut, 1987.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İtticâhu’l-Aklî fi’t-Tefsîr*, Beyrut, 1982.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasen, *Makâlât*, Wiesbaden, 1980.
- İbn Rüşd, Ebu’l-Velîd Muhammed, *el-Kesf an Menâhici’l-Edille (Felsefe-Din İlişkileri içinde)*, Çev. S. Uludağ, İstanbul, 1985.
- İsfereyînî, Ebu’l-Muzaffer, *et-Tefsîr fi’l-Dîn*, Beyrut, 1983.
- Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, Kahire, 1965.