



EBÛ'L-KĀSİM EL-KĀ'BÎ EL-BELHÎ'DE "İRÂDE"

Zeynep Hümeyra KOÇ

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara
Doctoral Student, Ankara University Institute of Social Sciences

zhkoc@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-0750-2658

Öz

İrâde, Kelâm'da, ilimden sonra üzerinde en çok tartışılan konulardan biridir. İrâdenin mâhiyeti hakkında, Mu'tezilî bilgin Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî'nin görüşleri dikkate şayandır. Kâ'bî, oluşturduğu epistemolojik sistemde, irâdeye alışlagelenden farklı bir anlam alanı açmaya çalışmaktadır. Kâ'bî'ye göre irâde, fiilî bir sıfattır. Ona göre Allah'ın irâdesi hâdistir. İrâde, Tanrı hakkında kullanıldığında, Tevhîd ve tenzih kaygısına; insan hakkında kullanıldığında ise özgürlük, imtihan ve sorumluluk kaygısına dayalı bir şekilde ele alınmaktadır. Kâ'bî, bu iki kullanım arasında dikkatli ve kesin bir ayırım yaratmaya özen göstermektedir. O, irâde hakkındaki görüşleriyle, Mu'tezilî düşünce içinde de farklılaşmıştır. Kâ'bî'nin Nazzâm'ın görüşleriyle uyum gösteren irâde anlayışı, insana otonomi sağlaması açısından önemlidir. Kâ'bî'ye göre, Allah *li-zâtihî mürrid* olmadığı gibi O'nun irâdesi, hakîkî anlamda da kullanılmamaktadır. Ona göre irâde, Allah ve insan arasında ortak bir lafız olmasına rağmen, Allah mecazî anlamda mürriddir. Kâ'bî, Allah açısından İllâhî irâdeyi yaratma (*tekvîn*) insan açısından ise Allah'ın emretmesi olarak ele alır. Bu bağlamda onun epistemolojisinde irâde, Allah-âlem ilişkisine güçlü bir zemin oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, İllâhî İrâde, el-Belhî, el-Kâ'bî, Bağdat Mu'tezilesi.

THE WILL ACCORDING TO ABÛ'L-QĀSİM AL-KA'BĪ AL-BALKHĪ

Abstract

Divine will/volition (*irāda*) is one of the most debated issues in Kalām, after the problem of divine knowledge (*ilm*). In regard of divine will and volition Mu'tazilī scholar Abū al-Qāsim al-Ka'bī al-Balkhī's opinions are of distinctive value. In his epistemology, al-Ka'bī tries to comprehend it in quite an unusual manner. For al-Ka'bī divine will (*irāda*) is one of the attributes of act. This means that divine will is an accident (*hādīs*). The term volition when used in relation to God it shall carry the apprehension of divine unity (*tawhīd*) and transcendence (*tenzīh*). Whereas in relation to man *will* implies freedom of action and responsibility of consequences thereby. al-Ka'bī put serious emphasis in differentiating meaning of volition in realm of man and of transcendence. In this context, he has distinct opinion from other Mu'tazila. Showing similarities with the opinions of his prior Mu'tazilī al-Nazzām, his understanding on will is significant for attributing full authority to man. According to al-Ka'bī, transcendental being (Allah) does not have volition *per se* (لا هو مرید لذاته). His volition is not used in literal meaning of the word either. He believes that although volition is a common term between God and man, God *wills* (مرید) in truly metaphorical and figurative sense. al-Ka'bī states that the volition form God's position is His creation (*takwīn*) whereas in regard of man, divine volition shall be understood as Allah's orders. Within this context, term of volition in al-Ka'bī's epistemology carries the ground for relational foundations of Allah and His creation.

Keywords: Kalām, Mu'tazila, Divine Will, al-Balkhī, al-Ka'bī, Baghdādī School.

Atf / Cite as: Koç, Zeynep Hümeyra. "Ebû'l-Kâsım El-Kâ'bî El-Belhî'de İrâde". *Kader* 16/2 (Aralık 2018): 462-483.

Summary

The subject of divine will or volition (*irāda*) is one of the most debated issues in Kalām literature. It is deeply rooted in the problem of divine attributes on one end, whereas to the question of fate (*qadar*) and creation (*khalq*) on the other end. In this context, when it comes to the problem of divine attributes, Mu'tazilite refuted them to not to indulge in any sort of anthropomorphism (*teshbīh*), multiple eternals (*ta'addud al-qudama'*) or in trinity. Such care attitude was to safeguard the principle of Divine unity (*tawhīd*). They regarded temporal divine attributes (*hādīs sifāt*) to be nominal i.e. either those attributes are words as revealed by God himself in revelation or words by man attributed to God as His attributes. So, for Mu'tazilite, divine attributes are not seen as ontological truths different from Divine essence. However, these attributes are man-made mental reflections for comprehending God. In this regard, Mu'tazilīs does not consider divine volition (*irāda*) as an attribute of Divine essence (*ṣifāt al-dhāt*) but they consider it as an attribute of divine action (*ṣifāt al-fi'l*).

This work presents an analysis on views of Mu'tazilī Abū al-Qāsim al-Ka'bī al-Balkhī on the question of Divine volition. Al-Ka'bī could be seen having quite similar views regarding Divine volition with his predecessor al-Nazzām. For both, al-Nazzām and al-Kābī divine volition could be comprehended in two ways; a) as the volition that concerns God's actions as manifested in His act of creation and doing (*takwīn*). God's will and volition is his act of creating. Hence volition is same as is the attribute of creating and becoming (*takwīn*). In this way God's volition does not require any pre-necessary conditions or timely duration to be realized. b) God's volition regarding his creation. It is His will regarding the actions of his creation (man) as commanded from them (*taklīf*).

As God commands man through His message, man being subject receiver of the message have some sort of will too. Man's will (*irāda*) is understood in a three-dimensional form; of his ability to act, his tendency of acting and the action as performed. This indicates that man's will is subject to certain conditions and temporal duration to be realized. Briefly in al-Nazzām's view volition is an action or a command (*emr*) or decree (*hukm*). For al-Nazzām the statement "God wills the realization of judgement day" implies God as giver of final command and Him being the ultimate judge and to report that.

So, it could be seen clearly that al-Nazzām and al-Ka'bī understood volition as a word for God and man alike. Although when it is used for God, it shall be understood in metaphorical sense. In their opinion qualifying God with volition refers God's will to create, His preference of creation (existence) over nonexistence and His creating the necessary possibilities for it's sustenance. While they agreed about divine volition does not carrying any actual meaning of the volition, in literal sense of the word. As a result they are separated from rest of Basran Mu'tazilite in their approach.

Al-Ka'bī argues that the willing being (*murīd*) should be the actual agent (*fā'il*) of his volition (*irāda*). To know God as a willing being only means to know that God

created *will*. God's attribute of will could not be identified as one with His essence. For al-Ka'bī Allah is not willing *per se*. (لا هو مرید لذاته) and His will is a temporal quality (*hādīs*). Nonetheless it could not be said that such a quality is inhered in a certain substrate or not. (لا إرادته حادثة في محل أو لا في محل). God as willing (*murīd*) implies Him being all knowing (*Ālim*), Him being able (*Kādir*), being persistent in his action and not being under any compulsion.

In al-Ka'bī's thought God does not possess attributes of hearing and seeing in actuality (*fi l-haqīqa*). Since hearing and seeing when denote God implies His knowledge (*'ilm*) of what is heard or seen. Therefore, these qualities are temporal and not eternal (*hādīs*). To say that "God hears" (*samī'*) or "God sees" (*basīr*) shall be understood in God being all knowing and not in any anthropomorphic way.

Al-Ka'bī's attitude towards the divine attributes of *irāda*, *samī'* and *basīr* is said be an exaggeration, since he deals with them under the eternal attribute of divine knowledge. In epistemological settings of al-Ka'bī volition is an attribute of action whereas divine knowledge is classified as eternal attribute of divine essence. So, when al-Ka'bī considers divine volition roughly synonymous to divine knowledge, he actually evaluates volition as a sub category of divine knowledge.

To not to fall in to deterministic world view he does not accepts any act of divine volition as eternal and essential quality of God's essence. This not only makes God free from problem of evil but also generates an arena of responsibility on part of man for his actions. As for al-Ka'bī "God is not able of things which man has ability of", in other words, man's actions cannot be attributed to God. Since it does not intervene with God's ability of act, man's actions are not decreed by God. So, God's volition is comprehended on grounds of creation (*takwīn*) and fulfilment of duties (*taklīf*).

While resolving the term of volition for both God and man, the questions of man's freedom in his action, influence of divine will on man's volition are taken in consideration. For this very reason, the problem of volition is dealt in reference to divine attributes (*tawhīd*) and human actions (*'adl*). As for al-Ka'bī for an action to be voluntary (*irādī*), it shall take place with freedom and not under pressure of any external authority. Considering that if an action does not fulfill these requirements it could not be considered a voluntary action. To examine Man's actions on rational and ethical grounds, he must be set free to accept the outcomes of his voluntary actions. This is result of al-Ka'bī's rational understanding of revelation.

Giriş

Çalışmamızda Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî'nin (ö. 319/931)¹ irâde konusuna bakışı, kendi epistemolojisi açısından ele alınacaktır. Sıfatlar meselesi, kavramın etimolojik tahlili ve teolojik çerçevesi ise konunun nasıl temellendirildiğini incelemek bakımından öncelenmiştir.

Kelâm literatüründe önemli tartışma alanlarından biri olan irâde, bir yönüyle *sıfatlar* meselesini diğer yönüyle *kader* ve *yaratma* konusunu ilgilendirmektedir. Irâde konusu etrafında gündeme getirilen tartışmalar; sıfatların Tanrı'nın zâtıyla ilişkisi, yaratma ve ezellilik gibi konularla yakından ilgilidir. Irâdenin ezeli olup olmadığı, hakîkî mi mecâzî mi olduğu, onun bir mahalli gerektirip gerektirmediği gibi tartışmalar, ilmî paradigmaların ve ekollerin kendi sistematiğine göre şekillenmiştir. Ekollerin kullandıkları yöntem; a) konuyu argümantatif bir şekilde sistematize etme, b) "öteki"nin delilini çürütme şeklinde, metodik bir tavra sahiptir. Fakat bu tartışmalar, epistemolojik düzlemde kalmayıp tarafların birbirini tekfîr etmesiyle dahi sonuçlanabilmiştir.

Bu bağlamda sıfatlar meselesine bakıldığında, Mu'tezile'nin tevhîde aykırı olacağı ve *teşbih*, *ta'adiüd-ü kudemâ* ve *teslîs* endişesi gerekçesiyle sıfatları nefyettiği görülmektedir. Bu temelden hareket eden Mu'tezile'ye göre sıfatlar, kendi zâtıyla kâim ve kadîm değildir. Onlar, muhdes kabul ettikleri² sıfatları iki açıdan değerlendirmişlerdir: a) Sıfatlar, Allah'ın kendi zâtı'nı vafeden sözüdür, b) Sıfatlar, Allah'ı vasıflandıranın sözüdür.³ Dolayısıyla sıfatlar Mu'tezile'ye göre Allah'tan başkadır. Fakat zâtî sıfatlar bu değerlendirmenin dışındadır. Zira onlara göre zâtî sıfatlar, Allah'ın zâtı'nın dışında değildir.⁴ Cehmiyye ise Allah'ın zâtı'ndan başka hiçbir şeyin olmadığını ileri sürerek aşırı tenzihçi bir yaklaşım sergilemektedir.⁵ Sıfatların inkârı olarak görülebilecek bu yaklaşım, Cehm b.

¹ Kaynaklarda tam adı Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Kâ'bî el-Belhî el-Horôsânî şeklinde yer alır. Mu'tezile'nin Bağdât ekolünün önemli isimlerindedir. Hocası Ebû Hüseyin el-Hayyât'tan (ö. 300/913?) Kelâm dersleri almıştır. Kâ'bî, Bağdât Mu'tezilesi'nin genel görüşlerini kabul etmekle birlikte kendine ait farklı düşünceleri olan kendine özgü (انفرد) bir şahsiyettir. Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin hayatı hakkında bk. Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû Uyyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, Tahkik: Hüseyin Hansu- Râcih Kurdî- AbdulHamîd Kurdî (İstanbul-Amman: Kuramer- Dâru'l-Feth, 2018), 13-26; Seyyîd, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 43-56, 297.

² Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 258.

³ Kâ'bî açısından da kadîm ve hâdis varlığa ait olan her sıfat, kendi zâtının gayridir. Buna göre Allah'ın sıfatları ya Allah'ın kendi zâtı'nı vafeden sözüdür ya da O'nu nitelendiren bizim sözüdür ki bu ikisi de hâdistir. Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 258; ayrıca bk. Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Kitâbü't-Tevhîd*, Çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM, 2015), 105. Sıfatların Allah'ı vasıflandıran bir söz olarak değerlendirilmesi, Kur'an'daki, "onların nitelemeleri", (*تَصِفُ / وَصَفُهُمْ / يَصِفُونَ / تَصِفُونَ*) kullanımlarına karşılık olarak okunabilir. Vahyin bu türden ifadeleri içermesi ise sıfatların Allah'ın kendi zâtı'nı vafeden bir söz olarak değerlendirilmesine mutabık olarak değerlendirilebilir. Bk. 6/100, 139; 12/18, 77; 16/62, 116; 21/18, 22, 112; 23/91, 96; 37/159, 180; 43/82.

⁴ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 258.

⁵ Cemaleddîn el-Kâsımî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile* (Beyrut: Müessesetu'r Risale, 1981), 19.

Safvân'ın Allah'ı başka varlıklara benzetme endişesinden kaynaklanmaktadır.⁶ Mu'tezile'nin sıfatlar konusunda daha sistematik bir yapıda olduğu ve tenzîh konusunda Cehmiyye kadar aşırıya gitmediği görülmektedir. Bu durum, düşüncelerin süreç içerisindeki dönüşümlerini göstermesi bakımından önemlidir.

Mu'tezilî düşüncenin öncülerinden biri olan Vâsıl b. Atâ (ö.131/748); ilim, kudret ve hayy sıfatlarının ezeliyetini reddetmiştir. Vâsıl'a göre, Allah hakkında ezeli sıfatlar kabul etmek, Allah'ın zâtı'nı cevher; sıfatları da arazlar şeklinde değerlendirmek olur. Fakat Kur'an'da böyle bir inancı haklı çıkaracak bir şey yoktur. Bu düşüncenin dış kaynaklı olduğunu savunan Vâsıl, bunun Hıristiyanlıktaki *uknûm/ekânîm* inancını çağrıştırdığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla Mu'tezilî düşünürler, Allah'ın zâtı'yla kâim ezeli sıfatlar kabul edenleri, Hıristiyanların *teslis* yanlısına düşmekle suçlamışlardır.⁷ Çünkü Vâsıl'a göre bu sıfatların kabulü, iki kadîm varlığın veya iki ezeli ilahın varlığı anlamına gelmektedir. Bu da beraberinde kadîm varlıkların çokluğu (*taaddüd-ü kudemâ*) fikrini getirmektedir.⁸

Ebû Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849) ve Nazzâm (ö. 231/845), Vâsıl b. Atâ'dan sıfatların nefyi görüşünü; Dırâr b. Amr (190/805) ve Hüseyin b. Muhammed Neccâr'dan (230/845) da sıfatları selbî yolla izah etmeyi felsefelerine alarak sıfatlar konusunda kendilerine özgü bir paradigma oluşturmuşlardır.⁹ Allâf ve Nazzâm, sıfatları ayrı bir hakikat kabul etmemeleri noktasında birleşmişler ve sıfatları zâtla aynileştirme yoluna gitmişlerdir. Buna göre Allah'ın ilmi, O'nun zâtı'dır. Kudreti, O'nun zâtı'dır. Hayatı, O'nun zâtı'dır. Bu bağlamda Allah hakkında *Âlim* ifadesinin O'nun için cehâletin geçerli olmaması; *Kâdir* ifadesinin, O'ndan acziyetin nefyedilmesi; *Hayy* ifadesinin ise O'ndan ölümün nefyedilmesi, anlamına geldiği savunulmuştur.¹⁰

⁶ Bu yüzden Cehm, 'şey' kavramının da Allah için kullanılmasının caiz olmadığını söylemektedir. Çünkü 'şey' olanın, benzeri vardır. Bu doğrultuda hiçbir şeye benzemeyen Allah için 'şey' demek, O'nu eşyaya benzetmek olacağından mümkün görülmemektedir. Eş'arî, Ebû'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn/ İlk Dönem İslam Mezhepleri*, Çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı, 2005), 170; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, Çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayınları, 2011), 85. Neşşar, Cehm b. Safvan'ın (ö.128/746) bu görüşlerinin ve onu bunları yaymaya iten sebeplerin; Mabed el-Cühenî'nin (ö. 83/702 ?) kaderle ilgili görüşleri ve Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150) müşebbihe itikadıyla insanları teşbihe çağırması olduğunu söylemektedir. Ali Sami Neşşar, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2: 95.

⁷ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri -Müslüman-Yahudi-Hıristiyan Kelâmı*, Çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 85-86.

⁸ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 58-59; Zuhdî Cârullah, *el-Mu'tezile* (Amman: 1990), 63; Albert Nasri Nader, *Felsefetu'l-Mu'tezile* (b.y.: 1951), 1: 38. Neşşar, Vâsıl b. Atâ'nın hedefinin ve gayesinin Mukatıl b. Süleyman'ın teşbihe götüren ifadelerini yani Müşebbihe'yi ve Seneviyye'yi reddetmek olduğunu ifade etmiştir. Neşşar, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2: 186.

⁹ Sıfatların mâhiyeti ile ilgili ayrıntılı bir çalışma için bk. Hasan Hüseyin Tunçbilek, "Allah'ın Sıfatlarının Mâhiyeti Problemi", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (İzmir 2002): 163.

¹⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 160, 161; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 61. Şehristânî'ye göre, Mu'tezilî düşünürlerin sıfatlar konusundaki görüşleri, büyük oranda felsefi etkilenmeye dayanmaktadır. Zira ilim,

Mu'tezile'ye göre, sıfatların zâttan ayrı olduğunun ifade edilmesi, Allah dışında başka varlıkların kabulü anlamına gelmektedir. Bu durumda, Allah'ın hâdis varlıklara mahal olması imkânsız olduğu için, sıfatların zorunlu olarak kadîm olması gerekecektir. Bu sonucun kabulü; kıdem, ulûhiyete mahsus ve başkalarına verilmesi mümkün olmayan bir sıfat olduğu için, kıdemde müştereklik (*ta'adüd-ü kudemâ*) anlamına gelir. Dolayısıyla sıfatların varlığı, onların kadîm olmasını; kadîm olmaklık ise ilahlığı gerektirecektir. Bu ise tevhîde aykırıdır.¹¹ Bu sebeple "Mu'tezilî düşüncede sıfatlar, müstakil ontolojik hakikatler olarak görülemez. Ancak insanın Tanrı'yı doğru anlama ve tasavvur etme adına kendisi için üretmiş olduğu zihinsel itibarlardır. Tanrı'nın zâtının tam anlamıyla kavranamaması ve bilinmemesi, insanı O'na bazı sıfatlar atfetmeye sevk etmiştir. Tanrı, mutlak ve sınırsız, insan ise sınırlı bir varlıktır. İnsanı, Tanrı'ya sıfatlar atfetmeye iten temel etken, insanın sınırlı kapasitesidir. (...) Mu'tezilî düşünürlerin sıfatları olumsuzlama ve zât-sıfat özdeşliği konusundaki duyarlılığı nihai anlamda Tanrı'nın mâhiyeti (zâtı) ile her türlü yaratılmış varlığın mahiyeti arasında hiçbir benzerliğin ve ortaklığın olmadığını göstermeye yöneliktir."¹²

Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî de Allah'a sıfat isnat etmenin, Allah ile başka varlıklar arasında bir benzerlik ortaya çıkaracağını, bu sebeple bunun kabul edilebilir olmadığını ifade etmektedir. Mu'tezilî düşünceye mutabık bir şekilde de sıfatlarda zâtî ve fiilî ayrımı yapmaktadır. Kâ'bî'ye göre; durum ve değişimi kabul eden, olumlu ya da olumsuz anlamda kullanılabilen sıfat, fiilî sıfattır.¹³ Bir başka ifadeyle, kudretin taalluk ettiği her sıfat, fiilî sıfattır. Örnek vermek gerekirse, Allah'ın birine rızık vermesi veya vermemesi, Allah'ın merhamet etmesi veya etmemesi gibi özellikler; fiilî sıfat olarak kabul edilmektedir. Olumlu ya da olumsuz kullanımı söz konusu olan tüm sıfatlar, bu bakış açısına göre fiilî sıfat konumundadır. Allah hakkında zıddı söz konusu olmayan kudret, ilim ve hayat gibi sıfatların her birine ise zâtî sıfat denilmektedir.¹⁴

kudret ve hayy şeklinde isimlendirilen zâtî sıfatların ilim sıfatı kapsamına sokulması, felsefî yaklaşımla aynıdır. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 59. Ancak Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki yaklaşımını felsefî etkiyle açıklamak kanaatimizce yeterli ve tatmin edici değildir. Onların sıfatları zâttla özdeşleştirme ve ezeli sıfatları reddetme konusundaki hassasiyetleri ile Kur'an'ın tevhîd ilkesi konusundaki duyarlılığı arasında yakın bir ilişki vardır. Öte yandan Kur'an'ın nâzil olduğu dönemde; çevre inanç, öğretisi ve kültürlerde egemen olan antropomorfik Tanrı tasavvurlarının, Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki tutumlarını ve zât-sıfat ilişkisi konusundaki tenzihçi yaklaşımlarını derinden etkilediği söylenebilir. Bk. Mahmut Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları" *Eskiyeni* 31 (Güz 2015): 29.

¹¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 197; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 57.

¹² Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", 30.

¹³ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 255. Mu'tezile'ye göre, Allah'ın zıddıyla vasıflanması câiz olan ve zıddına kudretin taalluk ettiği sıfatlar fiilî sıfatlardır. Eş'arî, *Makâlât*, 345; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 104; Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed Nesefî (508/1114), *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Hüseyin Atay (Ankara: 2004), 1: 404; ayrıca bk. Hüseyin Atay, *İslâm'ın İnanç Esasları* (Ankara: 1992), 109.

¹⁴ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 255; Eş'arî, *Makâlât*, 345. Mâtürîdî, Kâ'bî'nin zâtî-fiilî sıfat ayrımındaki kriterini tutarsız bulmuştur. Kendi ifadeleriyle anlatılacak olursa: "Adl sıfatının menfi olarak

Bu girişten anlaşılacağı üzere sıfatlar meselesi, Mu'tezile açısından dönemin akîde, inanç ve tasavvurlarıyla yakından ilgilidir. Mu'tezile, konuyu *el-usûlü'l-hamse* çerçevesinde ele almıştır. Bu sebeple bu tartışmaların yapıldığı zaman dilimi, konunun anlaşılması ve gelişim seyri açısından önem arz etmektedir. Mu'tezile ulemâsı, genel anlamda, sıfatların nefyi noktasında uzlaşsa da¹⁵ ayrımı sayılabilecek meselelerde farklılaşmalar söz konusudur. Bu nedenle "Mu'tezile'ye göre" şeklindeki bir genelleme, yanlış yargılarda bulunmaya veya hükümler vermeye neden olacaktır.¹⁶

İrâde Kavramı ve Teolojik Çerçevesi

Sözlükte "istemek, dilemek, meyletmek, arzu etmek, bakıp isteyerek en iyiyi seçmek, kastetmek ve bir şeyi severek ona itina göstermek" anlamındaki *r-v-d* (رود) kökünden türeyen *irâde*; bir şeyin ardından koşturmak, bir şeyi elde etmek için çaba göstermek anlamına gelen *râde-yerûdu* fiilinden gelmektedir. Bu kelime; gerçekleştirilmesi mümkün olan iki şeyden birinin tercih edilmesi bakımından diğerine üstünlük sağlaması, işin başı için kullanıldığında nefsin bir şeye yapma ya da yapmama konusundaki meyli; işin sonu için kullanıldığında ise karar vermek anlamlarına gelmektedir.¹⁷ "Canlının fiil yapabileceği bir duruma gelmesini sağlayan nitelik olarak irâde, gerçekte daima ma'dûma (yok olan) taalluk eden bir sıfattır. Çünkü irâde, "O'nun emri, bir şeyi dileyince ona sadece *ol* (كُنْ) demektir. O da hemen olur." (Yâsîn, 36/82) ayetindeki gibi herhangi bir işin meydana gelmesini sağlayan bir sıfattır."¹⁸

Terim olarak irâde "Allah'ın emirleri, hükümleri ve fiillerinde hür olduğunu bildiren sıfat" şeklinde tanımlanmaktadır. *Meşîet, kasd, ihtiyâr, rızâ, muhabbet, gazab, saht ve rahmet* kelimeleri, irâde sıfatıyla ilişkili kavramlardır. Bunların içinden *meşîet* genellikle irâde ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.¹⁹ Her ne kadar bu kavram örfte irâde yerine kullanılıyorsa da Allah için kullanıldığında, o şeyin

Allah'a nispet edilmesi mümkün olmadığı halde Kâ'bî, 'adl'in Mu'tezile'ye göre zâtî sıfat olduğunu söylememiştir. Dolayısıyla Kâ'bî'nin zâtî-fiilî sıfat konusundaki kriteri tutarsızdır." Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 106. Mu'tezilî sistematüğün oturduğu temel (*el-usûlü'l-hamse*) düşünüldüğünde, adaletin zıddının Allah için söz konusu olmayacağı açıktır. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 132, 301.

¹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Münye*, 12; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 57; Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, I:38.

¹⁶ Richard M. Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abû l-Hudhayl al-Allâf: A Philosophical Study of the Earliest Kalâm* (İstanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1966), 4; Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları), 282. Hayyât, nazar ve marifet ehli olan Mu'tezile'nin usulde anlaştıklarını ihtilafın dakik meselelerde olduğunu aktarır. Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red 'ala İbnu'r-Râvendî el-mülhid* (Kahire: ts.), 166.

¹⁷ İbn Manzûr, "r-v-d", *Lisânu'l-Arab*, 3: 187-8; Zebîdî, "r-v-d", *Tâcu'l-Arûs*, 2: 358; Nesefî, *Tabsıratu'l-edille*, 1: 490; İsfehânî, "r-v-d", *Müfredât*, 423; Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, 1:1149; Samih Dgheim-Gerard Gihamy, *Mevsu'âtu'l-Câmi'atu li Mustalahâti'l-Fikri'l-Arabî ve'l-İslâm* (Beyrût: Mektebetu'l-Lübân, 2006), 1: 141.

¹⁸ Cürcânî, "irâde", *Ta'rifât* (Mısır: Matbaatu'l Hayriyye, h. 1306), 6.

¹⁹ İsfehânî, "ş-y-e", *Müfredât*, 542; Nesefî, *Tabsıratu'l-edille*, 1: 492; Yusuf Şevki Yavuz, "irâde", *DİA*, 22: 379.

vücuda gelmesini gerektirir.²⁰ Varlık ya da mevcûd olarak tanımlanan *şey* kavramından türetilmiş olan *meşîet*, varlığın şey'iyyeti ile ilgiliyken; irâde bir talep ya da meylî ifade etmektedir. Bu bakımdan Allah açısından irâde, varlığa taallukunda meşîet olarak doğrudan fiille ilgilidir.²¹

İrâde, "düşüncenin ortaya koyduğu bir gayeye doğru gitme hareketi"²² olarak düşünülmektedir. Bu sebeple "iradî hareket" veya "iradî fiil" türünden kullanımlar, irâdenin içerisindeki eylemliliğe işaret etmesi bakımından önemlidir. Bir diğer önemli nokta ise faydayı ve maslahatı amaçlayan bir eğilim²³ olması açısından irâde kapsamında *gayenin* vurgulanmasıdır.²⁴ Zira gayeden yoksun bir irâde, söz konusu değildir. Bu bağlamda Allah'a gaye içermeyen bir irâde atfetmek, *takdîr* kavramına aykırı olacağı gibi Allah'ın adaletiyle de çelişecektir. Çünkü birini diğerine tercih etme, takdîr gereği maslahata dönük bir temel taşımaktadır.

Kelâmcılar irâde kavramını; a) Allah'ın fiilleri ve b) insanın fiilleri açısından çift yönlü olarak incelemişlerdir.²⁵ Onlar irade konusundaki bu görüşlerini Kur'ân-ı Kerîm'e dayandırmaktadırlar. Zira Kur'ân'da da irâde hem Allah'a hem insana nispet edilmektedir. Âyetlerde her şeyin Allah'ın irâdesi ile gerçekleştiği ve bu irâdenin mutlaka amaçlı, anlamlı, hikmetli ve âdil olduğu ve Allah'ın kulları için asla kötülüğü murâd etmediği ifade edilmektedir.²⁶ Bu temelden hareketle onlara göre irâde, yalnızca akıl yönünden mümkün olan hususlara ilişkin olup, zorunlu ve imkânsız kapsamamaktadır.²⁷

1. Kâ'bî'nin İlâhî İrâde Yorumu

İrâde kelimesinin, işin başı için kullanıldığında bir şeye yönelik meylî; işin sonu için kullanıldığında ise karar vermek anlamına geldiği düşünüldüğünde, Allah için bu kelimenin başlangıç değil sonuç bildirdiği ifade edilmiştir. Zira Allah meyletmek'ten münezzehtir. "Allah şunu irâde etti", demek; "Allah, onun şöyle değil böyle olduğuna karar verdi" anlamına gelmektedir.²⁸ Bu da yaratma ve takdîrle açıklanabilecek bir ifadedir.²⁹

²⁰ İsfehânî, *Müfredât*, 542.

²¹ Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi* (İstanbul, 1996), 297.

²² Nurettin Topçu, *Ruhbilim*, (İstanbul: Üçler Basımevi, 1949), 170.

²³ Cürcânî, *Ta'rîfât*, 6.

²⁴ Semih Duğaym da irâdenin sadık niyetten sonra olduğunu ifade eder. *Mevsuâtü'l-Câmiatu li-Mustalahati'l-Fikri'l-Arabi ve'l-İslâm*, 1: 141.

²⁵ Detaylı bilgi için bk. Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1979), 67 vd.

²⁶ Bk. el-Bakara, 2/26, 108, 185, 228, 233, 253; Âl-i İmran, 3/108, 145, 152; en-Nisâ, 4/20, 27; el-En'am, 6/125; el-İsra, 17/16, 19; el-Kehf, 18/29; el-Ahzab, 33/17; Yâsîn, 36/82; el-Mü'min, 40/31; el-Cin, 72/10.

²⁷ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm* (Ankara: Ankara Okulu, 2013), 359.

²⁸ İsfehânî, *Müfredât*, 423.

²⁹ Mu'tezile yaratmayı *takdîr* olarak kabul eder. Muhammed Ammara, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, Çev. Vahdet İnce (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 113.

Mu'tezile'ye göre irâde, *fiildir*.³⁰ Dolayısıyla Allah'ın irâdesi de O'nun fiilidir. Allah'ın fiili zâtı değildir. Fiilin var oluş şartı kudret olduğu için fiilin tanımı kudret kavramını içine alacak şekilde yapılmıştır. Fiil, kâdir olanda meydana gelir. Kâdir de fiiliyle bilinir. Ancak hâdis (*muhdes*) ile fiil arasında fark vardır. Çünkü muhdes, sadece muhdes olarak bilinmektedir. Onun bir ihdas edicisinin olduğu bilinmese de o muhdestir. Halbuki fiil böyle değildir. Bir fiil idrâk edildiği zaman onun mutlak mânâda bir fâilin olduğu da bilinir. Bu fâil aynıyla bilinmese bile bu böyledir. Fiil, bir kâdir olandan meydana gelir. Fakat fâilin kudretinin fiilin oluşma anında devam etmesi şart değildir. Nitekim taş atan kimse, taş isabet etmeden de ölebilir.³¹

Mu'tezilî düşüncede İlâhî irâde, zâtî bir sıfat olarak değil; fiilî bir sıfat olarak kabul edilmiştir. Mu'tezilî bilginler arasında, irâdenin Allah'ın fiilî sıfatı olduğu hakkında ihtilaf yoktur. Sıfatların zât ile kâim ezeli arazlar kabul edilmesi durumunda, arazlar cevherlerden hâlî olamayacağı ve hâdis olandan hâlî olmayanın da hâdis olmasından dolayı; Allah'ın cisim yani mümkün varlığa indirgenmesi söz konusu olur. Bu sebeple irâdenin Allah'ın zâtı'yla kâim olması mümkün değildir. Onlara göre irâde, kadîm değil hâdistir.³²

Nazzâm ve Kâ'bî'ye göre İlâhî irâde, çift yönlü olarak açıklanabilir: a) İlki, Allah'ın kendi fiilleri ile ilgili olan irâdesidir ki bu yaratma ve inşa etmedir.³³ Dolayısıyla irâde, tekvîn sıfatının aynısı olduğundan Allah'ın irâdesi oluşun kendisidir. Buna göre Allah'ın irâdesi, belli şart ve belli bir süreye gereksinim duymamaktadır. Bununla birlikte hakîkate Allah irâde ile nitelenemez.³⁴ b) Diğeri, Allah'ın kendi dışındaki varlıklarla ve onların fiilleriyle ilgili olan irâdesidir ki bu da Allah'ın bu fiillerin olmasını istemesi, emretmesi demektir.³⁵ Allah'ın emretmesi, bu emre cevap veren bir muhatabı gerektirdiği için burada insan irâdesi de konu kapsamına girmektedir. İnsan irâdesi; kudret, meyil ve fiilin gerçekleşmesi olmak üzere üç boyuttan müteşekkildir. Bu da insan irâdesinin belli şartlara ve belli bir süreye bağımlı olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak Nazzâm'a göre irâde ya fiil ya emir ya da hükümdür. Nazzâm'a göre 'Allah kıyameti getirecektir' sözü, O'nun

³⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 431; *Muğnî*, "el-İrâde" 6/2: 3.

³¹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, "Ta'dil ve Tecvîr" 6/1: 5; a.mlf., *Şerh*, 324.

³² Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 255-258; Eş'arî, *Makâlât*, 175-6; Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 431; a.mlf., *Muğnî*, "el-İrâde" 6/2: 3.

³³ "Yaratma denildiğinde iki varlık söz konusu olmaktadır. Bunlardan birincisi "yaratan" (*hâlık*), diğeri ise "yaratılan" (*mahlûk*) varlıktır. Böylece bu iki varlık arasındaki ilişki olan "fiil" ise "yaratma"dır. Burada, var olan ile var kılan arasında mâhiyet itibarıyla mutlak bir farklılık vardır. Bu fark esasta birinin yapıcı (*fâil*), diğerin ise yapılan (*mefûl*) olmasıdır." Halife Keskin, "İslâm Kelâmında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma", *Çukurova Ü.İ.F.D.* 1/1 (2001): 69.

³⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 175-6; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 104; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 64. Ali Mustafa Gurâbî, *Târîhu'l-Fırâki'l-İslâmiyye ve neş'etu 'ilmu'l-keâm 'inde'l-müslimîn*, (Mısır: Matbaatu's-Saade, 1948), 195-6.

³⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, "el-İrâde" 6/2: 3-4; Gurâbî, *Târîhu'l-Fırâki'l-İslâmiyye*, 195-6. Nazzâm'ın, irâdeye yüklediği bu anlamı Mu'tezilî âlimlerden Hafs b. el-Ferd (ö.820?) ve Dırar b. Amr (ö.815?) da savunmuştur. Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, "el-İrâde" 6/2: 4.

bununla hükmetmesi, hâkim olması ve bunu haber vermesi anlamına gelmektedir.³⁶

Konuyu değişik açılardan ele alan Kâ'bî, Müslümanlarca yaygın olarak kullanılan ve bir inanca dönüşen "Allah'ın istediği olur, istemediği olmaz"³⁷ ifadesine itirazını şu şekilde aktarmıştır: *Allah'ın emri her durumda geçerlidir, O'nun emrinin geri çevrilmesi söz konusu değildir.* Ona göre burada tekvîn ve emrullah üzerinden iki yorum söz konusudur. "O, bir şey yaratmak istediği zaman O'nun vereceği emir ol demekten ibarettir, o şey oluverir (Yâsîn, 36/82) âyetindeki emir, tekvîn emridir. Bu mânadaki emrin geri dönüşü yoktur. Bütün mahlûkâta ait fiilin yaratılması da bu çerçeve içinde yer almaktadır. Çünkü söz konusu fiil, bu birinci şıkkın bir benzeridir.³⁸ (...) Emrullah terkibiyle ise emir kavramının hakikat manası kastedilmektedir; yani emir faktörünün oluşmasını sağlayan, konunun dışına çıkarılmamasıdır. Emir faktörünün oluşmasını sağlayan fakat henüz gerçekleşmemiş bulunan bir durumda ise, emir kendi statüsünün dışına çıkmış olmaz, bu seviyede irâde de bulunmaz, çünkü irâde yaratıcı unsurdur; emir ise fiilin işlenmesi için bir vasıta veya sebep olup, fiil sadece emrin bulunmasıyla oluşmaz. Fiili işleyen her varlık (Allah/insan) irâde ile nitelendirilmiştir. Bununla birlikte "o fiili yapmakla emredildi" denilemez, çünkü irâde ile nitelendirilen varlıklardan biri de Allah'dır ve O'nun *me'mûr* olması muhaldir."³⁹

Kâ'bî, Allah'ın irâdesinin hakîkî değil mecâzî olduğunu,⁴⁰ başka bir ifadeyle Allah'ı irâde ile vasfetmenin mecazen olduğunu savunmuştur.⁴¹ Benzer bir şekilde

³⁶ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 255; Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî*, "el-İrâde" 6/2: 3; Eş'arî, *Makâlât*, 175-176; Bağdâdî, *Usûl*, 136; Ebû'l-Muzaffer İsterâyîni, *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzu'l-firkatî'n-nâciye 'ani'l-firâkı'l-hâlikîn*, Tahkîk: Kemal Yusuf el-Hût, (Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1983), 85; Cuveynî, *İrşâd*, 71; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 227; a.mlf., *Milel ve Nihal*, 64; Râzî, *Kitâbu'l-Erba'in*, 147; a.mlf., *Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay (Ankara: T.C Kültür Bak. Yay., 2002), 174; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 136; Nader, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, 1: 91.

³⁷ Eş'arî, *el-İbâne*, 77; İbn Hazm, *el-Fasl*, Çev. Halil İbrahim Bulut, (İstanbul: T. Yazma Eserler Kurumu Bşk Yay., 2017), 2: 194. Müslümanların genelinin görüşü olarak bu ifâde geçmesine rağmen Mâtürîdî, böyle bir sözün Müslümanlar tarafından söylenemeyeceğini ifade eder. *Kitâbü't-Tevhîd*, 443.

³⁸ Kâ'bî, irade ile murâd arasında bir tür zorunluluk ilişkisini kabul etmektedir. Basra Mu'tezilesi ise irâdenin murâdını zorunlu kılmadığı görüşündedir. Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, 357.

³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 443-4.

⁴⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 227. Cârullah, *el-Mu'tezile*, 161. Çünkü irâdenin hakîkati şehvet ve kalbin meylidir. Bunlar da Allah için söz konusu değildir. Nesefî, *Tabsîratu'l-edille*, 1: 493.

⁴¹ Ebû Ali'ye irâde konusunda yazdığı *Nakzu Kitâbi Ebî Alî el-Cubbâi fi'l-İrâde* (Fuad Seyyid, Kâ'bî'nin eserleri arasında 43. Sırada sayar. *Fazlu'l-İ'tizâl*, 55) isimli reddiye de bu bağlamda olsa gerektir. Kâ'bî, irâdenin hakîkî olmadığını ifade ederken, Cübbâiler irâdenin hakîkî olduğuna vurgu yapmışlardır. "Kâdî Abdulcebbar, irâde konusunda Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in genel tezlerini şöyle özetler: Allah gerçekten mürîddir, O mürîd değilken daha sonra irâdeyi yaptığında mürîd olmuştur, muhdes bir irâdeyle irâde eder, zâtıyla yahut kadîm bir irâdeyle irâde etmesi doğru/mümkün olmayıp, O'nun irâdesi bir mahalde olmaksızın (*la fi'l-mahal*) bulunur." Orhan Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, (İstanbul: İSAM, 2017), 251. Krş. *Muğnî*, "el-İrâde" 6/2: 3. "Kâdî Abdulcebbar, ayrıca Ebû Ali ve Ebû Hâşim'e tâbi olanların da bu görüşte olduğunu söyler. Dolayısıyla Ebû Ali'den sonra Basra Mu'tezilesi'nin bu ilkeleri paylaştığı söylenilebilir. Basra

Nazzâm, "yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar buldular" (فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ) (el-Kehf, 18/77) âyetinde duvarın *istekle* (*yrûdu*) vasıflandığının da mecâzî olduğunu ileri sürmektedir. Burada dilsel bir ayırım yapılmıştır.⁴² Nazzâm ve Kâ'bî, irâdenin hem Allah için hem de insan için kullanılan ortak bir lafız olduğunu; ancak Allah'ın irâde ile vâsıf edilmesinin mecâzî olduğunu ifade etmektedirler.⁴³ Onlara göre Allah'ın şer'î-yönden irâde ile nitelenmesi, eşyanın varlığını irâde etmesi, yokluğa varlığı tercih ederek onu var etmesi demek olduğundan fiil ve eylemleri, yaratması anlamına gelmektedir. Bu açıdan her ikisi de irâdenin hakîkî olamayacağı konusunda mutabıktır.⁴⁴ Böylece Nazzâm ve Kâ'bî, irâde görüşleriyle Basra Mu'tezilesi'nden ayrılmışlardır.⁴⁵

Kâ'bî'ye göre, Allah'ın irâdesi, Allah'ın kendi fiili söz konusu olduğunda fiilinin içerdiği maslahatı bilmesidir. Bu, her akıl sahibinin fiildeki faydaya ilişkin zannı veya inancının yahut bilgisinin, fiili gerektirdiğine dair farkındalığı gibidir. Maslahatı ya da mefsetedi içermesi bakımından irâde, fiili yapmaya götüren (*dâî*) ya da fiilden alıkoyan (*sârîf*) olarak görülmesine rağmen Allah hakkında zan ve inanç imkânsız olduğundan O'nun sâiki faydayı bilmekle sınırlandırılmıştır.⁴⁶

Kâ'bî'ye göre mürîd'in, irâdenin *fâili* olması gerekir. Yani Allah'ın Mürîd olduğunu bilmek, irâdeyi yarattığını bilmek anlamına gelmektedir.⁴⁷ O, irâde sıfatını zâtla özdeşleştirmez. Ona göre, Allah *li-zatihî mürîd* değildir (لا هو مرید لذاته). O'nun irâdesi

Mu'tezilesi'nin Allah'ın bir mahalde olmayan hâdis bir irâdeyle mürîd olduğunu söylediklerini aktarır." Orhan Koloğlu, *Cubbâiler'in Kelâm Sistemi*, (İstanbul: İSAM, 2017), 252. Krş. Bağdâdî, *Usûl*, 136; Cüveynî, *İrşâd*, 71; Neseî, *Tabsıratu'l-edille*, 1: 80; 379.

⁴² Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 255; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 132.

⁴³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 227; Cüveynî, *İrşâd*, 71; Nader, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, 1: 91. Her iki bilgiye göre irâde kavramı, kullanım açısından ortak bir lafız olsa da konunun ilerleyişinde açıkça belli olacağı gibi hem Tanrı hem insan için aynı anlama gelen bir irâde kavramı söz konusu değildir.

⁴⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 434; a.mlf., *el-Münye*, 176; Eş'arî, *Makâlât*, 176; Bağdâdî, *Usûl*, 136; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 64; a.mlf., *Nihâyetü'l-İkdâm*, 227; Rüküddîn Mahmud b. Muhammed el-Hârizmî İbnu'l-Melâhimî (ö. 536/1141), *Kitâbu'l-Fâik fi Usûli'd-Dîn*, Thk. ve Mukaddime: Wilferd Madelung ve Martin McDermott (Tahrân: 1386), 42. Neseî bu konuda, Ebû'l Hüseyin el-Hayyât'ın da ismini vermiştir. *Tabsıratu'l-edille*, 1: 493.

⁴⁵ Mu'tezile'nin Bağdat ekolü Allah'tan irâdeyi nefyetmiş, Basra ekolü ise O'nun bir yerde olmaksızın (*lâ fi'l-mahal*) yaratılan bir irâdesinin bulunduğunu kabul etmiştir. Bağdâdî, *Usûl*, 136; *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 262; Nader, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, 1: 93.

⁴⁶ Kâ'bî ile birlikte Nazzâm, Câhuz, Allâf, Ebû'l-Hüseyin Basrî, ve Mahmud Harezmî gibi bir grup Mu'tezilî'nin aynı görüşte olduğu aktarılır. Cürcânî, *dâiye/sâik* isimlendirmesini Ebû'l-Hüseyin'in yaptığını söylerken; Râzî, Ebû'l-Hüseyin'le birlikte Câhuz ve Kâ'bî'yi de saymaktadır. Belhî, *Tefsîru Ebî'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî*, Cem' ve 'îdâd ve thk. Hıdır Muhammed Nebha (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 111; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, Trc. S. Yıldırım, L. Cebeci, S. Kılıç, S. Doğru (Ankara: Akçağ, 1988), 2: 184; a.mlf., *Kitâbu'l-Erbâin*, 147; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 136.

⁴⁷ Cubbâiler'e göre ise, Mürîd irâdeyi yapan olması bakımından Mürîd olmaz. Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, 253. Ayrıca Kâ'bî, Allah'ın insandaki irâdeyi yaratmış olmasından dolayı kudretle vasıflandırılması gerektirmediğini ifade eder. Ona göre irâdeyi yaratan Mürîd'dir. Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, 354.

hâdistir.⁴⁸ Fakat aynı zamanda bir mekânda olan veya bir mekânda olmayan hâdis bir irâde de değildir (لا إرادته حادثه في محل أو لا في محل).⁴⁹ O'nun Mürîd olmasıyla kastedilen; O'nun Âlim, Kâdir olması, fiilinde zorlanmaması (icbâr altında olmamak) ve kararlı olmasıdır. Yani *li-zâtihî mürîd değildir* demek, Allah'tan kerih görmeyi ve icbâr altında olmayı nefyetmektir. Allah'ın, fiillerinde mürîd olması ise O'nun fiillerini ilmi gereği yaratmasıdır. İnsan fiilleri konusunda mürîd olduğu söylendiği zaman bundan kast edilen, o fiilleri emretmesi ve onların yapılmasından razı olmasıdır.⁵⁰

Kâ'bî'ye göre, Allah'ın hakikatte *semi'* ve *basîr* sıfatları yoktur. Ona göre işitme ve görme, Allah'ın işitilenlere ve görülenlere ait bilgisidir. Bu bilgi de işitilenlerin ve görülenlerin hudûsundan önce söz konusu olamayacağı için hâdistir. Kâ'bî, "Allah işitendir" (*semi'*) denildiği zaman (herhangi bir antropomorfik yola ihtiyaç duymaksızın) duyulacakları bilir, "Allah görendir" (*basîr*) denildiği zaman ise görülecekleri bilir şeklinde anlaşılması gerektiği kanaatindedir. O'na göre Allah'ın Mürîd olmasından kasıt, O'nun sadece âlim, kâdir, fiilinde zorlanmayan ve fiilinde isteksiz olmayan, olmasıdır.⁵¹ Kâ'bî'nin irâde sıfatıyla birlikte *semi'* ve *basîr* sıfatlarını da gerçek anlamının dışında kullanması ve onları ilme

⁴⁸ Allah'ın irâdesi hakkında konuşulduğu zaman ya hâdis ya kadîm olması söz konusudur. Allah'ın kadîm bir irâdeye sahip olması, *li-zâtihî ezeli mürîd* olması anlamına gelir ki Mu'tezile açısından Allah için bu mümkün değildir. Çünkü ilâhî iradenin zâtî/ezeli olması demek, onun irade edilen (*murâd*) her şeye taalluk etmesi sonucunu doğurur. Bu sebeple Allah *li-zâtihî mürîd* değildir. Yani ezeli kadîm bir irâdeyle mürîd değildir. Böylelikle Allah'ın irâdesinin hâdis bir irâde olması gerekir. Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî*, "İrâde" 6/2: 138, 140; a.mlf., *Şerh*, 440. İlâhî irâdenin muhdes kabul edilmesiyle ilgili ayrıntılı bir çalışma için bk. Murat Memiş, "İlahî İrâdenin Yaratılmışlığı Sorunu", *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII/I (2009).

⁴⁹ Kâdî Abdulcebbar'a göre, Allah hiçbir mahalde bulunmayan (لا في محل) hâdis bir irâdeyle mürîddir. Çünkü Allah'ın irâdesinin mahallinin neresi olduğu gibi bir soru sorulduğunda, öncelikle irâdenin bir mahalde olması ya da bir mahalde olmaması söz konusudur. Bir mahal söz konusuysa bu Allah'ın kendisi değildir. Çünkü irâde hâdistir. Hâdis bir irâdeye, kadîm olan Allah mahal olamaz. Sonrasında ise bu mahallin canlı olup olmadığı sorgulanır. Eğer irâde canlı bir mahaldeyse, mahallin sahibinin mürîd kabul edilmesi gerekir. Böylelikle irâdenin Allah'a değil mahallin sahibine ait olacağı söz konusu olur ki bu da Allah için mümkün değildir. İrâdenin mahalli cansız varlık da olamaz. Çünkü irâde canlılığı gerektirmektedir. Bu akıl yürütmelerden sonra Kâdî Abdulcebbar için Allah'ın hiçbir mahalde bulunmayan (لا في محل) hâdis bir irâdeyle mürîd olduğu ispatlanmış olur. Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî*, "İrâde" 6/2: 149, 153. İlk olarak Allah'ın irâdesinin *lâ fi mahal* olduğu görüşünü ileri süren kişi Ebû'l-Huzeyl'dir. Mu'tezilî düşünürler de onun görüşünü takip etmişlerdir. Eş'arî, *Makâlât*, 175; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 61; Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî*, "İrâde" 6/2: 3. Bu görüşle ilgili olarak hiçbir olasılığa yer vermeyecek şekilde, genel kabulden farklı olarak Allah'ın irâdesi için 'bir mekânda olan (*fi mahal*) veya bir mekânda olmayan (*lâ fi mahal*)' vurgusunu yapan Kâ'bî ise farklı bir yerde durmaktadır. (لا إرادته حادثه في محل أو لا في محل). Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 78.

⁵⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 440; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 441-2; Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri (Mağâlât)*, 175-6; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 78.

⁵¹ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 260-261; Eş'arî, *Makâlât*, 163; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 132; İsferyânî, *et-Tabsîr*, 85; Cüveynî, *İrşâd*, 77; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 78; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 146.

Nader, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, 1: 91.

yönlendirmesinden dolayı sıfatlar konusunda aşırı gittiğini düşünenler olmuştur. Bu bağlamda Kâ'bî'nin, Allah'ın irâdesini, O'nun ilminin yerine koyduğu söylenmiştir.⁵² Oysa Kâ'bî'nin epistemolojisinde irâde, fiilî, ilim ise zâtî sıfat olarak ayrı kategoride değerlendirilmektedir. Buna göre fiilî olarak kategorilendiği bir sıfatı, zâtî anlamda değerlendirmesi düşünülemez. Dolayısıyla irâdeyi ilim şeklinde yorumlaması, bir aynileştirme olmayıp Allah'ın ilminin O'nun irâdesini de kapsadığı şeklinde değerlendirilir. Bir anlamda Tanrı *basîd* olduğu için kendisinde bölünme söz konusu olmadığından; bilgisi, anında nesneleşmekte ve bu da tekvîn olarak ortaya çıkmaktadır. Irâdenin yaratma şeklinde yorumlanması da ilimle ilişkilendirilmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Yani Kâ'bî açısından Allah'ın Âlim olduğuna delâlet eden şey, muhkem ve sağlam (*mutkan*) fiillerinin varlığıdır. Âlim olandan sağlam fiil meydana gelir. Yani fiilleri muhkem olduğu için Allah Âlim'dir. Yine bu muhkem ve mutkan fiiller, Kadîm'e delâlet etmektedir. Kadîm içinse cehalet câiz değildir. Çünkü Allah, ilim sebebiyle değil; zâtından dolayı Âlim'dir ve O'nun için cehâlet mümkün değildir.⁵³

Allah'ın irâdesinin söz konusu olmadığını; yani onun ilminin, irâdesinin varlığına ihtiyaç bırakmadığını iddia eden Kâ'bî'ye göre, "Allah ma'lûmu kastetmez; yani ma'lûm onun kastı içinde yer almaz. Bu durum Allah'ın kudretini ve O'nun kâdir olduğunu nefyetmeyi gerektirir".⁵⁴ Kâ'bî, böylece kudreti de irâdeyle birlikte nefyetmiştir. Burada asıl amaç, kudreti reddetmek değil, Allah'ın ma'lûm olana herhangi bir müdahalesinin söz konusu olmayacağını belirtmektir. Kâ'bî, Allah'ın irâdesinin onun ilmine râci olmasının, O'nun irâde etmesini gerektirmediğini; böylece irâde diye bir sıfattan da söz edilemeyeceğini ifade etmektedir. Kader problemi noktasında da Kâ'bî'nin bu açıklaması kayda değerdir. Kâ'bî'nin, *Allah ma'lûmu kastetmez*, ifadesiyle önceden yazılmış bir kader inancını açıkça reddettiği görülmektedir.

İlâhî irâdenin şerri kapsamadığını, Allah'ın yarattıkları içinde kabîh, şer ve fesadın olamayacağını ifade eden Kâ'bî, dilemediği şeylerin Allah'ın mülkünde fazlalık meydana getirebileceği şeklindeki eleştirilere *rızâ* ve *muhabbet* kavramlarıyla karşılık vermiştir.⁵⁵ "Kâ'bî'ye göre, Allah menetmeye muktedirken bunu gerçekleştirmediği takdirde fiilden alıkonmuş sayılamaz."⁵⁶

⁵² Eş'arî, *el-İbâne*, 75; Kâdî Abdulcebbar, *el-Münye*, 176; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 132; Şehristânî, *Mîlel ve Nihal*, 59, 78; Cârullah, *el-Mu'tezile*, 153; Nader, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, 1: 91.

⁵³ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, Thk: Râcih Abdulhamid Said Kürdî-Hüseynin Hansu (Amman: Darü'l-Hamid, 2014/1435), 105, 117; a.mlf., *Kitâbu'l-Makâlât*, 249.

⁵⁴ İsferyânî, *et-Tabsîr fi'dîn*, 85.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 404, 445. Mâtürîdî Kelâmcıları da irâde kavramına *emr*, *rızâ* ve *muhabbet* anlamları vermedikleri için kötü fiilleri Allah'ın irâdesine bağlamışlardır. Karagöz, "Allah'ın Irâdesi ve Kötü Fiiller", 210.

⁵⁶ Mâtürîdî'ye göre ise "Allah, bir şeye muktedir olup da onu dilemiyorsa fiilden alıkonmuş demektir, O'nun irâdesiz oluşu kudretsiz oluşunu da gösterir (...) (Mu'tezile'ye göre.) Allah kâfirleri müslüman olmaya zorlayacak olsa onlar icbâra rağmen müslüman olmayacaklar bu da Allah'ın bu hususa güç yetiremeyeceğinin kanıtı olacaktır." Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 445.

Kâ'bî'ye göre Allah'ın istemesi diye bir şey yoktur.⁵⁷ O, "Allah sizin için kolaylık ister. Sizin için güçlük istemez" (Bakara, 2/185) âyeti bağlamında, kulları için güçlük istemeyen bir yaratıcının, kulun küfrünü dilemesinin de mümkün olmayacağını ifade etmektedir. Kâ'bî, "Allah kullarına zulüm dileyecek değildir" (Mü'min, 40/31) âyetini de bu meseleye delil getirmiştir. Ona göre, "Allah küfrü kimseden kaynaklanmadan yaratmaz."⁵⁸ Bu ifadelerden Kâ'bî'nin, Allah'ın küfrü ve imanı yaratmadığı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Bu görüşü onun 'Allah kulların fiillerini yaratmaz' temel yaklaşımından kaynaklanmaktadır.⁵⁹

İrâde fiilinin, zâtî ve ezeli bir sıfat kabul edilmemesi; insan fiillerinin ilâhî bir belirlenimle meydana geldiği anlayışının önünü kesmektedir.⁶⁰ Böylece Allah'ın âlemdeki kötülüklerle ilişkilendirilmesi söz konusu olmadığı gibi insan fiilleri konusunda sorumluluk alanı açılmış olmaktadır. Çünkü Mu'tezilî bilginler, Allah'ın Âdil ve Hakîm olmasını; a) O'nun fiillerinin tümüyle hasen olması, b) kabîh bir şeyi irâde etmek de kabîh olacağından O'nun kabîh iş yapmaması ve c) yapması gereken şeyi asla ihmâl ve ihlâl etmeyeceği temellerinden hareketle değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda, onlara göre âdil olmak, Allah'a vaciptir.⁶¹

"Kâ'bî, "Eğer Rabbin dileyseydi yeryüzündekilerin hepsi iman ederdi" (Yunus, 10/99) meâlindeki âyetin yorumunda icbârın söz konusu olduğunu söylemiştir. Şöyle ki; Allah insanları ihtiyarlar ve gençler olarak farklı yaş dönemlerine sevk ettiği gibi dilese cebir kullanarak herkesi küfürden alıkoymadı. Ne var ki Allah, beşer türünü sınamak istemiştir. Bu Cenab-ı Hakk'ın "Allah dileyseydi onlardan intikam alırdı" (Muhammed, 47/4) meâlindeki beyanına benzemektedir. Aslında Allah bunu peygamber ve ashabı için dilemiştir, fakat buradaki meşîet, icbâr meşîetidir; çünkü bu tür meşîette kulun övülmesi ve mükâfatlandırılması söz konusu değildir."⁶² Kâ'bî bu değerlendirmeleriyle imtihanın ma'kûl ve mümkün temeline vurgu yapmak istemiş olabilir. Kâ'bî'nin ifadeleri; yaratıcının insana doğru ile yanlış arasında seçim yapma özgürlüğünü verdiği ve böylece onu, fitratına yerleştirdiği yeti ve imkânlarla aklî ve ahlâkî bakımdan diğer canlılara üstün olabilecek bir varlık statüsüne yükselttiğine vurgu olarak anlaşılmalıdır.

Kâ'bî, irâde hakkındaki görüşleriyle, eleştirilerin odağı olmuştur. Kendisini eleştirenlerden biri Mâtürîdî'dir. Çünkü Mâtürîdî'nin tekvîn konusundaki görüşlerinin muhatabı; genelde Mu'tezile, özelde ise Kâ'bî'dir. Kâ'bî'nin yaklaşım biçimine göre fiilî sıfatların zâtî kabul edilebilmesi mümkün değildir.⁶³ "Kâ'bî'nin ve Mu'tezile'nin fiilî sıfatları zâttan ayrı görmeleri karşısında; Mâtürîdî, fiilî sıfatların zâtle olan ilişkisini temellendirmeye girişmiştir. Mâtürîdî, Kâ'bî ile

⁵⁷ İstemek ve tereddüt etmek, ancak nâkis varlık olan insan için söz konusu olabilir. Dolayısıyla bu fiilleri Allah için düşünmek mümkün değildir. Bunun sonucu olarak da Allah için gerçek manada bir irâdeden bahsetmek imkânsızdır. Nader, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, 2: 63.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 384, 447-8.

⁵⁹ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 157; a.mlf., *Fazlu'l-İ'tizâl*, 63; Kâdî Abdulcebbar, *el-Münye*, 12.

⁶⁰ Kasım Turhan, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri* (İstanbul: 1996), 45.

⁶¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 132, 301, 461; Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, 239.

⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 454.

⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 97.

sıfatlar konusundaki tartışmasının zeminine tekvîn meselesini yerleştirmiştir."⁶⁴ "Zira Tanrı'nın fiili yaratma aktında ancak somut ve açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Bunun için de tartışma bu noktada şiddetlenmektedir."⁶⁵

Kâ'bî'ye eleştiri yönelten bir diğer kişi İbn Kesîr'dir. O, Kâ'bî'nin, Allah'ın gerçek manada irâdesinin olmayışı ve Allah'ın dilemesi konusundaki görüşüyle Kur'ân'a muhalefet ettiğini belirtmektedir. Ona "Rabbim dilediğini yaratır ve seçer" (Kasas, 28/68), "Rabbim dileseydi bunu yapamazlardı" (En'am, 6/112) gibi âyetleri delil göstererek karşı çıkar.⁶⁶ Burada *şâe* ve *ihtiyâr* kavramlarını anlama ve yorumlama farklılığı görülmektedir.

Bu doğrultuda, Mu'tezile içinde sıfatlara yaklaşım konusunda en dikkati çeken isim Kâ'bî olmuştur. Ona göre sıfatlar zihni olup Allah hakkında gerçek anlamda değil mecâzen söz konusu edilebilir. Çünkü Allah'ın zâtı, *basîd* ve *kâmil*dir. İrâde konusuna yaklaşımı da bu bağlamda değerlendirilmelidir.

2. Kâ'bî'ye Göre İnsanî İrâde

Mu'tezile bilginleri, insan fiilleri konusunda sorumluluğun insana ait olduğunu ve imtihanın ma'kûliyetini temellendirme gayretindedirler. Kâ'bî'nin de düşüncelerini bu bağlamda dile getirdiği söylenebilir.

Kâ'bî'ye göre, insan fiillerinin yaratıcısı Allah değildir. Kâ'bî'nin Allah'ın irâdesine yaklaşımı göz önüne alındığında, insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmaması; Allah'ın bunu irâde etmediğine ve fiilini insanın kendi irâdesine bıraktığına işaret etmektedir. Yani ona göre insan, irâdesiyle seçtiği fiillerini kendisi gerçekleştirir ve bu sebeple sorumluluk, insanın kendisine aittir. Bu bağlamda "O her şeyi yaratandır" (Zümer, 39/62) âyetinde, Allah'ın kendisini övdüğünü, oysa kötü ve çirkin fiilleri yaratmakla övünmenin bir anlamı olmadığını, ifade etmektedir. Ona göre bu âyet, Allah'ın varlık alemindeki her şeyin yaratıcısı olmasına delil gösterilemez. Âyetteki *hüve* (O) zamirinin, her şeyin yaratıcısıdır, ifadesindeki *şeye* dahil edilmesi mümkün değildir. Böyle kabul edilmesi durumunda *hüvenin* işaret ettiği Zât-ı İlâhiyye de mahlûk olacaktır.⁶⁷

Kâ'bî, "sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı" (Saffât, 37/96) âyetinden hareketle, insan fiillerinin de Allah tarafından yaratıldığını iddia edenlere karşı aynı âyeti gramatik olarak farklı yorumlayarak bu iddiayı eleştirmiştir. Ona göre, Allah bu sözüyle onların tanrı addettikleri şeylere işaret etmiştir. "Bu yonttuğunuz

⁶⁴ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2013), 290.

⁶⁵ Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî -Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı*, Çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 491.

⁶⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Mısır: Matbaatu's-Saade, 1932 1351), 12: 89.

⁶⁷ Benzer şekilde âyetteki "*küllü/her*" kelimesi, Neml 27/23 âyetindeki "*min külli şeyin*" ifadesinde olduğu üzere varlık âlemindeki her şey anlamına gelmemektedir. Bundan başka Allah kulların fiillerini yaratmış olsaydı "ehl-i kitaptan çoğu sizi imanınızdan sonra küfre döndürmek isterler" (Bakara, 2/109) anlamındaki âyette imandan sonra insanları tekrar inkâra sevk etme irâdesini ehl-i kitaba isnat etmezdi. Belhî, *Tefsîr*, 282; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 371; Râzî, *Tefsîr*, 19: 215; Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu* (Ankara: Ankara Okulu, 2008), 250.

şeylere mi ibadet ediyorsunuz?" (el-Sâffât, 37/95) ve "Biz de Mûsâ'ya: 'Asânı at!' diye vahyettik. Bir de baktılar ki bu, sihirbazların uydurduğu büyü vasıtalarını yakalayıp yutuyor" (el-Â'râf, 7/117) mealindeki Kur'ân ifadeleri de bu bağlamda değerlendirilmektedir.⁶⁸

Ona göre, her şeyi yaratmayı irâde eden Allah'tır, denildiğinde, Allah'a dil uzatma (*şetm*) fiilini de Allah yaratmış olacaktır. Fakat *şetm* fiilini işleyen insandır ve insan, bu fiilinden sorumludur.⁶⁹ Aynı minval üzere hareket eden Kâ'bî "ey Rabbimiz bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi hakikatten saptırma" (Âl-i İmran, 3/8) âyetini de "ey Rabbimiz bizi sapkın kimseler olarak adlandırma" olarak yorumlamıştır ve bir kimse bir kimseyi kâfir olarak adlandırdığında, dildeki kullanımı bakımından "Falanca falancayı tekfir etti" denildiğini ifade etmiştir.⁷⁰ Burada da Kâ'bî'nin insan için "sapkın" ifadesini kullanması; hakikatten sapma eyleminin insana ait olduğuna işaret ettiğini göstermektedir.

Kâ'bî, Mu'tezile'nin bu konuda ittifak ettiğini vurguladıktan sonra şöyle devam eder: Allah kötüyü, fesadı sevmez. O, kullarının fiillerini yaratmamıştır fakat kullarına emretmiştir.⁷¹ Yani ona göre, insan fiilleri kötülüğü de kapsadığı için Allah'ın bunları yaratması söz konusu değildir. Allah kötülükleri yasaklamıştır. Dolayısıyla yasakladığı şeyler Allah'a izafe edilemez.⁷²

Kâ'bî, fiilleri konusunda insanı sorumlu tutup, fiilleri yaratanın Allah olmadığını vurguladığı için "sizin düşüncenize göre fiiliniz Allah'ın yaratmasına benzemektedir, iddiasıyla eleştirilmiştir. Bu eleştiri yapanlar, kendilerini "yoksa O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar mı buldular" (el-Ra'd, 13/16) âyetiyle delillendirmişlerdir. Bu sözlere Kâ'bî karşı çıkmış, Allah'ın fiilinin hikmet, lütuf ve ihsan barındırdığını; kulun fiillerinin ise yersiz, hikmetsiz aynı zamanda boyun eğiş ve teslimiyetten ibaret olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, Allah'tan sâdır olanla kuldan sâdır olan ve varlık alanına çıkan fiiller arasında ilgileri farklı olduğundan hiçbir benzerlik yoktur. Her birinin muhtevası farklıdır."⁷³ Bu bağlamda Kâ'bî, Allah'ın fiilini insanın fiilinden ayırma noktasında, sebebin araştırılmasının gerektiğini söylemiştir.⁷⁴

Ayrıca Kâ'bî'ye göre, bir eylemin gerçek mânâda hem Allah'ın yaratması hem kulun fiili olması da imkân dahilinde değildir.⁷⁵ "Kâ'bî, bir tek fiilin iki fâile ait oluşu anlayışına sözün ya da haberin sadece bir kişiye ait olabileceği örneği ile itirazda bulunmuştur."⁷⁶ "(Ehl-i sünneti kastederek) günahı işleyen yergiye onu

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 377.

⁶⁹ Mâtürîdî ise her şeyi yaratan Allah'tır ön kabulüyle, işleyen açısından *şetm* fiili çirkin olsa bile bu Allah tarafından irâde edilmesiyle *şetm* özelliği taşımaz, şeklinde karşı çıkmıştır. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 442-443.

⁷⁰ Belhî, *Tefsîr*, 141; Râzî, *Tefsîr*, 6: 163-8; Öztürk, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu*, 248.

⁷¹ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 157; *Fazlu'l-İ'tizâl*, 63.

⁷² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 467.

⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 378.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 381.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 365.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 367.

yaratandan daha layık görülmemiştir"⁷⁷ şeklinde kullandığı ifadeyle de bir fiilin iki fâilinin olması anlayışının muğlaklığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Kâ'bî'ye göre, "sağlıklı ve özürsüz olan insan için ilk oluşumu anında fiilsiz olması mümkün ise de ondan sonra asla mümkün değildir. Kâ'bî, hem imana hem küfre güç yetiren kişinin neden diğerini değil de birini yapmış olduğunu yani tercihini sorgulamış ve bunun imkânsız olduğunu söyleyerek, kişi imanla küfürden sadece birini gerçekleştirebiliyorsa cebir altında bulunmuş olur, oysaki onun muhtar olduğu kanıtlanmıştır"⁷⁸ şeklinde bir açıklama getirmiştir. O bu bağlamda insanın imana da küfre de gücünün yettiğini ve seçimin bireye bırakıldığını vurgulamaktadır. Ona göre insana yaratılıştaki verilen potansiyelle insanın imanı ya da küfrü seçmesi mümkündür. Basralılar, *istitâatın* (yapabilme gücü), beden sağlığı ve âfetlerden selâmet dışında bir anlama geldiğini söylerken onlardan farklı olarak Kâ'bî, *istitâatın* sağlık ve selâmet dışında bir şey olmadığını ileri sürmüştür. Kâ'bî'nin düşünce sistemine göre, bu durum din açısından *aslah* olandır.⁷⁹ Mu'tezile için bir araz olan *istitâatın* fiilden önce⁸⁰ olması da tercihin insana bırakıldığının ve dolayısıyla insanın özgür olduğunun göstergesi olabilir.⁸¹ Ayrıca onlar için irâdenin de fiilden önce olması⁸² hem Allah'ın âdil olması hem de insanın âdil bir şekilde yargılanması anlamında ahlakî bir değer taşımaktadır diyebiliriz.

Kâ'bî'nin, insanın fiillerinin kendisine ait olduğu, Allah'ın bu aşamada insana karışmadığı görüşü, *muhtedî* ve *dâll* ifadelerine verdiği anlamla da örtüşmektedir. Ona göre, bu ifadeler; hür, eylemlerinden sorumlu ve seçim hakkı olanlar için uygundur. Kâ'bî'ye göre hidâyete eren (*muhtedî*), Allah'ın hidâyetini kabul edip ona cevap veren; dalâlete düşen (*dâll*) ise Allah'ın dalâlet ettiği yani kendisi zaten dalâletin içinde olan, hayrı terk eden ve onu kendi ihtiyârı ile seçendir. Bu bağlamda Kâ'bî tarafından 'Allah ona dalâlet etti' ifadesi, literal anlamının ötesinde değerlendirilmiş; ifade, imtihan ve teklîf bağlamında ele alınmıştır.⁸³ Bu doğrultuda Kâ'bî, insanın inkârının Allah'ın dilemesi kapsamında olduğunu söyleyenlere; *ماشاء الله* (*Allah'ın dilediği şey*) (Kehf, 18/39) ifadesinin, "Allah'ın yapmayı üzerine aldığı her şey" anlamına geldiğini ve bunun da onun irâde ettiklerini kapsadığını dile getirerek karşı çıkmaktadır. Irâde ise yaratmaya

⁷⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 369.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 422.

⁷⁹ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 133; Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 392.

⁸⁰ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 305; Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 390.

⁸¹ "Mu'tezile'ye göre insanın eylemlerini gerçekleştirmesini sağlayan güç (*istitâat*) başlangıçta Allah tarafından insana verilmiş olup, bunu istediği gibi kullanmak insana aittir. İnsan sahip olduğu bu gücü istediği gibi kullanabilir. Bu güçle insan dilerse inanır, dilerse inkâr eder. İnsana yöneltilen teklîfin sıhhati için gücün fiilden önce olması gerekir. Aksi takdirde güç, fiille aynı anda yaratılırsa bu durum, insanın güç yetiremediği şeylerden sorumlu tutulması anlamına gelir. İnsanın güç yetiremeyeceği şeylerden sorumlu tutulması ise kötü bir şeydir. Oysa Allah âdildir ve kötü bir şeyi ne yapar ne de yaratır." Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", 49. Krş. Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 390-405.

⁸² Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 355.

⁸³ Belhî, *Tefsîr*, 228.

ilişkindir ve insanın yaptığı işler buna dahil değildir.⁸⁴ Şeytanın bu noktadaki etkisini de değerlendiren Kâ'bî, onun iradesinin yalnızca temenni bildirdiğini, bu anlamda bireye müdahalenin olmadığını söylemektedir.⁸⁵

Kâ'bî'ye göre Allah, kendi yarattığı bir kudretle kullarının fiillerini yapabilmelerini sağlamıştır. Böylece emir ve nehiylere uyup uymama konusunda kendi yaptıklarından sorumlu tutulmuşlardır. Kâ'bî bu konuda Allah'ın kullarının irâdeleriyle inanmalarını istediğini, dolayısıyla zorunluluk olmadan irâdeyle yapılan fiilin, sevabın en üstün derecesi⁸⁶ olduğunu belirtir. Yine Kâ'bî, Allah'ın güç yetiremeyecekleri şeyleri kullarına yüklemeyip onların bunlardan sorumlu olmayacağını ifade eder. Ayrıca Allah'ın kullarını mü'min ya da kâfir yapmadığını, kulların küfür ya da iman, iyi ya da kötüyü kendilerinin seçebilme kudretine sahip olduklarını ve Allah'ın bu kudreti sadece onlara verdiğini belirtir.⁸⁷

Sonuç olarak Kâ'bî'ye göre "Allah, kulun makdûr'u gibi olan şeylere kâdir değildir."⁸⁸ Yani ona göre insana ait olan fiilin, Allah'a ait olması imkânsızdır. Kudretin imkânsıza taalluk etmesi söz konusu olamayacağından, insan fiili Allah'ın makdûru olamaz. Kâ'bî'ye göre Allah'ın bir fiili irâde etmesi, tekvîn anlamına geldiği için; insanın fiili söz konusu olduğunda, bu irâde, Allah'ın fiile müdahil olması değil, onu emredicisi olması demektir. Bu sebeple Allah'ın irâdesi, kendi açısından tekvîn; insan açısından ise teklîf anlamına gelmektedir.

Sonuç

Kâ'bî, Allah'a sıfat isnat etmeyi, Allah ile başka varlıklar arasında bir benzerlik ortaya çıkaracağı endişesiyle kabul etmez. Ona göre, sıfatlar Allah'ın kendisi olmadığı gibi o sıfatları O'na yükleyen de insandır. Buradan hareketle, sıfatlarda zâtî, fiilî ayırımına giden Kâ'bî için Allah'ın irâdesi O'nun fiilidir ve hâdistir.

Kâ'bî tarafından irâde kavramına getirilen açıklama, ilk defa kendisi tarafından yapılmış değildir. Bu konuda Nazzâm'ın görüşlerini takip eden Kâ'bî'ye göre Allah'ın hakikî anlamda bir irâdesi yoktur. Ona göre irâde, Allah ve insan arasında ortak bir lafız olmasına rağmen, Allah mecazî anlamda mürîddir.

Allah'ın mürîd olması demek; O'nun Âlim, Kâdir olması, fiilinde zorlanmaması ve kararlı olmasıdır. Allah'ın, fiillerinde mürîd olmasından anlaşılan, O'nun fiillerini ilmi gereği yaratmasıdır. Allah'ın insan fiilleri konusunda mürîd olması ise, fiilleri emretmesi ve onların yapılmasından razı olmasıdır. Bu bağlamda Kâ'bî'ye göre *bi-zâtihî Âlim* olan Allah, fiiliyle *Mürîd*'dir. Bir başka ifadeyle, O'nun zâtî bilmeyi ve

⁸⁴ Râzî, *Tefsîr*, 15: 183-184.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 450.

⁸⁶ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 158; *Fazlu'l-İ'tizâl*, 63.

⁸⁷ Ayrıca, Kâ'bî'nin *el-Menzile beyne'l-Menzileteyn* ilkesine yüklediği anlama da bu yansımaktadır. O, büyük günah işleyenin müslüman olarak isimlendirilmeyi hak etmediğini ama böyle bir kişiye kâfir de denemeyeceğini ifade ederken sorumluluğun insana ait olduğunu vurgulamaktadır. Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 158; a.mlf., *Fazlu'l-İ'tizâl*, 64, 115.

⁸⁸ Râzî, *Tefsîr*, 21: 573.

mürîd olmayı gerektirmektedir. Fakat bu ilim ve irâdenin aynı şey olduğu anlamına gelmemektedir. Kâ'bî'nin irâde sıfatıyla birlikte semî ve basîr sıfatlarını da gerçek anlamının dışında kullanması ve onları ilme yönlendirmesi bu şekilde anlaşılmalıdır.

İRâde konusunda hem Allah hem insan göz önüne alındığında temel problem, Allah'ın mutlak irâdesinin insanın irâdesini etkileyip etkilemediği ve insanın fiillerinde özgür olup olmadığı şeklindedir. Bu nedenle irâde meselesi, Allah'ın sıfatlarına bağlı olmakla birlikte insan fiilleri etrafında tartışılmaktadır. Yani konu, tevhîd ve adâlet kapsamında ele alınmaktadır. Kâ'bî bir eylemin *irâdî* olmasını, seçme hürriyetine sahip olunması ve hâkim bir baskının söz konusu olmaması olarak ele almıştır. İrâde edende bu iki vasfın olmaması ise o eylemin *irâdî* kapsamında değerlendirilemeyeceğini göstermektedir. Bu bağlamda zaman ve mekânla kayıtlı olan insanın imtihanının aklî ve ahlakî temellere yerleştirilmesi için önce eylemlerinde özgür olması sonra kendisine verilen irâde ile yaptıklarından sorumlu tutulması gerekmektedir. Bu ise Kâ'bî'nin rasyonel temelli vahiy algısının bir sonucudur.

Kaynakça

- Ammara, Muhammed. *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*. Çev. Vahdet İnce. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Ay, Mahmut. "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları". *Eskişeni* 31 (Güz 2015): 25-50.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkâhir (ö.1037). *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Çev. E. Ruhi Fıçlalı. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkâhir (ö.1037). *Ehl-i Sünnet Akâidi/Kitâbu Usûli'd-Dîn*. Çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- El-Belhî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Kâ'bî (319/931). *Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. Thk: Râcih Abdulhamid Said Kürdî-Hüseyin Hansu. Amman: Darü'l-Hamid, 2014/1435.
- El-Belhî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Kâ'bî (319/931). *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. Tahkîk: Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, AbdulHamîd Kürdî. İstanbul-Amman: Kuramer ve Dâru'l-Feth, 2018.
- El-Belhî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Kâ'bî (319/931). "(Bab'ü) Zikrû'l-Mu'tezile min Kitabi'l-Makâlât", *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakatu'l-Mu'tezile*. Thk. Fuad Seyyid. Tunus 1974.
- El-Belhî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Kâ'bî (319/931). *Tefsîru Ebî'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî*. Cem' ve i'dâd ve thk. Hıdır Muhammed Nebha. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Cârullah, Zuhdî. *el-Mu'tezile*. Amman: 1990.

- Cuveynî, İmâmü'l-Harameyn. *Kitabü'l-İrşâd/ İnanç Esasları Kılavuzu*. Çev. A. Baloğlu, S. Yılmaz, M. İlhan, F. Sancar. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed (ö.1413). *Şerhu'l-Mevâkif*. Çeviri: Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Dgheim, Samih -Gıhamy, Gerard. *Mevsuâtu'l-Câmiatu li-Mustalahati'l-Fikri'l-Arabi ve'l-İslâm I*. Beyrût: Mektebetu'l-Lübnân, 2006.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *el-İbane ve Usûlü Ehli's-Sünne/ Eş'arî Akâidi*. Trc. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *el-Luma fi'r-Red alâ Ehl-i Zeyğ ve'l-Bid'a/ Eş'arî Kelamı*. Trc. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn/ İlk Dönem İslam Mezhepleri*. Çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı, 2005.
- Frank, Richard M. *The Metaphysics of Created Being according to Abû'l Hudhayl al-Allâf: A Philosophical Study of the Earliest Kalâm*. İstanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1966.
- Gölcük, Şerafeddin. *Kelâm Açısından İnsan ve Fülleri*. İstanbul: Kayhan Yay., 1979.
- Gurâbî, Ali Mustafa. *Târîhu'l-Fırâki'l-İslâmiyye ve neş'etu ilmu'l-kelâm inde'l-müslimîn*. Mısır: Matbaatu's-Saade, 1948.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân. *el-İntisâr ve'r-red ala İbnu'r-Ravendi el-mülhid*. Kahire, ts.
- İbn Hazm. *el-Fasl*. Çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: T. Yazma Eserler Kurumu Bşk Yay., 2017.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Mısır: Matbaatu's-Saade, 1932 1351. (7 ciltte 14 cilt bir arada)
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmud b. Muhammed el-Hârizmî (ö. 536/1141). *Kitâbu'l-Fâik fi Usûli'd-Dîn*. Thk. ve Mukaddime: Wilferd Madelung ve Martin McDermott, Tahrân, 1386.
- İbn Nedîm. *el-Fihrist İlk Dönem İslam Kültür Atlası*. Editör: Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- İsfehânî, Râğıb. *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. Çeviren: Mustafa Yıldız. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer. *et-Tabsîr fi'dîn ve temyîzu'l-firkati'n-nâciye ani'l-fıraki'l-hâlikîn*. Tahkîk: Kemal Yusuf el-Hût. Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1983.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelam*. Ankara: Ankara Okulu, 2013.
- Kādî Abdulcebbâr, Ebü'l-Hasan el-Hemedânî el-EsedÂbâdî. "el-İrâde", *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. tah. Mahmud Muhammed Kâsım. Müracaat: İbrahim Medkûr, t.y.

- Kādî Abdulcebbar, Ebû'l-Hasan el-Hemedânî el-EsedÂbâdî. *Şerhu Usûl-i Hamse*. thk. Abdulkerîm Osman. Kahire: 1988.
- Kādî Abdulcebbar, Ebû'l-Hasan el-Hemedânî el-EsedÂbâdî. *el-Münye ve'l-Emel*. Cem' İbn Murtazâ. Tahkîk: İsamüddin Muhammed Ali. Dâru'l-Maarifeti'l-Câmiyye, ty.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu, 2013.
- Karagöz, Nail. "Allah'ın İrâdesi ve Kötü Fiiller". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2006): 191-216.
- El-Kâsımî, Cemaleddîn. *Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*. Beyrut: Müessesetu'r Risale, 1981.
- Keskin, Halife. *İslâm Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*. İstanbul: 1996.
- Keskin, Halife. "İslâm Kelâmında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001): 69-91.
- Koloğlu, Orhan. *Cubbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM, 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur. *Kitâbü't-Tevhîd*. Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM, 2015.
- Memiş, Murat, "İlahî İradenin Yaratılmışlığı Sorunu". *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII/I (2009): 231-260.
- Nader, Albert Nasri. *Felsefetu'l-Mu'tezile*. yrz.: 1951.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (508/1114). *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. Tahkîk: Hüseyin Atay. Ankara: 2004.
- Neşşar, Ali Sami. *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu II*. Çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Nîsâbü'rî, Saîd b. Muhammed b. Saîd Ebû Reşid (400/1009). *el-Mesâil fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*. Tahkîk: Ma'n Ziyad, Ma'hedü'l-Inmail Arabi. Beyrut: 1979.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu -Ebû Müslim el-İsfehânî Örneği*. Ankara: Ankara Okulu, 2008.
- Râzî, Fahreddîn. *Kitâbu'l-Erbâin*. Haydarabad: Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1353.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Muhassal*. Çev. Hüseyin Atay. Ankara: T.C Kültür Bak. Yay., 2002.
- Râzî, Fahreddîn. *Tefsîr-i Kebîr*. Trc. S. Yıldırım, L. Cebeci, S. Kılıç, S. Doğru, Ankara: Akçağ, 1988.
- Rudolph, Ulrich. *Mâtürîdî -Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı*. Çev. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Şehristânî. *Milel ve Nihal*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayınları, 2011.

- Şehristânî. *Nihâyetu'l-İkdâm fî Ilmi'l-Kelâm*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004.
- Topçu, Nurettin. *Ruhbilim*. İstanbul: Üçler Basımevi, 1949.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin. "Allah'ın Sıfatlarının Mâhiyeti Problemi". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI (İzmir 2002): 149-187.
- Turhan, Kasım. *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*. İstanbul: 1996.
- Watt, Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri - Müslüman-Yahudi-Hıristiyan Kelâmı*. Çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İrâde". *DİA*, 22: 379.