

## CÜVEYNÎ'DE İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ: NEDENSELLİK AÇISINDAN BİR DEĞERLENDİRME\*

Hüseyin KAHRAMAN\*\*

### Öz

Cüveynî, tüm kelâm anlayışını Allah'ın evvele mirde sorgulanmaz bir irade ve mutlak bir kudrete sahip olduğu ilkesi üzerine inşa etmektedir. Bu fikir Allah'ın âleme an be an ve her hangi bir illet (zorunluluk) olmaksızın müdahalede bulunduğu anlamına gelmekte; dolayısıyla da zorunlu nedenselliği reddetmeyi gerektirmektedir. Böylesi bir âlemde başka varlıklara fiil meydana getirme alanı tevdî etmek, ilâhî kudretin ve sorgulanmaz dilemenin mutlaklığını belirsizleştirme anlamına geleceği için mümkün değildir. Bundan dolayı Cüveynî, sorumluluğu açısından insanın özgür olması gerektiğine inanmasına rağmen, bu âlem tasavvuru içerisinde insan özgürlüğünü temellendirmede zorlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Cüveynî, Fâil-i Muhtar, Özgürlük ve Sorumluluk.

### Summary

Juwayni built his all theological understanding on the principle that God has got an unquestioned free will and absolute power. This idea means that God made the world uninterruptedly and so no any necessity in the world. Giving action area to the other beings in such world is not possible because of that it make vague the unconditioned power of God and unquestioned of his free will. Therefore, though Juwayni believes that people should has free will in terms of responsibility, he can't achieve the founding human freedom in this view.

**Keywords:** Juwaynî, Omnipotent God (*al-fail al-mukhtar*), Freedom and Responsibility.

### GİRİŞ

İnsan özgürlüğü problemi toplumların kaderlerini doğrudan ilgilendiren önemli bir meseledir. Bu önem, toplumların siyasi, sosyal, sanatsal vb. birçok alanını şekillendirmede etkin bir güce sahip olmasından kaynaklanır. Bu açıdan her toplumun inşasında, konumuz ile alakalı düşünce ekollerine ait görüşlerin etkisini görebiliriz. İçerisinde yaşamakta olduğumuz coğrafyanın kader anlayışını (kaderini) şekillendirmede daha çok Eş'arî kelâm ekolünün etkili olduğunu söylemek mümkündür. Zira Osmanlı medreselerinde yüzyıllarca ders olarak Eş'arî kelâmı okutulmuş ve toplum tarafından en çok bu ekol teveccüh görmüştür. Bundan dolayı ekolün insan özgürlüğü konusundaki görüşlerini anlamamanın, bulunduğumuz coğrafyanın insan özgürlüğü konusundaki reflekslerini anlamada kritik bir öneme sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu vesile ile Eş'ariyye ekolünün önemli temsilcilerinden biri olan İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin insan özgürlüğü problemine yaklaşımını nedensellik ilkesini göz önünde bulundurarak ele almaya çalışacağız. Özellikle Cüveynî'yi tercih etmemizin sebebi, onun

\* Bu makale "Cüveynî'de İliyet Teorisi" adlı doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

\*\* Dr., Hasanpaşa İlkokulu Müdür Yardımcısı.

sadece Eş'arî kelâmını değil tüm kelâm tarihî sürecini etkileyen bir ilmî kişiliğe sahip olmasıdır. Hatırlanacağı üzere Cüveynî mütekaddimîn dönemi kelâmcılarının kullanmış olduğu istidlâl metodlarını eleştirmiş ve kelâmı felsefe ile mücadele eden bir yapıya büründürmenin temellerini atmıştır. Onun eleştirileri, mütekaddimîn kelâm dönemini sonlandırmış ve müteahhirîn kelâm dönemine geçişi sağlayan süreci başlatmıştır.<sup>1</sup> Bundan dolayı Cüveynî'nin konu hakkındaki fikirleri hem mütekaddimîn hem de müteahhirîn dönemlerini anlamayı sağlayacak önemi hâizdir. Konuyu nedensellik açısından ele almamızın sebebi ise Cüveynî'nin problemi nedensellik ilkesi üzerinden temellendirmeye çalışmasıdır. Zira çalışmaya konu olan düşünürleri hassasiyetleri üzerinden anlamaya çalışmak problemin daha iyi ve daha kolay anlaşılmasını sağlamaktadır. Problemi Cüveynî, insanlar tarafından meydana getirilen fiillerin insana aidiyeti sorunsalı üzerinden tartıştığından dolayı biz de aynı mesele üzerinde duracağız. Nihâi tahlilde problem, insanlar tarafından meydana getirilen fiillerin ne kadarının gerçekten insana ait olduğu meselesinde düğümlenmektedir. Konu üzerinde daha önce Mevlüt Özler tarafından bir çalışma yapılmış;<sup>2</sup> ancak çalışma onun kelâmî temel ilkeleri üzerinden; dolayısıyla da nedensellik perspektifinden ele alınmadığından dolayı konunun yeniden ele alınması gerektiği fikri hâsıl olmuştur. Bu açıklamalardan sonra konunun gelişim sürecini tartışarak meseleye girebiliriz.

İslâm tarihinde insan özgürlüğü probleminin aslında Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanından beri insanların zihinlerini meşgul ettiğini söylemek mümkündür. Zira Hz. Peygamber daha hayatta iken kimi sahabîler ona kader ile ilgili sorular soruyorlardı. O ise, teorik tartışmalardan ziyade pratik meselelere ağırlık veren tavrından olsa gerek, müslümanların böylesi tartışmalara dalmalarını sağlayacak bir ortamın oluşmasına imkan sağlamıyordu. Hz. Peygamberin vefatından sonra sahabiler arasındaki siyasi problemlerin meydana getirdiği yorumlanması zor tablo, bazı düşünürlerin çözümü Cebri anlayışa sığınarak bulmasıyla sonuçlanmıştır.<sup>3</sup> Cebri anlayışın Allah'ın kudret ve iradesini öncelediğinden dolayı insan sorumluluğunu temellendirmeyi ihmal eden bir çerçevede şekillenmesi doğal bir reaksiyon olarak mutlak tefvîz anlayışını savunan ekollerin zuhuru sebeptir.<sup>4</sup> Sözgelimi insanları kaderin karşısında rüzgârın önündeki yaprak durumuna düşüren Cebri'ler'e karşı Kaderîler insanı kendi fiillerinin yaratıcısı konumuna getirmekteydi.<sup>5</sup> Hem Kaderî hem de Cebri anlayış sahipleri kendi görüşlerini temellendirmek için Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerden kendi lehlerine olanları doğrudan alıp, aleyhlerine

<sup>1</sup> Ömer Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İSAM, İstanbul 2008, sy. 18, s.

<sup>2</sup> Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti* (İstanbul 1997) adlı çalışmasında insan özgürlüğü ve sorumluluğu konusunda mezhepler arasındaki tartışmalara ve ayrıca Cüveynî'nin konu hakkındaki fikirlerine değinmekle birlikte konuyu nedensellik ilkesi perspektifinden değerlendirme yoluna gitmemiştir.

<sup>3</sup> Cebri anlayışın teşekkülü için genel anlamda üç sebep tespit edilmiştir. Bunları özetle: Siyasi ve sosyal sebepler, dini-fikri sebepler ve kültürel sebepler şeklinde ifade etmek mümkündür (geniş bilgi için bkz. İrfân Abdülhamid, "Cebriyye", *DİA*, VII, 207; ).

<sup>4</sup> Kaderiyye ismi bazen Mu'tezile için bazen de müstakil bir fırka için kullanılmıştır. Kaderîlerin gerçekte kimler olduğu konusunda mutlak bir birlik sağlanamamıştır. Hatta Hz. Peygamber'in "*Kaderîler bu ümmetin Mecûsileridir*" (Ebu Davud, Sünnet; 16) meşhur hadîs-i şerifinin muhatabı olmamak için kadere mutlak olarak inanan Cebri'leri Kaderî olarak adlandırmışlardır. Ama düşünce tarihinde kavram ağırlıklı olarak kadere inkar edenler için kullanılmıştır (geniş bilgi için bkz. İlyas Üzüm, "Kaderiyye", *DİA*, XXIV, 64).

<sup>5</sup> Bkz: Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kilânî, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1961, I, 85-91.

olanları ise kendi lehlerine yorumlamakta idiler. Bu durum her iki görüşün de yeterli argümanlara sahip olmasına imkân sağlıyordu.<sup>6</sup> Elbette bu marjinal çözümler, İslâm ümmetinin büyük çoğunluğunun (ana gövdesinin) kabul edebileceği görüşler değildi. Eş'arî kelâmı, tevarüs eden bu iki uç anlayışı bir bakıma uzlaştırma veya bunlar arasında orta bir yol bulma rolünü üstlenerek düşünce tarihinde sahneye çıktı ve bundan dolayı da büyük teveccüh gördü. İmam Eş'arî insanlar tarafından meydana getirilen fiillerde hem Allah'ın hem de insanın payını tevdi etmek amacıyla **kesb** teorisine başvurdu.<sup>7</sup> Sonrasında ise tüm kelâm düşünce sisteminin iç tutarlılığını sağlama konusunda önemli fikirler öne süren Cüveynî, Eş'arî'nin görüşlerini temellendirmeye çalışan bir ilmi metod sergileyen Bakillânî'den<sup>8</sup> problemi devraldı. Cüveynî'nin problem konusundaki fikirlerine geçmeden onu daha iyi anlayabilmek için, konuyu temellendirirken hangi temel ilkeler üzerinden ortaya koymaya çalıştığını bilmemiz gerekmektedir.

Cüveynî, tüm kelâm anlayışını Allah'ın kâdir-i muhtar olduğu ilkesi üzerine inşa eder. Bu düşünce Allah-âlem ilişkisinde Allah'ın aleme sorgulanmaz bir irade ve sonsuz bir kudret ile aralıksız olarak, doğrudan müdahale ettiği anlamına gelmekte; dolayısıyla da zorunlu nedenselliği reddetmeyi gerektirmektedir. Çünkü Allah'ın aleme an be an dilediği gibi müdahale etmesi ile zorunlu sebep-sonuç ilişkisi birbirlerini nakzeden iki anlayıştır. Bu ilke aynıyla Allah-insan ilişkisinde de geçerlidir. Çünkü insan da insanlar tarafından meydana getirilen fiiller de âlemin cüzleridir ve bütün yapılarıyla cevher ve arazlardan müteşekkildir. Bu durumda Allah'ın kâdir-i muhtar olduğunu temel ilke olarak belirleyen birinin, âlemde Allah'ın doğrudan yaratmadığı bir alanı kabul etmesi kâdir-i muhtâr ilah anlayışı ile tutarlı görünmemektedir. Şu halde Cüveynî'nin konum olarak bir taraftan dilediğini yapan bir ilah anlayışını diğer taraftan da dinlerin en temel argümanı olan insan sorumluluğunu temellendirme konusunda nasıl bir çözüm bulmaya çalıştığını konunun temel teorileri üzerinden tartışabiliriz.

<sup>6</sup> İbnü'l-Arabî, *Şerhu Sahîhi't-Tirmizî*, Mısır 1350, II, 9; Muhammed b. Ali Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, Mısır 1349 VIII, 120; Bkz. Kemal Işık, "Mu'tezile'nin Kurucusu Vâsıl b. Ata ve Büyük Günah Mes'elesi", *AÜİFD*, XXIV, 355.

<sup>7</sup> "Kazanmak", "elde etmek", mânâsına gelen **kesb** tabirini İslam düşünce tarihinde ilk olarak kimin kavramsallaştırdığı konusunda ihtilâf bulunmaktadır. Bazı düşünürler kelimeyi Mu'tezilî âlim Dırrar b. 'Amr'ın kullandığını dile getirirken, diğer bazılarına göre kavram ilk defa Ebû Hanîfe tarafından kullanılmıştır. İnsanlara ait ihtiyârî fiillerin meydana getirilmesi konusunda tartışma konusu olan kavram, Mu'tezile'nin (Kaderiyye) insanın kendi fiilinin yaratıcısı olduğu fikri ile insandan sâdir olan fiilde insanın hiçbir dahlinin olmadığını söyleyen Cebriyye arasında üçüncü bir tercih olarak, insanın kendisine ait fiilin yaratıcısı olmamasına rağmen, o fiilin meydana gelmesinde bir etkiye sahip olduğunu ve insanın sorumluluğunu da bu etkinin sağladığını ortaya koymak amacıyla Eş'arî tarafından teorileştirilen bir kavramdır ((detaylı bilgi için bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn* (tsh. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1963, s. 281 vd.; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakatü'l-Mu'tezile* (thk. Fuad Seyyid), Dârü't-Tunisiyye, 1986, s. 143; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-imâm* (nşr. Yusuf Abdürrezzâk), Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1949, s. 254).

<sup>8</sup> Bkz. Bakillânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil* (thk. İmâdüddin Ahmed Haydar), Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiye, Beyrut 1986, s. 341 vd.; Şerafeddin Gölcük, *Bakillânî ve İnsan Fiilleri*, TDV Yay., Ankara 1997, s. 130 vd.

### A) Kesb Teorisi

Konuya teoriyi kavramsallaştıran İmam Eş'arî'nin şu ifadeleriyle başlamak yerinde olacaktır:

“Bir fiilin meydana gelmesinde iki ayrı varlıktan birinin kudretinin diğerinin de kesbinin etki etmesi mümkündür, ancak bir fiilin gerçek anlamda iki fâile veya bir hâdisin iki muhdise atfedilmesi mümkün değildir.”<sup>9</sup>

Bu metninden ve diğer ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla mutlak dileme (ihtiyâr) ve kudret sahibi ilâh anlayışına sahip olan Eş'arî'nin fiilin yoktan meydana gelmesinde insana ait hâdis kudretin herhangi bir tesirini kabul etmemesine rağmen, insana bu kudretin fiilin meydana gelmesinden tamamen bağımsız olmadığını da düşündüğü görülmektedir. Diğer bir ifade ile insanın bir şekilde kendi fiilinin sorumlusu olduğunu düşünmesine rağmen, varlığa gelen her şeyin Allah'ın irâdesi ve kudreti ile var olduğu düşüncesi içerisinde insana kendi fiilini meydana getirecek kudreti vermekten kaçındığı anlaşılmaktadır. Zira insana bu konuda yetki vermesi, ilâhî irâde ve kudrete rağmen bir kudretin varlığını kabul etmesi demek olacaktır ki bu Eş'arî'nin en temel ilkesi olan Allah'ın mutlak irâde ve kudret sahibi olduğu fikri ile çelişmektedir. Bundan dolayı Eş'arî, çözümü fiili gerçek anlamda Allah'a; mecâz anlamda da insana tevdi etmekte bulunmaktadır. Eş'arîler'in, Allah dışında herhangi bir varlığı gerçek anlamda bir fiili meydana getirme konusunda yetkili görmemelerinin sebebi, âlemde hâdis olarak değerlendirilen her ne varsa hepsinin doğrudan Allah'ın kudreti ile yaratıldığını düşünmeleridir.<sup>10</sup> Bu yaratmaya insan fiilleri de dâhil hâdis olan her şey girmektedir. Mu'tezile ulemâsı ise insan fiillerinin Allah'a atfedilmesiyle insan sorumluluğunun temellendirilemeyeceği görüşünü yeğlemiş; buna aklî olarak da, insanın yaptığı kötülüklerin Allah'a izâfe edilemeyeceği ve bir fiilin iki kâdire ait olamayacağı ilkelerine dayanmışlardır.<sup>11</sup> Bu ilkeler Mu'tezile'nin âdil-i mutlak ilâh anlayışı ve bunun tabiatlardaki sonucu olan aslah anlayışının bir sonucu olsa gerektir.<sup>12</sup>

Cüveynî, *el-İrşâd* adlı eserinde ilk Mu'tezile kelamcılarının insanları kendi fiillerinin mücidi, fâili ve yaratıcısı (hâlik) olduğunu iddia ettiklerini dile getirir.<sup>13</sup> Mu'tezile âlimleri, Allah'ın adâlet sıfatını eksen olarak düşünmeye başladıklarından dolayı, insanların kendi

<sup>9</sup> İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 92.

<sup>10</sup> Cüveynî, konunun başında Allah'ın yaratma konusunda tek ve benzersiz olduğunu; O'ndan başka herhangi bir yaratıcının var olmadığını ve yoktan vâredicinin yalnız Allah olduğu konusunda Selefin ittifak ettiğini ifade eder (detaylı bilgi için bkz. Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti 'i'l-edille* [thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ], Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1950, s. 173-174). Yaratma (*halk*) kavramına Cüveynî'nin ve Mu'tezile'nin farklı anlamlar yüklediği görülmektedir. Nisâbü'rî, yaratmanın iki anlamda kullanıldığını ifade eder. i) Birincisi, Tıpkı Allah'ın âlemi yarattığı gibi inşâ ve ibdâ' yani yoktan yaratmadır. ii) İkincisi, takdir etme belirleme anlamında kullanılmaktadır. Takdir de iki kısma ayrılır. a) İradeli bir varlık tarafından yapılan fiil için; b) Şekil verme anlamında kullanılmaktadır (detaylı bilgi için bkz. Ebü'l-Kâsım Ensârî en-Nisâbü'rî *el-Ğunye fi'l-keîlâm* (thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî), Dârü's-selâm, Kahire 2010, II, 795; İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil fi usûli'd-dîn fihtisâri 'ş-şâmil fi usûli'd-dîn* (thk. Cemal Abdünnasır Abdilmün'im), Kahire 2010, II, 588).

<sup>11</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (thk. Tefik Tavîl-Sâid Zâyid), Dârü'l-Mısıriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kahire 1963, VIII, 131; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İSAM, İstanbul 2011, s. 380.

<sup>12</sup> Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, VIII, 310; Koloğlu, *a.g.e.*, s. 379.

<sup>13</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 161-162; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille fi usûli'd-dîn* [thk. Muhammed Enver Hamid İsâ], el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas el-Cezire, Kahire 2011, II, 539, 594; Nisâbü'rî, *Şerhu'l-İrşâd fi'l-Kelâm li'l-Cüveynî*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr: 2247, vr. 1a.

yapıp-ettiklerinden sorumlu olduklarını ve Allah'ın âdil-i mutlak olduğunu ortaya koymak adına, fiillerinde insana tam yetki ve sorumluluk verilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir.<sup>14</sup> Cüveynî'nin de ifade ettiği gibi ilk Mu'tezilîler, insana fiillerinin yaratıcısı yerine, mûcidi veya fâili ibarelerini kullanmışlar; sonrakiler ise yaratıcı ifadesini bariz bir şekilde kullanmaktan kaçınma gereği duymamışlardır.<sup>15</sup> İnsanı fiilin yaratıcısı olduğu anlamında “*hâlik*” ifadesini ilk defa Ebû Alî el-Cübbâî'nin kullandığı ileri sürülmektedir.<sup>16</sup> Cüveynî, ilk dönem Mu'tezile ulemâsının yaratma (*halk*) tâbirini kullanmamasına, seleften çekinmelerini sebep olarak göstermektedir.<sup>17</sup> Buna ek olarak ilk Mu'tezilîler'in “*halk*” kavramını kullanmamalarına ma'dûm fikrinin bu dönemde tam olarak teorileşmemesi sebep olarak gösterilebilir. Zirâ bahsi geçen dönemde yaratmaya Eş'arîler'e yakın bir anlam veren ilk Mu'tezilîler bundan dolayı insana kendi fiilin yaratıcısı ifadesini kullanma konusunda itinalı davranmışlardır. Allah'ın âlemde bulunan her şeyi yarattığı görüşünün neredeyse tüm Müslümanların ortak düşüncesi olduğu bilinmesine rağmen, Mu'tezilî âlimleri bu tartışmalı fikre mecbûr bırakan sebep, insan özgürlüğünün insanı gerçek anlamda kendi fiilin sahibi kılmakla mümkün olabileceği inancı olmalıdır.

Cüveynî, insanın kendi fiilin yaratıcısı olduğu fikrini kesin bir şekilde reddetmektedir. Çünkü, fiillerin insanlar tarafından yaratıldığı görüşünün kabulünü ilâhî kudretin mutlaklığı için bir mani olarak görmektedir.

*“Ümmetin Selefî, çeşitli bidatler ile dayanaksız görüşlerin ve fikir çatışmalarının ortaya çıkmasından önce, Allah'ın benzersiz yaratan (mübdî') olduğu, O'ndan başka bir yaratıcının (hâlik) olmadığı ve yoktan vâredenin (muhterî') ancak Allah olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. İşte Ehl-i Hakk'ın görüşü budur. Hâdis varlıkların tamamı Allah'ın kudretiyle meydana gelmiştir. Dolayısıyla kulların kudretinin taalluk ettiği şey ile sadece Allah'ın muktedir olduğu şey arasında gerçekte bir fark yoktur. Buradan, her makdûrun bir kâdiri olduğu ve Allah'ın da o kâdirin kâdiri, ilk yaratıcısı (muhterî'uhû) ve yapıcısı (münşiuhû) olduğu sonucu çıkar.”*<sup>18</sup>

Fiillerin insanlar tarafından yaratılıp yaratılmadığı konusunda Eş'arîler ile Mu'tezilîler arasındaki farkın oluşmasında, bu ekollerin yaratmaya farklı anlamlar yüklemelerinin etkisinden bahsedilebilir. Zirâ Mu'tezile ulemâsı, “yaratma” ifadesiyle Eş'arîler'in düşündükleri anlamdaki mahzâ yokluktan varlığa getirmeyi kastedmediğinden dolayı, insanın kendi fiilin fâili ve yaratıcısı olabileceği fikri ile kâdir-i mutlak ilâh inancını birlikte düşünmede bir beis görmemektedir. Bu durumda Mu'tezilîler'e göre, bir fiili meydana getirmeyi kastedtiğinde insanın yaptığı şey, o fiili sadece ma'dûm hâlden mevcûd hâle

<sup>14</sup> Nesefî, *a.g.e.*, II, 178; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, (tlk. Abdülkerîm Osmân-Ahmed Ebû Hâşim), Mektebetü Vehbe, Kahire 1988, s. 326-336; a.mlf. *el-Muğnî*, s. 309; Nisâbü'rî, *Şerhu'l-İrşâd*, vr. 1a.

<sup>15</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 174; İnsan fiilleri hakkında insan için “hâlik” tâbirini ilk olarak kullanan kişinin Ebû Ali el-Cübbâî olduğu söylenmektedir. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, ilk Mu'tezile ulemâsının insan için “hâlik” ifadesini kullanmadıklarını, bunun yerine “mucîd” ve “muhterî” ifadelerini kullandıklarını, bu kavramı kullanmaya ilk cesaret eden kişinin Ebû Alî el-Cübbâî olduğunu ifade eder (detaylı bilgi için bkz. Nesefî, *Tebşiratu'l-edille*, II, 539, 59; Koloğlu, *a.g.e.*, s. 371-372).

<sup>16</sup> Nesefî, *Tebşiratu'l-Edille*, II, 539, 594; Eş'arî, *Makâlât*, I, 195, 539; Koloğlu, *a.g.e.*, s. 371-372.

<sup>17</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 173; a.mlf. *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, s. 159; Ebû'l-İz Muzaffer b. Ali, *Şerhu'l-İrşâd li'l-Cüveynî*, Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa, no: 824, vr. 106a-106b.

<sup>18</sup> Cüveynî, *a.g.e.*, s. 159; Nisâbü'rî, *Şerhu'l-İrşâd*, vr. 1a

getirmekten ibaret kalmaktadır.<sup>19</sup> Oysa Eş'ariler açısından bir fiili vücûda getirmek, o fiili mahzâ yokluktan varlığa getirme anlamına geldiğinden dolayı, kendi yapısı ve imkânları ile bir fiili yoktan vâretmesi insanın gücü dâhilinde değildir. Çünkü bir fiili yaratmak/meydana getirmek, fiilin cevher ve arazını mahzâ yoktan vâretmek anlamına gelir. Eğer insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu kabul edilse, bu bâriz bir şekilde insanı yaratıcı konumuna getirecektir. Eş'ariler'in Allah dışında herhangi bir varlığı yaratma konusunda salâhiyet sahibi görmemesi konusundaki kararlılığı ile 'adem (yokluk) anlayışları arasında böyle bir ilişki kurulabilir. Mu'tezile için durum böyle değildir. Onlara göre bir fiili meydana getirmek, Allah'ın daha önce niteliklerini belirlemiş olduğu ma'dûma, mevcûdiyet kazandırmaktan ibarettir. Bu durum Mu'tezile ulemâsını ikinci bir yaratıcı kabul etme eleştirisinden kurtarmaktadır. Çünkü meydana gelen bu fiilin niteliklerini Eş'arilik'deki gibi yoktan meydana getirme durumu söz konusu değildir. Burada yapılan şey, sadece fiilin hâlini değiştirmek yani ma'dûmdan mevcûda getirmekten ibaret kalmaktadır.<sup>20</sup>

Cüveynî'nin kâdir-i muhtâr ilâh inancının insan fiilleri fikrine yansımaları, insanların davranışları ile onların âkıbetleri arasındaki zorunlu nedenselliği ortadan kaldırmak şeklinde gerçekleşmiştir. Cüveynî'nin konu hakkındaki ifadeleri şöyledir:

*“Bize göre, mükâfât, cezâ ve bunlara bağlı olarak kınanma ve övülme, mükellefîn fiilinin zorunlu sonucu değildir. Şâyet Allah, bir kuluna sonsuz bir nimet veya acıklı bir azap vermek isterse, bu elbette mümkündür. Kulların fiilleri, şer'î hükümlere göre birer alâmet; Allah'ın hükümleri için ise birer işaretir. Kulun, gerçekte kendisinden sâdır olmayan bir alâmetle vasıflanması pekâlâ mümkündür.”<sup>21</sup>*

Metinde fiillerin meydana getirilmesinde insana ait kudretin yetkin olmaması ile insan sorumluluğu arasında bir tutarlılık olduğu görülmektedir. Şöyle ki: Mu'tezile ulemâsı ilâhî adaleti önceleyen bir kelâm anlayışına sahip olduklarından dolayı insan ile fiili arasında güçlü bir bağ kurmak için bir taraftan insanı fiilinin yaratıcısı konumuna yükseltmiş; diğer taraftan tevellüd teorisi<sup>22</sup> ile insan fiillerinden doğan diğer bütün eylemleri insana yüklemiş; bunun sonucu olarak da adaleti gereği insanın yapıp-ettiğine karşılık vermenin Allah'a vacip olduğunu iddia etmişlerdir. Oysa Eş'arî ulema kâdir-i mutlak ilâh inancını önceleyen bir tutumla fiilin meydana gelmesinde ilâhî kudret karşısında insana ait kudreti pasif bir şekilde temellendirmişlerdir. Bu da ilâhî tasarrufu sınırsızlaştırmak ile sonuçlanmıştır. Diğer bir ifade ile insanlara Allah'ın adaletini sorgulayacak bir yetki vermemişlerdir. Bu konuda teori ile sonuç arasında bir tutarlılık olduğu söylenebilir.

Cüveynî, güç yetirilemeyecek şeylerin (*teklîf mâ lâ yutâk*) Allah tarafından sorumluluk olarak insana yüklenebileceğini aklen kabul eder.<sup>23</sup> Buna delil olarak *“Ey Rabbimiz! Güç yetirmeyeceğimiz şeyleri bize yükle!”<sup>24</sup>* âyetini getirir.<sup>25</sup> Zirâ böyle bir duâ, eğer Allah

<sup>19</sup> Cüveynî, *a.g.e.*, s. 173; Nisâbü'rî, *a.g.e.*, vr. 1a

<sup>20</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 184-186; a.mlf. *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, s. 173.

<sup>21</sup> Cüveynî, *a.g.e.*, s. 185-186; a.mlf. *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, s. 174.

<sup>22</sup> Tevellüd:

<sup>23</sup> İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil*, II, 576; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 203 vd; a.mlf. *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, s. 188; Nisâbü'rî, *Şerhu'l-İrşâd*, vr. 61a-62b.

<sup>24</sup> el-Bakara 2/286.

<sup>25</sup> Cüveynî, *a.g.e.*, s. 203-204; a.mlf. *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, s. 190; Nisâbü'rî, *a.g.e.*, 62a-65a.

dilediğinde bize taşıyamayacağımız yükü yüklemekte ise tam anlamını bulabilmektedir. Aksi takdirde böyle bir duâda bulunmanın pek de bir anlamı yoktur. Bu fikrin fâil-i muhtar ilâh anlayışı ile tutarlı olduğu söylenebilir, ancak onun epistemolojik anlayışının bu fikirle uyumlu olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü epistemolojik anlayışı gereği Cüveynî, “Allah, kendisi gibi başka bir Tanrı yaratabilir mi?” veya “Allah, aynı anda bir yerde hem siyah hem de beyaz rengi yaratabilir mi?” türündeki soruların aklî açıdan imkân dışı olduklarından dolayı sorulamayacağını dile getirmektedir.<sup>26</sup> Zirâ fâil-i muhtar ilâh tabiri, Allah'ın irâdesinin hiçbir şekilde sorgulanmadığı anlayışını temsilen kullanılmaktadır. Şu halde Cüveynî'nin, bir insanın Allah'ın hangi şeyi kendisi için sorumlu tutacağını belirleme yetkisine sahip olmadığını düşündüğü sonucuna varabiliriz. Cüveynî'nin iki zıddın bir arada yaratılıp yaratılamayacağı konusundaki soruları aklî imkânsızlık ile sınırlandırmasındaki tavrını, Allah'ın bir insanın taşıyamayacağı sorumluluğu yüklemesi konusunda görmek mümkün değildir. Bu durum Cüveynî'nin Allah'ın irâdesine daha fazla vurgu yaptığına ve Allah'ın irâdesini öncelediğine bir işaret olarak görülebilir. Çünkü Cüveynî, konunun geçtiği pasajda şu ifadelerle de yer vermektedir:

*“İki zıddın birlikte teklîf edilmesi veya maddûrât nev'inden olmayan şeyin gerçekleşmesi imkânsız değildir.”<sup>27</sup> “Her ne kadar mümkün değilse de bize göre ayağa kalkmaya takati olmaksızın oturan kimseye ayağa kalkma emri verilebileceğine göre, geriye muhâl olan bir şeyin teklîf edilmesine engel olacak bir şey kalmaz”<sup>28</sup>*

Metinden anlaşıldığı gibi Cüveynî, Allah'ın kullara sorumluluk olarak herhangi bir şeyi yüklemesi için o şeyin mümkün olmasını bir şart olarak görmemektedir. Daha açık bir ifade ile aklî imkânsızlık ile emredebilme imkânı arasında bir ayırım koymaktadır. Bu durumda bir insanın tâkâtî olmadığına ayağa kalkması aklî bir imkânsızlık iken, böyle birine ayağa kalkma emrinde bulunmada herhangi bir imkânsızlık söz konusu değildir.<sup>29</sup> İki zıddın aynı anda aynı mahalde yaratılması konusundaki imkânsızlık ile Allah'ın iki zıt şeyi veya imkânsız sorumluluk olarak yükleyebilme imkânı, aklî imkânsızlık açısından eşit görünmesine ve Cüveynî'nin tutarsızlık problemi yaşadığı fikrini akla getirmesine rağmen, her iki zıtlığın farklı alanlarda meydana geliyor olması Cüveynî'yi tutarsızlıktan kurtarmaktadır. Çünkü siyah ile beyazın aynı mahalde aynı anda bulunması aklî imkânsızlıkla alâkalı bir durum iken, Allah'ın iki zıt fiille insanı sorumlu tutması ahlâkî tutarlılıkla ilgili bir problemdir. İnsanın iki zıt fiille veya taşıyamayacağı bir yükü sorumlu tutulması, Allah'ın ahlâkî tutarlılığı ile ilgili bir durumdur. Fâil-i muhtâr ilâh anlayışı ise esasında insanın ahlâkî ilkelerini zâten ilâhî mesajdan aldığına dayalı olduğu için bu anlayışa sahip olan Cüveynî, Allah'ın eylemlerini ahlâkîlik açısından sorgulama konusunda insanı yetki sahibi görmemektedir. Epistemolojik olarak, bizim Allah'ın adâletini sorgulayabilme yetkisine sahip olabilmemiz için aklımızla iyiyi ve kötüyü mutlak olarak bilmemiz gerekirdi. Oysa dilediğini

<sup>26</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 141-142, 198; Mehmet Dağ, İmam el-Harameyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun 1987, sy. II/1, s. 39.

<sup>27</sup> Cüveynî, *a.g.e.*, s. 203-204; a.mlf. *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, s. 188-189.

<sup>28</sup> Cüveynî, *a.g.e.*, s. 203-204; Nisâbûrî, *Şerhu'l-İrşâd*, vr. 61a.

<sup>29</sup> Cüveynî, *a.g.e.*, s. 203-204.

yapan ilâh anlayışında her ne kadar tabiatın kendisinden temel bazı bilgiler elde edilse bile, eşyânın nihâi hakikat bilgisinin aslında Allah'ın irâdesine doğrudan bağlı olması, insanın tabiattaki bu zorunluluktan yola çıkarak ilâhî fiilleri sorgulayabilmesine imkân tanımamaktadır. Bu durumun temel sebebi tabiattaki eşyânın oluşum ve devamı sürecinde Allah'ın irâdesiyle bilfiil ve an be an müdâhalede bulunuyor olmasıdır. Dolayısıyla bizim Allah'ın fiillerinin hakikatini takip edebileceğimiz tek yol, yine Allah'ın kendi irâdî beyanı olmak durumundadır. Cüveynî'nin ilâhî fiillerin illetsiz olduğunu iddia etmesinin temel sebebi de yine bu anlayıştır.<sup>30</sup> Bu görüşün Kur'ân-ı Kerîm'den en önemli delili, “*Allah yaptıklarından dolayı sorgulanamaz, ama insanlar sorgulanırlar*”<sup>31</sup> âyetidir.

İçinde bulunduğu Eş'arî ekolün kudret ve irâde merkezli bu açıklamasını bütün ahlâkî sonuçlarıyla kabul eden Cüveynî'nin aksine Mu'tezile mezhebi, Allah'ın adâletini eksene alarak kudreti sınırlandırma metodunu teklif etmektedir. Bu teklifin güçlü zeminini ise, ekolün temel fikri olan iyi ve kötünün aklen bilinebilirliği ilkesi ve bu ilkenin metafiziksel sonucu olan “aslah” görüşü oluşturmaktadır. Bu görüş, kullar için en iyiyi yaratmanın Allah'a vâcib olduğu ilkesiyle izah edilebilir. Bağdat Mu'tezilesi bu iddiayı, insanların lehine tüm âlemi yaratmanın Allah için bir zorunluluk olduğu noktasına taşımışlardır. Buradaki zorunluluk felsefedeki gibi zâtî bir zorunluluk değil, kulların yararının Allah'ın tüm yaratma eylemlerine illet yapılarak oluşturulan bir zorunluluktur. Diğer bir ifadeyle nedensel bir zorunluluk değil, ahlâkî bir zorunluluktur.<sup>32</sup> Cüveynî'nin yaşadığı döneme kadarki genel Eş'arî tavır ise, nedeni ne olursa olsun ilâhî fiillerin illetlendirilemeyeceği yönündedir.<sup>33</sup> Bu konuda Cüveynî'ye ait fikrin de Eş'arî anlayışın Fâil-i muhtar ilâh anlayışı çerçevesinde oluştuğunu söyleyebiliriz. Bu anlayışa göre bizim ilâhî fiilleri yargılama konusunda varabileceğimiz nihâi nokta, bu fiillerin kasdını tespit etmekten ibarettir. İlâhî fiillerin hiçbir illeti olmadığı ve bu fiiller arasında da neden-sonuç ilişkisi olmadığı için, bizim daha önceki fiillerden yola çıkarak sonraki fiiller için yargı olarak kullanabileceğimiz herhangi küllî aklî bir kurala ulaşmamız mümkün değildir. Dolayısıyla yapabileceğimiz tek şey, Allah'a ait bütün fiilleri oldukları gibi kabul etmektir. Daha açık bir ifadeyle biz, Allah'a ait fiiller hakkında değer yargılarında bulunma konumunda değiliz. Bizim ilâhî fiilleri ahlâkî değerlendirmelere tâbi tutabilmemiz için bu fiillerin hakikat tespitini yapmamız; yani bu fiillerin cinsini ve faslını ortaya koymamız gerekmektedir. Bu da Allah'tan daha üst bir mercîyi gerektireceğinden dolayı imkân dâhilinde değildir.<sup>34</sup>

Cüveynî'nin insan fiillerindeki nedensellik anlayışını **nazar** hakkındaki fikirlerinden de ortaya koymak mümkündür. Çünkü nazarın nasıl ilim meydana getirdiği konusunu Eş'arîler, insan fiilleri konusundaki **kesb** teorisi, Mu'tezilîler ise **tevellüd** teorisi ile izah etmeye çalışmaktadırlar.<sup>35</sup> Kalbin bir fiili olan nazar, meydana geldiğinde eğer nazar eden ile

<sup>30</sup> Ömer Türker, “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2007, sy. XVII, 3.

<sup>31</sup> el-Enbiyâ 21/23.

<sup>32</sup> Türker, a.g.m., s. 4.

<sup>33</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 693.

<sup>34</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 130 vd; Türker, a.g.m., s. 8.

<sup>35</sup> Eş'arîler temelde ilmi, iki kategori üzerine binâ ederler. Bu kategoriler: i) zorunlu bilgiler ve ii) nazarı bilgilerdir. Zorunlu bilgiler, üç gruba ayrılır. Bunlar sırasıyla: a) iç ve dış duyuların idrâk etmesi sonucu



nazar edilen arasında bir engel yoksa nazar zorunlu olarak bilgi doğurmaktadır. Nazar ile nazar edilen şey arasındaki ilişki sonrasında bir bilginin çıkmasının zorunlu olduğunu kabul etmelerine rağmen, Mu'tezilîler'in bu bilgiyi zorunlu kabul etmemelerinin sebebi, nazarı bilginin doğrudan meydana gelmiyor olmasıdır. Diğer bir ifade ile meydana gelen bilginin nazar ve tefekkür şartına bağlı olmasıdır. Mu'tezilî kelâmcılar, meydana gelen bilginin ne kesbî ne de zorunlu olduğunu ortaya koymak amacıyla oluşan bu ilim için "mükteseb" ifadesini kullanmaktadırlar. Bu ifade onlara bu ilmi zorunlu ilimden ayırma imkânı sunmanın yanında, bu anlamın Eş'arîler'in kesb kavramıyla karışmasına da engel olmuştur.<sup>36</sup>

Eş'arî kelâmcılar, nazarı kalbin bir fiili olarak kabul ettiklerinden dolayı bu fiilin mutlaka bir fâilin olması gerektiğini düşündüler. Bu durumda "bu fiilin fâili insan mıdır, yoksa Allah mıdır?" problemi ile karşılaştılar. Çünkü Eş'arî anlayışa göre meydana gelen hiçbir fiil, Allah'ın kudreti ve irâdesi dışında meydana gelmiş olamaz.<sup>37</sup> Eğer biz meydana gelen herhangi bir olayda Allah dışında başka fâiller kabul edersek bu, Allah'ın kudretini ikincil (pasif) bir durumda bırakmış olur. Allah'ın kudretinin gölgelenmesi mahzâ yoktan

---

meydana gelen bilgiler, b) mütevâtir haberlere dayanan bilgiler ve c) akli ilkelere dayanan bilgilerdir. İç duyulara örnek olarak insanın açlığını ve acıyı hissetmesi, dış duyulara örnek olarak bir canlıyı görmesi veya bir koku alması, mütevâtir habere örnek olarak da görmediğimiz bir şehrin varlığını herkesin kabul etmesi gösterilebilir. Akli bilgiler için, bir şeyin yarısının o şeyin tamından küçük olması örneğini verebiliriz. Nazarî bilgiler ise nazar ve akıl yürütme sonucunda meydana gelen bilgilerdir. Bunu Bâkîllânî, şöyle izah eder: "nazarı bilgi incelenen şey hakkında istidlâl ve tefekkür sonrasında oluşan ilimdir. Bir bilginin elde edilmesi için önceden düşünmek şartı varsa, buna nazarı bilgi denir. Bu şöyle de ifade edilebilir: nazarı ilim, zorunlu ve duyulara dayalı olan bilgi üzerine binâ edilendir. Buna kesbî denmesinin sebebi ise, sahibine bahşedilen kudretle meydana gelmesindedir. Bu şekilde kudretin katkısının olduğu her bilgi onu elde edenin kesbettiği bir bilgi olmaktadır (detaylı bilgi için bkz. Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s. 8-9; İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil*, I, 177; Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu* [trc. İbrahim Akbaba], Kitabevi Yay., İstanbul 2000, s. 286).

<sup>36</sup> Mu'tezile mezhebinde çok farklı ve birbirlerine taban tabana zıt görüşlerin çıkmış olduğu bir vâkiadır. Bunun temel sebebi mezhep içerisinde akli ilkelerin etkin bir şekilde kullanılmasıdır. Bu çok sesliliğin sebebi, insanların farklı akıl yapılarına sahip olmaları ve mezhebin temelini de aklın ilkelerine dayalı olması olsa gerektir. Bu durum aslında, bu mezhep hakkında tümel yargılara varma konusunda imkânlarımızı sınırlandırmaktadır. Meselâ Mu'tezilîler'in bilgi teorileri ile nedensellik anlayışları arasında her ne kadar genel anlamda yarı determinist bir ilişki mevcûd ise de, aslında bu konuda onlar arasında Eş'arî anlayışa yakın olan bir çok düşünür de vardır. Bunlardan biri Kâdî Abdülcebbar'dır. Kâdî, dilediğini yapan ilâh anlayışı ile tevellüd anlayışı arasında bir gerilim fark etmiş, bunun sonucu olarak da nazar ile ilmin meydana gelmesi arasındaki ilişkiyi ne tam zorunluluk ile ne de kesbilik ile açıklamıştır. Bunun yerine onun önerdiği kavram "mükteseb" kavramı olmuştur. O, meseleyi açıklamak üzere kullandığı "mükteseb" kavramını aslında tevellüd anlayışı ile bağdaştırarak açıklamaya çalışmıştır. Bu bağlamda insan fiilleri Allah'ın insanda meydana getirmiş olduğu bir kudret ile meydana geldiğinden dolayı, insan kendi fiilinin sahibi, fâili ve sorumlusu olmaktadır. Ayrıca Mu'tezilî kelâmcılar açısından fiiller, temelde insanlar tarafından doğrudan meydana getirilen (*mübâşir*) ve insandan meydana gelen bir fiilin başka bir fiili etkilemesi sonucu meydana gelen (*mütevellid*) fiiller olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Onlara göre kalbin bir fiili olarak değerlendirildiğinden dolayı nazar, mübâşir bir fiil olarak kabul edilmektedir. Bu durumda nazar, kalbin fiili olması bakımından mübâşir bir fiil olmasına karşın, bu fiilin etkisi sonucunda meydana gelen ilim, mütevellid olmaktadır. Zorunlu bilgiler için söz konusu olmayan bu ilim, ancak bir nazar sonucunda meydana gelebilmektedir. Bundan dolayı kalbin doğrudan fiili değil, mütevellid bir fiil olmaktadır. Mu'tezilîler, ekollerinin beş temel ilkesinden biri olan adâlet ilkesi gereği, insan fiillerinin sorumluluğunu insana yüklemek için, insanın fiilinden sâdır olan diğer fiillerin tevliid yoluyla meydana geldiğini kabul etmişlerdir. İnsan fiilleri ile o fiillerden doğan fiiller arasında bir zorunluluk bağı kuran Mu'tezilîler'in nazar ile ilim arasındaki ilişkiyi açıklamak için de aynı metodu kullanmalarına karşın, aynı zorunlu sonucu kabul etmek istemedikleri görülmektedir (detaylı bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* [thk. İbrâhim Medkûr], Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kahire 1963, XII, 77-80).

<sup>37</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 173; a.mlf. *Kitâbü't-Telhîs fi usûli'l-fikh* (thk. Abdullah Cevlem Nibalî-Şübeyr Ahmed Ömerî), Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1996, I, 122 vd.

yaratma görüşü üzerine temellendirilen ilâh anlayışıyla tutarlı değildir. Çünkü Allah-âlem ilişkisinin temeline Allah'ın kudretinin konmuş olması, bu kudretin pasif şekildeki varlığı ile tutarlı görünmemektedir. Farklı bir deyişle kudrete dayalı sistem, işleyişinin temeline kudretin konmasını gerektirmektedir. Bu görüşe göre insanlar için fâil ifadesini kullandığımızda bu, ancak mecâz anlamda olabilir. Bu durumda insan bir fiilin fâili değil ancak kâsibi olabilir.<sup>38</sup> Allah nazarın aslında meydana getireni ve fâili olmasına rağmen, insan nazarın kesbedeni olarak fiile iştirak etmektedir. Bu durumda karşımıza kulun yaptığı nazarın aslında Allah'ın fiili olması ile Allah'ın fiillerinin nedensellik içermediği gerilimi çıkmaktadır. Diğer bir ifade ile fiilleri herhangi bir sebebe dayanmayan ve herhangi bir zorunluluk barındırmayan Allah'ın fiili olan nazarın bir bilgiyi zorunlu olarak meydana getirmesi kabul edilebilir mi? Daha doğrusu nazar ile bilginin meydana gelmesi arasında nasıl bir ilişki vardır? Buradaki ilişki bir zorunluluk ilişkisi midir; yoksa bir **âdet**<sup>39</sup> ilişkisi midir? *el-İrşâd*'da Cüveynî'nin konu hakkındaki ifadeleri şöyledir:

*“Nazarın kurallarına uyulduğu ve bilginin oluşmasına mâni olacak bir engel bulunmadığı takdirde, nazar süreci biter bitmez üzerine düşünülen şeyle ilgili bir bilgi hâsıl olur. Nazarın hemen akabinde kişinin üzerinde düşündüğü konu henüz hatırında taze iken kendisinde medlûl ile ilgili cehâlet meydana gelmediği gibi nazar hemen bilgi doğurmaz; sebebin sonucunu zorunlu kıldığı gibi bilgiyi zorunlu kılmaz. Ancak Mu'tezile, nazarın bilgiyi doğuracağını iddia etmiştir. Onlar, bilgiyi zımnen içerse de süreç devam ederken nazarın bilgiyi doğurmayacağı hususunda bizimle aynı fikirdedirler. “Nazar bilgiyi doğurmadığına (lâ yüvelliduhû) ve illetin mâlûlünü zorunlu kıldığı gibi, ilmi doğurması zorunlu olmadığına göre, nazarın bilgiyi içermesinin (tazammun) anlamı nedir?” diye sorulacak olursa; deriz ki: Bununla kasdedilen şey şudur: İlme mâni olan engellerin (afât) olmadığı durumda sahih nazar meydana geldiğinde (istebeka), nazar edilen şey ile ilgili aklen bir belirlenmişlik meydana gelir (feyeteyekkanu aklen subûtu'l-ilmi bi'l-menzûri fih). İlmin mutlak sübûtu (hatmen), bunlardan (nazar ile ilim) birinin diğerini vâretmesi veya gerektirmesi şeklinde gerçekleşmemektedir. Bunun yolu, bildiğimiz bir şeyi irâde etmek gibidir. Çünkü bir şey bilinmeden irâde edilemez. Nazar ile ilmin*

<sup>38</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 176.

<sup>39</sup> Âdet kavramı, Sözlükte “daha önceki duruma dönmek, bir şeyi tekrarlamak, bir şeyi peş peşe yaparak o şey hakkında bir alışkanlık kanısı uyandırmak, anlamına gelen âdet kavramı (İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* [tsh. Emîn Muhammed Abdülvehhâb-Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî], Dârü'l-ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1997, IX, 458; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn* [thk. Ahmed Hasan Besic], Darü'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut 1998, III, 212), kelâm literatüründe Allah'ın âlemdeki tüm olayların yoktan yaratıcısı olduğu fikrine nedenselciler tarafından yöneltilen eleştirilere karşı geliştirilen argümanlarla teori hâline getirilmiştir. Kelâmcılar, Allah-âlem birlikteliği problemi sonucu Deizm'e götüreceğini düşündüklerinden dolayı Allah-âlem arasındaki ilişki için illet kavramını kullanmak yerine, daha çok sebep ve âdet kavramlarını kullanmayı tercih etmişlerdir. Dolayısıyla kâinattaki câri sistemin determinist bir sistem olmadığını, özellikle mürîd bir ilâh anlayışına yer açmak için vurgulamışlardır. Bunun yerine olaylar arasındaki peşpeşelik ilişkisini akledilir bir zemine oturtmak için de “âdetullah” terimini kullanmışlardır. Bu kavram kelâmcıları Allah'ın kâdir, fâil ve mürîd sıfatlarını olumsuzlayan zorunlu nedensellik anlayışından kurtarmıştır. Çünkü sebep ile müsebbeb arasındaki ilişkinin mekanik bir ilişkiye dönmesi, irâdeli ilâh anlayışı ile izah edilemez. Ayrıca “âdetullah” kavramı Kur'an-ı Kerim'de bahsi geçen hârikulâde anlatılara akli bir zemin temin etmek için elverişli bir kavram olmuştur (Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol* [trc. Osman Demir], Klasik Yay., İstanbul 2012, s. 162).

*birbirlerini gerektirmesi (tülâzimuhumâ) birinin diğerinin vâredicisi, gerektiricisi veya tevlîd edicisi olduğu anlamına gelmez.*<sup>40</sup>

Görüldüğü üzere Cüveynî, ilim ile nazar arasındaki ilişkiyi “tazammun” kavramı üzerinden inşa etmektedir. Kâdir-i mutlak ilâh anlayışına sahip olan Cüveynî'nin bu kavramı özellikle kullanmasının sebebi, ilâhî irâde ve kudreti devre dışı bırakan zorunluluk ilişkisini kabul etmemesine rağmen, bu iki mânâ arasında güçlü bir alâka kurmak olmalıdır. Zirâ ilmin meydana gelmesi ile nazar arasındaki ilişkiyi belirsizleştirmek, duyuşal zorunlu bilgilerimizi şüpheli duruma düşürecektir. Çünkü nazar ile bilginin husûlü arasındaki ilişkiyi duyularımızla bâriz bir şekilde tecrübe etmekteyiz. Bunlar arasındaki ilişkiyi ontolojik zorunluluk üzerinden ortaya koymak ise, ekolün en temel ilkesi olan dilediğini yapan ve fiilleri illetsiz ilâh anlayışını problemlî hâle getirecektir.<sup>41</sup>

Buraya kadarki ifadeler dikkate alındığında Cüveynî'nin kesb anlayışı ile Allah-âlem anlayışı arasında bir tutarlılık olduğunu söyleyebiliriz. Zirâ Cüveynî, bir taraftan dilediğini yapan bir ilâh anlayışına ve bunun fiziksel sonuçlarına kararlı bir şekilde inanmasına rağmen, diğer taraftan bu anlama sistemi içerisinde epistemolojik nedenselliği ve mantıksal çelişmezlik ilkesini kararlı bir şekilde savunmaktadır. Bu bağlamda insan fiilleri konusunda dilediğini yapan ilâh anlayışına halel getirmemek için Cebrî anlayışa yakın bir tutum takınmaktadır. Bu konuda onun fikrinin temel ilkelerini üç ilke şeklinde sıralayabiliriz. i) Var olan her şeyin yaratıcısı sadece Allah'tır. ii) Kul kendi fiilinin yaratıcısı değil, kâsibidir (yapanı). iii) Ahlâkî açıdan Allah'ı, sorgulamamız mümkün değildir.

### **B) Fiil Kudreti (İstitâat)**

Hâdis kudret ile insandan sâdır olan fiiller arasındaki ilişki, nedensellik açısından önemlidir. Zirâ insana ait olan fiil kudretinin bir fiilin ontolojik varlığındaki etkisinden bahsetmek, kâinatta meydana gelen her şeyi dilediği gibi yapan ve sınırsız bir irâdeye sahip olan ilâh anlayışıyla çelişmektedir. Çünkü böyle bir durumda Allah'ın irâdesi ve kudretine rağmen bir kudret devreye girmiş olmaktadır. Bir fiilin meydana gelmesinde beşerî kudretin etkisini kabul etmek, ilâhî kudretin taalluk etmediği bir alandan bahsetmek anlamına gelir.<sup>42</sup> Bundan dolayı Cüveynî, insanlarda hâdis olarak bulunan fiil kudretinin, makdûrun meydana gelmesinde herhangi bir etkide bulunmadığını düşünmektedir.<sup>43</sup> Bunu onun şu ifadelerinde görmek mümkündür:

*“Allah'ın dahli olmaksızın kulun makdûr üzerinde tek başına tesirde bulunması mümkün değildir. Hâdis kudretin bir etkisi bulunduğuna ve kulda bunun mevcûdiyetine hükmettiğimiz takdirde, Allah'ın makdûr olan her şeye kâdir*

<sup>40</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 28.

<sup>41</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 112.

<sup>42</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 173; a.mlf. *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, s. 159; Ebü'l-İz, *Şerhu'l-İrşâd*, vr. 118a-118b.

<sup>43</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 188-189; a.mlf. *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, s. 174; Ebü'l-İz, *a.g.e.*, vr. 118a-118b.

*olmasının gerekli olduğu şeklindeki inancı yıkmış oluruz. Bize göre doğru olan, hâdis kudretin makdûruna aslâ tesir etmediğini kesin olarak bilmektir.*"<sup>44</sup>

İlâhî fiiller söz konusu olduğunda ilâhî irâdenin hiçbir şekilde sınırlandırılmayacağını düşünen Cüveynî, insana ait fiil kudretinin Allah'ın sonsuz irâde ve kudretine bir hâlel getirmediğini ortaya koymak için, insanın kudreti ile fiilin meydana gelmesi arasındaki ilişkiyi ilim ile mâlûm arasındaki ilişki gibi gördüğü anlaşılmaktadır. Bu anlayışa göre, bir niteliğin bulunması ile o niteliğin dış dünyadaki nesnelere taalluku arasında nasıl nedensel bir ilişki yoksa, aynı şekilde hâdis kudret ile fiilin meydana gelmesi arasında da nedensel bir ilişki yoktur. Diğer bir ifadeyle, ilim niteliği bir insanda bulunmasına ve bu ilimle mutlaka bir şeyler biliniyor olmasına rağmen, bu ilim ile mâlûm arasında aslında zorunlu nedensel bir ilişki yoktur. Yani, benim bir nesne hakkındaki bilgim, nesnenin kendisine taalluk etmesine rağmen, o nesnenin varlığı ile benim o nesneyi bilmem arasında nedensel ontolojik bir ilişki yoktur. Ben, o nesneyi bilmesem de nesne vardır ve benim o nesne hakkındaki bilgim, onun varlığında herhangi bir etkiye sahip değildir. Bu duruma göre insandaki hâdis kudret nesneye taalluk edebilir, ama aslâ o nesnenin oluşmasına herhangi bir tesirde bulunmaz. Aksi takdirde bu durum, Allah'ın kudretini ikincil durumda bırakmış olur. Cüveynî açısından, bir nesne hakkındaki bilgimiz, nesnelere taalluk etmesine rağmen, o nesnenin ontolojik varlığında herhangi bir etkiye nasıl sahip değilse, insan kudreti de nesneye taalluk etmesine rağmen, nesnenin oluşumuna herhangi bir etkide bulunmamaktadır.<sup>45</sup>

Cüveynî'nin insan ile fiili arasındaki nedensel bağı kabul etmemesinin en önemli sebebi, mutlak irâde ve kudret sahibi ilâh inancının zorunlu neticesi olan fiziksel indeterminizmdir. Fiziksel indeterminizmin, nesnelere arasındaki zorunlu sebep-sonuç ilişkisinin reddi olduğunu düşündüğümüzde, Cüveynî'nin insan ile fiili arasındaki ilişkiyi de, nesnelere arası ilişki üzerinden ortaya koymaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Bunun sebebi de hem tüm varlığıyla insanın, hem de insana ait olan fiillerin aslında birer cevher-arazdan ibaret olmalarıdır. Zirâ Eş'arî kelâm anlayışı, Allah'ın dışındaki tüm varlıkları cevher ve arazlardan müteşekkil görme üzerine kuruludur. Dolayısıyla âdet teorisinde olduğu gibi iki nesne arasında zorunlu nedensellik ilişkisi nasıl ki yok ise, aynı şekilde iki fizikî nesne olan insan ve fiili arasında da zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi yoktur. Böyle bir durumda sorulması gereken soru şudur: İnsanın kudreti ile fiilin meydana gelmesi arasında doğrudan bir ilişki yok ise, insanın sorumluluğunun teminatını sağlayan şey nedir? Yani "insan acaba kendi kudretiyle işlemediği bir suçtan dolayı suçlanabilir mi?" veya "kendi gücüyle kazanmadığı bir iyilikten dolayı mükâfatlandırılabilir mi?" Anlaşıldığı kadarıyla Cüveynî, insan sorumluluğunu sağlayan şeyin, insanın fiil işleme kasdı olduğunu düşünmektedir. Daha doğrusu Cüveynî'nin argümanlarından bu sonuç çıkmaktadır. Yani insan, bir eylemde bulunduğu her ne kadar kendisinde bulunan kudret ile o eylemi meydana getirmiyor ve kudreti o fiile tesir etmiyor ise de, insanın kendi kudreti o fiile mutlaka taalluk etmektedir. Fiilde herhangi şekilde bir etkide bulunmayan bu kudretin sahip olduğu tek fonksiyon, o fiile taalluk etmektir. İnsanın, bundan

<sup>44</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 189; a.mlf. *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, s. 175.

<sup>45</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 188; a.mlf. *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, s. 175; Nîsâbûrî, *el-Ğunye*, II, 809; İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil*, II, 590; Ebü'l-İz, *Şerhu'l-İrşâd*, vr. 118a-119a; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti: Cüveynî Eksenli Bir Tetkik*, Nun Yay., İstanbul 1997, s. 138-139.

öte herhangi bir fonksiyonu yoktur. Bu taalluk, aynı zamanda insanın sorumluluğunu sağlayan temel etken de olmaktadır. Bu durumda meydana gelmemiş bir fiilde herhangi bir taalluk gerçekleşmediği için, hiç bir sorumluluk olmamakta, ancak gerçekleşmiş bir fiilde kudretin taalluku da bulunduğundan dolayı, insan o fiilin sorumlusu olmaktadır. Bundan, insanın meydana getireceği herhangi bir fiilin zâten Allah tarafından yaratılacağı sonucu çıkmakta; nedensellik açısından da o fiilin meydana gelmesine herhangi bir şekilde insanın bir etkisi söz konusu olmamaktadır. İnsanın yaptığı şey sadece, kudreti ile zâten meydana gelecek olan bu fiile taallukta bulunarak kendi tercihini, kasdını ve niyetini beyan etmekten ibaret kalmaktadır.<sup>46</sup>

Eş'arî kelâmcılarının Allah'ın insanlardan dilediğine cezâ, dilediğine mükâfât vermesini mümkün görmelerinde, insan ile fiili arasında kurdukları bağın Mu'tezile mezhebinin kurduğu bağ kadar güçlü olmamasının etkisinden bahsedilebilir. Zirâ Mu'tezile'nin insanı fiilin yaratıcısı veya yapıcısı (mutlak fâili) olarak kabul etmesi, insan ile fiili arasında kurduğu güçlü bağı ifade eder. Bundan dolayı Mu'tezile ekolü adâlet niteliğini öncelemiş ve insan fiilleri konusunda Allah'ın adâleti gereği insanı yapıp ettikleri ile sorumlu tutacağını ısrarla vurgulamıştır. Oysa Eş'arî ulemâ, genel olarak insan ile fiilini sadece bir kudret taalluku ile ortaya koymakta; bu da sonuç olarak Allah'ın tercihini güçlendirmekte ve sistem, Allah'ın dilediğine dilediği gibi muâmelede bulunabileceği fikrine zemin hazırlamaktadır.

İnsandaki kudretin bir fiilin meydana gelmesinde herhangi bir etkiye sahip olmaması insan fiillerindeki özgürlüğü problemlî hâle getirmektedir. Bu problemi ortadan kaldırma adına kudrete yetki vermekten Cüveynî'yi alıkoyan şey, onun fâil-i muhtar ilâh anlayışıdır. Bu anlayışa göre eğer hâdis olan insan kudreti, bir eylemin meydana gelmesinde herhangi belirleyici bir role sahip olursa, bu durum Allah'ın sonsuz irâde ve ihtiyârının sınırlandırılması anlamına gelecektir. Cüveynî, insana ait fiillerin meydana gelmesinde, insanın fiile kasıta bulunmasını müteâkiben fiilin Allah tarafından yaratılması fikrini de uygun görmez. Çünkü fiilin yaratıcısı olmasa dahi insanın kendi kasdı ve tercihi ile bir fiili belirlemesi, yani fiilin Allah tarafından yaratılmasına herhangi bir şekilde sebep olması, Allah'ın irâdesinin sınırlandırılması anlamına gelecektir. Bu durumda insanın kendi kasdıyla Allah'ın herhangi bir fiili yaratmasına sebep olması ilâhî irâdeyi; Allah'ın bir insana ait bir fiili yaratması vesilesiyle insanın o fiili işlemesi ise insan özgürlüğünü problemlî hâle getirmektedir. Çünkü hangi eylem önce gerçekleşmişse diğeri her hâlükârda ona tâbi olmaktadır. Mâtürîdîler, bu problemin öncelik ve sonralıktan kaynaklandığını düşündüklerinden, yani önceki fiilin sonra meydana gelen fiili belirlemesi söz konusu olacağından dolayı, çözüm olarak öncelik ve sonralığı ortadan kaldırmayı düşünmüşlerdir. Ayrıca, bir fiile iki farklı kudretin farklı şekillerde taalluk edebileceğini kabul ettiklerinden dolayı, eşzamanlı olarak hem hâdis kudretin hem de kadîm kudretin aynı fiile farklı açılardan taalluk edebileceğini kabul

---

<sup>46</sup> Ebü'l-İz, *Şerhu'l-İrşâd*, vr. 101a vd.

etmişlerdir.<sup>47</sup> Bu çözüm Cüveynî açısından iki kudretin bir fiile taalluku ve ilâhî irâdenin belirleme yetkisini sınırlama anlamına gelir.

Hal böyle olunca Cüveynî'nin insan fiilleri konusundaki tavrının daha çok Cebrî anlayışa yakın olduğunu söylemek abartı sayılmaz. Zirâ Cebriyye fırkası da, insana ait olan kudretin bir fiilin meydana gelmesinde herhangi bir etkiye sahip olmadığını iddia etmektedir.<sup>48</sup> Bu durumda insan fiilleri konusunda “Cüveynî’yi Cebrî olmakla nitelendirebilir miyiz? ya da Cüveynî'nin fikrini Cebrî anlayıştan ayıran bir yönü var mıdır?” soruları cevaplandırılması gereken sorular olarak karşımıza çıkmaktadır. Cebrîler’e göre insan, bir fiili eylemede tıpkı titremeye tutulan veya nabzı atan biri gibidir. Daha açık bir ifadeyle insan Allah tarafından belirlenen fiilleri işlemek zorundadır. Onlara göre eğer fiil mutlaka insana nispet edilecekse, bu ancak mecâz yoluyla olabilir. İnsan Allah’ın fiillerinin mekânı olma dışında herhangi bir fonksiyona sahip değildir. İnsanlara atfedilen fiillerin hakiki fâili Allah’tır.<sup>49</sup> Burada Cebriyye’nin insan irâdesini ortaya koymak için herhangi bir iddiada bulunmadığı açıktır. Cüveynî de, her ne kadar insana ait kudretin bir fiilin ontolojik varlığına herhangi bir etkisini kabul etmiyor ise de, insanın kendi fiilini kesbettiğini kabul etmektedir.<sup>50</sup> Yani fiiller konusundaki görüşünde insan, ontolojik olarak devam etmekte olan bir sisteme kendi tercihleriyle eşlik etmektedir. Her ne kadar kendi tercihleri ile o sistemde bir etkiye sahip değilse de, bu tercihleri ile kendi niyetini ifşâ etmekte ve bu tercihler onun sorumluluğunun zeminini oluşturmaktadır. Burada çok sınırlı da olsa Cüveynî'nin insanın irâdesine bir zemin arayışında olduğu gözlerden kaçmamaktadır. Ne var ki fâil-i muhtar ilâh anlayışı, insanın irâdesine ontolojik bir yetki vermeye imkân tanımamaktadır. Bundan dolayı Cüveynî'nin anlayışı ile Cebrî anlayış arasında bu anlamda çok da bir fark olmadığını söylemek gerekmektedir.

*el-‘Akâdetü’n-Nizâmiyye* adlı eserinde Cüveynî, birçok konudaki fikrini değiştirdiği gibi, fiil kudretinin fiile etkisi konusundaki fikrini de değiştirmektedir. İlk dönem eserlerinde daha çok mutlak irâde ve kudret sahibi ilâh anlayışını temellendirmeye çalışırken, bu eserde Cüveynî'nin, insan sorumluluğunu da temellendirme gayretinde olduğu görülmektedir. Kitabın insan fiilleri bölümünü dört konu şeklinde ele alan Cüveynî, Allah’a hiç bir zorunluluk atfetmeden insan özgürlüğü ve sorumluluğunu temellendirmeye çalışmaktadır. Bu yeni fikirlerinin önemli bir kısmı aslında, onun *eş-Şâmil* ve *el-İrşâd* adlı eserlerini kaleme aldığı dönem olarak adlandırdığımız ilk dönemdeki fikirlerini eleştiri mesâbesindedir. Konunun geçtiği bölümün birinci kısmını, meydana gelen fiile fiil kudretinin etki etmesi gerektiğini açıklığa kavuşturmaya; ikincisini insanın sorumluluğunu temellendirmeye; üçüncüsünü Allah’ın imkânsız olan şeyi sorumluluk olarak yüklemeyeceğine; dördüncüsünü

---

<sup>47</sup> Neseî, *Tebîratü'l-edille*, II, 197; Nisâbü’rî bir fiilde bir taraftan yaratıcısı diğer taraftan kâsibinin olabileceğini düşünenlerin Neccâr, Dırrar b. Amr, Muhammed b. İsa b. Burgûs ve Hafs el-Ferd olduğunu ifade eder (Bk: Nisâbü’rî, *a.g.e.*, s. 796-797).

<sup>48</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl* (thk. Abdülazîz M. el-Vekîl), Kahire 1968, I, 85; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk*, Kahire 1910, s. 128.

<sup>49</sup> Neseî, *Tebîratü'l-edille*, II, 174; Neseî, *et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd* (thk. Hasan Ahmed Habîbullâh), Dâru't-tibâati'l-Muhammediyye, Kahire 1986, s. 275.

<sup>50</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 174; a.mlf. *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, s. 161; İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil*, II, 590; Mevlüt Özler, *a.g.e.*, s. 119.

ise hiç bir şeyin Allah için zorunlu olamayacağına ayırmaktadır. Burada fiil kudretinin fiildeki etkisini, daha önceki fikrinden farklı olarak Allah'ın fiile etkisi olarak değerlendirdiği görülmektedir. Yani fiil kudretinin etkisini bu kudretin Allah'ın yarattığı bir şey olması hasebiyle Allah'ın kudretinin doğrudan o fiile taalluku gibi düşünmektedir.<sup>51</sup> Bu tavır, kendi seleflerinin tavrından oldukça farklıdır. Zirâ mütekaddimîn dönemi Eş'arî kelâmcıları, ontolojik anlamdaki herhangi bir şeyi Allah'a atfederken bunu dolaylı bir şekilde yapmayı kabul etmemişlerdir. Oysa burada Cüveynî, kulların yaptığı fiillerin Allah'ın dolaylı fiilleri olduğunu iddia etmektedir. Bu konudaki ifadeleri şöyledir:

*“Deriz ki: Allah'a inanan herkes tarafından kulun kudretinin Allah tarafından yaratıldığı kabul edilmektedir. Fakat hâdis fiil, kesinlikle kulun kudretiyle gerçekleşmektedir. Hâdis kudret ise takdîr ve yaratma yönünden Allah'a aittir. Bu durum makdûrun Allah'ın bir fiili olarak meydana geldiğini ve O'nun kudreti ile gerçekleştiğini göstermektedir. Çünkü kudret, kulun bir fiili değil, bir sıfattır ve Allah'ın da mülkü ve vârettiğidir. Fiili meydana getiren şey, Allah'ın yaratması olduğuna göre, bununla meydana gelen şey de yaratılma yönünden Allah'a takdîren atfedilir. Zirâ Allah, ihtiyârî olarak kullara kendi kudretlerini tasarruf ettirmektedir. Bir fiil hâdis kudret ile meydana geldiğinde, hükmen Allah'ın bir fiili olarak meydana gelmiş olduğundan dolayı Allah'a atfolunmaktadır.”<sup>52</sup>*

Metinden anlaşıldığına göre Cüveynî, fiilin insanın kudretiyle meydana geldiğini düşünmesine rağmen, insanın kendi müstakil kudreti ile fiilini meydana getirdiğini ifade etmekte zorlanmaktadır. O, insana ait kudreti, Allah'ın bir mülkü ve yaratması olduğunu iddia etmekle, fâil-i muhtar ilâh anlayışına bağlı kalmaya çalışmaktadır. İnsan özgürlüğünü ise şöyle bir örnek ile açıklamaktadır:

*“Köle, sahibinin malında tasarruf sahibi değildir. Kendi kafasına göre davranırsa bile tasarrufu geçerli olmaz. Mal satma konusunda kendisine izin verildiğinde tasarruf sahibi olur. Satıştaki tasarrufu aslında aldığı bu izne dayanmaktadır. Çünkü izin olmasaydı, tasarrufta bulunamazdı. Fakat köle tasarrufta bulunmakla emrolunuyor ve emre uygun davranmadığında da azarlanıyor. Emri dinlediğinde ise ödüllendiriliyor ve ona itirazda bulunulmuyor.”<sup>53</sup>*

Yukarıdaki ifadelerden Cüveynî'nin insana ait fiilleri dolaylı bir şekilde Allah'a atfetmeye çalıştığı görülmektedir. Bu durumda kul, her şeyi ile Allah'a ait olmasına rağmen, kendi fiilini kendisi tercih edip eylemektedir. Burada, Allah'ın her şeyin yaratıcısı (*hâlık*) olduğu fikrine sahip olmasına rağmen, bu teorinin insan özgürlüğü ve sorumluluğunu ortadan kaldırmadığını düşünmektedir. Diğer bir ifade ile insana ait fiilleri insana tevdi etmek için, fiillerin mutlaka insan tarafından yaratılması gerektiği görüşünü yeğlememektedir. Köle örneğinde olduğu gibi, kul her ne kadar Mu'tezilîler'in iddia ettikleri gibi kendi fiilinin

<sup>51</sup> Âmidî, Cüveynî'nin bazı eserlerinde hâdis kudretin fiilin meydana gelmesindeki etkisini kabul ettiğini kaydeder. Ona göre Cüveynî, bu eserlerinde diğerlerinden farklı olarak ilâhî kudretin hâdis kudretin tesiri ile etkide bulunduğunu ve bu fiillerin ilâhî kudretin doğrudan müteallakı olmadığını düşünmektedir (geniş bilgi için bkz. Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-keâm* [thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif], Vizâretü'l-evkâf, Kâhire, 1971, s. 207).

<sup>52</sup> Cüveynî, *a.g.e.*, s. 192.

<sup>53</sup> Cüveynî, *a.g.e.*, s. 194.

yaratıcısı değilse de, Cebrîler'in düşündükleri gibi tamamen kendisine ait bir etkiden mahrûm da değildir. Cüveynî'nin burada Eş'arî'ye ait olan kesb anlayışını, insan özgürlüğü lehine bir alana taşımaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Bundan dolayı insan tarafından meydana getirilen fiilin, insan kudreti ile meydana getirildiğini kabul etmesine rağmen, bunu "yaratma" olarak değerlendirmemektedir. Zirâ insana ait olan kudret an be an Allah tarafından yaratılan bir arazdan ibaret olduğundan, onun etkisi ile meydana gelen şey yaratılma yönünden, sıfatın bulunduğu kişiye değil, o sıfatı yaratan kişiye ait olmaktadır.<sup>54</sup>

Bu bilgiler dikkate alındığında ilmî hayatının sonlarına doğru Cüveynî'nin, önceki görüşlerinden vazgeçtiği açık bir şekilde görülmektedir. Bu dönemde Cüveynî, fâil-i muhtâr ilâh anlayışına ilâveten insan sorumluluğunu da merkeze alarak düşünmeye başladığı için, insan kudretinin fiilde etki etmemesi durumunda Allah'ın insandan bir fiil talebinde bulunamayacağı kanısına varmaktadır.<sup>55</sup> Bunu da kendi ifadeleriyle şöyle dile getirmektedir:

*"Kim insan fiillerinin insanların tercihleri, seçmeleri ve kudretleriyle yapıldığını söylerse o, aklen isabet etmiş olur", "insan kudretinin fiilde herhangi bir etkisi yoktur demek, şer'i talepleri kesmek ve peygamberlerin getirdiklerini yalanlamak olur."*<sup>56</sup>

Dikkat edildiğinde problemi, insan özgürlüğü ve sorumluluğunu temellendirmek amacıyla ortaya koymaya çalışmaktadır. Daha önce *el-İrşâd*'da, meseleyi Mu'tezile'nin insanı kendi fiilinin yaratıcısı kılan anlayışını eleştirme üzerinden ortaya koymaya çalışan Cüveynî, bütün argümanlarını bu anlayışı temellendirme üzerine kurmakta idi. Oysa yukarıdaki pasajda, her ne kadar Allah tarafından yaratılsa bile fiilin temelde insana ait kudretle meydana geldiğini vurgulamakta ve insan sorumluluğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.

Daha önce fiillerde insan kudretinin etkisinden bahsettiğimizde bunun Allah'ın sonsuz irâde ve kudretine bir müdâhale olacağını düşünen ve dolayısıyla ilâhî kudret ve irâdenin eksene alınması gerektiği kanaatine varan Cüveynî'nin burada eksene insan sorumluluğunu da aldığı görülmektedir. Nitekim o, ilâhî irâde ve" kudreti esas olarak düşünmeye başladığında, buna uygun âyetleri delil olarak ortaya koymaktadır. Meselâ: *"Allah yaptıklarından dolayı sorgulanamaz, ama insanlar sorgulanırlar"*<sup>57</sup> âyeti, insan sorumluluğundan ziyâde ilâhî irâdenin sorgulanamazlığına bir delil niteliğindedir. İnsan sorumluluğunu temellendirmeye çalıştığında ise konuyla alâkalı tefvîzi vurgulayan âyetleri delil getirdiği görülmektedir.<sup>58</sup> Söz gelimi: *"...müjdeleyici ve sakındırıcı olarak peygamberler gönderdik ki insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı bir bahâneleri olmasın! Allah izzet ve hikmet sahibidir"* âyetinde,<sup>59</sup> insan sorumluluğunun vurgulandığı görülmektedir. Dolayısıyla yeni görüşünde

<sup>54</sup> Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye*'sini, *'eş-Şâmil* ve *'el-İrşâd*'dan sonra ömrünün sonlarına doğru kaleme almış ve burada klasik Eş'arî görüşünün önemli bir kısmını terk etmiştir (detaylı bilgi için bkz. Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye* [thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî], Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, Mısır 1992, 3; İzmirli İsmail Hakkı, "İmâmu'l-Harameyn Ebû'l Meâli el- Cüveynî", *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmûası*, İstanbul 1928, sy. IX/2, s. 26).

<sup>55</sup> Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 185.

<sup>56</sup> Cüveynî, *a.g.e.*, s. 185-6.

<sup>57</sup> el-Enbiya 21/23.

<sup>58</sup> Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 187.

<sup>59</sup> en-Nisa 4/165.



Cüveynî, her ne kadar mutlak irâde ve kudret sahibi ilâh inancına sahip olsa da, bu düşüncenin onu Cebrî bir sonuca götürmemesi gerektiğini düşünmektedir. Kitabın devamındaki ifadelerinden Cüveynî'nin, mutlak anlamda kâdir ve mürîd olan ilâh anlayışı ile insan özgürlüğü arasında ara bir yol bulmaya çalıştığı da anlaşılmaktadır.<sup>60</sup>

Bir fiilin sorumluluğunu insana vermeye çalışırken, bu fiilin yaratma yönünden aslâ insana tevdi edilemeyeceğini yeniden ısrarla vurgulayan Cüveynî, insana verilen herhangi şekildeki yaratmayı “şirk” olarak görmektedir. Zira bu ilke Eş'arî kelâmının fâil-i muhtar ilah anlayışının zorunlu sonucudur. Bunu onun şu ifadelerinden anlamak mümkündür: “*Dalâlete düşmüş olan fırkalar, insanın kendi fiilini yarattığını düşünmektedirler.*”<sup>61</sup> Ancak o, fiilin insana âdiyetini sağlayacak bir yönünün de mutlaka bulunması gerektiğini düşündüğünden, iki kudretin bir fiile taallukunun olamayacağını vurgulamakta ve fiilin oluşumunda insanın rolünü tevdi etme konusunda problem yaşamaktadır. Bu yeni durumun genel Eş'arî çizgi ile tutarlı olduğunu söylemek mümkündür. Cüveynî'nin insanın hâdis kudretinin fiile etki ettiğini yaratma yönünden hiçbir etkisinin olmadığıyla beraber ifade etmesi, problemin kudret ile değil irâde ile alâkalı olduğu anlamına gelmektedir.<sup>62</sup> Bu durumda iki irâdenin bir fiili nasıl meydana getirdiği problemi başgöstermektedir. Fakat Allah'ın sonsuz irâdesini düşüncesinin merkezine koyan Cüveynî'nin bu problemi bildiğinden dolayı, bir fiilin hem insan hem de Allah tarafından nasıl irâde edildiği konusunda herhangi bir kanaat belirtmediği görülmektedir. Diğer tâbirle o, her ne kadar insan kudretinin etkisini vurgulasa da, bu etkinin nasıllığı konusunda herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Bundan dolayı “kesb nedir?” sorusuna o, sadece “fiile hâdis bir kudretin etkide bulunmasıdır” şeklinde cevap verebilmektedir. Şu halde Cüveynî'nin kudret merkezli Eş'arî ekol içerisinde, insan kudretinin etkisi konusunu izah etme hususunda zorlandığını söylemek mümkündür.<sup>63</sup>

Cüveynî bir taraftan, mutlak irâde ve kudret sahibi ilâh anlayışı içinde insan sorumluluğunu temellendirmek için, insanın ve insana ait fiillerin tümünün ontolojik açıdan Allah'ın kudreti ile varlığa geldiğini söylemekte; diğer taraftan da insanın kendine has bir kudreti ve tercihi olduğunu düşünmektedir. Bunu onun şu ifadelerinde görmek mümkündür:

“*Biri: ‘Allah yaptıklarından dolayı sorgulanmaz ama onlar sorgulanırlar’<sup>64</sup> âyetini delil getirip insan kudretinin etki ettiğini iddia ederse, ona elbette Allah dilediğini yapar ve irâde ettiği gibi hükmeder, fakat O tutarsızlıktan berîdir’ diye cevap verilir.*”<sup>65</sup>

Birbirine zıt görünen bu iki görüşü uyumlu hâle getirmeye çalışan Cüveynî, bir fiil işlerken insanın kendi tercihini özgür irâdesiyle yaptığını bilmesini ve hissetmesini, insan irâdesinin önemli bir delili olarak görmektedir. Daha açık bir ifade ile hem insanların fiillerini özgür irâdeleriyle meydana getirdiğini Allah'ın bildirmesi, hem de eylemde bulunurken insanın kendisini özgür hissetmesi, insanın gerçekten özgür olduğunu göstermektedir. Ayrıca

<sup>60</sup> Cüveynî, *a.g.e.*, s. 187 vd.

<sup>61</sup> Cüveynî, *a.g.e.*, s. 194-195.

<sup>62</sup> Cüveynî, *a.g.e.*, s. 188.

<sup>63</sup> Cüveynî, *el-‘Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 187.

<sup>64</sup> el-Enbiya 21/23.

<sup>65</sup> Cüveynî, *a.g.e.*, s. 187.

insanların seçimlerini kendi elleriyle yaptığını dile getiren âyetleri de delil olarak getiren Cüveynî, buna rağmen insan kudretinin durumunu net olarak ortaya koyamamaktadır.<sup>66</sup> Cüveynî'nin insan tecrübesinden ve âyetlerin apaçık beyanından, sorumluluk için insana sunulan bir etkinin varlığını kabul ettiğini fakat onun bunu kâdir-i mutlak ve fâil-i muhtâr ilâh anlayışına hâle getirecek bir görüş olmadığını düşündüğü görülmektedir.<sup>67</sup>

İnsan tarafından meydana getirilen bir fiildeki fiil kudretinin “fiille beraber mi yoksa fiilden önce mi yaratıldığı?” problemi de, konuyla ilgili diğer bir tartışma konusudur. Aynı problem, ayrıca insanda bulunan fiil kudretinin (*istitaât*) sürekli olup olmadığı sorusu etrafında da ele alınmıştır. İstitaâtın fiilden önce kulda bulunması gerektiği fikri, insan özgürlüğü ve sorumluluğundan yana olan Mu‘tezile tarafından savunulurken; fiilden önce insanda herhangi bir kudretin bulunmadığı görüşü Eş‘arîler ve Mâtürîdîler tarafından savunulmuştur. Ekollerin tavırları ile kozmoloji anlayışları arasında bir tutarlılık sözkonusudur. Onların hemen hepsi kudreti bir araz olarak görmektedir. Ancak bu ekollerin arazlara yükledikleri anlam, teorilerinde farklılıklara sebebiyet vermiştir. Mu‘tezilî kelâmcılar, arazların varlıklarını birden daha fazla anda sürdürebileceğini ve var olan bir arazın yerine yeni bir araz kâim olana kadar arazın varlığını devam ettirebileceğini düşündüklerinden dolayı, kudretin birden fazla anda (sürekli) olduğu fikrini savunabilmişlerdir. Oysa aynı şeyi Eş‘arî ekolü için söylemek mümkün değildir. Zirâ Eş‘arîler açısından her bir araz, tek bir an için yaratılmıştır ve hiçbir araz iki anda var olamaz. Bu kozmolojik yaklaşım Mu‘tezile açısından kudretin fiilden önce fâilde bulunmasını mümkün kılarken, Eş‘arîler açısından imkânsız hâle getirmektedir.

İki ekol arasında tartışmaya mahal olan problemlerden biri de, fiil kudretinin zıt fiilleri işlemeye elverişli olup olmadığı konusudur. Mu‘tezile ekolü adâlet eksenli düşündüğünden dolayı, fiil kudretinin birbirine zıt olan iki fiili de işlemeye elverişli olduğunu; aksi takdirde insan özgürlüğü probleminin sözkonusu olacağını düşünmekte; Eş‘ariyye ise ilâhî irâde ve kudreti temel aldıklarından dolayı, fiil kudretinin insanın fiili esnasında yaratıldığını ve her bir kudretin fiilin tek bir yönüne müteallik olduğunu düşünmektedir.<sup>68</sup>

Cüveynî'ye göre Allah, her bir insanda fiil esnasında sadece bir an için olmak üzere bir fiil kudreti yaratır (*istitaât me‘al-fiil*) ve bu kudret belirli yöndeki tek bir fiile aittir. Bu kudret, iki zıt veya farklı fiile uygun değildir. Oysa Mu‘tezilî âlimler, fiil kudretinin hem fiilden önce vârolduğunu, hem de bu kudretin zıt fiillere elverişli olduğunu iddia etmektedirler.<sup>69</sup> Buna sebep olarak onların bazı arazların sürekli olduğuna inanmalarını veya fiil ile fâil arasında nedensel bir ilişki kurmalarını gösterebiliriz. Yani, insanı kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu kabul etmekle aslında onu kendi fiilinin ontolojik vâredeni durumuna getirmektedirler. Cüveynî, insandaki fiil kudreti ile fiilin meydana gelmesi arasındaki nedensel bağı ortadan kaldırmak için kudretin sadece bir an için yaratıldığını ve bu kudretin iki farklı fiile uygun olmadığını iddia etmektedir.<sup>70</sup> Nedensellik ilkesi ile irâdeli ilâh

<sup>66</sup> Cüveynî, *a.g.e.*, s. 188-9.

<sup>67</sup> Nisâbü'rî, *el-Ğunye*, I, 241; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 658-660.

<sup>68</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, Tahran, s. 20 vd.

<sup>69</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 201; a.mlf. *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, s. 187-188.

<sup>70</sup> Cüveynî, *a.g.e.*, s. 201.

fikirlerinin birbirine zıt olması, bu fikri kabul eden kişiyi zorunlu nedenselliği inkâra mecbûr bırakmaktadır. Dolayısıyla eylemde bulunacak kişide eğer hem daha önceden bir fiil kudreti var, ve hem de bu kudret iki zıt eyleme elverişli ise, o zaman bu kudretin fiilin meydana gelmesinde etkin bir rol oynadığından bahsedilebilir. Ancak bu rol Allah'ın irâdesinin âlem ile olan taallukunu pasif bir durumda bıraktığı anlamına geldiği için Cüveynî tarafından kabul edilmemektedir.

Mu'tezile kelamcıları kudretin bekâsı görüşünü, arazlar konusundaki fikirleri ile temellendirmişlerdir. Onlara göre bir arazın yok olmasının sebebi, onun yerine gelen ikinci (farklı) bir arazdır. Cüveynî'ye göre ise her bir araz an be an yaratılır ve bir arazın yok olmasının şartı yeni bir araz değil, Allah'ın doğrudan yeni bir arazi irâde etmesi ve yaratmasıdır. Eğer durum Mu'tezilî âlimlerin dediği gibi olsaydı, iki problem söz konusu olurdu: Bunlardan biri, iki zıddın bir arada bulunması problemidir. Çünkü yok olan arazın yerine gelen ikinci arazın beraber bulunacakları bir an olmak durumundadır. Aksi takdirde iki arazın yer değiştirmesinden bahsedilemez. Eğer yok olan araz, sonraki araz gelmeden yok olmuşsa, bu durumda yeni arazın eski araza tercih edilmesini gerektiren şeyin ne olduğu problemi çözümsüz kalmaktadır.<sup>71</sup> Şu halde an be an yaratılan bir araz olan kudretin bekâsından bahsedilemeyeceğine göre, onun fiilden önce bulunabileceğini söylemek mümkün değildir.

İnsan fiilleri konusunda Cüveynî'nin iki farklı tutumuyla karşılaşmaktayız: Bunlardan biri, bu fiillerin araz olmaları hasebiyle aslında doğrudan Allah tarafından yaratıldığı ve insan kudretinin bir fiilin ontolojik oluşumunda herhangi bir etkiye sahip olmadığı iddiasıdır. Diğeri ise, insan kudreti her ne kadar bir fiilin vücûda gelmesinde doğrudan bir ilişkiye sahip değilse de, aslında insan özgürlüğü ve sorumluluğunun bununla ortaya konamayacağını ve mutlaka insan kudretinin fiilin meydana gelmesinde bir etkiye sahip olması gerektiğini düşündüğü dönemdir. Burada Cüveynî, her ne kadar Eş'arî kudret merkezli ilâh anlayışında önemli bir fikrî değişime gitmese de, aslında Eş'arîlik'in var olan her şeyin doğrudan ilâhî kudret ile vücûda geldiği anlayışı ile Mu'tezile'nin insanı fiilinin neredeyse yaratıcısı olduğuna dayalı anlayışını dengeleyen bir tutum takındığı görülmektedir. Bu tutuma göre, insanlardan sâdir olan fiiller ile insan kudreti arasında aslında doğrudan bir ilişki olmadığını iddia etmek insan kudreti kavramını anlamsız hâle getirecektir. Zirâ insan kudreti herhangi bir fiilin ontolojik oluşumunda şayet bir etkiye sahip değilse, bu kudretin varlığı ve yokluğu arasında aslında bir fark kalmamış demektir. Şu halde bir fiilin meydana gelmesinde, ilâhî kudret ile insan kudreti arasında bir gerilimin söz konusu olduğu görülmektedir. Bu problemi Cüveynî, fiillerin meydana gelmesinin esasında insan kudreti vesilesiyle olmasına rağmen, bunun ilâhî kudreti nefyeden bir durum olmadığı düşüncesi ile çözmeye çalışmaktadır. Zirâ insan ve insana ait kudret, tamamen Allah tarafından mahzâ yokluktan yaratıldıklarından dolayı, insana ait olan kudret ile meydana gelen bir fiilin ilâhî kudret ile meydana gelmemiş olduğu iddiasının doğru olmadığını düşünmektedir.

---

<sup>71</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 196; a.mlf. *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, s. 182.

### **SONUÇ**

Cüveynî, Eş'arî'nin insan özgürlüğü konusunu kelâm disiplininin en temel iki argümanı olan fâil-i muhtar ilah anlayışına ve bu anlayışın sonucu olan zorunlu nedenselliğin reddi ilkesine hâlel getirmeden ele almaya çalışmaktadır. Burada ilâhî kudret ve tercihe yapılan güçlü vurgu içerisinde insan özgürlüğünü temellendirmenin pek de kolay olmadığı aşikardır. Ancak Cüveynî bu anlayışın ilâhî dinlerin vazgeçilmez ilkesi olan insan sorumluluğunu temellendirmede yetersiz kaldığını anlamış olsa gerek ki, seleflerinin fikirlerini aşan bir kelâm anlayışı ortaya koymaktadır. Bu yeni anlayışında Cüveynî, Eş'arî kelâmının temel teorilerini aşan bir tavır ortaya koymakla beraber bunu fâil-i muhtar ilah anlayışını nakzetmeyen bir çerçeveye oturtmaya çalışmaktadır. Bu açıdan Cüveynî'nin, içerisinde bulunduğu Eş'arî ekolün kelâmî çizgiden ödün vermediğini söylemek gerekmektedir. Ancak buna rağmen Cüveynî'nin fâil-i muhtar ilah anlayışı içerisinde insan özgürlüğü ve sorumluluğunu temellendirmede bazı problemler yaşadığı görülmektedir.

Mütekaddimîn kelamcılarının istidlâl metodlarını eleştirerek kelâmda yeni bir döneme geçilmesine kapı aralayan Cüveynî'nin bu özelliğini insan özgürlüğü ve sorumluluğu probleminde de görmek mümkündür. Zira mütekaddimûn Eş'arî kelamcılarının genel tavırları Cebri anlayışa yakın iken müteahhirîn kelamcılarının tefvîzden yana tavır sergiledikleri görülmektedir. Bu açıdan Cüveynî'nin Eş'arî kelâm geleneğinde önemli bir değişime öncülük ettiğini söylemek mümkündür.

**Kaynakça**

- Âmidî, Seyfüddîn, *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-keâm* (thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif), Vizâretü'l-evkâf, Kâhire, 1971.
- Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark beyne'l-firâk*, Kahire 1910.
- Bakillânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil* (thk. İmâdüddin Ahmed Haydar), Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiye, Beyrut 1986.
- Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-imâm* (nşr. Yusuf Abdürrezzâk), Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1949.
- Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille* (thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ), Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1950.
- , *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd* (trc. Komisyon), TDV, Ankara 2010.
- , *Kitâbü't-Telhîs fi usûli'l-fikh* (thk. Abdullah Cevlem Nibalî-Şübeyr Ahmed Ömerî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1996, I.
- , *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye* (thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, Mısır 1992.
- Dağ, Mehmet, İmam el-Harameyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun 1987, sy. II/1.
- Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn* (tsh. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1963.
- Ebü'l-İz, Muzaffer b. Ali, *Şerhu'l-İrşâd li'l-Cüveynî*, Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa, no: 824.
- Gölcük, Şerafeddin, *Bakillânî ve İnsan Fiilleri*, TDV Yay., Ankara 1997.
- Işık, Kemal, "Mu'tezile'nin Kurucusu Vâsıl b. Ata ve Büyük Günah Mes'elesi", *AÜİFD*, XXIV.
- İbn Fûrek, *Mücerred Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (thk. Daniel Gimaret), Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1987.
- İbnü'l-Arabî, *Şerhu Sahîhi't-Tirmizî*, Mısır 1350, II.
- İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil fi usûli'd-din fihtisâri's-şâmil fi usûli'd-dîn* (thk. Cemal Abdünnasır Abdilmün'im), Kahire 2010, II.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (tsh. Emîn Muhammed Abdülvehhâb-Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî), Dâru'l-ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1997, IX.
- İrfân Abdülhamid, “Cebriyye”, *DİA*, VII
- İzmirli İsmail Hakkı, “İmâmu'l-Harameyn Ebû'l Meâli el- Cüveynî”, *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmûası*, İstanbul 1928, sy. IX/2.
- Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakatü'l-Mu'tezile* (thk. Fuad Seyyid), Dâru't-Tunisiyye, 1986.
- , *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (thk. Tefîk Tavîl-Saîd Zâyid), Dâru'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, Kahire 1963, VIII.
- , *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (tlk. Abdülkerîm Osmân-Ahmed Ebû Hâşim), Mektebetü Vehbe, Kahire 1988.
- Kahraman, Hüseyin, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2015.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İSAM, İstanbul 2011.

- Nesefî, Ebü'l-Muîn, *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn* (thk. Muhammed Enver Hamid Îsâ), el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas el-Cezire, Kahire 2011, II.
- , *et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd* (thk. Hasan Ahmed Habîbullâh), Dâru't-tibâati'l-Muhammediyye, Kahire 1986
- Nisâbûrî, Ebü'l-Kâsım Ensârî, *el-Ğunye fi'l-keîâm* (thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî), Dâru's-selâm, Kahire 2010, II.
- , *Şerhu'l-İrşâd fi'l-Kelâm li'l-Cüveynî*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr: 2247.
- Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti: Cüveynî Eksenli Bir Tetkik*, Nun Yay., İstanbul 1997.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (thk. Muhammed Seyyid Kilânî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1961, I.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-kadîr*, Mısır 1349, VIII.
- Tehânevî, *Keşşâfu ıstulâhâti'l-fünûn* (thk. Ahmed Hasan Besic), Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1998, III.
- Türker, Ömer, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İSAM, İstanbul 2008, sy. 18.
- , "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2007, sy. XVII.
- Üzüm, İlyas, "Kaderiyye", *DİA*, XXIV.