

**BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**مجلة كلية الإلهيات في جامعة بينكول**

Bingöl University  
Journal of Theology Faculty



ISSN: 2147-0774

**Cilt : II Sayı : 4**

**Yıl : 2014 / 2**

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup, izinsiz, kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

# Eş'arîler'de Kelâmî Ta'lîl\*

İbrahim ÖZDEMİR\*\*

## Özet

Kelâmî ta'lîl varlığa ilişkin ilahî fiilleri gaye bakımından konu edinmektedir. Kelamcılar ilahî fiillerin birtakım anlam ve değerleri ihtiva ettiği konusunda ittifak halindedir. Konuya dair yapılan tartışmalar ise bu fiillerin, anlam ve değerleri ihtiva etme biçimine dairdir. Kelâmî ta'lîl, ilahî fiillerin birtakım aklî-bedihî değerlere bağlı olup olmadığını konu edinen hüsün-kubuh konusuna dayanmaktadır. Bu konuda cereyan eden tartışmalar tabii olarak ta'lîle de yansımaktadır. Eş'arîlerin hüsün-kubuh konusundaki temel savunusu aklın, vahiyden bağımsız olarak şer'î teklifte bulunmasının mümkün olmadığı yönündedir. Eş'arîler kulun maslahatını içeren ilahî fiilleri Yüce Yaratıcıya vacip görmezler. Eş'arîlere göre kula verilen her nimet birer ilahî ihsandan ibarettir. Eş'arîlerin kabul etmedikleri ta'lîl, İslam filozoflarıyla Mu'tezilenin kabul ettikleri ta'lîldir. Eş'arîlerin ilahî fiillerden nefyettikleri amaçlar, vucûdî veya aklî bakımdan fiilde bulunmayı zorunlu kılan amaçlardır (*garaz*).

**Anahtar Kelimeler:** Ta'lîl, İlahî fiiller, Hüsün-kubuh, Eş'arîler, Vacib, Hikmet, Gaye.

## Teolojis' Causation in Ash'ariyya

### Abstract

Theological causation deals with the divine actions related to existence in terms of their objectives. Philosophers are in agreement with the idea that divine actions comprise some meanings and values. Discussions on this issue are about the meaning and values that these divine actions might have. Theological causation grounds the issue of good-evil which mentions whether the divine actions depend on some intellectual-apparent values or not. As a matter of course, the discussions about this issue reflect to causation. According to the fundamental argument of Ash'ariyya, it

\* Bu makale, 21-23 Eylül 2014 tarihleri arasında Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen "Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu (International Imam Ash'ari and Ash'ariyyah Symposium)"nda sunulan tebliğin yeniden düzenlenmiş halidir.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı.

is impossible that reason can offer a legal offer whether something is good or evil independently of revelation. Ash'ariyya does not consider that it is obligatory the Noble Creator should do the divine actions comprising the affairs of man. According to Ash'arites, all blessings given to the man is divine goodness. The causation that Ash'arites do not accept is the causation accepted by Mu'tazilah and other Islamic philosophers. In Ash'arites' point of view, the goals banished in divine actions are the goals (*garaz*) that necessitate actions in existential and/or intellectual terms.

**Key Words:** Causation, Divine actions, Good-evil, Ash'arites, Obligatory, Hikma, Goal.

## Giriş

Kur'an'da yer alan birçok ayet insanı, varlık âlemi üzerinde tefekkür etmeye ve buradan birtakım anlam ve değerler istinbât etmeye sevk etmektedir.<sup>1</sup> Kelamcılar buradan hareketle Yüce Yaratıcının, varlığa ilişkin fiillerini gaye bakımından konu edinmişlerdir. Yüce Yaratıcı hikmet sahibi olduğundan tüm fiilleri hikmet ve değer yükliüdür.<sup>2</sup> Kelamcılar bu konuda hemfikirdirler. Ancak onlar ilahî fiillerin, bu anlam ve değerleri ihtiva etme biçimi hakkında ihtilaf etmişlerdir. Kelamcılar bu konuda ihtilaf ettikleri gibi, ilahî fiillerde içkin olan anlam ve değerlerin epistemolojik kaynağının ne olduğu hakkında da ihtilaf etmişlerdir.<sup>3</sup> Mu'tezile ilahî fiillerde içkin olan anlam ve değerleri bize bildiren kaynağın akıl olduğunu savunurken; çoğu kelamcı bu kaynağın vahiy olduğunu savunmaktadır. Kelamcılarının hüsün-kubuh tartışmaları da buradan neşet etmektedir.

Kelamcılarının şer'î değerlerin epistemolojik kaynağı hakkındaki ihtilafı, ilahî iradenin aklı değerlerle tahdit edilip edilmediği hakkındaki ihtilaftan kaynaklanmaktadır.<sup>4</sup> Şöyle ki; Mu'tezile ilahî iradenin, beşerî aklın vahiyden bağımsız olarak idrak ettiği bazı değerlere bağlı olması gerektiğini ve bu değerlerin salt akıl yoluyla algılanabileceğini söylemektedir. Başta

1 Bkz. Al-i İmrân, 3/191; A'raf, 7/54; Mu'minûn, 23/115; Nahl, 16/65; Rûm, 30/50; Fâtur, 35/9; Fussilet, 41/39; Zuhruf, 43/12-13; Neml, 27/88.

2 Al-i İmrân, 3/191.

3 "Epistemolojik kaynak" ifadesi, hüsün-kubuh meselesinin temelde hükümlerin kaynağının belirlenmesine dönük epistemolojik bir mesele olduğu, hüküm verme yetkisinin münhasıran Yüce Yaratıcı'ya ait bulunduğu ve Mu'tezileye nispet edilen "akıl hâkimdir", "akıl mücibdir", "akıl haram kılandır", "akıl helal kılandır" vb. söylemlerin gerçeği yansıtmadığı veya hakikî anlamda kullanılmadıklarını ifade etmektedir. Nitekim diğer kelamcılarda olduğu gibi Mu'tezile de aklın değer in vâzî'ı değil kâşifî olduğunu söylemektedir.

4 Bkz. İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille* (Mahmud Kasım'ın Mukaddimesi), s. 90-92.

Eş'arîler olmak üzere çoğu kelimciler ise ilahî iradenin, mezkûr aklî değerlerle tahdit edilemeyeceğini ve vahiy gelmeden şer'î değerlerden söz edilemeyeceğini savunmaktadırlar. Bu şekilde düşünen kelimciler ilahî iradenin mutlak olduğunu ve haricî kayıtlarla sınırlandırılmasının mümkün olmadığını söylemektedirler. Bunlara göre ilahî irade, ancak Yüce Yaratıcının kendi iradesiyle koyduğu birtakım kurallar çerçevesinde tecelli etmekle tahdit edilebilir. “*el-vücub mina'llah*” veya “*ihtiyarî vücub*”<sup>5</sup> gibi adlarla anılan bu tahdit biçiminin en bariz örneği, “(Yüce Yaratıcı kullarıyla) rahmetle muamele etmeyi kendine yazmıştır”<sup>6</sup> mealindeki ayette görülmektedir.

Kelimciler ilahî iradenin aklî-bedihî değerlere tabi olup olmadığını tartıştıkları gibi, bu iradeden kaynaklanan ilahî fiillerin de aynı değerlere bağlı olup olmadığını tartışmışlardır. Mutezilî kelimciler ilahî iradenin anılan aklî değerlere bağlı olması gerektiğini düşündükleri gibi, bu iradeden neşet eden ilahî fiillerin de bu değerlere bağlı olması gerektiğini düşünmektedirler. Buna karşın Eş'arî ve Mâtürîdî kelimciler ilahî iradenin anılan aklî değerlerle tahdidini mümkün görmedikleri gibi, bu iradeden kaynaklanan ilahî fiillerin de mezkûr değerlerle tahdidini mümkün görmezler. Kelamcıların bu ihtilafı, ilahî fiillerin ontolojik açıdan vacip veya mümkün olduğu konusundaki ihtilafı beraberinde getirmektedir. Mu'tezile bu bağlamda ilahî fiillerin, kulun maslahatına uygun bir biçimde vuku bulmasını gerekli görürken; Eş'arî ve Mâtürîdîler bunu mümkün görmektedirler. İlahî fiillerin kulun maslahatına uygun bir biçimde tecelli etmesinin ontolojik anlamda vacip olup olmadığına ilişkin olan bu ihtilaf ise bu fiillerin kulun maslahatını gaye edinip edinmediğini konu edinen ta'lîl tartışmalarını doğurmaktadır.<sup>8</sup>

Şimdi ilahî fiillerin beşerî aklın vahiyden bağımsız olarak keşfettiği değerlere tabi olup olmadığını konu edinen ve ta'lîlin temelini oluşturan hüsün-kubuh meselesine yakından bakmaya çalışalım.

5 Bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâidi*, s. 541-542; Bahauddin Zâde, *el-Kavlu'l-Fasl Şerhu Fıkhî'l-Ekber*, s. 159; Kandil, *el-Esâs fi't-tahsîn ve't-takbîh*, s. 516.

6 En'âm, 6/54.

7 Bkz. Hârezmî, *el-Mu'temed fi usûlî'd-din*, s. 826; Mahmud Kasım, *Menâhîcu'l-edile* (Mukaddime), s. 90-92.

8 Bkz. Kavî, *Hevâmîş ala'l-iktisâd*, s. 20-22.

## I. Ta'lîlin Kaynağı: Hüsün ve Kubuh

Hüsün-kubuh meselesi yukarıda verilen bilgilerden de anlaşıldığı gibi, “fiillerin, iyilik ve kötülük değerlerini içerip içermediği, beşerî aklın, vahiyden bağımsız olarak bu değerleri idrak edip etmediği, Yüce Yaraticının fiillerinin bu değerlere bağlı olup olmadığı ve beşerî aklın şer’î anlamdaki teklifi gerektirip gerektirmediği” gibi temel konuları ihtiva etmektedir. Kelamcılar bu temel meselede üç epistemolojik bakış açısından hareketle üç ana görüşü ortaya koymaktadırlar.

1. Eş’arîlere göre beşerî akıl, fiillere ilişkin birtakım aklî hükümleri ve dünyevî durumları algılayabilse de şer’î değer ve hükümleri vahiyden bağımsız olarak algılayamaz.<sup>9</sup> 2. Mu’tezileye göre -bir kısmı hariç- tüm şer’î hükümler fiillerde içkin olan aklî değerlere/ölçülere tabidir. Bu nedenle beşerî akıl vahiyden bağımsız olarak bu değer ve ölçüleri idrak edebilmektedir.<sup>10</sup> 3. Mâtürîdîlere göre ise, fiiller birtakım aklî değerleri taşısa da ve insan aklı bu değerleri vahiyden bağımsız olarak keşfedebilse de -bazı temel itikadî hükümler hariç- tüm şer’î hükümler ancak vahiyle birlikte söz konusu olabilmektedir.<sup>11</sup>

İlk görüşü savunan Eş’arî kelamcılar vahyin oluşturduğu bağlam ve anlamlardan hareket ederek fiillerin ancak vahiyle birlikte şer’î değerlere sahip olabileceğini söylemektedirler. İkinci görüşü savunan Mu’tezile, salt aklın keşfettiği verilerden yola çıkarak vahiyden bağımsız olarak fiillere birtakım değerleri yüklemekte ve bu değerlere uygun düşen şer’î hükümleri belirlemektedir. Üçüncü görüşü benimseyen Mâtürîdîler ise aklî değerlerin algılanmasında Mu’tezileyle aynı görüşü paylaşmakla beraber, bu değerlere bina edilen şer’î hükümlerin sübutu konusunda ilk görüşü savunan Eş’arîlerin görüşünü paylaşmaktadırlar.

Çalışmamızda Eş’arîlerin savundukları ilk görüş üzerinde durmaya çalışacağız. Buna geçmeden önce hüsün-kubuh kavramlarının kullanıldıkları anlamlara değinmek istiyoruz. Hüsün-kubuh kavramlarından her biri üç anlamda kullanılmaktadır.<sup>12</sup>

9 Bkz. Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, s. 233.

10 Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI, 9.

11 Bkz. İbn Humâm, *el-Müsâyere fî ilmi'l-keâm*, s. 95.

12 Bkz. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 419-420; Harezmi, *el-Mu'temed fî usûli'd-din*, s. 847-848; İbnu'l-Humâm, *el-Musâyere fî ilmi'l-keâm*, s. 90-91.

1. "Yetkinlik veya eksiklik ifade eden sıfat.<sup>13</sup> "İlim iyidir", "Cehalet kötüdür", "Doğruluk güzeldir", "Yalan kötüdür" şeklindeki önermelerde yer alan hüsün ve kubuh kavramları bu anlama hamledilir.

2. "Fiilin, insan tabiatına uygun olması veya aykırı bulunması."<sup>14</sup> Bazı kelamcılar bu anlamı, "Fiilin, kişinin taşıdığı gayeye uygun veya aykırı olması"<sup>15</sup> şeklinde ifade etmektedirler. "Adalet iyidir", "Zulüm kötüdür", "Suçsuz birini rencide etmek kötüdür" ve "Güzel bir manzarayı seyretmek güzeldir" gibi önermelerde yer alan mezkûr kavramlar bu anlamı ifade etmektedir. Bu anlam bir önceki anlamın aksine göreceli olup toplumdan topluma ve örften örfte farklılık gösterebilmektedir. Nitekim bir insanın öldürülmesi düşmanları tarafından iyi olarak görülürken; dostları tarafından kötü olarak görülmektedir.

3. "Herhangi bir fiilin, dünyada Yüce Yaratıcı'nın övgü veya yergisine, ahirette de sevab veya ikabına müstahak olması."<sup>16</sup> Kelamcılar arasında uzun tartışmalara konu olan da bu anlamdır.

### A. Hüsün-Kubuh Kavramlarının Kullanıldığı Anamlarda İttifak ve İhtilaf Noktaları

Kelamcılar hüsün-kubuh kavramlarının kullanıldıkları ilk iki anlamın (yetkinlik ve eksiklik, insan tabiatına uygunluk ve aykırılık) aklî birer anlam olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Nitekim beşerî akıl, vahiyden bağımsız olarak bazı fiilleri insanî ölçüler dairesinde yetkin veya eksik olarak görebildiği gibi, bazı fiilleri de insan tabiatına uygun veya aykırı olarak görebilmektedir. Ancak kelamcılar üçüncü anlamın (bir fiilin, vahiyden bağımsız olarak Şârî'in mükâfat veya cezasını iktiza edip etmediği) niteliği hakkında ihtilaf etmişlerdir. Görüldüğü gibi Eş'arî kelamcılar da hüsün-kubuh kavramlarını şer'î anlamın yanı sıra, aklî anlamlarda da kullanmakta ve bu anlamlara birtakım aklî hükümler bina etmektedirler. Sözelimi, İmam Eş'arî, kâinatta gözlemlenen yetkinlik ve muhkemliği, onu yaratan Zatın yetkinliğine, sonsuz ilim ve kudretine delil olarak göstermektedir.<sup>17</sup> Nitekim hüsün ve kubuh kavramlarını şer'î anlamlara indirgemek, insan aklını idrak ve temyiz işlevlerinden mahrum bırakma anlamına geldiği

13 Gazâlî, *el-Iktisâd*, s. 419; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 323-324.

14 Gazâlî, *el-Iktisâd*, s. 419; el-İcî, *el-Mevâkıf*, s. 323-324; İbnu'l-Humâm, *el-Musâyere*, s. 91.

15 İcî, *el-Mevâkıf*, s. 324; İbnu'l-Humâm, *el-Musâyere*, s. 91.

16 Gazâlî, *el-Iktisâd*, s. 419; İbnu'l-Humâm, *el-Musâyere*, s. 91.

17 Bkz. Eş'arî, *el-Luma'*, s. 17-18.

gibi, aklın işlevsel olması gereken bir alanda da vahyi tahkim etme anlamına gelmektedir.

### B.Eş'arîlerin Hüsün-Kubuh Anlayışı

Yukarıda ifade edildiği gibi Eş'arî kelamcılar hüsün ve kubuh kavramlarının kullanıldığı, "bir fiilin, Şârî'in mükâfat veya cezasını iktiza edip etmediği" şeklindeki üçüncü anlamın şer'î olduğunu söylemektedirler. Bu nedenle beşerî akıl, bu anlamı vahiyden bağımsız olarak algılayamaz.<sup>18</sup> Eş'arî kelamcılar bu görüşü ispat sadedinde birçok argümana yer vermektedirler. Bunları şöyle ifade edebiliriz:

İlahî fiillerle insan fiilleri arasında mahiyet farkı söz konusudur. Bu nedenle onları farklı değerlere/hükümlere tabi kılmak gerekir. Şöyle ki; ilahî fiiller Yüce Yaratıcının iradesine bağlıdır. Yüce Yaratıcı irade ettiği fiilleri işlemekte ve işlediği her fiil bizatihi hikmet ve adalet olup hüsün vasfını almaktadır. Dolayısıyla ilahî fiilleri insan aklının vahiyden bağımsız olarak keşfettiği iyilik ve adalet değerlerine tabi tutmamız mümkün değildir. Binaenaleyh şer'î değer ve nitelikler ancak vahiyle birlikte varlık bulmaktadır. İnsan fiilleri ise, kendinde hiçbir iyilik veya kötülük sıfatını veya herhangi bir şer'î anlamı taşımazlar. Bilakis bu fiiller şer'î emir ve nehiyere konu olmakla birlikte ferdî ve toplumsal bağlamlarda birtakım şer'î anlamlar kazanmaktadır. Taftâzânî (ö. 792/1390) bu hususu, "Şer'î emir ve nehiyeler, iyilik ve kötülüğün gereği değil, gerektirenidir"<sup>19</sup> şeklindeki ifadesiyle dile getirmektedir.

Yüce Yaratıcının fiillerini insan fiillerine kıyaslamak veya bu her iki fiil kategorisini bir tutmak hem Yüce Yaratıcı (gâib) hem de insan (şâhid) açısından doğru değildir. Bu kıyasın insan açısından doğru olmadığı, insan aklının *sübjektiflik ve amaç odaklı düşünmek* gibi birtakım beşerî zaafarla malul olmasından kaynaklanmaktadır. Gâib varlık açısından meseleye baktığında ise meselenin daha da karmaşık bir hal aldığı görülür. Çünkü beşerî akla göre iyi veya kötü olan bir fiilin, duyularımızın algılayamadığı Yüce Yaratıcı katında iyi olup övgü ve sevap gerektirdiğini veya kötü olup yergi ve azaba müstahak olduğunu söylemek, beşerî aklın sınırlarını aşan metafizik bir konudur. Kaldı ki, beş duyunun verileriyle sınırlı olan beşerî aklın, aşkın bir konuda birtakım hükümlerde bulunması, Yüce Yaratıcı

18 Bkz. Bâkılânî, *Temhidu'l-evâil*, s. 384; Cüveynî, *el-İrşâd*, 228; Mekkî, *Nihâyetu'l-merâm*, s. 182.

19 Taftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, IV, 283.

hakkında zanda bulunmak veya gaybî bir konuda temelsiz bir sınırlandırılmaya gitmek anlamına gelmektedir.<sup>20</sup>

Eş'arî kelamcılar, "tehlikelerden uzak durulması, dünyevî zararların giderilmesi ve maslahatların elde edilmesi" gibi salt dünyevî olguların beşerî akıl tarafından algılanabileceğini asla yadsımazlar. Onların bu meydana üzerinde ısrarla durdukları şey, aklın algı alanının salt dünyevî olgularla sınırlı olduğu ve vahiyden bağımsız olarak şer'î teklifte bulunma yetisinin olmadığıdır. Usûlî kavramlarla ifade etmek gerekirse, Eş'arîlere göre beşerî akıl, vahiyden bağımsız olarak akî ve vaz'î hükümleri algılayabilse de teklifi/şer'î hükümleri algılayamaz.

Beşerî aklın idrak kapasitesi nihaî kertede yararlar zarar veya lezzetle elem odaklıdır. Bu aklın vahiyden bağımsız olarak idrak ettiği hüsün ve kubuh değerlerini ilahî fiiller için ölçüt olarak kabul etmek, bu fiilleri insan fiillerine teşbih etmeye yol açmaktadır.<sup>21</sup> Oysa Yüce Yaraticının Zatı diğer zatlara benzemediği gibi, fiilleri de diğer fiillere benzemez. Dolayısıyla insan akli, yarar ve zarar perspektifinden hareketle gâib varlık açısından neyin iyi veya kötü olduğunu belirleme imkânına sahip değildir. Nitekim beşerî aklın bütün öngörülere beş duyunun algı alanından oluşan dünyevî durumlarla sınırlıdır. İyilik ve kötülük değerlerinin fiil ve nesnelere içkin olmadığını savunan Eş'arîler bu değerlerin, ilahî hitapla varlık bulunduğunu söylemektedirler.<sup>22</sup>

## II. Eş'arîler'de İlahî Fiillerin Ta'lîli

Eş'arî kelamcılara göre bir fiille birlikte meydana gelen her eser/netice, o fiilin amacını oluşturmaz. Belki farklı itibarlara göre farklı isimler/nitelikler alır. Şöyle ki; sözü edilen eser, fiilin neticesi olması itibariyle "fâide" adını alırken; fiilin bitiminde hâsıl olması itibariyle "gaye"(sonuç) adını almaktadır. Fâide ve gaye isimleriyle anılan söz konusu eser, faili fiile sevk edici bir nitelik taşıyorsa faile nispetle "garaz" ismini alırken; fiile nispetle "gâî illet" ismini almaktadır.<sup>23</sup> Bu perspektiften ilahî fiillerle birlikte varlık bulan maslahatlara bakıldığında şunu söylememiz mümkündür:

Yüce Yaraticının fiilleriyle birlikte varlık bulan kulun maslahatları, Yüce

20 Bkz. Senûsî, *Şerhu'l-kubrâ* (Hâmidî'nin Hâşiyesiyle birlikte), s. 429.

21 Cüveynî, *el-Akîdetu'n-nizâmiye*, s. 187-188.

22 Bkz. Şehristânî, *Nihâyetu'l-ikdâm*, s. 372.

23 Bkz. Cürçânî, *Hâşiye alâ şerhi muhtasari'l-müntehâ*, I, 17.



Yaratıcıyı etkileyen garaz veya gâî illetler değil bu fiillere bağlı olarak vuku bulan fâide ve neticelerdir. Buna göre Eş'arîlerin kabul etmedikleri ta'lîl, garaz ve gâî illetlerle yapılan ta'lîldir. Çünkü bu ta'lîl türü, tesir ve edilgenlik anlamlarını içerir ki bu anlamlar Yüce Yaratıcı hakkında muhaldir.

Garazı veya gâî illeti bulunmayan bir fiil abes sayılmaz. Çünkü abes Mu'tezilenin dediği gibi, "*garaz ve amaçtan yoksun olan fiil*"<sup>24</sup> değil, "*fayda ve maslahattan hâli olan fiil*"<sup>25</sup> dir.<sup>26</sup> İlahî fiillerin maslahattan halî olmadığı ise açıktır. Adudiddin İcî (ö. 756/1355) bütün bu hususları şöyle ifade etmektedir: "*Yüce Yaratıcı rahmeti gereği bütün yaratıklarında, emir ve nehiylerinde hikmeti gözetmiş ve tüm fiil ve sözlerinde sonsuz fayda ve maslahatları vaz'etmiştir.*"<sup>26</sup> Görüldüğü üzere Eş'arîlerin garazlarla/gâî illetlerle yapılan ta'lîli kabul etmemeleri, ilahî fiillerin herhangi bir maslahat veya menfaat içermediği anlamına gelmez.

İlahî fiiller garaz anlamını içeren maslahatlarla ta'lîl edilmez. Çünkü garaz kavramı etkilenme ve edilgenlik gibi anlamları ihtiva etmektedir. İbn Sinâ'nın, "*Garaz, failde tesir etme anlamını içerir*"<sup>27</sup> şeklindeki sözleri Eş'arîlerin garaz kavramına ilişkin mezkûr görüşlerini desteklemektedir. Buradan hareketle *şunu ifade etmemiz mümkündür*: Eş'arîler tarafından kabul edilmeyen ta'lîl, tesir anlamını içeren illetlerle yapılan felsefî ta'lîldir. Garazın, failin bir illeti olarak kabul edilmesi de bu hususu ortaya koymaktadır.

İlahî irade, ilahî fiillerin meydana gelmesi için yeterli bir nedendir. Bu fiillerle birlikte varlık bulan kulun maslahatları ise, Yüce Yaratıcı tarafından irade edilmekle birlikte müessir değildir. Nitekim ilahî fiillerin vuku bulmasında ilahî iradenin yeterli görülmemesi, Yüce Yaratıcının mümkün varlıklardan etkilenmesi veya onlarla yetkinleşmesi anlamına gelir. Bunun mümkün olmadığı ise açıktır.

İlahî fiillerle varlık bulan fayda ve maslahatların Yüce Yaratıcı tarafından biliniyor olması, Mu'tezilenin iddia ettiği gibi, bu fayda ve maslahatları ait oldukları fiilin gâî illeti veya failin garazı haline getirmez. Başka bir anlatımla, failin, fiilde içkin olan maslahatları bilmesi -fail muhtar olduğu sürece- bu fiili işlemeyi zorunlu kılmaz. Eş'arî kelamcılar bu hususu izah

24 Taftazânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, IV, 296.

25 Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, VI, 34.

26 İcî, *el-Akâidü'l-adudiyye*, s. 76-77.

27 İbn Sinâ, *et-Ta'likât*, s. 16.

etmek için genelde şöyle bir örnek vermektedirler: Bir fideyi meyve vermek amacıyla diken kişinin (garazı) meyvenin kendisidir. Bu fidenin gölge ve dallarından yararlanma vb. fayda ve maslahatlar ise, her ne kadar fideyi diken kişi tarafından biliniyor olsa da bu bilgi, mezkûr faydaları garaz haline dönüştürmez.<sup>28</sup>

İlahî fiillerin vuku bulmasında ilahî iradenin yeterli görülmesi bu fiillerin abes olduğu anlamına gelmez. Bilakis sayısız hikmet ve maslahatı içeren anlamlı fiiller olduğunu göstermektedir. Nitekim bir fiilin anlamlı olabilmesi için irade kaynaklı olması yeterlidir. Aynı durum usul-i fıkhîta konu edinilen şer'î hükümler için de geçerlidir. Kaldı ki, ilahî fiiller, kula dönük birtakım fayda ve maslahatları içermemiş olsa bile, bu fiilleri abes, zulüm vb. kötülüklerle nitelemek mümkün değildir. Zira genelde bütün özeldede abes ve zulüm gibi temel kötülükler, emir ve nehiylere muhatap olan yaratılmış varlıklar için söz konusudur. Çünkü kötülükleri tabiatı gereği kabul eden varlıklar salt yaratılmış varlıklardır. Binaenaleyh Eş'arîlere göre abes ve zulüm başta olmak üzere bütün kötülükler, her şeyin mutlak maliki olan ve emir ve nehiylerde bulunan Yüce Yaratıcı hakkında mümkün değildir. Bu husus mümkün olmadığı gibi anlamlı da değildir. Zira beşerî akıl Yüce Yaratıcının fiilleri için herhangi bir sınır çizmeye muktedir değildir.

Diğer kelimelerde olduğu gibi Eş'arîler de Yüce Yaratıcının hikmet sahibi olduğunu ve yaptığı bütün fiillerde hikmet bulunduğunu kabul etmektedirler. Ancak Eş'arîler hikmet kavramına, diğerlerinden özellikle Mu'tezileden farklı bir anlam yüklemektedirler. Nitekim Mu'tezileye göre ilahî hikmet, "*ilahî fiillerin birtakım gayeleri taşıması ve bu gayelerin insan aklının öngördüğü birtakım aklî-bedihî hükümlere uygun olması*"<sup>29</sup> ifade eder. Eş'arîlere göre ise ilahî hikmet, "*ilahî fiillerin muhkem olması, ilahî ilim ve iradeye uygun olarak vuku bulması*"<sup>30</sup> ifade etmektedir. Onlara göre Yüce Yaratıcı mutlak yetkinlik sahibi olduğundan sıfatları Zat'ından ayrı düşünülmediği gibi, kullara dönük fayda ve maslahatlar da fiillerinden ayrı düşünülmez. Eş'arîlerin ilahî fiillerle birlikte varlık bulan fayda ve maslahatları gölgeye benzetmeleri de bu bağlamda anlaşılmalıdır.

28 Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-adudiyye*, II, 207.

29 Hârezmî, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, s. 826.

30 Bkz. Şehristânî, *Nihâyetu'l-ikdâm*, s. 400-402.

Eş'arîlerin ilahî fiillerden nefyettikleri gâî illetler, faili fiili işlemeye sevk eden ve bu işlemeyi aklî açıdan zorunlu kılan gâî illetlerdir. Bu anlamdaki gâî illetler, "failin, fiilden önce eksik olduğu ve fiili işledikten sonra yetkinlik kazandığı" şeklindeki bir özelliği içermektedir. Oysa Yüce Yaratıcı Zatı ve sıfatları bakımından hiçbir şeye muhtaç değildir. Bu nedenle ilahî fiillerden kaynaklanan bir yetkinleşme söz konusu değildir. Bütün bu hususları dikkate aldığımızda Eş'arîlerin karşı çıktıkları ta'lîlin, "tesir", "edilgenlik", "eksiklik" ve "ihtiyaç" gibi anlamları içeren felsefî ta'lîlin yanı sıra aklî gereklilik anlamını içeren itizalî ta'lîl olduğunu söylememiz mümkündür. Eş'arîler tarafından ilahî fiillerin temelde mümkün olduğuna sıklıkla vurgu yapılması da bu hususu ifade etmektedir. Eş'arî kelimeler mezkûr anlamları içeren ta'lîlin caiz olmadığını gösteren birçok aklî delille istidlal etmektedirler. Bu delilleri şu iki ana maddede toplamak mümkündür:

1. İlahî fiillerin anılan anlamları içeren illetlerle ta'lîl edilmesi, Yüce Yaratıcının bu illetlere muhtaç olduğu ve onlarla yetkinleştiği anlamına gelmektedir. Bunun muhal olduğu ise açıktır. Zira O, Zatı gereği yetkindir. İlahî sıfatlar ilahî zattan ayrı düşünülmediği gibi, kullara dönük maslahatlar da ilahî fiillerden ayrı düşünülmez.

2. İlahî fiillerin mezkûr anlamları içeren illetlerle ta'lîl edilmesi, ilahî iradenin, haricî birtakım unsurlardan etkilenmesi anlamına gelmektedir. Bunun da imkânsız olduğu bedihîdir. Çünkü ilahî fiillerin vuku bulması için ilahî iradenin yanı sıra, diğer nedenlerin varlığına ihtiyaç yoktur. Diğer bir ifadeyle ilahî irade, mümkün varlıkların varlık ve yokluk taraflarından birini tahsis edip onları ilahî kudrete konu yapmak için kâfidir. Mu'tezile tarafından fiilin varlık nedenleri olarak görülen dâî nedenler<sup>31</sup> ise, ezeli olan ilahî irade için değil, hâdis olan insan iradesi için geçerlidir. Kaldı ki, irade hâdis fiiller için bile yeterli bir tercih nedeni olabilmektedir. Sözelimi, düşmanından kaçmaya çalışan birinin, önüne çıkan iki yoldan birini salt iradesiyle tercih etmesi mümkündür. İlahî iradenin mümkün varlıklara niçin taalluk ettiğine yöneltilen bir sorunun anlamsız olması da bu bağlamda anlaşılmalıdır. Nitekim böyle bir soru, iradenin neden irade olduğu sorusuyla aynı kapıya çıkmaktadır. İradeye yöneltilen böyle bir soru, ilmin neden keşfedici bir özelliğe sahip olduğuna yöneltilen bir soruyla eş

31 Bkz. Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI, 34.

değerdir. İlmin keşfedici olduğuna yöneltilen soru, “ilim, mahiyeti gereği keşfedicidir” şeklindeki bir cevapla karşılık bulduğu gibi, iradenin taallukuna yöneltilen soru da “İrade, mahiyeti gereği bir şeye taalluk eder” biçimindeki bir cevapla karşılık bulur.

Eş'arîler, âlemin Yüce Yaraticının iradesi sonucu varlık bulunduğunu kabul ederler. Onlar âlemi, âlemde var olan düzeni ve bu düzenin sağladığı sayısız maslahatların varlığını, ilahî bilginin, ilahî iradenin ve muhkem fiillerinin varlığına delil olarak göstermektedirler. Ancak onlar, bütün bu hususların Yüce Yaraticıyı etkileyip fiile sevk ettiğini kabul etmezler. Nitekim bu husus -biraz önce ifade edildiği gibi- irade vasfının tabiatına aykırıdır. Eş'arîler irade kaynaklı bu söylemleriyle Mu'tezilenin hikmet anlayışının dayandığı dâî nazariyesini temelden reddetmiş olmaktadır.

Meseleye daha yakından bakmamız gerekirse şunları söylememiz mümkündür: Eş'arîlere göre Yüce Allah'ın Zatı “niçin” sorusuna konu olamayacağı gibi, sıfat ve fiilleri de “niçin” sorusuna konu olmaz. Kur'ân-ı Kerim'de yer alan ve fiillerinden ötürü Yüce Yaraticıya herhangi bir sorunun sorulamayacağını ifade eden “*لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون*”<sup>32</sup> ayeti de bu hususu ifade etmektedir. Cenâb-ı Hakk'ın mülkü ve memuru olan insanın, mutlak anlamda maliki ve amiri olan Yüce Yaraticıya amaç odaklı soru sorması anlamlı da değildir. Bunun en büyük göstergesi de, beşerî aklın ilahî fiillerin taşıdığı tüm anlam ve maksatları kuşatacak bir kapasiteye sahip olmadığıdır. Kaldı ki, Mu'tezile tarafından ilahi fiiller için birer amaç olarak sunulan hususlar, son kertede ilahî iradeye dayanmaktadır. Şöyle ki; ilahî fiillere yöneltilen “niçin” soruları ilk etapta birtakım amaçların zikredilmesiyle cevaplandırılrsa da, bu cevaplar nihayetinde ilahî iradeye dayanmakla neticelenmektedir. Örneğin, “Yüce Yaraticı âlemi niçin yarattı?” sorusuna verilen cevap silsilesi, ne kadar uzasa da bu soru, “ilahî irade böyle tecelli etmiştir” şeklindeki bir cevapla karşılık bulmadan gerçek cevabını almış olamaz. Zira “ilahî irade böyle tecelli etmiştir” cevabı dışında kalan tüm cevaplar yeterli birer neden teşkil etmemektedir. Zira bütün tekvinî olgularla teşriî hükümlerin nihaî/gerçek illeti ilahî iradedir. Bu da, ta'lilde farklı seviyelerin söz konusu olduğunu ve ta'lili kabul edenlerle etmeyenlerin farklı ta'lil seviyelerini kast ettiğini göstermektedir. Nitekim ilahî fiilleri kula dönük birtakım dinî ve/veya dünyevî maslahatlarla

32 Enbiyâ, 21/23.

ta'lîl edenler zahir illetlerle yapılan ilk ta'lîl seviyesini kast ederken; bunu kabul etmeyenler ilahî iradeye dayalı olan son seviyeyi kast etmektedirler.

Eş'arîler ilahî fiillerin gâî illetlerle ta'lîl edildiğine delil olarak gösterilen bazı ayetlerin bu anlamdaki ta'lîli ifade etmediğini savunmaktadırlar. Eş'arîler görünürde bu anlamdaki ta'lîle delalet eden mezkûr ayetleri diğer naslar ışığında iki şekilde tevile tabi tutmuşlardır:

1. Naslarda yer alan ve görünürde mahzurlu ta'lîli ifade eden lâm edatı, ta'lîl anlamını değil, akıbet anlamını ifade etmektedir. Nitekim "فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا"<sup>33</sup> ayetinde yer alan lâmun ta'lîli ifade etmediği açıktır. Çünkü Firavun ehli Hz Musa (as)'yı, düşman olsun ve üzüntü versin diye evlerine almadılar. Ancak onlar böyle bir akıbetle karşılaşmışlardır. Aynı durum, "ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس" (*Andolsun, cehennem için de birçok cin ve insan yarattık ki kalpleri var, fakat onlarla anlamazlar; gözleri var, fakat onlarla görmezler; kulakları var, fakat onlarla işitmezler...*)<sup>34</sup> ayetinde de söz konusudur. Zira buradaki lâm edatının da ta'lîl anlamına hamledilmesi mümkün değildir. Çünkü Yüce Allah'ın insanları cehennem için yaratmadığı bedihîdir. Eş'arî kelimelere göre zahirî yönleriyle mahzurlu ta'lîli ifade eden tüm ayetleri bu minvalde anlamak mümkündür hatta gereklidir.

2. Naslarda yer alan ta'lîl lâmu, hakikî değil, mecazî anlamdaki ta'lîli ifade etmektedir. Buna göre ilgili naslarda ilahî fiiller için birer amaç şeklinde zikredilen fayda ve maslahatlar gerçekte birer neticedir. Ancak bu neticeler, istiare ve/veya mecaz yoluyla garaz ve gâî illetler formunda ifade edilmiştir. Bu tür bir mecaza gidilmesinin en büyük hikmeti ise, ilahî hitabın içermiş olduğu hakikatleri insanların anlayabileceği bir üslupla sunulmasıdır. Bu da ta'lîl formunu içeren ifade tarzlarına yer vermeyi gerektirmektedir. Çünkü insanoğlu yapmak istediği şeylerin akıbetini tefekkür ettikten sonra onları işler. Bu tür bir durumun, ilmi her şeyi kuşatan Yüce Yaratıcı hakkında muhal olduğu ise bedihîdir. Bediüzzaman (ö.1960)'ın, Kuran'da yer alan mecaz ve müteşâbih ayetler hakkında dile getirdiği, "Bu üsluplara yer verilmesinin hikmeti, ilahî hitabın beşer aklının algı seviyesine göre nazil olmasıdır"<sup>35</sup> şeklindeki sözler, bu hususu veciz bir biçimde ifade

33 Kasas, 28/8.

34 A'râf 7/179.

35 Nursî, *İşârâtü l-i'câz*, s. 26.

etmektedir.

Mu'tezileye göre kullara dönük olan yarar ve zararlar Yüce Yaratıcının fiilleri için mûcib birer neden teşkil etmektedir.<sup>36</sup> Oysa beşerî akıl ilahî fiillerin taşıdığı bütün neden ve maksatları ihata etme kapasitesine sahip değildir. Eş'arîler, varlık âleminde var olan bütün maslahatların kullara verilen birer ilahî ihsan olduğunu inkâr etmezler. Ancak onlar bu meydana şunu söylemektedirler: Yüce Yaratıcının kullarına olan bütün bu ihsanları -ihsan kavramından da anlaşıldığı gibi-herhangi bir istihkak veya gereklilik sonucu değildir.<sup>37</sup> Eş'arîlerin, Mu'tezilenin ta'lîl söylemlerine karşı çıkmalarının temel nedeni de burada gizlidir.

Mu'tezile ilahî hikmeti kullara dönük birtakım menfaatlere indirgemektedir. Nitekim onlara göre kâinatın yaratılmasının nihaî amacı, yararlanma imkânına sahip olan varlıklara bu imkânı sunmaktır.<sup>38</sup> Oysa ilahî hikmeti, beşerî yarar ve zarar perspektifiyle değerlendirmek, bu hikmetin sonsuz dairesini daraltmak anlamına gelmektedir. Diğer bir anlatımla dar ve cüzî bir menfaat perspektifinden âlemin yaratılış amacına bakmak, ilahî hikmet açısından uygun değildir. Eş'arîler Mu'tezilenin aksine, ilahî hikmetin beşerî hikmete kıyas edilemeyeceğini ve dinî hikmetin de beşerî hikmet dairesine indirgenemeyeceğini savunmaktadırlar.

Eş'arîlerin dile getirdikleri bütün argümanlar aklın işlevini ve bu işlemin sonunda ulaşılan sonuçları inkâr etmek anlamına da gelmez. Bilakis Eş'arîlere göre aklın, kâinatı istikraî bir metotla incelemesi ve ilahî hikmetin varlığına dair elde ettiği tüm verileri genelde bütün ilahî sıfatların özelde ilahî hikmetin, ilmin ve kudretin varlığına delil olarak göstermesi gerekmektedir.

Binaenaleyh ilahî fiillerin ta'lîli noktasında Eş'arîlerin kabul etmedikleri temel husus, insan aklının, kozmik düzenle dinin amacını, beşerî bir perspektiften ele alıp yarar/lezzet ve zarar/elem olarak kabul edilen şeylere indirgemesidir. Bu bakış açısı, sağlam aklî bir temele dayanmadığı gibi, ilahî hikmetle beşerî hikmet arasında var olan baş döndürücü farkı da göz ardı etmektedir. Bu bakış açısı, Yüce Yaratıcının âlemi var kılmada

36 Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI, 34.

37 Bkz. Eş'arî, *el-Luma'*, s. 85.

38 Bkz. Hârezmî, *el-Fâik fî usûlî'd-dîn*, s. 251-252; Zemahşerî, *el-Minhâc fî usûlî'd-dîn*, s. 33; Kandil, *el-Esâs*, s.

ve dini inzal etmede başka ulvî hikmetlerinin de var olabileceğini hesaba katmamaktadır. Buna karşın Eş'arîler ilahî hikmet çerçevesini indirgemeci bir yöntemle sınırlandırma yoluna gitmezler. Onlara göre beşerî aklın, ilahî fiillerde var olan bütün hikmet ve maslahatları, algıladığı hikmet ve maslahatlardan ibaret görmesi doğru değildir.<sup>39</sup> Zira insan aklı tarafından algılanamayan sayısız ilahî hikmet ve maslahat söz konusudur.<sup>40</sup> Nitekim "Size ancak az bir bilgi verilmiştir" <sup>41</sup> anlamındaki ayetin de ifade ettiği gibi, insana verilen bilgi, görünen âlemin küçük bir kısmını keşfedebilmektedir. İmam Mâturîdî (ö. 333/944) bu konuda şöyle demektedir:

*"İnsanın, ilahî fiillerin taşıdığı hikmetleri akıl yoluyla kat'î bir biçimde belirlemesi yanlıştır. Bunun en büyük göstergesi de, insanın birçok şeyi bilmemesi, birçok şeyde aciz kalıp yardıma ihtiyaç duyması ve birçok konuda da doğru davranmadığının farkına varmasıdır. Kendi hakkında böyle bir durumda bulunan birinin, ilahî fiiller konusuna dalıp birtakım hükümlerde bulunması anlamsızdır/abestir."*<sup>42</sup>

Eş'arîlere göre ilahî iradeyi ve bu iradenin eseri olan ilahî fiilleri birtakım aklî öngörülerle sınırlandırmak, Kur'ân-ı Kerim'de yer alan ve mutlak meşîet anlamını ifade eden ayetlerle bağdaşmaz. Zira bu ayetler Yüce Yaratıcının, dilemesi halinde yaptığı fiillerden farklı birtakım fiillerde bulunabileceğini açık bir biçimde ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle, ontolojik anlamda mümkün olan fiillerin iki tarafının da ilahî kudret tarafından vuku bulması mümkündür. Eş'arîler savundukları bu ontolojik imkân anlayışıyla filozofların icâb anlayışı ile Mu'tezilenin vücub anlayışını reddetmiş olmaktadır. Zira her iki anlayış da mutlak olan ilahî kudretle meşîeti sınırlandırma yoluna gitmektedir. Eş'arîler tarafından dile getirilen ve hasımları tarafından çokça eleştirilen "aklî tecviz" argümanı da bu bağlamda anlaşılmalıdır.

Eş'arîlerin anlayışına göre beşerî akıl, hiçbir şeyi Yüce Yaratıcı'ya vâcib kılamaz. Diğer bir deyişle kul Yüce Yaratıcı hakkında teklifi hüküm vaz'edemez. Beşerî aklın bir şeyi Yüce Yaratıcıya vâcib kılabilmesi için beşerin Yüce Yaratıcı üzerinde sabit bir hakkının var olması gerekir

39 Bkz. Gazâlî, *el-Madnûn bihi alâ ğayri ehlihi*, s. 17-18.

40 Bkz. Kavsi, *Hevâmiş ala'l-akidet'i'n-nizâmîye*, s. 185.

41 İsrâ, 17/85.

42 Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhid*, s. 220.



ki, bunun imkânsız olduğu açıktır. Kuran'da "ilahî rahmet ve ihsanının her şeyi kuşattığına sıklıkla vurgu yapılması"<sup>43</sup> hususu da, ilahî fiillerin temelde mümkün olduğunu ve ilahî rahmetin birer tezahürü olarak vuku bulunduğunu ifade etmektedir.

Kur'ân- 1 Kerim'de kulların fiillerine terettüp eden neticelerin ümit anlamını ifade eden لعلمكم edatıyla sıklıkla takyid edilmesi, ilahî iradenin herhangi bir kayıtla takyid edilemeyeceğini ve hiçbir fiilin Yüce Yaratıcıya vacip olamayacağını göstermektedir. Bu durum, "Müminler sadece kardeş-tirler. O halde kardeşlerinizin arasını düzeltin. Allah'a karşı gelmekten sakının ki, O'nun merhametine nail olasınız"<sup>44</sup> mealindeki ayette daha da belirgindir. Çünkü bu ayette, kulun ilahî emir ve nehiylere imtisal etmesinin netice verebilmesi bizzat ilahî rahmetin kendisine bağlanmıştır.

Kulun maslahatını gerçekleştiren ilahî fiillerin ontolojik anlamda vacib görülmesi, ulûhiyet makamına uygun olmadığı gibi, ilahî iradenin tabiatına da aykırıdır. Kulun maslahatı Mu'tezilenin iddia ettiği gibi, Yüce Yaratıcıya vâcib olmuş olsaydı, "Rabbimiz merhamet etmeyi kendisine yazdı/vacib kıldı"<sup>45</sup> ayetinde beyan edildiği gibi, Yüce Yaratıcı'nın, kulun maslahatını gerçekleştiren fiilleri kendisine ikinci kez vâcib kılması anlamsız olacaktı.

### Sonuç

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Eş'arîler ilahî fiil ve tasarrufları beşerî ölçülere tabi tutmak yerine, daha yüce ve kuşatıcı bir ölçüye göre değerlendirmektedirler. Eş'arîler beşerî aklın keşfedebildiği maslahatlar dışında, akıl tarafından idrak edilemeyen sayısız ilahî hikmet ve maslahatların da var olabileceğini hesaba katmaktadırlar. Onlara göre beşerî akıl ilahî fiiller için herhangi bir sınır çizmeye yetkili olmadığı gibi muktedir de değildir. Buna karşın Mu'tezile ilahî fiil ve tasarrufları değerlendirirken beşerî aklın vahiyden bağımsız olarak algılayabildiği birtakım yarar ve zarar ölçülerini tahkîm etmektedir. Mu'tezilenin beşer aklının sınırlarını aşan aşkın ilahî hikmeti beşerî aklın ölçülerine göre değerlendirmesi buradan kaynaklanmaktadır.

43 Fatiha, 1/3; A'raf, 7/ 156; Enbiyâ, 21/107.

44 Hucurât, 49/10.

45 En'âm, 6/54.



**Kaynakça**

- Bâkılânî, Ebûbekir, Muhammed b. Tayyib, *Temhidu'l-evâil ve telhisu'd-delâil*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, 1. baskı, Muessesetu'l-Kutubi's-Sakafiyye, Beyrut 1987.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Hâşiye alâ şerhi muhtasari'l-müntehâ*, 1. Baskı, Bulak, Mısır 1316.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Abdilmelik b. Abdillâh, *Kitâbü'l-irşad* [ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd] thk. Esad Temim, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiye, Beyrut 1985.
- , *el-'Akîdetu'n-nizâmiye*, (Hevâmiş ile birlikte), Mektebetu'l-İman, 2. Baskı, Mısır 2006.
- Devvânî, Celâlüddin Muhammed b. Es'ad, *Şerhu'l-akâidi'l-adudiyye* (Gelenbevi, Mercânî ve Halhâlî Hâşiyeleriyle birlikte), Matbaa-i Âmire, İstanbul 1317.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisad fi'l-itikâd*, thk. Mustafa İmran, 1. baskı, Dâru'l-Basâir, y.y., 2009.
- , *el-Madnûn bihi alâ ğayri ehlihi*, Matbaatu'l-İlamiye, Kahire 1303.
- Hârezmî, Mahmud b. Muhammed, *el-Fâik fi usûli'd-din*, thk. Faysal Bedir Avn, Matbaatu Dâri'l-Kutub, Kahire 2010.
- , *el-Mu'temed fi usûli'd-din*, thk. Madelung Wilferd (ö. 1930), Muessese-i Mutalaat-i İslamî, Tahran 1390.
- İbn Humâm, Kemâluddin Muhammed b. Abdilvâhid, *el-Musâyere fi ilmi'l-keâm*, thk. Muhyiddin Abdulhamid, Daru Bibliyon, Lübnan 2005.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Menâhucu'l-edille* (Mahmud Kasım'ın Mukaddimesiyle birlikte) 2. Baskı, Mektebetu Anglo (الأنجلو), Kahire 1964.
- İbn Sinâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî, Mektebu'l-İlâmî'l-İslamî, Kum 1404.
- Îcî, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkif fi ilmi'l-keâm*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, t.y.
- Kâdı Abdulcebbâr, Ahmed b. Halil el-Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (et-Ta'dîl ve't-tecvîr)*, thk. Mahmud Kasım, t.y., y.y.
- Kandil, Muhammed, *el-Esâs fi't-tahsîn ve't-takbîh*, (Basılmamış Doktora Tezi), Mektebetu Külliyyeti Usûli'd-Din, No: 2765, 2766, Kahire 1978.
- Kavsî, Muhammed, *Hevâmiş ala'l-akîdeti'n-nizâmiye*, 2. Baskı, Mektebetu'l-İman, Mısır 2006.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, el-Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul 1979.

- Mekkî, Diyâuddin, *Nihâyetu'l-merâm fi Dirayeti ilmi'l-keîâm*, Muessese-i Mutalaât-i İslamî, Tahran 1391.
- Muktarah, Takiyyuddin, *Şerhu'l-irşâd, Câmîatu'l-Ezher, Kulliyetu Usûli'd-Din, y.y., 1989.*
- Nursî, Saîd, *İşârâtu'l-i'câz fi mezânni'l-icâz*, thk. İhsan Kasım, 3. Baskı, Sözleryayınevi, İstanbul 1999.
- Senûsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf, *Şerhu'l-kubrâ* (el-Hâmîdî'nin Havâşî'si ile birlikte), Matbaatu'l-Halebî, Mısır 1936.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Tacüddin Abdülkerim, *Nihâyetu'l-ikdâm fi ilmi'l-keîâm*, tsh. Al-furd, Mektebetu's-Sakafeti'd-Diniye, Kahire, t.y.
- Taftazânî, Mesûd b. Ömer, *Şerhu'l-mekâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre, 2. Baskı, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1998.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Minhâc fi usûli'd-din*, thk. Sabine Schimdtke, 1. Baskı, ed-Daru'l-Arabiye li'l-'Ulûm, Beyrut 2007.