

İslam Kelam Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi

Bayram Çınar¹

Araştırma Makalesi

Öz

İnsanın sorumluluğu İslam dindarlığının temel parametrelerinden biri olarak görülmüştür. İnsan fiillerine ilişkin tartışma kelam ekollerinde farklı eğilimlerin ortaya çıkmasını sonuç vermiştir. Konunun Ahlak bağlamında ele alınması adalet prensibi odaklı insan fiillerinin yaratılışı ve aidiyeti konusudur. Buna göre insan, ahirette ceza ve ödüle konu olan bir eylemin faili ise davranışlarının ona nisbet edilmesidir. Öte yandan bu irade ve eylem, Allah'ın mutlak ilim, irade ve kudretiyle nasıl bağdaştırılacaktır, sorusu, konuya ilişkin tartışmaların diğer yönünü oluşturmaktadır. Öyle bir çözüm getirilmelidir ki, bir yandan insanın otonomluğu muhafaza edilmiş, diğer yandan Allah'ın irade ve kudretinin işlerliği korunmuş olsun. Esasen teolojik (kelam) ekollerinde insanın sorumluluğunu kabul etmelerine karşın, çözümü farklı şekillerde ortaya koymuşlardır. Bu çalışma, kelam ekollerinin özgün yaklaşımını ortaya koymayı amaçlar. İnsan sorumluluğunu temellendirirken farklı öncelikler, ekollerin konuya yaklaşımlarında ve ulaştıkları sonuçların belirlenmesinde etkili olmuştur. Bu ekollerden tanrı merkezli yaklaşımlar, insan sorumluluğunu ihmal etmiş, insan merkezci yaklaşımlar ise Allah'ın evrendeki müdahale alanını sınırlandırmış görünmektedirler. İslam kültür geleneğini son tahlilde bu iki kutup arasındaki gerilimin oluşturduğu anlayışlar şekillendirmiştir.

Anahtar Kelimeler

İnsan Fiilleri
Sorumluluk
İrade
Kudret
Hürriyet

Makale Hakkında

Gönderim Tarihi:
22.08.2020
Kabul Tarihi:
26.09.2020

The Relationship Between Human Actions And Human Responsibility In Islamic Theologic Schools

Abstract

Human responsibility has been seen as one of the main parameters of Islamic piety. The debate on human acts has resulted in the emergence of different trends among Islamic theological schools. Although the subject has very different aspects, it is about the creation and belonging of human actions focused on the principle of justice to be handled within the context of Morality. Accordingly, if a person is not the perpetrator of an action that is subject to punishment and reward in the hereafter, the question of how to determine his position in the Hereafter(ahiret) has required the act to be attributed to the human. On the other hand, the question of will(irade) and action required for human responsibility, how to reconcile with God's absolute knowledge(ilim), will(irada) and power(kudrah) (?) Is the other side of the discussions on the subject. Such a solution should be brought up, on the one hand, the autonomy of man has been preserved, on the other hand, the functionality of God's will and power is preserved. Although the theological schools of Islam accept the responsibility of man, they have put forward the solution in different ways. Their different orientation seems to be largely due to interpretations of the holy book texts. While grounding human responsibility, different priorities have been influential in the approach of schools to the subject and the determination of their conclusions. This study aims to reveal the original approach of kalam schools and the reasons for their decomposition. Among these schools, god-centered approaches seem to neglect human responsibility, while anthropocentric approaches have limited the intervention area of God in the universe. In the last analysis, the Islamic cultural tradition has shaped the insights created by the tension between these two poles.

Keywords

Human actions,
Responsibility
Will
Power
Freedom

Article Info

Received:
22.08.2020
Accepted:
26.09.2020
Online Published:
15.10.2020

¹ Dr., Gazi Mesleki Eğitim Merkezi kocacinarby@gmail.com, Orcid: 0000-0002-4886-7610

Giriş

İslam erken dönemlerden itibaren insanın fiilleri, onun özgürlüğü ve sorumluluğu bağlamında tartışılmıştır. Özellikle *theodise* bağlamında ahlaki bir çerçeve kazanan insan fiilleri konusu, tanrının ahlakiliği bağlamında da tartışmalara konu edilmiştir. İlgili sorunların felsefe, kelâm ekollerinde tartışıldığı, konuya ilişkin edebiyatta sıklıkla dile getirilmiştir. İslam geleneği içerisinde insan fiillerini ilgilendiren ilk tartışmaların kader ile bağlantılı olarak gündeme geldiği ifade edilmiştir. Bu konuya ilişkin ilk görüşler ise literatürde Mabed el-Cühenî'ye (ö. 83/702) ve Gaylân ed-Dımaşkı'ye (ö. 120/738) nispet edilir.

1. İslam Geleneğinde İnsan Fiillerine İlişkin Yaklaşım ve Yorumlar

Emevi iktidarının *'kendilerinin Allah'ın iradesi ve kaderi çerçevesinde iktidar oldukları, dolayısıyla halka düşenin de Allah'ın takdirine boyun eğmek olduğu'* iddiasının, muhalif söylemleri tetiklemesini beklemek fikir hadise ilişkisi açısından makul görünüyor. Zira konu, bu süreçte teolojik bir tartışmadan ibaret değildir. Artık, meselenin politik bir yönü de vardır. Hasan Basrî'nin (ö.110/728) bu konuya ilişkin görüşü sebebiyle sorgulanması, resmi ideoloji ile muhalefetin konu eksenindeki tartışmasının bir boyutudur. Onun bu konuda kaleme aldığı *Kader Risâlesi*, İslam geleneğinde insanın sorumluluğunu konu edinen, sistemli ilk eserlerden kabul edilmektedir (Kubat 2008, 351-374). Fakat bunun, ihtiyatla karşılanması icap eder. Zira mektupta söylendiği üzere, konu hakkında daha önce de görüşler ifade edilmiş, Basrî'nin görüşlerinin bunlar ile uyumlu olmadığına dikkat çekilmiştir. Buna göre, Hasan Basrî'nin çalışması günümüze ulaşan en eski çalışma olabilir de bu konudaki ilk çalışma olduğu şüphelidir (Schwarz 1967, 15-30). Hasan Basrî'nin konuya ilişkin söz konusu çalışmasının yaptığı çağrışımla dönemde başka çalışmaların olduğu, dolayısıyla konuya kafa yoran başka âlim gruplarının varlığına ilişkin, daha iyimser olmamıza imkân verir (Kubat 2008, 351-374).

Hasan Basrî bu risâleyi, halife Abülmelik b. Mervan'ın (685-705) kaderle ilgili daha önce dillendirilmeyen bir görüş olması yönüyle eleştirmiş ve Basrî'nin görüşlerini kaynaklandırmasını istemesi üzerine yazmıştır (Kubat 2008, 351-374). Bu görüşlerin sahabeden birine mi dayandığı, Kur'an ayetlerinden ulaşılmış bir sonuç mu olduğu, yoksa kendi rey mi olduğu, ondan sorulmuştur (Kubat 2008, 351-374). Basrî cevabi metninde Kur'an ayetlerine dayanan bir anlayış ortaya koyarak; muhtemelen görüşlerini Kur'an ayetlerinden elde ettiği bir sonuç olarak görülmesini istemiş olmalıdır. Çünkü konuya ilişkin düşüncelerini her hangi bir sahabeye dayandırma gereği ve eğilimi göstermemiştir (Kubat 2008, 351-374).

Hasan Basrî'nin, *devlet politikalarının ideolojik temelini Allah'ın bir takdiri olarak nitelendirilmesinin yanlış olduğu* yönündeki görüşü, onun bu çalışmasının arka planını oluşturmaktadır. O'nun konuya ilişkin temel tezi, *Allah'ın takdirinin kullarını, işlerinde mecbur kılmadığı* şeklindedir (Kubat 2008, 351-374). Allah'ın, insana ayetleriyle doğru yolu gösterdiğini, *insanın bu rehberlikten sonra ya doğru yolu tercih ederek şükredici ya da yanlış yolu tercih ederek nankör olduğunu* ifade etmektedir. O bu yaklaşımı ile *Allah'ın takdiri ve kulun fiilleri arasında net bir ayırım koymuş, Allah'ın takdirinin insan fiilleri üzerinde zorlayıcı olmadığını* savunmuştur. Allah'ın iradesi ve takdiri ile insanın sorumluluğu arasındaki ayırım; insanın özgürlük ve tercih alanı olarak Basrî'nin çalışmasına yansımıştır (Kubat 2008, 351-374). Bu vurgu *'Onun Allah, insanı kendisine kulluk etmesi için yaratmış, dolayısıyla kullarına ibâdet etmelerini emretmiştir. Allah kullarını bir iş için yaratıp, sonra söz konusu işle onlar arasına girmiş değildir Zira Allah kullarına zulmedici değildir'* şeklinde metne yansır (Kubat 2008, 351-374). Konuya devamla düşüncelerini daha da net ifade ederek;

Allah, insanlara kendisiyle ileri gitmek ve geri kalmak isteyecekleri bir güç vermiş; nasıl amellerde bulunacaklarını ve neleri haber vereceklerini görmek için de onları imtihana tabi tutmuştur. Şayet mesele, yanlış düşünce sahiplerinin dedikleri gibi olsaydı, bu durumda insanların ileri gitme ve geri kalma imkânları olmaz; ilerleyenin yaptığı amele karşı mükâfatlandırılması, geride kalanın da (yapması gerekirken) yapmadığı ameller konusunda kınanması söz konusu olmazdı. Çünkü onlar (yanlış görüşte olanlar) a göre,

ileri gitme ve geride kalma gücü kendilerinden değildir. Zira bunlar (kendilerinin değil) Rablerinin işidir (Kubat 2008, 351-374).

Eserinin son cümlesi olarak; '*ma şaellahu kân ve ma lem yeşae lem yekun* ' vurgusu ile Allah'ın; meşiyetini, takdirinden ayırdığı da söylenebilir (Kubat 2008, 351-374). Buna göre *evrende var olanlar; Allah'ın olmasına izin verdikleridir; onun izin vermedikleri ise varlık sahasına çıkamaz* anlamındaki ayetle sonlandırılmıştır.

Sonraki yüzyıllarda kelamcılar *irade* etmek ve *razı* olmak arasındaki ayrımla; yaratılanların tümü onun *razı oldukları* değil, *meşiyetinin gereği* olanlardır yani *irade* ettikleridir şeklinde yoruma girmişlerdir. Akkirmânî, bu ayrımı konuya ilişkin eserinde tartışır (Akkirmânî 2010, 119-148).

İnsan fiillerinin; kula ya da Allah aidiyeti, meydana gelişi ve doğurduğu sonuçlar...vb. bakımdan ele alan çalışmalar, İslam geleneği içerisinde Hasan Basrî'nin bu ilk çıkışından sonra da yoğun bir biçimde tartışılmış, bu meselenin insanda benlik şuurunun oluşumunda önemli olduğu vurgulanmıştır. İnsanın evrendeki varlığına gerekçe olarak görülen meselenin, insanın ulaşacağı nihai(Ahiret) yer/makam açısından da belirleyici olduğu varsayılmıştır.

Buhârî (ö. 256/870)de konuya ilişkin olduğu izlenimi uyandıran '*Halku ef'âli ibâd* ' adlı bir eser yazmış, fakat o bu çalışmasında insan sorumluluğunu tartışmamıştır. Onun eserinde tartıştığı şey; Allah'ın fiilleri ile insan fiillerinin ayrımını yaparak, Kur'an'a aitmiş gibi görünen yaratılmış ârazilar ile Allah'ın ilminin konusu olan yaratılmamış içerik ayrımıdır. Buhârî'nin konuya ilişkin ulaştığı sonuç; *lafız ve lafza ilişkin olan herşey insanî, manaya ilişkin olan şeyler ise ilahidir*. Dolayısıyla *lafız ve lafza ilişkin olan nitelikler, lafzın konusundan farklıdır* (Buhârî 2005, 165, vd.).

Fakat metnin imkânları çerçevesinde insan fiillerine ilişkin görüş ortaya koyan ekolleri Buhârî tasnif yoluna gitmiştir. Buna göre; o, *insanlar fiil, fail, meful konusunda ihtilaf ettiler* diyerek; Kaderiye'nin, *bütün fiillerin beşere ait olduğunu, Allah'tan olmadığını* söylediğini kaydeder. Buna karşı Cebriye; *fiillerin bütününe Allah'a ait olduğunu, kulun fiili olmadığını* söyler (Buhârî 2005, 2/299,300). Cehmîye ise; *fiil ile mefulün aynı olduğunu söyler, dolayısıyla da kulun emrinin yaratılmış olduğunu iddia eder* diye kaydeder. Kendisinin de temsilcisi olduğu ehl-i hadis'in konuya ilişkin yaklaşımının ise; *yaratmayı Allah'ın fiili olarak görüp, insan fiillerinin de yaratılmış olduğuna kani olduklarını* söyler (Buhârî 2005, 2/299,300).

Buhârî'nin ifade ettiği bu ayrım, İslam geleneğinde insan fiillerine ilişkin ulaşılmış en genel portreyi temsil eder. İslam geleneğinde konuya ilişkin tartışmalar; *İnsanın kendi fiillerini yarattığı tezini savunan tefvizci görüşü temsil eden akımlar ile insanın hiçbir özgürlüğü olmadığını, dolayısıyla insan fiillerini yaratanın da Allah olduğu tezini savunan cebri ekollerin dış çeperini oluşturduğu çift kutuplu bir yapıdır*. Bunun dışında, *bu iki kutbu uzlaştıran akımlar da tartışmada kendi anlayışlarını süreç içerisinde dile getirmişlerdir*. Bu yapılar bazen birine bazen de ötekine yakın görüşleriyle tartışmaya farklı tonlarda katkı sağlamışlardır.

Cehm b. Safvân (ö. 128/745) *Evrende yalnızca Allah'ın fiili vardır, insanlara nispet edilen fiillerin mecaz yoluylaadır. Gerçek manada insan fiillerinden bahsedilemez. Dolayısıyla insana fiil nisbet edilmesi hakikaten değil, macazen'dir* şeklinde bir görüşü savunmuştur. En azından ona böyle bir görüş nispeti yapıldığı Eş'arî tarafından aktarılmıştır (Eş'arî 1980, 279). Ona nisbet edilen bu görüş sebebiyle de Cehm, cebri ekolün savunucusu olarak görülmüştür. Eş'arî'nin(ö. 324/936) aktarımına göre, onun; *fiilleri ve bu fiilleri yapmak için gereken irade de Allah'a özgü ve ona mahsustur* dediği savunulmuştur. Cehm b. Safvan'ın '*fiilin insana nispetinin mecazî olduğu, Allah'ın yegâne gerçek yaratıcı olduğu*' görüşü, onun Cebri olarak anılmasına kaynaklık etmiş görünüyor (Eş'arî 1980, 279). Öte yandan o, bu görüşün tam zıttı olan *tefvizci* görüşle de ilişkilendirilmiştir. Bununla bağlantılı olarak Buhârî'nin tasnifinde Cehmîye, Cebriye'den ayrı bir yapı olarak tasnifte yer almıştır (Buhârî 2005, 2/299,300).

Buna göre Cehm; biri ötekinin zıddı olan iki ekol ile ilişkilendirilmiş görünüyor. Elimizde bu tartışmayı bitirebilecek Cehm'e ait bir eser olmadığı için de bu konuda spekülâtif konuşmaktan öteye imkan yoktur. Dolayısıyla bu görüşlerden hangisinin daha doğruyu ifade ettiğini net olarak ifade

etmekten uzağız. Yapabileceğimiz tek şey ona ilişkin spekülasyonların bazılarını doğru kabul ederek, öteki argümanların olamayacağına ilişkin akıl yürütmeler ile yol almaktır. Fakat bu çalışmada bu türden spekülatif tartışmalara girilmeyecektir.

Cebrî ekolün insan fiillerine ilişkin söylem geliştirmeye müsait olmadığını, diğer yandan İslam'ın Ahiret inancı başta olmak üzere diğer inanç temelleri ile de çatışan, geniş zeminli sorun alanı oluşturduğu söylenebilir. Bu yaklaşımla insanın yapıp ettiklerinden hesaba çekilmesi, mümkün görülmez. Çünkü insanı hesaba çekmeyi gerektiren bütün enstrümanlar bu yaklaşımda yok sayılır.

Konuya ilişkin bir başka görüş ise Ebu Hanîfe (ö. 150/ 767) ye aittir. O, *cebr* ve *tefvizci* yaklaşım dışında (Beyazîzade 2017, 108,109) bir anlayışla, meseleye Allah *halk eder, kul ise kesb eder* yaklaşımıyla, sonraki yüzyıllarda insan fiillerinin, Allah'ın fiillerine nisbetini ifade eden '*kesb*' kavramı çerçevesinde sorunu çözme çabasında olmuştur. Ebû Hanîfe, kesp teorisi ekseninde insanın fiillerinde ihtiyar sahibi (muhtar) olduğu ve itaâtı ve mâsiyeti yapabilecek kudrete sahip olduğunu da ifade etmiştir (Beyazîzade 2017, 108,109). Dolayısıyla Ebu Hanife'nin bir kudret iki zıt fiile taalluk eder, anlayışına sahiptir dememiz mümkündür.

Onun Allah'ın fiillerine ilişkin olarak *meşiyet*, *emir* ve *rıza* şeklinde bir ayrıma giderek bir çözüm önerisinde bulunduğu da söylenebilir. Buna göre meşiyet varlığın değer yargısından önceki varlığın değerden arınmış *nötr* halidir. *Emir*, yasak ve buyruğun tümünü kapsar, *rıza* ise kulun yapması ve kaçınması gereken fiillerin alanıdır gibi duruyor. Bu anlamda *halku şer, şer değildir*. Çünkü yaratmada varlık *nötür'dür, fakat kesbi şer şerdir*. Çünkü kul onun yasak olduğunu bildikten sonra onu yapmak ya da yapmaktan kaçınmaktan dolayı sorumludur. Bu eylemin bir gereği olarak cezaya(karşılık) müstahak olur. Zira artık varlığa bir negatif ya da pozitif değer yüklenmiştir.

Beyazîzade'nin tesbitine göre Ebu Hanife; *fail yaratılmış olunca, fiilleri haydi haydi yaratılmıştır* şeklinde bir akıl yürütme ile konuyu ele alır (Beyazîzade 2017, 108). el-Fıkhu'l-ekber'de ise *Allah yarattıklarından hiçbirini küfür ve imana icbar etmedi; hiçbir kimseyi mümin veya kafir olarak da yaratmadı. Sadece onları şahıslar olarak yarattı. İman ve küfür ise kulların fiilidir* diyerek kanaatini dile getirir (Beyazîzade 2017, 108). Onun bu ifadeleri; Ebu Hanife'nin insan fiillerine ilişkin olarak; yaratmada varlığa pozitif ya da negatif bir değer atfedilmediği, değer emir ve yasakla birlikte ortaya çıktığı, şeklinde bir görüşü savunduğu varsayılabilir.

Mu'tezile; '*Oysa Allah sizi de yaptığınız şeyleri de yaratmıştır*' (Sâffât, 37/96) ayetini yorumuna tabi tutarak, insan fiillerini Allah'ın yaratmadığını söyleyen *tefvizci* kanadın temsilcisi *Kaderiye* olmuştur. Mu'tezile'nin söz konusu bu ayete ilişkin yorumu *şerrin yaratılmasının Allah'a nispeti mecaz iledir* şeklindedir. Zira onlara göre; *Allah'a hakiki manada şer isnat etmiş olanın mümin kalması mümkün değildir* (Hayyat 1993, 85,86). Onların bu yaklaşımı gelenekte *hayrı Allah'a, şerri ise insana* hasr ettikleri eleştirilerine konu edilmiş olsa da Mu'tezile'nin bu yaklaşımında kulun sorumluluğuna yol bulma çabasının izlerine rastlamak mümkündür (Wensinck 1932, 58,59). Nesefî'nin (ö. 710/1310) onlara bu noktadan eleştirisinin, *adalet ilkesi gereği tevhidî, tevhid ilkesi gereği de adaleti tehlikeye soktukları* şeklindedir (Yazıcıoğlu 1988, 38,39).

Mu'tezile; *insanın dinî yükümlülüklerinin olduğu Kur'an'da açıkça belirtildiği ve Allah'ın kötülük işlemeyeceği akılla tespit edilebilir şekilde bilindiğine göre; insanın özgür olmasından başka seçeneğinin olmadığını dile getirmişlerdir* (Fahri 1998, 32).

İnsan-fiil ilişkisine ilişkin olarak Mu'tezile, daha erken dönemlerde *halk* ifadesini kullanmaktan imtina ederken, Mu'tezile'de *insanın fiillerinin hâliki olduğu kavramsallaştırması* Ebu Ali el-Cubbâî (ö. 3030/916) ile başladığı iddia edilmiştir. (Taftazanî 2014, 81). Buna göre; daha önceki evrede hâlik yerine, *mûcid* ve *muhdis* ifadeleri tercih edilmektedir (Koloğlu 2011, 371). Mâturidî ekol içerisinde de bu tarz ara formül öneklerine rastlandığı kaydedilmiştir (Yazıcıoğlu 1988, 50).

Mu'tezile insan fiilleri bahsini, Usûlu'l-Hamse'nin *adalet* ilkesi çerçevesinde ele alır. Diğer birçok konuda mezhep içi farklı fraksiyonlara ayrıldıkları görülen Mu'tezile ekolünde, insan fiillerine ilişkin daha derli-toplu bir manzara görüldüğü de dile getirilmiştir (Abrahamov 1989, 210-221). Onların

konuya ilişkin kaygıları da adalet ilkesi gereği olmuş görünüyor (Abrahamov 1989, 210-221). Buna göre; *tanrı, bir yandan insanın iman etmesini emredip, diğer yandan onun küfrünü istemiş ve yaratmış olursa, insanı küfrü sebebiyle cezalandırması adaletsizlik olurdu*. Oysa Allah zulümden münezzehtir; anlayışı merkezinden bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bunu yaparken de hem insanın evrendeki sorumluluğuna, hem de Allah'ın adalet sahibi olduğu ilkesine sadakat göstermiş görünürler (Abrahamov 1989, 210-221).

Mu'tezile'den Ebu Ali el-Cübbâi ise fiilde *kesb ve yaratma* ayırımına imkân vermemek için bir makdûrun iki kudretin etkisi altına giremeyeceğini güçlü biçimde savunur (Koloğlu 2011, 374). Bu görüşün Şahham (ö. 270/883) tarafından savunulduğu da aktarılmıştır (Wolfson 1976, 664). Mâtürîdî (ö. 333/944) ise *iki kudretin bir varlık üzerinde etkili olabileceğini kabul etmiş; fakat onların etki alanlarını birbirinden ayırmıştır*. Bunu o; yönler (vucûh) ile izah etmiştir (Mâtürîdî 2010, 309).

Ebu Hanife, *insanın iyilik ve kötülüğü yapmak için kendisine verilen kudret, fiilin cinsine göre farklılık göstermez. Her ikisini yapmak için insana verilen kudret aynıdır görüşünü savunur* (Beyazîzade 2017, 108,109). Bu görüşün İslam geleneğinde alana ilişkin sorunları da azaltması beklenir, fakat muhtemelen yeterince anlaşılamamıştır.

Kâdî Abdülcabbâr ö. 415/1025), *insanın fiillerinin hâliki ve muhdisi Allah'tır denmesini onaylamaz* (Kâdî Abdülcabbâr 1962, 8/3). Zira bu durumda Allah'ı adaletsiz olmak ile itham edilmiş ve zulümle vasıflandırmış olur. Çünkü hür iradeye sahip olmayanın sorumlu tutulması, Allah'ın hikmet ve adaletine yakışmaz (Kâdî 1965, 301). Bu gerekçelendirme, Kâdî'dan önceki Mu'tezile ekolü öncülerinden de aktarılmıştır (Ay 2000, 124).

Mu'tezile, insana fiil isnadını, irade ve kudret/istitâat bağlamında insana nisbet eder (Kâdî Abdülcabbâr 1962, 8/13,14). İnsana peygamber gönderilmiş olması, onun hem sorumluluğunun kaynağı olması yönüyle; hem de fiillerini kendisinin yarattığına(yaptığına) delil olarak kullanmışlardır (Kâdî Abdülcabbâr 1962, 8/34,35). Bu vurgudan sonra; insanın *kâfir, mümin* olarak nitelenmesi de bu bağlamda Mu'tezile'nin konuya ilişkin kanıtlarından olmuştur (Kâdî Abdülcabbâr 1962, 8/35). Teklif kavramı Mu'tezile'nin konuya ilişkin bir diğer kanıttır. Zira kavramın *talep etmek istemek* anlamı sebebiyle; *Allah; insandan emirlerini yerine getirmesini, yasaklarından kaçınmasını istemektedir*. Bu durum insanı kendi fiillerinin sahibi yapar ki insana fiillerin nisbeti bu haliyle de mecazen değil, hakikaten'dir. Dolayısıyla Mu'tezileye göre insan, *fail-i muhtar* bir varlıktır (Cârullah 1974, 103,104).

Mu'tezile'den Muammer'in (ö. 215/830) ise bitkilerin hasar görmesini zulüm çerçevesinde ele aldığı ve bunun insanların fiilleri sebebiyle vuku bulduğu sonucuna ulaştığı aktarılır. Ona göre; Allah zulümden beridir; dolayısıyla bu fiiller insan fiilidir (Hayyat 1993, 56). Öte yandan Muammer, Allah'ın Kadir-i mutlak bir tanrı anlayışında iddia sahibi muhalif görüşler ile yakınlaştığına ilişkin aktarımlar da yapılmıştır (Hayyat 1993, 19,20). Fakat o son tahlilde, *Allah'ın daha önce vaad ettiği bir şeyi sonradan kararından dönerek, yeni bir karar almasının ise mümkün olmadığı* şeklinde karara bağlamıştır (Hayyat 1993, 20). Muammer'in bu söyleminin Allah'ın kudretini itham etmek anlamı taşımadığı, fakat onun adalet ilkesi gereği, vaadinden dönmeyeceği varsayılarak, muhal görülmüş olmalıdır.

Mu'tezileye göre insanın kudreti, Allah tarafından fiil esnasında yaratılır (Cârullah 1974, 101). Buna göre; Mu'tezile açısından Allah'ın yaratmasının, insan fiili ile varsayılan ilişkisinin dolaylı olduğu vurgusu anlam kazanır.

Kesp teorisi, bir *ihdasa ve yaratmaya* karşılık gelmediği için Mu'tezile tarafından eleştiriye uğramıştır (Kâdî Abdülcabbâr 1962, 8/84). Zira Kâdî Abdülcabbâr'a göre *kesp, kişiyi bir işin faili yapmaya yetmez* (Kâdî 1965, 367). Maturîdîler'in kesp kavramı çerçevesinde yaratmada insanı Allah'a şerik ve ortak yaptıkları eleştirisinin (Yazıcıoğlu 1988, 32) Mu'tezile'den kaynaklandığını varsaymak ise onların tevhid ilkesi ile bağlantılı olarak zor olmasa gerek. Fakat Kâdî Abdülcabbâr'ın kesp teorisinin kişiyi özne yapmaya yetmediği, yönündeki eleştirisi, Mu'tezile tarafından yapıldığı söylenen "*şirk*" eleştirisi ile çelişir görünüyor. Öte yandan Neseî'nin de Mu'tezile'yi insana ayrı bir yaratma alanı vererek, Allah'a ayrı bir yaratma alanı vererek; Allah'a aslında kendilerinin değil Mu'tezile'nin şerik koştuğunu ifade etmiştir (Yazıcıoğlu 1988, 33).

Adalet ilkesi çerçevesinde insan fiillerini ele alan Mu'tezile, bu başlık altında *salah-aslah, husun-kubuh, ...* vb gibi kavramlar yanında dolaylı yaratmayı ifade eden *tevlid-tevellüd* kavramlarına da yer vermişlerdir. Günümüz kavramsallaştırması ile sebep sonuç, etken edilgen ilişkisini andıran determinizm; bir fiilin doğurduğu sonucu ifade eder. Fiil-fail ilişkisinde eylem öznenin doğrudan etkisiyle ortaya çıkmışken, tevlid ve tevellüd'de; failin varsayılan fiile, dolaylı bir etkisi olduğu ortaya çıkmıştır. Fakat buna rağmen kavram, konuya ilişkin Mu'tezilî edebiyatta yer almıştır (Kâdî 1965, 387,388).

Eş'arî'nin, ait olduğu Mu'tezilî safları terk ederek farklı bir seyir izlemesine sebep olarak gösterilen üç kardeşin durumuna ilişkin kritiği, temelde insan fiillerine ilişkin bir konudur. Buna göre, Çocukken ölen, büyüyüp salah üzere yaşayan ve büyüyüp kâfir olan kardeşlerin farklılaşan durumları, insan fiillerinin kritik değerini ortaya koyar. Allah'ın bu bağlamdaki rolünü konu alan bu metaforunda, insanın fiillerinin değeri de tartışılır (Taftazanî 2014, 24,25). Fakat burada unutulmaması gereken, Eş'arî'nin eleştiriler yönelterek tatmin edici cevaplar alamaması sebebiyle ayrıldığı şeyh, insan fiilleri konusunda Mu'tezile ekolünde açılımlar sağlayan Ebu Ali el- Cubbaî'dir. Dolayısıyla, Eş'arî'nin hem konuya ilişkin Mu'tezilî mirası eleştirebilecek zengin bir envantere sahip olması, hem de onu aşabilecek bir kavramsal zenginliğe hükmetmesi beklenmektedir. Fakat gelenekte ele alındığı şekliyle Eş'arî ekolün insan fiillerine ilişkin bir sürü açmazı içinde taşıdığı şeklindedir. Bu durum; akla, acaba metodolojik bir anlama sorunu ile mi karşı karşıyayız(?) Yoksa gerçekten Eş'arî ekol tarihsel tüm iddialarına karşın, insan fiillerine ilişkin bir açılım sağlayamamış mıdır(?)... Bizce birinci olasılık, yine tarihsel sebeplerle daha güçlü bir ihtimal gibi görünüyor.

Eş'arî, Allah'ın kadir-i mutlak; kudretine ve iradesine her fırsatta vurgu yapar. Ona göre *Allah her şeyin yaratıcısıdır ve insanın her türlü fiilini de Allah yaratmaktadır*. Yaratma konusunda *insanın herhangi dahlî ise söz konusu değildir*.

Diğer yandan, kulun sorumluluğunu temellendirmek için de Eş'arî, kelim geleneğinde; anlaşılması zor bir şeyi ifade etmek için; *Eş'arî'nin kesbi* ifadesi, deyimsel bir anlam kazanmıştır. Bu ekole göre; hem *izdırârî* hem de *iktisâbî* fiillerin yaratıcısı Allah'tır. *Izdirârî fiil* istem dışı meydana gelen titreme vb. gibi hareketlerdir. *İktisabî fiiller* ise zorunlu olmayan tercihe dayalı fiillerdir (Abrahamov 1989, 210-221). Konuya ilişkin ara söylemlerden biri olan Eş'arî'nin konuya yaklaşımı ve vurgusu Cebri akıma daha yakın durur. Bu yüzden literatürde bu akımın yaklaşımı *Cebr-i mutavvassıt* olarak görülmüştür. Mu'tezile'nin *insan fiillerinin Allah'a nisbetinin mecazen olması anlayışına karşın* Eş'arî yaklaşım *insan fiillerinin insana nisbeti mecazendir* şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur (Cevziyye tarih yok, 242,243). Bu anlayış, Cebriye'ye de nispet edilmiştir (Cevziyye tarih yok, 93,94). Buna karşın bir diğer ara söylem olan Mâturidî ekolün insan fiillerine yaklaşımı ise Mu'tezilî ekole daha yakın bir görünüm sergiler.

Kulların fiilleri ile ilgili olarak Eş'arî ekol içinde *bir makdûrun iki kudretin etkisi altına girebileceğini* dolayısıyla da *insanın kudretiyle Allah'ın kudretinin fiil için gerçek anlamda müessir olacağını kabul eden âlimlere de rastlanır*. Bu görüşü ekol içinde Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) temsil eder (Abrahamov 1989, 210-221).

Kesp kavramını ise Eş'arî ekol içinde en güçlü savunulardan biri Bakkîllânî (ö. 403/1013) olmuştur (Cevziyye tarih yok, 91,92). Felsefî kelim döneminde mesele felsefî ayakları daha güçlü teoriler de geliştirilmiş fakat bunların Eş'ari ekol ile bağları sorgulanmıştır. Bunlardan biri Razî(ö. 606/1210)'dir. O, *Metâlibu'l-Aliye* adlı eserinde farklı ekollerdeki anlayışları birleştiren, uzlaşmacı bir yöntem takip etme yoluna gider. Fakat felsefî kelim çerçevesindeki bu yaklaşımların, Eş'arî ekole aidiyetleri ise temkinle karşılanmıştır.

Eş'arî'ye göre *kudret, fülle birlikte bulunur ve Allah tarafından yaratılır*. *Bu kudret, ne için verilmişse onun için vardır ve dolayısıyla iki zıtta teşmil olunamaz*. Allah, inkârcıya imanı bir sorumluluk olarak yüklerken, onun bu sorumluluğu yüklenecek imkâna sahip olması gereği; bu ifadenin ekoldeki varlığını üstlenen sebeptir. Diğer yandan kudretin iki zıdda teşmil edilmesi, bir yandan iman talebi(tekliif) öte yandan *tekliif-i mala yutak* çelişmesini gündeme getirir (Abrahamov 1989, 210-221).

İstitâat (yapabilme kudreti) ile ilgili olarak, bunun fiilin aslına değil; insana ait bir sıfat oluşuna imkân verecek bir etkisi olduğu şeklinde anlaşılmıştır. Fahreddin er-Razî, *istitâatin* fiilden önce olduğunu kabul etmekle beraber, iradeyi çağrışım/çağrıştırıcı/dâi ile izah etmiş ve bunların Allah tarafından yaratıldığını savunmuştur (Abrahamov 1989, 210-221). Razî de, bu anlayışın sonucu olarak insanın ‘*muhtâr görünümlü muztâr*’ olduğu sonucuna ulaştığı iddia edilmiştir (Abrahamov 1989, 210-221). Dilediğini yapan mutlak kudret ve irade sahibi tanrı tasavvuru, sebebiyle Eş’arî ekol Allah’ın, güç yetirilemeyen (*teklif-i ma la yutak*) onaylayan yaklaşımlar sergilemiş, Allah’ın insanı güç yetirilemeyen ile mükellef kılmasının caiz olduğunu ileri sürdükleri aktarılmıştır (Nesefi 2000, 58) (Yar 2017, 110) (Gazzalî 2012, 154,155).

Eş’arî ekol bağlamında sorun, *insanın ahlâkî ve dini sorumluluğun, her şeye kâdir tanrı fikri ile barıştırılmasının doğurduğu zorlukların aynı söylemde buluşturulma sıkıntısı olduğu* görülür. Her şeye kâdir bir tanrı anlayışı ile insanın mesuliyeti arasındaki gerilim bilinmesine karşın, gerek ekol dışı modern çalışmalarda gerekse Eş’arî ekol içerisinde, kesb teorisine ilişkin tatmin edici bir çözüme ise ulaşılamamıştır (Abrahamov 1989, 210-221). Abrahamov’un Eş’arî ekole bu eleştirisi, klasik fenomenolojik yaklaşıma ilişkindir. Ona göre; Eş’arî kelamındaki kesp teorisinin muhtemel iki yorumu yapılabilir. Fakat bu güne değin bu yaklaşımlardan sadece biri öne çıkmıştır. Bu yaklaşımlardan daha yaygın ve eski olan *fenomonolojik* yorum çözüm üretmek bakımından yetersiz görülmüştür. Abrahamov, öteki ve daha yeni olan *ontolojik* yaklaşımdan ise çözüm adına daha ümit var görünür (Abrahamov 1989, 210-221). Ona göre bu ikinci yaklaşımın tek örneği ; ‘*The Structure of Created Causality According to Al-As’ari: An Analysis of the Kitab al-Luma*’ ‘adlı çalışması ile Richard M. Frank’a aittir (Abrahamov 1989, 210-221) (Frank 1966, 13-75). Abrahamov, bu yaklaşımı ile Frank’ın; *aynı fiil üzerinde iki etkiyi mümkün kılan yorumu, Eş’arî’nin kesp teorisini bazı handikaplarına rağmen daha anlaşılır kıldığı kanaatindedir* (Abrahamov 1989, 210-221).

Eş’arî’nin Mu’tezile’den ayrılmasına sebep olan oldukça bilindik anlatıya geri döndüğümüzde; Mu’tezile ekolü ‘*bir fiilin, tanrı ve insan şeklinde iki yaratıcısı nasıl olabilir?*’ durum şayet böyle değilse gerçekte tanrı mı insan mı söz konusu fiilin yaratıcısı sorusuyla karşı karşıyadır. Buna göre onlar; tanrının adaleti ve insanın sorumluluğu aralığında bir çözüm önerir görünürler. Öte yandan; Tanrı’nın her şeye kâdir oluşunu sıkı bir biçimde savunan Eş’arî ekol, *insan, tanrı tarafından kendisi için yaratılan bir fiilden nasıl sorumlu olabilir?* sorununa ikna edici bir cevap arayışındadır. Buna ek olarak tanrının şerri yarattığı kabul edilirse, ona ilişkin olarak selbi gerektiren sıfatlar sorunu bu kez baş gösterecektir. Oysa Mu’tezilî teori, bu sorunu aşmış görünmektedir. Dolayısıyla Eş’arî ekol gelinen noktada tarihi çıkış noktasındaki mirası bile koruyamamış görünüyor.

Tartışmanın bu evresinde; Allah’ın tenzihini gerektiren kötü fiillerden nasıl arındırılacağı Eş’arî ekolün cevap aradığı bir diğer sorudur. Zira şerri yaratan her kim ise o fiilin, söz konusu özneye nisbeti gerekir. Çünkü fail odur. Oysa İslam geleneğinde tenzih ilkesi gereği; Allah’a şer nisbet edilemez. Dolayısıyla konuya ilişkin söylem geliştiren söz konusu bu ekoller muhaliflerinin itirazlarına cevap vermek, zorundaydılar. Bu nedenle her iki ekolün hareket noktası, kendilerine yöneltilen bu soruların şekillendirdiği bir yapı olmuştur (Abrahamov 1989, 210-221).

Aslında bu inşa biçimi, bütün ekollerin oluşumunda şekillendirici etkiler olarak görev üstlenir. Buna göre denilebilir ki ekoller belirli sorun kümesine karşı var olmuşlardır ve ancak var oldukları perspektife uygun sorulara cevap niteliği taşırlar. Bir bütün olarak her soru ve soruna cevap olabilen bir ekol ise teoride mümkün görünse de pratikte bazı uygulama zorlukları ile karşılaşmaları kaçınılmaz görünüyor. Mu’tezile’nin öncülerinden Amr b. Ubeyd’in paylaştığı şu anısı, bu ekolün insan fiilleri karşısında aldığı tavrda şekillendirici bir etkisi olduğunu gösterir. O, Bir Mecusî beni bir defasında çok kötü ilzam etti diye başlar anısına: “*Vapurda yanımda bulunan Mecusîye: Neden Müslüman olmadığını sordum.*” O da, “*çünkü Allah Müslüman olmamı irade etmiyor*” dedi ve ekledi; “*Allah Müslüman olmamı irade edince Müslüman olurum*” cevabını verdi. Buna karşılık; ben de; “*Allah senin Müslüman olmanı irade ediyor; ama şeytanların bırakmıyor*” dediğimde. O da bana; “*ben galip gelenin yanında yer alacağım*” dedi (Taftazanî 2014, 84).

Yaşanmış olup olmadığından bağımsız olarak; sosyal alanda her an karşılaşılabilecek bu durum, önemli oranda Mu'tezile'nin konuya ilişkin cevabını aradığı sorular kümesini belirlemiş görünüyor. Buna bağlı olarak da onlar geliştirdikleri teoride, Allah'ı tartışma dışı tutmuş ve iman ve inkârda Allah'ı taraf olarak sunmamış, bunun dışında bir çözüm arayışında olmuşlardır.

Öte yandan Eş'arî'yi; Mu'tezileden koparan üç kardeş sorununun, onun insan fiilleri konusunda cevabı aranan sorular kümesinin önemli bir bölümünü oluşturduğu da söylenebilir (Taftazanî 2014, 24,25). Eş'arî ekolün konuya ilişkin çözüm önerisini bu soruya verilen cevaplar oluşturmuştur. Eş'arî'nin insan fiillerine ilişkin formülasyonu bu yüzden *Allah öyle diledi çünkü o mutlak güç sahibidir. O dilediğini yapandır* biçimi ile şekillenmiştir.

Eş'arî kelamına insan fiilleri bağlamında kesp teorisini eklemeye çabası; önce fiili zorunlu(ıztırarî) ve kesbi/ihtiyarî (tercihe dayalı) fiil ayrımına giderek; ıztırarî yani istem dışı fiilden insanın sorumlu olmadığını, dolayısıyla bu fiillerin *hayır* ya da *şer* vasfı taşımadığı tespitinde bulunur. Kesbi fiile gelince, fiili yaratan Allah'ın özellikle şerre ilişkin fiillerde itham edilmesini engellemek, tartışmadan doğan yükü hafifletmek ve merkezi rahatlatmak çabasıyla, tartışmaya dâhil etmiş görünüyor. Fiilin, faili, Allah olmasına karşın, o bu fiili bir nesnede(mefulünbih) yaratır. Ki bu meful insandır. Böylece kesp fiilinin kendisinde yaratıldığı varlık olarak insan, özne(fail) değil nesne olur (Abrahamov 1989, 210-221). Geriye de sadece insanın eyleme katkı payı olan niyeti ve meyli dışında bir katkısı olmadığı kalır. Bu yüzden de insanın *mevli* ve *niyeti* bu ekolün yorumunda hayati bir öneme sahiptir. Bu durum sözünü ettiğimiz Eş'arî'nin çıkışıındaki noktadan başka bir şey değildir zaten.

İnsana kudret ve iradenin nispeti arazdır görüşünde olan Eş'arî; bunu, insan bazen aciz kalır bazen muktedir olur şeklinde bir gerekçeye dayandırır (Abrahamov 1989, 210-221). Onun yapmadığı şey ise insan bazen dileyen ve dilediğini yapan, bazen de dilediğini yapmaktan aciz olur şeklindeki bir analogidir. Dolayısıyla kesp teorisi, Eş'arî'de, cevher-araz teorisi ekseninde ele alınmıştır yaklaşımı sergileyen Abrahamov'a, katılmamızda bir engel de görünmez

Eş'arî teoriye ilişkin Abrahamov'un iddiası, *bu teorinin aciz olan insanın nasıl teklife muhatap olduğuna adandığını izah etmekle sınırlıdır*. Bu ekolün *ispat çabasına girmeksizin onayladığı, Allah'ın dilediğini yapan mutlak güç sahibi olduğu yönündeki kabulünün ise bir postulat olduğu* şeklindedir. Bu postulat; *insanın davranışındaki Ahlakî sorumluluğunu temellendirmekten ziyade, her şeye güç yitiren ve dilediğini yapan bir tanrı tasavvuru sunar*. Dolayısıyla Eş'arî teori insan fiillerine insan merkezli bir çözüm sunmaktan uzak, zayıf bir sunumla sınırlı kalmışken, mutlak güç ve irade sahibi bir tanrı tasavvuru yaptığını göstermek konusunda ise oldukça başarılı bir sunum yapmıştır (Abrahamov 1989, 210-221).

Mâturidî ekol de Eş'arî ekol gibi, varsayılan iki zıt kutbu uzlaştırma çabasının ortaya çıkardığı ara söyleyişlerden diğer biridir. Onların, Cebriyeye yakın görünen Eş'arî akımın zıddına, tefviz görüşüne daha yakın durdukları gelenekte varsayılmıştır.

Mâturidî, Allah'ın ve insanın ayrı fiil alanlarına sahip olmalarına karşın; gerçek *fâil* olduğunu kabul eder. Bu durumda da fiil için kullanılan kudretin ve iradenin fiile gerçek manada tesir etmesi, görüşünü de onaylar.

Bu ekole göre; fiil, yaratma yönünden Allah'a, kesb yönünden ise insana ait olmaktadır. İlk etapta Eş'arî formülasyonu çağrıştıran yapısına karşın, detaylara ciddi farklılıkların olduğu söylenebilir. Bu farklar sebebiyle olmalı ki Mâturidî ekol tefvize daha yakın Eş'arî ekol ise cebri görüşe daha yakın görülmüştür.

Tarafların ayrıştığı noktaların başında, Mâturidî ekolün, insan fiillerinin kaynağı ile ilgilenmiş olması gelir. *Belirlenmiş şeyler(takdir) hususunda, insanın kendisinin karar vermediği ve takdir etmediği fiillerden nasıl sorumlu tutulduğu, sorununa bu ekol yoğun bir mesai sarf etmiştir*. Buna göre insan fiillerine ilişkin Mâturidî, *irade* kavramını anahtar bir kavram olarak ele almıştır. *İradeyi* Allah'a ait yönüyle *küllî* irade şekliyle, insana ait tarafıyla ise *cüz-i* irade şeklinde bir ayrıma gider(Akkirmânî 2010, 119-148). Onun bu ayrımındaki amacı insan iradesinin sınırını; dolayısıyla alanını belirlemektir

(Mâtûridî 2010, 243). Mâtûridî anlayışta *irade*; fail üzerinde baskı ve icbarın olmadığına ifadesidir. Dolayısıyla irade sahibi, davranışlarında *hür ve sonuçta ise bu fiillerden pozitif ya da negatif etkilenecek olan gerçek bir özne olur*.

Bu ekolün insan fiillerine ilişkin bir başka anahtar kavramı ise dilediğini yapmaya kadir olmak anlamındaki *kudrettir* (Mâtûridî 2010, 229). Bu bağlamdaki bir başka anahtar kavram ise kulun eylemde bulunmaya ve itaate güç yetirmesi anlamı taşıyacak olan *istitâat* kavramı çerçevesinde çözümlemeye çalışılmasıdır (Mâtûridî 2010, 229-305). Zira insanın yapma–yapmama özgürlüğü, iradeye ek olarak bir kudreti de ima eder ve eylem gerçekte iradenin değil kudretin neticesidir. Zira iradenin fiile etkisi, direkt değil dolaylıdır. Oysa kudretin fiile etkisi direkttir (Mâtûridî 2010, 278).

Mâtûridî ekol konuya ele alırken de ara formülün diğer ekolü ile farklılık gösterir. Mâtûridî, insana fiil isnadının kökenini aklî ve semî olarak tesbit ederek konuya girer. Nakli delillerden hareket ederken emr edilen ve yasaklanan fiillere referansta bulunmakla birlikte, *vaad* ve *vaidi* de bu bağlamda bir çıkış yolu olarak görür. Çünkü bu fiillerin sonucunda bir mükâfat vaad edilmiş, bir ceza ile korkutularak, mükellefin yasaklanan davranıştan kaçınması istenmiştir (Mâtûridî 2010, 225,226). Aklî olarak da Allah’a ahlaksız ve kötü fiillerin nisbet edilmesinin mümkün olmamasını gerekçe göstererek, insan fiillerinin Allah’a nisbetini onaylamadığını ifade ederek, *teodise* söylemine imkân vermeyen bir anlayış geliştirir (Mâtûridî 2010, 226)Ona göre fiilin insana nisbeti mecazen değil, hakikaten’dir. Şayet bu nispet mecazen olur ise emir ve yasakların insanı muhatap almasının da mecazen olacağını dile getirerek bu anlayıştan kaçınılması gerektiğin telkin eder (Mâtûridî 2010, 226). Onun insan fiiline çözüm aradığı bir diğer nokta da fiilin mahalli olması açısından. Kul açısından durum; *rabbe itaat ve masiyetten kaçınmadır*. Allah’ın fiil karşısındaki konumu(mahal) ise *fiili kabul eden ve kusurları örten rab olmak açısından*. O, aksi anlayışın bu iki farklı mahalli görmezden gelmek olacağı düşüncesindedir. Ona göre kuldan fiili almak bu mahalleri birleştirmek olur (Mâtûridî 2010, 226). Bu yüzden Mâtûridî ekole göre, *fiilin yaratma yönüyle Allah’a, kesb etme yönüyle insana nisbeti hakikaten’dir* (Mâtûridî 2010, 228). Mâtûridî bu anahtar ifadeyi ‘*vucuh*’ olarak ifade eder. Yazıcıoğlu onun bu ifadesini ‘*yön*’ olarak Türkçeleştirir (Yazıcıoğlu 1988, 31,32). Bu ekolün tanrısal alan ile insani alanı ayırıştıran bu ‘*yön*’ anlayışını, *yön teorisi* olarak ifade etmekte bir beis görünmez. Kesp kavramına insan fiillerinde yüklediği bu anahtar rol sebebiyle *İnsan fiilinin kâsibidir* anlayışına Mâtûridî’de yoğunlukla rastlanır. Tüm bunlardan sonra Mâtûridî’ye göre fiilin Allah’a nisbeti, insanın fiile olan nisbetinden farklıdır, Fiil, kesp yoluyla insana, yaratma yoluyla ise Allah’a nisbet edilir. (Mâtûridî 2010, 228)

İnsana, yaratma yönüyle fiil nisbet edilmeyeceği varsayıldığında, Mâtûridî anlayışta konuya ilişkin söz de bitmiş olur; çünkü onlara göre konuşmakta bir fiildir (Mâtûridî 2010, 226,227). O konuya ilişkin bu anlayışıyla sorunu daha anlaşılır bir zemine taşımış görünür. Mâtûridî ekole göre konuya ilişkin sonuç cümlesi; insan kesb yoluyla olsa bile *fail-i muhtar* bir varlıktır (Mâtûridî 2010, 308,309).

Mâtûridî, *Cebriye* ve *Kaderiye*’nin yaklaşımlarının konuya ilişkin yorumunu da yaparak, onların yaklaşımlarının zıtlığını, birinin fiilin yokluktan varlığa çıkmak açısından olduğunu tespit eder. Taraplardan biri olan *Cebriye*, bu basamakta yegâne yaratıcı Allah’tır anlayışını savunur. Fakat *Kaderiye*, Allah’ı evrende yalnız yaratıcı olduğunu onaylamaz. İnsanı kendi eylemlerinin yaratıcısı olarak görür (Mâtûridî 2010, 229). O bu tespiti ek olarak *Kaderiye*’nin yorumuna ilişkin olarak; *onların Allah’ın yarattıklarını değil yaratmasını taklit ederek evrendeki arzular olması yönüyle, fiile yaklaşmış ve onların yaratmaktan kasıtlarının gelmek, gitmek durmak hareket etmek vb. gibi fiilleri kastettiklerini, şeklinde bir izah yapar* (Mâtûridî 2010, 229). Muhtemelen onun bu vurgusu, yaratmak ile eylem yapmanın biri birinden farklı olduğunu göstermeye dönük bir çabadır. Mâtûridî, tüm bunları söylerken, Allah’ın yoktan yarattığını; *beda*’ ve *ihтира* açısından yalnız olduğunu, kulun yaratmasından farklı olduğunu, insana nispet edile yaratmanın yoktan yaratma olmadığı yönüne vurgu yapar. Bu bağlamda; *Onun benzeri yoktur o işitendir görendir* Ayetine de atıf yaparak, Allah’ı tenzih eden ifadeleri de yanlış anlaşılmalara mahal vermemek adına kaydeder (Mâtûridî 2010, 229).

Mâtûridî, duyu verileri yani ‘*ıyan* ile tesbit edilen şeyin, zaruriyattan olduğuna (Mâtûridî 2010, 65-76) dolayısıyla bunu inkâr etmenin mümkün olmadığına kanidir. Öte yandan İnsanın *sahibu’l-fil*

olduğunu farkına varmak da zaruriyatın gereğidir. Bu bağlamda insana fiil nisbetini reddeden biri, duyu verisini kabul etmeyen mesabesinde olduğu için; zaruriyatı kabul etmeyen ile tartışmanın fayda sağlamayacağını da bu bağlamda dile getirir (Mâtûridî 2010, 239). Çünkü ona göre zaruriyatı kabul etmeyi ikna etmeye imkân yoktur (Mâtûridî 2010, 65-76).

Mâtûridî ekole mensup âlimler de mezhep imamına paralel bir anlayışla Allah'ın kullarına güç yetiremeyeceği bir şeyi teklif etmesini caiz görmezler. Bu tutum ekolün genel tavrıdır. Ebu'l-Berekat Nesefî konuya ilişkin olarak "... Allah'ın yaptığı zaman sevap ve yapmadığı zaman da günah yönüyle ona dağı yüklenmesini teklif etmesi caiz değildir" der (Nesefî 2000, 19).

Fiili yapabilecek kudret ve istiaatae sahip olma açısından Mâtûridî ekolün görüşü; *fiile ilişkin güç(kudret), fiille birlikte* şeklindedir. Zira eğer fiilden önce olsa, bu durumda fiille birlikte bulunuşu imkânsız olurdu. Çünkü fiile ilişkin güç(kudret) bir ilintidir(araz) ve ilintilerin sürekliliği yoktur. Dolayısıyla, öncesinde olursa fiille birlikte olmaz; birlikte oldursa öncesinde olamayacağı varsayılmıştır (Nesefî 2000, 54) (Mâtûridî 2010, 259).

Teklif-i mala yutakı onaylamayan, Mu'tezile ve Kerrâmiye, güçsüz olan birinin mükellef tutulması gerekmesin diye, fiil için gereken kudretin fiilden önce oluşunu söylemektedirler (Nesefî 2000, 54). Nesefî bu ifadeleri ile farklı ekollerin konuya ilişkin kabullerinin gerekçesini ortaya koyar (Nesefî 2000, 54). Onun buradan ulaştığı sonuç; İstiaatin fiilden önce ya da sonralığı konusunda kendileri Mu'tezile ve Kerrâmiye'den farklılaşsalar bile; Mu'tezile ve Kerrâmiye'nin de kendileri ile birlikte *teklif-i mala yutakı*'ı caiz görmedikleridir (Nesefî 2000, 54). Eş'arî ekolün ise Bakara suresi 286. Ayete rağmen, *teklif-i mala yutakı*'ı kabul ettiğini ise yine Nesefî, eserinin ileri sayfalarında dile getirir (Nesefî 2000, 58).

Mâtûridî ekolün kurgusuna göre durum; ne Cebriye'nin iddia ettiği gibi Allah insan eylemleri üzerinde zorlayıcı etkiye sahiptir, ne de Mu'tezile'nin belirttiği üzere insan mutlak hürriyet sahibi olup eylemlerinin yaratıcısıdır. Tam *aksine insan sahip olduğu akıl ve özgür iradesi ile tercihlerini yapmakta, bunun neticesinde de eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmektedir*.

İnsan ve Allah arasında fiile ilişkin olarak; *Allah eşyaları varlıkları cevher ve arazları ile yoktan var etmektedir. Yani mahiyetleriyle beraber yaratmaktadır* (Mâtûridî 2010, 228-232). Bu durum Allah'ın evrendeki *her şeyin yaratıcısı olduğunun* onaylamasına imkân sağlamıştır. Öte yanda mümkünler dünyasında zaten var olan fiillerden insan bir seçki yapar. Fiiller karşısında Allah'ın ve insanın farklı pozisyonları görüşündeki Mâtûridî, bu pozisyon farkına 'vucûh' der. Allah açısından bu *vucûhun* anahtar kavramı 'halk' tır. İnsanın fiillere ilişkin konumu ise ona göre ikinci vucûh'dur ki bu *kesptir*. O bu ayırım ile insanın fiillere ilişkin konumunu tespiti amaçlar. Allah ile insan arasında *fiile ilişkin bir ayırımı sonuç verir* (Mâtûridî 2010, 229). Onun bu yorumu; *hem yaratmayı Allah'a has kılmış, hem de insanın sorumlu olduğu olgusunu* korumuştur (Mâtûridî 2010, 228-230).

Daha akla yatkın bir senteze ulaştıkları söylenebilirse de Ma'turidî ekolün de insan fiillerine ilişkin bütün sorun alanlarına ilişkin bir çözüm havuzu oluşturduğunu söyleyebilmek güç görünse de sorun alanını azalttıkları rahatlıkla söylenebilir. Öte yandan, zaten teoride bir ekolün alana ilişkin tüm sorunları değil, odaklandıkları sorunlar kümesini sonlandırmalarını beklemek akla daha yakın görünüyor.

Değerlendirme ve Sonuç

İnsan fiillerinin Allah ile olan ilişkisini modern dönemlerde ele alan bir analizde araştırmacı; önce *'İnsan kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır'* ayetiyle, âlemin düzeni içerisinde, insanın *'başboş'* bırakılmadığının tespitini yapar. Bu algısıyla araştırmacı insanın evrendeki misyonunun ne olduğuna ilişkin kelamî gönderme yapar. Araştırmacının kanaatini netleştirmek için; dünya hayatı için *dâr-ı teklif* (Nesefî 2000, 50) kullanımını anahtar bir kavram olarak ele alır. Bu anlatımda ifade edilen *'başboş bırakılmamak'* insanın bir sorumluluk alanı olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Modern dönemlerde insanın evrende bir misyonun olduğu, bu yüzden de edimlerinden sorumlu olduğu çıkarımı yapılarak bir senteze ulaşılır (Yar 2017, 65).

Âlemin ön belirlemeye dayalı olarak takdir edilmesi, insan fiillerinin de önceden belirlendiği anlamına gelmez. Âlemin mülkü Allah'a ait olduğundan, O, mülkünü dilediği gibi takdir etme gücüne ve otoritesine sahiptir. Çünkü aleme varlık veren O'dur. Nitekim bu anlatımların öncesinde, Allah'ın mülkünde herhangi bir ortağının olmadığı ifade edilmektedir. İnsan ise, âlemin içerisinde bir 'şey' olmasına rağmen, insan fiilleri 'şey' den ortaya çıkan bir fiildir. İnsandan ortaya çıkan fiiller, zorunlu fiiller olmadığı ve onun özgür iradesine dayalı fiiller olduğundan, insan fiilleri itibarıyla sorumlu olmaktadır. Çünkü Allah'ın her şeyi takdir etmesi, her şeyin tabiatını, yapısını ve niteliklerini düzenlemesi anlamındadır. İnsan fiillerini ilahi bilgi açısından değerlendirmek ve ilahi bilginin nesnesi olarak kabul etmek, insanın sorumluluğu problemini çözümsüzlüğe itmek anlamına gelir. İnsanın, fiillerini kendi hür iradesi ile gerçekleştirilmesinden sonra Allah'ın bu fiilleri bildiği noktasında şüphe yoktur. Çünkü fiil, gerçekleşikten sonra ancak bir 'şey' olarak ifade edilebilir. Ayrıca, bir 'şey' olan insan hakkında Allah'ın bilgisi vardır. Çünkü insan, Allah tarafından yaratılan bir şeydir. Bu nedenle, 'Allah'ın her şeyi bildiği ilkesi, şey olarak insanı da bilgi nesnesi olarak kabul ettiğimizde, onu da bilmesi anlamına gelir. Fakat insan fiilleri, insan tarafından eylem olarak ortaya çıkmadan önce, bir 'şey' olarak değerlendirilemez. Örneğin, dünyanın kendi yörüngesinde dönmesi şeklindeki hareketi, Allah'ın bilgisinin konusudur ve onu yörüngesinde dönmek üzere takdir eden O' dur. Hatta onun yörüngesinde dönmelerini sağlayan kanunların devamını sağlayan da O'dur. İnsanın fiilleri ise hareketleri zorunlu olan diğer varlıkların hareketlerinden farklıdır. İnsanın özgür iradesiyle fiil işleyen varlık olarak yaratılışını ve bu takdire (kader) bağlı olarak onun hür iradesini yok saymak, Allah'ın takdirine aykırı bir yorum olur. Çünkü âlemin düzeni içerisinde insana irade sahibi ve özgür varlık misyonu verilmiştir (Yar 2017, 65).

Yar'ın konuya ilişkin bu değerlendirmesi, *var olmayan(madum) bilginin konusu olmadığı* şeklinde anlaşıldığı takdirde, İslam teolojisinin çatı anlayışı ile bir sorun oluşturduğunu söylemek çok zor görünüyor. Araştırmacının Eş'arî ekolden düşünce olarak kullandığı *Iztırari-İhtiyari* fiil kavramları ise insan fiilleri açısından ufuk açıcı bir kavram çifti olarak, bir ayrıma gitmek açısından anahtar kavramlar olarak görülebilir. Buna göre tablo; *insan evrende başıboş bırakılmamıştır, o ihtiyari fiilleri sebebi ile hesaba çekilecektir şekline dönüşür.* Sözünü ettiğimiz İslam'ın çatı anlayışı da zaten budur.

Evrende bir cisimin sabit durmasını sağlayan kuvvetten daha güçlü bir kuvvet uygulandığı takdirde cisimler hareket ederler. Dilin sınırlı yapısı içerisinde bir dil aldatmacası olarak *taş hareket ediyor* deyişimiz, hareketin öznesini taş olarak belirlemiş olmamıza karşın, aslında taş hareket ettirilmiştir. Dolayısıyla taş hareketin öznesi değil nesnesidir. İnsan için istemsiz(ıztırari) davranışlarda bu grupta yer alır. İnsan bu fiillerin öznesi değil nesnesidir. Geleneksel şartlar içinde İslam geleneğinde bu ayrım sağlıklı yapılamamış görünüyor. Buhârî de dil bilimsel sorunların anlam ve yorumlama sorunlarında başat etkiye sahip olduğunu, bir vesile ile tespit etmiştir. Fakat insanın sorumluluk alanını belirleyen bir amaç ve hedefe dönük eylemlerinde durum ister ifadeye yansısın isterse yansımamın bu kurgu, eylemin ardında gizlidir. *Birey bu fiili yaparken bir amaca dönük olarak eylemde bulunur. İşte ihtiyari fiilden kast şayet bu ise insan eyleminin failidir.* Bunun yaratma olarak ifade edilip edilemeyeceği ise ayrı bir konudur. Kaldı ki bu ifadelendirme, İlahyatın değil, fiziğin alanıdır.

Bu ayrımı daha belirgin hale getirecek ve fiilin insanı ait olduğunu tesbitte bize yardımcı dokunacak diğer bir kavram ise *mucizedir*. Bu fiilin diğer insan fiillerinden görünüşte her hangi bir farkı olduğu söylenemez. Hz. Musa hayvanları gütmekte kullandığı, asayı şüphe yok ki defalarca yere fırlatmıştı. Fakat o güne değin bu fırlatmalarının hiç birinde onun bir yılana dönüştüğü vaki değildi. Mucize ile sair insan fiillerinin ayrımı, aralarındaki tüm diğer farkları bir tarafa bırakarak; konumuzu ilgilendiren tarafla olguya yaklaştığımızda; *yapılan fiil ile elde edilen sonuç arasındaki uçurum olmalıdır.* Bu yüzden İslam kelamında *mucizenin Allah'ın fiili olduğu vurgusu* oldukça güçlü işlenmiştir (Nesefi 2000, 50). Bize göre; insana fiil nisbet etmeyen ekollere; mucize ile diğer insan eylemleri

arasındaki farkı sorgulayan; *insanın bütün fiilleri Allah'a ait ise mucizenin farkı var mıdır varsa nedir* sorusunun, insan fiillerini savunanlar açısından durumu değiştirebilir görünüyor.

Öte yandan teklifi ispat için insanın sahip olduğu kudret ve iradenin insan için ispatlanması yeterli değildir. İnsan sorumluluğunu ortaya koymak için bunlar yalnız başına yeterli değildir. Zira teklifin esas aldığı eylemler, insanın belirli bir zihinsel olgunluğa ve bunların sonucunu hesap edebileceği bir donanımla ilişkili olarak gündeme gelmiştir. Dinin *akıl ve bâliğ* olmayı sorumluluğun temel şartlarından sayması, bu bağlamda önemlidir. Bu iki unsur da İslam geleneğinde diğer şartlara ek olarak sorumluluğun gerekli şartlarından kabul edilmiş, bunlardan birinin eksikliği durumunda, sorumluluk geçici ya da tamamen rafa kaldırılabilmiştir. İnsanın özgür olmadığını iddia eden; dolayısıyla da insan fiillerini Allah'a isnat eden yaklaşımların, akıl ve buluğu dini teklifler açısından zorunlu gören bakış açısına da bu bağlamda hesap vermesi kaçınılmaz görünmektedir. Zira insan fiilleri Allah'a nisbet edilerek bir çözüm arandığı takdirde akıl ve buluşun hiçbir önemi yoktur. Bu durumda ise *akıl ve bâliğ* olmayanların neden tekliften sorumlu olmadıklarının izahı gerekecektir.

'Allah dilemeyince siz dileyemezsiniz.' (Tekvir, 81/ 29) Ayetini, *cüzi irade külli iradenin sınırları içindedir* anlamında ele almakta, bu yönüyle mahzur görülmez. Zira bir alt kümenin bütün elemanları, aynı zamanda alt kümenin kapsamında olduğu kümenin de elemanıdır. Fakat kapsayan kümenin bütün elemanları altkümede bulunmaz. Dolayısıyla tersi doğru değildir. Burada *Allah'ın dilemesi kapsayan küme, insanın dilemesi ise alt kümedir*. Alt kümenin varlığı ise her durumda kapsayan kümeye bağlıdır. Yani, insanın dilemesi ancak Allah'ı dilemesi ile mümkün olur. Buna göre Kader, *Allah'ın her şeyi yaratmasına paralel olarak evrende bir ölçü ve nizam olarak sınırlılığı ve ölçüyü işaret eden bir kavram olarak*, insan fiilleri ile ilişkili bir alandır. Zira insan fiilleri Allah'ın takdiri ve meşiyeti içerisinde anlamlıdır. Alt küme, kapsayan küme şeklindeki analogi burada da aynen geçerlidir.

Karşıt kutupları temsil eden iki akımdan Mutezile, *insan fiillerinin Allah'a nisbeti mecazendir* der, Eş'arî'nin de savunuyor görüldüğü diğer bazı dini ekollerin de katıldığı şekliyle; *bir bütün olarak fiilin insana nisbeti mecazendir* anlayışı, tarafların insan fiillerine ilişkin görüşlerinin çerçevesini çizer. Konu eksenindeki diğer ekollerin söylemin çeperini oluşturduğu bir zeminde, insan edimlerini anlamlı kılmak çabası gütmüşlerdir denilebilir. Fakat yöntem sorunları ve dini metinlere yaklaşım biçimleri, dönemin algı ve tasavvurları önemli oranda söylemleri belirlemiş görünüyor.

Cebrî ekolün insanın Ahiretteki konumunu insan fiilleri ile olan ilişkisini görmezden gelerek; *Allah'ın dilemesi* şeklinde yorumlaması, *mevil* ve *kesp* gibi küçük farklarla birlikte, Eş'arî ekol tarafından da paylaşılmış görünüyor. İslam otoriter metinlerinin, sözü edilen ekollerin iman-amel-ikâb düzlemindeki sunumları ile barıştırılması gerekmektedir.

Konuya ilişkin yorumlarında Cebrî yorumların Allah'ın kendine sınırlamalar koyduğu *sünnetullah* başta olmak üzere, vaadinden dönmeyeceği şeklindeki ahlaki normları, görmezden gelmeleri, sorunun çözülmesinin önünde engel oluşturduğu ise söylenebilir.

Eş'arî ekol tarafından dile getirilen; *teklifin*, bireyin Ahiretteki konumunu belirlemede gerek şart olduğunu onaylamayan anlayışları, öte yandan *teklif-i mala yutak*'ı mümkün gören yaklaşımları, *tanrının Ahlakiliği* sorununu da gündeme getirir. Buna göre sorun insan fiilleri olmaktan çıkıp, tanrı tasavvuru ve uluhiyyet algısı sorununa dönüşür. Dolayısıyla; insan fiillerinin çözümü, konunun başka teolojik sorunları ilgilendiren yönleri olması sebebiyle çözümü güç bir soruna dönüşür. Bu yüzden öncelikle çözüme giden yolda ortak bir tanrı tasavvuruna ulaşılması kaçınılmaz görünmektedir. Burada sağlanabilecek bir anlayış ve yaklaşım birliği, insan fiillerine ilişkin üzerinde uzlaşılabilir ortak bir söylemi ortaya çıkarması ise daha muhtemel görünür.

Kaynakça

- Abrahamov, B. (1989). A Re-examination of al-Ashari's Theory of Kasb According to Kitab al-Luma. Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 2, 210-221.
- Akkirmânî, M. b. (2010). İrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi (sad.Sinanoğlu, Abdulhamit). Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16, 119-148.
- Ay, M. (2000). Mu'tezile ve Siyaset İlişkisi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi.
- Beyazîzade, A. (2017). el-Usûlü'l-Münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe. (İ. Çelebi, Çev.) İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Buhârî, M. b. (2005). Halku Ef'ali'l- İbad (thk. Fahd b. Suleyna el- Fuheyd). Riyad: Dâru'lt-turasu'l - Hadara.
- Cârullah, Z. H. (1974). el-Mu'tezile. Beyrut: el Ehliye li'n neşr ve't tevzi.
- Cevziyye, İ. K. (tarih yok). Şifau'l-alîl fi'l-mesâilî'l-Kadâ ve'l-Kader ve'l-Hikme ve'tTa'lil. Beyrut.
- Eş'arî, E.-H. e. (1980). Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-musallîn (nşr. Helmut Ritter). Wiesbaden: Franz Steiner .
- Eş'arî, E. H. (1977). el-İbâne 'an usûli'd-diyâne (thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd). Kahire: Dâru'l Ensar.
- Eş'arî, E.-H. (1955). Kitâbü'l-Lum'a fi'r-reddi alâ Ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a(nşr. Hammûde Zeki Gurâbe). Kahire: Şeriketi Mısır Matbaatu Sehime Mısriye .
- Fahri, M. (1998). İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş . (Ş. Filiz, Çev.) İstanbul: İnsan Yayınları.
- Frank, R. M. (1966). The Structure of Created Causality According to Al-Aş'arî: An Analysis of the "Kitâb Al-Luma' ". Studia Islamica, 25, 13-75.
- Gazzalî, E. H. (2012). El-İktisad fi'l İtikad. (O. Demir, Çev.) İstanbul: Klasik yayınları.
- Hayyat, E.-H. (1993). el-İntisar (thk. Nyberg H.S). Beyrut: Evraku Şarkiya.
- Kâdî Abdulcabbâr, e. H. (1962). el-Muğnî (thk. Mustafa Hilmî, Ebu'l-Vefâ el-Gânimî) (Cilt 12). Kahire: Mektebetü'n-Nahdâ.
- Kâdî, A. b.-H. (1965). , Şerh'ul-Usuli'l-Hamse, (thk. Abdulkerîm Osmân). Kahire: Mektebetü Vahbe.
- Koloğlu, O. Ş. (2011). Cübbâiler'in Kelâm Sistemi. İstanbul: İSAM Yayınları .
- Kubat, M. (2008). Kadere Dair İki Risâle (Abdülmelik B. Mervân'ın Ha-san El-Basrî'ye Gönderdiği Mektup Ve Hasan El-Basrî'nin Abdülmelik B. Mervân'a Gönderdiği (Cevabî) Mektup). Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 8(1), 351-374.
- Mâtüridî, E. M. (2010). Kitâbu't-Tevhîd. (thk. Bekir Topaloğlu, Muhammet Aruçi). Beyrut: Dâru's-Sâdir İstanbul: Mektebetul İrşad.
- Nesefî, E.-B. A. (2000). el-Umdefi'l-Akdid (thk. Temel Yeşilyurt). (T. Yeşilyurt, Çev.) Malatya: Kubbealtı Yayıncılık .
- Schwarz, M. (1967). The Letter of Al-Hasan Al-Başrî. Oriens , 20, 15-30.
- Taftazanî, S. (2014). Şerhu'l -Akaîd (thk. Ali Kemal). Beyrut: Dâru ihyau't- turasu'l- Arabiyye.
- Wensinck, A. J. (1932). The Muslim Creed. London: Cambridge University Press.

- Wolfson, H. A. (1976). *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.
- Yar, E. (2017). *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorunluluk*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları .
- Yazıcıoğlu, M. S. (1988). *Mâturidî ve Neseî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*. Ankara: Akid Yayıncılık.