

EŞ'ARİ'NİN İRADE, KESB VE YARATMA TEORİSİ

Hüseyin AYDIN*

ÖZET

Kelâmcılar sorumluluğun temel dayanağı olarak insan özgürlüğüne özel bir önem vermişlerdir. Çünkü Kur'an açısından insani fiiller için cebri savunmak imkânsızdır. Bu nedenle Kelâm tarihinin başlangıcından günümüze değin hiçbir kelâmcı mutlak olarak cebri savunmamıştır. Fakat bazı sülfler bu görüşü savunmuş, dönem dönem bazı politikacılar ise bu görüşü topluma ve ulema çevresine empoze etmiştir. Diğer yandan Yüce Allah'ın irade, kudret ve yaratma gibi sıfatları insanın da dâhil olduğu âlemin bütün öğelerine taalluk etmektedir. Bu nedenle Allah'ın fiilleri ile insanın fiillerini ayırmak bu bağlamda önemli bir olgudur. Çünkü bu fiilleri aynı kavramlarla açıklamak antropomorfizm riskine düşmeyi de içermektedir. Fakat kelâmcılar bu fiiller için aynı kavramları kullanırlarken onları antropomorfik çağrışımlardan soyutlamışlardır. Dolayısıyla onlar gerçekte aynı kavramları kullanmış olsalar bile hangi kavramın Tanrı'nın fiillerine hangisinin insanın fiillerine referans verdiğini anlamak kolaydır. Ancak yeterli bilgi birikimine sahip olmayan insanları göz önünde bulundurmak gerekir. Bu yüzden Eş'arî insan fiillerini ifade etmek için "kesb" ilâhî fiilleri ifade etmek için de "halk" (yaratma) terimlerini kullanmaya büyük önem vermektedir. Bununla birlikte kelâm ilminin diyalektik karakteri Eş'arî'nin insan hürriyetini zayıflattığı gibi bir intibaya neden olmuştur. Bunda onun Mu'tezile'nin insan fiilleri hususundaki "aşırı" tutumuna duyduğu tepki rol oynamıştır. Kesb kavramı kendinden önce kullanıldığı halde onu önemli bir nazariye haline getiren Eş'arî'dir.

Anahtar Kelimeler: Hürriyet, irade, yaratma, kesb, kudret.

ASH'ARI'S THEORY OF WILL, KESB AND CREATING

ABSTRACT

Muslim theologians (mutakallimun) gave a special importance to human freedom as a main postulate of responsibility. Because, it is impossible to defending algebra for human actions in terms of the Qur'an. Therefore, any significant mutakallim not defended absolutely algebra from beginning to today in history of Kalam. However, some sufis defended the idea and some politicians occasionally imposed it on intellectual circles and society. On the other hand Allah's attributes as the will, the power, and the creator reference to every part of universe, including human beings. Therefore, distinguishing between acts of God and human deeds becomes very important issue in this context. Explaining of these affairs with common concepts, which giving same meaning contain the risk of antropomorfism. But, Muslim theologians have been used the common concepts about God's acts and human deeds with abstracting to connotations of antropomorfism. In fact, although they are used common concepts about these affairs, it is easy to understanding that which concept is referring to God's acts and which concept is referring human deeds. However, it is necessary to consider some people who do not have sufficient knowledge. This is why Ash'ari uses for acts of God "halk" (creation) but for human deeds "kasb" and he gives great importance to use these terms. At the same time, the dialectical character of Kalâm caused a false impression as Ash'ari had weakened the will of human. His reaction to the "extreme" attitude of the Mu'tazila on the human deeds has been effective in this respect. Although the concept of Kasb previously used, Ash'ari had made it an important teory.

Keywords: freedom, will, creating, kesb, force.

* Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı, aydinhsyn@yahoo.com.

Giriş

Dinî bilginin temelini naslar ve akli bilgi oluşturur. Şayet belli bir dinden söz edeceksek aklın yanı sıra dinî metinler de söz konusu olacaktır. İslâm özelinde vahiy metninin (Kur'an) Allah'a aidiyetinde kuşkuya yer yoktur. Ancak bu münzel metin akla hitab etmektedir ve anlama sürecinde yorumlanması kaçınılmaz olmaktadır. İhtilaflar metni anlama ve hüküm çıkarma ameliyesi ile birlikte ortaya çıkmaktadır. Bu tabii süreçte ortak anlamlara ulaşmak için usûl ilmi geliştirilmişse de her zaman tek bir usulde birleşmek mümkün olmamaktadır. Birbirine göre farklılıklar barındıran ekollerin meseleleri çözümlenmeleri üzerinde hakemlik yapacak anlaşılmiş mezhepler arası ortak kriterler de bulunmamaktadır. Bunun sonucunda da pek çok alanda ortak doğrular değil herkesin kendi doğruları bulunmaktadır. Hakikati araştıran, onu kaynağından bağımsız görmek durumundadır. Doğruyu araştırırken "x şahsı ya da x ekolü söylediye doğrudur" gibi bir aksiyomla hareket edilemez. Zira İslâm'da yegane otorite Allah'tır.

Kelâm ilminin diyalektik karakteri ele alınan meselelere damgasını vurmuştur. Tarihsel tartışmaların gittiği yere kadar meseleleri sündürmek arzu edilmeyen izlenimlerin doğmasına da neden olmuştur. Farklı coğrafyalarda yaşayan ve çok zorlu iletişim şartlarında yaşayan selefimiz çoğu zaman meseleleri birlikte müzakere imkanlarından mahrum kalmışlardır. Bir başka husus ise naslar tarihsel meseleler bağlamında okumalara tabi tutulurken, tarihsel şartlar değiştikten sonra bile bakış açısının az çok korunmaya çalışılmış olmasıdır. Âlimlerin seleflerine olan saygılarının trajik boyutlara ulaştığı haşiye, şerh döneminden ders çıkarmak gerektiğini düşünüyoruz. Zira bir âlimin otorite görülerek görüşlerinin nakledilmesi, meseleleri incelerken delillerin titiz bir şekilde ele alınmama kolaycılığını getirmektedir. Tüm bu problemlerin önemli bir çıktısı da kelâmî kavramların toleranslı (titiz olmayan) kullanımınıdır. İrade ve meşiet kavramları arasındaki kargaşa buna güzel bir örnek teşkil eder. Yine "kader" kelimesi "Gerçekten biz, her şeyi bir ölçü ve dengede yarattık."¹ âyetinde "ölçü" anlamında kullanıldığı halde, bir çok tefsirde "Allah'ın takdiri" anlamı verilerek yorumlar yapılması², bir başka örnek olarak gösterilebilir. Âyette geçen "kader" kelimesi nicel ölçü anlamına da gelir.³ Yüce Allah kâinattaki bütün varlıkları öylesine orantılı, uyumlu ve fevkalade bir ölçü içinde yaratmıştır ki, Yaraticı'nın bu güzel, muhteşem tanzimi karşısında insan hayran kalmaktadır.

Tüm varlığa konan hassas denge ve eşsiz hesaba Kur'an gök cisimlerinden örnek vererek, dikkatlerimizi oraya şöyle yönlendirir. "*Güneş ve ay bir hesap ile (hareket etmekte) dir.*"⁴ Galile "Tanrı evreni matematik dilde yazdı"⁵ derken evren-

1 Kamer, 54/49.

2 Beyzâvi, *Envârü'l-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, thk. A. Kadir Arafât, Beyrüt, 1996, III/320; Kurtubî, *el-Camî' li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmet Abdülalim, Kahire, 1372, XVII/147-148; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrüt, 1401, IV/268; Taberî, *Camîu'l-Beyân*, Beyrüt, 1405, XXVII/110-111; Ebû's-Suûd, *İrşadu'l-Aklî's-Selîm*, Beyrüt, t.y. III/211, VIII/174; Vâhidî, *el-Veciz*, thk. S. Adnân Dâvûdî, Beyrut, 1415, II/1050, Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrüt, t.y. III/68; Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut, t.y. XXVII/93; es-Sa'âlebî, *el-Cevâhir*, Beyrut, t.y. IV/238.

3 Rağîb el-İsfehânî, *Müfredât, fi Garibi'l-Kur'an*, Kahire, 1961, 596.

4 Rahmân, 55/5.

5 Morris Kline, *Mathematics: The Loss of Certainty*, New York, 1980, 52.

deki her varlığa damgasını vuran mükemmel ölçü ve hassas dengeye işaret etmek istemektedir. Evrendeki kanunlar zamandan zamana veya mekândan mekana yahut kişilere göre değişiklik arz etseydi, insanın hangi fiziksel veya matematiksel başarısından söz etmek mümkün olabilirdi? İşte Allah'ın tabiatta var olan olguları bu şekilde belirlemesi, "kader"dir. Bu olgular *kader*'lerine ters bir şekilde hareket edemezler, yani belirlendikleri hareket tarzının dışına çıkamazlar. Meselâ Kur'an'da Allah "*Ne güneş aya yetişebilir, ne de gece gündüzü geçebilir*". Her biri bir yörüngede yüzerler"⁶ buyurmaktadır. İşte bu güneş ya da ay için belirlenmiş bir kaderdir. Bunun aksine hareket etmeleri mümkün değildir.⁷

Taklidin itikatta yeterli olmadığı kelâmcılar tarafından genelde kabul edilen bir husustur.⁸ Ayrıca zamanımızda İslam'ın çağa hitap etmesi konusunda yaşanan sıkıntıların büyük bir kısmının anlamadan ve belli bir kültürel ortamdaki anlamının kutsallaştırılıp evrenselleştirilmesinden kaynaklandığı yavaş yavaş da olsa fark edilmektedir. Dolayısıyla eski anlama biçimlerini eleştirmek, varsa yanlışları tespit etmek ve daha sağlıklı anlama biçimleri geliştirmek ilim adamları için bir zorunluluktur.⁹

Kelâmcıların meselelere yaklaşımlarını hangi saiklerin şekillendirdiğini anlamak için varlık görüşlerinden, bilgi teorilerinden, diyalektik yöntemlerinden haberdar olmak gereklidir. Gelişmiş ve kendine özgü yerleşik üslup kazanmış, Tanrı ve kainât hakkında oturmuş terminolojiye sahip Yunan düşüncesi karşısında yeni bir metod geliştirmek, terminoloji oluşturmak ve bunlardan bir tanrı ve kainat tasavvuru ortaya koymak zorunda olan İslâm bilginleri hazır buldukları bu Yunan metod ve terminolojisinden yararlanma yoluna gitmiştir. Ancak terimlerin Arapça karşılıklarının kullanılması ve içeriklerinin İslâm itikadına uygun hale getirilmesi göz önüne alındığında, onların bu davranışı taklitçi bir davranıştan öte bilinçli bir özümsemedir.¹⁰ Cüz' lâyeteccezzâ görüşüne ilk şeklini veren Ebû'l-Huzeyl el-'Allâf olmuş, bu görüşü ondan alarak gelişmesini sağlayan Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve ardılları olmuştur. Eş'arîler bu konuda Aristoteles'in ilk muharrrik ve ezeli müteharrik madde görüşüne karşı koymaya çalışmışlardır. Erken devir İslâm atomculuğuna göre atomlar, Demokritos'un ezeli, ebedi atomculuğunun aksine, yok iken var olurlar, yani yaratılmışlardır. Oluş, Demokritos'ta görüldüğü gibi atomların birleşme ve ayrılmasıyla meydana gelir, fakat oluşta mekanik bir zorunluluk ve sebeplilik yoktur. Zira bu doktrin ilâhî iradenin hürlüğü ile çelişir. Atomlar belirli sayıdadır; dolayısıyla âlem sonludur ve boşlukta durmaktadır. Atomların niteliği yoktur. Onlara sadece hareket ve sükûn nispet edilebilir. Birbiriyle bileşen atomlar cisimleri meydana getirir ve atomlar ancak cisim halinde birleştikleri zaman renk, tat, koku vb. arazları alırlar. Arazlar ise duyu yanılmasından ibaret olmayıp

6 Yâsin, 36/40.

7 Düzgün, Şaban Ali, *Din Birey ve Toplum*, Ankara, 1997, 34.

8 İbn Fûrek, Ebûbekir Muhammed b. Hasen, *Mucerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, thk. D. Gimaret, Beyrût, 1987, 319, 322; Maturidî, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, İstanbul, 1979, 3-4; Seyhzade, Abdürrahim b. Ali, *Nazmu'l-Feraid*, İstanbul, 1871, 42; Frank, Richard M. "*İlim ve Taklid Klasik Eş'arîlikte (Mütekaddimîn) Dini İnancın Temelleri*", çev. Hatice K. Arpağuş, *Kelâm Araştırmaları*, yıl:3, sayı:2, <http://www.kelam.org/dergi/sayi032/KADER03207.pdf>, 2005, 101.

9 Mert, Muhit, "*Kelâmî Tartışmaları Kur'an Âyetleriyle Temellendirmenin İçerdiği Sorunlar*", G.Ü.Ç.İ.F.D. sayı:1 Çorum, 2002, 214.

10 Karadaş, Cafer, *Bâkîllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa, 2003, 41.

fiilen mevcuttur. Şu var ki araz cisimsiz, cisim de arazsız olamaz. Atomlar tıpkı nokta gibi boyutsuz ve hacimsizdirler, ancak onların bileşik hali olan cisim üç boyuta sahiptir ve uzayda yer kaplar. Bu Demokritos'un sonsuz sayıda, ezeli, yer kaplayan atomlarının tam zıddı bir anlayıştır. Bu zıtlığa yol açan dinî sebeplerin başında kelâmcıların Allah'ın sonsuz kudret ve ilmîni sınırlamamak, özellikle de âlemin hudûsunu ispatlamak düşüncesi gelmektedir. Bu mutlak kudret ve her şeyi kuşatan ilim karşısında ezeli olmayan, yaratılmış, sonlu ve sınırlı bir âlem tasavvuruna ulaşma gayretinde olan kelâmcılar, atomculuğu bu maksat için elverişli bir model olarak tercih etmişlerdir. Eş'arî âlimlerin varlık görüşü ise "Yaratıcı" ve yaratılmış varlıkların bütününe anlatan "âlem" kavramları eşliğinde şekillenir. İbn Haldun, filozoflarla kelâmcıların cisimleri ele alışları arasındaki yöntem farkına şöyle işaret eder: "Filozofların cisimleri incelemesi kelâmcıların incelemesinden başkadır. Filozof cismi hareket ve sükûnet hali bakımından, mütekelim ise o cismi yaratana delâlet etmesi bakımından inceler."¹¹

Eş'arî'nin Allah tasavvuru fizik görüşüyle de yakından ilgilidir. Eş'arî Allah'ın iradesiyle insan iradesi arasındaki farkı şöyle anlatır: "Muhdes irade bâkî olmayan bir araz olup nefsiyle kaim değildir. Kadîm irade kadîm ve bâkîdir, araz değildir."¹² Eş'arî, insan iradesini kevnî irade dahilinde düşünmektedir. Tüm fiiller Allah'ın kudreti ve yaratmasıyla ortaya çıktığına göre insanın iradesi kevnî irade (Allah'ın yaratma anlamına gelen iradesi) kapsamında bulunan muhdes irade olacaktır.¹³ Bu anlayış insanın iradesini zayıflatmak için ortaya atılmış değildir. Şayet irade, kudret ve fiil, kozmik bir anlam ifade ediyorsa ve bütünüyle varlık Allah'ın yaratması çerçevesine giriyorsa o zaman yaratılmışlıktan pay almayan bir şey yok demektir.

İRÂDE

İnsan fiilleri ve hürriyeti meselesinin esas dayanağı şüphesiz ki, Allah'ın iradesi yanında, insanın da irade hürriyeti olup olmadığıdır. Bir başka ifadeyle irade, insan hürriyetinden bahsedebilmenin ön koşuludur. İnsan, fiillerini şu veya bu şekilde yapmayı ya da yapmamayı tercih edip seçebilmeli ki onun hürriyetinden bahsedilebilsin. Aksi halde hürriyet söz konusu değildir.¹⁴ Mu'tezile'ye göre, insanın seçme hürriyetine sahip olduğunun idraki, delile ihtiyaç bırakmayacak derecede açık seçik bir husustur.¹⁵ Akli ve nakli deliller insanın hür bir varlık olduğuna delâlet etmektedir. İnsanın ahlâkî otonomluğu sorumluluğunun da temelini teşkil eder.

Kur'an'ı Kerim'de pek çok âyet insanın hür iradeli bir varlık olduğunu anlatmaktadır. Bunlardan bazıları şöyledir: "*Ey Rasûlüm sen de ki: İster inansınlar*

11 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Z. Kadiri Ugan, İstanbul, 1989, II/538; Neşşâr; Ali Sami, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Kahire, 1977, I/473-476; Kutluer, İlhan, "*Cevher*", D.İ.A. İstanbul, 1993, VII/453.

12 İbn Furek, a.g.e. 69.

13 Davud, Abdülbarî Muhammed, *el-İrâde 'inde'l-Mu'tezile ve'l-Eşâ'ire*, Beyrut, 1996, 147.

14 Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, İstanbul, 1997, 51.

15 Arslan, Hulusi, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn-Kubh) Problemi*, (E.Ü.S.B.E. Neşredilmemiş Doktora Tezi) Kayseri, 1999, 132.

isterlerse inanmasınlar.”¹⁶ “Onlara ne oluyor ki, Rablerine imana davet edildikleri halde Allah'a ve Resulüne iman etmezler.”¹⁷ “Onlar yeryüzünde idareye geçtikleri zaman fesat çıkarmaya, ekini ve nesli mahvetmeye koşarlar, halbuki Allah fesadı sevmez.”¹⁸ “Şüphesiz Allah yapacağınız her hayrı bilir.”¹⁸ “Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar. Herkesin kazandığı (hayır) kendine, yapacağı (şer) de kendinedir. Rabbimiz! Unutursak veya hataya düşersek bizi sorumlu tutma.”¹⁹ “Müşrikler 'Allah bize bunu emretti' diyerek atalarının yanlış yolarına devam ederler. Ey Resulüm sen de ki: 'Allah çirkin şeyleri emretmez.’”²⁰ “Kendi iradeleri ile kazandıklarına az gülsün çok ağlasınlar.”²¹ “Onlar yaptıklarının karşılığı olarak ebedi kalmak üzere Cennete girecek olanlardır.”²² “Kim iyi bir iş yaparsa, bu kendi lehinedir. Kim de kötülük yaparsa aleyhinedir. Rabbin kullara zulmedici değildir.”²³ “Kim bir günah kazanırsa onu ancak kendi aleyhine kazanmış olur. Allah her şeyi bilicidir, büyük hikmet sahibidir.”²⁴ “Artık kazanmakta olduklarının cezası olarak az gülsünler, çok ağlasınlar!”²⁵ “Şüphesiz biz ona (doğru) yolu gösterdik. İster şükredici olsun ister nankör.”²⁶ “(Resulüm)! Şüphesiz biz bu Kitab'ı sana, insanlar için hak olarak indirdik. Artık kim doğru yolu seçerse kendi lehinedir; kim de saparsa ancak kendi aleyhine sapsın olur. Sen onların üzerinde vekil değilsin.”²⁷ “Gerçekten hiçbir günahkâr, başkasının günah yükünü yüklenemez. Bilsin ki insan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur.”²⁸ Bunun yanı sıra koyu bir cebr anlayışını dile getirip reddeden Kur'an âyeti şöyledir: “Putperestler diyecekler ki: «Allah dileseydi ne biz ortak koşardık ne de atalarımız. Hiçbir şeyi de haram kılmazdık.» Onlardan öncekiler de aynı şekilde (peygamberleri) yalanladılar ve sonunda azabımızı tattılar. De ki: Yanınızda bize açıklayacağınız bir bilgi var mı? Siz zandan başka bir şeye uymuyorsunuz ve siz sadece yalan söylüyorsunuz.”²⁹

Tam bir irade hürriyetinin olmadığı görünümü veren bazı âyetler de şunlardır: “Biz Cehennem için bir çok cin ve insan yarattık. Onların kalpleri vardır, ama anlamazlar. Gözleri vardır ama görmezler. Kulakları vardır, ama işitmezler. Onlar hayvanlar gibidirler, hatta onlardan da daha alçaktırlar. İşte gafiller onlardır.”³⁰ “Allah'ın izni olmadan kimse iman edemez. Allah akıllarını kullanmayanları rezillikle azaba düşürür. Sen onların akıllarına hitap etmek için semavatta ve yeryüzünde ne kadar hikmet delilleri varsa göster. Ancak bütün bu deliller inanmayacak olanlara bir fayda sağlamaz.”³¹ “Sizi de yaptıklarınızı da yaratan Allah'tır.”³² “Allah her şeyin yaratıcısıdır. Her şeyin vekili ve yöneticisi de O'dur. Her şeyin

16 İsrâ, 17/107.

17 Hadîd, 57/8.

18 Bakara, 2/205, 215.

19 Bakara, 2/286.

20 A'râf, 7/28.

21 Tevbe, 9/82.

22 Ankebüt, 29/14.

23 Fussilet, 41/46.

24 Nisâ, 4/111.

25 Tevbe, 9/82.

26 İnsân, 76/3.

27 Zümer, 39/41.

28 Necm, 53/38-39.

29 En'am, 6/148.

30 A'râf, 7/179.

31 Yûnus, 10/100-101.

32 Sâffât, 37/96.

anahtarı O'nun elindedir.”³³ “Allah kimi saptırsa, bundan sonra artık onun hiçbir dostu yoktur. Azabı gördüklerinde zalimlerin: Dönecek bir yol var mı? dediklerini görürsün.”³⁴ “Hevâ ve hevesini tanrı edinen ve Allah'ın (kendî katındaki) bir bilgiye göre saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözünün üstüne de perde çektiği kimseyi gördün mü? Şimdi onu Allah'tan başka kim doğru yola eristirebilir? Hâla ibret almayacak mısınız?”³⁵

Bu âyetler birbirine zıt manalar ifade eder gözükse de gerçekte öyle değildir. Bu âyetleri tek başına değil iki grubu da birlikte mütalâa etmek gerekir. Âyetlerin bağlamına, ilintili olduğu hadiselerle bakmak, semantik tahliller yapmak bu ifadeleri kolayca vuzuha kavuşturmaktadır. Şayet bu âyetler birlikte ele alınmazsa cebir ya da mutlak ve bağımsız irade anlayışına ulaşılabilir. Bütüncül bir yaklaşım sergilendiğinde Kur'an'dan insanın sınırlarını aşan mutlak bağımsızlık çıkmayacağı gibi, insan sorumluluğunu kaldıran bir cebir anlayışı da çıkmaz.

İslâm ilâhiyatçılarının tamamı, Allah'ın dileyen (mürîd) ve dilediğini gerçekleştiren (fa'âl limâ yürîd) yüce bir varlık olduğunda ittifak etmekle birlikte bu sıfatın mânası, zâtıyla münasebeti, kadîm veya hâdis oluşu gibi konularda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunları şu noktalarda toplamak mümkündür: a- Allah'a gerçek olarak değil mecazî anlamda irade sıfatı nispet edilebilir. Allah'ın dilemesi kendi fiiliyle ilgili ise mecbur olmadan yaratması, başkasının fiiliyle ilgili ise emretmesi demektir. b- İrade selbî bir sıfat olup Allah'ın bizzat mürîd olduğunu, iradesiyle zâtı arasında başkâlığın bulunmadığını ve hiçbir engel olmaksızın fiillerini mümkün kıldığını ifade eder. Buna göre irade Allah'ın fâili muhtâr olduğunu, fiillerini hür olarak gerçekleştirdiğini gösteren ve zâtının aynı olan bir sıfattır. Bu görüşü Dirâr b. Amr ile Neccâriyye âlimleri benimsemiştir. c- İrade, Allah'ın yaratıklara ilişkin en uygun ve en kâmil düzeni bilmesi, nesne ve olayların buna uygun olarak vuku bulması demek olup ilim sıfatına râcidir. İslâm filozofları bu kanaattedir. d- İlâhî fiillerin tabiatta farklı şekillerde vuku bulması belirleyici bir irade sıfatının varlığını kanıtlar. Ancak irade, Allah'ın zâtında veya O'nun dışında herhangi bir mahalde bulunmayan hâdis bir fiilî sıfattır. Zira kadîm olsaydı tevhid ilkesine aykırı düşen kesret durumu doğardı. Mu'tezile'nin Basra ekolüne bağlı âlimlerinden Ebû Ali el-Cübbâi, Ebû Hâşim, Kadî Abdülcebbâr bu görüştedir. e- Allah hakkında “diledi, diler, dilemez” demek mümkün ise de O'nun zâtıyla kaim ezeli bir irade sıfatının bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Zira irade ezeli olunca irade edilen şeylerin de ezeli olması gerekir. İbn Hazm bu görüşü savunmuştur. f- Allah zâtıyla kaim ezeli bir irade sıfatıyla diler. Yaratıkların değişik zamanlarda meydana gelişi ve farklı özellikler taşıması onları yaratan varlığın iradesinin bulunduğunu gösterir. Ayrıca irade sıfatına sahip olmak bir üstünlük ve yetkinliktir. Allah varlıkların en yücesi ve en yetkini olduğuna göre zâtından ayrılmayan bir irade sıfatı bulunmalıdır. Aksi takdirde O'nun fiillerini yaparken mecbur olması gerekir (fâili muztar). Nasların yanı sıra akli deliller de Allah'ın fâili muhtâr olduğunu kanıtlar. Bu sıfat hâdis olamaz. Çünkü sonradanlık Allah'ın zâtına nisbet edilemez. İslâm ilâhiyatçılarının çoğunluğunu oluşturan

33 Zümer, 39/62-63.

34 Şûrâ, 42/44.

35 Câsiye, 45/23.

Selefiye âlimleriyle Eş'ariyye, Mâtüridiyye ve Şia ekollerine mensup kelâmcıların tamamı bu görüşü benimsemiştir. Allah'ın zâtıyla sıfatları arasındaki münasebetin mahiyetini akıl ilkelerine dayanarak nihaî şekilde açıklamak mümkün olmakla birlikte irade sıfatı konusunda çoğunluğun benimsediği bu son görüşün daha isabetli olduğu kabul edilmelidir.³⁶

İbn Teymiye ilâhî iradeyi tekvîni ve teşrîi olmak üzere ikiye ayırır. Tekvîni irade Allah'ın yaratmasına taalluk eder. Tüm yaratıklar bu iradeye tabidir. Muhabbet ve rızâ demek olan teşrîi irade, meydana getirmek istediği şeyin vukuunu mutlak olarak gerektirmez. Tekvîni irade hayır ve şerri kapsarken teşrîi irade yalnız hayra ilişkindir.³⁷ Yine ibn Teymiye'nin bu taksimini göz önünde bulundurarak Allah'ın iradesinden bahseden âyetlerin meâli aşağıda ifade edildiği gibi anlaşılabilir. Bu taksime göre Zümer Sûresinde Allah'ın küfrü istemediği halde bunun insan için mümkün olduğu şöyle anlatılmaktadır: *"Eğer inkâr ederseniz, şüphesiz Allah, size muhtaç değildir. Bununla beraber O, kullarının küfrüne razı olmaz (istemez). Eğer şükrederseniz sizden bunu kabul eder."*³⁸ Bakara Sûresindeki şu âyette geçen şâe (شاء) fiiline yukarıdaki taksimde sözü edilen tekvîni irade kapsamında "yaratma" anlamı verilirse daha doğru bir meâlê ulaşılır kanaatindeyiz. *"Allah sistemi farklı oluştursaydı (insanı hür bir varlık olarak yaratmasaydı), o peygamberlerden sonra gelen milletler, kendilerine açık deliller geldikten sonra birbirleriyle savaşmazlardı. Fakat onlar ihtilafa düştüler de içlerinden kimi iman etti, kimi de inkâr etti. Allah sistemini farklı oluştursaydı birbirleriyle savaşmazlardı; lâkin Allah dilediğini yapar."*³⁹ Nitekim bu âyetteki şâe (شاء) kelimesinin yaratma anlamına geldiğine ve yukarıdaki âyette ilgili kısma "sistemini farklı oluştursaydı..." şeklinde anlam verilmesinin doğruluğuna bir başka âyetle delil getirilebilir. *"Şeytan onların ayaklarını kaydırıp haddi tecavüz ettirdi ve içinde buldukları (cennetten) onları çıkardı. Bunun üzerine: Bir kısmınız diğerine düşman olarak ininiz, sizin için yeryüzünde barınak ve belli bir zamana dek yaşamak vardır, dedik."*⁴⁰ İnsana yeryüzünde iyiyi de kötüyü de işleyebilecek bir potansiyel verilmiştir. "Bir kısmınız diğerine düşman olarak ininiz" ifadesiyle de verilen hür iradenin doğası gereği yeryüzünün irade çarpışmasına sahne olacağına işaret olunmaktadır. Son tahlilde anlatılmak istenen Allah'ın dünyadaki sistemini insanların iradeli varlıklar olmasına bina etmiş olduğudur.

Makalede irade, kesb, kudret ve yaratma konuları üzerinde Eş'arî ile Mu'tezile arasındaki tartışmalar müzakere edilecektir. Zira Eş'arî'nin mevcut eserlerinden hareket edildiğinde konuyu temelde Mu'tezile ile tartıştığı ortadadır. Filozoflar Allah'ın Mürîd oluşunun ancak selbî anlam taşıdığı görüşündedirler. en-Neccâr da onların bu görüşüne muvafakat eder. Mu'tezilî âlimlerden Nazzâm ve el-Ka'bî'ye göre irade Allah'ın sıfatlarına nispet edilirse yaratma (halk) anlamına gelir. Şayet Allah'ın iradesi insan fiillerine izafe edilirse o zaman da emir anlamına gelir.⁴¹ Eş'arî, Ehl-i Sünnet'in Allah'ın ezeli bir irâde ile Mürîd olduğu görüşünde olduklarını kaydeder. Mu'tezile'nin Basra kolu ise, O'nun bir yerde olmayan

36 Yavuz, Yusuf Şevki, "İrade", D.İ.A. İstanbul, 2000, XXII/380.

37 İbn Teymiye, *Kitâbu'l-Furkân*, Beyrut, 1401, IV/113.

38 Zümer, 39/7.

39 Bakara, 2/253.

40 Bakara, 2/36.

41 Âmidî, Seyfuddin, *Ğâyetü'l-Merâm fi İlmî'l-Kelâm*, thk. H. Mahmûd Abdüllatif, Kahire, 1391, 52.

(lâ-fi-mahallin) sonradan olma (hâdis) bir irâde ile irâde ettiğini ileri sürmüştür. el-Kabî ve Nazzâm Yüce Allah'ın hakiki bir irâdesinin bulunmadığını iddia etmişlerdir. İleri sürdüklerine göre, eğer, "Yüce Allah, fiilinden bir şeyi irade etti" denirse, bunun anlamı, "O bu fiili işledi" demektir; ve eğer, "O, kendi katından bir fiili irâde etti" denirse, bu da, "O fiili buyurdu" demektir. Böylece demişlerdir ki: "Her iki durumda da Onun irâde ile vasıflandırılması mecazîdir; tıpkı Yüce Allah'ın, "Yıkılmak isteyen (yıkılmağa yüz tutan) bir duvar gördüler. O, onu doğrultuverdi. Öteki de dedi ki: Dileseydin buna karşı bir ücret alabilirdin"⁴² âyetinde olduğu gibi duvarın istekle vasıflanışı mecazdır."⁴³ Eş'arî, Allah'a "duvar"a nispet edilen irade gibi mecazen irade nispet edildiği, hakikatte irade sahibi olmadığı iddiasını, yapılan kıyasa karşı çıkararak reddeder. Zira cansız varlıklar doğaları gereği irade sahibi olmadıkları halde Allah Teâlâ'nın irade sahibi olması imkansız değildir. Eş'arî, iradenin duvara nispet edilmesinin bir anlatım üslubundan kaynaklandığını söyler. Ona göre "duvarın iradesi olmadığı halde iradesinden mecazen bahsedildiği gibi Allah'ın da hakikatte iradesi olmadığı halde iradesinden mecazen bahsedilmektedir" gibi bir çıkarımda bulunmak yanlış bir istidlal yürütmekten ibarettir. Mesela "Bir şeyi yaratmak istedi mi, ona sadece "ol" der, o da hemen oluverir"⁴⁴ âyetinde de böyle bir anlatım üslubu yatar. Yoksa Allah'ın yaratması için "ol" demesine ihtiyaç yoktur. Burada yaratmayı anlatmak için böyle bir sözün zikredilmesi mecazendir.⁴⁵

Eş'arî, Mu'tezile'den "irade"yi "emir" ile özdeşirenleri eleştirir. Eğer emretmesi mümkün olduğu halde, şayet emretmiyorsa onu çirkin görüyor olması gerekir. Buna göre, itaat sayılmayan bütün mubahlarla ilgili nehiy nazil olabilir. Eğer Allah bir şeyle ilgili emir indirmediyse, onu çirkin görmüş olması gerekir. Bu da tüm mubahların günah olmasını gerektirir."⁴⁶ Cübbâî, Eş'arî'ye, "Sana göre tâat ne demektir?" diye sormuş; o da, "emre uymaktır" deyip, onun bu konudaki görüşünü sormuştur. Cübbâî, "Bana göre tâatın aslı, irâdeye uymaktır. Başkasının istediği şeyi yapan herkes, o kişiye itaat etmiş demektir" cevabını vermiştir. Bunun üzerine Eş'arî, "bu esasa göre, Yüce Allah'ın, kulunun istediği şeyi yapması halinde, kuluna itaat etmiş olacağını kabul etmen gerekir" demiş; o da bunu kabul etmek zorunda kalmıştır. Eş'arî'ye göre eğer Yüce Allah'ın, kendi kuluna mutî olması caiz olsaydı, O'nun kuluna boyun eğmesi de caiz olurdu. Oysa Allah, bundan münezzektir."⁴⁷ Eş'arî Allah'ın iradesinin emir anlamında anlaşılmasının bizi çelişiklere götürceğini savunmaktadır.

Eş'arî'ye göre Yüce Allah'ın iradenin zıddıyla nitelenmiş olması mümkün değildir. Çünkü bu onun herhangi bir şekilde bir şeyi irade etmemesini gerektirir. Zira eğer Allah Teâlâ iradenin zıddıyla nitelenmiş ise bunun kadîm olması gerekir. Kadîm olanın hudûsu imkansız olduğu gibi, kadîmin yokluğu da imkansızdır. Yokluğu imkansız olduğuna göre yaratıcının herhangi bir şekilde bir şeyin

42 Kehf, 18/77.

43 Bağdâdî, *Mezhepler Arasında Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlah, Ankara, 1991, 132.

44 Bakara, 2/117.

45 Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *el-Lüma' fi'r-Reddi 'Alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, thk. Richard J. McCarty, Beyrût, 1953, 16.

46 Eş'arî, *Luma'*, 29.

47 Bağdâdî, *Mezhepler Arasında Farklar*, 133.

filini kastedip onu irade etmemesi gerekir ki bu da fasittir. Bu fasit olduğuna göre Allah'ın daima irade sahibi olduğu sabit ve sahih olur."⁴⁸ Eş'arî'ye göre ayrıca Allah'ın dilemediğinin vuku bulması imkânsız olduğundan dilemediğinin başkası tarafından meydana getirilmesi de imkânsızdır.⁴⁹ İrade edilmesi mümkün olan her şeyi Allah irâde eder. Bu tartışmalarda görüldüğü gibi irade bahsinde Eş'arî'yi en çok ilgilendiren husus Mu'tezile'nin Allah'ın iradesini nefyetmesidir.

Eş'arî, irade ve meşiet kavramları arasındaki anlam farkını dikkate almamakla beraber Kur'an'da hidayet ve dalaletten bahseden ayetlerde şâe (شاء) filini yaratma anlamında ele almaktadır. Nitekim genel bir yöntem olarak Eş'arî, insanın iradesi ile Allah'ın iradesinin aynı file taalluk etmesi halinde Allah'ın iradesini yaratma anlamına yükler. Eş'arî'lerin anlayışına göre yüce Allah cismin de arazın da, hayrın da şerrin de yaratıcısıdır. Hasılı Allah kendisi dışında, her şeyin yaratıcısı olması bakımından insanların kesblerinin de yaratıcısıdır.⁵⁰ Nitekim Eş'arî, el-Kabî ve Nazzâm'ın "Allah'ın, fiilinden bir şeyi irade etmesinin" "O bu fiili işledi, yarattı" anlamına geleceği şeklindeki görüşlerine iradeyi daha geniş kabul etmekle beraber itiraz etmemektedir. Selefîye de bunu "tekvîni irade" olarak adlandırmıştır.

Eş'arî, Allah ile insanın iradesinin aynı file taalluku hususunda şu örneği verir: Cenab-ı Hak, Âdem (a.s.) in oğlundan naklen kardeşine şöyle dediğini haber vermiyor mu: "Beni öldürmek üzere elini bana uzatarsan, ben seni öldürmek için sana elimi uzatmam. Çünkü ben, âlemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım. Ben, hem benim ve hem de kendi günahını yüklenip cehennemliklerden olmanı isterim. Zulmedenlerin cezası budur."⁵¹ Eş'arî'ye göre Hâbil kardeşi Kâbil'in azab görmemesi için kendisini öldürmemesini istemiş fakat öldürürse onun katli günahını ve diğer günahlarını da yükleneceğini ve cehennemliklerden olacağını söylemiştir. Ama kardeşinin öldürme fiilini işlemesini irade etmiştir. "Katli" fiili ise bir "sefeh"tir. Bununla birlikte kendisi "sefih" olmamıştır. O halde Allah Teâlâ kullarındaki sefahi yarattığı zaman bu sefihin kendisine nispet edilmesi de bunun gibidir.⁵² Eş'arî bu örnek ile Allah'ın iradesinin kulun iradesine taallukunu şahitteki bir örneğe kıyas ederek açıklamaya çalışmaktadır. Esasen bu kıyasa dayanılacak olursa, fiillerinde insanın rolünün hiçte küçültülmediği görülmektedir. Zira bu örnekte fiilin ortaya çıkmasında esas pay Kabil'e kıyasla irade anlamında insana verilmektedir. Hâbil'in iradesine kıyas edilen ilahî iradenin hadisedeki rolü Kâbil'in (insanın) iradesiyle ortaya çıkar ve Allah'a yaratmayı atfeder. Allah'ın iradesini pekiştirme hususundaki gayreti bazen Eş'arî'nin insan iradesiyle ilgilenmediği ya da onu önemsemediği gibi bir izlenime yol açmaktadır.

İnsana hiçbir hürriyet tanımamak tecrübeye aykırıdır. Ancak bu hürriyet, *mutlak* bir hürriyet olmayıp, belli bir çerçevede faal olan, bir bakıma *izafî* bir hürriyettir. Her ne kadar ezeli bilgi ile insan hürriyetini bir arada düşünmek zihni zorluyor olsa da günlük hayatta, yani pratikte insan hür olduğunu hissetmekte,

48 Eş'arî, *Luma'*, 18.

49 Eş'arî, *Luma'*, 28.

50 Davud, *el-İrade*, 140.

51 Mâide, 5/28-29.

52 Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine, 1975, 45.

kendi irade ve isteğine göre tercihte bulunabilmektedir.⁵³ Gerçekte insan hürriyeti bile kozmik itaatin bir sonucudur. Zira kendimizi biz yaratmadık. Nitekim herkes kendisi hakkında var olmayabilirdim, diye de düşünebilir. Bu bizim hayvanlarla bir olan yanımızdır. Fakat buna ilaveten kendi kendimize karar verme yeteneğimiz var. Hürriyetimizle varız ve otomatik olarak herhangi bir tabiat kanununun emrinde değiliz. Biz, bize hürriyetimizle birlikte hediye edildik. Bu nedenle kendimize teşekkür borçlu olmadığımızı da biliyoruz. Tabiat kanunlarının kaçınılması mümkün olmayan bir baskısıyla değil, hürriyetimizle birlikte yaratıldığımızı biliyoruz. İnsan ne kadar hürse, Tanrı da onun için o kadar kesindir. Zira hür olduğum yerde, kendi kendime var olmadığımın eminim. İnsanlar hiçbir zaman kendi kendilerine yeter değildir.⁵⁴ Eş'arî yöntem olarak Allah'ın iradesi konusunda titiz davranır ve her türlü şaibeden uzak olmasına dikkat eder. İnsanın irade hürriyetini anlatmak için Ehl-i Sünnet âlimleri kesb kavramını tercih etmişlerdir. Kesb insan fiilini ef'allahtan ayırt etmeye yarayan bir kavram olarak görülmüştür.

KESB TEORİSİ

Kesb kelimesi Kur'an'da üç farklı anlamda kullanılır: a- Kalbi fiil olarak kalbin akdi ve azmidir. "Allah sizi yeminlerinizdeki yanılmadan dolayı sorumlu tutmaz. Sizi kalblerinizin kesbettiklerinden (kazandıklarından) sorumlu tutar."⁵⁵ b-İnsanda eylem olarak tezahür eden pozisyonlardır. "Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar. Herkesin kazandığı (hayır) kendine, yapacağı (şer) de kendinedir. Rabbimiz! Unutursak veya hataya düşersek bizi sorumlu tutma. Ey Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır bir yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği işler de yükleme! Bizi affet! Bizi bağışla."⁵⁶ c-Ticari anlam ifade eder. "Ey iman edenler, kesbettiklerinizin (kazandıklarınızın) ve sizin için yerden çıkardıklarımızın helal ve iyisinden harcayn..."⁵⁷

Kesb teorisi, Mu'tezile'nin ihtiyarî fiillerde kulu ilâhî irade ve kudretten bağımsız hale getiren anlayışı ile Cebriyye'nin fiillerinin meydana gelişinde kulun etkisi bulunmadığını iddia eden görüşü arasında mütedit bir fiil anlayışına ulaşmak için Sünnî âlimlerince düşünümlüp geliştirilen üçüncü bir teoridir.⁵⁸ Kesb teorisi her ne kadar Eş'arî kelâmının bariz özelliklerinden biri ise de, kelâmda bir teknik terim olarak onu ilk kullananlardan biri Dırâr b. Amr'dır. Watt, kesb konusunun Dırâr'ın Mu'tezile'den ayrıldığı konulardan biri olduğunu kaydetmektedir.⁵⁹ Kesb kavramı teknik anlamıyla Ebû Hanife'nin Fıkh-ı Ekber'inde de yer alır.⁶⁰ Kesb terimini teknik anlamıyla ilk kullananın Ebû Hanife olduğunu söyleyebiliriz.⁶¹ Eş'arî ve büyük talebesi Bâkallâni, Kur'an'dan hareketle ve Ebû Hanife'yi takiben kesb

53 Özcan, Hanifi, "Bilgi-Obje İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti", D.E.İ.F.D. sayı: 5, İzmir, 1989, 282.

54 Jaspers, Karl, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 1981, 76-77.

55 Bakara, 2/225.

56 Bakara, 2/286.

57 Bakara, 2/267.

58 Yavuz, Yusuf Şevki, "Kesb", <http://yusufsevkiyavuz.com/?p=86> 2008.

59 Watt, W. Montgomery, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, 1948, 104-106.

60 Aliyyu'l-Kâri, *Şerhu Fıkhî'l-Ekber*, çev. Y. Vehbi Yavuz, İstanbul, 1981, 118.

61 Turhan, Kasım, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul, 1996, 61.

sözcüğünü benimsemişlerdir. Watt'a göre bu şekilde "İrade-i Cüz'iyeye" çatışmasında eski okulun aşırı kaderciliği ile Rasyonalistlerin aşırı hürriyetçiliği arasında bir orta yol ortaya konmuştur.⁶² Matürîdî'ye göre ihtiyarî fiillerin Yüce Allah'a da izafe edilişi onların kullara aidiyetini ortadan kaldırmaz. Fiiller, mahiyetleri itibarıyla Allah tarafından yaratılmaları ve bir zamanlar yokken O'nun tarafından icat edilmeleri açısından Allah'a kesb edilmeleri ve işlenmeleri (kesb, fiil) açısından da insanlara aittir.⁶³

Mu'tezile çoğunluğunun ahlâkî hürriyet adına, ilâhî kudreti nispeten ihmal etmelerine karşılık cevher ve araz dualizmine dayalı bir kozmolojiyi benimsemeleri kendilerinin ahlâk anlayışlarını da tehlikeye sokacak mâhiyettir. Bu noktada, düşüncenin diyalektik karakteristiği kendisini bir kez daha gösterecek ve bir yandan, insan fiilleri de dahil âlemdeki her şeyi Allah'ın mutlak kudret ve yaratmasının dışında bırakmayacak, öte yandan, ahlâkî sorumluluğun temellendirilmesi için bir şekilde insanın da bu faaliyete katılmasını sağlayacak bir formül ortaya çıkmakta gecikmeyecektir. İşte, bu iki zıt görüşü uzlaştırma çabası gibi görünen bu formül kesb veya iktisâb teorisidir.⁶⁴

Ehl-i İspat'a göre Allah'ın hakikî anlamda fiilde bulunmasının anlamı yaratmadır. İnsan ise hakikî anlamda fail değil, hakikatte ancak müktesibtir. Ancak yaratan hakikî anlamda fiilde bulunabilir. Zira lügatte fâil, hâlik anlamına gelir. Eş'arî'ye göre şayet insanın bir kısım kesbini yaratması mümkün olsaydı, tüm kesbini de yaratması mümkün olurdu.⁶⁵ en-Nâşî dışındaki bütün Mu'tezile insanın mecaz değil hakikî anlamda fâil, muhdîs, muhterî, münşî olduğu kanaatinde. en-Nâşî'ye göre ise insan hakikî anlamda fiilde bulunmaz ve ihdas etmez. O, Allah'ın insanın kesbini ihdas ettiği kanaatinde de değildir.⁶⁶ Ehl-i İspat'tan Yahya b. Ebî Kâmil ise "Allah ancak mecazî anlamda fiilde bulunandır. Gerçekte insan müktesib, Allah ise Hâlik'tır." demektedir.⁶⁷ Eş'arî kesb kavramını insan fiilini bütünüyle ifade etmek için daha geniş bir çerçevede ele almaktadır. Bu suretle Mu'tezile'nin insanın yaratması (ki buna yaratma anlamında fâil olması da dahildir) anlayışına duyduğu tepki nedeniyle insanın fiili yerine kesb kavramını kullanır. Zira ona göre kesb insana hakikî anlamda nispet edilirken fiil mecazen nispet edilmektedir.

Mu'tezile'nin, insanın mutlak hürriyeti adına bir ölçüde ilâhî irâde ve kudreti sınırlandıran ahlâk anlayışına karşılık, geliştirdikleri kesb nazariyesi ile Bağdadî gibi sünî yazarların tasvibini kazanan Dırâr ve özellikle Neccâr insanın hürriyet alanını belli bir ölçüde sınırlandırmış oldular. Bu nazariye ile, kendi fiillerinin fâili yahut yaratıcısı olarak görülen Mu'tezilî insan anlayışından gittikçe Dırâr'ın, Allah tarafından yaratılan fiilleri kazanan anlamında gerçek fail olan insana, oradan da yine müktesib anlamında yalnızca fail diye nitelenen Neccâr'ın insan anlayışına ve nihayet, onu sadece mecazî fail sayan en-Nâşî'nin insan anlayışı-

62 İkbâl, a.g.e. 57.

63 Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2003, 287.

64 Turhan, a.g.e. 60.

65 Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, neşr. Helmut Ritter, Beyrût, t.y. 571.

66 Eş'arî, *Makâlât*, 539.

67 Eş'arî, *Makâlât*, 540.

na ulaşıldı. Böylece, çeşitli formlarıyla kesb öğretisi insan fiilleri konusunda, bir yandan Allah-insan ilişkisinde, Mu'tezile'nin insandan yana tutumuyla bozulan dengeyi yeniden kurmaya çalışırken, öte yandan, hemen hemen adı bu öğretiyile özdeşleşen sünnî Eş'arî okulunun doğuşuna zemin hazırlamış oldu.⁶⁸

Eş'arî'ye göre "kesb, muhdes (yaratılmış) bir kuvvetle müktesipten (kesbeden insandan) vaki olan (meydana gelen) şey"dir.⁶⁹ Fakat bu "kesb" den ibaret olan kulun fiilinin "kâsib"inin de Allah olduğu mânâsına gelmemektedir. Allah'tan başka fail, kâdir yoktur ifadeleri Allah'tan başka yaratıcı yoktur anlamına gelir.⁷⁰ Eş'arî, hakiki failin Allah olduğu kanaatindedir. Failin mânâsı muhdis olup o da yokluktan varlığa çıkarandır.⁷¹ İbn Fûrek Eş'arî'nin Allah'a isnad edilen fiil ile yaratmayı hakikî anlamda farksız kabul ettiğini belirtir. O, Allah'ın fâil olmasını bu şekilde hususî anlamda kullanmaktadır. Muhdes varlığı da hakikî anlamda müktesib olarak niteler.⁷²

Kur'an terimlerine sadık kalmaya gayret eden Eş'arî'nin insanı fâil olarak isimlendirmekten kaçındığını görmek enteresandır.⁷³ Halbuki Kur'an'da "*Rabb-nize kulluk edin ve hayır işleyin ki kurtuluşa eresiniz.*"⁷⁴ buyurulmaktadır. Kanaatimizce bazı Mu'tezile âlimlerinin yaratma konusundaki aşırılıkları karşısında tepkisel bir tavır sergilemektedir. Diğer yandan Kur'an'da yaratma (halk) kavramının da insan için kullanıldığına şahit olmaktayız. Nitekim bir insan olduğu halde Hz.İsâ'ya (a.s.) Kur'an'da "halk" fiili atfedilmektedir.⁷⁵ Gerek Mâtürîdî gerekse de Eş'arî âlimler insan için yaratma fiilini kullanmamaya özen gösterirler. Bunun yanı sıra Mu'tezilî âlimler de her ne kadar insan için yaratma (halk) kavramını kullanmış olsalar bile insan "hâlik" sıfatını vermekten kaçınmışlardır. Bu durumda fiil, halk ve kesb kavramları bu mezheplerin anlayışlarına göre anlam kazanmış diyebiliriz. Eş'arî Mu'tezile'ye olan tepkisinden dolayı fiil-fâil kavramını bile yaratma ile eş değer görerek "kesb" kavramını yaygınlaştırmaya çalışmıştır. Mu'tezile ise Cebri anlayışın fiillerde insanın rolünü zayıflattığını düşünerek insan fiillerini güçlü bir şekilde ifade ederek bu sorunu gidermeye çalışmaktadır. Hakikatte hangi kavramı kullanırlarsa kullansınlar hiçbiri insana ilâhî bir güç ve fiil atfetmemişlerdir. Muhammed Ammâra, Mu'tezile'nin "halk" kelimesini bir şeyi örnek ve şekil olmadan meydana getirme, ortaya çıkarma, yoktan var etme anlamında değil de özellikle Eş'arîler ve başka âlimlerin de açıkladığı gibi insanın belli bir "takdir" (ölçüp tartma) neticesinde bir şeyi yapması ve işlemesi anlamında aldıklarını söyler. Bu ölçüp tartmayı ve buna göre fiili işlemeyi insana nispet etmelerinden dolayı Mu'tezile kaderi de insana nispet etti. Yaratmayı ölçüp tartma ve işleme anlamında aldıkları için insanı kendi fiillerini yaratmakla nitelendirmekte sakınca görmemişlerdir.⁷⁶

68 Turhan, a.g.e. 71.

69 Eş'arî, *Luma'*, 42.

70 Eş'arî, *Luma'*, 39.

71 İbn Fûrek, a.g.e. 91.

72 İbn Fûrek, a.g.e. 91.

73 Bkz. Yazıcıoğlu, M. Sait, *Mâtürîdî ve Nesefti'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara, 1988, 66.

74 Hac, 22/77. وَأَفْعَلُوا الْحَيْرَ

75 "Ben (Hz.İsâ) çamurdan kuş şeklinde bir şey yapar, ona üflerim. O da Allah'ın izniyle hemen kuş oluverir." *Âl-i İmrân*, 3/49

76 Muhammed Ammâra, *el-Mu'tezile ve Müşkiiletü'l-Hurriyeti'l-İnsân*, Kahire, 1988, 71.

Eş'arî, kesbin insana aidiyetinin ispatlanması için onun insan tarafından yaratılmasını gerekli görmez. Ona göre fiille yaratıcısı nitelenir gibi bir bağıntı kurulacak olursa, Allah'ın da yarattığı fiille nitelenmesini normal görmek gerekir. Şöyle ki, şayet Allah Teâlâ'nın benim için yarattığı kesbin yaratıcısı ben olsaydım, zorunlu hareket edenin hareketini Allah yarattığına göre onunla Allah'ın müteharrik olması gerekirdi. Allah'ın onu başkasının hareketi olarak yaratması nedeniyle bu mümkün olmadığına göre, dedikleri şey bizi bağlamaz. Çünkü bizim kesbimiz başkasının yaratmasıdır.⁷⁷ Bu örnek ile Eş'arî yaratma ile yaratılan arasındaki ayrılığa işaret etmektedir. Burada kesbin Allah tarafından yaratılmasının insanın müktesib olmasına engel teşkil etmediğini göstermek istiyor. Bu niteliğe sahip olmak için yaratmak gerekmiyor. Her türlü yaratmayı Allah'a nispet eden Eş'arî bunda insanın kesb ile nitelenmesine engel bir husus görmemektedir.

İbn Fûrek, Eş'arî'nin kulun kesbinin Allah'ın fiili, mefulü, yaratması, mah-luku, ihdâsı, muhdesi olmakla beraber, kulun kesbi ve müktesebi olduğu görüşünde olduğunu anlatır. Ona göre bu iki vasıf bir 'ayn'a (zât'a), râcîdir; biriyle kadîm nitelenirken diğeriyle muhdes varlık nitelenir. Muhdesin niteleniş ciheti Kadîm hakkında, Kadîm'in niteleniş yönü de muhdes hakkında uygun değildir. Burada Allah'ın hareketi yaratmasında cârî olan söz konusudur; hareketin özü yaratma cihetiyle Allah ile ilişkili iken hareket etme yönüyle de muhdes varlıkla ilişkilidir. Muhdes hakkındaki hareket sıfatı Allah'a yaratma bakımından isnad edilir. Allah'a hareketi nispet etmek doğru olmadığı gibi muhdes için de yaratma uygun değildir.⁷⁸ Eş'arî'ye göre mükteseb fiil Allah'a isnad edilmez. İnsan, kâtip, ayakta duran, oturan şeklinde isimlendirilir. Allah ise bunları yaratan ve dileyendir. Allah yaratmayı diler, insan ise kesbetmeyi diler. Bu iki iradenin fiile taallukları birbirinden bağımsızdır. Bu münasebetle bir maksatta çelişmeden bir araya gelmeleri mümkün olmaktadır.⁷⁹ Dolayısıyla o, kulun kesbinin ulaştığı fiillerde kesbedici olarak görürken; sadece kulun kesbinin ulaşmadığı ve beşer kudretinin yetmeyeceği fiillerle, Allah'ın engelleri ortadan kaldırıp hazırlayıcı sebepleri oluşturması suretiyle kuluna yardım etmediği beşer kudretinin üstündeki hususları Allah'a bırakıyor.⁸⁰

Eş'arî'ye göre Allah hakkında kesb imkansız olduğu gibi insan hakkında da yaratma imkansızdır.⁸¹ Müktesebin başkasının fiilini kesbetmesini, yahut başkasında kesbde bulunmasını imkansız bulur. Allah başkasında fiilde bulunur, fakat nefsinde fiil işlemesi doğru değildir. Müktesebin ise ancak kendisinde kesbde bulunması mümkündür.⁸² Eş'arî müktesebin fiili ile Allah'ın fiili arasında ayırt edici noktayı bu şekilde tayin etmektedir. Allah'ın kendi zâtında fiilde bulunması imkansız iken müktesebin fiilde bulunacağı alan kendi nefsi olabilmektedir.

Mâtürîdî bu durumu fiildeki yönlerle açıklar. İnsan fiili bütün yönleriyle Allah'a ait olacak olsa bu durumda insan sorumluluğunu temellendirmek müm-

77 Eş'arî, *Luma'*, 43.

78 İbn Fûrek, a.g.e. 92.

79 Davud, *el-İrade*, 137.

80 Mustafa Sabri Ef. *İnsan ve Kader*, çev. İsa Doğan, Samsun, 1989, 57.

81 İbn Fûrek, a.g.e. 101.

82 İbn Fûrek, a.g.e. 102.

kün olmamaktadır. Fiil bütün yönleriyle insana ait olsa bu durumda da Allah'tan başka yaratıcılar kabul edilmiş sayılacaktır. Allah mutlak kudret ve irade sahibi olarak her şeyin yaratıcısıdır. İnsan fiili burada "şey" tabirinin içine girmektedir. Mâtürîdî'ye göre insanın herhangi bir fiili, çeşitli açılardan ve çeşitli ilişkiler yönünden ele alınabilir. Fiili hem Allah'a hem de insana izafe etmek, insan üzerinde iki ayrı etkinin varlığını kabul etmek demektir. Meydana gelen iş Mu'tezile'ye göre tamamen insana, Cebriye'ye göre tamamen Allah'a aittir. Mâtürîdî yapılan işin yaratılma bakımından her şeyin yaratıcısı olan Allah'a nispet edilmesi gerektiği, kesbetme bakımından ise insana izafe edilmesi gerektiğini söyler.⁸³ Bu anlatımdan hareketle fiil üzerinde ortaklık söz konusu edilemez. Fiildeki bu iki ayrı yönle ilgili tasarruf hakkına sahip olan Allah ve insan kendi etki alanlarında bağımsız ve birbirlerinden etkilenmeden hareket ve tasarrufta bulunabilmeleri demektir. Eş'arî'nin anlayışına göre insana nispet edilen (kesb) yönünü Allah'a, Allah'a nispet edilen (halk) yönünü insana isnat etmek mümkün değildir.

Eş'arî'ye göre "ıztırârî" hareket, onun hakiki failinin Allah olduğuna delâlet ettiği halde hakikatte hareket edenin O, olduğunu göstermez. Müteharrik, kendisine hareketin hulûl ettiği şey demektir ve bu Allah hakkında doğru değildir. Bunun gibi kesb de fâiline delâlet etmekle beraber, onun hakikî failinin müktesibi olduğuna veya müktesibinin gerçek fâili olduğuna delâlet etmesi gerekli değildir. Zira, müktesib, yaratılmış kudretiyle bir şeyi iktisab eder. Allah'ın bir şeye yaratılmış bir kudretle kâdir olması doğru görülemeyeceğine göre, her ne kadar onun gerçek faili de olsa, kesbin müktesibi değildir.⁸⁴ Eş'arî hâlik ile müktesib arasındaki farkı kadîm kudretle fiil yapan ile, muhdes kudret ile fiil yapan şeklinde ortaya koymuştur.⁸⁵

İbn Fûrek'in aktardığına göre Eş'arî, iki müktesibden bir kesbi, iki fâilden bir fiili, iki muhdisden bir ihdâsı imkansız bulur. Bu iki durum ile bir *makdûrun* biri yaratan diğeri kesbeden iki kâdirten meydana gelmesini birbirinden ayırır.⁸⁶ O, "bir araz ile iki cevherin nitelenmesinin mümkün olmadığı" prensibine uygun olarak Allah'ın *makdûrunu* insana insanın *makdûrunu* Allah'a nispet etmemektedir. Zira o ilâhî kudrete taalluk edenleri, insanının nitelenmesi doğru olmayan hususlar olarak kabul ederken, insan kudretine taalluk edenleri de Allah hakkında mümkün görmemekle Allah'ı yaratıklara benzemekten tenzih etmeyi amaçlar gözüküyor. Burada Eş'arî hiçbir yönden yaratıklara benzemeyen Yüce Yaratıcı ile insan arasında eylemsel açıdan hiçbir ortaklık, benzerlik olmadığını göstermeye çalışır. İnsan ancak yaratık türünde fiilde bulunabilir. Yaratıcının fiilleri insan ile aynı kategoride değerlendirilmez.

Eş'arî Allah'ın kendisi için yapmayı başkası için yaptığı, zulme kudretli olmakla vasıflanabileceği bu zulüm nedeniyle de O'nun değil başkasının zalimlikle niteleneceği görüşündedir.⁸⁷ Allah'ın zulme kudretli olmamakla vasıflanması

83 Yazıcıoğlu, a.g.e. 29-32.

84 Eş'arî, *Luma'*, 40.

85 Davud, *el-İrâde*, 149.

86 İbn Fûrek, a.g.e. 102.

87 İbn Fûrek, *Mucerred*, 148.

doğru değildir. Nazzâm'ın dışındaki Mu'tezile âlimlerine göre Allah genel anlamda zulme kudretli olmakla vasıflanabilir. İbn Fûrek'e göre Eş'arî'nin görüşü bir yönden Nazzâm'ın görüşüne uygunken diğer yönden ona muhaliftir. Nazzâm'ın görüşüyle uyuşma noktası kendisi için yaptığı takdirde her bakımdan zalim olmasını gerektireceği için kendisi için zulme kudretli olmayı imkansızlaştırmasıdır. Ters düştüğü taraf ise yaptığı zaman kendisinin zalim olma niteliği almayacağı bir şekilde başkası için bizzat zulme kadir olmasıdır.⁸⁸

Eş'arî, kâdir'in kendisinde kâim olan kudretle kâdir, müktesibin de kendisinde kâim olan kesb ile müktesib olmasını zorunlu görür. Müktesibin başkasındaki bir şeyi kesbetmesini, birinin kendisinde bulunmayan kudretle kadir olmasını mümkün görmez.⁸⁹ İbn Fûrek, onun kesbin hudûsa taalluk etmesi bakımından nefse râcî tüm özelliklerinin Allah'ın yaratması ile ortaya çıktığı görüşünde olduğunu nakleder.⁹⁰ "Kesb" in bulunması, "muhtes kudret" e bağlıdır. Eş'arî bu konuda şöyle demektedir: "İnsanın uzvu yoksa kudret de yoktur, kudret olmayınca kesb de olmaz. Yine hayat yoksa, kudret de yoktur. Kudret olmayınca kesb de olmaz. Hayat hakkındaki cevap uzuv hakkındaki cevabımız gibidir."⁹¹

İnsana yaratma fiilinin nispet edilmesinin bir aşırılık olduğu belirtilmelidir. Kesb teorisi cebr ile insanın yaratıcı olarak kabul edilmesi anlayışlarının ortasında, daha mutedil bir bakış açısı sunar. Yeniçağın büyük filozofu Kant, bu ilkeye "En yüksek iyilik: Hayr-ı âlâ" bahsinde şöyle yer verir: "Biz ancak hayra âşık oluruz, hayrı gerçekleştirmek Yaradan'a aittir." Kant'a göre "Kul kazanır, Tanrı yaratır."⁹²

Watt, Eş'arî'nin kesb görüşü hakkında şöyle söyler: "Ona göre İktisabın manası, bir şeyin muhtes kudretle meydana gelmesi ve kudretiyle meydana gelen kişi için bir kesb olmasıdır" yani kesbin mahluk karakterine işaret eder. Esas olarak o, kişinin kesb yoluyla yaptığı her şeyin daima Allah'ın kontrolü dahilinde olduğunda ısrar etmektedir. "Bu noktada insanların Allah'ın hakimiyeti sahası içinde iradesi kapsamında bulunmayan şeylerden hiçbir iktisabı olamaz"⁹³

Mesele temelde insan fiillerinin belli bir uzay-zaman bağlamında gerçekleşmesidir. Allah fizik evreni onun içinde yeralan insanı tüm nitelikleriyle yaratmış, insana hürriyet tanımıştır. İradesiz yaratılan maddi evrendeki hadiselerin ve iradeli yaratılan insanın hür eylemlerinin devamlılığı ilahî iradenin yarattığı bu sistemin sürdürülmesine bağlıdır. Nitekim Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır: "Şüphesiz Allah gökleri ve yeri, nizamları bozulmasın diye tutuyor. Andolsun ki onların nizamı eğer bir bozulursa, kendisinden başka hiç kimse onları tutamaz. Şüphesiz O, halîmdir, çok bağımlıdır."⁹⁴

88 İbn Fûrek, *Mucerred*, 148.

89 İbn Fûrek, a.g.e. 205.

90 İbn Fûrek, a.g.e. 94.

91 Eş'arî, *Luma'*, 57.

92 İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, Sadeleştiren, S. Hayri Bolay, Ankara, 1973, 13.

93 Watt, Montgomery, *Hür İrade ve Kader*, çev. Arif AYTEKİN, İstanbul, 1996, 177-178; Eş'arî, *Makâlât*, 542; a.mlf. *el-İbâne*, 63.

94 Fâtır, 35/41.

Sonuç olarak şöyle diyebiliriz Allah ile insan fiillerinin birbirinden ayırt etmek için Eş'arî'nin mesaisinin önemli bir bölümünü "kesb" teorisi üzerine yoğunlaştırmıştır. Kanaatimce "kesb" teorisi İbn Teymiye'nin de belirttiği gibi aşırı kuramsallığa gömülmüş, teolojik tartışmalarda ele alındığında anlamlı olmakla beraber genel olarak insanların kolaylıkla kavrayamayacağı düzeydedir. Bu nedenle "Eş'arî'nin kesb anlayışı gibi karışık" ifadesi darb-ı mesel olmuş durumdadır. Bu husus teorinin en zayıf noktasıdır.

HİDÂYET VE DALÂLET

Hidayet ve dalâletin Allah'tan olduğu şeklindeki popüler söylem genel bir ifade olmakla birlikte cebri çağrışımlar yapmaktadır. Vahyetme, elçi gönderme ve akıl verme gibi genel anlamda hidayet eden ve hür irade vererek dalâleti de bir seçenek haline getiren şüphesiz Allah'tır. Hidâyet ve dalâleti bu gibi genel anlamlarda Allah'a izafe eden anlayışa bir de Yaratıcı'ya tazim eklenince "hidayet ve dalâlet Allah'tandır" gibi mutlak ve muğlak bir ifade yaygınlaşmış olmaktadır. Bununla birlikte Müslümanlar yaptıklarının bir sonucu olarak ve aynı istikamette hidayete erdikleri ya da mahrum kaldıkları ve Allah'ın asla haksızlık yapmadığı şuuruna sahiptirler. İnsan, fiillerinden dolayı övgüyü ve yergiyi, sevabı yahut *'ikabı* hak eder. Şayet insan fiilleri Allah tarafından ve onun katından olsalardı, bu övgü ve yergiyeye konu olmazdı. Onların Allah'a izafe edilmesi ancak titizce seçilmemiş ifadeler ya da mecaz yoluyla. Şöyle ki *taatların* takyid edilerek Allah tarafından olduğunun söylenmesi O'nun bu konuda insanlara yardım ve lütufta bulunması anlamına gelir.⁹⁵

İbn Fûrek, Eş'arî'nin sözlerindeki hidayetin davet ve beyan anlamına geldiğini belirtir. İbn Fûrek'in aktardığına göre, Eş'arî, "*Semûd(kavmîne) gelince onlara hidayet ettik (yol gösterdik); fakat onlar, körlüğü doğru yolu bulmağa yeğlediler.*"⁹⁶ âyetinde "hidayet ettik" ifadesini "biz onlara beyan ettik" şeklinde te'vil eder. Yine, "*Küfre sapanlar derler ki: "Ona Rabbinden bir ayet (mu'cize) indirilseydi ya." Sen, yalnızca bir uyarıcısın ve her topluluk için bir hidayet önderisin.*"⁹⁷ Ve "*İşte böylece sana da emrimizle Kur'ân'ı vahyettik. Sen, kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu kullarımızdan dilediğimizi kendisiyle doğru yola erdirdiğimiz bir nur kıldık. Şüphesiz ki sen doğru bir yolu göstermekteisin.*"⁹⁸ âyetlerinde geçen "hidayet"i davet ve beyan olarak te'vil etmiştir.⁹⁹

İbn Fûrek, Eş'arî'nin bir çok kez "peygamberin imana çağrısı, kabul eden için hidayet anlamına gelir. Şeytanın küfür ve dalâlet çağrısı da benimseyen kimse için saptırma anlamına gelir" dediğini nakleder.¹⁰⁰ Eş'arî, Allah'ın peygamber vasıtasıyla hidayete erdirmesini bir çağrı, yol gösterme, bilgi verme faaliyeti olarak görür. Şeytanın saptırmasını ise küfür ve sapkınlığa davet olmaktan öte geçme-

95 Kâdi Ahdülcebbar, thk. Abdülkerim Osman, *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse*, Kahire, 1988, 778.

96 Fussilet, 41/17.

97 Ra'd, 13/7.

98 Şura, 42/52.

99 İbn Fûrek, a.g.e.103.

100 İbn Fûrek, a.g.e.103.

diğini belirtir. Burada ne Allah'ın peygamber vasıtasıyla hidayet etmesinin ne de şeytanın sapturmalarının insanın iradesini kaldırmadığı ve engellemediği kesbini elinden almadığı anlatılmak istenmektedir.

Tevfik, Allah'ın kulunda yaratma faaliyetinde bulunması, onu kendi nefesine terk etmemesidir.¹⁰¹ İslâm'da hidayet yalnızca yol göstermeyi ifade etmez. Gösterilen yolda, sonuca varıncaya kadar yardım etmek vahiy hidayetinin bir parçasıdır. İşte buna "tevfiki hidayet" denir. Bu hidayet sayesinde Allah kuluna imanı sevdirebilir, küfrü, fıska ve isyanı da çirkin gösterir.¹⁰² Allah'ın insanda yarattığı tabiatın bir sonucu olarak, taatleri işleyenler zamanla bu istikamette eylem geliştirmeyi bir hayat tarzı olarak benimser ve zihni melekeleri de buna eşlik eder. İbadetten haz alır, günah işlemekten elem duyarlar. Nitekim Kur'an'daki "(Kusurlarından dolayı kendini) kınayan nefse de yemin ederim"¹⁰³ ifadesi bu nitelikteki mü'minin durumunu ifade eder. Günah bataklığına batıp, günahkârlığı bir hayat tarzı haline getiren, günahlarından dolayı pişmanlık duymayan kimseler için de artık taatler sevimsiz, günahlar sevimli hale gelir. Kur'an böyle kimselerden şöyle bahseder: "Günah işleyip suçu kendisini kuşatan kimseler ateş halkıdır; orada süreklili kalırlar." Her iki durum da insanın tercihlerinden doğarak gelişmektedir. Bu tercihler Allah'ın insana verdiği tabiat ve koyduğu yasalarla şekillenerek dışlaşmaktadır. Herkese tuttuğu yol eninde sonunda sevimli gelmekte ve bir hayat tarzına dönüşmektedir. Bu durumda Allah'ın insan için koyduğu sistem ve insan tercihleri istikametinde yaratması söz konusu olmaktadır. Nitekim Sabûni, Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın hidayet etmesinin, kulun nefsinde hidayetlenmeyi yaratması, saptırması (ıdlâl) ise onda dalâleti meydana getirmesi manasına geldiğini kaydeder.¹⁰⁴

Eş'arî'ye göre dalâlet dinden yüz çevirmek anlamına gelir. Küfür ve inkar anlamında dalalet Allah tarafından sapkınların kalbinde yaratılır. "Allah dinden sapmış olanların dalâletlerini yaratmak suretiyle sapkınlığa düşürdü, yine aynı şekilde fesatçıların fesadını yaratmak suretiyle onları ifsat etti" sözleriyle ilgili olarak Eş'arî şöyle der: "Ben Allah'ın dinden sapmayı yaratmak anlamında dinde dalâlete düşürdüğünü kıyas yoluyla söylemiyorum, bunu *tevkîfe* bağlıyor *sem'* ve habere ıtlâk ediyorum." O, Allah'ın tüm yaratıkların Hâlıkı, hayırlı-şerriyle, taatiyle-günahıyla tüm muhdesâtın muhdisi oluşuna akli delillerin delâlet etmesi yönüyle de böyle bir mânâya yüklediğini söyler.¹⁰⁵ Eş'arî, "falancanın sapmış olduğuna hüküm verdim" anlamında "falancıyı saptırdım" denilmesini doğru bulur.¹⁰⁶ Eş'arî insanın sapmasının kendi iradesinden kaynaklandığını belirtmek için, Allah'ın saptırmasının "sapmış" olmaya hükmetmek anlamına geldiği kana-

101 Cüveynî, Ebu'l-Me'âli *Kitabu'l-İrşâd*, thk. M. Yusuf Musa, A. Abdül Mün'im Abdülhamid, Mısır, 1950, 254.

102 Altıntaş, Ramazan, *Kur'an'da Hidayet ve Dalâlet*, İstanbul, 1995, 86. Nitekim bu, Kur'an'da şöyle anlatılır: "Hem biliniz ki, içinizde Allah'ın peygamberi vardır. Şayet o, birçok işlerde size itaat etseydi, haliniz yaman olurdu. Fakat Allah size imanı sevdirdi, onu kalplerinizde süsledi; küfrü, yoldan çıkmayı ve isyanı size çirkin gösterdi. İşte onlar, Allah'ın lütfu ve nimeti ile doğru yola ermiş olanlardır. Allah, her şeyi bilendir, hikmet sahibidir." Hucurat, 49/7-8.

103 Kiyâme, 75/2.

104 Sabûni, Nureddin, *el-Bidâye Fî Usûli'd-Din*, thk. Bekir Topaloğlu, Dimaşk, 1979, 79.

105 İbn Fûrek, a.g.e.103-104.

106 İbn Fûrek, a.g.e.104.

atindedir. Aksi halde insanın iradesini kaldırmak söz konusu olacaktır ki, bunu insanın ahlâkî otonomluğu açısından kabul etmek mümkün değildir.

Eş'arî, *dalâl* ve *tadlil*'in (dalâlete düşmek ile dalalete düşürmek) arasını ayırmıştır. "Hatm"¹⁰⁷, "tab"¹⁰⁸, "ekinne" (kalbe gaflet ekme)¹⁰⁹ küfür, "cahd" (inkar) ve "istisgâli" (ağır gelme) söz konusu kimse için yaratmak anlamında kabul etmiştir.¹¹⁰ Eş'arî tüm bu ifadelerin Allah'ın söz konusu kimselerin iradeleri doğrultusunda yaratmasına işaret ettiğini söylemek istemektedir. Ona göre bu ifadeler, Allah'a yalnızca yaratmayı atfeder. Fiilleri insan iradesine uygun olarak yaratan Yaratıcı ahlâkî açıdan nötr durumdadır. Otonom varlık olan insan eylemleriyle sevab ya da günah kazanır. Uhrevî açıdan övgü ya da yergiyi hakeder. Allah bunları insan iradesine uygun olarak yaratır. İnsanın iradesini cebr altına sokmadığı gibi onun zıddını da yaratmaz. Bu konularda Eş'arî'nin yaratma kavramı ile çözüm araması kendi düşüncesine uygun olduğu gibi, hem nassı zahirine yakın bir anlama yüklemiş hem de cebr ifade etmediğini "yaratma" kavramı vasıtasıyla iyi bir şekilde temellendirmiştir.

Eş'arî'nin varlık görüşü İbrahim en-Nazzâm ile benzerlik gösterir. "Göklerde ve yerde bulunan herkes, O'ndan ister. O, her an yaratma halindedir."¹¹¹ âyetinden ilham alan Eş'arî Allah'ın âlem ve insan üzerinde dinamik etkinliğini kabul etmektedir. Eş'arî her ne kadar açıkça söylemese bile Kâ'bî ve Nazzâm'ın "irade Allah'ın sıfatlarına nispet edilirse yaratma anlamına gelir" görüşünü pek çok meseleye tatbik etmektedir. Bu bağlamda Kur'an'da geçen "şâe" (شاء)nin faili Allah ise "bir şeyi yaptı, yarattı" anlamında kullanılmasının naslarda ortaya çıkan bir takım güçlükleri önleyeceği kanaatindeyiz.¹¹² Zira "yapma, yaratma" fiili, Allah açısından "dileme, irade etme" fiiline göre daha nötr bir kavramdır. Bu durumda mesela (10:99)'a Gültekin Onan meâlindeki gibi "Eğer rabbın dileseydi yeryüzündekilerin tümü-topluca inanırdı. Öyleyse, onlar inançlı oluncaya kadar insanları sen mi zorlayacaksın?" gibi mana vermek yerine "Rabbın mümin yapsaydı yeryüzündekilerin hepsi elbette tamamen mümin olurlardı. Öyle iken, mümin oluncaya kadar insanları sen mi zorlayacaksın?" şeklinde mana vermek daha uygun olacaktır. Bu sayede Allah'ın bazı kimselerin mü'min olmasını istemediği gibi yanlış bir anlam önlenmiş olur. Bir başka örnek vermek gerekirse, Elmalı meâlinde (81:29) a verilen şu meâle bakalım "Fakat o âlemlerin Rabbi Allah dilemeyince siz dilemezsiniz." Bu meâle göre Allah hem dinine davet edecek hem de "Allah dile-

107 "Allah kalblerini ve kulaklarını mühürlemiş ve gözlerine bir perde inmiştir ve bunların hakkı büyük bir azaptır" Bakara, 2/7.

108 "Sözlerinden dönmeleri, Allah'ın âyetlerini inkâr etmeleri, haksız yere peygamberleri öldürmeleri ve "Kalplerimiz kılıflanmıştır" demeleri sebebiyle (onları lânetledik, türlü belâlar verdik. Onların kalpleri kılıflı değildir;) tam aksine küfürleri sebebiyle Allah o kalpler üzerine mühür vurmıştır; pek azı müstesna artık iman etmezler." Nisâ, 4/155. "İşte onlar Allah'un, kalplerini, kulaklarını ve gözlerini mühürlediği kimselerdir. Ve onlar gafillerin kendileridir." Nahl, 16/108. "Onların arasında, seni dinleyenler vardır. Fakat senin yanından çıkınca kendilerine bilgi verilmiş olanlara "Az önce ne demiştin?" diye sorarlar. Bunlar, Allah'ın kalplerini mühürlediği, hevâ ve heveslerine uyan kimselerdir." Muhammed, 47/16.

109 "Kablerine -onu anlamalarına engel olacak- kabuklar, kulaklarına da bir ağırlık koyarız. Kur'an'da yalnız Rabbini andığın zaman (tek Tanrı inancından hoşlanmadıkları için) arkalarına dönüp kaçarlar." İsrâ, 17/46.

110 İbn Fûrek, a.g.e.105.

111 Rahmân, 55/29.

112 Bkz. Bayındır, Abdülaziz, *Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, İstanbul, 2007, 138 vd.

meyince siz dilemezsiniz” diyerek bir nevi davete giden yol kapatılmakla çelişkiye düşülecek. Bu âyete de “Sizden doğru yola gelme gayreti gösterenler için. Gayret gösterdiğiniz şeyi, ancak varlıkların Rabbi Allah'ın var etmesi ile elde edersiniz.” tarzında anlam yüklenmesi söz konusu çelişkiyi giderecektir.

Mâtürîdî de bu konuda Eş'arî ile aynı şeyleri söyler. Naslarda geçip de kullara nisbet edilen fiiller aynen Allah'a nisbet edilmektedir; ama bu, fiilin nisbet edilmiş yönünün farklı olma mânasına gelir; meselâ “saptırmak” mânasındaki “idlâl, izâğa”, “yol göstermek, korumak” mânasındaki “hidâyet, ismet”, “maddî ve manevî lütuf ihsanlarda bulunmak” anlamındaki “in'âm, itminan”, “kendi haline terk etmek, kötülük yapmasına fırsat vermek” anlamındaki “hızlan, med”¹¹³ bunlardan başka “hidayet veya dalâletini arttırmak,” ayrıca “kalbini mühürlemek” mânasındaki “tab”, “iyilik veya kötülük yolunu kolaylaştırmak” mânasındaki “teysîr”¹¹⁴, “gönlünü imana açmak” anlamındaki “şerh” ve “daraltmak” anlamındaki “tazyîk”¹¹⁵ gibi. Burada sayılan vasıfların (ahvâl) kendileriyle nitelenebilen zıtlarıyla birlikte hem Allah'ta bulunması, hem de ihtida, dalâlet, rüşd, gay, istikamet ve zeyğ kavramlarının kullara nisbet edilmesi mümkün değildir. Yani alternatif iki kavramdan birinin bulunması (meselâ hidayet veya idlâl) diğersinin de mevcudiyetini gerektirir, çünkü Allah'a izafe edilen bir kavramın zıt manalı olması tek başına O'na nisbeti söz konusu değildir. Yapılan bu açıklamalardan anlaşılmalıdır ki kesb açısından ve hakikat mânasında kullara ait bulunan ihtiyarî fiil aynı zamanda yaratmak (halk) açısından ve hakikat mânasında Allah'a da ait bulunmaktadır. Söz konusu edilen bütün fiiller O'na “halk” ismiyle nispet edilse bundan “icat etmek”ten (inşâ) başka bir mâna anlaşılmaz; kulun eylemlerinden anlaşılacak olan da onun fiili ve kesbidir.¹¹⁶

Ne var ki meâllerin çoğunda, idlâle yanlış anlam verilmiştir. Mesela Abdülbaki Gölpınarlı mealinde konuyla ilgili bir âyete şu anlam verilmiştir: “Gerçekten de Allah, dilediğini saptırır, dilediğini doğru yola sevk eder ve odur üstün ve hüküm ve hikmet sâhibidir.”¹¹⁷ Âyete böyle “Allah'ın saptırması ve sapıklıkta bırakması” şeklinde anlam verildiğinde insan sorumluluğunu açıklamak zorlaşmakta ve Allah'ın elçi göndermesi anlamsızlaşmaktadır. Halbuki âyete (14:4) Muhammed Esed'in verdiği gibi anlam verilmekle bu mahzur bir dereceye kadar giderilebilmektedir: “Allah [sapmayı] dileyeni sapıklık içinde bırakır, [doğru yolu tutmayı] dileyeni de doğru yola yöneltir, çünkü doğru hüküm ve hikmetle edip-eyleyen en yüce iktidar sahibi O'dur.”

Allah sırf hayırdır ve ancak hidayet eder; yol gösterir. Yol göstermezse hiç kimse yol bulamaz; dolayısıyla insanlar dalâlette (arayış içinde) olur. Kaldı ki böyle bir anlam, Kur'anî bütünlük içinde, ilâhî adalet, rahmet ve sorumluluk açısından

113 “Allah yardım ederse artık size üstün gelecek kimse yoktur. Eğer kendi halinize bırakırsa (hızları) O'ndan sonra size kim yardım eder?” Âl-i İmrân 3/160; “Azgınlıklarında onlara fırsat verir. (med) el-Bakara 2/15.

114 “Artık kim verir ve sakınırsa, en güzeli de tasdik ederse, biz de onu kolaylaştıralım. Kim cimrilik eder, kendini müstağni sayar, en güzeli de yalanlarsa, onu da en zora hazırlarız” Leyl, 92/5-10.

115 “Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar. Kimi de saptırmak isterse göğe çıkırmış gibi kalbini iğice daraltır.” En'âm, 6/125.

116 Mâtürîdî, a.g.e. 290-291.

117 İbrâhim, 14/4.

daha tutarlı ve mantıklı görülecektir.¹¹⁸ Nitekim şu âyet dalâleti insanın tercih ettiğini ifade etmektedir: “*Semûd [kawmine] gelince, onlara doğru yolu gösterdik, ama onlar körlüğü doğru yola tercih ettiler.*” Bir başka âyette de şöyle buyrulur: “*Bir zaman Musa kavmine: Ey kavmim! Benim, Allah’ın size gönderdiği elçisi olduğumu bildiğiniz halde niçin beni incitiyorsunuz? demişti. Onlar yoldan sapınca, Allah da kalplerini saptırmıştı. Allah, fâsıklar topluluğunu doğru yola iletmez.*” Ne var ki “yudillu men-yeşâu” ifadesindeki “yeşâu”nun fâilini “men (kişi)” kabul ederek “(yoldan çıkmak-sapmayı) dileyeni saptırır” tarzındaki meâl tercihi, diğer bazı âyetlerdeki “tudillu men teşâu..” ve “yudillu men-yeşâu fî rahmetihi..”¹¹⁹ gibi kullanıma uygun düşmemektedir.¹²⁰

Eş’arî’ye göre yukarıdaki âyetlerdeki “dalâlet” ve “hidâyet” Allah’a yalnızca yaratmayı atfeder. Allah da söz konusu kimselerin tercihleri doğrultusunda kullarında “hidâyet” ve “dalâlet”i yaratır. Bu durumda (14:4) âyete şu anlam verilebilir : “Allah direnende dalâlet, kabul edende de hidâyet yaratır.” Diğer yandan şayet Allah’ın “hidâyet” ve “dalâlet”i yaratması kabul edilmeyip, O’nun kudretinin yalnızca iki alternatiften birine (hidâyet) taalluku kabul edilecek olursa Mâtürîdî’ye göre kul kudreti açısından daha önemli bir konuma getirilmiş olur. Çünkü bu durumda insanın kudreti Allah’inkine nispetle daha zengin bir alana yönelmekte Allah’ın kudreti ise iki alternatiften sadece birini, yani hayır gerçekleştirilmemektedir.¹²¹ Bu da Allah’ın kudretini sınırlandırmakla sonuçlanır ki kabul edilmesi mümkün değildir. O halde en iyi çözüm hidâyet ve dalâleti Allah’ın yarattığı ve insanın da kesbettiğini kabul etmektir.

YARATMA

Felsefi sistemlerde varlık anlayışının önemli bir yeri vardır. Her düşünce sistemi; Allah, insan ve evrenle ilgili tasavvuru ve realitede bu üçlüyle kurduğu ilişkiye göre belirlenir. Varlık felsefelerinin rengini Tanrı-evren-insan ilişkisini açıkladıkları model verir. Bu durumun farkında olan Eş’arî Allah-evren ilişkisini dinamik bir tarzda ele almaktadır. Cevher ve arazların varlıklarını sürdürmeleri Allah’ın onları sürekli yaratmasına bağlıdır. Eş’arî’ye göre Allah eşyayı ve insan fiillerini sürekli yarattığı gibi ahlâkî değerleri de belirleyerek dünyayı ve insanı kendi haline terk etmemektedir.

Eş’arî’yi incelerken onun teoloji ile ontoloji arasında kurduğu bağıntıyı görmek gerekir. Şayet biz farklı, yeni bir yaklaşım getireceksek ele aldığımız konunun Allah, insan ve evren ile olan ilişkiler ağını da yeniden kurmalıyız. Bir ağacı tarif ederken şayet sığ bir bakış ile hareket etmezseniz sudan, güneşten, topraktan hasılı onun tabii olduğu tüm ekosistemden bahsetmek durumundasınız. İrade ve yaratma gibi konularda yalnızca insandan hareket etmek dar bir perspektif

118 Karadeniz, Osman, “İnanç Konuları Açısından Meâllerdeki Çelişki Problemi”, Kur’an meâlleri Se - pozyumu, Ankara, 2007, 137.

119 Bkz. Arâf, 7/155; Şûrâ, 42/8; Fetih, 48/25; İnsan, 76/31.

120 Fussilet, 41/17.

121 Mâtürîdî, a.g.e. 299.

olmaktan kurtulamayacaktır. İnsanın iradesinden bahsettiğimizde ister istemez Allah ve âlemden bahsetmek durumundayız. Şayet Eş'arî'nin cevher-atom terimlerine dayandırdığı ontolojik yaklaşımı eleştiriyorsak, bu durumda kuantum fiziğine dayalı yeni bir anlayışı onun yerine nasıl koyacağımızı bilmemiz gerekir. Yalnızca Eş'arîler değil diğer kelim ekolleri de ele aldıkları meseleleri belli bir varlık teorisi üzerine oturtmuşlardır.

Deism iki temel anlayıştan yola çıkar: Âleme müdahale etmeyen bir ulûhiyet anlayışı; akla ve bilime gösterilen büyük güven. Felsefe tarihçileri birinci anlayışı Aristoteles'e kadar geri götürmektedir. Aristoteles'in Tanrısı, âlemin yaratıcısı değildi. O sadece bir ilk muharrik idi. Tanrı'nın yaratma vasfı olmayınca O'nun hakiki bir fiilinden bahsetmek ne derece isabetli olur? Aristoteles'in Tanrısı diğer Antik Yunanî anlayışları gibi ezeli olan maddeye şekil kazandıran bir mimardır. Bir diğer ifadeyle Tanrı kendisi gibi ezelden beri hazır olan malzemeye sadece bir form vermiştir. Ortaya çıkan Tanrı-tabiat ikiliğinden Aristoteles sık sık şöyle bahseder: Tabiat ve Tanrı boş bir şey yapmaz.¹²²

Bize öyle geliyor ki İslâm Kelâmcılarının Aristoteles'e tepki göstermelerinin altında bu anlayış da yatmaktadır. İbrahim en-Nazzâm¹²³ ve Eş'arî'nin evren anlayışı bunun tam tersidir. Allah evreni hem yaratmış hem de başı boş bırakmakta sürekli yaratmak suretiyle müdahale etmektedir. Eş'arî'ye göre bir cüz her türlü kesintisiz (sürekli) arazları taşır.¹²⁴ Özellikle "mütekaddimin" (öncekiler) adı verilen Gazâlî'den önceki kelâmcılar bir atom-araz kozmolojisine dayanarak Allah'ın bu âlem üzerindeki mutlak etkinliğini kanıtlamağa çalışmışlardır. Bu varlık teorisinin mantiki sonuçlarının kabulü konusunda önemli sayılabilecek bazı ayrılıklar olmakla beraber, atom-araz kozmolojisini kabul etmeleri bakımından, iki büyük kelâm sistemi olan Eş'ariyye ve Mu'tezile yaklaşık aynı görüşleri paylaşmaktadırlar.¹²⁵

Eş'arîlerde göze zâhirde görünen hâdise (araz-phenomenon) bâkî değildir; fânidir, geçicidir. Ancak Allah'ın yaratması ile devamlılık kazanır. Araz cevher (substance) ile ayakta durur, cevher ise, arazsız bulunamaz. Yalnız Allah Teâlâ'nın yaratması ile bulunur. Bundan dolayı cevher ile araz'ın birleşimi ile meydana gelen bu âlem, Yaratıcı'dan hâli olamaz. Sonraları Descartes'da "devamlı yaratılış" (création continué) görüşünü savunmuştur.¹²⁶ Locke'a göre de Tanrı âlemi yarattıktan sonra onu kendi haline bırakmamış olup, âlemin sevk ve idaresini sürdürmektedir. Âlemden Tanrı'nın iradesi dışında bir şey olmamıştır ve olmayacaktır da. Âlem Tanrı'nın iradesiyle yaratılmış, Tanrı'nın iradesiyle idare edilmekte ve bu irade ile yok edilecektir. Onun Tanrı-âlem ilişkisinin sürekliliğini

122 Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul, 1993, 108, 110.

123 Nazzâm'a göre Allah Teâlâ dünyayı ve içindekileri yok etmeden ve iade etmeden her an sürekli yaratmaktadır. Hayyât, Ebu'l-Huseyn, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Reddû alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid*, thk. Niberc, Beyrut, 1987, 52.

124 İbn Fûrek, a.g.e. 203.

125 Dağ, Mehmet, "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı", A.Ü.İ.F.D. c. XXIV, Ankara, 1981, 221.

126 İzmirli, a.g.e. 13, 42.

kabul ettiğini gösteren diğer bir husus da onun vahiy ile ilgili görüşleridir.¹²⁷ Sürekli yaratılış nazariyesi İbn Rüşd ve Muhyiddin-i Arâbî'de de vardır.¹²⁸

Kelâmcılar, yaratmayı yokluktan varlığa çıkarmak olarak algılamış ve anlatmış, hükümlerini de buna bina etmişlerdir. Tartışmalarını da bu noktada odaklamışlardır. Bu durumda, "Yokluktan varlığa çıkarmak demek olan yaratma sadece Allah'a aittir. Terkip ve inşa insanın fiilidir, insana verilebilir" demek istemişlerdir. Mutezile ise, inşayı da yaratma olarak ele aldığı için, kulun inşa tarzındaki fiilleri ona verilebilir, bu durumda "kul fiilin hâlık (yaratıcısı) olmuş olur" demişlerdir. Halbuki, "Fâil" demek, "Hâlık" demek değildir, "Kâsib" demektir.¹²⁹

Mu'tezile cisimlerin yaratılmasının Allah'a ait olduğunu insanın cisim ve cisim cinsinden olan şeyleri yaratamayacağını söylemiştir. Araz ve araz cinsinden olan şeyleri ise insanın yaratabileceği görüşünde ittifak etmişlerdir. Fakat arazların çerçevesini belirlemede ihtilaf etmişlerdir. Kelâmcıların gerek ontolojik gerekse de teolojik tartışmalarında araz kavramına yüklenen anlamın ne olduğunu bilmek önem taşımaktadır. Zira araz kavramı müzakeresini yaptığımız hususlarda yaklaşım farklılıklarının mihrer durumundadır. Salihî'ye göre hayat, ölüm, ilim ve kudret gibi arazlar Allah'ın, kullarını işlemeye muktedir kıldığı araz türlerindedir. Bısr b. el-Mu'temir, bunu reddetmiştir. Ona göre Allah kullarını renklere, tatlara, kokulara, sıcaklık ve soğukluğa, rutubet ve kuruluğa muktedir kılabılır ki, kılmıştır. Ancak hayat ve ölüme muktedir kılması caiz değildir.¹³⁰

Nazzâm renkler, tatlar ve kokular gibi araz olarak adlandırılan şeyleri reddeder ve bunları latif cisimler olarak değerlendirir. O yalnızca bir araz kabul eder, o da harekettir.¹³¹ İnsanın hareketin dışında hiçbir fiili yoktur ve tek araz harekettir. Renkler, kokular, sıcaklık, soğukluk ve sesler gibi şeylere Yüce Allah'ın insanları muktedir kılmasını imkansız görür. Çünkü bunlar cisimlerdir.¹³² Yaratıkların hareketleri dışında bir şeye kadir olmaları caiz değildir.¹³³ Ebu'l-Huzeyl sebep ve ta'lilde ihtilaf etseler de Nazzâm ve arkadaşlarının takındığına benzer bir tutum almıştır. O, renkleri tatları ve benzeri şeyleri cisim olarak değerlendirmez. Bunların araz olduğunu ancak insanın bunların keyfiyetini bilmediğini söyler. İnsanın gücü ona göre sadece keyfiyetini bildiği arazların çerçevesiyle sınırlıdır. Allah'ın kullarını hareketler, durgunluklar, sesler ve acılar gibi keyfiyetini bildikleri şeylere muktedir kılması caizdir. Renkler, tatlar, kokular, hayat, acizlik, kudret gibi keyfiyetini bilmedikleri şeylere Allah'ın kullarını muktedir kılmakla nitelendirilmesi ise caiz değildir.¹³⁴ İşte cevherlerin yaratılmasıyla arazların ya-

127 Çetin, İsmail, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, Ankara, 1995, 154; Krş. Locke, *An Essay, Concerning Human Understanding*, ed. A.D. Woolzly, London, 1964, 141.

128 İzmirli, a.g.e. 42.

129 Kaya, M. Ali, *İnsan Fiilleri*, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=81> 2008.

130 Ammâra, a.g.e. 100.

131 Eş'arî, *Makâlât*, 358.

132 Nazzâm'a göre cisim, uzunluğu, genişliği ve derinliği olan bir nesnedir. Âlemde var olan her şey cisimdir. Nazzâm'a göre araz, hareketten başka bir şey değildir. Renk, tat, sıcak, soğuk, kuru ve yaş gibi başkalarının araz olarak nitelendirdiği mefhumlar, ona göre bir hayyizi, bir yeri kaplayan latif cisimlerden başka bir şey değildir. Arazlar fânidir; bekâ ancak cisimler içindir. Yavuz, Y. Şevki, *"İslâm Kelamında Araz Nazariyesi"*, M.Ü.İ.F.D. sayı: 5-6, İstanbul, 1998, 83.

133 Ammâra, a.g.e. 100.

134 Eş'arî, *Makâlât*, II/377-378.

ratılması bu şekilde Allah'ın fiilleriyle insanın fiilleri arasındaki bir başka ayrım noktası olmuştur. Mu'tezile'den Muammer'e göre, Allah cismin dışında bir şey yaratmamıştır. Arazilara gelince bunlar cisimlerin yaratmalarıdır. Muammer b. Abbâd'ın arkadaşları Muammeriler'e göre Allah Teâlâ arazları yaratmaya kadir olmakla nitelendirilmez. Yakmayı ihdas eden ateş ve güneşin tabiatı hararetin muhdisidir. Canlıların ihtiyarı hareket ve sükûnu, ictima' (toplanma) ve iftirakı (ayrılmayı) ihdas eder.¹³⁵ Câhız'a göre iradeden sonra gelen şey ihtiyarı olmasa bile tabiatı gereği insana aittir.¹³⁶ Bu hususu bir örnek vererek daha açık hale getirmek istiyoruz. Konuşmak istediğimizde ağız, dil, damak ve dişlerimizin iştiraki ile ses ortaya çıkmaktadır. Ses ise havada bir ses dalgası halinde kulaklara iletilmektedir. Konuşmayı irade ettiğimiz anda bu faaliyetler başlar ama bunların ne kadarı insana aittir acaba. Sondan başlarsak havada ses dalgasını yaratan insan mıdır? Yoksa Allah mı? Peki öncesinde iradeden sonra ağız, dil ve damağımızdaki faaliyeti yaratan insan mıdır yoksa Allah mı? Muammer ve Câhız'a göre iradeden sonraki bu fiiller insana maledilmektedir. Eş'arî'ye göre insan konuşmayı irade ettiği zaman söylemek istediği küfür olsun iman sözleri olsun kalbindeki kesb insana ait irade edilen sözün konuşulması ve işitilmesi sürecinde ortaya çıkanlar Allah'a isnad edilecektir. Doğrusu biz bu konuda Eş'arî'nin daha titiz ve detaylı bir taksim yaptığı kanaatindeyiz. Eş'arî Allah'ın varlığını ispat için insan anatomisini incelemiş ve vücudun çalışma ve eylem üretme mekanizmasını daha iyi kavramıştır.¹³⁷ Eş'arî'nin anlayışını yani iradeden sonra insan üzerinde görülen eylemi Allah'ın yarattığı görüşünü Zekeriya'nın (a.s.) sapasağlam olduğu halde üç gün konuşamaması da ispat etmektedir. Ayette şöyle buyurulmaktadır: "*Zekeriya 'Rabbim! Öyleyse bana bir alamet ver' dedi. Allah: 'Senin alametin, sağlam ve sıhhatli olduğun halde üç gün üç gece insanlarla konuşamamandır' buyurdu.*"¹³⁸ Şayet irade ettikten sonra konuşma eylemi insana ait olsa Zekeriya konuşabilecekti. Halbuki Zekeriya (a.s.) konuşmak istediği halde Yüce Allah bu eylemi yaratmamıştır.

Eş'arî Allah yaratmaya kadir olmakla nitelenirken insan kesbetmeye muktedir olarak nitelenir.¹³⁹ Eş'arîlerin bu konudaki en önemli akli delilleri şöyledir: "Şayet insan kendi fiillerinin mucidi (yaratıcısı) olsaydı, onları tüm ince ayrıntılarıyla ve hiçbir bilgi noksanlığı olmadan bilmesi gerekirdi. Halbuki insan kendi fiillerinin tüm detayını bilmekten yoksundur. O halde insan fiillerinin mucidi değildir."¹⁴⁰

Eş'arî'ye göre bütün muhdesât Allah'ın fiilidir. Onun irâdesi ve yaratmasıyla meydana gelmiştir.¹⁴¹ Böyle olduğuna göre kulların bütün fiillerini de yaratan Allah'tır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "*Sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır*"¹⁴² buyurulmuştur. Doğrulamacı tahlillerle gün ışığına çıkan bir başka konu da

135 Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. M. S. Kilâni, Beyrut, 1404, I/64.

136 Eş'arî, *Makâlât*, II/281.

137 Bkz. Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *Risâle ilâ Ehli's-Sağır*, thk. A. Şakir Muhammed el-Cündî, Dimaşk, 1988, 147-150; Bkz. Aydın, Hüseyin, *Ebû'l-Hasen el- Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, Malatya, 2003, 153-155.

138 Meryem, 19/10.

139 Eş'arî, *Makâlât*, 549-550.

140 Abduh, Abdüsselâm Muhammed, *İlmü't-Tevhîd fî Sevbin Cedîd*, Kahire, 1980, 228.

141 Eş'arî, *Luma'*, 25, 50.

142 Sâffât, 37/ 96.

din dilinin geniş ölçüde paradoksal olduğu iddiasıdır. Meselâ, bazılarına göre, Tanrı'yı "insanları ve onların bütün fiillerini yaratan" bir varlık olarak kabul etmekle insanın sorumlu olduğunu söylemek paradoksaldır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir: paradoksal ifadelerin mutlaka çelişkili ve anlamsız olması gerekmez. Paradoksal, genellikle günlük dilin yetersizliğinden, farklılıkların dilde bir araya getirilip ifade edilemeyeşinden kaynaklanır.¹⁴³

M. Davud'a göre Eş'arî'ler insan fiilleri konusunda Cebriyye'nin pozisyonunu reddettikleri gibi Mu'tezile'nin kulun fiillerinin yaratıcısı olduğu görüşünü de reddederler. Bu konuda hareket noktaları insanın hareketlerinin detayını, içyüzünü bilmemesidir. Bu yüzden de o, fiillerinin hakikî fâili değildir. Cebriyye insanın fiili ve kesbi ihdâsa gücü olmadığı görüşündedir. Mu'tezile ise insanın ihdâsa ve kesbe birlikte kudretli olduğu görüşündedir. Bu iki görüşün arasında yer alan Eş'arî'ler insanın ihdâsa kudretli oluşunu reddedip, yalnızca kesbe kudretli oluşunu kabul etmişlerdir.¹⁴⁴

Eş'arî'ye göre insan fiillerinin yaratılmış olmasına kıyastan delil şudur: "Biz küfürün çirkin, fasit, yanlış, batıl, çelişkili ve dışındaki şeylere aykırı olduğunu, imanın ise güzel, yorucu ve acı verici olduğunu biliriz. Kâfir küfürün güzel ve hakikat olması için çalışır, fakat onun istediğinin tersi olur. Mü'min imanın yorucu, acı ve sıkıntı verici olmamasını istese bile, onun isteği ve arzusuna uygun olacak değildir."¹⁴⁵ Eş'arî, insanın fiilinin yaratıcısı olması kabul edildiği takdirde kafirin küfrü güzele ve hakikate, mü'minin de kendisine meşakkat veren inançlarını meşakkatsiz hale tahvil edebilmesinin gerekeceğini düşünür. Halbuki İnsan bunların kötü veya meşakkat verici vasfını kaldıramamaktadır. İnsanın fiillerini yaratması söz konusu edilecekse onun, zikredilen niteliklerin tek bir şekline mahkum kalması kabul edilemez. Zira yaratan, yarattığı şeyde tek bir pozisyona mahkum kalan olamaz.¹⁴⁶

İnsanı diğer varlıklardan ayıran ruh, akıl ve irade gibi yetkin vasıfları bulunmakla beraber, onun maddi evrene ait olan bir de fizyolojik tarafı bulunmaktadır. Bu fizyolojik kısım birtakım fizik yasalara tabidir. Evrende mevcut tüm yasaları koyan ve yürütenin Allah olduğu kabul edilince, bu anlamda hem evren hem de insan üzerinde O'nun sürekli etkin olması kabul edilmiş olacaktır. Yaratma ve kesb kavramlarındaki kapalılık, belirsizlikte bu noktada düğümlenmektedir. Allah'ın insan fiilleri üzerindeki etkinliğinin mahiyeti, kapsamı tam olarak ortaya konulamadığı müddetçe de kesb kavramının belirsizliği giderilemeyecektir. Eş'arî'nin kesb hakkındaki izahlarının muğlaklığı da bu sebepten ileri gelmektedir. Mu'tezile'nin insanı fiillerinin yaratıcısı kabul etmesi de bir çözüm sunmaz. Zira bu anlayış insan sorumluluğu hakkında sağlam bir zemin oluşturuyor gibi gözükse de Allah'ın insan üzerinde yaratıcılığı ve etkinliğini göz ardı etmektedir. Halbuki Mu'tezile insanın zorunlu fiillerini Allah'ın yarattığını kabul etmektedir. O halde Allah'ın insan üzerinde bir etkinliği var demektir. Diğer yandan insanın ve cisimlerin arazları yaratması Mu'tezile'nin varlık anlayışı açısından da prob-

143 Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir, 1987, 97.

144 Davud, Abdülbârî Muhammed, *el-İrâde 'inde'l-Mu'tezile ve'l-Eş'â'ire*, Beyrut, 1996, 131, 133.

145 Eş'arî, *Luma'*, 38.

146 Eş'arî, *Luma'*, 38.

lemlidir. Mu'tezile fiiller üzerinde insanın irade, güç ve yaratmasını kabul etmek suretiyle Cebriyye'ye dayanak bırakmak istemez gözükmektedir. Cebriyye ile olan tartışmalarında hiçbir açık kapı bırakmayacak yaklaşım da ancak bu şekilde ifade edilebilirdi. Ancak bu diyalektik bir çözüm görünümündedir.

Mâtürîdî de Allah'ın yaratması ile insanın kesbi arasında Eş'arî ile aynı yaklaşımı göstererek fiilde taksimde bulunur. İnsanın fiillerinde iç yüzünü bilmediği yönü Allah'a, tam anlamıyla vakıf olduğu yönü ise insana nispet edilmelidir. Bu suretle fiilleri, hakikat mânasında hem Allah'a hem de kula nispet etmek mümkün olur. Zira Kur'an'da Allah mutlak anlamda "her şeyin yaratıcısı"¹⁴⁷ ve "her şeye gücü yeten"¹⁴⁸ şeklinde nitelendirilmektedir. İnsana ilişkin olarak da: "Senin rabbîn kullara asla zulmedici değildir"¹⁴⁹ buyurulmaktadır. Kulların fiilleri içinde tasavvurlarının ulaşamadığı ve akıllarının takdir edemediği haller bulunduğu gibi hedef ve planlarının ulaştığı, akıllarının idrak ettiği haller de mevcuttur. Demek ki bu fiiller birinci açıdan kendilerine ait değildir, ikinci açıdan ise onlara aittir. Birincisi bir şeyin yokluktan varlık alanına çıkışını bütün detaylarıyla zihninde şekillendirip planlama ve bir fiili oluşacağı çevre, mekân ve belirleyici boyutlarıyla biçimlendirip gerçekleştirme olayı gibidir, öyle ki insan bu fiili işledikten sonra aynen tekrar etmek istese bunu gerçekleştirmeye imkân bulamaz.¹⁵⁰

Allah'tan başka yaratıcı olmadığını ve ümmetin bu konuda ittifak ettiği kabul eden Mu'tezile "Benim iznimle çamurdan, kuş şeklinde bir şey yapıyordun da ona üflüyordun, hemen benim iznimle o bir kuş oluyordu." ve "Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah pek yücedir." ayetlerinden takdir etme anlamını çıkarmakta, bununla birlikte insana fiillerini yapma hürriyetini verdiğini ortaya koymaktadır.¹⁵¹ Muhammed Ammâra, Mu'tezile'nin "halk" kelimesini bir şeyi örnek ve şekil olmadan meydana getirme, ortaya çıkarma, yoktan var etme anlamında değil de özellikle Eş'arîler ve başka âlimlerin de açıkladığı gibi insanın belli bir "takdir" (ölçüp tartma) neticesinde bir şeyi yapması ve işlemesi anlamında aldıklarını söyler. Yaratmayı ölçüp tartma ve işleme anlamında aldıkları için insanı kendi fiillerini yaratmakla nitelendirmekte sakınca görmemişlerdir.¹⁵² Eş'arî de Allah'ın yaratması olmak kaydıyla insanın hakiki anlamda mukaddir (takdir edici) olmasını doğru bulmaktadır. Bâni (inşâ eden), kâtip, müteharrik, dârib (vuran) gibi anlamların hepsi Allah'ın mahlûkudur.¹⁵³

Bir fiilin hem Allah'a hem de insana nispet edilmesi insan sorumluluğu hususunda net bir çözüm sağlamamaktadır. Bu durumu fark eden İbn Humam insan sorumluluğunu "yaratılmamış irade" ile temellendirmiştir.¹⁵⁴ Mâtürîdîlere göre, iradenin iki anlamı vardır. Kulların külli iradesi Allah tarafından yaratılmış-

147 En'am, 6/102.

148 En'am, 6/17.

149 Fussilet, 41/46.

150 En basit bir örnek olarak üç basamaklı bir merdiveni çıkamamızı sağlayan fiilin bedenimizin iç ve dış organlarında meydana getireceği hareket ve pozisyonları mimar gibi bütün detayları ve uygulama şekilleriyle planlayıp tekrar etmemiz mümkün değildir. Mâtürîdî, a.g.e. 292.

151 Gölcük, *İnsan ve Fiilleri*, 182. Bkz. Kâdi Abdülebbâr, *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse*, Kahire, 1965, 379.

152 Ammâra, a.g.e. 71.

153 İbn Fûrek, a.g.e. 106.

154 İbn Humâm, *el-Müsâyere*, İstanbul, 1979, 106.

tır, cüz'î iradesi ise yaratılmamıştır. Cüz'î irade, kullara nisbet edilen ve onların mülkiyetinde olan fiillerden ibarettir. Ayrıca kulların fiillerinde yükümlü kılınp, onlardan mesul oldukları yerdir.¹⁵⁵ Kulların fiillerinde hür olduğunu savunmakla meşhur olan Mu'tezile bile kulların muvaccih diye isimlendirdiğimiz sebebe (dâiy'e) muhtaç olduklarını kabul etmektedir.¹⁵⁶ Bu muharrik nedenler (devâi), insanın bir fiili yapmasına veya terk etmesine etki yapmaktadır. Bu duruma göre irade bu nedenlerce belirlenmiş olmaktadır.¹⁵⁷ Bu durumda Cebre muhalefette Mâtürîdilik Mu'tezileyi geride bırakmıştır. Zira Mu'tezile insanı fiillerinin mücidi olarak isimlendirse bile, fiilleri iradesine, iradesi de insan tarafından değil Allah tarafından yaratılan dâiye (sebepe) tâbi olduğu için bu mezhebe de cebir girer. Burada söz konusu olan cebir, manevî cebir olup; ikrah (zorlama) manasındaki cebre benzemez.¹⁵⁸ Mâtürîdilerin söz konusu yaklaşım tarzı da bir takım soruları gündeme getirmektedir. İnsanın mahiyeti nedir? İrâdenin yaratılmadığını iddia etmek, her şeyi Allah'ın yarattığı prensibine aykırı değil midir? Yaratılan bir bedende yaratılmayan bir şey nasıl olabilir?¹⁵⁹

İNSAN GÜCÜ VE ZIT FİİLLER

Eş'arî, güç yetirilemeyen emredilmesini iki kısım olarak ele alır:

- 1- Emredilenin terki, zıddı ile iştigal etme ve onu seçme ile olur.
- 2- Acziyet yolu ile olur.¹⁶⁰

Eş'arî bu konuda Ebû Leheb örneği üzerinde durur: "Allah peygamberini tasdik emri ile onun mü'min olmayacağı emrini cem etmiştir. "(O), alevli bir ateşe girecektir."¹⁶¹ Âyetinde Allah hüküm, karar, kaza ve katiyetle onun cehennemlik olduğunu buyurmuştur. Bu âkibet hakkında bir hükümdür. Peygambere iman ve imansızlığın bir arada mütalâası mümkün değildir."¹⁶² O, "kafir gücü dairesinde olan küfür konusunda yasaklanmış ve imanı terk etmesi, yani *makdûr*unda bulunan küfür cihetiyle de kınamaya uğramıştır." kanaatindedir.¹⁶³ İbn Fûrek, onun "Kâfir imandan kaçınındır, engellenen değil" dediğini kaydeder. Zira engellenen men edildiği şey konusunda âcizdir. İmtinâ eden ise o konuda irade ve fiil yapma gücüne sahiptir.¹⁶⁴ Buna göre Eş'arî Ebû Leheb'in *makdûr*unda olan küfür nedeniyle kınandığını, küfür ile meşgul olması yüzünden de iman etmeye güç yetiremediği kanaatindedir. Küfür ile meşguliyet onun kendi seçiminden kaynaklandığı için cebr altında değildir. Küfür ile iştigalinden dolayı imana güç yetirmesinden söz edilememektedir. Zira aynı anda iki zıt fiile müsteti' olunamaz. Eş'arî'nin fizik görüşü istitaa anlayışında da belirleyici olmuştur. Zira o iman ile küfrü iki zat araz olarak kabul etmektedir.

155 Mustafa Sabri, a.g.e. 79.

156 Mustafa Sabri, a.g.e. 193.

157 Arslan, a.g.e. 132. Bkz. Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni*, thk. A. Fuad, Kahire, 1962,VI/II (İrade), 8.

158 Mustafa Sabri, a.g.e. 193, 234.

159 Akbulut Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara, t.y. 270.

160 İbn Fûrek, a.g.e. 111.

161 Leheb, 111/3.

162 İbn Fûrek, a.g.e. 111.

163 İbn Fûrek, a.g.e. 116.

164 İbn Fûrek, a.g.e. 117.

Eş'arî'ye göre "Sıcaklık, soğukluk, renk, tat arazlardır. İki zıt arazın bir mahalde bulunması mümkün değildir. Sıcak ile soğukun bir mahalde toplanması imkansızdır. Sesler kendi içinde birbirine benzeyen çeşitleri ve zıtları bulunan arazlardır. Eş'arî bir mahalde muhtelif arazların bulunmasını mümkün bulurken, bir arazın iki mahalde bulunmasını doğru bulmaz. O, bir mahalde iki arazın bulunmasını mümkün bulurken iki cismin bulunmasını mümkün bulmaz. Zira arazlar mekanı meşgul etmezken, cevher girdiği mahalli meşgul eder.¹⁶⁵ Eş'arî'nin anlatmak istediği kafirin küfür ile meşgul olmasından dolayı imana güç yetirememesidir. Küfür ile meşguliyet ise onun kendi tercihidir. Bununla birlikte yukarıdaki istidlalin, onun görüşlerini iyi bilmeyenler tarafından yanlış anlama yorumlanması mümkündür.

Mu'tezile için önemli ve temel olan insanın serbest bir iradeye sahip olmasıdır. O halde hür bir iradeye sahip olan insanın kendi fiillerini kendi meydana getirmesi veya yaratması gerekir. Bu Allah'ın insanda başlangıçta yaratıp bıraktığı bir kudretle olur. İnsan daimi olarak kendinde mevcut bu güçle fiillerini meydana getirir, yaratır. Buna göre kulun fiilinin meydana gelişinde Allah'ın rolü doğrudan değil, aracı vasıtasıyladır. Bu araç Allah'ın kulda yarattığı kudret ve insanın da bunu iradesine uygun olarak kullanmasıdır.¹⁶⁶ Eş'arî tabiatıyla böyle bir yaklaşımı varlık teorisi gereği kabul etmeyecektir. Zira onun ontolojik yaklaşımında araz iki anda baki değildir. İnsanın kudreti de araz (yani insanın kendi cevherinden, özünden kaynaklanmayan bir nitelik) olduğuna göre onun sürekliliğinden bahsedilemez.

Mu'tezile *istitâanın* devam edip etmemesi konusunda görüş ayrılığına düşmüştür. Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre, o, devam eder. Bu Ebu'l-Huzeyl, Hişâm, Abbâd b. Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, el-İskâfî ve Mu'tezilenin çoğunluğunun görüşüdür. *İstitâa* iki vakitte (anda) devam etmez görüşünde olanlara göre, fiil ikinci anda, yok olan (*madûm*) önceki (mukaddem) kudretle var olur. Ancak acz ile fiilin meydana gelmesi (hudûsu) mümkün olmadığından dolayı, Allah ikinci anda bir kudret yaratır. Bu sûretle fiil, önceki kudretle vaki olur. Bu da Ebû Kasım el-Belhi ve öteki bazı Mu'tezile âlimlerinin görüşüdür. Onların dolayısız (mübâşir) fiil hakkındaki görüşleri bu olunca, mütevellid fiilin *madûm* bir kudretle ve *madûm* sebeplerle meydana gelmesini mümkün görürler. Onun meydana gelmesi anında insan aciz veya ölü olabilir.¹⁶⁷

Ebu'l-Huzeyl'e göre, insan birinci anda fiil işlemeye kadirdir ve birincide fiil işler. Fiil ikinci anda vaki olur. Zira birinci an, *yef'alu* (yapıyor) vaktidir, ikinci an ise *fe'ale* vaktidir.¹⁶⁸ Buna göre, fiilin *yef'alu* kipiyle ifade edilmeye çalışılan birinci aşaması kalbin bir fiili olarak görünmektedir. Başlamasıyla ilgili bir açıklık yoksa da fiilin henüz tamamlanmamış yahut gerçekleşmemiş durumunu göstermektedir ki, bu, kalbin bir fiil hakkında, o henüz organların veya bedeninin bir fiili olarak ortaya çıkmadan yahut *fe'ale* kipiyle ifade edilmeden önceki düşünme ve karar

165 İbn Fûrek, a.g.e. 207.

166 Eş'arî, *Makâlât*, 230.

167 Eş'arî, *Makâlât*, 230.

168 Eş'arî, *Makâlât*, 232.

verme vakti olabilir. Bir başka deyişle, birinci an yani *yef'alu vakti*, fiilin düşünlüp kararlaştırıldığı, ikinci an (*fe'ale vakti*) ise onun gerçekleştiği andır. Keza, birinci an kalbe ait, ikinci an ise bedene aittir. Ancak, eğer bu doğru ise burada söz konusu edilen *istitâa*, fizikî kuvvet olmaktan çok irâde kuvveti olmalıdır. Zirâ insan birinci anda kadirdir ve birinci an bedene değil, kalbe aittir.¹⁶⁹

Kuvvet (*istitâa*) konusunda Mu'tezile arasında görüş birliği yoktur. Bazılarına göre o insanın özüne aittir, yani doğuştan ona verilmiştir ve devam eder. Diğer görüşe göre ise o insandan ayrıdır ve iki vakitte devam etmez. Kuvvet fiilden öncedir fakat fiili gerektirici değildir. Irâde fiili gerektiricidir; fiilden önce veya fiille beraber olabilir. Kuvvet kavramının bir seçme kuvveti için mi yoksa irâde edilen şeyi yapmak için gerekli fizikî kuvvet olarak mı kullanıldığı çok açık değildir. Ayrıca, insanın kuvvet ve irâdesinin sınırları tam olarak tespit edilmiş değildir.¹⁷⁰

Eş'arî, insanın fiili yapacak kudreti fiilden önce bulunmaz ve bu kudret sadece bir fiil için geçerlidir ve başka alternatifler için geçerli değildir, şeklinde kabul edilmekte olan görüşü doğru bulur. Böylece fiil, insanda yaratılan bir kudret vasıtasıyla meydana geldiği için bir anlamda insanın fiilidir. Fakat bu fiil hiçbir şekilde Allah'ın kontrolü dışında husule gelmez.¹⁷¹ Anlaşıldığı kadarıyla ona göre insanın fiilde bulunması için gerekli fizikî kuvveti Allah yaratır, insana nispet edilen *istitâa* ise seçim yapma melekesidir. Bir tercih ortaya konduğunda yani bir kudretle fiilin aktüelleşmesi anında ise devre dışı kalır.

Kitaplarında bir çok yerde *istitâa*'nın kesbin sebebi olduğu, sebebin ise müsebbebi geçemeyeceğini belirten Eş'arî'nin bu konudaki görüşü illet ma'lûl konusunda da câridir. Sebebin müsebbebe tekadümünü imkansız saydığı gibi illetin ma'lûle tekadümünü de imkansız sayar. Onun anlayışına göre sebebin müsebbebe bir an tekadümünü mümkün olsa bir çok vakit ya da ebedî olarak tekadümünü de mümkün olurdu.¹⁷² Eş'arî'nin sebebin müsebbebi, illetin ma'lûlü öncelmesini yaratılış teorisi açısından bir problem olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Zira sebebin müsebbebe, illetin ma'lûle önceliğinin anlık bir öncelik şeklinde alınabileceği gibi sonsuz geri götürülen bir öncelik olarak da ele alınabilir. Eş'arî'nin itirazı da bu endişeden kaynaklanıyor gibi gözüküyor.

Eş'arî kudretin fiilden önce var olduğunu savunarak insanı Allah tarafından verilen bu nitelikle sürekli niteleyen Mu'tezile¹⁷³ gibi düşünmemektedir. Ona göre kudretin fiilden önce olması mümkün değildir. Çünkü fiil ya kudret ortaya çıktığı zaman var olur veya kudretten sonra ortaya çıkar. Eğer kudretin ortaya çıkmasıyla var olmuşsa kudretin fiille birlikte o fiil için olduğu doğrulanmış olur. Fiil kudretten sonra zuhur etmişse bu durum, kudretin devam etmediğini gösterir. Bu ihtimalde fiilin yok olan bir kudretle ortaya çıkmış olması gerekir ki bu mümkün görülürse, daha sonra aczin de ortaya çıkacağını düşünmek mümkün olur. Bu durumda fiil yok olan bir kudretle vaki olmuş olur. Kişinin âciz olduğu bir

169 Turhan, a.g.e. 49.

170 Turhan, a.g.e. 50.

171 Watt, *Hür İrade*, 177.

172 İbn Fûrek, a.g.e., 110.

173 Eş'arî, *Makâlât*, 229.

sırada, mevcut bulunmayan bir kudretle, fiil yapması düşünülebilseydi kudretin bir kere ortaya çıkışından yüz sene sonra da, bu sırada âciz olmasına rağmen, o fiili yüz sene boyunca mevcut olmayan bir kudretle işlemesi düşünülebilirdi. Halbuki bu fasittir.¹⁷⁴ Eş'arî burada insanda kudretin üç şekilde bulunabileceğini belirleyip bunları tek tek elemektedir. Eş'arî alternatif görüşleri çürüterek kendi görüşünü ispatlamaya çalışır. Şayet insanın kudretinin daimiliği kabul edilirse böyle bir yaklaşım, insanın kudretinin bağımsızlığı sonucuna götürecektir. Oysa Eş'arî'ye göre Allah her şeyi olduğu gibi kudreti de sürekli yaratmaktadır. Kudretin iki zamanda bulunması ile daha fazla zamanda bulunması arasında fark yoktur. Sürekli yaratılan bir kudret spontane bir daimiliğe sahip olamaz. Onu var eden Allah'ın sürekli yaratmasıdır ki bu durum bize daimilik izlenimi verir.

Allah'ın fiilinin insan fiiline taalluku Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından "yaratma" olarak tabir edilmiştir. Allah'ın insandan bir fiil dilemesi, Allah'ın insana hidayet etmesi, insanın yaptığı fiili irade etmesi "yaratma" anlamında ele alınmıştır. Allah'ın fiilinin insan fiiline taalluku genellikle belli bir kavrama ve zahiri anlama bağlı kalmadan "yaratma" yönünde te'vil edilmiştir. Bu noktada kavramların kullanımında yeterince titiz davranılmadığını ve kavramların ekollerin kendi anlayışları istikametinde anlamlandırıldıklarını görmekteyiz.

SONUÇ

Eş'arî'nin âlem ve Allah tasavvuru uyum içerisindedir. O, evreni açıklamak için kullandığı cevher-araz kozmolojisini irade, kesb, kudret ve yaratma anlayışlarına da yansıtmaktadır. Mu'tezile âlimleri aralarında yeknesaklık olmayıp birbirinden çok farklı kanaatlere sahip olmakla beraber varlık teorileriyle teolojileri arasında ciddi uyumsuzluklar bulunmaktadır. Eş'arî ile Mâtürîdî arasında ise bu konularda ciddi bir farklılığın bulunmadığı kanaatindeyiz.

Âlimlerin birbirine yönelttiği suçlamaların önemli bir bölümü mezhep taassubundan kaynaklanmaktadır. Diğer yandan mezhepler arasında tüm kavramlar üzerinde oluşmuş uyuşmalar olmadığından zaman zaman eleştiriler kavramlara tarafların kendi yüklediği anlamlar açısından olmuş, muhaliflerin aynı kavramla neleri kastettiği titiz bir incelemeye tabi tutulmamıştır. Farklı mezheplere tabi olan âlimler arasındaki zaman mekan farklılıkları ve iletişimsizlik gereksiz tartışmalara yol açmış gözüküyor. Ancak bizim iletişim çağında bize ulaşan eserler üzerinden aynı verimsiz tartışmaları sürdürmemiz yararsız olacaktır. Bu nedenle kelâmî terimlerimizin mezheplere göre hangi anlamlara geldiğini ortaya koyan terimler sözlüklerine ihtiyaç bulunmaktadır. Semih Duğaym'ın, *Mustalahâtu İlmî'l-Kelâmî'l-İslâmî* bu tür çalışmaya iyi bir örnektir. Ancak iki cilt olan kitap oldukça hacimlidir. Türkçemizde daha kullanışlı daha özlü terimler sözlüğüne ihtiyaç duyulmaktadır. B. Topaloğlu, İ. Çelebi'nin *Kelâm Terimleri Sözlüğü* ciddi bir açığı doldurmakla beraber kavramların ekollere göre, ilk dönem kelamcıları ve Gazâlî sonrası kelâmcılara göre kazandığı farklı anlamlar daha detaylı araştırılmalıdır. Kelâmî terimlere yüklenen anlamların zaman içindeki serüveni incelen-

melidir. Bu çalışmalar ya bir ekibin koordinasyonu ya da iş bölümü yapılarak gerçekleştirilebilir.

Eş'arî ve Mu'tezile âlimleri her ne kadar irade kudret ve yaratma kavramlarına farklı anlamlar yüklemiş olsalar da insanı fiillerinde ne mecbur görürler ne de Yaraticıdan bağımsız addederler. Kavramların kullanımında sözlük anlamları ve tevkif esas alınsa da muhaliflerine gösterdikleri tepki ve fizik görüşleri de oldukça belirleyici olmuştur. Eş'arî Allah'ın fiillerini insan fiillerinden ayırt etmek için oldukça tenzihi bir yaklaşım sergiler ve Mu'tezile'ye tepki gösterir. Ne var ki Allah'ın fiillerinin idraki sıfatullahın idraki gibi bir yandan teşbihi kaçınılmaz kıllarken diğer yandan da tenzihi zorunlu hale getirmektedir. İnsanların Allah'ın fiillerini tanımasının ilk basamağı kendi fiillerini idrak ile başlar. Hem Allah'ın hem de insanın fiillerinin varoluşu ontik açıdan teşbihi gerektirmez. Sözelimi Allah'ın bir sıfatı Vücûd'(var olma)dur. İnsan da bu vasfa sahiptir. Mücerred olarak varoluşla nitelendirilme zorunlu olarak teşbihe yol açmaz. Zira bu sıfatların hakikati birbirinden farklıdır. İnsan fiili yaratma olarak adlandırılrsa bile bu insanî düzeyde kalacaktır. Hiç bir âlim insanı Allah gibi yaratıcı olmakla nitelememiştir. Mu'tezile'nin Allah ile insanın yaratma eylemini cevher-araz terimleri üzerinden ayırt etmeye çalışması tatminkar olmamıştır. Mu'tezile'nin "Allah cevheri yaratır, insan arazı yaratır" ifadesi kendi aralarında cevher ve araz tariflerinde anlaşamaları nedeniyle çözüm sunmaktan uzaktır. Zira birinin cevher dediğine diğeri araz diyebildiği gibi, bir kısmının insan kudretinde gördüğü arazları diğerleri onun kudreti dahilinde görmez. Eş'arî ve Mâtürîdî'nin Allah'ın fiillerini yaratma, insan fiillerini kesb olarak adlandırmaları daha anlaşılır, tatminkar ve pratik bir ayrım sunmak bakımından kullanışlıdır.

KAYNAKÇA

- Abduh, Abdüsselâm Muhammed, *İlmu't-Tevhid fî Sevvbin Cedîd*, Kahire, 1980.
- Akbulut Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara, t.y.
- Aliyyu'l-Kâri, *Şerhu Fikhi'l-Ekber*, çev. Y. Vehbi Yavuz, İstanbul, 1981.
- Altıntaş, Ramazan, *Kur'an'da Hidayet ve Dalâlet*, İstanbul, 1995.
- Alûsî, Rûhu'l-Meânî, Beyrut, t.y.
- Âmidî, Seyfuddin, *Ğâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*, thk. H. Mahmûd Abdüllatif, Kahire, 1391.
- Arslan, Hulusî, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn-Kubh) Problemi*, (E.Ü.S.B.E. Neşredilmemiş Doktora Tezi) Kayseri, 1999.
- Aydın, Hüseyin, *Ebû'l-Hasen el- Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, Malatya, 2003.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir, 1987.
- Bağdâdî, Abdülkâhir, *Mezhepler Arasında Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara, 1991.
- Bayındır, Abdülaziz, *Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, İstanbul, 2007.
- Beyzâvî, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl*, thk. A. Kadir Arafât, Beyrût, 1996.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul, 1993.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî *Kitabu'l-İrşâd*, thk. M. Yusuf Musa, A. Abdülmün'im Abdülhamîd, Mısır, 1950.
- Çetin, İsmail, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, Ankara, 1995.
- Dağ, Mehmet, "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı", A.Ü.İ.F.D. c. XXIV, Ankara, 1981.
- Davud, Abdalbârî Muhammed, *el-İrade 'inde'l-Mu'tezile ve'l-Eşâ'ire*, Beyrut, 1996.
- Düzgün, Şaban Ali, *Din Birey ve Toplum*, Ankara, 1997.
- Ebû's-Suûd, *İrşadu'l-Aklî's-Selîm*, Beyrût, t.y.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine, 1975.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *el-Lüma' fî'r-Reddi 'Alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, thk. Richard J. McCarty, Beyrût, 1953.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, neşr. Helmut Ritter, Beyrût, t.y.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *Risâle ilâ Ehli's-Sağr*, thk. A. Şakir Muhammed el-Cündî, Dimaşk, 1988.
- Frank, Richard M. "İlim ve Taklid Klasik Eş'arilikte (Mütেকaddimin) Dini İnançın Temelleri", çev. Hatice K. Arpaguş, Kelâm Araştırmaları, yıl:3, sayı:2, <http://www.kelam.org/dergi/sayi032/KADER03207.pdf>, 2005.
- Hayyât, Ebu'l-Huseyn, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Reddü alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid*, thk. Niberc, Beyrut, 1987.
- İbn Fûrek, Ebûbekir Muhammed b. Hasen, *Mucerredü Makâlâtü'l-Eş'arî*, thk. D. Gimaret, Beyrût, 1987.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Z. Kadiri Ugan, İstanbul, 1989.
- İbn Humâm, *el-Müsâyere*, İstanbul, 1979.
- İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Beyrût, 1401.
- İbn Teymiye, *Kitâbu'l-Furkân*, Beyrut, 1401.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm Mütetekkirleri ile Garp Mütetekkirleri Arasında Mukayese*, Sadeleştiren, S. Hayri Bolay, Ankara, 1973.
- Jaspers, Karl, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 1981.
- Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, thk. A. Fuad, VI/II (İrade) Kahire, 1962.
- Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire, 1965.
- Kâdî Abdülcebbar, thk. Abdülkerim Osman, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire, 1988.

- Karadaş, Cafer, *Bâkullâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa, 2003.
- Karadeniz, Osman, "İnanç Konuları Açısından Meâllerdeki Çelişki Problemi", Kur'an meâlleri Sempozyumu, Ankara, 2007.
- Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâm'l-Kur'an*, thk. Ahmet Abdülalim, Kahire, 1372.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, İstanbul, 1979.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2003.
- Mert, Muhit, "Kelâmî Tartışmaları Kur'an Âyetleriyle Temellendirmenin İçerdiği Sorunlar", G.Ü.Ç.İ.F.D. sayı:1 Çorum, 2002.
- Morris Kline, *Mathematics: The Loss of Certainty*, New York, 1980.
- Muhammed Ammâra, *el-Mu'tezile ve Müşkiletu'l-Hurriyyeti'l-İnsân*, Kahire, 1988.
- Mustafa Sabri Ef. *İnsan ve Kader*, çev. İsa Doğan, Samsun, 1989.
- Neşşâr; Ali Sami, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, Kahire, 1977.
- Özcan, Hanifi, "Bilgi-Objekt İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti", D.E.İ.F.D. sayı: 5, İzmir, 1989.
- Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, İstanbul, 1997.
- Rağîb el-İsfahanî, *Müfredât, fi Garîbi'l-Kur'an*, Kahire, 1961.
- Sa'âlebî, *el-Cevâhir*, Beyrut, t.y.
- Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye Fî Usûli'd-Din*, thk. Bekir Topaloğlu, Dımaşk, 1979.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. M. S. Kilâni, Beyrut.
- Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrût, t.y.
- Şeyhzade, Abdürrahim b. Ali, *Nazmu'l-Feraid*, İstanbul, 1871.
- Taberî, *Camîu'l-Beyân*, Beyrût, 1405.
- Turhan, Kasım, *Bir Ahlak Problemi olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fülleri*, İstanbul, 1996.
- Vâhidî, *el-Vecîz*, thk. S. Adnân Dâvûdî, Beyrut, 1415.
- Watt, W. Montgomery, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, 1948.
- Watt, Montgomery, *Hür İrade ve Kader*, çev. Arif AYTEKİN, İstanbul, 1996.
- Yavuz, Y. Şevki, "İslâm Kelamında Araz Nazariyesi", M.Ü.İ.F.D. sayı: 5-6, İstanbul, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İrade", D.İ.A. İstanbul, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Kesb", <http://yusufsevkiyavuz.com/?p=86> 2008.
- Yazıcıoğlu, M. Sait, *Mâtürîdî ve Nesefti'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara, 1988.