
Bartın Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi
ISSN: 2148-3507
e-ISSN: 2619-3507
Sayı: 14
Güz 2020
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University
Journal of Islamic Sciences Faculty
ISSN: 2148-3507
e-ISSN: 2619-3507
Number: 14
Autumn 2020
BARTIN – TURKEY

İNSANÎ EYLEM-İLAHÎ FİİL İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR DİYALOGUN KELAMÎ ANALİZİ

THEOLOGICAL ANALYSIS OF A DIALOGUE ON THE RELATIONSHIP OF HUMAN ACTIONS
AND DIVINE ACTIONS

Bayram ÇINAR

Dr., Gazi Mesleki Eğitim Merkezi, Ankara/Türkiye

Dr., Gazi Vocational Training Center, Ankara/Turkey

kocacinarby@gmail.com

orcid.org/0000-0002-4886-7610

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 02 Kasım /November 2020

Kabul Tarihi/Accepted: 25 Aralık/December 2020

Yayın Tarihi/Published: Aralık/December 2020

Atıf/Cite as: Çınar, Bayram. “İnsanî Eylem-İlahî Fiil İlişkisi Üzerine Bir Diyalogun Kelamî Analizi”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 14 (Aralık 2020), 335-363.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

ÖZ

Bu çalışma insan fiillerine ilişkin Eş'arî ekolünün yaklaşımı ile Mutezile ekolünün yaklaşımını karşılaştırmalı olarak ele alır. İki ekolün önemli isimlerinin polemik edebiyatına konu olan bir diyalogu esas alınarak bir değerlendirme yapmayı amaçlar. Eş'arî ekol adına Ebu'l-İshak İsferyânî, Mu'tezile ekol adına da Kâdî Abdulcebbar'a nispet edilen bu diyalog, kısa fakat tartışmaya ilişkin önemli ipuçlarını içinde bulundurur. Ebu'l-İshak İsferyânî, üçüncü kuşak bir Eş'arî ekol temsilcisidir. Buna karşın Kâdî Abdulcebbar Mu'tezilî ekolün son büyük isimlerinden biridir. O, ekolün görüşlerinin günümüze taşınmasında önemli bir görev üstlenmiş bir âlimdir. Kâdî Abdulcebbar'a ilişkin ilginç bir anekdot da onun yaşamının bir döneminde Eş'arî ekole mensup bir alim olup, daha sonra Mu'tezilî ekole geçtiğidir. Dolayısıyla onun, Eş'arî ekolün öğretisini detaylı bir biçimde bildiği varsayılabilir. Kâdî Abdulcebbar kendi ekolünün son temsilcilerinden biridir. Öte yandan Ebu'l-İshak İsferyânî ise kendi ekolünün erken dönem temsilcilerinden biridir. Tarafların teolojinin bu önemli konusuna ilişkin söz konusu diyaloga yansıyan görüşleri bu iki ekolün yaklaşımları bağlamında çalışmamızda ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, İnsan Fiilleri, Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l-İshak İsferyânî, Akkirmanî.

ABSTRACT

This study deals with the approach of the Ash'ari school and the approach of the Mu'tazilah school regarding human actions. It aims to make an evaluation based on a dialogue of the important names of the two schools, which is the subject of polemic literature. This dialogue, which is attributed to Abu al-Ishaq Isferayini, Qadi Abduljabbar on behalf of the Ash'ari school, is short but contains important clues regarding the discussion. Abu al-Ishaq Isferayini is a third generation Ash'ari school representative. However, Qadi Abduljabbar is one of the last great names of the Mu'tazilah school. He is a scholar who has undertaken an important task in carrying the views of the school to the present. An interesting anecdote about Qadi Abduljabbar is that he was a scholar of the Ash'ari school at some point in his life and later passed to the Mu'tazilah school. Therefore, it can be assumed that he knew in detail the teaching of the Ash'ari school. Qadi Abduljabbar is one of the last representatives of his school. On the other hand, Abu al-Ishaq Isferayini is one of the early representatives of his school. The views of the parties reflected in this dialogue on this important issue of theology will be discussed in our study in the context of the approaches of these two schools.

Keyword: Islamic Theology, Human Actions, Abu al-Ishaq Isferayini, Qadi Abduljabbar, Aqkirmani.

GİRİŞ

Osmanlı geç dönem âlimlerinden Muhammed Mustafa Akkirmanî (ö. 1174/1760), *İrade-i Cüz'îye Risalesi*'nde; Mu'tezile'nin son büyük imamlarından kabul edilen Kâdî Abdulcebbar'ın (ö. 415/1025), Eş'arî kelamında isminin önünde “üstad”¹ nisbesi hiç eksik olmayan kelamcısı, Ebu'l-İshak İsferyânî'nin (ö. 418/1027) bir diyaloguna yer verir. Bu diyalog Buveyh oğullarının kudretli veziri Sâhib b. Abbâd'da (ö. 385/995) umerânın temsilcisi olarak, hazır bulunduğu bir toplantıda gerçekleşmektedir. Bir toplantıda karşılaşan iki âlim arasında, doğaçlama bir diyalog cereyan eder. Akkirmanî bu konuşmayı bir kaynak da göstermeksizin aktarır. Fakat Akkirmanî'den önce Taftazânî (ö. 792/1390), *Şerhu'l-Akâid*'inde söz konusu diyalogu nakletmektedir.²

Selamlaşma seremonisinde Mu'tezilî imam Abdulcebbar, Eş'arî üstad Ebu'l-İshak İsferyânî'yi hem varlığından haberdar etmek, hem de onu görmenin verdiği memnuniyeti ifade sadedindeki bu diyalog, Eş'arî ve Mu'tezilî ekollerinin *insan fiilleri* hakkındaki görüşlerine ilişkindir. Taraflar söz konusu diyalogda muhatabının mensubu olduğu ekolün görüşlerini eleştirmektedir. Bu diyalog tartışma adabı açısından ifade ettiği değer açısından önemli bir veri olduğu gibi, sunulan argümanların öz kütlesi açısından da oldukça önemlidir. Toplam altı cümleden oluşan bu diyalogda kullanılan argümanların kelam açısından önemi insanın evrendeki konumu ve Allah fiillerinin insan sorumluluğu açısından ifade ettiği anlama ilişkindir.

Kâdî Abdulcabbâr: “Sûbhâne men tenezzehe ani'l-fahşâi” diyerek İsferyânî'yi varlığından haberdar eder.

Buna karşılık Ebu'l-İshak İsferyânî Kâdî Abdulcabbâr'a; Aman Allah'ım! Kimleri görüyorum. Ben de sizi görmekten dolayı çok mutlu oldum efendim sadedinde;

Ebu'l-İshak İsferyânî: “Sûbhâne men lâ yecrî fî mulkihî ille mâ şâe” diyerek aynı nezaket ve zarafet ile Kâdî'ya selamını iade eder.

Bu ilk selamlaşmadan sonra;

Kâdî Abdulcabbâr: “ e yuridu rabbuna en ye'siye” diyerek muhatabının ilk cümlesine göndermede bulunarak sorar.

¹ Fadıl Ayğın, “Eş'ari Kelâmın Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshak el-İsferyânî”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2012): 7–28.

² Saduddin Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*. thk. Ali Kemal (Beyrut: Dâru İhyai't- Turasi'l- Arabiyye, 2014), 84- 85.

Eş‘arî âlim ise muhatabının sorusuna

Ebu‘l-İshak İsferyânî: “e fe ye’sî rabbuna kahran” diyerek bir başka soru ile fakat aynın nezaketle karşılık verir.

Kâdî Abdulcabbâr: Bu kez; “e raeyte en mene’a ani‘l-hûdâ ve kadâ aleyye bi‘r-reddi e hasenun ileyye em esau?” der.

Ebu‘l-İshak İsferyânî: Buna karşılık : “in mene’ke mâ leke fekad esâe ve in mene’ mâ lehu fe yehtassu bi rahmetihî mâ yeşâe” şeklinde cevap verir.

İnsan ilişkileri açısından bir selamlaşma seremonisinin sınırları içerisinde süre giden bu diyalog, tarafların hakaret etmeden, bayağılaşmadan yaptıkları şey, günlük hayatın rutini içerisinde muhatabına karşı kendi öğretilerinin savunmasını yapmak ve muhatabının mensubu olduğu teolojik ekolü, öğretisi üzerinden onu eleştirmektir.

Bu diyalog, edebi olarak apoloji literatürüne ilişkin bir metindir. Folklor kavramsallaştırması ile ise bu metin, ekollerin öğretileri üzerinden atışmalarına örnek teşkil eder.

Toplamda altı cümlelik bu diyalog, kadim bir tartışmanın bütün argümanlarını içerisinde bulundurur ve yüzyılların bitiremediği bir tartışma taraflar arasında tekrar etmiş ve bitirilmiştir.

Konu insan fillerinin Allah’ın iradesi çerçevesinde bir zemine oturtulması çabasıdır. Mu‘tezile, kendi tenzih doktrini çerçevesinde Eş‘arîleri Allah’a yakışmayan sıfatları O’na nispet ettikleri iddiası ile eleştirirken Eş‘arî ekol ise kendi tenzih kuramı çerçevesinde Mu‘tezile’yi, Allah’ın kudret ve iradesini hakkıyla takdir etmedikleri ve onu sınırlamaya yeltendikleri yönüyle eleştirmektedir.

1. Akkirmanî’nin Diyaloga İlişkin Yorumu

Kâdî Abdulcabbâr’ın birinci cümlesini: “Allah şerr ve isyanı kuluna murâd (dilemez) etmez” şekliyle muhatabını eleştirir.

Ebu‘l-İshak İsferyânî ise “Dünyada hayır ve isyan adına olan her ne var ise, ancak Allah’ın iradesi iledir. Dolayısıyla âlemdeki her oluş Allah’ın muradıdır” şeklinde “Allah dışında evrende hiçbir varlığın, O’nun iradesi haricinde bir şey yapamayacağını” söyler. O, bu ifadeleri ile Mu‘tezile’nin insana eylem alanı tanıyan yaklaşımını eleştirir görünüyor.

Kelamî açıdan bu iddiaya “hayır” denilmesi durumunda, “evrende Allah’ın iradesi dışında şeyler de olmaktadır önermesini kabul edilmiş olunur. Bu durumda, evrende Allah’ın iradesi haricinde şeyler oluyor ise; o halde Allah evrende yegâne muktedir değildir gibi bir sorun ortaya çıkacaktır. “Evet”, her şey Allah’ın iradesi ile olmaktadır denildiği takdirde ise evrende ma’siyet ve kötülük var ise -ki var -o halde buna Allah izin veriyor demektir ki bu durumda kaçınılmaz olarak evrendeki teodise Allah’a nispet edilmiş olmaktadır. Bu durum teolojik bir dikotomiye gerektirir. Kâdî’nin ikinci cümlesi de zaten bu açmaza dikkat çeker.

Kâdî Abdulcabbâr’ın cevabı “*Yani Allah kulundan, kendisine isyan etmesini mi diler?*” şeklinde bir soru ile olur.

Burada Kâdî’nin sorusu, Eş’arî ekol tarafından görünüşte muhtar kabul edilen fakat aslında muhtar olan insanın, ilahi irade karşısında fiile mecbur olduğunu muhatabına kabul ettirmeye dönüktür.

Kâdî Abdulcabbâr’ın sorusuna, Ebu’l-İshak İsferyînî’nin cevabı ise “*Rabbimiz kuluna zorla, isyan ve günah yaratmaz*”, şeklindedir. Akkirmanî bu noktada tartışmaya “*Kul, irade-i cüziyesini sarf eder, Allah da halk eder, cebr yoktur*” şeklinde bir katkı sunar.

Kâdî Abdulcabbâr bunun üzerine “*Allah benim iman etmeme engel olsa ve küfrüme hüküm verse, kötülük mü etmiş olur, yoksa iyilik mi etmiş olur(?)*” Bu noktada Akkirmanî yani küfrü murâd etmek kötü müdür(?) diyerek, Kâdî’nin ne dediğini anlamaya çalışır. Fakat anladığından emin değildir. “*Her halde Allah küfrü murâd etmez, demek istiyor*” diyerek bu tereddüdünü izhâr eder.

Ebu’l-İshak İsferyînî ise “*Sana ait olandan seni mahrum bırakırsa bu kötülüktür, fakat kendisine ait olanı senden esirgerse, o kötülük değildir. Zira o dilediğine hidayeti ihsan eder*” diyerek karşılık verir. Akkirmanî “*...velâkin yudillu men yeşâu ve yehdî men yeşâe...*”³ “*Dilediğini saptırır, dilediğini de hidayete erdirir*” ayeti çerçevesinde Ebu’l-İshak’ın ifadelerini yorumlar.

Akkirmanî’nin diyaloga ilişkin yorumu “*neyi tercih edeceği kulun iradesine tabidir. Allah cebr ile kimsenin hidayetini ya da dalaletini murâd etmez. Belki kulun efal-i ihtiyariyesini murâd edip, halk etmek için, kulun cüz-i ihtiyarını basit bir gerekçe kılmıştır. Asla cebr yoktur*” şeklindedir.

³ en-Nahl, 16/93.

Diyalogun sonunda ise “*Kâdî, üstadın söyledikleri karşısında söyleyecek bir şey bulamadı ve sustu*” diye kayıt düşer.

2. Kelam İlmi Veriler Çerçevesinde Bu Diyalogun Yorumu

Kendi kültürel şartları içerisinde cereyan eden bu diyalogun kelam ilmi açısından ne anlam ifade eder? Burada hangi konulara atıf yapılmıştır? Taraflar birbirilerine son tahlilde ne demiş oldular?...vb. sorular metnin kelam verileri çerçevesinde yorumlanmasını gerektirir. Satır arası metin tahlili olarak da görülebilecek bu çabada, muhalif iki ekolün konuya ilişkin kabulleri tespit edilecek ve teolojik bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Buradaki amacımız ekollerin teolojik kabullerinin oluşturduğu teolojik sorun alanlarını tespit etmektir.

Kâdî ilk cümlesi ile görünüşte “*Ya rab! Seni fuhşiyâttan tenzih ederim*” ya da “*ey fuhşiyattan uzak olan Allahım! Seni tesbih ederim*” ve ya “*Allah’ı, çirkin olan şeyleri yapmaktan tenzih ve takdis ederim*” gibi muhtelif tercümelemleri yapılabilecek bir cümle ile söze girer.

Kâdî’nin bu ifadesi Eş’arî ekolün Allah’ın irade sıfatına ilişkin algısı ve yaratma teorisine ilişkin eleştiriler içerir. Evrendeki yaratmayı bir bütün olarak Allah’a nispet eden Eş’arî gelenek, evrendeki kötülüklerin (teodise) de Allah’a nispet edilmesine imkân veren bir anlayış ortaya koyar. Mu‘tezile adına Kâdî Abdulcabbâr ise bu yaklaşımı kendi ekolünün tenzih ilkesi çerçevesinde sorunlu görerek eleştirmektedir.⁴

Mu‘tezile’den Câhız (ö. 255/869), el-Esvârî (ö. 240/854), en-Nazzâm (ö. 231/845) ma‘siyetin Allah’a nispetini mümkün görmezler.⁵ Onların bu algısı kâbih fiillerin Allah’ın iradesi dışında tartışılmasını gerektirmiştir. Öte yandan onların bu anlayışları, “peki kötülükleri kim yarattı” tartışmasını doğurur. Eş’arî öncesi döneme ait bu tartışmalar onun kendi teolojik sistemini kurgularken göz önünde bulundurmuş olmalıdır. Doğal olarak o, yaşamının bir döneminde parçası olduğu Mu‘tezilî ekolü daha iyi tanıyor olduğundan onların teolojik sorunlarını gidermek üzerine kendi teolojik anlayışını kurmuştur.

Evrende Allah’ın dışında bir yaratıcı öngörmeyen Eş’arîler ise bir bütün olarak yaratmayı Allah’a nispet ederek sorunu çözmek istemişlerdir. Konuya ilişkin çözüm arayışlarında farklı parametreleri gözden uzak tutmaları durumunda yeni teolojik sorunların

⁴ El-Hâmedânî Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/ 60.

⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/28; Ebu’l-Hüseyn Hayyat, *el-İntisar*, thk. Nyberg H.S. (Beyrut: Evraku’ş- Şarkiya, 1993), 17.

ortaya çıkması ise bu durumda kaçınılmazdır. Allah'ı irade ve kudretine bir sınır konulamayacağı anlayışındaki Eş'arîler, söz konusu Mu'tezilî kabulün "Allah'ın dilediğini yapan bir varlık olmadığı" şeklinde istenmeyen bir sonucu doğuracağını öngörmüş olmalıydılar.⁶ Bu kabulün, evrende Allah dışında bir yaratıcının varsayılmasını gerektireceğini öne sürerek, evrendeki her oluşu Allah'ın yarattığı görüşünü savunur.

Eş'arîler "*Keyfe mâ yaşe keyfe mâ yurid*" Allah tasavvuru ve söz konusu endişe sebebiyle Mu'tezilî öneriyi onaylamaz. Zira onlara göre "âlemde vuku bulanlar ancak Allah'ın diledikleridir. Allah'ın dilemedikleri ise varlık alanına çıkamamakta, var ol(a)mamaktadır."⁷

Buna karşı, Mu'tezilî ekol ise evrendeki fiili durumu gerekçe göstererek, Eş'arî anlayışının, "Allah'a kötülük isnat edilmesi" ihtimalini doğurduğunu iddia etmektedir. Zira fiili olarak evrende kötülükler vardır ve bunun teolojik olarak bir failinin olması gerekmektedir.

Eş'arî'ye (ö. 324/936) göre irade Allah'ın zatî sıfatlarından ve ezeli'dir. Bu sıfatı, Allah'ın zati ve ezeli bir diğer sıfatı olan ilim sıfatı ile birlikte değerlendiren Eş'arî'ye göre "ilim sıfatı bilinmesi mümkün olan her şeye taalluk etmektedir. İrade sıfatı ise irade edilmesi mümkün olan her şeye mecazen değil hakikaten taalluk eder" şeklindedir.⁸ Allah'ın irade etmediği bir şeyin yapılması düşünülemeyeceği gibi, O'nun iradesi olmadan bir şeyin meydana gelmesi de Eş'arî'ye göre mümkün değildir.⁹ Zira ona göre, Allah'ın iradesinin gereğinin olması, olası (mümkün) değil, *vaciptir*.¹⁰ Bu durumda Allah'ın iradesinin gereği olanın var olmaması olasılık dışıdır.¹¹ O halde evrende var olan her şey ancak Allah'ın iradesinin gereği olabilir şeklinde bir sonuca ulaşır. Eş'arî bu anlayışa Burûc suresi 16. ayetinden yaptığı istidlal ile ulaşır. Onun burada kullandığı delil; "Fa'âlun limâ yurîd", yani "O, Allah ki O, dilediğini yapandır" şeklindedir.

⁶ Ebu Hamid Gazzalî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 153.

⁷ Gazzalî, *el-İktisad*, 100.

⁸ Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, thk. Hammûde Zeki Gurâbe (Kahire: Matbaatu Mısır Şeriketi Musaheme Mısriye, 1955), 45-47.

⁹ Richard M Frank, "Akidetu li Ustâd Ebu'l-İshak İsferyâinî", *Classical Islamic Theology: The Asharites: Texts and Studies on the Development and History of Kalam 3 Cilt*, ed. Dimitri Gutas (Aldershod: Ashgate Variorum, 2008), 134 .

¹⁰ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 47.

¹¹ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a*, 47.

Eş'arî teoriye göre âlemde inanmayanlar var ise ve bunlar iman etmiyorlarsa, bunların iman etmesini Allah dilemiyor dememiz ise olasıdır.¹² Buna göre “Allah’ın saltanatında onun irade etmediği (dilemediği) hiçbir şeyin var olması mümkün değildir.”¹³ Sonradan yaratılmış her şeyi Allah yaratmıştır ve yaratılmış hiçbir şeyin O’nun iradesi dışında olması ise mümkün değildir.¹⁴ İsferyânî “irade bir şeye taalluk etmez ise hiç bir şey meydana gelmez /var olmaz” görüşü ile yaratma ve irade arasındaki ilişkiye dikkat çeker.¹⁵ Eş'arî ekole göre bu yüzden varlık sahasına gelen her şey Allah’ın iradesiyle olmaktadır. Bu sebeptendir ki, Allah’ın irade etmediğinin var olması düşünülemeyeceği gibi O’nun irade ettiği bir şeyin olmasına da hiçbir engel yoktur. Ancak irade edilen olur, fakat mutlaka olur.¹⁶ İsferyânî buradan “evrende varlığı bilinen her şey murâd edilen fiildir” sonucuna ulaşabilmiştir.¹⁷ O, “şayet murâd edilmemiş olsaydı meydana gelmezdi, var olduğuna göre, kuşkusuz irade edilmiştir” der. Çünkü Eş'arî’ye göre kemal sıfatlarından olan ilmin eksikliği, cehli gerektirdiği gibi, yine kemal sıfatlardan olan iradenin eksikliği ise sehiv ve aczi gerektirir. O, Allah’ın dilediği her şeyin âlemde vaki olmasını bu anlayışa dayalı olarak temellendirir.¹⁸ İsferyânî, “Allah’ın iradesinin, tüm makdurâtı kuşattığı” şeklindeki bir yaklaşımı savunur.¹⁹ Tüm bunlardan sonra evrende iman etmeyen inançsızların varlığı da Allah’ın iradesi gereğidir demiş olmaktadır.

Mu‘tezile’nin eleştirisi ise onların *hüsun* ve *kubûh* ayrımı yapmaksızın bütün yaratılmışları Allah’a nispet etmeleridir.²⁰ Oysa Mu‘tezile Allah’a *kubûhu* nispet etmekten kaçınan bir tenzihin savunucusudur. Fakat bu Allah’ın kabîh fiile kadir olmadığı anlamına da gelmektedir. Zira Nazzâm, Allah’a kâbih nispet etmek muhaldir anlayışını, Allah kâbihe kadir değildir şeklinde ifade eder.²¹ Onun bu ifadeleri, Mu‘tezile içerisinde tenzihe yaptığı aşırı

¹² Çünkü “*la yekûnu ille mâ yurid, velâ yuridu illa ma yekûn*” anlayışına göre ancak onun diledikleri olur ve O olmayacak şeyleri dilemez. Bkz. Frank, “Akidetu li Ustâd Ebu’l-İshak İsferyânî”, 134.

¹³ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 47-48.

¹⁴ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 47.

¹⁵ Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci, *Şerhu Akideti Ebi İshâk el-İsferyânî*, nşr. Fadıl Ayğan (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006),85; Ayğan; Fadıl, *Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci'nin "Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsferyânî Adlı Eserine Göre Ebû İshâk El-İsferyânî'nin Kelâmî Görüşleri* (İstanbul Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2006),85.

¹⁶ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 47.

¹⁷ Es-Sanhaci, *Şerhu Akideti Ebi İshâk el-İsferyânî*, 85.

¹⁸ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a nşr*, 48, 49.

¹⁹ İrade kelime anlamı ile istemek dilemek olunca murâd ise kavramın meful kalıbından, iradeye konu olmuş her şeydir. Bkz. Ebu'l-İshak İsferyânî, *Ebû İshâk el-İsferyânî ve Akaid Risalesi*, nşr. Mehmet Gündoğdu (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990), 9, 17.

²⁰ Muhammed b. Mustafa el- Akkirmânî, “İrade-i Cüz'iyeye Risâlesi sad. Abdulhamid Sinanoğlu”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/(2010), 119–148.

²¹ Hayyat, *el-İntisar*, 15.

vurgu ile yorumlanmıştır.²² Mu‘tezile’ye göre de Allah her şeye kâdir olandır.²³ Fakat onlar irade (isteme) da kârih (zorlama, istememe) kavramları üzerindeki ayırım ile kerih olanı yani Allah’ın mekruh gördüğünü²⁴ irade ederek istemesini mümkün görmemiş ve irade sıfatının kapsamında değerlendirmemişlerdir.²⁵ Böylece onlara göre Allah’ın iradesi hasen olana taalluk eder. Ya da Allah’a ancak hasen olan fiiller nispet edilebilir.

Dolayısıyla Kâdî konuya ilişkin söz konusu ifadeleri ile Eş‘arî ekolün; “evrende yaratılan her ne var ise-iyi kötü- onu Allah yaratır” şeklindeki anlayışlarına bir eleştiri olarak söylemiş olmaktadır. Çünkü Eş‘arîlere göre evrende yegane yaratıcı O’dur, dolayısıyla kötü fiili nispet edecek bir başka merci yoktur.

Oysa Mu‘tezile fiillere nispet edilen kötüyü insana nispet etmektedir.²⁶ Yaratmada ise iyi ve kötünden değil, onlara göre sadece iyiden söz etmek olasıdır. Zira Mu‘tezile, Allah’ın yarattıklarının zâtı itibarıyla *hasen* olduğunu, dolayısıyla ona *kâbihin* Allah’a nispet edilemeyeceği görüşündedir. Yaratma itibarıyla fiilin *hasen* ve *kâbih* olmadığını, söz konusu vasıfların Allah’ın bu fiili emretmesi ya da yasaklaması ile ilgili olduğunu dile getirirler.²⁷ İsferyâinî, Mu‘tezile’nin insan fiilleri algısına ilişkin olarak “ bunları ya Allah irade etmiş ve kerih görmemiştir veya kerih gördüğü için irade etmemiştir” bağlamında ele alır.²⁸ O, bu algısıyla iradeyi, *kerih görmenin* zıddı olan *razı olmak* anlamıyla kullanmaktadır.²⁹ Kâdî Abdulcabbâr ise onun Mu‘tezile’ye ilişkin bu algısını doğrulayarak iradeyi *razı olunan* fiiller ile sınırlarken *kârihi* bunların dışında tutar.³⁰ Sonraki Mu‘tezilî yorum da bu doğrultuda olmuştur.³¹

Muhabbet, rıza ve gadab (öfke, kızgınlık) kavramlarını irade içerisinde ele almayı öneren İsferyâinî, bu üç kavramı fiili sıfatlar arasında ele alır.³² Allah’ın kendilerine nimet verdikleri kendilerinden razı olup sevdikleri, kendilerine ceza verdikleri ise öfke duyduklarıdır. İradeyi *rıza-muhabbet* ve *gadab* ile ilişkilendirmiş görünen İsferyâinî, iradenin

²² Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, 2/28; Hayyat, *el-İntisar*, 15

²³ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, 2/28-30.

²⁴ el-İsrâ, 17/38.

²⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, 2/210-224.

²⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, 2/222-224.

²⁷ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, 2/222-224.

²⁸ Es-Sanhaci, *Şerhu Akideti Ebi İshâk el-İsferyâinî*, 86.

²⁹ Es-Sanhaci, *Şerhu Akideti Ebi İshâk el-İsferyâinî*, 86.

³⁰ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, 2/222-224.

³¹ Mehmet Fatih Özerol, *İbnü’l-Melâhimî’nin kelâm sisteminde tevhid anlayışı* (Bursa Uludağ Üniversitesi, 2019).

³² Es-Sanhaci, *Şerhu Akideti Ebi İshâk el-İsferyâinî*, 86.

kapsamının bundan başka olamayacağı varsayımıyla “iradenin taalluk etmediği hiçbir murâd yoktur” şeklinde bir senteze ulaşır.³³

Kâdî Abdulcabbâr ise isteme(irade) alanının mevcut alanından daha geniş olduğu anlayışı sebebiyle, iradesinin her şeye taalluk ettiğini kabul etmenin doğuracağı zorluklara dikkat çeker. Zira imkânsızlar(mümteni) âlemi de bu durumda iradenin alnında olur ki, iradenin taalluk ettiği şeyin meydana gelmesi zorunlu olduğu için, imkânsız da meydana gelecektir.³⁴ Oysa pratik hayatta bunun olmadığı bilinir.

Kâdî Abdulcabbâr, Eş‘arîlerin Allah’ın zâtî sıfatlarından kabul ettiği dolayısıyla ezeli bir kemâl sıfatı olarak kabul ettiği iradeye kâbih fiilleri nispet etmenin, onun kemal sıfatı olarak kabul eden bir anlayışa yakışmayacağını dile getirir.³⁵ Öte yandan Eş‘arî iradeyi ezeli olarak kabul etmeyenin Allah’ın irade sıfatıyla mevsuf olmadığı dönem için onu iradenin zıddı olan gaflet ve sehiv ile itham ettiklerini ifade ederken Mu‘tezile’yi hedef alır görünür.³⁶ Zira Mu‘tezile iradeyi fiilli sıfatlardan kabul etmiş, ezeli olduğunu ise onaylamamıştır.³⁷ Kâdî onun bu eleştirisini aktarır fakat cevap vermez.³⁸ Buna karşı Mu‘tezile ise evren yok iken Allah neyi irade etmekteydi şeklinde muhataplarına eleştiri yöneltmektedirler.

Konuya ilişkin Eş‘arî yorum, Allah’ın hâlık olarak isimlendirilmesi yaratmadan sonra olsa da o ezelde bu sifata sahiptir. Bu durumu kılıç meteforu üzerinden izah edilmiş ki buna göre kılıç kesme niteliğine kesmeye başlamadan (bi’l-kuvve) da sahiptir. Kesmeye başladıktan sonra ise bi’l-fiil olur.³⁹ Kelamda isim-musemmâ sorunu ile de kısmen ilişkili olan bu sunum konuya ilişkin güçlü bir zemin sunar.

İsferâyînî ise; “*Ya Rab! Mülkünde senin dilediğinden başkasının olmasından seni tenzih ederim*” ya da “*mülkünde ancak dileyip izin verdikleri mümkün olan Allah’ı tesbih ederim*” veya “*Allah’ı mülkünde irâde ettiğinden başka bir şeyin olmasından seni tenzih ve takdis ederim*” şeklinde bir tesbihat ile muhatabına nazire yapmıştır.

³³ Es-Sanhaci, *Şerhu Akideti Ebi İshâk el-İsferâyînî*, 86.

³⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, 2/ 226.

³⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, 2/230-234.

³⁶ Eş‘arî, *Kitâbu’l-Lum’a fi’r-reddi alâ ehl-i’z-zeyğ ve’l-bid’a*, 47.

³⁷ Özerol, *İbnü’l-Melâhimî’nin kelâm sisteminde tevhid anlayışı*, 251.

³⁸ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, 2/246.

³⁹ Gazzalî, *el-İktisad fi’l-İtikad*, 135-137.

İsferâyînî, Mu‘tezile’nin insanın kendi fiillerinin öznesi olduğunu varsaymaları sebebiyle, Allah’ın evrende yegâne yaratıcı olduğunu kabul etmediği yönünde muhatabını eleştirmiş görünüyor.

Genelde kelamcılar özelde ise İsferâyînî, âlemin ve içerisindeki varlıkların sonradan yaratılmış olmasını Allah’ın varlığına delil olarak kullanır. Buna göre âlem sonradan olduğuna göre (hâdis) mutlaka bir yaratıcısı olmalıdır anlayışındadırlar.⁴⁰ Zira bir araz için bir anda zıt iki durumdan ancak birinde bulunmak mümkündür. Bir şey aynı anda hem var hem yok olamayacağından dolayı bir şeyin kendini var etmiş olabileceği kelamcılar tarafından onay görmez.⁴¹ O halde ya kendiliğinden meydana gelmiştir ki bu da kelamcılar nezdinde muhtemel görülmez, geriye kalan seçenek; varlık yok iken var olan kadim bir varlık tarafından varlığı yokluğuna tercih edilerek yaratılmasıdır.⁴² İslam Kelam geleneği, evrenin tesadüfen olmasının varlıklar âleminin birbiri ile olan ilişkileri sebebiyle tesadüf olamayacak kadar düzenli bir hesap ürünü olduğunu düşünmüş, dolayısıyla yaratma kuramı onlar açısından daha ikna edici olmuştur.⁴³ Evrenin varlığını yokluğuna tercih ederek yaratan ise Allah’tır.⁴⁴ Evrendeki her şeyin yegâne yaratıcısı Allah olduğuna göre⁴⁵ evrendeki bütün fiillerin de Allah’a ait olduğu kabul edilmiştir. Öte yandan Eş‘arîler fiili yaratma ile ilişkilendirdikleri için Allah dışındaki diğer varlıklara fiil nispetinin de mecazen olduğu sonucuna ulaşmışlardır.⁴⁶ Kudret sahibi bir varlıktan ancak fiilin ortaya çıkmasını mümkün gören İsferâyînî, muhtemelen eylemi yaratma ile eş görmesi sebebiyle, fiili de Allah’a özgü gören bir anlayışa yaklaşmıştır denilebilir.⁴⁷ Mâturîdî (ö. 333/944) de fiilleri yaratmak, bütünüyle Allah’a aittir anlayışındadır.⁴⁸ Dolayısıyla söz konusu yaklaşım Eş‘arîler ile sınırlı değildir.

Bu durumda denklem, evrende yegâne irade sahibi Allah’tır. Mutlak kudret de irade de onundur; o halde kudreti ve iradeyi ilgilendiren her şey Allah’a nispet edilir, şeklinde bir

⁴⁰ Frank, “Akidetu li Ustâd Ebu’l-İshak İsferâyînî”, 133.

⁴¹ Ayğın, “Eş‘arî Kelâmın Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshak el-İsferâyîni”, 7–28.

⁴² Gazzalî, *el-İktisad fi’l-İtikad*, 94.

⁴³ Gazzalî, *el-İktisad fi’l-İtikad*, 37-78.

⁴⁴ Gazzalî, *el-İktisad fi’l-İtikad*, 94-100.

⁴⁵ Ebu’l-İshak İsferâyînî, *Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Akaid Risalesi*, 9.

⁴⁶ Ateş yaktı, kılıç kesti ifadelerinde fiilin söz konusu varlıklara nispetinin dilin yetersizliklerinden kaynaklandığını tespitten hareketle, insana fiilin nispetinin de mecazen olduğuna akıl yürütme ile ulaşarak, asıl fiilin yaratma olduğu ön kabulü ile evrende hakiki failin Allah olduğu sonucunu elde eder. Bkz. Ebu Hamid Gazzalî, *Tehâfutu’l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 128-144.

⁴⁷ Ebu’l-İshak İsferâyînî, *Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Akaid Risalesi*, 10.

⁴⁸ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 317.

anlayışa dönüşmüştür. Buna göre kudret sıfatı makdurâtın tümüne şamildir. İrade ise murâd edilen her şeyi kapsar.⁴⁹ “İdrak” sahibi olmayana, fiilin nispet edilemeyeceğini ise İsferyâinî söyler.⁵⁰ Bu yaklaşım kelam geleneğinde failin, fiile konu olan şeyin detaylarını bilmesini gerektirir⁵¹ şeklinde yansımıştır. Eylemde bulunmayı yaratma ile eşit gören kelamî düşünce, burada kendini dışa vurur. Eş’arî ekol bu konuda da Mâturîdî ekol ile hemfikirdir.⁵²

Mu‘tezile ise iradeyi ezeli kabul etmediği gibi, günah fiillerini de Allah’a nispet etmekten kaçınarak kubuhâtın O’nun irade alanı dışında olduğu iddiasında olmuşlardır.⁵³ Onların bu görüşü, âlemdeki günah ve ma’siyetlerin yaygınlığı sebebiyle Allah’ın bunları önlemeye gücünün yetmediği ya da “Allah âleme kötülük diledi” şeklinde takdise zarar verecek düşünceler olduğu varsayılmıştır.⁵⁴ Kâdî Abdulcabbâr bu kabulün ardındaki Mu‘tezilî endişelerin, sanılandan daha fazla olduğunu ima eder.⁵⁵ Buna göre Mu‘tezilîler, Allah’ın âlemde var olan kötülüklerle bağını kesmeyi amaçlamış, aynı zamanda fiilleri konusunda da insana otonomi de sağlamış olmaktadır.⁵⁶

Eş’arî, irade sıfatının irade edilebilen mümkünlerin tümüne taallukatını, ilim sıfatının mümkünlerin tümüne taallukatı üzerinden bir kıyaslama ile sonuca bağlamış görünüyor.⁵⁷ Yani Allah nasıl ki ilmi ile husûn-kubûh her şeyi bilir, aynı şekilde hasen-kâbih her şeyi irade de eder. Burada İmam Eş’arî, kritik bir karar ile ilim ve irade arasında bir benzerlik ilişkisi üzerinden bu iki niteliği bir kıyaslamaya tabi tutmuş, biri için geçerli olan hükmü ötekisi için de uygulamıştır.⁵⁸ Onun bu algısı, ekoldeki anlayışın şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Buna göre “Allah’ın iradesi her şeyi kapsadığı için, onun mülkü olan âlemde, onun iradesi dışında kalan hiçbir şey de yoktur” şeklinde bir anlayış ekol içinde kabul görmüştür. Fakat bu kabüllerin ekol açısından sorun oluşturduğu ve özellikle yasaklamak ile istemek anlamı ifade eden iradenin, uzlaştırılmasından doğan sorun alanı “keyfe ye’mur bimâ lâ yurîd ve keyfe yurîd şey’en ve yanha anhu” şekliye metinlere yansımıştır.⁵⁹ Kâdî Abdulcabbâr bu anlayışın kabulü durumunda peygamberlerin “seni bize gönderen Allah bizim küfrümüz murâd etti ve

⁴⁹ Ebu’l-İshak İsferyâinî, *Ebü İshâk el-İsferyâinî ve Akaid Risalesi*, 9.

⁵⁰ Ebu’l-İshak İsferyâinî, *Ebü İshâk el-İsferyâinî ve Akaid Risalesi*, 15.

⁵¹ Taftazânî, *Şerhu’l-Akaid*, 81- 82.

⁵² Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 315.

⁵³ Gazzalî, *el-İktisad fi’l-İtikad*, 98, 100; Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, 2/246.

⁵⁴ Gazzalî, *el-İktisad fi’l-İtikad*, 100.

⁵⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, 2/60-66.

⁵⁶ Özerol, *İbnü’l-Melâhimî’nin kelâm sisteminde tevhid anlayışı*, 247.

⁵⁷ Eş’arî, *Kitâbu’l-Lum’a fi’r-reddi alâ ehl-i’z-zeyğ ve’l-bid’a*, 47.

⁵⁸ Eş’arî, *Kitâbu’l-Lum’a fi’r-reddi alâ ehl-i’z-zeyğ ve’l-bid’a*, 47.

⁵⁹ Gazzalî, *el-İktisad fi’l-İtikad*, 100.

onu bizim için yarattı öte yandan bizi küfürden uzak duramayacağımız bir takım yetiler ile donattı” eleştirilmiş olmaları kaçınılmaz olurdu⁶⁰ diyerek bu anlayışı kabulünün teolojik zorluğuna dikkat çeker.⁶¹

Bu konudaki karışıklığı gidermek için kelamcılar, Allah’ın iradesi onun rızasının aynı mıdır(?) bağlamında tartışmışlardır. Evrende olanlar, Allah’ın irade ettikleri (muradı) dir. Fakat razı oldukları değildir.⁶² Buna göre iradenin sınırları rızanın sınırlarından daha geniştir şeklinde analizler konuya bir vüsat kazandırmış görünür.⁶³ Geç dönem Eş‘arî kelamcıları da konuya ilgi duymuş görünüyorlar. Buna göre “Allah’ın kazası olan küfre razı olmak vaciptir, fakat küfre razı olmak batıldır”⁶⁴ denilerek sorunu farkına varmak noktasında bir ileri adım atılmıştır. Fakat bu adımların soruna çözüm getirebildiğini söylemek güçtür. Zira konuya ilişkin çözüm önerisi “küfür olan kaza yani onu irade edip yaratmak değil, küfür olan şey kaza olunan şey (makdî) dir şeklinde olmuştur. Kaza olunan şey ise kazanın kendisinden farklıdır.” Buna göre ekolde oluşan kanaat “Biz kazaya rıza gösterir, fakat kaza olunan şeye rıza gösteremeyiz” şeklinde olmuştur.⁶⁵ Bu görüş Ma’turîdilerden, Neseî (ö. 508/1115) tarafından ehl-i Hadis âlimlerine nispetle de aktarılmıştır.⁶⁶ Fakat kaza olunan şeye karşı durmanın imkân ve ihtimal var mıdır konusunda ise sessiz kalmak tercih edilmiştir. Buna karşı bu anlayışın oluşturduğu açmazlar Kâdî’ya göre şeytanlar tarafından Allah’a karşı, “bizde küfrü yaratan onu bizde yaratıp, bize sevdiren sensin, her şeyi yapıp eden sensin; o halde neden bize azap ediyorsun” şeklinde kullanılacağını dile getirir.⁶⁷ Sonraki Mu’tezilî âlimler de bu minval üzere, Eş‘arî anlayışı hedef almış ve örnekleri arttırmışlardır.⁶⁸

Kâdî muhatabının cevabı karşısında; “*Rabbimiz, ma’siyet ve günah işlenmesini mi ister ?*” ya da “*Yani Rabbimiz kendisine isyan edilmesini mi irade eder ?*” diye muhatabına ilk anki zerâfeti ile sorar.

⁶⁰ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/60.

⁶¹ Özerol, *İbnü’l-Melâhimî’nin kelâm sisteminde tevhid anlayışı*, 253.

⁶² Taftazânî, *Şerhu’l-Akaîd*, 83.

⁶³ Özerol, *İbnü’l-Melâhimî’nin kelâm sisteminde tevhid anlayışı*, 251.

⁶⁴ Taftazânî, *Şerhu’l-Akaîd*, 83.

⁶⁵ Taftazânî, *Şerhu’l-Akaîd*, 83.

⁶⁶ Ebu’l-Mûin Neseî, *Tabsiratu’l Edille fi Usuli’d Din*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 2/252.

⁶⁷ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/724.

⁶⁸ Rüküddîn Mahmûd b. Muhammed el-Harezmi İbnü’l-Melâhimî, *Kitâbu’l-fâik fi usûli’d-dîn*, nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermont (Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 1386),170.

Eş'arî kabule göre evrende sadece Allah'ın olmasını diledikleri var olduğuna göre olmasını kerih gördükleri ise var olmayanlardır. Buna göre evrende görülen kötülükler de Allah'ın murâd ettikleridir. Eş'arî anlayışta evrende Allah'ın dilediğinin dışında bir şeyin olması imkân dışı (müstehil) dır. Bu yaklaşıma göre onun istemediği bir şeyin onun dışında biri tarafından yapılması da mümkün değildir.⁶⁹ Teoride ma'siyetler de bundan istisna edilmiş değildir.

Kâdî Abdulcabbâr'da mademki evrende var olanlar, Allah'ın irade ettikleridir. Evrende ma'siyetler de vardır. O halde ma'siyetleri de Allah dilemiştir.⁷⁰ Bu veriye dayalı olarak Kâdî, Eş'arî muhatabına “yani Allah kulunun günah işlemesini mi istiyor?” diye sorar.⁷¹ Aslında Mu'tezilî âlim onların anlayışında durumun bu olduğunu farkındadır. Fakat bunun muhatabı tarafından da onaylanmasını istemektedir. Bu durum da kendi öğretisinin doğruluğu yönünde dinleyiciler üzerinde Mu'tezile lehinde bir kanaat oluşturacaktır. Zira Allah'ın kullarının zararına olacak bir şeyi istemesi beklenemez.

Mu'tezile, kulun fiilleri olan itaat ve isyanı insan fiillerinden kabul etmek sureti ile Allah'a evrendeki kötülükler ile ilişkilendirme gereği duymaz.⁷² Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre Allah'ın iradesi vucûb ve mübah olan fiillere taallukatı vardır. Menhiyata taallukatı ise yoktur, şeklindedir. Çünkü Mu'tezile Allah'ın iradesinin, razı olduğu fiiller ile sınırlı olduğu görüşündedir.⁷³ İrade ise kârih olanı dışında tutar. Zira Kâdî'nin temsilcisi olduğu Mu'tezile'ye göre, Allah, kötülükleri insanlara yasak kıldığı için, nehy ettiği, dolayısıyla sevmediği ve razı olmadığı şeyi irade etmesi de kabul edilemeyeceği için Kâdî, Allah'ın ma'siyetleri irade etmesini mümkün görmemiştir.⁷⁴ Bu durumda Allah'ın ma'siyetlerin de müridi olması Kâdî açısından Allah hakkında noksanlık ifade etmektedir. Bu ise onun Allah tasavvurunda kabul edilemez bir durumdur. Eş'arî ekol ise Allah'ın iradesinin taalluk etmediği bir şeyin olabilmesine ihtimal vermemiştir. Çünkü onlara göre irade, bir kemal sıfatıdır. Dolayısıyla iradenin taalluk etmediği bir şeyin varlığı ulûhiyet açısından zaafıdır.⁷⁵

⁶⁹ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 49.

⁷⁰ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/60-64.

⁷¹ Akkirmânî, “İrade-i Cüz'iyeye Risâlesi”, 119-148.

⁷² Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, 84.

⁷³ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/255.

⁷⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/248.

⁷⁵ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 47.

Görüldüğü üzere her iki ekol de tenzih amaçlı bir değerlendirme sunuyor olmalarına karşın, farklı bir sonuca ulaşılmıştır. Tarafların tenzih anlayışları ise burada net biçimde ortaya çıkar.

Mu‘tezileye göre husûn-kubûh genel itibarıyla fiilin değil varlığın niteliğidir. Bu nitelikleri varlığın asli niteliği olarak kabul ederler. Fakat fiile ise hasen ve kâbihi nispet etmişlerdir. Onlara göre Allah’ın fiilleri bir bütün olarak hasendir.⁷⁶ Mu‘tezile’den Kâbî, bir şey zâtı ve sıfatları kötü ise ancak kötüdür. Kâdî Abdulcabbâr aslı itibarıyla “kötü” olan özü ve niteliği kâbih olandır görüşündedir. Bu yüzden fiil arızı sebeplerden dolayı kâbih olur.⁷⁷ İsferyânî, “failine zarar olarak dönen fiil kötülük olarak tanımlar.”⁷⁸ “Yapanına zararı dokunan eylem kötüdür” şeklinde tanım yapılırca, ulaşılan sonuç da doğal olarak Kâdî’den oldukça farklıdır. Bu durumda “Allah’ın, küfür yaratması ona bir zararı dokunmadığı için kötü değildir” şeklinde bir hal alır. İnsanın küfür işlemesi (kesb etmesi) ya da nehy edilmiş bir fiili işlemesinin ise ona zararı dokunduğu için kötüdür.⁷⁹ İsferyânî bu düşüncelerden hareketle gaibin şahide olan kıyasını reddetmektedir. Zira şahidler âleminde zararın kişiye dokunması mümkünken gaipler âleminde ise böyle bir zarar tasavvur edilemez.⁸⁰ Onun bu ifadeleri gaipler âlemine ait olan Allah’ı yaratmak yönüyle kötüden tebriye etmektir denilebilir.⁸¹

Dikkat çekici olan, tarafların “kâbih” tanımları arasındaki farkın onların konuya ilişkin farklı tasavvurlara sahip olmasında anahtar rol oynadığıdır. Aralarındaki ihtilafların giderilmesi ise ancak tarafların ortak tanım ve kavramlar zemininde buluşmaları ile mümkün olacaktır.

Eş‘arî anlayışta evrende Allah’ın iradesi dışında bir şeyin olması mümkün olmadığı gibi, onun saltanatı sınırlarında, istemediği bir şeyin bulunmasına da imkân yoktur. Bu anlayışın izdüşümü olarak yapılabilecek çıkarım; evrende kötülükler vardır, o halde Allah, onların işlenmesini(olmasını) istiyor şeklindedir. Kâdî’da tam bu noktayı ima ederek eleştirdiğinde İsferyânî, “evet ama burada bir zorlamadan söz edilemez ki” cevabını verir.

⁷⁶ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 1/32.

⁷⁷ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/22-24.

⁷⁸ Ebu’l-Mûin Neseî, *Tabsiratu’l Edille fi Usuli’d Din*, 2/252.

⁷⁹ Neseî, *Tabsiratu’l Edille fi Usuli’d Din*, 2/252.

⁸⁰ Neseî, *Tabsiratu’l Edille fi Usuli’d Din*, 2/252.

⁸¹ Neseî, *Tabsiratu’l- Edille fi Usuli’d Din*, 2/252.

Kelam geleneğinde *irade* ve *rıza* kavramını birbirinden ayırma çabası, bu teorik soruna ilişkin pratik bir öneriyi gündeme getirmiştir. Evet, Allah irade eder, bu onun meşiyetidir. Fakat meşiyet O'nun razı olduğu fiil değildir, bununla dileme alanının tümü bununla kast edilir. Kâdî, irade ve kerahât dışındaki diğer tüm fiillerinde Allah'ın irade eden olduğunu söyler. Bu durum, sanki irade ve kerahâti teklif ile sınırlandırmış ve şer'î alana tahsis etmiş bunun dışındaki fiilleri ve dilemeleri ise Allah'a bütünüyle tahsis etmiştir.⁸² Onun sözünü ettiği irade ve kerâhat alanı dışındaki bu alan için “meşiyet” alanı denilerek bir kavramsallaştırma yapıldığı takdirde, sanki daha anlaşılır bir zemin yakalanabilir görünüyor.

Bu noktada belki de ihmal edilmiş olan bir konu olarak, insanın irade ve talebinin Allah'ın iradesini etkileyip etkilemediğidir. Her ne kadar pratik bir uygulama olarak dua ritüeli ile insanın istek ve iradesi ile Allah'ın iradesi arasında bir koralasyon olduğu İslam dindarlığında varsayılmış ise de üstadın; zorla değil ya canım! kul ister, Allah yaratır şeklindeki çıkışı, sanki kul istedi Allah'da onun istediğini yarattı şeklinde de anlaşılabilir. Fakat böyle bir anlayışın olduğunu iddia etmeden önce, kulun iradesinin Allah'ın iradesini etkilediği şeklinde bir kabulün Eş'arî kelamında tespiti şarttır gibi görünür.

Eş'arî “âlemde olan her ne varsa, yalnızca Allah'ın olmasını kerih görmedikleri, yani izin verdikleridir.” der.⁸³ Ma'siyetler de buna göre ya Allah'ın meşiyeti dâhilindedir ya da meşiyetinin gereğidir.⁸⁴ Allah'a rağmen evrende bir şeyin olmasını ise o mümkün görmez. Allah'ı bundan tenzih eder.⁸⁵ Bu durumda Kâdî'nin “*e yuridu rabbuna en ye'siye*” diyerek yaptığı çıkışa Eş'arî muhatabı Ebu'l-İshak İsferyânî'nin doktrinel olarak “*Belâ*” demesi beklenirdi. Fakat o, bunun yerine “*e fe ye'si' rabbuna kahran*” diyerek, teolojik olarak bir kaçamağa sığınmış görünüyor. Çünkü Eş'arî ekol içerisinde “Ne yani! rab kulu için ma'siyet mi diler” ifadesinin teolojik bir karşılığı yoktur.⁸⁶ Zira Eş'arî'ye göre Allah evrendeki yegâne yaratıcıdır ve irade ettiklerini gerçekleştirdiği oranda güçlü olduğu varsayılmıştır.⁸⁷ Bu durumda da onlar Allah'ın var olmasını irade etmediği bir şeyin vücuda gelmesi, Allah açısından bir zayıflık olarak görülecektir.⁸⁸ Bu algının kaynaklık ettiği bir sebepten dolayı ma'siyetler ya Allah'a rağmen vardır denilecektir ya da onun iradesi ile vücut bulmuştur

⁸² Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/248.

⁸³ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 49.

⁸⁴ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 49.

⁸⁵ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 49.

⁸⁶ Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, 84.

⁸⁷ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 47,48.

⁸⁸ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 47,48.

denilecektir. Onlar bu ayırmada Allah'a rağmen ma'siyetin varlığı bir başka var ediciye (yaratıcı) ihtiyaç duyuracaktır. Oysa onlar yaratmayı Allah'a has kıldıklarından bunu varsaymalarına imkân yoktur.⁸⁹ Geriye kalan seçenek kâbih ve ma'siyeti Allah'a nispet etmektir. Bu durum da “ne yani Allah nehy ettiklerini nasıl irade eder” temelinde, “yoksa Allah kulunun asî olmasını mı murâd eder” gibi soruları gündeme getirmiştir. Teori açısından sorun oluşturan bu sorulara “kâbih olanı Allah kerih olan bu fiilleri kendisi için değil, kulu için yaratır dolayısıyla söz konusu kâbih fiil ile nitelenemez tarzı yorumlara gitmişlerdir.⁹⁰ Bu bağlamda teorinin aksayan yönünü ise *kesp* teorisi ile gidermek istemişlerdir. Fakat Eş'arî bakış açısına göre, *kesp* de Allah tarafından yaratılır.⁹¹ Buna göre insana kalan temenni etmektir. Küllabiler buna *meyil* demektedirler.⁹² Ki, Eş'arî ekole göre “*ve mâ teşeune illâ en yeşâ Allah*”⁹³ ayetine verilen anlam “siz ancak Allah'ın sizin için dilediklerini dileyebilirsiniz” şeklinde olunca, Allah'ın dilediklerini insan dilemektedir.” Bu durumda ise bağlam “benim kâbihi dilemem Allah'ın benim için onu istediği içindir” gibi teolojik olarak oldukça sorunlu, teklif ilkesini anlamsızlaştıran bir söyleme dönüşür.⁹⁴ Bu yüzden de yaratmak kâbih değil, onu işlemek kâbihtir; şeklindeki söylemlerde alanda görülebilmektedir.⁹⁵

Bu durumda ise Kâdî'nin gündeme getirdiği, “Allah benim küfrümü dilemiş olduğu ve onu bende yarattığı halde ondan, ayrılmam nasıl mümkün olur (buna bizim gücümüz yetmez ki)”⁹⁶ şeklindeki bütün itiraz alanları, Eş'arî öğretisi içerisinde teolojik olarak çözüm bekleyen alanlardır. Zira bu ekole göre kul ancak Allah'ın kendisi için dilediği şeyi dileyebilmektedir. İnsan fiilleri de bu öğretiye göre Allah tarafından yaratılmaktadır.

Öte yandan *teklif-i mâ lâ yutâk* da bu ekolde caiz görüldüğü için kulun küfür fiilinden uzaklaşabilmesi ise ancak bir ihtimal olabilmektedir. Şayet küfrü terk etmesi, *teklif-i mâ lâ yutâk* (kulun gücünü aşan bir teklif) ise kul buna da güç yetiremeyecektir.

Eş'arî ekol içerisinde Allah'ın saltanat alanı içinde, ona rağmen bir şeyin olamayacağı da ifade edilmiştir.⁹⁷ Fakat burada Eş'arî ekolün ıztırarî fiil ve iktisabî fiil ayrımı yaptıklarını

⁸⁹ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 47-49, 58,59.

⁹⁰ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 69.

⁹¹ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 69.

⁹² İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*, 42.

⁹³ et-Tekvir, 81/29.

⁹⁴ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 58,59.

⁹⁵ Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, 83.

⁹⁶ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/60.

⁹⁷ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 47.

ise söylemek icap eder.⁹⁸ İztırari (zorla, mecburen) ve fiilin kesbi fiilden Eş‘arî ekol içerisindeki farkı, ıztırarî fiilde insanın istemesinin de devre dışı tutulmuş olmasıdır. Dolayısıyla İsferâyînî’nin kahr (zorlama, cebir) vurgusu yapması ise teolojik olarak bu ekol içerisinde metodolojik sorun oluşturmaz. Buna göre İsferâyînî bu fiili Allah yaratmış olsa bile, ıztırarî bir fiil değildir, insan bu fiile ilişkin hiç değilse bir *meyl* gösterir anlamından daha fazlasını içermez.

İsferâyînî, *Zorla yapmıyor ya!* der gibi, “*Yoksa siz Allah’ın kahran bunu yaptığını mı sanıyorsunuz*” yani “*Siz kulun isyana rab tarafından mecbur bırakıldığını mı sanıyorsunuz*” diye muhatabının sorusuna soru ile karşılık verir.

Eş‘arî, “Allahu halikikum ve mâ ta‘melûn”⁹⁹ ayetine, “Allah sizi ve yapmakta olduklarınızı (eylemlerinizi)¹⁰⁰ yaratandır” anlamı vermek suretiyle insan fiillerini Allah’a nispet etmeye teolojik bir imkân yakalamıştır. Fakat onların bu yorum tercihi, insan sorumluluğu açısından teolojik sorunlar oluşturmuş, insanın neye karşılık ahirette hesaba çekileceği gündeme gelmiştir. Zira teklif, Allah’ın kuluna, “itaat edersen nimet verip ödüllendiririm, fakat isyan edersen ceza veririm anlamı taşıyan bir *vaadi*’dir.” Buna karşılık Eş‘arî ekolün “insanın güç yetiremeyeceği şeylerle de sorumlu tutulabileceği algısı, bu bağlamda ayrı bir teolojik sorun alanıdır. Çünkü *teklif-i mâ lâ yutâk* bir olasılık olunca, kulun ahireti hak etmişliği ihtimali ortadan kalkar. Zaten Eş‘arî ekol açısından mükâfât insanın müstahak olduğu bir şey değil, Allah’ın mükâfâtıdır.¹⁰¹

Allah insanları kendisine itaat ettiklerinden dolayı ödüllendirmek veya itaatsizlik etmeleri durumunda cezalandırması ise zorunlu değildir. Aksine, itaat edenleri dilerse ödüllendirir, dilerse cezalandırır. O, burada efendi-köle ilişkisinden hareketle konuyu açıklamaktadır. Zira ona göre “köle görevini yerine getirmekle mükelleftir. Efendinin köleyi görevini yaptığı için ödüllendirmesi ise gerekmez.”¹⁰² Eş‘arî’nin konuya ilişkin yorumu ise “i‘kabu’l-kafirine min Allah’i tealâ adlun, ve sevabu’l-müminine min Allahi fadlun” şeklindedir.¹⁰³ İslam geleneğinde kul cenneti fiilleri ile hak edebilir mi tartışması bu yönüyle

⁹⁸ Eş‘arî, *Kitâbu’l-Lum’a fi’r-reddi alâ ehl-i’z-zeyğ ve’l-bid’a*, 75.

⁹⁹ es-Saffât, 37/96.

¹⁰⁰ Bu ayetteki maksadın, insanın fiili olan yapma eylemi değil, yapma eyleminin üzerinde uygulandığı kereste ve tahta olduğuna ilişkin itiraz yapılmış ve bu itiraza Eş‘arî yer vermiştir. Fakat tercihi ilahi kastın insanın yapma fiili olduğu yönünde olmuştur. Bkz. Eş‘arî, *Kitâbu’l-Lum’a fi’r-reddi alâ ehl-i’z-zeyğ ve’l-bid’a*, 69.

¹⁰¹ Gazzalî, *el-İktisad fi’l-İtikad*, 155.

¹⁰² Gazzalî, *el-İktisad fi’l-İtikad*, 155.

¹⁰³ Ebu Bekr İbn Fûrek, *Mücerradü Makâlâti’s-Şeyh Ebî’l-Hasan el-Eş‘arî*, thk. Daniel Gûmaret (Beyrut: Dâru’l-Maşrık, 1987), 99.

Eş‘arî ekolde, “insan itaat ve fiilleri ile cenneti hak edemez, cennet; Allah’ın inanan ve itaat gösteren bireye ihsanıdır” şekliyle sonuca bağlanmış görünüyor.

Kâdî, Eş‘arî ekolün kulun kudreti dâhilinde olan şeylerle mükellef tutulmasıyla, onun güç yetiremeyeceği şeylerle mükellef tutulması arasındaki farkı ortadan kaldırdığı eleştirisi yapar.¹⁰⁴ Bu durum ise Kâdî’ya göre teklifin anlamını yitirmesine neden olmaktadır. Sonuçta ise insanın teklife muhatap olmasının amacını ortadan kaldırmaktadır. Bu durum ise son tahlilde Allah’ı hikmetsiz iş yapmak ithamına muhatap kılacaktır. Bu da O’nu sefih olmakla itham etmeyi gerektirecektir.¹⁰⁵

Kâdî’nin bu yaklaşımındaki temel hareket noktası, “insanın itaat ile emr olunduğu” şeklindeki kabulüdür. Çünkü itaat amacıyla emir ve yasak bildiriyor olduğu halde kulun yapmaya güç yetiremediği şeyler ile kulu muhatap kılıyor ise ya kulun gücünün sınırlarını hesaba katmamıştır, ya da bundan bütünüyle habersizdir gibi bir sorun alanını gündeme getir. Bu durum da hikmet ilkesi ile çelişen bir durumdur. Dolayısıyla abes olur. Kâdî’nin buradan ulaştığı sonuç “Allah hikmet sahibidir bu yüzden de teklifin insanın kudretinin dışında olamayacağıdır.” Zira teklif kudretini aşar ise mükellef mazur sayılır. Sorumluluk kişiden kalkar. Ona göre bu durum gücü yetmeye haccın farz olmaması gibi basit bir ilkedir.¹⁰⁶ Eş‘arîler ise abesi failin faydasına ve zararına olmayan fiil olarak tanımlamışlardır.¹⁰⁷

Oysa Eş‘arî’den yapılan nakilde onun *teklif-i mâ lâ yutâkı* onayladığı şeklindedir.¹⁰⁸ Buna bağlı olarak bu ekole göre “Allah iyiyi ödüllendirmek ya da kötüyü cezalandırmak zorunda da değildir.” *teklif-i mâ lâ yutâkı* bu ekolün onaylaması, Allah’ın güç yetirileni yaratmak “zorunda olmaması” ile yakından ilişkilidir. Zira Eş‘arî ekole göre “Allah’a hiç bir şey gerekli/zorunlu (vacip) görülemez, O, her ne yaparsa fazlının ve ihsanının gereği olarak yapar.”¹⁰⁹ Onların bu söylemi, “*vucûb alâ’l-İlah*” doktrinine bir eleştiri niteliği taşır. Eş‘arî kabule göre Allah mutlak irade ve kudret sahibidir. Dolayısıyla onun sıfatlarının sınırlandırılmasına imkân yoktur. Bu algı söz konusu ekolün Allah tasavvurları ile ilişkili bir konudur.

¹⁰⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/104.

¹⁰⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/104.

¹⁰⁶ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/104.

¹⁰⁷ Gazzâlî, *el-İktisad fi’l-İtikad*, 140.

¹⁰⁸ Ebu’l-Meâlî Cuveynî, *el-Burhan fî Usûli’l-Fıkıh*, thk. Abdülazim ed-Dib (Devha: Câmîatu Katar, 1978), 102.

¹⁰⁹ Ebu Hamid Gazzâlî, *Kitabu’l-Erbain fî Usuli’d-Din*, nşr. Abdulhâmid el-Urvânî (Dimeşk-Beyrut: Dâru’l-Kalem-Daru’ş-Şâmiye, 2003),33.

Bununla bağlantılı olarak Eş'arî anlayışta Allah'ın kudret sıfatı her şeye mutlak anlamda güç yetirmeyi ve evrende yegâne yetki sahibi olmayı ifade etmektedir. Bu ekole göre Allah için kudret sıfatının kullanılması, bir *yetkinlik* ve *kemale* delalet ettiğinden bu sıfatın hiçbir kayıt ve koşula tabi olmadığı varsayılır. O'nun için, belirli bir sınır ve engelleyici otorite ise söz konusu değildir. Kâinat üzerindeki yegâne mutlak müessir güç ise, bu anlayışa göre Allah'tır.¹¹⁰ Yaratma ve evrenin düzenine ilişkin anahtar rol üstlenen ilim, irade ve kudret sıfatlarının her üçü de ezeli, mutlak kuşatıcı dolayısıyla sınır konulamaz olunca, ortaya çıkan tablo de doğal olarak mutlak bir Allah tasavvuru olmuştur.

Eş'arî ekolünün geç dönem temsilcilerinden Taftazânî, âlemde Allah'ın irade ve kudretinin her şeyi kuşattığı anlayışının, insan üzerinde ikrah ve icbar nedeni olduğunu farkına varmış olarak ekolü adına çözüm önerisini sunar. O, eğer denilirse ki “kâfir küfrüne mecburdur, fâsık da fiskında; onlara teklif yapılamayacağı gibi onlardan itaat de beklenemez denilir ise” biz de deriz ki; “Allah onlara, kendi tercihleri gereği küfrü ve fiskı irade etti, bunda ise cebir yoktur. Allah'ın onların küfür ve fiskını bilmesi nasıl onlara teklifi muhal(imkânsız) kılmaz ise irade etmesi ise mecbur kılmaz ” der.¹¹¹ O bu ifadeleri ile soruna çözüm getirmek yerine Allah'ın iradesini kulun tercihine bağlamak gibi ayrı bir teolojik problem alanını da alana kazandırır. Zira bu ekolde kulun ne dileyeyeceği de Allah tarafından irade edildiği varsayılmıştır.¹¹² Bu yüzden kulun iradesi sembolik bir anlamın dışında bir anlam ifade etmez.

Mu'tezile'nin ise kötülük ve şerri Allah'ın irade ettiğini reddettiğini, onların Allah'ın kâfir ve fâsık için iman ve itaat dilediğini de yine Taftazânî kaydeder. Onların, küfür ve fiskı irade etmenin onu icad etmek ve yaratmak gibi kâbih olduğu anlayışında olduklarını da yine geç dönem bir Eş'arî bir âlim söyler.¹¹³ Kendilerinin ise kötü fiili kesb etmeyi kâbih gördüklerini, fakat onu irade etmenin bundan farklı olduğunu, dolayısıyla kâbih olmadığı anlayışında olduklarını söyler.¹¹⁴

Mu'tezile'nin bu konu ile ilgili olarak, Eş'arî anlayışa yaptığı önemli eleştirilerden biri, Onların insana fiillerinin öznesi olarak görmemesi sebebiyledir. Her fiilin bir öznesi

¹¹⁰ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015),3/106.

¹¹¹ Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, 84.

¹¹² Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 57- 58.

¹¹³ Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, 84.

¹¹⁴ Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, 84.

olmalıdır. Failsiz eylem ise olmaz.¹¹⁵ Oysa onlar görünür âlemde gerçekleşen fiillerin failini görünmez âlemden takdir etmeleri sebebiyledir.¹¹⁶

Kâdî “[Şayet Allah] Hidayete engel olur ve inkârı takdir ederse, sizce iyilik mi yoksa kötülük mü yapmış olur?” diye sorar.

Kâdî, burada Eş‘arîlerin Allah’ın iradesinin hem itaate hem de ma’siyete taallukuna imkân veren anlayışlarını eleştirmiş görünüyor. İradenin aynı anda iki zıt şeye taalluk etmeyeceğini varsayan Mu‘tezile, “şayet evrende ma’siyet var ise o halde Allah ma’siyet adedince itaati irade etmemiş demektir şeklinde kritik bir sonuca ulaşır.” Öte yandan Eş‘arî ekol bir kudret bir tek fiile taalluk ettiği kanaatindedir. Dolayısıyla, inkâr haline olan birinin imanı tercih etmesi de bu ekolün söylemi içerisinde mümkün görünmez.¹¹⁷ Buna karşın onlar; “inkârcı, iman etmekle emredilmiş kişidir” anlayışındadırlar. Eş‘arî ekolün Ebu’l-İshak İsferyâî’den bir kuşak sonraki önemli bir âlimi olan Ensarî, Ebu’l-İshak İsferyâî’den naklen onun “tekliften maksat kişinin teklife muvafakat etmesidir. Muvafakat ederse övülür, etmez ise zemmedilir. Fakat âcize gelince ondan ne muvafakat, ne de muhalefet beklenemez. Ondaki bir şeyi yapması ya da onu terk etmesini istemek de sahih değildir.” Zira kişinin kendisinden sadır olan küfürden başkasını yapmaya kudreti yoktur diye düşünülür.¹¹⁸ Çünkü fiilden önce bir kudret olduğu varsayılmamıştır ve bir kudretin aynı anda iki zıttı taalluku onaylanmaz. Buna göre kişi kâfir ise imana takati, mümin ise küfre takati olmaz. Pratik hayattaki oluş ile de mesafeli bu algı, ekol içerisinde savunulabilmiştir.¹¹⁹ İrade ve kudret açısından kişinin aczini mümkün kılan anlayışları sebebiyle kâfir acizdir, şeklinde bir hal alır ki bu durum teklifin amacı açısından Kur’an ile barıştırılması gereken ciddi bir sorun alanı gibi duruyor. Kâdî da zaten bu sorun alanına vurgu yapıyor görünür.

Konuya ilişkin bir diğer sorun alanı ise; Eş‘arî ekolde kendisine mecâzî bir irade, kudret ve fiil nispet edilen insana, iman ve küfrün nispetinin ise hakikaten olduğunun varsayılmış olmasıdır. İnsan ile fiilin yegâne bağı olan kesp de bu ekolde insana değil Allah’a nispet edilmiş olduğu halde Yararılması itibarıyla Allah’a nispet edilen iman ve küfrün varsayıldığı hali ile insana nispeti sorunlu görünüyor. Üstelik de hem küfrün, hem de imanın yaratıcısının Allah olduğu bu ekolde kabul edilmiş olduğu halde, iman ve küfrün insana

¹¹⁵ Eş‘arî, *Kitâbu’l-Lum’a fi’r-reddi alâ ehl-i’z-zeyğ ve’l-bid’a*, 71.

¹¹⁶ Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/110.

¹¹⁷ Gazzalî, *el-İktisad fi’l-İtikad*, 152.

¹¹⁸ Ebu’l-Kâsım el-Ensârî, *el-Ğunye fi’l-keîâm*, thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhadî (Kahire: Dâru’s-Selâm, 2010), 909.

¹¹⁹ Gazzalî, *el-İktisad fi’l-İtikad*, 152.

nispeti kesbe dayalı olarak hakikaten olabilmıştır.¹²⁰ Zira Eş‘arî’nin konuya ilişkin metni net ifadeler ile olmasa bile bunu ima eder. Teolojik olarak balansı sorunlu bu anlayış, muhtemelen insanın ahirette hesaba çekilecek olması ile bağlantılı bir kabuldür. Diğer yandan bu ekol, insanın Ahiretteki durumunu onun bir hak etmişliği olarak da ele almaz.¹²¹

İnsanın özgür kabul edilmesinin iki gerekçesi olduğu kabul edilir. Bunlardan ilki insanın dış faktörlerin etkisi olmaksızın eylemini özgür iradesi ile seçmesi, ikincisi ise seçtiği fiili gerçekleştirebileceği bir kudrete sahip olmasıdır. Yani seçme hürriyeti ve yapma hürriyeti şeklinde bunu formüle edebilmek mümkün görünüyor. Hürriyetin bu iki bileşeninden birinin eksikliği durumunda ise hürriyetten söz edilemez. Sözü edilen durumda âcîzin özgürlük bileşenlerinden en az biri eksiktir. Böyle birinden eylem talebi bir hürriyet değil icbar kapsamındadır. Eş‘arî ekol *teklif-i mâ lâ yutak*’ı kabul ederek âcize teklifin kendi ekolleri açısından sorun oluşturmadığını da ortaya koymuştur. Bu durum konuya ilişkin bir başka sorun alanıdır. Fakat ekolün temsilcilerinden Ensarî, inkârcıya ve âcize iman teklifinin *yerine getirme teklifi* ya da talebi değil, bunun bir bildirim *teklifi* olduğunu söyler. Onun konuya ilişkin delili ise Kalem suresi 42. Ayettir.¹²² Tüm bunlardan sonra yapma kudreti olmayan bireyi teklife muhatap kılmaları sebebiyle, bu ekolün insana irade ve edim özgürlüğü sunduğunu söylemek çok zor görünüyor.

Allah’ın ilminin ezeli kabul edilmesi sebebiyle ezeli olmanın bir gereği olarak değişmesi de mümkün olmamaktadır.¹²³ Zira değişmek sonradanlığın bir delilidir.¹²⁴ O halde, insan açısından gidilecek nihai olarak cennet ve cehennem de ezeli olan Allah’ın ilminin bir gereği olarak bellidir. Buna göre Kâdî, cehennemlik olduğu ezelde belli olan birinin iman etmesinin muhataplarının anlayışında mümkün olmadığını farkındadır ve bunu dile getirir. İsferyâinî de Kâdî’nin işaret ettiği noktaları farkında olarak, onun tespitini onaylıyor olarak, “fakat o bunu kendisine ait bir alanda yapıyor, bu yüzden bu kötülük ya da zulüm değildir” diyerek, zulmü; başkasına ait olana haksızlık yapmak şeklinde bir anlayışta olduğunu ortaya koyar. Buna göre kendisine ait olan bir şeye haksızlığı ise zulüm olarak görmediğini de bu vesile ile ortaya koymuş olmaktadır.

¹²⁰ Eş‘arî, *Kitâbu’l-Lum’a fi’r-reddi alâ ehl-i’z-zeyğ ve’l-bid’a*, 74-75.

¹²¹ Gazzalî, *el-İktisad fi’l İtikad*, 154.

¹²² Ebu’l-Kâsım el-Ensârî, *el-Ğunye fi’l-keîâm*, 908.

¹²³ Ebu’l-İshak İsferyâinî, *Ebü İshâk el-İsferyâinî ve Akaid Risalesi*, 9-10.

¹²⁴ Ebu’l-İshak İsferyâinî, *Ebü İshâk el-İsferyâinî ve Akaid Risalesi*, 17, 18.

İsferâyîni “*Hakkın olan bir şeyi sana vermezse, şüphesiz ki, kötülük yapmış olur, ama kendisinin olan bir şeyi, vermiyor ise, Allah rahmetini dilediğine tahsis eder*” der.

“Maliki’l-mülki yetesarrfu fi mulkihi keyfe yeşâ” anlayışındaki bir söylemle, “burada mülk Allah’ın’dır ve mülkünde nasıl davranacağına kendisi karar verir” diyerek görüşünü savunur. Zira bu ekolün anlayışında kul onun, irade onun, kudret onun olduğu için, yegâne hak sahibi de Allah’tır. Bu durumda da söylem tükenmiştir. Allah’ın, mülkü dışında mülk sahibi tasavvur olunamayacağı için, onun maliki olmadığı bir alan da düşünülmemiştir. Mülk sahibinin kendi mülkünde haddi aşması da bu yaklaşımda varsayılmadığı için, Allah’ın zâlim olamayacağı da bu teoride bir yargı olarak onaylanmıştır. Dolayısıyla onun evrendeki hiçbir tasarrufu sınırı aşma, yani zulüm olarak görülemez.

Eş’arî ekolün daha geç dönem temsilcileri insan-teklif ilişkisini, köle efendi bağlamın da ele alır.¹²⁵ Öte yandan Zulmü “başkasının mülkünde tasarruf etmek ve bunda hak iddia etmek” olarak tanımlayan Gazzâlî (ö. 505/1111), Allah’ın başkasının mülkünde tasarrufta bulunduğundan söz edilemeyeceğinden dolayı onun zulüm yaptığından da söz edilemez anlayışına ulaşır. Evrendeki mevcudatı, “*onlar henüz hiçbir şey değilken ve O’nun kullara hiçbir ihtiyacı olmadığı halde, surf kudretini göstermeyi irade etmesi sebebi ile varlığa kavuşturdu*” anlayışı ile Allah-kul ilişkisini Allah’ın rahmet ve ihsanı çerçevesinde yorumlayarak, kulun hak sahibi olmadığı vurgusu yapar.¹²⁶ Sonuçta ise İsferâyîni ile örtüşen bir noktaya dönerek, ekolün klasik doktrinini paylaşır.¹²⁷

Allah’ın *fail-i muhtar* olduğunu, âlemi neden önce değil de şimdi yarattı(?) bağlamında tartışan Eş’arî’nin, “O’nun fiili terkinin, aczi ile değil, iradesiyle”¹²⁸ yorumları. Buna göre acizden kaynaklanan bir zorunluluk değil, Allah’ın tercihtir. Konu ekolün daha geç dönem temsilcileri tarafından daha net bir şekilde formüle edilmiştir. Buna göre Allah’ın irade ve kudretinin birlikte değerlendirildiği metninde bir Eş’arî ekol mensubunun, “kadir olmanın gereği, dilerse yapmak, dilemez ise de terk etmektir” anlayışıyla *el-kâdir*; “*huvellezi in şae feale ve in şae tereke*” şeklinde dile getirir. Yine bu ekolün geç dönem temsilcilerinden Cürçânî (ö. 816/1413) ise kudret sıfatının, *irade kuvveti* üzerinde etkisi olduğuna, dolayısıyla

¹²⁵ Ebu Hamid Gazzâlî, “Madnun Bihi Alâ Gayri Ehlihi thk. İbrahim Emin Muhammed”, *Mecmuatu Resail* (Kahire: Mektebetu’t -Tevfikiyeye, ts.), 362; Gazzâlî, *Kitabu’l-Erbain fi Usuli’d-Din*, 221, 250.

¹²⁶ Gazzâlî, *Kitabu’l-Erbain fi Usuli’d-Din*, 33.

¹²⁷ Gazzâlî, “Madnun Bihi Alâ Gayri Ehlihi”, 365.

¹²⁸ Eş’arî, *Kitâbu’l-Lum’a fi’r-reddi alâ ehl-i’z-zeyğ ve’l-bid’a*, 40.

birlikte değerlendirilmesi gerektiğine dikkatlerimizi çeker.¹²⁹ Bu algı, irade sıfatı ile kudret sıfatını ekol içinde yakınlaştıran nedeni aydınlatılabilir niteliktedir. Gazzâlî'nin konuya ilişkin formülasyonu ise “*femâ şâe kân fema lem yeşâ lem yekûn*” şeklindedir.¹³⁰ Bu yaklaşım evrende Allah'ın iradesine muhalif bir şeyin bulunmasını onaylamayan tenzihçi anlayışı güçlü bir biçimde beslemiş görünüyor.

“Allah, bir yandan insanın iman etmesini emredip, diğer yandan onun küfrünü dilemiş olsaydı, bu durumda insanı küfrü sebebiyle cezalandırırken, O'nun adaletsiz davrandığını söylemek gerekirdi. Zira bu durumda insan, kendini inançsızlıktan alıkoyamazdı” anlayışı ise konuya ilişkin modern batılı araştırmacıların bu doktrine yaptıkları bir eleştiridir.¹³¹

Eş'arî'ye göre ise âlemde meydana gelen her şey, Allah'ın iradesi ve yaratmasıyla oluşmaktadır. İnsanın ise Allah'ın irade etmediği şeyi yapması düşünülemeyeceği gibi, Allah'ın iradesi olmadan bir şeyin meydana gelmesi ise mümkün değildir.¹³² Allah ise irade ve kudretinde sınırlama yapılmasından münezzehtir. “*Dilerse teklif-i mâ lâ yutâk'ı emreder*” yaklaşımı ile teklif ile ikâb arasındaki determinist gerekliliği (sebe-sonuç) ilişkisini yok sayan bir yaklaşım göstermiştir. Bu durum ise İslam kelam geleneğinde insan fiillerine ilişkin bir anlam krizini doğurmuş görünüyor.

İsferâyînî'nin “*Hakkın olan bir şeyi sana vermezse, şüphesiz ki, kötülük yapmış olur, ama kendisinin olan bir şeyi, vermiyor ise, Allah rahmetini dilediğine tahsis eder.*” şeklindeki yargı cümlesinin birinci kısmına ilişkin olarak: hak sahibi birinin varsayılması durumunda ise bunun cevr ve zulüm olacağı ise Ebu'l-İshak İsferâyînî tarafından zaten onaylanmıştır.

Akkirmanî metnini “*bunun üzerine Kâdî söyleyecek söz bulamadı ve sustu*” diyerek sonlandırdığında, onun Eş'arî âlimin tartışmayı domine ettiğini ve Mu'tezilî âlimi ilzam ettiğini, söylediğini sanmıştım. Oysa şimdi net bir biçimde anlıyorum ki Akkirmanî, “Eş'arî âlimin minderin dışına çıkmış, topu taca atmış...ve muhatabına retorik geliştirme imkânı alanı bahşetmemiştir” demek istemiştir.

İslam kelam geleneği içerisinde bu tarz başka polemiklere de rastlanabilir. Bunlardan birini Buhârî *Halku Ef'al-i İbad* eserinde kaydeder. Buna göre Fudayl b. İyâd (ö. 187/803) bir Cehmî; “*ben yerinden zail olan bir rabbi inkâr ettim*”, der ise buna karşılık “*ben de dilediğini*

¹²⁹ Seyyid Şerif Cürçânî, *Tarifât edt. Gustavus Flugel* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985), 180.

¹³⁰ Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din*, 22.

¹³¹ Abrahamov Bunyamin, “Kitâbü'l-Lüm'a'ya Göre Eş'arî'nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi çev. Hayrettin Güdekli”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/ (2011), 187–200.

¹³² Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 47.

yapan bir rabbe iman ettim” şeklinde cevap vermelerini muhataplarına salık verir.¹³³ Aktardığımız metne yansıyan düşünceler ister taraftarlarına bir sufle olarak görülsün, isterse bir uzman kanaati olarak görülsün, her iki durum da metni polemik edebiyatının bir ürünü olmaktan çıkarmaz.

Metne yansıdığı biçimi ile Cehmî'nin iddiası ve ifadesi ezeli ve sonsuz olan bir varlıkta, yer değiştirmek, hareket etmek gibi arazların bulunamayacağıdır. Zira sonsuz olan için bir boşluk yoktur ki hareket alanı da olsun. Şayet hareket ediyor ise o sınırlıdır, bu durumda onun sonsuzluğundan bahsedilemez. Konuya ilişkin bir başka yorum ise hareket bir amaç içindir; mükemmel olan varlık bir amaç güdüyorsa söz konusu varlık eksiktir. Böyle bir açmaza düşmemek için İslam kelimcileri Allah'ın fiillerinde bir illet aramaktan kaçınırlar. Konuya ilişkin bu tarz bir sürü yoruma gidilebilir. Cehmî muhalefet, bu ifadeyle söylediğimiz tüm yorumlara ek olarak; *benim rabbim, arazdan ve kendisinin bulunmadığı bir yerin varlığının tahayyülünden münezzehtir* demiş oluyor. Hakkı temsil ettikleri varsayılanlardan konuya ilişkin gelen cevap; *O dilediğini yapan ve iradesine sınır konulamayandır*. Dilerse hareket eder, dilese bulunmadığı bir yer var eder¹³⁴ ki İslam inancı çerçevesinde sorunlu bir tanrı tasavvurudur. Bu cümlenin sahibi, savunulduğu söylenen kader anlayışını dinamitlediğini muhtemelen farkında olmadığı gibi, hareket ve sükûnun muhdeslik alameti olduğunu¹³⁵ da biliyor değildir. Dolayısıyla söz konusu iddiası ile tenzih etmeye çalıştığı Rabb'in de sınırlı olduğunu iddia etmektedir.

Bu ilginç çıkışlar, tarafların tanrı tasavvurlarından daha derin zihinsel alt yapı sorunları yaşadıklarını ortaya koyar. Tarafların alfabe düzeyinde yaşadıkları bu sorunlar, onların üzerinde uzlaştıkları ortak bir alfabe ile ancak mümkün olacaktır. Bu ortak alfabe, zihinsel temel altyapı donanımları ve yöntem-kavram birliğidir.¹³⁶

SONUÇ

Öncelikle gerek Eş'arî gerek Mu'tezilî ekol, Allah'ı tenzih etmekte ortaklıklar. Her ikisi de kendi Metodolojilerinin sağladığı imkânlarla Allah'ı tenzih etme çabasındadırlar. Fakat onların tenzih etme yönleri farklılık gösterir. Eş'arî ekol, Mutlak bir irade ve güç sahibi

¹³³ Muhammed b. İsmail Buhârî, *Halku Ef'ali'l- İbad*, thk. Fahd b. Suleyna el- Fuheyd (Riyad: Dâru't-turasi'l - Hadara, 2005) 2/36.

¹³⁴ Ebu'l-İshak İsferyânî, *Ebü İshâk el-İsferyânî ve Akaid Risalesi*, 10.

¹³⁵ Ebu'l-İshak İsferyânî, *Ebü İshâk el-İsferyânî ve Akaid Risalesi*, 10.

¹³⁶ Ebu Mansur el- Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Beyrut-İstanbul: Daru Sadr-Mektebetu'l-İrşad, 2010), 65-76.

tanrı tasavvurları sebebiyle hiçbir durumda O'na ilişkin bir sınırlandırmaya onay vermemiştir. Aksi durumun Allah'ın ulûhiyetine zarar verdiğini düşünmüşlerdir. Buna karşın Mu'tezile ekolü de Allah'ın evrende var olanlara benzeyemeyeceği ekseninde bir tenzih doktrini ortaya koymuş, her durumda bu ilke temelinde bir takdis ve tenzih çabası içerisinde olmuşlardır.

Söz konusu ekollerin bu kırmızı çizgileri, Allah'a ilişkin konuşma çabalarında hem bu konuşmanın içeriğini, hem de hesap verilebilir iddiaları içerip içermemesinin zeminini oluşturur. Sıfatları ve fiilleri itibarıyla mutlak olan bir tanrı hakkında sınırlayıcı konuşmaya imkân yoktur. Oysa tanım ve tasvir tahdidi gerektirir. Onların mutlak tanrı tasavvurları sebebiyle muhtemelen Eş'arî ekolün Allah'a ilişkin söylemleri tanım ve tasvirten oldukça uzaktır. Bu doğaldır. Zira mutlak olanı tahdide imkân yoktur. Mu'tezilî ekol için bu durum daha kolaydır. Zira onların konuya ilişkin temel ilkesi *muhalefetun li'l- havadis* olunca, hadisatta olan her ne var ise onun değillenmesi ile tanrıya ilişkin bir dil geliştirilebilir. Bu dil negatif bir dil içinde olsa bile bir söylem geliştirmek mümkün görünüyor. Zira Mu'tezile'ye göre tanrının en belirgin vasfı yaratılmış varlıktan onun farklı bir tabiata sahip olduğu ve hiçbir biçimde onlara benzemediğidir. Bu temel ilke felsefi literatürde yaygınlık kazanmış negatif dildir. İslam geleneği içerisinde Mu'tezilî ekol bu felsefi dili kullanma çabası göstermiştir. Bu durum tesadüfi değildir. Onların tanrı tasavvurları bu dili kullanmak için uygundur.

Tarafların insan özgürlüğünü kendi teolojik tartışmalarında nerede ele aldıkları onların konuya yaklaşımlarına ilişkin bir ipucu verebileceği kanaatindeyim. Mu'tezile ekolü insan hürriyeti konusunu beş esastan adalet ilkesi çerçevesinde ele almışlardır. Onların bu ele alışı insan olarak tanrıdan hem beklentileri görülür, hem de tanrıya ilişkin tasavvurları. Onlar önce Allah'ın mutlak adalet sahibi olduğuna kani olmuş ve onun adaletine güvenerek insan olarak ilahi sistem içindeki rollerini tespit etme yoluna gitmişlerdir. Ulaştıkları sonuçların sıhhati tartışmaya açık olsa bile yöntem ve yaklaşımları araştırmaya konu olan “insan fiilleri ve özgürlüğünü” ortaya çıkarmaya daha uygun görünür. Eş'arî kelamcılar ise insan fiilleri ve insan özgürlüğünü genelde Allah'ın sıfatları özelde *ilahi irade ve ilahi kudret* bağlamında değerlendirmişlerdir. Onların değerlendirmelerinde insan fiillerinin Allah'ın sıfatlarının bir gereği var olduğu dışında bir çağrışımı yoktur. Burada insan edimlerine ve özgürlüğüne vurgu yapılmamış, Allah'ın sıfatlarına vurgu yapılmış görünüyor. Dolayısıyla onların yöntem ve yaklaşımlarında insanın evrendeki fonksiyonu ortaya çıkarılamamıştır. Onların konuya yaklaşım yöntemlerinin insanın evrendeki pozisyonunu ortaya çıkarmaya dönük olduğunu

söyleme oldukça zor. Onların yaklaşımları Allah'ın evrendeki mutlak saltanatını göstermeye dönüktür. Bunu da zaten başarmış görünüyorlar. Fakat teklife muhatap insanın, bu denklemde hangi parametrelerle hesap verebilir olduğunu izahta aynı başarıyı sağladıkları da aynı derecede zor. Oysa insan fiillerinin ve özgürlüğünün teolojik bir tartışmaya konu edilmesi Allah'ın evrendeki mutlak irade ve kudretini göstermek için yapıyor olamaz.

İnsan fiillerinin Allah'ın fiilleri arasındaki ilişkiyi irdeleyen bu diyalog ister gerçekten vuku bulsun istese kurgusal olsun söze konu ekollerin (Eş'arî ve Mu'tezilî) tezleri ile örtüşen bir kurguya sahiptir ve taraflar bu kısa diyalogda kendi tezlerini en iyi biçimde ortaya koymuş görünüyorlar. Onları çağlar ötesi bir zaman diliminden yeniden değerlendirmek ise yöntem ve yaklaşımları ve konuya sağladıkları açılım üzerinden olabilirdi. Biz de bunu yapmaya çalıştık.

Eş'arî âlim söylemi itibarı ile sürekli savunan rolü üstlenmiş ve Mu'tezilî eleştiriyi cevaplamaya çaba harcamıştır. Metnin kurgusu bu şekilde olunca metne ilişkin yorumlarımız da Eş'arî öğretinin konuya ilişkin tezlerinin metne yansımaları gerektirdi. Konuya ilişkin Mu'tezilî tezleri bu realiteye rağmen metne yansıtılmak ise metnin zaten yoğun olan doğasını bir kat daha yoğunlaştırırdı. Bu yüzden Mu'tezilî tezleri çok gerek duyulmadıkça aktarmaktan kaçınılmıştır.

KAYNAKÇA

- Abrahamov Bunyamin. “Kitâbü’l-Lüm‘a’ya Göre Eşarî’nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi çev. Hayrettin Güdekli”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2011), 187–200.
- el-Akkirmânî, Muhammed b. Mustafa. “İrâde-i Cüz’iyye Risâlesi sad. Abdulhamid Sinanoğlu”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2010), 119–148.
- Ayğan, Fadıl. “Eş’ari Kelâmın Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshak el-İsferâyîni”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2012), 7–28.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Halku Ef’ali’l- İbad.* thk. Fahd b. Suleyna el- Fuheyd. 2 Cilt. Riyad: Dâru’t-turasi’l - Hadara, 2005.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu’l-Mevâkıf.* çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Tarîfât.* ed. Gustavus Flugel. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.
- Cuveynî, Ebu’l-Meâlî. *el-Burhan fî Usûli’l-Fıkh.* thk. Abdülazim ed-Dib. Devha: Câmîiatu Katar, 1978.
- Ebu’l-İshak İsferâyîni. *Ebû İshâk el-İsferâyîni ve Akaid Risalesi.* nşr. Mehmet Gündoğdu. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990.
- Ebu’l-Kâsım el-Ensârî. *el-Ğunye fî’l- kelâm.* thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhadî. Kahire: Dâru’s-Selâm, 2010.
- Es-Sanhaci, Muhammed b. Ca’fer. *Şerhu Akideti Ebi İshâk el-İsferâyîni nşr. Fadıl Ayğan.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasan. *Kitâbu’l-Lum’a fî’r-reddi alâ ehl-i’z-zeyğ ve’l-bid’a.* thk. Hammûde Zeki Gurâbe. Kahire: Matbaatu Mısır Şeriketi Musaheme Mısriye, 1955.
- Fadıl, Ayğan; Muhammed b. Ca’fer Es-Sanhaci’nin" *Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsferâyîni Adlı Eserine Göre Ebû İshâk El-İsferâyîni’nin Kelâmî Görüşleri.* İstanbul Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2006.
- Frank, Richard M. “Akidetu li Ustâd Ebu’l-İshak İsferâyîni”. *Classical Islamic Theology: The Asharites: Texts and Studies on the Development and History of Kalam.* 3 Cilt. ed.

- Dimitri Gutas. Aldershod: Ashgate Variorum, 2008.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-İktisad fi'l İtikad*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. “Madnun Bihi Alâ Gayri Ehlihi thk. İbrahim Emin Muhammed”. *Mecmuatu Resail*. Kahire: Mektebetu't -Tevfikkiye, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din*. nşr. Abdülhâmid el- Urvânî. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l- Kalem-Daru's-Şâmiye, 2003.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Tehâfutu'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Hayyat, Ebu'l-Hüseyin. *el-İntisar*. thk. Nyberg H.S. Beyrut: Evraku's- Şarkiya, 1993.
- İbn Fûrek, Ebu Bekr. *Mücerradü Makâlâti's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gımarret. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987.
- İbnu'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Harezmi. *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*. nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermont. Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institüte of Islamic Studies, Free University of Berlin, 1386.
- Kâdî Abdulcebbâr, El-Hâmedânî. *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse* çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Mâturîdî, Ebu Mansur el-. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi. Beyrut-İstanbul: Daru Sadr-Mektebetu'l-İrşad, 2010.
- Nesefî, Ebu'l-Mûin. *Tabsiratu'l Edille fi Usuli'd Din*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Özerol, Mehmet Fatih. *İbnü'l-Melâhimî'nin kelâm sisteminde tevhid anlayışı*. Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2019.
- Taftazânî, Saduddîn. *Şerhu'l -Akaîd*. thk. Ali Kemal. Beyrut: Dâru ihyai't- turasi'l- Arabiyye, 2014.