

## Kitâbü'l-Lüm'a'ya Göre Eşarî'nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi\*

Prof. Binyamin ABRAHAMOV\*\*  
Çev. Hayrettin Nebi GÜDEKLI\*\*\*

İnsanın fiillerinde ahlâkî sorumluluğunun bulunduğu, hiçbir müslümanın reddetmeye kalkışmadığı İslâm vahyinin bir ilkesidir. Aynı şekilde, Kur'an'ın öğrettiği Tanrı'nın her şeye kâdir olduğu fikrine de, müslümanlar tarafından hiçbir zaman karşı çıkılmamıştır. Bununla birlikte gerçek ahlâkî sorumluluğun, Tanrı'nın her şeye kâdir oluşuyla nasıl uyduğunu açıklama hususunda büyük bir zorluk bulunmaktadır: Şâyet Tanrı her şeyi yaratıyorsa, O'nun aynı zamanda insanın fiillerini de yaratıyor olması gerekir, bu durumda ise insan fiillerinden sorumlu olamaz.<sup>1</sup> İyi bilindiği gibi, Tanrı'nın her şeye kâdir oluşu ile insanın sorumluluğu arasındaki bu antinomiye dâir Mutezilî çözüm, insanın kendi fiillerini yaratması için Tanrı tarafından kendisine verilmiş bir kudretinin varlığını ileri sürmeye dayanmaktadır.<sup>2</sup> "Tanrı'nın adâleti" ilkelerine sâdik kalarak Mutezilîler bu konuda şunları söylemişlerdi: Şâyet Tanrı, bir yandan insanın imân etmesini emredip diğer yandan onun küfrünü yaratmış olsaydı, bu insanı küfrü sebebiyle cezalandırırken O'nun adâletsiz davrandığını söylemek gerekirdi; zirâ bu insan, söz konusu durumda kendini inançsızlıktan alıkoyamazdı. Onlara göre yükümlülük, yapabilirliği imâ eder.<sup>3</sup> Mutezilîler insanın kendi fiillerinden sorumlu olduğunu savunurlarken, Tanrı'nın adâletini korudular, ancak Eşarîler'e göre, onlar bunu yaparken Tanrı'nın her şeye kâdir oluşuna gölge düşürdüler. Eşarîler ise bu konuda "Tanrı, tek Yaratıcı olduğundan dolayı, O insan fiillerini de yaratır"

\* Bu makale, "A Re-examination of al-Ashari's Theory of Kasb According to Kitab al-Luma", başlığıyla *Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, no. 2 (1989), s. 210-221 sayfaları arasında yer almaktadır.

\*\* Bar-Ilan Üniversitesi Beşerî Bilimler Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü.

\*\*\* M. Ü. İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi. Makalenin tercümesini okuyarak anlaşılmasına katkı sağlayan hocam Prof. Dr. Metin Yurdağür'e müteşekkirim.

<sup>1</sup> Krş. Wolfson, *Kalam*, s. 663 vd. Mutezilîler ile kaderciler arasındaki tartışma, Kelâmın çok erken bir döneminden beri "İnsanın fiillerini kim yaratır, Tanrı mı yoksa insanın kendisi mi?" sorusu üzerinde yoğunlaşmıştır. bk. Schwarz, "Acquisition", s. 355.

<sup>2</sup> Kullanılan fiil (قدر) dir, yani bir insanın kudreti (güç ve kabiliyet) elde etmesi veya onun kudrete sahip olmasını sağlamadır. bk. Eşarî, *Makâlât*, s. 199, 3-6. Kâdi Abdülcabbâr'ın öğretisindeki kudret terimi için bk. Peters, *God's Created Speech*, s. 200-204.

<sup>3</sup> bk. Watt, *Free Will*, s. 69.

şeklinde bir görüş ileri sürdüler. Hem Tanrı'nın her şeye kâdir oluşunu, hem de insanın sorumluluğunu korumak için Eşarî, Neccâr'ın<sup>4</sup> öğretilerinden etkilenmiş olarak kesb (kazanma/acquisition)<sup>5</sup> teorisini geliştirdi, buna göre insan, fiillerini kesb edip / kazanıp (appropriate)<sup>6</sup> onlardan sorumlu olmakta, ancak Tanrı da insanın fiillerini yaratmaktadır.

Şematik olarak tasvir edildiğinde, kesb teorisinin üç unsuru vardır: a) Tanrı'nın, insan fiilini yaratması. b) Tanrı'nın, insanın bu fiili kesb etmeye yönelik güç veya kapasitesini (kuvvet veya istitâat) yaratması. c) İnsanın, Tanrı tarafından kendisi için yaratılmış bu fiili kesb etmesi (iktisâb). Bu unsurlar arasındaki ilişkiler ve bunlardan her biri ile insan bedeni arasındaki bağlantı tarzı gibi hususlar, Kelâmda geliştirilen çeşitli kesb teorileri arasındaki farklılıkların sebebidir. Bu konuda iki teoriyi, Dırâr'ın ve Neccâr'ın teorisini örnek alalım. Dırâr b. Amr (ö. 815), kesb teorisini ilk olarak ortaya atmış görünüyor.<sup>7</sup> Ona göre insanın herhangi bir fiili kesb etmeye yönelik olan kapasitesi (b unsuru) -ki bunu, Tanrı onun için yaratır (a unsuru)- fiil gerçekleşmeden ve onun bedeninin bir parçasını oluşturmadan önce insanda mevcuttur. Bu, Tanrı'nın insanda doğuştan yarattığı bir kudrettir. Bu nedenle insan, kendi fiilini yaratır (c unsuru) ve bundan dolayı da söz konusu eylem onun kendine ait özgür bir fiili olur.<sup>8</sup> Dırâr'ın aksine Neccâr<sup>9</sup>, Tanrı'nın, fiilin kendisini yaratmasıyla eş zamanlı olarak insanda bu fiili kesb etme gücünü de yarattığını öne sürdü.<sup>10</sup>

Eşarî, Neccâr'ı takip ederek Tanrı'nın, insanın fiili kesb etmeye yönelik kudretini yaratmasıyla eş zamanlı olarak insanın yaptığı fiili de yarattığını ifade eder.

<sup>4</sup> krş. Schwarz, "Acquisition", s. 368, 375. Neccâr da, bu meselede, kader aleyhtarı olan ve tarihi 179-795'ten çok sonra olmayan bir risâlenin yazarı İbâzî teolog Abdullah b. Yezîd'den etkilenmiştir. bk. W. Madelung "The Shiite and Kharijite contribution to pre-Asharite Kalam", *Islamic Philosophical Theology* (ed. P. Morewedge) New York 1979, s. 128; a.mlf., *Streitschrift des Zaiditenimams Ahmad al-Nasîr wider die ibaditische Pradestinationslehre*, Stuttgart 1985, s. 10, 58-63.

<sup>5</sup> Bu terimin diğer tercümelei şü şekildedir: a) W. M. Watt'a göre "kendine mâl etme" (appropriation), "The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition", *JRAS* (1943), s. 237; a.mlf, *Free Will*, s. 104. b) R. Brunschvig'e göre, "kabul etme" (endossement). "Devoir et pouvoir. Historie d'un problème de théologie musulmane" *SI* 20 (1964), s. 19. c) F. L. Bakker'e göre alma (toeigening), *De verhouding tusschen de almacht Gods en de zelijke verantwoordelijkheid van den mench in de Islam*, Amsterdam 1922, s. 72. krş. Schwarz, "Acquisition", s. 357.

<sup>6</sup> Schwarz'a göre (كسب) fiili, Eşarî, onun çağdaşları ve takipçileri/halefleri tarafından olduğu kadar erken dönem düşünürleri tarafından da bir eylemi yapmak (to do), uygulamak (to practise), gerçekleştirmek (to carry out) ve yerine getirmek (to perform) anlamlarında kullanıldı. bk. "Acquisition", s. 375 vd.; a. mlf., "The Qadi", s. 229 vd.

<sup>7</sup> bk. Schwarz, "Acquisition", s. 367. Dırâr hakkında bk. J. van Ess, "Dirâr ibn Amr und die Cahmiya, Biographie einer vergessenen Schule", *Der Islam* 43 (1967), s. 241-279, 44 (1968), s. 1-70, 318-320; Watt, *The Formative Period* s. 189 vd.

<sup>8</sup> bk. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 130. Wolfson, *Kalam*, s. 667-670.

<sup>9</sup> Neccâr üçüncü/dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında vefât etti. bk. J. van Ess, *Der Islam* 44 (1968), s. 56 vd.; Watt, *The Formative Period*, s. 199-201.

<sup>10</sup> Wolfson, *Kalam*, s. 670.

Şimdi bu fiil üzerindeki kudreti ve onu kesb etmeyi bizzat Tanrı yarattığı takdirde kesb nasıl insanın kendi özgür bir fiili olabilir? Eşârî, bu itirâza “ızdırârî hareket” (hareketün ızdırâriyyetün) ile “iktisâbî hareket” (hareketün iktisâbiyyetün) arasında bir ayırım yaparak cevap vermeye çalışır. Iızdırârî hareketler, felçten veya yüksek ateşten meydana gelen titreme gibi hareketlerdir. İktisâbî hareketler ise; gitmek, gelmek, yaklaşmak ve uzaklaşmak gibi hareketlerdir. İnsan, zorunlu bir şekilde bilinci vasıtasıyla bu iki tür hareket arasındaki ayırımı bilir. Ayrıca insan, ızdırârî hareketin meydana gelmesini engelleyemediğinin de farkındadır. Halbuki iktisâbî hareketler için bunun tersi doğrudur.<sup>11</sup> Bundan dolayı insanın fiil özgürlüğüne sahip olduğu, fenomenolojik olarak görülmektedir. Ancak ontolojik olarak konuştuğumuzda ortaya çıkan farklılık, iktisâbînin insanın yaratılmış gücünden (kuvvetün muhdesetün)<sup>12</sup> dolayı varlık kazanması gerçeğinde yatar; buna mukabil yine Tanrı tarafından yaratılan ızdırârî bir hareket<sup>13</sup>, insanda bulunan güç olmaksızın meydana gelir. Tanrı'nın, insanın bir fiili kesbetmesi için gereken kudreti ve eş zamanlı olarak o fiilin bizzat kendisini yaratması, daha sonraki yazarlar tarafından “fiili kesbetmeye yönelik insanın kudretinin, gücünün objesi (makdûr) yani fiil üzerinde hiçbir etkisinin olmadığı” şeklinde yorumlandı.<sup>14</sup> Sonuç olarak muhâlifler, kesb kavramını anlamsız olarak kabul ettiler; çünkü onlar ızdırârî fiiller ile iktisâbî fiiller arasında hiçbir fark görmüyorlardı.<sup>15</sup> Eşârî'nin, bir fiili kesbetmeyi sağlayan yaratılmış gücün, kesbetme üzerinde bir etkisinin olmadığına hiçbir yerde işaret etmediği doğrudur; Eşârî'nin bu tavrı, onun, “İnsanın Tanrı tarafından kendisine verilen gücünü, fiilini etkilemek için kullandığını düşünmüş olması” ihtimaline imkan verebilir. Bütün bunlara rağmen Eşârî'nin teorisindeki insanın iktisâb etmesine dâir yaratılmış güç ile onun iktisâb etme fiili arasındaki ilişki sorununa ve sonuç olarak Tanrı'nın her şeye kâdiriyyeti ile insanın mesuliyeti arasındaki çelişkiye dair, bu güne kadar ne Kelâm'da ne de Eşârî'nin kesb teorisini açıklamaya çalışan modern çalışmalarda tatmin edici bir şekilde cevap üretilememiştir.

Birçok âlim, kesb terimini ve bununla ilgili teorileri, bunların çağlar boyunca gelişimini ve konuyla ilgili metinlerde görünen (كسب) ve (اكتسب) fiilleriyle ilişkisini açıklamaya teşebbüs etmiştir.<sup>16</sup> Frank'ın “The Structure of Created Causality According to Al-As'ari: An Analysis of the Kitab al-Luma', 82-164”<sup>17</sup> başlıklı makalesi, ontolojik bakış açısından kesb teorisini analiz eden ilk teşebbüstür.

<sup>11</sup> bk. Eşârî, *el-Lûma'*, par. 92.

<sup>12</sup> bk. *a.g.e.*, par. 89.

<sup>13</sup> bk. *a.g.e.*, par. 93.

<sup>14</sup> bk. Wolfson, *Kalam*, s. 691.

<sup>15</sup> bk. Schwarz, “The Qadi”, s. 244 vd.

<sup>16</sup> bk. Schwarz, “The Qadi”, s. 229 vd.; a.mlf., “Acquisition”, s. 355 vd. ve orada verilen referanslar.

<sup>17</sup> *Studia Islamica* 25 (1966), s. 13-75.

Benim bu makaledeki amacım ilk olarak Frank'ın Eşari'nin kesb teorisi hakkındaki görüşünü yorumlamak, ikinci olarak da Eşari'nin teorisine farklı bir yaklaşım geliştirmektir.

Frank'a göre insanın gücü (kudret) –ki onun varlığının (being) bir arazıdır–, Tanrı tarafından insan için yaratılmış olan fâil nedenselliğe (efficient causality) ait bir kudrettir. Fiil, bu kudret vasıtasıyla meydana gelir. Frank, Tanrı'nın insanın fiilini yaratmasıyla, insanın nedenselliği (yani Tanrı tarafından insan için yaratılan illiyet kudreti) arasındaki ilişkiyi açıklarken şunu iddia eder: Tanrı'nın onu (nedenselliği) fiil anında yaratması sebebiyle O, bir anlamda fiilin yaratıcısıdır; ancak olayın oluşumuna sebep teşkil eden kudretin her bakımdan insan öznesinin varlığının belirleyici bir sıfatı olması açısından (çünkü insanda bulunan kudret yaratılmış bir araz olması sebebiyle, ontolojik olarak onun varlığını oluşturan diğer şeylerden ayrılmaz), fiilin nedenselliği insana aittir, dolayısıyla insan doğru anlamda fiilin öznesidir.<sup>18</sup> İnsan, fiilin sahibidir ve fiil onun tarafından belirlendiği için fiili o gerçekleştirir. Bu sebeple kesb terimi, insanın yaratılmış kudreti sayesinde gerçekleştirilen “özgür insan fiilini” ifade etmek için kullanılır.<sup>19</sup> Netice olarak insanın sorumluluğu böylece korunurken Tanrı'nın her şeye kâdir oluşuna da hanel gelmemiş olur.<sup>20</sup> Frank, Eşari'nin teorisini “Kudret, fâil nedenselliğe ait bir güç anlamına gelir” şeklindeki tezine göre, onun *el-Lüma*'nın 82-164 paragrafları arasındaki metinleri incelemek suretiyle açıklamaya devam eder.

Frank'ın tezlerini yorumlamadan önce söz konusu meselenin anlaşılmasıyla ilgili bazı metodolojik sorunlara değinmek istiyorum. Birincisi Kelâm'ın tabiatı ile ilgilidir. Wansbrough, *Quranic Studies* adlı eserinde bir bilim adamı tarafından uygulanan metodun bir ölçüye kadar onun araştırmasının neticelerini belirlediğini tartışır.<sup>21</sup> Kelâmı: “çelişki üreten bir sanat” (art of contradiction making) olarak değil de, “teolojik bir bilim” olarak kabul eden Frank, Tanrı'nın sıfatları gibi birçok meselede Kelâm'ın polemiklerle ilişkisi olmayan oldukça sistematik bir teolojik felsefe olarak gözüktüğünü belirtmeye çalışır.<sup>22</sup> Kelâm hakkındaki bu

<sup>18</sup> bk. Frank, “The Structure”, s. 31. Esasen, Gimaret de (*Theories*, s. 84 vd.) ayrıntılara girmeksizin Frank'ın yaklaşımını kabul eder.

<sup>19</sup> bk. Frank, “The Structure”, s. 26.

<sup>20</sup> Eşari'nin hocası Cübbâi ve diğer Mutezilî düşünürler, insanın fiillerini yaratma kudretinin kendisine Tanrı tarafından verildiğini, fakat bu kudretin insanda fiilin meydana gelmesinden önce bulunduğunu; böylece insanın, fiillerinde Tanrı'nın yaratmasından bağımsız olduğunu; yani fiillerinin tek yaratıcısının insan olduğunu kabul etmişlerdir. krş. Frank, *a.g.e.*, s. 24 vd.; a.mlf, “Remarks on the Early Development of the Kalam”, *Atti 3 cong. Studi Arabi e islamici*, Ravello 1966 (bsl. 1967), s. 322.

<sup>21</sup> bk. J. Wansbrough, *Quranic Studies, Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1977, s. 91; a.mlf., BSOAS 43 (1980), s. 361-363.

<sup>22</sup> bk. “The Kalam, an Art of Contradiction-Making or Theological Science? Some Remarks on the Question”, *JAOS* 88 (1968), s. 295-309.

genel yaklaşım, Frank'ın Eşarî'nin *kesb* teorisini ele alışında da görülmektedir. Frank'ın Mutezile ile olan tartışmaya referansta bulunması doğrudur, ancak tartışma arka plandadır; Frank'a göre Eşarî, sadece muhâliflerin itirâzlarına cevap vermeyi değil, genel bir teori inşa etmeyi amaçlamıştır. “Eşarî, Tanrı'nın her şeye kâdir oluşu ile insan sorumluluğu arasındaki çelişkiyi açık bir şekilde çözen bir düşünce sistemi geliştirmiştir” şeklindeki bir görüşün benimsenmesinde hiçbir itirâz edilebilir nokta yoktur. Ancak burada, birinin sorabileceği soru, Frank'ın sonuçlarının *el-Lüma'*daki mevcut materyalden daha ziyâde onun metoduna bağlı olup olmadığı hususudur.

İkinci metodolojik nokta, terimler ve tanımların kullanımıyla ilgilidir. Bir yazarın, nedensellik teorisini, bu teori ile ilgili terim ve tanımları kullanmadan savunması mümkün müdür? Cevabın olumlu olduğunu düşünen herkes, yazarın gerekli terimleri bilmekte olduğunu kanıtlayan bilgiye rağmen, niçin onları kullanmadığını açıklamalıdır.

Üçüncüsü, Eşarî'nin kesb teorisi hakkındaki algımız için, teoriyi ortaya atan veya açıklayan daha sonraki kelâm otoritelerine güvenebilir miyiz? Şâyet bunu yapabilirsek, o zaman bu konuda farklı düşünmemiz için, mâkul metinsel nedenler bulunmadıkça, onların yorumlarını takip etme konusunda daha titiz ve istikrarlı olmak zorundayız.

Dördüncü olarak, kesb sorunu filolojik, teolojik, epistemolojik ve ontolojik olmak üzere birçok açıdan ele alınabilir.<sup>23</sup> Kesb teorisini ontolojik bakış açısından ele almak, söz konusu teorinin, insanın sorumluluğu dahil olmak üzere bu bakış açısı çerçevesindeki bütün unsurlarını incelemeyi gerekli kılar. Çünkü gördüğümüz gibi, bilinç iktisâbî ile ızdırârî fiil arasını tefrik eder.

İkinci noktaya dönecek olursak: *el-Lüma'*da hiçbir yerde kudret veya istitâat terimleri, fâil neden (efficient cause) olarak tanımlanmaz veya söz konusu terimlerden bu anlam kastedilmez. Eşarî, kudreti insandan ayrı bir araz olarak kabul eder. O bunu bilinen bir Kelâm argümanı vasıtasıyla ispatlar.<sup>24</sup> Onun istitâati tanımlaması, muhtemelen, istitâatin bir araz olarak mülâhaza edilmesi konusunda kendisiyle Mutezile'nin cumhûru arasında herhangi bir ihtilâfın bulunma-

<sup>23</sup> Schwarz'ın makaleleri (“Acquisition”, “The Qadi”) ve Acquisition III. bölümde zikredilen diğer makaleler ilk iki açığa aittir.

<sup>24</sup> bk. *el-Lüma'*, par. 122 (McCarthy'nin tercümesi). Soru: Niçin insanın kendinden ayrı olan bir istitâat ile güç yetiren (müstatî) olduğunu söylediniz? Cevap: İnsan bâzen güç yetiren olur, bâzen âciz olur, nitekim o bâzen âlim olur, bâzen âlim olmaz, bâzen hareketli olur bâzen hareketli olmaz. Bu durumda onun kendinden ayrı olan bir mânada güç yetiren olması gerekli olmaktadır. Tıpkı onun kendinden ayrı olan bir mâna ile âlim olması ve kendinden ayrı olan bir mâna ile müteharrik olmasının gerekli olduğu gibi. Çünkü o, şâyet zâtıyla (bi-nefsihî) yahut kendinden ayrılması muhâl olan bir mâna ile güç yetiren olsaydı, onun her zaman güç yetiren olması gerekirdi. O, bâzen güç yetiren, bâzen güç yetiremeyen olarak mevcut olunca, insanın güç yetirmesinin kendinden ayrı olduğu böylece doğru ve sâbit olmaktadır.

masından dolayıdır. Onun bu konuda Mutezile ile olan tartışması, söz konusu arazın fiilden önce (Mutezilî görüş) veya fiille birlikte (Eşarî görüş) insanda bulunup bulunmadığı sorusu hakkındaydı. Üstelik istitâatin tanımının olmaması onun kitabındaki terimlerin herhangi bir tanımın yokluğuna bağlanamaz, çünkü kesb terimi tanımlanmıştır. Eşarî'ye göre, kesbin gerçek (hakikat) anlamı, “fiilin yaratılmış bir kuvvet sebebiyle (bi-kuvvetin muhdesetin) kendisini kazandıran (acquirer/müktesib) sâdır olmasıdır.<sup>25</sup> Şâyet Eşarî, kudretin fâil neden olduğunu düşünmüş olsaydı, onun kudreti böyle tanımlaması gerekirdi. Frank, Eşarî'nin kudretin tam bir tanımını vermediğini, ancak onun argümantasyonunun “tanımın anlaşılmasını üstlendiğini” kabul eder.<sup>26</sup> Hem fâil neden (illetün fâiletün) –ki Kindî tarafından da kullanılmıştı<sup>27</sup>–, hem de ikincil neden (sebeb) kesinlikle Eşarî tarafından da biliniyordu. O, bizzat Şîî mütekellim Hişâm b. el-Hakem'in<sup>28</sup> (ö. 795) tabîi sebep olarak değil de, insanın fiili ile bağlantılı olarak sebep terimini kullanmış olduğunu nakletmişti: Hişâm'a göre Tanrı fiil için harekete geçirici bir sebep (sebebün muheyyicün) yaratmadıkça, insanın fiili ondan sâdır olmaz.<sup>29</sup>

Frank, Eşarî'nin kesb teorisini anlamanın en iyi yolunun kudretin “fâil illet” olarak tanımlanması olduğunu iddia etmez; fakat daha ziyade kudretin fâil illet olarak tanımlanmasının, Eşarî'nin gerçekten kastettiği bir şey olduğunu iddia eder. Ancak hem kendisine muhâlif hem de taraftar olanlar tarafından Eşarî'nin bu doktrininin bir tür müşterek algısının (muhtemelen bu algı, onun fikirlerinin, takipçilerine sözlü aktarımının bir neticesidir) varolduğu düşünüldüğü takdirde, Eşarî'nin, kudreti “fâil illet” olarak düşünmüş olduğunu bunlardan hiçbirinin bilmemesi akla pek yatmamaktadır. Ayrıca Frank'ın, Eşarî'den sonraki otoritelere karşı tutumu da açık değildir. Mâmâfih o, “Bir araştırmacı, Eşarî düşüncesine yönelik geriyi okumada, Eşarî'den sonraki takipçilerin, özellikle Fahreddin er-Razî'nin görüşlerinin ayrıntılarını okumada çok tedbirli olmalıdır”<sup>30</sup> der, ancak bu “geriyi okuma” meselesine yönelik eleştirisini detaylandırmaz. Frank, bâzen Eşariyye'ye mensup otoritelerden yardım almakta<sup>31</sup> bâzen de onların Eşarî'nin kavramlarına yönelik anlayışlarını açıkça reddetmektedir.<sup>32</sup> Kanaatimce Eşarî'nin takipçilerinin iktibâsları ve onun kullandığı kavramlara yönelik yorumları, Eşarî'nin metinlerinde geçerli bir temele sahipse, biri, onun teorisini anlamak için Eşarî'nin takipçilerine güvenebilir.

<sup>25</sup> bk. *el-Lüma'*, s. 42, 11. Arapça metnin 1-2 numaralı satırlar; krş. Eşarî, *Makâlât*, s. 542, 8-9 numaralı satırlar, “bi-kuvvetin muhdesetin”in mânâsını daha sonra açıklamaya çalışacağım.

<sup>26</sup> bk. Frank, “The Structure”, s. 54.

<sup>27</sup> bk. J. Jolivet ve R. Rashed, “al-Kindî”, *IE*, V, 122.

<sup>28</sup> Hişâm b. el-Hakem hakkında bk. W. Madelung, “Hisham ibn al-Hakam”, *IE*, III, 496-498.

<sup>29</sup> Eşarî, *Makâlât*, s. 40 vd.; Wolfson, *Kalam*, s. 627 vd.

<sup>30</sup> bk. Frank, “The Structure”, s. 40, n.1.

<sup>31</sup> bk. *a.g.e.* s. 30, 40.

<sup>32</sup> bk. *a.g.e.* s. 64-68.

Şimdi artık meselenin rûhuna nüfûz etme zamanı geldi. Yukarıda da ifade edildiği üzere, Eşârî'ye göre hem iktisâbî hareket, hem de ızdırârî hareket Tanrı tarafından yaratılır.<sup>33</sup> Birincisinde insan kudrete sahip olduğunu hisseder ve bu sebeple o, fiil yapmaya mecbûr durumda değildir. Halbuki ikincisinde, o bir kudrete sahip olmadığını hisseder ve bu sebeple fiilin meydana gelmesine engel olamaz. İnsan bu farkı, zorunlu bir bilgiyle bilir. Bunu ifade ederken Eşârî, ontolojik bir tartışmadan fenomenolojik bir tartışmaya intikal eder. Ancak burada, onun teorisini anlamanın önündeki önemli engellerden biri yatmaktadır. Zirâ Eşârî, birinin genel fiil teorisinde bekleyeceği üzere, “irâdenin kaynağı” veya “irâde etme kudretinin kaynağı” gibi insan fiilinin diğer unsurlarını tahlil etmeyi sürdürmez. O, irâde etme gücünün insanın kendisine mi, yoksa Tanrı'ya mı ait olduğunu, fiilin meydana gelmesi ânında veya fiil gerçekleşmeden önce onu Tanrı'nın insan için yaratıp yaratmadığını veya onun insanda mevcut bulunan bir unsur olup olmadığını bize söylemez. Bununla birlikte Eşârî'ye göre, Tanrı her şeyi irâde ettiği ve yarattığı için<sup>34</sup>, konuyu inceleyen biri, irâdenin kendisini olduğu kadar, irâde etme gücünü de Tanrı'nın irâde ettiği ve yarattığı sonucuna varabilir. Eşârî, irâde etme gücünden bahsetmemesine rağmen, *el-Lûma'*'ın 49., 65. ve 159. paragraflarına göre, Tanrı irâde etmedikçe insanın da irâde edemeyeceği açıktır. Bu nedenle insan açısından yani onun bilincinden hareketle, onun kendisini fiil yapmaya özgür olduğunu hissetmesi; fakat ontolojik bakış açısından insanın kendisinde bulunan irâde etme gücünü ve irâdesini; hem bu irâde etme gücünün hem de irâdenin, Tanrı tarafından yaratıldığını hissetmesi veya bilmesi doğrudur. Bunun ışığında Frank'ın: “Kudret insan öznesinde bilincin önsel (prior) bir özgürlüğüne ve bilinçli tercihe imâda bulunur”<sup>35</sup> şeklindeki görüşü, hem özgürlük hem de tercih Tanrı tarafından yaratılmış olarak anlaşılmadıkça, savunulabilir bir görüş değildir. Bu nedenle insan özgür olduğunu hisseder, fakat o gerçekte fiil yapmaya mecbûr edilmiştir. Onun hissi de aynı şekilde Tanrı tarafından yaratılmıştır. Bunun da ötesinde Eşârî'nin kendisi de “tercih” ve “irâde”den söz etmez. Her iki terim de Kelâm'ın daha sonraki safhalarında, Bâkîllânî'den bu yana, tekrarlanagelmıştır.<sup>36</sup> Şâyet Eşârî, insanın irâde fiilinin de aynı şekilde Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu düşünmemiş olsaydı, kesblerin sonsuz bir zincir şeklinde devam edeceğini kabul etmeye mecbûr kalırdı. Zirâ bir irâdenin ortaya çıkmasına neden olan şey, bir başka irâdedir, bu böyle devam eder ve her bir irâde sırasıyla başka bir kesb fiiline ihtiyaç duyar.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> bk. *el-Lûma'*, par. 93-94.

<sup>34</sup> bk. *el-Lûma'*, par. 49, 65, 159.

<sup>35</sup> bk. Frank, “The Structure”, s. 63 ve muhtelif yerlerde.

<sup>36</sup> bk. Schwarz, “The Qadi”, s. 249, n. 80-82.

<sup>37</sup> bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 246. krş. S. Pines ve M. Schwarz, “Yahya b. Adî's refutation of the doctrine of acquisition (iktisâb)”, *Studia Orientalia Memoriae D. H. Baneth Dedicata*, Jerusalem 1979, s. 68, 78-79, 92-94.

Eşarî'nin fiilin yeri (mahal) kavramı, Frank'ın teorisinin anlaşılmasında bir başka zorluk ortaya çıkarır. Kelâm'da insanın fiilleri atomlarda veya bu atomlardan oluşan cisimlerde bulunan arazların bir türüdür. Bir fiil, gerçekleştirilmesi sebebiyle, ya bir kişinin bütün bedeninde veya bedeninin bir bölümünde bulunur.<sup>38</sup> Eşarî, bu iki ihtimalden hangisini tercih ettiğini ifade etmemekle birlikte, *el-Lüma'*'daki 127. ve 129. paragraflardan, onun ikinci ihtimali tercih ettiği anlaşılmaktadır.<sup>39</sup> Muhâlifleri bu konuda ona bir itirâz öne sürmektedir: Şâyet aynı zaman ve aynı mahalde fiil ile birlikte var olan insanın kudreti, bir bütün olarak onun bedeninde değil de, fiilin gerçekleştirildiği bir uzuvda veya bir organda mevcut olursa, insan, yaptığı bu fiilden nasıl sorumlu olacaktır?<sup>40</sup> Frank'ın teorisi, aynı ikilemin bir diğer formu ile karşılaşır: Onun, “fiilin nedeni olarak fâilin gerçekliği” şeklindeki kudret tanımı ve bu gerçekliği “onun varoluşunun bir arazi olarak”<sup>41</sup> tanımlaması, kudretin bütün bedende mevcut bulunduğu anlamına gelir. Ancak bu, fiilin mahalli ile alâkalı olarak Eşarî'nin savunduğu görüşü ve yine onun istitâât (kapasiteler) doktrini ile çelişir. Zirâ sadece elin hareket etmesine rağmen kudretin bütün bedende mevcut olduğu kabul edilirse; kudretin fiil meydana gelmeden önce bir mahalde bulunmuş olduğu kabul edilmiş olur.<sup>42</sup>

Fiil ve fiile ilişkin kudret arasındaki eş zamanlılık, Eşarî tarafından oldukça sade bir biçimde ifade edilen kesb teorisinin bir başka unsurudur. Eğer anlık ve geçici olan kudret, fiil ânından önce bulunursa, fiil henüz mevcut olmayan bir kudret -ki bu imkânsızdır- vasıtasıyla meydana gelmiş olur. Bu, tabii ki kudreti fâil illet olarak farzedenden Frank'ın teorisini zayıflatmaz, çünkü bir etki (effect) tam da nedenin var olması ânında ortaya çıkabilir.<sup>43</sup> Problem, metnin yaratılmış kudretin, aynı şekilde Tanrı tarafından yaratılmış olan kesb etme fiili üzerinde herhangi bir etkisini (tesîr) varsayıp saymadığı hususundadır. Eşarî'nin böyle bir etkiyi düşündüğüne işaret edebilecek tek imâ, yukarıda aktarılan “Kesb, fiilin yaratılmış güç (bi-kuvvetin muhdesetin) sebebiyle, müktesibinden sâdir olması anlamına gelir” şeklindeki tanımda görünmektedir. Şimdi sıra, bu ibarede kullanılan “bi” harf-i cerrinin hangi anlama işâret ettiğini belirlemeye gelmiştir. Bu harf-i cerrin burada, ya bir şarta veya (kuvve ile fiil arasındaki)<sup>44</sup> eşzamanlılığa ya da fiilin, sayesinde meydana geldiği bir vasıtaya<sup>45</sup> yahut fiilin bir nedenine işaret

<sup>38</sup> bk. Schwarz, “The Qadi”, s. 232, n. 17.

<sup>39</sup> krş. Frank, “The structure”, s. 60.

<sup>40</sup> bk. Schwarz, “The Qadi”, s. 246, 248, n. 126.

<sup>41</sup> bk. Frank, “The Structure” s. 54 vd.

<sup>42</sup> bk. *el-Lüma'*, par. 127.

<sup>43</sup> bk. Frank, “The Structure”, s. 55 vd.

<sup>44</sup> bk. W. Wright, *A Grammar of the Arabic Language*, Cambridge 1967, s. 163 vd.

<sup>45</sup> krş. Eşarî, *Makâlât*, s. 542, 2-3 numaralı satırlar. Gimaret (وقع ب) veya (يكون ب) ifadelerini bu bağlamda sadece bir neden-sonuç ilişkisini gösteren şeyler olarak mülâhaza eder.



etmek için kullanıldığı söylenebilir. Eşârî'nin, “kuvvetin muhdesetin” ibaresini, muhtemelen fiilin meydana gelmesi için zorunlu bir şart olarak dikkate aldığını daha sonra kanıtlayacağım. Sonraki mutekellimûna göre, Eşârî insan kudretinin fiil üzerinde hiçbir etkisinin olmadığını düşünmüştür.<sup>46</sup> Schwarz, Şehristânî'nin bu görüşü Eşârî'ye nisbet etme konusunda hatalı olduğunu iddia eder,<sup>47</sup> ancak o bu iddiasını kanıtlamaz. Etkinin inkârının ilk olarak Cüveynî'de görülmesi gerçeği,<sup>48</sup> Eşârî'nin söz konusu etkiyi kabul ettiğini zorunlu bir şekilde ispatlamaz. Zirâ Eşârî'nin metni, onun etkiyi savunduğunu göstermemektedir; ancak kendisinden sonraki Eşârî alimler -ki onların, Eşârî'nin kesb teorisinin diğer bölümleri hakkındaki nakilleri doğru olarak kabul edilmektedir- onun bu etkiyi inkâr ettiğini söylemektedirler. Durum böyle olunca Frank, Eşârî'nin metinlerin göstermediği bir etkiye inanmasına dayanamaz.

Şimdiye kadar ana hatlarıyla belirtilen noktalar, Frank'ın Eşârî'nin kesb teorisine dâir algısını sorgulamamızı haklı kılmaktadır. Konuyla ilgili diğer yorumlar, *el-Lûma'*ın bazı bölümleriyle irtibatlı olarak aşağıda ortaya konacaktır. Bunu, Eşârî'nin kesb teorisini başka bir bakış açısından açıklamaya yönelik bir girişimiz izleyecektir. Frank'ın aksine ben, Eşârî'nin *el-Lûma'*da “insanın sorumluluğu karşısında Tanrı'nın her şeye kâdir oluşu” problemini çözen genel bir teori teklif ettiğini düşünmüyorum. Mutezilîler, kendilerini “Bir fiilin, Tanrı ve insan şeklinde iki yaratıcısı nasıl olabilir?” sorusuyla karşı karşıya getiren Tanrı'nın adâleti ilkesi üzerinde ısrâr ederlerken; Tanrı'nın her şeye kâdir oluşunu sıkı bir biçimde savunan Eşârî ve onun takipçileri de: “İnsan, Tanrı tarafından kendisi için yaratılan bir fiilden nasıl sorumlu olabilir?” itirâzına ve özellikle “Tanrı şerri yarattığı takdirde O'nun hakkında nasıl konuşulacaktır? Zirâ şerri yaratan her kim ise kendisi şerirdir” itirâzına cevap vermek zorundaydılar. Bu nedenle her iki okulun hareket noktası, onların kendilerine yöneltilen bu soruların yapısını oluşturmuştur.

Eşârî, Tanrı'nın sadece insanın fiilini yaratmadığını<sup>49</sup>, O'nun aynı zamanda fiilin yegâne gerçek fâili de olduğu görüşündedir.<sup>50</sup> Tanrı'nın hem yaratıcı hem de insan fiilinin gerçek fâili olması; O'nun insanda şerri yarattığı zaman kendisinin de şer işleyen (câir) biri olmasını kabul etmek gibi bir suçlamayla Eşârî'yi karşı karşıya getirir.<sup>51</sup> Bu yükü taşıyabilmek için Eşârî, Tanrı'nın iktisâbî veya ızdırârî anlamdaki insan fiillerini yarattığını söyler. ızdırârî bir hareketle ilgili olarak

<sup>46</sup> bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 237, 245; Schwarz, “The Qadi”, s. 248, n. 78.

<sup>47</sup> bk. Schwarz, “The Qadi”, s. 248, n. 78.

<sup>48</sup> bk. Cüveynî, *İrşâd*, s. 207-210; a.mlf., *Lûma' fi kavâidi Ehli's-Sünne*, ed. M. Allard (*Textes apologetiques de Guvâini*), Beirut 1968, s. 165, 8 numaralı satır.

<sup>49</sup> bk. *el-Lûma'* par. 82.

<sup>50</sup> bk. *el-Lûma'*, s. 40, 9-10 numaralı satırlar. krş. Gimaret, *Theories*, s. 85, n. 39.

<sup>51</sup> bk. *el-Lûma'*, par. 97. Aynı şekilde bu yük imâ yoluyla 90. paragraftan çıkarılabilir.

“İnsan hareket ediyor” sözünün anlamı, “İnsan hareketin kendisinde bulunduğu biridir” (ma‘ne’l-müteharrik enne’l-harekete hallethu) şeklindedir. Ancak bu, Tanrı söz konusu olduğunda mümkün olamaz, yani Tanrı’dan hareket eden olarak söz edilemez. Aynı durum, kesb ile ilgili olarak da geçerlidir: Tanrı, kesbi insanda yaratır ve Tanrı kesbin gerçek fâilidir, fakat bu fiil Tanrı’da değil, insanda gerçekleşmektedir. İnsan, iktisâb eden (müktesib) olarak isimlendirilir, çünkü fiil, Tanrı tarafından insan için yaratılan kudret vasıtasıyla meydana gelir. Bu nedenle Eşarî, “Tanrı hareketi yarattığı zaman nasıl hareket eden değilse, aynı şekilde kötüyü yarattığı zaman da O, kötüyü-yapan değildir” şeklindeki analogiden kendi lehine sonuç çıkarır.<sup>52</sup>

92. paragraf Eşarî’nin kesb teorisini anlamak için can alıcı bir öneme sahiptir. Yukarıda söylediğimiz üzere bu paragraf, bir kudret vasıtasıyla gerçekleştirilen iktisâbî fiil ile herhangi bir kudret olmadan gerçekleştirilen ızdırârî fiil arasındaki ayrımı ele alır. Eşarî, “İnsan zorunlu bilgi vasıtasıyla iki tür fiilin arasını ayırır” diyerek yukarıda belirttiğimiz üzere fenomenolojinin sahasına girer. İnsanın bu iki tür fiil arasındaki farkı bildiği doğrudur, ancak bu bilgi de insanda Tanrı tarafından yaratılan bir araz değil midir? Bu soruya olumlu cevap vermek mümkün değildir. Eşarî, kesbi cevher-araz teorisine göre anlar.<sup>53</sup> O, Tanrı’nın insan fiilini yaratmasının mantıklı olduğunu savunmaktadır; Ona göre kudret, bir araz olarak insana yerleştirilmeden, insan kendinde kudretin bulunduğunu hissedemez. Tanrı’nın her şeye kâdir oluşu mutlaktır, fakat mantığa uygun olma şartına bağlı olarak; meselâ Sâlih el-Kubbâ’nın görüşünün aksine (aş. bk.), Tanrı görme algısını körlük ile birlikte yaratamaz.<sup>54</sup> Ontolojik bakış açısından hareketle *iktisâb* terimi, sadece “insan bedeni” (veya bedeninin bir parçası), “kudret” ve “Tanrı tarafından insan için yaratılan fiil” arasındaki üçlü ilişkiyi ifade eder. Bu teoride, insanın bilgisi veya kudreti onun zâtından ayrı bir şeydir. Nitekim insan, bir kudrete sahip olduğunu ve fiil yapmaya mecbûr olmadığını hissedebilir; ancak yine de onun bu his veya bilgisi yaratılmış bir arazdır. Tanrı tarafından insan için yaratılan arazlar arasında mantıksal bir bağ vardır. Tanrı, aynı zamanda kudret arazını yaratmadan insanda kudreti hissetme arazını da yaratamaz. Arazlar ve cisimler arasındaki bu mantıksal bağ, “Bir organ olmadan kudret olmaz ve kudret olmadan da iktisâb gerçekleşmez” görüşünde de aynen ifade edilir. Fiilin oluşumu sırasında meydana gelen her unsur, müteakip unsurun zorunlu şartı olarak görünmektedir.<sup>55</sup> 129. paragraf ve devamı bu fikri ispatlıyor.

<sup>52</sup> bk. *el-Lüma’*, par. 89, 97.

<sup>53</sup> bk. yukarıdaki 24. not ve 125., 131. paragraflar.

<sup>54</sup> bk. Goodman, “Causality”, s. 101.

<sup>55</sup> krş. Wolfson, *Kalam*, 740 vd.; Abrahamov, “al-Ghazali’s theory of causality”, *Studia Islamica* 67 (1987), s. 75-98.

Bu paragraf<sup>56</sup>, bazı Mutezilîlerin “istitâat (capacity), bedensel yapının sıhhati-ne, organların selâmetine ve onların hastalıktan uzak oluşlarına bağlıdır” şeklindeki yaklaşımlarının arka planı ışığında incelenmelidir.<sup>57</sup> Eşârî'ye göre organ tek başına bir fiilin gerçekleşmesi için şart olarak işlev görmez. Kudretin bir mahalli olarak organ, kendisinde mevcut bulunan kudretin bir şartı olarak işlev görür. Bu tıpkı kudretin bir iktisâbî fiilin şartı olması gibidir. Bir araz olan kudret, beden atomları ile birlikte fiilin kendisinde meydana geldiği bir mahal üretir. Bu mahal, kesbin meydana gelmesi için şarttır. Eşârî: “Şâyet organ var olmayıp kudret var olsaydı iktisâb gerçekleşirdi” (par. 129) derken kesb tanımıyla (fiil, yaratılmış bir kudret sebebiyle iktisâb edeninden sâdir olur [par. 92], yani kudret ile mahal arasında zorunlu bir bağ vardır) çelişmeyi kastetmemektedir. Ancak o, “Şâyet sadece organın yok olması sebebiyle iktisâb imkânsız olsaydı, bu takdirde organ bulunduğu zaman fiil de meydana gelirdi” demek istemektedir. Kudret, fiilin meydana gelmesi için “dolaysız bir şart” olarak işlev görür. Bir iktisâb meydana gelmediği zaman, bu sonuç, bir organın var olmamasından dolayı değildir, çünkü kudretten yoksun bir organ (âciz) var olabilir. Bu netice, daha çok kudretin var olmamasından kaynaklanmaktadır. Aynı şey hayat (par. 130); dokumacılık bilgisi (par. 131) ve bir beden yapısı (bünye) (par. 132) gibi hususlar ile ilgili olarak da geçerlidir, zirâ bunların hepsi kudretten yoksun olmakla (âciz) birlikte var olabilir.

Burada Eşârî, “Bir fiil, hayatın yokluğunda meydana gelebilir” şeklindeki Ebü'l-Hüzeyl'in görüşü<sup>58</sup> ile “Körlükle birlikte görmeyi, ölümlle birlikte bilgiyi yaratma, Tanrı için mümkündür” şeklindeki Sâlih el-Kubbâ'nın görüşüne<sup>59</sup> cevap verir. Aynı şekilde onun burada, Ebü'l-Hüseyin es-Sâlihî'nin takipçileri tarafından savunulan: “Kudret, ilim, işitme ve görme nitelikleri, ölü bir bedende bulunabilir” şeklindeki fikri de çürütmeye çalıştığı düşünülebilir.<sup>60</sup> Eşârî, Sâlih el-Kubbâ ve Ebü'l-Hüseyin es-Sâlihî tarafından savunulan “irâdeci vesileciliği” (voluntaristic occasionalism) kabul etmez. Ona göre Tanrı, bir taraftan âlemde özgürce fiil yapar, fakat diğer taraftan O, fiil icrâ ederken fiillerin doğal dizilişi ile

<sup>56</sup> McCarthy'nin tercümesi şu şekildedir: Soru: Organın yokluğunun fiilin de yokluğunu gerektirmesi doğru değil midir? Cevap: Organın yokluğu, kudretin yokluğunu gerektirir, kudretin yokluğu ise iktisâbın yokluğunu gerektirir. Çünkü organ yoksa, kudret de yoktur. Organ yok olduğu zaman, kudretin yokluğu söz konusu olacağından, kesb de imkânsız olacaktır, bu ise organın yokluğundan dolayı değildir. Şâyet organın yokluğu kudretin varlığı halinde söz konusu ise iktisâb gerçekleşirdi. Dahası şâyet organın yokluğu sebebiyle iktisâb imkânsız olsaydı, o takdirde organ var olduğunda kesb de var olurdu. Fakat organ âcizlikle birlikte mevcut olunca –ki kudret yok olunca kesb de söz konusu olmaz– biz kesbin organın yokluğu sebebiyle değil de, istitâatin yokluğu sebebiyle vâki olmadığını biliriz.

<sup>57</sup> bk. Eşârî *Makâlât*, s. 229, 15-16 numaralı satırlar.

<sup>58</sup> bk. *a.g.e.*, s. 232, 5-6 numaralı satırlar.

<sup>59</sup> bk. *a.g.e.*, s. 406, 14-15 numaralı satırlar; Goodman, “Causality”, s. 101 vd.

<sup>60</sup> bk. *a.g.e.*, s. 309, 13 numaralı satır, s. 310, 1 numaralı satır. Goodman, “Causality”, s. 102-104.

sınırlanmıştır. Eşarî'nin, olayların düzenli bir şekilde birbirini izlemesine inanması,<sup>61</sup> onun fiil üzerindeki kudretin varlığıyla eş zamanlı olarak fiilin meydana gelmesini kanıtladığı 124. paragrafta da ispatlanmaktadır.<sup>62</sup>

Eşarî'nin, kudretin zıddı olarak acz (güçsüzlük, kapasitesizlik) tartışması, bir fiilin meydana gelmesini sağlayan şartlar arasındaki ilişkilerle ilgili olan önceki konuyu takip eder. Acz, “bir organın kayıp veya zarar görmüş olması ya da benzer bir sebepten dolayı bir fiil gerçekleştirme konusunda insanın mutlak güçsüzlüğü” şeklinde tanımlanır. Bu durumlarda “kudret” mevcut olmaz, çünkü kudretin yerleşeceği bir mahal bulunmamaktadır. Kudretin mutlak yokluğu durumu, fâilin fiili yerine getirmemesi (veya fiili gerçekleştirmeyi terk etmesi, li-iştigâl bi-terkihi) ya da zıddını yapması sebebiyle (el-iştigâl bi-zıddihi) belirli bir fiil için geçerli olan kudretin kaybolması durumundan ayırtelemelidir.<sup>63</sup> Çünkü Eşarî'ye göre kudretin objesi, yani fiil, fiilin üzerindeki kudret ile eş zamanlı olarak var olur, biri imân etmediği zaman, yani biri imân etmeme kudretine sahip olduğu zaman, o inanamaz. İki zıd araz, aynı mahalde aynı zamanda bulunamaz.<sup>64</sup> Tanrı'nın inancısız imân sorumluluğunu yüklerken eş zamanlı bir şekilde inancısızın “imâna güç yetiremeyen” olarak değerlendirilebilmesi bu anlamdadır. Tazammun yolu ile inancısız bir başka zamanda imân edebilir,<sup>65</sup> çünkü o zaman, o kudret arazını ve bundan dolayı fiil arazını alabileceği bir beden yapısına sahip olacaktır.<sup>66</sup>

Özetle Eşarî'nin yoğunlaştığı husus, Tanrı'nın insan fiilleri üzerinden tasvir edilemezken, O'nun nasıl bütün insanların fiillerinin yaratıcısı ve onların gerçek fâili olduğu konusunu açıklamaktır. Onun insandaki fiillerin meydana gelmesine yönelik analizi, “İnsan, güç yetirendir” önermesinin, insanın birbirine zıt iki fiilden her birinin mahalli olması ihtimali anlamına geldiğini ispatlamaya hizmet eder. Bu nedenle o, “İnsan, âciz iken Tanrı nasıl ona ahlâkî kurallar yükler?” sorusuna cevap verir. Eşarî, kanıtlamaya çalışmaksızın sadece bir postulat olarak kabul ettiği insanın ahlâkî sorumluluğunu temellendirmekten ziyâde, Tanrı'nın her şeye kâdir oluşu ile ilgili problemleri çözme konusuyla daha çok ilgilidir. İrâde

<sup>61</sup> *Ecra'l-âde* teriminin kullanımı (“O, âdeti uyguladı: He made a custom”. bk. Eşarî, *el-Lüma*, par. 131) bu inancın önemli bir göstergesidir.

<sup>62</sup> Aynı şekilde kudretin yokluğu ile birlikte fiilin hudüsü mümkün olsaydı ve fiil mâdûm bir kudret ile gerçekleşseydi, bu durumda Allah'ın ateşi soğuca çevirmesinden sonra mâdûm bir ateşin sıcaklığıyla yakmanın vukûu da mümkün olurdu ve Allah'ın kılıcı kamışa çevirmesinden sonra mâdûm bir kılıcın ucuyla kesmenin vukûu ve mâdûm bir organla kesmenin vukûu da mümkün olurdu. Bütün bunlar ise muhâldir. Bunlar muhâl olunca, istitâatin meydana gelmesi durumunda fiilin istitâat ile beraber meydana gelmesi de vâcib olur.

<sup>63</sup> bk. Eşarî, *el-Lüma'*, par. 135; Schwarz, “The Qadi”, s. 233 vd., n. 22. Eşarî için bir şeyi terk etmek (bir şey yapmamak) o şeyin zıddını yapmak anlamına gelir. bk. Eşarî, *el-Lüma'*, s. 20, 1-2 numaralı satırlar.

<sup>64</sup> bk. Peters, *God's Created Speech*, s. 142 vd.

<sup>65</sup> bk. Frank, “The Structure”, s. 63.

<sup>66</sup> bk. *a.g.e.*, s. 66, 68.

ve tercih özgürlüğü sorusu hiç gündeme gelmez.<sup>67</sup> Eşarî, tartışmasının amacını yerine getirmede başarılı olmuş, ancak ortaya koymadığı sorulara cevap vermede ise başarılı olamamıştır. Tanrı'nın her şeye kâdir oluşuna karşılık insanın ahlâkî sorumluluğu sorunu, Tanrı'nın her şeye kâdir oluşu bakış açısından ele alınmıştır. Teklif tartışmasında Eşarî'nin vurguladığı önemli nokta, Tanrı'nın fiil yapma yoludur veya Tanrı'nın kudretinin fiile etki ettiği şartlardır.<sup>68</sup>

### Bibliyografya Kısaltmaları

- Bâğdâdî, el-Fark:** Bâğdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Cairo, ts.
- Bâkîllânî, et-Temhîd:** Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, nşr. R. J. McCarthy, Beirut 1957.
- Cürcânî, Şerh:** Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf fi'ilmî'l-keîâm (el-Mevkıfu'l-hâmîs fi'l-ilâhiyyât)*, nşr. Ahmed el-Mehdî, Kahire 1976.
- Cüveynî, İrşâd:** Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtii'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ ve Ali Abdülmünim Abdülhamîd.
- Eşarî, el-Lüma':** Eşarî, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida': The Theology of al-Ashari*, nşr. ve İngilizce'ye tercüme eden R. J. McCarthy, Beirut 1953.
- Eşarî, Makâlât:** Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, nşr. H. Ritter, Wiesbaden 1963.
- Frank, "The Structure":** R. M. Frank, "The Structure of Created Causality According to al-Asari. An analysis of the Kitab al-Luma. par. 82-164", *Studia Islamica* 25 (1966), s. 13-75.
- Gimaret, Théories:** D. Gimaret, *Théories de l'acte Humain en Théologie Musulmane*, Paris 1980.
- Goodman, "Causality":** L. E. Goodman, "Did al-Ghazali Deny Causality?", *Studia Islamica* 47 (1978), s. 83-120.
- Peters, God's Created Speech:** J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech. A Study in the Speculative Theology of the Mutazili Qadi l-Qudat Abu l-Hasan Abd al-Jabbar bn Ahmad al-Hamadani*, Leiden 1976.
- Schwarz, "Acquisition":** M. Schwarz, "Acquisition (Kasb) in Early Kalam", *Islamic Philosophy and The Classical Tradition*, ed. S. M. Stern, A. Hourani ve V. Brown, Oxford 1972, s. 335-87.
- Schwarz, "The Qadi":** M. Schwarz, "The Qadi Abd al-Gabbar's Refutation of the Asharite Doctrine of 'Acquisition' (Kasb)", *Israel Oriental Studies* 6 (1976), s. 229-63.

<sup>67</sup> Bununla birlikte Bâkîllânî "tercih" (*ihitiyâr*) ve "yönelme" (*kasd*) terimlerinden bahseder. Ona göre "niyet" yaratılmıştır. bk. *et-Temhîd*, par. 527; Schwarz, "The Qadi", s. 238, n. 38. Bana göre niyetin yaratılmasını temellendirirken Bâkîllânî, Eşarî'nin kesb kavramını doğru bir şekilde yorumlamış gözüküyor.

<sup>68</sup> Makaleyi okuyan ve değerli yorumlar yapan Prof. Lenn E. Goodman'a minnettârim.

**Watt, Free Will:** W. M. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London 1948.

**Watt, The Formative Period:** W. M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburg, 1973.

**Wolfson, Kalam:** H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Mass. 1976.