

Rumeli

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies

ISSN: 2564-7903 •Yıl/Year: 4 • Sonbahar / Autumn: 2021 •Sayı / Issue: 8

RUMELİ

İslâm Araştırmaları Dergisi

مجلة للبحوث الإسلامية

Journal of Islamic Studies

Yıl | Year: 4 – Sayı | Issue: 8 – 2021 Ekim | 2021 October



EŞ'ARİLİK'TEN MÂTÜRİDİLİK'E ÖZGÜRLÜĞÜN PARABOLİK GELİŞİMİ

The Parabolic Development of Freedom from Ash'arism to Mâturîdism

Mehmet ÖDEMİŞ

Dr., Millî Eđitim Bakanlığı,
İzmir, Türkiye
Phd., The Ministry of National Education,
İzmir, Turkey

mehmetodemis@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-3657-480X

DOI: 10.53336/rumeli.945441

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Arařtırma Makalesi / Research Article

Geliő Tarihi / Date Received: 31 Mayıs 2021 / 31 May 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 04 Eylül 2021 / 04 September 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 28 Ekim 2021 / 28 October 2021

Yayın Sezonu / Publishing Date Season: Ekim / October

Atıf / Citation: Ödemis, Mehmet. "Eş'arilik'ten Mâtürîdilik'e Özgürlüğün Parabolik Gelişimi". Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi 8 (Ekim 2021): 32-59.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıŐtır. İntihal tespit edilmemiŐtir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://rumeli.trakya.edu.tr/> | <https://dergipark.org.tr/rumeli>

mail to: rumelislam@trakya.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdađ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

EŞ'ARİLİK'TEN MÂTÜRÎDİLİK'E ÖZGÜRLÜĞÜN PARABOLİK GELİŞİMİ

Öz

Her fikir, içinde doğup geliştiği zamansal kesitin sosyolojik, politik, ekonomik ve kültürel şartlarının bir ürünüdür. Hiçbir beşerî düşünce yoktur ki tarihsel konjonktürden etkilenmesin. Cebriyye'den Mu'tezile'ye Eş'arîlik'ten Mâtürîdîlik'e kadar İslam düşünce ekollerinin tümü, dönemlerinin özel şartlarının doğal bir çıktısıdır. Dolayısıyla haklarında yapılacak değerlendirmelerde, bu husus göz ardı edilmemelidir. Bugünden yapılacak yüzeysel okumalar, anakronik hatalarla sonuçlanabilir. İslam düşüncesinin teşekkül çağında insanın özgürlüğünün mahiyeti ve sınırları hakkında yapılan tartışmalar da bu çerçevede değerlendirilmelidir. İlahî hitaba muhatap oluş gibi özel bir duruma sahip insanın, yaratıcı, doğa ve ötekiyle münasebetinde imkân ve kabiliyetlerinin ne olduğu sorusunun cevabı; tüm fırkalar için önemli bir mesele olmuştur. Fakat bulunan cevapların kültürel, siyasal, toplumsal ve tarihsel şartlarla doktrinlerin Tanrı tasavvurundan bağımsız seyretmediği unutulmamalıdır. Eş'arî kesb teorisinde bu koşulların etkisi çok açıktır. İnsanın özgürlüğü hakkında yürütülen entelektüel çabaya özgün bir katkı sağlayan Mâtürîdî ise meseleye farklı bir coğrafya ve kültürden bakmanın imkanlarından yararlanmıştı. Makalede özellikle İslam düşüncesinin bu iki okulunun probleme yaklaşımı kendi kaynakları esas alınarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mezhep, Eş'ariyye, Mâtüridiyye, İrade Özgürlüğü.

التطور البارابولي للحرية من الأشاعرة إلى الماتريدية

خلاصة

كل رأي هي نتيجة للظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية في عصرها. لا يوجد فكر بشري حتى لا يتأثر بالظروف التاريخية. جميع المذاهب الإسلامية، من الجبرية إلى المعتزلة، من الأشاعرة إلى الماتريدية، هي نتيجة طبيعية لظروف فتراتهم الخاصة. يجب أن يؤخذ هذا في الاعتبار حتى لا تؤدي الملاحظات السطحية من اليوم إلى أخطاء. كما يجب النظر إلى المناقشات حول طبيعة وحدود الحرية الإنسانية في عصر تشكيل الفكر الإسلامي في هذا السياق. ما هي إمكانيات الإنسان في علاقته بالخالق والطبيعة والآخر مسألة مهمة لكل فرق. الأجوبة تتعلق بالظروف الثقافية والسياسية والاجتماعية والتاريخية ومفاهيم الله. إن تأثير هذه الشروط على نظرية الكسب الأشاعرة واضح جداً. ماتريدي، الذي قدم مساهمة مهمة في الجهد الفكري حول حرية الإنسان، استفاد من إمكانيات النظر إلى القضية من جغرافيا وثقافة مختلفة. تم التحقيق في نهج هاتين الطائفتين من الفكر الإسلامي للموضوع وخاصة على أساس مصادرهم الخاصة.

The Parabolic Development of Freedom from Ash'Arism to Mâtürîdism

Abstract

Every idea is a product of the sociological, political, economic and cultural conditions of the time in which it was born and developed. There is no human thought so that it is not affected by the historical conjuncture. All schools of Islamic thought, from Qaderism to Mu'tazila, from Ash'arism to Mâtürîdiyya, are a natural result of the special conditions of their time. Therefore, this point should not be ignored in the evaluations to be made about them. Superficial readings can result in anachronistic errors. The discussions about the nature and limits of human freedom in the age of formation of Islamic thought should also be evaluated within this framework. The answer to the question of what are the creators, possibilities and abilities of the human being honored with the divine word in relation to nature and the other. It has been an important issue for all sects. In addition, the answers found are not independent

of the cultural, political, social and historical conditions and the sects' conception of God. The effect of these conditions on the Ash'ari theory of kasb (acquisition) is very clear. Mâtürîdî, who made an original contribution to the intellectual effort on human freedom, took advantage of the possibilities of looking at the issue from a different geography and culture. In the article, the approach of these two schools of the Muslim theology to the problem is examined.

Keywords: Kalâm, Sect, Ash'arism, Mâtürîdiyya, Freedom of Will.

GİRİŞ

Peygamber gönderme geleneğinin temel felsefesi, bazen toplumu ve değerleri sıfırdan inşa etmek yerine; bozulma sonucunda toplumda statüko hâline gelmiş amelî ve fikrî yanlışları ıslah etmeyi hedefler. Kur'an-ı Kerim, indiği Arap toplumunda öncelikle içleri boşaltılan, anlam kaymasına ve epistemik erozyona uğrayan terimleri asıl anlamlarına irca etmeyi hedeflemiştir. Bu amaçla tadil edilen kavramlar arasında ihtiyâr, irade, kader ve tevekkül kelimeleri de yer alır. Tahrife ve tebdile uğrayan kavramlar, semantik asıllarına döndürülmek için toplumdaki yaygın algının aksine otantik ve gerçek hadlerine sadık kalarak kullanılmış; böylece bozulan anlamsal içeriğin onarılması amaçlanmıştır. Çünkü insan kelimelerle algılayan, hisseden, düşünen ve harekete geçen bir varlıktır. Beşerin düşün dünyasının kapasitesi ve sınırları, belleğindeki kelimelerin çeşitliliğine olduğu kadar manalarının neliğine de bağlı olarak şekillenir. Aynı kelimeye farklı anlamlar yükleyen ya da semantik sınırları aşan kelimelerle iletişim kuran bireylerin, birbirlerini tanıma ve uzlaşma imkânı azalır. Bu olgu, İslam'ın şaşkıncı bir hızla yayılmasına paralel olarak etkileşime girdiği başat kültürlerle ilişkisinde varlığını hissettirmiştir.

Bu makale, İslam öncesi dönemde Arap aklında kök salmış olan fatalist karakterli hürriyet mefhumunun; İslam sonrasında nasıl bir fikrî parabol eğrisi¹ çizdiğini, özellikle Sünnî düşüncüyü merkeze alarak anlamayı amaçlamaktadır.

Özgürlüğü, parabol eğrisi ile ilintilendirerek tasvir edebilmek için meseleye Mu'tezile'nin özgürlük anlayışından söz ederek başlamak gerekir. Zira Mu'tezilî ekol, kendi döneminde marjinalleştirilmeyi göze alarak irade özgürlüğüne vurgu yapmış ve kulu kendi fiilinin yaratıcısı olarak kabul etmiştir. İslam düşüncesinde hürriyet konusunu onlar kadar insan odaklı sistemleştiren bir başka akım yoktur. Bu yüzden irade hürriyetinin varlığı anlamında parabol eğrisinin başlangıç ve tepe noktasını Mu'tezilî düşünce oluşturmaktadır. Fiilin icrasında insanî rolü yok sayan Cebrî düşünceye bir tepki olarak gelişen Kaderiyye ve devamında sistematik bir mezhebe dönüşen Mu'tezile, bireyde ahlaki ve hukuki sorumluluğu temellendirmek ve Allah Teâlâ'yı insan elinden sadır olan kötülüklerden berî kılmak için insan davranışlarına özel bir statü tanımıştır. Bu özel statü, her şeyin yaratıcısının Allah olduğunun vazgeçilmez ilke kabul edildiği bir düşünce evreninde çarpıcı bir parantez teşkil etmiştir. Mu'tezilî yorumda insan, ilahî teklife muhatap oluşuyla özel ve mükellef bir varlıktır. Aşkın bir teklifle onurlandırılacak kadar seçkin bir varlığın, teklifin hakkını verecek ayrıcalıkları haiz olması gerekir. Diğer yandan kendi fiilinin ortaya çıkış sürecinde, tam bir hakimiyet ve kontrol sağlamadan onu eyleminden sorumlu tutmak ilahî adalete terstir.

Mu'tezile, fiilin teşekkül sürecinde icra ve yaratım da dahil olmak üzere yetkinliği tümüyle insana hamlederek onu öne çıkararak hatta yücelten bir tavır almış gibi görünebilir. Oysa bu ekole mensup düşünürlerin, hürriyet meselesini ana akımın dışında hatta aksinde kuramlaştırmalarının asıl nedeni; Ehl-i Sünnet ulemasından çok farklı değildir. Onlar, en temelde insan elinden her türlü kabih ve şer fiil meydana gelebildiği için ortaya çıkacak çirkin ve hikmetsiz tablodan Tanrı mefhumunu korumak istemişlerdir. Haddizatında İslam düşüncesinde iz bırakmış düşünce mekteplerinin geneli göz önüne alındığında, teosantrik

¹ Bir matematik terimi olmakla birlikte günlük hayatta pek çok örneğine rastlanan parabol, kısaca gerilmiş U şeklinde bir geometrik formdur.

(tanrı merkezli) bir karakter taşıdıkları fark edilecektir. Mutezile de bunun dışında değerlendirilmemelidir. Zira tevhit ve adalet sıfatları onların düşün dünyasının merkezini teşkil eder. Kendilerine verdikleri *Ehlü'l-adl ve't-Tevhid* isminden bunu anlamak mümkündür.

Ehl-i Sünnet alimlerinin çoğunluğu eylem teorisinde insanı, fiillerinin yaratıcısı şeklinde tanımladığı için Mu'tezile'yi küfürle itham etmiştir. Zira Allah dışında bir varlığın yaratıcı kabul edilmesi, teolojik açıdan mümkün değildir.² Mu'tezililerin insanı, kendi kaderinin yazarı ve yaratıcısı yaptığını iddia eden Sünnî ekol, onlarla uzun bir mücadeleye girişmiştir. Buna göre Mu'tezile Tanrı'yı, rasyonel ve insan gibi betimlemektedir. Oysa Sünnî anlayışa göre Tanrı'yı anladığımızı iddia edersek o, Tanrı olmaktan çıkar; sadece bir insan projeksiyonu olarak kalır. Mu'tezililerin tamamen insancıl bir ideal olan adaletin, Tanrı'nın özü olduğu savına Sünnî düşünce karşı çıkmıştır.³

Daha sonra fiil-insan münasebetini yeterince açık kuramlaştıramadığından dolayı eleştirilen ve *cebr-i mutavassıt* şeklinde tesmiye edilen Eş'arîlikle birlikte mezkûr eğri, aşağı doğru seyretmiştir. Nihayet aynı çağın bir başka Sünnî mütefekkeri olan Mâtürîdî'nin konuya el atmasıyla -bir başka ifadeyle el vermesiyle- insanın bu ontolojik özelliği (hürriyet) yeniden tanıma dahil edilmiş ve bu varoluşsal eğri tekrar yukarı yönlü seyretmeye başlamıştır. Böylece bütün düşünce sistemlerinin yumuşak karnını oluşturan, Tanrı-insan ve insan-doğa ilişkisinin bu kadim sorunu çözümlenmeye çalışılmıştır. Şayet Mâtürîdî'nin ardılları, Eş'arî'nin takipçileri kadar etkin ve yaygın olabilselerdi; irade özgürlüğü anlayışının tarihi daha farklı teşekkül edebilirdi. Muğlaklıktan uzak ve açık bir konsept geliştirilemeyişi, İslam coğrafyasında izlerine hâlâ rastlanan fatalist düşüncenin entelektüel ve kamu düzeyinde varlığını korumasına fırsat vermiştir. İslâm düşüncesinin teşekkülü sürecinde etkili olan özellikle Helen ve Hint kültürü ile gnostik damar da bu sonuçta pay sahibidir. Kur'an ayetlerinin bütüncül bir okumaya tabi tutulamaması, Arap zihninde hâlâ varlığını korumayı başaran kadercilik anlayışı (dehr), epistemolojik sorunlar ve konuyla ilgili sadra şifa bilgiye erişim sorunu, mezheplerin sıfatlar konusundaki doktrinlerinin insan aleyhine sonuçlar doğurması gibi etkenler de irade özgürlüğünü olumsuzlayan etkenlerdendir.

1. Eş'arîlik

Eş'arîlik, İslam düşünce geleneğinin Ehl-i Sünnet kanadındaki en önemli kollarından biridir. Mâtürîdîlik ile birlikte Sünnî gelenek içerisinde iz bırakmış bir fikir mektebidir. İmam Eş'arî hem Mu'tezilî geçmişini hem de daha sonra dahil olduğu Ehl-i Sünnet düşüncesi içerisinde ismi ilk zikredilen mütefekkerlerden biridir. O gerek ilm-i kelâmın gerekse din-i İslâm'ın entelektüel düzeyde ve halk nazarında daha iyi anlaşılıp temellendirilmesine hatırı sayılır bir katkı sağlamıştır. "Halku'l-efâl-i'l-ibâd" görüşü gibi eleştirilen pek çok doktriner düşüncüyü benimseyip sistematize eden mütefekkerin çağında açtığı evlekten yürüyen nice düşünür, onun paradigmatik fikirlerini savunmuş ve geliştirmiştir. Onun attığı temel üzerine kurulan Eş'arîlik okulu, bugün hâlâ mezun veren bir fikir akımı olma özelliğini korumaktadır. Hayatının önemli bir kısmını Mu'tezile içerisinde geçirmesi, Mu'tezilî öğretiyi iyi tanımasını sağlamış ve geliştirdiği Sünnî teolojinin başarısında belirleyici olmuştur.

Ehl-i Sünnet kelâmının Eş'arî'nin fikirleri üzerinden teşekkülünde, onun Bağdat ve Basra gibi ilim ve kültür merkezlerinde yaşamış olmasının etkisi büyüktür. Zira bu coğrafya onun döneminde siyasi, ticari, askeri, dinî, fikrî vb. alanların merkezi hâline gelmişti. Bu özelliği sebebiyle üretilen fikirlerin diğer İslam coğrafyalarına ihraç edildiği bir merkez hüviyetindeydi.⁴ Eş'arî, Ehl-i Hadis'in literal karakterli ve antropomorfizmi çağrıştıran düşünceleri ile Mu'tezile'nin çağına göre liberal ve rasyonel özellikleri haiz düşünceleri

² Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tebîr fi 'l-dîn ve temyîzi l-fırak en-nâciye ani l-fıraki l-hâlîkîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beirut: Âlemu'l-Kütüb, 1983/1403), 64.

³ Karen Armstrong, *A History of God-From Abraham to the Present: The 4,000-Year Quest for God* (b.y.: 1993), 76.

⁴ İrfan Abdülhamid Fettâh, "Ebü'l-Hasan Eş'arî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 3 Aralık 2019).

arasında bir denge kurmaya çalışmıştır. İmam'ın bu dengeyi kurmaya çalışırken zaman zaman zorlandığı, fikirlerinin muğlaklaştığı ya da kendini ifade etmekte kifayetsiz kaldığını söylemek, bugünden bakınca mümkün görünmektedir. Sanki söylemek istedikleriyle söyleyebildikleri arasındaki mesafe fikir çilesini artırmış gibidir. Yazdığı eserler onun düşünce dünyasındaki devinim ve değişimi yansıtmaktadır. Düşüncelerinin içeriğinde Mu'tezilî tedrisin izini sürmek pek mümkün olmasa da metodolojisinde bu etkiyi tespit etmek mümkündür. Öte yandan intisabını ilan ettiği Ahmet b. Hanbel (öl. 241/855) ile kelâmî yöntemleri ilk kullanan İbn Küllâb el-Basrî (öl. 240/854) gibi isimlerin üzerindeki etkisi net bir şekilde görülmektedir.⁵

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin düşünce hayatını Mu'tezilî dönem, Selefî dönem ve Kelâm dönemi olarak üç evreye ayırmak mümkündür. Her ne kadar onun Mu'tezilî dönemdeki düşünceleri hakkında pek fazla bilgiye sahip değilsek de Eş'arî'nin özgün düşüncelerinin Mu'tezile'den ayrılıp Ehl-i Sünnet kelâmına dair eserler vermeye başladığında teşekkül ettiğini söyleyebiliriz. Özellikle kelâm dönemi şeklinde adlandırılan ve Ehl-i Sünnet'e ittibasının ikinci yarısına karşılık gelen evrede, akli istidlaller kullanarak kelâm ilmini yöntem ve muhteva bakımından sistematize etmiştir. O, Ehl-i Hadis ve Mu'tezile gibi keskin bir duruş sergilemek yerine, uzlaşmacı bir yolu tercih etmiştir. Yine de Eş'arî için kullanılabilecek "ılımlı akılcı" tabirinin, akılcılık açısından fazlaca iyimser olduğu söylenebilir.⁶ Bazı meselelere yaklaşımında nakli önceleyip akli ikinci plana iten mütefekkir, metodolojik olaraksa akli istidlallerde bulunmaktan geri kalmamıştır. Zira karşıtları kabul ettiği Mu'tezile'nin önermelerini çürütmek için nas temelli söylem iktifa etmemiş, onların metotlarıyla hareket etmek zorunluluğu doğmuştur.

İmam Eş'arî, uzun süre içlerinde kaldığı Mu'tezile'nin özgür irade doktrinini reddetmiş ve Ehl-i Hadis'e daha yakın bir pozisyon almıştır. Ona göre insanların işlerinin yaratıcısı tek başına Allah Teâlâ olmak zorundadır. O, bir cebrî gibi düşünüp insanların kendi kurtuluşlarına hiç katkıda bulunmadıklarını varsaymasa da tam bir özgürlük fikrinden de uzaktır.⁷ İmam Eş'arî kaleme aldığı *el-İbâne an Usûli' d-Diyâne* ve *el-Luma' fi Reddi alâ Ehlî' z-Zeyğ ve l-Bid'â* adlı eserlerinde, fiil üzerinde fail ve kadir bir insani iradeden söz etmek yerine daha çok Allah'ın iradesi üzerinde durur. İlahî iradenin ezeliyeti, sınırsızlığı, her şeyin onun kudretiyle gerçekleştiği ve mutlaklığı ekseninde bir anlatım mevcuttur. Nasıl ki Allah'ın ilmi dışında bir şey vaki olamazsa, iradesi dışında da bir varoluştan bahsedilemez. Eş'arî düşüncede, Allah'ın ezeli ilmi ile mutlak iradesi birbirini tamamlayıcı niteliktedir.

Mu'tezile, insanın fiillerinin tamamen insanın hür iradesiyle meydana geldiğini savunurken Cebriyye mezhebi, insanın fiilleri üzerinde bireysel iradesinin hiçbir şekilde etkin olmadığını ileri sürmüştür. Cebriyye'nin aksine Eş'arî ekolde insanın kendi fiiline güç yetirebilen bir varlık olduğu kabul edilir. Fakat bu irade Allah tarafından yaratılmış bir iradedir. Bu seçme ve eyleme kudreti, potansiyel olarak her zaman var olan bir kuvvet değil; fiilin icrası anında ve geçici olarak yaratılan bir kudrettir. Bu açıdan da insana öznelik özelliği katmaktan çok sembolik kabul edilir.⁸ Bu nedenle fiil, kulun kendi kontrolündeki ihtiyârına yakın bir düzlemde meydana gelmez. Bu güç, işlenen edimin aksini yapabilecek bir hüviyete de sahip değildir. Bu nedenle insan "muhtar görünümlü muztar" şeklinde nitelenir. Cebriyye'nin doğrudan ifade ettiği bir düşüncüyü Eş'arî, daha dolaylı ve sofistike bir şekilde sistemleştirmekle itham edilir.⁹ İmam Eş'arî'nin düşüncelerinin, geçmişte savunduklarına bu denli tezat teşkil etmesinin nedeni; bir tür tepkisellikle, üzerindeki eski Mu'tezilî etiketini atma

⁵ Mehmet Kubat, "Eş'arî Ekolünün Öncüsü Olarak Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Kelâmî Görüşleri", *İslamî İlimler Dergisi* 7/13, 21-47.

⁶ Kubat, "Eş'arî Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Kelâmî Görüşleri", 21-47.

⁷ Armstrong, *A History of God-From Abraham*, 77.

⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Kahire: 1961), 1/96-97.

⁹ Salih Aydın, *İslam Düşüncesi II* (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016), 106.

gayretiyle ve ne kadar değiştiğini ispat çabasının ürettiği psikoloji ile ilgili olabilir. Diğer yandan bilim ahlakına sadık her mütefekkir gibi kendi iç sorgulamasının sonunda ulaştığı bir netice olması ihtimalini de yabana atmamak gerekir.

Eş'arîlik'in tenkit edildiği asıl nokta; seçme ve eyleme kudreti veren irade kuvvetinin, insanın ontolojik özelliği olmayıp anlık olarak eklenilen bir ilinek (araz) şeklinde tarif edilmesindedir. Ayrıca fiili meydana getiren irade, Allah'ın yaratmasına bağlıdır ve bu yaratma gerçekleşmeden fiil icra edilememektedir. Şu hâlde fiildeki etkinlik ve öznelik, insandan çok yaratıcıya atfedilebilir. Yaratılmış da olsa eylemde bulunacak bir kudrete sahip insan, aksini yapmaya kadir olmayınca seçimdeki otonomluğu kaybetmektedir. *Yaratılmış bir irade + kısmen belirlenmiş bir seçim = hürriyet* formülünü doğurmamaktadır. Bu durumda "vasıtalı mecburîlik" (ıztırârün bi'l-vâsitatü) ¹⁰ adı verilen bir ara kategori meydana gelmektedir.

Fiilin icrasında ihtiyârdan söz edilse bile düşünceden karara, iradeden icraya kadar tüm aşamalarda failin otokontrolünden bahsedilememektedir. İrade ontolojik bir nitelik ve potansiyel bir güç olarak süreklilik arz etmeyince, geriye belirlenmiş bir fiile mahal olmak kalmaktadır. ¹¹ Ekolün "cebr-i mutavassıt" şeklinde isimlendirilmesi de buradan kaynaklanmaktadır. Zira tek bir fiilde biri insan, diğeri Allah Teâlâ şeklinde iki aktör varken birincinin kesbi; ikincinin ise kudreti söz konusudur.¹² Kesb; bir yarar elde etmek veya bir zararı def etmek için insanın kudretini ve iradesini bir iş yapmaya sarf etmesidir. Allah Teâlâ'nın fiili için bir yarar elde etmek ya da muhtemel bir zararı def etmek düşünülmemeyeceğinden kesb yalnız insan için kullanılan bir ifadedir.¹³ Kelimeye, Kur'an'da hem hayr¹⁴ hem de şer¹⁵ fiilleri kapsayacak şekilde rastlamak mümkündür.¹⁶

Fiile taalluk eden irade ya iyiye ya da kötüye racidir. Aynı iradenin hayır ya da şerden birini tercih edebilecek özellikte olmayışı, Eş'arî kesb anlayışının düğümlendiği yerdir. Spesifik bir eylem için yaratılan iradenin fiilin mahiyetinde ya da yapıлып yapılmamasında söz hakkı yoktur. Eş'arîler, fiilin teşekkülünde Allah ve insan şeklinde düalist bir sistem ihdas ederler ve burada insana adeta sembolik düzeyde bir rol verirler.

Bu saydığımız problemler nedeniyle kesb kuramı üzerinden insana sağlanmaya çalışılan kısmi özgürlük ve sorumluluk, ahlaki ve aksiyolojik bakımdan yeterli özne ve özerklik intaç etmemiştir. Eş'arî düşüncede insan fiil ifa etmeye niyetlendiğinde, o fiil için kesb (elde etme) ve istitâat (yapabilme gücü) insanda halk edilmektedir. Böylece eyleyenle eylenen (yapılan ile yapan) arasındaki etiyolojik ve ontik ilişki, kesb terimiyle kurulmaya çalışılmaktadır. Ancak seçme gücü (ihtiyâr) insanda yaratıldığı esnada fiil de yaratılmaktadır. Bu sebeple kesb etmekle insana atfedilmeye çalışılan ahlaki mükellefiyet ve özgürlük adeta anlam buharlaşmasına uğramaktadır.¹⁷ Cayma hakkının bu spesifik yaratmayla birlikte kaybedilmesi, seçme kudretinin verili olmasının yarattığı ironik bir durumdur. Geriye insanın elinde, fiili işlemeye yönelik salt bir inanç kalmaktadır.¹⁸

Kesb nazariyesi Eş'arî'nin, Cebriyye ve Mu'tezile arasındaki muvazene stratejisinin doğal bir sonucudur. İmam Eş'arî aynı denge politikasını, Mu'tezile ile Ehl-i Hadis'i

¹⁰ Mustafa Sabri, *Mevâkıfu l-beşer tahte sultânî l-kader* (Kahire: 1352), 55-56; Recep Ardoğan, "Kelâmî Açından Birey-Siyasi Güç İkiliminde Bireysel Özgürlük", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2012), 1-38.

¹¹ Ebu Bekir Muhammed b. El-Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-şeyh Ebi l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: 1986), 92

¹² Bk. Şerafeddin Gölcük, *Bakillânî ve İnsanım Fiilleri* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 190.

¹³ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî, *Kitâbü't-Târifât*, thk. Muhammed Siddık el-Minşavi (Kahire: Dârü'l-Fazilet, ts.), "Kesb", 154; Sadüddin Mesud b. Ömer Teftazânî, *Şerhü'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 198.

¹⁴ el-Bakara 2/202; el-En'am 6/158 vd.

¹⁵ el-Bakara, 2/79,225; en-Nisâ 4/88, el-Mâide 5/38; el-Enam 6/70; el-Araf 7/39 vd.

¹⁶ Murat Stülün, *Kur'an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi* (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2015), 119.

¹⁷ Recep Kılıç, *Ahlakın Dinî Temeli* (Ankara: 2016), 97.

¹⁸ Arthur Stanley Tritton, *İslam Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1983), 168.

terazilemeye ve ikisini belli ölçülerde meczetmeye çabalayarak sürdürmüştür. Eş'arî'nin cebri düşünceye eklektik bir şekilde geliştirdiği kesb nazariyesi meseleye çözüm getirmemiş olsa da değerli bir çabanın ürünüdür. Onun bu hususta serdettiği fikirlerden en orijinal ve de yeni olanı "insanın kendi hareketlerini hür bilmesi" şeklinde ifade ettiği psikolojik delildir. O, hürriyeti çağdaşı Mâtürîdî gibi bir şuur hâli olarak nitelemiştir.¹⁹

İmam Eş'arî'nin Mu'tezile ile aralarındaki temel görüş ayrılıklarından biri, irade hürriyeti meselesinde belirir.²⁰ Onun kesb kavramı, Allah'ın her şeye kadir olduğunun gediksiz bir şekilde dillendirildiği yerde, insanın ameliyle olan münasebetine işaret eden ve titizlikle seçilmiş bir kelime gibi görünmektedir. Tartışma; kesb kavramının insanı amelinden sorumlu tutmağa kâfi gelip gelmediği hakkındadır.²¹

Allah'ın insan fiilleri de dahil her şeyin yaratıcısı olduğu ilkesi, Eş'arîlik'in temelini oluşturur. "Allah, her şeyin yaratıcısıdır"²² âyeti buna delildir. Bir fiil üzerinde iki sâni düşünmek ise akla terstir.²³ Allah Teâlâ'dan başka bir özne için yaratmak yüklem olamaz. Eş'arî düşüncede yaratmak anlamında kullanılan "haleka", "feale", "ahdese" ve "ebdea" gibi kelimeler aynı anlamdadır. Dolayısıyla bu nitelemeler yalnızca Allah'a hastır. Yaratılmış varlıklar için bunların kullanımı ise mecazi düzeyde olup iktisabın kapsamında kalmaktadır.²⁴

Eş'arî'ye göre insan gibi sıradan ve kendi de yaratılmış bir varlığın, yaratıcılık makamında bulunması, fiili hakikati üzere ve tüm veçheleriyle yaratması mümkün değildir. Bu durum insanın ancak kesb yoluyla eklemlenebildiği eylemin, hakiki failinin kim olduğunu açığa çıkarır. Onun düşünce sisteminde sadece fiilin yaratılması değil, kesb de Allah'ın failliğine delalet eder. Çünkü müktesip fiili yokken var edemez. Müktesip, fiili yaratılmış bir kudretle meydana getirdiği için ona müktesip denmektedir. İnsanın bir şeyi kesb edebilmesi için o fiilin Allah tarafından kesb hâliyle yaratılması gerekir.²⁵

Bu hususun nakli delillerinden bazıları şu âyetlerdir:

"Allah dilemedikçe, siz dileyemezsiniz."²⁶

"Rabbin dileyeydi, yeryüzündekilerin hepsi inanırdı."²⁷

"Biz dileyeydik herkese hidayet verirdik."²⁸

"Rabbin dileyeydi bunu yapamazlardı."²⁹

"Allah dileyeydi birbirlerini öldürmezlerdi. Lakin Allah istediğini yapar."³⁰

Fiillerin yaratıcısının Allah olduğunun akli delilleri de mevcuttur. Eş'arî, fiillerin çoğu zaman insanın niyet, kast ve muradına uygun bir şekilde cereyan etmezken her zaman

¹⁹ M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 202.

²⁰ Diğer meseleler; halku'l-Kur'an, Allah'ın cennette görülmesi ve sıfatlar bahisleridir.

²¹ Modern bilim de insanın, Eş'arî'nin bahsettiği özgürlükten daha fazlasına sahip olmadığını onaylar. Eş'arî her şeyi Allah'ın var ettiğini, insanın sadece bunlara kesb yoluyla iliştiğini kaydeder. Modern bilim de insanın kendini kuşatan kuvvetlerin hiçbirinden bağımsız olmadığını ve pek çok şeyi bir sebeplilik çerçevesinde önünde hazır bulduğunu söyler. Dolayısıyla her ikisinde de insana kalan özgürlük, kısmi bir özgürlüktür. Bk. Montgomery Watt, *İslami Tetkikler, İslam Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1968), 82; Mehmet Ödemış, *Kelâmî Açudan Nörobilim Verileri Bağlamında İrade Özgürlüğü*, (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

²² ez-Zümer 39/62.

²³ Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Usûlu İ-Dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 136-137; Ebu'l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: 1979), 144; Abdüllatif Harpûtî, *Kelâm Tarihi*, haz. Muammer Esen (Ankara: Kayıhan Yayınları, 2012), 85.

²⁴ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek, *Mücerred Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, (Beyrut: y.y., 1986), 91; Mehmet Keskin, *Eş'arîliğin Teşekkül Süreci* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 188.

²⁵ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehliz-zeyği ve'l-bid'a*, thk. Hammûde Zekî Gûrabe (Beyrut: y.y., 1953), 72-73.

²⁶ el-İnsan 76/30.

²⁷ el-Yunus 10/99.

²⁸ es-Secde 32/13.

²⁹ el-En'am 6/112.

³⁰ el-Bakara 2/254.

Allah'ın muradına mutabık bir şekilde meydana geldiğini savunur.³¹ Durum ve amelleri ontik ve etik muhtevalarıyla birlikte yaratan Allah'tır. Çünkü kafir, küfrü iyi ve güzel kılmak; müminse imanı zahmetsiz görmek istese de küfür çirkin ve iman yorucu bir tercih olarak kalmaktadır. Şayet fiilleri yaratan insan olsaydı, onların ontolojik ve ahlaki değerlerini de değiştirebilmesi gerekirdi. İnsanda böyle bir kudreti yadsıyan Eş'arî, fiil üzerindeki yaratıcılık iddiasını yersiz görür.³² Küfrü çirkin, mantıksız ve akıldışı bir seçim kabul ettiği hâlde seçen ve hayat tarzı hâline getiren kişi için ancak bir patolojiden, haset ya da hasımlıktan söz edilebilir. Oysa ateistlerin tanrı tanımaz tutumuyla ilgili böyle genel bir yargıda bulunmak mümkün değildir. Haddizatında epistemolojik olarak yanlış olduğu bilinen bir seçim, içsel bir rahatsızlığa ve psikolojik krizlere yol açacaktır.

Eş'arî kesb anlayışı, muğlaklığı ve kendi fiili üzerinde açıkça izhar edilmesi gereken insani rolü ihmal ettiği gerekçesiyle tenkit edilmiştir. Bunlardan biri olan İbn Rüşd, fiil gerçekleşirken Allah'ın ve kulun iradesinin ağırlığının ne olduğu hususunda sadra şifa bir çözüm üretilmediğini kaydeder. Eş'arîler, üzerinde icma seviyesinde uzlaşa bulunan "Allah Teâlâ'dan başka yaratıcı olmadığı" ilkesini teorilerine temel dayanak yapmışlardır.³³ İmam Eş'arî yola çıkarken bir yandan cebrî düşüncenin ürettiği kaderci rüzgarı tersine çevirmek diğer yandan da Mu'tezile'nin insanı gereksizce yücelten tavrına set çekmek istemiştir. Fakat Allah'ın hususi sıfatlarının başka bir varlıkla paylaşılmaması gerektiği yaklaşımı, onun niyetini akim bırakmıştır.

Bu nedenle Eş'arî kuramda kesb, fiille insan arasındaki ilişkiyi insandan yana dengelemekten ziyade; zorunlu (gayr-i ihtiyârî) fiillerle ihtiyârî fiilleri tefrik etmeye yarayan bir bilinç durumundan ibaret kalmıştır.³⁴ Eş'arî, çağdaşı Mâtürîdî gibi, özgürlüğün daha çok bir şuur hâli olduğunu kaydederek problemi çözmeye çalışır. Fakat bu şuur hâli onun sisteminde "öznel bir his"ten öteye geçmez.³⁵ Oysa bilinçlilik, davranış sürecinin tüm aşamalarıyla hem farkında olmayı hem de failliği gerektirir. Niyet, tefekkür, akıl yürütme, yapıp yapmamaya karar verme, yapmaya karar verdiğinde fiilin mahiyeti ve zamanı gibi koşullarını belirleme ve icabında vazgeçme gibi. Oysa mezkûr kuram bu hâliyle bir temsil ve tesmiyeden ileri anlam taşımadığından eleştirilerin odağı olmaktan kurtulamamaktadır.

Bazı çağdaş kelâmcılar kesb öğretisini daha sert eleştirirler: "Kesb hem teolojik hem de ahlaki açıdan İslamî öğretiye aykırı bir yorumdur; Kur'an'ın nazik kanatlarını kırıp geçmiştir. Kesb sahte bir davranış hürriyetidir. Kesb ile ahiretteki sorumluluk açıklanamayacağı için insanın yaratılma sebebine terstir."³⁶

İmam Eş'arî, araz teorisine bağlı olarak kudret konusunda da aynı analojiyi sürdürür. İnsanın fiile güç yetirebilmesi için zatında bulunan kudretin sürekli olması gerekir. Oysa insanın fiil esnasında ortaya koyduğu güç; arızîdir, süreklilik arz etmez. O, kudretle makdûru birlikte düşündüğü için "makdûr varsa kudret vardır; kudret varsa da makdûr zorunludur" şeklinde bir yaklaşım sergiler. Bunun doğal sonucu olarak kudret sadece belirlenmiş fiil için geçerli hâle gelir. Aynı fiili terk etmeye ya da zıddını yapmaya, fiilin içeriğini değiştirmeye kadir bir kudretten söz etmek mümkün değildir. Tek bir kudretin birbirinden farklı iki hareket üzerinde etkin olabilmesi için onların aynı zaman ve mekanda meydana gelmiş olması gerekir ki Eş'arî bunun imkansızlığını savunur.³⁷

Eş'arîyye'ye göre görünüşte insan iş yapabilme gücüne (istitâat) sahiptir. Fakat

³¹ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüm 'a'*, 38-39.

³² Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüm 'a'*, 71.

³³ Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Menâhicül-edille*, nşr. Mahmud Kasım (Kahire: y.y., 1964), 224-225.

³⁴ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 129.

³⁵ Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, 180.

³⁶ Mehmet Kubat, "Kelâmın Etkinliği ve İşlevselliğini Yitirmesinin Ana Nedenleri Üzerine Bazı Tespitler", *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri*, haz. Bülent Ünal - Bülent Baloğlu (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000), 184.

³⁷ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüm 'a'*, 93-94.

insanda bulunan bu istitâat, onun aynı değil; ondan gayrıdır, fiille beraberdir ve fiilin bitimiyle birlikte yok olur. Çünkü o insanın kendinden değildir. Haddizatında insan bazen güç sahibidir, bazen değildir. Eğer kendi öz varlığından veya insandan ayrı düşünülmesi imkansız bir sıfattan dolayı güç sahibi olunsaydı, o takdirde kudret daimi olurdu.³⁸ İnsanın kendi fiili ile irtibatını sağlayan tek bağ olan kesb, kudret ve fiil, Eş'arî düşüncede o kadar iç içe geçmiştir ki aralarındaki sınır hayli belirsizdir. Çünkü Eş'arîlik'e göre kudret (istitâat) yaratıldığında fiil, fiil yaratıldığı anda da kesb yaratılır. Bu nedenle kesb de anlamını yitirmektedir. Kudret, geri dönüşsüz ve tek tercihli olarak yaratılmakta ve insanın rolü olan kesb tam bu anda oluşmaktadır. Bu ani ardışıklık içinde *kesp* kadar da olsa bir seçme özgürlüğü oluşmamaktadır.³⁹

Eş'arî'nin teorisinin yumuşak karınlarından bir diğeri, fiilin sadece bir yönde geçerli olan, yani zıddına kadir olmayan kudretle meydana gelmesidir. Fiilin gerçekleşme sürecindeki her unsur; kudret, irade, fiilin oluşması hatta eylemin insani bacağına teşkil eden kesb bile insandan çok yaratıcıya yakın durmaktadır. Hâl böyle olunca teori müphemleşmekte, karmaşıklık seviyesi artmakta ve Eş'arî'nin kastını anlamak zorlaşmaktadır. Fiilin insan eliyle değil de Allah tarafından yaratıldığı düşünülünce, kesb ile fiil ve insan arasında ne kadar bağ kurulmaya çalışılsa da fiilin insana ve Allah'a aidiyeti belirsizleşmektedir. Bu istitâat ve kesb yorumu, Eş'arî'nin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili serdettiği "zatının ne aynıdır ne de gayrı" şeklindeki anlayışının, fiiller üzerindeki bir izdüşümünü andırmaktadır.⁴⁰

Teolojik açıklamalar Tanrı odaklı olunca, kavramlara yüklenen anlamlar ve geliştirilen hipotezlerin açıklmaları daralmaktadır. Örneğin Eş'arîler'de, kâdir-i mutlak ve mülkünde dilediğini yapma hakkına sahip bir varlık olarak Allah, adil olmak zorunda değildir. Yaptığı her işin hikmet içermesi de gerekmez. O, tasarruflarında herhangi bir insani mantık, ahlak ya da kavramsal çerçeve içine yerleşmek zorunda değildir.⁴¹ Eş'arîler'in, insanın güç yetiremeyeceği şeylerle sorumlu tutulmasını mübah görmesinin nedeni bu anlayıştır. Eş'arî, Bakara suresi 286'da geçen "Rabbimiz, güç yetiremeyeceğimiz şeyi bize yüklemeli!" âyetini "teklîf-i mâ lâ yutak" için delil getirir.⁴² Bu duanın varlığı, güç yetirilemeyen kuldan istenmesini mümkün kılar. Ancak aynı âyetin başında yer alan "Allah, herkese ancak güç yetirebileceği kadar yük yükler" kısmına yorum yapmaz. Eş'arî'nin "güç yetirilemeyenle sorumlu tutulabilme" öğretisinde ısrar etmesinin, Mu'tezile'nin düştüğü hataya düşmeme hassasiyetiyle ilgili olması muhtemeldir. Zira Mu'tezile, salah-aslah prensibiyle Allah'ın uluhiyetine hem sınırlama getirmiş hem de yaratana ödevler yüklemiştir. Eş'arî, ilahî irade ve meşîete sınırlama getirmemek için bu fikri savunmak zorunda kalır.

Allah Teâlâ, uluhiyet sıfatı gereği "keyfe mâ yeşâ'" davranma hakkına sahiptir. O'nun birer insani muhayyile ürünü olan adalet, cevr ve zulüm gibi kavramları dikkate alma zorunluluğu yoktur. Kendi mülkünde tasarrufta bulunan kınanmaz. O, isterse mümini cehenneme kâfiri cennete koyabilir. Bir fiili terk ettiğinde *neden terk ettin* diye sorulamayacağı gibi yaptığı da neden yaptığı sorgulanamaz. Eş'arî bu hususu, aslında yanıtına lüzum görmediği şu soruyla tekit eder: "Allah Teâlâ, her şeyin yaratıcısı olarak dilediğini yapma hakkına sahip değil midir?" Bütün mevcudat varlığını O'na borçlu iken O, var ettikleri üzerinde tasarruf hakkına neden sahip olmasın? O'nu bir işe zorlayan ya da sınırlandıran biri mi vardır? Nihayetinde yaptıklarından ötürü O'nu ayıplayacak ya da kınayacak bir makam mevcut değildir.⁴³

³⁸ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lü'm'a*, 50-61.

³⁹ Özler, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, 89.

⁴⁰ Kasım Turhan, *Kelâm Felsefe Açısından İnsan Fiilleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2003), 117-118.

⁴¹ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lü'm'a*, 99-100.

⁴² Eş'arî, *Kitâbü'l-Lü'm'a*, 107.

⁴³ Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud (Kahire: y.y., 1973), 163-167.

Güç yetirilemeyi teklif meselesinin düşünce tarihinde bir problem teşkil etmesinin kökeninde Tanrı tasavvurlarındaki farklılıklar yer alır. Bir yanda dilediğini yapan ve herhangi bir ilkeye bağlı hareket etmek zorunda olmayan bir ilah varken (Eş'arîler) diğer yanda adalet ve hikmet gibi kavramlarla kayıtlanan, hikmetsiz ve adaletsiz iş yapması tahayyül edilemeyen bir ilah mefhumu (Mu'tezile ve Mâtürîdî'ler) mevcuttur. Eş'arîlik'in Tanrı tasavvurunun hiç bir insani kayd-ü şart ile mukayyet olmadığı düşünülünce bu sonuç doğal gözükmemektedir. Zira bu tasavvurda Tanrı, dilerse iyileri cezalandırmakta ve kötülere ödüllendirebilmektedir. Bir fiil Allah'ın muradı ise adil, muradı değilse cevrdir. İnsanî adalet ve zulüm kavrayışları üzerinden Allah'ın birini yargılaması ya da yarlıgaması eleştirilemez. Allah'ın adaleti insan rasyonelitesinin fevkindedir. Allah için bir ahlaki zorunluluktan bahsetmek söz konusu değildir. İyi ve kötü kavramları mahluklar için icat edilmiştir, onları yaratanın bu nosyonlardan mesul olması düşünülemez.⁴⁴

Eş'arî'nin dikkat çektiği, Allah'ın fiillerinin insani yargılarla değerlendirilmesinin yanlışlığı hususu bir yere kadar anlaşılabilir. Fakat Allah Teâlâ insanı kendini, evreni ve yaratıcısını tanımasını sağlayacak bir akılla yaratmıştır. Bu akıldır ki insanın mahlukat içerisindeki yerini özel kılar. Yaratıcının fiillerinin anlamı insana tümüyle kapalı ise neden Kur'an'daki âyetlerde Allah, yaptığı uygulamaların gerekçesini açıklamaktadır. Mushaf'ta insandaki akıl yetisine seslenilmekte, yapılanı kavraması istenmektedir. İnsan, ilahî uygulamaların hikmetini kavrayabilecek donanımına sahipse yine yaratan tarafından ona öğretilen ve uyması istenilen ilkeler üzerinden ilahî fiilleri değerlendirebilir. Fakat bu değerlendirme, bir yargılama dilini içermemeli; anlama çabasıyla sınırlanmalıdır.

Eş'arî'nin *kulun fiilini de iradesini de Allah yaratır* şeklinde mottolaşan nazariyesi, kula göstermelik bir hürriyet bahsetmek fakat gerçekte ondan özgürlüğü ve dolayısıyla mesuliyeti nehyetmekle eleştirilir.⁴⁵ "Bu yapısıyla Eş'arîlik, cebrî anlayışın terbiye edilmiş Sünnî sürümü olarak değerlendirilir."⁴⁶ Eş'arî ekol, kulun iradesi ile ilahî takdiri/cebrî tevhid etmeye çalışmış fakat tabiatıyla bir çıkmaza girmiştir. İradenin hem var hem de mecbur olması, fatalizme saplanılmasına sebebiyet vermiştir. İradenin mecburiyeti demek, özgür iradenin yokluğu demektir. Çünkü seçimin olmadığı yerde irade hürriyetinden bahsetmek mümkün değildir.⁴⁷ İnsanın otonom ve bağımsız olması gereken iradesi, Eş'arî düşüncede sadece ilahî belirlemeye mahal teşkil etmektedir. Bu anlatımda "zorunlu özgürlük" gibi bir kavramsallaştırma akla gelmektedir ki zorunluluğun olduğu yerde sorumluluk olmaz. Mecburiyetin olduğu yerde mesuliyet olmaz. Seçimsiz teklifin olduğu yerde mükellefiyet tahakkuk etmez.

Eş'arî, fiillere sorumluluk verecek kadar da olsa insani iradenin varlığını kabul etmenin, Allah'ın mutlak iradesine halel getireceği endişesinden dolayı insanda tam bir iradenin varlığını kabul etmez. Bu nedenle -hayır ve şer- her şey, Allah'ın iradesinin bir sonucu olarak gerçekleşir. Bu bilişsel çerçevenin ürettiği problemlerden biri, kötülüğün Allah'a izafesidir. Problemi fark eden Eş'arî, Allah'ın "irade"si ile "emri"ni birbirinden ayırarak sorunu çözmeye çalışır. Buna göre Allah'ın bir şeyi irade etmesi, onun yapılmasını emrettiği anlamına gelmemektedir. "Peki bu durumda kötülüğü tercih eden ve işleyen irade insana mı aittir?" diye sorulduğunda, cevap yine "hayır"dır. Genel olarak Ehl-i Sünnet, her şeyi yaratanın Allah olduğu temel ilkesinden vazgeçmediği için *hayrın ve şerrin Allah'tan olduğu* ifadesi bir vecize gibi amentü esasları içerisinde yerini almıştır. Eş'arîlik'in Ehl-i Sünnet üzerindeki etkisi, günümüze kadar azalmadan devam etmiştir. Bu durum fatalist düşüncenin kök salması, problemleri bir tevekkül anlayışının yaygınlaşması ve özünde dinamik bir dinin

⁴⁴ Bk. Eş'arî, *Kitâbü'l-Lum'a*, 115-117.

⁴⁵ Salih Aydın, *İslam Düşüncesi II* (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016), 110.

⁴⁶ Ramazan Biçer - Osman Sezgin, "Teo-Psikolojik Açıdan Mâtürîdî'de İrade Özgürlüğü", *Bilig* 80 (2017), 239-263.

⁴⁷ Ahmet Akbulut, "Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (ts.), 129-156.

mensuplarının pasifize edilmesi gibi sonuçlara yol açmıştır.⁴⁸

Eş'arî ise Allah Teâlâ'nın şerri ve zulmü başkası (insan) için yarattığı açıklamasıyla Allah'a şer isnat edilemeyeceğini savunur. Şayet kötülüğü yaratmak, kötü olarak anılmayı gerektirseydi; yaratılmışlar içinde kimseye kötü denemezdi. Çünkü hiçbiri, fiilin yaratıcısı değildir. İnsanın kötü olarak anılması şerri yaratması nedeniyle değil, onu kesb etmesi yani yapması nedeniyledir. Allah zulmü kendi fiili olarak değil, insanın fiili olarak yaratmıştır.⁴⁹ Bu tartışma, felsefedeki teodise/ilahî adalet problemiyle bağlantılıdır.

Mu'tezile'nin aksine Eş'arîler'in görüşü "iradeci vesilecilik"i yansıtır. Zira onlara göre bir şeyi doğru yapmak "onu uygun yere koymak"; yanlış yapmaksa "bir şeyi kendisine özgü yerden başka bir yere koymak" anlamlarına gelir.⁵⁰ Eş'arî doktrinde, bir fiilin ahlaki açıdan iyi ya da kötü, epistemolojik açıdan doğru ya da yanlış olması ne eylemin kendinde bulunan bir özelliklerle ne de onun nitelikleriyle ölçülür. Tek ölçüt, ilahî buyruktur.

Sünnî düşüncenin nüvesini oluşturan Eş'arîlik, genel paradigması itibariyle Müslüman bireyin ve toplumun tarihinin şekillenmesinde nüfuz sahibi olmuştur. Pek çok farklı eleştiriye maruz kalmasının ana saiklerinden biri budur. İnsanı soru soran bir özne olmaktan çıkarıp koşulsuzca itaat ve biat etmeye hazır bireylere dönüştürdüğü iddiası bunlardan biridir. Buna göre itaat kültürünün kök salmasında Eş'arî düşüncenin Allah-insan ilişkisini, murâd-ı ilahîye aykırı bir şekilde insan aleyhine bozmasının etkisi büyüktür.⁵¹ Mu'tezilî düşüncede tümüyle otonom bir birey iradesinin doktrin hâline getirilmesi, evren-insan, evren-Tanrı ve Tanrı-insan ilişkisindeki dengeyi sarsarken Sünnî düşüncede Allah'ın kudret ve iradesine yapılan aşırı vurgu, insan hürriyetinin kontrolsüzce edilgenleşmesine yol açmıştır. Aynı zamanda Kur'an'da tasvir edilen adalet, hikmet ve rahmet nitelikleriyle öne çıkan Tanrı tasavvurunun da gölgelenmesi neticesini doğurmuştur.⁵² Eş'arî öğretinin yükselmesiyle birlikte İslam düşüncesinde kudret, güç ve üstünlük temelinde bir teoloji egemenlik sağlamış; bu teoloji sadece Allah-insan ilişkisine değil, insan-insan ilişkisine de yansımıştır.⁵³ Mezkûr teolojik etki siyasetten sosyolojiye, epistemolojiden doğa bilimlerine kadar her alanda nüfuzunu hissettirmiştir.

"Eş'arî, kendisine göre bir 'şey' olan insanın fiili veya kesbi de dahil âlemdeki her şeyi Allah'ın ezeli bilgisine, bildiğini irade eden ezeli iradeye ve irade ettiğini yapan ve yaratan ilahî mutlak kudrete bağlayarak Mu'tezile'nin sonsuz kudret okyanusunda bağımsızlığını iddia ettiği 'insan fiilleri adası'ndan kaçarken 'cebiri girdabı'na yakalanmaktan kurtulamamıştır. Adı ile özdeşleşen kesb nazariyesi onun içine düştüğü bu girdaptan kurtulma çabalarından başka bir şey olmasa gerekir ve bu konuda da başarılı olduğu söylenemez."⁵⁴

Eş'arîlik, Tanrı-insan ilişkisini dramatik bir gerilim üzerine bina etmiştir. Kur'an'da Allah ve insan, birbirine karşı iki güç merkezini temsil etmez. Sadece iki ayrı özne durumunu ifade eder. Mutlak güç ve irade Allah'a ait olmakla birlikte insan, ilahî irade karşısında eriyen, hiçleşen bir varlık değildir. İnsanın kendine has bir hareket ve faaliyet alanı vardır. Hâl böyleyken Eş'arîlik, insanın özgürlüğü meselesinde katı bir teosantrizmi yüceltmıştır. Bu kuram, ilahî zatı yüceltme adına insanın ayrılmaz ontolojik niteliği sayılan özgürlüğünü gasp etmiştir. Hâlık sözcüğü ile fail sözcüğünün eş anlamlı kullanılması, bu teşebbüsün aracı olmuştur. Haddizatında İslam düşünce tarihinde Eş'arî düşüncenin en etkili olduğu alan,

⁴⁸ Mahmut Ay, "Eş'arî Kelâmında İnsanın Sorumluluğu", *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004), 91-107.

⁴⁹ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüm'a*, 79.

⁵⁰ Richard M. Frank, "Klasik İslam Kelâmında Ahlaki Yükümlülük", *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelenek-i II*, der. Recep Alpyağıl, çev. Fethi Kerim Kazanç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 107.

⁵¹ Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak, Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 229.

⁵² Murat Memiş, "İlahî İradenin Yaratılmışlığı Sorunu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 231-260.

⁵³ Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, 225.

⁵⁴ Turhan, *Kelâm Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, 115.

Allah-insan ilişkisinin tesisinde yaşanmıştır.⁵⁵

Allah'tan başka yaratıcı olmadığı temel akidesi, Eş'arîlik'te Allah'tan başka fail olmadığı ilkesiyle birleşmiştir. Kulun fiilleri de dahil her şeyin yaratıcısı Allah olunca, bu fiillerdeki insanî rolü açıklamak zorlaşmıştır. Oysa insanın fiilleri, kâinatın ilk yaratılışındaki gibi sürekli yoktan var etme ile değil; sentez ve ayrışma ile teşekkül eder. Eş'arî düşüncede yaratıştaki "süreklilik" ile "yoktan var etme" arasındaki semantik boşluk kapatılmamıştır. Örneğin yağmur sonrası tabiatın canlanması ve ağaçların meyve vermesini yoktan yaratmadan çok, sentez şeklinde anlamak doğrudur. Tabiatdaki bu döngüsel ve sürekli yaratım süreci, fiiller için de düşünülebilir. İslam felsefesinde İbn Sînâ'nın istihale teorisine benzeyen bu yaklaşım, sentezleyerek ya da mevcutlardan montajlayarak yaratma denilen bir yaratmaya eşittir.⁵⁶ Fakat Eş'arî düşüncede doğa olayları bir sebep-sonuç zorunluluğu hatta otomatizmi şeklinde vuku bulmamaktadır. Ateşin yakması ve sonrasında oluşan acı hissi bile münferit bir yaratmaya bağlı olarak cereyan etmektedir. Bu değerlendirme, araz teorisine dayalı Eş'arî kozmolojinin doğal bir sonucudur.

Eş'arî ağırlıklı klasik kelâm, insanı bütün faaliyetlerinde Tanrı'ya bağımlı bir varlık olarak değerlendirmekte⁵⁷ haksız değildir ancak bu bağımlılık parantezi ile bağlılık yüklemi arasındaki muvazene, çok hassas bir kadere/ölçüye sahiptir. Bu ölçü, insan aleyhine bozulduğunda, bugün modern bilimin yaptığı gibi, onu diğer canlılarla (hatta cansızlarla) aynı mesafeye indirgeyerek basitleştiren bir yaklaşım ortaya çıkmaktadır. Bu tablo ise varoluşçuluk, deizm ve ateizm gibi akımlara aradıkları fırsatı vermektedir. Bu yüzden ilahî bilgi, irade ve kudret ile insanî özerklik arasındaki hassas ayarı açıkça tesis etmek ve belirtmek önemlidir.

Eş'arîlik'in "her şeyden önce bir iman felsefesi" olarak nitelenmesi, rasyonalizmin inkar edilmesi ve aklın yerine ilahî iradenin ikame edilmesi ithamıyla karşı karşıya kalmasına yol açmıştır.⁵⁸ Eş'arîlik'in bazı düsturları, Hıristiyan teolog Augustinus'un "anlamak için inanmak, inanmak için anlamak gerekir" felsefesinin daha arkaik bir formunu çağrıştırırsa da aklın işlevsizleştirildiği suçlaması yerinde değildir.⁵⁹ Her şeyde akli merkeze alarak çözümleme yapmak, metodolojik bir tercih meselesidir ki İmam Eş'arî'nin tercihi bu yönde olmamıştır. Eş'arîlik'te iyiliğin ve kötülüğün kaynağı yalnızca vahyî bilgidir. Akıl, iyi ve kötünün belirlenmesinde yetkin değildir. Bu yaklaşım, ilahî sübjektivizm şeklinde tesmiye edilebilecek bir keyfiliği resmetse de beşerî sübjektivizme yeğdir. İlahî irade, hikmetsiz iş yapmaz lakin bu hikmet her zaman aklın insanî sınırları ve konjonktürel edilgenliği nedeniyle kavranamayabilir.

Kesb teorisine gelen yoğun eleştiriler onun, aynı ekolün halef mütefekkirlerince tadil edilmesine sebebiyet vermiştir. Eş'arî okulun önemli isimlerinden Bâkîllânî (öl. 403/1013), İsferyânî (öl. 418/1027), Cüveynî (öl. 478/1085) ve Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) bu konuda farklı yaklaşım sergileyen isimlerdendir.⁶⁰

Bâkîllânî insanın davranışlarını, niyetli ve özgür bir seçimle yaptığının farkındadır. İnsanın irade sahibi olduğundan hareketle fiilin kesbiyle birlikte kudretin hasıl olması gerekir. Ona göre kul, insanda hep var olan bir kudretle fiili kesb etmez aksine kesb, her bir fiil için

⁵⁵ Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, 223.

⁵⁶ M. Sait Buğdacı, "Nöroteoloji Mi Neoteoloji Mi?", *Güncel Kelâm Tartışmaları*, ed. Mehmet Bulgen - Enis Doko (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 195.

⁵⁷ Şaban Ali Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 80.

⁵⁸ Ay, "Eş'arî Kelâmında İnsanın Sorumluluğu", 91-107.

⁵⁹ Bk. Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüm'a*, 90. Eş'arî, insanî rolü göz ardı ederek tüm fiilleri Allah'ın yarattığını savunduğundan, insanın kalbine doğan yanlış fikirlerin faili olarak da Allah Teâlâ'yı görür. Bu şartlarda Allah, kulunun kalbine küfür ve kötülük içeren düşünceler yerleştirerek onun sapmasında ve ürettiği şerde bizzat sorumlu hâle gelmektedir ki bu aklın de dinen de sakıncalıdır. Oysa insanın "içe doğan düşünce"lerinin (havâtır) biyolojik ve psikolojik pek çok sebebi olabilir. Kişi hem içinde yaşadığı çevreye hem de içinde yaşadığı çevreye göre hayal eder ve düşünür. Bunda ise bireysel tercihlerin rolü, çoğu zaman belirleyicidir.

⁶⁰ Turhan, *Kelâm Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, 116.

ihdas edilir.⁶¹ Bâkîllânî'ye göre fiiller, özde etkili olan kadim kudret ile vasıfta etkili olan hâdis kudretin birleşmesiyle meydana gelir. Bu hâdis kudretle kul, taat ya da masiyeti seçer. İlahî kadim kudret, fiilin özsel varlığını ve zatını var eder. Hâdis kudret, kadim olana göre daha zayıf olduğundan fiillerin iyilik, kötülük, adalet, zulüm gibi vasıflarına nüfuz eder. Fiilin niteliğine yönelik bu etkisi nedeniyle insan, ahlakî faildir. Örneğin ceza verme fiilinin aslını Allah yaratır. Fakat terbiye etmek için cezalandırma ile kötülük yapmak için cezalandırma niteliğini, niyetine göre fiile hamleden ve böylece fiilin ahlakî özünü tayin eden insandır. Yani hareketi Allah yaratırken hareketin alacağı şekli belirleyen insandır. Bâkîllânî'yi kesb teorisini revize etmeye iten sebep, Eş'arî'nin kesb teorisine yöneltilen eleştirilerin haklılığındandır. O, fiillerin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmekle birlikte kesbin insanda bir kudret oluşturduğunu ve bu kudretin fiillerin seçim, form ve içeriğinin belirlenmesinde etkisi bulunduğunu göstermek ister. Böylece o, insanın fiili üzerinde müdahalesine imkân yaratarak hürriyete biraz kapı aralar.⁶²

Ebu İshak İsferyânî (öl. 418/1027) Allah'ın kudretinin her türlü makdûratı kapsadığını belirtir.⁶³ O, fiilin teşekkülünde beşerî kudretin rolü olduğu için fatalizmin geçersizliğini vurgular. Burada cebir ve kadercilik arasında bir durum vardır. Kulun kesbi, onun kesinleşen azmidir ki buna *cüz'î ihtiyâr* ya da *cüz'î irade* denir. Bu *cüz'î irade*, kulun fiile etkisini sağlar. Bâkîllânî ve İsferyânî, Mâtürîdî gibi fiillerin iki ciheti bulunduğunu, yaratma açısından Allah'a, *cüz'î irade* yoluyla elde etme yönünden de insana ait olduğunu belirtir.⁶⁴

Eş'arîlik'in önemli isimlerinden biri sayılan Cüveynî, hayatının önemli bir bölümünü Eş'arî - Bâkîllânî çizgide geçirmişken ahirinde, insan hürriyeti özelinde Eş'arî çizgiyi⁶⁵ terk edip Mâtürîdî eksenini benimsemiştir. Cüveynî, *el-İrşad* ve *eş-Şamile*'den sonra yazdığı *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* isimli eserinde, daha cesur ve açık bir yaklaşım sergiler. Başlarda insanı aciz, cahil ve gafil bir varlık şeklinde tanımlayarak "hâdis kudretin makdûruna aslâ tesir etmediğini kesin olarak"⁶⁶ savunan düşünür, Akîde'sinde insan elinden zuhur eden fiillerde insanın rolünün bulunması gerektiğini açık bir şekilde ifade eder. O, böylece eylemler üzerindeki ahlakî, hukukî ve dinî sorumluluğu insan odaklı bir şekilde bina etmeye çalışır. Teklîf-i mâ lâ yutak hususunda ise Allah'ın imkansız olanı kulundan talep etmeyeceğini belirtir.⁶⁷ Cüveynî, fail-i muhtar ilah nosyonuna gölge düşürmemek için Mu'tezile'nin yaptığı gibi belli kavramları merkeze alarak Allah için sınır çizmekten ve bir zorunluluk tasavvur etmekten imtina eder. Kulun fiilinin, Allah'ın bizzat ve doğrudan fiili olmadığını söyleyerek yeni bir perspektif sunar. Hâdis fiil, hâdis bir kudret tarafından icra edilmektedir ve bu kudret, her ne kadar Allah tarafından var edilse de insana aittir. Hâdis kudret ile meydana gelen fiil, Allah tarafından halk edilen bir kudretle oluştuğu için hükmen Allah'a atfedilir. Yani fiilin yaratıcıya refere edilmesi takdiridir. Ancak bu kudret, insanın mükellefiyetini yerine getirebileceği bir özerklikte yaratıcıdan bağımsızlaşır ve onun kontrolüne girer.⁶⁸

O, bu görüşü ile Mu'tezile kadar açık bir şekilde kulun kendi fiili üzerinde eksiksiz bir

⁶¹ Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhidü'l-evâil ve tellîsü'd-delâil*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: y.y., 1987), 324-325.

⁶² Bk. Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhid*, 326-348; Abdüllatif Harpûti, *Tenkîhu'l-kelâm fi akâidi ehli'l-İslam*, haz. Fikret Karaman (İstanbul: 2016), 176-177; H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri Müslüman, Hristiyan, Yahudi Kelamı*. çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitapevi, 2001), 530-531.

⁶³ İsferyânî, *Akîde, Classical Islamic Theology: The Ash'arites, Text and Studies on the Development and History of Kalâm*, nşr. Richard M. Frank (b.y., th.), 3/139.

⁶⁴ Abdüllatif Harpûti, *Tenkîhu'l-kelâm*, 177.

⁶⁵ Cüveynî, *el-İrşad ilâ kavâiri'l-edille fi usûli'l-i tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Mısır: y.y., 1950), 173-174.

⁶⁶ Cüveynî, *el-İrşad*, 189.

⁶⁷ Cüveynî, *Akîde*'yi yazmadan önce ceza ve ödülün kişinin fiillerine bağlı olarak değil, tümüyle Allah'ın takdir ve dilemesine göre belirleneceğini savunmuştu. Ona göre insanın iyi davranışlarının bir matematiği olması mümkün değildi. İyilik, ilahî lütfu garanti etmediği gibi kötülük de Allah dilemezse cezalandırılmazdı. Onun başlardaki bu düşüncesi her türlü ilahî sıfatın insan muhayyilesinden soyutlandığı bir Tanrı tasavvurunun tabii sonucudur. Bk. Cüveynî, *el-İrşad*, 204-205.

⁶⁸ Bk. Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: y.y., 1948), 30-46.

kudreti ve buna bağlı olarak sorumluluğu olduğunu söylemiyorsa da bir cebri gibi de insanı, faillikten azledip münfail konumuna düşürmemektedir. Fakat insanın özgürlüğü konusunda, Cüveynî'nin açıklamaları yine de çeşitli teolojik kaygılardan teşekkül eden sofistike bir tablodan uzak değildir. Bunda onun daha evvelki yazdıklarının, Mu'tezile'ye dönük bir reddiye niteliği taşımasının etkisi olduğu düşünülebilir. Bir düşünce sistemi karşıtlık esasına göre belirmeye başladığında, muarızından etkilenmeden, kendi doğal fikrî akışı içinde teşekkül etmesi mümkün değildir. Onun daha önceki yazdıkları ile *Akîde*'sinde yer alan ifadeleri karşılaştırıldığında, bu konudaki düşüncelerinin değişip berraklaştığını söylemek mümkündür.⁶⁹ İnsanın iyi ile kötüyü ayırt edip tercihte bulunmasını sağlayacağı bir irade gücü vardır. Va'd ve vaîd'in hak olması için de bu kudret zorunludur. Ona göre fiil, halk ve takdir yönünden Allah'a nispet edilse de insani gücün, fiilde herhangi bir etkisinin bulunmadığını savunmak; şer'i talepleri ve nübüvveti anlamsızlaştırmak demektir. Cüveynî düşüncelerinin netleştiği ahir ömründe, insanın irade özgürlüğünden şüphe edenin, aklından şüphe edilmesi gerektiğini belirtecek kadar hürriyet taraftarıdır. Öyle ki insan hürriyeti hususunda çok tefekkür ve kelâm ettiğini ve fakat yine de meselenin içinden çıkamadığını, okudukları içinde de kendisini bu konuda tam aydınlatacak bir bilgiye rastlamadığını beyan eder. Ona göre "bu konuyu çözümleyecek birini bulmak (dinlemek ve böylece anlamak), dünyanın tüm saltanatından daha değerlidir."⁷⁰

Cüveynî'nin talebesi ve Eş'arî düşüncenin büyük isimlerinden Gazzâlî (öl. 505/1111) ise bu konudaki fikrî ilerlemeyi, hocasından daha öteye taşıyamamıştır. Cebriyye'yi kuldun sorumluluğu kaldırmakla eleştirdiği gibi Mu'tezile'yi de hürriyet görüşünden dolayı eleştiren mütefekkir, Selef'in Allah'tan başka hâlık ve mübdî olmadığı hususunda icmâ ettiğini hatırlatır.⁷¹ O, bir insanın fiilinde ve fiilden kaçınmada ihtiyârının bulunduğunu kaydetmekle birlikte ihtiyârı yaratan Allah olduğu için insanın yaptığı seçime mecbur olduğunu ifade eder. Allah, kulun fiillerini yaratırken kul sadece kesb eder ama ilahî kudretin gölgesindeki bu kesb, pek zayıftır.⁷² Ona göre insanın bir şeyi elde etmeye gücünün bulunması, elde ettiği şeyi etkilediğini göstermez.⁷³ İnsanın ihtiyâr sahibi olmasının anlamı, onda yaratılan iradeye mahal teşkil etmesidir. Böylece insan, ihtiyârın yanında cebir altındadır. Ateşin yakmadaki fiili sırf cebir, Allah'ın fiili sırf ihtiyâr iken insan, her ikisi de değildir. Gazzâlî, insanın cebir ile ihtiyâr arasında, (el-menzile beyne'l-menziletayn) bir durumda fiilini ifa ettiğini savunur. O ne cebirden vazgeçer ne de ihtiyârdan. Teorisinde ikisine de yer vererek bir denge sağlamaya gayret eder. Aslında cebr ve ihtiyâr kavramları arasında kurmaya çalıştığı muvazene, Allah'ın iradesi ile kulun iradesi arasındaki dengedir.⁷⁴

Râzî'ye göre selef alimlerin bir kısmı kötülüklerin ve küfrün Allah'ın iradesiyle olduğunu söylemeyi sû-i edep bulduklarından karşı çıkmışlardır. Fakat ifade farklılıklarına rağmen Hak ehlinin görüşü, gerçekleşen her şeyin Allah'ın iradesiyle gerçekleştiğini kabul etmek yönündedir. Ona göre insanın iradesi, kendisiyle kaim değildir.⁷⁵ Râzî'ye göre kulların fiilinin yaratıcısı Allah olduğuna göre onları irade eden de Allah'tır. Allah'ın, kulun

⁶⁹ Cüveynî *İrşâd*'da "Allah, her insanda fiil esnasında sadece bir an fiile müteallik bir kudret yaratır (*istitaât me 'al-fiil*), bu kudret zıddına şamil değildir ve belirli yöndeki tek bir fiile aittir." düşüncesini savunmuştur. Bk. el-Cüveynî, *el-İrşâd*, 223-224. Fakat daha sonra kaleme aldığı *Akîde*'sinde, Mu'tezili düşünceye yaklaşmış ve insanın ihtiyâr sahibi olabilmesi için kudretin, zıt fiillere elverişli olması gerektiğini kabul etmiştir. Bk. Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 27.

⁷⁰ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 46.

⁷¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, thk. İnsaf Ramazan (Beyrut: y.y, 1423/2003), 78.

⁷² Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 80.

⁷³ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 538.

⁷⁴ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 543.

⁷⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-İşâre fi usûli'l-ikelâm*, haz. Ulvi Murat Kılavuz-Serkan Çetin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 175.

gerçekleştirdiği bir şeyi irade etmemesi ona eksiklik ve acizlik izafe etmektir.⁷⁶ Öte yandan o, kudretin fiille beraber halk edilmesini tutarsız bularak bu durumda fiilin terkinin imkansızlığını hatırlatır. Râzî kudreti, fiilden önce ve fiilden sonra şeklinde ikiye ayırarak fiilden önceki kudretin zıddına şamil olduğunu belirtir.⁷⁷

Râzî'nin insan hürriyetine çözüm arayışının fikirlerine ve yazdıklarına yansıdığı görülmektedir. O önceleri "insanın, seçmede mutlak serbestliği yoktur"⁷⁸ derken sonradan insan iradesini fiillerin seçilmesinde müessir bir güç şeklinde niteler.⁷⁹ Bununla birlikte Râzî kesb teorisini belirsiz ve yeterince açık olmadığı için eleştirir. Ona göre kesb, *anlamı olmayan bir isimdir*.⁸⁰

Sünnî düşünürler, insanın kendi eylemlerinden sorumlu olduğuna itiraz etmezler. Haddizatında insanın özgür ve mükellef bir varlık olduğu kabul edilmeden dinî ya da beşerî bir ahlak teorisini temellendirmek mümkün değildir. Bu konuda bir fikir birliğinden söz etmek mümkünse de fiillerin ne şekilde ve kim tarafından var edildiği bahsi, nasların yorumlanma biçimi nedeniyle bir problematik hâline gelmiştir. Makâsıd-ı ilahî (dinin temel maksatları) göz ardı edilerek parçacı ve ideolojik bir yaklaşımla yapılan yorumlar, doğru hükümlerin ortaya çıkmasını engellemiştir. Öte yandan Kur'an'da en büyük günah şeklinde nitelenen ve vahyin ilk muhatabı olan topluluğun sabık ve baskın inançlarından olan şirke yönelik duyarlılık, konu üzerinde düşünen alimlerin, fiillerin yaratılması üzerindeki tefekkürleri üzerinde baskı oluşturmuştur. Zira şirk virüsünün sosyo-genetik kodları, bireysel ve toplumsal zihinlerden bütünüyle sökülüp atılabilmiş değildir. Bu konudaki nebevi ikazlar ve ilahî uyarılar hafızalarda tazeyken ilmî mülahazalar ve geliştirilen kuramlar içerisinde şirke fırsat vermeyecek bir entelektüel zeminin inşasına çalışılmıştır.

Eş'arî'nin kesb teorisini, fiilleri üzerindeki insani rolü muğlaklaştıran bir özelliğe sahipse de "determinist dogma"⁸¹ şeklinde nitelenmeyi hak etmemektedir. Zira açık olan şudur ki Eş'arî, bir Cebriî değildir. Davranışlar üzerindeki insani etkiyi reddetmez. Bu etkidir ki kişinin kafir ya da mümin olarak bilinmesini sağlar. Fakat kuramının genelini kuşatan Tanrı merkezli yaklaşım ve benliğini saran samimi iman, yaratan-yaratılan ilişkisinde insanın potansiyel gücünü açıklamada onu başarısız kılmıştır. Fiil ile ilgili yaratma özgürlüğünden söz edilemeye de niyet özgürlüğünden söz etmek pekâlâ mümkündür.

İmam Eş'arî, İslâm tefekkür tarihinde Cebriyye ile Mu'tezile'nin gerdiği özgürlük tartışmasını daha makul bir zemine çekmeye çabalayanların başında gelmektedir. O, kesb teorisini yaraya merhem olmaya çalışmış fakat gerek kendi kişisel ve zihinsel şartları gerekse dönemin entelektüel koşulları, bu teşebbüse ket vurmuştur. Her düşünce, bir ideolojiye istinat ederek doğduğu⁸² gibi kendinden önceki felsefi ve epistemolojik çerçeveye de bağlı bir şekilde

⁷⁶ Râzî, *el-İşâre fî usûli'l-keîm*, 179.

⁷⁷ Râzî, *Meâlimü usûli'd-dîn*, çev. Nadim Macit (Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1996), 81-82. Modern felsefede de özgür iradenin dayandığı kudretin zıddını yapma kapasitesine sahip olduğu ama zıddına şamil bu kuvvetin sadece fiilin seçimi esnasında söz konusu olduğu belirtilir. Fiil gerçekleşikten sonra zıddını yapma kudreti bir araz gibi yok olur. Fakat bu yaklaşımda bu duruma yol açan şey, ilahî güç değil; determinist evrenin değişmez yasalarıdır. Bernard Berofsky, *Nature's Challenge to Free Will* (New York: Oxford University Press, 2012), 239.

⁷⁸ Râzî, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: y.y., 1978), 190.

⁷⁹ Râzî, *et-Tefsîrü'l-keîm*, nşr. Abdurrahman Muhammed (Kahire: y.y., 1962), 1/272. Râzî, besmelenin tefsirinde konuya oldukça dolaylı bir şekilde atf yapar ve kulun yaratıcısını kendi akli ve iradesiyle anmasıyla Allah Teâlâ'nın da onu lütufta bulunacağını belirtir.

⁸⁰ Râzî, *el-Muhassal*, 196. İbn Teymiyye de (öl. 728/1328) Eş'arî'nin kesb teorisini, Nazzâm'ın Tafrâ teorisi ve Ebu Haşim Cübbâi'nin Ahval teorisi ile birlikte değerlendirerek gerçekliği olmayan garip şeyler şeklinde niteler. O, kesb ile fiil arasındaki farkın makdûla kudretin taalluku açısından makul olmayacak bir şekilde ispata çalışıldığını belirtir. Bk. Ebu'l Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmuatü'r-Resâili'l-Kübrâ* (Kahire: y.y., 1905), 1/360.

⁸¹ Hasan Hanefî, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih, Eleştirel bir Bakış*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 90.

⁸² Aynı dönemde yaşayan fakat birbirinden bu kadar farklı Tanrı tasavvurlarına sahip ekollerin oluşu, daha çok ideolojik yaslanmayla ilgilidir. Bunun örneğini sıfatlar bahsinde görmek mümkündür. Bir ekol Tanrı'yı sıfatlardan

teşekkül eder.⁸³ Eş'arilik de Cebriyye, Müşebbihe, Ehl-i Hadis ve Mu'tezile'ye ait fikirlerin harman olduğu bir coğrafyada gelişmiştir. Özellikle İmam Eş'arî'nin Mu'tezile'ye dönük yoğun eleştirisi, fikir hattını tepkisel bir çerçeveye oturtmasına yol açmıştır. Onun hem Allah'ın kudreti ve sıfatları hem de insanın yetki ve güç sınırları hakkındaki -bugünden bakıldığında radikal görünen- fikirlerinin arkasında yatan birincil neden budur. Dolayısıyla Eş'arilik'i bu koşullardan bağımsız düşünmemiz olanaksızdır. Anakronizmden korunmak için meseleye tüm veçhelerden bakmak elzemdir.

İmam Mâtürîdî ise konuyu, gerek yaşadığı coğrafyanın ona sağladığı fikrî hürriyet gerekse kendi kültürel makablinin verdiği imkanlarla bir adım daha ileriye taşımış ve insan-Tanrı ilişkisi çerçevesinde tartışılan hürriyeti, insandan yana dengelemiştir. Her ne kadar kesb hakkında Hanefilerle Eş'ariler arasındaki fikir ayrılığının yapay olduğu, ayrışmanın manen değil; lafzen olduğu iddia edilse⁸⁴ de muhtemelen bu ifade, zamanın şartları gereği üretilmiş politik bir söylemdir. Mâtürîdîlik, Eş'ariliğin kadük bıraktığı pek çok aslı ve ayrıntıyı, teolojilerinin onları kısıtlayan ana hatlarının el verdiği ölçüde ileri bir noktaya taşımıştır.

Buraya kadar hülasa ettiklerimizden de anlaşılacağı üzere Cebriyye'nin adeta sıfırladığı fakat Mu'tezile ile yukarı yönlü bir seyir izleyen irade özgürlüğü, İmam Eş'arî'nin de kullanıp geliştirdiği kesb nazariyesiyle yeniden inişe geçmiştir. Ancak Eş'arilik kadar etkinlik sağlayamamış olsa da İmam Mâtürîdî'nin tadil ederek iyileştirdiği kesb anlayışıyla parabolik eğri, yeniden yukarı seyrine yönelmiştir.

2. Mâtürîdîlik

Mâtürîdî doktrinin özgünlüğü adeta içinden çıkılmaz bir problematik hâline gelen insan hürriyeti meselesinin çözümündeki katkısında saklıdır. İmam Mâtürîdî, insanın eylemlerinde seçme imkanının bulunduğunu bu anlamda hür olduğunu, Allah'ın iradesinin ve kaderinin kul üzerinde bir cebr meydana getirmediğini savunur. Denilebilir ki Mâtürîdiyye mezhebi ortaya çıkıncaya kadar Allah'ın sonsuz kudreti ile insanın sınırlı kudret ve hürriyeti arasında muvazene sağlayacak bir perspektif ortaya konamamıştır. Cebriyye ve Mu'tezile, iki uç fikri savunurken bir orta yol denemesi olarak İmam Eş'arî'nin geliştirdiği kesb nazariyesi, sadra şifa bir açıklama sunamamıştır.

Mâtürîdî doktrinde insan, fiilini icra ederken süreci yönetebilecek bir iradeye maliktir. Bu yönetim; eylemin kararlaştırılması, gerekli bilişsel ve fiziksel aşamalarda iradenin işe koşulması, icra için gerekli kudretin sevk-ü idaresini içerir. Her ne kadar Eş'arilik'te olduğu gibi fiilin ortaya konulmasında iki etkin irade mevcutsa da Mâtürîdîlik'te insanî irade özgür bir seçim yapmayı sağlayacak hüviyettir. Bu iradeye "külli irade" adı verilir. Külli irade eylemin ontolojik kimliğini tayinde fonksiyoneldir ki teolojik karakterli bir eylem teorisinin insan-tanrı münasebetinde en mühim nokta burasıdır. Külli irade ile tüm insanlarda bilkuvve bulunan ve hayır ya da şer, eylemi yapma ya da yapmama gibi tüm yönlerle şamil bir kudret kastedilir.

arındırırken diğeri sıfatlarla mücehhez olarak tahayyül edebiliyor, bir diğeri ise teccime varacak kadar maddi boyuta indirgeyebiliyordu. Bu tablo Tanrı tasavvurunun, insanın çektiği sıkıntıların ve "durum"unun bir fotoğrafını vermektedir. Ali Mebruk, *Teolojiden Tarih Felsefesine Nübüvvet*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2014), 324-325.

⁸³ Eş'ariliğin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan fikrî habitat, hicri üçüncü asra dayanır. Bu dönem akılcılığı Mu'tezililik mezhebi üzerinden tebasına kabul ettirmeye çalışan Memun'un girişimlerine karşı bir aksülamel dönemi şeklinde geçmiştir. Bk. *De Lacy O'Leary, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Yaşar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın (İstanbul: y.y., 2003), 190.

⁸⁴ Sübkî'ye göre Eş'ariler'in kesb adımı verdiği şeye Mâtürîdîler ihtiyâr demektedir. Her iki grup da cebir ve itidal fikrinden uzak durur. Onun bu görüşü, entelektüel tespitten ziyade siyasal ve toplumsal maslahat saikiyle serdedilmiş olabilir. Muhtemeldir ki bu söz, iki ekol arasında mezhep çatışmalarının yaşandığı bir vetirede, aralarını telif etmeyi amaçlayan özel bir anlam taşımaktadır. Zira iki ekolün kesb teorileri arasında esash farklılıklar vardır. Bk. Tacüddin Sübkî, *es-Seyfü'l-Meşhur*, 27.

İyi-kötü, iman-küfür, adalet-cevr gibi alternatifler arasından bir seçim yapıldıktan sonra belirlenen fiili hayata geçiren iradeye ise “cüz'î irade” adı verilir. Bu iradeye kesinleşmiş karar anlamında “azm-i müsammem” de denir. Cüz'î irade, küllî (potansiyel) iradenin belirli bir işe yöneldiği anda devreye girer ve kasd, azm ve ihtiyâr gibi isimler verilir. İnsanın bilinçli ve iradi bir süreçle seçtiği bu fiili, Allah Teâlâ yaratır yani ona vücut verir. İnsan ise kendi azmî ve iradesiyle belirlenmiş fakat Allah tarafından yaratılmış fiili kesb eder.⁸⁵ Mâtürîdî'ye göre irade, ihtiyâr sahibi ve gerçek fail olan herkeste bulunan bir vasıftır.⁸⁶ O, ihtiyâr ve irade kavramlarını anlamdaş kabul eder.⁸⁷ “Eğer Rabbin dileseydi...” formundaki âyetler, insanın cüz'î iradesine alan açan âyetlerdir. Zira bu âyetler, ilahî iradenin her şeyi belirlemediğinin ve beşerî etkinliğe alan bırakıldığının kanıtıdır.⁸⁸

Mâtürîdîler, fiilleri Allah'ın yarattığı hususunda Sünnî geleneğe tabidir. Aynı şekilde kesb nazariyesini savunur ve kişinin yaratılan fiille münasebetinin kesb yoluyla gerçekleştiğini belirtirler. Fakat detaylarını birazdan ele alacağımız gibi Mâtürîdî kesb, Eş'arî kesbten çok farklıdır. Eş'arîler, insan için kudret sahibi ifadesini kullanmaktan imtina ederken Mâtürîdî, bunun fiilin ifası için elzem olduğunu belirtir. Eş'arî, insanî iradeyi Allah'ın kapsayıcı iradesinin gölgesinde tarif etmekte zorlanırken Mâtürîdî, onu tasnif eder. İnsanın fiilleri üzerindeki etkisine Eş'arîler *kesb* adını verirken Mâtürîdîler, *cüz'î irade* terimini tercih eder.⁸⁹ Haddizatında kesbi, bir eylem teorisinin merkezî terimi olarak ilk dillendiren Eş'arî ise de onu ilk kullananın Mâtürîdî geleneğinin üstadı Ebû Hanîfe olduğu bilinmektedir.⁹⁰

Mâtürîdî'ye göre kesb; insanın ihtiyârına bağlı olarak Allah tarafından belirli bir fiil için yaratılan hâdis kudretle Allah'ın yarattığı fiilin vukuunda, insan ile fiil arasındaki ilişkiyi ifade eden bir mefhumdur.⁹¹ Ebû Mansur, kesb nazariyesine Eş'arî'nin eksik bıraktığı ihtiyârı (seçme hürriyetini) ilave etmiştir. Eş'arî, iktisâbî fiili zorunlu fiilden ayıran şeyin, insanın ikisi arasındaki farkı zorunlu olarak bilmesine bağlarken Mâtürîdî, insanın yaptığı eylemi hür bir şekilde yaptığını, onun faili ve kâsibi olduğunu kendi nefsinde bilmesine bağlar. Mâtürîdî, Eş'arî'nin zıddına; insanın fiillerinde muhtar, fail ve kâsib olduğunu açık bir şekilde zikreder.⁹²

Mâtürîdî öğretilerinde, kesbin bir başka tanımı “kulun iradesini yahut kudretini niyetlendiği fiile yönelmesi/sarfetmesi” şeklindedir.⁹³ Ardından Allah Teâlâ meyledilen işi, icâd eder ki buna *halk* adı verilir. Bu durumda bir makdûr (iş, hareket, fiil) iki kudretin tesiri altında gerçekleşmektedir. Fakat bu iki kudretin fiille olan münasebeti farklıdır. Fiil icâd (yaratma) yönünden Allah'a, kesb cihetinden insana aittir.⁹⁴ Bazı alimlere göre kesb, kulun kudret alanına giren her şeydir. Kulun kudretinin kapsamı dışında kalan şey ise yaratmanın sınırlarında kalır. Bir vasıta ile meydana gelene kesb, vasıtasız/aletsiz bir şekilde oluşanaysa yaratma denir. Diğer bazılarına göre ise “Kudret sahibi, bir şeyi tek başına ve vasıtasız yapabiliyorsa o yaratmadır, yapamıyorsa kesbtir.”⁹⁵ Bu yaratmadan kasıt *icâd* yani yoktan yaratmadır. Şekil ve suret vermek⁹⁶ anlamında *halk* ise kula atfedilebilir.⁹⁷

Mâtürîdî doktrininde de insanın fiildeki hürriyeti, sınırlı bir hürriyettir. İnsan fiilin

⁸⁵ Orhan Şener Koloğlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîyye Mezhebi* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 71-75; Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelâm* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 83.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 286.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 295.

⁸⁸ Ramazan Bıçer, *İmam Mâtürîdî* (İstanbul: Erdem Yayınları, 2018), 96.

⁸⁹ Metin Özdemir, “Çağdaş İslam Düşünürleri Açısından Özgürlük Sorunu”, *İnsanı Yeniden Düşünmek - Modern Düşüncede Temel Tartışmalar*, ed. Lütfi Sunar-Latif Karagöz (Ankara: İlem Yayınları, 2019), 231.

⁹⁰ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhi'l-Ekber, İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri*, nşr. Mustafa Öz (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2015), 73.

⁹¹ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (Mısır: Dârü'l-Câmiati'l-Mısriyye, t.s.), 228.

⁹² Turhan, *Kelâm Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, 131-132.

⁹³ Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tebsiratu'l-edille*, thk. Claude Salamé (Dimeşk: Institut Français de Damas, 1993), 2/539.

⁹⁴ Teftazânî, *Şerhü'l-Akâid*, 40.

⁹⁵ Nesefî, *Tebsiratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hamid İsa (Kahire: y.y., 2011), 912.

⁹⁶ “Benim iznimle çamurdan kuş biçiminde bir şey yapıp (*halk edip*) ona üflüyordun.” el-Maide 5/110.

⁹⁷ Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 1995), 67.

yaratılmasında bir etkiye sahip değildir fakat kesb edip etmemek tümüyle insanın tercihindedir ki sorumluluğu da buradan gelir. Dikkat çekici husus şudur ki fiilin yaratılma sürecini başlatan insanın arzu ya da niyetidir. Sürece start veren irade budur. Müteakiben fiil yaratılır. Bu aşamada artık insanın müdahalesinden söz edilemez. Ancak fiil potansiyel olarak var edildikten sonra onu seçip icra etmek insanın kontrolündedir.⁹⁸ Eylemin teşekkül sürecindeki bu son erk ve yetkinin insana bırakılmış olması önemlidir zira cayma hakkı bu noktada geçerlidir.

Ebû Mansur, *her şeyin yaratıcısının âlemlerin Rabbi olduğu* hususunda Eş'arîler ile mutabıktır.⁹⁹ Mâtürîdî, aşağıdaki âyetlerden Eş'arî ile aynı sonuçları çıkarır: "Sizi ve yaptıklarınızı Allah yaratmıştır."¹⁰⁰ "Allah, her şeyin yaratıcısıdır."¹⁰¹ "Allah, her şeye kâdirdir."¹⁰²

O insanın fiillerinin yaratıcısı olmadığını, işlenen fiilin akıbetini bilmemesine bağlar. İnsanın iyi zannıyla kalktığı işin neticesi kötü, çirkin zannıyla vazgeçtiği işin sonu güzel gerçekleşebilmektedir. Şayet fiillerin yaratıcısı insan olsaydı fiilin kontrolü bütünüyle onda olurdu. Yani niyetlenip kastederek, planlayarak meydana getirdiği bir fiil, insanın niyet ve kastının dışında vuku bulmazdı.¹⁰³ Oysa insan kendi işinin sonucuyla ilgili bile bir umut taşır. Ummak, belirsizlikten doğar. Fiilin yaratıcısı insan olsaydı, onunla ilgili küllî, kapsamlı ve kuşatıcı bir bilgiye malik olurdu. İnsan bir yandan kendi nefsinde, davranışındaki özneliğin bilincindeyken diğer yandan onun her açıdan kontrolünde olmadığını fark eder. Zira insan bir eylemi hayata geçirirken bazen onunla amaçladığı şeyi elde eder, bazen ise edemez. Bazen onu yapmak istediği şekilde yapamaz, bazense umduğundan daha iyi bir şekilde icra eder. İnsan, eylemin bidayeti ile nihayeti arasındaki ontolojik aralık hesaba katıldığında, kendi katkısının sınırını idrak eder. Bu da fiilde iki fail, iki kudret bulunduğu tezini destekler.¹⁰⁴ Haddizatında bazı davranışların başlangıcında bile kişinin kontrolü devre dışıdır. Bunlar bilinçsiz ya da gayr-i iradi fiiller değildir fakat kişi nasıl seçtiğini ve yaptığını anlayıncaya kadar iş oluverir.

Mâtürîdî doktrinde, fiilin Allah tarafından yaratılması hasebiyle bir cebrin ortaya çıkmayacağı savunulur. Nasıl ki kader meselesinde Allah'ın kulun seçime dayalı fiilini bilmesi bir zorunluluk üretmiyorsa aynı şekilde seçime dayalı fiilini yaratması da bir mecburiyet meydana getirmez. Bir fiil üzerinde biri ilahî diğeri beşerî iki etki vardır. İlahî etki fiili yokluktan varlığa çıkarır, beşerî etki ise onu irade ederek tezahür ettirir. Tek eylem üzerinde iki aktörün kabulünü şirk şeklinde niteleyen Mu'tezile'ye yanıt Neseffî'den gelir. Zira şirk, her bir ortağın diğerinden bağımsız bir şekilde kendisine ait bir yetki alanına hükmetmesidir. Oysa mülk Allah'ın, tasarruf yetkisi ise belirli bir süre insanındır. Burada ancak şirki yanlış anlamadan söz edilebilir.¹⁰⁵ Taraflar birbirlerini, fiilinin yaratıcısı olarak kulu kabul etmek ve fiilde iki iradeyi ileri sürmek gibi nedenlerle şirkle itham etmişlerdir. Oysa her iki suçlama, literal okumadan ya da mezhebî refleksten öte anlam taşımamaktadır.

İnsanın fiillerinin yaratılması sorununa Mâtürîdî iki yönlü çözüm üreterek katkıda bulunur. Ona göre insan fiilleri çift kutupludur. Bu fiiller bir vecihle insana, diğer bir vecihle de Allah'a aittir. Yokluktan varlığa çıkarma/yaratma yönüyle Allah'a ait olan insan eylemleri, nehyedilen ya da emredilen işlerden hangisinin seçileceği yönüyle insanın tasarrufundadır. Ona göre insanların işlerinde, zihinlerin tasavvurda zorlanacağı ve akılların kavrayamayacağı

⁹⁸ Mustafa Said Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseffî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, (Ankara: Akid Yayınları, 1988), 63-66.

⁹⁹ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 65.

¹⁰⁰ es-Saffat 37/9.

¹⁰¹ el-Enam 6/102.

¹⁰² el-Enam 6/17.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 230; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 65-66.

¹⁰⁴ Hatice K. Arpaguş, "İmam Mâtürîdî'ye Göre İnsanın Fiilleri", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîyye Geleneği, Tarih, Yöntem, Doktrin*, ed. Hülya Alper (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 225.

¹⁰⁵ Neseffî, *Kitâbü't-Tevhîd li kavâidi 't-tevhîd*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 96-99.

durumlar vardır.¹⁰⁶ Mâtürîdî "yönler teorisi" (cihât el-fi'l) ile insanın kendi elinden sadır olan fiiline, kesb yönüyle tutunmasını sağlar.¹⁰⁷

Bir iş, farklı açılardan değişik şekillerde değerlendirilebilir. Mesela yazmak fiili, bir fizyoloğun nazarında bedenin, sinir ve kas faaliyetlerinin bir işlevidir. Diğer yandan güzel yazı ustası için ise sanattır.¹⁰⁸ Sanatçı yazmaya hiçbir zaman bir fizyoloğun baktığı gibi bakmaz. Fizyolog da sanatçı gibi algılamaz. Dolayısıyla bir eylemin taraflarına göre farklı yönleri olabilir. Benzer şekilde gerçekleşen bir eylem, insan ve Allah Teâlâ tarafından farklı şekillerde vuku bulabilir. Buradaki kritik nokta, halk ile kesb arasındaki farkın ontolojik olmasıdır. İmam Mâtürîdî, fiilin Allah tarafından yaratılmasına insani sorumluluğu etkileyecek düzeyde herhangi bir cebr anlamı yüklemeyiz. Psikolojinin verilerine başvurarak işlenen fiildeki özerklik ve öznellik duygusunun hissedildiğini belirtir. Bu anlamda tartışmaya mahal bırakmayacak ölçüde insan hürdür.¹⁰⁹

Mâtürîdî'ye göre fiil, her ne kadar bazı yönlerden insana bazı yönlerden Allah'a refere edilse de sadece insana atfedilmesi gereken cihetleri vardır. Örneğin fiil, hareket ve sükûn olması hasebiyle sadece insana aittir. Zira hareket ve sükûn kavramları, Allah için kullanılmaz. İkinci olarak fiiller emir ve nehiy olmaları yönünden de sadece insana aittir. Zira Allah'ın emir ve nehye muhatap olması muhaldir. Buna istinaden bazı açılardan Allah, fiillerin hâlıkı olsa da faili değildir. Fiiller, insanın akıbetini belirler. Ahlaki ve şerî niteliklerine göre ödül ve cezayı ya da övgü ya da yergiyi gerektirirler. Bu açılardan eylemler Allah'a değil, insana ait olmak zorundadır zira insana ait fiilin, aklen Allah'a aidiyeti düşünülemez gibi ahlaken de insana intisabı zorunludur.¹¹⁰ Haddizatında ancak iradi fiiller için aksiyolojik bir değerden bahsedilebilir.

İnsan ödül ve cezayı, fiilin yaratılmasıyla değil; yapılmasıyla elde eder.¹¹¹ Kabih fiilin meydana gelmesindeki sorumluluk onun yaratılması değil, yapılmasıdır. Gücün/kudretin meydana gelmesi ayrı, onun bir işe sarf edilmesi ayrıdır.¹¹² Nasıl ki silah icad eden bir mucidi, dünyada işlenen tüm cinayetlerin mesulü şeklinde telakki etmek doğru değilse; hayrın bilinmesi ve iradi tercihin gerçekleşebilmesi adına şerrin yaratılmasını da böyle anlamak gerekir. Adalet ilkesinin vücut bulabilmesi için önce iyi ve kötünün yaratılması sonra da kulda ihtiyâr yaratılarak, yapabilme gücünün ona bahşedilmesi gerekir. Yaratmak başka, yapmak başkadır. Kullanın fiilleri hayır olsun şer olsun; iyi olsun kötü olsun tümü Allah tarafından yaratılmıştır. "Dileyen iman etsin dileyen inkar etsin"¹¹³ âyet-i celilesinden çıkarılacak ders, tefvîz değil tehdittir. Aksi hâlde küfreden kişi kendisine emredilene yapmış olurdu ki bu muhaldir.¹¹⁴

Fiilleri Allah'ın yaratması durumunda, Ona şer isnat edileceğine dair eleştirideki haklılığı gören Ehl-i Sünnet alimleri, şerri Allah'ın yaratmasının doğuracağı ahlaki, hukuki ve metafizik sorunlara çözüm üretmek için farklı bir formülasyona gitmiştir. Yönler teorisi, bu sorunun çözümü olarak değerlendirilmiştir. Onlara göre sorun iyilik ya da kötülüğün bilkuvve eylemler olarak yaratılması değil, bunların pratik/bilfiil eylemlere dönüştürülmesidir. İnsana ahlaki, hukuki ve dinî sorumluluğu veren fiilin yaratıcısı olmak

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 229.

¹⁰⁷ Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti* (Ankara: Akid Yayınları, 1988), 143.

¹⁰⁸ Tritton, *İslam Kelâmı*, 71.

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 226.

¹¹⁰ Arpağuş, "İmam Mâtürîdî'ye Göre İnsanın Fiilleri", 223.

¹¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 281;

¹¹² Yusuf Ziya Yörükân, *İslam Dini ve Mezhepler Tarihi II - İslam Akâid Sisteminde Gelişmeler*, haz. Turhan Yörükân (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015), 240.

¹¹³ el-Kehf 18/29.

¹¹⁴ Ebû Nasr Tacüddîn Abdülvehhâb es-Sübki, *es-Seyfü'l-meşhur fî şerh-i Akâidet-i Ebî Mansur*, thk. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: 2011), 26. İmam Mâtürîdî de bu âyetin korkutmak için olduğunu, tefvîz içermediğini belirtir. Zira âyetin devamı bunu ispatlar: "Zalimlere ateşi biz hazırladık" Bu tespit için bk. Yusuf Ziya Yörükân, *İslam Dini ve Mezhepler Tarihi II-İslam Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 240.

değil; onun uygulayıcısı olmaktadır. Hayrı ve şerri yaratmak, insana seçim şansı vermek için zaruridir. Bu yetki de tek yaratıcı olarak Allah'ındır.

Mâtürîdî, fiillerin insana aidiyetini aklen ve dinen zaruri bulur. O, bu hususta akıl yürütmede bulunurken va'd ve va'id, emir ve nehiydeki hikmet, Allah'ın adil oluşu ve nübüvvetin anlamı gibi Mu'tezile'nin baş vurduğu argümanları kabul eder ve kullanır.¹¹⁵ Ona göre bir fiilin mecazen Allah'a izafesi mümkün değildir zira O, gerçek fail ve kadirdir. Bir fiilin yaratma yönünden Allah'a, iktisap yönünden ise insana izafe edilmesinde akla mugayir bir şey yoktur. Bir fiilde farklı cihetlerin olması gayet tabiidir. Örneğin bir fiilin bir şey olması bir cihet, bir hareket olarak araz ya da cevher olması başka bir cihet, ahlaki açıdan iyi ya da kötü olması ise daha başka bir cihettir.¹¹⁶ Mâtürîdî'nin nazariyesinde insana verilen rol göz önünde bulundurulduğunda ahlaki iç tutarlılık daha hissedilir derecededir. İmam Mâtürîdî'nin kulların fiilleri hakkındaki görüşünü delillendirirken üç metot izlediği görülmektedir: Birincisi nakli yöntem (nasdan istidlal yöntemi), ikincisi akli yöntem ki onun genel metodolojisi içerisinde önemli bir yer tutmaktadır, üçüncüsü ise psikolojik (iç gözleme dayalı) açıklamalardır.¹¹⁷

Diğer yandan Mâtürîdî düşüncede fiiller, Hak Teâlâ tarafından oldukları hâl üzere yani mahiyetleriyle beraber yaratılırlar.¹¹⁸ Zira fiilin mahiyetini yaratmak insanın elinde değildir. Bu mahiyet fiilin ahlaki açıdan niteliğini, insan tarafından yapılma biçimini, mekân ve zamanı gibi öz niteliklerini kapsıyor olmalıdır. Yani yaratışın her türlü Allah'a aittir. Lakin bu yaratış, insani bir teşebbüsten sonra start almakta ve eylemin mahiyeti de yine insanın niyet, kasıt ve bilinçli kararlarına göre şekillenmektedir. Allah, kulları şahsiyet sahibi varlıklar olarak yaratmıştır. Bu şahsiyet nedeniyledir ki en baştan mümin ya da kâfir, iyi ya da kötü olarak doğmazlar. İnsan bu mümtaz özelliği sayesinde Allah'ın hitabına mazhar olmuş, emir ve yasaklarına uygun bir ömür sürmeyi kabul etmiştir. Fiillerin yaratılmış olması bu şahsiyete zarar vermemektedir.¹¹⁹

İmam Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde, fiiller ontolojik bir hakikate tekabül eder. Eylemlerin vukundaki insani pay akıl, duyular ve Kur'an âyetleriyle sarîh bir şekilde ortaya konmaktadır. Bir fiile yönelmek, onu seçmek ve yapmak tümüyle insanın işidir. Buradaki nüans, irade ile rızanın Mu'tezile'de olduğundan farklı oluşudur. Allah'ın irade ettiği her şeyde rızası yoktur. Bu husus, tekvin sıfatındaki teşrî ve tekvinî irade ayrımı gibidir. Tekvinî irade yaratıcı bir irade olup meşîet, irade, kazâ ve takdiri kapsar. Teşrî irade ise şerî ve ahlaki norm belirleyerek emir, muhabbet ve rızayı içine alır.¹²⁰ Denilebilir ki Kaderiyye ile Cebriyye'nin savrulduğu iki radikal fikri birleştiren Hanefî ekol, sinerjik bir model ortaya koymuştur. Buna göre irade (meşîet), belirlenme (kader), hükmetme (kazâ) ve yaratma (halk) tümüyle Allah Teâlâ'ya aittir. Öte yandan insan ise fiili yapan konumundadır. Fakat insanın, iyi bir fiili icra etmesi Allah'ın yardımını (tevfik); kötü bir fiili işlemesi ise onu kendi hâline bırakmasını (hızlân) gerektirir.¹²¹

İlahî emir ile meşîet arasında ayırım yapmayan bazı kelâmcıların aksine Ebu Hanîfe'nin (öl. 150/767) şu görüşü, Ehl-i Sünnet'in yaygın kanaati hâline gelmiştir: "Taat fiillerinin tümü, Allah'ın emri ile vaciptir; Allah'ın muhabbeti, rızası, ilmi, meşîeti, kazâsı, takdiriyledir. Günahların tümü de Allah'ın ilmi, kazâsı, takdiri, meşîetiyledir ama muhabbeti, rızası ve emri

¹¹⁵ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 183.

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 225.

¹¹⁷ Arpaguş, "İmam Mâtürîdî'ye Göre İnsanın Fiilleri", 223.

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 230.

¹¹⁹ Beyazîzâde Ahmet Efendi, *el-Uşûlü'l-münîfe li 1-İmam Ebî Hanîfe*, thk. İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV Yayınları, 1437/2016), 63.

¹²⁰ Recep Ardoğan, *Temellerden Topluma - Kelâm İlminde Sosyal Açılımlar* (İstanbul: Noya Yayınları, 2016), 127.

¹²¹ Ulrich Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı-Mâtürîdî*, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 521.

ile değildir.”¹²² Rıza ile meşîeti birbirinden ayıranlara göre razı olunan fiiller Allah'tan, razı olunmayanlarsa kuldandır.¹²³

İmam Mâtürîdî'ye göre gerek inancında gerekse inandığı gibi yaşayıp yaşamamakla ilgili tercihlerinde, kişiye hürriyet tanımak gerekir. Bu bakımdan amel imanın bir parçası değildir. Kişinin kendisini ilgilendiren işlerde, Allah'ın iradesi ferdin iradesine muhalif olamaz. Aksi taktirde bu *sünnetullah*a ve kâinatın işleyişine uygun düşmeyeceği gibi, Allah'ın insana verdiği akıl gibi nitelikler üzerinden ondan beklediği mükelleflik niteliğini de sarsacaktır. Birey, yaratana hangi düzeyde bir ilişki kurmak istiyorsa, kuracağı ilişkinin mahiyetini ve seviyesini kendisi seçebilmelidir.¹²⁴ İmam Mâtürîdî, insan aklına ve iradesine Sünnî teoloji içerisinde en çok önem verenlerdendir. O, Allah'ın insanda halk ettiği furkan yeteneği ve temyiz gücü sayesinde iyi ile kötüyü ayırt edebileceğini ve iradesini kötüden uzaklaştırıp hayra sevk edebileceğini savunur.¹²⁵

Mâtürîdî insanın fiilleri hakkındaki görüşlerini açıklarken ne Allah'ın irade ve kudretini korumak adına insanın özgürlüğünü iptal etmiş ne de insana ahlaki sorumluluğunu verebilmek adına Allah'ın kudret ve iradesini tahdit etmeyi seçmiştir. Kelâmda “orta yol” tabirini ilk kullanan mütekellim sayılan Mâtürîdî'nin, Mu'tezile ile Eş'arîlik arasında kendi dönemi için ideal ve mümkün dengeyi sağladığını söylemek mümkündür. O, meselenin hem akıl hem de nakil açısından değerlendirilmesi gerektiğini belirterek orta yolu bu iki vecihten yaklaşıyor bulmuştur. Zira ona göre akıl, Allah'ın bir “hüccet”i ve “mizan”ıdır.¹²⁶ Bir fiil için emretme ve yasaklama varsa bu ikisi arasında seçim yapabilmek mümkün olmalıdır. Fiillerdeki pozitif ve negatif moral nitelik, insanın iradi tercihlerine bağlı bir şekilde isimlendirilmesine imkân verir.¹²⁷

Eş'arî'den farklı olarak İmam Mâtürîdî'de kudret, fiilin tüm alternatiflerine şamildir.¹²⁸ Aynı kudreti kişi, ister hayra ister şerre sarf edebilir. Sünnî düşünce içerisinde ve insanın özgürlüğü meselesinde onun en özgün yaklaşımlarından biri budur. Kudret, kula verili bir nimettir ve müspet ya da menfi fiillere eşit mesafede bulunan potansiyel bir yetidir. Özgür iradeyle fiilin yapılmasına hazırlayıcı önsel bir güçtür.¹²⁹ Bununla birlikte Ebû Mansur, kudretin fiilden önce bulunmadığı hususunda Eş'arî'ler ile mutabıktır: “Kudret insan bedeninin parçalarından bir parça değildir, öyleyse o gerçekte bir arazdır; arazın varlığı ise sürekli değildir.”¹³⁰

Mâtürîdî, kudreti ikiye ayırır: Birincisi sebeplerin uygunluğu ve âletlerin sıhhatidir. Bu kudret, fiilden önce insanda hep bulunan kudrettir. Kişinin niyetlendiği bir eylemde bulunabilmesi için öncelikle kudretin bu türüne sahip olması gerekir. Bu kudret, herhangi bir fiile nazır olarak yaratılmamıştır. Genel bir yapabilme erkidir.¹³¹ İkincisi ise belirli bir fiile dönük olarak insanın istimal ettiği ve sonunda sevap ve ikâbın elde edildiği kudrettir. Bu kudret fiil icra edilirken varlık kazanan, hariç zamanda varlığı bulunmayan itibari bir kudrettir. Fiilin meydana gelmesinde belirleyici olan kudret, bu ikinci tür kudrettir fakat birinci tür kudret olmadan bu kudretin tek başına icra yetkisi yoktur.¹³²

¹²² Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 73. Ebû Hanîfe, Allah'ın şerri yaratmakla birlikte onun işlenmesine rızası olmadığını iblisin yaratılışıyla örnekendirir. Ona göre Allah'ın iblisi yaratmaya rızası var fakat iblise rızası yoktur. Aynı şey, domuz ve içki için de geçerlidir. Allah'ın rızası başka, dilemesi başka şeydir. Meşîet'ten maksat, kulun iradesini sevk ettiği eyleme, Allah'ın onu yaratmakla izin vermesidir. Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 73-75.

¹²³ Sübkî, *es-Seyfü'l-meşhûr*, 31.

¹²⁴ Hanifi Özcan, “Türk Din Anlayışı: Mâtürîdîlik”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayıncılık, 2011), 310.

¹²⁵ Muhit Mert, *Kelâm Tarihinin Problemleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 148.

¹²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 224.

¹²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 225-226.

¹²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 263.

¹²⁹ Aydın, *İslam Düşüncesi II*, 106.

¹³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 260.

¹³¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 256.

¹³² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 256; Yazıcıoğlu, “İslam Kelâmında Önemli Bir Mesele: İstîtâat”, 50-53.

Mükellefiyetin şartı olan kudret ise birinci kudrettir ki bedensel, bilişsel ve psikolojik bir donanımı kapsar. Bu yüzden insan, onu Allah tarafından verili bir inayet şeklinde algılamalı ve hamt etmelidir. Mâtürîdî düşüncede bu kudretin yokluğu hâlinde teklif söz konusu olamaz. Teklif anlayışını bu ikili kudret tanımına dayandıran düşünür, sorumluluğu fiilden önce bulunan ve adına *istitâatü'l-esbâb ve l-ahvâl* dediği kudrete dayandırır.¹³³ Bu kudret, potansiyel bir kuvvet olmalıdır ki onunla insan bütün hayatını kuşatan küllî bir teklife muhatap olmuştur. Adından da anlaşılacağı gibi bu kudret, şartlara ve sebeplere müteallik bir kudrettir. Bu sebeple kişinin, güç yetiremeyeceği bir şeyle yükümlü tutulması mümkün değildir. Güç yetirebilmek içinse şartların ve sebeplerin oluşması elzendir. Zira bu tıpkı körden görmesini istemeye ya da eli olmayan birinden elini uzatmasını istemeye benzer. Ona göre âyetlerde insana atfedilen kudret, bu birinci tür kabilindedir.¹³⁴ Bu husustaki delili, Âli İmran suresi 97. âyetidir.¹³⁵

Birinci kudrete insan fitraten sahiptir. Bir vücuda ve onu yönetecek akla sahip olmak, bu kudretin yeter şartlarıdır ki mükellef olan her insan da bunlar vardır. İkinci kudret ise insana mevcut araçları kullanarak fiili eda etme imkânı verir. Bu ikinci güç, fiil anında ve birinci gücün devamı olarak ortaya çıkmaktadır. Haddizatında birinci güç olmadan ikincinin varlığı mümkün değildir. Bu ikinci güçtür ki insana alternatifler arasından birini seçme fırsatı vererek özgürlük bilincinin ve ediminin yaşanmasını sağlar.¹³⁶ Böylece Mâtürîdî'nin, kudrette *gerekli sebep* ve *yeter sebep* şeklinde bir tasnife gittiği anlaşılmaktadır.

Ona göre fiilin faili olan insan, aynı zamanda mürîdidir de.¹³⁷ Mâtürîdî'nin söylediği en özgün şeylerden biri, kulun fiilin salt Allah'ın kudretiyle değil; insanın Allah'tan talep ettiği bir kudretle meydana geldiğini söylemesidir. Yani insan, bir işi yapmak istediğinde buna niyet ya da meyledip onu seçer ve onun niyetine göre Allah, kulda bu fiili yaratma kudretini ihdas eder. Bu kudret sayesinde yapmaya kastettiği bir işi yapmaktan imtina da edebilir.¹³⁸ Dolayısıyla eylemin ortaya çıkma sürecini başlatan, kulun bu zihinsel durumu ve girişimidir.

Efâl kudretine gelince, tek bir fiil için yaratılan ve ancak fiille beraber varlığını sürdürebilen bir güçtür. Bedenin cüzlerinden biri değildir çünkü arazdır. Mâtürîdî düşüncede -Eş'arîlikteki gibi- arazlar süreklilik özelliği taşımadığından, fiil sona erince bu kudret inha olur. Şayet fiili icra eden bu kudret, fani değil de baki olsaydı; insan işlemek istediği fiillerinde Allah'a ihtiyaç duymaz ve otonom hâle gelirdi. Halbuki Allah bütün yaratıkları kendisine muhtaç yaratmıştır.¹³⁹

Sünni geleneğe uygun olarak Mâtürîdîler'de de Allah, mülkünde istediği şekilde davranma hakkına sahiptir. Kul, O'nun mülkü olduğuna göre malik mülkünde dilediğini yapabilir. Yine de Mâtürîdî doktrinde kuldan gücünün yetmeyeceği şeyin istenmesi caiz değildir. Mâtürîdî düşünürler göre "teklîf-i mâ lâ yutak" değil, "tahmil-i mâ lâ yutak" caizdir. Yani sonunda ceza ve ödül olan teklif, kulun kapasite itibarıyla yapabileceği bir şey olmalıdır. Fakat mücazat gerektirmeksizin sorumlu tutma ve imtihan etme (tahmil) olmaksızın kul her türlü şeyle hamledilebilir.

Mâtürîdî özgürlük anlayışındaki sıçrama noktalarından biri de fiilin icrasıyla ilgili son kararı veren iradenin yaratılmamış olmasıdır. Ehl-i Sünnet kelâmcıları, kesbin fiilden önce ya da fiilden sonra yaratılması durumunda meydana gelebilecek sorunlar üzerinde düşünmüş ve çözümü; yaratma ile kesbin zamansal bitişikliğinde bulmuştur. Zira fiilden önce yaratılan kesb yokluğa, kesbten sonra yaratılan fiil ise zorunluluğa karşılık gelecektir.¹⁴⁰

¹³³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 257.

¹³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 258-259

¹³⁵ "... Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır..."

¹³⁶ Rudolph, *Semerkant İta Ehl-i Sünnet Kelâmı-Mâtürîdî*, 527.

¹³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 304.

¹³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 266.

¹³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 260-261; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 62-63.

¹⁴⁰ Bağdâdî, *Kitâb-ü Usulî'd-din*, 133; Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, 69-70; Aydın, *İslam*

Fakat bir yandan her şeyin yaratıcısı bir tanrı nosyonundan söz edilirken diğer yandan onun yaratmasının dışında kalan bir iradeden söz etmek bazı zorlukları da beraberinde getirmiştir. Yaratmanın dışında kalan cüz'î iradenin mahiyetinin tam açıklanamayışı bunlardan biridir. Bu sorundan ancak irade-i cüz'iyenin (azm-i müsammemin) bir "şey" değil "hâl" olduğu izahıyla çıkılmaya çalışılmıştır. Kısacası cüz'î irade, harici bir varlığı bulunan bir fenomen değil; sadece zihni bir durumdur.¹⁴¹

Mâtürîdî düşüncede muharrik sebep, insan iradesidir. Burada iradeden kastedilen, "azm-i müsammem"dir (belirlenmiş kesin karar). Zira irade, istikrarsızlık ifade eder. İrade, süreç içerisinde kararsız olabilir. Bu kararsızlığın nihayete erdiği noktada, fiilin yaratılış süreci başlamaktadır. İnsan dilemekte, Allah da yaratmaktadır. Ödül ve ceza sisteminin hakkaniyetle işlemesi ve Allah'ın adilliğinin sarsılmaması için eylemin ortaya çıkış formülü bu şekildedir. Ancak gelinen noktada tartışılan önemli husus, Allah'ın kudretinin insanın iradesine bağlanmasının yarattığı teolojik sorunlardır.¹⁴² Bu nokta, nazariyenin yumuşak karınlarından birini teşkil etmektedir.

Bu durumda fiil tam olarak icra edilmeden kul vazgeçtiğinde ya da bir engelleme ile karşılaştığında engellenen Allah'ın yaratıcı gücü olmaktadır. Oysa mutlak varlığın gücünün engellenmesi düşünülemez. Bu düşümenin çözümü, yaratma kelimesinin doğru anlaşılmasıyla mümkündür. Yaratma, var olmayan bir şeyi meydana getirmez. Bu yoktan yaratmadır. Var olan şeyleri kullanarak yeni bir şey meydana getirme şeklindeki yaratma ise ikinci tür bir yaratmadır. Bu ikinci yaratma, Allah'ın yoktan yarattığı eşyadan yararlanarak yapılır ki yine Allah'ın kudret sahası içindedir. Zira bu beceriyi veren de Allah'tır. Bu ikinci yaratma türü, insanın gücü dahilindedir. Şayet "insan, kendi fiilini kendi yaratır" ifadesindeki yaratma bu ikinci yaratma olarak anlaşılırsa sorun ortadan kalkabilir.¹⁴³ Allah'ın insana bıraktığı bir tasarruf/yetki alanının varlığını kabul etmek ve insanın bu alanda yaptığı faaliyetleri, yoktan var etme şeklinde değil de Allah'ın verdiği yeteneklerle var olan şeylerden yenilerini meydana getirmek şeklinde anlarsak problem çözülebilir.¹⁴⁴ Bununla birlikte insanın hürriyet alanında Allah'ın bir etki ve etkinliğinin bulunmadığı da düşünülemez. Varlık sahasındaki hiçbir şey - insanın özgür edimleri de dahil- Allah'ın müdahalesinden müstağni değildir.

İnsanın hürriyeti bahsinde Eş'arîlik ile Mâtürîdîlik arasındaki ortak noktalar; fiilin Allah tarafından yaratılması, kul tarafından kesb edilmesi ve kudretin araz olmasıdır. Bunun dışındaki bazı kritik hususlarda birbirlerinden farklı düşünürler:¹⁴⁵

1-Teklîf-i mâ lâ yutak Eş'arîler'e göre caiz, Mâtürîdîler'e göre değildir.

2-Mâtürîdî insana, ihtiyar (seçme özgürlüğü) sahibi sıfatını layık görürken Eş'arî, sadece belirli bir fiile dönük mahluk bir kudretten söz eder.

3-Mâtürîdî'de kudret, fiilin zıddını yapma özelliğine sahipken Eş'arî'de kudret, bu nitelikten yoksundur çünkü fiile özel yaratılır.

4-Mâtürîdî'de kudretin kullanılması hakiki, Eş'arî'de ise mecazi anlamdadır. Buna bağlı olarak insan, Mâtürîdî düşüncede gerçek failken Eş'arîlikte sadece mahaldir.

Düşüncesi II, 114.

¹⁴¹ Mâtürîdîler, sadece harici varlığı bulunana şey denileceğinden hareketle bu konudaki kör düğümü açmaya ve aşmaya çalışmıştır. Arapça'da da şey, mevcutlar için kullanılmaktadır. Cüz'î irade (libre arbitre) ise bölünmez bir an içinde, insanda sürekli meydana gelen bir keyfiyettir. Buna "hâl" adı verilir. İtibarî bir hâldir ki fiil meydana gelmeden mevcut kategorisinde değerlendirilmez. Bk. Teftazânî, Şerhü'l-Akâid, 169. Bu yaklaşımda cüz'î irade, fiille birlikte varlık bulmakta olup ondan bağımsız bir hakikate sahip değildir. Bu nedenle de şey kategorisinde değerlendirilmemektedir. O, soyut bir "emr-i itibarî"den müteşekkildir. Zihni bir varlık ya da bir tasavvurdan ibarettir. Bu hâliyle de yaratmaya konu değildir. Bu konudaki bütün açıklamalara rağmen Mâtürîdîlerin yanıtlarındaki muğlaklık, Mu'tezile'nin tefviz anlayışının daha örtük ve karmaşık bir formu olarak görülmesine sebebiyet vermiştir.

¹⁴² Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, 151.

¹⁴³ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti* (Ankara: 1995), 63-66.

¹⁴⁴ Berat Sarıkaya, *Genlere Müdahale-İlahi Kader İlişkisi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2014), 121.

¹⁴⁵ Bk. Muhit Mert, *Kelâm Tarihinin Problemleri*, 153-155.

5-Mâtürîdî'ye göre insanda biri küllî (Allah vergisi/potansiyel), diğeri fiil anında işlev kazanan cüz'î olmak üzere iki irade vardır. Eş'arî de ise kulun iradesi lafzi ya da sembolik düzeydedir.

6-Mâtürîdîlik'te insanın cüz'î iradesi otonom iken Eş'arî'de Allah tarafından yaratılan ve kulun kontrolünde olmayan bir iradeden söz edilir.

7-Mâtürîdî'de insanın özgürlük alanı ve sorumluluğu açıkça bellidir. Eş'arî'de ise cebr-i mutavassıt durumu hakimdir.

8-Mâtürîdî'de kesb, azm-i müsammem (karar vermiş ve bir fiile yönelmiş kast)'dir. Eş'arî'de ise yaratılmış kudretin yaratılmış fiile yakınlaşmasıdır.

Mâtürîdî ahlak nazariyesi, ilahî akıl ve hikmet penceresinden sistematize edilmiştir. Zira Allah'ın iradesi hayra müteveccihtir. O şerri değil, daima hayrı arzular. Bir şey iyi olduğu için Allah tarafından emredilmiş ve kötü olduğu için de nehyedilmiştir.¹⁴⁶ Buna binaen eylem teorisinin ana kavramlarından biri "hikmet"tir. O, hikmet kavramına yaptığı vurguyla Eş'arî'den çok Mu'tezile'ye yaklaşır. Ancak hikmet Mu'tezile'de salah-aslah görüşüne dayandırılırken Mâtürîdî'de farklı bir çerçeveye yerleştirilir. Zira Allah Teâlâ dilerse kulunu sınamak için aslah olmayan bir durumla karşı karşıya bırakabilir. Sınamanın kendisi de bir hikmete dayanır. İmam Mâtürîdî, iyi ve kötü terimlerinin yaratılan şeylerin taşıdığı vasıflar olduğunu, soyut yaratmanın etik değerlerle nitelenemeyeceğini belirtir. O, bu konuda Eş'arî gibi düşünür.¹⁴⁷

Mâtürîdî, Mu'tezile ve Eş'arîyye'nin aksine her hangi bir ilahî sıfatı kuramın merkezine yerleştirmeyerek Allah-insan ve Allah-evren ilişkisi muvacehesinde tutarlı ve mutedil bir teori geliştirmeye çalışmıştır. O, Allah'ın mutlak kudreti ve iradesini sarsacak bir yaklaşımdan özenle kaçınır. Mâtürîdî düşüncede, bu husus kırmızı çizgidir. Fakat Eş'arîlik'in aksine kudret-i ilahî, rasgele işler yapıp hikmetten uzak zorbalık üreten bir işlev görmez. Her şeyi kuşatan ilahî bilgi ve hikmet, ulûhiyete yaraşır bir şekilde Allah'ın fiillerinde etkindir. Yine Eş'arîyye'den farklı olarak kullarına güçlerinin yetmeyeceği şeyleri teklif etmeyeceğini, iyinin ve kötünün, güzelin ve çirkinin bilinmesinde aklın belirleyici olduğunu, yeryüzündeki misyonunu gerçekleştirebilmesi için insana kudret, irade, bilme ve eyleme yetilerinin verildiğini savunması; onun insanı dikkate alan, insana daha yakın bir Allah tasavvuruna sahip olduğunu göstermektedir.

İmam Mâtürîdî her ne kadar Cebriyye, Mu'tezile ve Eş'arîyye arasında orta yolcu bir tutum alarak insanın hürriyetini daha açık hâle getirdiyse de takipçileri arasından çekince taşıyanlar hatta bazı hususlarda ona itiraz edenler çıkmıştır. Örneğin Pezdevî (öl. 493/1100) fiille birlikte tek bir gücün bulunduğunu savunarak geleneksel görüşten kopmak istemediğini belli etmiştir.¹⁴⁸ Ancak Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve peşinden gelen Necmeddin en-Nesefî ile birlikte onun özgür irade doktrini kalıcı hâle gelmiştir.¹⁴⁹ Şayet İslam tarihinde -özgürlük nosyonu başta olmak üzere- Mâtürîdî'nin dillendirdiği düşünceler daha geniş ölçekte etkinlik kurabilseydi düşünce tarihimiz farklı bir şekilde inkişaf edebilirdi. Haleflerinin onun düşüncelerini daha ileriye taşıyamayışı, sayılarının azlığı, çeşitli tarihsel ve politik nedenlerle kamu gücünü arkasına alamayışı, Mâtürîdî ekolün gelişim seyrini menfi yönde etkilemiştir.

SONUÇ

Özgürlük, insanın istese de vazgeçemeyeceği ontolojik bir özelliğidir; insan olmanın, dünyalı olmanın, yaşamanın ve inanmanın vazgeçilmez gereğidir. Özgürlük, teknik ve kavramsal çatışmalarla paradigmatik çarpışmaların kısılcığında çözülebilecek bir mesele olmaktan uzaktır. Mükellef ve müşerref bir varlık olan insanın nitelikleriyle ilahî kudret ve

¹⁴⁶ Adnan Güriz, "İrade Hürriyeti 1", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 22-23/1-4 (1965-1966), 635-673.

¹⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 312; Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, 230-233.

¹⁴⁸ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 165.

¹⁴⁹ Rudolph, *Semer Kant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı-Mâtürîdî*, 529-530.

sıfatların yarışırılması, yöntemsel handikaplar üretmektedir. Varoluşsal bakımdan kıyaslanamayacak varlıkların (Allah-insan) imkân ve kabiliyetleri üzerinden yürütülen bir özgürlük tartışması sonuç vermeyecektir. Nasları anlayıp yorumlarken ilahî olanla insani olanın sınırlarını açıkça belirtmek ve fakat tanımlı bir mahluk olarak insanı hiçleştirmemeye özen göstermek önemlidir.

Kur'an âyetleri bir yandan ilahî irade ve kudretin her şeyin üzerinde gözetleyiciliğine vurgu yaparken diğer yandan insanın fiilini seçebilecek kadar özgürlüğüne dikkat çeker. Hâl böyleyken İslam düşünce tarihinde kelâmcılar, kendi disiplinleri ve temel prensipleri gereği konuyu belirli sınırlar ve kavramlar çerçevesinde incelemiştir. Kavramların kaynağı öncelikle Kur'an'dır. Fakat kavramlara yüklenen önsel anlamlar, genel kabuller ve kalın hatlarla çizilen kırmızı çizgiler, mezheplerin belirli kalıplara hapsolmasına yol açmıştır. Bütün tenkitlere rağmen her biri entelektüel bir anlama çabasına karşılık gelir. Bu bakımdan değerli ve önemlidir.

Mu'tezile'nin Allah'ın kudretini sınırlandırarak onu değersizleştirdiği ve uluhiyete zarar verdiği gerekçesiyle kendi pozisyonlarını belirleyen Eş'arîler, Tanrı'yı ve tanrısal olanı koruma çabasıyla özgürlük meselesinin merkezinden o kadar uzaklaşmışlardır ki ılımlı fakat ılımlı olduğu kadar da karmaşık bir teolojik determinizme yaklaşmışlardır. Bu iki marjinal tarafın yol açtığı teolojik ve felsefi sorunları, uluhiyete halel getirmeden ve fakat insanın hak ettiği hürriyeti de tarif ederek büyük ölçüde çözüme kavuşturan Mâtürîdîlik olmuştur.

Kanaatimizce Mâtürîdîlik'in İslam düşüncesine en önemli katkısı, geçmişten bugüne nice bilim ve düşün insanlarının üstesinden gelmeyi başaramadığı bir meselenin en azından Tanrı-insan münasebeti boyutuna mukni bir izah getirmiş olmasıdır. Konuya Mu'tezile ve Cebriyye'nin uç görüşleri arasında çözüm ararken iki arada bir derede kaldığı söylenebilecek bir ilave yaparak problematik boyutunu artıran Eş'arî düşüncüyü göz önüne alınca, Mâtürîdî'nin açıklamaları çok kıymetlidir. Onun, Eş'arî'nin kesb nazariyesini insan lehine revize ettiği ve üzerindeki müphemlik bulutlarını nispeten izale ettiği söylenebilir. Mâtürîdî, Eş'arî'nin çağdaşı olmakla birlikte bu iki düşünürün birbirinden haberli olduklarına dair bir kanıt mevcut değildir fakat aynı problem etrafında farklı çözümler üretmeleri ve temel meselelerde örtüşmüş olmaları manidardır. Denilebilir ki Mâtürîdî, tarihin aynı kesitinde fakat farklı bir coğrafyada konuyla ilgili daha somut ve tutarlı bir nazariye geliştirerek Eş'arî'nin yarım bıraktığını tamamlamıştır.

Mukayyet de olsa insandan esirgenecek özgürlük, dinî sistemin çökmesi anlamına gelecektir. Bu durumda insan, Yunan mitolojisindeki gibi tanrıların oyuncağı ve eğlencesine dönüşecektir. Oysa İslam inancında ne Tanrı ne de insan tasavvuru buna müsaittir. Allah Teâlâ hakîm, insan ise azizdir.

Kaynakça | References

- Akbulut, Ahmet. "Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (ts.), 129-156.
- Ardoğan, Recep. *Temellerden Topluma - Kelâm İlminde Sosyal Açılımlar*. İstanbul: Noya Yayınları, 2016.
- Ardoğan, Recep. "Kelâmî Açından Birey-Siyasi Güç İkileminde Bireysel Özgürlük". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2012), 1-38.
- Armstrong, Karen. *A History of God-From Abraham to the Present: The 4,000-Year Quest for God*. b.y., 1993.
- Arpaguş, Hatice K. "İmam Mâtürîdî'ye Göre İnsanın Fiilleri". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîyye Geleneği, Tarih, Yöntem, Doktrin*. ed. Hülya Alper. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Ay, Mahmut. "Eş'arî Kelâmında İnsanın Sorumluluğu". *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004). 91-107.
- Aydın, Salih. *İslam Düşüncesi II*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016.
- Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir. *Usûlu 'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1346/1928.
- Bâkılânî, Kâdî Ebubekir Muhammed bin Tayyip. *Kitâbü't-Temhidü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*. thk. İmadüddin Ahmed Haydar. Beyrut: y.y., 1987.
- Berofsky, Bernard. *Nature's Challenge to Free Will*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Beyazîzâde Ahmet Efendi. *el-Usûlü'l-münîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe*. thk. İlyas Çelebi. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1437/2016.
- Biçer, Ramazan. *İmam Mâtürîdî*. İstanbul: Erdem Yayınları, 2018.
- Biçer, Ramazan - Sezgin, Osman. "Teo-Psikolojik Açından Mâtürîdî'de İrade Özgürlüğü". *Bilig* 80 (2017), 239-263.
- Buğdacı, M. Sait. "Nöroteoloji Mi Neoteoloji Mi?". *Güncel Kelâm Tartışmaları*. ed. Mehmet Bulgen - Enis Doko. 183-197. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-Târifât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kahire: Dârü'l-Fazilet, ts.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Ebi'l-Meâlî İmâmu'l-Harameyn. *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli l-i 'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Mûsa. Mısır: y.y., 1950.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Ebi'l-Meâlî İmâmu'l-Harameyn. *Lüma 'u'l-edille fi kavâ 'idi Ehli 's-Sünne*. nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Kahire: 1965.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Ebi'l-Meâlî İmâmu'l-Harameyn. *el-Akâdetü'n-Nizâmiyye*. thk. Muhammed Zahid el-Kevserî. Mısır: y.y., 1948.
- Düzgün, Şaban Ali. *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Ebü Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhü'l-Ekber*. İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri. nşr. Mustafa Öz. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî. *Kitâbü'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyği ve'l-bid'a*. thk. Hammûde Zekî Gûrabe. Beyrut: y.y., 1953.
- Evkuran, Mehmet. *Sünni Paradigmayı Anlamak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Frank, Richard M. "Klasik İslam Kelâmında Ahlaki Yükümlülük". çev. Fethi Kerim Kazanç. *Din Felsefesi Açısından Mu 'tezile Gelen-ek-i II*. Ed. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Gazzâlî, Ebü Hamid. *el-İktisâd fi l-i 'tikâd*. thk. İnsaf Ramazan. Beyrut: 1423/2003.
- Gölcük, Şerafeddin. *Bakılânî ve İnsanın Fiilleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Güriz, Adnan. "İrade Hürriyeti 1". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 22-23/1-4 (1965-1966), 635-673.
- Harpûtî, Abdüllatif. *Kelâm Tarihi*. haz. Muammer Esen. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Harpûtî, Abdüllatif. *Tenkîhu l-keâm fi akâidi ehli l-İslam*. haz. Fikret Karaman. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları 2016.
- Hanefi, Hasan. *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih, Eleştirel bir Bakış*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul:

- Ayıışığı Kitapları, 2000.
- İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed b. El-Hasen. *Mücerredü Makâlâtî's-şeyh Ebi l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: y.y., 1986.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. *Menâhicül-edille*. nşr. Mahmud Kasım. Kahire: 1964.
- İbn Teymiyye, Ebu'l Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmuatü'r-Resâili l-Kübrâ*. Kahire: Mektebetü'l-Mısıriyye, 1905.
- Fettâh, İrfan Abdülhamid. "Ebü'l-Hasan Eş'arî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 3 Aralık 2019.
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer. *et-Tebisîr fi'd-dîn ve temyîzi l-fırak en-nâciye ani l-fıraki l-hâlikîn*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1403/1983.
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer. *Akîde, Classical Islamic Theology: The Ash'arites, Text and Studies on the Development and History of Kalâm*. nşr. Richard M. Frank. Ashgate, y.y. th.
- Keskin, Mehmet. *Eş'arîliğin Teşekkül Süreci*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Kader*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Kılıç, Recep. *Ahlakın Dinî Temeli*. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Koloğlu, Orhan Şener. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîyye Mezhebi*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Kubat, Mehmet. "Eş'arî Ekolünün Öncüsü Olarak Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Kelâmî Görüşleri". *İslamî İlimler Dergisi* 7/13, 21-47.
- Kubat, Mehmet. "Kelâmın Etkinliği ve İşlevselliğini Yitirmesinin Ana Nedenleri Üzerine Bazı Tespitler". *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri*. haz. Bülent Ünal - Bülent Baloğlu. 159-170. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. Mısır: Dârü'l-Câmiati'l-Mısıriyye, t.s.
- Mebruk, Ali. *Teolojiden Tarih Felsefesine Nübüvvet*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2014.
- Memiş, Murat. "İlahî İradenin Yaratılmışlığı Sorunu". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 231-260.
- Mert, Muhit. *Kelâm Tarihinin Problemleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tebisratu'l-edille*. thk. Claude Salamé. 2 Cilt. Dimeşk: Institut Français de Damas, 1993.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tebisratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Muhammed el-Enver Hamid İsa. Kahire: y.y., 2011.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- O'leary, De Lacy. *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*. çev. Yaşar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın. İstanbul: y.y., 2003.
- Ödemiş, Mehmet. *Kelâmî Açından Nörobilim Verileri Bağlamında İrade Özgürlüğü*. Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Öner, Necati. *İnsan Hürriyeti*. Ankara: Vadi Yayınevi, 1995.
- Özcan, Hanifi. "Türk Din Anlayışı: Mâtürîdîlik". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. haz. Sönmez Kutlu. Ankara: Otto Yayıncılık, 2011.
- Özdemir, Metin. "Çağdaş İslam Düşünürleri Açısından Özgürlük Sorunu". *İnsanı Yeniden Düşünmek - Modern Düşüncede Temel Tartışmalar*. ed. Lütfi Sunar - Latif Karagöz. 223-264. Ankara: İlem Yayınları, 2019.
- Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdilkerim. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1979.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn. *el-İşâre fi usûli'l-keâm*. haz. Ulvi Murat Kılavuz - Serkan Çetin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn. *Meâlimu usûli'd-din*. çev. Nadim Macit. Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1996.

- Râzî, Fahreddîn. *el-Muhassal*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: y.y., 1978.
- Râzî, Fahreddîn. *et-Tefsîrû'l-kebîr*. nşr. Abdurrahman Muhammed. 30 Cilt. Kahire: 1962.
- Rudolph, Ulrich. *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı-Mâtürîdî*. çev. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Sabri, Mustafa. *Mevkîfu'l-beşer tahte sultânî'l-kader*. Kahire: y.y., 1352.
- Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekir. *el-Bidâye fî usûli'd-din*. thk. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1995.
- Sarıkaya, Berat. *Genlere Müdahale - İlahi Kader İlişkisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2014.
- Sülün, Murat. *Kur'an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2015.
- Sübki, Ebû Nasr Tacüddîn Abdülvehhâb. *es-Seyfü'l-meşhur fî şerh-i Akâidet-i Ebî Mansur*. thk. Mustafa Saim Yeprem. Ankara: 2011.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tacüddin. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Seyyid Kilânî. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Mârife, 1975.
- Tritton, Arthur Stanley. *İslam Kelâmı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1983.
- Teftâzânî, Sâdüddin. *Şerhü'l-Akâid*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Turhan, Kasım. *Kelâm Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2003.
- Watt, William Montgomery. *İslami Tetkikler, İslam Felsefesi ve Kelâmı*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1968.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri Müslüman, Hristiyan, Yahudi Kelâmı*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitapevi, 2001.
- Yazıcıoğlu, M. Said. *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti*. Ankara: Akid Yayınları, 1988.
- Yeprem, M. Saim. *İrade Hürriyeti*. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *İslam Dini ve Mezhepler Tarihi II - İslam Akâid Sisteminde Gelişmeler*. haz. Turhan Yörükân. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015.
- Yüksel, Emrullah. *Sistematik Kelâm*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.