



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

KELÂM GELENEĞİNDE EF'ÂL-İ İBÂD İLE İLİŞKİLİ TEORİLER

THEORIES ASSOCIATED WITH AL-AFÂL AL-İBÂD IN THE ISLAMIC KALAM TRADITION

Bayram ÇINAR

Dr., Gazi Mesleki Eğitim Merkezi kocacinarby@gmail.com,
orcid.org/0000-0002-4886-7610

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 20 Nisan 2021 / 20 April 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Mayıs 2021 / 25 May 2021

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2021 / 25 July 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz / July – Autumn 2021

Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 932-956.

Cite as / Atıf: Çınar, Bayram. “Kelâm Geleneğinde Ef'âl-İ İbâd İle İlişkili Teoriler [Theories Associated With al-Afâl al-Ibâd in the Islamic Kalam Tradition]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/2 (Temmuz/July 2021), 932-956.

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

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Öz

İslam kelâmında *ef'âl-i ibâd* olarak kavramsallaştırılan insan fiillerinin dini statüsü konusunda, farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Farklı mezheplerin insanın eylemlerine ilişkin yorumları, onların teolojik kabullerine göre insanın statüsünü de belirler. Söz konusu ekollere göre, teolojik bağlamda insan nedir (?) sorusuna karşılık gelen anlayışları, onların insan fiillerine ilişkin bu yargılarının bir sonucudur. *Ef'âl-i ibâd* ile bağlantılı İslam geleneği içerisinde üç temel yaklaşım olduğu görülür. Bunlardan ilki Cebrî teolojik yorumdur. Cebrîyye, insana nispet edilen tüm eylemlerin gerçek öznesinin Allah olduğu anlayışı ile insana söz konusu eylemlerin nispetinin sadece gramatik olduğunu iddia eder. Onlar dil yetersizlikleri sebebiyle söz konusu eylemlerin insan ile ilişkilendirildiği görüşünü ortaya atmışlardır. Buna göre, *gereke pozitif gerekse negatif hiçbir eylemin insana nispeti hakikaten olamaz, bu nispet ancak mecazendir*, tezini savunmuşlardır. Onlar bu görüşleri ile önemli oranda İslam Ahiret inancı ile uzlaşması mümkün olmayan iddialarda bulunmuşlardır. Bu görüşe göre, insan eylemlerinden dolayı azabı ve mükâfatı hak edemez. Allah dilediğini cennete dilediğini ise cehenneme koyar. Konuya ilişkin ikinci görüş tefvîz olarak ifade edilen Mu'tezilî tezdîr. Onlar, Allah'ın insana belirli özellikler vermiş olduğunu, insanın da bu özellikler ile özgürce eylemede bulunma imkânı yakaladığını varsaymışlardır. İnsan iyi ya da kötü eylemi kendi tercihi ile yapar. Bu edimleri sebebiyle de insan Ahiretteki durumunu kendisi belirler tezini savunurlar. Mu'tezilî tez insan sorumluluğu konusunda başarılı görülsün bile onların insanın eylemlerinin yegâne öznesi olduğu şeklindeki düşünceleri İslam inancı açısından düalist bir tanrı anlayışını gündeme getirmiş ve Mu'tezilî ekol bu bağlamda eleştirilmiştir. *Ef'âl-i ibâda* ilişkin üçüncü ve son tez ise ilk iki tezin çözüm getirmekte yetersiz kaldığı alanlarda çözüm önerisi geliştirmek amacıyla ortaya çıkmış ara çözümlerdir. Bu tez *kesb* teorisi olarak meşhur olmuş bir tezdîr. Tezin tarihi daha eskilere dayansa bile İslam kelâm geleneğinde Eş'arî (ö. 324/935) ve Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) kavramı yeniden yorumlamaları ile alanda yaygınlığı artmıştır. Bu tez, tek kuram iması uyandırsa bile, kavrama ilişkin yorumlar farklılık gösterir. Bu yönüyle Eş'arî'nin *kesb* yorumu Mâtürîdî *kesb* yorumundan farklıdır. Bu çalışmada İslam teolojik geleneğinde *ef'âl-i ibâda* ilişkin söz konusu üç tez ele alınarak tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ef'âl-i ibâd, Cebr, Tefvîz, Kesb.

Abstract

Different approaches have been put forward on the religious status of human acts that are conceptualized as al-afâl al-ibâd in the Islamic kalam. The interpretation of different sects of human actions also determines the status of man according to their theological acceptance. According to the schools in question, their understanding of what is a human (individual) (?) In the theological context is a result of these judgments about human acts. It is seen that there are three basic approaches within the Islamic tradition associated with the Ef'âl-i ibâd. The first of these is the Jabri theological interpretation. With the understanding that God is the real subject of all actions attributed to man by force, he claims that the proportion of actions in question to man is only grammatical. They put forward the view that the actions in question are associated with human beings due to language deficiencies. According to this, they defended the thesis that neither positive nor negative action has a proportion to human beings, this proportion is only a metaphor. With these views, they made significant claims that could not be reconciled with the belief in the Islamic afterlife. According to this view, man does not deserve punishment and reward for his actions. Allah puts whatever He wills in Paradise and whatever He wills in Hell. The second opinion on the subject is the Mu'tazilite thesis, which is expressed as tafwid. They have given human beings certain characteristics by God, and these features enable human beings to act freely. Man does the good or bad action by his own choice. Because of these actions, they defend the thesis that man himself determines his state in the hereafter. Even though the Mu'tazilian thesis is considered successful in the subject of human responsibility, their idea that human beings are the sole subject of their actions brought up a dualist understanding of god in terms of Islamic belief and the Mu'tazilian school was criticized in this context. The third and the last thesis on al-afâl al-ibâd are intermediate solutions that emerged in order to develop a solution proposal in areas where the first two theses were insufficient to solve. This thesis is a famous thesis as the theory of kasb. Even though the history of the thesis goes back to earlier times, it is a view that has increased widespread in the field with the reinterpretation of the concept by Al-Ash'arî and al-Mâtürîdî in the Islamic kalam tradition. Even if this thesis implies a single theory, interpretations of the concept differ. In this respect, the interpretation of Eş'arî's kasb differs from the interpretation of Mâtürîdî kasb. In this study, the three theses in question regarding al-afâl al-ibâd in the Islamic theological tradition will be discussed.

Keywords: Kalam, al-afâl al-ibâd, Jabr, Tafwid, Kasb.

Extended Abstract

Different approaches have been put forward on the religious status of afâl-al ibâd, which is a source of human responsibility in the Islamic theology tradition. Throughout the process, the interpretations of different sects regarding human actions were reflected in the theological discourses of these schools. For, these theological interpretations also determined their approach to man's responsibility in the universe. According to the schools in question, their views on the position of man in the universe in a theological context have been related to the meaning they attribute to human acts. In this context, the answers given by the schools in question to the question of what is human are a result of their judgments about human actions.

On a theological ground where the possibilities provided by religious texts, the theological methods and priorities of the schools are determinant to a great extent, the evaluations of the schools regarding human have also differed. In this context, a theological reading claiming that man is the subject of his own actions is different from schools that do not approve of man being a subject in his own actions. This basic theological acceptance is capable of determining the position of the individual in the universe. In this respect, it is impossible to expect a strong expression of human responsibility in a theological reading that does not grant freedom to the individual in his actions. On the other hand, it should not be forgotten that these theological claims have the potential to determine human approaches to self-awareness as well. It can therefore be theologially assumed that these theological presuppositions govern perceptions of man in the Islamic theological tradition, and that this set of perceptions produces an average Muslim individual. In the differing perceptions of the schools, there is a tendency for marginal groups to emerge. For this reason, it has been observed that the existence claims of some schools, which are concentrated in different periods of history, have weakened considerably in other periods of history. The schools that convince the social layers of their claims and persuade them have found more powerful interlocutors in the society with each passing day.

It is seen that; there are three basic approaches within the Islamic tradition associated with the afâl al- ibâd. The first of these is the Jabrî theological interpretation. According to the interpretation of this theological school, it is assumed that the real subject of all actions attributed to man is God. With this theological understanding, they claim that the proportion of actions in question to man is merely figurative statements. They thought that the actions in question were associated with human beings due to the expressive deficiencies of the language, and they expressed it this way. According to their claims; It is impossible for any action, both positive and negative, to actually be proportionate to human beings. They defended the thesis that a qualification in this direction cannot be an expression of truth, this expression and proportion can only be figuratively. With these views of the Jabrî school, they made claims that cannot be reconciled with the belief of Islam in the hereafter, and displayed an image that is far from being able to explain the responsibility of man in the universe with these theological interpretations. According to this view, man does not deserve punishment and reward for his actions. Allah puts whatever He wills in Paradise and whatever He wills in Hell.

The second view on the subject is the Mu'tazilî thesis conceptualized as tafwid. This theological interpretation has taken a theological attitude closer to explaining man's responsibilities in the universe. Mu'tazile made theological interpretations with the understanding that God gives certain characteristics to human beings and that these features allow human beings to act freely. They assumed that human beings do good or bad deeds of their own choice, and that they have a free potential in this regard, and that this area of free action is the basis of human responsibility. Therefore, they defended the thesis that the individual himself determines the situation of the human being in the hereafter by realizing his own choices in the field of free action. With these theological interpretations, it can be said that the Mu'tazilian thesis has achieved a certain degree of success in making sense of human responsibility. On the other hand, even if they are seen as successful in human actions; their thoughts that man is the sole subject of their own actions brought to the agenda a dualist understanding of god in terms of Islamic belief, and the Mu'tazilî school was seriously criticized by its interlocutors in this context.

The third and last thesis on afâl al- ibâd has emerged with the aim of developing a solution proposal in theological fields where the Mu'tazilî and Jabrî thesis are insufficient to produce solutions. By its very nature it promises an intermediate solution aimed at reconciling two extreme theological interpretations. This thesis has been conceptualized into the form of kesb theory and has become a

common solution proposal in the Islamic theological tradition. Although the date of the thesis points to a rather early time period, the spread of the theory in question as a discourse in the Islamic theological tradition was only after the 10th century. More than one interpretation of the Kesb theological interpretation has been made in the Islamic theological tradition. One of these comments was made by al-Asharî and the other by al-Mâtûrîdî. Different interpretations of the concept have allowed different theological components to come to the fore, and this has created a rich theological language. The problem-solving capacity of Kasb's theory has been linked to its theological components.

Giriş

İslam teolojik geleneğinde insan fiillerine ilişkin değerlendirmeler, dinin nelîği ve niçinliğı aksenli bir okuma çabalarının parçasıdır. Bu sorun etrafındaki yorumlar farklı dindarlık algılarının ortaya çıkmasında başat rol üstlenmiştir. Öte yandan İslam dindarlarının insan fiillerine duyduğu ilgi sonradan ortaya çıkmış bir teolojik tartışma olmayıp, Hz. Peygamber döneminde de insanların ilgi duydukları bir teolojik zemin olmuştur. İnsan edimlerine ilişkin merakın ilk kuşak İslam inananları arasında bulunduğu, bu merakın sonradan oluşmadığını tespiti ek olarak, insan fiilleri ile Ahirette karşılaşacağı sonuç arasında, bir gereklilik ilişkisinin olduğuna da yine söz konusu ilgileri anlaşılır kılar. İlk kuşak Müslümanlar dünya hayatı ile Ahiret hayatı arasında pozitif bir korelasyon olduğunu varsaymış, bunu farklı vesilelerle görünür kılmışlardır.¹ *Ed-dünya mezrau'l- ahire* onların varsaydıkları bu ilişkiyi gösteren bir izlektir.

Fakat özellikle mezhepleşme sonrası dönemde konuya ilişkin söylemlerde nassın berrak söyleyişini yerini bulanık teolojik ifadelerle bırakmıştır. İdeo-teolojik yorumlar bazen siyasal çevreler tarafından topluma pompalanmış, bazen de söz konusu bu siyasal çevreler tarafından desteklenmiş görünüyor. Cebri kader anlayışının Emevî iktidarları tarafından himaye gördüğü dile getirilmiştir. Bu bağlamda siyasal ideolojiye paralel ilk organize ekolün, Cebriyye olduğu varsayılmıştır. Bu ekole muhalefet niteliği taşıyan tefvîz görüşünün de Cebri görüşe muhalefet amacıyla siyasal iktidarlar tarafından desteklendiği ifade edilmiştir. Bu iki zıt yaklaşımın çözüm üretmekte yetersiz kaldığı teolojik zeminde sorunlara daha makul çözümler üretmek iddiası ile kesb teorisinin farklı yorumları süreç içerisinde ortaya çıkmıştır. Buna göre en az iki kesb okuması olduğu görülen teolojik zeminde, Eş'arî kesb yorumu Cebri akıma yakın bir seyir takip ediyorken, Mâtûrîdî kesb yorumu tefvîzci akıma daha yakın bir duruş sergilemiştir.

1. Cebri Teori

Allah'ın mutlak irade ve kudreti karşısında insan iradesinin ve kudretinin konumunun dini tespiti, insana fiilleri sebebiyle dini sorumluluk atfetmek amacına dönüktür. Bu tartışma, insanın evrendeki konumunu belirlemeye dönük olduğu gibi, dinin insanın dünyasındaki

¹ el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sahib Muslim* thk. Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-'Arabî, ts.), 4/2040 (no. 2648).

konumunu da belirleyen bir tartışmadır. İnsan iradesinin fiillerine etkisini var mıdır (?) var ise bunun oranı nedir tartışmaları, İslam kelâm geleneğinde uzun yüzyıllar içinde ancak şekillenmiştir.

İnsan fiillerine ilişkin Cebrî yorumun kendine İslam geleneği içerisinde dayanaklar bulunduğu, konuya ilişkin ayetlerin yorumundan kaynaklanan teolojik okuma biçimlerinin ve bazı rivayetlerin ilham verici olduğunu söylemek icap eder. Dolayısıyla bu kader okumasının kültürel köklerden yoksun olduğunu söylemeye imkân olmadığı gibi, sosyal ve siyasal zemin de bu ekolün teolojik tezinin beslendiği kaynaklar olduğu söylenebilir.² Öte yandan İslam geleneğinde bu sosyo-kültürel zeminde insan fiillerine ilişkin ilk organize söylemin Cebrî okuma olduğu varsayılmıştır.³ Sahabe'nin temsil ettiği görüşün geleneksel kalıplar içinden süzülerek gelen ve önemli oranda Hz. Peygamber'in anlayışını yansıtan yaklaşımı ise organize bir yapıyı temsil etmediği için bu değerlendirmenin dışında tutulmuştur. Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) değerlendirmesine göre onların temsil ettiği anlayış Cebrî görüşten önce ve ondan farklı olduğu şeklindedir.⁴ Buna ek olarak Cebrî kader okumasının Emevî siyasal iktidarının, meşruiyet talebi ile birlikte düşünülmesi gerektiği telkin edilmiştir. Buna göre, siyasal iktidarın “*bi'zi siz'in başımıza Allah getirdi, size düşen ise Allah'ın tercihine saygı duymak ve itaat etmektir*” temelli bir retorik, teolojik bir varsayım olarak alanda varlık göstermiştir. Söz konusu bu siyasal söylemin Cebrî kader yorumuna temel teşkil ettiği varsayılır. Bununla bağlantılı olarak Abdülmelik b. Mervân'ın (ö. 86/705), Hasan el-Basrî'den *ef'al-i ibâd* konusunda beklediği okuma biçimi de kaderin Cebrî yorumudur.⁵

İslam kelâm geleneğinde konuya ilişkin organize ilk söylemin Cebrî iddia olduğu, İslam Kelâm geleneğinde varsayılmıştır. Onlar (Cebrîyye) *ef'al-i ibâdın* insana nispetini mecazî görür.⁶ Buna göre; insana nispeti yapılan hiçbir edimin gerçekte faili insan değildir.⁷ Aslında bu edimler Allah'a aittir ve Allah tarafından icra edilir fakat bir dil alışkanlığı olarak söz konusu fiiller insana nispet edilir. İnsana bu fiillerin nispetinin suya akmanın, havaya atılan taş düşmenin nispetinden bir farkı yoktur.⁸ İnsanın buradaki teolojik pozisyonu, gramatik olarak cümledeki konumu gibi aslında nesne ya da mefuldür. *Tevlid* ve *tevellüd* dolayısıyla, konuya ilişkin insanın oluşturduğu dil de bu yüzden kurgusaldır ve gerçeğin sadece yarısını gösterir, diğer yarısını ise perdeler. Aslında konuya ilişkin dilin pasif olması bu ekole göre gerçeği ifade etmeye daha yakın ve bu teolojik durumu ifade etmek için daha uygundur.

² Bayram Çınar, “Kelâm Geleneğinde Kesb Teorisi”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2021), 129–148.

³ Çınar, “Kelâm Geleneğinde Kesb Teorisi”, 129–148.

⁴ Mehmet Kubat, “Kadere Dair İki Risâle (Abdülmelik B. Mervân'ın Hasan el-Basrî'ye Gönderdiği Mektup ve Hasan el-Basrî'nin Abdülmelik B. Mervân'a Gönderdiği (Cevabî) Mektup)”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (2008), 351–374.

⁵ Kubat, “Kadere Dair İki Risâle (Abdülmelik B. Mervân'ın Hasan el-Basrî'ye Gönderdiği Mektup ve Hasan el-Basrî'nin Abdülmelik B. Mervân'a Gönderdiği (Cevabî) Mektup)”, 351–374.

⁶ Mahmut Ay, “Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, *Eskişen* 31/ (2015), 25–50.

⁷ Bayram Çınar, “‘Bu Ümmetin Mecusileri Kaderiyedir’ Hadisinin Mu'tezilî Yorumu Bir Eş'arî Apolojisi mi?”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/ (2020), 86–101.

⁸ Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden, 1980), 279.

Ali yürüdü–cümlesi bu anlayışa göre; aslında *Ali yürütüldü* şeklindedir. Burada özne gizlidir ve söz konusu eylemin her hangi bir varlığa nispeti yoktur. Cebrî teolojik okumada dinin burada özne olarak tanrıyı önerdiği varsayılır. İlk cümlede özne ve yüklemden ibaret olduğu varsayılan bu cümleyi bu anlayış temelinde öğelerine ayırdığımızda karşımıza çıkan resim; *Allah Ali'yi yürüttü* şeklinde bir yapıya dönüşür. Bu ikinci durumda *Al*'nin eylemin öznesi ya da faili olduğunu söylemek, ilkinde olduğu kadar kolay değildir. Bu durumda *Ali* ögesi asıl özne olan *Allah*'ı gizleyen paravan bir ögedir. Görüldüğü kadarıyla fiilin ona nispeti de mecazîdir. Zira denklemin öğelerine yakından bakıldığında *Allah* ögesinin de cümlede var olduğu görülecektir. Ve bu öge diğer öğelerle doğası itibariyle eşit bir öge de değildir. Belirleyici ve şekillendirici merkezi bir ögedir.

Bu yüzden Allah'ı merkeze alan Cebrî teolojik okumayla cümleye yeniden döndüğümüzde; cümlede özne *Allah*, insanı temsilen *Ali*, tümleç ya da nesne, eylemin kendisi olan yürümek ise cümlenin fiili ya da yüklemidir. Görüldüğü üzere, bu gramatik okumada; cümlede değişen insanın edimler karşısındaki konum ve pozisyonudur gibi gözükse de bu teolojik okumanın temsil ettiği şey, yaşamın hiçbir aşamasında denklemde varsayım dışı tutulamayacak olan tanrının da eklenmiş olduğudur.

Buna göre;

“*Ben konuştum*” cümlesi, bu okuma egzersizde “konuşturuldum” şeklini alır.

“*Sustum*” cümlesi “*susturuldum*” şeklinde bir anlama kavuşur.

Söz konusu egzersizde insanın pozitif eylemlere ilintisi nasıl değişmiş ise, negatif eylemlere ilintisi de aynı oranda değişmiştir. Bu yönüyle Cebrî okuyuşta eylemin insana pozitif nispeti ne ise negatif fiiller için de aynıdır ve farklılık göstermez. Buna göre, insanın pozitif eylemleri sebebiyle ödüle liyakati düşünülmemeyeceği gibi, günahları sebebiyle itham edilmesi de bu teolojik yorumda kolay olmayacaktır. Zira bu durumda; “*ben günah ya da suç işledim*” cümlesi artık literal anlamı dışında bir anlama bürünerek; “*Bana suç işlettirildi*” şekline dönüşür. Bu teolojik, felsefî algı farklılaşmasında insanı mahkeme etmek ve cezalandırmak da mümkün olmayacağı açıktır.

Teolojik bir evren okumasını temsil eden İslam dindarlığının Cebrî kanadında, insanın edimlerinden kaynaklanan bir hak talebi olamayacağı gibi negatif edimlerinden de suçlanması mümkün görünmez.⁹ Bu durumda; insana negatif fiilleri sebebiyle hesap sorulabilmesi, felsefî imkânını kaybeder. *Allah bana günah/suç işletti* şekline dönüşen bir yapıda, insanı söz konusu edimlerinden dolayı hesaba çekmeyi ifade eden Ahiret inancı da bu durumda anlam kaybına uğrayacaktır.

Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025), Cebrî ekolün kudretin zıddına taallukatı olmadığı anlayışında olduğunu, dolayısıyla “bir kudret ne için var ise ancak onun içindir” yargısını paylaştığını kaydeder. Buna göre Cebrîyye; “bir kişi mümin ise kâfir olmaya, kâfir ise de

⁹ el-Hâmedânî Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/724.

mümin olmaya kudretinin olmadığını” iddia eder.¹⁰ Bu teolojik okumada bireyin “ben müminim” ifadesi “kâfir olmaya kudretim olmadığı için zorunlu olarak müminim” anlamı ifade edecektir. Öte yandan kâfir olduğunu söyleyen bireyin de aslında ifade ettiği şey, “küfrü terk etmeye kudretinin olmamasından dolayı kâfir olarak kalmaya yazgılıyım” demiş olmaktadır.¹¹

Gramatik olarak bu cümle nasıl analiz edilir, öğelerine nasıl ayrılır bunu bilmiyorum, bunun önemi de yok zaten. Zira bu düşünceye göre birey edimine sahip çıkmadığı için hukuk doktrini çökmüş, zaten babasız olan suç olgusu, hiçbir suçlunun sahiplenmeyeceği oranda sahipsizdir. Çünkü bu teolojik okumaya göre her durumda fail ya da özne Allah’tır. Zira bu ekole nispet edilen anlayışa göre, onların Allah-insan tasavvuru; “*rüzgâra nispetle yaprağın konumu*” şeklinde olduğu dile getirilmiştir. Bu anlayıştaki bir bireyin ise eyleminin ardında durmasına ve “*ben yaptım*” demesine felsefi ve teolojik olanak yoktur. En iyi ihtimal ile söylenecek olan “*bana yaptırıldı*” şeklinde olacaktır. Tüm bunlardan sonra; “*ben bu yazıyı yazdım*” cümlesinin teolojik olmayan felsefi ifade biçimi, “*bana yazdırıldı*” şeklinde iken, Cebrî aynadan yansıyan teolojik yorumu “*bu bana Allah tarafından yazdırıldı*” şeklinde olması beklenir.

Bu anlayışın İslam dindarlığı içerisinde farklı sorun alanlarına yol açtığı ve İslam’ın öngördüğü din ve insan anlayışı ile örtüşme sorunları gösterdiği için rağbet görmediği iddia edilmiştir. Bu sorun alanlarının başında, İslam’ın Ahiret inancı gelir. Zira insanın Ahiretteki pozisyonunda kulun fiillerin etkisi, Cebrî teolojik yorumda, izah edilememiş görünüyor. Onlara insanın fiile zorlanmış olduğunu ifade etmek amacına dönük olarak, *Cebrî* denilmiştir.¹² Buna göre Cebrîyye, insanı Allah tarafından önceden belirlenmiş işleri yapmaya zorunlu ve mecbur bir varlık olarak görmüştür.¹³ Bu teolojik yaklaşımın insanı görmezden geldiğini düşünen ve onların insanın evrendeki pozisyonunu yeterince takdir edemediğini varsayan çevreler, insan sorumluluğunu, konuya ilişkin algılarının merkezine alan bir söylem geliştirmiştir. İslam kelâm geleneğinde bu teolojik yaklaşım ise tefvîzci okuma olarak isimlendirilmiştir.

Cebrî anlayışa, siyasi-ideolojik yönlendirmelerin perspektif sağladıkları yönündeki iddialar dışarda tutulduğu takdirde; onların söylemlerinin irade ve yaratmasında Allah’ın birliğini koruma ve ona ortak tanımama çabasının rehberlik ettiği söylenebilir. Onlar, tenzih konusundaki aşırı tutumları ile evrendeki tüm eylemleri Allah’ın takdir ve yaratması ile izaha kalkışmaları sebebiyle, İslam dindarlığı içinde insanın sorumluluğunu açıklayamamıştır. Cebrî ekolün insan fiillerini yorumlamak konusundaki teolojik tezi bu yüzden belirli kaotik durumlar içerir. Onların bu kaosu gidermek için tercih ettikleri çözüm önerisi ise Allah’ın ezeli bilgisi ve *keyfe mâ yâşâ keyfe mâ yurid* iradesi ile önceden belirlediği şeylerin, gelecekte vuku bulacak olanı belirlediği yönlü yaklaşımlarıdır. Fakat ortaya çıkan tablo insan çabasını anlamsızlaştıran bir nitelik arz eder. Buna göre onların teolojik yorumunda insanın, Allah

¹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/724.

¹¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/724.

¹² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/724.

¹³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/724.

tarafından yazılmış bir senaryoda kendi rollerini oynadıkları var sayılmıştır.¹⁴ Bu senaryoya göre; Allah'ın itaat etmelerini kararlaştırdığı kulları itaat etmiş, asi olmasını diledikleri de Allah'ın dilediği üzere asi olmuştur. Dolayısıyla bu teolojik kurguya göre evrende Allah'a asi olmaya imkân da yoktur.¹⁵ Bu teolojik yaklaşıma göre şeytan da kendisine verilen rolü oynamıştır.¹⁶ Dolayısıyla onu suçlama imkânı da yoktur. Kendisine yüklenen “*isyanca*” rolünü ifa etmesi sebebiyle aslında Allah'a itaat etmiş olmaktadır. Bu kurguya göre kimin cennette olacağı, kimin cehennemde olacağı mutlak biçimde Allah'ın dilemesine bağlıdır. Bu teolojik yorumda bireyin buna bir dahli olduğundan da bahsedilemez.

Ortaya koydukları tezde ceza ve mükâfat için teolojik bir gerekçe ortaya koyamayan Cebri akıma göre, bireyin Ahiretteki konumunu bireyin kendisi değil, Allah belirler. Bu belirlemede yegâne illet, O'nun mutlak olan dilemesidir. “*Neden falan cennette de filan cehennemdedir*” sorusunun Cebri teorideki cevabı “*çünkü Allah öyle diledi*” den ibaraettir. Bu durumda söz konusu teoriye göre makul bir gerekçeden de söz edilemez.

İnsanın ibadet olarak i'fa ettiği eylemlerin de teolojik bir yorumu bu ekol tarafından yapılabilmemiş değildir. Bu durum dinin anlamı tartışmasına kaynaklık eden teolojik bir sorundur. Teolojik teorilerine makul bir gerekçe bulmayı başaramadıkları için olmalı ki cennet ve cehennemin ebediliğini gerektirecek bir teolojik yoruma gitmeleri de olası olmamıştır. Sonuç olarak, İslam geleneği içerisinde, cennet ve cehennemin ebediliğine muhalefet ederek, geçiciliğini savunan yegâne ekol¹⁷ Cebri akım ile aynılaştırılan Cehmî ekol olmuştur.¹⁸

Kâdî Abdulcebbar kendilerinin asi kulları ve şeytanı suçlayan ifadeler dile getirdiklerinde, Cebri ekol, onların bu isyanlarında suçlu olmadıklarını, dolayısıyla eleştiri yapmakla onlara haksızlık edildiği yönünde kendilerine eleştiriler yapıldığını dile getirir.¹⁹ Onların bu algılarının sebebi *ef'âl-i ibâd* konusundaki yaklaşımları olduğu söylenebilir. Varlığa fiil nispet etmeyen bir akımın, ortaya çıkan edimler sebebiyle onu yargılamasına doğal olarak imkân yoktur. Yine insan fiillerine ilişkin yorumlarının gölgesinde, imanın Allah'ı bilmek, inkârın da O'na ilişkin cehalet olduğunu söylemek durumunda kalmışlardır.²⁰ Onların bu iman anlayışı, insana eylem nispet etmekten kaçınmaları sebebiyledir. Bu bağlamda insan düşen yegâne sorumluluk evrendeki *yegâne fail*²¹ farkına varmak ve ya farkına varamamak aralığında olduğu görülür. Allah'a ilişkin “*el-ma'rife*”, yani farkındalık Cebri akıma göre iman ile inkâr arasındaki ayrımın tümünü ifade eden kavramdır.²²

¹⁴ Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, 280; Kâdî Abdulcebbar, *Şerbu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/724.

¹⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Şerbu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/724.

¹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerbu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/724, 730.

¹⁷ Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, 279; Ebu'l-Hüseyn Hayyat, *el-İntisar*, thk. Nyberg H.S. (Beyrut: Evraku's-Şarkiya, 1993), 12.

¹⁸ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerbu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/210, 3/806.

¹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerbu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/726.

²⁰ Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, 279.

²¹ Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, 279.

²² Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, 279.

Cebrî yönelimin temel iddialarından kabul edilen görüşlerine göre, onların “*kelûn ne fiili vardır, ne fiil üzerinde bir kudreti vardır*” algısında oldukları söylenmiştir.²³ Bu yüzden de onların insana nispet ettikleri fiillerse insanın hür değil, mecbur ve mudtâr olduğuna hükmetmişlerdir. Bu algılarının bir sonucu olarak Cebriyye, yaşamın tüm alanlarında etkin bir tanrısal gücün var olduğunu ve bu tanrısal güç karşısında insanın fiile mecbur olduğunu dile getirir. Evrendeki eylemler bir bütün olarak Allah’a nispet edilince, doğal olarak her türlü şer, zulüm gibi fiillerin Allah’a nispetinde de Cebri ekolde kaçınılmazdır.²⁴ Cafer b. Harb’e (ö. 236/850) nispet edilen bir görüşe göre Cebriyye’nin Allah’a sadece hayrı nispet etmedikleri, şer fiilleri de Allah’a nispet ettiklerini ortaya koyar. Bu durum insana fiil nispet etmemelerinden kaynaklanan bir sebeple, onların evrende vaki olan durumu tasvir ettiklerini ortaya koyar.²⁵ Cebri ekolün Allah’a kabîhi nispet etmesi, Mu‘tezile’nin tenzih doktrinine göre teolojik bir yanlış olduğundan dolayı eleştiriye uğramıştır. Bu iki tenzih anlayışından Cebriyye her türlü fiili yalnız ve yegâne yaratan bir Allah’ı öngörmekteyken, Mu‘tezile; kendisine kabîh fiiller nispet edilemeyen Allah anlayışlarından dolayı kabîhi başka özneye nispet eden bir teolojik yorum öngörmüşlerdir. Fakat unutulmamalıdır ki bu ikici tasavvur Allah’a kabîhi nispet etmez ise de O’nun yaratma alanındaki hükümlerliğini bir başka özne ile paylaşmaktadır. Mu‘tezile’ye göre bu özne insandır.

İslam kelâm geleneğinde bu ekole *Cebri* denilerek, sanki onların insana fiil nispet ettikleri fakat bunun bir zorunluluk altında olduğu gibi bir çağrışım yapar. Oysa Cebri ekolün insan fiillerine ilişkin yorumu, insanın eyleme zorlandığını değil, insanın fiilinin olmadığı şeklindedir. Dolayısıyla zorlanmak icbar edilmek şeklindeki yorum, insana nispi bir sorumluluk yüklemeyi öngörse de Cebri ekolün savunduğu teolojik yorum, teorik olarak da insana bir eylem nispet etmeyi öngörmez. Bu yönüyle Cebri kavramı doğası itibarı ile bir zorlamayı çağırırsa bile, ifade zorlukları sebebiyle gelenekte böyle bir değerlendirmeye gidilmiştir denilebilir. Zira Cebri öngöründe insan, mecazî bir özne bile değildir. Bu detaya işaret edilmesinin nedeni, Eş‘arî kesb yorumunu, Cebri kader telakkisinden ayırmak amacına dönüktür.

Cebri ekol, Allah’ın kaderi olmaksızın hiçbir şeyin vuku bulmasını onaylamadığı için, vukua gelen şeyleri de Allah’ın izini ve rızası ile olduğunu varsayar. Meydana gelen şeylerde ise Allah’ın dışındaki varlığın dahilinin olmadığını öngörür. Bu zihin durumu, onların olanı aklamak yönündeki teolojik bir tutum sergilemelerinin temel nedenidir.²⁶ Mu‘tezile ise onların bu görüşü karşısında, evrende önceden bir belirleme olduğu fikrine şiddetle karşı çıkmıştır.²⁷

Hayyât (ö. 300/913), kendisine Cebri görüş nispet edilen Cehm b. Safvan’ın (ö. 128/745); Allah’ın ilminin ezeli olmadığını savunduğunu söyler.²⁸ Onun bu görüşünün tartışmaya ilişkin sınırlı bir katkısı olsa bile; Cehm b. Safvan’ın tanrı tasavvuruna ilişkin bir

²³ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkef*, 3/806.

²⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/724.

²⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/724.

²⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/726.

²⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/728.

²⁸ Hayyât, *el-İntisar*, 126.

izlenim uyandıran bu teolojik görüşünün konumuz bağlamında yorumu gerekir. Buna göre denilebilir ki âlem hadis olduğuna göre, ona ilişkin ilim de hadistir, zira konuya ilişkin temel kabul ilmin maluma tabi olduğu şeklindedir.

İslam dindarlığında Cebrî ekole duyulan ilginin sınırlılığı onların insan sorumluluğunu (teklif) kendi tezleri içerisinde anlamlı bir zemine oturtamaması ve açıklayamaması ile bağlantılıdır. Bu teolojik anlayışın farklı sorun alanlarına yol açtığı farkına varılıp, İslam'ın kul fiillerine ilişkin öngördüğü değerlendirme ile örtüşmediği tespit edilmiş ve tarihi süreçte ekole duyulan ilgi azalarak, süreç içerisinde muhatap kitlesi tükenmiştir. Sonuç olarak ise bu teolojik yorumun İslam müminleri içerisinde takipçileri kalmamış ve Cebrî ekol Sosyoloji'nin konusu olmaktan çıkarak, 'Tarih'in konusu haline gelmiştir. Onların insan fiillerine yaklaşımlarının doğurduğu sorun alanlarının en başta geleni İslam'ın Ahiret inancı ve insan fiilleri ilişkisinin izah edilememiş olmasıdır.²⁹ Bu teolojik okumanın diğer bir açmazı ise insanı birey olarak evrendeki sair “şeyler”den ayırmayı başaramamış olmasıdır. Oysa insan psikolojik olarak evrendeki sair varlıktan ayrı ve onlardan daha özel olduğunu kabule yatkındır. Cebrî ekol insanın bu psikolojik ihtiyacını da gideremediği için taraftar sorunu yaşayarak varlık sahasında kalmayı başaramamıştır.

Cebrî teoride önceden belirlenmişliği ifade eden ezeli yazgıyı sembolize eden *levh-i mahfuz* kavramındaki önceden belirlenmişliği Ebu Hanife de kabul eder.³⁰ Fakat onun bu kabulü Cebrî kabulden farklıdır. Ebu Hanife'ye göre “*Allah'ın söz konusu bu belirlemesinde, olacak olayların hükmen değil vasfen yer aldığı*” ifade edilir. Ebu Hanife bu algısıyla İslam Ahiret inancını anlamsızlaştıran; kişinin ezelden mümin ve ya kâfir olduğu anlayışına bu ifadeleri ile karşı çıkar.³¹ O, buradan daha ileri bir noktaya giderek, kişinin başlangıçta iman ve küfürden “*sâlim*” olduğunu, kişi sorumlu tutulduğunda, onun teklife karşı edindiği tavrın kişinin Ahiretteki durumunu belirlediğini söyler.³² Onun bu ifadeleri Cebrî ekolün konuya ilişkin tezlerine de eleştiriler içerir.

Mu'tezile, Cebrî ekolü önceden belirlenmiş bir kader anlayışını savunmaları sebebiyle Kaderiye olarak nitelemiştir.³³ Öte yandan İslam geleneği içerisinde, Cebrî ekolün savunduğu tezin tam tersini savunan ve insanın kendi fiillerinin sahibi olduğunu savunan ve “*kaza ve kader bizden (insan) dir Allah'tan değil*” diyen Mu'tezilî ekole de Kaderiye denilmiştir. Bu durum iki zıt kader yorumunun Kaderiye şekliyle nitelenmesine neden olmuştur.³⁴ İslam

²⁹ Ay, “Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, 25-50.

³⁰ Levh-i mahfuz'a ilişkin detaylı bilgi için bkz. Mustafa Yıldız, “Hacı Hasan Hilmi Efendi ve Ravzatü's-Sü'adâ'sı-Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme.”, *Kader: Kelâm Araştırmaları Dergisi* 17/2 (2019), 398–436.

³¹ Ebu H, “el-Fıkhu'l-Ekber, thk. M. Zahid el-Kevserî”, *el-Âlim ve'l-Müteallim, el-Fıkhu'l-Ebsat, el-Fıkhu'l-Ekber, Risâletü Ebî Hanîfe, el-Vasıyye* (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriye li't-Turas, 2001), 63.

³² Ebu Hanife, “el-Fıkhu'l-Ekber”, 64.

³³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/ 722-732.

³⁴ Husemu'd-din Suğnâkî, *el-Kâfî Şerhu'l- Pezdevî*, thk. Fâhru'd-din Seyyid (Mektebetu'r-Ruşd, 2001), 2/731.

kültür geleneğinde birbirine zıt iki ekole Kaderiyye isminin nispet edilmesinin başlı başına bir teolojik zorluk oluşturduğu ise tespit edilmiş bir konudur.³⁵

Sonuç olarak Cebri düşünce bir insan zihin durumu, ruh halidir. İslam'a özgü değil, insana özgüdür. Bu yüzden farklı coğrafyalarda farklı inanç ve dünya görüşüne sahip insan grupları arasında görülmeleri bizi şaşırtmamalıdır. “Şayet havaya atılan bir taş (konuşabilseydi) düşünelseydi, kendi isteğiyle yere düştüğünü söylerdi” cümlesi insanın bu fantastik düşüncelere duyduğu ilgiyi ifade eder. İnsanı sorumluluktan uzak, hesap vermez bir konuma yükseltmeyen bu felsefi yaklaşım, teolojik bir algı olarak İslam geleneği içerisinde temsilciler bulmuş ve bir dönem savunulmuştur. Bu ekolün İslam Ahiret inancını tehlikeye sokan yorumları bir yana hukuk teorisi ve kriminolojik sorumluluklar açısından da tehlikeli bir söylem olduğu söylenebilir.

2. Tefvîz Teorisi

İnsanın kendi fiilinin öznesi olduğunu savunan anlayışa İslam kelâm geleneğinde *tefvîzci* anlayış denilmiştir. Tefvîz kavramı Arapça'da “f-v-d” kökünden türetildiği ifade edilmiştir. Kavramın dini kökeni, Kur'an'ın “Siz benim söylediklerimi sonra anlayacaksınız. Ben işimi Allah'a havale ediyorum. Şüphesiz Allah, kullarını görür, gözetir” mealindeki Mu'min suresi 44. ayetinden kaynaklanır. Fıkıhta “kişinin kendine ait hukukî bir yetkiyi başkasının kullanmasına izin vermesi” anlamına gelir. Kendisine bir iş tevdi edilen vekil anlamına geldiği dile getirilmiştir. Buna göre kendisine iş havale edilene *müfveviz* ya da *müfvevize* denilir.

Kelâm'da kavramın kullanılışı ise *yetkiyi devralmak*, *izin verildiği kadaryla asıl yetki sahibi adına, geçici bir süreyle söz konusu yetkiyi kullanmak* anlamında kullanılır.³⁶ Kelâmî kullanımda asıl yetki sahibi olan ise Allah'tır. Geçici bir süreyle bu yetkinin insana verildiği varsayılır.³⁷ İslam geleneği içinde insana devredilmiş bu yetki, *kulun fiili* olduğu savunulmuştur. İnsanın kendi fiillerinin sahibi olduğu şeklindeki en net yorum da Mu'tezile ekolü tarafından savunulmuştur. Buna göre İslam fırka geleneğinde *tefvîzci* kader yorumunun temsilcisinin Mu'tezile olduğu varsayılmıştır. Bu teolojik ön kabulün gereği olarak Mu'tezile, insanın kendi fiillerinin sahibi olduğunu kabul etmiş ve buna dayalı olarak cennet ve cehennemi insanın edimleri ile hak ettiğini söylemiştir. Dolayısıyla Mu'tezile, Ahiret yaşamı ile insan fiilleri arasında zorunlu bir ilişki olduğunu varsaymış, teklif ilkesi gereği insana Allah'ın ancak onun güç yetirebildiği edimlerden sorumlu tuttuğunu kabul ederek, *teklif-i mâ lâ yutâka* teolojik olarak onaylamamıştır. Çünkü onların temel yaklaşımlarına göre din insan sorumluluğunu anlamlı kılmak için vardır. O halde, insan ancak güç yetirdikleri ile sorumlu tutulursa bu ilişki anlamlı olacaktır. Aksi durum, insan açısından dini anlamsızlaştırdığı gibi, bu durumda insan sorumluluğu da anlam yitimine uğrayacaktır. Zira onlara göre, Allah insan gücünü aşan şeyden sorumlu tutmayacağını taahhüt etmiştir.³⁸ Aksi durum ise Allah'ın adaletini tartışmaya

³⁵ Hilmi Karaağaç, “Kaderiyye/Mu'tezile'nin Mecûsîlikle İthamının Teolojik Arkapları”, *Kader: Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 191–212.

³⁶ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 334.

³⁷ Eş'arî Ebu'l-Hasan, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, 93.

³⁸ el-Bakara 2/ 286.

konu yapar. Zira unutmamak gerekir ki onlara göre insanın hayattaki eylemleri Ahiretteki konumunu belirlemektedir. Mu'tezile, insan edimleri ile Ahiretteki durum arasında sebep-sonuç ilişkisi katılığında determinist bir ilişki olduğunu varsaymıştır.³⁹

İnsan sorumluluğunu çözüm önerilerinin odağına yerleştiren Mu'tezile, hem dinin gerekliliğine bir gerekçe ortaya koymaktaydı hem de insanın Ahiretteki konumunu anlamlı bir yoruma kavuşturmaktaydı. Bu teolojik yorumda belirli oranda başarı sağladıkları da söylenebilir. Fakat özellikle her teolojik çözümde Allah'ı da görmek isteyen insanların onların çözüm önerilerinde tatmin olduklarını söylemek ise mümkün değildir. Zira onlar ısrarlı bir biçimde bu teolojik çözümde tanrının rolünü görmeyi istemektedirler. Mu'tezile ise teorisinde insanın sorumluluğunu gösterdiği oranda Allah'ı göstermekte başarılı değildir. Aslında hem insanı hem de tanrıyı aynı oranda bu denklemde görünür kılmak gerekemeyebilirdi. Zira bu teolojik çözümde amaç tanrıyı görünür kılmak değil, insanın fiillerini dini metinler bağlamında anlamlı bir zeminde göstermek yeterli olabilirdi. Fakat muhataplar ısrarla bunu istemişlerdi. Oysa Mu'tezilî çözümde insan öne çıkmaktaydı çünkü pozisyonuna cevap aranan insandı. İnsanın Ahiretteki durumunu ise dünyadaki edimleri belirlemektedir. Bu teoride tanrı, ise kuralları koyan ve koyduğu kurallar çerçevesinde Ahirette hesabı gören ve yargılayandı. Bu yönüyle insanın eylemlerini yorumlayan bu Mu'tezilî çözümde tanrıya yer verilmediği söylenemezdi. Fakat tanrının teorideki görünürlüğünün insandan daha net olmadığı da söylenebilirdi. Bu normaldi zira araştırmanın konusu insan eylemleriydi. Fakat Mu'tezile bu durumu asla muhataplarına anlatabilme başarısı gösteremeyecekti. Bu algı farkı onların Allah'ın dışında yaratıcı kabul ettikleri şekliye seneviye benzetilmelerine kaynaklık edecekti.

Mu'tezile tarafından temsil edilen ve tefvîz olarak gelenekte algılanan yaklaşım ise insana ayrılan fiil alanında Allah'ın hiçbir etkisinin olmadığını savunduğu ifade edilmiştir. Bu algının sorunları ekolün kendi retorığı içerisinde açığa kavuşacak bir konudur. Buna göre; kendisine ayrılan eylem alanında insan tam anlamıyla özgürdür, Allah'ın kendisine takdir ettiği iradesiyle mümkünler âlemi içindeki dilediği fiili seçebildiği varsayılır. Buna göre insan Allah'ın kendisine verdiği güçle ve evrende yarattığı imkânlar içerisinde eylemini gerçekleştirir. Onlara göre tefvîz de tam olarak bu işbölümüne karşılık gelmektedir. Eylem için gereken tüm yetileri Allah insana bahşetmiştir ve insan kendisine verilen bu potansiyelle eylemlerde bulunmaktadır. Buna göre insan, her ne kadar bağımsız bir biçimde eylemde bulunsa bile ona bu nitelikleri veren Allah'tır. Onlar teorilerinde Allah'a bu noktada yer vermişlerdir. Fakat görüldüğü kadarıyla bu muhataplarını ikna etmekte yetersizdi. İnsan, Allah'ın kendisine açtığı alanda özgür iradesiyle gerçekleştirdiği eylemlerinden sorumlu

³⁹ Bayram Çınar, "İnsanî Eylem-İlahî Fiil İlişkisi Üzerine Bir Diyalogun Kelamî Analizi", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 14/ (2020), 335-363.; Bayram Çınar, "İslam Kelam Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 10/21 (2020), 31-44; Bayram Çınar, "Eş'arî ekolünde Allah tasavvuru", *Erciyes Akademi* 35/1 (2021), 79-110.

tutulmaktadır. Söz konusu eylemin niteliğine göre Ahirette de ödül ya da ceza görür. Onlara bu ödül ve cezayı takdir eden de yine Allah'tır.⁴⁰

Mu'tezilî tez Ahiret yaşamı ile insan fiilleri arasında determinist bir ilişki olduğunu varsaymış bu yüzden de *teklif-i mâ lâ yutâk*'a onay vermemiştir.⁴¹ Çünkü mademki Allah kulluk teorisine göre insanın yapması isteniyor, o halde yapabilecek fiili kulundan istemelidir anlayışı ile *lâ yukellîfullalabu nefsen ille vusaba*⁴² ayetinin sağladığı zeminde, güçlü bir savunma hattı ortaya koydular. Zira onlara göre teklif sorumluluk önerisi demektir. Sorumluluğun olduğu yerde ise hürriyet, bir koşul olarak makuliyetin gereği olarak ortaya çıkar. Dinin hür bireyi muhatap alması, teklif için hür iradenin kaçınılmaz önemini ortaya koymuş ve bu durum onların algılarında belirleyici öneme sahip olmuştur.⁴³

Mu'tezile, konuya ilişkin teolojik yorumunda, Cebrîyye'nin insanın sorumluluğunu gösteremeyen anlayışına karşı, insanı öne çıkaran bir yaklaşım sergilemiştir. Onlar *ef'âl-i ibâda* ilişkin olarak; insana o derece yoğun vurgu yaptılar ki İslam düşüncesinde, onların Allah'ın iktidar alanını tehdit ettiği, hatta sınırladığı varsayımı ile eleştirilere muhatap oldular.⁴⁴ Mu'tezile'nin insana fiilini nispet etmesi, İslam geleneğinin bir kesimi tarafından Allah dışında yaratıcı varsaydıkları eleştirisi ile bu ümmetin Mecusileri oldukları eleştirisine onları muhatap kılacaktı. Eylemde bulunmayı yaratma ile yaklaştıran bu teolojik algıda Mu'tezile'nin insanı kendi fiillerinin, öznesi olarak kabul etmesi, Allah'a eş ikinci bir yaratıcı ihdas ettikleri eleştirilerini beraberinde getirmiştir. Böylece onların bu yaklaşımla İslam'ın tevhid ilkesini ihlal ettikleri ve dualist (seneviye) bir tanrı anlayışına yöneldikleri söylenmiştir.⁴⁵ Fakat Kâdî, insana fiil nispet etmekle Allah'a ortak koştukları konusundaki eleştirilerinde muhataplarının kendilerine haksızlık ettiklerini, çünkü onların iddia ettikleri gibi bir söylemde bulunmadıklarını söyler.⁴⁶

Mu'tezile'nin, istitâatin fiil den önce olduğu görüşünde olduğunu aktaran Mâtrurîdî, bu kabulün güç yetirilemeyen *mâ lâ yutâk*'ı kabule insanı mecbur edeceğini varsayar.⁴⁷ Oysa Mu'tezile, kudreti fiilden öncelediği halde kulun güç yetiremediği fiilden sorumlu tutulduğuna da karşı çıkarlar. Bu durum konuya ilişkin teolojik bir çelişki iddiası olarak ortada durmaktadır.

Mu'tezilî anlayışın Cebrî görüşe muhalif olarak ortaya çıktığı varsayıldığı için, onun temel argümanlarına olumsuz yaklaştığı ve onun çözüm üretemediği alanlara çözüm ürettiği

⁴⁰ Ebu'l-Kasım el-Belhî, Abdülcebbar Kâdî, ve el-Cüşemî Hâkim, "Kitab Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile ve Mubayenetihim li- Saîri'l- Muhalifin, thk. Fuâd Seyyid", *Kitab Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile yazan Abdülcebbar Kâdî* (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017), 16.

⁴¹ W Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (London: Luzac Company, Ltd, 1948), 69.

⁴² el-Bakara 2/ 286.

⁴³ el-Belhî, Kâdî, ve el-Cüşemî, "Kitab Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile ve Mubayenetihim li- Saîri'l- Muhalifin", 16.

⁴⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/728.

⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/728.

⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/728.

⁴⁷ Ebu Mansur el- Mâtrurîdî, *Kitâbu't-Tevbûd*, thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi (Beyrut-İstanbul: Daru Sadr-Mektebetu'l-İrşad, 2010), 349.

varsayılmıştır. Bu yüzden doğal olarak Cebri ekolün çözmekte yetersiz kaldığı ya da çözüm önerisi geliştiremediği alanda önerilerini ortaya koymuşlardı. Muhatabının çözümde ikna edici olduğu konularda uğraş sarf etmeleri ise teolojik olarak anlamsızdı. Öte yandan onlar doktrinel iç tutarlılık sebebiyle, tezlerini savunulabilir kılmak zorundaydılar. Bu yüzden muhaliflerinin tezlerinin kendilerini ikna eden bölümlerine bile mesafeli davranmak zorundaydılar. Bu durum İslam kelâm geleneğinin yapısı ile ilişkili bir yöntem sorunudur.

3. Kesb Teorisi

İslam dindarlığında *ef'âl-i ibâd* konusunda Cebri ve *tefvîzci* olmak üzere iki uç söylem dışında ara çözümler de ortaya çıkmıştır. Cebri ekolün çözümünde insanın sorumluluğunu izahta yetersiz kalışı, dini teklif ile insanın Ahiretteki durum arasındaki bağlantıyı izahtaki yetersizlikleri sebebiyle eleştirilere konu edilmiştir. Mu'tezile ise ortaya koyduğu insan odaklı çözümünde, Allah'a "yeterince" yer vermediği, dolayısıyla insan fiilleri üzerindeki ilahi etkiyi izah edemediği yönünde eleştirilere muhatap olmuştur. Ortaya konulan bu ara çözümler diğer iki söylemin çözümde ihmal ettiği ya da izah edemediği sorunları gidermek amacıyla ortaya çıkacaklardı. Bu ara çözümlerin ortak niteliği hem Cebriyye'nin ihmal ettiği insanı çözümlerinde göstermeleri hem de Mu'tezile'nin sınırlamadığı insanın özgür iradesini sınırlamayı vaad etmekteydiler. Onlar böylece insan eylemlerinde Allah'ı göstermeyi amaçlamaktaydı. Bu yüzden *kesb* kavramı hem *ef'âl-i ibâd* konusunda insanın etkisini göstermekteydi hem de bu etkinin sınırlı olduğunu vurgulamaktaydı. Dolayısıyla iki ekole de kavramın temas eden bir yönü vardı. İnsanı tümüyle ihmal etmeyen, öte yandan Allah'ın irade ve kudretini de tehdit etmeyen bu çözüm önerisi, daha uzlaşmacı söyleme imkân vermektedir.

Teolojik bir kavram olarak *kesbin*, insan fiillerine ilişkin alana entegresinde önemli oranda belirleyici olan, kavramın Kur'an'da "*kazanmak*" anlamında kullanılması olmuş olmalıdır.⁴⁸ "*Kendi yaptıklarınızın (kesbinizin) cezası olan azabı tadın*"⁴⁹ şeklindeki Kur'an pasajları, bu konudaki sorunu çözmek konusunda kesb kavramının tercih edilmesinde etkili olmuş görünüyor. Zira Cebri anlayışın konuya ilişkin cevaplayamadığı, dolayısıyla cevabı aranan soru, insanın Ahiretteki durumunun neye göre belirleneceğidir. Sorunu çözmeye yolunda bu yüzden *kesb* bir Kur'an kavramı olarak görev üstlenmiştir. Lügatte de Kur'an'daki kullanıma paralel olarak kavramın "*çalışıp çabalamak*" anlamı öne çıkarılmıştır.⁵⁰

Kesbin, insan fiillerini Cebri görüş karşısından anlamlı bir zemine oturtma çabasının bir sonucu olduğu söylene bile, bu kavramı literatüre kimin kazandırdığı tartışmalıdır.⁵¹ Elimizdeki verilere dayanarak söyleyebileceğimiz şey; kronolojik olarak erken bir döneme

⁴⁸ el-Bakara 2/ 134, 141, 225, 281; Âl-i İmrân 3/25, 61; el-Mâide 5/89; el-En'âm 6/70, 158; er-Râ'd 13/33; İbrahim 14/51; el-Tur 52/21; Leheb 111/2.

⁴⁹ el-A'raf 7/39.

⁵⁰ Ebu'l-Fadl İbn Manzur, *Lisâni'l-arab* (Beirut: Dâru Sâdir, 1990). "ksb" mad.; Ragıb İsfehanî, *Mufredâti'l-elfâzi'l-Kur'an* thk.Safvan Adnan Davudî (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2009). "ksb" mad.

⁵¹ Ünverdi Veysi, "Eş'arî ve Ebu'l-Muîn En-Nesefî'de Kesb Teorisi", *Diyanet İlmî Dergi* 51/1 (2015), 71–100.

mensup olan Ebu Hanife'nin (ö. 150/767) eserlerinde *kesb* kavramına yer verildiğidir.⁵² O, “*insanın hareket ve sükkûndan oluşan fiilleri hakikatte insanın kesbidir*” çıkışıyla, fiilin kesb olmak yönüyle insana nispetinin mecazen değil hakikaten olduğu yönünde bir tutum geliştirirken, kesb kavramına da teolojik yorumunda yer verir.⁵³

Abrahamov, konuya ilişkin araştırmasında Ebu Hanife dışında diğer bazı kelâmcıların da kesb kavramına teolojik çözümlerinde yer verdiklerini ortaya koyar.⁵⁴ Buna göre İslam kelâm geleneğinde çok erken dönemlerden itibaren kesb, bir çözüm önerisi olarak gündemde yer almıştır. Bu yüzden önce Cebrî söylemin ortaya çıktığı söylenebilirse bile, tefvîzi temsil eden Mu'tezilî teorinin onu takiben ortaya çıktığını varsaymak belirli güçlükleri içerir. Dolayısıyla da kesbin bu teorilerin en son ortaya çıkan olduğunu söylemek oldukça zordur. Buna bağlı olarak söyleyebileceğimiz bir başka şey de süreç içerisinde kesb kavramı olarak ifade edilmiş birden fazla tezin olduğudur. Mesela Ebu Hanife'nin ifade ettiği kesb teorisinde fiilin kesb yönüyle insana nispetini hakikaten görürken, Eş'arî teori bu nispetin mecazen olduğunu söyler. Bu ayrım bile İslam geleneğinde en az iki kesb yorumu olduğu iddiasını savunmak için yeterlidir.

Öte yandan insan fiillerinin Allah'ın meşîeti içerisinde yorumlanıp yorumlanamayacağı tartışmalarının kendisinden önceki bir tarihi olduğunu bizzat Eş'arî de tespit eder. Onun tespit ettiği zeminde söz konusu tartışmalar Haricî gruplar arasında süre-gitmektedir.⁵⁵ Eş'arî'nin aktardığı şekliyle bu tartışmalardan bazılarının içeriği “*Allah, kul fiillerini, insanın kendisine havale etmiştir. Onlara mükellef tutuldukları şeyleri yapmak için istitâat (yapma kudreti) vermiştir. Onlar da bu istitâat ile isterlerse iman edebilir isterse inkâr edebilirler. Kul fiillerine ilişkin Allah'ın meşîyeti ise yoktur. Dolayısıyla kul fiilleri, Allah tarafında da yaratılmazlar*”⁵⁶ şeklindedir. Söz konusu Haricî gruplar arasında konuya ilişkin sürdürülen bu tartışmaların felsefî-teorik bir zeminden değil, yaşamın kendi pratiklerinden doğan güncel sorunlar temelli olduğu görülür. Dolayısıyla bu erken dönemde spekülâtif tartışmaların sürdürüldüğü de söylenemez. Buna göre; İslam geleneğinde kendisine fırka da nispet edilen Meymûn (II./VIII. yüzyıl); yine kendisine fırka nispet edilen Şu'ayb'tan (II./VIII. yüzyıl) alacaklıdır. Meymûn, Şu'ayb'tan alacağını tahsil etmek istediğinde O; “*Allah dilerse vereceğim.*” der. Buna karşılık Meymûn; “*Allah, borcunu bana vermeni şimdi diliyor.*” der. Şu'ayb “*Eğer Allah dileseydi sana borcumu vermeye gücüm olurdu*” der. Meymûn: “*Allah emrettiği şeyi dilemiştir. Emretmediği şeyi dilememiştir. Dilemediği şeyi de emretmemiştir*” diye cevap verir.⁵⁷

Bu anlatının öncelikli önemi, yaşamın teolojik tezlere öncülük ettiğinin tespit etmeye imkan vermesidir. Bundan daha az olmayan bir diğer önemi de erken dönem Müslümanlığında konuya ilişkin tartışmaların varlığını işaret etmiş olmasıdır.

⁵² Ünverdi Veysi, “Eş'arî ve Ebu'l-Muîn En-Nesefî'de Kesb Teorisi”, 71–100.

⁵³ Ebu Hanife, “el-Fıkhu'l-Ekber”, 64.

⁵⁴ Bunyamin Abrahamov, “Kitâbü'l-Lüm'a'ya Göre Eş'arî'nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi çev. Hayrettin Güdeklî”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/ (2011), 187–200.

⁵⁵ Eş'arî Ebu'l-Hasan, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, 93.

⁵⁶ Eş'arî Ebu'l-Hasan, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, 93.

⁵⁷ Eş'arî Ebu'l-Hasan, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, 94,95.

Geleneğe yöneldiğimizde daha önce konuya ashâbın ilgi duyduğu görülür. Anlatıya göre Hz. Peygambere “*Ey Allah’ın resulü; biz hakkında hükmün kesinleşip, kalemin kurduğu şeyler için mi yoksa henüz hakkında bir şeyler yapabileceğimiz, hükmün kesinleşmediği şeyler için mi uğraşıyoruz*” diye sorulur. Rivayete konu olduğu şekliye; Hz. Peygamber’in; “*hakkında hükmün kesinleştiği ve kalemin kurduğu şeylerdir*” şeklinde olduğu aktarılır. Buna karşı soruyu soran sahabe; “*o halde ameller ne içindir?*”⁵⁸ “*O halde neden ibadet ediyorsunuz diye sorar...*” Anlatı devam eder.

Bu anlatılar bütünü konunun İslam geleneğine sonradan eklenen tartışmalar olmayıp, insan fiillerinin onun akıbetini belirlemekteki fonksiyonu her dönemde farklı kavramlar üzerinden tartışıldığını gösterir. Bu kavramlardan Cebriî teori ve tefviz teorisine ek olarak alanda şöhret bulan bir diğer öneri de kesb teorisidir. Bu teorinin iki farklı yorumu yapılmıştır. Biri Eş’arî kesb yorumu, diğeri de Mâturîdî yorumdur.

3.1. Eş’arî’nin Kesb Yorumu

Konuya ilgi duyan araştırmacıların genel kanaati, Eş’arî ekolün, İslam kelâm geleneğinde kesb teorisini yaygın hale getirdikleri yönündedir. Yapılan tespit, onun bu teoriye ilişkin yorumunda İbadî âlim Abdullah b. Yezid’den (ö. 179/795) etkilenen bazı Mu’tezilî âlimlerden etkilendiği şeklindedir.⁵⁹ Buna göre Mu’tezile kökenli Eş’arî, İbadî âlimin etkisindeki Neccar’ın (ö. 230/845)kesb teorisini devralmıştır.⁶⁰

Eş’arî’ye göre âlemde meydana gelen her şey, sadece Allah’ın iradesi ve yaratmasıyla oluşmaktadır. İnsanın, Allah’ın irade etmediği şeyi yapması düşünülemez gibi, O’nun iradesi olmadan bir şeyin meydana gelmesi de düşünülemez.⁶¹ Dırâr b. Amr’ın (ö. 200/815) savunduğu kesb görüşüne göre ise “kulların fiilleri yaratılmıştır. Bir fiil, iki özneye taalluk edebilir; bunlardan biri bu fiili yaratır ki bu Allah’tır, diğeri de onu kesb eder ki bu da kuldür. Allah, kulların fiillerinin gerçek öznesi olduğu gibi kullar da aynı eylemin gerçek öznesidir.”⁶² Buna göre Mu’tezilî ekol içerisinde kesb teorisini, bu ekolün kendi özgün tefvîz görüşünü ortaya çıkarıncaya değin konuya ilişkin çözüm arayışı çerçevesinde gündeme gelmiştir denilebilir. Dırâr b. Amr’ın mensubu bulunduğu ekol ile ayrışmasının da kesb teorisine ilişkin görüşü olduğu söylenir.⁶³ Geç dönem Mu’tezilî âlimlere göre ise kesb, bir kişiyi fail yapmak için yeterli değildir. Kesb eden bireyin özne ya da fail olduğu da söylenemez.⁶⁴ Dolayısıyla kesbin fiile etkisi olduğu bile bu ekol açısından tartışmalıdır. Buna göre Mu’tezilî ekolde kesb, ekolün nihai söylemini temsil etmez. O, ara bir evrenin ifade biçimidir ve bazı ekol mensupları

⁵⁸ Müslim, *Sahih Muslim*, 4/2040 (no. 2648).

⁵⁹ Abrahamov, “Kitâbü’l-Lüm’a’ya Göre Eşarî’nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi”, 187–200.

⁶⁰ Abrahamov, “Kitâbü’l-Lüm’a’ya Göre Eşarî’nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi”, 187–200.

⁶¹ Ebu’l-Hasan Eş’arî, *Kitâbu’l-Lum’a fi’r-redî alâ ehl-i’z-zeyğ ve’l-bid’a*, nşr. Hammûde Zeki Gurâbe (Kahire: Matbaatu Mısır Şeriketi Musahame Mısıriye, 1955),47.

⁶² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/44

⁶³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/106.

⁶⁴ el-Hâmedânî Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, thk. Mustafa Hilmî, Ebu’l-Vefâ el-Gânimî. (Kahire: Mektebetü’n-Nahdâ, 1962), 8/164,165.

tarafından dile getirilmiştir. Eş'arî'nin de bu Mu'tezilî öncülerden esinlenerek kendi kesb teorisini ortaya çıkarmıştır denilebilir.⁶⁵

Kesb teorisini kullanan ekol ve âlimlerin konuya ilişkin teolojik yorumlarına imkân veren temel materyal, konuya ilişkin ayetlerdir. Kesbin farklı yorumları "...*Allahu balîku kullu şeyin...*"⁶⁶ ifadelerinin yer aldığı ayet gruplarına yaptıkları yorumlar, tarafların ihtilaflarının temel kaynağıdır. Söz konusu ayet gruplarını Eş'arî düşünce, ayetin lafzında her hangi bir tahsis ve tahdit kullanılmadığı için, mutlak anlamda her şeyi kapsadığına hükmetmişlerdir. Buna göre; Eş'arî âlimler söz konusu ayeti *hiçbir şeyin Allah'ın kudretinin dışında kalamayacağı* şeklinde yorumlarken, Mu'tezilî düşünürler, ise "*kullu*" ifadesinin her durumda mutlak anlam ifade etmediğini dile getirmişlerdir. Konuya ilişkin metinde lafzi bir tahsis yok ise de akli bir tahsisin olduğuna hükmetmişlerdir. Onlara göre "*kullu*" ifadesine mutlak anlamı vermenin önündeki engel, insanların fiillerinde kubûhun da bulunmasıdır. Kabîhi Allah'a nispet etmenin ahlaki ve teolojik imkânına ek olarak, ontolojik olarak da bir araz olan kabîhin Allah'a nispet edilme imkânının olmaması olduğunu söylerler.⁶⁷ Allah'ın kötülük yaratmayacağından hareketle, kabîh de olabilen kulların iradî fiillerini, Allah'ın yaratma alanı dışında tutarlar. Mu'tezile'nin *ef'âl-i ibâd*, Allah'a değil, insanın kendisine nispet etmeleri; "*Oysa Allah sizî de yaptığınız şeyleri de yaratmıştır*"⁶⁸ ayeti çerçevesinde de eleştirilmiştir.⁶⁹ Onların bu yaklaşımları Allah'ın her şeyin yaratıcı olduğu anlayışıyla çeliştiği gerekçesiyle, eleştirilmiştir.⁷⁰ Zira Mu'tezilî yaklaşıma göre *şerrin yaratılmasının Allah'a nispeti mecazîyledir*. Allah'a gerçek anlamıyla şer isnat etmek ise Mu'tezilî ekole göre bireyin İslam dışı ilan edilmesini gerektirir.⁷¹

Eş'arî gelenek kesbi, "*kendisiyle bir faydanın elde edildiği ya da bir zararın ortadan kaldırıldığı şey*" olarak kabul eder.⁷² Onlar, yaratmanın sadece Allah'a mahsus olduğundan hareketle, insanın fiilinin yaratıcısının da Allah olduğunu öne sürer. Bu yönüyle, Eş'arîlere göre kesb yaratmadan ayrıdır ve yaratma ile ayrıldığı noktada anlamını bulur. Bu yüzden de kesbi, yaratmadan ayrılan nitelikleriyle tanımlama gayreti gütmüş görünürler. Bu durum, onların Allah'ı sair evrenden yaratmak yönüyle ayırmak çabasına karşılık gelir. Onlara göre yaratma ile kesbin farkı, *kesbin, hadis kudretin kendisine illet olması ile ortaya çıkmasıdır*. Yaratmada ise hadis kudretin etkisi yoktur.⁷³ Bu vurgu Allah'ın kudret alanı dışında, insana ait bir alanın olduğunu dile getirmek ve bu iki alanın ayrımını yapmak amacına dönük olmalıdır.

Eş'arî ekol iktisâbî fiil ile kesb teorisine imkân tanıyan anlayışlarını şekillendirirken, insan fiillerinin ıztırârî alanlarını bu tartışmanın dışında tuttıkları görülür. Onların kesp

⁶⁵ Abrahamov, "Kitâbü'l-Lüm'a'ya Göre Eş'arî'nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi", 187–200.

⁶⁶ el-En'âm 6/102; er-Ra'd 13/16; el-Mü'min 40/62; ez-Zümer 39/62.

⁶⁷ Hayyat, *el-İntisar*, 27.

⁶⁸ es-Sâffât 37/96.

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

⁷⁰ İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî, *el-Akâidetü't-Tabâniyye ve Şerhi*, çev. Beşir M Eryarsoy (İstanbul: Guraba Yayınları, 2008), 143.

⁷¹ Hayyat, *el-İntisar*, 85, 86.

⁷² Ebu'l-Kâsım el-Ensârî, *el-Ğunye fi'l-keîâm*, thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhadî (Kahire: Dâru's-Selâm, 2010), 806 ; Ünverdi Veysi, "Eş'arî ve Ebu'l-Muîn En-Nesefî'de Kesb Teorisi", 71-100.

⁷³ Ebu'l-Kâsım el-Ensârî, *el-Ğunye fi'l-keîâm*, 806.

teorisinde iradî olmayan ıztırârî fiiller tanımlanmış, fakat iradî insan fiillerinden ayırımı yeterince vurgulanmamıştır. Onlar insanın iradî fiil alanını kesbi ve zorunlu fiiller şeklinde ayırırlar.⁷⁴ Fakat her iki fiilde de yaratma Allah'a aittir. Çünkü insanın iradî fiillerini Allah yarattığı gibi, zorunlu fiilleri yaratan da Allah'tır.⁷⁵ Bu durumda iradi fiil ile ıztırârî fiili ayırmanın pratik bir değeri olduğu da söylenemez. İnsanın ıztırârî ve iradî fiilleri ayırmakta zorunlu bilgiye sahip olduğu ise bu ekolde tespit edilmiştir. Eş'arî, iktisâbî fiili, iradî fiil karşılığında kullanır.⁷⁶ ıztırârî fiil ile iradî fiile ilişkin konulan yegâne ayırım da ıztırari fiilin kesbin konusu olmamasıdır.

Öte yandan Eş'arî, kesbin de Allah tarafından yaratıldığı görüşünde olduğunu ifade eder.⁷⁷ Zaten teorik bağlamda da Eş'arîlere göre "evrende yaratmaya ilişkin her ne var ise, Allah'a aittir." Bu kabul ekol açısından net bir kuramsal ilke olarak kabul edilir. Bu yönüyle ekol içi bir iç tutarlılıktan söz etmek mümkündür.

Allah'ın irade ve meşîetini, her türlü yaratma ile ilişkili, kadâsını ise rızası ile bağlantılı ele alan Eş'arî ekol, yaratmak ve meşîet açısından Allah'ın küfür ve masiyetin yaratıcısı olduğunu söylemekte bir beis görmez. Fakat kendisinden razı olduğu fiil olarak Allah küfür ve masiyet ile hükmetti (kadâ) denmesini ise onaylamaz. Hükmetmeyi, razı oldu anlamıyla, yarattı kavramından ayırır.⁷⁸ Eş'arî, kâdâ (hükmetti) ifadesini radâ (razı oldukları) anlamında ele alarak, razı olduklarını, iradesinin ve kudretinin taalluk ettiği sair fiillerinden ayırır.⁷⁹ Eş'arî kurama göre, Allah emretmediklerinden ya da nehy ettiklerinden razı olmaz, dolayısıyla onlarla hükmetmez. Onlara göre Allah sadece razı oldukları ile hükmeder. Yaratmak açısından şerrin de Allah'tan olduğu görüşü Eş'arî tarafından onaylanır.⁸⁰ Zira Eş'arî görüşüne göre evrende Allah'tan başka yaratıcı yoktur. Öte yandan şerre razı olduğunu söylemek ise onların teolojik algısında mümkün değildir.

Eş'arî ekol ihtiyarî fiillerin iki kudret tarafından gerçekleştiği kanaatinde olmuştur. Buna göre Allah'ın kadîm kudreti bu fiilleri ihdas ederek meydana gelişini sağlar. İnsana ait olan muhdes kudret ise söz konusu fiilin kesbi ile bağlantılıdır.⁸¹ Buna göre; söz konusu teolojik okumada insanın kudretinin fiile tesiri "iktisâb"tan ibarettir. Bir makdûrun aynı anda iki kudretin etkisinde olabileceği görüşünü kabul eden Eş'arî gelenek, bu kudretlerin biri ihdas eden kadim kudret, diğeri ise insana nispet edilen iktisâb eden muhdes kudrettir, görüşünü savunur.

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

⁷⁵ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 77.

⁷⁶ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 76.

⁷⁷ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 78,79.

⁷⁸ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 81,82.

⁷⁹ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 82,83.

⁸⁰ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 84.

⁸¹ Ebu Bekr İbn Fûrek, *Müccerradü Makâlâtü's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Maşriq, 1987), 92.

Eş'arî ekol kesb yorumu konusunda ekol içerisinde bir uzlaşa sağlayamamış, bazı ekol mensupları ekolün genel söyleminden farklılaşmışlardır.⁸² Bu ekole mensup bir kısım ulemanın Mu'tezilî söyleme yaklaştığı iddia edilmiştir.⁸³ Özellikle kulun kudretinin kendi fiillerinde hiçbir tesiri olmadığı yönündeki Eş'arî tez, ekol içinde ciddi eleştirilere konu olmuştur.⁸⁴ Çünkü şayet durum söylendiği gibi ise bu durumda dini teklif anlamsız, peygamberlerin gönderilmesinin ise abes olduğu söylenmiştir.⁸⁵

Bu ekolün önemli isimlerinden Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013), yaratılmış kudretin fiile tesir ettiğini onaylamış olduğu ve bunu *muktesibin* sıfatı olarak gördüğü aktarılmıştır.⁸⁶ Buna karşı genel akım Eş'arî ekol, fiili sadece ezeli kudrete nispet etmektedir.⁸⁷ Eş'arî ekolden İsferyânî (ö. 418/1027), "*yardımlaşarak yapılan her fiil, yardımlaşanlar arasındaki ortaktır*" dolayısıyla fiilin Allah'a ve insana nispetinin de mümkün olduğu görüşünü dile getirir.⁸⁸ Buna karşı Eş'arî'nin, "insanın yaratılmış kudretinin, makdûra hiçbir etkisi yoktur, aslında insanın fiili de Allah'ın kudretiyle gerçekleşir" dediği aktarılmıştır.⁸⁹ Buna göre ekol içindeki birçok diğer isim gibi Ebu'l-İshak el- İsferyânî de Eş'arî'nin kesb sunumuna ikna olmuş görünmez. O, fiil ve fiilin sıfatlarının iki kudretle gerçekleştiği görüşüyle Eş'arî'den farklılaşır.⁹⁰ Râzî (ö. 606/1210) de ekolün genel söylemine ikna olamayan ekol mensupları içerisinde yer alır.⁹¹

Son olarak Eş'arî söylem konuya ilişkin kurgusunda Cebrî akımı muhatap almamış görünüyor. Zira onların insan fiillerine ilişkin müktesebatlarında Cebrî eleştiriye neredeyse hiç rastlanmaz. Bunun önemli nedenlerinden biri onların süreçte söylem gücünü yitirmiş olmaları ve muhtemelen alanda temsilcisi kalmadığı içindir. Diğer önemli nedeni ise Cebrî ekol ile kul fiillerine ilişkin önemli oranda benzeşmesi olmalıdır. Bu bağlamda kesb teorisi yaratmayı bir bütün olarak Allah'a vermek suretiyle Cebrî öğretiye bir muhalefet niteliği taşımaz. Gelenek onların, Cebrî anlayış ile benzeşen bu taraflarına vurgu ile bu yüzden onları *cebr-i mutavassıt* olarak nitelemiştir. Eş'arî söylemini daha çok Mu'tezilî ekolün düşünce ve yorumları üzerinden şekillendirmiş, eleştirilerini de o bu ekole yöneltmiştir. Bu durumun rasyonel sebebi, Eş'arî'nin, Mutezile kökeni sebebiyle onların iddialarına aşinalığı ile yorumlanabilir.

⁸² Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge- Massachusetts-London: Harvard University Press, 1976),691

⁸³ el-Ensârî, *el-Ğunye fi'l-keîâm*, 903; Ebu'l-Me'âlî el-Cüveynî, *el-'Akâdetü'n-Nizâmîyye fi'l-erkânî'l-İslâmîyye*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1992), 43, 44.

⁸⁴ el-Ensârî, *el-Ğunye fi'l-keîâm*, 903

⁸⁵ el-Cüveynî, *el-'Akâdetü'n-Nizâmîyye fi'l-erkânî'l-İslâmîyye*, 44, 45.

⁸⁶ el-Ensârî, *el-Ğunye fi'l-keîâm*, 902.

⁸⁷ el-Ensârî, *el-Ğunye fi'l-keîâm*, 903.

⁸⁸ "*Kullu fi'lîn va'ka' ala't-tervun kâne kesben mine'l- mustei'n*" bkz. Ebu'l-Kâsım el-Ensârî, *el-Ğunye fi'l-keîâm*, 807.

⁸⁹ Fahreddin Râzî, *Mubassal efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteabhirîn*, thk. Tâhâ Abdurrûf Sa'd (Kahire: Mektebetü Külliyyâtü'l-Ezheriyye, 1991), 194.

⁹⁰ Râzî, *Mubassal efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteabhirîn*, 194.

⁹¹ Râzî, *Mubassal efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteabhirîn*, 194-222.

3.2. Mâturîdî'nin Kesb Yorumu

Mâturîdî ekole göre fiil, yaratma yönüyle Allah'a, kazanma ve kesb yönüyle insana aittir. Yani kul kâsib, Allah ise haliktir.⁹² Buna göre Mâturîdî açısından fiilin iki yönü (vucûh) vardır.⁹³ Birinci yönü yaratma yönüyledir ve bu yönüyle fiil bütünüyle Allah'a aittir. Yaratılma açısından fiil zorunlu olup, bu açıdan İnsanın fiile bir dahli yoktur. İkinci yönü olan kesb açısından ise fiil ihtiyârîdir, tercihe dayanır.⁹⁴ Bu yönüyle ise fiil insana nispet edilir. Bu nispet mecazen değil, hakikatendir. Buna göre Allah yaratıcı olarak gerçek faildir, insan ise kâsib olarak gerçek faildir. Mâturîdî'ye göre buradaki kritik ayrım, insana fiil nispet edildiğinde anlaşılması gereken onun fiili kesb ettiği, aynı fiil Allah'a nispet edildiğinde ise O'nun söz konusu fiilin mucidi ve yaratıcısı olduğudur.⁹⁵ Buna göre *ef'âl-i ibâdî* Mâturîdî, aynı anda hem Allah'a hem de insan nispet eder ve bunda teolojik bir sakınca da görmez.⁹⁶

Mâturîdî, insana fiil nispet etmesinin nedenini dini teklife dayandırarak, emir ve yasağa muhatap olan insana fiil nispet etmesinin teolojik nedeninin olguya muvafakat olduğu imasında bulunur.⁹⁷ Zira ona göre dindarlığın gereği olan fiili durum, insana gerçek manada fiil ispat etmeyi gerektirmektedir. Bunun ikinci nedeni ise Allah'a çirkin fiilleri nispet etmesinin, tenzih ilkesi gereği mümkün değildir.⁹⁸ Onun bu kabulünün üçüncü gerekçesi ise insana fiil nispet edilmemesi durumunda Allah'a, emir ve yasaklar sebebiyle mükâfat ve cezaya konu fiillerin yüklenmesi endişesidir.⁹⁹ Öte yandan Mâturîdî, insanın kendi eyleminin yaratıcısı olmadığına ilişkin bir görüşe sahiptir. Onun bu kanaati; insanın yaptığı varsayılan bir fiili, yeniden yapmaya güç yetiremeyeceğinden hareketle, yaratmanın insana nispet edilemeyeceği şekliye dile getirilmiştir.¹⁰⁰ Çünkü ona göre yaratmak, bir şeyi bütün bileşenleri ile planlayarak ve sebep sonuç ilişkisine hâkim olarak, söz konusu şeyi ihdas etmeyi gerektirir. Oysa insanın bir şeyi ihdas etmesi bir yana bunu anlaması dahi imkân dışıdır.¹⁰¹ Mâturîdî fiillerin kesbinin ise insana nispet edilebileceği düşünür.

Ef'âl-i ibâdâ ilişkin olarak Allah'ın fiilinin kulun fiilinden farklı olduğunu dile getiren Mâturîdî, aynı eylemde Allah'ın fiilinin insanın eyleminden farklı olduğunu ifade ederken; insan Allah'ın fiilinin faili değil, mefulü olduğunu söyler.¹⁰² Buna göre fiillerin yaratılmasında onun insana nispet ettiği şey, yapılan eylemden etkilen olduğudur.¹⁰³

⁹² Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 349.

⁹³ M. Sait Yazıcıoğlu, *Mâturîdî ve Neseî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı* (Ankara: Akid Yayıncılık, 1988),42.

⁹⁴ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 349, 364.

⁹⁵ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 349.

⁹⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 345.

⁹⁷ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 345.

⁹⁸ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 345.

⁹⁹ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 345.

¹⁰⁰ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 350.

¹⁰¹ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 350,351.

¹⁰² Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 362.

¹⁰³ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 362.

¹⁰³ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 362.

Ebu'l-Mu'în en-Nesefî (ö. 508/1115), ise Mâturîdî kesb teorisinin alana sağladığı katkı konusunda hayati bir tespitte bulunur. Buna göre alanda daha önce varlık gösteren Cebri ve Mu'tezili ekollerin, farklı söylemlerine karşın onların aynı defoları taşıdığı şeklindedir. Buna göre; ikisinin de bir eylem üzerinde iki kudretin etkisinin mümkün olmadığı konusunda hem fikirdirler. Bu durumda onların bir eyleme tek özne nispet etmeleri kaçınılmazdır. Bu özne ya Allah olacaktır ya da insan. Bunlardan Cebri ekol Allah'ı özne olarak takdir etmiş ve insanın pozisyonunu izah etme imkânı bulamamıştır. Diğer yandan Mu'tezile ise bu fiilin insan olduğu yönünde bir kanaat belirtmiş, onlar da kendi çözümlerinde Allah'ı gösterme imkânı bulamamışlardır. Nesefî, bir fiili iki kudretin makdûru kabul ederek bu sorunu kendilerinin aşma imkânı yakaladıklarını ifade eder.¹⁰⁴

Mâturîdî, insanın *fail-i muhtâr* olduğunu da kesb teorisi bağlamında kabul eder.¹⁰⁵ İnsanın iradî fiillerinin tercih ve ihtiyarı gerektirmesi, onun bu söyleme ulaşmasına imkân vermiştir denilebilir.¹⁰⁶ O, Allah'ın da fiillerinde dilediğini yapan olduğunu kabul ederek, kendi teolojik bakış açısında Allah'ı da fail-i muhtâr olarak onaylar.

Öte yandan Mâturîdî'nin kesb yorumu kudretin zıddına taalluk ettiğini de varsayar. Bu kabul, insana nispet edilen eylemlerdeki kast ve iradesinin de insana nispet edilmesine imkân vermiştir. Fiile ilişkin hayır ve şer şeklindeki değerlendirmede, Allah'a şerri nispet etmekten kaçınan Mâturîdî'ye, bu kabul evrendeki kötülükleri ve şerri izah etme imkânı bahşeder. Buna göre insanın şer olarak yorumladığı bir fiil aslında ve yaratılışında şer değil hayırdır demek olası olmuştur.¹⁰⁷ Ebu Hanife'nin de kudretin zıddına taallukatı olduğu görüşünde olduğunu, bu görüşün Mu'tezile tarafından da paylaşıldığını da Mâturîdî kaydeder.¹⁰⁸

Fiil için gereken kudret ya da istitâatin fiilden önce mi yoksa fiil ile beraber olması tartışmaları da Mâturîdî'nin kesb yorumu ile bağlantılı olarak ekol içinde yapılmıştır. Onların bu bağlamdaki tercihi, kudretin fiil ile birlikte bulunmasıdır.¹⁰⁹ Ekolün insanın güç yetiremediği fiilden sorumluluğunun olmadığını söylemeye muhtemelen onların bu görüşü imkân vermiştir. Buna göre, güç yetiremeyen fiillerde insanın sorumluluğu yoktur.¹¹⁰

Mâturîdî, hem Allah'a hem de insana fiilin gerçek manada nispet edilebileceği iddiasında bulunduğu anda, insanı Allah'a şerik ve ortak koştuğu eleştirilerine de muhatap olmuş görünür.¹¹¹ Bu eleştiriye karşı o, "*âlemin aynı anda hem Allah'ın mülkü hem de insanların mülkü olduğuna*" vurgu ile bu durumun taraflar arasında bir ortaklığı gerektirmeyeceğini söyler.¹¹² Onun bu kesb yorumu, *fiili Allah ile kulu arasında ortak* bir alana dönüştürür. Bu eleştirinin Mu'tezile'den kaynaklandığını ima eden Mâturîdî, bir fiilin iki faile ait olamayacağı tezinin

¹⁰⁴ Ebu'l-Mu'în Nesefî, *Tabsiratu'l Edille fi Usulî'd Din*, thk.Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 2/174.

¹⁰⁵ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 364, 365.

¹⁰⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 364 .

¹⁰⁷ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 342 .

¹⁰⁸ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 349 .

¹⁰⁹ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 342, 343 .

¹¹⁰ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 343 .

¹¹¹ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 366.

¹¹² Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 366.

Mu'tezile tarafından savunulduğunu söyler.¹¹³ Neseî'nin dile getirdiği iki kudretin bir makdûra etkisini mümkün görmeyen Mu'tezilî anlayışın burada Mâturîdî'ye yapılan bir eleştiride ortaya çıktığı da görülmüş olur.

Ekolün sonraki dönemlerinde, Allah'ın fiilleri ile insan fiilleri arasında ayrıma gitme çabasının yoğunluk kazandığı dikkat çeker. Buna göre bir fiil alet ile yapılıyor ise insana, aletsiz yapılıyorsa Allah'a nispet etmek yaygın bir yaklaşım halini almıştır.¹¹⁴ Ebu'l-Berâkat en-Neseî (ö. 710/1310), bu ayrımı “*bir fiil alet ile yapılıyor ise kesb, aletsiz yapılıyor ise haktır*” şeklinde ifade eder. Neseî, *iki kudretin de bir fiil üzerinde etkili olabileceğini* de ifade ederek, ekol içerisinde bir uzlaşımın bulunduğunu ve bunun sürdürüldüğünü ortaya koyar.¹¹⁵

Mâturîdî'nin insan fiillerine ilişkin gündeme getirdiği, *selâmetu'l-esbab* ve *sıbbatu'l-alât*¹¹⁶ bu bağlamda hem insanın güç yetiremediği fiillerden sorumlu olmadığını ortaya koyar. Hem de insan fiillerini Allah'ın fiillerinden ayıran bir görev üstlenir.

Öte yandan Mâturîdî'nin yönler (vûcûh) teorisi, Ebu'l-Berâkat tarafından “cihet” şekliye kavramsallaştırılarak sonraki yüzyıllarda sürdürülmüştür.¹¹⁷ Mâturîdî'den sonra, yaratma ile kesb arasında bu kavramlar üzerinden net bir ayırım yapıldığı gibi, onun konuya ilişkin kavramsallaştırmaları anlam ve içerik olarak korunarak söz konusu kavramların, ıstılah niteliği kazanması da sağlanmıştır.¹¹⁸

Son olarak Mâturîdî'nin kesb yorumu, ekolün diğer mensupları tarafından da savunulmuş, bu durum konuya ilişkin bir uzlaşımın ekole hâkim olduğunu söylememize imkân vermiştir. Bu yönüyle onların bu konudaki tutumu Eş'arî ekolün tavrından farklılık gösterir. Zira Eş'arî ekol içinde bu konuda bir tek seslilikten söz edilemeyeceği ifade edilmiştir. İnsana fiilin nispetini mecazî gören Eş'arî tutuma karşı Mâturîdî ekolün kesb yorumu, eylemi kesb yönüyle insana hakikaten nispet ederek benzerlerinden farklılaşır.

Sonuç

Ef'âl-i ibâd ile ilişkili olarak İslam kelâm geleneğinde ortaya çıkan farklı yaklaşımlar ekollerin merkezi kavramları ile bağlantılı olarak belirli hassasiyetleri öne çıkarmıştır. İnsanın dini statüsünü belirlemek konusunda yetersiz kaldıkları yönünde eleştirilere muhatap olan Cebriî akam, Allah'ı tenzih etmek yönüyle pozitif bir tutumu temsil eder. İnsanı fiillerinin sahibi olarak kabul etmeyen teolojik duruşlarını tespit etmemiz, onların Allah'ı kadir-i mutlak ve faili muhtâr olarak belirgin bir netlikte ortaya koyduklarını ifade etmemize engel olmayacaktır. Bu bağlamda Cebriî kader yorumu, Allah'ın mutlak irade ve kudretini vurgulayarak, onun kudretini sınırlayacağını varsaydığı her “şey” den Allah'ı tenzih etmiştir.

¹¹³ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 366, 367.

¹¹⁴ Ebû'l-Berekât en-Neseî, *Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mûdiyye*. nşr. Ömer Bölükbaşı (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 18.

¹¹⁵ en-Neseî, *Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mûdiyye*, 18.

¹¹⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 342.

¹¹⁷ en-Neseî, *Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mûdiyye*, 18.

¹¹⁸ en-Neseî, *Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mûdiyye*, 18.

Diğer taraftan Mu'tezile ise Allah'ın adalet ve hikmet vasıflarını ön plana çıkararak, onun adil ve hikmet sahibi oluşuna zarar vereceğini varsayarak, Allah'a kabîh ve çirkin şeyleri nispet etmekten kaçınır. Onlar, özellikle adalet, tevhid ve el- vâ'd ve'l- vâ'id ilkeleri bağlamında bir Allah kompozisyonu oluşturmak istemiş görünürler. Öte yandan söz konusu teolojik kaygılar, onları Allah dışında bir yaratıcı kabul ettikleri çağrışımı yapılmasına da sebep olmuştur. İslam kelâm geleneğinde Mu'tezile'ye düalizmi savundukları yönündeki en sert eleştirinin yapılması onların bu kabulleri sebebiyle olmuştur. Onlara Kaderiyye denilmesi de temelde bu anlayışları sebebiyledir.

Kesb teorisinin iki bilinen yorumunda biri Eş'arî tarafından yapılmıştır. O, kesb teorisinin Cebri anlayışa daha yakın bir yorumunu tercih etmiş, fiili insana mecazen nispet edebilmiştir. Kesb yorumunda insanı yeterince belirgin hale getirmeyi başaramadığı yönünde ciddi eleştirilere muhatap olsa da Eş'arî, söz konusu yorumu ile insanı değilse bile Allah'ı bu yorumuyla belirgin bir biçimde öne çıkarmış ve tenzihçi bir teolojik tavır ortaya koymuştur. Eş'arî geleneğe göre ihtiyarî fiiller iki kudret tarafından gerçekleşir. Allah'ın kadîm kudreti bu, fiillerin meydana gelişini sağlar. Buna göre Allah'ın kudretinin kesbe tesiri "ihdas" şeklindedir. Fiil üzerindeki ikinci kudret ise insana ait olan muhdes kudrettir. Fiilin insan tarafından kesbi bu kudretledir. Buna göre insanın kudretinin fiile tesiri "iktisâb"tan ibarettir. Bir makedûr aynı anda iki kudretin etkisinde olabilir görüşünü kabul eden Eş'arî gelenek, bu kudretlerin birinin fiili ihdas eden kadîm kudret, diğerinin ise insana nispet edilen ve fiili iktisâb eden muhdes kudret olduğunu dile getirmiştir.

Kesb teorisinin yorumcularından olan Mâturîdî ekol, hem Cebri hem de Mu'tezilî ekolün insan fiillerine ilişkin çözümsüzlüğünün temel nedeninin, daha önce konuda mesai sarf eden ekollerin bir fiile ancak tek kudretin taalluk ettiği yönündeki kabulleri olduğunu söyler. Bu tespiti göz önüne alarak yaptığımız değerlendirmede; Cebri ekol fiille yegâne taalluk eden kudretin Allah olduğunu varsaymıştır. Öte yandan Cebri tezin karşısında yer alan ve tefvizi temsil eden Mu'tezile ise bu fiile etki eden kudretin insan olduğunu varsaymıştır. Mâturîdî ekol kendi kesb yorumunda söz konusu ekollerin teorilerindeki eksikleri farkına vardığı ve bunları gidermek yönünde adımlar attığı görülür. Bir fiilde iki kudretin etkisinin olabileceği yönündeki perspektif değişimi ile bu teolojik probleme ilişkin önemli bir sorunu geride bırakmış görünür. Onlara göre göre, sözü edilen yaratıcı kudret Allah'a aittir. İnsana nispet edilen kudret ise yaratıcı değil kesb edici kudrettir. Aynı anda iki kudrette fiil üzerinde etkindirler. Böylece ulaşılan anlayışa göre Allah'a fiil nispet edildiğinde O'nun fiili yarattığı, insan nispet edildiğinde ise insanın söz konusu fiili kesb ettiği'dir. Tüm bunların bir sonucu olarak Mâturîdî kesb yorumunda eylemin hem insana hem de Allah'a nispeti mecazen değil hakikatendir.

Farklı kesb yorumlarının üzerinde uzlaştığı şey *bir makedûrun iki fiilin etki alanından bulunabileceğinin kabul edilmesidir*. İlk iki kader yorumunda bu perspektif varsayılmamış ve bunlardan biri Allah'ı diğeri de insanı teorilerinde göstermeleri mümkün olmamıştı. Fakat kesb teorisinin özellikle Mâturîdî yorumunda hem Allah hem de insan teoride ayrı ayrı yer bulabilmişlerdir.

Kaynakça

- Abrahamov, Bunyamin. “Kitâbü'l-Lüm'a'ya Göre Eşârî'nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi Çev. Hayrettin Güdekli”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/ (2011), 187–200.
- Ay, Mahmut. “Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”. *Eskişeyni* 31/ (2015), 25–50.
- Çelebi, Bekir Topaloğlu-İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Çınar, Bayram. “‘Bu Ümmetin Mecusileri Kaderiyedir’ Hadisinin Mu'tezilî Yorumu Bir Eş'arî Apologysi mi?” *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/ (2020), 86–101.
- Çınar, Bayram. “Eş'arî ekolünde Allah tasavvuru”. *Erişyes Akademi* 35/1 (2021), 79–110.
- Çınar, Bayram. “İnsanî Eylem-İlahî Fiil İlişkisi Üzerine Bir Diyalogun Kelâmî Analizi”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 14/ (2020), 335–363.
- Çınar, Bayram. “İslam Kelâm Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi”. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 10/21 (2020), 31–44.
- Çınar, Bayram. “Kelâm Geleneğinde Kesb Teorisi”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2021), 129–148.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf. çev. Ömer Türker* 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cuveynî, Ebu'l-Me'âlî. *el-'Akâdetü'n-Nizâmîyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye* thk. Muhammed Zâhid Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1992.
- Ebu Hanife, Nu'man b. Sabit. “el-Fıkhu'l-Ekber thk. M. Zahid el-Kevserî”. *el-Âlim ve'l-Müteallim, el-Fıkhu'l-Ebsat, el-Fıkhu'l-Ekber, Risâletü Ebî Hanîfe, el-Vasıyye*. 62–67. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, 2001.
- el-Belhî, Ebu'l-Kasım- Abdülcebbar, Kâdî- el-Cûsemî, Hâkim. “Kitab Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile ve Mubayenetihim li- Saîri'l- Muhalifin thk.Fuâd Seyyid”. *Kitab Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile yazan Abdülcebbar Kâdî*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017.
- el-Ensârî, Ebu'l-Kâsım. *el-Ğunye fi'l-keîâm* thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhadî. Kahire: Dâru's-Selâm, 2010.
- en-Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mûdiyye* nşr. Ömer Bölükbaşı. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ebl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a* nşr. Hammûde Zeki Gurâbe. Kahire: Matbaatu Mısır Şeriketi Musaheme Mısriye, 1955.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makalatü'l-İslâmiyyîn* thk. Helmut Ritter. Wiesbaden, 1980.
- Hayyat, Ebu'l-Hüseyn. *el-İntisar* thk. Nyberg H.S. Beyrut: Evraku's- Şarkiya, 1993.
- İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî. *el-Akâdetü't-Tabâviyye ve Şerhi* çev. Beşir M Eryarsoy. İstanbul: Guraba Yayınları, 2008.
- İbn Fûrek, Ebu Bekr. *Mücerradu Makâlâtü's-Şeyb Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl. *Lisânü'l-Arab* 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-sadr, 1414.
- İsfehanî, Ragıb. *Mufredâtü'l-elfazî'l-Kur'an* thk.Safvan Adnan Davudî. Dimesşk: Daru'l-Kalem, 2009.
- Kâdî Abdulcabbâr, el Hâmedânî. *el-Muğnî* thk. Mustafa Hilmî, Ebu'l-Vefâ el-Gânimî. 20 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nahdâ, 1962.

- Kâdî Abdulcebbâr, El-Hâmedânî. *Şerbu'l-Usuli'l-Hamse* çev. İlyas Çelebi 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kâdî Abdulcebbâr, el Hâmedânî. *Şerbu'l-Usûli'l-Hamse* çev. İlyas Çelebi 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Karaağaç, Hilmi. “Kaderiyye/Mu'tezile'nin Mecûsîlikle İthamının Teolojik Arkapları”. *Kader: Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 191–212.
- Kubat, Mehmet. “Kadere Dair İki Risâle (Abdülmelik B. Mervân'ın Hasan el-Basrî'ye Gönderdiği Mektup ve Hasan el-Basrî'nin Abdülmelik B. Mervân'a Gönderdiği (Cevabi) Mektup)”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (2008), 351–374.
- Mâturîdî, Ebu Mansur el-. *Kitâbu't-Tevhîd* thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi. Beyrut-İstanbul: Daru Sadr-Mektebetu'l-İrşad, 2010.
- Mâturîdî, Ebu Mansur el-. *Kitâbu't-tevhîd* çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Müslim, b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîb Muslim* thk. Fuâd Abdalbâkî 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-'Arabî, ts.
- Nesefî, Ebu'l-Mûin. *Tabsiratu'l'Edille fi Usuli'd Din* thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Râzî, Fahreddin. *Muhassal efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteabbirîn* thk. Tâhâ Abdurrûf Sad. Kahire: Mektebetu Külliyyâtî'l-Ezheriyye, 1991.
- Suğnakî, Husemu'd-din. *el-Kâfî Şerhu'l- Pezdevî* thk. Fahru'd-din Seyyid 5 Cilt. Mektebetu'r-Ruşd, 2001.
- Ünverdi Veysi. “Eş'arî ve Ebu'l-Muîn En-Nesefî'de Kesb Teorisi”. *Diyanet İlmi Dergi* 51/1 (2015), 71–100.
- Watt, W Montgomery. *Free Will and Predestination in Early Islam*. London: Luzac Company, Ltd, 1948.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge- Massachusetts-London: Harvard University Press, 1976.
- Yazıcıoğlu, M. Sait. *Mâturîdî ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*. Ankara: Akid Yayıncılık, 1988.
- Yıldız, Mustafa. “Hacı Hasan Hilmi Efendi ve Ravzatü's-Sü'adâ'sı-Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme.” *Kader: Kelam Araştırmaları Dergisi* 17/2 (2019), 398–436.