

## BİR ÖDÜL-CEZA TEORİSİ OLARAK KESB KURAMI

Bayram ÇINAR \*

### Öz

İslâm kültür geleneğinde insan eylemlerine ilişkin değerlendirmelerden biri de “kesb” kavramını merkeze alan öneridir. Bu öneri, temelde kader inancına ilişkin bir perspektif oluşturmayı amaçlar. “Kesb” kuramı ve onun teolojik yorumu, insan eylemlerini anlamlandırmaya çalışan kuramlardan sadece biridir. İslâm kelâm geleneğinde kökleri çok erken dönemlere uzanan kesb kuramı, Kur’ân’ın kavrama yaptığı vurgu sebebiyle yaygın bir kullanım imkânı elde etmiştir. Bu teolojik tezi, Eş’arî’nin yaygınlaştırdığı varsayılır. Eş’arî ekolün “kesb” teorisi bağlamında oluşturduğu teolojik dilde belirleyici öge, onların Allah algısı olduğu söylenir. Kesb kuramının diğer önemli temsilcisi ise Mâtürîdî ekoldür. Bu ekol, Eş’arî ile aynı dönemde fakat İslâm kültür merkezinin daha taşra sayılabilecek bir bölgesine mensuptur. Mâtürîdî kelâm ekolü kesb kuramına ilişkin geliştirdiği perspektif sonuçta kesb kuramının diğer temsilcisi olan Eş’arî yorumdan daha özgürlükçü ve insanın sorumluluğu ile insanın ahiretteki konumu arasındaki ilişkiyi daha rasyonel bir zeminde ortaya koymuş görünüyor. Eş’arî ekolün kesb yorumu ise insanın teolojik konumunu ortaya çıkarmaktan uzak görülmüş ve İslâm kelâm geleneğinde eleştirilere muhatap olmuştur. Özellikle insanın yapmaya güç yetiremeyeceği eylemlerden sorumlu olduklarını teolojik açıdan mümkün görmelerinden dolayı, onların kulluğun teolojik gerekçelerini göz ardı ettikleri söylenmiştir. Buna karşın Mâtürîdî kesb yorumu, insanın güç yetirebileceğinden daha fazla bir sorumluluğu olabileceğini varsaymaz. Bu çalışmada Eş’arî ve Mâtürîdî teoloji geleneklerinin “kesb” kuramına yükledikleri anlam ile insanın ahiretteki konumu arasındaki ilişki ele alınacaktır. Çalışmamızdaki amacımız bir kuramın ya da ekolün savunusunu yapmak ya da görüşleri sebebiyle birini yermek değil, bir teolojik soruna ilişkin iddialarını ve konuya ilişkin çözüm önerilerini görmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Kesb, Allah İradesi, İnsan Eylemi, İnsan İradesi,

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 18/07/2022, Accepted / Kabul Tarihi: 21/09/2022

\* Dr. Öğrt. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı, Nevşehir, Türkiye

Assist. Prof., Nevşehir Hacı Bektaş University, Faculty of Theology, Department of Kalam and Islamic sect, Nevşehir, Türkiye, [kocacinarby@gmail.com](mailto:kocacinarby@gmail.com), ORCID ID: 0000-0002-4886-7610

## THE DOCTRINE OF “KASB” AS A PUNISHMENT AND REWARD THEORY

### Abstract

One of the evaluations of human actions in the Islamic tradition is the theory of “kasb”. This proposal basically aims to create a perspective on the belief in destiny. The “kasb” theory, whose roots go back to very early periods in the Islamic tradition, has gained a widespread use in the Islamic tradition due to the Qur’an’s emphasis on the concept. It is assumed that al-Ash’arî popularized this theological thesis. It is said that the determining element in the theological language created by the Ash’arî school in the context of the theory of “kasb” is their perception of God. Another important representative of the Kasb theory is the Mâtûrîdî school. This school belonged to the same period as the Ash’arî but to a more provincial region of the Islamic cultural center. The perspective he developed on the theory of kasb, the school of Mâtûrîdî kalam, seems to be more libertarian than the Ash’arî interpretation, the other representative of the theory of kasb, and reveals the relationship between man's responsibility and man's position in the hereafter on a more rational basis. The “kasb” interpretation of the Ash’arî school, on the other hand, was seen as far from revealing the theological position of man and was criticized in the tradition of Islamic theology. It has been said that they ignore the theological justifications of servitude, especially since they consider it theologically possible that they are responsible for actions that people cannot afford to do. However, the Mâtûrîdî school’s interpretation of kasb does not assume that man can have more responsibility than he can afford. In this study, the relationship between the meaning attributed to the theory of “kasb” by the Ash’arî and Mâtûrîdî theological traditions and the position of man in the hereafter will be discussed. Our aim in our study is not to defend a theory or a school or to criticize someone because of his views, but to see his claims about a theological problem and suggestions for solutions.

**Keywords:** Theology, Kasb, God Will, Human Action, Human Will

### GİRİŞ

Kesb kuramına ilişkin daha önce yapılmış birçok araştırma literatüre yansımıştır. İslâm kelâm geleneğinde, insanın din karşısındaki pozisyonuna ilişkin bir teolojik çaba olarak kesb, ekollerin bu kavrama ilişkin beklentilerini ifade etmesi açısından tarihsel bir perspektif sunduğu gibi insanın güncel anlam arayışının bir yansıması olarak ilgi uyandıran bir çalışma alanıdır.

Kesbe ilişkin yapılan akademik araştırmalarda bazen ekollerin konuya ilişkin perspektifleri, bazen de bir tek âlimin konuya ilişkin yaklaşımı ele alınmıştır.<sup>1</sup> Kesb

<sup>1</sup> Ünverdi Veysi, “Eş’arî ve Ebu’l-Muîn En-Neseî’de Kesb Teorisi”, *Diyanet İlmî Dergi* 51/1 (2015), 71-100.

kavramını merkeze alan bu çalışmalar nadiren kesb teorisinin bileşenlerini/unsurlarını konu almış<sup>2</sup> bu teorinin teolojik sorunlara getirdiği çözümlerinin Kur'an'daki kökenlerine odaklanmışlardır.<sup>3</sup>

Kesb, teolojik olarak çözüm potansiyeli yüksek bir kavram zemini sunduğu için yoğun bir ilgi uyandırmış, insan fiillerinin dini değerine ilişkin orta yolu temsil eden bir çözüm önerisi olmuştur. Buna ek olarak kavram, günümüz insanının dine ilişkin bireysel sorgulamalarına da temas etmektedir. Bizce konuyu değerli hale getiren husus, kesbin birey-din ilişkisini öznel düzeyde ele alma imkânı tanınmasıdır. Bu yüzden kesbin tarihsel süreçte üstlendiği teolojik misyona ek olarak, bireyin anlam dünyasında dini konumlandırmakta sorumluluk üstlenebilecek verimli bir alan sunması, kesbin teolojik önemini artırmaktadır.

Kavramın tarihsel süreçte üstlendiği rol, kesbi hem katı tefvizci teolojik anlayışlara bir alternatif olarak ortaya çıkarmış ve ara bir çözüm olarak önerebilmiş, hem de onu cebrî kader anlayışına alternatif bir söylem olarak gündeme getirmiştir. Dolayısıyla teolojik bir kavram olarak kesb, zıt iki kader algısından doğan boşluğu doldurmak iddiasıyla ileri sürülmüştür. Bu bağlamda kesb kavramı, farklı bileşenler ile farklı denklemlerde yer almış, farklı ekoller (Eş'arî, Mâtürîdî) tarafından kavramın içeriği ve ağırlık merkezi farklı biçimde şekillendirilmiştir. Kavrama ilişkin değişik yorumların yapılması, tarihsel olan ile güncel ve aktüel olanı yakınlaştıran bir görev üstlenir. Eş'arî söylemin şekillendirdiği biçimiyle kesb, Cebrî algıya daha yakın bulunmuş ve cebr-î mutavassıt olarak görülmüştür. Onlar, Cebriyye'nin görünür kılamadığı insanın, çok net olmasa bile flu bir portresini ortaya koymuşlardır. Eş'arî ekol, Mu'tezile'nin teolojik denklemlerinde göstermeyi başaramadıkları Allah'ı, kendi kesb yorumlarının merkezi ögesi olarak belirlemiş tanrı merkezli bir kesb kuramı yorumu yapmışlardır. Buna karşın Mâtürîdî kesb yorumu, Mu'tezile'nin temsil ettiği tefvizci görüşün cevaplandırmakta yetersiz kaldığı düşünülen alanda, Allah'ı denklemde gösterme başarısına ek olarak, Cebriyye'nin denkleminde görünürlük kazanamayan insanın da görünürlük kazanması mümkün olabilmiştir.

Ekollerin kesb yorumunda merkezi öge olarak öncelikle kavramın ne olacağı, söz konusu ekolün teolojik öncelikleri, din algısı, yöntemi ve kültür hafızası... vb. bir çok nedene bağlı olarak şekillendiği varsayılabilir. Tüm bunlar, tarihsel bir kuram olarak kesbin teolojik olarak ortaya çıkmasını gerektiren nedenleri ortaya koyar. Kesbin insanın evrendeki anlam arayışını besleyen bir kuram olması ise sadece tarihsel süreçte ortaya çıkışıyla ilgili değil, güncel bir teolojik algı olarak varlığını sürdürmesini de izah eder. Bu teolojik algı, dini sadece dışarıdan bildirilen öğreti olarak sunmaz.

<sup>2</sup> Ekrem Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye göre kesb nazariyesi", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Hakemli Dergisi* 2/1 (2018), 39-51; İbrahim Hakkı İnal, "İslam'da Kesb Doktrininin Kökeni", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2016), 99-121.

<sup>3</sup> İskender Şahin, "Kur'an'da Kesb Kavramının Anlam Çerçevesi", *Amasya İlahiyat Dergisi* 13/ (2019), 79-113.

Burada insan, maruz kalan değil, oyun kurucu ve sonucu değiştiren aktör rolü üstlenir. Oysa Cebrî tasavvurda insan maruz kalan ve kendisine müdahale edilen bir varlıktır. Onun bir özne olduğu bu kuramda öngörülmemiştir. Eş'arî kesb yorumunda insanın özne oluşu çok net dile getirilememiş, fakat ona mecazen olsa bile fiil nisbet edilebilmiştir. Mâtürîdî kesb yorumuna gelindiğinde Allah'ın özne olarak onaylanması ihmal edilmeksizin teolojik olarak insanın özne oluşu da dillendirilebilmiştir. İnsanın teolojik olarak bireyliğinin onaylanması, onun şeylerden bir şey olmanın dışında karakteri ve kişiliği olan, sorumlu tutulan dolayısıyla sorumluluğu olan bir birey olduğunun teolojik bağlamda gösterilmesi anlamı taşır. Bu noktadan sonra insan varlıklar evreninde özerk bir varlık statüsüne teolojik olarak yükseltgenmiş demektir. Bu algı söz konusu teolojik kuramın günceli muhatap almasına imkân veren ruhsal tarafıdır.

İnsan fiillerini farklı açılardan değerlendiren birçok akademik çalışma yapılmıştır. Bunlardan bazıları direkt kesb teorisine ilişkindir. Bazıları ise tefvizci ya da Cebrî kuramla ilişkilidir. Fakat insan fiillerine ilişkin her çalışma şu ya da bu vesile ile kesb kuramına temas etmek zorundadır. Bir alan çalışmanı olarak kesbin bu ilham veren zengin çağrışımlı zeminine ilişkin en az üç çalışma da bu araştırmanın yazarı tarafından yapılmıştır.<sup>4</sup> Buna ister eksik verili çalışma denilsin isterse kendini bulma çabası denilsin - zira ikisinin de doğruluk payı var - söz konusu çalışmalarda kesb kavramının farklı yönlerine temas edilmeye çalışılmıştır. Sosyal bilimlerde son sözü söylemenin olası olmadığı varsayıldığında, biten her çalışma en iyi ihtimalle çalışmanın bittiği ana kadar olan edinimi içerir. Her yeni farkındalık ise o güne kadar söylemiş olanlara yeni bir şey eklemeyi gerektirir. Kesb kuramının hem tarihsel bir yükü hem de güncel ile ilişkili bir tarafı var. Kavramın birçok bileşeni olduğu gibi kesb yorumu farklı akımlar da olduğu için birden fazla çalışma yapılmasını gerektirmiştir. Kesb teorisine tarafımızca duyulan ilgi onun, insanı dinin nesnesi olarak gören algıları aşarak, insanı kendi kaderinin öznesi olarak gören tarafıdır.

Konuya ilişkin tarihi veri, kuramın hikâyesini farkına varmak açısından önemlidir. Öte yandan kadim söylemlerin güncele ilişkin mesajları da olabilir. Pekâlâ, önceki yüzyıllarda dile getirilmiş bir teolojik yorum, günümüz insanının teolojik sorunlarının çözümünde önemli bir sıçrama tahtası olabilir. Zira teolojik algılar, dini metinlerin insanın endişeleri ile etkileştiği alanlardır. Bu yorumlar dinin kendisi değilse bile, ondan bağımsız da değildir. Bu yönüyle teolojik yorumlar dini metinlerin sağladığı perspektif ve zeminden edinilen izlenimlerin formüle edilmiş biçimleridir. Teolog, dini metinleri kendi ekol disiplininin sağladığı olanaklar ve öncelikleri

<sup>4</sup> Bayram Çınar, "Kelam Geleneğinde Kesb Teorisi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2021), 129-148; Bayram Çınar, "İnsanın Ceza ve Mükâfatı Hak Etmesi Bağlamında Eş 'arî'nin Kesb Kuramı", *Danışname* 2 (2021), 127-138; Bayram Çınar, "İslam Kelam Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 10/21 (2020), 31-44; Bayram Çınar, "İnsanın Ceza ve Mükâfatı Hak Ettiği Kuramının Teolojik Analizi: Mu'tezile'nin 'İstihkak' Teorisi", *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 4/1 (2021), 39-76.

bağlamında metodolojik bir anlama çabasına girer. Bu ele alışıta sadece nas yoktur, teoloğun cevap aradığı sorular ve ön kabulleri de vardır. Söz konusu ön kabuller teoloğun evren algısı ve fiziki dünyaya ilişkin kabullerinden de bağımsız değildir. Bu yüzden teoloğun hem cevap aradığı sorular hem de bu sorulara verdiği cevaplar yaşadığı tarihsel dönemin algılarından bağımsız olamaz. Bu yönüyle teolojik yorumlar din değil, yorumu yapan tarafından dinin sözü edilen zaman aralığındaki algılanma biçimidir.

Kesb kavramının insan fiillerine ilişkin tartışmalarda anahtar bir rol üstlenmesi; kesbin sözlük anlamı sebebiyledir. <sup>5</sup> Kur'ân-ı Kerim'de kazanmak anlamında kullanılan kesb, teolojik çevrelerce de söz konusu anlam ile bağlantılı olarak yorumlanmıştır. <sup>6</sup> Bu bağlamda “kâsib” ve “muktesib”; ceza ya da mükâfata hak kazanan, bunları hak eden, şeklinde yorumlanmıştır. <sup>7</sup> Kavramın sağladığı anlam olanaklarının, onu yorumlayan teolojik ekoller tarafından bütünüyle değerlendirilebildiği ise şüphelidir.

Kesb doktrininin İslam düşüncesindeki kökenleri ile ilgili araştırmasıyla öne çıkan Watt'ın kendisinden sonraki dönemde sürekli tekrar edilen fakat henüz aşılamayan çalışmasına atıfta bulunmakla yetinmek istiyorum. <sup>8</sup> Kesb kavramının kelâmdaki yaygın kullanımı ise Eş'arî ekole aittir. <sup>9</sup> Fakat kavramın bu ekol tarafından keşfedilerek kelâma kazandırıldığı ise söylenememiştir. Öte yandan ilk kez kavramı kimin kelâma kazandırdığı ise tartışmalıdır. <sup>10</sup> Konuya ilişkin kesin olan ise ekoller öncesi bir zaman diliminde bile bu kavramın kullanıldığıdır. <sup>11</sup>

Çalışmamız insanın eylemlerinin, akıbeti ile olan ilişkisini ele alır. Bu çalışmada kesb teorisyenleri olarak gördüğümüz Eş'arî ve Mâtürîdî ekollerinin kesbi okuma biçimlerine değinilecektir. Söz konusu ekollerin insanın ahiretteki durumunun onların dünyadaki edimleri ile ilişkisi konusundaki teolojik yorumlarına teolojik bir kuram olan kesb bağlamında yer verilecektir. Bu teolojik algı, kelâm literatürüne istihkâk şekliyle yansımıştır. Kavram dilimizde ise hak ediş anlamına karşılık gelir ve insanın ahirette karşılaşacağı sonuç ile dünya hayatında yapa geldiği eylemlerin ilişkisi kast edilir.

Çalışmamızda kesb teorisine ilişkin temel bileşenlere ve kavramlara yer verilmeyecek, okuyucu bu konudaki zengin bibliyografyaya yönlendirilecektir. Bizim

<sup>5</sup> Ragıb İsfahanî, *Mufredâti'l-elfazi'l-Kur'an* thk.Safvan Adnan Davudî (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2009), 709, 710.

<sup>6</sup> el-Bakara 2/134, 141,225 281; Âl-i İmran 3/25, 61; el-Mâide 5/89; el-En'âm 6/70, 158; el-A'râf 7/39; er-Râ'd 13/33; İbrahim 14/51; et-Tur 52/21; Leheb 111/2.

<sup>7</sup> İsfahanî, *Mufredâti'l-elfazi'l-Kur'an*, 710.

<sup>8</sup> W. Montgomery Watt, “The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (1943), 234-247.

<sup>9</sup> Bunyamin Abrahamov, “Kitâbü'l-Lüm'a'ya Göre Eş'arî'nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi çev. Hayrettin Güdekli”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/ (2011), 187-200.

<sup>10</sup> Ünverdi Veysi, “Eş'arî ve Ebu'l-Muîn En-Neseffî'de Kesb Teorisi”, 71-100.

<sup>11</sup> Nu'man b. Sabit Ebu Hanife, *el Fıkhü'l-ekber* (Haydarabad: Meclisu'd- Dairetu Me'arif el Osmaniye, 1979), 4.

bu çalışmamızda kesb teorisi sadece hak ediş / istihkak bağlamında ele alınacaktır. Kesb kuramına ilişkin kavram çiftleri ve kuramın temel öncüllerine Eş'arî ve Mâturîdî ekolleri özelinde yer alacaktır. Bu yönü çalışmamızın benzerlerinden ayrıldığı noktadır. Çalışmamız kesb kuramını bir istihkak teorisi olarak ele alıp incelemektedir. Ayrıca, bu ana cümleler ekseninde kesb okumaları sınırlı olduğu için; çalışmamızda zengin bir atıf vaat etmiyor olsa bile zengin bir yorum sunmayı temenni eder.

### 1. Eş'arî'nin Kesb Kuramı Yorumu

Kesb kuramı, Allah'ın evrende dilediğini yapan yegâne yaratıcı olduğu varsayımı ile insanın sorumluluğunu uzlaştırmak çabasının doğurduğu sorun alanında, gerilimi azaltmak ve alanı rahatlatmak amacıyla ortaya çıkmış bir çözüm önerisidir.

Eş'arî ekol "kendisiyle bir faydanın elde edildiği ya da bir zararın giderildiği" şeyi kesb, olarak tanımlamıştır.<sup>12</sup> İnsan eylemlerini yaratmak bakımından değerlendiren teolojik ekoller, yaratmayı Allah'a özgü kılmışlardır. Böylece insan fiillerinin Allah'a nispet edilmesi mümkün olmuştur.<sup>13</sup> Bu kabulde, "...Allahu haliku külli şeyin..." mesajı içeren ayetlerin etkisi olduğu söylenebilir.<sup>14</sup> Söz konusu ayetlerdeki mesaj "her şeyin yaratmanı Allah'tır" şeklinde olunca ve eylemde bulunmak bu teolojik ekole göre yaratmanın konusu olunca, insana fiilleri ancak mecazen nispet edilebilmiştir.

Cebrî kader yorumunun alanda oluşturduğu boşluğu gidermek, insana fiil alanı açmak, böylece kula yapılan teklîfi anlamlı kılmak amacı ile alana dâhil edildiği varsayılan kesb kavramı, farklı bileşenler ile bir ara çözüme kaynaklık etmiştir. Fakat kesb bağlamında Eş'arî ekol tarafından önerilen çözümün Cebrî yorumu andırması ve insanın fiille olan ilişkisinin yeterince belirginleştirememesi, eleştirilere konu olmuştur.<sup>15</sup> Kesb'in Allah'a nispeti sebebiyle, iktisabi fiil ile ıztırarî fiil arasında ayırım yapma imkânının güçleştiğine ilişkin eleştiriler de kesb teorisyenlerinin eserlerine yansımıştır.<sup>16</sup>

Eş'arî ekolün sunduğu biçimiyle kesb teorisinin insan sorumluluğunu anlamlandırmadaki yeterliliği konusundaki eleştiriler, kuramı savunan Eş'arî ekol içerisinde de tartışmalara sebep olmuştur. Dolayısıyla eleştiriler sadece dışarıda yapılan tenkitler ile sınırlı olmayıp, ekol içerisinde bu teoriye ikna olmayan ve onu doyurucu bulmayan Eş'arî âlim grupları tarafından da yapılmıştır.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Ebu'l-Kâsım el-Ensârî, *el-Ğunye fi'l-keîâm* thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhadî (Kahire: Dâru's-Selâm, 2010), 806.

<sup>13</sup> Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a nşr. Hammûde Zeki Gurâbe* (Kahire: Matbaatu Mısır Şeriketi Musaheme Mısriye, 1955), 47-56.

<sup>14</sup> el-En'âm 6/102; er-Ra'd, 13/16; ez-Zümer 39/62; el-Mü'min, 40/62.

<sup>15</sup> Josef Van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra "A History of Religious Thought in Early Islam"* çev. Gwendolin Goldbloom (Leiden-Boston: Brill, 2019), 172.

<sup>16</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 75-77.

<sup>17</sup> Ebu'l-Me'âlî Cuveynî, *el-'Akâdetü'n-Nizâmîyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye* thk. Muhammed Zâhid Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1992), 44, 45.

Eş'arî ekol tarafından savunulan kesb teorisi yorumunun insan fiillerine anlamlı bir açıklama getirmemesi sebebiyle, insanın sorumluluğunu izah etmekten uzak oluşu temelinde Cüveynî'nin yaptığı eleştiriler, Eş'arî ekol içerisinde kaosa neden olmuş görünür.<sup>18</sup> Zira ona göre, kesbin Eş'arî yorumu teklîfi ve peygamber gönderilmesi olgusunu anlamsız hale getirmektedir.<sup>19</sup> Benzer eleştiriler, aynı bağlamda ekol dışı başka âlimler tarafından da bu ekole yöneltilmiştir.<sup>20</sup>

Kesb teorisi, Allah'ın yegâne yaratıcı oluşu ile dini teklîfin doğurduğu insan sorumluluğu arasındaki tanımsız bölgenin tanımlanması çabasının bir gereği olarak, İslâm Kelâmına dâhil olmuştur. Fakat bu eksikliğin Eş'arî'nin izah tarzı ile sağlanabildiği ve bu alanın onların kesb yorumuyla tanımlanabildiği ise şüphelidir.

Eş'arî'ye göre, insanın bazen bir fiile güç yetirip, bazen yetirememesi, bu ekolde kudret ve istitâatin fiilden önce değil, fiil ile birlikte olduğu anlayışına imkân vermiştir.<sup>21</sup> Güç yetirilemeyen teklîfi teolojik olarak sorunlu görmeyen bu ekolün, konuya ilişkin yorumu; Allah'ın istitâati fiil ile birlikte yaratıp, fiilin yapılmasından sonra ise istitâatin yok olduğunu varsayar<sup>22</sup>. Bu vurgu istitâatin bu ekol içerisinde bir araz olarak görüldüğüne işaret eder.

Eylemlerini insana mecazen nisbet edebilen bu ekol, hem kesbi hem de yaratmayı Allah'a nisbet eder. Bu durum insanın kulluk sorumluluğunu ve eylemlerinin sonuçlarından sorumlu tutulmasını zorlaştıran bir teolojik yaklaşımdır. Din insanı sorumlu gördüğü için onlar da insanı sorumlu görmüş ve öyle kabul etmişlerdir. Fakat onların bu kabulün altyapısını izah eden teolojik bir dil kurdukları şüphelidir. İnsanı sorumlu gören, fakat bu sorumluluğa temel teşkil eden söz konusu fiili yerine getirmek için gerekli olan eylem yapma yetkinliğini insanda görmeyen bu ekolün, teolojik kabulleri, doğal olarak ahirette karşılaşılan sonucun insana nispet edebilmesine imkân vermemiştir. Onlar da Allah'ın dilemesinin insanın nihai konumunu belirleyeceğini ifade eden teolojik bir söylem olarak kalmışlardır. Ulaştıkları bu sonuç onların tanrı merkezli bir teolojik ekol olarak kabul edilmesini gerektirir.

Mu'tezilî ekolün konuya ilişkin görüşü, kudretin fiili yapmadan önce insanda mevcut olduğu yönündedir. Çünkü bu ekolün anlayışında güç yetirilemeyen fiili kuldan istemek, Allah açısından mümkün değildir. Bu algı sebebiyle, Mu'tezile ekolünde kişinin sorumluluk sınırı, onun kudreti ile bağlantılı olduğu düşünülmüştür. Birey, güç yetirmediği fiilden ise bu ekolde sorumlu tutulmamıştır.

<sup>18</sup> el-Ensârî, *el-Ğunye fi'l-keîâm*, 903; Cuveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkâni'l-İslâmiyye*; 44, 45.

<sup>19</sup> Cuveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkâni'l-İslâmiyye*, 45.

<sup>20</sup> Ebu Velid İbn Rûşd, *el-Kesf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, ed. Mahmud Kâsım (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1964), 188.

<sup>21</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 93.

<sup>22</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 96.

Eş'arî ekolün insan fiillerini Allah'a nispet etmesinde anahtar bir rol oynadığını varsaydığımız "Oysa Allah sizi de yaptığınız şeyleri de yaratmıştır"<sup>23</sup> ayetine ilişkin yorumu, bu yüzden eleştirilere konu olmuş, bu eleştirilerden bazıları söz konusu ekolün eserlerine de yansımıştır.<sup>24</sup> Onların söz konusu ayette geçen "ve mâ ta'melûn" ifadesini, ayetin siyak-sibakından bağımsız, bağlamından kopuk bir biçimde "yaptığınız şeyler" şeklinde anlamlandırmaları, onların insan eylemlerini de yaratma alanı içerisinde ele almalarını gerektirmiştir. Onların, insana ait fiilli Allah'a nispet etmeleri, başka teolojik sorunlar da doğurmuştur.<sup>25</sup> Oysa söz konusu ayet bir önceki ayetle birlikte ele alındığında ki söz konusu ayette "put yapmakta kullandığınız taş, ağaç, vb. yonttuğunuz şeylere mi tapınıyorsunuz" şeklindedir.<sup>26</sup> Sizi de yapmakta olduğunuz şeyleri de Allah yaratmıştır şeklinde anlamak, ayetin kendi bağlamı içerisinde daha makul ve mümkün görünmektedir. Kaldı ki bu bağlam, olgu tarafından da desteklenen daha savunulabilir bir yorumdur. Sözü edilen bu yorum farkı, Eş'arî ekol nezdinde, insanın eylem alanından süpürülmesini sağlamış ve teklîfin izahını güçleştiren bir görev üstlenmiştir.

İnsan fiilleri Allah tarafından yaratıldığı için söz konusu eylemlerin Allah'a mı yoksa insana mı nispet edilmesi gerektiği, kesb yorumu bağlamında bu yüzden önemli bir teolojik bileşen olarak tartışılmıştır. Öte yandan insana ilişkin eylem alanını bütünüyle Allah'a tahsis etmek kabîh fiillerin de Allah'a nispetini gerektirmiştir. Böylece Allah'ın mutlak iradesi ve kudreti ile bağlantılı bir alanda Allah'ı tenzih etmenin teolojik zorlukları ortaya çıkmıştır. Zira söz konusu yorum Eş'arî ekolün küçük bir farkla kabîh fiilleri de Allah'a nispet etmelerini gerektirmiştir.<sup>27</sup> Bu fark Allah zulmü yaratır fakat bu kendisi için değil, kulları içindir vurgusu ile Eş'arî'nin eserine yansımıştır.

Tanrı merkezli bir okuma ile Allah'ın evrende dilediğini yapan oluşuna odaklanan Eş'arî teolojik okuma, insanın ahiretteki konumunu da bu temel algı ile bağlantılı ele almak durumunda kalmıştır. Bu algının bir sonucu oluşan tabloda, Allah'ın dilediğini cennete, dilediğini cehenneme koyacağına ilişkin teolojik bir değerlendirme yapılabilmektedir. Onların konuya ilişkin kesb yorumu, bu teorinin bir açmazı değil, ekolün Allah tasavvurunun oluşturduğu denklemin sonuç cümlesidir.

Tüm bunların bir sonucu olarak insan fiillerine ilişkin Eş'arî yorum, insanın ahireti hak ettiğini söylemeye imkân vermez. Zira bu ekole göre evrende yegâne

<sup>23</sup> es- Sâffât, 37/96

<sup>24</sup> el-Ensârî, *el-Ğunye fi'l-keîâm*, 837, 838; Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 69.

<sup>25</sup> Mesela evrende kötülük olduğu tezini savunan teodise tartışmalarında, insan fiillerini Allah'a nispet eden ekollerin evrendeki kötülükleri insan üzerinden anlamlandırmalarına bu durumda imkân kalmaz. Evrendeki kötülüklerin faturası bu varsayıma göre evrendeki yegâne eylem sahibi olan Allah'a kesilecektir. Özellikle Cebri kader yorumunda durum böyle olduğu gibi, Eş'arî kesb yorumunun da tanrıya ilişkin bu yönlü eleştirilere karşı dayanıklı olduğu söylenemez.

<sup>26</sup> es-Sâffât, 37/96.

<sup>27</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 84.



yaratıcı Allah'tır. İnsan fiillerinin de yaratıcısı O'dur. Adına insanın fiilleri denilen eylemlerin, gerçek öznesi ise Allah'tır. Bu eylemlerin insanın kendisine nispeti ise mecazendir. İnsana fiilin nispeti ise söz konusu fiile mahal olması itibarıyla'dır.<sup>28</sup> Eylemin insanın kendisine nispetinin mecazi olduğu bir ortamda bir hak ediş doktrinin ortaya çıkması ise zaten beklenemez.

Eş'arî kesb yorumundan kaynaklanan bir diğer problem ise insan sorumluluğunun ceza-mükâfat bağlamında Allah'ın fiilleri ile ilişkilendirilmesi sorunudur. Zira kesb dâhil fiilin gerektirdiği bütün bileşenler Allah'a nispet edildiği gibi, fiilin kendisi de Eş'arî ekolde Allah'a nispet edilmiştir. Bu durumda sonsuz bir azabın teolojik dayanağı kaçınılmaz olarak gündeme gelmiştir. Eldeki kesb teorisi yorumu, bu sorunsalı temellendirmek için yeterince güçlü bir dayanak oluşturmaz. Bu durum da ek yorumların yapılmasını gerektirmiş olmalıdır.<sup>29</sup>

Eş'arî ekolde adalet tasavvurunu besleyen temel algılarından olan zulüm kavramı; "hakkı olmadığı halde başkasının tasarruf alanına müdahalede bulunmak" şeklinde tanımlanmıştır.<sup>30</sup> Eş'arî teoride varsayıldığı şekliyle Allah dışında tasarruf sahibi olmadığından onun fiillerine ilişkin zulümden de söz edilemez. Zira yaratmada yegâne olan Allah'ın, mülkü dışında mülk sahibi tasavvur olunamayacağı için, onun maliki olmadığı bir alan da bu ekolde varsayılmamıştır.<sup>31</sup> Buna bağlı olarak mülk sahibinin kendi mülkünde haddi aşması ise bu yaklaşımda varsayılmadığı için, Allah'ın adil olduğu, O'nun kendi tasarruf alanında ve kendi mülkünde zalim olamayacağı da bu ekol tarafından kabul edilmiştir.<sup>32</sup> "Mâliki'l-mülki yetesarrafu fi mülkihi keyfe yeşâ" algısı bu ekolde konuya ilişkin temel bir yaklaşımdır.<sup>33</sup> Çünkü evren bir bütün olarak Allah tarafından yaratılmıştır dolayısıyla O'nun mülküdür. O halde; Allah kendi mülkü olan evrende her türlü eyleme hak sahibidir şeklinde bir düşünce bir kanaat olarak ekole hâkim olmuştur. Buna bağlı olarak da Allah'ın evrende her türlü tasarrufa hakkı vardır şekliyle literatüre yansımıştır. Eş'arî anlayışta hiç kimsenin Allah üzerinde hakkı olduğu varsayılmayacağı için, O'nu zulüm yaptığı da teolojik olarak kabul edilemez.

Eş'arî'nin konuya ilişkin algısı "i'kabu'l-kafirine min Allahi tealâ adlun ve sevabu'l-müminine min Allahi fadlun" şeklindedir.<sup>34</sup> Onun, bu algısı, insanın sorumluluk alanını ve insanın fiil karşısındaki konumunu açıklayamazsa da bu sorun

<sup>28</sup> Ebu Hamid Gazzâlî, *el-İktisad fi'l İtikad* çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 153.

<sup>29</sup> el-Ensârî, *el-Ğunye fi'l-keîâm*, 903.

<sup>30</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *Tarifât ed. Gustavus Flugel* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985), 148.

<sup>31</sup> Ebu Hamid Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din nşr. Abdülhâmid el- Urvânî* (Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Daru's-Şâmiye, 2003), 22.

<sup>32</sup> Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din*, 22.

<sup>33</sup> Muhammed b. Abdullah eş- Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (Dimeşk-Beyrut: Dâr İbn Kesir, 1414), 1/ 465.

<sup>34</sup> "İnanmayanların Allahu tealâ tarafından cezalandırılması adalet, sevap işleyenlerin mükâfatlandırılması ise Allah'ın kullarına rahmeti gereğidir. Aslında Allah onlara mükâfat vermek zorunda değildir. Onlara mükâfat veriyor ise bu O'nun kullarına rahmetinin gereğidir" anlamına gelen bir ifadedir. Bk. Ebu Bekr İbn Fûrek, *Mücerradu Makâlâti's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî* thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987), 99.

bağlamında, onların bir tenzih anlayışı üretebildiklerini gösterir. Eş'arî ekolün bu çözüm felsefesini, sorunu Allah'ta çözüme denilmesinde bu yönüyle bir mahzur görünmüyor.

Bu anlayışın bir gereği olarak Eş'arî kesb anlayışında insanın kendi akıbetini belirlediğinden bahsedilemez. Dolayısıyla kendi akıbetini belirleme imkânı olmayan insanın, sorumlu tutulabildiğini söylemek de oldukça güç görünüyor. Çünkü sorumluluk, ceza ve mükâfatın ön koşuludur. Sorumluluğunu başarıyla yerine getiren ödülü, üslendiği sorumluluğu yerine getirmekte başarısız olan ise bu denklemde cezayı hak eder. Oysa onlar, "Allah dilediğini, cennete dilediğini ise cehenneme koyacaktır" şeklinde bir yaklaşım içinde olmuş görünüyorlar.<sup>35</sup> Bu durum da söz konusu ekolün kesb anlayışını tartışmalı hale getirir.

Öte yandan Eş'arî ekolün teolojik değerlendirmesine göre, Allah'ın fiillerinde fail-i muhtar ve iradesinde başkalarına karşı sorumluluğu yoktur (lâ yüs'el) anlamı taşır. Bu yaklaşımının gereği olarak onlar; Allah kullarının itaatlerine karşılık, onlara sevap vermek ve onları cennetle ödüllendirmek zorunda da değildir sonucuna ulaşırlar.<sup>36</sup> Fakat O, lütuf ve ihsanın gereği olarak kullara sevap veriyor değerlendirmesi yaparlar.<sup>37</sup> Dolayısıyla, kimseye karşı bir zorunluluğu olmadığı için, sorumluluğu da olmayan bir Allah anlayışı, Eş'arî kuramda Allah-insan ilişkisini temellendirmekte anahtar bir görev üstlenir.

Onların bu Allah tasavvurlarının gereği olarak; Allah, insanları kendisine itaat ettiklerinden dolayı ödüllendirmek zorunda olmadığı gibi; itaatsizlikleri sebebiyle onları cezalandırması da gerekmez. Zira o fail-i muhtar ve dilediğini yapandır.<sup>38</sup> Dolayısıyla Allah, itaat edenleri dilerse ödüllendirir, dilerse cezalandırır.

Allah-insan ilişkisini, efendi-köle ilişkisi olarak ele alan Gazzâlî, "köle her durumda görevini yerine getirmekle mükelleftir. Efendinin köleyi görevini yaptığı için ödüllendirmesi de gerekmez."<sup>39</sup>

Tüm bu öncüllerin beslediği bir zeminde, Eş'arî kesb yorumunda "kul cenneti fiilleri ile hak edebilir mi" tartışması, anlamsızdır. Çünkü her durumda insan ödevlerini yerine getirmek zorundadır, ödül ve övgü ise köle-efendi algısında beklenemez. Fakat efendi dilerse kölesine ödül verir. Bu onun ihsanı ve fazlının gereğidir. Dolayısıyla, bu algıda bir hak edişten söz etmeye imkân yoktur.

<sup>35</sup> Çınar, "İnsanın Ceza ve Mükâfatı Hak Etmesi Bağlamında Eş 'arî'nin Kesb Kuramı", 127-138;

<sup>36</sup> Gazzâlî, *el-İktisad fi'l İtikad*, 154.

<sup>37</sup> Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din*, 34; eş- Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 1/465.

<sup>38</sup> Gazzâlî, *el-İktisad fi'l İtikad*, 153.

<sup>39</sup> Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din*, 221, 250; Gazzâlî, *el-İktisad fi'l İtikad*, 152; Ebu Hamid Gazzâlî, "Madnun Bihi Alâ Gayri Ehlihi thk. İbrahim Emin Muhammed", *Mecmuatu Resail* (Kahire: Mektebetu't -Tevfikiyeye, ts.), 362-365.

Güç yetirilemeyen (mâ lâ yutâk) fiilden de Allah'ın kulunu sorumlu tutabileceğine inanılan bu ekolde, bir teolojik ilke olarak kabul edilir.<sup>40</sup> Ekolün pratikte bu ilkeyi mümkün görmeyen yaklaşımı ise fail-i muhtar olan Allah'ın iradesini sınırlayacağı anlayışından teorik olarak onaylanamaz. Bu yüzden Eş'arî ekolün söyleminde "insan itaat ve fiilleri ile cennete hak kazandığı söylenemez. Bu ekolün algısında cennet; Allah'ın inanan ve itaat gösteren bireye ihsanıdır" şekliyle literatüre yansımıştır. Fazl ve ihsanın gereği olarak kullarına muamele eden Allah'ın, eylemlerinde adaletin sorgulanmasına ise bu ekolün teolojik algısında imkân da yoktur. Zira rahmet ilkesinin gereği davranan Allah'ın, fiilleri için zulümden söz edilemez. <sup>41</sup> Çünkü rahmet ilkesi adalet ilkesinden kapsam olarak daha geniştir. Zulüm ise adalet ilkesi ile ilişkilidir.

Allah'a ilişkin zorunsuzluk tasavvurunun gereği olarak; "hiçbir şey yapmak ve yaratmak zorunda olmayan Allah" söz konusu ekolün teolojik anlayışına, "dilediğini yapan Allah" yargısı eşlik etmiştir. Oluşan bu kompozisyonda insanın yer alması ise söz konusu ekolün Allah vurgusu sebebiyle mümkün olamamıştır. Bu yüzden de Eş'arî ekolün kesb yorumunda insanın sorumluluğuna anlam arayan, yaklaşımlar gündeme gelmemiştir. Onlar söz konusu teolojik söylemleriyle "vucûb 'alâ'l-İlah" şeklinde formüle edilen Mu'tezilî teolojik yoruma da bu teolojik yaklaşımları sebebiyle, muhalefet etmişlerdir. Bu yaklaşımları ile Eş'arî ekol mensupları, Mu'tezile'nin "Allah kulları için aslahı yaratmak zorundadır" anlayışına da "dilediğini yapan Allah" anlayışıyla bir reddiye yapmış görünür. <sup>42</sup>

Ekolün Allah tasavvuru sebebiyle, teklîf-i mâ lâ yutâkı mümkün gören bu dindarlık anlayışında, "Allah'ın kullarını güç yetirebilecekleri işlerle mükellef kılması mümkün olduğu gibi, onları güç yetiremeyecekleri işlerden de sorumlu tutması olasıdır" görüşü savunulabilmiş görünürler.<sup>43</sup> Bu ifade, Allah'ın evrende fail-i muhtar, dilediğini yapan olduğuna vurgu amaçlı dile getirilmiş olsa bile, bu algının alana yansımaları, teolojik olarak kulun potansiyelinin değil, Allah'ın iradesinin merkezde olduğu bir dindarlığı öngördüğünü ortaya koyar. "Allah'a zorunluluk nispet edilemez" teolojik algısı, "Allah şunu yapmak ya da şunu yapmamak zorundadır" yargısını teolojik olarak olasılık dışı bırakmıştır. <sup>44</sup>

Eş'arî ekole göre teolojik olarak Allah için söz konusu yargıda bulunulamaz anlamı taşıyan bu yargı cümlesi, kulun teklîf alanı ile ilgili belirsizlik yaşamamasını gerektirmiştir. Zira sabiteleri ve değişkenleri belli olmayan bir kulluk algısında, kulun

<sup>40</sup> Onlar *teklîf-i mâ lâ yutâkı* Allah'ın iradesi bağlamında teorik olarak mümkün görmelerine karşın, onun vuku bulduğunu ise söylememişlerdir. Dolayısıyla denilebilir ki onlara göre *teklîf-i mâ lâ yutâk* aklen mümkün olsa bile, şer'an caiz değildir bk. Ebu'l-Meâlî Cuveynî, *el-Burhan fi Usûli'l-Fıkh* thk. Abdülazim ed-Di'b, (Câmiatu Katar, 1978), 102.

<sup>41</sup> Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din*, 33, 34.

<sup>42</sup> Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din*, 33.

<sup>43</sup> Gazzâlî, *el-İktisad fi'l İtikad*, 137-166; Cuveynî, *el-Burhan fi Usûli'l-Fıkh*, 102.

<sup>44</sup> Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din*, 33.

pozisyonunu belirlemesi ve potansiyelinden faydalanmasına imkân yoktur. Öte yandan sebebin sonucu zorunlu gerektirdiği tezi, temelde teolojik değil, fizik ilmi ile ilişkilidir. Teoloji bu algıyı fizikten ödünç alarak, fiziğin bağlamını belirlediği bir çerçevede ancak kullanılabilir. Buna göre Eş'arî'nin sebep sonuç algısını belirleyen kavram çiftleri fiziğin yaptığı tanımlamanın sınırlarını ihlal eder. Onların bu yorumunun teolojik bir zenginliğe kaynaklık ettiği gerçeğini ise söz konusu tespitimiz gölgelemez. Buna göre 'Fiziğin determinizmi ifade eden sebep-sonuç algısına Eş'arî ekol sadakat göstermemiştir' cümlesi konuya ilişkin ilk yargımızdır. 'Bu sadakatsizlik teolojiye farklı yorum imkânları bahşetmiştir' şeklindeki çıkarımımız ise konuya ilişkin ikinci yargımızdır. Teolojik bir argüman olan illet-malul ya da sebep ve sebepli ilişkisini de onlar zorunluluk değil, imkân çerçevesinde yorumlayarak, inikâs-ı edille olarak bilinen teolojik sorunu bu fizik ilkesine yaptıkları esnek yorum sayesinde çözüme kavuşturabilmişlerdir.<sup>45</sup> Böylece oluşturulan teolojik denklemde "illetin malulü (sebebin, sebepliği gerektirmesi) onlara göre vacip değil, olası ve mümkündür" şeklini almıştır.<sup>46</sup> Eş'arî kelimcilerin bu teolojik girişimi, Allah'a zorunluluk yüklememek yönündeki teolojik tutumlarının bir sonucudur.

Eş'arî kelâmında Allah'a nispet edilmekten kaçınılan zorunluluk algısı, bu ekolün tanrı -âlem ilişkisinde belirleyici bir role sahip teolojik bir bileşendir. Dolayısıyla onların bu algıları sadece teolojik değil, fizik âlemine ilişkin bir algının da parçasıdır. Yani söz konusu teolojik algı, Allah sadece kuluna dilediğini emreder ve dilediğini yasaklar şeklindeki teklifle sınırlı bir alanı işaret etmez, aynı zamanda evrende de dilediği zaman dilediğine hükmedebilir algısını besler. Bu teolojik yorumda; bu güne değin doğudan doğan güneşin yarından itibaren batıdan doğmasının önünde hiçbir engel yoktur.<sup>47</sup> Sebep-sonuç ilişkisinin bu ekolde zorunlu görülmemesi de Allah'ın dilediğini yapan ve dolayısıyla fiillerinde zorunluluğun olmaması gerektiği ile yorumlanabilir. Zira evrende bir zorunluluğa onay veren yaklaşım, her şeyin yaratıcısı ve faili olan Allah'a, bir zorunluluk atfetmelerini gerektirecektir. Oysa onların tanrı merkezli teolojik algılarında dilediğini yapan Allah anlayışıyla sebep sonuç arasındaki determinist ilişkiyi onların kabul etmelerine imkan yoktur. Bu yüzden Eş'arî teolojik yaklaşımı evrende bir zorunluluktan değil imkândan ve olasılıktan söz etmenin daha doğru olduğunu varsayar. Görünen bu basit ilkesel yaklaşım sebebi ile bu ekolün sebep-sonuç ilişkisinde katı, zorunlu bir oluşu onaylaması, teolojik olarak mümkün olmamıştır. Çünkü sebebin sonucu gerektirmesi, bu ekolün tanrı-evren algısı ile net bir biçimde çelişir. Zira evrende bir zorunluluğu onaylamanın tanrıya zorunluluk nispet etmek anlamına geleceğini onlar net bir biçimde farkındadırlar. Bu algının Allah'ın dilediğini yapan olmasının önünde bir engel

<sup>45</sup> Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik Cuveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn-Şerhu'l-Kitabu'l-Luma' li Kâdî Bâkullânî- nşr. R.M Frank* (Tahran: Müessese-i Mutaleat-ı İslâmî Danişgah-ı Mc Gill Şube-i Tahran, 1981), 69-71.

<sup>46</sup> Gazzalî, *el-İktisad fi'l İtikad*, 182.

<sup>47</sup> Ebu Hamid Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 336-341.

olduğunu varsaymaları sebebiyle muhtemelen, bu katı determinist evren yorumu yerine, daha esnek bir evren yorumu önerirler. Bu algı bazı anlayışların çözümünde işlevsel bir rol almış olsa bile farklı teolojik sorunların kaynağı olduğu da bu noktada tespit edilmelidir.

Eş'arî'nin bu evren ve Allah algısı, itaat, ödül ilişkisini de zorunsuzluk kuramı bağlamında bir yoruma tabi tutmalarına olanak sağlamıştır. Buna göre; itaat ve ödül arasında varsayılan ilişki zorunlu bir ilişki değil, mümkün ve muhtemel bir ilişkidir. Biri öbürünü gerektirmez. Dolayısıyla Allah itaat eden kuluna ödül vermek zorunda değildir.<sup>48</sup> "Dilerse itaati ödüllendirir, dilerse de ödüllendirmez" şeklindeki bir yorumla, Allah'ın fail-i muhtar olduğu tezi ile birlikte ele almışlardır.<sup>49</sup> Çünkü onlara göre teklîf ayrı bir şey, ödül ve mükâfat ise bundan ayrı bir şeydir. Bu ikisi arasındaki telazum olduğu da varsayılmaz. Gazzâlî'nin konuya ilişkin yaklaşımının, ayrılık ilkesi olduğu söylenmiştir.<sup>50</sup> Ona göre sebep-sonuç ilişkisini andıran durumlar, birbirinden bağımsız ardışık yaratılmalardan ibarettir. Sebebin sonucu zorunlu gerektirdiği varsayımı, determinist bir evren tasavvurunun ürünüdür. Oysa bu ekol söz konusu varsayımı daha esnek yorumlayarak; evrende bir zorunluluk değil bir zorunsuzluk olduğunu; dolayısıyla evrende bir tercihin bulunduğunu varsayar. Buna göre; her durumda Allah'ın tercih ettiği ilkesine teolojik yorumlarında sadakat gösterirler.

Tüm bu teolojik algıların bir sonucu olarak Eş'arî ekolün, kesb yorumu, Allah tasavvurunun bir gereği olarak, bir istihkâk ya da bir hak edişe karşılık gelmez. Bunun yerine söz konusu ekol, Allah'ı da içine alan farklı teolojik çözüm önerileri ile gündeme gelmişlerdir. Bu önerilerden biri Allah'ın fiillerinde zülm etmeyeceği ve kuluna merhametle muamele edeceği şeklinde olmasına karşın onların bu önerileri bir hak ediş anlamına gelmemektedir.

Eş'arî'nin insan fiillerine ilişkin çözüm önerisi, evrende zorunluluğu onaylamayan bir yapı arz eder. Dolayısıyla onların bu teolojik anlayışları, sebep-sonuç ilişkisini de bir telazum olarak algılamalarını engellemiştir. Sebep-sonuç ilişkisini zorunlu değil, olası (mümkün) gören bu anlayışları, teklîf (sorumluluk) ile ceza-ödül ilişkisini de zorunlu değil, olası görmelerini gerektirmiştir. Bu durum ise istihkâk teorisinin gereğini ortadan kaldırmıştır. Çünkü sebep sonuç arasındaki ilişki zorunlu değil mümkün ve olası olunca dünya hayatındaki edimler de ahiretteki karşılık arasındaki ilişki de zorunlu değil, en iyi ihtimalle ancak muhtemel ve olabilirlik sınırlarında kalmaya mahkûmdur. Bu durum da bir hak ediş kuramını ekol içerisinde ortaya çıkarmak için yeterli bir zemin sağlamaz.

<sup>48</sup> Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din*, 34.

<sup>49</sup> Gazzâlî, *el-İktisad fi'l İtikad*, 152.

<sup>50</sup> Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefi Kelamı*. çev. İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kılıç (Klasik Yayınları, 2012).

Ekolün ceza-mükâfat kuramı, onların Allah tasavvurları ile bağlantılı olduğu gibi, kulluk teorisi ile ilişkilidir. Allah'ın peygamber göndermesinin zorunlu görülmemesi de onların Allah tasavvurları ile ilişkili bir biçimde ekol mensuplarının kesb yorumlarına yansımıştır. Onların tüm bu teolojik yorumlarına imkân veren basit ama etkili rasyonel zemin; “Evren bir bütün olarak Allah tarafından yaratılmıştır dolayısıyla Allah'ın mülküdür. O halde Allah evrende her türlü tasarrufa hak sahibidir dolayısıyla her türlü tasarrufta bulunabilir” şeklinde okunabilen teolojik bir yaklaşımdır. Bu algılar bütününe alandaki teolojik yansıması ise Allah fiillerinden bağımsız olarak dilediği kulunu cennete dilediğini ise cehenneme gönderir. Çünkü bu ekolün teorik algısında O, mutlak irade ve kudret sahibi olan fail-i muhtardır. Fakat pratikte bu ekolde insanın itaati, onun ahiretteki yerini belirlemekte önemli görülse bile onlara göre asıl belirleyici faktörün Allah'ın dilemesi olduğu varsayılır. Bu ekolün insanın ahiretteki konumunu belirleyen temel ilkenin Allah'ın dilemesi olduğu, bir teolojik ilke olarak kabul edilmiştir.

## 2. Mâtürîdî'nin Kesb Kuramı Yorumu

Kesb kuramına ilişkin alana yansımış diğer yorum ise Mâtürîdî ekole aittir. Eş'arî yoruma göre daha özgürlükçü ve insan sorumluluğunu izaha göreceli olarak daha fazla imkân veren Mâtürîdî yorum, kesb teorisine başka bileşenler eklemek suretiyle daha zengin bir söylem gücüne ulaşmıştır. Eş'arî ekolün kesb yorumundan farklı olarak Mâtürîdîler, insana fiili kesb yönüyle gerçekten nispet ederler. Zira Eş'arîler fiilin insana nisbetinin mecazen olduğunu söylerler. Taraflar arasındaki bu ayrım, ekoller arasında kesb teorisine ilişkin farklı yorumları ortaya çıkarmıştır.

Mâtürîdî yoruma göre fiil yaratılma açısından zorunlu olup, kulun fiile bu yönüyle bir etkisinden söz edilemez. Fakat kesb açısından fiil ihtiyârîdir ve tercihe dayanır. Bu yönüyle fiil insana aittir.<sup>51</sup>

Efâl-i ibâd'a ilişkin doğru yaklaşımın, bu fiilleri gerçek anlamıyla hem insana hem de Allah'a nispet etmek olduğu görüşündeki Mâtürîdî, eylemi iki faile nispet etmeyi cihat-vucuh kuramının sağladığı imkânlarla başarmış görünür.<sup>52</sup> Buna göre Mâtürîdî kesb okumasında, insana eylem nispet edildiğinde bundan anlaşılması gereken şey, insanın söz konusu fiili kesb ettiği'dir.<sup>53</sup> Aynı fiil Allah'a nispet edildiğinde

<sup>51</sup> Ebu Mansur el- Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd* çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 349, 364.

<sup>52</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 345; M. Sait Yazıcıoğlu, *Mâturidî ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı* (Ankara: Akid Yayıncılık, 1988), 42.

<sup>53</sup> İnsanın kendisine nispet edilen fiiller ile ilişkisini kesb kavramı ile yorumlama yoluna giden Ebu Hanife, alana ilişkin en erken çözüm önerilerinden birini de sunmuş olmaktadır. Onun önerisi daha sonra Mâtürîdî tarafından kavramsallaştırılacak olan vûcuh ile de yorumlana bilecek bir perspektif sunar. O, “insanın hareket ve sükûndan oluşan fiilleri hakikatte insanın kesbidir” yorumuyla fiilin kesb olmak yönüyle insana nispetinin mecazen değil hakikaten (gerçekten) olduğu yönünde bir tutum geliştirirken, kesb kavramına da kendi teolojik yorumunda açıkça yer verir Nu'man b. Sabit Ebu Hanife, “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), 62-67. Ebu Hanife'ye

ise bundan anlaşılması gereken, Allah'ın söz konusu fiili yaratmış olduğudur.<sup>54</sup> Onun yönler kuramıyla alana getirdiği genişlik, hem bir fiili aynı anda iki özneye nispet etmesine imkân vermiş, hem de bu iki failin alanını birbirinden ayırmıştır. Ekolün, sorunun çözümüne imkân sağlayan bu yorumu, bu ekolün bir eylemin iki failinin olası görmesi sebebiyledir. Kelâm geleneğinde “bir makdurun, iki kudretin etkisinde olabilmesinin imkânı” olarak tartışılan konuda; Mâtürîdî ekolün aldığı bu kritik karar, onlara bu yorumu getirme imkânı sağlamış görünüyor.

Kendilerinden önceki Cebrîyye ve Mu'tezile teolojik ekollerinin, “bir fiilin ancak bir faili olabilir” yönündeki değerlendirmelerine karşın Mâtürîdî ekol, bir fiil birden fazla failin kudreti etkisinde olabilir kanaatinde olmuştur.<sup>55</sup> Neseî'nin tespit ettiği bu ayırım, İslâm kelâm geleneğinde insan fiillerine ilişkin söz konusu krizin teorik nedenlerini görmemize imkân verir. Pratik yaşamdaki bu krizin, teorik bileşeninin önemini farkına varmak, ancak Mâtürîdî öncesi evrede konuya ilişkin algıya yakından bakmak suretiyle görülebilir.

Buna göre; efâl-i ibâda ilişkin ilk söylem geliştirdiği varsayılan Cebrî ekolün, insanın kader karşısındaki konumunu maruz kalmak, mahkûm olmak olarak değerlendirdiği görülür. Cebrîyye'nin, Müslüman cemaat tarafından makul görünmeyen bu tezi teolojik olarak nasıl savunabildiğine ilişkin ipucunun “bir fiilin ancak bir faili olabilir” anlayışında aranması olası bir hal alır. Zira Cebrî ekol bir olgu olarak fiilin varlığını tespit etmiş ve eylemi bir özneye nispet etmek zorunda kalmıştır. Bir eylemin yalnızca bir öznesinin mümkün olabileceği algısına sahip oldukları için de söz konusu eylemi Allah'a nispet etmek ile insana nispet etmek arasında bir tercihte bulunmaları gerekmiştir. Bu durumda, onların tercihlerini Allah'tan yana kullandıkları anlaşılmaktadır. Onların bu algılarının ve dolayısıyla tercihlerinin ortaya çıkardığı teolojik sonuç, literatüre Cebrî kader yorumu olarak yansımıştır.

Cebrî ekolün teorik olarak imkân dışı gördüğü bir fiili iki özneye nispet etme fikri, Cebrî kader anlayışının şekillenmesinde anahtar rol oynamış görünüyor. Zira onlar şayet bir fiil üzerinde iki kudretin eş zamanlı etkili olabileceğini varsayabilmiş olsalardı, teori muhtemelen çok farklı bir görünüm kazanabilecekti. Fakat onların bu algısı kuramın alternatif bir görünüm almasına olanak vermemiştir. Cebrî ekolün insan fiillerine ilişkin teolojik kuramı onların söz konusu varsayımları sebebiyle insanı

---

burada yer vermemizin nedeni ise Mâtürîdî ekolün kendini Ebu Hanîfe'ye nispet etmeleri, Hatta Mâtürîdî'nin bir mezhep imamı değil, Hanefî bir fakih olarak görülmesi sebebiyledir. Bu yüzden Ebu Hanîfe'nin teolojik tutumu Mâtürîdî ekol açısından belirleyici olmuştur. Bu yüzden Ebu Hanîfe'nin konuya ilişkin bu algısını aktarmak bir yönüyle Mâtürîdî anlayışın aktarımı anlamı ifade eder. Öte yandan Ebu Hanîfe üzerinde yapılan araştırmalar onun eserlerine sonradan girdilerin yapıldığını tartıştıkları gibi, ona nispet edilen eserlerin ona aidiyeti konusunu da tartışmışlardır Arent Jan Wensinck, *The Muslim Creed* (London: Cambridge University Press, 1932), 102-187.

<sup>54</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 349.

<sup>55</sup> Ebu'l-Mûin Neseî, *Tabsiratu'l Edille fi Usuli'd Din* thk.Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 2/174.

gösterme imkânı bulamamış, dolayısıyla da Cebrî kuram insanın evrendeki pozisyonunu izah etmekte yetersiz kalmıştır.

Cebrî ekolün kader yorumunun teosantrik bir teolojik okuma şeklini alması, alanda bir krizi de ortaya çıkarmıştır. Bu teolojik kriz, insanın ahiretteki pozisyonun belirlenmesinde insan fiillerinin konumunun sorgulanmasını gerektirmiştir. Oluşan yeni tabloda İslâm dindarlığında “efâlu’l-ibâd ahiret açısından ne anlam ifade eder” sorusunun yeniden yorumlanmasını gerektirmiştir. İnsanın evrendeki sorumluluğu temelli bu tartışma, dinin gerekliliği, peygamberin gönderilme sebebi... vb. birçok teolojik sorunun tartışılmasına kaynaklık etmiştir. Zira varsayılan biçimiyle Cebrî değerlendirmede insan, mücbir ve muztar ise onun edimlerinden söz edilemiyor demektir. O halde, insanın teklîfe muhatap olması ve bu teklîfe ilişkin bildirim ve yol göstericilik alması da bu teolojik algıda anlam kaybına uğramıştır. Zira kader anlamında her şey olup bitmiş ise insanın çabası anlamsızdır. Bu sorunlar yumağında din kurumunun da bir anlam yitimine uğrayacağı açıktır. Zira insana ilişkin karar verilmiş ve kalem kurumuş ise insanın sorumluluğu anlamsızdır. Bu durumda insan nasıl ve hangi ölçütlere göre ahirette hesaba çekilecektir? Tüm bu sorunlar, insanın evrendeki konumunun yeni bir değerlendirmeye tabi tutulmasını gerektirmiştir.

Ortaya çıkan nihai tabloda, konuya ilişkin sorunu Allah’ta çözme çabasının, meseleyi çözmeyip ekstra sorunlar doğurduğu görülmektedir. Cebrî ekolün oluşturduğu senaryoda insana neden bir rol verilmemişti (?) Onlar insanın mükellef olduğu olgusunu nasıl ve neden görmezden gelebilmiş olabilirlerdi (?)... vb. soruların cevabı; Neseî’nin onlara ilişkin tespit ettiği “bir makdûra bir tek kudret taalluk eder” şeklindeki basit görünümlü bu ön kabuldedir.<sup>56</sup> En azından onların bu kabullerinin, teorinin insan tarafını zayıflatan bir görev üstlendiğini varsaymak, Cebrî teorinin üzerindeki yükü hafifletir. Böylece, bize teoriyi daha makul bir çerçevede ele alma imkânı bahşeder. Zira onlar insanın muhatap alındığını dolayısıyla sorumlu tutulduğunu farkında olmamış olamazlardı. Onların insanı eylemleri üzerinde tümüyle etkisiz gören bu anlayışları teolojik bir basiretsizlikle izah etmeye bu yönüyle imkân yoktur. O halde bu teolojik yorumda onların tavırlarının anlamlı kılınmasını engelleyen bir bileşenin bilinmiyor oluşu, Cebrî okulu rasyonel davranmayan makul olana inanmayan bir ekol konumuna itmiştir. Bu gün tespit ettiğimiz üzere, Cebrî rasyonel olana muhalefeti sebebiyle bu görüşü savunmuş değildir. Aksine onlar rasyonel davranmanın bir gereği olarak bu düşünceyi savunmuşlardır. Onların bu söyleminde eksik olan parça, bir fiilin iki öznenin etkisinde olabileceğinin kabulüdür.

Rabiye Çetin, Eş’ârî ekole mensup bir âlim olan Gazzâlî’nin, insana fiillerini gerçekleştirme noktasında kudret atfettiğini, makdura taalluk edecek bir de kudretinin varlığını onayladığını söyler. Fakat yine Çetin’in iddiasına göre, Gazzâlî, insan fiillerinin insanın sahip olduğu bu kudretle meydana gelmediğini fiillerin hakikatte

<sup>56</sup> Neseî, *Tabsiratu’l Edille fi Usuli’d Din*, 2/174.



Allah'ın makdurâtı olduğunu söylemektedir.<sup>57</sup> Bu tespitin bizim araştırmamız açımızdan değeri, Eş'arî ekolün bir fiilin iki kudretin makduru olduğunu kabul etmeleridir.

Ka'bî'nin "gerçek anlamıyla benim fiilimin, Allah'ın yaratması olarak ona nispetine imkân yoktur" şeklindeki ifadesi üzerinden Mâtürîdî'nin tespit ettiği şey, Mu'tezile'nin de bir fiili iki faile nispet edemediğidir.<sup>58</sup> Basra ve Bağdat Mu'tezile'sinin bu algıda uzlaşa içerisinde olduğunun, bu görüşlerinde onlara muhalefet eden yegâne ismin ise Şahhâm olduğu modern dönem çalışmalarında ortaya çıkarılmış ve tespit edilmiştir.<sup>59</sup> Dolayısıyla Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye dönük bu tespiti, haklı ve yerinde bir tespittir. Bu durumda onlar için de bir fiili iki özneye nispet etmeye imkân vermeyen Cebri çözümlenmeyi yapmak olası bir hale gelir.

Cebri yorumda, eyleme özne olarak Allah takdir edilmişti. Ortaya çıkan teolojik krizde, 'bir eylemin yalnızca bir öznesi olabilir' algısı sebebiyle insanı denklemde göstermek mümkün olmamıştı. Kronolojik olarak Cebriye'den daha sonra ortaya çıkan Mu'tezile Allah'ı özne olarak algılayan teolojik yaklaşımın doğurduğu sorunları farkında olarak fiilin öznesi olarak insanı takdir etmiştir. Bu bağlamda Mu'tezile'nin bu tercihi neden insandan yana kullandığı, onların insana verdikleri önemde aranmasını ise haklı kılmaz. Muhtemelen bu tercihin nedeni, onların kendilerinden kronolojik olarak daha önce olan Cebri tecrübenin teolojik sonuçlarını görmeleri sebebiyledir. En azından durumu böyle kabul etmemize şimdilik bir engel görünmüyor.

Bu tercihlerinin bir sonucu olarak oluşan teolojik tabloda Cebriye, insanın konumunu izah etmekte yetersiz kalmış, Mu'tezile ise kendi denklemde Allah'ın pozisyonunu izah etmekte yeterli başarıyı gösterememiştir. Kurulan yeni denklemde (Mu'tezilî kurgu), ilk (Cebri kurgu) denklemdeki temel hareket noktalarının aksine, insana daha merkezi bir konum verir. Bu doğaldır, zira durumu tespit edilmekte olan insandır. Öte yandan Cebri teoride zaten Allah merkezli bir okuma yapılmıştı. Bu yeni yaklaşımda, bu yüzden farklı parametrelerin göz önünde bulundurulması doğaldı. Cebri kader okuma biçimine, en köklü muhalefetin, Mu'tezile ismiyle organize olduğu, konuya ilişkin alternatif bir okumanın da bu ekol tarafından yapıldığı bu yüzden varsayılabilir. Buna göre Mu'tezilî kader okuması, Cebri ekole nispetle bir aksiyon değil, reaksiyon hareketidir. Bu durum Mu'tezile'nin konuya ilişkin değerlendirmelerini bizim için daha anlaşılır hale getirecektir. Zira onlar, Cebri teorinin insanî teklifi açıklamakta yetersiz kaldığını varsayarak, alanda çözüm arayışına girmişlerdir. Dolayısıyla onların temel iddiaları Cebri teori ile çoğu zaman zıtlık ilişkisi olarak ortaya çıkmıştır. Mu'tezilî söylemi çalışmak bu yüzden bir yönüyle Cebri ekol çalışması olacaktır.

<sup>57</sup> Rabiye Çetin, "Gazalî'de İnsan Özgürlüğü", *Dini Araştırmalar* 14/39 (2011), 70 - 86.

<sup>58</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 365, 367.

<sup>59</sup> Orhan Ş Koloğlu, *Cubbâilerin Kelam Sistemi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017),40.

Mu'tezile'nin insan fiillerine ilişkin iddiası, Cebrî ekolün izah etmekte yetersiz kaldığı şey; "insanı ve eylemlerini evrende anlamlı kılarak, ahiret sorgusunu insan açısından abes olmaktan çıkarmaktır." Fakat onların da bir makdur ancak bir kudretin etkisinde kalabileceği yönünde bir kabulleri vardı. Bu kabul, Cebrîlerin denklemde insanı, Mu'tezile'nin denkleminde ise Allah'ı göstermelerine imkân vermeyecektir. Zira onların da bir fiili nispet edebilecekleri iki muhtemel fail adayı vardır. Bu yüzden onlar fiili Allah'a nispet eden Cebriyye'ye muhalefet ettikleri ve insan sorumluluğuna gerekçe bulmak problemine odaklanmış oldukları için, tercihlerini insandan yana kullandılar. "Bir eylemin ancak bir faili olabilir" açmazı sebebiyle onların teolojik denklemlerinde Allah'ı göstermeleri mümkün olmadı. Zira onlara göre de bir eylemin yalnızca bir faili olabilirdi.

Konuya ilişkin Cebrî teori Allah'ı fail olarak tespit etmiş fakat konuyu izah edememişti. Geriye kalan seçenek ise insandı. Mu'tezile de konumunu izah etmeye odaklandıkları insanı, kendi fiillerinin öznesi olarak belirlediler. Fakat onların bu tespitlerine karşın; insan fiillerinde Allah'ın etkisinin olmadığını varsaydıkları düşünülemez. Tıpkı yaptıkları tanrı merkezli okumayla, insanı teorilerinde gösteremeyen Cebrîye'nin, insanın fiilleri üzerinde hiçbir etkide bulunmadığını varsaydıklarının düşünülmemeyeceği gibi. Zira tersi olsa, onların bir söylem geliştirmeleri, bir iddiada bulunmaları mümkün olmazdı. Çünkü bu bir çelişki olurdu.<sup>60</sup> O halde onlar açısından ortada olan teolojik durum yok saymak değil, gösterememektir.

Mu'tezile, bir fiilin bir öznesi olabilir ve bu fail insandır yargısında bulunur. Cebriye ise bir fiilin bir tek öznesi olabilir ve bu özne de Allah'tır yargısında bulunur. Bu algının sonucu olarak Mu'tezilî ekol konuya ilişkin kurduğu teolojik cümlede tenzih sebebiyle olsa bile Allah'ı anmaya imkân bulamamıştır. Cebrî ekol ise yine tenzih sebebiyle aynı konudaki teolojik cümlede insana yer verememiştir.

Cebrî ekole ilişkin eserler günümüze ulaşma imkânı bulamadıkları için, muhaliflerinin aktarımlarının sağladığı olanaklarla kendilerinden haberdar olduğumuz ekolün, aktarılan sonuç cümlelerine karşın, onların bu değerlendirme cümlelerine kaynaklık eden zihinsel altyapıları tespit edebilmemiz mümkün değildir. Bu yüzden elimizdeki sonuç cümlelerinden indirgemeler yaparak, varsayımlar üretmekten başka seçeneğimizin olmadığı söylenebilir. Neseffî'nin, onların insan fiilleri ile ilişkilendirilebilecek bu kabullerine dair aktardığı sınırlı veri, ihtiyaç duyduğumuz indirgemeye imkân sağlayan bir değerlendirmedir.<sup>61</sup> Onun sunduğu bu tek cümle, Cebrî ekolü saçma olmaktan kurtaran ve daha anlaşılır bir zemine taşır.

Eş'arî kesb yorumu insan fiillerine ilişkin söylem sahibi öncü ekollerin eksik bıraktığı bu alandan haberdar görünmez. Dolayısıyla onlara ilişkin eleştirileri bu eksik

<sup>60</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 346.

<sup>61</sup> Neseffî, *Tabsiratu'l Edille fi Usuli'd Din*, 2/174.

parçaya yoğunlaşmaz. Onların eleştirileri daha çok bütüncül ve sonuç cümlelerine ilişkin eleştirilerdir.

Mâtürîdî kesb okuması, sözü edilen teolojik soruna ilişkin söylem krizini giderme başarısı gösterdiği için bizim için daha fazla önemlidir. Zira onlar konuya ilişkin “bir makdur iki kudretin muteallakı olabilir” yargısıyla denklemdeki kayıp parçayı keşfetmiş görünmektedirler. Yani onlar bir fiilin iki öznesi olabilir anlayışı ile ortaya çıktıklarında; kurdukları teolojik cümlede, hem Allah’a yer vermek ve onu göstermek, hem de insana vurgu yapmak ve ona bu denklemde yer vermek imkânına kavuştular. Çünkü onlar, fiil üzerinde iki kudretin tesirini ve bunların her ikisinin de birlikteliğini kabul etmiştir.<sup>62</sup> Onların insan fiillerine ilişkin teolojik ifadelerinde Allah’a ilişkin alan yaratmak, insana ilişkin alan ise kesb etmek şekliyle ifade edilmesine olanak veren “vucuh” teorisi, söz konusu sorunların çözümünde anahtar bir rol oynar. Kesb teorisini insan fiillerini yorumlamak için teolojik bir araç olarak kullanan Eş’arîler’den farklı olarak, eylemi “yaratmak ciheti” ve “kesb ciheti” şeklinde bir ayrıma giden Mâtürîdî ekol; bu yaklaşımları ile aynı fiille iki özne nispet edebilmişlerdir. Buna göre Allah, yaratıcı olarak gerçek fail olduğu gibi insan da kâsib olarak gerçek bir öznedir. Ulaştıkları bu sonuç, onlara insan sorumluluğunu açıklama imkânı bahşetmiştir.

Mâtürîdî’nin kesb yorumunda insan sorumluluğunun anlamlı olabilmesine imkân veren diğer bir bileşen ise ekol içerisinde; “kudretin zıddına da taalluk ettiğinin kabul edilmesidir.”<sup>63</sup> Bu onun devraldığı mirasın bir kabulüdür.<sup>64</sup> Bu ön kabule koşul olarak fiile nitelik kazandıran şey Mâtürîdî’ye göre kişinin bir fiildeki kastı ve bu fiile ilişkin iradesi olduğu kabul edilir. Böylece ancak kaderin konusu olan fiil, iyi ya da kötü olabilir. Onun, insan sorumluluğu açısından eylemin değerini belirleyen ise kişinin bu fiili yerine getirirken neyi amaçladığı ve bu fiili tercih edip etmediğidir.<sup>65</sup> Burada kasıt; niyeti, irade ise bir zorlama altında olmamayı garanti etmektedir. Buna göre; “fiilli Allah yaratsa da o, insanın kastı ve ihtiyârı neticesinde meydana gelmiştir” anlamına kavuşur. Dolayısıyla fiillerinin sorumluluğu insana aittir.<sup>66</sup>

Mâtürîdî kuramda bir kudret ne için yaratıldıysa onun içindir anlayışının teolojik olarak sorunlar oluşturduğunu farkına varılmış ve bir kudret ne için yaratılmış olursa olsun, onun zıddına da taalluku vardır anlayışı ile bir kudret eş zamanlı olarak hem hayır hem de şerre müteallık olmasına imkân veren bir yoruma kavuşur. Bu teolojik yorum Allah’a şer nispet etme ihtimalini azaltan bir teolojik görev üstlenmiştir.

Mâtürîdî’ye göre insanın bir tercihte bulunmasına imkân veren ise onun iyi ile çirkinini ayırt etme gücü olan temyiz yetisine sahip olmasıdır. Zira insanın iyiyi istemek

<sup>62</sup> Veysi Ünverdi, “Mâtürîdî’de İnsanın Sorumluluğu”, *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi* 20/1 (2013), 47-80.

<sup>63</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu’t-tevhîd*, 506.

<sup>64</sup> Mâtürîdî bu görüşün Ebu Hanife tarafından savunulduğunu aktarır.

<sup>65</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu’t-tevhîd*, 506.

<sup>66</sup> Ünverdi, “Mâtürîdî’de İnsanın Sorumluluğu”, 47-80.

ve kötünden kaçınmak yönündeki tercihi, söz konusu fiile ilişkin ayrımı yapabilmesine bağlıdır.<sup>67</sup>

İnsanın ahiretteki konumunu insan fiilleri temelinde değerlendiren Mâtürîdî, konuyu evrendeki gâî sebep ile ilişkili bir temelde ele alır. Mâtürîdî'ye göre âlemin varlığına bir amaç takdir edilmedikçe, onun hikmeti farkına varılamayacaktır. Ona göre söz konusu bu amaç, Ahirete ilişkin va'd ve vaîd'dir.<sup>68</sup> O, burada insan fiillerinin evrendeki amaçlılık ilkesinin temel bileşeni olarak sunar. Evrenin bir amaç doğrultusunda varoluşunu, âlemin hikmetli ve Allah'ın hakîm olmasına bir delil olarak gösterir.<sup>69</sup> Ona göre insan sorumluluğu nihai olarak Allah'ı bilmek ve ona itaat etmek amacına dönüktür.<sup>70</sup> Âlem ise Allah'ın varlığına delil ve insanın O'nu bilmesi için kılavuzdur. Aksi durum, Mâtürîdî'ye göre, evrenin varlığını anlamsızlaştırır.<sup>71</sup> Teklîf ilkesinin iki bileşeni olarak görülen emir-yasağın, fayda-zarar ile ilişkili olduğunu savunan Mâtürîdî, insanın tabiat olarak fayda ve zarardan hali olan bir fiili yapmak istemeyeceğini iddia eder. O emir-yasağın, fayda-zarar üzerinden va'd ve vaîd ile ilişki içerisinde olduğu kanaatindedir.<sup>72</sup> Mâtürîdî'nin evrene ilişkin bu algısı, evrendeki düzen fikrine yaslanır. Evrendeki amaçlılık ilkesi bağlamında İslâm'ın ahiret hayatı anlamlı bir görünüme kavuşur.

Mâtürîdî, nimet ile şükür arasında kurduğu ilişki sebebiyle, insanın Allah'a itaatini de "nimete teşekkür" olarak değerlendirir. Buna göre insan, sahip olduğu tüm potansiyel hal-i hazırda sahip olduğu nimete teşekkür etmek için harcarsa bile bunu eda edemeyeceği için, itaat eden kuluna ahirette verilecek nimetlerin Allah'ın ihsanı ve lütfu olarak değerlendirmenin olası olduğunu söyler.<sup>73</sup> Zira insan nimetlerin içine doğmaktadır. Dolayısıyla başlangıçtan itibaren insan, Allah'a şükür borcu ile var olur. Bu nimetler yaşam boyunca devam ettiği için insanın Allah'tan alacaklı olmasına, onun teolojik okuyuşuna imkân yoktur.

İstihkak teorisi bağlamında Mâtürîdî, insanın itaatinin, bireyin hak ettiğiinden daha fazlası olacağı için, insanın ahiretteki konumu, fiillerinin bedeli değil, ödülü olduğunu dile getirir. Öte yandan bireyin isyanlarının karşılığı ise yaptıklarının bedeli olduğunu varsayar dolayısıyla bir hak edişe karşılık geldiğini söyler.<sup>74</sup> Buna göre kişiye va'd edilen nimetler ödül olduğu için, istihkâkı aşan, bir mükâfat ve ihsana karşılık gelir.<sup>75</sup> Bu bağlamda Mâtürîdî teoride literal anlamıyla istihkâka karşılık gelen, ödül

<sup>67</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 339.

<sup>68</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 348.

<sup>69</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 349.

<sup>70</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 170.

<sup>71</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 170.

<sup>72</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 171.

<sup>73</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 171.

<sup>74</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 171.

<sup>75</sup> el-En'âm, 6/160.

değil, cezadır denilebilir. <sup>76</sup> Onun ulaştığı bu sonuç, Eş'arî tarafından "i'kabu'l-kafirine min Allah'i tealâ adulun ve sevabu'l-müminine min Allahi fadlun" şeklinde ifade edilmiştir.<sup>77</sup> Eş'arî'nin kâfire uygulanan şeyi; adalet olarak yorumlayan yaklaşımı, cezayı ise kulun iktisab ettiği bir edimin bedeli olarak değerlendirilir. Fakat mükâfat Eş'arî tarafından da fadl olarak yorumlanarak, adaleti aşan bir ihsan ve rahmete karşılık kullanılır. Onun bu algısı Mâtürîdî tarafından da paylaşılmıştır.<sup>78</sup> Dolayısıyla iki ekolün sonuç cümlesinin örtüşüğünü söylenebilir.

İnsan fiili Mâtürîdî'ye göre; "insanı va'd ve va'id'e muhatap kılan, emir ve nehye konu olan" şeylerdir. <sup>79</sup> Buna göre eylem gerçekten insana nispet edilmezse teklîf anlamsız ve abes olur. Bu yüzden, ona göre insana eylemin nispeti mecazen değil gerçektendir. Çünkü ona göre Kur'ân iyi ve kötüyü insana nispet etmektedir. Bu nispete bağlı olarak, Allah, insana ödül ve ceza; va'd ve tehditte bulunmaktadır.<sup>80</sup>

İnsanın bir bilinç hali ve şuur durumu olarak özgür olduğu kanaatine sahip oluşu da Mâtürîdî tarafından insanın sorumluluğunun bir diğer kaynağı olarak kabul edilir. Öznenin kendisine ilişkin bu farkındalık, onun tarafından insan sorumluluğunun psikik kaynağı olarak görülür.<sup>81</sup> Öte yandan emir ve nehye konu olan fiillerin Allah'a nispeti ise ona göre aklen sorunludur. <sup>82</sup> Tüm bunların bir sonucu olarak Mâtürîdî, insanın ihtiyar sahibi bir özne olarak onaylamış ve onun kendi fiillerinin hakiki anlamıyla faili olduğunu kabul etmiştir.<sup>83</sup>

Dilin imkânları ve sınırlılığı sebebiyle bazen Allah'ın fiilleri insana nispet edilebildiği gibi, efal-i ibad da bazı durumlarda Allah'a nisbet edilmiştir. Ona göre kul fiillerinin Allah'a nispet edilmesi ise söz konusu fiillerin kula aidiyetini ortadan kaldırmaz. <sup>84</sup> Çünkü eylemler bu ekolün anlayışında yaratmak itibarıyla Allah'a nispet edilebilirken, kesb yönüyle de kula nispet edilebilirler. Mâtürîdî, kesb teorisini yorumlama biçimiyle "ya o, ya da öbürü" şeklindeki tek özneli yaklaşım, anlam yitimine uğrar görünür. Zira onun sunduğu perspektifte, konu "hem o, hem de öbürü" bağlamına taşınmış ve alanda önemli bir rahatlama sağlanmıştır.

Kur'ân'da insana nispet edilen fiillerin Allah'a nispet edilmesini ise Mâtürîdî, söz konusu nispetlerin yönlerinin farklı olduğu vurgusuyla, bir fiilin kula nisbeti yaratmak yönüyle değil yapmak yönünde olduğu şeklinde anlaşılmıştır. Oysa fiilin kesbi kastedilmiş ise fiil Allah'a nisbet edilse bile, bu durumda eylemin nisbeti aslında

<sup>76</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 171.

<sup>77</sup> İbn Fûrek, *Mücerradu Makâlâti's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, 99.

<sup>78</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 171.

<sup>79</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 347.

<sup>80</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 347.

<sup>81</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 364.

<sup>82</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 347.

<sup>83</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 344.

<sup>84</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 344, 345.

insanadır.<sup>85</sup> Söz konusu nispetin cihetinin teolojik olarak farklı olması sebebiyle, Mâtürîdîlere göre dilden kaynaklı ve bir ortaklık görüntüsü veren durumlarda, vucuh itibarıyla gerçekte iki ayrı nispetin olduğu yorumu yapılır.<sup>86</sup> Böylece, bir fiil Allah'a nispet ediliyor ise bundan anlaşılması gerekenin yaratma ve icad olduğu, aynı fiil insana nispet ediliyor ise bundan anlaşılması beklenenin ise kesb olduğu teolojik zeminde savunulur.

Eş'arî ekolün önemli açmazlarından kabul edilen "Allah'ın mülkünde dilediğini yapan olması", Mâtürîdî'ye göre, insanın teklîf alanının dışında kalan alanlara ilişkindir.<sup>87</sup> Ona göre teklîfe ilişkin konularda Allah kulları ile bir anlaşma yapmıştır. Bu anlaşmaya göre yasaklar belli olduğu gibi emirler de bellidir. Bu konuda Allah va'dine sadakat gösterir. Dolayısıyla kendisini yine kendi iradesinin gereği olarak sınırlar, fakat teklîf alanı ışıında O, dilediğini yapandır.

Kişiyeye fiil nispeti yapılmadığı takdirde onu sorumlu tutmanın mümkün olmadığını dile getiren Mâtürîdî, özgürlüğü sorumluluğun ön şartı gördüğü söylenebilir.<sup>88</sup> Buna göre insanın fiili varsa, eylem alanında da bir belirleyiciliğinin olması gerekir. İnsanı emir ve yasağa muhatap kabul etmek için ona göre itaat ve isyanın insanın fiili olmasını gerektirir. Bu da mükâfat ve cezayı hak etmeyi, gerçek anlamıyla insana nispet etmeyi gerektirir.<sup>89</sup> O, bu çıkışıyla sebep sonuç arasında bir zorunluluğu onaylamış; insanın dünyadaki edimlerinin büyük oranda ahiretteki sonucu doğurduğu kanaatine ulaşmıştır denilebilir.

Fiilleri yapma ve yaratma ayırımına tabi tutarak, Allah'a fiilin nispetine imkân bulan Mâtürîdî, aynı fiili yapma yönüyle de insana nispetine teolojik olarak imkân bulmuştur. Bunun iki fail arasındaki ortaklığı gerektirdiği yönündeki eleştiriyi rasyonel düzeyde cevaplandırabilecek teolojik argümanlara da sahip görünür.<sup>90</sup>

İstitâat ve fiili yapma kudretini ise selametu'l- esbab ve sıhhatu'l-alât olmak üzere iki şarta dayandıran teolojik yaklaşımıyla sorunun çözümüne odaklanan bir değerlendirmeye gider. Ona göre istitâat; fiili gerektiren sebep ve vasıtalandır. <sup>91</sup> Kudret ve istitâat sürekli yaratılır, çünkü her fiilden sonra o yok olur. Her defasında yeniden oluşur. Çünkü Mâtürîdî anlayışında da kudret ve istitâat bir arazdır ve arazlar süreklilik göstermezler. <sup>92</sup> Mâtürîdî kesb yorumunda da kudret ve istitâat, fiil ile birlikte. Fiilden önce değildir. <sup>93</sup> Onun bu kabulünün, rasyonel sebebi Mâtürîdî'nin, mâ lâ yutâkı caiz görmemesidir. İstitâat ile teklîf-i mâ lâ yutâk arasında da bir

<sup>85</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 349.

<sup>86</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 349.

<sup>87</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 345.

<sup>88</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 345.

<sup>89</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 346.

<sup>90</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 366, 367.

<sup>91</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 389-391.

<sup>92</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 396.

<sup>93</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 396.

ilişkilendirmeye giden Mâtürîdî, istitâatin fiilden önce olması varsayımının, güç yetirilemeyen fiili, gerektireceği gerekçesiyle onaylamaz.<sup>94</sup> Onun bu teolojik gerekçeyle tercihi, istitâatin fiil ile birlikte olduğu yönünde olmuştur. Zira ona göre teklîf-i mâ lâ yutâkı onaylamak, teklîfin hikmetini ve dinin rasyonel gerekçesini de ortadan kaldıracaktır.<sup>95</sup> Eş'arî kesb yorumunda ise Allah'ın her durumda dilediğini yapan olduğu varsayımına dayalı olarak, teklîf-i mâ lâ yutâk teorik olsa bile olasıdır. Çünkü onlara göre dilediğini yapan Allah, dilerse güç yetirilemeyen fiili de kuldan isteyebilir. Onların bu teolojik okumaları, ekol içi eleştirilere konu olduğu gibi ekol dışından da eleştirilere konu edilmiştir.<sup>96</sup> Güç yetirilemeyen fiili mümkün görmeyen Mu'tezile'nin ise istitâat ve kudretin fiilden önce olduğu görüşünü kabul ettiğini de Mâtürîdî aktarır.<sup>97</sup>

İnsana fiil nispetine imkân veren önemli teolojik ilkelerden olan kudret zıddına da taalluk eder anlayışı Ebu Hanife'ye de nispet edilmiştir.<sup>98</sup> Buna göre kişinin kudreti hem imana hem de inkâra eşit derecede taalluk edebilir. Oysa kudretin zıddına taalluk ettiğini onaylamayan ekollerin kâfirin iman etmesini ve müminin inkâra dönmesi olgusunu açıklamakta sorun yaşadıkları görülmüştür. Bu teolojik okumada mümin imana, kâfir ise küfre muhtardır. Bu eleştiri Cebrî ekole dönük olarak Kâdî Abdulcebbar tarafından yöneltilmiş bir eleştiridir.<sup>99</sup> Zira kişiye, verilen kudret her ne içinse onun içindir, başka bir şey için değildir şeklindeki kabul, Cebrî ekolün kader okumasında Allah kâfirin küfrünü dilemiştir şeklinde bir yoruma imkân verir. Fakat Kâdî'nin bu eleştirisinin Cebr-i mahz olan ekole mi yoksa Cebr-i mutavassıt olan Eş'arî'ye mi yapıldığı tartışmalıdır.<sup>100</sup> Zira Eş'arî kuram da net bir biçimde kişinin sahip olduğu kudretin zıddına taalluku vardır diyememişlerdir. Onların bu algıları dilediğine hükmeden Allah anlayışları ile birleştiğinde onların kesb yorumu istihkakı gerektiren bir sonuç ortaya koyamamış ve insanın akıbetine ilişkin net bir sonuç cümlesi ortaya koymalarına engel olmuştur denilebilir. Çünkü kudretin zıddına taalluku olmadığı varsayımı bir inkârcının iman etmeye kâdir olmadığı anlamı taşır ki, bu insan fiillerine ilişkin yorumu zorlaştıran bir durumdur. Bu algının hâkim olduğu bir durumda ise insanın cenneti ya da cehennemi hak ettiğinden bahsetmek mümkün değildir. Önceden belirlenmişliği ifade eden bu teolojik duruş, karşılaşılan sonucu da bu belirlenmişlik bağlamında ele alır.

<sup>94</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 506.

<sup>95</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 396.

<sup>96</sup> Cuveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkâni'l-İslâmiyye*, 43, 44.

<sup>97</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 399.

<sup>98</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 398.

<sup>99</sup> el- Hâmedânî Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse çev. İlyas Çelebi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/726.

<sup>100</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/722-732; Bayram Çınar, "Bu Ümmetin Mecusileri Kaderiyedir' Hadisinin Mu'tezilî Yorumu Bir Eş'arî Apologysi mi?", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/ (2020), 86-101.

Bu bağlamda istihkak teorisi ile yakından ilişkili olan ezeli yazgı ifade eden levh-i mahfuzun Ebu Hanife tarafından, Cebri okumadan farklı bir biçimde yorumlandığı görülür. Ebu Hanife'nin yorumuna göre "Allah'ın belirlemesinde, olacak olayların hükmen değil vasfen belirlendiği" ifade edilir.<sup>101</sup> Ebu Hanife bu yorumuyla Cebriyye'nin kişinin ezelden mümin ve ya kâfir olarak belirlendiği, dolayısıyla çabasının bir anlam ifade etmediğini çağrıştıran anlayışına, ahiret inancını anlamsızlaştırdığı gerekçesiyle karşı çıkar. Ebu Hanife'ye göre birey başlangıçta iman ve küfürden "sâlim"dir ki bu aynı zamanda Allah'ın fiillerinin nötr olduğu anlamı taşır. Bu durumda insan teklîfe muhatap olarak sorumlu tutulduğunda, kişinin teklîfe karşı tutunduğu tavrın ona ilişkin hükmü belirlediği yönünde bir kanaate sahiptir.<sup>102</sup> Ona göre kişinin ahiretteki durumunu da söz konusu bu tutumu belirlemektedir. Mâtürîdî ise, Ebu Hanife ekolünün daha geç dönemindeki bir temsilcisi olarak onun bu görüşlerini sahiplenmiş ve teolojik perspektifinde bir veri olarak kullanmıştır.<sup>103</sup>

## SONUÇ

İnsanın evrendeki konumunu tespit etmek ve onun sorumluluğunu anlamlı hale getirmek amacıyla İslâm kelâm geleneğinde farklı çözüm önerileri gündeme gelmiştir. Bu önerilerin başta gelenleri Cebri ve Tefvizci çözüm önerileri olmuştur. Cebri görüş, insanı teorisinde gösterme imkânı yakalayamadığı gibi, Tefvizci yaklaşımı temsil eden Mu'tezile ise kurduğu teolojik denklemde Allah'a yer bulma sorunları ile karşı karşıya kalmıştır. Bunu onların insan merkezinde bir teolojik okuma yaptıkları şeklinde anlamının da önünde bir engel yoktur.

İslâm kelâm geleneğinin konuya ilişkin çözüm önerisinde iki farklı ucu temsil eden Cebri ve tefvizci yaklaşımların kadere ilişkin sorunlara farklı çözüm önerileri muhataplarına konuya dair bir uzlaşma zemini ve çözüm imkânı bahşetmemiştir. Konuya ilişkin farklı çözüm arayışlarını temsil eden ara çözümler ise ancak X. yüzyılın ilk yarısında teolojik bir söylem düzeyine ulaşmıştır. Ehl-i Sünnet çatı kavramına nispet edilen Eş'arî ve Mâtürîdî ekoller, kesb teorisi çerçevesinde çözümlerini alandaki muhatapları ile paylaşmış ve soruna çözüm olma yolunda bir alternatifini temsil etmişlerdir. Bu ekollerden köken olarak Mu'tezile ile ilişkili bir yaşanmışlığı olan Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, kurguladığı sistemde kökenlerinden daha uzakta ve Cebri çözüm önerisine daha yakın bir konumda yer almış görüntüsü verir. Buna karşın kesb teorisinin diğer temsilcisi olan Mâtürîdî ise insanı çözümünde gösterme başarısı gösterme imkânı bulamayan Cebri ekole daha mesafeli ve Allah'ı çözüm önerisinde gösterme başarısı gösteremeyen Tefvizci kanadı temsil eden Mu'tezile'ye, Eş'arî'den daha yakın bir noktada bulunmuştur.

<sup>101</sup> Ebu Hanife, "el-Fıkhu'l-Ekber", 63.

<sup>102</sup> Ebu Hanife, "el-Fıkhu'l-Ekber", 64.

<sup>103</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 435, 436.



Kesb kavramı bir çatı kuram olarak bir ara çözüme ilham verse bile, bu kuramı sahiplenen iki ekolün söz konusu kurama ilişkin temel bileşenleri farklılık gösterir. Kurama eklenen kavram çiftleri, temel teolojik algıları tarafların kesb yorumlarında farklı anlayışlara kaynaklık etmiştir. Taraflar arasındaki bu farklılıkların bir diğer nedeni de onların kavramlara yaptıkları vurgular ve tanımlardaki farklılaşmalardır. Taraflar arasındaki söz konusu farklar teorinin uygulanma biçiminde taraflar arasındaki farklılıkları ortaya çıkarmada başat rol oynamış görünüyor. Ortaya çıkan nihai tabloda Eş'arî kesb yorumunda insan fiillerine ilişkin bir hak edişten bahsetmeye imkân olmadığı halde, Mâtürîdî kesb yorumu, bu konuda net bir söylem geliştirmeye imkân bulamamasına karşın çözüm yönünde çağrışımlara imkân tanıyan bir potansiyeli içinde bulundurur.

Eş'arî ekolün genel akım teorisyenlerinin Allah'ın lütfu ve ihsanını teolojik olarak görmezden gelecek bir söyleme mesafeli durdukları, insan fiillerini sadece insana nispet edilmesi ve insanın ahireti kendi fiilleri ile hak ettikleri konusunda oldukça isteksizdirler. Buna karşın Mâtürîdîler, hem insana hem de Allah'a insan fiillerinde yer vermeyi başarmış görünürler. Böylece Allah'ı ihmal etmeyen, insanı ise edimlerinden dolayı sorumlu tutacak bir zemini teolojik olarak temin etmiş görünürler. Sağladıkları bu teolojik imkânlar Eş'arîlere oranla daha cesur cümleler kurma fırsatı sağlasa bile onlar da Ehl-i sünnet'in bir diğer temsilcisi kabul edilen Eş'arîler gibi insan fiillerinin onların sonunun yegâne sebebi olduğunu söylemeye imkân vermez. Dolayısıyla onların kesb yorumuna göre tam bir hak edişten söz etmeye imkân yoktur. Onların bu konudaki tutumlarında belirleyici faktörün ise nimet-şükür ilişkisi arasında olduğu varsayılan telazum (gereklik) olduğu söylenebilir. Zira bu teolojik yaklaşıma göre insan evrene bir sürü nimetle birlikte gelir ve yaşamak için daha fazlasına ihtiyaç duyar. Durum böyle olunca insanın fiillerine ilişkin tam bir hak edişten söz etmeye imkân kalmaz. Bu bağlamda kurulabilecek en ileri teolojik cümle, insan fiilleri onun ahiretteki durumunun belirlenmesinde önemli ve temel bir görev üstlense bile elde edilen mükâfat, insanın bir hak edişiyle değil Allah'ın rahmetinin gereğidir.

Eş'arî kesb yorumunda ise eylem, sonuç ilişkisi bir gerektirme ilişkisi olarak ele alınmamış olduğu için; ilk etapta istihkâkı ortaya çıkarma potansiyeli daha yüksek görünmesine karşın, farklı teolojik yorumlar ve ekolün Allah algısı, insan fiilleri konusunda bir hak ediş kuramına kaynaklık edememiştir.

Bir son değerlendirme olarak Ehl-i Sünnet çatısına mensup kelâm ekollerinin insan sorumluluğu ile insanın ahiretteki konumu arasındaki ilişkiyi yorumlayan teolojik değerlendirmelerin, tam bir hak edişi gerektirdiğini söylememize imkân yoktur. Fakat Mâtürîdî ekolün Eş'arî ekole nispetle bir hak ediş teorisine daha yakın bir kesb yorumu geliştirdikleri söylenebilir.

## 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.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. Tarifât. ed. Gustavus Flugel. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.
- Cüveynî, Ebu’l-Me’âlî. El-‘Akîdetü’n-Nizâmiyye Fî’l-Erkânî’l-İslâmiyye. thk. Muhammed Zâhid Kevserî. Kahire: el-Mektebetu’l-Ezheriyye li’t-Turâs, 1992.
- Cüveynî, Ebu’l-Me’âlî. el-Burhan fî Usûli’l-Fıkh thk. Abdülazim ed-Di’b 2 Cilt. Câmiatu Katar, 1978.
- Cüveynî, Ebu’l-Me’âlî Abdülmelik. Eş-Şâmil Fî Usûli’d-Dîn-Şerhu’l-Kitabu’l-Luma’ Li Kâdî Bâkılânî-. nşr. R.M Frank. Tahran: Müessese-i Mutaleat-ı İslâmî Danişgah-ı Mc Gill Şube-i Tahran, 1981.
- Çetin, Rabiye. “Gazâlî’de İnsan Özgürlüğü”. Dini Araştırmalar 14/39 (2011), 70 - 86.
- 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. “İnsanın Ceza Ve Mükâfatı Hak Etmesi Bağlamında Eş ‘arî’nin Kesb Kuramı.” Danişname 2 (2021), 127-138.
- Çınar, Bayram. “İslam Kelam Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi.” Yalova Sosyal Bilimler Dergisi 10/21 (2020), 31-44.
- Çınar, Bayram. “Kelam Geleneğinde Kesb Teorisi.” Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/15 (2021), 129-148.
- Çınar, Bayram. “İnsanın Ceza ve Mükâfatı Hak Ettiği Kuramının Teolojik Analizi: Mu’tezile’nin ‘İstihkak’ Teorisi”. UMDE Dini Tetkikler Dergisi 4/1 (2021), 39-76.
- Ebu Hanife, Nu’mân b. Sabit. “El-Fıkhü’l-Ekber thk. Muhammed Zahid El-Kevserî.” El-Âlim ve’l-Müteallim, El-Fıkhü’l-Ebsat, El-Fıkhü’l-Ekber, Risâletü Ebî Hanîfe, El-Vasıyye. 62-67. Kahire: Mektebetu’l-Ezheriyye li’t-Turas, 2001.
- Ebu Hanife, Nu’mân b. Sabit. El Fıkhü’l-Ekber. Haydarabad: Meclisu’d- Dairetu Me’arif el Osmaniye, 1979.
- el-Ensârî, Ebu’l-Kâsım. El-Ğunye Fî’l-Kelâm thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhadî. Kahire: Dâru’s-Selâm, 2010.
- eş- Şevkânî, Muhammed b. Abdullah. Fethu’l-Kadîr 6 Cilt. Dimeşk-Beyrut: Dâr İbn Kesir, 1414.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasan. Kitâbu’l-Lum’a Fî’r-Reddi Alâ Ehl-i’z-Zeyğ ve’l-Bid’a. nşr. Hammûde Zeki Gurâbe. Kahire: Matbaatu Mısır Şeriketi Musaheme Mısriye, 1955.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. El-İktisad Fî’l İtikad. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. “Madnun Bihi Alâ Gayri Ehlihi”. Mecmuatu Resail. thk. İbrahim Emin Muhammed. Kahire: Mektebetu’t -Tevfikiyeye, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. Kitabu’l-Erbain Fi Usulî’d-Din. nşr. Abdulhâmid El- Urvânî. Dimeşk-Beyrut: Dâru’l- Kalem-Daru’s-Şâmiye, 2003.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. Tehâfutu’l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı. çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Griffel, Frank. Gazâlî’nin Felsefi Kelamı. çev. İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kılıç. Klasik Yayınları, 2012.

- İbn Fûrek, Ebu Bekr. Mücerradu Makâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan El-Eş'arî. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşrîk, 1987.
- İbn Rûşd, Ebu Velid. El-Keşf an Menahici'l-Edille Fi Akaidi'l-Mille. ed. Mahmud Kâsım. Beyrut: Dâru'l- Kutubu'l-İlmiye, 1964.
- İnal, İbrahim Hakkı. "İslam'da Kesb Doktrininin Kökeni". e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi 9/1 (2016), 99-121.
- İsfehanî, Ragıb. Mufredâtî'l-Elfazi'l-Kur'an. thk. Safvan Adnan Davudî. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2009.
- Kâdî Abdulcebbar, el Hâmedânî. Şerhu'l-Usûli'l-Hamse. çev. İlyas Çelebi 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Koloğlu, Orhan Ş. Cubbâilerin Kelam Sistemi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur el-. Kitâbu't-Tevhîd. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- 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.
- Şahin, İskender. "Kur'ân'da Kesb Kavramının Anlam Çerçevesi". Amasya İlahiyat Dergisi 13/ (2019), 79-113.
- Uysal, Ekrem. "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye göre kesb nazariyesi". Batman Üniversitesi İslami İlimler Hakemli Dergisi 2/1 (2018), 39-51.
- Ünverdi, Veysi. "Eş'arî ve Ebu'l-Muîn En-Nesefî'de Kesb Teorisi." Diyanet İlmi Dergi 51/1 (2015), 71-100.
- Ünverdi, Veysi. "Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu." Usul İslâm Araştırmaları Dergisi 20/1 (2013), 47-80.
- Van Ess, Josef. Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra "A History of Religious Thought in Early Islam". çev. Gwendolin Goldbloom. Leiden-Boston: Brill, 2019.
- Watt, W. Montgomery. "The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition". The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 2 (1943), 234-247.
- Wensinck, Arent Jan. The Muslim Creed. London: Cambridge University Press, 1932.
- Yazıcıoğlu, M. Sait. Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı. Ankara: Akid Yayıncılık, 1988.