

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

**MU‘TEZİLE İLE EŞ‘ARÎLİK ARASINDA
KESB TARTIŞMALARI:
KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE
EBU‘L-KÂSİM el-ENSÂRÎ ÖRNEĞİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Sami Turan EREL

Danışman:
Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU

İstanbul 2016

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

**MU‘TEZİLE İLE EŞ‘ARÎLİK ARASINDA
KESB TARTIŞMALARI:
KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE
EBU‘L-KÂSİM el-ENSÂRÎ ÖRNEĞİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Sami Turan EREL

Danışman:
Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU

İstanbul 2016

TEZ ONAY BELGESİ

T.C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı'nda 020113YL16 numaralı Sami Turan EREL'in hazırladığı "Mu'tezile ile Eş'arîlik Arasında Kesb Tartışmaları: Kādî Abdülcebbâr ve Ebu'l-Kâsım el-Ensârî Örneği" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 13/07/2016 günü 14:30- 15:30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Yard. Doç. Dr. Mehmet BULĞEN
Marmara Üniversitesi

13/07/2016

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Sami Turan EREL

13/07/2016

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Sami Turan EREL
Üniversite : İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Bilim Dalı : Kelâm Bilim Dalı
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : XIII + 174
Mezuniyet Tarihi : 13 / 07 / 2016
Tez Danışman(lar)ı : Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU

MU‘TEZİLE VE EŞ‘ARİLİK’TE KESB TARTIŞMALARI: KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE EBU’L-KÂSİM el-ENSÂRÎ ÖRNEĞİ

Kelâm tarihinin en temel konularından biri olan “insanın fiilleri” meselesi üzerine hem erken hem de geç dönem kelâmcıları önemli tartışmalarda bulunmuştur. Söz konusu tartışmaların çıkış noktasının, “İnsanın irâdî fiillerinin yaratıcısı Allah mıdır?” sorusu olduğu söylenebilir. Bu çerçevede, sahip oldukları Tanrı tasavvuruyla bağlantılı olarak bazı kelâmcılar bu soruya olumsuz cevap verirken bazıları da olumlu cevap vermiştir. Birinci grupta yer alan âlimler, Allah’ın insanın fiillerini yaratmadığını söylerken, insanı kendi fiilleri karşısında mücid, hâlık ve muhdis olarak konumlandırmıştır. İkinci grupta yer alan âlimler arasında ise iki ayrı görüş ortaya çıkmıştır. Bir kısmı, Allah’ın insanın fiillerinin yaratıcısı olduğunu ve dolayısıyla bu fiillerin insana nispet edilemeyeceğini savunurken, diğer bir kısmı ise insanın fiillerinin yaratıcısı Allah olmakla birlikte yine de bu fiillerin insana nispet edilebileceğini savunmuştur. Bu ikinci grupta yer alan ve Allah’ın yaratmasına rağmen insanın fiillerinin kendisine nispet edilebileceğini savunan kelâmcılar, bir Kur’an terimi olan “kesb” kavramına başvurmuşlardır. En erken Ebû Hanîfe (ö. 150 / 767) ve Dırâr b. Amr’ın (ö. 200/815) yazılarında rastlanan ve insanın kendi irâdî fiilleri karşısındaki rolünü ifâde etmek için kullanılan “kesb” kavramı,

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve takipçileri tarafından geliştirilerek bir teori hâline getirilmiştir. Kesb teorisinin bu gelişimi karşısında, yukarıda birinci grup olarak zikredilen kelâm âlimleri, bilhassa Mu'tezilî âlimler tarafından kesb teorisine karşı sistemli eleştiriler geliştirilmiştir. Bu tez, kesb taraftarı olarak bilinen Eş'arî âlim Ebu'l-Kâsım el-Ensârî ile kesb karşıtı olarak öne çıkan Mu'tezilî kelâm âlimi Kādî Abdülcebbâr'ın görüşleri üzerinden kesb teorisini tartışmayı hedeflemektedir.

Anahtar Sözcükler: Kādî Abdülcebbâr, Ebu'l-Kâsım el-Ensârî, Mu'tezile, Eş'ârilik, Kesb, İrâde, Kudret.



ABSTRACT

Name and Surname : Sami Turan EREL
University : Istanbul 29 Mayis University
Institution : Social Science Institution
Field : Islamic Studies
Branch : Kalam
Degree Awarded : Master
Page Number : XIII + 174
Degree Date : 13 / 07 / 2016
Supervisor (s) : Professor Mustafa SİNANOĞLU

THE DISCUSSIONS OF THE CONCEPT OF ACQUISITION IN MU‘TAZILA AND ASHARITIES:

THE CASE OF QĀDĪ ABD al-JABBĀR AND ABU’L-QĀSİM al-ANSĀRĪ

The problem of human actions is one of the main topics in Kalam, on which strong debates were made by Muslim scholars from both earlier and later periods. The starting point of these debates seems to be the question “Are the voluntary actions of human-beings created by Allah?” Different answers, both positive and negative, have been given to this question by the Kalam scholars, depending on their concept of God. One group of scholars consider the human-beings as the sole inventor (*mujid*) and creator (*hāliq/muhdis*) of their own actions and therefore argue that Allah does not create the actions of human-beings. As for the second group, there are two different arguments. According to one, Allah is the sole creator of the human actions, so these actions cannot be referred to humans in any way, whereas for the other the human actions are created by Allah, yet it is possible to refer these to humans. Scholars who support this second argument use the Qur’anic term *kasb* (acquisition) in their arguments. The concept of *kasb*, which was first used by Abu Hanifa (d. 150/767) and Dirar b. Amr (d. 200/815), has been developed by Abu Hasan al-Ash‘arī and his companions and evolved into a theory. In this process, the first group of scholars, mostly from the Mu‘tazila school, who consider the human-beings as the sole creator of their own actions, carried out systematic criticism against the

theory of *kasb*. In this study we aim to discuss the concept of *kasb* from both points of views, with reference to the views of Abu Qāsim al-Ansāri from the Ash‘ariyya school and Qādī Abd al-Jabbār from the Mu‘tazila school.

Keywords: Qadi Abd al-Jabbar, Abu Qasim al-Ansari, Mu‘tazila, Ashariyya, Acquisition (*Kasb*), Intention (*Irada*), Power (*Qudrah*).



ÖNSÖZ

Kelâm tarihinin en temel konularından biri olan insanın fiilleri meselesi hakkında hem erken dönem kelâmcıları hem de geç dönem kelâmcıları önemli tartışmalarda bulunmuştur. Söz konusu tartışmaların ortaya çıkış noktasının, “insanın irâdî fiilleri Allah tarafından yaratılmakta mıdır?” sorusu olduğu söylenebilir. Bu çerçevede, sahip oldukları Tanrı tasavvuruyla bağlantılı olarak bazı kelâmcılar bu soruya olumsuz cevap verirken bazıları da olumlu cevap vermiştir. Birinci grup, Allah’ın insanın fiillerini yaratmadığını söylerken, insanı, kendi fiilleri karşısında mûcid, hâlık ve muhdis olarak konumlandırmıştır. İkinci grup da kendi içinde iki ayrı fikri barındırmıştır. Onlardan bir kısmı, Allah Te‘âlâ’nın insanın fiillerini, insanın fiillerini kendisine nispet etmemekle neticelenecek şekilde yarattığını savunurken, diğer bir kısmı ise Allah Te‘âlâ’nın yaratmasına rağmen insanın fiillerinin yine insanın kendisine nispet edilebileceğini savunmuştur. İkinci gruptaki kelâmcılar, insanı kendi fiillerinin yoktan var edicisi olamayacağı, çünkü yoktan var edenin yalnızca Allah Te‘âlâ olabileceği ön kabulünden hareketle insanı farklı bir konuma yerleştirmek istemiştir. Bu anlamda ikinci gruba dâhil ettiğimiz ve son zikrettiğimiz kelâmcılar, Kur’ânî bir tabir olan “kesb” kavramına başvurmuşlardır. En erken, Ebû Hanîfe (ö. 80-150 / 699-767) ile Dırâr b. Amr’da (ö. 200/815) rastlanan ve insanın kendi irâdî fiilleri karşısındaki rolünü ifâde etmek için kullanılan “kesb” kavramı Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî ve takipçileri tarafından geliştirilerek bir teori hâline getirilmiştir. Kesb teorisinin bu gelişimi karşısında, yukarıda birinci grup

olarak zikredilen kelâm âlimleri de kesb teorisine karşı sistemli eleştiriler geliştirmişlerdir. Söz konusu eleştiriler daha çok Mu‘tezilî âlimlerce ortaya konulmuş ve kesb taraftarlarına yöneltilmiştir.

“Mu‘tezile ile Eş‘arîlik Arasında Kesb Tartışmaları: Kādî Abdülcebbâr ve Ebu’l-Kāsım el-Ensârî Örneği” başlıklı tezimiz, Giriş kısmı, iki bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş kısmında tezin konusu ve önemine zikredildikten sonra başvurulacak klasik-modern ve kitap-makale türünden kaynaklar tanıtılmış, sonra da tezde başvurulacak yöntem ile tezin amacı ve hedefine yer verilmiştir.

Birinci Bölüm’de kesb teorisinin tarihsel arka planı ve kavramsal çerçeveye yer verilmiştir. Burada, öncelikle insanın fiilleri meselesinin teolojik bir problem olarak nasıl ortaya çıktığı sorusu cevaplandırılmış, sonra diğer i‘tikâdî fırkalarda kesb taraftarı ya da kesb karşıtı olarak nitelenebilecek bir düşüncenin bulunup bulunmadığı araştırılmış, ardından Kādî Abdülcebbâr ve Ebu’l-Kāsım el-Ensârî özelinde Mu‘tezile ile Eş‘arîliğin kesb karşısındaki konumlarının belirlenmesinde etkili olduğunu düşündüğümüz, onların ilâhî sıfat anlayışlarına değinilmiştir.

İkinci Bölüm, kesb teorisinin Kādî Abdülcebbâr ve Ebu’l-Kāsım el-Ensârî üzerinden tartışıldığı bölüm olmuştur. Burada, zikredilen iki kelamcının yaratma ve kesb anlayışlarına yer verdikten sonra onların irâde, kudret, teklîf konularındaki ayrılış noktalarına değinilmiştir. Ardından, kelâm kitaplarında kesb teorisi çerçevesinde ele alınan iki mesele olan “var olanın aksinin var olma imkânı” ile “kâfirin imanı” problemi ele alınmıştır. Nihayet Sonuç kısmında da araştırmada ulaştığımız neticeler ve değerlendirmelerimize yer verilmiştir.

Tez konusunun belirlenmesinden bugüne değin yardımlarını esirgemeyen tez danışmanım Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu'na teşekkürü bir borç biliyorum. Onun teze dair yapıcı eleştirileri ile tez son şeklini aldı. Tezimin her aşamasında hem ilmî hem mânevî desteğini hissettiğim değerli hocam Prof. Dr. İlyas Çelebi'ye de özel teşekkürlerimi ifâde etmeliyim. Tezin olgunluğa erişmesi, onun, gerek muhteva gerekse teknik yönleriyle ilgili yaptığı yapıcı eleştiriler ve benimle paylaştığı ufuk açıcı fikirler ile olmuştur. Tezimi hazırlarken karşılaştığım zorlukları kendileriyle paylaşıp müzakere ettiğim Arş. Gör. Salih Günaydın ve Arş. Gör. Muhammet Ali Koca'ya, fikirlerini paylaşarak sağladıkları katkılardan dolayı Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan ve Yard. Doç. Dr. M. Taha Boyalık'a ve tezimin tamamını okuyarak kıymetli eleştirilerini benden esirgemeyen değerli dostum İrfan Bakır'a teşekkür ediyorum.

Gayret bizden, tevfiğ Allah'tandır.

Sami Turan Erel

Temmuz 2016

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI

BEYAN

ÖZET	iv
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ	viii
KISALTMALAR	xiii

GİRİŞ

1. Tezin Konusu ve Önemi	1
2. Tezde İzlenen Yöntem	5
3. Tezde Kullanılan Kaynaklar	7
4. Tezin Amacı ve İddiası	9

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL ARKA PLAN VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1. Tarihsel Arka Plan: İnsanın Fiilleri.....	12
2. Kavramsal Çerçeve: Kesb.....	16
2.1. Hâricîler ve Kesb	20
2.2. Mürcie ve Kesb	25
2.3. Mu‘tezilî Gelenek ve Kesb	28
2.4. Neccâriyye ve Kesb	31
2.5. Şia ve Kesb	32
2.6. Mâtürîdiyye’de Kesb	37
2.7. Eş‘arî Gelenekte Kesb.....	41
3. Kādî Abdülcebbar Ve Ebu’l-Kâsım el-Ensârî’nin Kesbe Bakışlarını Etkileyen Arka Plan: İlâhî Sıfat Anlayışları	49

İKİNCİ BÖLÜM

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR ve EBU'L-KÂSİM el-ENSÂRÎ'de KESB

1. Halk/Yaratma Kavramı Üzerindeki Tartışmalar	63
1.1. Halk/Yaratmanın Hakikati	63
1.2. Halk/Yaratma Meselesine Konu Olan Ayetler.....	72
1.3. Zulmün Hakikati ve Allah'a Nispetinin İmkânı.....	80
2. Kesbin Hakikati Üzerindeki Tartışmalar	83
3. İrâde Üzerindeki Tartışmalar	93
3.1. İnsan İrâdesi	93
3.2. İlâhî İrâde	96
3.2.1. İrâdenin Muhabbet, Rızâ ve Emir Kavramlarıyla İlişkisi	99
3.2.2. İlâhî İrâdenin Mutlaklığı/Sınırlılığı.....	103
3.2.3. İlâhî İrâdenin Kıdemi/Hudûsu	109
3.2.4. Allah'ın Masiyetleri İrâde Etmesi Meselesi.....	112
4. Kudret Üzerindeki Tartışmalar	117
4.1. İlâhî Kudret.....	117
4.2. İnsan Kudreti: İstitaat.....	119
4.2.1. Kudret ile Makdûr Arasındaki İlişki.....	120
4.2.1.1. Kulun Kudretinin Tesiri	120
4.2.1.2. İstitaatin Fiile Konumu	126
4.2.1.3. Kulun Kudretinin Zıt Makdûrları Kapsamı	132
4.2.2. Kudret ile İlgili Bazı Kavramlar Üzerindeki Tartışmalar	137
4.2.2.1. Bünye	137
4.2.2.2. Sıhhat-Selâmet	139
4.2.2.3. 'Acz.....	139
4.2.2.4. Men'	143
5. Teklîf Üzerindeki Tartışmalar.....	145
5.1. Teklîfin Hakîkati	145
5.2. Teklîf-i mâ-lâ yutâk	146
6. Var Olanın Aksinin Var Olma İmkânı	150
7. Kesb ve Kâfirin İmanı Meselesi	153
 Sonuç.....	 160
Kaynaklar.....	167
Özgeçmiş.....	174

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
Bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	Editör
h.	Hicrî
haz.	Hazırlayan
İSAM	İslâm Araştırmaları Merkezi
karş.	Karşılaştırınız
m.	Miladî
md.	Madde
MEB.	Millî Eğitim Bakanlığı
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm Tarihi
p.	Page
s.	Sayfa
ss.	Sayfadan sayfaya
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkikini yapan
trc.	Tercüme eden
ty.	Basım tarihi yok
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
yay.	Yayınları

GİRİŞ

1. Tezin Konusu ve Önemi

Tarih boyunca insan, dünyada var oluşunu sorgulamış ve sorduğu sorularla yaşadığı dünyayı anlamlandırma gayreti içerisinde olmuştur. Bu hususta göz önünde bulundurduğu en önemli unsur, ölüm sonrasına ilişkin düşünce ve endişeleri olmuştur. Dolayısıyla insanın bu dünyaya ilişkin sorgulamaları, bir bakıma onun ölüm sonrasına ilişkin inanç ve değerlendirmelerinin yansıması olarak görülebilir. İnsanın ben bilincine sahip bulunması, Tanrı'nın varlığının bilincinde olması ve bu âlemde yaşadığını idrak etmesi insanın yaptığı bu sorgulamayı Tanrı-âlem-insan şeklinde üç boyutlu hâle getirmiştir. Bu noktada insan, âlemde nasıl ve niçin konumlandığını sorgulamasıyla Tanrı'nın, âlem ile nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu idrak etmek istemiştir. Bu meseleyi kendisine sorun edinen bir insanın geçirdiği sorgulama sürecini şu şekilde ifade etmek mümkündür:

Ben bu dünyadaysam ve varlığımın bilincinde isem, diğer yaratılmışlardan farklıyım demektir. Beni onlardan farklı kılan ve varlığımın bilincinde olduğumu kanıtlayan şey de fiillerimin farklı oluşudur. Ben, bitkiler ve hayvanlardan farklı olarak

fiillerimi, bir zorunluluğa ya da içgüdüye dayanarak değil, dilediğim şekilde yerine getirebilmekteyim. Farklı ihtimaller arasından bir ihtimali tercih ederek fiilde bulunabiliyorum. Hür bir şekilde fiilimi seçip, yine onu hür bir şekilde gerçekleştirebiliyorum. Fiillerim karşısında kendimde böyle bir hürriyet bulmam bir mesuliyetin de hazırlayıcı nedenidir. Allah Te‘âlâ’nın, apaçık hitabının muhatabıyım ve bu hitap beni taatlere uymaya, masiyetlerden sakınmaya yönlendiriyor. Allah, böyle davrandığımda bana sevap vaadederken, aksi durumda ise ikâba uğrayacağımı bildiriyor. Bu, sorumluluk (teklîf) demektir. Sorumluluğun olduğu yerde ise hürriyet olmalıdır. Demek ki, sorumlu bir insan olarak ben hür bir şekilde fiillerimi seçip, yine onları hür bir şekilde gerçekleştirmekteyim. Allah tüm âlemin yaratıcısıysa –ki öyledir- ve ben de bu âleme dâhilsem –ki vakıa budur-, benim fiillerim de Allah’ın yaratmasına konu olmakta mıdır? Bu soru, benim gerçekten hür olup olmadığının da sorusudur.

Allah-insan ilişkisi bağlamında benim fiillerim için iki ihtimal bulunmaktadır: Birincisi fiillerimin bütün süreçleriyle bana ait olması ve Allah Te‘âlâ’nın yaratmasına konu olmaması, ikincisi ise fiillerimin tümüyle bana ait olmayıp onlar üzerinde Allah Te‘âlâ’nın etkili olmasıdır. Birinci ihtimalin geçerli olması hâlinde belki kendim hakkında tam bir hürriyet açmış olurum, ancak bu durumda “Allah’ın her şeyin yaratıcısı oluşunu” nasıl anlamlandırabilirim? Öte yandan kendime nispet ettiğim bu tür bir fâ‘illiğin sınırları nedir?

Başka bir ifâdeyle, benden sadır olan fiiller üzerinde kendime tam bir yetki vererek izah ettiğim fâ‘illiğin, kudretimin dışında olan şeyler için de geçerli olması gerekmez mi? Oysa ben, kendi bilinçli fiillerimi yerine getirirken bile gaflete düşebilmekteyim, bir defa yaptığım bir şeyin aynısını ikinci bir defa yapamamaktayım.

İkinci ihtimalin geçerli olması, yani benim fiillerimin Allah tarafından yaratılması hâlinde ise fiillerim karşısındaki durumum yine iki ihtimal içerecektir: Bunlardan biri, fiillerim üzerinde söz sahibi olamamam, ikincisi ise onların üzerinde etkin ve söz sahibi olmamdır. Birinci ihtimalin geçerli olması hâlinde seçme irâdesi ve gerçekleştirme kudreti olmayan, sadece fiillere konu olan, tabiri caizse bir robottan ibaret olurum. Bu durumda Allah Te‘âlâ’nın beni, benden sadır olan fiillerden sorumlu tutmaması gerekir. Çünkü hür değilim. Hür olmayan bir insanın Allah Te‘âlâ tarafından sorumlu tutulması hâlinde O’nun zorba bir varlık olması gerekir ki, bu durum ilahlık vasfıyla örtüşmez. Sorumlu tutmaması hâlinde ise benim bu dünyadaki var oluşum anlamını yitirir. Bu da O’nun hikmetiyle örtüşmez. Çünkü Allah bunlardan münezzehtir. İkinci ihtimalin geçerli olması ve Allah Te‘âlâ tarafından fiillerim yaratılırken benim de onlar üzerinde söz sahibi olmam hâlinde ise, fiillerimin yaratma yönüyle Allah’a, başka bir yönle de bana ait olması gerekir. Bu yön, kazanma ya da elde etme olarak isimlendirilebilir. Fakat kendime nispet ettiğim “kazanma” yönü üzerinde Allah Te‘âlâ’nın müdahalesi söz konusu olmayacak mıdır? Benim fiillerimin Allah Te‘âlâ’nın yaratmasına konu olmaması durumunda söz konusu olan, bir şeyin Allah Te‘âlâ’nın yaratmasının dışında kalması problemi burada da geçerli olmayacak mıdır?

İnsanın, fiilleri karşısında kendisini konumlandırışı, kuvvet ve zaaf yönleriyle bu şekilde ifâde edilebilir. Bu problem, zaman zaman Kur’an’da yer alan ayetlerin kendine has yapısı, siyasi gelişmeler ya da başka toplumlarla kültürel etkileşim nedeniyle gündeme gelebildiği gibi; yukarıda anlatıldığı şekilde insanın yaşadığı dünyayı anlamlandırma arayışında da kendisini göstermiştir. Esasen, sonuncusunun hepsinden

daha temel bir olgu olduğu söylenebilir. Zira söz gelimi, farklı nedenlerle insanlar birbirleriyle savaştığında, bu savaşların kendi seçimleriyle mi yoksa yazılmış bir kaderin sonucu olarak mı gerçekleştiğini sorgularken, ve aynı şekilde Kur’ân-ı Kerîm’deki, bu mesele ile ilişkilendirilen ayetler hakkında düşünüp değerlendirmelerde bulunurken insan, bu dünyadaki var oluşunu anlamlandırmaya yönelik bir sorgulama ve anlamlandırmada bulunmuş olmaktadır.

Bu çalışma, kelâm ilminde tartışma konusu olan¹ bu meseleyi iki karşıt tarafı teşkil eden Mu‘tezile ile Eş‘arîliğin temsil kabiliyeti yüksek iki kelâmcısı olan Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ile Ebu’l-Kâsım el-Ensârî (ö. 512/1118) üzerinden ele almayı hedeflemektedir. Mu‘tezile’den Kâdî Abdülcebbâr’ın seçilmesinde, onun eserlerinin, Mu‘tezilî geleneğe dair en derli toplu ve en zengin kaynakları teşkil etmesi ve Mu‘tezile mezhebinin sistematikleşmesinin onun elinde gerçekleşmiş olması; Eş‘arîlikten Ensârî’nin seçiminde ise, Ensârî’nin yazım üslubu itibariyle Eş‘arî gelenekten nakillere çokça yer vermesi, bu yönüyle onun da tıpkı Kâdî Abdülcebbâr gibi kendisine kadar gelen Eş‘arî birikimi derleyip toparlayıcı bir konumda olması etkili olmuştur.

Bu çerçevede “Mu‘tezile ile Eş‘arîlik Arasında Kesb Tartışmaları: Kâdî Abdülcebbâr ve Ebu’l-Kâsım el-Ensârî Örneği” başlıklı tezimiz konusu, gayesi, yöntemi ve kaynaklarının izah edildiği Giriş kısmı, araştırmanın arka planı ve

¹ İnsanın fiilleri meselesi kelâm ilminde olduğu gibi felsefe ve tasavvufta da tartışma konusu olmuştur. Filozofların insanın fiilleri hakkındaki görüşleri için bkz. Kasım Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsanın Fiilleri: Âmirî’nin Kader Risâlesi ve Tercümesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Vakfı Yay., 2003), s. 137-72. Abdülganî en-Nablusî örneğinde tasavvufta insanın fiilleri anlayışı için bkz. Sami Turan Erel, “Tahkîku ‘el-Kevkebi’s-sârî fî hakîkati’l-cüz’i’l-ihtiyârî” li-Abdülganî b. İsmail en-Nablusî”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 34 (2015): s. 135-74.

kavramsal çerçevesinin ortaya konduğu Birinci Bölüm ve kesb teorisinin, biri taraftarı, diğeri karşıtı olan Ebu'l-Kâsım el-Ensârî ile Kādî Abdülcebbâr üzerinden tartışıldığı İkinci Bölüm ile değerlendirmelerimizin yer aldığı Sonuç kısmından oluşmaktadır.

Tezin konusunu oluşturan insan fiilleri meselesi, dünya ve ahiret saadetini tayin eden ve dünyada imtihan oluş amacımızı da oluşturduğundan çok önemlidir. Her mezhep insan fiillerinin oluşumu üzerine söz söyleyip değerlendirmelerde bulunmuştur. Yüce Kitâbımız Kur'ân-ı Kerîm de imandan sonra en önemli değer olarak sâlih ameli kabul etmiştir. Bu nedenle dinde insanı yücelten de alçaltan da işlemiş olduğu amellerdir. İşte, dinde bu kadar merkezî bir konuma sahip olan insan fiilleri ile ilgilenmek, onların nasıl meydana geldiklerini araştırmak ve insanın sorumluluğunu ortaya koymak gerekli, bir o kadar da önemlidir.

2. Tezde İzlenen Yöntem

İnsanın fiilleri meselesi, üzerinde derinlemesine tartışılmış ve çokça telife konu olmuş bir problemdir. Bu nedenle bu konuda hazırlanacak yeni bir çalışma, gerçekten yenilik vasfına sahip olmalıdır. Araştırdığımız kadarıyla insanın fiilleri meselesi üzerinde yapılan çalışmaların hiç biri, bizim bu çalışmada ele aldığımız şekilde, iki karşıt taraf olan Eş'arîlik ile Mu'tezile'nin mukayesesi şeklinde değildir. Bu alanda, Türk akademisinde yapılan çalışmalar daha çok, tartışmanın taraflarından birini esas alır nitelikte olmuştur. Dolayısıyla bu araştırma, tarafların kendi delilleri üzerinden meseleyi tartışmayı hedefleyen bir yöntemi esas alması yönüyle orijinal bir çalışmadır.

Çalışmada göz önünde bulundurulan bir husus da çalışmanın konusunu mümkün olduğunca problematize etmeye çalışmak olmuştur. Bu nedenle meselenin tarihsel sürecinden ziyade muhtevasına odaklanılmış ve çalışma şematize edilirken problemler esas alınmıştır. Bu bağlamda muhtelif başlıklandırmalara başvurularak tasniflendirme yapılmıştır. İlgili başlıklar altında konunun özünü teşkil eden terimler tespit edilerek açıklanmıştır. Tarafların problemleri dile getirirken başvurdukları ayetlere yer verilmiş, dipnotlarda sure ve ayet numaraları gösterilmiştir. Zaman zaman, mezheplerin yaptıkları tercih ve yorumlar dikkatli bir şekilde değerlendirilmiştir.

Meseleler tartışılırken tarafların delillerini ortaya koyup mukayese ederek, onların güçlü ve zayıf yönleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Onların fikirleri ortaya konulurken mümkün olduğunca kendi delillerine başvurmaya gayret ettik. Bu anlamda çalışmamızdaki temel fikirleri klasik literatüre dayanarak ortaya koyduk. Tartışma taraflarının fikirlerini kendi düşünce geleneğine dayandırmaya gayret ettik. Eş'arîlik geleneğin fikirleri söz konusu olduğunda Eş'arî geleneğin kaynaklarını, Mu'tezile söz konusu olduğunda ise Mu'tezilî kaynakları esas aldık. Bununla birlikte kendi düşünce geleneğinin kaynağında bulamadığımız görüşleri, mezhepler tarihi kaynaklarına müracaat ederek vermeye çalıştık.

Konuları ele alırken, deskriptif bir tutumu benimseyerek, problemleri iki taraf açısından olduğu şekilde ortaya koymaya çalıştık. Bununla birlikte Kur'an ve Sünnet'in ifâdeleriyle uyumlu olup olmaması, dil itibariyle güçlü olup olmaması ve mantikî tutarlılık açısından yeterli olup olmaması noktalarında zaman zaman müdâhil olup haklı bulduğumuz fikirler hakkında olumlu, zayıf bulduğumuz düşünceler hakkında ise olumsuz kanaatlerimizi belirtmekten uzak durmadık.

3. Tezde Kullanılan Kaynaklar

Çalışmamız, özü itibariyle literatür tarama ve incelemesine dayandığı için kaynaklarımız da büyük oranda iki mezhep mensuplarının kendi eserleri ve onlar hakkında yazılmış ikincil kaynaklar olmuştur. Çalışmada en temel kaynak, hiç şüphesiz Allah Te'âlâ'nın kelâmı Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadisleri olmuştur.

Araştırmanın kavramsal çerçevesinin çiziminde sözlük mânaları verilirken İbnü'l-Manzur'un *Lisânü'l-Arab*'ı, Firuzâbâdî'nin *el-Kâmusu'l-Muhî't*'i ve onun tercümesi olan Mütercim Âsım Efendi'nin *el-Okyanûsü'l-basît fî tercemeti Kâmûsi'l-muhî't*'inden; terimlerin mânalarını verirken ise Seyid Şerif Cürcânî'nin *et-Ta'rîfât*'ı, Tehânevî'nin *Keşşâfu ıstılâhâtü'l-fünûn ve'l-'ulûm*'u ve Râgıb el-İsfehânî'nin *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*'ı başta olmak üzere çeşitli ıstılah sözlüklerinden yararlanılmıştır.

Kelâm mezheplerinin kesb teorisi etrafındaki fikirleri ele alınırken, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin kaleme aldığı *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*'i, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-fırak*'ı ve Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'i başvurduğumuz kaynaklar arasındadır. Bununla birlikte el-Bağdâdî'nin, eserini kaleme alırken Eş'arî'ye nispetle daha tarafgir bir tavır takınması ve Şehristânî'nin eserinin el-Bağdâdî'ye nispetle daha objektif olmasının yanı sıra Eş'arî'den daha geç bir tarihte yaşaması, Eş'arî'nin, İslâm mezhepleri tarihinin en objektif, bu yönüyle en güvenilir kaynağı niteliğini haiz *Makâlât*'ını önceleme nedenimiz olmuştur. Öte yandan, Eş'arî

geleneğe ait fikirler Eş‘arî kaynaklardan, Mu‘tezilî geleneğe ait fikirler ise Mu‘tezilî kaynaklardan temellendirilerek, her düşünce ekolünün fikri kendi düşünce geleneğine ait kaynaklardan desteklenme gayretinde olunmuştur. Kendi düşünce geleneğine ait literatürde bulunamayan görüşler ise mezhepler tarihi kitaplarından verilmiştir.

Kesb teorisinin problematize edilerek ele alındığı ikinci bölümde ise Kādî Abdülcebbâr ve Ebu‘l-Kāsım el-Ensârî’nin eserleri üzerinden meseleler tartışılmıştır. Kādî Abdülcebbâr’ın daha çok *Şerhu‘l-Usûli‘l-Hamse*’si esas alınmakla birlikte, *el-Muğnî fî ebvâbi‘t-tevhîd ve‘l-adl*, *Mecmû‘u‘l-muhît bi‘t-teklîf*, *Usûlü‘l-Hamse*, *el-Muhtasar fî usûli‘d-dîn*, *Müteşâbihâtü‘l-Kur‘ân* adlı eserlere de başvurulmuştur. Ebu‘l-Kāsım el-Ensârî’nin kelâm ile alâkalı sadece iki eserinin günümüze ulaşması ve bu iki eserden *el-Ğunye fî‘l-kelâm*’ın, diğer eser *Şerhu‘l-İrşâd*’ın bir tür rafine edilmiş hâli olması, bizi *el-Ğunye fî‘l-kelâm* adlı eser ile iktifa etme kanaatine sevk etmiştir. Bu nedenle Ensârî’nin görüşlerine yer verirken, onun *el-Ğunye fî‘l-kelâm* adlı eseri esas alınmıştır.

Modern dönemde kesb konusunda pek çok çalışma yapılmıştır. Bizim de istifâde ettiğimiz bu araştırmalar arasında M. Saim Yeprem’in, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî* adlı çalışması, M. Sait Yazıcıoğlu’nun *Mâtürîdî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Şerafettin Gölcük’ün *Bâkîllânî ve İnsan’ın Fiilleri*, Mevlüt Özler’in *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti: Cüveynî Eksenli Bir Tetkik* ve Yunus Cengiz’in *Mu‘tezile’de Eylem Teorisi: Kādî Abdülcebbâr Örneği* adlı çalışmalar zikredilebilir. Bunun yanı sıra kesb konusuna tahsis edilmiş bazı tezler de bulunmaktadır. Sedat Tortumluoğlu’nun “Kur’an Açısından Eş‘arî’nin Kesb Doktrini”, Hüseyin Kahraman’ın “Mâtürîdî ve Neseî’de Kesb Teorisi”, Mustafa Yıldız’ın “Gazâlî’de Kesb Kavramı” ve

Güvenç Şensoy'un "Abdülkâdir el-Hamzâvî'nin *er-Risâletü'l-Hamzâviyye fî beyâni hakîkati'l-fark beyne kesbi'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye* Adlı Eserinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi" çalışmaları bu çerçevede zikredilebilecek olan tezlerdir.

Kesb konusunda makale şeklinde kaleme alınan bir çok çalışma bulunmaktadır. Bunlar, Abdülhamit Sinanoğlu'nun, Kādî Abdülcebbâr'ın *Şerhu'l-Usûlü'l-hamse*'sinde, kesbe ilişkin bazı eleştirilerinin yer aldığı 5 sayfanın tercümesinden ibaret olan "Kādî Abdülcebbâr b. Ahmed'in İnsan Fiillerinin Yaratılması ve Eş'arî'nin Kesb Görüşünü Eleştirmesi" adlı makalesi, Vecihi Sönmez'in "Mu'tezile'nin Eş'arî'nin Kesb Nazariyesine Yönelttiği Eleştiriler" adlı makalesi, Hayrettin Nebi Güdekli'nin tercüme ederek dilimize kazandırdığı ve "Kitâbü'l-Lüm'a'ya Göre Eş'arî'nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi" olarak isimlendirdiği Bünyamin Abrahamov'un makalesi, Veysi Ünverdi'nin "Eş'arî ve Ebu'l-Mu'in en-Neseî'de Kesb Teorisi" adlı makalesi, Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu'nda sunulan ve daha sonra kitaplaştırılarak tebliğ metinleri arasında basılan Hamdi Gündoğar'ın "Eş'arîliğin İnsan Fiilleri ve Kesb Teorisine Klasik ve Modern Dönemde Yapılan Bazı Eleştiriler" adlı bildirisi, yine aynı sempozyumda Veysi Ünverdi tarafından sunulan "Eş'arî'nin Kesb Teorisinin Eleştirisi: Kādî Abdülcebbâr Örneği" adlı bildiri ve Muhammed Salih b. Ahmed el-Garsî tarafından sunulan "Mes'eletü'l-kesb ve halku ef'âli'l-'ibâd ve mezâhibi Ehli's-Sünne fihâ" adlı bildiri zikredilebilir.

4. Tezin Amacı ve İddiası

Mu‘tezile ile Eş‘arilik İslâm tarihi boyunca hep birbirine karşıt iki ekol olmuştur. Kulların fiilleri meselesi de bu karşıtlığa konu olan hususlardan biridir. İki ekol arasındaki ayrışmada tarafların savunduğu düşünceler, zaman zaman, iki taraftan birinin idealleştirilmesine diğlerinin ise değersizleştirilmesine neden olacak şekilde yorumlanmıştır. Bu anlamda bazen Eş‘arî düşünce, insana fiilleri üzerinde söz hakkı tanımadığı, insanı pasifize edip adeta bir robot gibi irâdesiz kabul ettiği şeklinde yorumlanarak ve hatta İslâm medeniyetinin geri kalmasıyla da ilişkilendirilerek karalanırken, Mu‘tezilî düşünce insana hürriyet alanı açtığı yönünde yorumlanarak yüceltilmiştir. Bazen de Eş‘arî düşünce, Allah Te‘âlâ’nın mutlak kudretini esas alması yönüyle nassların ruhuna daha uygun olmakla nitelendirilerek idealize edilirken, Allah Te‘âlâ’nın hikmet ve âdaletini esas alıp insanın sorumluluğunu izah etmeye çalışan Mu‘tezile, insana rubûbiyet vasfı nispet etmekle itham edilmiştir. Oysa kendi sistemleri açısından değerlendirildiğinde her iki ekolün de haklılık yönlerini tespit etmek mümkündür. Nitekim Allah Te‘âlâ’nın mutlak kudretini esas alarak ilâhî hâkimiyeti izah etmeye çalışan Eş‘arî düşünce, kulun irâde ve kudretini Allah Te‘âlâ’ya dayandırmakla birlikte kulun fiilinin kendisine nispet edilişini de olumsuzlamış ve insanı bir robot gibi kabul etmiş değildir. Öte yandan, Allah Te‘âlâ’nın hikmet ve adâletini esas alarak insanın sorumluluğunu açıklamaya çalışan Mu‘tezilî düşünce, insana fiillerinde tam bir yetki vermekle birlikte, insan kudretinin kaynağının Allah Te‘âlâ olduğunu inkâr etmemiş, dolayısıyla Allah Te‘âlâ’nın rubûbiyetine halel getirecek fikirlerde bulunmamıştır.

Kesb teorisi karşısında Eş‘arî ve Mu‘tezilî düşüncenin olumlu ve olumsuz konumlanışlarında etkili olan husus, onların Tanrı tasavvuru ve buna bağlı olarak

savundukları ilâhî sıfat anlayışı olmuştur. Farklı sistemlere başvurmak suretiyle her iki düşünce ekolü de Allah Te‘âlâ’yı kemâl sıfatları ile nitelemeyi ve O’nun genelde tüm âlem, özelde insan ile söz konusu olan ilişkisini en uygun şekilde izah etmeyi hedeflemiştir. Bu yönüyle, her iki düşünce ekolünün kendi delilleri üzerinden meseleleri ortaya koymak suretiyle, işaret edilen sübjektif yorumları bertaraf edecek şekilde meselenin onların kendi bakış açılarında olduğu gibi ortaya konması bu tezin en temel hedefini teşkil etmektedir.



I. BÖLÜM

TARİHSEL ARKA PLAN VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1. Tarihsel Arka Plan: İnsanın Fiilleri

İnsanın fiilleri meselesi, onun var oluşuyla birlikte ortaya çıkan köklü bir problemdir. Bu problem, insan hayatının muhtelif alanlarında, bazen insanın diğer insanlarla ilişkisinde, bazen Yaratıcı ile ilişkisinde, bazen de yine Yaratıcı ile irtibatlı olarak doğa ve diğer canlılarla münasebetinde kendini gösterir. Böylece, insanın fiilleri farklı itibarlarla bazen hukuka, bazen ahlâka bazen de teolojiye konu olmuştur.

İnsanın fiilleri teolojik çerçevede ele alınırken, onları etkileyen en önemli unsurun tanrı tasavvuru olduğu görülmektedir. Her dinî düşünce, kabul ettiği ilâhî otoriteyi, belli başlı niteliklerini ön plana çıkararak övmüş ve yüceltmıştır. Bu nedenle aynı dinî düşüncenin içerisinde farklı akımların ortaya çıkması mümkün olmuştur. Bu akımların önceliklerine göre de mensuplarının fiillerinin mahiyeti farklılaşmıştır.

Bu durum İslâm dini için düşünöldüğünde, İslâm düşöncesinin ilk temsilcileri olan kelâmcılar, tek Allah yani tevhid inancında ittifak etmiş olmakla beraber bunun tasavvurunda ayrıışmışlardır. Bu ayrıışma İslâm düşöncesinde farklı mezhep ve fırkaların teşekköl etmesinde etkili olmuştur. Söz gelimi mutlak kemâl sahibi Tanrı tasavvuru, kimilerince kudretine vurgu yapmak, kimilerince ise hikmet ve adaletine dikkat çekmek suretiyle ifâde edilmiştir. Bu bağlamda Eş‘arîler Kâdir-i Mutlak bir Allah tasavvuru ile birinci grubu, Mu‘tezilîler ise âdil ve hakîm bir Allah tasavvuru ile ikinci grubu teşkil etmektedirler. Bu tasavvurun insan fiillerine yansıması, her şeyi takdir edip yaratan ve insana tercih alanı bırakmayan Tanrı anlayışı ile insana geniş bir özgürlük alanı bırakan Tanrı anlayışına dayanan kader telakkilerinde gözlemlenebilir.

Kelâm sistemlerinin ortaya çıkmasında nassların farklı şekillerde yorumlanmasının etkisi önemli bir unsurdur. Bu yorumlarda da Tanrı tasavvuruna ilişkin yukarıda zikredilen hususun payı oldukça büyüktür. Çünkü nassların yorumu, arka planında, hareket noktası niteliğinde belli bir anlayışı içermektedir. Bu ise tanrı tasavvurudur. Tanrı tasavvurunun nass yorumları üzerindeki yansımaları muhtelif vesilelerle olmuştur. Bu, bazen siyasi sâiklerde, bazen de ideolojik nedenlerde gözlemlenebilmiştir. Örnek olarak Hasan Basrî (ö. 110/728) ile Abdölmelik b. Mervân (ö. 86/705) arasındaki diyalogda geçen değeriendirmeleri verebiliriz. Söz konusu mektuplarda Abdölmelik b. Mervân’ın değeriendirmeleri yukarıda zikredilen iki durumdan birincisine, Hasan-ı Basrî’nin düşönceleri ise ikincisine tekaböl etmektedir. Tarihte önemli bir yeri olan söz konusu mektuplaşmada Halife Abdölmelik, kendi dönemine kadar Hasan Basrî’nin ortaya koyduğu görüşlerin savunulmadığını ve sahabeden de böyle bir şey aktarılmadığını söyleyerek siyâsî tavrını pekiştiren bir

yaklaşım geliştirmiştir. Buna karşın Hasan Basrî'nin, muhâlif olmanın verdiği avantajla konjonktürün ötesine geçerek düşünsel nedenlerle halifenin fikirlerine katılmadığı görülmektedir.²

Eş'arî ve Mu'tezilî düşünceyi bu çerçevede değerlendirdiğimizde ayrışma nedenleri daha iyi anlaşılacaktır. Bunu, birbirine dayalı bir ilişki zinciriyle izah etmek mümkündür: Eş'arîlere göre akletmek, aklen değil şer'an vaciptir, peygamberler gönderilmedikçe Allah'ın bilinmesi zarûrî değildir, eşyanın özündeki iyilik ve kötülöklere ilişkin bilgiler Allah'ın bildirmesiyledir, değer yargılarımız insânî olmasından dolayı Allah'ın fiilleri gerekçelendirilemez, Allah zulmün yaratıcısıdır denebilir, her şeyin yaratıcısı olan Allah kulların fiillerinin de yaratıcısıdır, çünkü O Kâdir-i Mutlak'tır; hiçbir şey O'nun kudretinin dışında kalamaz, kalmamalıdır. Aynı hususlar Mu'tezile için düşünüldüğünde ortaya şöyle bir tablo çıkar: Akletmek şer'an değil aklen vaciptir, peygamber gönderilmese de Allah'ın akılla bilinmesi zarûrîdir, eşyanın özündeki iyilik ve kötülöklere ilişkin bilgilerin kaynağı insan aklıdır, insânî değer yargılarıyla da Allah'ın fiilleri gerekçelendirilebilir, Allah zulmün yaratıcısıdır, denemez, Allah'ın her şeyin yaratıcısı oluşu kabih türünden fiilleri kapsamaz, insanın fiillerinde kabih şeyler bulunduğu için Allah'ın insan fiillerinin yaratıcısı olduğu söylenemez; çünkü O, el-Âdil ve el-Hakîmdir; adaletine ve fiillerindeki hikmete hâlel getirecek hiçbir şey O'na nispet edilemez.

Bu karşılaştırmadan da anlaşılacağı gibi, Eş'arîler ekmel varlık tasavvurunu, kudretinin sınırsızlığına dayandırırken, Mu'tezile bu husustaki ölçütü hikmet olarak tespit ederek en ince detaylarda, ilmi ve hikmetinin gereğince hareket eden bir Tanrı

² el-Hasen el-Basrî, *Risâle fi'l-kader*, (*Resâil fi't-tevhîd ve'l-adl*, haz. Muhammed İmâre, Kahire: Daru's-Şurûk, 1988), I/109-117.

tasavvur etmiştir. Bu nedenle Eş‘arîler, kulun fiillerini Allah’ın yaratmadığını söylemeyi Allah’ın kudretine bir sınır çizmek olarak görüp buna karşın, hiçbir şeyin Allah’ın kudretinin dışında kalamayacağından hareketle kulların fiillerinin de Allah tarafından yaratıldığını kabul etmiştir. Mu‘tezile ise kulun fiillerinin Allah tarafından yaratılmasını, kulun, kendi fiili üzerindeki söz hakkını yitirmesi olarak görmüş ve bunu, Allah’ın kendi yarattığı şeylerden insanları sorumlu tutması olarak kabul edip teklîf-i ilâhîyi korumak adına kullara fiillerinde mutlak bir sahiplik tanımıştır.³

Öte yandan, her iki düşünüş tarzındaki ortak noktayı esas alarak, bu iki yaklaşımdan birini kabul etmek zorunda olmadığımızı söyleyebiliriz. Zira, biz Allah’a dair yapacağımız her tür nitelemeyi mutlak surette O’nu ekmel şekilde ifâde etmek üzere kullanırız. Bu iki görüşten yalnızca birini esas almak suretiyle Allah’ın mutlak kudret sahibi olduğunu ya da kendisinden asla hikmetsiz fiil sadır olmayacağını söylemek son tahlilde bir açıdan eksik kalacaktır. Zira ekmel olmanın ölçütü, söz konusu iki nitelemeden yalnızca biri olmamalıdır. Aksi hâlde Allah’ın mutlak kudretini esas almak, O’nun hikmetinin geçerli olmadığı bir takım fiilleri kapsayabileceğini söylemenin önünü açarken, hikmetini esas almak ise onun kudretinin geçerli olmadığı bir takım fiillerden bahsetmeyi mümkün kılmaktadır. Bu durumda ise, söz gelimi, insanın fiillerine kâdir olmayan, hikmetli, fakat kudretinde noksanlık olan bir Tanrı tasavvuru ile, ileride tartışılacağı üzere var olmayacağını bildiği bir şeyi var etmeye

³ Bu ayrışma en güzel şekilde, الله خالق كل شيء (ez-Zümer, 39/62; el-Mü’min, 40/62; er-Ra‘d, 13/16; el-En‘âm, 6/102) ifâdelerinin yer aldığı ayetlerde görülebilir. Bu ayeti, Eş‘arî düşünce, bahsi geçen bağlamda, hiçbir şeyin Allah’ın kudretinin dışında kalamayacağı şeklinde anlarken, Mu‘tezilî düşünürler, insanların irâdî fiillerinde kötü olanlar bulunması ve Allah’ın kötülük yaratmayacağından hareketle, kulların irâdî fiillerini Allah’ın yaratmasına konu olan şeylerin dışında tutmuştur.

kâdir olan mutlak kudret sahibi fakat hikmetinde noksan bir Tanrı tasavvuru arasında bir farktan bahsetmek mümkün olmamaktadır.

Tanrı tasavvuruna dair çizilen bu arka plan ile birlikte düşünüldüğünde insanın fiilleri meselesi, mahza tarihsel ya da sosyo-kültürel etkenlerin tesiri ile ortaya çıkmış değildir. Aksine, düşünsel ve daha dar mânada teolojik bir problemidir. Bu nedenle, her ne kadar bir takım tarihî olaylar ya da sosyo-kültürel tesirler ile gündeme gelmişse de, insanın fiillerinin tartışmaya konu oluşunu, bu etkenlerin ötesinde değerlendirmek gerekmektedir. Zira, her ne kadar Cemel (36/656) ve Sıffîn (37/657) vakıalarından sonra kader meselesiyle ilgili ciddi sorular sorulmuşsa da, benzer sorular, bu olaylardan bağımsız olarak düşünsel zeminde de sorulmuştur. Nitekim, bu bağlamda zikredilebilecek ayetlerin yanı sıra, kaynaklarda aynı temayı destekleyen muhtelif hadîsler de bulunmaktadır.

2. Kavramsal Çerçeve: Kesb

Kesb sözlükte rızık talep etme, kazanma, elde etme, isabet etme, tasarrufta bulunma, ictihâd etme mânalarına gelir.⁴ Bir hususta fayda elde etmeyi veya zararı ortadan

⁴ İbnü'l-Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “ksb” md., (Beyrut: Dârü Sâdır ty.), I/716-7; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, “ksb” md., (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-âimme li'l-kitâb 1980), I/123; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyanûsü'l-basît fi tercemeti Kâmûsi'l-muhît*, “ksb” md., (İstanbul: Matbaa-i Hayriyye, 1304), I/469-70. Bazı dilciler, kesbin daha genel bir mânaya geldiğini, hem kendisi için hem de başka şeyler için çalışmayı ifâde ettiğini, iktisabın ise sadece kendi nefsi için çalışmayı ifâde ettiğini, dolayısıyla kesbin olumlu, iktisabın ise olumsuz bir mânayla ilişkilendirildiğini zikretmiştir. Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, “ksb” md., thk. Safvan Dâvûdî, (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2009), s. 709-10.

kaldırmayı sağlayan fiil, alet ya da uzuvla yapılan fiil için de kesb tabiri kullanılır.⁵ Ebu'l-Kâsım el-Ensârî (ö. 512/1118) de kesbin kelime anlamını “kendisiyle bir faydanın elde edildiği ya da bir zararın ortadan kaldırıldığı şey” olarak tesbit eder.⁶ Terim olarak ise kesb, Eş‘arî gelenekte, kulun kudret ve irâdesinin makdûruna taallukunu ifâde eder.⁷

Kur’an’da kesb ve türevleri 115 defa geçmektedir. İlgili ayetlerde kesb somut bir takım şeyleri yapmak, elde etmek ve kazanmak⁸, mânalarına geldiği gibi bir şeyleri manevî anlamda elde etmek için de kullanılır.⁹ Kesb ifâdesi birinci tür ayetlerde, hırsızın elinin kesilmesi, yeryüzünde fesadın çoğalması gibi durumların nedenlerini ifâde etmesi için kullanılırken, ikinci tür ayetlerde ise kalplerin kesbi, imanda hayır kesbetme şekillerinde yer alır. Bununla birlikte Kur’an’da kesb ifâdesinin geçtiği ayetlerin geneli insanların sorumluluklarına dikkat çekme bağlamını taşır.¹⁰ Nitekim pek çok ayette kesb kelimesi nefis kelimesiyle birlikte kullanılmış ve herkesin kendi fiilinden sorumlu olduğuna dikkat çekilmiştir. Söz konusu ayetlere örnek olarak şunlar zikredilebilir:

“Öyle bir günden sakının ki, o gün hepiniz Allah'a döndürölüp götürüleceksiniz. Sonra herkese kazandığı amellerin karşılığı verilecek ve onlara asla haksızlık

⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rifât*, “ksb” md., thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Daru'l-Fadîle, 2004), s. 184; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, thk. Muhammed İbrâhîm Selîm, (Kahire: Daru'l-ilm ve's-sekâfe, 1997), s. 137-138.

⁶ Ebu'l-Kâsım el-Ensârî, *el-Ğunye fi'l-keîlâm*, thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhadi, (Kahire: Dârü's-Selâm, 2010), II/ 806.

⁷ Muhammed A'lâ b. Alî et-Tehânevî, *Mevsu'atu keşşâfu Istilâhâti'l-'ulûm ve'l-fünûn*, ed. Refik el-'Acem, thk. Ali Dahruc, çev.ler Corc Zeynati ve Abdullah Hâlidî, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), II/1362.

⁸ Örnek olarak bkz. el-Mâide, 5/38; İbrâhîm, 14/18; er-Rûm, 30/41.

⁹ Bkz. el-Bakara, 2/225; el-En'âm, 6/158.

¹⁰ el-Bakara, 2/81, 134, 141, 202; Âl-i İmrân, 3/25, 155, 161; en-Nisâ, 4/88; el-En'âm, 6/70; Yûnus, 10/27; İbrâhîm, 14/51; Fâtır, 35/45; ez-Zümer, 39/48, 51; eş-Şûrâ, 42/22, 30.

yapılmayacaktır.”¹¹ “Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır.”¹² “Bakalım, kendilerini o geleceğinde hiç şüphe olmayan gün için bir araya topladığımız ve hiç kimseye haksızlık edilmeden herkese kazandığı tamamen ödendiği vakit, hâlleri nice olacaktır.”¹³ “Sonra da hiçbir haksızlığa uğratılmaksızın herkese kazandığının karşılığı tastamam ödenir.”¹⁴ “Herkesin kazandığını görüp gözeten Allah inkâr edilir mi?”¹⁵ “Allah herkese kazandığının karşılığını vermek için böyle yapar. Şüphesiz Allah, hesabı çabuk görendir.”¹⁶ “Allah, gökleri ve yeri, hak ve hikmete uygun olarak, herkese kazandığının karşılığı verilsin diye yaratmıştır. Onlara zulm edilmez.”¹⁷ “Herkes kazandığı karşılığında rehindir.”¹⁸

Bu ayetler göz önünde bulundurulduğunda Kur’an’da kesb ifâdesinin genel olarak insanların ahirete konu olması bakımından şuurlu fiillerine işaret ettiği söylenebilir.

Kesb teorisi, ortaya çıkışı itibariyle, yaratmanın sadece Allah’a has olduğundan hareketle insanın fiilinin yaratıcısı olarak kabul edilemeyeceğini savunan bir tezdır. Bu yönüyle, bir ıstılâh olarak kesb, yaratma ile ayrıldığı noktada anlamını bulur. Nitekim bu nedenle Ensârî de dâhil olmak üzere bütün Eş’arî gelenek, kesbi, onu yaratmadan ayıran nitelikleriyle tanımlamıştır. Bu bağlamda kesbin terim anlamına dair “Hâdis

¹¹ el-Bakara, 2/281.

¹² el-Bakara, 2/286.

¹³ Âl-i İmrân, 3/25.

¹⁴ Âl-i İmrân, 3/161

¹⁵ er-Ra‘d, 13/33.

¹⁶ İbrâhim, 14/51.

¹⁷ el-Câsiye, 45/22.

¹⁸ et-Tûr, 52/21; el-Müddessir, 74/38.

kudret ile kâdir olunan şey”, “Kâdir olana hudûs dışında bir yönle taalluk eden şey”, “Hâdis kudretin kendisine illet olmasıyla var olan her şey”¹⁹ gibi tanımlar zikredilmiştir.

Kesb kavramı ıstılâh olarak Dırâr b. Amr’a (ö. 200/815) dayandırılır. Dırâr b. Amr’ın bu husustaki görüşünü Eş‘arî’den öğrenmekteyiz:

Dırâr b. Amr’ın Mu‘tezile’den ayırdığı şey şu görüşleridir: Kulların fiilleri yaratılmıştır. Bir fiil, iki fâ‘ile ait olabilir; biri bu fiili yaratır ki bu Allah’tır, diğer de onu kesb eder, bu da kuldur. Allah, kulların fiillerinin gerçek anlamda fâ‘ilidir. Kullar da aynı fiillin gerçek anlamda fâ‘illeridir.²⁰

Buna göre Dırâr’ın, öncelikle kulların fiillerini yaratılmış kabul ederek, sonra da bir fiile, biri yaratıcı, diğeri kesb edici olmak üzere iki fâ‘ilin ilişmesini mümkün görerek kesb teorisinin en yalın hâlini sunduğu söylenebilir.

Bununla birlikte Ebû Hanîfe (ö. 80-150 / 699-767) ondan daha erken bir tarihte kesbten bahseden ilk İslâm âlimidir. *el-Vasıyye* adlı risâlesinde kulun; fiilleriyle, ikrârıyla, bilgisiyle, hâsılı bütünüyle yaratılmış olduğundan hareketle fiillerinin evleviyetle yaratılmış olması gerektiğini²¹ söyleyen Ebû Hanîfe *el-Fıkhü’l-ekber* adlı

¹⁹ Bkz. Ensârî, *el-Ğunye*, II/806.

²⁰ Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî, *Makâlât*, thk. Nevâf el-Cerrâh, (Beyrut: Dârü Sâdır, 2008), s. 165. Onu Cebriye arasında zikreden Kādî Abdülcebbâr da aynı bilgiye yer verir. Bkz. Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2013), II/ 44-45. Ayrıca bkz. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, trc. Kâsım Turhan, (İstanbul: Kitabevi Yay., 2001), s. 510-1.

²¹ Aliyülkârî, *Şerhu’l-Fıkhî’l-ekber*, thk. Mervan Muhammed eş-Şa’âr, (Dimaşk: Dârü’n-Nefâis 2009), s. 115.

eserinde kesb ifâdesini kullanır: “Kulların, hareketiyle sükûnuyla tüm fiilleri onların hakîkî mânada kesbleridir. Allah da bu fiillerin yaratıcısıdır.”²²

Hem Dırâr b. Amr’ın hem de Ebû Hanîfe’nin görüşlerinde geçen “hakîkî mânada” ifâdesi kayda değerdir. Bu çerçevede Ebû Hanîfe’nin, insanın, hakîkî anlamda fiillerinin kesb edicisi olmasının, onu hakîkî anlamda fâ’il olmaktan ayırmak için olduğu söylenebilir. Başka bir ifâdeyle Ebû Hanîfe insanın, hakîkî anlamda sadece “kesb edici” olabileceğine dikkat çekmek istemiştir. Nitekim, ileride kesb teorisinin kendisiyle özdeşleşeceği Eş‘arî’nin “hakîkî mânada fâ’ilin Allah olduğunu ve hakîkî mânada fâ’il olmanın bir şeyin muhdisi ve yokluktan varlığa çıkarıcısı mânalarına geldiğini” düşündüğünü biliyoruz.²³ Bu nedenle, Ebû Hanîfe’nin genel anlamdaki kesb anlayışı, Eş‘arî’nin kesbine temel teşkil ettiği gibi, bahsi geçen ayrımın da Eş‘arî’de karşılığını bulduğu görülmektedir. Dırâr b. Amr’ın kesb ile alâkalı görüşlerine bakıldığında ise, “hakîkî mânada” kaydını insanın sadece müktesib oluşu ile alâkalı olarak kullanan Ebû Hanîfe’nin aksine, hem insanın müktesib oluşu hem de fâ’il oluşu için kullanır. Dolayısıyla ona göre insan hakîkî mânada müktesib olduğu gibi fâ’il de olmaktadır. Bu çerçevede Dırâr’ın görüşünün de, kendisinden bir asır sonra ortaya çıkacak olan Mâtürîdî kesb anlayışına temel teşkil ettiği söylenebilir. Mâtürîdîlerin kesb anlayışına “Mâtürîdîler ve Kesb” başlığı altında değinilecektir.

2.1. Hâricîler ve Kesb

Hâricîliğin ortaya çıkışındaki etkenler de göz önünde bulundurulduğunda, Hâricî çevrelerin kanaat bildirdikleri konuların daha çok iman-küfür meselesi ve “kaade”nin

²² Aliyülkârî, *Şerhu’l-Fıkhi’l-ekber*, s. 114.

²³ Bkz. İbn Furek, *Mücerredü makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasen el-Eş‘arî*, thk. Daniel Gimarets, (Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1987), s. 91.

(hicret etmeyip evlerinde duranların) durumu, ehl-i kıblenin kadın ve çocuklarının öldürülmesi gibi iman-küfür meselesinin uzantısı niteliğindeki hususlarda yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte kulların fiillerinin yaratılıp yaratılmadığı meselesinde de Hâricî çevrelerde bazı görüşlere rastlamaktayız. Bu çerçevede Hâricîlerin genelinin Mu‘tezilî tevhid anlayışına benzer bir tevhid görüşüne sahip oldukları ve onların tümünün Allah’ın kudretinin zulme ilişmesini kabul etmediği²⁴ düşünüldüğünde, kulların fiillerinin yaratılmış olduğunu kabul etmemeleri gerektiği düşünülebilir. Fakat, bu hususta Hâricîler’in tam bir uzlaşısı içerisinde olmadığı görülmektedir.²⁵

Acâride’den olan Meymûn²⁶ ve ona tabi olanların düşünceleri, kulların fiilleri konusunda Mu‘tezilî düşünce ile birebir örtüşmektedir.²⁷ Onlara göre Allah Te‘âlâ, kulların irâdî fiillerini onlara bırakmıştır ve kullara, sorumlu oldukları her şeyi yapabilecekleri bir istitaat vermiştir. Bununla onlar hem imana hem küfre kâdirdir.

²⁴ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 81.

²⁵ Öyle ki Hâricî düşünce içerisinde bir fırka Mu‘tezile kadar keskin bir insan hürriyeti söyleminde bulunurken başka bir fırka daha cebrî bir tutum sergilemiştir. Meymûn ile Şu‘ayb arasında geçen bir hikâye iki Hâricî fırka olan Meymûniyye ile Şu‘aybiyye arasındaki zıtlığı ortaya koymak için yeterlidir. Bu hikâyeye göre, Meymûn’un Şu‘ayb’ten alacağı vardır. Meymûn’un Şu‘ayb’ten alacağını talep etmesi üzerine Şu‘ayb “Allah dilerse vereceğim.” der. Meymûn da “Allah, borcunu bana vermeni şimdi diliyor.” der. Buna karşılık “Eğer Allah dileseydi sana borcumu vermeye gücüm olurdu.” diyen Şu‘ayb’a, Meymûn şöyle karşılık verir: “Allah emrettiği şeyi dilemiştir. Emretmediği şeyi dilememiştir. Dilemediği şeyi de emretmemiştir.” Bkz. Eş‘arî, *Makâlât*, s. 64.

²⁶ Meymûn b. İmrân ya da Meymûn b. Hâlid’dir. Bkz. Mustafa Öz, “Acâride”, *DİA*, I/318. Şehristânî onu Meymûn b. Hâlid olarak zikreder. Bkz. Ebû’l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1961), I/129. Bağdâdî ondan “adı Meymûn olan bir adam” şeklinde bahseder. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, ty.), s. 280.

²⁷ Meymûniyye, Acâride’nin bir alt kolu olmakla birlikte insanın fiilleri meselesindeki bu görüşleri ile onlardan ayrılır. Bkz. Mustafa Öz, “Acâride”, *DİA*, I/318.

Allah'ın, kulların fiillerine ilişkin bir meşfeti söz konusu değildir.²⁸ Eş'arî, Meymûn'un, Allah'ın fiil yapmayı kullara bıraktığını kabul ettiğini ifâde ederken “tefvîz” ifâdesini kullanır. Bununla, Meymûn ve ona tabi olanlara (Meymûniyye) göre kulun fiillerinde Allah'ın hiçbir müdahalesinin söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır.

Hamza adında birine²⁹ nispet edilen ve yine bir Hâricî fırkası olan Hamziyye de bu hususta Meymûniyye'yi takip etmiştir.³⁰ Allah'ı tüm isimleriyle bilmeyenin O'nu tam mânâsıyla bilmiş olmayacağını, böyle olunca da küfre düşmüş olacağını savunmasından ismini alması muhtemel olan Ma'lûmiyye de kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılmışlığını reddetmekle birlikte, istitaatin fiil ile birlikte olduğunu kabul etmiştir.³¹ İbâzîler'den Hâris el-İbâzî'yi de³² bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Eş'arî, onun, kader meselesinde Mu'tezile'nin görüşünü takip ettiğini, Mu'tezile'de olduğu gibi istitaatin fiili öncelediğini savunduğunu ve bununla genel İbâzî kanaate karşı olduğunu zikreder.³³ Eş'arî, adını vermeyerek, İbâzîler'in dördüncü kolu olarak zikrettiği bir fırkanın da³⁴ Allah'ın irâdesinin dışında pek çok taatin bulunabileceğini

²⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s. 63-4. *Makâlât* kitaplarında Meymûn'un Acaride'den ayrılma nedeninin bu mesele olduğu anlatılır. Eş'arî, *Makâlât*, s. 63-4; Şehristânî, *el-Milel*, I/129; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 94-6, 280.

²⁹ Bağdâdî onun, Hamza b. Ekrek olduğunu söyler. Sicistan, Horasan, Mekran, Kahistan ve Kirman'da yaşamış, aslında Hâricîlerin el-Hâzimiyye kolundan iken, kader ve istitaat konularında kaderiyenin görüşlerini savunarak ayrılmıştır. el-Hâmiziyye bu nedenle onu tekfîr etmiştir. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 98.

³⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 64.

³¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 65.

³² *et-Tebîr*'de el-Hâris b. Mezîd el-İbâzî olarak geçerken, genel olarak diğer kaynaklar onu el-Hâris b. Yezîd el-İbâzî olarak zikreder. Bkz. Şehfûr b. Tâhîr el-İsferâyînî, *et-Tebîr fî'd-dîn ve temyîzü'l-fırakati'n-nâciye ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût, (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1983), s. 59; Bağdâdî, *el-Fark*, 105.

³³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 69. Haris ve taraftarları bu görüşü nedeniyle diğer İbâzîler tarafından tekfîr edilmiştir. Bkz. İsferâyînî, *et-Tebîr*, s. 59.

³⁴ Bağdâdî bu fırkayı Ashâbu't-tâ'a olarak zikreder. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 105.

savunduğunu, bu görüşleriyle de Ebu'l-Hüzeyl'in takipçileri olduklarını ifâde eder.³⁵ Beyhesiyye'den olan Ashâbu's-Suâl olarak isimlendirilen Şebîb en-Necrânî taraftarları da bu çerçevede zikredilebilir.³⁶ Onlar da kader hususunda Mu'tezile'nin görüşünü savunmuştur. Bu nedenle Beyhesiyye taraftarları kendilerinden uzaklaşmıştır.³⁷

Meymûniyye'nin kul için öngördüğü istitaat Mu'tezilenin kabul ettiği istitaatten farksızdır. Bu anlayış, bir fiile iki fâ'ilin ilişmesine imkân tanımaması nedeniyle kesb teorisini, aklın almayacağı saçma bir düşünüş olarak kabul etmeyi gerektirmektedir. Bu nedenle, Meymûniyye'nin kesb hususunda Mu'tezile'den farklı bir kanaatte olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Aynı durum, onların takipçileri olan Hamziyye ve Eş'arî tarafından bu konuda Mu'tezile'nin fikirlerini takip ettikleri ifâde edilen Haris el-İbâzî,³⁸ Ashâb-ı Tâ'at³⁹ ve Ashâb-ı Suâl için de geçerlidir. Ma'lûmiyye'nin, istitaati fiil ile birlikte kabul etmesi, kesb teorisine bir kapı aralama olarak düşünülse de, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmemesi, bunu engellemektedir. Zira kesb teorisi, fiil üzerindeki etkisi bakımından insanla ilgili olduğu kadar yaratma yönüyle de Allah ile ilişkilidir.

³⁵ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, s. 69. Buradaki Ebu'l-Hüzeyl'in, meşhur Mu'tezilî Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/850) olduğundan Bağdâdî'nin ifâdeleriyle emin olmaktadır. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 105.

³⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 75-6.

³⁷ Şehristânî, *el-Milel*, I/127. Eş'arî bu firkadan bahsederken, Ashabu's-su'âl olarak isimlendirildiklerini ve firkanın Şebîb en-Necrânî'ye nispet edildiğini zikrederken, Şehristânî de aynı firkaya yer vererek "ashâbu's-su'âl" olarak isimlendirildiklerini söyler, fakat Şebîb en-Necrânî adında birinden bahsetmez. Bununla birlikte ne Bağdâdî *el-Fark beyne'l-fırak* eserinde ne de İsferyânî *et-Tebîr fi'd-dîn* adlı eserinde böyle bir firkadan bahsetmez. Bkz. el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 97-103; İsferyânî, *et-Tebîr fi'd-dîn*, 56-8. *DİA* "Hâricîler" maddesinin yazarı Ethem Ruhi Fığlalı da Eş'arî'nin zikrettiklerinden fazla bir bilgi vermemektedir. Bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, "Hâricîler", *DİA*, XVI/173.

³⁸ Hâris b. Yezîd (Mezyed)'dir. II./VIII. asrın ilk yarısında Hârisiyye fırkasını kurduğu aktarılır. Bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, "İbâziyye", *DİA*, XIX/259.

³⁹ Kaynaklarda, haklarında yeterince bilgi bulunmamaktadır. Allah'ın rızası hedeflenmeden yapılan iyi amellerin de taat çerçevesinde kabul edilip mükâfata vesile olacağını savundukları aktarılır. Bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, "İbâziyye", *DİA*, XIX/260.

Diğer taraftan Acâride'den Halefiyye'nin,⁴⁰ Hâzimiyye'nin,⁴¹ Şu'aybiyye'nin⁴² ve Mechûliyye⁴³ ile İbâzîlerin çoğunun⁴⁴ ve Beyhesiyye'nin çoğunun⁴⁵ kaderi kabul ettiklerini bilmekteyiz. Zikredilenlerden anlaşıldığına göre, Hâricîler arasından kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığını savunanlar, mensubu oldukları düşünce tarafından reddedilmişlerdir. Bu nedenle, aralarında bir uzlaşma olmadığı tespiti hâlâ geçerli olmakla birlikte, Hâricîler'in genelinin, insanın fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olduklarını savundukları söylenebilir.⁴⁶ Bununla birlikte Hâricî fırkaların genelinde kesb teorisine kapı açan bir düşünüşe rastlamak zordur.

Öte yandan İbâziyye fırkasının bu noktada biraz daha öne çıktığı görülür:

İbâzîler'in bazıları, hatta büyük çoğunluğu istitaatin ve teklîfin fiil ile birlikte olduğunu savunmuşlardır. (...) Onların çoğu istitaatin iki vakitte kalıcı olmadığını ve bir şeye dair istitaatin, onun zıttına dair istitaatten farklı olduğunu söylemişlerdir.⁴⁷

⁴⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 64.

⁴¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 65.

⁴² Eş'arî, *Makâlât*, s. 64.

⁴³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 65.

⁴⁴ Eş'arî, *Makâlât*, s. 71-72.

⁴⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 76.

⁴⁶ Bu hususta W. Montgomery Watt'ın kanaati, Hâricîlerin çoğunluğunun kaderi olumsuzlayan bir anlayışa sahip olduğu şeklinde tam aksi yöndedir. Bkz. W. Montgomery Watt, *İslâm'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, trc. Arif Aytekin, (İstanbul: Kitabevi Yay., ty.), s. 54. Onun bu görüşe kani olmasında muhtemel iki etkenden söz edilebilir: Birincisi, Eş'arî'nin, bizim de yukarıda işaret ettiğimiz, Hâricîlerin tevhid anlayışının Mu'tezile'nin tevhid anlayışı gibi olduğu yönündeki ifâdeleridir. İkincisi ise, tarihsel vakıalar düşünüldüğünde Hâricîlerin, söylemleri ve tavırlarıyla hep Allah'ın tevhidini koruma çabası ve adil düzeni sağlama gayreti içerisinde oldukları şeklinde yorumlanabilecek bir portre çizmeleridir. Watt'ın ancak bu iki husus üzerinden açıklanabilecek olan bu husustaki düşüncesi kanaatimizce yanlıştır. Zira yukarıda zikredilenlerden anlaşıldığı gibi her ne kadar tevhid ve adalet prensipleriyle Hâricîlik ve Mu'tezile benzeşmekteyse de bunun iki ekolün düşünsel temellerindeki farklılık itibarıyla aynı sonuçları vermesini gerektirecek bir neden bulunmamaktadır. Kaldı ki, Hâricî düşünce içerisinde kader düşüncesini olumsuzlayanların gayet azınlıkta oldukları ve bunların çoğunun mensup oldukları fırka tarafından reddedildiğine dair zikrettiklerimizden dolayı Watt'ın ifâdeleri kuru bir iddianı öteye gidememektedir.

⁴⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 71.

Eş‘arî’nin bu ifâdeleri dikkate alındığında, genel İbâzî kabulün -adı konmamakla birlikte- kesb düşüncesini olumladığını ve İbâzîlerin genelinin böyle bir düşünceye sahip olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Zira kulların ihtiyârî fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmenin ardından istitaati fiil ile birlikte kabul etme ve iki vakitte kalıcı olmadığını savunma, kesb teorisinin temel unsurlarını kapsar niteliktedir.

2.2.Mürchie ve Kesb

Hâricîlere bir tür reaksiyon olarak ortaya çıkmış olan Mürciî grubun söylemleri de Hâricîlerin söylemleri üzerinden oluşmuş, bu nedenle de daha çok iman-küfür ve bunun alt kolları sayılabilecek meseleler üzerinde yoğunlaşmıştır. Hâricîler’de olduğu gibi Mürchie’de de insanın fiilleri meselesinde incelikli, detaylı yaklaşımlara rastlanmaz. Öte yandan Mürchie iman konusunda ircâ fikrini benimsemekte ittifak hâlinde ise de kader meselesinde onlardan bir kısmının Mu‘tezilî yaklaşımı, bir kısmının ise cebrî yaklaşımı benimsediği görülür.⁴⁸ Ebû Şemir,⁴⁹ Muhammed b. Şebib el-Basrî (III./IX. asır civarı)⁵⁰

⁴⁸ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 98.

⁴⁹ Ebû Şemir el-Hanefî’dir. İrcâ fikrini benimseyerek bu konuda genel Mu‘tezilî kanaate muhâlefet ettiği aktarılan Ebû Şemir’in, *Fazlu’l-i’tizâl ve Tabakātu’l-Mu‘tezile*’de, Mu‘tezile’nin altıncı tabakasından zikredilmesinden ve Ebûbekir Abdurrahman b. Keysan el-Esamm (ö.200/816) ile birlikte Ma’mer Ebû’l-Eş‘as’a öğrencilik yaptığından hicrî 3. asrın ilk yarısında vefat ettiği anlaşılmaktadır. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlu’l-i’tizâl ve Tabakātu’l-Mu‘tezile*, thk. Fuâd Seyyid, (Tunus: ed-Dârü’t-Tûnisiyye, ty.), s. 268; Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Bekir Esam”, *DİA*, XI/353. Ebû Şemir’e Mu‘tezile tabakalarında yer verilmesi nedeniyle onu, ircâ yaklaşımını benimseyen bir Mu‘tezilî olarak nitelendirmek de mümkün görünmektedir.

⁵⁰ Yaklaşık III./IX. Asırda vefat ettiği düşünülen ve İbrâhim en-Nazzâm’ın öğrencilerinden olduğu aktarılan Muhammed b. Şebîb, Mu‘tezile’nin Basra ekolüne bağlı bir âlimdir. Mu‘tezilî düşüncelerle yetiştikten sonra Mürciî fikirlere meyiletmesi müntesibi bulunduğu âlimlerce eleştirilmiştir. Bkz. Adil Bebek, “Muhammed b. Şebîb”, *DİA*, XXX/573-4.

ve Gaylan ed-Dımeşkî (ö. 120/738), iman hakkında ırcâ fikriyle birlikte Mu‘tezilî kader anlayışını benimseyenler arasındadır.⁵¹

Ebû Şemir’in, imanı, “Allah’ın bilinmesi, kendisinin ve katından gelen şeylerin ikrâr edilmesi ve adaletin bilinmesi” şeklinde tarif ettiğini zikreden Eş‘arî, buradaki adalet prensibinin, Ebû Şemir için, Allah’ın adaletinin naslara ve aklî çıkarıma dayalı ispatını, teşbihin nefyini ve tevhidi ifâde ettiğini söyler.⁵² Ebû Şemir ve taraftarlarını, ırcâ doktrininin yanı sıra Mu‘tezilî kader anlayışını benimsemeleri yönüyle Mürciî fırkaların en kafiri olmakla niteleyen Bağdâdî, onun, Allah’ın ezeli sıfatlarını nefyettiğini zikreder.⁵³ Buna göre Mu‘tezilî kader anlayışını benimseyen Mürciîlerden olan Ebû Şemir’in tıpkı aynı düşüncüyü paylaştığı Mu‘tezile gibi kesbi asla ma‘kûl bulmayacağı söylenebilir.

Bağdâdî, Bişr el-Merîsî (ö. 218/833) hakkında şöyle bir ifâdede bulunur: “O, Allah Te‘âlâ’nın, kulların kesblerinin yaratıcısı olduğu ve istitaatin fiil ile birlikte bulunduğu hususunda Sıfatiyye’yi onayladığında Mu‘tezile onu tekfir etmiştir.”⁵⁴ Bağdâdî’nin ifâdelerine bakıldığında Merîsî’nin kesb teorisine uygun bir düşünceye sahip olduğu söylenebilir.

⁵¹ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 202. Bağdâdî, Salih b. Kubbe’yi de bu grup içerisinde zikreder. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 205. Şehristânî ise aynı isimlerin yanına Salih b. Ömer es-Sâlihî’yi ve el-Hâlidî künyesini taşıyan bir kişiyi daha ekler. Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I/139. Diğer taraftan Şehristânî, Bağdâdî’nin Mu‘tezilî kader anlayışını benimseyen Mürciîler arasında zikrettiği Muhammed b. Şebîb el-Basrî ve Salih b. Kubbe’yi Hâricîlere dahil eder. Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I/138.

⁵² Eş‘arî, *Makâlât*, s. 87.

⁵³ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 206.

⁵⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 205.

Gaylan ed-Dımeşkî (ö. 120/738) de ircâ düşüncesi ile Mu‘tezilî mânasıyla kaderî anlayışı birleştiren bir Mürciîdir.⁵⁵ Eş‘arî, Basra Mu‘tezilesinden Fazl er-Rakkâşî’nin (ö. 140/757) bazı görüşlerine yer verdikten hemen sonra benzer bir takım fikirlerin Gaylan hakkında nakledildiğini söyler. Eş‘arî’nin burada yer verdiği görüşler Allah’ın yaratması ile irâdesi arasındaki ilişkiye dairdir. Burada, Allah’ın irâdesinin yaratmasını, yaratmasının da irâdesini gerektirmediği şeklinde ifâde edilebilecek bazı zıt görüşlerin Rakkâşî tarafından mümkün görüldüğü ifâde edilir. Kulların fiilleri söz konusu olduğunda yine Allah’ın bunları irâde ettiği söylenebileceği gibi irâde etmediği de söylenebilir; kulların taat cinsinden fiilleri Allah tarafından irâde edilirken, ma’siyet türünden fiilleri Allah’ın irâdesi dâhilinde değildir.⁵⁶ Burada son olarak zikredilen görüş, işaret edilen ihtimalli diğer fikirler karşısında bize açıklık sunan tek fikirdir. Buradan Rekkâşî’nin, dolayısıyla da Gaylan’ın “kötü olanı yaratma” fikrini Allah hakkında mümkün görme noktasındaki çekincesi ortaya çıkmaktadır. Bu görüş, Gaylan’ı, Mu‘tezile’ye biraz daha yaklaştırmaktadır. Öte yandan Gaylan, tıpkı iki Bağdat Mu‘tezilîsi Bîşr el-Mu‘temir ve Sümame b. el-Eşres gibi istitaatin, kulun organlarının sağlamlığı ve kullanılabilirliğinden ibaret olduğunu düşünmüştür.⁵⁷ Bu ise açıkça istitaatin fiilden önce olduğunun bir ifâdesidir. Zira organların sağlamlığı ve kullanılabilirliği fiilden önceki bir durumdur. Oysa, fiil öncesinden ziyade fiil anına odaklanan ve fiil esnasındaki oluşu, yoktan meydana gelmesi yönüyle Allah’a, kısıtlı ve muhdes bir kudretle meydana gelmesi yönüyle insana nispet eden kesb teorisi istitaati fiille birlikte kabul eder. Bu nedenle yukarıdaki düşünceleri göz önünde

⁵⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 206. Hatta Şehristânî, bunu ilk defa yapanın o olduğunu ifâde eder. Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I/139.

⁵⁶ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 280.

⁵⁷ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 200.

bulundurulduğunda Gaylan'ın kesb karşıtı bir düşüncede konumlandırılması mümkündür.

Neticede Mürcie de tıpkı Hâricîler gibi daha çok iman ve küfre konu olması bakımından insanın fiillerini mesele edinmiş, bu hususta ayrıntılı ve sabit fikirler beyan etmemiştir.

2.3. Mu'tezilî Gelenek ve Kesb

Gerek Bâkılânî'nin gerekse Cüveynî'nin Mu'tezilî kelâmcılardan aktardıkları “Kesbten tam olarak ne anlıyorsunuz?”, “Kesb ğayr-ı ma'kûl bir kavramdır” gibi –Kādî Abdülcebbâr'da da rastlanılan- ifâdeler, Mu'tezile'nin kesbi ma'kûl olmayan bir kavram olarak kabul ettiği şeklindeki genel kanaatini ortaya koymak için yeterlidir. Onlara göre kesb-iktisâb kavramları lügat mânasının dışında herhangi bir mâna taşımaz; dolayısıyla Eş'ariye'nin söylediği şekliyle bir ıstılâhlaştırma kabul edilebilir değildir. Nitekim Cübbâî'ye “müktesib kimdir?” diye sorulduğunda “Fayda ya da zarar, hayır ya da şer kesbeden kişidir.” diyerek, muhdes bir kudretle gerçekleşip gerçekleşmediği, bu kudretin fiile tesir edip etmediği gibi kesbin tanımına dair herhangi bir ıstılâhî detaya girmeyecektir.⁵⁸

Bununla birlikte kesb teorisi, bütünüyle olmasa da bazı farklılıklarla –özellikle Cübbâîler öncesi- bazı Mu'tezilîler tarafından kullanılmıştır. Yukarıda da değinildiği gibi kesb teorisini kabul eden ilk Mu'tezilî ve hatta bazı görüşlere göre teorinin kendisine dayandırıldığı kişi olarak kabul edilen Dırâr b. Amr (ö. 200/815) kaydedilmektedir. Dırâr b. Amr, Eş'ariye'deki hâlinden biraz farklarla kesbe müracat

⁵⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s. 294; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Tefik Tavîl, Sa'îd Zayid, müracaa: İbrâhim Medkur, (Kahire: ed-Dârü'l-Mısıriyye, 1963), VIII/164-165.

etmiştir.⁵⁹ Nitekim o bu görüşünden dolayı Mu‘tezile tarafından sahiplenilmemiş, hattâ Cehmin mahza cebr ifâde eden görüşünden daha mantıksız görülmüştür.⁶⁰ Dırâr’ın kesb hakkındaki fikirlerine yukarıda değinilmişti.

Dırâr’dan sonra kesbten bahseden bir diğer isim Bağdat Mu‘tezile’sinden Ebû Cafer el-İskâfî’dir (ö. 240/854).⁶¹ Kendisinin yanı sıra başka Mu‘tezilîler ile birlikte İskâfî’ye nispet edilen görüş, yaratmanın aletsiz ve uzusuz yerine getirilen fiil olduğu, alet ve uzuva dayanmaksızın bunu yapanın da yaratıcı olduğu şeklindedir. Bu yönüyle İskâfî’nin görüşü, bu husustaki Eş‘arî görüşe yakındır.

Mu‘tezile’de kesbten bahsederek insanın fiilleri meselesinde genel Mu‘tezilî kabule aykırı görüş bildiren bir başka isim ise Şahhâm’dır (ö. 270/883). Eş‘arî onun bu konudaki görüşlerini şöyle ifâde eder:

Şahhâm şöyle dedi: Allah Te‘âlâ, kullarını kâdir kıldığı şeylere de kâdirdir. Güç yetirilebilir olan bir hareket Allah’ın ve insanın olmak üzere iki kâdirin maddûru olabilir. Bu hareketi kadîm olan yaptığı zaman bu, ıztırâr; muhdes olan yaptığı zaman ise aynı fiil iktisâb olur. Ayrıca bu iki kâdirden her ikisi de bir fiili tek başına yapmaya kâdir olmakla vasıflanabilir. Kadîm olanın bir harekete, hem kendisinin hem de insanın fiili olmayacak şekilde kâdir olması ve insanın bir harekete, hem kendisinin hem de kadîm olanın fiili olmayacak şekilde kâdir olması mümkündür. Ancak, Allah Te‘âlâ o hareketi yaratmaya kâdir olmakla nitelenirken, insan onu kesb etmeye kâdir olmakla nitelenir.⁶²

⁵⁹ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 165; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 213-214.

⁶⁰ Bkz. Kâdî, *Şerh*, II/106.

⁶¹ Kronolojik olarak Mu‘tezile içerisinde Dırâr’dan sonra, Murdar olarak bilinen 226/841 vefatlı İsa b. Sabîh (Subeyh) de zikredilebilir. O bir fiilin iki fâ’il tarafından gerçekleştirilebileceğini kabul etmekle birlikte zikredilecek diğer bazı Mu‘tezilîler gibi açıkça kesb olarak yorumlanabilecek görüşler bildirmemiştir. Murdar’ın bu görüşü için bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 166.

⁶² Bkz. Eş‘arî, *Makâlât*, s. 298; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 178.

Burada önemli olan nokta, Şahhâm'a göre bir fiil, iki kâdirden kadîm olana yaratma cihetinden, insana ise kesb cihetinden taalluk ettiğidir. Bu anlamda Şahhâm'ın kesb anlayışına sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak burada Şahhâm ile alâkalı bir ayrıntı bulunmaktadır. Şahhâm, Allah Te'âlâ'nın kudretinin insanın irâdî fiillerine taallukunu mümkün görmekle Mu'tezile'den uzaklaşmaktaysa da, bir harekete, kadîm olanın, hem kendisinin hem de insanın fiili olmayacak şekilde, insanın da hem kendisinin hem de Allah Te'âlâ'nın fiili olmayacak şekilde kâdir olmasını mümkün görmekle de bu konu etrafındaki Eş'arî anlayıştan uzak kalmıştır. Burada iki durum söz konusudur; birincisi, kadîm olan Allah Te'âlâ'nın, hem kendisinin hem de insanın kudreti dâhilinde olması gerekmeyecek şekilde bir şeye kâdir olmasıdır. Bu durumda sadece Allah Te'âlâ'nın kudreti dâhilinde olan maddîlar söz konusu olmaktadır. Bu, Eş'arî kesb anlayışı açısından problemlidir. Ancak burada söz konusu olan ikinci husus, yani insanın, hem kendisinin hem de Allah Te'âlâ'nın dâhilinde olması gerekmeyecek şekilde bir şeye kâdir olması, Eş'arî kesb anlayışı açısından problemlidir. Zira bu, Allah'ın yaratması olmaksızın insanın kesb etmesini mümkün görmek demektir. Oysa Allah Te'âlâ'nın kulun fiili üzerindeki yaratma rolü dışarıda bırakıldığında kesb teorisi ayırıcı vasfını yitirmekte ve Mu'tezilî anlayıştan herhangi bir farkı kalmamaktadır. Zira bu mesele etrafındaki Eş'arî anlayış ile Mu'tezilî yaklaşımın temel ayrışma noktası, Allah Te'âlâ'nın yaratmasına rağmen kulun irâdî fiillerinin yine kendisine nispet edilip edilemeyeceği hususudur.

Nâşî el-Ekber'in de (ö. 293/906) yaygın Mu'tezilî kanaatin dışında kaldığı görülür. Genel kabulün aksine o, insanın fâ'il oluşunu mecâzî anlamda değil, hakîkî anlamda almaya, dolayısıyla ona ihdâs, ihtirâ' ve inşâ' edicilik vasıflarını nispet etmeye

karşı çıkmıştır. Ona göre insan, fiilini hakîkî anlamda yapmaz ve ihdâs edemez.⁶³ Nâşî el-Ekber'in bu anlayışı, Mâtürîdîlerin kesb anlayışıyla uyumlu görülmektedir.

Cübbâîlere gelindiğinde insanın fiilleri üzerindeki rolü ve konumu hususunda Mu'tezile'nin bir değişim geçirdiği görülür. Cübbâîler ile birlikte artık Mu'tezile'de kulun fiilinin hâlıkı olduğu kabulü yerleşmiş, bundan sonra bu görüş Mu'tezile'nin genel kanaati hâline gelmiştir. Ebû Ali'ye (ö. 303/916) göre halk, belli bir miktara ve ölçüye göre takdir edilmiş fiili ifâde eder.⁶⁴ Ebû Hâşim (ö. 321/933) ise yaratmayı, bazı amaçlara bir fiil ile yönelmek olarak ifâde etmiştir.⁶⁵ Dolayısıyla belli bir ölçüye göre fiil yapan herkes yaratıcı olarak isimlendirilebilir. Kesbin iktisâbı mı yoksa müktesebi mi ifâde ettiği yönündeki ufak bir farklılığın hâricinde Cübbâîler kesbten, fayda ve zarar türünden elde edilen şeyleri anlarlar.⁶⁶ Nitekim aynı tanım Kādî Abdülcebbâr'da da görülecektir. Bu nedenle bir terim olarak “kesb”, genel Mu'tezilî görüş açısından “ğayr-ı ma'kûl bir kavram”dır.⁶⁷

2.4.Neccâriyye ve Kesb

⁶³ Ardından Eş'arî, onun aynı zamanda Allah'ın insanın kesbini yarattığını da savunmadığına işaretle, böyle bir tavır takınması durumunda onun hakîkî anlamda muhdisi olmayan muhdesler ve fâ'ili olmayan fiiller ispat etmiş olacağı yönünde eleştirir. Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, s. 293. Eş'arî'nin bu eleştirisine bakıldığında, ileride de görüleceği üzere Eş'arî gelenekte kulun fiili hakkında hakîkî anlamda herhangi bir bağı olmadığı yönündeki görüşle bir bağı olmadığını söylemek mümkün görünmektedir.

⁶⁴ Eş'arî, *Makâlât*, s. 293.

⁶⁵ Kādî, *el-Muğnî*, VIII/162.

⁶⁶ Ebû Hâşim, kesbin mükteseb ile aynı olduğunu savunurken, babası Ebû Ali el-Cübbâî kesbin iktisab hâlini ifâde ettiğinden yanadır. Bkz. Kādî, *Muğnî*, VIII/164. Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim'in kesb hakkındaki görüşlerini Ensârî ise; fâ'ilin bir fiili bir kudret, araç-gereç ve yardım olmaksızın yerine getirmesini yaratma, fâ'ilin bir fiili bir kudret ve araç-gereç ile yapmasını kesb olarak kabul ettikleri şeklinde zikreder. Bkz. Ensârî, *el-Ğunye*, II/ 809.

⁶⁷ Bkz. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Hürriyet: Cüveynî Eksenli Bir Tetkik*, (İstanbul: Nûn Yay., 1997), s. 130-3. Ayrıca bkz. Kādî, *Şerh*, II/60, 74, 100, 104, 116 vd.

Fırkalar tasnifinde bazen Mürcie bazen Mu‘tezile bazen Cebriye gibi muhtelif kategorilere yerleştirilen bir fırka olan Neccâriyye’nin kurucusu Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Muhammed en-Neccâr’ı⁶⁸ da (230/845) burada zikretmek mümkündür. Ona göre kulların fiilleri Allah tarafından yaratılmıştır. Bu nedenle kulun fiilinde Allah yaratıcı iken kul kesb edicidir.⁶⁹ Neccâr’ın istitaat hakkındaki görüşlerini Eş‘arî’den öğrenmekteyiz:

İstitaatin fiili öncelemesi mümkün değildir. Allah’ın yardımı, fiil anında fiil ile birlikte meydana gelir ki bu [yardım] istitaattır. Bir istitaat ile iki fiil yapılamaz. Her bir fiilin, hudûs anında hudûsa gelen bir istitaati vardır. İstitaat kalıcı (bâkî) değildir. İstitaatin varlığında fiilin varlığı, yokluğunda ise fiilin yokluğu esastır.⁷⁰

Neccâr’ın istitaat hakkındaki bu görüşlerinin, Eş‘arî’nin kesb için öngördüğü istitaat ile birebir örtüştüğü söylenebilir. Bununla birlikte o, Allah’ın insanın fiillerini yarattığını söylerken, insanın da fiilleri karşısındaki konumunu “fâ‘illik” olarak belirlemiştir. Dırâr’ın aksine, her hangi bir şekilde “hakîkî mânada” fâ‘il olup olmadığına dair bir kayıt eklemeyen Neccâr’ın bu ifâdesi, onun, insanı hakîkî mânada fâ‘il olarak gördüğünü kabul etmemizi mümkün kılmaktadır. Onun, bu farklılıkla Eş‘arî kesb anlayışından ayrıştığı söylenebilir.

2.5. Şia ve Kesb

Şia, her ne kadar ortaya çıkışı itibariyle Hâricîler ve Mürciîlere benzer şekilde siyâsî bir fırka olarak düşünülebilirse de, onların kelâmî meselelerdeki görüşlerinin Hâricîler ve

⁶⁸ Bkz. Mustafa Öz, “Neccâr, Hüseyin b. Muhammed” *DİA*, XXXII/481-2; Mustafa Öz, “Neccâriyye”, *DİA*, XXXII/482-3.

⁶⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 208.

⁷⁰ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 166.

Mürciilere göre daha ayrıntılı olduğu söylenebilir. Şia'nın hicrî dördüncü asırdan sonra, ilâhî sıfatlar ve kazâ-kader meselesi başta olmak üzere Mu'tezilî düşünceden etkilendiği kabul edilse de⁷¹ Şia ve kollarında kesbe konu olan görüşlerin tekdüze olmadığı görülmektedir. Bu çerçevede onlardan, Allah'ın kulların fiillerini ancak fiillerin oluş anında bildiği,⁷² masiyetleri irâde etmediği,⁷³ kimilerine göre kudretinin zulme taalluk ettiği kimilerine göre ise etmediği,⁷⁴ Zurâre b. A'yen, Ubeyd b. Zurâre, Muhammed b. Hakîm, Abdullah b. Bukeyr, Hişam b. Sâlim el-Cevâlikî, Humeyd b. Ribâh ve Şeytânü't-Tâk gibi isimlere göre istitaatin fiilden önce olduğu⁷⁵ yönünde bazı fikirler aktarılmıştır. Bu fikirlerden de anlaşıldığı kadarıyla Şia'da kulların fiilleri meselesinde bildirilen fikirlerin genelinin Mu'tezilî anlamda kader anlayışına yakın olduğu söylenebilir. Nitekim Eş'arî, Şia ve kollarının ihtilaf ettiği meseleleri ele alırken ihtilafa konu olan meseleyi ve o meselede kaç fırkaya ayrıldıklarını zikreder ve çoğu yerde bu fırkalardan bir tanesi "i'tizâlî ve imâmeti savunanlar" olur.⁷⁶

Öte yandan, Eş'arî'den, bu meselede Şia arasında üç temel görüş olduğunu öğrenmekteyiz. Bu çerçevede, imâmet ve i'tizâl düşüncesini birlikte savunan bir kesime göre kulların fiilleri Allah tarafından yaratılmamıştır. Bir kesime göre bu meselede ne Cehmîlerin savunduğu şekilde bir cebr ne de Mu'tezile'nin dediği şekilde bir tefviz söz konusu değildir; çünkü onlara göre bu, imamlardan böyle nakledilmiştir. Bu yüzden onlar bu kadarıyla yetinip, kulun fiillerinin yaratılmış olup olmadığı konusunda daha

⁷¹ Bkz. İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İ'tikâdî Mezhebler ve Akaid Esasları*, trc. Mustafa Saim Yeprem, (Ankara: TDV Yay., 2011), s. 110.

⁷² Eş'arî, *Makâlât*, s. 30-1.

⁷³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 33.

⁷⁴ Eş'arî, *Makâlât*, s. 29.

⁷⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 33.

⁷⁶ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, s. 33, 35, 36. Eş'arî'nin, "kader konusunda Mu'tezile'nin görüşünü benimseyenler" şeklinde ifade ettiği de olur. Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, s. 37.

fazla konuşmamışlardır. Hişâm b. Hakem'in (ö. 179/795) aralarında bulunduğu bir kesim ise, kulların fiillerinin yaratılmış olduğunu kabul etmiştir.⁷⁷ Hatta Cafer b. Harb (ö. 236/850-51), Hişâm için, kulların fiillerinin bir açıdan ihtiyâr bir açıdan ıztırâr (mecbûriyet) taşıdığını aktarır. Buna göre kulun fiilleri, irâde ve kesb etmek suretiyle fiillerini seçmesiyle ihtiyâr; bu fiillerin ancak hareket ettirici bir sebebin olması hâlinde meydana gelmesiyle de ıztırâr (mecbûriyet) ifâde eder.⁷⁸ Görüldüğü kadarıyla bu meselede Hişâm'ın görüşü bu husustaki genel Şîî kanaatten ayrılmaktadır. Bu nedenle, fikirleri hakkında nispeten daha ayrıntılı bilgilere sahip olduğumuz Hişâm b. Hakem'in istitaate dair fikirlerine yer vermek faydalı olacaktır.

Hişâm b. Hakem istitaati tanımlama sadedinde şunları zikreder:

İstitaat şu beş şeydir: Sıhhat, meşgul olmama, vakit, -vurmanın kendisiyle gerçekleştiği el, marangozluğun kendisiyle olduğu çekiç, terziliğin kendisiyle olduğu iğne ve benzeri aletler gibi- fiilin kendisiyle gerçekleştiği alet ve fiilin kendisi için olduğu mevcut sebep. Bunlar bir araya geldiğinde fiil meydana gelir.⁷⁹

Bununla birlikte hemen ardından Hişâm b. Hakem kayıt düşer ve istitaatin iki türü olduğuna dikkat çeker. Birincisi fiilden önce bulunur. İkincisi ise fiil ile birlikte bulunur, ki bunun adı sebeptir. Hişâm'a göre söz konusu sebep, muhdestir, yani Allah tarafından yaratılır. Buna bağlı olarak bu iki istitaat türünden, fiilin meydana gelmesinde en çok etkin rol oynayan, ikinci tür istitaat, yani onun ifâdesiyle "sebeb"tir.

⁷⁷ Bağdâdî, onun, kulların fiilleri meselesindeki görüşleri hakkında farklı rivayetler bulunduğunu; onun, şeyleri cisim olarak kabul ettiği için, insanın fiillerini şey olarak değil, mâna olarak kabul ettiğini söyler. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 67.

⁷⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s. 32

⁷⁹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 33.

Bu yönüyle, birinci tür istitaat fiilin meydana gelmesini zorunlu kılmazken ikinci tür istitaat fiilin meydana gelmesini zorunlu hâle getirir.⁸⁰ Başka bir ifâdeyle birincisi gerek şart iken, ikincisi yeter şarttır.

Hişâm'ın kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmesi ve Cafer b. Harb'in naklettiğine göre kulun bir açıdan muhtâr bir açıdan mecbur olduğunu savunması, onu bu meselede Eş'arî anlayışa yaklaştırmıştır. Bunun yanında o her ne kadar iki istitaat türü öngörse de bunlardan ikincisini, yani Allah'ın yaratmasıyla meydana gelen istitaati, fiilin meydana gelmesini zorunlu kılan unsur kabul etmesi onun bu meseledeki görüşünü kesbten farksız hâle getirmiştir denebilir. Nitekim kesbi savunan Eş'arîlerin de Hişâm'ın birinci tür istitaat ile ifâde ettiği şekliyle pasif bir istitaati reddettiği söylenemez.

Şia'nın bir kolu olan Zeydiyye'de ise bu hususta farklı iki görüşe rastlanır. Onlardan kimileri kulların fiillerinin Allah tarafından –yoktan- yaratılmış olduğunu savunurken, kimileri de Allah'ın yaratmadığını, kulun bu fiilleri ihdâs, ihtirâ', ibdâ' ve fiil anlamında gerçekleştirdiğini savunmuştur.⁸¹

Yine bu çerçevede istitaat hakkında da Zeydiyye'nin bazı görüşleri bulunmaktadır. Onlardan bazıları istitaati fiilden önce kabul etmiştir. Bunlara göre insanın fiilin oluş anında istitaat sahibi olduğu söylenemez. Onların bazıları ise istitaati fiil ile birlikte kabul etmişlerdir. Onlardan bir kesim ise, istitaati fiilden önce kabul ederken, aynı istitaatin fiilin gerçekleşme anında da söz konusu olduğunu söylerler. Onlara göre “insan ancak fiili yaptığında güç yetirmiş olur (yestetî'u)”. Bu görüşün

⁸⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 32-3.

⁸¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 52.

Süleyman b. Cerîr hakkında da aktarıldığını zikreden Eş‘arî, onun kitabında, istitaatin istitaat sahibinin bir parçası olduğunu ve iki yağın birbiriyle mezci gibi onunla mezcolmuş olduğunu okuduğunu ifâde eder.⁸²

İkinci görüşü savunanlar her ne kadar istitaati fiil ile birlikte kabul ediyorsa da bu, Eş‘arîlerin savunduğu şekilde bir istitaat anlayışını gerektirmemiştir. Öyle ki Eş‘arî onların, “imanın kendisiyle gerçekleştiği şey, küfrün kendisiyle gerçekleştiği şeydir” dediğini aktarır. Oysa Eş‘arîler, her bir fiil için ayrı bir istitaat öngörür. Bununla birlikte onların istitaati fiil ile birlikte kabul etmelerinin onları kesb anlayışına yakınlaştırdığını söylemek mümkündür. Süleyman b. Cerîr’in de içlerinde bulunduğu üçüncü görüşü savunanlar ise her ne kadar Eş‘arî tarafından istitaati fiilden önce kabul edenler olarak zikredilmekteyse de, onlar için istitaatin hem fiilden önce hem fiilden sonra olduğu ve fiilin, ancak fiil ile birlikte olan istitaat ile meydana gelmesinin mümkün olduğunu savundukları göz önünde bulundurulduğunda, onların istitaati fiil ile birlikte kabul ettiğini söylemek, istitaati fiilden önce kabul ettiklerini söylemekten daha öncelikli hâle gelir. Bu görüşün de, fiilin ancak fiil anındaki istitaat ile meydana geldiğini savunması yönüyle kesb anlayışına yakın olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Özellikle Süleyman b. Cerîr için bu öncelikli olarak böyle değerlendirilebilir. Zira yine Eş‘arî’den, onun, Ehl-i Sünnet’in sıfat anlayışına benzer bir sıfat anlayışına sahip olduğunu öğrenmekteyiz. Eş‘arî’nin aktardığına göre o, Allah’ın bir ilimle âlim ve bir kudretle kâdir olduğunu, bu ilim ve kudretinin O’nun zâtının ne aynı ne de gayr-ı

⁸² Eş‘arî, *Makālât*, aynı yer.

olduğunu savunmaktadır. O, diğer nefsî sıfatlar ve zâtî sıfatlar hakkında da böyle düşünür.⁸³ Yine o tıpkı Eş‘arîler gibi Allah’ın irâdesini ezeli kabul eder.⁸⁴

2.6.Mâtürîdiyye’de Kesb

Mâtürîdîler her ne kadar insanın ihtiyârî fiillerini açıklamada fiil anından çok fiil öncesine odaklanmışlarsa da⁸⁵, kesb anlayışı onların düşüncesinde de yer almıştır. Mâtürîdîlerdeki kesb anlayışının Eş‘arî düşünceninkinden pek farklı olmadığı söylenebilir. İmâm Mâtürîdî (ö. 334/944) kulun ihtiyârî fiilleri bağlamında kesbten şöyle bahseder:

İhtiyârî fiillerin yüce Allah’a da izâfe edilişi, onların kullara aidiyetini ortadan kaldırmaz. Fiiller, mahiyetleri itibariyle Allah tarafından yaratılmaları ve bir zamanlar yokken O’nun tarafından icat edilmeleri açısından Cenâb-ı Hakk’a, *kesbedilmeleri* ve *işlenmeleri* (*kesb* ve *fiil*) açısından da insanlara aittir.⁸⁶

Kesbi, Eş‘arîler gibi yaratmayla birlikte ele alarak ayrıştığı noktalar üzerinden tanımlayan⁸⁷ Mâtürîdî’ye göre bir fiilin, yaratma (halk) açısından Allah’a, kesb açısından kula ait olmak üzere iki yönü vardır.⁸⁸ Buna bağlı olarak Mâtürîdî’ye göre “fiil, halk açısından zorunlu olup bu açıdan kulun bir dahli yoktur ve zaten kul bununla da (hâlık diye) isimlendirilmemektedir, kesb açısından ise ihtiyârîdir.”⁸⁹ Bununla

⁸³ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 50.

⁸⁴ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 50-1.

⁸⁵ Nitekim Mâtürîdî düşüncüyü Eş‘arîlerden ayrıştıran bir yaklaşım olan “irâde-i cüz’iyye” anlayışı ve daha sonra İbnü’l-Hümâm’da rastlanan “‘azm-i musammem” bunun bir sonucudur.

⁸⁶ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İSAM Yay., 2015), s. 345.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 343 vd.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 348-59.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 364.

birlikte aynı konuda Allah'ın ve kulun eyleminin birlikteliği Allah'ın yaratmasına, kulun da kesb etmesine zarar vermemektedir. Öte yandan Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'te kesb ifâdesine yer verdiği pasajlara⁹⁰ dikkat edildiğinde, onun kesb ile birlikte fiil ve amel ifâdelerini kullanmaktan kaçınmadığı görülür.⁹¹ Bu ise onun, Eş'arî gelenekteki kesb anlayışının aksine, kesbi, kulun eyleme daha çok katıldığı bir şekilde anladığına işaret olarak okunabilir. Oysa genel olarak Eş'arî düşünürler kulların fiilleri için "fiil" ve "amel" tabirlerini kullanmaktan kaçınır.

Meşhur eseri *es-Sevâdü'l-a'zâm*'ın yanında *Risâle fî beyâni enne'l-amel cüz'ün mine'l-amel em lâ (ve mürekkebün em lâ)* ve *er-Risâle* adlı iki eserinden günümüze başka herhangi bir eserinin ulaşp ulaşmadığı tespit olunamayan⁹² Hâkim es-Semerkandî'de (ö. 342/953) kesb tabirine doğrudan rastlanmaz. Bununla birlikte bir Matürîdî kelâmcısı olarak onun da bu anlayışı benimsediği görülür. Nitekim o, hayrın ve şerrin takdirinin Allah'tan olduğunun bilinmesinin gerekliliğine dair şu hadîsi delil olarak zikreder:

Hz. Peygamber (s.a.v.) 'Hakîkî mümin, hayır ve şer bendendir, hayrın ve şerrin takdiri Allah'tandır, diyendir.' buyurmuştur. Hayır ve şer kulların fiillerindendir. Kulların fiilleri ise Allah tarafından takdir edilir.⁹³

Semerkandî bu ifâdeleriyle kulların ihtiyârî fiillerinde tıpkı İmâm Matürîdî gibi iki yön kabul etmiştir. Ona göre kuldaki olan hayır ve şer türünden her şey Allah

⁹⁰ Örneğin bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 345-6.

⁹¹ M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1983), s. 298.

⁹² Mustafa Can, "Hakîm es-Semerkandî", *DİA*, XV/14.

⁹³ Hakîm es-Semerkandî, *Kitâbü's-Sevâdi'l-a'zâm*, (İstanbul: Matbaatü'l-Cemâl, 1304), s. 9-10.

tarafından yaratılır.⁹⁴ Kul hayır ve şer türünden fiilini yaparken, Allah onu yaratmaktadır. Yine o bu çerçevede istitaati de fiil ile birlikte kabul eder ve şöyle der: “İstitaat fiil ile birlikte dir. İkisi eşittir. Öyle ki, istitaat ne önce gelir ne de gecikir.”⁹⁵ Hem kulların fiillerinin, kul fiili yaparken Allah tarafından yaratıldığını hem de istitaatin ancak fiille birlikte olduğunu kabul etmesiyle, Semerkandî’nin kesb anlayışını benimsediği söylenebilir.

Matürîdî kelâmının kendisiyle daha sistematik hâle gelen ve bu yönüyle mezhep içerisinde önemli bir yer edinen Ebu’l-Mu’in en-Nesefî’de (ö. 508/1115) de kesb düşüncesine rastlanmaktadır.

Nesefî *Tebşiratü’l-edille* adlı⁹⁶ eserinde kesb için muhtelif tanımlar zikreder: “Aletle meydana gelen şey”, “kudretin mahallinde meydana gelen her makdûr”, “kendisinde kâdirin tekleşmediği (infirâd) makdûr”.⁹⁷ Nesefî’nin kesbe dair zikrettiği bu tanımlar, kesbi farklı açılardan tanımlamaya ve yaratmadan ayırmaya yöneliktir. Birinci tanıma göre, yaratmanın vasıtasız gerçekleşmesinin aksine kesb, insanın bedeninden bir aletle, yani uzuvla ya da hâricî başka bir aletle meydana gelir. İkinci tanıma göre yaratma yaratıcının mahallinde meydana gelmez ve bununla yaratıcının zatında bir değişikliğe sebebiyet vermezken, kesb kudretin mahallinde meydana gelir ve bu nedenle

⁹⁴ Semerkandî, *es-Sevâdü’l-a’zam*, s. 22.

⁹⁵ Semerkandî, *es-Sevâdü’l-a’zam*, s. 31.

⁹⁶ Nesefî’nin kendisi, kitabının adını belirtmediği için eseri faklı isimlerle anılmıştır. Leknevî ve Kureşî, *Tebşiratü’l-edille* adıyla kabul etmiş, Brockelmann da bu isimle zikretmiştir. Katip Çelebî *Tebşiratü’l-edille fi’l-keâm*, Bağdatlı İsmail Paşa *Tebşiratü’l-edille fi’l-keâm* olarak kaydetmiştir. Bununla birlikte esere daha sonraki tarihlerde Nureddin Sabûnî ve Fahreddin er-Râzî gibi isimlerce yapılan atıflar dikkate alındığında eserin adının en doğru şeklinin *Tebşiratü’l-edille* şeklinde olduğu söylenebilir. Bkz. Muhammed Aruçi, “Tebşiratü’l-edille”, *DİA*, XXXX/225.

⁹⁷ Ebu’l-Mu’in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebşiratü’l-edille*, nşr. Claude Salame, (Dımeşk: el-Ciffân - el-Câbî Yay., 1990), II/654.

de kesb edenin zatında değişiklik meydana gelir. Buna bağlı olarak da kesb eden o fiil ile vasıflandır. Üçüncü tanıma göre ise yaratma yaratıcının yarattığı şeyde tam söz sahibi olmasını öngörürken kesbte durum farklıdır. Kesbeden kişi fiilinde tam söz sahibi değildir. Zira o, fiilin yokluktan varlığa çıkarıcısı değildir. Bu nedenle de kesb eden fiiline bütünüyle değil, belli bir yönüyle sahiptir. Bu yön de kesbtir.

Nesefî de tıpkı İmam Mâtürîdî ve Hakîm es-Semerkindî gibi kesb tabirini fiil ve amel ifâdeleriyle bir arada kullanmaktan çekinmez:⁹⁸ “Allah’a yaratıcılık nispet etmek, bunu (kulların amel ettiğini) geçersiz kılmaz. Aksine, bu fiiller Allah’ın onları oldukları şekliyle yaratması ve yok iken var etmesi yönüyle Allah’ındır; *kesb etmeleri* ve *yapmaları* (*fe‘alû*) yönüyle de yaratılmışlarındır.”⁹⁹ Buna göre Nesefî de İmam Mâtürîdî gibi kulların ihtiyârî fiillerinin, yaratılmaları yönüyle Allah’a, kesb edilmeleri yönüyle kullara ait olmak suretiyle iki yönü olduğunu kabul eder.

Nesefî’ye göre kul, gerek hayır, gerekse şer cinsinden olsun tüm fiilleriyle birlikte Allah tarafından yaratılmıştır.¹⁰⁰ Bu nedenle kesbleri de Allah’ın kudreti dâhilindedir (makdûr) ve yaratılmıştır.¹⁰¹ Bununla birlikte bu, kulun ihtiyârına engel değildir. Zira herkes kendisine yöneldiğinde ihtiyâr sahibi olduğunu, fâ‘il ve kâsib

⁹⁸ Nesefî, meselenin özünde hemfikir olduklarını ifâde ettiği Eş‘arî kelâmcıların, insanın kesblerini fiil olarak isimlendirmeme yönündeki çekimser tavırlarını da anlamsız bulur ve eleştirir. Ona göre onların bunu imkânsız görmesi, Allah’ın “Hayır yapın (if‘alû)” sözüyle ve başka ayetlerle yaptığı isimlendirmeyi imkânsız görmek demektir. Ayrıca insanların kendi aralarında “Falanca kişi şöyle yaptı (فعل فلان كذا)” ve “Falanca kişi cömert davranışlıdır (فلان كريم الفعل)” gibi tabirlerde insana nispetle fiil ifâdesini kullandığını da delil olarak gösterir. Bkz. Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, II/596. Buna göre Nesefî fiil tabirini hem halk hem kesb için bir çatı kavram olarak kullanır. Nitekim o, yaratma ile kesb arasındaki farkı izah ettiği bir yerde, şöyle der: “Fiil adı ikisini de kapsar (ismü’l-fi‘li yeşmülühüma)” Bkz. Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, II/654.

⁹⁹ Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, II/596-7.

¹⁰⁰ Ebu’l-Mu‘în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahrü’l-keîâm*, nşr. Velîyüddin Muhammed Salih Ferfur, (Dimeşk: Dârü’l-Ferfur, 2000), s. 147.

¹⁰¹ Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, II/623.

olduğunu bilir.¹⁰² Nitekim ona göre kulun ihtiyârî fiilinin meydana gelişinde; istitaat ve güç Allah’tan, kesb etme (iktisâb), çabalama (cehd), gayret (‘azm) ise kuldandır. Ne zaman kulda çaba, niyet (kasd) ve kesb etme söz konusu olursa, kendisinde Allah tarafından “fiil ile birlikte” bulunan bir istitaat ve güç meydana getirilir.¹⁰³ Ona göre Allah, kulun kesb etmeye niyet ettiği (kasd) her fiili yaratma yönünde âdetini sürdürmüştür.¹⁰⁴

2.7.Eş‘arî Geleneğe Kesb

Eş‘arî geleneğe gelindiğinde, Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî’ye (ö. 324/935-36) göre Yaratıcı’nın yaratıcı oluşu, fiilini kadîm bir kudretle yapmasıdır. Bu yüzden kadîm kudret ile iş yapana “Yaratıcı” denir. Kesb ise fiilin muhdes kudret ile meydana gelmesidir. Böylece kendisinden hâdis kudret ile bir fiilin sadır olduğu kimseye de müktesib denir.¹⁰⁵ Eş‘arî’ye göre hakîkî anlamda bir fiil yapma Allah’a aittir ki buna

¹⁰² Neseî, *Tebsiratü’l-edille*, II/597.

¹⁰³ Neseî, *Bahrü’l-keîâm*, s. 79.

¹⁰⁴ Neseî, *Tebsiratü’l-edille*, II/621. Neseî’deki bu niyet (kasd) ifâdesine benzer şekilde İbn Hümam’da ‘azm-i musammem tabirine rastlanır: “Mükellefin bir ihtiyârî ya da kesin karar kıldığı bir ‘azmi vardır (li’l-mükellefi ihtiyâren ev ‘azmen yusammimu).” İbn Ebî Şerîf şöyle açıklar: “Mükellefin, Ehl-i Sünnet’teki şekliyle, mükâfatlandırılma ve cezalandırılmasına dayanak teşkil eden bir ihtiyârî vardır ya da -müellifin yukarıda tercih ettiği üzere- mükellefin var etmekte bağımsız olduğu (yestekillü fi icâdihi) bir ‘azmi vardır. Bu azim kesin karar kılmakla nitelenir. Yani, kendisinde hiçbir tereddüt kalmaz.” Bkz. İbn Ebî Şerîf, *el-Müsamera şerhu’l-Müsâyera fi’l-akâidi’l-münciye fi’l-âhira*, thk. Kemâleddin Kârî ve İzzeddin Mamiş, (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2004), s. 133. Buna göre İbn Hümam, her ne kadar insandaki yönelimin Allah Tarafından yaratıldığını kabul ediyorsa da, insanın fiili gerçekleştirmek üzere verdiği nihai kararın kaynağının insanın kendisi olduğunu savunmaktadır. Bununla birlikte İbn Hümam’ın burada insana nispet ettiği bu durumu yaratma mânasında “halk” ile değil “icâd” ile ifâde etmesi manidardır. Her ne kadar, “icâd” tabiri “yok iken var etme” anlamında yaklaşık olarak “halk” tabiriyle birleşse de, İbn Hümam’ın insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı düşüncesini kabul ettiği göz önünde bulundurulduğunda, onun, irâde etmede insana özgürlük alanı açmak için bu ifâdeye başvurduğu düşünülebilir. Bkz. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, (İstanbul: M.E.B. Yay., 1992), s. 44-5.

¹⁰⁵ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 293.

yaratma denir. İnsan ise fiilini hakîkî anlamda yapamaz. Dolayısıyla onun hakîkî anlamda yaptığı şey kesbtir. Oysa hakîkî anlamda bir fiili yaratabilen ancak onu yaratmış olur; çünkü “fâ‘il”in anlamı lügatte yaratıcı demektir. Ona göre eğer insanın kesbinin bir kısmını yaratması mümkün olsaydı, tümünü yaratması da söz konusu olurdu. Nitekim kadîm de fiilinin bir kısmını yaratabildiği için fiilini bütünüyle yaratabilmektedir.¹⁰⁶ Eş‘arî, “fiil”in ihdâs, ibdâ‘, inşâ‘, ihtirâ‘, zer‘, ber‘, ibtidâ‘, fîr ifâdeleriyle yaratma mânasında birleştiğini düşünmüştür.¹⁰⁷ Böylece kesb fiilini yerine getiren insan mecâzî anlamda bir fiil yapmış olmaktadır, hakîkî anlamda fiil yapan ise “fiil”in asıl mânasına atıfla yalnızca Allah’tır. Eş‘arî kesbi gayet sade bir şekilde tanımlar: “Bir şeyin, müktesibinden onun muhdes kudreti ile meydana gelmesidir.”¹⁰⁸ Hatta İbn Fûrek (ö. 406/1015), aynı tabiri vererek onun bu hususa değindiği tüm eserlerinde bu tabirden şaşmadığını ifâde eder ve kesb ile halkın aynı fiilde konumlanış keyfiyetine dair önemli bir hususa dikkat çeker: “Eş‘arî’de kesb, Allah’ın kadîm kudretinin ve kulun muhdes kudretinin farklı açılardan taalluk etmesiyle, Allah tarafından yaratma, kul tarafından ise iktisâb ile gerçekleşen bir durumu ifâde eder.”¹⁰⁹ Böylece Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî, Ensârî’nin de aralarında bulunduğu takipçilerinin çok daha detaylı bir şekilde ele alıp tartışacağı bir makdûra iki kudretin taallukunun gerekliliği kaidesini vaz’etmiştir. Bu ilerde Ensârî üzerinden detaylı bir şekilde değerlendirilecektir.

¹⁰⁶ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 294.

¹⁰⁷ İbn Furek, *Mücerred*, s. 91

¹⁰⁸ Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî, *Kitâbü’l-Luma‘ fi’r-redd ‘alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida‘*, thk. Abdülaziz İzzeddin es-Seyravân, (Beyrut: Dârü Lübnan, 1987), s. 119 vd.

¹⁰⁹ İbn Furek, *Mücerred*, s. 92

Kesb, Bâkılânî'de (ö. 403/1013) de benzer anlamdadır. O, kesbi, "bir fiilin, mahallinde ona mukarin olan bir kudretle –ki bu kudret onu felçli birinin hareketi gibi muzdar vasfindan ayırır- tasarrufta bulunmak" olarak tanımlar.¹¹⁰ Ona göre Allah'tan başka yaratıcı yoktur. Tek yaratıcı Allah'tır, kula düşen sadece kesbetmektir. Bu yüzden bizden biri fâ'il olarak nitelenecekse bu onun yaratıcı değil, kesbedici olduğu anlamındadır.¹¹¹ "Yaptıklarına (ya'melûn) karşılık olarak..."¹¹² ayetini delil göstererek amelin fiil olduğu, fiilin ise halk/yaratma demek olduğunu söyleyen, böylece fâ'il olmayı hâlık olmak ile özdeş kabul eden Mu'tezile'ye karşı Bâkılânî bir başka ayette "Kazandıklarına (yeksibûn) karşılık olarak..."¹¹³ tabirinin yer aldığını delil göstererek buradaki "amel" ifâdesinin kesb mânasında olduğunu belirtir. Böylece o, insanı fiilinin kesbedicisi olarak kabul ederken, yaratıcı, icat edici (muhterî') ve yokluktan varlığa çıkarıcı güç olmasını reddeder.¹¹⁴ Bâkılânî, insanın bir şeyleri kesbetmesinin, onun yaratıcısı olduğu anlamına gelmeyeceğine misal olarak atı üzerinde gitmekte olan bir süvarinin hareketini verir: Her ikisinin de yürüyüşü, binicinin, geri dönme, yakınlaşma, uzaklaşma, durma gibi yönelim ve irâdesine göredir. Şu durumda binicinin, atın ne hareketini ne hızını ne de başka herhangi bir davranışını yarattığı söylenemez. Böylece bir fiilin bir yönelimle meydana gelmesinin, onu yaratmak mânasına geleceği¹¹⁵ hususu batıl olmuş olur.¹¹⁶

¹¹⁰ Ebûbekir et-Tayyib el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, nşr. Richard Yusuf McCarthy, (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957), s. 307.

¹¹¹ Ebûbekir et-Tayyib el-Bâkılânî, *el-İnsâf fi-mâ yecibu i'tikâduhu ve-lâ yecûzu'l-cehlu bih*, thk. Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2000), s. 144.

¹¹² el-Vâkı'a, 56/24.

¹¹³ et-Tevbe, 9/82.

¹¹⁴ Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 149; Bâkılânî, *Temhîd*, s. 303

¹¹⁵ Mu'tezile'nin bu görüşü için bkz. Kādî, *Şerh*, II/70.

¹¹⁶ Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 154.

Cüveynî'nin kesbe ve en genel anlamda insanın fiillerine yaklaşımı bir süreye kadar geleneksel Eş'arî çizgide iken, daha sonra farklılaşmıştır. O, *el-İrşâd*, *eş-Şâmil* ve *Luma* ' adlı eserlerinde klasik Eş'arî çizgiyi takip ederken son yazdığı eserlerden olan *el-Akîde*'sinde bu görüşlerine mugayir fikirler belirtmiştir. Nitekim Ensârî de bu duruma işaret eder ve çizginin dışına çıktığı için bu hususta onun görüşüne kitabında yer vermeyeceğini açıkça söyler. İbnü'l-Emîr'den Cüveynî'nin kesbi, "hâdis kudret ile kâdir olunan şey" ya da "kudretin kâim olduğu makdûr" olarak tanımladığını öğrenmekteyiz.¹¹⁷ O, kesbi, tesiri olmayan bir kudretle kulun fiiline kâdir olması olarak da tanımlar.¹¹⁸ Bu yönüyle kulun kudreti, yaptığı hareketin kendisinden zorunlu olarak sadır olup olmadığının farkına varmasını sağlayan muhdes bir kudrettir.¹¹⁹ Cüveynî'nin kesb konusunda ifâde ettiği orijinal nokta, kesbi bir tür hâl olarak tanımlamasıdır. Ona göre insan kesbî hareketinin bilincindedir, bunu zorunlu hareketten ayıran da söz konusu husustur. Böylece kesb, fiilin irâdîliği noktasında bir tür şuur hâlini ifâde eder. Dolayısıyla Cüveynî sorumluluk gerektiren ile sorumluluk gerektirmeyen fiili de bu şekilde ayırmış olur.¹²⁰

Diğer taraftan Cüveynî'nin *el-Akîde*'sinde önceki görüşlerinden vazgeçtiğine dair izlere rastlarız. Nitekim Cüveynî bu eserinde, kesb meselesi çerçevesinde ele alınan meselelerden olan "kulun muhdes kudretinin fiile tesir edip etmeyeceği" hususunda

¹¹⁷ İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil fî usûli'd-dîn fî htisârî's-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Cemâl Abdünnâsır Abdülmün'im, (Kahire: Dârü's-Selâm, 2010), II/594.

¹¹⁸ Ebu'l-Me'âlî el-Cüveynî, *Luma'u'l-edille*, , thk. Abdülaziz İzzeddin es-Seyravân, (Beyrut: Dârü Lübnan, 1987), s. 194.

¹¹⁹ Ebu'l-Me'âlî el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâtü'l-i'tikâd fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Esad Temîm, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1985), s. 188.

¹²⁰ Cüveynî şöyle der: "Hâdis kudret, kendisinde o kudretle güç yetirilen şeye (makdûr) ait bir hâlin varlığını ihtiva eder. Sorumluluk (taleb), işte bu hâle bağlıdır." Bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 186-7; Ayrıca bkz. Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, s. 138.

olumsuz kanaat bildirerek daha önce kâil olduğu klasik Eş‘arî görüşün aksine, kulun kudretinin fiile tesir etmeyeceğini kabul etmemenin teklifi iptal etme, peygamberlerin getirdiği şeyleri yalanlama ile sonuçlanacağını savunmaya başlamıştır.¹²¹ Mezkûr eserinde Cüveynî bununla kalmaz, daha ileri giderek, kendisine biri gelip kulun kudretinin tesir etmeyeceğinden hareketle, kulun bir takım farzlara ve haramlara muhatap olması hususunda uzun uzadıya konuşsa ve “Allah yaptığından sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir”¹²² ayetini delil getirse, ona şöyle cevap vereceğini ifâde eder: “Her şey bu söylediğinden ibaret değil. Hak bir söz ile batıl bir dava güdüyorsun. Evet, Allah dilediğini yapar ve dilediğini irâde eder. Bununla birlikte vaadinden dönmekten ve vaadine sadık kalmamaktan da münezzehtir.” Yine aynı yerde Cüveynî devamla kulun muhdes kudretinin tesirinin olmasını kabul etmeyi, kendisinde renkleri ve idrakleri var edebilmesiyle eşdeğer kabul ederek bir red yapılamayacağını da ekler ve bunu mutedil bir görüş olmaktan uzak, şeriatı iptal edecek, peygamberlerin getirdiği şeyleri yalanlayacak batıl ve muhâl şeylere tutunmak mânasına geleceğini ifâde eder.¹²³ Cüveynî her ne kadar Eş‘arî düşüncüyü, Allah’tan başka yaratıcı olmadığı, Allah’ın her şeyin yaratıcısı olduğu, kulun kudretinin de yaratıcısı olduğu, dolayısıyla kulun kudretinin muhdes olduğu hususlarında tasvip etmişse de, kulun kudretinin tesiri

¹²¹ Ebu’l-Me‘âlî el-Cüveynî, *el-‘Akîdetü’n-Nizâmiyye fi’l-erkânî’l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî, (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 1992), s. 43-44. Şehristânî de Cüveynî’nin fikir değişikliğine gidişinden bahseder. Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I/98. Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fi ilmi’l-keîlâm* adlı eserinde ise Cüveynî’yi aşırıya gitmekle (guluuv) niteler. Bkz. Ebü’l-Feth eş-Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fi ilmi’l-keîlâm*, nşr. Alfred Guillaume, (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 2009), s. 72.

¹²² “لا يسؤل عما يفعل وهم يسؤلون”. el-Enbiyâ, 21/23.

¹²³ Cüveynî, *el-‘Akîde*, s. 44.

hususunda farklı kanaattedir.¹²⁴ Bu noktada zikredilmesi gereken ikinci bir husus ise Cüveynî'nin kesb hususunda da bir takım tereddütlerinin olduğudur. Zira o yukarıdaki sözleriyle kulun kudretinin, “sorumlu tutulması (teklif)” açısından önem arz ettiği ve tesirinin olmasını gerekli gördüğünü ifâde ettikten sonra şöyle der:

Bu hususta biri gelip ‘kul müktesiptir, kudretinin etkisine iktisap denir, Allah Te‘âlâ kulun müktesibi olduğu şeylerin muhterî‘i ve hâlıkıdır.’ dese, ona ‘Kesb nedir? Ne anlama gelir?’ der ve bahsi geçen kısımları bu sözün sahibine yönlendiririz. Bunun karşısında kaçacak bir yer bulamazlar.¹²⁵

Bu sözlerinden sonra Cüveynî, Eş‘arî gelenekten birinin kendisine “Neden kulun, fiillerinin muhterî‘i ve hâlıkı olduğunu iddia edenleri reddetmek için ikna edici bir şey zikretmiyorsun?” demesini farzeder ve bunun üzerine tüm Eş‘arî geleneğin ittifakla kabul ettiği, kulun, fiillerinin yaratıcısı olmadığını ifâde eder ve buna dair yine tüm Eş‘arî geleneğin delil olarak gösterdiği ayetlere yer verir. Fakat burada önemli olan nokta Cüveynî'nin bunun öncesindeki, yani yukarıda alıntılanan ifâdeleridir. Bu ifâdelere bakıldığında Cüveynî her ne kadar tüm Eş‘arî geleneğin ittifakla kabul ettiği bir nazariye olsa da, kesb nazariyesinin insanın sorumluluğunu açıklama noktasında yetersizliğine kanaat getirmiştir. Cüveynî'nin yazdığı son eserlerden olan *el-Burhân*'da da onun muhâlif bazı görüşlerine rastlamaktayız. Bu eserinde Cüveynî, Eş‘arî'nin, istitaat hakkındaki görüşünü değerlendirirken şöyle der:

¹²⁴ Ensârî, hocası Cüveynî'nin hâdis kudrete tesir atfedişinde onu Mu‘tezile'ye yakınlaşmış olarak görür.

Bkz Ensârî, *el-Ğunye*, II/903.

¹²⁵ Cüveynî, *el-‘Akîde*, s. 45.

Onun [Eş‘arî’nin] görüşü, sorumlulukların tümünün istitaatin hilafına gerçekleşmesini gerektirmektedir. Bu durum ise iki açıdan ele alınır: Birincisi, ona göre istitaat fiili öncelemez. Oysa mükellef fiilin emri ile fiil vaki olmadan önce karşılaşır ve o [mükellef] bu esnada buna kâdir değildir (ğayr-ı müstetî’). (...) İkinci olarak, ona (Eş‘arî’ye) göre kulun fiili Allah Te‘âlâ’nın kudretiyle vaki olmaktadır. Kul, Rabbinin fiillerinden olan bir şeyden sorumludur. Kesb ile süslemek suretiyle bu görüş haklı gösterilemez.¹²⁶

Cüveynî’nin bu bağlamda Eş‘arî’ye yönelttiği eleştiriler bununla kalmaz. O, *el-Burhân*’ında, hâdis olan bir makdûra emrin taalluk etmesinin, yani emredilmesinin o makdûrun hudûsu anında olup olmadığı meselesini ele alırken yine Eş‘arî’yi tenkide tabi tutar. Eş‘arî’nin, hâdis kudretin, makdûrunu önceleyemeyeceğine dair görüşünü ve bunu desteklemek için getirdiği delillerini zikrettikten sonra Cüveynî, “kanaatince, Ebu’l-Hasen’in bu meseledeki görüşünün problemlili olduğunu” söyler ve kendi görüşlerini şu şekilde serdedir:

Öncelikle Ebu’l-Hasen’in görüşünün emrin hükmünün kudrete taalluku hususunda tutulur yanı yoktur (la-hâsile lehu). Çünkü oturan biri, ehl-i İslâm’ın ittifakıyla, oturma hâlinde ayağa kalkmakla emrolunabilir. Onun, Ebu’l-Hasen’e göre, oturma anında ayağa kalkma kudreti yoktur. Peki kudretin bu şekilde taallukundan dolayı, oturan kişinin emrin hükmünü alabilmesi nasıl mümkün olur? Aynı şekilde, gerçekte kudreti olmayan birine emredilmesi de nasıl mümkün olur? (...) Elini vicdanına koyan biri, kudretin mânasının, potansiyeli (et-temekkün) ifâde ettiğini bilir. (...) Cedele başvurup Ebu’l-Hasen’in, kudretin makdûrla olan ilişkisini illet-malul ilişkisine benzeterek kudret hakkında söylediklerini kabul ettiğimizi varsaysak, bunun böyle olması çok zordur (heyhât). Böyle olması hâlinde hâdis olan bir şeyin emredilebilir olması mümkün olmazdı. Çünkü emir, isteme (talep) ve gerekli kılmadır (iktiza). Şu hâlde var olan bir

¹²⁶ Ebu’l-Me‘âlî el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fıkh*, thk. Abdülazim ed-Dîb, (Devha: Câmî’atu Katar, 1978), I/103.

şey nasıl istenir ve meydana gelmiş bir şey nasıl gerekli kılınır? Her hâlükarda onun [Eş‘arî’nin] görüşü çökmüş oldu (fe-kad lâha sükûtu mezhebihî fi külli takdir).¹²⁷

Dikkat edilirse Cüveynî’nin buradaki ikinci cümlesinde yer verdiği örnek, Mu‘tezilî düşüncenin, sözgelimi “Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır”¹²⁸ ayetinden hareketle hac ile emrolunmada istitaatin fiilden önce olduğunu ispatlama noktasında zikrettiği örnekler kabilindendir. Böylece o açık bir şekilde istitaatin fiilden önce olması gerektiğine kâil olmaktadır. Yine onun, kudreti “potansiyel (et-temekkün)” olarak tanımlaması da Mu‘tezilî düşüncenin, insanda, tüm makdûrlara taalluk eden kudretin aynı kudret olduğu anlayışıyla örtüşmektedir. Cüveynî’nin genel itibariyle Eş‘arî geleneğe yaptığı yönlemsel eleştirilerin¹²⁹ yanı sıra yukarıda yer verilen türden meselelerde de mezhebin temel kabullerine yönelttiği esaslı eleştirilerinin olması, Cüveynî’nin Eş‘arî kelâmında gerçekten bir kırılma noktası olduğunu bir kez daha teyid eder niteliktedir. Cüveynî’nin *el-Burhân*’da Eş‘arî geleneğe yönelttiği başka eleştiriler de bulunmaktadır; fakat söz konusu hususları ele almak müstakil bir çalışmanın konusudur.¹³⁰

Yukarıda zikredilenler göstermektedir ki, Eş‘arî’nin kabul ettiği şekliyle kesb düşüncesi ya da Mu‘tezile’deki şekliyle kesb karşıtlığı Hâricî, Şîî, Zeydî ve Neccârî gruplar arasında gözlemlenebilmekteyse de, onların kesb karşısındaki bu duruşları belli

¹²⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, I/276-9

¹²⁸ “من استطاع إليه سبيلاً”. Âli İmrân, 3/97.

¹²⁹ Ömer Türker, “Eş‘arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008): s. 1-23; Ömer Türker, “Bir Tümdengelimi Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 18 (2007): s. 1-25.

¹³⁰ Bu hususta yapılmış bir tez için bkz. Muhammed Mustafa Sancar, “İmamü’l-Hameyn Cüveynî’nin Değişim Geçirdiği Görüşleri”, (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2014).

bir sistematiklik ve teorik bütünlük arz etmemiştir. Kesb tartışmalarına her ne kadar Matürîdîler de Eş'arîlerin yanında yer alacak şekilde dâhil edilebilirse de, bu meselede asıl taban tabana zıt olan gruplar, kesb düşüncesini sistematik bir şekilde geliştirerek teori hâline getiren Eş'arîler ve bu teoriye esaslı eleştiriler yönelten Mu'tezilîlerdir.¹³¹ Nitekim bu meselede Kādî Abdülcebbâr özelinde Mu'tezilî metinler büyük oranda Eş'arîleri hedef alır. Diğer taraftan, cüz'î irâdenin yaratılmışlığını kabul etmeyerek ve insanın mecâzî değil hakîkî mânada “fâ'il” olarak isimlendirilebileceğini söyleyerek kesb meselesinde Eş'arîlerden; kesb anlayışını kabul edip kulların fiillerinin yaratılmışlığını benimseyerek de Mu'tezile'den uzaklaşan Matürîdîlik, bu meselede iki karşıt gruptan biri olarak yer alamayacak bir esnekliğe sahip olmuştur. Bu tezde Eş'arîler ve Mu'tezilenin iki taraf olarak alınması da bundan ileri gelmiştir.

3. Kādî Abdülcebbâr ve Ebu'l-Kāsım el-Ensârî'nin Kesbe

Bakışlarını Etkileyen Arka Plan: İlâhî Sıfat Anlayışları

Ebu'l-Kāsım el-Ensârî'nin (ö. 512/1118) ve Kādî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) kesb anlayışları ile bu iki anlayışın doğurduğu tartışmalara yer verilecek olan ikinci bölüme geçmeden önce bu iki isim özelinde Eş'arîler ile Mu'tezile'nin bu hususta anlayış farklılıklarına temel teşkil eden şeyin ne olduğu sorusunun cevabı verilmelidir. Bu noktada onların ilâhî sıfatlara ilişkin görüşlerinin önemli ölçüde payı olduğu söylenebilir. Zira sözlük anlamı itibariyle “bir şeyi tanıtan nitelik ve vasıf” mânasına

¹³¹ Zira “Mâtürîdîler ve Kesb” başlığı altında değinildiği üzere, Mâtürîdîler'in kesb anlayışı, “fiil” ve “îcâd” gibi kavramları insana nispet etmekte bir beis görmeyerek Eş'arîler'e nispetle daha ılımlı olmuştur.

gelen sıfat, bir kelâm terimi olarak, “Allah’ın insanlarca bilinebilmesi için zâtına nisbet edilen mâna ve mefhumlar”ı ifâde eder.¹³² Buna göre ilâhî sıfatlar, Allah’ın zâtını tanıtan nitelikler olmaktadır. Buna bağlı olarak, farklı kelâm mezheplerinin Allah’ın zatına ilişkin tasavvurlarının keyfiyeti, onların sıfat anlayışını da belirlemiştir. Öte yandan kelâm âlimlerinin ilâhî zata ilişkin tasavvurları ilâhî sıfat anlayışını belirlerken, onların ilâhî sıfatları belirlemede hareket noktaları, ilâhî fiiller olmuştur. Başka bir ifâdeyle, kelâmcılar Allah’ın zatına, O’nun âlemdeki tasarruflarından hareketle belli sıfatlar atfetmişlerdir.

Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî, , sıfatlar konusunda Mu‘tezile ihtilafa neden olana kadar İslam ümmetinin tek bir görüş içerisinde olduğunu ifâde etmektedir.¹³³ Buna göre Ehl-i Sünnet kelâmcıları Allah’ın sıfatları konusunda ittifak hâlinde iken Mu‘tezilî kelâmcıları Allah’ın sıfatları konusunda tevilci bir tavıra meylederek karşıt fikirler beyan etmişlerdir.¹³⁴

Ehl-i Sünnet kelâmcıları Allah’ın, zatıyla kâim olan ezeli sıfatları olduğunu kabul etmişlerdir. Onlara göre Allah ezeli bir ilim ile âlim, ezeli bir kudret ile kâdir, ezeli bir irâde ile mürîddir.¹³⁵ Bu sıfat anlayışına göre Allah’ın sıfatları zâtı üzerine zaittir. Bu durum Allah’ın hayat, ilim, kudret, kelâm, irâde sıfatları ve kendisi hakkında

¹³² İlyas Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII/100.

¹³³ Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî, *el-İbâne ‘an usûli’ d-diyâne*, (Beyrut: Dârü İbn Zeydûn, ty.), s. 42. Ayrıca bkz. Celâleddin ed-Devvânî, *Şerhu’l-Akâidi’l-Adudiyye*, (İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1290), s. 25.

¹³⁴ Mu‘tezilî âlimler açısından aynı durum Eş‘arîler hakkında söz konusudur: “Sonra bir topluluk çıktı ve şöyle dedi: ‘Allah Te‘âlâ ancak ezeli bir ilim ve ezeli bir kudret ile âlim ve kâdir olur.’ Oysa bu, tevhidin, Allah Te‘âlâ’nın ‘Evvel ve âhir olan O’dur. (el-Hadîd, 57/3)’ sözünün ve ümmetin ittifak hâlinde olduğu şeyin nakzedilmesi demektir.” Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu’l-i‘tizâl ve Tabakatu’l-Mu‘tezile*, s. 162

¹³⁵ Ebu’l-Münteha, *Şerhu’l-Fıkhi’l-ekber*, (İstanbul: Meârif-i Nezârât-i Celîle, 1307), s. 4-6; Aliyyülkârî, *Şerhu’l-Fıkhi’l-ekber*, s. 66-8.

geçerli olan tüm sıfatları için böyledir.¹³⁶ Yoksa Allah'ın sıfatlarının ezeli olmaması hâlinde, Allah Te'âlâ'nın hayat, ilim, irâde, kudret, sem', basar sahibi değilken mevcut olduğunu ve bu sıfatları sonradan kazandığını düşünmek gerekir. Oysa bu sıfatların Allah Te'âlâ'dan ayrılması mümkün değildir.¹³⁷ Kadîm olan ilâhî sıfatlar, biri diğerine zıt olmayan, zaman ve mekân açısından biri diğerinden ayrı bulunmayan ya da birinin, diğerinin yokluğu ile var olduğu düşünülemeyecek niteliktedir.¹³⁸

Diğer taraftan Eş'arî düşünce açısından, eğer Allah Te'âlâ bu sıfatları sonradan kazansaydı, önceden sahip olmadığı bir niteliğe sonradan sahip olmanın gereği olarak zatında değişiklik meydana gelirdi. Buna bağlı olarak da Allah Te'âlâ, ezelde ilim, kudret ve irâde sahibi olmamanın bir neticesi olarak zatında cehl, 'aciz ve irâdesizlik durumları sabit olurdu. Bu ise Allah Te'âlâ hakkında imkânsızdır.

Bu sıfat anlayışının bir sonucu olarak Eş'arîlere göre Allah'ın zatıyla kâim olan irâde sıfatı ezeldir. Bu nedenle de Allah'ın irâdesi her şeyi kuşatır ve irâde edilebilecek her şeye taalluk eder.¹³⁹ Hiçbir şeyin onun irâdesinin dışında meydana gelmesi mümkün değildir. O'nun ezeli irâdesi, hayrıyla-şerriyle, faydası-zararıyla her şeye taalluk eder.¹⁴⁰ Allah'ın irâde sıfatının zâtî oluşu ve zaman-mekâna göre değişmez nitelikte olması,

¹³⁶ Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhid*, s. 213. Ayrıca bkz. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, (İstanbul: Rağbet Yay., 2005), s. 156.

¹³⁷ Ebû Hanîfe bunu şöyle ifade eder: "Allah, sıfatları ve isimleri ile var olmuş ve var olacaktır. O'nun isim ve sıfatlarından hiç biri sonradan olma değildir." Bu, Allah Te'âlâ'nın sıfatlarının ezeli ve ebedî olduğunun bir ifâdesidir. Bkz. Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-ekber*, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2010), s. 53.

¹³⁸ Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhid*, s. 213-5.

¹³⁹ Eş'arî, *Luma'*, s. 101; Eş'arî, *el-İbâne*, s. 46; İbn Furek, *Mücerred*, s. 69-70

¹⁴⁰ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 211.

irâdesinin mutlaklığına delildir.¹⁴¹ Eş‘arî düşünce açısından aynı durum kudret sıfatı için de geçerlidir. Allah’ın, zatına zait bir mâna olan ezeli bir kudret sıfatı vardır. Allah Te‘âlâ’nın kudret sıfatı, sınırlandırılmaz nitelikte olup, hayır-şer, fayda-zarar türünden her şeyi yaratmaya taalluk eder. Bu noktadaki Eş‘arî kanaati şöylece özetlemek mümkündür: “Yaratıcı olan sadece Allah Te‘âlâdır. Ondan başkasının yaratıcı olması caiz değildir. Bu nedenle kulların kendileri ve fiilleri gibi hayvanlar ve hareketleri de; azıyla-çoğuyla, haseniyle-kabihıyla Allah’ın yaratmasıdır.”¹⁴² Eş‘arî düşünce açısından bu, Allah Te‘âlâ’nın, zatında, sıfatlarında ve fiillerinde ikincisinin bulunmaması anlamındaki vahdaniyetinin bir gereğidir.¹⁴³

Mütekaddimîn dönemi Eş‘arî kelâmının son temsilcisi kabul edilebilecek olan Ebu’l-Kâsım el-Ensârî de tıpkı diğer Eş‘arîler gibi Allah’ın bir ilimle âlim, bir kudretle kâdir bir hayatla hayy olduğunu ve bunların her birinin zât üzerine zâit ezeli sıfatlar olduğunu savunmuş¹⁴⁴, Allah’ın irâdesini ezeli kabul etmiştir. Ona göre Allah ezelde bir irâde ile mürittir. Buna bağlı olarak bir grup varlıklar Allah’ın irâdesi dâhilinde iken başka bir grubun dışarıda kalması söz konusu değildir.¹⁴⁵ Ensârî, akıl sahibi herkesin, irâdenin murâd üzerindeki geçerliliğini bir kemal işareti kabul etmesini, ilâhî irâdenin

¹⁴¹ Şerafettin Gölcük, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), s. 73.

¹⁴² Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 144.

¹⁴³ Muhammed el-Mekkî el-Betâverî, *Şerhu Ümmi’l-berahin*, kırae: Muhammed Emin es-Semâilî, (Rabat: Câmi’atü Muhammed el-Hamis Külliyyetü’l-Âdâb ve’l-Ulûmü’l-İnsaniyye, ty.), s. 74.

¹⁴⁴ Ebu’l-Kâsım el-Ensârî, *el-Ğunye fi’l-keîâm*, thk. Mustafâ Haseneyn Abdülhâdî, Kahire: Dârü’s-Selâm, I/524. Ensârî, Mu‘tezile’nin sıfat görüşünü sonucuna nispetle şöyle değerlendirir: “Hasmın bu konuda din ve mezheb edindiği şey, tek bir varlığın hem ilim hem kudret hem hayat olması ve tek bir şeyin hem renk hem tat hem koku olması mesabesindedir. Oysa akıl bunun imkânsızlığına hükmeder.” Bkz. Ensârî, *el-Ğunye*, II/673.

¹⁴⁵ Ensârî, *el-Ğunye*, II/967.

mutlaklığının en büyük delili olarak görür.¹⁴⁶ Bu nedenle ona göre Allah Te‘âlâ, yaratılmışların makdûru olsun ya da olmasın her şeyin irâde edicisidir.¹⁴⁷ Ensârî, ilâhî kudreti de tıpkı irâde gibi ezeli olan sübûtî bir sıfat olarak kabul eder. Ensârî’ye göre ilâhî kudret mutlak ve sınırsızdır. Ensârî, ilâhî kudreti de tıpkı ilâhî ilim gibi görür ve taalluk ettiği şeylerin sınırı olmadığını söyler: “Hiçbir ma‘lûm, ezeli ilme taalluku olması noktasında başka bir ma‘lûmdan öncelikli değildir. Aynı şekilde hiçbir makdûr da kadîm kudrete taalluku olması hususunda başka bir makdûrdan öncelikli değildir. İlmî ve kudreti, taalluka konu olan herhangi bir şeyle sınırlamak, makdûrların ve ma‘lûmların sonluluğuna hükmetmek demektir. Sonluluk ise hüdusa delalet eder. (...) Bu konudaki sır şudur: Kadîm olan, özgüllük ve sınırlılık (ihtisas) kabul etmez. Ezeli sıfat eğer taalluk ediyorsa, taallukunun, taalluka konu olan her şeyi kapsamı zorunlu olur.”¹⁴⁸

Mu‘tezilî kelâmcılar ittifakla Allah’ın ezelde âlim, kâdir ve hayy olduğunu kabul etmiştir.¹⁴⁹ Onların Ehl-i Sünnet kelâmcılarından ayrıldığı nokta, Allah’ın zatıyla kâim ezeli sıfatlar ispat etmeme noktasında olmuştur. Mu‘tezilî gelenekte ilâhî sıfatlar farklı şekillerde dile getirilmiştir. Fakat Hâricîlerin çoğunluğu, Mürcie’den pek çokları ve bazı Zeydilerde olduğu gibi Mu‘tezile’nin çoğunluğunda da Allah Te‘âlâ’nın bir ilimle, kudretle ve hayatla değil, zatıyla âlim, kâdir ve hayy olduğu kabulü yerleşiktir. Buna göre Allah Te‘âlâ’ya, onun âlimliğine delâlet etmesi anlamında ilim, kâdir olduğuna

¹⁴⁶ Ensârî, *el-Ğunye*, II/971.

¹⁴⁷ Ensârî, *el-Ğunye*, II/970.

¹⁴⁸ Ensârî, *el-Ğunye*, I/671.

¹⁴⁹ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 100.

delâlet etmesi anlamında kudret nispet etmişlerdir.¹⁵⁰ Bu anlamda onların Allah’a nispet ettikleri sıfatlar sıfât-ı mâneviyye olmuştur.¹⁵¹ Başka bir ifâdeyle onlar Allah, ezeli bir ilimle âlim ve ezeli bir kudretle kâdir, demek yerine, Allah bir ilim ile ve bir kudret ile olmaksızın, zatıyla âlimdir, zatıyla kâdirdir, demeyi tercih etmişlerdir.¹⁵²

Vasıl b. Ata (ö. 131/748), Allah’ın sübûti sıfatları hususunda, teorik açıdan ayrıntılı olmamakla birlikte nefy yolunu tutmuş ve Allah’ın ilim, kudret, irâde ve hayat sıfatlarını sübûti mânalar şeklinde kabul etmemiştir. Onun bu husustaki hareket noktasını, ezeli nitelikli sübûti bir sıfat kabul etmenin iki ilâh kabul etmekle sonuçlanacağı yönündeki kabulü oluşturmuştur.¹⁵³ Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Vasıl b. Ata’nın sıfat görüşünü sürdürmüştür.¹⁵⁴

Ebu’l-Huzeyl el-Allâf’a (ö. 235/849-50) gelindiğinde Allah’ın sıfatları hakkındaki Mu‘tezilî görüşün daha farklı ifâde edildiği görülür. Eş‘arî, Ebu’l-Hüzeyl’in bu konudaki görüşlerini şöyle aktarır:

Ebu’l-Hüzeyl şöyle dedi: Allah bir ilim ile âlimdir ve bu ilim O’dur. Allah bir kudret ile kâdirdir ve bu kudret O’dur. Allah bir hayat ile hayyır ve bu hayat O’dur. O (Ebu’l-

¹⁵⁰ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 104. Mu‘tezile’nin bu görüşü açısından Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ilâhî sıfat anlayışı iki açıdan problemli olmaktadır: Birincisi, Allah’ın zatı ile kâim ezeli bir takım mânalar ispat etmenin, Allah’tan başka ezeli şeyler kabul etmeyi, dolayısıyla kadîmlerin çokluğu (te‘addüd-i kudemâ) problemini doğurmasıdır. İkincisi ise, zatı üzerine zait mânalar kabul edilen varlığın kadîm olmakla nitelenemeyeceğidir; zira onlara göre yalnızca hâdis varlıklar için bu söz konusu olup, kadîm varlığı atfedilecek nitelikler onun zatının aynı olmak durumundadır.

¹⁵¹ Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî, Mu‘tezile’nin, Allah’ın sıfatları konusundaki bu tavrını, sert bir dille eleştirir. Ona göre esasen Mu‘tezile, sıfât-ı maneviyye de dahil Allah’ı tüm niteliklerinden arındırmak istemişlerdir; fakat, kılıç korkusu onları bundan alıkoymuştur. Bkz. Eş‘arî, *el-İbâne*, s. 41.

¹⁵² Şehristânî, *el-Milel*, I/44; Ebu’l-Münteha, *Şerhu’l-Fıkhi’l-ekber*, s. 6; krş. Kâdî, *el-Muhtasar fî usûli’d-dîn*, (*Resâilü’l-adl ve’t-tevhîd* içinde) s. 210-1.

¹⁵³ Şehristânî, *el-Milel*, s. 46.

¹⁵⁴ Şehristânî, *el-Milel*, s. 48.

Hüzeyl), bunu, Allah'ın sem'i, başarı, kıdemi, izzeti, azameti, celali, kibriyalığı ve diğer sıfatları hakkında da savunmuştur. Ayrıca o şöyle diyordu: Allah âlimdir dediğim zaman, hem [i] Allah hakkında bir ilim ispat etmiş olurum -ve bu ilim Allah'tır- hem de [ii] Allah'tan cehâleti nefyetmiş olurum. Bu, olmuş ya da olacak bir ma'lûma delalet eder. Allah'ın hayatı vardır dediğimde [i] Allah hakkında hayat ispat etmiş olurum ve bu hayat Allah'tır, [ii] Allah'tan ölümü nefyetmiş olurum.¹⁵⁵

Eş'arî'nin aktardıklarından anlaşıldığına göre Ebu'l-Hüzeyl, Allah hakkında sübûtî sıfat kullanmaktan çekinmemiştir. Fakat o, bu sıfatların altını genel Mu'tezilî asıllara göre doldurmuş ve söz konusu sıfatların her birinin Allah'ın zatının aynı olduğunu ve Allah'ın zatından başka bir şey ifâde etmediğini söylemiştir.¹⁵⁶ İlâhî sıfatlar konusunda Nazzâm (ö. 231/845) da Ebu'l-Huzeyl'e benzer bir görüşe sahiptir. Fakat "Allah âlimdir dediğim zaman hem Allah hakkında bir ilim ispat etmiş olurum -ve bu ilim Allah'tır- hem de Allah'tan cehâleti nefyetmiş olurum." derken, Nazzâm, "Benim 'âlimdir' sözümün mânası, Allah'ın zâtının ispatı ve cehâletin ondan nefyidir. Benim 'kâdirdir' sözümün mânası, Allah'ın zatının ispatı ve acizliğin ondan nefyidir. Benim 'hayydır' sözümün mânası, Allah'ın zatının ispatı ve ölümün ondan nefyidir."

¹⁵⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 104. Ayrıca bkz. Kādî, *Şerh*, I/294. Ebu'l-Huzeyl hakkında aynı görüşü aktaran Şehristânî, onun, bu düşüncüyü filozoflardan aldığını ifâde eder. Ona göre, filozofların, ilâhî zatın bir olduğunu ve herhangi bir açıdan kesreti kabul etmeyeceğini savunmasına benzer şekilde Ebu'l-Huzeyl de ilâhî sıfatların, zat ile kâim olan zatın ötesinde mânalar olmadığını, aksine zatının kendisi olduğunu savunmuştur. Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, s. 49-50.

¹⁵⁶ Ebu'l-Huzeyl'e göre Allah'ın sıfatları iki grupta ifâde edilebilir. Birincisi zâtî, ikincisi fiilî sıfatlardır. Birinci tür sıfatlar, Allah'ın zatından ayrılmayan ya da Allah hakkında zıttı düşünülemeyecek olan (hayat, ilim, kudret sem', basar gibi) sıfatları ifâde ederken, Allah'ın zatından ayrı düşünebildiğimiz ve Allah'ın, fiillerinin sonucu olarak nitelendiği (irâde, kerâhet, kelâm, halk, rızık gibi) sıfatlar ise fiilî sıfatları teşkil eder. Buna göre zâtî sıfatlar, Allah'ın zatının dışında ve zatına zait değil, zatının aynı olan sıfatlar iken, fiilî sıfatlar Allah'ın fiili sonucu ortaya çıkan sıfatlardır. Ebu'l-Huzeyl'in ilâhî sıfat anlayışı için bkz. Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl el-Allaf*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2013), s. 174-94.

demiştir.¹⁵⁷ Bu şekilde iki görüş karşılaştırıldığında görünen, Ebu'l-Huzeyl'e nispetle Nazzam'ın ilâhî sıfatlara sübûtî mânalar yüklemeye daha çekimser olduğudur. Mu'tezile'den Abbâd da (ö. 250/864) ilâhî sıfatlar karşısında herhangi bir ispat yoluna meyletmez. Eş'arî, Abbâd'ın ilâhî sıfatlarla alâkalı olarak şöyle dediğini aktarır: “Allah, âlimdir, haydır, kâdirdir. Fakat Allah'a ne ilim ne kudret ne hayat ne sem' ne basar isbat ederim. O, ilim olmaksızın âlim, kudret olmaksızın kâdir, hayat olmaksızın hayy, sem' olmaksızın semî'dir.”¹⁵⁸ Bu şekliyle ilâhî sıfatlar Abbâd'da daha muğlaktır.

Cübbâilere gelindiğinde Ebû Ali el-Cübbâî'nin de Ebu'l-Huzeyl ile aynı düşündüğü görülür.¹⁵⁹ Ona göre Allah Te'âlâ zatı gereği kâdirdir, âlimdir, haydır, mevcuttur.¹⁶⁰ Nitekim Eş'arî, Ebû Ali'nin sıfat anlayışı hakkında şunları nakleder:

Allah Te'âlâ'nın âlim olmakla nitelenmesi, O'nun (zatının) ispatı, O'nun, bilmesi caiz olmayan şeylerden farklı olduğunun ortaya konulması, O'nun câhil olduğunu iddia edenlerin yalanlanması ve O'nun ma'lûmatının olduğunun delaletidir. Allah kâdirdir sözünün mânası ise O'nun (zatının) ispatı, O'nun kâdir olamayanlardan farklı olduğunun delaleti, O'nun aciz olduğunu iddia edenlerin yalanlanması ve O'nun maddî olduğunun delâletidir.¹⁶¹

¹⁵⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 105. Aynı yerde Eş'arî, Dirâr b. Amr'ın da benzer şekilde şöyle dediğine yer verir: “Allah'ın âlim olmasının mânası onun cahil olmamasıdır. O'nun kâdir olmasının mânası onun aciz olmamasıdır. O'nun hayy olmasının mânası, onun ölü olmamasıdır.”

¹⁵⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s. 104-5.

¹⁵⁹ Kādî, Ebu'l-Huzeyl'in “Allah bir ilim ile âlimdir. O ilim O'nun zatıdır.” şeklindeki görüşünü zikrettikten sonra Ebû Ali'nin de, her ne kadar aynı ibareyi kullanmasa da aynı görüşü savunduğunu söyler. Bkz. Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2013), I/294.

¹⁶⁰ Kādî, *Şerh*, I/294.

¹⁶¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 285.

Eş'arî'den aktarılan yukarıdaki pasajdan anlaşıldığına göre, Ebû Ali'nin sıfat anlayışı tıpkı Ebu'l-Huzeyl'de de olduğu gibi ispat ve nefyi birlikte içermektedir. Bu anlayışa göre Allah'ın ilim, kudret, hayat gibi sıfatlarla vasıflanmasının mânası: 1- Allah Te'âlâ'nın zatının ispatı, 2-Allah Te'âlâ'nın bu sıfatlarla vasıflanamayanlardan farklı olduğu, 3-Allah Te'âlâ'nın cahil olmadığı, 4- Allah Te'âlâ'nın bu sıfatlarının taalluklarının olduğudur.

Ebû Ali el-Cübbâî'nin oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye gelindiğinde ise, onun da Ebû Ali ile birlikte dört zâtî sıfatı kabul ettiği görülür. Fakat o, Ebû Ali'nin aksine Allah Te'âlâ hakkında bu sıfatların, Allah'ın zatı gereği değil, “zatında bulunan bir şey gereği (limâ hüve aleyhi fî zâtihî)” söz konusu olduğunu savunmuştur.¹⁶² Ebû Hâşim'in ilâhî sıfatlar ile ilâhî zat arasındaki ilişkiyi tespit etmek üzere kullandığı bu ifade, onun ahval teorisine işaret etmektedir.¹⁶³ İlâhî sıfatlar hakkında Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ispat yaklaşımı ile Mu'tezile'nin tenzihçi tavrından, birincisinin Kur'an'a daha uygun olmakla birlikte Allah'tan başka kadîm şeyler kabul etmeye kapı açması yönüyle akla ve tevhide aykırı olduğunu düşünürken, ikincisinin, yani kendisinin de mensubu olduğu Mu'tezilî geleneğin görüşünün ise tevhid ilkesini korumakla birlikte gerçek dışı bir yaklaşım olduğunu savunan Ebû Hâşim, bu meseledeki bahsi geçen iki temel yaklaşımın dışında üçüncü ve nispeten uzlaşmacı bir yaklaşım olarak bu teoriyi geliştirmiştir.¹⁶⁴ Ona göre bu hâller ne vardırırlar ne yokturlar.¹⁶⁵ Ne kadîmdirler ne

¹⁶² Kādî, *Şerh*, I/294.

¹⁶³ Bkz. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yay., 2011), s. 240.

¹⁶⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Ahval”, *DİA*, II/190. Haller teorisinin ortaya çıkışı için bkz. Hayrettin Nebi Güdekli, “Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Zât-Sıfat İlişisine Yaklaşımı: Haller Teorisi”, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008), s. 18-32. Ebû Hâşim kudret, ilim, hayat ve vücuttan ibaret olan zâtî sıfatlara bir de “zat sıfatı”nı ilave etmiştir. Ona göre bu “zat sıfatı” zâtî sıfatların illeti

hâdistirler. Hâller bizim bilgimizin konusu da değildirler; çünkü hâllerin başlı başına bir varlıkları yoktur. Bu nedenle hâller kendi başlarına bilinmez, aksine zât bu hâller ile bilinir.¹⁶⁶ Bu nedenle hâller zâtın ötesinde müstakil bir takım şeylere değil, zâtın bulunduğu durumlara hâllere işaret eder. Dolayısıyla, söz gelimi, “Allah bilendir” dendiğinde Allah’ın zatına değil, bilen olmaklığına işaret edilmiş olur. Bu yönüyle “hâl şeklinde ifâde edilen sıfat Allah’ta olan bir bilgiyi değil, daha çok Allah’ı bir bilen olarak ifâde eder. Diğer bir deyişle bir bilen hâlindeki Allah’ı temsil eder.”¹⁶⁷

Bugüne ulaşan eserleri ile Mu‘tezile’nin anlaşılmasına önemli ölçüde kaynaklık eden ve Mu‘tezile’nin en önemli temsilcilerinden biri olan Kādî Abdülcebbâr da tıpkı diğer Mu‘tezilîler gibi ilâhî sıfatları zâtın aynı olarak kabul etmiştir. Ona göre de Allah Te‘âlâ ezelde kâdir, âlim, hayy ve mevcuttur.¹⁶⁸ O, bu sıfatlara zatı gereği sahiptir. Kādî Abdülcebbâr’a göre Allah Te‘âlâ hakkında kadîm mânalardan ibaret olan sübûtî sıfatlar kabul etmek caiz değildir. Kādî bunun yanlışlığını ilim sıfatı özelinde şöyle izah eder:

Allah Te‘âlâ şayet böyle bir ilimle âlim olsaydı, bu ya bilinirdi ya da bilinmezdi. Bilinmemesi durumunda onun isbatı mümkün değildir. Çünkü bilinmeyen bir şeyin isbatı, bir çok ihtimali kapsar. Bilinmesi durumunda ise, onun mevcut veya ma’dûm

konumundadır. Ebû Ali’nin ve diğer Mu‘tezilîlerin de kabul ettiği dört sıfatı, Allah Te‘âlâ’nın zatı gereği değil, zatında bulunan bir şey gereği hak ettiğini söyleyen ve böylece bu sıfatları hâller ile açıklayan Ebû Hâşim, kabul ettiği beşinci sıfatı, diğer dört sıfatın aksine, Allah Te‘âlâ’nın, zatında bulunan bir şey gereği değil, zatı gereği hak ettiğini savunur. Bu sıfatın, hâller ile Allah Te‘âlâ’nın zatı arasında aracı konumunda olduğu söylenebilir. Zat sıfatı zâtî sıfatları zorunlu kılan, onlara illet olan fakat illeti olmayan bir sıfattır. Bkz. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, s. 245.

¹⁶⁵ Yok değildirler, çünkü zat üzerinde bir gerçeklikleri vardır. Var değildirler, çünkü hâriçte var olanlara varlık olarak isimlendirilir.

¹⁶⁶ Richard M. Frank, “Ebû Hâşim’in Ahval Teorisi: Yapısı ve İşlevi”, çev. Hayrettin Nebi Güdekli, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 46 (Nisan 2014): s. 232.

¹⁶⁷ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, s. 246.

¹⁶⁸ Kādî, *el-Muhtasar*, s. 210-1.

olması söz konusudur. Ma'dûm olması câiz değildir. Mevcut olması durumunda da, onun ya kadîm ya hâdis olması gerekir. Bu şıkların tümü bâtıldır. Geriye sadece söylediğimiz gibi, O'nun zâtı gereği âlim olması kalmaktadır.¹⁶⁹

Bu sıfatların kadîm olması, Mu'tezile'nin "kadîmlerin çokluğu" (te'addüd-i kudemâ) şeklinde ifâde edilen "Allah'tan başka kadîm olamayacağı"¹⁷⁰ fikriyle çelişmekteyken, söz konusu sıfatların hâdis olması ise kâim oldukları zâtın da hâdis olmasını gerektireceği için Kādî açısından problemli görülmektedir. Çünkü ona göre Allah Te'âlâ'nın kadîm zâtı ile hâdis şeylerin kâim olması durumunda ilâhî zâtın da hâdis olması gerekecektir. Bu ise tevhidin iptali demektir.

Kādî'nın ilâhî sıfatları zâtî ve fiilî şeklinde taksim ettiği¹⁷¹ göz önünde bulundurulduğunda, Kādî'nın bu görüşünün sadece zâtî sıfatlar hakkında geçerli olduğunun altı çizilmelidir. Allah'ı, ezelde âlim ve kâdir olmakla niteleyen Kādî özelinde Mu'tezile'nin, her ne kadar teorik açıdan ayrışmaktaysa da Allah'ı bu şekilde nitelemek noktasında muhteva itibariyle Ehl-i Sünnet ile uyduğu söylenebilir. Bununla birlikte Kādî'nın, Allah'ı ezelde mürîd olmakla nitelememesi, onu bu uyuşmadan uzaklaştırırken önemli ve dikkat çekici bir husus olarak ortaya çıkmaktadır.

Kādî, başka bir yerde bunun nedenini hem ilim hem kudret sıfatları açısından izah eder:

Bizden biri bir ilimle âlim, bir kudret ile kâdirdir. İlim ile kudret ise özel (mahsus) bir mahalle ihtiyaç duyar. Özel mahallin ise cisim olması gerekir. Kadîm [Allah] Te'âlâ ise

¹⁶⁹ Kādî, *Şerh*, I/296.

¹⁷⁰ "O'ndan başka kadîm yoktur (lâ kadîme gayruhû)." Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, s. 99.

¹⁷¹ Bkz. Kādî, *Şerh*, I/210.

böyle değildir. Çünkü O, zâtıyla kâdirdir. Bu nedenle âlim ve kâdir olduğunda her ne kadar diri (hayy) olması gerekirse de cisim olması gerekmez.¹⁷²

Yukarıdaki sözlerinden de anlaşıldığı gibi Kādî Abdülcebbâr Allah Te‘âlâ’nın ezeli bir ilimle âlim ve ezeli bir kudret ile kâdir olduğunu kabul etmezken, O’nun ezelde âlim ve ezelde kâdir olmasını kabul etmektedir. Çünkü bir ilim ve kudretle âlim ve kâdir olmak özel bir mahalle ihtiyaç duyması açısından cisim olmayı gerektirirken, zâtıyla âlim ve kâdir olmanın gerektirdiği tek şey diri (hayy) olmaktır.

Bununla birlikte Kādî açısından irâde sıfatı aynı konumda değildir.¹⁷³ Kādî’ya göre Allah’ın mürîd oluşu anlamında irâdesi, tıpkı kârih, mütekellim ve fâ‘il oluşu gibi fiilî sıfatlardandır.¹⁷⁴ Fiilî sıfatlar ise kadîm değildir; zira bu sıfatlar “ihtiyaç hâlinde fiile döner ve sürekli olarak yenilenirler. Allah ihtiyaç hâlinde bir fiilde bulunduğu zaman bu fiile uygun olarak sıfat da vücut bulmaktadır.”¹⁷⁵ Irâdeyi fiil cinsinden kabul eden¹⁷⁶ Kādî, bir sıfat olarak irâdeyi de fiilî sıfatlar arasında kabul ettiği için ilâhî irâdenin hâdis olduğunu savunmuştur.¹⁷⁷ Bu nitelikte bir irâde insan için geçerli olduğunda bir problem teşkil etmezken, Allah Te‘âlâ hakkında söz konusu edildiğinde, hâdis bir şeyin Allah’ın kadîm zatı ile kâim olması gibi bir soruna yol açacaktır. Kādî ve

¹⁷² Kādî, *Şerh*, I/263.

¹⁷³ Kādî Abdülcebbâr, irâdeyi “kalplerin fiilleri (ef‘âlü’l-kulûb)” arasında kabul eder. Ona göre kalplerin fiilleri beş tanedir: İtikâdât, irâdât, kerâhât, zünûn, enzâr. Bkz. Kādî, *Şerh*, I/149. Ayrıca bkz. Ebu Muhammed el-Hasen b. Ahmed İbn Metteveyh, *et-Tezkira fî ahkâmi’l-cevâhiri ve’l-a’râz*, thk. Daniel Gimaret, (Kahire: el-Ma’hedu’l-‘ilmiyyi’l-Fransî li’l-âsârî’ş-şarkîyye, 2009), I/4.

¹⁷⁴ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kādî Abdülcebbâr*, (İstanbul: Rağbet Yay., 2002), s. 255-63.

¹⁷⁵ Bkz. Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 185.

¹⁷⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, (Kahire: ed-Dârü’l-Mısriyye, 1963), VI-I/4; Kādî, *Şerh*, I/310.

¹⁷⁷ Kādî, *Şerh*, I/210.

ondan önce de Ebu'l-Huzeyl el-Allaf,¹⁷⁸ bu problemi aşmak için, ilâhî zâta nispet edilen hâdis irâdenin Allah tarafından, bir mahalde olmaksızın yaratılmış bir irâde olduğunu söylemiştir.¹⁷⁹ Allah Te'âlâ'ya nispet edilen hâdis irâdenin mahalsiz olmakla kayıtlımasının nedeni ise, hâdis bir şeyin Allah'ın zatı ile yan yana bulunmasının getirdiği problemi aşmaktır. Kādî bunu şöyle izah edecektir: “Çünkü yan yana bulunmak ancak cevherler hakkında mümkündür. Bunun nedeni cevherlerin tehayyüzün hükümlerine sahip olmasıdır. Tıpkı arazlar ve ma'dûmlar hakkında tehayyüz imkânsız olduğu gibi, aynı şey kadîm olan Allah Te'âlâ için de geçerlidir.”¹⁸⁰

İleride de zikredileceği gibi bu durum Kādî özelinde Mu'tezilî sistem için zorunlu görülebilir. Bu husus şöyle izah edilebilir: Allah Te'âlâ'nın irâdesinin insan ile alâkalı şeyler dışındaki durumlara taallukunda bir problem bulunmamaktadır. İnsanın taat türünden fiillerinin Allah tarafından irâde edilmesinde de bir sorun yoktur. Ancak kullardan sadır olan fiiller hasen olabildiği gibi kabih de olabilmektedir.¹⁸¹ Bu nedenle insanın masiyet türünden fiillerine ilâhî irâdenin taalluku düşünüldüğünde bu durum, Mu'tezile'nin, Allah Te'âlâ'nın kötülükleri yaratmamasını ve irâde etmemesini zorunlu gören adalet prensibi gereği Allah hakkında imkânsızdır. Bir Mu'tezilî olarak Kādî eğer ilâhî irâdenin ezeli olduğunu savunsaydı, Allah Te'âlâ'nın irâdesinin taallukunda bir tür ayırtırma yapma imkânı bulamayacak ve ilâhî irâde insanın taat türünden fiillerine taalluk ettiği gibi masiyet türünden fiillerine de taalluk edecekti. Kādî'nin ilâhî irâdeyi hâdis kabul etmesinde bu hususun etkisi olduğu söylenebilir.

¹⁷⁸ Şehristânî, *el-Milel*, I/51.

¹⁷⁹ Kādî, *Şerh*, I/210.

¹⁸⁰ Kādî, *Şerh*, I/476.

¹⁸¹ Kādî, *Şerh*, II/49.

Ehl-i Sünnet kelâmcılarını Allah hakkında sübûtî sıfatlar ispat etmeye sevk eden en önemli etkenlerden biri, Allah'ın bu sıfatları Kur'an-ı Kerîm'de kendisine nispet etmesi¹⁸² olurken, Mu'tezile'de ilâhî sıfat anlayışının oluşumundaki en önemli etkenlerden biri ise “kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid” olmuştur.¹⁸³ Diğer taraftan onlar açısından ilâhî sıfatlar konusu esasen tevhide ilişkin iken, dolaylı olarak adalet prensibiyle alâkalı olmuştur. Kādî Abdülcebâr ezeli sübûtî sıfat kabulünün ilk elde tevhid ile çelişik olduğunu söylemekteyse de,¹⁸⁴ bu sıfatların taallukları da adalet açısından problem oluşturmıştır.

¹⁸² Eş'arî, *el-İbane*, s. 43. Ayrıca bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I/46

¹⁸³ Ensârî, *el-Ğunye*, I/145 (Muhakkikin mukaddimesi). Ayrıca bkz. Ebû Reşid Saîd b. Muhammed en-Nîsâbü'rî, *Fi't-tevhid*, thk. Muhammed Abdülhadi Ebû Ride, (Kahire: Vizaretü's-sekafe, 1969), s. 493; Kādî Abdülcebâr, *el-Muhtasar*, s. 210.

¹⁸⁴ Bkz. Kādî Abdülcebâr, *Fazlu'l-i'tizâl ve Tabakatu'l-Mu'tezile*, s. 162. Mu'tezile, Allah hakkında ezeli-sübûtî sıfatlar ispat etmede çekimser davranırken, onların bu tavırlarında belirleyici olan husus onların Allah'tan başka kadîm olamayacağı yönündeki ön kabulleridir. Onlara göre Allah tek kadîm olmalıdır. Eş'arî onların bu görüşünü onların ağzından şöyle ifade eder: “Kadîm olan, tek başına O'dur. O'ndan başka kadîm yoktur. O'nun dışında tanrı yoktur.” Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, s. 99. Eş'arî burada, Allah'tan başka kadîm olmadığını zikrettikten hemen sonra O'ndan başka tanrının olmadığını vurgulamaktadır. Onun bu ifâdesinden, Mu'tezile'nin, kadîmliği tanrısallıkla özdeş gördüğü anlaşılabilir. Buna göre Mu'tezile açısından, dışta var olan, ayrı ayrı ve kadîm sıfatlar kabul etmek aynı niteliklerde tanrılar kabul etmekten farksız olmaktadır.

II. BÖLÜM

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR

ve

EBU'L-KÂSİM el-ENSÂRÎ'DE KESB

Kesb, Allah'ın mutlak kudretinin yanında insanın irâdî fiillerindeki hürriyetini muhafaza ederek açıklamayı hedefleyen bir nazariyedir. Burada iki husus öne çıkmaktadır: Allah'ın mutlak kudreti ve buna bağlı olarak “yaratması (halk)” ile bunun yanında insana tahsis edilen kudret ve onunla irâdî fiilin kazanılması ki bu da “kesb”tir. Kesb, Allah'ın kudreti ve yaratması yanında, insana sorumluluğu getiren fiilleri ya da bu fiilleri elde etmeyi ifâde etmektedir. Eş‘arî gelenek açısından kesb Allah'ın yaratıcılığı yanında insanın sorumluluğunu açıklayabilmeyi hedeflemiştir ve bu bağ nedeniyle de Eş‘arîlik'te kesb meselesi daima yaratma ile birlikte ele alınmıştır. Kesb konusunu irdelerken önce yaratma konusunu ele almak gerektiğinden Ensârî ve Kâdî'nın kesbden önce yaratma konusundaki görüşlerine değinilecektir.

1. Halk/Yaratma Kavramı Üzerindeki Tartışmalar

1.1.Halk/Yaratmanın Hakikati

Ensârî, ümmetin selefînin, bid'at ve hevaların ortaya çıkmasından önce kulların kudretinin taalluk ettiği şeyler ile sadece Allah'ın kudretinin taalluk edebileceği şeyler arasında fark görmeksizin tüm hâdis şeylerin Allah'ın kudreti ile meydana geldiğine inandıklarını ifâde eder. Bu düşünce Eş'arî gelenekte muhtelif şekillerde yer almıştır.¹⁸⁵

Ensârî, Bakıllânî'den nakille yaratmanın, birincisi inşâ ve ibdâ, diğeri ise takdir anlamında olmak üzere iki farklı anlama geldiğini söyler. Buna göre birinci anlamıyla yaratma, bir şeyi eşsiz bir şekilde var etme, icad etme, yok iken var etme mânalarını taşır. Ensârî “(O Allah ki) yeri ve gökleri yaratmıştır (halk)” âyetindeki¹⁸⁶ mânayı buna örnek olarak verir. İkinci anlamıyla yaratma ise iki türlü olur. Bunlardan birincisi bir fiile yönelmeyi (kasd) ifâde ederken, ikincisi bir şeye şekil verme (tasvîr) mânasını taşır. Böylece takdirin birinci mânasıyla, bir yönelim ve irâde ile meydana gelen fiilleri, “yaratma (halk)” ya da o yönde gerçekleşmesi irâde edilmiş anlamında “yaratılmış (mahlûk)” olarak isimlendirmek mümkündür. Ensârî, bu duruma Züheyr b. Selma'nın meşhur beytini örnek olarak gösterir:

وبعض القوم يخلق ثم لا يفري¹⁸⁷

ولأنت تخلق ما فريت

¹⁸⁵ Bkz. Eş'arî, Makâlât, s. 170.

¹⁸⁶ el-En'âm 6/1, el-En'âm 6/73, el-A'râf 7/54, Yûnus 10/3, Hûd 11/7, İbrâhim 14/32, el-İsra 17/99, el-Furkan 25/59, en-Neml 27/60, es-Secde 32/4, Yasin 36/81, el-Ahkaf 46/33, el-Hadid 57/4.

¹⁸⁷ “Sen takdir ettiğin işi sonuçlandırırısın, bazı kimseler ise takdir eder fakat sonuçlandıramaz.” demektir.

Takdir etmenin “şekil verme” mânası ise “belli bir suret üzere kılma”yı ifâde eder. Ensârî buna ise “size çamurdan kuş biçiminde bir şey yaparım” âyetindeki¹⁸⁸ Hz. İsa’nın sözünü örnek olarak verirken, halk arasında kullanılan şu tabiri de bu meyanda zikreder: “خَلَقْتُ مِنَ الْأَدِيمِ خِفًّا، وَمِنَ الشَّقَةِ قَمِيصًا”, yani “deriden bir ayakkabı ve bezden de bir gömlek yaptım.”¹⁸⁹ Ensârî, *أحسن الخالقين* âyetini¹⁹⁰ de örnek olarak verir. Ona göre buradaki “خالقين” ifâdesi مصوِّرين (şekil verici) anlamına gelmekte olup başka bir mânaya muhtemel değildir.¹⁹¹ Zira buradaki “halk” ifâdesini ibdâ ve inşâ mânasıyla anlamak, Allah’tan başka ibdâ ve inşâ mânasıyla yaratıcı olan başka varlıkları kabul etmeyi gerektirecektir. Bu ise Allah hakkında kabul edilemeyecek bir durumdur.

Böylece Ensârî, yaratmanın müşterek bir lafız olduğunu kabul etmektedir. Bununla birlikte yaratma muhtelif mânalara gelse de dil açısından asıl anlamı ibdâ, yani bir şeyi yok iken¹⁹² var etmek olup, diğer mânaları ancak anlam genişlemesiyle (mecâz olarak) kapsamaktadır. Nitekim Eş‘arî kelâmcılarının çoğunun kanaati de yaratmanın asıl mânasının ihtirâ‘-ibdâ-inşâ olduğu, diğer mânalar için mecâzen kullanıldığı yönündedir.¹⁹³

¹⁸⁸ “إني أخلق لكم من الطين”. Âl-i ‘İmran, 3/49.

¹⁸⁹ Ensârî, *el-Ğunye*, II/799.

¹⁹⁰ el-Mü’minun, 23/14.

¹⁹¹ Ensârî, *el-Ğunye*, II/799-800

¹⁹² “Yoktan var etme” şeklindeki yaygın kullanımın, “yokluk” durumunda “var olma”yı çağrıştırması, dolayısıyla ma‘dûmun sübutu düşüncesini kabul eden Mu‘tezile için bir problem teşkil etmese de Eş‘arî düşünce açısından sorunlu olması nedeniyle bu ifâde yerine çalışma boyunca “yok iken var etme” ifâdesi tercih edilmiştir.

¹⁹³ Ensârî, *el-Ğunye*, II/801

Eş'arî düşüncenin yaratma hususunda nispeten sürekli ve yerleşik fikirlerine karşın, Mu'tezilî geleneğin yaratma hususundaki görüşleri Cübbâîler'den öncesi ve Cübbâîler'den sonrası şeklinde taksim etmek gerekmektedir. Zira Cübbâîler'den önce Mu'tezilîler yaratmayı Allah'a has görüp, bunu kula nispet etmezken, Cübbâîler ile birlikte yaratmanın insan için de kullanılmasının söz konusu olduğu görülmektedir. Kādî Abdülcebbâr benzer düşüncüyü –birazdan değinileceği üzere- bazı düzeltmelere giderek sürdürmüştür.

Kādî'ya göre yaratma (halk) Ensârî'de de olduğu gibi bir şeyi takdir mânasını taşır. Fakat Kādî, Ensârî'nin, yaratmanın literal ve hakîkî mânasını ibdâ, inşa ve ihtirâ' olarak tespit edip bu durumdan dolayı hakîkî olarak insana değil, sadece Allah'a nispet edilebileceği yönündeki kabulünün aksine, bunu insana nispet etmekte bir sakınca görmez ve bu konuda dilden ve Kur'an'dan muhtelif deliller zikreder. Söz gelimi halk arasında söylenen "Deriyi, yaşayan biri için ondan bir kırba olur mu olmaz mı diye ölçtüm biçtim (halaktu)"¹⁹⁴ şeklindeki söze ve Ensârî'nin de yer verdiği Züheyr'in aynı beytine o da yer verir.¹⁹⁵

Her ne kadar Ensârî de aynı beyiti "yaratma" mânası için istişhad etmişse de, bunu insana hakîkî anlamıyla nispet edemeyeceğimizi ifâde ederek Kādî gibi düşünenleri şöyle eleştirebilir:

Siz de bilirsiniz ki, şiirlerin hakikat ve mecâz şeklinde kısımları vardır. Peki 'Şair bu sözülle mecâz yapıyor.' diyen birini nasıl inkar edersiniz? Oysa dilciler bu şairin

¹⁹⁴ "خلقت الأديم هل لحي منه مطهرة أم لا".

¹⁹⁵ Kādî, *Şerh*, II/130.

sözünün mecâz olduğuna ittifak etmişlerdir. Dolayısıyla –bu çerçevede- yaratmanın aslı, bir şeyi bir şeye takdir etmektir.¹⁹⁶

Bu hususta Kādî, “Benim iznimle çamurdan kuş biçiminde bir şey yapıp (tahluku) ona üflüyordun ve benim iznimle derhal kuş oluyordu” âyetini¹⁹⁷ zikreder. Kādî’nun bu âyeti delil olarak gösterme yönü, Allah’ın bu âyette Hz. İsa’nın fiili için halk/yaratma ifâdesini kullanmasıdır. Fakat aynı âyeti delil gösteren Ensârî söz konusu âyetteki mânânın da anlam genişlemesine gidilerek hakîkî anlamının dışında bir kullanım olduğunu söyler ve Kādî’ya katılmaz.¹⁹⁸ Onun delil olarak kullandığı bir başka âyet ise “Yapıp yaratanların (hâlıkîn) en güzeli olan Allah çok yücedir” âyetidir.¹⁹⁹ Kādî’ya göre eğer buradaki “yaratma”, Allah’ın dışında bir varlığa teşmil edilemeyen ve sadece Allah’ın yaratmasını ifâde eden bir fiil olsaydı, bu âyetten hareketle, Allah’tan başka O’nun gibi yaratıcılar olduğu ve Allah’ın, bunların en yücresi olduğunu kabul etmemiz gerekirdi. Oysa durum bunun tam aksinedir.²⁰⁰ Mu‘tezile’den Cübbâîlere göre insanın “yaratıcı” olarak isimlendirilmesi, insanın, fiillerini belli bir ölçüye göre takdir etmesine dayanmaktadır. Allah’a “hâlık” dememizin mânası bu olduğu gibi, aynı durum insan hakkında da söz konusudur.²⁰¹ Yaratmanın nispet edilmesi noktasında Allah Te‘âlâ ile insan arasında bir fark görülmemekteyse de, son tahlilde Allah’a nispet edilen yaratma ile insana nispet edilen yaratma arasında keyfiyet açısından fark olacağı muhakkaktır. Bu durumda Kādî özelinde Mu‘tezile açısından yaratmayı sadece Allah’a özgü kılmak, “yaratma”yı, sadece Allah hakkında söz konusu olan yaratmaya

¹⁹⁶ Ensârî, *el-Ğunye*, II/ 802.

¹⁹⁷ “وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفَخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي”. *el-Mâide*, 5/110.

¹⁹⁸ Ensârî, *el-Ğunye*, II/803, 852.

¹⁹⁹ *el-Mü’minun*, 23/14.

²⁰⁰ Kādî, *Şerh*, II/130.

²⁰¹ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 293.

hasretmeyi gerekli hâle getirmektedir. Böyle olması hâlinde ise -Kādî'nın dediği gibi- Allah gibi yaratan, Allah'tan başka yaratıcılar olması gerekecektir. Bu ise muhâldir.

Fakat yukarıda da zikredildiği üzere Ensârî, Kādî gibi düşünenlerin bu argümanına da muvafık değildir. Ona göre buradaki “yaratıcılar (hâlıkîn)” ifâdesi “tasvîr” anlamına gelmekte olup bunun dışında bir mânaya hamledilmesi ihtimal dâhilinde değildir; çünkü asıl mânası “ihtirâ” demek olan “halk”ta derecelenme (tefâdul) söz konusu olamaz. Ensârî, söz konusu âyetteki “halk” fiiline “tasvîr” mânasını vererek, bu ifâdeyi, Allah ile kul arasında bir tür derecelendirmenin mümkün olabileceği ortak bir anlam zeminine yerleştirmiştir. Buna göre hem Allah hem de kul musavvir olabilir; fakat bu Allah için mevzû bahis olduğunda söz konusu ifâde “suret yaratma” mânasına gelirken, kul için söz konusu olduğunda bu mâna “[var olan] bir şeyi [başka] bir surete dönüştürme” anlamına gelir. Bu şekilde insanın hareketleri ve eylemleri tasvîr olarak nitelenir.²⁰²

Görüldüğü üzere Ensârî ve Kādî “halk”ın hakîkî mânasında birleşirlerken, bunun insana teşmil edilip edilemeyeceği hususunda ayrışır. Kādî ve Ensârî'nin “yaratma” mefhumu üzerindeki anlam kürelerinin her ne kadar birbirinin efradını câmi ise de ağyârını mâni olmadığı ortaya çıkmaktadır. Ensârî yaratmanın kelime mânasında Kādî'ya muvafık ise de, onun gibi, yaratmayı, “insanın irâdî fiillerini ortaya koyması” mânasını ifâde etmek için kullanmayı yerinde bulmaz. O, diğer Eş'arîler gibi söz konusu “halk” fiilini “insanın, irâdî fiillerini ortaya koyması” olarak ifâde etmek noktasında Eş'arî geleneğin kırmızı çizgisinin ötesine geçmez.

²⁰² Ensârî, *el-Ğunye*, II/800. Ensârî, buradaki halk ifâdesinin “takdir” mânasıyla da anlaşılabilirliğini ifâde eder. Bu şekliyle ise mezkûr halk ifâdesi insanın fitratının ve nutfe hâlimden alâka hâline doğru gelişim evrelerinin takdir edilmesi anlamına gelir. Bkz. Ensârî, *el-Ğunye*, II/852.

Kādî'ya göre Allah'ın yaratması, kulun irâdî fiillerinde bir müdahalesi olmayacak nitelikte bir yaratma olup kul fiilinin sahibi konumundadır. Nitekim o bir fiilin Allah'a ait olup olmadığına da açıkça anlaşılabilir bir şey olduğunu söyler ve bunu şu ifâdelerle dile getirir:²⁰³

Fâ'ili, bizzat (bi-aynihî) bilmek istediğinde, senin için iki yol vardır. Bunlardan biri: Onun hâlini kontrol edip fiilin O'nun amacına ve oluş sebeplerine uygun olarak vâki olduğunu ve istemediği hususlardan ve engellerden uzak bulunduğunu gördüğünde, onun özel olarak fâ'ile (Allah'a) ait fiil olduğuna hükmedersin. İkinci yol ise söz konusu makdûrun, kudretle kâdir olanın makdûru olmasının câiz olmadığını bilmendir. Bu durumda zâtı sebebiyle kâdir olanın makdûru olması gerekir. Bu da Allah Te'âlâ'dır.

Bu ifâdelerden anlaşıldığına göre, Kādî, bir fiilin Allah'a nispet edilebilmesi için iki temel şart öngörmektedir. Birinci şart da kendi içinde iki kısımdan oluşmaktadır. Buna göre, öncelikle fiilin, Allah'ın yönelim ve yönlendirici nedenlerine (devâ'î) mutabık bir şekilde gerçekleşmiş olması, sonra aynı şekilde O'nun isteksizliği ve uzak durması ile de gerçekleşmemesidir. Gâyet tabî buradaki söz konusu edilen varlığın Allah Te'âlâ olması yönüyle de, söz konusu fiilin O'nun adliyle mutabık olması gerektir. Dolayısıyla bu fiil kabîh değil, hasen türünden bir fiil olmak durumundadır. Zira Mu'tezile ittifakla Allah'tan kabîh türünden bir fiilin sâdır olmayacağını kabul eder. Tam bu noktada, söz konusu ölçüyü insanın fiilleri için geçerli kıldığımız zaman, görülecektir ki, insan fiilleri bütünüyle hasen fiillerden oluşmamakta, ondan kötü fiiller de sâdır olmaktadır. Bu nedenle insanı, fiillerinin var edicisi olarak görmeyip Allah'ı onların fiillerinin yaratıcısı kabul etmek, insanın fiilleri arasında bulunan bu kabîh

²⁰³ Kādî, *Şerh*, II/46

türünden fiillerin de yaratıcısı olduğunu kabul etmeyi gerekli kılacaktır.²⁰⁴ Oysa Allah Te‘âlâ (“teklîf-i mâ-lâ-yutâk” konusunu ele alırken daha ayrıntılı olarak değinileceği gibi) kabîhe kâdir olmakla nitelenmekten beridir.²⁰⁵ Böylece Kādî, insan ile fiili arasında sıkı ve doğrudan bir bağ görür ve insanın fiillerini, Allah’ın onda hiçbir dahli olmayacak şekilde insanın kendisine nispet eder.

Bu şekilde, Kādî, kulun fiiliyle arasındaki ilişkisini edilgen değil, etken bir ilişki olarak tespit etmektedir. Başka bir ifâdeyle ona göre insan, fiilin konusu değil, sahibi konumundadır. Kādî’ya göre kulların fiilleri kendilerine muhtaçtır; zira düşündüğümüz zaman fiillerimiz hep bizim yönelimimiz (kasd) ve yönlendirici nedenlerimiz (devâ‘î)²⁰⁶ ile gerçekleşmekte; aynı şekilde bizim isteksizliğimiz (kerâhet) ve uzak durmamız ile de son bulmaktadır.²⁰⁷ Bu, gözlemlenebilecek apaçık bir durumdur.

Fakat Ensârî açısından bu tür düşüncelerin mesnetsiz bir takım iddialardan ibarettir. Çünkü Ensârî, Mu‘tezile’nin bu iddiasının her zaman ve zeminde tüm fiilleri kapsayacak şekilde geçerli olmasını gerekli görür. Ona göre, her ne kadar insanın bazı fiilleri onun kendi yönelimi (kasd) ve yönlendirici nedenleri (devâ‘î) ile gerçekleşse de bu tüm fiillerini kapsamaz. Ayrıca insan her zaman fiilinde etken, fâ‘il unsur olamaz. Söz gelimi yeme ve içmenin ardından doyma ve suya kanmanın gerçekleşmesi, bir elbisenin boyama ile boyandığı rengi alması, bir şeyi anlatma ile muhatabın onu

²⁰⁴ Kādî, *Şerh*, II/60, 96, 98.

²⁰⁵ Kādî, *Şerh*, II/28 vd.

²⁰⁶ Kādî, yönlendirici nedenler (devâ‘î) ile, “eylemin sonucunda eyleyende oluşturduğu yarar beklentisine ilişkin kanı, sanı ve bilgi gibi zihinsel” fiilleri kasteder. Bkz. Yunus Cengiz, *Mu‘tezile’de Eylem Teorisi: Kādî Abdülcebbâr Örneği*, İstanbul: Düşün Yay., 2012, s. 288.

²⁰⁷ Kādî, *Şerh*, II/70. Ayrıca bkz. Kādî Abdülcebbâr, *Kitâbü’l-Mecmû‘ fî’l-Muhît bi’t-teklîf*, nşr. J. J. Houben el-Yesû‘î, (Beyrut: el-Matba‘atü’l-Katolikiyye, ty.), I/360-1. Buradan itibaren bu esere *el-Mecmû‘* adıyla atıf yapılacaktır.

anlaması, korkutma ve utandırma ile korkma ve utanmanın gerçekleşmesi türünden fiiller her ne kadar bir takım yönelimler ile gerçekleşmekteyse de bunlar yönelimin ve yönlendirici nedenlerin sahibine ait fiiller değildir.²⁰⁸ Ensârî bunu şöyle bir örnekle izah eder: “Bizden biri parmağıyla düz bir çizgi çizmek istese, bu fiil tam olarak dilediği şekilde gerçekleşmez. Bu zordur. Aynı şekilde belli bir yöne bir taş atsa ve belli bir hedefi tuttursa, aynı hacimde olan bir başka taşı aynı yöne fırlatsa, bu ancak nadiren aynı yere denk gelecektir.”²⁰⁹

Bu tür bir eleştiriye karşın Kādî cedele başvurarak şöyle bir cevap verebilir: Bizden biri “bâ” dediği zaman bunun aynısını defalarca tekrarlayabilir. Ayrıca hat hususunda mâhir olan biri yazdığının aynısını fark edilemeyecek şekilde tekrar yazabilir. Böylece o bu fiilin muhdisi olmuş olur.²¹⁰ Kādî’nin bu sözlerinin cedel olduğu ortadadır. Bunun ötesinde Kādî, Ensârî’nin birinci tenkidine dönerek başka türlü bir cevap verebilir: Kādî’ya göre bilinçli halde yapılmış fiilleri ifâde eden “muhakkak” ve bunun dışında kalan fiilleri kapsayan “mukadder” olmak üzere iki türlü fiil vardır. Birinci tür fiillerin insanın yönelim (kasd) ve yönlendirici nedenlerine (devâ’î) göre gerçekleşmekteyken ikincisi böyle olmak zorunda değildir. Buna göre insandan gaflet anında sudur eden fiiller bu türdendir; dolayısıyla bu fiiller “mukadder” olarak da olsa insana ait fiillerdir. Buna bağlı olarak, gerek mukadder gerekse muhakkak olsun tüm

²⁰⁸ Ensârî, *el-Ğunye*, II/838-9; ayrıca bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 200-2.

²⁰⁹ Ensârî, *el-Ğunye*, II/839-40.

²¹⁰ Kādî, *Şerh*, II/128. Buna karşılık Ensârî’ye göre biz bir fiili ikinci defa yaptığımızda ona taalluk eden kudretimiz ayrı bir kudrettir. Ona göre bizden aynı fiilin tekrar sâdır olabilmesi için bizde aynı kudretin aynıyla var olmasını takdir etmemiz gerekir. Bkz. Ensârî, *el-Ğunye*, II/900-1.

fiillerimiz bizim yönelim ve yönlendirici nedenlerimize göre vukû‘ bulur.²¹¹ Bu husus, “Kulun Kudretinin Tesiri” başlığı altında daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

1.2.Halk/Yaratma Meselesine Konu Olan Âyetler

Allah’ın yaratması konusunda Eş‘arî gelenek *خالق كل شيء* ve bu âyete benzeyen, “Allah’ın her şeyi yarattığına” delalet eden âyetlerdir.²¹² Ensârî de “İşte her şeyin yaratıcısı olan Rabbiniz Allah!”²¹³, “O, her şeyi yaratmış ve yarattığı şeyleri bir ölçüye göre takdir etmiştir.”²¹⁴, “Yoksa Allah'a, O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma ile Allah'ın yaratması onlara göre birbirine mi benzedi?”²¹⁵ gibi âyetleri delil olarak gösterir. Ensârî, bu âyetlerden, Allah’ın, her şeyin yok iken (bi’l-halk ve’l-ibdâ‘) yaratıcısı olmakla övündüğü ve Allah’ın tüm mahlûkâtı yaratmakta yegâne olduğu (teferrüd) sonucuna varmaktadır. Ona göre eğer Allah’tan başka yaratıcı olsaydı, bu durum yaratma ile övünmeyi ortadan kaldırırdı ve kulun da, bazı mahlûkları yaratmayı kastetmekle beraber kendisini her şeyin yaratıcısı olarak görmesi ve bununla övünmesi mümkün olurdu.²¹⁶ Ensârî’ye göre, bu âyetleri lafzî mânasına değil, bağlamına dikkat ederek anlamak gerekmektedir.²¹⁷ Kādî da Ensârî’nin dikkat çektiği, âyetin övgü bağlamında nazil olduğu hususunu kabul eder. Bununla birlikte Kādî’ya göre bu âyette kastedilen, Allah’ın, kendi fiillerinin irâde edicisi oluşudur ve bunun

²¹¹ Kādî, *Şerh*, II/64; Kādî, *el-Mecmû‘*, I/361.

²¹² Bu âyetler arasında şunlar zikredilebilir: el-En‘âm, 6/102; er-Ra‘d, 13/16; ez-Zümer, 39/62; el-Mü‘min, 40/62.

²¹³ el-Mü‘min, 40/62.

²¹⁴ el-Furkân, 25/2.

²¹⁵ er-Ra‘d, 13/16.

²¹⁶ Ayrıca bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 168-9; Cüveynî, *Luma‘*, s. 193.

²¹⁷ Ensârî, *el-Ğunye*, II/836-7.

dışında başka bir mânaya gelmesi mümkün değildir. Zira insanın fiillerinde kötülükler ve çirkinlikler bulunması, Allah'ın, bu tür fiillerin fâ'ili olmasında bir övünme yönü bırakmamaktadır.²¹⁸ Bu kabul, bahsi geçtiği üzere, Mu'tezile'nin Allah'ın kötülükleri yaratmakla vasıflanamayacağı anlayışına dayanmaktadır.

Konuyla ilgili olarak Eş'arî geleneğin sıkça başvurduğu bir başka âyet “Kendi ellerinizle yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz?” âyetidir.²¹⁹ Ensârî'ye göre bu âyet amellerimizin yaratıldığına işaret etmektedir. Bilindiği üzere âyetin bağlamı Hz. İbrâhim'in, kavmini, ağaçtan ve taştan yonttukları putlara tapmalarından dolayı kınamasıyla ilgilidir. Bununla Hz. İbrâhim aslında, “sizin elinizde gerçekleşen bu putları yaratan da Allah'tır” demektedir. Fakat Ensârî: “Buradaki وما تعملون ifâdesi, şirk gibi, putları yontmak gibi onların kudretleriyle gerçekleşen ameller şeklinde anlaşılmalıydı, Hz. İbrâhim'in, onların amellerini yaratanın kendileri dışında biri olmasını kabullenmesi gerekir ve onları kötüleme imkânı olmazdı.” şeklindeki ifâdesiyle aslında Mu'tezilî çizgiye yaklaşmıştır. Nitekim bu söz, aslında Ensârî'nin değil, Kādî'nin söylemesi gereken bir sözdür. Zira ifâdelerinden de anlaşıldığı gibi Ensârî, âyetteki وما تعملون ifâdesini onların yaptıkları amellerin sonuçları olarak değil de amelin, yapma fiilinin kendisi olarak ele almanın, Hz. İbrâhim'in, onların fiillerinin yaratıcısının kendilerinin olmadığını kabul etmesini gerektireceğini söylerken, aslında onların, kendi fiillerinin yaratıcıları olmalarını gerekli kılmıştır. Bu ise Mu'tezilî geleneğin kabulüdür. Kādî ise bu âyeti delil gösterme babında kendisini bir kesb taraftarından daha şanslı hisseder ve işaret ettiğimiz argümanı delil olarak gösterir: “Kendi görüşümüze bu âyet

²¹⁸ Kādî, *Şerh*, II/138.

²¹⁹ “أتعبدون ما تتحتون والله خلقكم وما تعملون”. es-Sâffât 37/95.

ile delil getirmek bizi sizin önünüze geçirecektir. Çünkü Allah Te‘âlâ buradaki ibadet etme ve yontma fiillerini onlara nispet etmiş ve bundan dolayı onları yermiştir, bu fiiller onlara ait olmasaydı, onları yermezdi.” Kādî’ya göre âyetteki mânâ, Allah’ın hikmetine uygun bir şekilde anlaşılmalıdır. Söz gelimi, Allah’ın “Yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz? Oysa onlara ibadet etme fiilinizi ve yontma fiiliniz ben yarattım.” demesi hikmetine mutabık olmazdı. Bu yüzden âyetteki وما تعملون فيه ifâdesini Kādî, (onlar üzerinde yaptığınız şeyleri) olarak anlar²²⁰ ve bunu Hz. İbrâhîm’in ağzından şöyle ifâde eder: “Tahtadan yontarak yaptığınız şeylere mi tapıyorsunuz? Oysa sizi de onları da yaratan Allah’tır. Bu yüzden yonttuğunuz şeyler de tıpkı sizin gibi Allah’ın onları yaratmasına muhtaçken, fayda ve zarar veremezken ve Allah hem sizin hem onların sahibi iken onların tapılacak bir ilah olması nasıl mümkündür?”²²¹ Kādî bu mânâyı, Hz. Musa kıssasındaki “Bir de baktılar ki, bu, onların uydurduklarını yakalayıp yutuyor” âyetine²²² de teşmil eder.²²³ Ensârî’nin bu âyetten anladığı mânânın, Kādî’nin anladığından en ufak bir farkı yoktur. Ona göre ما يافكون, onların sihirlerinin, üzerinde gerçekleştiği şey, yani ipler ya da asalardır.²²⁴ Ensârî’nin, zikredilen iki âyet karşısındaki tavrı dikkat çekicidir. Zira hem Eş‘arî²²⁵ hem Bakıllânî²²⁶ hem de hocası Cüveynî²²⁷ bu âyetteki وما تعملون ifâdesini amellerin aslına, yani fiilin kendisine

²²⁰ Kādî, *Şerh*, II/ 134.

²²¹ Kādî Abdülcebbar, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, thk. Adnan Zerzur, (Kahire: Mektebetü Dâri’t-Türâs, 1969), II/581.

²²² “فإذا هي تلقف ما يافكون”. el-A’râf, 7/117.

²²³ Kādî, *Şerh*, II/ 134; Kādî, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, II/583.

²²⁴ Ensârî, *el-Ğunye*, II/837.

²²⁵ Eş‘arî, *Kitâbü’l-Luma’*, s. 116-7.

²²⁶ Bakıllânî, *et-Temhîd*, s. 304; Bakıllânî, *el-İnsâf*, s.145.

²²⁷ İbnü’l-Emîr, *el-Kâmil*, II/653. Cüveynî’nin bu konudaki görüşünü İbnü’l-Emîr vasıtasıyla öğrenmekteyiz. Cüveynî diğer eserlerinde de bu konuyu benzer âyetlerle işlemekle beraber bu âyete diğer hiçbir eserinde değinmez. Burada önümüzde iki ihtimal durmaktadır: İbnü’l-Emîr’dan

hamletmekte ve bu ifâdenin putlar hakkında olduğu görüşünü muhataplarının yani Mu'tezile'nin görüşü olarak değerlendirmektedir. Fakat Ensârî âyette kastedilenin fiillerin kendisi değil, sonuçları olduğunu savunarak ilginç bir şekilde bütün Eş'arî geleneğin ittifak hâlinde olduğu görüşün dışına çıkmıştır.

Bu konuda ele alınan bir başka âyet ise “(Rahmân'ın) yaratışında (halk) hiçbir uyumsuzluk/farklılaşma göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun?” âyetidir.²²⁸ Bu âyet üzerindeki tartışma, “hangi hususta farklılaşmanın olmayacağı” hakkındadır. Ensârî bu hususta, “farklılaşma”nın (tefâvüt) Allah'ın yaratmasına hamledilmesini savunur ve buradaki “farklılaşma”yı çelişki (tenâkuz) ifâdesiyle karşılar. Ona göre âyet “Allah'ın gökleri yaratışında bir çelişki göremezsin” şeklinde anlaşılmalıdır.²²⁹ Böylece Ensârî âyetin mânasını umûmî değil husûsî olarak alır. Fakat Kādî, farklılaşmayı Allah'ın yaratmasıyla değil, hikmeti ile ilişkilendirir. Bunun sebebi sorulacak olsa, Kādî, mahlûkâtın yaratılışlarındaki farklılığın apaçık ortada olduğunu belirterek bu ifâdeyi “Allah'ın hikmeti açısından bir farklılaşma

öğrendiğimiz bu görüş Cüveynî'ye ya aittir ya da değildir. Eğer ait değil ise bu kısmın, İbnü'l-Emîr'in bir eklemesi olarak düşünülmesi gerekir ki buna dair açık bir delil olmadığı için bunu net bir şekilde söylemek mümkün gözükmemektedir. Eğer bu görüş Cüveynî'ye ait ise bu durum şöyle izah edilebilir: Cüveynî bu görüşünden ya dönmüştür ya da dönmemiştir. Cüveynî'nin bu görüşünden dönmüş olması düşünülemez; zira bu durumun, *eş-Şâmil*'in özeti mahiyetinde olan *el-İrşâd*'ta da görülmesi gerekirdi. Cüveynî bu görüşü savunmaya devam ettiğine göre bu ancak şöyle açıklanabilir: Günümüze sadece tek cildi ulaşmakla beraber *eş-Şâmil*'in aslının 5 cilt olduğu bilinmektedir. Her ne kadar Cüveynî, âyetteki mânanın kulların fiillerinin sonuçlarına değil aslına hamledilmesi gerektiğini düşünmekteyse de böyle hacimli bir eseri kaleme alırken meseleleri daha etraflıca ele alması nedeniyle bu meselede de bu âyete değinmesi kaçınılmaz olmuştur. Bununla birlikte onun, âyetin, siyak-sibakı da göz önünde bulundurulduğunda daha çok Mu'tezile'nin iddialarına delil teşkil edecek nitelikte olduğunu fark ettiği ve bu nedenle diğer eserlerinde ısrarla ve bilerek bu âyete değinmediği düşünülebilir.

²²⁸ el-Mülk 67/3.

²²⁹ Ensârî, *el-Ğunye*, II/852.

yoktur” şeklinde anlamaktan başka seçenek kalmadığını ifâde edecektir.²³⁰ Ensârî, bağlamda Kādî ile aynı düşünmez. Ona göre âyetin mânasını umûmî olarak anlamak, âyetten kastedilenin dışında bir mânayı vereceği için umumî değil, husûsî olarak almak gerekmektedir.²³¹ Esasen, tartışmaya konu olan ayetteki “farklılaşma (tefâvüt)” ifâdesi, hem umum hem de husus ifâde etmesi hâlinde aynı şeye işaret etmektedir. Bunu tartışma taraflarından biri, Allah’ın hikmeti ile ilişkilendirirken, diğeri ise hikmetinin sonucu hakkında söz konusu etmiştir. Netice itibariyle Allah’ın hikmetinde farklılaşma olmayacağı için yaratmada da bir tür çelişki kabilinden farklılaşma olmayacaktır. Öte yandan, ayetin umum yada husus ifâde ettiği yönündeki görüş ayrılığı, daha geniş planda düşünüldüğünde, kesb taraftarları ile kesb karşıtlarının ilâhî fiil anlayışlarındaki farklılığı da göstermektedir. Buna göre söz konusu ayet, Allah Te‘âlâ’nın yaratmasında bir çelişki görülemeyeceği yönünde anlaşılmak suretiyle Eş‘arî düşünce açısından Allah Te‘âlâ’nın çelişkiye mahal vermeyecek bir kudrete sahip olduğu mânasını verecek şekilde izah edilirken, Mu‘tezile tarafından ise daha genel çerçevede ele alınarak Allah Te‘âlâ’nın yaratması hakkında bir ilke ifâde edecek şekilde yorumlanmıştır. Başka bir ifâdeyle Eş‘arî düşünce açısından söz konusu ayet sadece Allah’ın yaratmasında bir farklılık olmayacağını ifâde ederken, Mu‘tezile açısından, Allah’ın yaratmasında bir farklılık olmaması, Allah’ın hikmetsiz fiil yapan bir varlık olmasının imkânsızlığına delil olarak gösterilmiştir.

²³⁰ Kādî, *Şerh*, II/92-4.

²³¹ Ensârî, *el-Ğunye*, II/852. Kādî bu tür bir itiraza, âyetin sonundaki tahsisin, âyetin başındaki umum ifâdesini bozmayacağını ifâde ederek cevap verir ve bunu açmak için bazı âyetlerden örnekler getirir. Söz gelimi “Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç âdet süresince beklerler” âyeti (el-Bakara 2/228), hem bâin hem de ric’î talakı kapsayacak şekilde umûm ifâde etmektedir. Bundan sonra âyetin “Kocaları onları kendilerine geri çevirme hususunda başkalarından daha ziyade hak sahibidirler” şeklinde devam etmesi, nasıl önceki âyetin umumiyetine hâlel getirmeyecek ise Kādî’ya göre bu meselede de durum bundan ibarettir. Bkz. Kādî, *Şerh*, II/95.

Bu konuda ele alınan bir başka âyet “O ki yarattığı her şeyi güzel yapmıştır” âyetidir.²³² Ensârî, bazı müfessirlerin bu âyet hakkındaki ifâdeleri üzerinden fikrini açıklar. Buna göre söz gelimi bir maymunun yüzü yaratılış itibariyle güzel olmasa da Fâtır ve Hakîm Allah Te‘âlâ’nın irâdesi uyarınca meydana gelmiştir. Allah, cisimlerin görünüşleri (suret) ile fayda ve zarar yönündeki niteliklerini (sıfat) farklı farklı yaratmıştır. Aynı şekilde arazları birbirine zıt şekilde yarattığı gibi sentezlerini (terkibât) de birbirinden farklı kılmıştır. Ensârî, bu hususu Mu‘tezile’nin de kabul ettiğini düşünür ve: “Madem ki Allah cisimleri birbirinden farklı (mütebâyin), mânaları birbirine zıt şekilde yaratmıştır, bunlar arasındaki kemal-noksanlık, kudret-’aciz, ilim-cehâlet gibi farklılıklar (tefâvüt) hakkında ne dersiniz?” diye sorar.²³³ Ensârî’nin bu sorusu şöyle de ifâde edilebilir: Madem ki Allah Te‘âlâ hep iyi olanı yaratmaktadır, bunca zıtlıklar varken, her şeyin iyi olduğu nasıl izah edilebilir? Ensârî açısından bakıldığında, âyeti böyle anlamak, âlemdeki tüm farklılıkları, dolayısıyla da bunların getirdiği mâna-değer düzlemindeki farklılıkları anlamsız kılmaktadır. Kādî bu noktada “Bu, herşeyi sapasağlam yapan Allah’ın sanatıdır.” âyetini²³⁴ delil göstererek أحسن ifâdesinin bir şeyi sağlam yapmak (ahkeme ve etkane) anlamında olduğunu düşünür.²³⁵

²³² “الذي أحسن كل شيء خلقه”. es-Secde 32/7.

²³³ Ensârî, *el-Ğunye*, II/853. Ensârî’nin yönelttiği bu soru kayda değerdir. Zira Kādî, bir önceki âyetteki تفاوت (farklılık) ifâdesini Ensârî gibi husûsî yönde değil, umûmî bir mânaya hamlederek anlamıştı. Bu soruyla Ensârî aynı zamanda sanki Kādî’nin bu pozisyonuna karşı bir delil getirmekte ve tabiri câizse, onun تفاوت (farklılık) ifâdesini umûmî mânada anlamasına binaen, mahlûkâtta tüm bu farklılıkları nasıl açıklayacağını sormaktadır. Böyle muhtemel bir soruya Kādî’nin, âyetteki mezkûr ifâdeyi umûmî bir mânaya hamletmekle birlikte Allah’ın hikmetinde farklılaşma olmayacağı şeklinde aldığını hatırlatarak cevap vermesi beklenir.

²³⁴ “صنع الله الذي أتقن كل شيء”. en-Neml 27/88.

²³⁵ Kādî, *Şerh*, II/98.

Öte yandan Ensârî, Kādî gibi düşünmez ve mezkûr ifâdeyi “yarattığı şeyi ve nasıl yarattığını bildi (‘alime mâ halakahu ve keyfe halakahu)” anlamında olduğunu söyleyerek أحسن ifâdesini “bilmek” olarak alır.²³⁶ Fakat Kādî’ya göre her ne kadar أحسن ifâdesinin dilde “falanca kişi dili, grameri (nahiv ve sarfı), tıbbı,... iyi biliyor (يُحَسِّن)” şeklinde kullanımı varsa da, bu ifâde “bilmek” anlamıyla ancak muzârî olarak kullanılır; fakat aynı mânada mâzî olarak kullanılmaz. Kādî’ya göre bu durum, yani muzârî’si kullanıldığı hâlde mâzîsi kullanılmayan fiiller dilde vakidir. Söz gelimi وذر ve ودع fiilleri يذر ve يدع şeklinde muzârî’ olarak kullanılmakla beraber أودع ve أودر şeklinde mâzî olarak kullanılmamıştır. Diğer taraftan bunun tam aksi, yani mâzîsi kullanılmakla birlikte muzârî’si kullanılmayan fiiller de olmuştur; bu fiillere örnek ise عسى ve ليس fiilleridir. Tüm bunlardan hareketle Kādî’ya göre أحسن ifâdesinin “bilmek” anlamı mümkün değildir, bu dil açısından da uygun değildir. Bu yüzden Kādî, bu ifâdeyi “güzel olma (حسن)” ve “güzel yapma (إحسان-أحسن)” mânaları ile ilişkilendirir. Ona göre güzel yapma (إحسان) mânasına hamledilemez; zira Allah’ın fiilleri arasında cezalandırma (ikab) gibi –görünüş itibariyle- güzel yapılmayan (ihsân olmayan) fiiller bulunmaktadır. Bu nedenle Kādî “güzel” (حسن) mânasını uygun bulur.²³⁷ أحسن كل شيء ifâdesini de أحسن في كل شيء (her şeyde güzel olanı yaptı) tabiriyle karşılar.²³⁸

²³⁶ Aynı yerde Ensârî, أحسن الذي أحسن الكتاب تمامًا على الذي أحسن âyetini de أحسن ifâdesinin علم mânasına delil gösterir. Bkz. Ensârî, *el-Ğunye*, II/853.

²³⁷ Burada Kādî إحسان ifâdesiyle amelin aslına, yapma fiiline nispetle “güzel yapma”ya, حسن ifâdesiyle ise amelin sonucuna, “güzel olmak”lığına işaret etmektedir. Bu yüzden o, bir fiilin yapılışı, görünüşü itibariyle güzel olmasa da sonucu itibariyle güzel olduğunu düşünür. Nitekim kulun bir takım zor durumlarla imtihan edilmesini de bir durum olarak kötü gibi gözüke de, sonucuna, yani insanı olgunlaştırmasına nispetle iyi olduğunu ifâde eder.

²³⁸ Kādî, *Şerh*, II/96.

Kesb teorisini tartışmaya geçmeden önce Kādî'nın yaratma hususunda verilen görüşleri arasında henüz değinmediğimiz ilginç bir noktaya dikkat çekmek gerekmektedir. Kādî, yaratmanın insana nispet edilebileceğini mümkün görmekle birlikte bu hususta teorik olarak Cübbâîlerle hemfikir değildir. Kādî, her ne kadar muhatapları karşısında, Cübbâîlerle birlikte mezhebin genel fikri hâline gelmiş olan “insanın, fiilinin hâlık olduğu” yönündeki anlayıştan geri adım atmamaktaysa da, bu durumu kendince sorguladığında teknik olarak ve ıstılâhî mânasıyla insana yaratıcı denilemeyeceğini kabul etmektedir:

Çünkü bu kelime, fiili maslahata uygun olan için kullanılan bir tabirdir. Bizim fiillerimiz ise bu vasıfta olmayıp bunlar arasında maslahata uygun olan ve olmayanlar vardır. **Bir başka nedenle değil, sırf bu nedenle** söz konusu terimin bizim için kullanılması câiz değildir. Cenâb-ı Hakk'ın ‘Allah’tan başka hâlık var mı?’ ifâdesine gelince iddia ettikleri şey burada söz konusu değildir. Zira sözün faydası, ahiri ile birlikte mütalaa edilmesine bağlıdır.²³⁹

Bir başka ifâdeyle Kādî'ya kadarki Mu'tezilî gelenekte kabul gören “kul fiilinin hâlıkıdır” görüşü, Kādî'da “kul fiilinin muhdisidir” şeklini almıştır denebilir. Şu var ki, yukarıdaki sözlerinden hareketle onun, insan için “halk” tabirini kullanmayarak mezhebin genel kabulünden biraz farklı bir yönde kanaat bildirmesi, bu görüşü Mu'tezilî düşüncenin bir parçası olarak görmeyi imkânsız kılmaz; zira onu bu kanaate yönlendiren saik, Eş'arî düşünceninkiyle aynı değildir. Sözlerinden de anlaşıldığı üzere Kādî, teorik bir nedenden dolayı bu kanate varmış ve “bir başka nedenle değil, sırf bu nedenle” diyerek bunun altını çizmiştir. Böylece her şeye rağmen muhataplarının bu âyet ile istidlalde bulunmalarını kabul etmeyeceğine işaret etmiştir. Diğer taraftan

²³⁹ Kādî, *Şerh*, II/132.

Ensârî gibi düşünenlerin, “Allah’tan başka yaratıcı var mıdır!?” âyetini²⁴⁰ delil göstermesi hatta söz konusu delili icmâ-ı ümmete dayandırmasına²⁴¹ karşın Kādî’nın, âyetin devamına odaklanarak “Allah’tan başka size rızık veren yaratıcı var mıdır?”²⁴² şeklinde, âyetin mânâsının, Allah’tan başka rızık veren yaratıcının olmayacağı yönünde anlaşılması gerektiğini söylemesi mümkündür.²⁴³ Diğer taraftan o, son kertede, dile başvurarak bu ifâdenin “takdir”den ibaret olduğunu söyleyecek ve yukarıda zikredilen Züheyr’in meşhur dörtlüğünü delil getirecektir.²⁴⁴ Dolayısıyla Kādî, her ne kadar teknik olarak insan için “halk” tabirinin kullanımını içten içe sorunlu bulsa da, mezhebî mensubiyeti ve Eş’arî düşüncede gördüğü açmazlar, onu, bu düşünce karşısında Mu‘tezilî geleneğin söz konusu genel kabulünü savunmaya itmiştir.

1.3. Zulmün Hakikati ve Allah’a Nispetinin İmkânı

Allah’a zulüm nispet edilip edilemeyeceği meselesi bu çerçevede değinilmesi gereken bir diğer husustur. Ensârî özelinde Eş’arî düşüncenin Allah’ın zulmü yaratabileceği kabulü Kādî özelinde Mu‘tezile için Allah’ın adaleti noktasında problem teşkil etmektedir. Bu mesele hüsun-kubuh meselesi ile doğrudan ilintilidir. Allah’a zulüm nispet edilip edilemeyeceği hususunda ortaya konan herhangi bir görüş, öncelikle, şeriata ihtiyaç duymaksızın, tabiatın insan tarafından anlaşılabilir kendinde bir değeri olup olmadığı sorusuyla irtibatlıdır. Bu soruya olumlu cevap verenler Allah’ın fiillerine değer biçilebileceğini; olumsuz cevap verenler ise bizim değer algılarımızın insanî olduğundan hareketle bu değer sistemiyle Allah’ın fiillerinin değerlendirilemeyeceğini

²⁴⁰ “هل من خالق غير الله”. Fâtır, 35/3.

²⁴¹ Bkz. Ensârî, *el-Ğunye*, II/834-8

²⁴² “هل من خالق غير الله يرزقكم”. Fâtır 35/3.

²⁴³ Kādî, *Şerh*, II/132.

²⁴⁴ Kādî, *Şerh*, II/130.

savunacaktır. Bu çalışmanın kapsamı açısından hüsün-kubuh meselesindeki tartışmaları göz ardı ederek şu kadarını ifâde etmek yeterli olacaktır: Eş‘arî düşüncede hüsün-kubuh şer‘î olup, buna bağlı olarak Şâri‘ bildirmediğçe iyi ile kötü bilinemez, akletmek aklen değil şer‘an vaciptir, dillerin ortaya çıkışı vaz‘î değil, şer‘îdir. Mu‘tezilî düşünce ise bunların aksini savunur. Hüsün–kubuh meselesinin konumuzla ilgili olan uzantısı ise Allah’ın fiillerinin insan tarafından ahlâkî açıdan değerlendirilebilme imkânıdır. Bu meselede Eş‘arîler Kâdir-i Mutlak Tanrı tasavvuru nedeniyle olumsuz, Mu‘tezile ise adalet prensibinin gereği olarak olumlu kanaat bildirmişlerdir.

Mesele Ensârî ve Kādî özelinde değerlendirilecek olursa Ensârî, “zâlim”i dildilerden naklen; “zulmü kesbeden, nehyolunduğu bir hatayı yapan, haram kılınan bir şeyi işleyen, kendisine çizilen sınıra aykırı davranan, yapmaya hakkı olmadığı bir şeyi yapan” şeklinde tanımladıktan sonra Eş‘arî gelenek içerisinde “zulmün kendisiyle kâim olduğu (men kâme bihî’z-zulmü)” ya da “hakîkî mânada zulmü yapan (ellezî fe‘ale’z-zulme li nefsihî)” şeklinde tanımlandığını ifâde eder.²⁴⁵ Fakat Kādî, zulmün tanımının, “fayda getirmeyen, bir zararı da engellemeyen, hak edilmeyen ve önceki (fayda ve zarar) türleri hakkında tahmin içermeyen her türlü zarar” şeklinde olması gerektiğini söyleyerek Ensârî gibi düşünmez.²⁴⁶ Onun zikrettiği tanımlardaki “yapmaya hakkı olmadığı bir şeyi yapma (ma leyse lehû fi’luhû)” şeklindeki ifâdeler onun açısından yanlıştır.²⁴⁷ Bu meyanda Ensârî’nin yer verdiği bir başka tanım ise yine dile başvurarak zikrettiği “bir şeyi yerinin dışında bir yere koymak (vad‘u’ş-şey’i fî ğayri mevdi‘ihî)”

²⁴⁵ Ensârî, *el-Ğunye*, II/849.

²⁴⁶ Kādî, *Şerh*, II/78, 86.

²⁴⁷ Kādî, *Şerh*, II/80.

şeklindeki tanımdır.²⁴⁸ Kādî, Ensârî'nin bu tanımını gerçeklik açısından bir önceki tanımdan daha zayıf bulur. Ona göre zulmü böyle tanımlamak, söz gelimi mendilini cebine değil, dizlerinin üzerine koyan birini ya da babasına gösterdiği hürmeti aynı derecede başka birine gösteren birini zâlim olarak kabul etmeyi gerektirecektir. Çünkü bunlar yapılması gerekenin dışında fiillerdir. Oysa Kādî açısından, vakıada olan bunun aksidir.²⁴⁹

Zulmün neliği meselesinden sonra bu bağlamda tartışılan ve belki de bu tartışmayı konumuz açısından anlamlı kılan bir diğer husus ise Allah'ın zulmü yaratmak ile nitelenip nitelenemeyeceği meselesidir. Bu noktada şu sorular akla gelir: Zulmü yaratmak ile zâlim olmak aynı şey midir? Buna bağlı olarak Allah'ın zulmü yaratması neyi ifâde eder? Bu durum, onu zâlim olarak nitelendirmeyi gerektirir mi?

Kādî'ya göre zulmü yaratmayı Allah'a atfetmek hiçbir surette mümkün değildir. Bütün ümmet böyle bir şeyin Allah'a izafe edilemeyeceğinde icmâ etmiştir. Bu nedenle, böyle bir şeyi kabul etmek küfür ile neticelenecektir. Yine Kādî, Allah'ı zulmün fâ'ili olarak nitelemenin, zulmün gerektireceği zem ve istihfaf gibi durumları Allah hakkında gerekli kılma problemini karşımıza çıkaracağını söyler.²⁵⁰ Ancak Ensârî, Allah'ın zulmü yaratmasını zulmetmek ile eş değer görmez. Ona göre Allah bu fiilleri, tıpkı bir hareketi yaptığı gibi, tabiri câizse “başkaları adına (li-gayrihî)” yapar. Böylece “başkaları”, nehyolundukları şeyleri işlemeleri ve kesb etmeleriyle zâlim olmuş olurlar. Aynı şekilde ona göre kötü ahlâk ürünü şeyleri de Allah başkaları adına yapar ve o kimseler bu fiillerle vasıflanırlar. Söz gelimi Allah kulunda şehvet, gaflet ya da cehl yaratsa,

²⁴⁸ Ensârî, *el-Ğunye*, II/849.

²⁴⁹ Kādî, *Şerh*, II/82.

²⁵⁰ Kādî, *Şerh*, II/82.

kendisinin bunlarla vasıflanması gerekmez, aksine bunlar kullara ait vasıf olur.²⁵¹ Buna paralel olarak Allah yeri ve gökleri helak etse, bu fiili nedeniyle zâlim olarak nitelenemez.²⁵² Bu noktada Kādî, bir zulmün fâ‘ili olmak ile zâlim olmanın arasında bir fark bulunmadığından yanadır. Ona göre bir kişinin zulmün fâ‘ili olduğu hâlde zâlim olmadığını söylemek, aynı şekilde zâlim bir kişinin zâlim olduğu hâlde zulmün fâ‘ili olmadığını söylemeyi mümkün kılar ki bu çelişkili bir durumdur.²⁵³ Kādî gibi bir kesb karşıtının bu sözüne karşı Ensârî, “itiraf edin ki, zulmü yaratanın zâlim olduğuna delil olarak dil bilginlerinden nakiller getirememektesiniz.” der. Çünkü Ensârî, yukarıda da zikredildiği gibi dil bilimcilerden nakille zulmün, haddi aşmak, yapmaya hakkı olmadığı bir şeyi yapmak mânalarını taşıdığını, oysa sahibi olmasından ötürü yapmaya hakkı olduğu bir fiili yapmak ise zulüm olmayacağını savunur.²⁵⁴

2. Kesbin Hakikati Üzerindeki Tartışmalar

Bu başlık altında Kādî Abdülcebbâr’ın kesb eleştirisi iki temel nokta üzerinden ele alınacaktır. Birincisi, “kesb”in bir teori olma imkânı, ikincisi ise bir teori olarak kabul

²⁵¹ Ensârî, *el-Ğunye*, II/817-8.

²⁵² Bu bağlamda Ensârî delil olarak “De ki: Eğer Allah, Meryem oğlu Mesîh’i, annesini ve yeryüzünde bulunanların tamamını helâk etmek isterse, kim Allah’ın gücüne karşı durabilir!” âyetini (el-Mâide 5/17) zikreder. Ensârî, *el-Ğunye*, II/849-50.

²⁵³ Kādî, *Şerh*, II/84.

²⁵⁴ Ensârî, *el-Ğunye*, II/850. Bununla birlikte tartışma burada bitmez. Kādî’nın elbette dilbilimcilerden getireceği nakiller bulunmaktadır. Ona göre dilciler, onun başlarda verdiğimiz zulüm tanımında geçtiği şekliyle bir kişinin diğerine zarar vermesini zulüm olarak nitelendirirler. Yine o dilcilerin, bizden birine vurma ve sövme fiillerinin taalluk etmesi durumunu, fiilin fâ‘ile taalluku olduğunu kabul ederek bunları yapan kişileri vuran ve söven olarak nitelendirdiğini zikreder ve buna bağlı olarak da vurma ve sövme fiillerinin vurma ve sövme fiillerini yapan kişilere isim olduğunu ifâde eder. Böylece ona göre zâlim de zulmü yapan kişinin ismi olmaktadır. Bkz. Kādî, *Şerh*, II/85.

edilmesi hâlinde savunduğu iddiaların geçerliliğidir. Bundan sonraki başlıkların da Kādî'nın ikinci eleştiri noktasının temelleri olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Daha önce Mu'tezilî geleneğin kesbi “yapmak, fayda elde etmek ve zararı ortadan kaldırmak için yapılan fiil” gibi kelime mânalarıyla kabul ettiği zikredilmiş, bunun ötesinde ıstılâhî açıdan ise kesbin Mu'tezile için “ğayr-ı ma'kûl” bir kavram olduğu ifâde edilmişti. Bir Mu'tezilî olarak Kādî Abdülcebbâr'da da aynı durum söz konusudur.²⁵⁵ O, kesbin mânasını fayda elde etmek ya da bir zararı gidermek için yapılan fiil olarak tespit eder ve kesbe dair dilsel tarifler ile devam eder: “Arapların, kendisiyle fayda sağlanan veya zarar giderilen eylemleri ‘kesb’ olarak isimlendirmeleri buna delildir. Bu nedenle zanaatler ‘mekâsib’, bazı zanâatleri kendisine meslek edinen ve icrâ edenler ‘kâsib’ diye adlandırılmıştır. Kuşun organlarına da ‘kevâsib’ denmiştir.”²⁵⁶ Kādî'nın kesbten anladığının bundan ibaret olduğu söylenebilir. Kesbe ıstılâhî bir mâna yüklenirse Kādî bunu ğayr-ı ma'kûl bulacak ve eleştirecektir. O, kesbi ıstılâhî bir kavram olarak ele alan Eş'arî düşüncenin yaklaşımını muhtelif açılardan eleştirilere tabi tutar. Bunu iki şekilde yapar: Birincisi, kesbin ğayr-ı ma'kûliyetini ispatlama, ikincisi ise teorik açıdan kesbe eleştiriler yöneltmedir.

Kādî'ya göre kesb, ğayr-ı ma'kûl bir kavramdır; çünkü, Hariciler, Şia, Mu'tezile ve Zeydiyye fırkaları kesbi bir teori olarak kabul edip kullanmamışlardır. Eğer ma'kûl olsaydı, bu mesele üzerinde düşünen bu fırkalarda kesb anlayışına rastlamamız gerekirdi. Oysa onlar, farklı mezheplerden, farklı bölgelerden farklı ülkelerden insanlar olarak bu teoriye başvurmamışlardır. Dolayısıyla kesbin ma'kûl olduğunu söylemek

²⁵⁵ Bkz. Kādî, *Şerh*, II/60, 74, 100, 104, 116 vd.

²⁵⁶ Kādî, *Şerh*, II/106. Ayrıca bkz. Semih Duğaym, *Mevsû'a*, s.567-8.

mümkün değildir.²⁵⁷ Kādî'nın bu sözü bir tür cedeldir. Zira bir teorinin bir takım kimselerce benimsenip benimsenmediği hususunu delil kabilinden ileri sürmek, delile dayalı bir yöntem değildir. Nitekim, birinci bölümün ikinci kısmında zikrettiklerimiz, Kādî'nın bu iddiasını geçersiz kılmaktadır. Zira adı konmamışsa da bu tür bir düşünceye muhtelif itikadî mezhepleri tarafından başvurulmuştur.

Kādî'nın kesbin ğayr-ı ma'kûl oluşuna dair bir diğer eleştirisi ise kesbi ma'kûl bir şey olarak görmenin Allah'ı müktesib olarak kabul etmeyi gerektireceği yönündedir. Kādî'ya göre Allah, Ensârî'nin söylediğinin aksine kudret sıfatıyla, yani bir kudretle değil zâtıyla kâdirdir. Kādî, Allah'ın, zâtıyla kâdir olmasının bir gereği olarak makdûratın her türüne her açıdan (min cemî'l-vücûh) kâdir olduğunu, Ensârî'nin dediği gibi kesbin de bu açılardan biri olarak kabul edilmesinin Allah'ın buna da kâdir olmasının gereği olarak müktesib addedilmesini gerektireceğini söyler.²⁵⁸ Ensârî bu tür bir iddiaya şöyle cevap verecektir: Kul, kendi kendine şu iki durumu ayırt edebilir: Öncelikle kulun kendi fiillerine kâdir oluşu, onların belli başlılarına olacak şekildedir (ale'l-ihtisâs). İkincisi, kul hareketli ya da sakin, itikat eden ya da irâde eden bir varlıktır. Her ne kadar onun kesbi, bir hareket ya da sükun, irâde ya da ilim ise de Allah Te'âlâ, onun bu harekete dair olan kudretini ve bu hareketinin onun kesbiyle gerçekleştiğini bilir. Durum, bu hareketler hakkında böyle olduğu gibi başka şeylere dair kudretinde de böyledir. Buradaki kudretin Allah Te'âlâ'ya dayandığını söylemek imkânsızdır. Başka bir ifâdeyle, kesbte söz konusu olan kudret kulun kudretidir. Bu durumda Allah'ın kudreti kulların bu fiillerinin elde edilmesine (kesb) değil, o fiili elde edecek olan kuldaki muhdes kudreti yaratmaya tealluk etmektedir. Zira Ensârî'ye göre

²⁵⁷ Kādî, *Şerh*, II/108.

²⁵⁸ Kādî, *Şerh*, II/114.

kul, kendisinin, kesbetmeye kâdir olduğunun ve kesbetmekle vasıflandığının farkındadır. Allah ise muhdes varlıkların nitelikleriyle vasıflanmaktan berîdir/uzaktır. Bu nedenle Allah'ın fâ'il oluşu, makdûrunu gerçekleştirdiğinde onun zâtında bir değişiklik olmamasını gerektirmektedir.²⁵⁹ Burada Ensârî açısından önemli olan bir husus –ki bu birazdan onun kesb hakkındaki kanaatlerinde de görülecektir- Allah'ın, makdûratına sıfatlarıyla, kulun ise zâtıyla taalluk etmesi; dolayısıyla da Allah hakkında bir değişim gerekmemesine karşın kulun fiil esnasında zâtında değişiklikler gerçekleşeceğidir. Bu hususun yukarıda yer verilen zulmü yaratma meselesi etrafındaki tartışmalarda gözlenebildiği gibi ileride değinilecek olan “teklîf mâ-lâ yutâk” (kulun, gücünün yetmediği şeyle sorumlu tutulup tutulamayacağı) tartışmalarında da görülecektir.

Kādî'nın “kesb”i saçma buluşunun en önemli nedeni, kesbin, bir fiile, biri yaratma diğeri kesbetme yönüyle olmak üzere iki fâ'ilin ilişmesini mümkün gören bir anlayış olmasıdır. Çünkü Kādî'ya göre kulun irâdî fiilleri söz konusu olduğunda, her şeyin yaratıcısı olan Allah Te'âlâ'nın bile o fiile müdahalesi söz konusu olamamaktadır. Bunun nedeni ise, onun, bir fiilin sadece bir fâ'il tarafından yerine getirilebileceği yönündeki kabulüdür. Aksi takdirde söz konusu fiilin kime nispet edileceği sorunlu olacaktır. Böylece Kādî Abdülcebâr'ın, bir fiilin sadece bir fâ'il tarafından meydana getirilebileceği kabulüne sahip olması, onun, birden fazla fâ'ilin bir fiilde söz sahibi olması fikrini reddetmesinde etkili olmuştur.

Bu noktada, Kādî'nın, kesb teorisine yönelttiği bir başka eleştiri karşımıza çıkmaktadır. Bu eleştiri ise kesbin ıstılahlaştırılması noktasındadır. O, kesbi gayr-ı

²⁵⁹ Ensârî, *el-Ğunye*, II/815.

ma'kûl bulur. Akledilir olmayan bir şeyin ıstılahlaştırılması ona göre mümkün değildir. Çünkü bir şey öncelikle anlaşılır, sonra eğer o şeyin lügatte bir karşılığı var ise ıstılahlaştırılır. Ancak eğer mânası anlaşılmamış ise onu ıstılahlaştırmak mümkün olmaz. Diğer taraftan bir şeyin ıstılah olabilmesi için, vaz' edildiği mânanın aslı ile arasında bir benzerliğin olması gerekir. Oysa Kādî açısından muhâlifleri, kesb hamlettikleri mânayı kesbin sözlük mânasıyla ilişkilendirmekte yetersizdirler. "Kesb" in vazedildiği mânanın aslı ile bir benzerlik bağı kuramamaktadırlar.²⁶⁰ Kādî, insanın irâdi fiillerini açıklamak üzere geliştirilen bu teorinin nasıl işlediğinden önce onun ıstılahlaştırılmasına karşı çıkar.

Kādî'nın, kesb teorisine eleştirilerinin diğer noktası ise kesbin, bir teori olarak geçersizliği hakkındadır. Kādî'nın eleştirilerine yer vermeden önce kesbin, kesb taraftarlarınca nasıl anlaşıldığını Ensârî üzerinden ortaya koymaktadır.

Ensârî, kesb ile alâkalı muhtelif tanımlara yer verir. Bunlardan biri Bakıllânî'nin şu tanımıdır: "Kâdir olanın müstakillen, tek başına yerine getirdiği her makdûr halk olup, bunun çelişği ise kesbtir. Bu duruma göre kesbin tarifi şöyledir: Hâdis kudretin kendisine illet olmasıyla var olan her şey kesbtir."²⁶¹ Bununla birlikte Bakıllânî bu son cümlesindeki kudretin, teaalluk ettiği makdûrun "vücud"una taalluk etmediğini, çünkü o şeyin "vücud"una ve "hudûs"una taalluk edenin Allah olduğunu ekler. Bu tanım ile Ensârî, kesbin, makdûru, yok iken var etme yönüyle –ki vücûd ve hudûs yönleriyle kastedilen budur- fiile tealluk etmediğini ifâde etmiş olmaktadır.

²⁶⁰ Kādî, *Şerh*, II/106.

²⁶¹ Ensârî kesbe dair başka tanımlar da zikreder: "Kâdir olana hudûs dışında başka bir yönle taalluk eden şey", "Hâdis kudret ile kâdir olunan şey". Bkz. Ensârî, *el-Ğunye*, II/806. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî de benzer şekilde kesbi "muhtes kudret ile meydana gelen her şey (ma vaka'a bi-kudretin muhtesetin)" şeklinde tanımlar. Bkz. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 92.

Kesbin “Kâdir olana hudûs dışında başka bir yönle taalluk eden şey”, “Hâdis kudret ile kâdir olunan şey” şeklinde de tanımlandığına işaret eden Ensârî, Ebu İshak’ın *Muhtasar*’ında kesb ile ilgili olarak ehl-i hakkın şöyle dediğini ifâde eder: Yaratmanın hakikati, yaratıcının kendi kudretiyle vukû‘ bulması; kesbin hakikati ise müktesibin kudretiyle –ama müktesib onda tekleşmeksizin (infirâd)- vukû‘ bulmasıdır. Oysa Allah’ın bir şeye kudreti, o şeyi yok iken var kılacak (cevher ya da araz yapabilecek) bir kudrettir.

Ensârî’ye göre zikredilen tanımlar arasında en sağlıklı olan, Bakıllânî’ninkidir. Çünkü Bakıllânî’ye göre müktesib, eşyayı hakikatleriyle var eden (münşîü’l-ayn) değildir. Bu yüzden, kesbeden kimsenin kesbi eşyanın kendisinde bulunan özelliklere kavuşmuş olmasını gerektirmez. Çünkü bunu yapan, onu yok iken var edendir. Dolayısıyla bunu yapanın, o varlıkların yokluk ve varlık hâllerini önceden bilmesi gerekir. Böylece müktesibin kudretinin makdûruna her açıdan olmayıp sadece “bir açıdan” taalluk ettiği ortaya çıkmaktadır.²⁶² Bu ise Ensârî açısından, kulun fiilini kesbidir.

Eş’arî gelenekte kesbe dair zikredilen muteber görüşleri serdeden Ensârî, kendi görüşüne geçmeden önce son olarak, kitap boyunca hürmeten adını açıkça zikretmekten kaçınıp, her seferinde “şeyhuna”, “şeyhuna’l-imam” diyerek saygı ifâdeleriyle andığı hocası İmâmü’l-Hameyn el-Cüveynî’nin görüşlerine gelir. Ensârî, hocasının, *el-Akîdetü’n-Nizâmiyye* adlı eserinde zikrettiği görüşün –ki bu onun yukarıda yer verilen,

²⁶² Ensârî, *el-Ğunye*, II/807.

kendisinin en son kanaat getirdiği görüştür.²⁶³ Eş‘arî geleneğe aykırı olması nedeniyle, onun bu görüşünü kitabına almayacağını ifâde eder.²⁶⁴ Cüveynî’nin bu görüşlerine birinci bölümde değinilmişti. Ensârî’nin bu tutumu, onun, mezhebin genel kabulü karşısında hocasının görüşünü göz ardı edebilecek kadar tutucu bir Eş‘arî olduğunu desteklemesi açısından önemlidir.

Ensârî’nin, kesbin yaratmadan farkına dair zikrettiği bazı hususlar onun kesb anlayışını ortaya koymak açısından önemlidir. Ona göre bir müktesibin, kesb fiiliyle onun zâtında değişiklikler olur. Ayrıca kesbeden kesbettiği şeyi tüm yönleriyle bilmek ve irâde etmek zorunda değildir. Yaratma, kadîm olana mahsus bir durumdur. Fiil, kadîm ile hâdis olan arasında müşterektir. Kesb ise muhdes olana mahsus bir durumdur. Böylece Ensârî’ye göre yaratmayı, bir şeyi yok iken var etme mânâsında kabul ederken, yaratanın bunu yapmakla veya terketmekle zâtında bir değişiklik olmasını da imkânsız görür. Kesb ise hâdis kudret ile kâdir olunan bir şey olup, müktesibin söz konusu fiili yapmak veya terketmekle o fiilin nitelikleriyle vasıflanmasını gerektirir. Dolayısıyla kesb, bazen taat bazen de masiyet olur. Müktesib de, kesbe konu olan şeyin vasfına göre vasıflanır.²⁶⁵ Çünkü ona göre kul fiillerini zâtıyla yaparken, Allah söz konusu

²⁶³ Cüveynî, *el-Akîde*, s. 43-44 (Zahid el-Kevserî’nin notu). Ayrıca *Akide*’nin, tıpkı *el-Burhan* gibi onun yazdığı son eserlerden olması da, bu görüşün Cüveynî’nin karar kıldığı görüş olduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır.

²⁶⁴ Ensârî şöyle der: “سلك شيخنا الإمام في الفرق بينهما طريقة أخرى ذكرها في الرسالة النظامية، وهي مخالفة لطرق الأوصياء، فلم أذكرها هنا (İmam Şeyhimiz, bu ikisi arasındaki fark hususunda, Nizamiyye risâlesinde başka bir yol tutmuştur. Bu yol ise ashabımızın yollarına aykırıdır. Bu nedenle onu burada zikretmedim.)” Bkz. Ensârî, *el-Ğunye*, II/808.

²⁶⁵ Ensârî, *el-Ğunye*, II/ 807-9. Eş‘arî düşüncenin, Allah’ın yaptığı fiiller ile vasıflanmamasına karşın insanın, vasıflanması kabulü Ensârî’yi bu sonuca götürmüştür. Eş‘arî düşünceye göre fiilleri açısından insanı kadîm varlıktan ayıran vasıf, onun irâdî fiillerinin ahlâkîliğe konu olmasıdır. Başka bir ifâdeyle yapacağı fiilin taat veya masiyet türlerini kâbil olması, onun fiillerini ahlâkî açıdan değerlendirilebilir kılmaktadır. Bu durumun, Eş‘arî düşüncenin, hüsün-kubuh, salah-aslah, dilin vaz’ı gibi pek çok

olduğunda, fiillere O'nun zâtı değil sıfatları taalluk eder ki bunlar da kadîmdir.²⁶⁶ Bu nedenle Allah'ın, yaptığı fiil ile vasıflanması, ya vasıflandığı eşyanın kadîm olması ya da Allah'ın kadîmliğine halel gelmesi ile sonuçlanacağı için Eş'arî düşünce açısından bu kabul edilebilir değildir.

Kādî Abdülcebbâr öncelikle kesb taraftarlarının kesbi hâdis kudretle açıklamalarına itiraz eder: Hâdis kudret ile meydana gelen şeyden tam olarak neyi kastettiklerini sorar ve ekler:

Eğer bununla, hâdis olan her şeyi kastediyorsanız, bizim de dediğimiz şey budur. Yok eğer bununla, kesb ile meydana gelen şeyleri kastediyorsanız, biz de zaten size bunu sorduk. Bir şeyi nasıl kendisiyle tanımlarsınız? Bu, bilinmeyen bir şeyi yine bilinmeyen bir şeyle açıklamak demek değil midir?²⁶⁷

Kādî, bu sözleriyle onları kesbi tanımlamada devire düşmekle itham eder. Kādî'nın, hâdis kudret ile kesb taraftarlarının ne kastettiğini sorarken kullandığı bu ifâdeler esasen istifhâm-ı inkârî türündendir. Kādî, Ensârî gibi kesb düşüncesini olumlayanların hâdis kudret ile, insana bir defa verilmiş ve insanın kendisiyle kudreti dâhilindeki her şeyi meydana getirebildiği bir tür yetiden ziyade, Allah Tarafından sürekli yeniden yaratılarak yenilenen bir arazı kastettiklerini bilmektedir. Burada Kādî, “eğer bununla [yani hâdis kudretin tealluk ettiği şeyler ile] kulların kudreti dâhilindeki hâdis herşeyi kastediyorsanız, bizim de dediğimiz budur” demektedir. Çünkü Kādî, bu tür bir kudret

meselede olduğu şekilde bu görüşünün de temelinde bulunan Kâdir-i Mutlâk Tanrı algısının düşünce sistemindeki merkezi konumundan kaynaklandığı söylenebilir.

²⁶⁶ Bkz. Ensârî, *el-Ğunye*, II/804.

²⁶⁷ Kādî, *Şerh*, II/110.

anlayışını kabul etmemektedir. Ona göre kudret, insana Allah tarafından bir defada verilir ve insan bu kudretle kâdir olduğu her şeyi meydana getirebilir.

Bu tür bir eleştiri karşısında Ensârî, hâdis kudretin işlevine dikkat çekerek, buradaki hâdis kudretin, insanın irâdî olan ile irâdî olmayan fiillerini birbirinden ayırmasını sağlayan bir kudret olduğunu ifâde eder²⁶⁸ ve kesbin de bu amaca yönelik bir nazariye olduğunu söyleyebilir. Fakat Kâdî bu tür bir delillendirmeyi kabul etmeyecektir. Çünkü ona göre, her iki hareketin de (hem zarûrî hem ihtiyârî) sahibinin Allah olduğunu söylemek bu görüşlerini geçersiz kılacaktır. Bu yüzden Kâdî'ya göre eğer bu iki hareket türü arasında bir ayırım gerçekleşecekse bu, iki hareketten birinin, yani irâdî olanın hudûs cihetiyle insana izafe edilmesi suretiyle, mümkün olur. Böylece o, iki hareketin de Allah'a ait olması hâlinde kesb olma noktasında birinin diğerinden evlâ olduğunu söylemenin mümkün olmayacağını kabul eder ve bu hâdis kudret anlayışını reddeder.²⁶⁹

Bu noktada, kesb meselesinin, büyük oranda kudret anlayışı üzerinden tartışıldığının altını çizmek gerekir. Bu nedenle buradan itibaren kesb meselesi daha çok kudretin makdûruna tesiri olup olmadığı, bir kudretin iki makdûra taalluk edip etmeyeceği, istitaatın fiilden önce mi yoksa sonra mı olduğu gibi kudret konusuyla kesişen hususlar üzerinden ele alınacaktır. Bununla birlikte bir fiilin meydana gelişinde geçirdiği süreçler itibariyle irâdenin kudreti öncelediği hususu ma'lûmdur. Bu sebeple öncelikle Kâdî ve Ensârî arasında irâde hususundaki tartışmalara değinmek gerekmektedir.

²⁶⁸ Ensârî, *el-Ğunye*, II/840.

²⁶⁹ Kâdî, *Şerh*, II/112.

Bununla birlikte irâde üzerindeki tartışmalara geçmeden önce bir hususa işaret etmek gerekmektedir. Fiiller meydana gelirken, yukarıda da ifâde edildiği gibi irâde ile kudret arasında, birbirine dayanma açısından bir sıra düzeni söz konusudur. Bu düzen içerisinde irâdeyi de önceleyen bir şey vardır. O da ilimdir. Bu durumda, fiil bir kudret ile gerçekleşmeden önce fiilin gerçekleşeceği yönü tayin ve tahsis eden bir irâde vardır. İrâde ile seçilip kudret ile meydana getirilecek fiile dair de, tüm bu süreçlerin dayanağını teşkil eden ilim vardır. Bu süreç hem Allah'ın hem de insanın fiilleri hakkında geçerlidir. Bu çalışmanın amacı olan insanın fiilleri söz konusu olduğunda, Allah Te'âlâ'nın ilminin insanın fiilleri ile ilişkisi, üzerinde düşünülmesi gereken bir husus olarak ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte kelâm literatüründe, Allah Te'âlâ'nın ilminin tealluku, kulların fiilleri özelinde değil, âlem ile ilişkisi açısından daha genel bir çerçevede alınmıştır. Nitekim bu nedenle ilâhî ilim üzerindeki tartışmalar daha çok; ilmin tarifi, ilâhî sıfat anlayışı çerçevesinde Allah'ın zâtına zaid ezeli bir ilim sıfatının olup olmadığı ve Allah'ın ezelde âlim oluşunun âleme tealluku çerçevesinde ma'dûmun şey olup olmadığı gibi meseleler üzerinden olmuştur.

Bu hususta Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet ekollerinin genel kanaatleri arasında bir tartışma olmadığı, hem Mu'tezile'nin hem Ehl-i Sünnet kelimcilerinin, -hakikatinde ayrılmakla birlikte- Allah Te'âlâ'yı ezelde âlim kabul ettiği ve bunun insanın fiillerine teallukunu mümkün gördüğü söylenebilir.²⁷⁰ Zira bir fiilin meydana gelmesinde kudret en aktif unsur olduğu gibi ilim de en pasif unsurdur.²⁷¹ Buna bağlı olarak kudret sadece

²⁷⁰ Allah'ın ezelde âlim oluşunun, kulların fiillerine tealluku daha çok kazâ-kader meselesi çerçevesinde tartışılmıştır. Kâdî ve Ensârî üzerinden Mu'tezile ile Eş'arîler arasındaki kazâ-kader anlayış farklılığı bölümün sonunda ele alınacaktır.

²⁷¹ Bu nedenle Allah Te'âlâ'nın takdiri, onun ilmine tabi iken, ilmi de ma'lûma tabidir. Tabi olmanın tabiatı ise tabi olduğu şeye ne zorunlu kılma ne de engelleme yoluyla etki etmemesidir. Bkz.

mümkünlere tealluk edebilirken, ilim hem mümkünlere hem zorunlulara hem imkânsızlara tealluk eder niteliktedir.²⁷² Bu çalışmanın konusunun kesb olması nedeniyle Kādî ile Ensârî arasında ilim üzerindeki tartışmalara değinilmeyecektir.

3. İrâde Üzerindeki Tartışmalar

3.1. İnsan İrâdesi

Kādî Abdülcebbar, her insanın kendisine yöneldiği zaman kendisinin bir şeyleri irâde ettiğini fark edeceği kabulünden hareketle bir hâl olarak nitelediği irâdeyi “zâtın mürîd olmasını gerektiren her ne ise o”²⁷³ şeklinde tanımlar ve bu durumu tıpkı ilim ve kudret gibi bir bünyede sabit olan bir mânâ olarak kabul eder. Ensârî ise irâdeyi Bakıllânî’den naklen “murâdın tercih edilmesi (îsâr)”, “mümkün olanın seçilmesi (ihtiyâr)”, “yenilenen dileme (meşîet-i müteceddide)” olarak tanımlar.²⁷⁴

İnsanın fiillerinin, onun yönelimine ve yönlendirici nedenlerine göre meydana geldiğini²⁷⁵ söyleyen Kādî’ya göre insanın kendisine baktığında içinde hissedeceği bilgiler en açık bilgilerdir.²⁷⁶ Bu anlamda onun irâdeyi “zâtın mürîd olmasını gerektiren her ne ise o” şeklinde tanımlamasının da, kişinin, kendisine baktığında kendisini mürîd

Şemseddin Ahmed b. Süleyman (İbn Kemâl Paşa), *Fi'l-Cebr ve'l-kader*, s. 160 (*Resâilü İbn Kemâl*, nşr. Ahmed Cevdet, İstanbul: Matbaa-i İkdâm h. 1316, c. I içinde)

²⁷² Bu nedenle kelâmcılar arasında en çok ayrışma kudret anlayışı üzerinde olurken, en az ayrışma ilim üzerinde olmuştur.

²⁷³ Kādî, *Şerh*, II/211. Bununla birlikte Kādî, irâdenin insanın kendinde hissettiği bir hâl olması nedeniyle daha açık bir şekilde tanımlanamayacağını, bu nedenle yaptığı tanımın “tanımın tanımlanandan daha açık olması” şeklindeki ilkeye nispetle eleştirilebileceğini söyler. Bkz. Kādî, *Şerh*, II/213.

²⁷⁴ Ensârî, *el-Ğunye*, I/561.

²⁷⁵ Kādî, *Şerh*, II/70; Kādî, *el-Mecmû‘*, I/360-1. Yunus Cengiz, *Mu‘tezile’de Eylem Teorisi*, s. 288.

²⁷⁶ Kādî, *Şerh*, II/211.

olarak bulacağı kabulüyle alâkalı olduğu söylenebilir. Bu tanımıyla Kādî, irâdeyi bir tür hâl (mürîd/isteyen olma hâli) olarak tanımlamaktadır. Öte yandan Kādî irâdeyi bir tür fiil olarak görür.²⁷⁷ İnsanın fiillerinin kendisi tarafından meydana getirildiğini kabul ettiği göz önünde bulundurulduğunda Kādî'nın insan irâdesinin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmeyeceği açıktır.

Ensârî'ye gelindiğinde ise, irâde hakkında “yenilenen dileme” şeklinde zikrettiği tanım, onun irâdeyi nasıl anlamlandırıldığını görmek açısından önemlidir. Irâdenin yenilenmesi demek, onun, tıpkı insanın zâtı ve fiilleri gibi irâdesinin de sürekli her an yaratılması demektir. Çünkü ona göre hiçbir şey Allah'ın yaratmasının dışında kalmaz.

Ensârî, insan irâdesinin, Allah Te‘âlâ tarafından yaratılan zorunlu bir yönlendirici nedene (devâ‘î) dayandığını kabul eder.²⁷⁸ Bu anlamda Ensârî'ye göre insan irâdesi Allah Te‘âlâ tarafından yaratılmıştır. İnsan irâdesini bir araz olarak kabul etmesi nedeniyle kalıcı olmasını imkânsız görmüştür.²⁷⁹ Bu ise başlı başına var olması imkânsızlığının bir ifâdesidir. Buna bağlı olarak, insan irâdesinin her an yaratıldığını ve her bir murâda farklı bir irâdenin tealluk ettiğini savunmuştur.

Irâdeyi tıpkı Ensârî gibi Kādî'ya göre de irâde bir arazdır.²⁸⁰ Bununla birlikte Kādî'nın irâdeyi bir araz olarak kabul etmesi, Ensârî'nin araz kabulüyle aynı sonucu vermeyecektir. Çünkü ona göre irâde de tıpkı kudret gibi bâkî arazlar

²⁷⁷ Kādî, *el-Muğnî*, VI-I/4.

²⁷⁸ Ensârî, *el-Ğunye*, II/907.

²⁷⁹ Ensârî, *el-Ğunye*, I/575.

²⁸⁰ Kādî, *Şerh*, II/213.

kategorisindedir.²⁸¹ Dolayısıyla, ileride daha ayrıntılı olarak açıklanacağı üzere, insan irâdesi de bu noktada tıpkı insan kudreti gibi, Allah tarafından yaratılmayan, tıpkı bir alet gibi insanda fiil öncesinde bulunan bir niteliktedir.²⁸²

Kādî ve Ensârî açısından irâdenin neyi ifâde ettiğini, irâdenin karşısında yer alan bir kavram olan “kerâhet”ten ne anladıkları üzerinden daha iyi anlamak mümkündür. Ensârî’ye göre kerâhet –tıpkı Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî’de olduğu gibi-²⁸³ irâdenin zıttıdır. Başka bir ifâdeyle, bir şeyi irâde etmek onun zıttı olan şeye dair kerâhet ifâde eder. Bu tıpkı bir şeyi emretmenin, o şeyin zıttını nehyetmek mânasına gelmesi gibidir. Buna göre söz gelimi bir kişiye oturmayı emrettiğimizde, bu, oturmanın zıtlarına ilişkin “kerâhet”i beraberinde getirir.²⁸⁴ Kādî ise kerâheti tıpkı irâde gibi ayrı bir mâna olarak görür. Ona göre bir şeyi irâde etmek onun zıttına ilişkin bir kerâhet ifâde etmez. Ensârî gibi bir şeyi irâde etmenin onun zıtlarına ilişkin kerâhet ifâde ettiği yönündeki düşünceler Kādî açısından problemlidir. Çünkü ona göre böyle olması hâlinde, söz gelimi bizden birisi başka birisinden bir kapıdan çıkmasını istediğinde (irâde), bu, onun diğer kapılardan çıkmasını ya da evde oturmasını istemediği (kerâhet) anlamına gelmez.

²⁸¹ Kādî, irâdenin bâkî arazlardan olduğunu doğrudan söylemese de, o, irâdenin ispatının tıpkı arazların ispatında söz konusu edildiği gibi “oluşların (ekvân)” isbatı gibi olduğunu söyler. Kādî, *Şerh*, II/213. Mu‘tezilî anlayışta ise “oluşlar” bâkî arazlar kategorisindedir. Bkz. İbn Metteveyh, *et-Tezkira*, I/5. Dolayısıyla onun irâdeyi bâkî arazlardan kabul ettiği söylenebilir.

²⁸² Kādî Abdülcebâr’da irâde; salt irâde hâli, ‘azm, kasd ve ihtiyâr olmak üzere dört farklı şekilde ifâdesini bulmuştur. Kādî’ya göre buradaki ilk ikisi fiil anından önce, diğer ikisi ise fiil ile birlikte bulunur. Bkz. Yunus Cengiz, *Mu‘tezile’de Eylem Teorisi*, s. 297-306. Burada kastettiğimiz salt irâde hâlidir.

²⁸³ Eş‘arî şöyle der: “Bu şöyledir: Birisi bir şeyin olmasını isterse (erâde), onu kaybetmeyi istemiyor (kerihe) demektir. Kaybetmek istiyor (erâde) ise de onun olmasını istemiyor (kerihe) demektir. Bir şeyin olmasını istemek, aynı şeyi kaybetmeyi istememektir. Nitekim bir şeyi emretmek, onun zıttını nehyetmek demektir. Zıttını nehyetmek de o şeyi emretmek demektir.” Bkz. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 71.

²⁸⁴ Ensârî, *el-Ğunye*, I/568.

Bu durumda tek bir mâna, bir şeyin sayılamayacak kadar zıttına tealluk etmiş olur.²⁸⁵ Ayrıca Kādî'ya göre, bir şeyin irâde edilmesi onun zıttına ilişkin bir kerâhetir sözünün kabul edilmesi hâlinde, “bir şeyin bilinmesi (ilim) onun zıttının bilinmemesi (cehl) demektir ve bir şeye güç yetirilmesi (kâdir) onun zıttına güç yetirememektir (‘âciz)” demenin de mümkün olması gerekir. Kādî'ya göre bu ikisi bâtil olduğu²⁸⁶ için, kerâhetin, irâdenin zıttını ifâde etmesi de bâtil olur.²⁸⁷

3.2.İlâhî İrâde

Bir Eş‘arî kelâmcı olarak Ensârî'nin ilâhî irâde anlayışları ele alınmıştı. Buna göre Ensârî ilâhî irâdeyi kadîm, bir Mu‘tezilî olarak Kādî'nın ise hâdis kabul etmektedir. Yine Ensârî'ye göre ezeli olan ilâhî irâde ezeli zât ile kâim iken, Kādî'ya göre söz konusu hâdis irâde ezeli zât ile kâim olmayıp mahalsiz bir şekilde bulunmaktadır.

İrâdenin kerâhet ile olan ilişkisine gelindiğinde Kādî, insân irâdesiyle ilişkili olarak irâdeye atfettiği hükümleri benzerini kerâhete de atfederken Ensârî bunun ilâhî irâdeye nispeti noktasında problem teşkil edecek olması açısından çekimserdir. Ensârî'ye göre kerâhet dediğimiz şey gerçekte nüfûr ifâde eder. Bir şeyi irâde etmeyen

²⁸⁵ Kādî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), VI-II/42.

²⁸⁶ Kādî'nın ilim-cehl hakkında yaptığı eleştirinin Eş‘arî düşüncede karşılığı varsa da, kudret ile aczi de bu çerçevede değerlendirmesi sadece kendi düşünce sistemi açısından mümkündür. Çünkü Eş‘arî düşünceye göre bir şeye ilişkin kudret sadece o şey hakkında sabittir, onun zıttı ya da ona mugayir olan başka bir şeye ilişkin kudret o şeye ilişkin kudretten başkadır. Dolayısıyla Eş‘arîlere göre her ne kadar bir şeyi bilmek onun zıttını bilmemeyi gerektirmiyorsa da bir şeye kâdir olmak, onun zıttına kâdir olmamayı gerektirmektedir. Bu hususlar “Kudret Üzerindeki Tartışmalar” başlığı altında daha detaylı tartışılacaktır.

²⁸⁷ Kādî, *el-Muğnî*, VI-II/43.

(kerâhet) ondan uzaklaşmış (nüfûr) demektir. Bu nedenle Ensârî kerâhet ifâdesini Allah hakkında kullanmanın doğru olmayacağından yanadır.²⁸⁸ Kādî ise irâde hakkında ifâde ettiği şeylerin aynıyla kerâhet için de geçerli olduğunu söyler. Bu nedenle ona göre kerâheti Allah hakkında kullanmak mümkündür. Bunun delili, Allah'ın tıpkı irâde hakkında "Allah sizin için kolaylık istiyor (yurîdu), güçlük çekmenizi istemiyor (la yurîdu)."²⁸⁹ demesi gibi, kerâhet ile alâkalı olarak da "Allah da onların sefere çıkmalarını istemedi (kerihe), onları geri koydu"²⁹⁰ ve "Bütün bunların kötülüğü, Rabbinin katında istenmeyen şeyler (mekrûhâ) olmasıdır"²⁹¹ ifâdelerini kullanmasıdır. Öte yandan Ensârî, istememeyi (kerâhet) uzaklaşmak istemek (nefret) ile özdeş kabul ederken Kādî böyle düşünmez. Zira ona göre "kerâhet", "nefret"e dayanan bir şey değildir. Bunun delili ise bizden birinin uzaklaşmak istemediği (nefret) bir şeyi istememesidir (kerâhet). Zina etmek ve şarap içmek buna örnektir. Aynı şekilde bizden birinin kerâhet hissetmediği bir şeyden uzaklaşmak istemesi de bu kabildendir. Hoşa gitmeyen ilaç buna örnektir.²⁹² Fakat Ensârî, Allah'a "kerâhet"in mutlak surette atfedilemeyeceğini söyler. Ona göre bu meyanda söz konusu olacak naslar müteşabih kabildendir, tevil edilmesi gerekmektedir. Bu nedenle Ensârî yukarıda Kādî'nın Allah'a "kerâhet" nispet edilebileceğine dair zikrettiği "Bütün bunların kötülüğü, Rabbinin katında istenmeyen şeyler (mekrûhâ) olmasıdır" âyetindeki مَكْرُوهًا ifâdesini "nehyedilmiş ve yerilmiş olan (mezmûmen ve menhiyyen anhu) şeklinde karşılar.²⁹³ Bu

²⁸⁸ Ensârî, *el-Ğunye*, I/566.

²⁸⁹ el-Bakara 2/185.

²⁹⁰ et-Tevbe 9/46.

²⁹¹ "كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا", el-İsrâ 17/38.

²⁹² Kādî, *Şerh*, II/215.

²⁹³ Ensârî, *el-Ğunye*, II/974.

şekilde Ensârî, “kerâhet”i Allah hakkında söz konusu olduğunda “yerilmiş ve yasaklanmış” mânasına alır. Görüldüğü kadarıyla o, söz konusu iki tabiri, özne üzerinde olumsuz etkide bulunmayı ima eden bir tür ‘acziyet ve zafiyet ifâdeleri olarak gördüğü için Allah’a atfetmekte çekimser davranmakta ve Allah’ı bunlardan tenzih etme yoluna gitmektedir.

Kādî ile Ensârî’nin irâdenin zıtlara taalluku hususunda ayrıştıkları görülür. Ensârî’ye göre iki zıt şeyin irâde edilmesi imkânsızdır. Ensârî bunu ifâde etmek için, Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî’den şu sözü nakleder: “İki zıttı ilişen iki irâde, tıpkı konularının çelişik olduğu gibi çelişiktir.” Ensârî’ye göre iki zıt şeye taalluk eden iki irâdenin çelişikliği tıpkı hareket ile sükûnun çelişikliği gibidir. Bunlar çelişik olduğu gibi hareket ve sükûnun aynı anda irâde edilmesi de çelişiktir.²⁹⁴ Buna karşın Kādî iki zıt şeyin iki hatta bir mürîd tarafından aynı anda irâde edilmesini mümkün görür. Fakat burada önemli bir ayrıntı, Kādî’nin bunu, aradaki söz konusu zıtlığın ortadan kalkması şartına bağlamasıdır. Bu şekilde Kādî, konuyu imkân düzleminde tartışmış olmaktadır. “Çünkü bir şeyi irâde etmek, onun hudûsünün mümkün olmasına tâbidir. Hudûsün imkânı ise, iki zıddın her biri için sabittir.”²⁹⁵

Ensârî’nin bu düşüncesinin temelinde yatan şey, öncelikle kul irâdesinin “muhdes” olduğu kabulüdür. Bu kabul şöyle bir ilişki zincirini doğurmaktadır:

-Muhdes olan irâde arazdır.

-Arazlar ise kalıcı (bâkî) değildir.

²⁹⁴ Ensârî, *el-Ğunye*, I/567.

²⁹⁵ Kādî, *Şerh*, II/228.

-Kalıcı olmayan şeyler sürekli Allah Te‘âlâ tarafından yaratılır.

-Muhdes olan insan irâdesi sürekli Allah Te‘âlâ tarafından yaratılır.

Muhdes olan, dolayısıyla Allah Te‘âlâ tarafından sürekli yaratılan insan irâdesi bu nedenle Eş‘arî düşünce açısından zıt şeylere tealluk etmemektedir. Zira bir irâde bir murâda iliştiğinde, araz olduğu için ilişme anından sonra yok olacaktır. Bu nedenle aynı irâdenin, iliştiği murâd dışında başka bir murâda tealluk etmesi mümkün olmamaktadır. Kādî’ya göre ise irâde tıpkı kudret gibi insana verilmiş bir türü yeti mesabesindedir. Bir şeye iliştiği gibi, onun zıttı olan var olması mümkün başka şeylere de ilişebilir.

3.2.1. İrâdenin Muhabbet, Rızâ ve Emir Kavramlarıyla İlişkisi

Ensârî’ye göre bir şeyi irâde etmek ile ona ilişkin muhabbet ve rızâ ayrı şeyler²⁹⁶ iken Kādî’ya göre bir şeyi irâde etmek aynı zamanda onu sevmeyi ve râzı olmayı da ifâde eder. Kādî’ya göre bu, tıpkı saht, buğz ve gazap durumlarının kerâheti ifâde etmesi gibidir.²⁹⁷ Bu nedenle ona göre birinin “sevdim”, “râzı oldum” demesiyle “irâde ettim” demesi arasında bir fark bulunmamaktadır.²⁹⁸ Başka bir ifâdeyle Ensârî’ye göre Allah, sevdiği, rızâ gösterdiği şeyleri irâde etmiştir; fakat her irâde ettiği şeyi sevmiş ve rızâ göstermiş değildir. Kādî ise sevmek ve rızâ göstermek ile irâde arasında bir ayniyet öngörmektedir. Kādî bu anlayışının bir sonucu olarak Allah’ın irâdesinin mutlak olmadığını söyler. Zira bu düşünüldüğünde, Allah Te‘âlâ’nın, kötülükleri sevmesi ve râzı olması gerekecektir. Oysa bu, Mu‘tezile’nin adalet prensibiyle çelişecektir. Kādî’nın ilâhî irâde ile masiyetler arasında gördüğü ilişkinin buraya dayandığını

²⁹⁶ Ensârî, *el-Ğunye*, I/565.

²⁹⁷ Kādî, *el-Muğnî*, VI-II/6.

²⁹⁸ Kādî, *Şerh*, II/260.

söylemek mümkündür. Dolayısıyla Kādî'ya göre, Allah'ın irâdesi, muhabbet ve rızâ ile ayniyet içerir. Masiyetler yerilmiştir. Buna bağlı olarak Allah'ın bunları sevmesi düşünülemeyeceği için, irâde etmesi de düşünülemez. Ensârî açısından bakıldığında ise irâde ile muhabbet ve rızâ ayrı şeylerdir. Bu nedenle sevmediği ve râzı olmadığı şeyler de Allah'ın irâdesinin dışında kalmaz. Ensârî'nin bu düşüncesinin, onun mutlak ilâhî irâde anlayışından ileri geldiği düşünülebilir.

Ensârî ile Kādî'nın örtüşmediği bir diğer husus ise emir-irâde ilişkisidir. Kādî'ya göre emir mutlaka irâdeyle birlikte olmak durumundadır: “Emir ancak irâde ile emir olur.”²⁹⁹ Bu durum Allah ile kul arasında söz konusu olunca, ona göre kulun emrolunduğu şeyler mutlaka Allah tarafından irâde edilmiştir. Kādî'nın muhabbet ve rızâyı irâdenin içerisinde mündemiç kabul ettiği zikredilmişti. Bu nedenle ona göre Allah'ın emrettiği şeylerden râzı olmaması ve onları sevmemesi de düşünülemez. Dolayısıyla “Allah neyi emrettiyse onu teşvik etmiş ve yapana sevap vadetmiş, neyi de nehyettiye ondan sakındırmış ve yapana cezalandırma vadetmiştir.”³⁰⁰ Ensârî, Kādî'yla aynı düşünmez. Ona göre emir ile irâde mutlak surette bir arada olmak zorunda değildir. Emredilen bir şey irâde edilmeyebilir.³⁰¹ Elbette Ensârî bunu söylerken Mu'tezilî düşüncenin zikredilen kabulünü eleştirmekte ve emir ile irâde arasında bu tür bir gereklilik ilişkisi kurulamayacağına dikkat çekmektedir. Yoksa Ensârî açısından Allah emrettiğinin de emretmediğinin de irâde edicisidir. Ensârî, bu konuda Kādî gibi düşünenleri eleştirirken şöyle bir örnek verir:

²⁹⁹ Kādî, *Şerh*, II/216.

³⁰⁰ Kādî, *Şerh*, II/251-3.

³⁰¹ Ensârî, *el-Ğunye*, II/976.

Bir adam bir köle edinse. Ülkenin hükümdarı bu adamı, köle toplayarak ülkede rahatsızlık çıkarmaya çalışmakla itham etse. Aynı zamanda bu adam kölelerini dövüyor olsa. Sonra bu durum hükümdara iletilse ve hükümdar o adamı yanına getirtse. Adam özür dilese ve [yaptığını gerekçelendirmek adına] ‘Bunlar bana hiçbir şeyde itaat etmiyor, sözlerime aldırış etmiyorlar.’ dese. Hükümdar, bu adamın söylediğine inanmasa. Bu durumda o adam hükümdarın yanındayken kölelerine emirde bulunur ve onlara “Şöyle şöyle yapın!” der. Hâl böyleyken, o adamın, kölelerinin, sözüne itaat etmelerini irâde etmeyeceğinden kuşku duymayız.³⁰²

Ensârî bu örnek ile aslında Kādî’nin dediği gibi her emredilen şeyin irâdeyi gerektirmediğini izaha çalışır. Bu nedenle onun bu örnekle karşı çıktığı şey, muhabbet ve rızâyı içeren bir irâdedir. Yukarıda da zikredildiği gibi Ensârî’nin bu örneği vermekteki amacı emir ile irâde arasında Kādî’nin öngördüğü şekilde bir bağın “zorunlu olmadığını” ifâde etmektir. Onun açısından emir irâdeyi içermek zorunda değildir. O sadece bu iki kavram arasında bir tür şart-meşrut ilişkisi öngörmeyi kabul etmemektedir.³⁰³

Ensârî’nin bu çerçevede vereceği bir diğer örnek Hz. İbrâhim’in oğlunu boğazlaması olayıdır. Sâffât suresinin ilgili âyetlerinde³⁰⁴ Hz. İbrâhim oğluna rüyasında

³⁰² Ensârî, *el-Ğunye*, II/977.

³⁰³ “Biz, açıkladığımız hususta irâdenin bazen veya çoğunlukla emre iliştiğini inkâr etmiyoruz. Sadece irâdenin emir için olmazsa olmaz bir şart konumunda olmasına itiraz ediyoruz.” Bkz. Ensârî, *el-Ğunye*, II/982. Çünkü bu Ensârî açısından, Allah hakkında bir tür icbar ifâdesi olmaktadır. Sanki, Allah için, onun irâde etmediği şeyleri emretmeme gibi bir sınır çizilmektedir. Oysa Ensârî, Allah’ın irâde etmediği şeyleri de emredebileceğini savunmaktadır.

³⁰⁴ Söz konusu âyetler şöyledir: “Çocuk, babasıyla beraber iş güç tutacak yaşa gelince babası ona, ‘Yavrucuğum’ dedi, ‘Rüyamda seni kurban ettiğimi gördüm; düşün bakalım sen bu işe ne diyeceksin?’ Dedi ki: ‘Babacığım! Sana buyurulanı yap; inşallah beni sabredenlerden biri olarak bulacaksın. Her ikisi de (ilâhî buyruğa) teslim olunca ve babası onu yüzüstü yatırınca, ‘Ey İbrâhim!’ diye ona seslendik; ‘Tamam, rüyanı gerçekleştirmiş oldun.’ İşte iyileri biz böyle ödüllendiririz. Bu,

kendisini boğazlarken gördüğünü söyler, oğlu da babasından, emrolunduğu şeyi yapmasını ister. Fakat “bu apaçık bir imtihan” olduğu için, Allah’ın takdiriyle, Hz. İbrâhim’in oğlunu boğazlaması gerçekleşmez. Bu âyette Allah’ın Hz. İbrâhim’e oğlunu boğazlamasını emretmesiyle birlikte bunun Allah’ın takdirinden dolayı gerçekleşmemesi durumunu Ensârî irâde-emir arasında bahsi geçen şekilde bir ilişki öngörülemeyeceğine delil olarak zikreder.³⁰⁵ Kādî, açısından bakıldığında Ensârî’nin bu görüşü, temel bir Eş’arî prensip olan Allah’ın irâde etmediği şeyin var olamayacağı ya da var olmuş her şeyi Allah’ın irâde etmiş olduğu şeklindeki kabulün bir sonucu olduğu olduğu görülür. Kādî’ya göre bu tür bir yorum nassın zahiri ile mezhepsel görüşü birbirine katmaktan ibarettir. Söz konusu rüyayı zahirî mânasıyla değerlendirdiğimizde rüyada görülenin doğrudan bir şekilde emir ifâde ettiğinin anlaşılamadığını söyleyen Kādî’ya göre durumu böyle olan biri rüyada gördüğü şeyin bir emir olduğuna kesin kanaat getirebilme için bir işarete ihtiyaç duyar.³⁰⁶ Ensârî, bu tür bir görüşü, peygamberler hakkında büyük bir ayıp ve ümmete getirdikleri şeyler ile tebliğ ettikleri şer’î hükümler hakkında sû-i zan etmek olarak niteler ve şu soruyu sorar: Bir peygamberin, Allah’ın açık emri olmaksızın temiz ve masum bir çocuğu boğazlamaya kalkışması bulunduğu makamla nasıl bağdaşır?³⁰⁷ Dolayısıyla Ensârî açısından, Hz. İbrâhim’in rüyasının emir ifâde ettiğinde bir şüphe yoktur. Yoksa bir emir olmaksızın, bir peygamber oğlunu boğazlamış olacaktır. Bu ise peygamberlik vasıflarıyla çelişen bir şeydir. Kādî, söz konusu nasların zahirî mânasıyla ele alındığında bu mânayı vereceğinden yanadır. Bu nedenle o ilgili nasların bu şekilde anlaşılmasını mümkün

kesinlikle apaçık bir imtihandı. Biz, (oğlunun canına) bedel olarak ona iri bir kurbanlık verdik.” es-Sâffât, 37/102-107.

³⁰⁵ Ensârî, *el-Ğunye*, II/979-80.

³⁰⁶ Kādî, *Müteşâbihü'l-Kur’ân*, II/587-8.

³⁰⁷ Ensârî, *el-Ğunye*, II/980.

görmemektedir. Buna bağlı olarak buradaki mâna Kādî açısından şöyle olmalıdır: Allah'ın burada zikrettiği “boğazlama (zebh)” kelimesi ile “irâde ettiği” şey boğazlanacak olan şeyin yan yatırılması, bıçağın ele alınması gibi boğazlamaya başlangıç teşkil eden şeyler (belirtiler) dir; çünkü bunu yapan kişi “boğazlayıcı” olurken bu vasıflarla nitelenir. Nitekim bir ölüm belirtisi olan korkutucu bir hastalık için de “Bu bir ölüm!” denilir.³⁰⁸ Ensârî bu durumda Hz. İbrâhim için iki ihtimal söz konusu olduğunu söyler: Hz. İbrâhim emredildiği şeyin bu olduğunu ya biliyordu ya da bilmiyordu. Bilmiyordu demek, peygamberlerin getirdikleri şeyler, tebliğ ettikleri şer'î hükümler hakkında sû-i zan etmek olur. Şu hâlde biliyor olmalıdır. Hz. İbrâhim eğer bunu biliyorsa bu imtihandan başka bir şey olamaz. Nitekim Allah Te'âlâ: “Bu kesinlikle apaçık bir imtihandı” demiş, ardından da “Biz, (oğlunun canına) bedel olarak ona iri bir kurbanlık verdik” âyeti gelmiştir. Ensârî'ye göre, eğer kastedilen şey “boğazlamak” olmasaydı büyük bir kurbanlık vermenin bir mânası olmazdı.³⁰⁹ İlgili âyetler çerçevesinde dönen bu tartışmalar Kādî ve Ensârî'nin emir ve irâde arasındaki ilişkiye yaklaşımları ortaya koymakta yeterli görünmektedir: Netice itibariyle Kādî'ya göre irâde emrin bir şartı iken, Ensârî açısından böyle bir şart “olmak zorunda” değildir.

3.2.2. İlâhî İrâdenin Mutlaklığı/Sınırlılığı

Ensârî, Allah'ın irâdesini mutlak kabul eder. Ona göre Allah'ın irâdesinin taalluk etmediği hiç bir şey düşünülemez. Allah'ın irâdesinin işlerliği kemal işareti olup, bazı şeyleri irâdesinin haricinde tutmak ise O'na ‘acz ve noksanlık nispet etmek anlamına

³⁰⁸ Kādî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, II/588..

³⁰⁹ Ensârî, *el-Gunye*, II/980.

gelecektir.³¹⁰ Bu meyanda Ensârî bir kral ile hükmettiği krallık arasındaki ilişkiyi bir benzetme olarak zikreder: Bir krallıkta tebaa kralın istemediği ve karşı çıkacağı şeyleri yapabiliyor ve kral da istediği şeyi istediği şekilde gerçekleştiremiyorsa, bu durum o kralın ya zayıflığına ya da gaflet ve şaşkınlığına delalet eder. Hatta krallığında kendisinin dışında birilerinin hükmünün söz konusu olması, kralın krallığa değil krallığın krala hâkim olduğu anlamına gelir.³¹¹ Ensârî bu örnekle, Allah'ın irâdesinin mutlak kabul edilmemesi hâlinde, Allah hakkında da böyle bir şeyin söz konusu olacağına işaret eder. Buna göre, Allah'ın irâdesini sınırlamak, Allah Te'âlâ'yı sınırlandırmak olacaktır. Oysa bu, uluhiyet vasıflarına aykırıdır.

Kādî bu tür bir iddiayı öncelikle fâ'il-i muhtâr ile irâdesi arasındaki ilişki bağlamında tahlil eder. Ona göre Allah'ın irâde ettiği bir şey ya kendi fiili ya da başkasının fiili olacaktır. Kendi fiili olur da irâde ettiği şey meydana gelmezse, bu durum O'nun 'acine delalet edecektir. Çünkü bir kâdirin, yönlendirici nedenleri (devâ'î) ile bir fiil gerçekleştirmesi kâdir olmanın gereğidir. Eğer irâde ettiği fiil başkasına ait olursa bu da ya ikrâh (zorlama) ve haml (yükleme) ya da ihtiyâr (seçenek sunma) yollarıyla söz konusu olur. Allah Te'âlâ, ikrâh yoluyla irâde eder de murâdı gerçekleşmezse bu, Allah'ın ikrâh ve hamli gerçekleştirecek sebebi meydana getirmekten 'âciz olduğu anlamına gelir. İhtiyar yoluyla irâde ederse –ki bu durumda Allah hakkında o murâdın faydası ve zararı söz konusu³¹² olmaz- ve gerçekleşmezse, bu, Allah hakkında bir 'aciz ve noksanlığa neden olmayacaktır. Çünkü 'aczin kaynağı,

³¹⁰ Ensârî, *el-Ğunye*, II/971.

³¹¹ Bkz. Ensârî, *el-Ğunye*, II/971.

³¹² Kādî, Allah Te'âlâ hakkında bir muradın fayda ya da zararını söz konusu ederken, Allah Te'âlâ'nın bir eksiliğini gidermesi anlamında fayda ya da O'nda bir eksikliğe yol açması anlamında bir zarar mânasında ele almamaktadır. Burada onun fayda ve zarar ile kast ettiği, irâde ettiği şeyin onun "mucib" irâdesinin gereğince meydana gelip gelmemesidir.

kudretin olmamasıdır. Bir şeyin fâ'il-i muhtârdan meydana gelmemesi onun 'âcizliğine delil değildir. Ardından Kādî, tıpkı Ensârî gibi kral örneğine yer verir. Ona göre aynı şekilde bir kralın, insanlardan birşeyleri irâde edişi ya ikrâh yoluyla ya da ihtiyâr ile olur. Eğer kral ikrâh yoluyla irâdede bulunursa, kralın irâde ettiği şeyin gerçekleşmemesi onun 'acizine ve noksanlığına delalet edecektir. Zira kral, insanları yapmaya zorlayacak olan sebebi meydana getirmede başarılı olamamıştır. Ancak kral, ihtiyâr yoluyla irâdede bulunursa, bu tıpkı onun, mutlu olmaları ve sevap kazanmaları için hâltan Allah'a ibadet ve taatte bulunmalarını istemesi, fakat bunun gerçekleşmemesi gibidir. Bu durum o krala ne fayda ne de zarar getirmediği için onun 'acizine ve zayıflığına delalet etmez.³¹³

Kādî'nın bu görüşlerinde görüldüğü üzere her ne kadar o, Allah'ın irâdesini kendi içinde değerlendirdiğinde emir ile özdeş görüyorsa da insanın fiilleri bu kapsamda değildir. Dolayısıyla, yukarıda da izah edildiği gibi insanın fiillerine nispetle Allah'ın irâdesinin taalluku ihtiyârî niteliktedir. Ensârî açısından bakıldığında Kādî gibi düşünenler bu şekilde Allah'ın irâdesini sınırlandırma yoluna gitmiş gözükmektedir. Fakat Kādî açısından bakıldığında bu, mezhebin temel prensiplerinin bir gereği olarak böyle olmalıdır. Allah'ın irâdesi kulların fiillerine de emir yoluyla taalluk edecek olsa, Kādî'nın irâde ile muhabbet-rızâyı özdeş kabul etmesi ve kullardan sadece iyi fiiller değil kötü fiillerin de sâdır olduğu hususları göz önünde bulundurulduğunda Allah'ın kötü fiilleri de sevmesi ve emretmesi anlamında irâde etmesi gerekecektir. Oysa bu, Kādî özelinde Mu'tezilî düşüncenin en temel prensiplerinden olan "adalet" ilkesiyle

³¹³ Kādî, *Şerh*, II/265-7.

örtüşmemektedir.³¹⁴ Kādî açısından aynı durumun kudret noktasında da geçerli olduğu ilerde görülecektir.

Bu çerçevede Ensârî delil olarak “Allah dilemedikçe yine de inanacak değillerdi”,³¹⁵ “Allah dilemedikçe dileyemezsiniz”³¹⁶ vb. âyetleri zikreder ve bu hususta icmâ bulunduğunu ifâde eder. Ona göre ümmetin bu husustaki icmâsı “Allah neyi dilerse olur, Allah neyi dilemezse olmaz”³¹⁷ tabirinde ifâdesini bulmuştur. Tüm bunlar Ensârî açısından ilâhî irâdenin mutlaklığı hususunda delil teşkil etmektedir. Kādî’ya göre öncelikle bu âyetlerin mânaları, Ensârî’nin anladığı şekilde gerçekten insanların Allah dilemezse iman edemeyecekleri, Allah dilemezse dileyemeyecekleri mânasında değildir. Ona göre Kur’an’da geçen bu tür âyetleri akla muvafık bir şekilde te’vîl etmek gerekmektedir. Bu nedenle bu ve benzeri âyetlerden anlaşılması gereken, Allah’ın dilerse insanları zorlayabileceği ve mecbur bırakabileceği olmalıdır. Binaenaleyh Allah dilerse insanları zorlayabilir ve mecbur bırakabilirdi. Fakat O, insanların amellerini kendi ihtiyaçları ile yerine getirip sevap ve ikabı hak etmeleri için ve böylece de teklîfe hâlel gelmemesi için onlara süre tanımıştır.³¹⁸

Kādî, Ensârî gibi kesb yanlılarının “Allah neyi dilerse olur, Allah neyi dilemezse olmaz” tabirinin ilâhî irâdenin mutlaklığına dair icmâ ifâde ettiği yönündeki delilini iki

³¹⁴ Bu durum, Mu‘tezile’ye göre, Allah’ın kötülükleri yarattığını kabul etmekle sonuçlanacağı için Allah Te‘âlâ açısından, insanın, fiilleri üzerinde söz sahibi olamayacağı ve buna bağlı olarak insanın sorumluluğu izah edilemeyeceği için insan açısından problem teşkil etmektedir.

³¹⁵ “ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله”. el-En‘âm 6/111. Bkz. Ensârî, *el-Ğunye*, II/910, 972.

³¹⁶ “وما تشاءون إلا أن يشاء الله”. el-İnsân 76/30; et-Tekvîr 81/29. Bkz. Ensârî, *el-Ğunye*, II/860, 879, 907.

³¹⁷ “ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن”. Bkz. Ensârî, *el-Ğunye*, II/972.

³¹⁸ Kādî, *Şerh*, II/282; Kādî, *Müteşabihü’-Kur’ân*, I/129-30. Kādî, “Eğer Allah dileseydi sizi tek bir ümmet kıları (ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة) (en-Nahl 16/93) âyetini de benzer doğrultuda anlar. Ona göre Allah dileseydi bunu yapardı, fakat –onun açısından önemli olan da budur- Allah bunu dilememiştir. Bkz. Kādî, *Müteşabihü’-Kur’ân*, I/228-9.

açıdan eleştirir. Birincisi, onun bu söylediğinde icmâ bulunmadığı yönünde iken, ikincisi ise birinci eleştirisine de dayanak teşkil eden bu sözün sadece bu şekilde anlaşılamayacağına dairdir. Kādî şöyle der: “Bu hususta icmâ bulunduğunu iddia etmek mümkün değildir. Çünkü biz buna muhâlifiz.” Bu ifâdenin ilahî irâdenin mutlaklığına hamledilmesini Kādî, “mücbire”nin³¹⁹ yüklediği bir mânadan ibaret olarak değerlendirir. Bu sözleriyle Kādî sanki, ümmetin genel kabulünün kendisinin savunduğunu ve Ensârî’nin anladığı şekildeki bir mânanın ise mücbire “adında” bir gruba ait bir anlama biçimi olduğunu îmâ eder. İkincisi, Kādî’ya göre, Ensârî ve onun gibi düşünenler tarafından bu çerçevede zikredilebilecek âyetleri anlamanın tek yolu bu değildir. Ona göre tıpkı Allah’ın Kitab’ında ve sünnette yapıldığı gibi burada da akla ve şeriata uygun bir şekilde tevil yoluna gidilmesi gerekmektedir. Buna bağlı olarak Kādî’ya göre ümmet bu tabirle Allah’ın hâkimiyetini ve yüceliğini dile getirmeyi hedeflemiştir. Bu nedenle Kādî bu tabiri Allah’ın kendi fiilleri hakkında söz konusu eder ve bunu şöyle dile getirir: “Allah, kendi fiillerinden neyi dilerse olur, kendi fiillerinden neyi dilemezse olmaz.”³²⁰ Bu çerçevede Allah’ın dilemesi sadece kendi fiillerine ilişkindir. Elbette Kādî’nın bu söylediği sadece kendi açısından geçerli olup Ensârî için böyle bir şey söz konusu değildir. Çünkü Ensârî açısından, yaratma noktasında Allah’ın fiilleri-insanın fiilleri şeklinde bir ayrım “hakîkatte” yoktur; her şeyin olduğu gibi insanın fiillerinin de yaratıcısı Allah’tır.

Kādî ayrıca Ensârî’nin verdiği bu örneğe benzer bir örneği kendi anlayış tarzına delil olarak gösterir. Ona göre “Allah’ın istemediği (kerihe) şeylerin tümünden dolayı

³¹⁹ Mu‘tezile karşıtlarının Mu‘tezile’ye Cehmiyye demesi gibi Kādî da bu ifâdeyle husûsî muhatapları olan Eş‘arîleri kasteder.

³²⁰ “ما شاء الله من فعل نفسه كان، وما لم يشأ من فعل نفسه لم يكن”. Kādî, *Şerh*, II/271.

Allah'tan bağışlanma dilerim"³²¹ tabiri de ümmetçe sabittir. Buna göre eğer Allah her şeyin dileyicisi ise bu tabir "Allah'ın irâde ettiği (erâde) şeylerin tümünden dolayı Allah'tan bağışlanma dilerim"³²² şeklinde de aynı mânayı vermelidir. Oysa vakıa bunun aksidir.³²³ Ensârî böyle bir iddia karşısında şöyle der: "Bizim dayandığımız tabir hem avam hem havas arasında çok yaygın bir şekilde bulunmakta iken sizinki ahad yollarla varid olmuştur." Onun açısından bu tabiri Kādî'nın anladığı şekilde anlamak önceki ifâde ile arasında bir çelişki meydana getirecek ve Hz. Peygamber tarafından hata üzerinde birleşmeyeceği bildirilen ümmete hata nispet etmeye neden olacaktır. Bu nedenle Ensârî açısından buradaki "Allah'ın istemediği şeyler (مما كره الله)" ifâdesi "Allah'ın yerdığı ve nehyettiği (مما ذم الله عليه ونهى عنه)" şeklinde anlaşılmalıdır.³²⁴

Allah'ın irâdesinin sınırlı olup olmadığıyla alâkalı olarak buraya kadar zikredilenlerden şöyle bir sonuç daha çıkmaktadır: Özellikle son olarak tartışmasına yer verilen "Allah neyi dilerse olur, neyi dilemezse olmaz" tabirini kabul etmesinden de anlaşıldığına göre Ensârî Allah'ın irâdesi ile yaratması arasında birbirini gerektirme (mülâzemet) ilişkisi öngörmektedir. Ona göre Allah'ın yarattığı herşey mutlaka onun irâdesi dâhilindedir. Var olan herşeyi irâde ettiği gibi, irâde ettiği herşeyin de var olması gerekir. Bu nedenle Allah'ın yaratması, irâdesinin bir sonucu olmaktadır. Kādî'da ise (insanın fiilleri göz önünde bulundurulduğunda) Allah'ın irâdesi ile yaratması arasında bu tür bir zorunlu ilişki yoktur. Allah, yarattığı şeyleri irâde eder, fakat irâde ettiği her şeyi yaratmak zorunda değildir. Söz gelimi, Allah Te'âlâ, âlemdeki oluşları yaratmakta,

³²¹ "أستغفر الله من جميع ما كره الله".

³²² "أستغفر الله من جميع ما أَرَادَ الله".

³²³ Kādî, *Şerh*, II/273.

³²⁴ Ensârî, *el-Ğunye*, II/973.

dolayısıyla irâde etmektedir. Fakat insanın fiilleri söz konusu olduğunda Allah, insanın irâdî olan hiçbir fiilini yaratmamaktadır. Bununla birlikte, insanın hiçbir irâdî fiilini yaratmazken, taat cinsinden fiillerini irâde etmekte, masiyet cinsinden olanları ise irâde etmemektedir.

3.2.3. İlâhî Irâdenin Kıdemi/Hudûsu

Kādî Abdülcebbâr ile Ensârî, Allah'ın irâdesinin zâtıyla gerçekleşmediği noktasında benzeşirler. Her ikisine göre de Allah bir irâde sıfatıyla irâde eder. Bununla birlikte onlar bu irâde sıfatının keyfiyetinde ayrışır. Kādî'ya göre Allah, mahalsiz olarak³²⁵ yarattığı hâdis bir irâde sıfatıyla mürîd³²⁶ iken Ensârî'ye göre Allah'ın mürîd olmakla nitelendiği irâde sıfatı ezelîdir.

Kādî gibi Mu'tezilî âlimlerce savunulan hâdis bir ilâhî irâde anlayışı, Ensârî açısından problemlidir. Ensârî'ye göre O'nun bu irâdeyi de başka bir irâde ile, o irâdeyi de ayrı bir irâde ile irâde etmesi gerekecek ve böylece teselsül meydana gelecektir.³²⁷ Kādî "irâdenin irâdesini mümkün görüyor isek de bunu zorunlu görmüyoruz" diyerek bu tür bir itirâzı karşılayabilir. Ardından o şöyle diyecektir: "Allah Te'âlâ, dilediği şeyi muhdes bir irâde ile irâde eder. Sonra son bulması için bu irâdeyi başka bir irâde ile

³²⁵ Şehristânî bu görüşü ilk defa Ebu'l-Huzeyl'in ortaya koyduğunu zikreder. Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, s. 51. Ensârî, Kādî'nın getirdiği bu kaydı da eleştirir ve bunun imkânsız olduğunu söyler; çünkü ona göre "mahalli arazdan nefyetmek oradaki ayırıcı vasfı nefyetmektir." Bu yüzden onun açısından bu durum, ayırıcı vasfı olmayan bir şeyi, yine ayırıcı vasfı olmayan başka bir şeyden ayırmayı imkânsız kılar. Ensârî, *el-Ğunye*, I/281, 544. Arazlar kendisine mahal olan cevherler ile kâim olurlar ve bu kâim oluş şekillerine nispetle birbirlerinden ayrışır. Bu nedenle Ensârî'nin bu itirâzının, arazın arazla kâim olamayacağı düşüncesiyle ilişkili olduğu da söylenebilir. Fakat Kādî bunu kabul etmeyecektir. Ona göre mahalsiz kâim olan arazlar vardır. Tıpkı fena arazi gibi irâde de bu tür bir arazdır. Kādî, *Şerh*, II/239. Mu'tezile'de mahalsiz kâim olabilen arazlar kategorisi için bkz. İbn Metteveyh, *et-Tezkira*, I/3.

³²⁶ Kādî, *Şerh*, I/210; krş. Ensârî, *el-Ğunye*, I/476.

³²⁷ Ensârî, *el-Ğunye*, I/480.

murâd etmez.” Kādî’ya göre bu, tıpkı Ensârî’nin kesbinin başka bir muhdes irâde tarafından ayrıca kesbedilmesini gerektirmesi gibidir.³²⁸

Diğer taraftan Ensârî, Allah’ın irâdesi meselesinde Kādî gibi düşünenlerin düşünce sistemini kendi iç tutarlılığı açısından sorgular ve Allah’a muhdes bir irâde atfedişi ile alâkalı olarak şöyle bir eleştiri yöneltir: “Allah’ı zâtıyla kâdir kabul ettiğiniz gibi aynı şekilde O, zâtıyla mürittir deseydiniz ya!?”³²⁹ Ensârî’nin yaptığı bu kıyas Kādî’nin kudret anlayışı için de geçerlidir. Bu noktada şöyle bir soru akla gelmektedir: Kādî neden Allah’ın kudretini zâtıyla ilişkilendirirken irâdesini, Allah’ın yarattığı muhdes bir sıfat olarak kabul etmektedir? Kādî Allah’ın irâdesi ile kudretini, karıştırılmaması gereken iki ayrı durum olarak görür. Ona göre makdûrlar bazı kâdirleri kapsarken bazılarının haricinde kalır. Söz gelimi, Zeyd’in makdûru olan bir şeyin Amr’ın makdûru olması mümkün değildir; çünkü böyle olması hâlinde söz konusu fiili onlardan biri var etmek isterken diğeri bunun aksini isteyecek ve bir şey aynı anda hem var hem yok olmuş olacaktır. İrâdede ise durum farklıdır. İrâde edilen şeyler (murâdât) bazı mürîdleri kapsarken başkaları dışarıda kalmamaktadır.³³⁰

Kesb yanllarının düşündüğünün aksine, Kādî’nin sistemsel iç tutarlılığının, onun ilâhî irâdeyi muhdes kabul edişinde yattığı söylenebilir. Zira ona göre irâde zâta dair bir nitelik olmayıp, bir tür fiildir.³³¹ Fiil ise hasen ve kabîh kısımlarına ayrılmaktadır.³³² Allah’ın zâtı ile mürîd olması durumunda iyiyi olduğu gibi kötüyü irâde etmesi de söz konusu olacağı için Allah’ın irâdesi muhdes kabul edilmiştir. Bu şekilde Allah

³²⁸ Kādî, *Şerh*, II/244; Kādî, *Şerh*, I/211.

³²⁹ Ensârî, *el-Ğunye*, I/470.

³³⁰ Kādî, *Şerh*, II/225-227.

³³¹ Kādî, *Muğnî*, VI-I/4.

³³² Kādî, *Şerh*, II/49.

kötülükleri irâde etmeyecektir. Ensârî örneğinde kesb yanlıları Kādî'nın kudret konusunda da geçerli olan bu fikrine katılmaz. Allah'ın herşeyin yaratıcısı olduğu ve kulların fiillerinin de bu kapsamdan çıkmayacağından hareketle insanın fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olduğunu savunan Ensârî bu temel kabulden hareketle –yukarıda da geçtiği üzere- Allah'ın irâdesinin mutlaklığını savunur.³³³ Ona göre Allah'ın irâdesinin taalluk etmediği hiç bir şey düşünülemez. Allah'ın irâdesinin işlerliği kemal işareti olup, bazı şeyleri irâdesinin haricinde tutmak ise O'nun hakkında 'aciz ve noksanlık ispat etmek demek olacaktır. Allah'ın irâdesinin mutlaklığına binaen Ensârî Allah'ın, kulların sadece iyi fiillerini değil onlardan sâdır olan kötülükleri de irâde ettiğine delil getirir.

Ensârî Kādî gibi düşünenlere bu tür eleştiriler getirebildiği gibi Kādî da Ensârî gibi düşünenleri Allah'a kadîm bir irâde ispat etme noktasında eleştirecektir. Kādî'nın muhtelif açılardan yönelttiği bu tenkitleri şu iki ana başlık altında ifâde etmek mümkündür:

1-İlâhî irâdenin ezeli olması öncelikle zât ile ilişkisi açısından problemlili olacaktır. Buna göre Allah'ın irâdesinin ezeli bir sıfat kabul edilmesi, kadîmlerin çokluğu (te'addüd-i kudemâ) problemini doğuracaktır. Çünkü "kıdem" nefsi bir sıfat olduğu için bu vasıfta Allah'a ortak bir şey ispat etmek, temâsülü gerektirecektir. Bu ise Allah hakkında doğru değildir.³³⁴

2- İlâhî irâdeyi ezeli kabul etmek bu irâdenin taalluku noktasında da şu üç temel probleme yol açacaktır:

³³³ Ensârî, *el-Ğunye*, II/970.

³³⁴ Kādî, *Şerh*, II/235.

- a- Allah'ın ezeli bir irâdeyle mürîd oluşu, bu irâdenin taallukunda sınırsızlığı, dolayısıyla zıt şeylere taallukunu gerektirecektir. Bu ise zıt şeylerin aynı anda irâde edilmesini mümkün kılacak, sonuç olarak zıt şeylerin bir arada bulunmasını (ictimâu'z-zıddeyn) gerekecektir.³³⁵
- b- Allah'ın ezeli irâdesi sınırsız olduğu için bu, kötü fiillere taallukunu da mümkün kılacaktır. Bu ise Kādî açısından Allah'a atfedilemeyecek bir şeydir.³³⁶
- c- Irâde-i ilâhiyyeyi ezeli kabul etmek bu irâdenin âleme ezelde taalluk etmesini gerektirecek, bu ise âlemin ezeli olmasıyla sonuçlanacaktır.³³⁷ Çünkü Kādî'ya göre Allah'ın ezeli bir irâde ile mürîd olması, Allah'ın âlemi neden şuan değil de geçmişte yarattığını açıklanamaz kılacaktır.³³⁸ Başka bir ifâdeyle Allah'ın irâdesinin taallukundaki temyiz unsuru ortadan kalkacaktır. Bu ise Kādî için âlemin amaçsız, hikmetsiz yaratılmasına neden olacaktır. Oysa ona göre Allah en iyi (aslah) olanı yaratmaktadır.

Kādî, yukarıda yer verilen eleştirileri hem Allah'ı zâtıyla mürîd kabul eden Neccâriyye hem de Allah'ın ezeli bir irâde ile mürîd olduğunu savunan Eş'arîler hakkında söz konusu eder.³³⁹ Aynı eleştiriler, klasik Eş'arî geleneği sürdüren Ensârî hakkında da geçerli olmaktadır.

3.2.4. Allah'ın Masiyetleri Irâde Etmesi Meselesi

³³⁵ Kādî, *Şerh*, II/227, 233.

³³⁶ Kādî, *Şerh*, II/231.

³³⁷ Kādî, *Şerh*, II/227-9.

³³⁸ Kādî, *Şerh*, II/138.

³³⁹ Kādî, *Şerh*, II/235. Çünkü onun açısından Allah'ın zâtıyla irâde etmesi ile ezeli bir irâdeyle irâde etmesi birbirinden farksızdır. Her iki durumda da Allah Te'âlâ irâde ettiğinin aksini irâde edemez; çünkü murada taalluk eden irâde ezeli bir irâdedir. Bkz. Kādî, *Şerh*, II/127.

İrâde etrafındaki bu tartışmaların sonucu olarak Allah'ın masiyetleri irâde edip etmeyeceği meselesi bu meseledeki iki karşıt taraf arasındaki bir başka ihtilaf noktasını teşkil eder. Kainatta meydana gelen hiçbir şeyin Allah'ın irâdesi olmadan var olamayacağı ve Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğundan hareketle Ensârî kulların sadece iyi değil, kötü fiillerinin de Allah tarafından irâde edildiğini düşünür. Kādî ise Mu'tezilî düşüncenin adalet prensibi nedeniyle kötülükleri irâde etmenin Allah hakkında söz konusu olamayacağı görüşündedir. Hiç şüphesiz Kādî'nin vardığı bu sonuç onun irâdeyi muhabbet ve rızâ ile özdeş olarak görmesinden, başka bir ifâdeyle Allah'ın râzı olmadığı veya sevmediği şeyi irâde etmeyeceği kabulünden kaynaklanmaktadır.

Ensârî'nin Allah'ın masiyetleri irâde ettiğinden yana kanaat getirmesinin en önemli nedeni şüphesiz onun Kādî'ninkinden farklı bir irâde anlayışına sahip olmasıdır. Onun açısından Allah'ın irâdesi -tabiri câizse- eşyanın/ekvânın varlığa gelişinde kontrol ve karar mercii mesabesindedir. Bu nedenle iyi-kötü, sevap-günah her şeye taalluk etmektedir. Kādî ise, Allah, kötülükleri insanlardan nehyettiği için ve Allah'ın nehyettiği, dolayısıyla sevmediği ve râzı olmadığı şeyi emretmesi de kabul edilemeyeceği için masiyetleri irâde etmesini mümkün görmemiştir.

Ensârî, Allah'ın masiyetleri irâde ettiğini söylerken yukarıda da zikredildiği üzere Allah'ın irâdesinin işlerliğinin bir kemal göstergesi olduğuna dayanır. Ona göre irâdenin herşeye taalluku ilahlığın şanındandır. Bu nedenle bazı şeylerin bu irâdenin dışında kalması bir noksanlıktır. Kādî'ya göre ise durum tam aksinedir. Allah'ın herşeyin mürîdi olması, dolayısıyla masiyetlerin de mürîdi olması Kādî açısından Allah hakkında noksanlık ifâde etmektedir. Kādî bu yargıya varırken şâhid ile gâibe istidlal

yöntemini kullanır: Nasıl ki, bizden biri bir kötülüğü irâde ettiğinde bir noksan sıfatla niteleniyorsa, aynı şeyin Allah hakkında da geçerli olacağını söyler.

Şüphesiz Ensârî, Allah'ın masiyetleri irâde ettiğine kâil olurken bunda ilâhî irâdeyi ezelî kabul edişinin önemli bir payı vardır. Allah'ın irâdesinin ezelî olması demek, bu irâdenin taalluk ettiği şeylerde bir tür ayıklama yapılamayacağı demek olduğu için Ensârî'nin bu kabulü, ilahî irâdenin masiyetlere taallukunu mümkün kılmaktadır. Kādî ise yukarıda zikredildiği gibi Allah'ın irâdesini muhdes bir irâde olarak kabul ettiği için ona göre Allah'ın irâdesinde bir tür sınırlama yapmak mümkündür. Buna bağlı olarak Kādî, insandan sâdır olan kötü fiilleri Allah'ın irâdesi kapsamının dışında değerlendirmiştir.

Hız. İbrâhim'in oğlunu boğazlama ile emredilmesi hâdisesinin geçtiği âyetler, Allah'ın masiyetleri irâde etmesi konusunda ele alınabilecek âyetler arasındadır. Yukarıda bu konuyla ilgili âyetler etrafındaki tartışmalara değinildiği için tekrarında fayda yoktur. Bu hususta zikredilebilecek bir diğer önemli âyet ise "Ben cinleri ve insanları, başka değil, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım" âyetidir.³⁴⁰ Kādî'ya göre buradaki "lâm" harfî "lâm-ı garaz" olup amaç ve irâde içindir. Allah Te'âlâ bu sözüyle sanki şöyle demektedir: "Onları yaratmamın amacı da onlardan irâde ettiğim şey de sadece ibadettir."³⁴¹ Bu çerçevede Kādî bu âyeti, Allah'ın, kulların vacip ve nafîle türünden itaatlerini irâde ettiğine, masiyetlerini ise irâde etmediğine; başka bir ifâdeyle ilahî irâdenin kulların fiillerine taallukta bu fiillerin sadece iyi olanlarıyla sınırlı olduğuna delil olarak zikreder. Kādî'nin buradaki irâde etmeyle, emretme ve râzı olmayı kastettiği açıktır. Nitekim o, bu sözlerinin hemen ardından iddiasını "Allah

³⁴⁰ "وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون". ez-Zâriyât 51/56.

³⁴¹ "وما خلقتهم وأردت منهم إلا العبادَةَ". Bkz. Kādî, *Şerh*, II/255.

fesadı sevmez”³⁴² ifâdesiyle destekler. Buna göre Allah fesadı sevmez, sevmediği için emretmez, emretmediği için de irâde etmez. Bu durum, bir kıyas formunda şöyle ifâde edilebilir: Allah sevmediği şeyleri irâde etmez. Masiyetleri sevmez. O hâlde masiyetleri irâde etmez. Kādî, zikredilen âyetteki lam’ı “lam-ı garaz” olarak görmüş ve bunu Allah’ın insanlara emretmesi olarak değerlendirmiştir. Fakat yukarıda “kral” örneğinde de zikredildiği gibi Kādî’nin burada öngördüğü irâdenin ikrâh değil ihtiyâr türünden bir irâde olduğunun altı çizilmelidir. Taalluku ihtiyâr şeklinde olan irâdenin iliştigi murâdın gerçekleşmemesi de Kādî’ya göre Allah hakkında bir noksanlık olmayacağından söz konusu âyetteki Allah’ın bu emrinin tahakkuku insanların irâdesine bırakılmış durumdadır. Netice itibariyle Kādî’ya göre Allah’ın, kulların taat türünden fiillerini irâde edişi, Allah’ın bu tür fiilleri sevmesi ve emretmesinden ibarettir.

Ensârî buradaki “lâm”ın garaz lâmı olmasını mümkün görür. Bu hususta o, Kādî’den pek farklı düşünmez. Öyle ki Hz. Ali ve İbn Abbas’tan nakledilen bir rivâyete dayanarak “bana ibadet etsinler diye (liya‘budûn)” ifâdesini “onlara ibadeti emredeyim diye (liâmurehum bi'l-‘ibâde)” şeklinde karşılar.³⁴³ Fakat bu noktada Ensârî’ye nispetle önem arzeden husus, onun Kādî gibi ilâhî irâdeyi kulların taatlerine hasretmediğidir. Dolayısıyla, Ensârî, Allah’ın irâdesinin kulların taat türünden fiillerine teallukunu kabul ettiği gibi kulların masiyet türünden fiilleri söz konusu olduğunda da onun kanaati farklı olmayacaktır. Burada, Ensârî’nin, Allah’ın irâdesinin sınırlandırılmayacağına dair zikredilen görüşleri hatırlanmalıdır. Dolayısıyla Ensârî buradaki “lâm”ı, âkıbet lâmı olarak almayı da mümkün görür. Nitekim Ensârî açısından, “Andolsun biz, cinlerden ve

³⁴² “والله لا يحب الفساد”. el-Bakara 2/205.

³⁴³ Ensârî, *el-Ğunye*, II/979-80.

insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmış olduk” âyeti³⁴⁴ mutlak ilâhî irâde anlayışına ve bu irâdenin kulların masiyetlerine taalluk edişine delil teşkil eder. Ensârî buradaki “lâm”ın da tıpkı bir önceki âyetteki gibi “lâm-ı âkıbet” olmasını kabul eder ve bunda bir mahzur görmez.³⁴⁵ Burada söz konusu olan A’râf suresinin “Andolsun biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmış olduk” şeklindeki 179. âyetinin, “Onların kalpleri vardır ama onlarla kavrayamazlar”³⁴⁶ şeklinde devam etmesi, yukarıda zikredilen ez-Zâriyât suresinin 56. ayetindeki “sırf bana kulluk etsinler diye (illa liya‘budûn)” ifâdesine verilen aynı mâna için probleme neden olmaktadır. Bu anlamda Ensârî açısından Kâdî’nin bir önceki ayette işaret ettiği mâna, dolayısıyla bahsi geçen “lâm”ı, garaz lâmı olarak almak yanlış olmaktadır.³⁴⁷

Burada Kâdî’nin Ensârî gibi düşünenlere yöneltmesi “muhtemel” eleştiri, onun âyeti dil kurallarına aykırı bir şekilde yorumlamadığına dair olacaktır. Zira Ensârî gerçekten ayeti, ilk bakışta çıkarılamayacak bir mâna ile yorumlamaktadır. Diğer taraftan Kâdî’nin bu âyeti lâm-ı akıbet ile anladığının altı çizilmelidir. Fakat bu noktada, onun birinci âyeti garaz lâmı olarak anlamasının bir tür çelişkiye neden olduğu düşünülebilir. Bu durumda Kâdî’nin ikinci âyeti nasıl anladığı sorusu gündeme gelmektedir. Kâdî, söz konusu âyeti de garaz lâmı ile anlamının ortaya çıkaracağı

³⁴⁴ “ولقد ذرأنا لجهنم كثيرًا من الجن والإنس”. el-A’râf 7/179.

³⁴⁵ Ensârî’nin âyeti bu şekilde anlamasını mümkün kılan şeyin, ileride geleceği gibi Allah’ın fiillerinde bir amaç olması gerekmediği yönündeki kabulü olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu âyeti lâm-ı akıbet ile aldığımız zaman âyetin mânası sanki şöyle olmaktadır: “İnsanları ve cinleri yarattım; ve onları yaratmam, bana ibadet etmeleri ile neticelendi.” Böylece âyetten, Allah’ın, insan ve cinleri kendisine kulluk etmek için yaratmadığı, fakat onları yaratılmasının Allah’a kulluk ile sonuçlandığı anlaşılmış olur.

³⁴⁶ “لهم قلوب لا يفقهون بها”. el-A’râf 7/179.

³⁴⁷ Ensârî’nin, söz konusu ayetteki “lâm”ı garaz lâmı olarak almayı mümkün görmekte birlikte bunu tercih etmemesi, onun bir Eş’arî olarak, ilâhî fiillerinin ta’lil edilemeyeceği yönündeki kabulünden kaynaklandığı düşünülebilir.

problemi gördüğü için bu âyetin zem/yergi maksadıyla vârid olduğunu ifâde eder. Ona göre “bizden biri cezalandırılmak için yaratılmış olmaktan dolayı hesaba çekilemez.”³⁴⁸

Kanaatimizce birinci ayetin garaz lââmı, ikinci ayetin ise âkıbet lââmı ile anlaşılması, dolayısıyla Kâdî’nın görüşü doğru görünmektedir. Nitekim birinci ayetin devamında gelen iki ayet, söz konusu lââmın garaz lââmı olduğunu açıklar niteliktedir: “Onlardan bir rızık istemiyorum. Beni doyurmalarını da istiyorum değilim. Şüphesiz rızık veren, sarsılmaz gücün sahibi olan yalnızca Allah’tır.”³⁴⁹ Bu ayetlerde, Allah Te‘âlâ insanlardan istemediği şeyi belirterek, onlardan yapmalarını istediği şeyi vurgulamıştır. Bu anlamda ayetteki lââmı garaz ifâde eden lââm olarak almak en doğrusu gözükmektedir. İkinci ayetteki lââma gelince, kanaatimizce, buradaki lââmı, âkıbet lââmı olarak almak bir çelişkiye neden olmamaktadır. Zira akıl sahibi hiç kimse Allah Te‘âlâ’nın, insanları cehenneme koymak için yarattığını düşünmez. Aksine, Allah Te‘âlâ insanları sorumlu olarak yaratır ve onların sorumluluklarını yerlerine getirişleri onların ahiretteki yerlerini belirler. Ayetin devamında işaret edildiği gibi kalbi olduğu hâlde onlarla kavramayanlar, gözleri olduğu hâlde onlarla görmeyenler, kulakları olduğu hâlde onlarla işitmeyenler netice itibariyle cehennem ile cezalandırılırlar.

4. Kudret Üzerindeki Tartışmalar

4.1. İlâhî Kudret

Bir Eş‘arî kelâmcı olarak Ensârî’nin ilâhî kudret anlayışları ele alınmıştı. Buna göre Ensârî kadîm bir ilâhî irâde anlayışını savunurken, bir Mu‘tezilî olarak Kâdî ise Allah

³⁴⁸ Kâdî, *Şerh*, I/264.

³⁴⁹ ez-Zâriyât 51/57-8.

Te‘âlâ hakkında sübûtî bir nitelik olarak kudret ispat etmemiştir. Yine Ensârî’ye göre ezeli olan ilâhî kudret ezeli zât ile kâim iken, Kādî, Allah Te‘âlâ’nın ezelde kâdir olduğunu söylemekle yetinmiş ve bu kâdir oluşun keyfiyetini ise “bir kudret olmaksızın kâdir olma” şeklinde belirlemiştir.

Allah’ın kudretini ezeli zât ile kâim ezeli bir sıfat olarak kabul eden Ensârî, bu anlayışına bağlı olarak ilâhî kudreti sınırsız (mutlak) kabul etmiştir. Buna göre hiçbir şey ilâhî kudretin dışında kalmamaktadır. Dolayısıyla tıpkı insanın kendisi gibi fiilleri de buna dâhil olmaktadır. Başka bir ifâdeyle, Allah Te‘âlâ bütünüyle kulların yaratıcısı olduğu gibi fiillerinin de yaratıcısı konumundadır.

Kādî’ya gelindiğinde ise, o, ilâhî kudreti zât ile özdeşleştirmişti. Ona göre Allah Te‘âlâ ezelde zâtı ile kâdirdi. Burada dikkat çekilmesi gereken iki nokta vardır: Birincisi, Kādî’nin bu kudret anlayışıyla Allah Te‘âlâ’nın ezeli kudreti olduğunu kabul etmemesi, ikincisi ise, O’nun ezelde kâdir olduğunu da reddetmemesidir. Kādî açısından Allah Te‘âlâ’nın ezeli zâtı ile kâim ezeli nitelikte bir kudret sıfatı olamaz. Zira ona göre Allah Te‘âlâ’dan başka kadîm yoktur. Dolayısıyla bu kadîmlerin çokluğu (te‘addüd-i kudemâ) problemine yol açmaktadır. Kādî, bununla birlikte Allah Te‘âlâ’nın ezelde kâdir olduğunu reddetmemektedir. Ona göre Allah Te‘âlâ ezelde, bir kudretle olmaksızın, zâtı ile kâdirdir. Fakat Kādî’nin ilâhî irâde anlayışında belirleyici olan, ilâhî irâdenin kulların fiillerine tealluku hususundaki çekincenin ilâhî kudret hakkında geçerli olmadığı görülür. Başka bir ifâdeyle, Kādî Abdülcebbâr, kulların fiillerine tealluku noktasında problemli olacağı yönündeki bir çekinceden hareketle Allah’ın ezelde kâdir olduğunu söylemekten uzak durmuş değildir. Bu şöyle açıklanabilir: Hem insan hem de Allah Te‘âlâ açısından, bir fiilin meydana gelmesinde geçerli olan süreçler itibarıyla

irâde, kudretten önce gelmektedir. İrâdenin tahsis edicilik rolü de göz önünde bulundurulduğunda tealluk edecek kudretin teallukunda belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamda irâde kudrete göre daha pasif ve daha çok fiil anından öncesiyle ilgili olmaktadır. İrâdenin bu durumu onun, başka konulara teallukunu kolaylaştırmaktadır. Kudret ise fiil anıyla ilgilidir. Fiil anı düşünüldüğünde ise fiil mutlak surette bir fâ'ile nispet edilir. Nitekim kesb teorisinin Mu'tezilî düşünce açısından saçma kabul edilmesinin bir nedeni de budur. Bir fiil üzerinde, birden fazla fâ'ilin farklı açılardan söz sahibi olması durumudur. Kudret evleviyetle irâdede olduğu gibi kulların fiillerine tealluk etmemektedir. Bu nedenle ezeli kabul edilmesi bir probleme neden olmamaktadır.

4.2. İnsan Kudreti: İstitaat³⁵⁰

Hem Eş'arîlerin hem Mu'tezile'nin, insana nispet edilen kudreti araz olarak kabul eder. Bununla birlikte onların araz kategorilendirmeleri farklıdır. Eş'arîler, kudretin araz olması nedeniyle kalıcı olmadığını söylerken, Mu'tezile, kudreti “kalıcı arazlar” kategorisinde³⁵¹ görmüştür. Buna bağlı olarak Ebu'l-Kâsım el-Ensârî, bir araz olan

³⁵⁰ İnsanın gücünü ifâde etmek için, kudret, takat, istitaat gibi muhtelif tabirler kullanılır. Kudret kelimesi, tıpkı irâde gibi hem Allah Te'âlâ hem insan için söz konusu olabilen bir ifâdedir. Bu nedenle Eş'arîler tarafından “hâdis/muhdes irâde”, “hâdis/muhdes kudret” gibi kayıtlı formlarda kullanılmıştır. İstitaat ise, bir fiili yapabilme imkânına işaret eden bir kelime olması hasebiyle kulun

³⁵¹ Mu'tezilî gelenekte arazların sistemli bir şekilde teorik açıdan ele alınışı ilk defa Ebu'l-Huzeyl ile birlikte olmuştur. Yaşadığı dönemde arazları kabul etmeyen Seneviyye ve Dehriyye ile Mücessime'den Hişâm b. Hakem'e karşı Allah Te'âlâ'nın âlemin yaratıcısı olduğuna istidlâlde bulunmak için geliştirmiştir. Bkz. Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 214-6. Ebu'l-Huzeyl arazları muhtelif açılardan taksime tabi tutar. Ebu'l-Huzeyl'e göre arazlar bâkî olup olmadığı açısından da taksim edilir. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, onun, renkler, tatlar, kokular, hayat ve kudreti bâkî arazlar kategorisinde gördüğünü zikreder. Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, s. 203-4. İbn Metteveyh ise kalıcı arazları şöyle ifâde eder: “Arazlar kalıcı (bâkî) olması mümkün olanlar ve kalıcı olması imkânsız olanlar şeklinde iki kısma ayrılır: Kalıcı arazlar şunlardır: renkler, tatlar, kokular, sıcaklık,

kuldaki kudretin her an Allah Te‘âlâ tarafından yaratıldığını savunurken,³⁵² kudreti Allah tarafından verilmiş bir tür yeti³⁵³ olarak kabul eden Kādî Abdülcebbâr, kudretin insana bir defa verildiğini, bundan sonra insanın dilediği yönde dilediği şekilde bu kudreti kullanarak fiillerini meydana getirdiğini savunmuştur.

4.2.1. Kudret ile Makdûr Arasındaki İlişki

4.2.1.1. Kulun Kudretinin Tesiri

Ebu'l-Hasen el-Eş‘arî ve Eş‘arî kelamcılarının büyük çoğunluğu, hâdis kudretin makdûruna etki etmeyeceğini kabul etmiştir.³⁵⁴ Onları hâdis kudretin makdûruna tesirini reddetmeye ileten saik, bu kudretin etkisinin olması hâlinde, taalluk edeceği makdûra ihdâs yönüyle taalluk edecek olmasıdır. Bu da yoktan var etme, dolayısıyla yaratma demektir. Yaratma ise Allah’a mahsustur. Bu nedenle Ensârî fiile tesir etme niteliğini sadece kadîm kudret hakkında söz konusu ederken kulun kudretinin tesir etmediğini savunur. Zira her ne kadar onun açısından kulun kudreti fiil anında kadîm kudret ile birlikte aynı fiilde söz konusu oluyorsa da kadîm kudret fiile tesir ettiği, dolayısıyla ihdâs yönüyle taalluk ettiği için mecbûrî fiillere de ilişmektedir. Kulun hâdis olan kudret ise mecbûrî fiillere ve kudretinin dışındaki şeylere ilişemediği için fiile ihdâs yönüyle taalluk etmemektedir. Dolayısıyla kulun kudretinin tesiri bulunmamaktadır.

soğukluk, yaşlılık, kuruluk, hayat, kudret, oluşlar (ekvân), birleşmeler (teâlîf).” İbn Metteveyh, *et-Tezkira*, I/5.

³⁵² Ensârî, *el-Ğunye*, I/513.

³⁵³ Kādî Abdülcebbâr, kudreti, insana yaratılışıyla birlikte verilen bir tür yeti olarak görür. Ona göre Allah Te‘âlâ insanı hayy olarak yaratmış, sonra ona fiillerini yapacağı aletler ile birlikte kudret de vermiştir. Bkz. Kādî, *Usûlü'l-hamse*, s. 65 (*Resâilü'l-adl ve't-tevhîd* içinde).

³⁵⁴ Ensârî, *el-Ğunye*, II/809. Eş‘arî’nin görüşü için bkz. Eş‘arî, *Luma’*, s. 118 vd. Ayrıca bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I/84; Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002), II/319. Cüveynî’nin bu konudaki fikrini *el-Akîde*’de değiştirdiği daha önce ifade edilmişti.

Kādî Abdülcebbâr özelinde Mu‘tezile için durum farklıdır. Onlara göre kulun kudreti tesiri vardır. Kudret sabittir; çünkü bizden biri bir şeye aynı şartlar ve aynı durumlarda -kâdir olamaması da imkân dâhilinde iken- kâdir olabilmektedir. Dolayısıyla tüm bunları, mevcut duruma ve o mekânına tahsis eden bir tahsis edici olmalıdır. Aksi takdirde, mevcut durum, onun aksinden evla olmazdı. Bunu geçerli kılan ise kudrettir.³⁵⁵ Bu anlamda kulun kudreti sabit olduğuna göre fiilin ihdâs yönüyle meydana gelmesi de kula aittir. Esasen Ensârî, bu vakıayı görmüyor değildir. Fakat Ensârî açısından durum bu kadar basit değildir; zira onun açısından bir fiilin bir fâ‘ile taalluku ya ihdâs ya da kesb cihetiyle³⁵⁶ olacağı için hâdis kudrete tesir ispat etmek, o fiili kesb olmaktan çıkarıp fâ‘iline ihdâs cihetiyle, yani yoktan var etme yönüyle müteallık kılacaktır. İnsanın kudretinin fiiline taalluk cihetini ihdâs olarak tespit etmek ise onu Allah’a ait bir vasıfla nitelemek olacaktır. Bu ise Ensârî için yanlış bir durumdur. Yukarıda da değinildiği gibi Ensârî için kulun, amellerinin aslını yaratmakla vasıflanması mümkün değildir. Oysa kulun kudretine tesir atfetmek onun açısından böyle bir duruma neden olacaktır. Bu ise teorik olarak, insanın bir defa yaptığı şeyin aynısını tekrar yapabilmesi, renklerin ve tatların hudûsu gibi insanın fiillerine nispetle zarûriyyât mesabesindeki fiiller ve oluşlara da güç yetirebilmesi gibi muhdes bir varlık oluşunu aşan bir takım problemler getirecektir. Zira Ensârî özelinde Eş‘arî geleneğin ortak kabulü mevcûdatın varlık hakikatlerinin farklılaşmayacağı yönündedir.³⁵⁷ Buna

³⁵⁵ Kādî, *Şerh*, II/148-149.

³⁵⁶ Ensârî, *el-Ğunye*, II/804.

³⁵⁷ Cüveynî bunu şöyle ifâde eder: “Varlığın hakikati hiçbir hâdis varlık için farklılaşmaz (Hakîkatu’l-vücûd li-küllî hâdisin la tahtelif)”. Bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, 192-193. Ensârî, onun bu sözünü doğrudan aktarır. Bkz. Ensârî, *el-Ğunye*, II/830-1.

bağlı olarak da varlıkların ihdâsının ancak bir yönle olacağı kabul edilir.³⁵⁸ Buna göre varlıklar ancak bir yönden yok iken var edilebilir. Bu yön ihdâstır. Yok iken var etme ise sadece Allah’a mahsus olduğu için, varlıkların ihdâsı sadece Allah’a has olmuş olur. Bu durum kıyas formunda şöylece ifâde edilebilir:

- a- İhdâs, varlıkları yok iken var etmeyi ifâde eder.
- b- Yok iken var etme Allah’a özgüdür.
- c- İhdâs Allah’a özgüdür.

Bu durumun Ensârî’nin fiil anlayışından kaynaklandığının altı çizilmelidir. Ona göre bir fiil, bu fiilin zâtına râcî tüm sıfatlarıyla fâ‘iline taalluk eder. Buna bağlı olarak bir fiil, yok iken var edilmesi itibariyle “hakîkî anlamda” fâ‘iline taalluk eder.³⁵⁹ Ensârî için fiilin bunu ifâde etmesi nedeniyle hâdis kudretin, makdûrun hudûsuna taalluk

³⁵⁸ Ensârî, bu bağlamda, *Şerhu’l-irşâd*’ı yazdığı zamanlarda, bunun ne demek olduğunu anlayamadığını, ama artık anladığını ifâde eder. Eş‘arî’ye nispetle zikrettiği “inne’l-ihdâs lehû tarîka vâhîde” ifâdesini Ensârî şöyle açıklar: “Bununla [Eş‘arî] şunu kastetti: İmkânın imkân oluşu, ancak ona tesir eden bir kudretin ilişkisiyle gerçekleşir. Dolayısıyla bir şeydeki imkân hâlinin bilinmesi kadîm kudretin bilinmesine bağlıdır. Eğer kadîm kudret bilinmezse mümkün şeyler imkânsız şeylerden ayırt edilemez. İmkânın sabit oluşuyla kudret bilinirken, kudret ile de imkân bilinir. Böylece kadîm kudreti bilmenin yolu imkândan geçer. Yaratıcı olan Allahı bilmeye götüren yol, vakıada imkânın bulunmasıdır.” Bkz. Ensârî, *el-Ğunye*, II/832.

³⁵⁹ Bkz. Ensârî, *el-Ğunye*, II/805. Genel olarak Eş‘arî düşüncede “fiil” kelimesi bir şeyi yokluktan varlığa çıkarmak, ihdâs etmek mânalarına gelir. Ensârî, Bakillânî’den aktardığı “İhtira mânasına gelen ‘halk’ın (yaratma) tanımı nedir diye sorulursa, bir fâ‘il ile gerçekleşen bir fiildir, deriz.” ve Cüveynî’den aktardığı “Fiili ihdâs mânasıyla tanımlamak evla olandır.” şeklindeki tanımlar bu duruma işaret eder. Böylece Ensârî özelinde Eş‘arî düşüncede “fiil”in asıl mânasının bir şeyi yokluktan varlığa çıkarmak olması yönüyle ona göre insan hakîkî mânada fâ‘il değildir. Bkz. Ensârî, *el-Ğunye*, 802-3; Eş‘arî, *Makâlât*, 293-4. İbn Furek, bu meyanda şöyle der: “Eş‘arî, hakîkî mânada fâ‘ilin Allah olduğunu ve hakîkî mânada fâ‘il olmanın bir şeyin muhdisi ve yokluktan varlığa çıkarıcısı mânalarına geldiğini savunurdu.” Bkz. İbn Furek, *Mücerred*, s. 91. Ayrıca bkz. Semih Dugaym, *Mevsû‘a*, s. 119; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 51.

ettiğini söylemek problemlidir. Çünkü hâdis kudret fiile tüm yönleriyle değil “bir yönüyle” tealluk etmekte, dolayısıyla yok iken var etme yönüyle fiile ilişmemektedir.

Öte yandan Kādî, Ensârî gibi düşününlerin, hâdis kudretin fiile hudûs cihetinden taalluk etmesinin bahsi geçen problemlere neden olacağı yönündeki yaklaşımına itiraz eder. Öncelikle Kādî cedele başvurarak bu düşünceye sahip olanların böyle bir şeyi söylemeye hakkı olmadığını söyler. Zira ona göre ıztırârî (zorunlu) hareketi de ihtiyârî (isteğe bağlı) hareketi de son tahlilde Allah’ın yarattığını kabul etmek, böyle bir çekinceyi anlamsız kılmaktadır. Ona göre bir fiil ıztırârî de olsa ihtiyârî/kesbî de olsa menşeinin bir olması nedeniyle aralarında bir fark yoktur. Ensârî’nin, bu tür eleştirilere verdiği cevabı yukarıda zikredilmişti. Kādî’nin diğer eleştirisi ise ıztırârî hareketin ispatının, gâib âlemdeki bir muhdisin varlığının ispatına, gâib âlemdeki bir muhdisin ispatının ise tasarruflarımızın bize muhtaç oluşuna dayandığı yönündedir. Kādî, buradaki ihtiyacın keyfiyetini ise hudûs olarak tespit eder.³⁶⁰ Buradan Kādî’ya göre ıztırârî hareketin muhdisi Allah iken ihtiyârî hareketin muhdisinin kul olduğu anlaşılmaktadır. Kādî ıztırârî hareket ile ihtiyârî hareket (Eş‘arî terminolojiyle kesbî hareket) arasında hudûs noktasında bir iştirak olduğundan hareketle ihdâsta da iştirak olacağını ifâde eder. Başka bir ifâdeyle ıztırârî hareket ile ihtiyârî hareketin yok iken var edileceği bir muhdise muhtaç olmakta ortak olmalarına dayanmaktadır. Bu durumda ona göre kulların teklîfe konu olmayan ıztırârî fiilleri Allah’ın ihdâsına ait iken, teklîfe konu olan ihtiyârî fiilleri ise kulun ihdâsına ait olmaktadır.

³⁶⁰ Kādî, *Şerh*, II/118. Kādî’ya göre tasarruflarımızın bize hudûs cihetiyle muhtaç oluşu, ya varlıklarının devamı, ya yokluklarının devamı ya da varlıklarının yenilenmesi şeklinde üç ihtimal üzeredir. Ona göre yokluklarının devamında bize muhtaç olmaları doğru değildir; çünkü yokluğu sürekli ve hiç olmamıştır. Varlığının devamında bize muhtaç olmaları da doğru değildir; çünkü, kâdir olmamız bir tarafa, biz canlılığımızı yitirecek olsak onun varlığı devam edecektir. Geriye sadece varlığının yenilenmesinde bize muhtaç oluşu kalmaktadır. Bu da hudûsa tekabül eder. Bkz. Kādî, *Şerh*, I/195.

Ensârî'nin bu noktada Kādî gibi düşünenlere yönelteceği eleştirilerin bir kısmını yukarıda, fiillerimizin aslında bizim yönelim ve yönlendirici nedenlerimize (devâ'î) göre gerçekleşmediğine dair olan görüşünü açıklarken zikretmiştik. Buna ek olarak Ensârî şöyle der: “Gâib âlemdeki muhdisi bilmek şâhid âlemdeki muhdisi bilmeye dayansaydı, cisimlere şâhid âlemde bir muhdis bulamayacağımız için gâib bir muhdis ispat etmek mümkün olmazdı. Oysa siz de biliyorsunuz ki en-Nazzâm (ö. 231/845), Sümâme (ö. 213/282), Muammer (ö. 215/830), en-Nâşî (ö. 293/906), el-Câhiz (ö. 255/869) ve daha başkaları, gâib âlemde bir muhdisi, şâhid âlemde bir muhdis ispat etmeksizin kabul ediyorlardı.”³⁶¹ Kādî ise bu tür bir eleştiri karşısında murâdını izah kabilinden şöyle diyecektir: “Hudûsta iştirak, ihtiyaç duyulan belirli bir (muayyen) muhdiste iştiraki gerektirmez. Burada iştirakin gerektirdiği muhdis ğayr-ı muayyen bir muhdistir.”³⁶² Diğer taraftan Kādî'nin burada zikrettiği insanın muhdis oluşu durumu sadece ihtiyârî fiilleri kapsamaktadır. Yoksa cisimlerin hudûsunun Allah tarafından gerçekleştiğini kabul etmiyor değildir.

Kādî, Ensârî'nin, kesbin tarifî sadedinde zikrettiği “muhdes kudretle meydana gelme” ifâdesine atıfla, kula bir şekilde bir kudret atfediliyorsa bu kudretin etkisi bulunması gerekeceğini söyler ve ekler: “Kudretin ispatı da bizden birinin kâdir olmasını terettüp eder. Bu ise onun fâ'il olmasına bağlıdır. Hâlbuki sizin görüşünüze göre şâhid âlemde fâ'il yoktur.”³⁶³ Kādî'nin bu çerçevede başka bir itirâzını dile getirirken dayanağı, kulun taat ile emrolunduğu gerçeğidir. Ona göre, kesb taraftarlarının dediği gibi kulun kudretinin tesiri olmayacak olsa kulun taat ile

³⁶¹ Ensârî, *el-Ğunye*, II/840-1.

³⁶² Kādî, *Şerh*, II/121.

³⁶³ Kādî, *Şerh*, II/110.

emrolunmasının bir anlamı kalmazdı.³⁶⁴ Dolayısıyla kudretin tesirinin varlığını kabul etmemek, Kādî açısından, kulun, Allah tarafından kudreti dâhilinde olan şeylerle mükellef tutulmasıyla güç yetiremeyeceği şeylerle tutulması arasındaki farkı ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla, teklîfin anlamını yitirmesine neden olmaktadır. Bu ise onun için, insanın varlığının amacının yalanlanması ya da Allah’a hikmetsiz iş yapmak anlamında sefeh atfetmek demektir.

Ensârî, Kādî’nın bu düşüncesinin kuvvetli olduğunu itiraf etmekten geri durmaz: “Bu, onların uydurduğu hayal ürünü şeylerin en kuvvetlilerinden bir tanesidir. Öyle ki ashabımızdan kimileri bu iddia karşısında korkup hâdis kudrete tesir atfetmiştir.”³⁶⁵ Kendi görüşünün ise, kudretin tesirini tamamen nefyetmek olmadığını söyler ve Ebu İshâk el-İsferâyînî’nin görüşüne dayanarak kudretin ancak eseriyle birlikte var olduğu yönünde kanaat bildirir:

‘Âciz olan zaten bir şeyle emrolunmaz ve nehyolunmaz. İki zıttan birine kâdir olana ise ikinci zıtta kâdir olma imkânı doğar (teheyyü’). İşte ihtiyâr o esnada meydana çıkar. Teklîf mahalli de burasıdır. Teklîf, emrolunduğu şeye kâdir olarak onun fâ‘ili olan ya da onun zıttına kâdir olarak onu terkedene kişiye yöneltilir.³⁶⁶

Yukarıdaki ifâdelerine bakıldığında Ensârî, görüşlerini kısmen yumuşatma yoluna gitmiştir. Her ne kadar, sonraki ifâdelerinden anlaşıldığına göre bir kudretin iki zıtta şâmil olacağını tam olarak kabul etmese de, bir makdûra yönelmiş iken ona mugayir bir başka makdûra dair herhangi bir kudretinden söz edilemeyeceğini söylemek yerine, iki zıttan birine kâdir olanda, ikinci zıtta kâdir olma imkânının doğacağını ifâde

³⁶⁴ Kādî bu sözüne, وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون âyetini de delil olarak zikreder. Bkz. Kādî, *Şerh*, II/104.

³⁶⁵ Ensârî, *el-Ğunye*, II/843-4.

³⁶⁶ Ensârî, *el-Ğunye*, II/844.

etmesi bir tür yumuşatma niteliğindedir. Bununla birlikte genel Eş‘arî kanaat bir hâdis kudretin iki zıt makdûra taallukunu nefyetmede keskindir.

4.2.1.2.İstitaatin Fiile Konumu

Bir kudretin, zıt konulara şâmil olup olamayacağı hususundaki tartışmalara geçmeden önce kulun kudretinin fiiline göre konumunu, başka bir ifâdeyle hâdis kudretin fiil ile birlikte mi yoksa fiilden önce mi olduğunu ele almak gerekmektedir.

Ensârî, kudretin makdûrunu öncelemesinin mümkün olmadığını savunur. Çünkü böyle olması durumunda, söz konusu kudret ile meydana gelmesi takdir edilen makdûr, -o kudretin, makdûrun var oluş anında değil bir önceki anda bulunması ve makdûrun var oluş anında yok olmasından dolayı- ma’dûm bir kudret ile meydana gelecektir. Bu ise muhâldir. Çünkü bu durumda, bir araz olan kudret³⁶⁷, onun konusu ve taalluk ettiği şey olan makdûr olmaksızın var olmuş olacaktır. Böylece birinci durumda (fiilin meydana gelme anından önce) taalluk edeceği bir konusu (makdûr) bulunmayan bir kudret söz konusu iken, ikinci durumda (fiilin meydana geliş anı) kendisine taalluk edecek kudret yok olmuş bir makdûr söz konusudur.³⁶⁸ Bu ise Ensârî için, bir fiilin oluşumundaki süreçleri anlamsız kılmaktadır. Kudreti Kādî’nın da bir araz olarak kabul ettiği zikredilmişti. Bununla birlikte kudretin bir araz olması Kādî açısından bir problem teşkil etmemektedir. Zira Mu‘tezile’de kudret, yukarıda da ifâde edildiği gibi kalıcı (bâkî) arazlar kategorisindedir.

³⁶⁷ Ensârî kudreti araz olarak kabul ettiği için onun açısından makdûrunu öncelemesi söz konusu olamaz. Zira bu tür bir mânanın fiilden önce olabilmesi için cevher olması gerekir. Kudret ise arazdır. Bkz. Ensârî, *el-Ğunye*, I/513.

³⁶⁸ Ensârî, *el-Ğunye*, II/869-70. Ayrıca bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, 219-20.

Kudreti kalıcı araz olarak kabul etmesine bağılı olarak Kādî istitaatin fiilden önce olduğunu söylediğini görürüz. Kudreti bir tür iş yapabilme yetisi olarak kabul eden Kādî'ya göre kudret bir fiile nispetle bir tür alet mesabesindedir. Bir fiilin meydana gelmesinde nasıl bir alete ihtiyaç duyuluyorsa aynı şekilde bir kudrete de ihtiyaç duyulur. Ona göre kudret ile konusu arasındaki ilişkinin, nazar ile onun sonucu olan “ilim” arasındaki ilişki gibi olduğu söylenebilir. İlimin gerçekleşmesi için nazarın ondan önce bulunması gerektiği gibi, kudretin konusunun vukû' bulması için kudretin onu öncelemesi gerekmektedir. Bu ilişki bir başka açıdan da nazar ile akıl arasındaki ilişkiye benzetilebilir; akıl nazarın gerçekleşmesi için önceden bulunması gerekmektedir.³⁶⁹

Kādî'ya göre fiilin yokluktan varlığa çıkması için kudrete ihtiyacı vardır. Bu da kudretin fiilden önce bulunmasını gerekli kılar. Ensârî bu düşünceyi kabul etmez. Zira ona göre kudretin tesiri yoktur. Bu nedenle insandaki kudret, bir şeyi yokluktan varlığa çıkarmak için değil, Allah'ın yaratmasıyla meydana gelecek olan bu fiilin varlığa gelişinin kolaylaşması, ihtiyârî ve zorunlu fiillerini birbirinden ayırması ve söz konusu fiil üzerindeki hâkimiyetini hissetmesi için olduğunu söyler.³⁷⁰

Kudretin fiilin gerçekleşmesinde bir tür alet konumunda bulunduğunu³⁷¹ söyleyen Kādî'ya göre, kudretin bu konumunun belirlenişi şöylece açıklanabilir: Ona göre bir fiilin meydana gelmesinde bulunması gerekli olan mânalar arasında zikredilebilecek olan ilim, irâde ve kudretin söz konusu fiile göre konumu, fiilden önce bulunma, fiil ile beraber bulunma ve hem fiilden önce hem fiil ile beraber bulunma şekilde üç ihtimali içermektedir. Bu taksimde kudrete ise fiilden önce bulunması

³⁶⁹ Kādî, *Şerh*, II/174.

³⁷⁰ Ensârî, *el-Ğunye*, II/874.

³⁷¹ Kādî, *el-Muhtasar*, s. 246.

gereken unsurlar kategorisinde yer vermektedir. Kādî bu durumu bir yay örneğiyle açıklar: Nasıl ki yayın atacağı okun hedefe ulaşması için okun, atılma fiilinden önce bulunması gerekiyorsa, bir konunun gerçekleşebilmesi için de kudretin de onu öncelemesi gerekir.³⁷²

Bir fiilin var oluşu düşünüldüğünde bu fiil için birinci hâl olarak yokluk hâl i (adem), ikinci hâl olarak var oluş anı (hudûs) ve üçüncü hâl olarak varlığın kalıcı hâle geldiği an (bekâ) olmak üzere üç hâl vardır. Kādî'ya göre üçüncü hâl bir şeyin varlık (mevcûd) hâline geldiği, bir cevher olduğu, dolayısıyla bir fiil olarak var-oluşunu tamamladığı anı ifâde eder ki bu hâl bekâ hâli olarak isimlendirilir. Bu durumda kudrete artık ihtiyaç kalmamıştır (istiğnâ). Çünkü kudretin konusu artık var olmuştur. Oysa ona göre kudret fiili yokluktan varlığa çıkarmak içindir.³⁷³ Bu durumdaki bir fiil cevher hâline gelmiş olması nedeniyle, ancak onun yerine zıttının kâim olmasıyla ortadan kalkar.³⁷⁴ Ona göre ikinci ile üçüncü hâlin kudret ile olan ilişkilerinde farklılık yoktur. İki hâl de artık kudrete ihtiyacın kalmadığı bir durumu ifâde eder. Kādî'nın ikinci hâli (hudûs) de tıpkı üçüncü hâl (bekâ) gibi kudrete ihtiyaç duyulmayan bir hâl olarak kabul etmesinin nedeni, iki hâlin birbirinden farklı olmasının ihtiyaçta bir farklılığı gerektirmemesi kabulüdür. Ona göre bir illetten dolayı bir zât için hudûs anında (ikinci durum) geçerli olan bir hüküm, söz konusu illetin mekânı olması yönüyle bekâ hâlinde (üçüncü durum) de geçerli olmalıdır.³⁷⁵ Dolayısıyla, bir şeye hudûs anında kâdir olduğunu iddia etmek, aslında tüm süreçlerin tamamlanıp fiil meydana geldikten sonra

³⁷² Kādî, *Şerh*, II/176-9.

³⁷³ Kādî, *Şerh*, II/180.

³⁷⁴ Kādî, *el-Muğnî fî ebvâbi 't-tevhîd ve 'l-'adl*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr ve Abdülhalîm en-Neccâr, (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), XI/441-2.

³⁷⁵ Kādî, *Şerh*, II/183.

kâdir olmayı ifâde etmekten farksız olmaktadır. Özetle Kâdî, fiile nispetle istitaatin adem-hudûs-bekâ hâllerinden birincisinde bulunması gerektiğini savunur.

Bir fiilin, meydana gelişine nispetle söz konusu olan bu üç hâl hakkında Ensârî ise istitaatin ikinci durumda, yani hudûs hâlinde olması gerektiğini savunur. Ona göre fiilin meydana gelişinden önce (birinci durum) kudretin herhangi bir etkinliği bulunmamaktadır. Zira Ensârî kudreti iki zamanda bâkî kalamayan bir araz olarak kabul etmektedir.³⁷⁶ Buna bağlı olarak, istitaatin fiilden önce bulunması hâlinde iki yönlü bir problem ortaya çıkmaktadır. Birincisi, fiilden önce bulunan kudretin karşısında bir taalluk konusu bulunmamaktadır. İkincisi, kudret iki zamanda var olamadığı, kalıcı (bâkî) olmadığı için fiil anında mevcut olmamaktadır. Netice itibariyle, birinci durumda mevcut olan hâdis kudret kendisine bir müteallak bulamazken, ikinci durumda da meydana gelecek olan fiile taalluk edecek bir kudret bulunmamaktadır. Başka bir ifâdeyle ademin kudrete ihtiyacı olmadığı gibi, ma'dûm kudretin fiile ilişmesi de söz konusu olamamaktadır. Buna bağlı olarak Ensârî, fiile nispet edilen kudretin kesb karşıtları tarafından fiilden önce (birinci hâlde) kabul edilmesi durumunda söz konusu kudretin, hudûs anında (ikinci hâlde) yok olacağını (intifâ) söyler.³⁷⁷ Bu ise Ensârî için bir fiilin yok olmuş bir kudret ile gerçekleşmesi demektir. Bu da imkânsızdır.

Öte yandan Kâdî bazı örnekler zikretmek suretiyle Ensârî gibi düşünenlere, benzer bir eleştiri yöneltecektir: Söz gelimi, atmak üzere elinde asasını tutan biri, asayı

³⁷⁶ Ensârî, *el-Ğunye*, II/624.

³⁷⁷ Ensârî, *el-Ğunye*, II/874. Ensârî'nin "salt olumsuzluk (nefy-i mahz), kudretin eseri olmak suretiyle makdûr olarak kabul edilemez." şeklindeki görüşünün altında yatan şeyin bu olduğu söylenebilir. Ona göre kudretin makdûr ile birlikte olmaması hâlinde kudretin kudretin ortaya çıkaracağı şey yokluktan ibaret olacaktır. Bu ise makdûr olarak kabul edilebilecek türden bir şey değildir. Bkz. Ensârî, *el-Ğunye*, II/645.

atmaya ya atma anında ya da bundan önce kâdirdir. Eğer atma anından önce kâdir olduğu kabul edilirse Kādî'nın söylediği de budur. Atma anında kâdir olduğunu kabul edersek de asa zaten atılmıştır ve artık kudrete ihtiyacı yoktur. Yine karısını boşayacak kimse buna ya talakın gerçekleşmesinden önce kâdirdir ya da talakın gerçekleşme anında. Eğer talakın gerçekleşmesinden önce olduğu kabul edilirse bu zaten Kādî'nın savunduğu şeydir. Talakın gerçekleşme anında kâdir olduğunu kabul edersek, talak zaten gerçekleşmiştir ve artık kudrete ihtiyaç yoktur. Bu örnekleri verdikten sonra Kādî şöyle der: “Onların mezhebine göre kudretin, kendisine ihtiyaç duyulmadığı bir vakitte bulunduğu, ihtiyaç anında ise kaybolduğu bu örneklerle ortaya çıkmış oldu.”³⁷⁸

İstitaatin fiile konumu hususunda bazı âyetler öne çıkmıştır. Bunlardan biri Âl-i İmran suresinde yer alan “Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır” âyetidir.³⁷⁹ Kādî Abdülcebâr’a göre bu âyet açık bir şekilde kudretin fiilden önce olduğuna delil teşkil etmektedir; çünkü Allah Te‘âlâ istitaat sahiplerine haccın farz olduğunu beyan etmesi, istitaat sahiplerinin hac mevsimi gelmeden önce onunla yükümlü olduklarını ortaya koymaktadır. Yani hac, hac günlerine girmemiş olanlara farzdır. Bu ise istitaatin hacca girmemiş olanda bulunmasını gerektirmektedir.³⁸⁰ Bu tür bir eleştiriye karşılık Ensârî, Allah Te‘âlâ’nın Kur’an’da bazen bir şeyleri yerine getirmede araç konumunda olan şeyleri kudret ve

³⁷⁸ Kādî, *Şerh*, II/187. Buna karşılık Ensârî’nin cevabı şöyle olacaktır: “Gerçekler, bunun gibi saçma sapan şeylerle reddedilemez. Bunlar dalcilerin mecâzen kabul ettiği bir takım mânalardır.” Bkz. Ensârî, *el-Ğunye*, II/877.

³⁷⁹ “وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا”, Ali İmran, 3/97.

³⁸⁰ Kādî, *Müteşabihü'l-Kur'ân*, I/152.

istitaat olarak isimlendirdiğini söyler ve “istitaat, azık ve binektir”³⁸¹ hadîsini delil olarak zikretmekle yetinir.³⁸²

Mücadele suresinde yer alan “Buna da gücü yetmeyen, altmış fakiri doyurur” âyeti³⁸³ de bu çerçevede ihtilaf edilen bir âyettir. Kādî bu âyetteki istitaatin “kudret” mânasıyla alınmasını ümmetin icmâsına dayandırarak açıklarken³⁸⁴ Ensârî “buna da gücü yetmeyen (ومن لم يستطع)” ifâdesini “bunu bulamayan (ومن لم يجد)” olarak kabul eder.³⁸⁵ Söz konusu âyet zihar âyetinden hemen sonraki âyet olup zihar meselesiyle ilgilidir. Bu nedenle bir önceki âyetle birlikte okunmalıdır:

Kadınlarından zihar yaparak ayrılıp sonra da söylediklerinden dönecek olanlar, eşleriyle birbirlerine dokunmadan önce, bir köle âzat etmelidirler. İşte bu hüküm ile size öğüt veriliyor. Allah yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır. Kim (köle âzat etme imkânı) bulamazsa, eşine dokunmadan önce ardarda iki ay oruç tutmalıdır. Kimin de buna gücü yetmezse altmış fakiri doyurmalıdır.³⁸⁶

İstitaat meselesiyle alâkalı olarak ele alınan bu âyet öncesiyle birlikte okunduğunda, âyetin mal, para, köle âzat etme gibi somut değil soyut bir şey olan “oruç tutma” ile alâkalı bir istitaatten bahsettiği açıkça görünmektedir. Bu nedenle Ensârî’nin buradaki “buna gücü yetmeyen (ومن لم يستطع)” ifâdesini “bunu bulamayan (ومن لم يجد)” olarak karşılamasının sağlıklı bir yorum olarak görünmediği söylenebilir.

³⁸¹ “الاستطاعة الزاد والراحلة”. Ashab, muhtelif vesilelerle Hz. Peygamber’e haccın istitaati hakkında sorduklarında Hz. Peygamber’in bunu azık (zad) ve binek (rahile) olarak cevapladığına dair Darimi’nin *Sünen*’i, İbn Mace’nin *Sünen*’i, Tirmizi’nin *Cami*’i gibi kaynaklarda muhtelif rivâyetler bulunmaktadır. Bkz. Kurtubi, *Camiu ahkâmi l-Kur’ân*, V/221-224.

³⁸² Ensârî, *el-Ğunye*, II/880.

³⁸³ “ومن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً”. el-Mücâdele 58/4.

³⁸⁴ Kādî, *Müteşabihü l-Kur’ân*, I/646.

³⁸⁵ Ensârî, *el-Ğunye*, II/880.

³⁸⁶ el-Mücâdele 58/3-4.

4.2.1.3. Kulun Kudretinin Zıt Makdûrları Kapsamı

Ensârî, hâdis kudretin makdûruna nispetle konumuna dair ifâdelerinde genel Eş‘arî çizginin dışına çıkmamıştır. Çünkü o da tıpkı diğer Eş‘arî kelamcılar gibi hâdis kudretin makdûrunu öncelemesini kabul etmemiş, kudretin ancak makdûruyla birlikte bulunacağını savunmuştur. Buna bağlı olarak da bir kudretin zıt konuları kapsamayacağını kabul etmiştir.

Ensârî’nin, kudreti, konusu olmaksızın var olamamasından hareketle araz kategorisinde değerlendirdiği zikredilmişti. Bu noktada o, hâdis kudretin varlık düzeyinde tıpkı diğer hâdis şeyler gibi cevher ve araz kategorilerinden birine dâhil olması gerektiğinden yola çıkar ve kudreti konusu olmaksızın (kâim bi’z-zât) var olamaması nedeniyle araz olarak kabul eder.³⁸⁷ Araz olan bir şey ise bir anda var iken ikinci anda yok olur. Bu nedenle kudretin de bir mahalde bir vakitte var iken aynı mahalde ikinci bir vakitte var olamayacağını, dolayısıyla sürekli olamayacağını kabul eder. Aksi takdirde Eş‘arî’nin de dediği gibi araz olan bir şeyin yine bir arazla kâim olması gerekirdi. Bu ise muhâldir.³⁸⁸ Bu nedenle Ensârî kudretin ancak bir makdûr için elverişli olduğunu, dolayısıyla birden fazla konuya ilişemeyeceğini savunmuştur.

Ensârî’nin bu fikrine karşın Kādî’nin kudretin zıt konuları şâmil olduğunu savunduğu görülür. Yukarıda da geçtiği gibi Kādî’ya göre insan, hem gâib hem muhdîs konumunda olan Allah’a mukabil, şâhid âlemde kendi fiillerinin muhdisidir. İnsanın muhdis oluşu ise bir kudret ile mümkün olmaktadır. Bu kudret insana Allah tarafından verilir ve insan bu kudret ile dilediği konuda dilediği şekilde tasarrufta bulunabilir. Aynı

³⁸⁷ Ensârî, *el-Ğunye*, II/869.

³⁸⁸ Eş‘arî, *Luma*’, s. 133.

kudreti dilerse hayır dilerse şer yönünde kullanabilir.³⁸⁹ Sonra yaptığı bir fiilin, önce yaptığından bir farkı bulunmamaktadır.³⁹⁰ Buna bağlı olarak bir kudret bir vakitte bir mahalde farklı şeylere (muhtelifat) ilişebilir.³⁹¹ Dolayısıyla ona göre bir şeye kâdir olmak, bir engel bulunmadıkça onun zıttına da kâdir olmayı gerektirir.³⁹²

Kādî, Ensârî gibi bir kudret ile ona konu olan fiil arasında mutlak bir gerektirme ilişkisi (mülâzemet) öngörmez. Ensârî’ye göre her bir kudret yalnızca onun konusu olan muayyen bir makdûra taalluk edebilmekte olup aynı kudretin başka bir makdûra ilişmesi mümkün değilken, Kādî için böyle bir durum söz konusu değildir. Ona göre kudret, fiilin meydana gelmesi için gerekli olan bir “mâna”dan ibarettir.³⁹³ İnsan bu mâna ile zıt fiiller arasında tercihte bulunabilmektedir. Söz gelimi, sükûn yerine hareketi, oturmak yerine kalkmayı tercih etmektedir.³⁹⁴

Burada kudretin zıt konuları tabirindeki “zıt” ifâdesinin farklı (**muhtelif**), denk (**mütemâsil**) ve karşıt (**zıt**) kavramlarını kapsayan çatı bir kavram olduğu

³⁸⁹ Kādî, *el-Muhtasar*, s. 246.

³⁹⁰ Kādî, *el-Mecmû’*, I/61; Kādî, *el-Muğnî fî ebvâbî’t-tevhîd ve’l-’adl*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, (Kahire: ed-Dârü’l-Mısriyye, 1963), V/204-205.

³⁹¹ Kādî, *Şerh*, II/186.

³⁹² Kādî, *Şerh*, I/449; Kādî, *el-Mecmû’*, I/59. Onun bu husustaki dayanağının, Mu‘tezile’nin kudreti, zıt konulara tealluku mümkün olan arazlar şeklinde bir kategoride kabul etmesi olduğu söylenebilir. İbn Metteveyh, *et-Tezkira*, I/7.

³⁹³ Kādî, *Şerh*, II/149. Her ne kadar “mâna” bu bağlamda “araz”ı ifâde ediyorsa da, Kādî’nin burada “mâna” tabirini kullanışında ufak bir nüans olduğu söylenebilir. Söz söylemek bağlamında kullanıldığında “mâna”, “kalbin söz ile murad edilen şeye yönelimi” anlamını taşır. Bkz. Semih Duğaym, *Mevsû’a*, s. 692. Söz, “إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً” beytinde de ifâde edildiği gibi kalpte olan mânayı ifâde etmek için bir araç mesabesindedir ve murad edilen şey araç konumunda olan dilden önce bulunur. Aynı durum kudret hakkında söz konusu olduğunda Kādî’nin kudreti mâna olarak ifâde edişinin, kudreti insanın gerçekleştirmek üzere yöneleceği fiil için bir alet konumunda görmesi ve buna bağlı olarak da fiilinden ayrık bir vaziyette ve önce bulunduğunu kabul etmesinden ileri geldiği söylenebilir.

³⁹⁴ Kādî, *el-Muhtasar*, s. 246.

vurgulanmalıdır. Genel Mu‘tezilî kanaat kudretin hem farklı şeylere hem denk şeylere hem de zıt şeylere taalluk ettiği yönündedir. Bununla birlikte aralarında bazı farklar vardır. Aynı anda aynı vakitte birden fazla **farklı şeyin** gerçekleşmesi mümkündür. Zira, söz gelimi bizden biri aynı anda hem Zeyd’in hem Amr’ın hem Bekr’in hem de Hâlid’in gelmesini dileyebilmektedir.³⁹⁵ Ensârî’nin düşüncesinde olanların daha önce de yönelttiği benzer bir itiraz burada tekrar söz konusu olabilir: Kudret eğer tüm farklı şeylere taalluk etmekte eşit ise bazılarının yerine diğer bazılarının yok olması nasıl açıklanır? Diğer taraftan Ensârî açısından bir kudretin tüm farklı şeylere taalluk etmesi durumunda söz gelimi bir karıncanın, yeterli bünyesi ve aletleri olmamasına rağmen, yürümeye ilişkin olan kudretiyle tüm zanaatlara ve ilimlere kâdir olması gerekir. Bu ise Ensârî’ye göre aynı şeyi cansız bir varlık hakkında düşünmekten daha mantıklıca değildir.³⁹⁶ Çünkü o bir kudreti sadece bir konuyla ilişkilendirdiği için, onun açısından kudreti sürekli kabul etmek her şeye kâdir olmayı gerektirmektedir. Bu durumda da sadece bir maddîyata ait olan kudret hakkında böyle bir şeyi kabul etmek, cansız bir varlığın eylemde bulunmasını kabul etmekle eş değer olmaktadır.

Kâdî bir kudretle birden fazla **denk şeyin** meydana gelmesi hususunda “farklı şeyler” hakkında söylediklerinin aynısını geçerli kılmaz. Bunun nedeni, söz konusu hususun, kudret ile değil, konusu ile ilgili bir durumdur. Ona göre, aynı mekânda ve aynı vakitte denk şeylerden sadece bir tanesinin var olabilmesi mümkündür. Birden fazla denk şeyin bir arada bulunması mümkün değildir. Zira birden fazla olması durumunda bu sınırsız sayıda denk şeyler hakkında da imkânsız olmayacaktır. Bu ise

³⁹⁵ Kâdî, *Şerh*, II/186-188

³⁹⁶ Ensârî, *el-Ğunye*, II/889. Ayrıca bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 223

insanı kadîm olan Allah'tan farksız kılacaktır ki bu da muhâldir.³⁹⁷ Fakat burada Kādî açısından önemli olan nokta, kudretin bunlara iliştiğidir. Ensârî, bir kudretin birden fazla sayıda denk şeye taalluk etmesini kabul etmez. Ona göre kudret ile konusu arasında var olan gereklilik bağı (mülâzemet), bir kudretin birden fazla denk şeye taallukunu birden fazla zıt şeye taallukundan farksız kılmaktadır. Bu nedenle, birden fazla sayıda denk şeyin aynı kudretle aynı anda meydana gelmesi gerekeceği için bu muhâldir.³⁹⁸

Kādî'ya göre **karşıt şeylerde** durum biraz daha farklıdır. Aynı mahalde aynı zamanda birden fazla karşıt şeyi bir araya getirmek (cem' beyne zıddeyn) pratikte imkânsız bir durumdur. Bununla birlikte kudretin birden fazla zıt şeye taallukunu imkânsız görmek de doğru değildir. Bu yönüyle bir kudretin birden fazla zıt şeye taalluku, kudretin taalluk ettiği makdûrun bedel yoluyla (birinin yerine diğerinin) gerçekleşeceği şekilde olmaktadır.³⁹⁹ Ensârî'nin bu husustaki fikirleri yukarıda daha ayrıntılı şekilde verilmişti.

Öte yandan burada zikredilmesi gereken bir husus da bir kudretin zıt konuları kapsayıp kapsamadığı meselesinde tarafların sadece Mu'tezilîler ve Eş'arilerden ibaret olmadığıdır. Bu çerçevede Ensârî'nin de sürdürdüğü görüş olan geleneksel Eş'arî kanaat bir kudretin ancak bir makdûra taalluk edebileceği, dolayısıyla asla zıt bir konuyu kapsamayacağı yönündeyken, İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14 [?]), Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsî (ö. IV/X. yüzyıl başları [?]), İmâm-ı A'zâm Ebu Hanife (ö. 150/767), Ebü'l-Abbâs İbn Süreyc (ö. 306/918) gibi isimlerin de aralarında bulunduğu bir kesim ise

³⁹⁷ Kādî, *Şerh*, II/186-188

³⁹⁸ Ensârî, *el-Ğunye*, II/889-90.

³⁹⁹ Kādî, *Şerh*, II/186-8

kudretin zıt konuları kapsayacağını; fakat bunun bedel yoluyla (aynı anda değil, birbirinin yerine olacak şekilde) mümkün olacağını savunmuştur.⁴⁰⁰ Bu görüş hem Kādî hem de Ensârî tarafından kendi sistemleri açısından eleştirilir. Kādî'ya göre istitaati hem fiil ile birlikte hem de zıt konulara uygun kabul etmek iki açıdan yanlıştır. İlk olarak ona göre bir kudretin zıt konuları kapsaması ancak söz konusu kudretin fiilden önce olmasıyla mümkündür. Dolayısıyla onların hem istitaati fiilden önce kabul etmeyip hem de zıt konuları kapsadığını iddia etmeleri teorik açıdan çelişkiye neden olmaktadır. İkinci eleştiri ise bu teorik açmazın ne olduğuyla alâkalıdır. Kādî'ya göre istitaati fiil ile birlikte kabul edip aynı zamanda zıt konuları kapsadığını savunmak zıt şeylerin bir arada bulunmasını (ictimâu'z-zıddeyn) gerektirecektir. Çünkü onlar kudret ile konusu arasında bir gereklilik bağı (mülâzemet) öngörmektedirler. Kudret ile konusu arasındaki bu bağ ise yukarıda da geçtiği gibi kudretin ne zaman bulunursa konusunun da bulunmasını gerektirmektedir. Bu ise teknik olarak zıt şeylerin bir arada bulunmasını gerektirecektir. Diğer taraftan Kādî özelinde Mu'tezile kudreti zıt konuları kapsar nitelikte kabul etmekle kişinin söz konusu zıt konulardan dilediği bir tanesini yapabileceğini kasdetmesi onlar için böyle bir probleme neden olmamaktadır.⁴⁰¹

Ensârî de bu görüşte olanlara Kādî'ninkine benzer eleştiriler yöneltir. Ona göre de bir kudreti zıt konuları kapsar kabul etmek söz konusu kudretin fiilden önce bulunmasını kabul etmeyi gerektirir. Kudreti zıt konuları kapsar kabul edip aynı zamanda söz konusu kudreti fiil ile birlikte kabul etmek zıt konuların birlikte

⁴⁰⁰ Ensârî, *el-Ğunye*, II/882, 886; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. Muhammed Ömer ed-Dimyâtî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), VI/109. Ebu Abdullah el-Basrî de hâdis kudretin bazı zıt konuları kapsamasını mümkün görmüştür. Bkz. Ensârî, *el-Ğunye*, II/883.

⁴⁰¹ Kādî, *Şerh*, II/157-9. Aksine Kādî'ya göre kudreti iki zıttan biri için geçerli kabul etmek teklîfi geçersiz kılar. Bkz. Kādî, *el-Muğnî*, XI/169.

bulunmasını (ictimâu'z-zıddeyn) gerektirir. Bu ise, söz gelimi bir insanda hem imanı hem küfrü kapsayan bir kudret olduğunu kabul etmek suretiyle –kudret ve konusu arasındaki gereklilik bağı nedeniyle- bu insanın hem mü'min hem kâfir olmasını gerektirecektir. Oysa bu mümkün değildir.⁴⁰² Ensârî'nin bu eleştirisi, Kādî'ya yönelttiğinden farklı değildir.

4.2.2. Kudret ile İlgili Bazı Kavramlar Üzerindeki Tartışmalar

Bir fiil meydana gelirken ilim irâde ve kudretin birlikte işlediği ifâde edilmişti. Kudretin taalluk ettiği konu **makdûr** olarak ifâde edilir. Konunun bulunduğu mahal **bünye** olarak isimlendirilir. Konunun meydana gelmeye elverişliliği ise **sıhhat** kavramı ile ifâde edilir. Bir fiilin meydana gelişi esnasında kudret, bahsi geçen bu kavramlarla vücûdî düzeyde ilişki içerisinde olurken, kudretin engellenmesi durumuna nispetle **men'** ve kudretin var olmaması durumuna nispetle **'acz** kavramlarıyla da ademî düzeyde ilişkilidir.

4.2.2.1. Bünye

Hem Kādî'ya hem de Ensârî'ye göre insan bir kudret ile kâdirdir. Bununla birlikte Kādî'ya göre kudret, var olma noktasında belli bir bünyeye mekân olan bir mahalle muhtaçtır.⁴⁰³ Ensârî Kādî'nın, kudreti bünyeyle ilişkilendirmesine karşı çıkar ve bunun Mu'tezilî düşüncenin asıllarıyla örtüşmediğini, dolayısıyla tutarsızlık olduğunu söyler. Çünkü onlar diğer taraftan “hayat”a da özel bir bünye ispat etmektedirler.⁴⁰⁴ Ölüler

⁴⁰² Ensârî, *el-Ğunye*, II/886.

⁴⁰³ Kādî, *Şerh*, I/ 287; Kādî, *Şerh*, II/43, 151, 217. Mu'tezile'de kudret, bünyeye ihtiyaç duyan arazlar kategorisindedir. Bkz. Ebu Muhammed el-Hasen b. Ahmed İbn Metteveyh, *et-Tezkira*, I/2.

⁴⁰⁴ Kādî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. İbrâhim el-Ebyârî, (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), VII/33; Kādî, *Şerh*, I/199; Kādî, *Şerh*, II/663

hakkında böyle bir bünyeden bahsetmek ise mümkün değildir.⁴⁰⁵ Kudretin, insanın zorunlu fiilleri ile kesbî fiillerini ayırt etmesini sağlamaya yönelik bir niteliği olduğunu savunan Ensârî'ye göre Kâdî'nın kudreti belli bir bünyeye mekân olan bir mahalle muhtaç olduğunu kabul etmesi, kudret sahibi kimselere, hayatta olan kimselerin sahip olamayacağı bir tür bünye ispat etmek demek olacaktır.⁴⁰⁶

Kâdî'ya göre tıpkı bir fiilin mümkün olması ve meydana gelmesi bir kudrete muhtaç olduğu gibi kudret vasfı da sabit olmak için bir bünyeye ihtiyaç duyar. Ona göre bir fiil bütünden sâdır olacağı⁴⁰⁷ için kudret vasfı bütüne râci olan bir niteliktir.⁴⁰⁸ Ensârî Kâdî'ya katılmaz ve bu görüşünü delilsiz kuru bir iddia olarak değerlendirir. Çünkü ona göre böyle olması durumunda iki parçayla mümkün olabilen bir telifin de aynı şekilde bütüne râci olması mümkün olurdu.⁴⁰⁹ Zira kudretin bütüne râci olması yukarıda da geçtiği ve Kâdî'nın da açıkça ifâde ettiği gibi bir bünyeye dayanması demektir. Bünye ise telif ve terekükten oluşan bir yapıdır. Ensârî'ye göre bu yapı insanda ve diğer canlılarda bulunduğu gibi cansız varlıklarda da bulunmaktadır.⁴¹⁰ Bu nedenle kudretin bir bünyeye ihtiyaç duyması, kudretin insanda zorunlu fiil ile ihtiyârî fiili ayırmaya dair meydana getirdiği şuuru ortadan kaldırmakta ve aslında kudreti anlamsız kılmaktadır. Yukarıda da geçtiği gibi Kâdî'ya göre bir fiil cümleden sâdır olduğu gibi, bir fiilin imkânı da, onun bir bütünden sâdır oluşuna dair bir hükümdür. Aksi takdirde, bu hükmü bütüne değil de parçalara râci kılmak Kâdî'ya göre her bir parçanın yönlendirici (dâ'î) ve engeleyici nedenleri (sarîf) ile söz konusu hususu bir defa var bir defa yok kılmayı

⁴⁰⁵ Ensârî, *el-Ğunye*, II/866.

⁴⁰⁶ Ensârî, *el-Ğunye*, II/867.

⁴⁰⁷ Kâdî, *Şerh*, II/151.

⁴⁰⁸ Kâdî, *el-Mecmû'*, I/106; Kâdî, *Şerh*, I/245

⁴⁰⁹ Ensârî, *el-Ğunye*, II/867.

⁴¹⁰ Ensârî, *el-Ğunye*, II/865.

gerektirecektir ki bu da muhâldir.⁴¹¹ Özetle Kādî, bir fiilin ortaya çıkış kaynağını bünyenin bütününde görür, bünyenin parçalarında ayrı ayrı kudretler ispat etmez. Ensârî ise kudret hakkında herhangi bir şekilde bir bünyeyi söz konusu etmez.

4.2.2.2.Sıhhat-Selâmet

Sıhhat, imkânsızlığın karşıtı olarak imkân anlamında kullanılır. Bu bağlamda Ensârî sıhhat ve selâmet kavramlarını kudrete mahal olması yönüyle -sırasıyla- bünye ve organlar için kullanır.⁴¹² Sıhhat, Kādî tarafından da benzer şekilde meydana gelmesi imkân dâhilinde olan bir durumu ve bir fâ‘ilden bir fiilin sâdır olma imkânını ifâde etmek için kullanılır.⁴¹³ Bu noktada tartışma Ensârî ile Kādî arasında değil, Ensârî ve Kādî ile Bağdat Mu‘tezilesi arasında olacaktır. Bağdat Mu‘tezilîlerinin bu husustaki görüşü bir kâdirden bir fiilin sâdır olma imkânının, fiilin mekânının imkânı-elverişliliği (sıhhat) ile alâkalı olduğu yönündedir. Onlara göre bir kişiden bedeni sağlam oldukça ondan fiil sâdır olabilir, değilse olmaz. Oysa bu Kādî açısından, bir fiilin imkânını yine fiilin kendisine râci kılmak demektir.⁴¹⁴ Hem Kādî’ya göre hem de Ensârî’ye göre – yukarıda da değinildiği gibi- fiilin imkânı fâ‘ilin kâdir oluşuna, yani kudrete râcidir.

4.2.2.3.‘Acz

Hem Kādî’ya hem de Ensârî’ye göre ‘acz de tıpkı kudret gibi bir mânadır ve tıpkı ilmin cehle olan zıtlığı gibi kudretin zıttı konumundadır.⁴¹⁵ Fiilin imkânının ortadan kalkması

⁴¹¹ Kādî, *Şerh*, I/247.

⁴¹² Ensârî, *el-Ğunye*, II/867.

⁴¹³ Kādî, *Şerh*, II/155.

⁴¹⁴ Kādî, *Şerh*, II/151.

⁴¹⁵ Kādî buna bağlı olarak ‘âciz olan birinin de tıpkı kâdir olanda olduğu gibi öncelikle canlı olması gerektiğini söyler. Kādî, *el-Muğnî*, XI/356

durumu ‘aczi ifâde eder.⁴¹⁶ Bu nedenle “‘âciz olunan şey varlığı imkânsız olandır.”⁴¹⁷ ‘Aczi kudrete benzetişine bağlı olarak Kādî ‘aczin tıpkı kudret gibi zıt makdûrlara taallukunu kabul eder. Öyle ki kendi ifâdesiyle “bir şeyden ‘âciz olmak onun zıttından da ‘âciz olmak demektir.”⁴¹⁸ İktidar hâlinde kudrette bünyenin sıhhati olduğu gibi ‘acizde de zeminin fesadı söz konusudur.⁴¹⁹ Kādî’nın ‘aczi mâna olarak kabul ettiğini Ensârî de ifâde eder:

Kādî Abdülcebâr, Ebû Haşim’e muhâlefet ederek ‘aczi bir mâna olarak kabul etti ve şöyle dedi:

‘Arazları ispat etmede dayandığımız delillerin her biri ‘aczi ispat etmede de geçerlidir. Aynı şekilde kudretin bünyeye ve sıhhate zâid bir mâna olduğuna delâlet eden her şey ‘aczin de zeminle uyuşmamasına dair delil teşkil eder.’⁴²⁰

Ensârî Kādî’nın ‘aczi bir mâna olarak alışıını kabul etmez. Ona göre ‘acz, kudretin olmamasını ifâde eden ve bütün bünyeye atfedilen bir nefy hâlidir. Ensârî, ‘acz ile kudret arasındaki ilişkiyi cehl ile ilim arasındaki ilişkiye benzetir. Ona göre nasıl ki cehl ilmin yokluğu durumu ise, ‘acz de kudretin yokluk hâlidir. Diğer taraftan Ensârî farklı bir noktaya dikkat çeker ve ‘aczi bir mâna olarak kabul etmenin Kādî için kudret meselesinde çelişki çıkaracağını vurgular. Ensârî Kādî’nın yukarıda da zikredildiği gibi kudreti bünye ile ilişkilendirmesinin fiilin gerçekleşmesini bir mâna olan kudrete değil bünyenin sıhhatine bağlamakla sonuçlanacağına işaret eder. Söz gelimi biz,

⁴¹⁶ Kādî, *el-Muğnî*, XI/316.

⁴¹⁷ Kādî, *el-Muğnî*, VIII/116.

⁴¹⁸ Kādî, *Şerh*, II/209.

⁴¹⁹ Kādî, *el-Muğnî*, XI/169

⁴²⁰ Ensârî, *el-Ğunye*, II/893.

oturduğumuz bir zeminden ayağa kalkmaya başta kâdir değilken daha sonra kâdir oluyoruz. Ensârî, önce kâdir olamazken daha sonra buna kâdir oluşumuzun kudret gibi bir mâna ile değil, bünyenin önce bozukken sonra sıhhatli olmasıyla ilişkilendirilmesi gerekeceğini söyler.⁴²¹ Bir açıdan Ensârî bu sözleriyle Kādî'nın, bu hususta kendisinin de eleştirdiği Bağdat Mu'tezile'sinden bir farkı kalmadığını ve kendisiyle çeliştiğini îmâ etmektedir. Diğer taraftan netice itibariyle 'aczi bir mâna olarak kabul etmek Ensârî açısından tıpkı mâna olarak kabul edilen kudretin bir bünye ile ilişkilendirilmesi gibi 'aczi de bir bünye ile ilişkilendirmeyi gerektirecektir. Oysa Ensârî 'aczi bütüne râci olan bir nefy hâli olarak görmektedir.⁴²²

Ensârî'ye göre 'aczin, Kādî'nın dediği şekilde zıtlara taalluk ettiğini kabul etmek ise 'aczin varlık ile değil yokluk ile ilgili bir durum olduğunu kabul etmeyi gerektirecektir. Oysa bu, kudret ile 'aczin, dolayısıyla zıt şeylerin bir arada bulunmasını mümkün görmektir ki, bu da imkânsızdır.⁴²³ Ensârî'nin getirdiği bu delil, bir insan aynı anda bir şeyle kudret yönünden olumlu olarak, o şeyin zıddı ile de 'acz yönünden olumsuz olarak ilişki içerisinde olmasını gerektirir. Bu ise, iki durumu da vücûdî düzlemde kabul etmenin bir sonucu olarak iki zıttın bir arada bulunma hâli olup muhâldir.

Kādî'nın 'aczi tıpkı kudret gibi bir mâna olarak kabul etmesi ve tıpkı kudret gibi zıtlara taalluk ettiğini ifâde etmesi, onun aynı zamanda 'aczin varlığa değil yokluğa taalluk eden bir mâna olduğunu kabul etmesinin de bir ifâdesidir. Varlıksal düzeyde bir mâna olarak kabul edilen bir şeyin zıt makdûrları şâmil olduğunu söylemek ise bahsi

⁴²¹ Ensârî, *el-Ğunye*, II/894.

⁴²² Ensârî, *el-Ğunye*, II/894.

⁴²³ Ensârî, *el-Ğunye*, II/896.

geçtiği üzere söz konusu mânanın makdûr ile yokluk anında ilişki içerisinde olmasını gerekli kılmaktadır. Bu nedenle Ensârî ‘aczin yokluk ile ilişkili bir mâna olması, başka bir ifâdeyle ‘aczin ma’dûma taalluk etmesine karşı çıkar. Ona göre söz gelimi oturmakta olan bir insanın ayağa kalkmaya kâdir olduğu düşünülemez. Böyle bir durumda bir makdûra güç yetiremeyen bir kimsenin aynı makdûrdan ‘âciz kalması da söz konusu olamaz. Zira kâdir olunması düşünülebilen şeyden ‘âciz olunur.⁴²⁴ Ensârî’ye göre kudret ise yukarıda da zikredildiği üzere makdûru ile arasında öngörülen mülâzemetten ötürü fiil ile birlikte kabul edildiği için yokluk hâline taalluk etmez. Bu nedenle ‘acz de var olan bir şey ile ilgili olmalıdır.

Öte yandan burada bir hususu vurgulamak gerekmektedir. Kādî Abdülcebbar her ne kadar yukarıda yer verilen görüşleri savunmuşsa da onun daha sonra bu kanaatinden vazgeçtiği görülmektedir. Söz konusu görüşlerine kaynak olarak zikredilen *el-Muğnî* ve *Şerhu’l-usûli’l-hamse*’den sonra yazdığı düşünülen⁴²⁵ *el-Mecmû’ fi’l-muhît bi’t-teklîf* adlı eserinde Kādî’nin bu hususta karşıt görüşe kâil olduğu görülür. Söz konusu eserde Kādî, ‘aczi bir mâna olarak ispat etmenin doğuracağı sonuçları açıklar ve ‘aczin kudretin yokluk hâline ibaret olduğunu ispatlamaya çalışır.⁴²⁶ Mezkûr eserin Kādî’ya aidiyeti⁴²⁷ bir tarafa, onun burada zikredilen görüşte karar kıldığını meşhur öğrencisi Ebu Reşid en-Nisâbûrî (ö. hicrî V. asrın ortalarına doğru)⁴²⁸ de ifâde eder.⁴²⁹

⁴²⁴ Ensârî, *el-Ğunye*, II/897.

⁴²⁵ Bkz. Jan R. T. M. Peters, *God’s Created Speech*, Leiden: E. J. Brill, 1976. XII, s. 14.

⁴²⁶ Semih Dugaym, *Mevsû’a*, s. 405-6 (*el-Mecmû’ fi’l-muhît bi’t-teklîf*’ten naklen).

⁴²⁷ Söz konusu eserin aidiyeti tartışmalıdır. Kimileri Kādî Abdülcebbar’a nispet ederken kimileri de onun İbn Metteveyh’e ait olduğu yönünde kanaat bildirmiştir. Darü’ş-şeriketi’l-Mısriyye baskısında muhakkik Ömer es-Seyyid Azmî’nin zikrettiğine göre Brockelmann eseri açıkça Kādî’ya nispet etmektedir; fakat İbnü’l-Murtezâ Kādî Abdülcebbar’ın eserlerini zikrederken *el-Muhît* adında bir eserden bahsetmekle birlikte tam adını vermediği için bu eserin mevzu bahis edilen *el-Muhît bi’t-teklîf*

4.2.2.4.Men‘

Tüm Mu‘tezile’nin ittifakla kabul ettiği gibi⁴³⁰ Kādî Abdülcebbâr da men‘i ‘aciz ile eşit kabul etmez. Ona göre engellenmiş bir kimse (memnû‘) ‘âciz değildir; engellenmeden önce nasılsa o durumdadır. Bu nedenle bir şeyden engellenmişse de onun benzeri şeylere kâdir olması mümkündür.⁴³¹ Buna bağlı olarak Kādî’ya göre bir kimsenin engellenmiş olmakla vasıflanması, içinde kâdir olmayı barındıran bir durumdur. Ona göre kâdir olmayan kişi engellenmiş olamaz; zira bir şeyden engellenmişlik durumu,

olduğu kesin bir şekilde söylenememektedir. Muhakkike göre en doğru görüş bu eserin doğrudan Kādî Abdülcebbâr’ın imlası olmayıp İbn Metteveyh’in bir derlemesi olduğu yönündedir. Nitekim kitap içerisinde “Kitapta şunu dedi”, “Kitapta şuna işaret etti”, “Bu konuda kitabın başlıklandırma düzenini değiştirdik”, “Kādî’l-kudât bunu seçti” gibi Kādî’nın kendisinin söylemesi muhtemel olmayacak bazı ifâdelerin bulunması ve yine mutlaka ikinci bir şahıs tarafından yazılmış bazı görüşlere dair değerlendirmeler ve eleştirilere rastlanması da buna işaret etmektedir. Şu hâlde muhteva Kādî Abdülcebbâr’a ait olmakla birlikte öğrencisi İbn Metteveyh’in, kitabın ortaya çıkarılması, bölümlendirilip başlıklandırılması gibi çabaları da göz ardı edilemez. Bkz. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi’t-teklîf*, thk. Ömer es-Seyyid Azmi, Kahire: eş-Şeriketü’l-Mısriyye, ty., s. 7-10 (Muhakkikin Mukaddimesi). Eserin aynı yıllarda J. J. Houben tarafından yapılan tahkikli neşrinde Houben da, eserin Kādî’ya aidiyeti noktasında Ömer Seyyid’e paralel yönde kanaat bildirmiştir. Bununla birlikte Houben’in aktardığına göre, Ben Shammai “A note on some Karaite Copies of Mu’tazilite Writings” adlı makalesinde *el-Muhît*’in Londra ve Leningrad kütüphanelerinde İbranice karakterlerle transkripsiyon yapılmış bir nüshasını bulmuş ve bunun İbn Metteveyh tarafından hazırlanan nüshadan farklı olduğunu ifâde etmiştir. Bu nedenle Ben Shammai söz konusu transkripsiyonlu nüshaların Kādî Abdülcebbâr’ın orijinal metninin bir kopyasına ait olabileceğine dikkat çekmiştir. Bkz. Jan R. T. M. Peters, *God’s Created Speech*, s. 14.

⁴²⁸ Doğumu ve vefatı hakkında elimizde kesin bilgi bulunmamakla birlikte 383/993 tarihinde Nîsâbur’da Bediuzzaman el-Hemedânî ile Ebûbekir el-Hârizmî arasında gerçekleşen bir münazara meclisine bulunduğu ve “eş-şeyh el-mütekellim” olarak anıldığı dikkate alındığında yaklaşık olarak 360/970 yılında Nîşâbur’da doğduğu düşünülmektedir. Hocasının ardından öğretim faaliyetlerine uzunca bir süre daha devam ettiğinden hareketle yaklaşık olarak hicrî V. asrın ortalarına doğru Rey’de vefat ettiği kabul edilmektedir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî”, *DİA*, X/212.

⁴²⁹ Bkz. Ebu Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi’l-hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma’n Ziyâde ve Rıdvân es-Seyyid, (Beyrut: Ma’hedü’l-İnmâ‘i’l-‘Arabî, 1979), s. 250.

⁴³⁰ Ebu Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, s. 251.

⁴³¹ Kādî, *el-Mecmû‘*, I/158.

kâdir olunan bir şeyden arızî bir nedenden dolayı engellenmeyi ifâde eder.⁴³² Ensârî'ye göre ise men' 'acizden ibarettir ve kâdir olanın engellenmiş olmakla nitelenmesi söz konusu olamaz. Ensârî özelinde Eş'arî geleneğin bu anlayışı, onların kudret ile makdûr arasında öngördükleri mülâzemetten kaynaklandığı söylenebilir. Zira bu anlayış kudret ne zaman bulunuyorsa makdûra ilişmesini gerekli görmektedir.⁴³³ Bir makdûra aynı anda hem kâdir olmak –dolayısıyla söz konusu makdûrun gerçekleşmesi- hem de ondan engellenmiş olmak –dolayısıyla o makdûrun gerçekleşmemesi- iki zıttın bir araya gelmesi demek olacağı için mümkün değildir.

Kādî'ya göre engellenmiş olan kimse gerçekte kâdir olup kendisini engelleyen durumların ortadan kalkması hâlinde ise hür (mutlak) ve özgürdür (muhallâ).⁴³⁴ Ensârî bunu kabul etmez. Ona göre bu durum “âdetullah”ın işlerliğinden ibarettir. Allah Te'âlâ engellenmemiş olanı yürümek için engelsiz kılmasına karşın engelli-kayıtlı (mukāyyed) olanda yürüme kudreti yaratmamıştır. Ensârî, dilcilerin, “bünyesi elverişi olmayı” kudret hâli olarak isimlendirmeyi, sebep ile sonuç arasındaki ilişkilere dair yıllar süren gözlemlerden hareketle anlam genişlemesi ve mecâz yoluyla mümkün gördüklerini ifâde eder.⁴³⁵ Ona göre, bir takım durumların şimdiye kadar böyle cereyan etmiş olması bunun mutlak bir kâide olduğu anlamına gelmeyeceği için, şimdiye kadar bünyesi elverişi olan kimseleri kudretli olarak gözlemlemiş olmamız bu durumu kudret hâliyle eş değer görmemiz için yeterli bir neden değildir.

⁴³² Kādî, *el-Muğnî*, VIII/168. Kādî engellenmiş olma durumuna dair muhtelif nedenler zikreder. Buna göre bizden biri söz gelimi ya hapsedilmek ve kelepçelenmek suretiyle ya zıt bir fiilin meydana gelmesiyle ya da gerekli araçtan yoksun olmak gibi zıt mesabesinde bir durum ile engellenmiş olur. Bkz. Kādî, *Şerh*, II/159.

⁴³³ Ensârî, *el-Ğunye*, II/898.

⁴³⁴ Kādî, *Şerh*, II/153.

⁴³⁵ Ensârî, *el-Ğunye*, II/899.

Yukarıda tartışılan kavramlar, kâfirin imanı meselesinde gündeme getirilip, Kādî ve Ensârî üzerinden kudretin makdûruna tesiri, kudretin makdûruna göre konumu ve kudretin zıt makdûrları kapsamı hususlarında kudret ile makdûru arasında öngördükleri bağ ile ilişkilendirilerek ele alınacaktır. Kâfirin iman ile mükellef tutulması, konunun taraflarının kudret anlayışları çerçevesinde ele alınmasını gerektirmekteyse de, burada insana Allah tarafından bir sorumluluk yüklenmesinin de söz konusu olması nedeniyle meslenin teklîf-i mâ-lâ yutâk konusu ile birlikte ele alınması gerekmektedir. Bu nedenle Kādî ve Ensârî'nin teklîf ve teklîf-i mâ-lâ yutâk çerçevesindeki görüşleri öncelenmelidir.

5. Teklîf Üzerindeki Tartışmalar

5.1. Teklîfin Hakikati

Kādî açısından teklîf “bir fayda elde etmek ya da bir zararı def etmek için muhatabı, yapması ve yapmaması gereken, aynı zamanda bir takım meşakkatler de içeren şeyler hakkında bilgilendirmek” olarak ifâde edilebilir.⁴³⁶ Kādî, teklîfte Allah'ın mutlaka bir amaç güttüğünü kabul eder. Ona göre Allah'ın kötülüğü teşvik etmesi mümkün olmayacağından dolayı teklîfin amacı, Allah'ın bizi ancak bu teklîf ile ulaşılabilir derecelere ulaştırması olmalıdır.⁴³⁷

Ensârî böyle düşünmez. Ona göre Allah'ın fiillerine amaç biçilemez. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'den nakille ona göre “Allah'ın yaratması her şeyin illetidir;

⁴³⁶ Kādî, *Şerh*, II/339; Kādî, *el-Mecmû'*, s. 11.

⁴³⁷ Kādî, *Şerh*, II/341; Kādî, *el-Muğnî*, XI/134.

yaratmasının ise illeti yoktur.”⁴³⁸ Allah’ın fiillerine amaç biçilemeyeceği için Allah’ın, bir fayda elde etmek ya da bir zararı def etmek için fiilde bulunması da söz konusu değildir. Bu durum Allah’ın başkasının fayda elde etmesi ya da zararı def etmesi için yapmasında da aynıdır. Aksine, denilmesi gereken “Kendi yaratmasıyla fayda verecek olanı yarattı”, “Kendi yaratmasıyla zarar verecek olanı yarattı.” olmalıdır.⁴³⁹ Bu nedenle Ensârî açısından Allah’ın teklîfine de amaç biçmek söz konusu olamaz.

Kādî teklîf ile ilgili, Allah’ın kula sorumluluk yükleyişinde iki şeyi irâde ettiğini ifâde eder: Bunlardan birincisi yukarıda da geçtiği üzere, insanın, kendisine fayda sağlayacak ve onu daha iyi mertebelere ulaştıracak fiilleri yapması iken, ikincisi Allah’ın, kulların sevaba ulaşacağı şeyleri yapmalarını irâde etmesidir.⁴⁴⁰ Ensârî’nin, Kādî’nin birinci görüşüyle uyuşmadığı ifâde edilmişti. Bununla birlikte o, Kādî’nin ikinci söylediği ve teklîften de asıl kastedilen şey olan bu mânaya muvafıktır. Öte yandan Kādî ve Ensârî’nin, ikinci anlamdaki teklîfin keyfiyeti ve sınırları noktasında ayrışır. Bu ayrışma, Kādî ve Ensârî özelinde Mu‘tezile ve Eş‘ariyye’de kulun sorumluluğunun sınırlarının ne olduğu ya da takatinin üzerinde olan şeyle sorumlu tutulup tutulamayacağı sorusunda kendisini gösteren “teklîf-i mâ-lâ yutâk” meselesi çerçevesinde söz konusu olmaktadır.

5.2.Teklîf-i Mâ-Lâ Yutâk

⁴³⁸ Ensârî, *el-Ğunye*, II/1030.

⁴³⁹ Ensârî, *el-Ğunye*, II/1029.

⁴⁴⁰ Kādî, *el-Muğnî*, XI/135.

Kādî'ya göre Mu'tezile'nin iki temel esasından olan ve belki de tevhid esasını bile öncelemesinin mümkün olduğu söylenebilecek "adl" esasının⁴⁴¹ bir gereği olarak böyle bir şeyi Allah hakkında imkânsız görecekları açıktır. Onların fayda ve hikmeti teklîfin lâzımı olarak görmesi nedeniyle kulun gücünün yetmediği şeyle sorumlu tutulması kabîhtir. Allah ise kabîh olanı yapmaktan berîdir. Kādî açısından durum son derece açıktır. Ona göre, söz gelimi kör olan birini Kur'ân'ın noktalarını doğru şekilde okumakla ya da kötürüm olan birini yürümekle sorumlu tutmanın kötü bir şey olduğunu aklı başında olan herkes bilebilir.⁴⁴²

Ensârî'ye gelindiğinde, Ebu İshak el-İsferayînî'den (ö. 418/1027) nakille teklîfin iki türlü olduğunu söyler: İktizâ teklîfi ve ta'ciz-teshîr teklîfi. Birincisi yerine getirilebilecek bir şeyin, diğeri ise yerine getirilemeyecek bir şeyin teklîfi olarak ifâde edilebilir. Bu iki teklîf arasındaki ayrımı Ensârî şöyle açıklar: Onlardan birincisi, kulun gücü nispetinde olan bir şeyin teklîfidir. İkincisi ise kulun gücünün yetmediği ya da kulun gücünün üzerinde olan bir şeyin teklîfidir. Fakat burada Ensârî ikinci tür teklîfe muhatap olmuş kişinin durumunu 'âcizin teklîfi gibi de düşünmediği hatırlatılmalıdır. Ona göre kâdir olmak ile 'âciz olmak arasında üçüncü bir durum olarak gücü yetmeme hâli vardır. Bu durumda kişi mükellef olduğu şeye gücü yetmemekte ise de onu terk etmeye kâdirdir. 'âcizin durumu ise yukarıda da zikredildiği gibi kendisinden hiç bir suretle ne bir fiili yerine getirmek ne de o fiili terk etmenin söz konusu olmadığı bir hâldir. Bununla birlikte Ensârî için ikisi de imkânsızlık durumu olmaktan

⁴⁴¹ Zira "adl" esası, Mu'tezile'nin Tanrı tasavvurunu belirleyen bir ilkedir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin tevhid anlayışı da bu esasa göre belirlenmektedir.

⁴⁴² Kādî, *Şerh*, II/159.

çıkılmamaktadır.⁴⁴³ Ancak o, her ne kadar bir tür imkânsızlık durumu olsa da güç yetiremeyen kişinin, terk etmeye kâdir oluşundan hareketle mükellef tutulmasını “aklen” câiz görür. Buradaki aklen kaydı önemlidir. Tüm Eş‘arî gelenek olduğu gibi Ensârî de güç yetiremeyenin teklîfini bunun kendi içinde imkânsız olmayışına dayandırır. Bir sonraki başlıkta yer verilecek olan, mevcut durumun aksinin var olma imkânı (el-bedelü ani’l-mevcûd) ya da Allah’ın ilmi ile gerçekleşecek/gerçekleşmiş olan bir şeyin aksinin meydana gelme imkânı olarak ifâde edilebilecek meselede Eş‘arî geleneğin, bazı tereddütlerle birlikte, Allah’ın, olmayacağını bildiği bir şeyi yine de meydana getirmesini mümkün kabul ettiği görülecektir. Allah’ın ilminin bile kendisinin kudretinin önüne geçemediğinin bir ifâdesi olarak niteleyebileceğimiz bu anlayış Eş‘arî düşüncenin bir çok konuda olduğu gibi güç yetirilemeyecek şeyin teklîfi meselesinde de söz konusudur. Bu çerçevede düşünüldüğünde Ensârî özelinde Eş‘arî düşüncenin bunu “aklen” mümkün görmesinin en büyük nedeninin, söz konusu durumun –“çelişkili” de olsa- Allah’ın kudretinin dışında kalacağı endişesinden kaynaklandığı söylenebilir.

Ensârî açısından mesele aklen böyle olduğu gibi Allah’a nispetle de böyledir. Yukarıda Kādî’nın hikmeti teklîfin bir şartı olarak kabul ettiği ifâde edilmişti. Buna bağlı olarak, teklîf-i mâ-lâ yutâkı mümkün görmek Allah’ın hikmetine hâlel getirecek ve O’nu –haşa- hikmetsiz iş yapan bir varlık konumuna yerleştirmeye neden olacaktır. Buna karşılık Ensârî açısından, Kādî gibi düşünenlerin hikmetli iş yapma, faydalı olanı yapma gibi Allah hakkında gerekli gördüğü şeylerin kaynağı insan aklıdır. Dolayısıyla Allah hakkında verilecek olan böyle bir hüküm insanın itibarından bağımsız olarak verilmemiş olması nedeniyle sorunludur. Oysa “Ehl-i Hakk demiştir ki: Fiilleriyle fayda

⁴⁴³ Ensârî, *el-Ğunye*, II/903.

da verse zarar da verse, azaplandırsa da nimetlendirse de Allah Te‘âlâ adlin ta kendisidir.”⁴⁴⁴ Tüm Eş‘arî gelenekte olduğu gibi Ensârî’ye göre de iyilik, kötülük, adâlet, zulüm gibi kavramlar insanların idraklerine bağlı olan durumlardır. Oysa tüm bu değerlerin ölçüsü insanın aklı değil Allah olmalıdır. Allah için ise iyi-kötü, adalet-zulüm gibi kavramlar söz konusu olamaz. Bu nedenle Allah’ın, kulu gücü yetmeyeceği şeyle mükellef tutması son kertede bir problem ifâde etmez; zira O, Kâdir-i Mutlak’tır.

Teklîf-i mâ-lâ yutâk meselesi etrafında bazı âyetlerin ele alındığı görülür. Bunlardan ilk akla gelecek olan âyetler Bakara Sûresinin sonunda yer alan “Rabbimiz! Unutur veya yanılırsak bizi cezalandırma! Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır yük yükleme! Üstesinden gelemeyeceğimiz şeyleri boynumuza borç kılma!” şeklindeki dua âyetleridir.⁴⁴⁵ Müminlerin, Rablerinden, kendilerine takatlerinden fazla yük yüklememesi için dua ettikleri görülen bu âyetleri Ensârî iddiasını desteklemek üzere delil olarak gösterir. Söz konusu âyetlerde Allah Te‘âlâ’nın müminleri, yaptıkları bu duadan dolayı övmesinden hareketle, teklîf-i mâ-lâ yutâkın imkânsız bir durum olması durumunda Allah Te‘âlâ’nın bu âyetlerde müminlerin bu durumlarını zikrederek onları övmeyeceğini söyler.⁴⁴⁶

Buna karşılık Kādî ise kesb taraftarlarınca zikredilen âyetlerin hemen öncesindeki “Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz” âyetine odaklanır.⁴⁴⁷ Benzer mânâ “Hiç kimseye gücünün üstünde bir vazife

⁴⁴⁴ Ensârî, *el-Ğunye*, II/910.

⁴⁴⁵ ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به. el-Bakara 2/286.

⁴⁴⁶ Ensârî, *el-Ğunye*, II/910.

⁴⁴⁷ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها. Bkz. Kādî, *Şerh*, II/167.

yüklemeyiz” âyetinde⁴⁴⁸ de söz konusudur. Ona göre bu ve bunun gibi âyetler, kişinin ancak kâdir olduğu şeyle sorumlu tutulabileceğine işaret eder.⁴⁴⁹ Peki Kādî, Ensârî’nin zikrettiği âyetleri nasıl anlamlandırmaktadır?

Kādî’ya göre zikredilen âyetler üç şekilde anlaşılmaya müsaittir.⁴⁵⁰ Birincisi, teklifte azaltma talep etme mânasıdır. Bir Arap’ın, uğraşması hâlinde yapabileceği zor bir iş için “yapmaya gücüm yok” demesini Kādî buna örnek olarak zikreder. Bu sözyle o kişi kendisinden yapılması istenilen şeyin hafifletilmesini istemiş olur. İkincisi, kulun mağfiret ve azabın kaldırılmasını talep etmesi mânasıdır. Çünkü kul, azaba sabredemez katlanamaz. Üçüncüsü ise, âyetin zahiri mânasıdır. Bu yönüyle kastedilen anlam, kulun –yüklemeyeceğini bilmekle birlikte- Allah’tan, gücünden fazla yük yüklememesini istemesidir.

6. Var Olanın Aksinin Var Olma İmkânı

Bu çerçevede ele alınması gereken bir husus da Allah’ın ilmi ile gerçekleşen bir şeyin aksinin meydana gelmesinin imkânı meselesidir. Bu yönüyle bu mesele hem ilim hem de kudret bahsiyle alâkalıdır. Bu meseleye burada yer verilmesinin nedeni, bir sonraki başlıkta görüleceği üzere, özellikle kâfirin imanı meselesiyle ilişkisidir.

⁴⁴⁸ “لا نكلف نفساً إلا وسعها”. el-A’râf 7/42; el-En‘âm 6/152; el-Mü’minûn 23/62.

⁴⁴⁹ Kādî, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, I/44.

⁴⁵⁰ Kādî, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, I/139.

Bu meselede Kādî Abdülcebbâr ile birlikte kendisinden önce yaşayan Cübbâîlerin⁴⁵¹ de olumsuz düşündükleri söylenebilir. Eş‘arî düşüncede, her ne kadar Cüveynî farklı yönde kanaat bildirse de⁴⁵² Ensârî’nin ifâdeleri göz önünde bulundurulduğunda genel Eş‘arî kanaatin, var olanın aksinin var olma imkânını mümkün görme yönünde olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁵³ Basra Mu‘tezilesi özelinde geçerli olduğu⁴⁵⁴ söylenebilecek Mu‘tezilî tavır ise var olanın aksinin var olma imkânını reddeden, reddederken aksini de mümkün görmeyen bir tavidir. Cübbâîler ve Kādî Abdülcebbâr için böyle bir durum imkânsız ve saçmadır.

Ensârî hocası Cüveynî’nin düşüncelerine hak verir. Ona göre bu tür sorular karşısında cevap, cevap vermekten uzak durmak olmalıdır. Çünkü Allah’ın bildiği şeyin meydana gelmesi imkânsızdır dersek, bu bir şeyleri Allah’ın kudreti dâhilinde olmaktan çıkarmak demek olurken, bunun aksini savunmak ise Allah’ın, o şeyin gerçekleşmeyeceğine yönelik olan bilgisinin dönüşmesini gerektirecektir.⁴⁵⁵ Bununla birlikte Ensârî için bu görüş yeterli değildir. O, yine de bir cevap verilmesini düşünmüş ve bu nedenle tekrar klasik Eş‘arî düşünceyi savunmuştur. Ona göre mevcuttan bedel

⁴⁵¹ Ebu Haşim’in Nakzu’l-bedel adındaki eserinin bu konuda yazılmış olduğu düşünülebilir. Bkz. Kādî, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl*, thk. İbrâhim Medkûr, (Kahire: ed-Dârü’l-Mısıriyye, 1963), XII/293. İlgili pasajda kitabın adı Ba’zu’l-bedel olarak geçmişse de bu bir yazım hatası olup kitabın asıl adı Nakzu’l-bedel’dir. Bkz. Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâîlerin Kelâm Sistemi*, s. 340. Ayrıca Ensârî’nin konuyu ele aldığı ilgili pasajlarda onların, Eş‘arîlerin bu fikrine karşı olduğunu zikretmesi de kayda değerdir. Bkz. Ensârî, *el-Ğunye*, II/911-2.

⁴⁵² Cüveynî, böyle bir konuyu tartışmanın bir faydası olmadığını söyler ve böyle bir düşüncenin imkânsız olduğundan yanadır. Ona göre takvalı olan kişi böyle bir soru karşısında susmalıdır. Bkz. Ensârî, *el-Ğunye*, II/911-2.

⁴⁵³ Bkz. Ensârî, *el-Ğunye*, II/910vd.

⁴⁵⁴ Kādî’nın, Bağdat Mu‘tezile’sinden bazı hocaların “Allah, [kâfir küfür hâlinde iken] ondaki imanın varlığını bilir.” dediğini aktarır ve bu sözlerini, var olanın aksinin var olmasını mümkün görmek olduğu için eleştirir. Kādî, *Şerh*, II/194

⁴⁵⁵ Ensârî, *el-Ğunye*, II/912.

aklen “mümkün”dür. Ensârî, bu konuda Ebu İshak el-İsferâyînî’nin “Allah’ın, var olmayacağını bildiği şeyin var olması imkânsızdır.” sözünü zikreder ve yorumlar: Ona göre her ne kadar böyle bir şeyin var olması imkânsız ise de yine de “eğer var olsaydı bilecekti.”⁴⁵⁶ Çünkü Ensârî, teklîfin imkâna dayandığını düşünür. Bir şeyin var olmayacağına dair bilgi ise yüklenecek olan sorumluluğun ve yapılacak olan emrin imkânını ortadan kaldırabilir nitelikte değildir.⁴⁵⁷

Yukarıda da zikredildiği gibi Kādî bu düşünceye katılmaz. Ona göre böyle bir şeyi mümkün görmek Allah’ın bir şeye dair olan âlimiyyet hâlinde değişikliğe neden olacaktır. Çünkü önce, bu fiilin var olmadığını biliyorken sonra onun varlığını biliyor olması gerekmiştir. Bu iki bilgi ise birbirine çelişiktir.⁴⁵⁸ Kādî’ya göre böyle bir şey ancak ileride meydana gelmesi beklenen bir şey hakkında söz konusu olabilir. Şimdi meydana gelmekte olan ya da geçmişte meydana gelmiş olan şeyler hakkında düşünülemez. Yoksa bu durumda dün yediğimiz bir yemeği kastederek, “Şimdi yedim” demek mümkün olurdu. Bu ise vakıaya mutabık değildir.⁴⁵⁹ Zamansal açıdan böyle bir karışıklığın çıkabileceğinin Ensârî de farkındadır. Onun cevabı, burada meydana gelmenin kendisini değil bunun imkânının kastedildiğini ifâde etmesi olacaktır. Ensârî, yaptığı şeyin sadece “lafzî bir faraziye (takdîren lafziyyen)” olduğunu vurgular.⁴⁶⁰

Daha önce de ifâde edildiği gibi Eş‘arî kelâmcıları bu ve benzeri iddialarda bulunmaya sevk eden şey, onların Allah’ın “Kâdir-i Mutlak” oluşuna hâlele geleceğine

⁴⁵⁶ Ensârî, *el-Ğunye*, II/913.

⁴⁵⁷ Ensârî, *el-Ğunye*, II/913.

⁴⁵⁸ Kādî, *Şerh*, II/193. Ensârî bu tür bir eleştiriden, Allah’ın ilmini ezeli kabul ettiğini, dolayısıyla onun ilminde bir değişiklik gerekmeceğini zikrederek kurtulacaktır. Bkz. Ensârî, *el-Ğunye*, II/913.

⁴⁵⁹ Kādî, *Şerh*, II/190.

⁴⁶⁰ Ensârî, *el-Ğunye*, II/916.

dair çekinceleridir. Her ne kadar Allah'ın kudreti dâhilinde olup olmadığını tartışıkları teklîf-i mâ-lâ yutâk, var olanın aksinin var olma imkânı gibi meseleler tıpkı üç köşeli daire, insan başlı at tasavvurları kadar vukû'u imkânsız durumlar olsa da Allah'ın kudretinin kapsamı dışında kalmaması gerektiği inancından dolayı bunlar “aklen” mümkün kabul edilmiştir.

7. Kesb ve Kâfirin İmanı Meselesi

Kādî ve Ensârî'nin yukarıda tartışılan kavramları kâfirin imanı meselesinde gündeme getirip kudretin makdûruna tesiri, kudretin makdûruna göre konumu ve kudretin zıt makdûrları kapsamı hususlarında kudret ile makdûru arasında öngördükleri bağ ile ilişkilendirerek kâfirin imanı meselesini ele alacakları görülür. Bu yönüyle kâfirin imanı meselesi aslında ilim, irâde, kudret ve bunların eşliğinde gerçekleşen yaratma ve kesbin tabiri câizse işlerliği noktasında bir tür tatbik niteliğindedir.

Kādî Abdülcebbâr açısından, Ensârî gibi düşünen kesb yanlıları istitaatin fiilden önce olmadığını ve zıt makdûrları kapsamayacağını savunmasıyla bağlantılı olarak onun kâfirin iman ile sorumlu tutulmasını açıklayamayacaktır. Kādî'ya göre istitaat fiil ile birlikte kabul edildiğinde kâfirin imanla mükellef tutulması, kabih olması açısından tıpkı 'âciz olan birinin bir şeye kâdir olmakla mükellef tutulması gibidir.⁴⁶¹ Bu ise kabîhtir. Allah'a nispet edilemez.

Ensârî'ye göre 'âcizin, kendisinden fiil sâdır olması tasavvur edilemeyen kimse olduğu zikredilmişti. Ensârî kâfir olan birinin imana nispetinin 'âcizin durumu gibi

⁴⁶¹ Kādî, *Şerh*, II/167.

olduğunu düşünmez. Ona göre kâfir iman etmekle emrolunmuştur, mükelleftir.⁴⁶² Kādî'ya göre ise Ensârî'nin kudret ile makdûru arasında ön-gördüğü mülâzemetten dolayı, kâfirin iman edememesi gerekir.⁴⁶³ Zira bahsi geçtiği üzere Ensârî'ye göre her kudret yalnızca bir makdûra taalluk eder ve kudret makdûrundan önce olmayıp fiile ancak hudûs anında ilişir. Şu hâlde kâfir küfür hâlinde iken yalnızca küfre kâdirdir. İmâna kâdir olabilmesi için imana olan kudretin fiilden önce, yani küfür hâlinde iken onda mevcut olması gerekir. Bu ise kendisinde, tek bir makdûra ilişen, dolayısıyla makdûrunu gerektiren iki kudretin bir arada bulunmasını, netice itibariyle iki zıt mânânın bir arada bulunmasını gerektirir ki bu da muhâldir.

Kādî'ya göre Ensârî'nin görüşü kendi içinde tutarlılık itibariyle problemlidir. Zira kudret-i mucibeye kâil olmanın yukarıda zikredilen sonuçları göz önünde bulundurulduğunda kâfirin iman etmekle mükellef tutulması teklîf-i mâ-lâ yutâk ile sonuçlanacaktır. Bu da - yukarıda açıklandığı üzere- Kādî nezdinde kabîhtir ve Allah hakkında muhâldir.

Ensârî'nin kudret-‘aciz anlayışıyla ilgili burada zikredilmesi gereken önemli bir ayrıntı bulunmaktadır. Ensârî, Bakıllânî'den nakille konunun kudret ve ‘acizden ibaret olmadığını, bunun yanında “terk edebilme” denilen bir durumun da var olduğuna işaret eder. Ona göre insanın ‘âciz olması ile kudretinin olmaması ayrı şeylerdir. Çünkü ‘âciz olan kimseden bir fiilin yapılması ya da terk edilmesi beklenemez. Kudreti olmayan kimse ise bir fiili yapmaya kâdir değilse de onu terketmeye muktedirdir.⁴⁶⁴ Onun, kudretin tesiri meselesinin Mu‘tezile'nin Eş‘arî kelamcıları zor durumda bıraktığı

⁴⁶² Ensârî, *el-Ğunye*, II/862, 909.

⁴⁶³ Kādî, *Şerh*, II/157 vd.

⁴⁶⁴ Ensârî, *el-Ğunye*, II/903-4.

önemli bir konu olduğunu zikrettikten sonra kudretin tesirini tamamen nefyetmediği, Ebu İshak el-İsferâyînî'yi takip ederek kudretin ancak tesirinin sonucuyla (eser) birlikte bulunacağını söylediği ve buna bağlı olarak da iki zıt şeyden birine kâdir olanda o anda o fiilin zıttına kâdir olma potansiyelinin meydana geleceğini kabul ettiği şeklindeki hususlar ifâde edilmişti. Benzer durum burada Ensârî için kâfirin imanı meselesinde söz konusudur. Kâfir olan kişi, iki zıt mâna olan küfür ile imandan küfre kâdir durumda iken kendisi için imana kâdir olma potansiyeli doğmuş bulunmaktadır.⁴⁶⁵ Buna bağlı olarak, kâfir olan biri ne zaman imana yönelecek olsa kendisinde iman için kudret bulacaktır.⁴⁶⁶

Ensârî son sözüyle problemi kısmen teorik çerçevesinden çıkarırken aynı zamanda meseleye irâdeyi de dâhil etmektedir.⁴⁶⁷ Oysa Kādî'ya göre “iman meşîetle değil, kudretle gerçekleşir.” Bu nedenle onun açısından bakıldığında Ensârî gibi kesb taraftarlarının, “Dileseydi iman ederdi” sözü, “Eğer iman etseydi dilemiş olurdu” demekten daha akıllıca değildir.⁴⁶⁸ Ensârî'ye göre “bir kâdirden bir fiil ancak irâde ile sâdır olur. Bu irâde ise zarûrî bir yönlendirici nedene dayanır. Bu yönlendirici nedeni Allah yaratır.” Bu sözüne de *وما تشاؤون إلا أن يشاء الله* âyetini delil olarak gösterir.⁴⁶⁹

⁴⁶⁵ Bu hususta kendisine hatm ve tab' ile alâkalı bir eleştiri yöneltildiği düşünülebilirse de Ensârî bunu kabul etmez. Zira onun için hatm ve tab iman ile mükellef olmaya engel değildir. Bkz. Ensârî, *el-Ğunye*, II/862.

⁴⁶⁶ Ensârî, *el-Ğunye*, II/860. Çünkü ona göre insan ne zaman fiile yönelirse o anda kendisinde ona ilişkin kudret bulur. Bkz. Ensârî, *el-Ğunye*, II/993.

⁴⁶⁷ Bu noktada, Ensârî'nin irâdeyi, muradı gerçekleştirecek bir kudreti gerektirici olarak görmeyişi ve insan irâdesini Allah tarafından yaratılan zarûrî bir irâdeye dayandırması da göz önünde bulundurulduğunda, aslında meseleye tam bir çözüm ürettiği söylenemeyebilir. Bkz. Ensârî, *el-Ğunye*, II/907.

⁴⁶⁸ Kādî, *Şerh*, II/170-1.

⁴⁶⁹ Ensârî, *el-Ğunye*, II/907.

Kādî'nın bu âyet hakkındaki düşüncelerine yer verilmişti. Ona göre bu âyetler Allah'ın kulları hakkında “haml” ve “ikrâh” yoluna gidebileceğine dikkat çekerek celâlini övmektedir. Bu tür ifâdeler imkân üzerine bina edilmiştir ve Allah'ın kudretine delalet eden bir tür faraziye kabilindendir. Gerçekte Allah'ın böyle bir şey yapması söz konusu değildir. Diğer taraftan Ensârî'nin, insanın irâdesini, Allah'ın yarattığı zarûrî bir yönlendirici nedene bağlaması da Kādî açısından kabul edilebilir değildir. Böyle olması durumunda söz gelimi bizden biri bazı durumlarda bir şeyleri irâde etmeye zorlanıyor (muztar) olacak ve bu irâdesinde bir seçme hakkından bahsedilemeyecektir. Bu durumdaki bir kişi kendi durumunu değerlendirdiği zaman bir şeylere zorlandığını görecektir.⁴⁷⁰ Oysa Kādî açısından bakıldığında bu durum kâfirin iman etmesi ile müminin iman hâlinde bulunması ya da müminin kâfir olması ile kâfirin küfür hâlinde bulunması arasında bir fark bırakmayacaktır. Çünkü her iki hâlde de kişi kendi seçiminin bir payının olmadığı bir irâdenin sonucu olarak o hâlde bulunmaktadır.

Öte yandan Ensârî, kâfirin imanını açıklamada, mevcut durumun aksinin var olma imkânını söz konusu eder. Buna göre, insanlar, her hâllerinde imanla mükelleftir. Hitap/teklîf onlar için geçerlidir. Bu nedenle kâfir iken de aynı şekilde imanla mükelleftirler. Bu konuda icmâ bulunmaktadır. Ensârî bu durumda kâfir olan birinin durumu hakkında şöyle der: “Tüm durumları hakkında imanı küfre bedel yap.”⁴⁷¹ Yukarıda da işaret edildiği gibi, Ensârî'ye göre ilâhî teklîf “imkân” düzlemine oturan bir nitelik arzeder. Emredilen bir şeyin var olmayacağını bilmek ise onda var olmaya dair bulunan imkânı ortadan kaldırmayacaktır. Kâfirin iman ile mükellef kılınması da bu

⁴⁷⁰ Kādî, *Şerh*, II/245.

⁴⁷¹ Ensârî, *el-Ğunye*, II/909.

imkâna binâendir. Dolayısıyla kâfirin iman etmeyeceğinin bilinmesi, ondan imanın gerçekleşme imkânını ortadan kaldırmaz.⁴⁷² Ensârî'nin son cümlesi Kādî açısından da makbûldür. O, Allah'ın, iman etmeyeceğini bildiği kâfiri mükellef tutmasını mümkün görür. Fakat bu, Kādî'nin kendi usulü açısından geçerlidir. Kādî'ya göre kesb taraftarı bir düşünce için aynı şey geçerli değildir. Kudret bahsinde Ensârî'nin muhdes kudretin makdûru ile ilişkisini “fiil ile birlikte (me‘a'l-fiil)” olarak belirlediği ve Kādî gibi düşünenler tarafından da, fiil anında var olacak kudretin fiilden önce bulunmadığında kişinin teklîf anında ‘âciz konumunda olacağı yönünde eleştirildiği zikredilmişti. Benzer durum burada da söz konusudur. Dolayısıyla Kādî'ya göre iman etmeye nispetle kâfir, ‘âciz konumunda olmaktadır.

Öte yandan, Kādî açısından, iman etmeyeceği bilinen kimsenin teklîfi ile iman etmeye kudreti olmayan kimsenin teklîfi aynı değildir. Birinci durumdaki kişi “kâdir” bir durumda bulunup küfrü kendisi seçmiştir. İkinci durumdaki kişide ise hiç kudret bulunmamaktadır.⁴⁷³ Bu nedenle bu kişinin teklîfi aynı zamanda teklîf-i mâ-lâ yutâk olmaktadır. Bu ise Allah hakkında doğru değildir.

Ensârî, Allah'ın ilminde değişme söz konusu olmayacağı ve kâfirin küfrüne nasıl taalluk ediyorsa onun yerine gerçekleşecek şekilde (bedel) onun imanına da öyle taalluk ettiği kabulüyle Allah'ın ilmini mutlak kabul etmiş ve bu nedenle de değişip dönüşmenin Allah'ın ilmi hakkında mümkün olmayacağını savunmuştur. Ensârî'ye göre her şey Allah'ın ilmi ve kazâsı ile yazılmış bir şey olarak gerçekleşmektedir. Ona göre kulların başlarından geçen; pişmanlık, üzüntü, azarlama gibi her şey Allah'ın kazâsı ve kaderiyle meydana gelmektedir. Nitekim bizden biri yaptığı bir şeye pişman olabilir ve

⁴⁷² Ensârî, *el-Ğunye*, II/913.

⁴⁷³ Kādî, *Şerh*, II/191.

bundan ötürü “Bunu neden yaptım!?”, “Keşke aksini yapsaydım!”, “Şöyle yapsaydım hırsızlardan kurtulmuş olurdu!””, “Şöyle yapsaydım kazanırdım, kaybetmezdim!” gibi sözlerle kendisini kınayabilir.⁴⁷⁴ Bu meyanda Ensârî muhtelif naklî deliller de zikreder. Hakîm b. Hizâm’ın (ö. 54/674 [?]) Hz. Peygamber’e “Ey Allah’ın resulü! Yaptırdığımız rukyeler ve kullandığımız ilaçlar hakkında ne dersin? Bunlar Allah’ın kaderinde bir şey değiştirir mi?” demesi üzerine Hz. Peygamber’in “Bu Allah’ın kaderi (dâhilinde) dir” cevabı, Ensârî’nin bu çerçevede zikrettiği delillerdendir. Onun zikrettiği bir diğer naklî delil ise Hz. Ömer’in, veba olduğunu öğrendiği yere gitmekten vazgeçtiğindeki “Allah’ın kaderinden yine Allah’ın kaderine kaçıyorum.” şeklindeki sözüdür.⁴⁷⁵ Zikredilenlerden hareketle denilebilir ki Ensârî, klasik Eş’arî çizginin öngördüğü kazâ-kader anlayışını sürdürmüştür. Bu anlamda Ensârî’ye göre kâfirin küfrü de imanı da Allah Te’âlâ’nın mutlak ilmi ve takdirini ifâde eden kâzâ ile söz konusu olmakta ve kader ile gerçekleşmektedir.

Yukarıda Kādî ile ilgili zikredilenler de göz önünde bulundurulduğunda onun kazâ-kaderi –Ensârî’nin anladığı şekilde- kabul etmeyeceği açıktır.⁴⁷⁶ Kādî, “kazâ”nın (bir şey bitirmek ve tamamen erdirmek), “îcâb” (gerekli kılma) ile “i’lâm” ve “ihbâr” (bildirme – haber verme) mânalarını taşıdığını, “kader”in ise “beyan” demek olduğunu zikreder. Ona göre bu mânalar hakikat ve mecâz şeklinde muhtelif kullanımlara sahiptir.

⁴⁷⁴ Ensârî, *el-Ğunye*, II/913.

⁴⁷⁵ Ensârî, *el-Ğunye*, II/864. Rivâyetin aslı şöyledir: Hz. Ömer Şam yolculuğu esnasında Şam’da veba olduğu haberini alır. Hz. Ömer geri dönmek ile devam etmek arasında kararsız kalınca sahabeden ileri gelenleri huzuruna çağırır ve orada da ihtilaf olur. Sonuç olarak Hz. Ömer geri dönmeye karar verince Ebu Ubeyde b. Cerrah kendisine “Allah’ın kaderinden mi kaçırıyorsun!” der. Bunun üzerine Hz. Ömer yukarıda yer verilen sözü söyler. Rivâyet için bkz. Buhârî, “Tıb”, 29.

⁴⁷⁶ Mu’tezile’nin, dolayısıyla da Kādî’nin kazâ-kader anlayışını yansıtmaması açısından Hasan Basrî’ye nispet edilen şu söz manidardır: “Masiyetler hariç herşey Allah’ın kazâ ve kaderiyedir.” Ahmed b. Yahyâ b. el-Murteza, *Kitâbu Tabakâti’l-Mu’tezile*, thk. Susanna Diwald Wilzer, (Beyrut: y.y., 1987), s. 19 vd.

Bu nedenle kazâ ve kaderi kulların fiillerini kapsayacak şekilde yaratma olarak almak mümkün değildir.⁴⁷⁷ Bu, Kādî'ya göre hem irâde hem kudret hem de teklîf açısından problemlidir. Ona göre böyle olması durumunda, Allah insanın fiillerini yaratmış olacak dolayısıyla insanın kudreti atıl kılınacak ve insan yapmadığı bir fiilden sorumlu tutulmuş olacak. Irâde açısından teşkil eden yanı ise Allah'ın, kulların fiillerini yaratması durumunda kullardan sâdır olan kötü fiillerin de yaratıcı olmasının gerekeceğidir. Zira Kādî'ya göre bu Allah'ın adli ile çelişen bir durum olup O'ndan tenzih edilmesi gereken bir şeydir. Teklîf açısından ise, irâde ve kudretteki problemlerin bir sonucu olarak insanın, irâde etmediği ve kendi ihdâs etmediği bir fiilden sorumlu tutulması durumudur. Bu durumda insanın hâlâ sorumlu olması teklîf-i mâ-lâ yutâk olacaktır. Tüm bunlara bağlı olarak, ona göre kâfirin imanı ya da küfrü, Allah Te'âlâ'nın bu noktada hayrı kolaylaştırması (hidâyet) ve şerri kolaylaştırması (dalâlet) göz ardı edilemeyecek olmakla birlikte tamamen insana bağlı olmaktadır.

⁴⁷⁷ Kādî, *Şerh*, II/718-22. Kādî'ya göre kazâ; yaratma anlamında kulların fiilleri dışındaki herşeyi, ilzam anlamında sadece zorunlu ibadetleri, ihbar anlamında ise herşeyi kapsamaktadır. Bkz. Kādî, *Fazlu'l-i'tizâl*, s. 170.

SONUÇ

“Mu‘tezile ile Eş‘arîlik Arasında Kesb Tartışmaları: Kādî Abdülcebbâr ve Ebu‘l-Kāsım el-Ensârî Örneği” başlıklı bu çalışmada kesb teorisinin, bu fikri savunan ve reddeden taraflar açısından tartışılması hedeflenmiştir. Tezin konusu ele alınırken, İslâm düşüncesi geleneğinde öncelikle insanın fiilleri meselesinin teolojik bir problem olarak nasıl teşekkül ettiği hususu irdelenmiştir. Sonra başta Mu‘tezile ile Eş‘arîlik olmak üzere diğer itikadî fırkaların insanın fiilleri meselesinde serdettiği görüşler incelenmiş ve bu konuda itikadî mezheplerin nasıl ayrıştığı ortaya konmuş ve bu mezheplerde “kesb” ya da “kesb karşıtlığı” olarak isimlendirilebilecek bir düşünceye rastlanıp rastlanamadığı irdelenmiştir. Tezin konusu olan kesb teorisi karşısında iki zıt kutbu teşkil eden Mu‘tezile ile Eş‘arîliğin, insanın fiilleri meselesinde beyan ettikleri görüşlerde –ulûhiyyet anlayışı ile doğrudan ilişkili olmak üzere- etkili olan hususun tarafların ilâhî sıfat anlayışı olduğu ortaya konmuştur. Ardından kesb teorisi, iki zıt kutbun temsil kabiliyetleri yüksek iki ismi üzerinden tartışılmıştır. Bu şahsiyetler, Mu‘tezile’de Kādî Abdülcebbâr, Eş‘arîlikte ise Ebu‘l-Kasım el-Ensârî olarak belirlenmiştir.

Tezde, insanın fiilleri meselesinin, siyasi gelişmeler, kültürel etkileşim, nassların tabiatı ve insan faktörü gibi etkenlerin yanı sıra belki de hepsinin temelinde yatan husus olan “tanrı tasavvuru” ve bu tasavvurdaki farklılıklar nedeniyle bir teolojik problem olarak teşekkül ettiği iddiası hareket noktası olarak kabul edilmiştir. Buna göre Tanrı tasavvurundaki farklılık, onunla irtibatlı itikadi görüşlerin ve etrafındaki tutumların da farklı olmasıyla neticelenmiştir. Tabii olarak bu meseleye ilişkin üretilen çözümler de farklılaşmıştır. Tanrı tasavvurunda merkeze alınan husus, bu meselede de aynı şekilde merkezi olmuştur. Nitekim “Kâdir-i Mutlak Tanrı” tasavvuruna sahip olan ve bu tasavvurda Allah Te‘âlâ’nın kudretini esas alan Eş‘arîlerin karşısında Mu‘tezile adâlet ve hikmet vasıflarını öne çıkaran bir Tanrı tasavvurunu savunmuştur.

Eş‘arî düşünce, insanın fiilleri meselesinde, Allah Te‘âlâ’nın yaratmasını merkeze alıp, insanın kendisi ve zorunlu fiilleri gibi irâdî fiillerinin de Allah’ın yaratmasının dışında kalamayacağını, bununla birlikte insanın kesbetme yönüyle irâdî fiillerinden mesul tutulacağını izahı olan kesb teorisini geliştirerek bir çözüm getirmeye çalışmıştır. Karşıt düşünceyi temsil eden Mu‘tezile ekolü ise Allah Te‘âlâ’nın her şeyin yaratıcısı olduğunu kabul etmekle birlikte insanın irâdî fiillerini burada istisnai bir konuma yerleştirmiş ve Allah Te‘âlâ’nın insanın irâdî fiilleri dışındaki her şeyin yaratıcısı olduğunu söyleyerek O’nun adalet ve hikmetinin merkezde olduğu ve insanın mesuliyetini izah etme gayretinde olan bir yaklaşım geliştirmiştir.

Kelâm tarihi boyunca, Haricîler, Mürcie, Neccâriyye ve Şia içerisinde kesb düşüncesi ve kesb karşıtı düşünce farklı şekillerde dillendirilmiş ve Matürîdîler tarafından da kabul edilmekle birlikte bu teori olarak kesb Eş‘arîlik elinde gelişmiş,

Mu‘tezile tarafından da sistemli ve temelli eleştiriler getirilmek suretiyle kesb karşıtı düşünce desteklenmiştir.

Kesb teorisini geliştiren Eş‘arî düşünce ve onlara zıt fikirlerle kuvvetli kesb eleştirilerinde bulunan Mu‘tezile’nin bu konumlarında etkili olan en önemli unsur onların ilâhî sıfat ve fiil anlayışları olmuştur. Allah Te‘âlâ’nın her şeyin yaratıcısı olduğunu kabul eden, böylece kulların fiillerinin de yaratıcısı olduğunu savunan Eş‘arîler kesb teorisini ortaya koyarken Allah Te‘âlâ’nın, kendi zatıyla kâim, ezelî, mutlak ve sınırsız kudreti olan, dolayısıyla irâdesi de kendi zatıyla kâim, ezelî, mutlak ve sınırsız bir varlık olduğunu tasavvur etmiştir. Bu nedenle Allah Te‘âlâ’nın özellikle kudret ve irâde sıfatları hakkındaki bu anlayışları, onların, Allah’ın yaratması ile kulun irâdî fiilleri arasındaki ilişkide de belirleyici olmuştur.

Öte yandan kesb karşıtı düşüncenin savunucuları olan Mu‘tezile açısından ise durum daha farklı olmuştur. Mu‘tezile’ye göre fiilin kendisinden sadır olduğu zat fâ‘il olur ve bir fiil mutlak surette sadece bir fâ‘ilden meydana gelir. Bu nedenle Allah Te‘âlâ’nın ezelde kâdir olduğunu söylemekten çekinmemişler ve kudreti Allah’ın zâtî sıfatlarından kabul etmişlerdir. Buna göre Allah Te‘âlâ’nın kudreti her şeyi kuşatır. Fakat Mu‘tezile açısından kulların irâdî fiillerinin ilahî kudretin teallukunun dışında kalması gerektiği bedahet derecesinde açıktır. Zira zikredildiği üzere fâ‘il, kendisinden fiil sadır olana denilir ve bir fiil yalnızca bir fâ‘ile nispet edilir. İlahî kudretin kulların irâdî fiilleri karşısındaki konumu böyleyken, Mu‘tezile açısından ilahî irâdenin konumu biraz daha farklıdır. Çünkü irâde Mu‘tezile’ye göre kudret gibi değildir. İrâde, tayin edici vasfıyla kudrete göre daha pasif bir konumdadır. Bir kâdir başka bir kâdirin makdûru üzerinde söz sahibi olamazken –irâdeyi nasıl anlamlandıracağımıza bağlı

olmakla birlikte- bir mürîd başka bir mürîdin murâdını irâde edebilir. Bu nedenle ilahî irâdenin mutlak kabul edilmesi hâlinde, teknik açıdan, kulların irâdî fiillerine tealluk edip etmemesi kudret hakkında söz konusu olduğu kadar net değildir. İlahî irâdenin mutlaklaştırılması, dolayısıyla kulların sadece taat cinsinden değil, mâsiyet türünden fiillerine de teşmil edilmesi Mu‘tezile açısından sorunlu olacaktır. Zira bu durumda Allah Te‘âlâ’nın irâdesi kulların mâsiyetlerine de tealluk edecek, bu ise Mu‘tezile’nin adalet prensibini ihlal edecektir. İrâdeyi bir tür fiil kabul etmesinin ve adalet prensibinin zorunlu bir sonucu olan bu durumdan dolayı Mu‘tezile ilahî irâdeyi muhdes kabul etmiştir. Allah Te‘âlâ’nın zatıyla, muhdes bir şeyin kâim olmasının getirdiği zorluğu ise bu irâdeyi mahalsiz bir şekilde mevcut olan bir irâde olarak kayıtlayarak aşmaya çalışmıştır. Böylece Mu‘tezile ilahî irâdenin teallukunda bir tür açık kapı bırakarak, kulların fiillerini bu kapıdan dışarı çıkarmıştır.

Hem Eş‘arîler hem de Mu‘tezile, kulların fiillerinin meydana gelişinde gerçekleşen süreci teklîf cihetinden izah etme noktasında geliştirdikleri yaklaşımlarla çözüm üretmeye çalışmışlar ve meseleyi teorik zeminde tartışmanın doğal bir sonucu olarak; halk, kesb, irâdenin muhabbet, rızâ ve emir kavramlarıyla ilişkisi, ilahî irâdenin mutlaklığı, kulun kudretinin fiile tesiri, istitaatin fiile konumu, istitaatin zıt konuları kapsamı, “teklîf-i mâ-lâ yutâk”ın imkânı gibi meseleleri ele almak durumunda kalmışlardır. Fakat bu noktada zorluklarla karşılaşmışlar ve yer yer çıkmaza düşebilmişlerdir. Söz gelimi Eş‘arîler, fiil kelimesinin asıl mânasının yaratmak olduğundan hareketle insana hakîkî mânada fâ‘il nitelemesinin yapılamayacağını söylerken, Mu‘tezile, insanın fiilleri üzerinde söz sahibi oluşunu açıklarken ortaya koyduğu tabloyla insanın fâ‘illiğinin sınırlarını belirginleştirememişlerdir. Başka bir

ifâdeyle bir taraf insanın fiili üzerindeki “söz hakkını” kısıtlarken, diğeri, insanın fâ‘illiğinin etki ve yetki alanını çizememiştir. Bu tür zorluklara yol açan şeylerin en önde gelenlerinden biri ise mezhebi mensubiyet olmuştur. Çok az kimse, Cüveynî’nin yaptığı şekilde mezhebî mensubiyeti kırarak daha özgür ve sağduyulu davranabilmiştir. Ebu’l-Kâsım el-Ensârî ve Kādî Abdülcebâr da, Cüveynî kadar cesurca olmasa da kendi mezhebî görüşlerinin karşısında zaman zaman daha ılımlı görüşlere meyletmişlerdir.

Birbirine rakip olarak tarih sahnesinde bulunan bu iki ekol arasında, diğer meselelerde olduğu gibi kulların fiilleri meselesinde de bir karşıtlık söz konusu olmuştur. Öte yandan, bu iki düşünce ekolünün savundukları fikirler zaman zaman idealize etme, yüceltme ile müptezel görme ve kötüleme gibi muhtelif mübalağalı yorumlara konu olmuştur. Bu anlamda bazen, bir tarafın Allah Te‘âlâ’nın mutlak kudretini esas alırken ilâhî hâkimiyeti izah etme çabasında oluşu, insanın sorumluluğunu hiçe sayma olarak değerlendirilirken diğer tarafın Allah’ın hikmet ve adâletini esas alarak insanın sorumluluğunu açıklama gayretinde oluşu, insana hak ettiği değerin verilmesi olarak yorumlanmıştır. Bazen de, bir tarafın Allah Te‘âlâ’nın mutlak kudretini esas alışı ile sınırlı bir varlık olan insanın, fiili üzerinde sınırlı şekilde söz sahibi olmasını savunması Kur’an ve Sünnet’in sağduyulu bir yorumu olarak kabul edilirken, diğer tarafın Allah Te‘âlâ’nın adalet ve hikmetini esas alışı, Allah Te‘âlâ hakkında bir takım zorunlulukları söz konusu etme ve insana rububiyet niteliklerinden olan bazı vasıflar nispet etme olarak görülmüştür. Bu tür sübjektif yaklaşımların yanlışlığının ortaya konması, tezimizin en önemli amaçlarından biriydi. Tezimize konu edindiğimiz insanın fiilleri meselesinde karşıt iki tarafı teşkil eden Eş‘arîler ile Mu‘tezile arasında yaptığımız bu mukayeseli çalışmada, meseleleri ele alırken onların

kendi delillerine dayanmayı temel bir yöntem belirlememiz, bu amaca ulaşmak noktasında en önemli hususlardan olmuştur.

Bu çerçevede Eş‘arîler’den Ebu’l-Kâsım el-Ensârî ile Mu‘tezile’den Kâdî Abdülcebbâr’ı esas alarak bu iki ekolün söz konusu meseledeki fikirleri mukayeseli bir şekilde ortaya konulmuştur. Netice itibarıyla hem Ebu’l-Kâsım el-Ensârî hem de Kâdî Abdülcebbâr, mezhebî mensubiyetlerinden ödün vermeden kendi zamanlarının sağduyusunun gerektirdiği şekilde görüşler bildirerek insanın fiilleri meselesine çözüm getirmeye çalışan iki sima olarak karşımıza çıkmıştır. İki ekol arasındaki sistemsel farklılıklar, onları derin tartışmalara götürmüşse de her ikisinin de son tahlilde, Allah Te‘âlâ’yı kemâl nitelikleri ile nitelemeyi esas almak ve insanın fiillerinden sorumlu olduğunu söylemek noktasında birleştikleri görülmüştür. Bugünden bakıldığında, teorik olarak, iki tarafın yaklaşımlarında da kabul edilebilecek ve reddedilebilecek yanları bulmak gayet mümkündür. Fakat bu, bugünün insan ve fiil anlayışını ortaya koymadıkça ve kelâm ilmini bugüne konuşturmadıkça hep eksik kalacaktır. Yaptığımız bu çalışmanın, mesele karşısındaki tarafların fikirlerini ortaya koyması açısından bu hususta mütevâzi bir katkı olmasını temennî ediyoruz.

Öte yandan insanın, fiillerinin muhdisi mi müktesibi mi olduğu sorusu her ne kadar fiilin gerçekleşme anına ilişkin bir soruysa da, bu husus kazâ-kader ile de derin bir ilişki içerisindedir. Tahâvî bu durumu *el-Akîde*’sinde şöyle ifade etmiştir: “Kaderin aslı, Allah Te‘âlâ’nın, yarattıkları üzerindeki sırrıdır. Buna, ne bir mukarreb melek ne de gönderilmiş bir nebî muttali olabilmıştır.” İnsanın, dünyadaki varoluşunu anlamlandırma çabasında ortaya çıkan bu mesele, Tahâvî tarafından dile getirilen ve

Ehl-i Sünnet'in genel kabulü olan bu gerçeklikten dolayı asırlar boyunca güncelliğini korumuştur, bundan sonra da koruyacaktır.



KAYNAKLAR

- Abdülcebbâr, Kādî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963, V.
- ___ *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963, VI-I.
- ___ *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963, VI-II.
- ___ *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. İbrâhim el-Ebyârî, (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), VII.
- ___ *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Tevfik Tavîl ve Sa'îd Zayid, Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963, VIII.
- ___ *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr ve Abdülhalîm en-Neccâr, Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963, XI.
- ___ *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. İbrâhim Medkûr, Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963, XII.
- ___ *el-Muhît bi't-teklîf*, thk. Ömer es-Seyyid Azmi, Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısriyye, ty.
- ___ *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, (*Resâilü'l-'adl ve't-tevhid* içinde).
- ___ *Fazlu'l-i'tizâl ve Tabakātu'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid, Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, ty.
- ___ *Kitâbü'l-Mecmû' fî'l-Muhît bi't-teklîf*, nşr. J. J. Houben el-Yesû'î, Beyrut: el-Matba'atü'l-Katolikiyye, ty.

___ *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, thk. Adnan Zerzur, Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1969.

___ *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2013.

___ *el-Usûlü'l-hamse*, (*Resâilü'l-'adl ve't-tevhîd* içinde).

Abdülhamid, İrfan. *İslâm'da İ'tikâdî Mezhebler ve Akâid Esasları*, trc. Mustafa Saim Yeprem, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2011.

Aliyyülkârî. *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*, thk. Mervan Muhammed eş-Şa'âr, Dimaşk: Dârü'n-Nefâis 2009.

Aruçi, Muhammed. "Tebşiratü'l-edille", *DİA*, XL, 225.

Âsım Efendi, Mütercim. *el-Okyanûsü'l-basît fi tercemeti Kāmûsi'l-muhît*, "ksb" md., İstanbul: Matbaa-i Hayriyye, 1304.

Aydınlı, Osman. *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci: Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl el-'Allaf*, Ankara: Ankara Okulu Yay. 2013.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-firak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ty.

Bebek, Adil. "Muhammed b. Şebîb", *DİA*, XXX, 573-4.

Can, Mustafa. "Hakîm es-Semerkindî", *DİA*, XV, 14.

Cengiz, Yunus. *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kādî Abdülcebbâr Örneği*, İstanbul: Düşün Yay., 2012.

Çelebi, İlyas. "Sıfat", *DİA*, XXXVII, 100

___ *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kādî Abdülcebbâr*, İstanbul: Rağbet Yay. 2002.

Duğaym, Semih. *Mevsû'atü mustalahâti'l-Eş'arî ve'l-Kādî Abdülcebbâr*, Beyrut: Mektebetü Lübnân Naşirûn, 2002.

Ebu'l-Münteha. *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*, İstanbul: Meârif-i Nezârât-i Celîle, 1307.

Erel, Sami Turan. "Tahkîku 'el-Kevkebi's-sârî fî hakîkati'l-cüz'i'l-ihtiyârî' li-Abdülganî b. İsmail en-Nablusî", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 34 (2015): s. 135-74.

el-Bâkılânî, Ebûbekir et-Tayyib. *el-İnsâf fî-mâ yecibu i'tikâduhu ve-lâ yecûzu'l-cehlu bih*, thk. Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2000.

— *Kitâbu't-Temhîd*, nşr. Richard Yusuf McCarthy, Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957.

ed-Devvânî, Celâleddin. *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1290.

el-Âmidî, Seyfeddin. *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002.

el-Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûku'l-luğaviyye*, thk. Muhammed İbrâhim Selîm, Kahire: Daru'l-'ilm ve's-sekâfe, 1997.

el-Betâverî, Muhammed el-Mekkî. *Şerhu Ümmi'l-berahin*, kırae: Muhammed Emin es-Semâilî, Rabat: Câmî'atü Muhammed el-Hamis Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Ulûmü'l-İnsaniyye, ty.

el-Cürcânî, es-Seyyîd eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*, "ksb" md., thk. Muhammed Sıddîk el-Minşavî Kahire: Daru'l-Fadîle, 2004.

— *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. Muhammed Ömer ed-Dimyâtî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

el-Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî. *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fî'l-erkânî'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992.

___ *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazim ed-Dîb, Devha: Câmi'atu Katar, 1978.

___ *el-İrşâd ilâ kāvâtı'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Esad Temîm, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1985.

___ *Luma 'u'l-edille*, thk. Abdülazîz İzzeddin es-Seyravân, Beyrut: Dârü Lübnan, 1987 (*Kitâbü'l-Luma 'fî'r-redd 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* ile birlikte).

el-Ensârî, Ebu'l-Kâsım. *el-Ğunye fî'l-keîâm*, thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhadî, Kahire: Dârü's-Selâm, 2010.

el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, Beyrut: Dârü İbn Zeydûn, ty.

___ *Kitâbü'l-Luma 'fî'r-redd 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Abdülazîz İzzeddin es-Seyravân, Beyrut: Dârü Lübnan, 1987 (*Luma 'u'l-edille* ile birlikte).

___ *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*, thk. Nevâf el-Cerrâh, Beyrut: Dârü Sâdır, 2008.

el-Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn. *el-Kâmûsu'l-muhît*, "ksb" md., Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb 1980.

el-İsfahânî, Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Dâvûdî, Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2009.

el-İsferâyînî, Şehfûr b. Tâhir. *et-Tebîr fî'd-dîn ve temyîzü'l-firkâti'n-nâciye 'ani'l-firaki'l-hâlikîn*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1983.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansur. *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM Yay., 2015.

en-Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed. *Bahrü'l-keîâm*, nşr. Velîyüddin Muhammed Salih Ferfur, Dimeşk: Dârü'l-Ferfur, 2000.

___ *Tebîratü'l-edille*, nşr. Claude Salame, Dimeşk: el-Ciffân ve el-Câbî Yay., 1990.

en-Nîsâbü'rî, Ebû Reşid Saîd b. Muhammed, *Fi't-Tevhid*, thk. Muhammed Abdülhadi Ebû Ride, Kahire: Vizaretü's-sekafe 1969.

____ *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyâde ve Rıdvân es-Seyyid, Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâ'i'l-'Arabî, 1979.

es-Semerkindî, Hakîm. *Kitâbü's-Sevâdi'l-a'zâm*, İstanbul: Matbaatü'l-Cemâl, 1304.

eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth. *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1961.

____ *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîm*, nşr. Alfred Guillaume, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.

et-Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî. *Mevsû'atu keşşâfi istilâhâtî'l-'ulûm ve'l-fünûn*, ed. Refik el-'Acem, thk. Ali Dahruc, çev.ler Corc Zeynati ve Abdullah Hâlidî, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Fıglalı, Ethem Ruhi. "Hâricîler", *DİA*, XVI, 173.

____ "İbâziyye", *DİA*, XIX, 259.

Frank, Richard M.. "Ebû Hâşim'in Ahval Teorisi: Yapısı ve İşlevi", çev. Hayrettin Nebi Güdekli, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 46 (Nisan 2014).

Gölcük, Şerafettin. *Bâkılânî ve İnsanın Fülleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Güdekli, Hayrettin Nebi. *Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.

İbn Ebî Şerîf. *el-Müsâmera şerhu'l-Müsâyera fî'l-akâidi'l-münciye fî'l-âhira*, thk. Kemâleddin Kârî ve İzzeddin Mamiş, Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2004.

İbn Fûrek. *Mücerredü makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimarets, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.

İbn Kemâl Paşa, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Fi'l-Cebr ve'l-kader*, s. 160 (*Resâilü İbn Kemâl*, nşr. Ahmed Cevdet, İstanbul: Matbaa-i İkdâm h. 1316, c. I içinde).

İbn Metteveyh, Ebu Muhammed el-Hasen b. Ahmed. *et-Tezkira fî ahkâmi'l-cevâhiri ve'l-a'râz*, thk. Daniel Gimaret, Kahire: el-Ma'hedu'l-İlmiyyi'l-Fransî li'l-Âsâri's-Şarkıyye, 2009.

İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil fî usûli'd-dîn fî ihtisâri's-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Cemâl Abdünnâsır Abdülmün'im, Kahire: Dârü's-Selâm, 2010.

İbnü'l-Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*, "ksb" md., Beyrut: Dârü Sâdır, ty.

İbnü'l-Murtezâ, Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald Wilzer, Beyrut: yy., 1987.

İmâre, Muhammed. *Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd*, Kahire: Daru's-Şurûk, 1988.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yay., 2011.

Nu'mân b. Sâbit, Ebû Hanife. *el-Fıkhu'l-ekber*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. 2010.

Öz, Mustafa. "Acârîde", *DİA*, X, 318.

____ "Neccâr, Hüseyin b. Muhammed" *DİA*, XXXII, 481-2.

____ "Neccâriyye", *DİA*, XXXII, 482-3.

Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti: Cüveynî Eksenli Bir Tetkik*, İstanbul: Nûn Yay., 1997.

____ *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, İstanbul: Rağbet Yay., 2005.

Peters, Jan R. T. M., *God's Created Speech*, Leiden: E. J. Brill, 1976. XII.

Sancar, Muhammed Mustafa. “İmamü'l-Hameyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Görüşleri”, Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2014.

Turhan, Kasım. *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsanın Fiilleri: Âmirî'nin Kader Risâlesi ve Tercümesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Vakfı Yay., 2003.

Türker, Ömer. “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 18 (2007): s. 1-25.

____ “Eş‘arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008): s. 1-23.

Watt, W. Montgomery. *İslâm'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, trc. Arif Aytekin, İstanbul: Kitabevi Yay., ty.

Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*, trc. Kâsım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yay., 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Ahval”, *DİA*, II, 190.

____ “Ebû Bekir Esam”, *DİA*, XI, 353.

____ “Ebû Reşîd en-Nisâbûrî”, *DİA*, X, 212.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul: MEB. Yay., 1992.

Yeprem, M. Saim. *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1983.

ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Sami Turan		EREL
Doğum Yeri ve Yılı	Devrekani/KASTAMONU		04.12.1991
Bildiği Yabancı Diller	Arapça		İngilizce
ve Düzeyi	Çok iyi		Orta
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2005	2009	Kastamonu Anadolu İmam-Hatip Lisesi
Lisans	2009	2013	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2013	2016	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi
Doktora			
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.			
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayımlar:	-Sami Turan Erel, “Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî’nin el-Hass ale’l-Bahs Adlı Risâlesinde Selefiyye’nin Eleştirilerine Verdiği Cevaplar ve Bu Risâlede Ortaya Koyduğu Kelâm Yöntemi”, <i>Uluslararası İmam Eş‘arî ve Eş‘arîlik Sempozyumu Bildirileri 21-23 Eylül 2014</i>, (İstanbul: Beyan Yay., 2015), I, 167-74. -Sami Turan Erel, “Tahkîku ‘el-Kevkebi’s-sârî fi hakîkati’l-cüz’i’l-ihitiyârî’ li-Abdülğanî b. İsmail en-Nablusî”, <i>İslâm Araştırmaları Dergisi</i> 34 (2015): s. 135-74.		
Diğer:			
İletişim (e-posta):	sami.turan.erel@gmail.com		
Tarih			13.07.2016
İmza			
Adı Soyadı			Sami Turan EREL

