

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



İSLÂM KELÂMI'NDA KUDRET-FİİL İLİŞKİSİ

(Mutekaddimûn Dönemi)

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

PROF. DR. HULUSİ ARSLAN

HAZIRLAYAN

SEYİTHAN CAN

MALATYA 2018

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(KELÂM)

İSLÂM KELÂMINDA KUDRET-FİİL İLİŞKİSİ
(Mutekaddimûn Dönemi)
(DOKTORA TEZİ)

DANIŞMAN
PROF. DR. HULUSİ ARSLAN

HAZIRLAYAN
SEYİTHAN CAN

MALATYA 2018

KABUL ONAY SAYFASI

T.C.

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

İSLAM KELÂMI'NDA KUDRET-FİİL İLİŞKİSİ (Mütekaddimûn Dönemi)

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

HAZIRLAYAN

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN

Seyithan CAN

Jürimiz 17/12/2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu doktora tezini (oybirliği/oyçokluğu) ile başarılı bularak Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında Doktora tezi olarak kabul etmiştir.

Jüri Üyelerinin Unvan Ad Soyadı

imzası

1. Prof. Dr. Fikret KARAMAN

2. Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ

3. Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR

4. Prof. Dr. Hulusi ARSLAN

5. Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ

İNönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun
..... tarih ve sayılı kararıyla bu tezin kabulü
onaylanmıştır.

Unvan Ad Soyad

Prof. Dr. Mehmet KUBAT

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN danışmanlığında hazırladığım “İSLÂM KELÂMI’NDA KUDRET-FİİL İLİŞKİSİ (Mutekaddimûn Dönemi)” başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün yapıtların hem metin içinde hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Seyithan CAN

Malatya 2018

BİLDİRİM SAYFASI

Hazırladığım “İSLÂM KELÂMI’NDA KUDRET-FİİL İLİŞKİSİ (Mutekad-dimûn Dönemi)” başlıklı tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Tezimin sadece özet kısmı erişime açılabilir.

Tezim sadece İnönü Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

Tezimin 3 (üç) yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

SEYİTHAN CAN

ÖZET

Tarihin her döneminde olduğu gibi günümüzde de önemini koruyan kader konusu, insan fiilleriyle doğrudan alakalıdır. Çünkü insanın özgürlüğü ve sorumluluğu ile ilgili tartışmalar, ağırlıklı olarak insanın fiillerdeki rolü etrafında şekillenmiştir. İnsan fiillerinin meydana gelmesinde fâilin kim olduğu, fiilin nasıl ortaya çıktığı gibi sorular, kudretin merkeze alınmasını gerektirmiştir. Bu anlamıyla kudret-fiil ilişkisinin, insanın özgürlüğü ve sorumluluğu bağlamında araştırılması, kader düşüncesinin temellendirilmesi noktasında önem arz etmektedir. Bu araştırma, kudret-fiil ilişkisinin tarihsel arka planını, kudretin tanımı ve yapısal özelliklerini, kudretin fiilin oluşumundaki etkileşimi ve kudretin fiille ilişkisindeki ahlaki boyutu ele almaktadır.

İslam düşünce tarihinin erken döneminde farklı düşüncelerin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu bakımdan konu araştırılırken ilk dönem kaynaklarından hareket edilmiş ve konuyla alakalı farklı görüşler mezhebi paradigma bakımından mukayeseli olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla konuyla ilgili ilk dönemde ortaya çıkan tartışmalar, Eş'arî (Allah merkezli), Mu'tezilî (İnsan merkezli) ve Mâturîdî (Eklektik) düşünce sistemleri üzerinden karşılaştırmalı bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Farklı fikirlerin ortaya çıktığı ve sistemleşmeye başladığı bir zaman dilimi olması hasebiyle konu özellikle mutekaddimûn dönemi ile sınırlandırılmış ve tezimiz, muhteva olarak hicri V. Yüzyıl yani Gazzâlî (ö. 505/1111)'ye kadar ki dönemi kapsamaktadır. Bunun yanında modern bilimdeki gelişmelerin artması ve insanın sahip olduğu yetenekler hakkında yeni bilgilerin ortaya çıkması, kudret-fiil ilişkisine bilimsel bir yaklaşım sergilenmesini de gerekli kılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kudret, Mu'tezile, Eş'arî, Mâturîdî, İnsan Fiilleri, Kesb.

ABSTRACT

As in every period of history, the subject of destiny, which still maintains its importance, is directly related to human acts. Because debates on human freedom and responsibility have been shaped around the role of human in actions. Such questions related to the occurrence of human actions as who the agent is, how the act is formed, have required the power to be taken to the center. In this sense, the study of the relationship between power and act in the context of human freedom and responsibility is important in terms of the foundation of fate thought. This research examines the historical background of the power-action relation, the definition and structural features of power, the interaction of power in the formation of the action, and the moral dimension in the relation of power to the action.

Different ideas emerged in the early period of Islamic thought. In this respect, the first-term sources of the subject were investigated and the different views related to the subject were discussed in terms of the sectarian paradigm. Therefore, the debates that emerged in the first period on the subject have been tried to be revealed in a comparative way through the thought systems of Eş'ari (Allah centered), Mu'tezilî (Man centered) and Mâturîdî (Eclectic). It was limited specifically to the preliminary period as it was a time when different ideas emerged and started to systematize, and our thesis includes contents to hijri V. century, namely to period of Gazhali (d.505/1111). In addition, the rise of developments in modern science and the emergence of new information about the capabilities of human beings have made it necessary to exhibit a scientific approach to the power-action relationship.

Key words: Power, Mu'tazila, Ash'ari, Mâturîdî, Human Acts, Kasb

ÖNSÖZ

İslam düşüncesinde Allah'ın mutlak irade, kudret ve otoritesi ile insanın özgürlüğü arasındaki dengenin ne şekilde sağlanacağı hususu öteden beri tartışılmalı önemli konulardan birisi olmuştur. Çünkü Allah'ın sonuz kudreti karşısında insan özgürlüğünü temellendirmek, dini ve ahlaki sorumluluk açısından kaçınılmaz bir zorunluluktur. Klasik kelâma bakıldığında konunun birçok yönden ele alınıp incelendiği görülür. Bu yönlerden biri de kudret-fiil ilişkisidir. Kudret-fiil ilişkisinin önemi, İslam düşüncesinde en çok tartışılan insanın özgürlüğü ve sorumluluğunu ele alan 'kader' konusuyla doğrudan bağlantılı olmasıdır. Yapıp ettiklerimiz, eğer ilahi takdirin zorunlu sevki ile meydana geliyorsa, seçme ve yapma kudretimiz ne anlama gelmektedir? Şayet bunlar, tamamıyla özgür irademiz ve kendi kudretimizle meydana geliyorsa o zaman Allah'ın her şeyi kuşatan mutlak irade ve kudreti nasıl açıklanacaktır?

Bu ve benzeri sorular etrafında şekillenen insan özgürlüğü ve kader tartışmaları, klasik İslam kelâmında daha çok irade ve kudret konusu üzerinden yapılmıştır. Buna karşılık modern dönem çalışmalarında meselenin daha ziyade irade üzerinden incelendiği görülmektedir. Oysa eylemin ortaya çıkmasında irade kadar kudretin de etkili olduğu açık olan bir husustur. Zira kudreti bulunmayan insanın, eylemlerini gerçekleştirme düşünülemez. Dolayısıyla insan özgürlüğü ve sorumluluğu açısından irade kadar kudretin de etkin olduğu söylenebilir.

Klasik kelâmda üzerinde ciddi tartışmaların olduğu kudret konusunun son dönemde ihmal edilmesi ve bu hususta bilimsel gelişmelerin ışığında yeni bilgilerin ortaya çıkması, bizi konuyu bu açıdan yeniden incelemeye ve bu tezi hazırlamaya sevk etmiştir. Bu sebeple çalışmamızda insan özgürlüğü ve sorumluluğu bağlamında kudret-fiil ilişkisini incelemeyi amaçladık.

Çalışma kelâm ilminin orijinal evresini temsil eden mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının görüşleriyle sınırlandırıldı. Kelâm ekollerinin görüş ve yaklaşım tarzları mümkün olduğunca objektif bir gözle betimleyici bir yöntemle incelenmiş bunun yanı sıra zaman zaman karşılaştırma, tahlil ve değerlendirmeler de yapılmıştır. Çalışma, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı, yöntemi ve problemin tarihi arkaplanı incelenmiştir. Birinci bölümde kudret kavramı ve yapısal özellikleri araştırılmış, bu çerçevede kudretin tanımı, mahiyeti, etki alanı ve kapsamı ele alınmıştır.

İkinci bölümde oluşum ve etkileşimi açısından kudret-fiil ilişkisi araştırılmış, bu bağlamda kudretin fiile öncelik, sonralık ve birliktelik ilişkisi üzerinde durulmuş, kudretin fiile etkisi incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise kudret konusu ahlakî sorumluluk açısından incelenmiş, gücü kullanmanın ahlakî amacı ve doğurduğu sonuçlar ele alınmıştır.

Bu çalışmanın hazırlanış sürecinde ulaşmak istediğimiz her anda çok kıymetli vakitlerini ayırarak fikir, bilgi, destek ve yardımlarını hiç bir zaman esirgemeyen, tezin bu seviyeye gelmesinde maddi ve manevi her türlü desteği sağlayan danışman hocam Sayın Prof. Dr. Hulusi Arslan'a, tezimizi okuyup inceleyerek gerekli bilgi ve tavsiyeleriyle bize yol gösteren Prof. Dr. Cemalettin Erdemci, Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin Maraz ve Araştırma Görevlisi Mustafa Sancar'a, yine bilgi, tecrübe ve önerilerini her fırsatta bizlere aktaran İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Fikret Karaman, Doç. Dr. Cahit Külekçi, Dr. Öğretim Üyesi Mustafa Bozkurt'a, ayrıca kudretin bilimsel açıdan ele alınmasında yoğunluğuna rağmen vakitlerini bizlere ayıran Uzm. Op. Dr. Sabahattin Kılıç'a, bizlerin yetişmesinde emeği olan bütün hocalarıma, anneme, babama ve aileme şükranlarımı sunarım.

Seyithan CAN
Malatya 2018

İÇİNDEKİLER

| | |
|--|------|
| KABUL ONAY SAYFASI | iii |
| ONUR SÖZÜ..... | iv |
| BİLDİRİM SAYFASI..... | v |
| ÖZET | vi |
| ABSTRACT..... | vii |
| ÖNSÖZ | viii |
| KISALTMALAR..... | xiii |
| GİRİŞ..... | 1 |
| 1. ARAŞTIRMANIN AMAÇ VE ÖNEMİ | 4 |
| 2. ARAŞTIRMANIN KONUSU | 5 |
| 3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAPSAMI | 7 |
| 4. KONUNUN TARİHSEL ARKA PLANI..... | 9 |

BİRİNCİ BÖLÜM

KUDRETİN TANIMI VE YAPISAL ÖZELLİKLERİ

| | |
|---|----|
| 1. KUDRETİN TANIMI VE MAHİYETİ..... | 19 |
| 1.1. Kudretin Tanımı | 19 |
| 1.1.1. Mânâ/Akt/Potansiyel Olması Yönüyle Kudret..... | 24 |
| 1.1.2. Fiziksel/Fiziki Yetkinlik Olması Yönüyle Kudret..... | 25 |
| 1.1.3. Kelâm Ekollerine Göre Kudretin Varlığının İspatı ve Taalluk Alanı..... | 26 |
| 1.2. Kudretin Kavramsal Çerçevesi | 31 |
| 1.2.1. Kudretin Maddi imkânlar Anlamı: İstîtâat..... | 32 |
| 1.2.2. Kudretin Şiddetli ve Kararlı Olması: Kuvvet | 36 |
| 1.2.3. Kudretin Fiili Meydana Getirme Kolaylığı ve Genişliği: Vusa't | 38 |
| 1.2.4. Kudretin Fiilde Sorumluluğu: Kesb..... | 38 |
| 1.2.5. Kudret'in Fiildeki Miktarı: Tâkat | 41 |
| 1.2.6. Kudretin Yokluğu: A'cz | 42 |
| 1.2.7. Kudretin Etki Alanı: Fiil | 44 |
| 1.3. Kudretin Mahiyeti..... | 46 |
| 2. KUDRETİN MAHALLİ VE ETKİ ALANI | 48 |
| 2.1. Kudretin Bulunduğu Yer (Mahalli) | 48 |
| 2.1.1. Beden Olduğunu Söyleyenler | 48 |
| 2.1.2. Mahalsiz Olduğunu Söyleyenler..... | 51 |
| 2.2. Kudretin Etki Ettiği Yer..... | 53 |
| 2.2.1. Kudret Mahallinde ve Mahalli Dışında Etkiye Sahiptir Düşüncesi..... | 54 |
| 2.2.2. Kudret Mahalli Dışında Etkili Değildir Düşüncesi..... | 56 |

İKİNCİ BÖLÜM

OLUŞUM VE ETKİLEŞİMİ AÇISINDAN KUDRET FİİL İLİŞKİSİ

| | |
|---|-----|
| 1. KUDRETİN FİİLE ZAMANSAL İLİŞKİSİ | 61 |
| 1.1. Kudretin Fiile Önceliğini Savunan Görüş | 61 |
| 1.2. Kudretin Fiille Birlikteliğini Savunan Görüş..... | 68 |
| 1.3. Kudretin Fiilden Önce ve Sonra Bulduğunu Savunan Görüş | 78 |
| 1.4. Kudretin Devamlılığı | 87 |
| 2. KUDRETİN FİİLLE ETKİSEL İLİŞKİSİ..... | 92 |
| 2.1. Yaratma ve Aktif Etki..... | 93 |
| 2.2. Kesb ve Pasif Etki..... | 107 |
| 2.3. Kesb ve Aktif Etki | 130 |
| 2.4. İki Kudretin Bir Fiile Etkisinin İmkânı | 143 |
| 2.4.1. Olanaksızlığını Savunan Görüş..... | 143 |
| 2.4.2. Olabilirliğini Savunan Görüşler | 145 |
| 2.5. Bir Kudretin İki Fiil Veya İki Zıdda Etkisinin İmkânı..... | 149 |
| 2.5.1. Olabilirliğini Savunan Görüş | 149 |
| 2.5.2. Olanaksızlığını Savunan Görüş..... | 153 |
| 2.6. Kudretin Fiille Nedenselliği..... | 156 |
| 2.6.1. Kudretin Seçenekli İlet Olduğu Görüşü | 156 |
| 2.6.2. Kudretin Zorunlu İlet Olduğu Görüşü | 157 |

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AHLAKİ SORUMLULUK (TEKLİF) BAĞLAMINDA KUDRET-FİİL İLİŞKİSİ

| | |
|--|-----|
| 1. KUDRETİN EYLEMİN AHLAKİ DEĞERİNE ETKİSİ | 161 |
| 2. KUDRETİN AHLAKİ AMACI | 164 |
| 2.1. Fayda Teorisi..... | 164 |
| 2.2. İtaat Ve Kulluk Teorisi..... | 168 |
| 3. KUDRETİN AHLAKİ SORUMLULUĞUN ÖN ŞARTI OLMASI..... | 172 |
| 3.1. Temkin Düşüncesi | 172 |
| 3.2. Lütuf Olarak Kudret..... | 174 |
| 4. KUDRETİN AHLAKİ SORUMLULUKLA ORANTISISI | 177 |
| 4.1. Güçle Orantılı Sorumluluk..... | 178 |
| 4.2. Gücün Üzerinde Sorumluluk | 185 |
| 5. KUDRETİN BİLİMSEL OLARAK OLUŞUMU VE FİİLİ MEYDANA GETİRME SÜRECİ..... | 189 |
| 6. AHLAKİ SORUMLULUK AÇISINDAN KUDRETİN YENİDEN YORUMLANMASI..... | 193 |

| | |
|----------------------|------------|
| SONUÇ | 196 |
| KAYNAKÇA..... | 201 |



KISALTMALAR

| | |
|------|-------------------------------|
| Bkz. | : Bakınız |
| Çev. | : Çeviren |
| h. | : Hicrî |
| haz. | : Hazırlayan |
| İSAM | : İslami Araştırmalar Merkezi |
| ö. | : Ölüm |
| thk. | : Tahkik |
| nşr. | : Neşreden |
| trc. | : Tercüme eden |
| ts. | : Tarihsiz |
| yy. | : Yersiz |
| vb. | : ve benzerleri |
| vd. | : ve devamı |

GİRİŞ

İnsan fiillerinin ortaya çıkışını etkileyen faktörlerin bilinmesi, insanın âlemdeki konumunun belirlenmesi açısından önemlidir. Bu faktörlerin en etkin olanlarından biri irade diğeri de kudrettir. Hatta irade dolaylı yönden etkin iken kudret fiilin ortaya çıkmasına doğrudan etkindir. İşte bu çalışmanın ana konusu özgürlük ve sorumluluk bağlamında kudret-fiil ilişkisi olacaktır. Yaratıcı-yaratılan perspektifinde tarihin her döneminde insanlığın, insanın özgürlük ve sorumluluk etrafında tartıştığı bu konu, zihinleri sürekli meşgul etmiştir. İçerisinde yaşadığımız zaman ve coğrafyada da özgürlük ve sorumluluk problemi çerçevesinde kudret-fiil ilişkisi, köklü bir problem olmaya devam etmektedir. Öyle görünüyor ki insanlık tarihi boyunca da bu konu güncelliğini koruyacaktır. İnsanın Allah karşısındaki konumunu sürekli sorguladığı, insan fiillerinde özgür müdür? Özgürse özgürlük alanı nedir? Hangi yönleriyle ne kadar bağımlıdır?¹ Hangi yönleriyle ne kadar bağımsızdır? İnsanın meydana getirdiği bir fiil, yaratıcının fiillerinin ve kudretinin görünümü müdür? Yoksa yaratıcının kudretiyle bir alakası olmayıp insanın özgürlük, serbestlik, irade ve ihtiyar sahibi olması mıdır?² Gibi sorular, İslamiyet'in zuhurundan sonra da Müslümanlar tarafından sorulmuş hatta günümüze kadar önemini kaybetmeden kelâm âlimlerinin de cevaplarını aradığı sorular olmaya devam etmiştir.

İlahi beyan, cahiliye Araplarında var olan sosyal hayata müdahale etmeyen Allah tasavvuruna karşılık, Allah'ın kudretinin kâinatı kuşattığını³, onu dilediğini, istediği kadarını yarattığını ve onun her şeye kâdir olduğunu vurgular.⁴ Bununla beraber Kur'an-ı Kerim'de insanın fiillerinden sorumlu olduğu vurgulanır. Ancak buna karşılık tarihsel süreçte insan fiilleri, Allah'ın kudreti merkeze alınarak anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu durum Allah'ın mutlak kudreti karşısında insanın özgürlüğü ve sorumluluğu gibi önemli bir sorunu ortaya çıkarmıştır. Çünkü kâdir-i mutlak Allah tasavvuru karşısında insanın, beşeri âlemde yapabileceklerinin imkânı sınırlıdır. Bu durumda Allah'ın mutlak kudreti, beşeri düzlemde icrai bir yönde sınırlandırılabilir mi? Sınırlandırılabilir mi? O'nun mutlak kudrete sahip olmasıyla insanın bu kudrete rağmen istediğini yapabilmesi arasındaki

¹ Hulusi Arslan, "Mu'tezili Düşüncede İlahi Fiil İnsani Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 6/16 (2003): 55-56.

² Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, trc. Sabri Hizmetli, (Ankara: Fecr Yayınları, 1992), 103.

³ el-En'am, 6/17.

⁴ en-Nur, 24/45; er-Rum, 30/50; el-Fatır, 35/1; el-Ahkaf, 46/33.

paradoksun çözümü nasıl olmalıdır? Bu anlamda insana verilen kudretin ne olduğu, nasıl tanımlandığı, niçin gerekli olduğu, neye etki edebildiği, teklif ile olan ilişkisi, ahlakî fiilin varlığındaki fonksiyonu gibi cevap bekleyen sorular ortaya çıkmaktadır.⁵

Bu sorulara cevap niteliğinde karşımıza üç ihtimal çıkmaktadır. Birincisi; fiil, Allah tarafından yaratılmaktadır ve bunda insanın herhangi bir etkisi söz konusu değildir. İkincisi; fiil, Allah'ın daha öncesinde vermiş olduğu imkânlarla doğrudan insan tarafından yapılmaktadır. Üçüncüsü de fiil, hem Allah'ın hem de insanın etkinliği ile iki fâilli olarak meydana gelmektedir. Ancak ortaya konulan bu üç düşüncenin herhangi biri kabul edildiğinde problem çözülmemektedir. Çünkü eylem sürecindeki insanın Allah ile ilişkisi kudret odaklı olsa da, fiilin ahlâki ve teklifi boyutu da vardır. Mesela birinci varsayımı kabul ettiğimiz takdirde, fiilin gerçekleşmesinde insanın kudretinin etkisi olmamasına rağmen insanın sorumlu tutulması gibi bir durumun oluşması söz konusudur. İkinci ve üçüncü varsayımlardaki en temel problem ise fâil, kâdir-i mutlak Allah tasavvurudur. Mutlak kudrete sahip olan Allah, mutlaklığı gereği her şeyi meydana getirecektir. Onun meydana getireceği herhangi bir şeyi başkasına bırakması ve onu yapmaması bir bakıma eksiklik anlamına gelecek ve kâdir-i mutlak teriminin özüyle çakışacaktır.⁶

Esasında Allah-insan ilişkisinin keyfiyetine yönelik ileri sürülen bu tür farklı yaklaşımlar, aynı zamanda kader meselesini de kapsayan bir tartışmanın zeminini de oluşturmaktadır. Çünkü İslam teolojisinde kader kapsamında ele alınan insanın özgürlüğü ve sorumluluğu problemi, insan ve eylemlerini konumlandırmayla alakalıdır.⁷ Dolayısıyla kader ve özgürlük meselelerinde insanın metafizik âlemlerle olan ilişkisinin sağlıklı olması ve sorumlu bir varlık olarak kendisini doğru konumlandırması, fiillerin fâil ile olan ontik ve epistemik ilintisi bağlamında yer almaktadır. Ancak fiillerin doğru bir şekilde tahlil edilmesi için insanın etkileşimde bulunduğu varlığı da tanıması kaçınılmaz bir zorunluluktur. Bu noktada en önemli sorun, metafizik alandaki varlıkların insan açısından soyut bir nitelik teşkil etmeleridir. Çünkü somut olarak algıladığımız varlıkları rahat bir şekilde tanımlayabiliyorken, soyut varlıklar için böyle bir imkân ve güce sahip değiliz.⁸ Dolayı-

⁵ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2002), 115-116.

⁶ Temel Yeşilyurt, *Sözün Anlamı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 198-203

⁷ Kasım Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2003), 35.

⁸ Fatih İbiş, *Dini ve Felsefi Açısından Anlamın Doğası* (İstanbul: İz Yayınları, 2016), 55.

sıyla insanın etkileşimde bulunduğu varlığın da soyut olması, insanın onunla ilgili doğrudan bilgi üretmesini mümkün kılmamaktadır.⁹ Bu varlıklar, insan için isim ve sıfatlarıyla bilinebilir bir özelliğe sahip olmalarından dolayı insan onları ancak bu özellikleriyle tanıyabilmektedir.¹⁰ İnsan zihni bu varlıkların özelliklerini kavradığı zaman da onları anlamının konusu olarak, insan algısının anlayabileceği bir manaya dönüştürür.¹¹ Zaten Kur'an-ı Kerim'de Allah fiillerini anlatırken, kendisini oldukça somut biçimde tasavvur etmemizi sağlayan pek çok analogiyi kullanmıştır.¹² Dolayısıyla analogiyi kurmak için de insanın yaşadığı fizik âlemden yola çıkması, üzerinde önemle durulması gereken bir noktadır. Çünkü fizik âlem, insan tasavvurunun yöneldiği bir alan olarak metafizik âlem hakkında bilgi edinmeyi sağlamaktadır. Bu anlamıyla insan fiillerine yönelik tartışmalar her ne kadar metafizik boyutta ele alınsa da meydana gelmeleri noktasının fiziki bir boyutu ifade ettiği gâyet açıktır.¹³

Fizik âleminde elde edinilen bilgi, metafizik âlemin anlamlandırılması için esas teşkil ettiğinden dolayı insan üretimi olan fiilin Allah'ın irade ve kudreti ile olan ilişkisini anlamının yolu, insanın fiziksel olarak nasıl fiil yapabildiğini tespit etmektir. Çünkü oluşumu itibarıyla fiziksel bir yön ifade eden bu sorunu fizik âlemde iyi bir şekilde tahlil edemediğimiz takdirde, konuyu metafizik âlemde tam anlamıyla kavramamız damümkün değildir.¹⁴

Bu bakımdan insanın yapması gereken en önemli husus, onu metafizik âleme taşıyacak olan yöntemi doğru kullanmasıdır. Zaten bu noktada insanın kullanabileceği tek yöntem düşüncedir.¹⁵ Düşünce eylemi ise salt insanın beyninin kendisinden oluşturduğu bir olgu olmayıp duyu organları, süje-obje ilişkisi ve beynin ortak çalışmalarıyla oluşmaktadır. O sebeple insanın düşünce olgusunu gerçekleştirme için kendi eylem ve etkileşim dünyasından aldığı kavramları anlaması esastır. Kendi dünyasından aldığı kavramlar ise onun çevresini oluşturan dış şartlarla çevrilidir. Bu noktada en önemli sorun ise

⁹ İlyas Çelebi, “İnsanın Gaybla İlişkisi”, *Din Dilinde Gayb*, KURAMER (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2015), 256.

¹⁰ Turan Koç, *Dilin Ötesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 17; Betül Güler, *Molla Fenari'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, (İstanbul: İnsan Yayınları 2016), 202-204.

¹¹ Nedim Macit, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, (Samsun: Etüt Yayınları, 2000), 34.

¹² Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik* (İstanbul: Alfa Yayınları 2000), 148.

¹³ Nadim Macit, *Dünya Kurmak Eylem ve Değişim* (Ankara: Berikan Yayınları, 2009), 244.

¹⁴ Hanifi Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 69-70.

¹⁵ Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, 57; Ayrıntılı Bilgi İçin Bkz. Hanri Benazus, *Düşünce* (İstanbul: Bizim Kitaplar Yayınları, 2011), 32.

insanın çoğu kez içinde doğduğu kültür tarafından şekillendirilmesidir.¹⁶ Bu şekillenmeden dolayı insan metafizik âleme, fizik âleminde var olan varlıklar ile ilgili bilişini, duyusunu ve kültürünü aşarak doğrudan temas edememektedir. Düşünmenin temelini oluşturan tarih, kültür ve dilin etkilediği süjeler, duyuşsal algılamadan sonra da yorumlama, değerlendirme ve soyutlama işlemleriyle içsel bir form kazanmaktadır. Duyunun sahibi olan canlı, fizik dünyada kendisi için önemli ve anlamlı öğeleri daha baskın bir biçimde seçmekte ve bunları kendi bilgi ve beklentileri çerçevesinde yorumlayıp sınıflandırmaktadır. Böylelikle duyuşsal algı sonucu sahip olduğumuz şey neticede bir çıkarımın sonucu haline gelmektedir.¹⁷

Buraya kadar yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere insanların aşkın olan Allah'a ulaşmaları için somuttan soyuta doğru bir tasavvuru oluşturmaları gerekmektedir. Fakat hakkında konuşulan varlığın aşkın oluşu insanın dili ve düşüncesinin sınırlılığı düşünüldüğünde bu tasavvur o kadar kolay olmamaktadır.¹⁸ Çünkü bu tasavvur, aşkının tasavvuru olduğu için insan tarafından onun sınırsız özelliklerine göre inşa edilmektedir.¹⁹ Dolayısıyla insan bu tasavvuru oluştururken Allah'ı insana benzeten bütün suretlerden uzak gösteren aşkın bir imajla yapmaktadır.²⁰ Ancak bu noktada en önemli husus, insanın aşkın olan varlık ile sınırlı olan varlık arasındaki tasavvuru tutarlı bir düşünceyle oluşturmaya çalışmasıdır.

1. ARAŞTIRMANIN AMAÇ VE ÖNEMİ

İslam kelamında insan özgürlüğü ve sorumluluğu meselesi gerek ilahi boyutta, gerekse beşeri boyutta irade ve kudret kavramları merkeze alınarak incelenmiştir. Ancak son dönem çalışmalarına bakıldığında ise meselenin daha ziyade irade açısından incelendiği ve kudret boyutunun ihmal edildiği görülür. Bu sebeple ilk dönem kelam kaynaklarından hareketle kudret-fiil ilişkisinin insan özgürlüğü bağlamında doğru bir şekilde tespit edilmesi tezin öncelikli amacıdır. Bunun yanında modern dönemde bilimdeki gelişmeler artmış ve insanın sahip olduğu yetenekler hakkında yeni bilgiler ortaya çıkmıştır. Bu yeni

¹⁶ Salih Aydın, *İslam Düşüncesi* (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016), 145.

¹⁷ Fatih Topaloğlu, *Felsefi ve Teolojik Açından Mucize* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 156.

¹⁸ Koç, *Dilin Ötesi*, 17; Yeşilyurt, *Sözün Anlamı*, 29.

¹⁹ Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu* (Ankara: Atay Yayınları, 2013), 154.

²⁰ Hasan Hanefi, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih*, trc. Vecdi Akyüz (İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2000), 88.

bilgiler ışığında kudret-fiil ilişkisini yeniden anlamaya çalışmak ikinci bir amaç olarak düşünülebilir.

Müslümanlar'ın tarihine baktığımızda belli dönemlerde yaşanan birtakım sosyolojik ve siyasi tecrübelerin, Allah ile insan arasındaki ilişkinin yorumlanış seyrine etki ettiği ve zaman zaman bu iki varlık arasındaki dinamik ilişkinin bozulmasına neden olduğu görülür. Allah'ın her olayda merkeze alındığı bir anlayışta her şeyin Allah'ın mutlak irade, kudret ve otoritesi bağlamında ele alınması, insanın öncelikle varlık ve olgularla ilişkisine ket vurmuş ve insan her durumda pasifize edilmiş bir konuma düşürülmüştür. Dolayısıyla insanın kendisini pasif bir konumda hissetmesi, imkânlar dünyasında var olan her şeyi Allah'a yüklemesi gibi bir sonucu doğurmuştur. Öte yandan sorunu sadece insanın dinamikliği bağlamında ele almak da problemi çözmektedir. Zira böyle bir durumda Allah'ın dışında başka bir varlığın fiili meydana getirmede imkân (kudret) sahibi olması, Allah'ın dışında ikinci bir yaratıcı olduğu düşüncesini de beraberinde getirmeye neden olmuş ve tevhid noktasında tutarlı bir algının hâkim olmasına engel oluşturmuştur. Bu bakımdan tezimizin önemli amaçlarından bir diğerinin de, Allah'ın mutlaklığı ile insanın aktifliği arasındaki dengenin nasıl korunması gerektiği noktasında bir tasavvur geliştirmeye çalışmasıdır.

2. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Kudret-fiil ilişkisi tarihsel niteliği ile birlikte İslam kelâm ilminde kader konusu çerçevesinde tartışılmıştır. kelâm ilminde genellikle kader problemiyle ilgisi bakımından “ef'alü'l-ibâd” veya “a'malü'l-ibâd” başlığı altında incelenir. Çünkü kader konusu, insan fiilleri konusunda düğümlenmekte ve mevzular ağırlıklı olarak insanın fiillerdeki rolü etrafında şekillenmektedir.²¹ İnsan fiillerinin meydana gelmesinde fâilin kim olduğu, fiilin nasıl ortaya çıktığı gibi sorular, problemin genel çerçevesini oluşturmaktadır. Bu bakımdan ilk dönemde insan fiillerine bağlı olarak itikadî alanda en çok tartışılan sorunlar; kader, insanın özgürlüğü, sorumluluğu, fiilleri ve bunlara bağlı olarak kudret-fiil ilişkisidir denilebilir.²²

²¹ Hasan Ocağ, *Allah-İnsan Bağlamında İnsanın Hürriyeti Sorunu* (İstanbul: Ek Kitap Yayınları, 2012), 27.

²² Abdulbari Muhammed Davud, *el-İrade İnde'l-Mu'tezile ve'l-Eşâira* (İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyyeti, 1996), 61-73.

Özellikle Hz. Peygamberin vefatıyla birlikte gelişen sosyo-siyasi olaylar ve kültürel etkileşimlerin tesiriyle farklı bir seyir alan bazı tartışmaların oluşması, kudret-fiil ilişkisinin İslam düşüncesinde kendine yer bularak, kelâm tarihinin en önemli konularından biri olan kader konusu altında işlenmesini sağlamıştır. Dolayısıyla kulların fiililerinin yaratılıp yaratılmadığı ile ilgili tartışmanın itikâdî bir mesele olarak ortaya çıkışı hicri I. yüzyıla kadar uzanır.²³

Günümüzde de halen tartışılmaya devam eden kader konusunun temeli olan insanın özgürlüğü ve sorumluluğu meselesini doğru bir şekilde anlamak için insan eyleminin ne şekilde ve nasıl oluştuğunu bilmek ehemmiyet arz etmektedir. Böylelikle İslam kelâmındaki kader tartışmalarının temelinde insanın fiil yapmasını ve fâil oluşunu sağlayan kudret konusunun önemli olduğu söylenebilir. Çünkü ilim ve irade sahibi her varlık bilip de irade ettiği şeyi ortaya koymak için bir kudrete muhtaçtır. Kudret olmaksızın bilinenlerin irade edilmesiyle bir faaliyetin icra edilmesi söz konusu olamaz.²⁴

Bu noktada sorunun düğümlendiği asıl mesele ise insan fiillerini meydana getirmede hem ilahi hem de beşeri kudretin etkin olabilmesi düşüncesidir. Çünkü kudret, Allah için başka insan için başka bir karakter arz eder. Farklı karakter arz eden bu iki kudret birbiriyle bağımlı mıdır? Yoksa tamamen bağımsız mıdır? Allah'ın mutlak kudret sahibi olması insan kudreti ve fiili üzerinde ne kadar etkilidir? Eğer mutlak kudret fiili tamamıyla etkiliyorsa, kendisinin hiçbir fiilinin olmamasının kul üzerindeki psikolojik etkisi ne olmaktadır ve insan kudretinin etkilemediği bir fiilden dolayı kendisini ne kadar sorumlu hissedecektir?²⁵ gibi sorular, cevaplandırılması gereken problematik çerçevesini oluşturmaktadır. İnsanın Allah ile ilişkisi göz önünde alındığında bu sorulara cevap vermek insan açısından kolay olmamaktadır. Çünkü fiilin oluşum aşamasında kudretin ilahi yönü ve mutlak boyutu ele alındığında beşeri boyutu, beşeri boyutu ile ele alındığında ise ilahi boyutuna hâle gelir düşüncesi hâkim olmaktadır. Dolayısıyla insan, Allah ile ilgili

²³Erken döneme konuyla alakalı tartışmalara dair ilk eserlerden bazıları günümüze kadar ulaşmıştır. Bunlardan bir tanesi, Hasan Basri'nin Kader hakkında Abdülmelik b. Mervan'a yazmış olduğu *Risale fi'l-Kader* ve Ömer Abdülaziz'in, Kaderiyye'ye yazmış olduğu, *er-Risale fi'r-reddi Ale'l-Kaderiyye* isimli eserler zikredilebilir. Bu eser Cemalettin Erdemci tarafından *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C:1, S:2 tercüme edilmiştir.

²⁴ Muhammed Abduh, *Risâletu't-Tevhîd*, thk. Muhammed Ammara (Kahire: Dâru's-Şuruk 1994),41-45.

²⁵ Ahmed Desuki Faruk, *el-Kazâ ve'l-Kader fi'l-İslâm* (Riyad: Dâru'l-İ'tisam, 1980), 1:244-245; Sefa Bardakçı, *Ebu'l-Muîn en-Neseî'de Allah İnsan İlişkisi*, (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 178.

yanlış tasavvur oluşturmamak için duraksamakta ve meselenin doğru tahliline ulaşmayı başaramamaktadır.²⁶

Kudretin Allah açısından ele alınışı metafizik, insan açısından ele alınışı fizik, fiillere yüklenen değerler bakımından ise ahlakîdir.²⁷ Çünkü insanın ilahi teklife muhatap olmasının temelinde kendisine yöneltilen ilahi emirleri, yerine getirebilmesini sağlayan potansiyel olan bu özelliğin verilmiş olmasıdır. Bu sebeptendir ki ahlakla ilgili tartışmaların temelinde kader ve buna bağlı olarak kudret (istitâat) konusu yer almaktadır.²⁸ Dolayısıyla kelâmın önemli tartışma konularından biri olarak gördüğümüz kudret-fiil ilişkisini inceleyeceğimiz tezimizde, kudretinin mahiyetini ve insan fiilleriyle olan ilişkisini ortaya koyarken aynı zamanda bu fiillerin değer boyutunu da ele almaya gayret edeceğiz.

3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAPSAMI

İlk dönem kelim ekollerinin konuyla ilgili görüşlerini doğru bir şekilde tespit edebilmek açısından tezde tasviri bir yöntemin temel alındığını söylemek mümkündür. Bunun yanında İslam düşünce tarihinin erken döneminde farklı düşüncelerin ortaya çıkması ve sistemleşmeye başlaması, konunun mezhebi paradigma bakımından mukayeseli olarak ele alınmasını gerektirmiştir. Bu anlamda konuyla ilgili ilk dönemde ortaya çıkan tartışmaları, Eş'arî (Allah merkezli), Mu'tezilî (İnsan merkezli) ve Mâturîdî (Eklektik) düşünce sistemleri üzerinden karşılaştırmalı olarak ele almaya gayret ettik. Konunun bu ekseninde ele alınması, mezhepler açısından diyalektik bir yöntem benimsememize neden oldu. Dolayısıyla ilk etapta kudret-fiil ilişkisi çerçevesinde ortaya konan bir düşünceyi ele alarak değerlendirip, âlimlerin konuyla alakalı aklî ve naklî delillerini ortaya koymaya çalıştık. Bir düşünceyi ortaya koyduktan sonra karşıt düşünceye yer verip temellendirmesini sunarak objektif bir tartışma ortamı oluşturduk.

Tezimiz, muhteva olarak ilk dönem hicri V. Yüzyıla kadar yani Gazzâlî (ö. 505/1111)'ye kadar ki mutekaddimûn dönemini kapsamaktadır. Mutekaddimun dönemi, siyasi ve sosyal sorunların yaşandığı ilk dönemdir. Bundan dolayı ilk defa farklı fikirlerin ortaya çıktığı ve sistemleşmeye başladığı bir zaman dilimidir. Dolayısıyla İslam dü-

²⁶ Emine Ögük, *Kelâm Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Yöntemleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 146.

²⁷ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 12.

²⁸ Cafer Sıddık Yaran, *Ahlak ve Etik* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 50.

şünce tarihinde itikadî tartışmaların ortaya çıktığı ortamı düşündüğümüzde konuyla alakalı ilk ve temel fikirlerin bu dönemde oluşması, bizleri bu dönemi kapsayan bir araştırmaya itmiştir. Çünkü daha sonraki dönemlerde yapılan tartışmalar hep bu dönemde ortaya çıkan ve genel anlamda sistemleşen tartışmalar üzerinden devam etmiştir. Böylece konuyu ilk dönemle sınırlandırmak, konunun daha iyi anlaşılması yönünde katkı sağlayacaktır. Bu zaman dilimi içerisinde yine konuyu Eş'arîlik, Mâturîdîlik ve Mu'tezile ekollerine bağlı âlimlerin eserlerini merkeze alarak ele aldık. Bu çerçevede Eş'arî'nin *Kitâbu'l-Lüma'*, *Makâlât'ul-İslâmiyyîn*, *el-İbâne a'n Usûli'd-Diyâne* gibi eserlerinden faydalandık. Yine Eş'arî ekolünde İbn Fûrek'in, *Mücerredü-Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-Usûl*, Bâkıllanî'nin, *Kitâbu't-Temhîd*, *el-İnsâf*, Bağdâdî'nin, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, *Usûlu'd-Dîn*, Cüveynî'nin, *Kitâbu'l-İrşâd*, *eş-Şâmil fi Usulî'd-Din*, *el-Akâdetu'n-Nizâmiyye fi Arkâni'l-İslâmiyye*, *Luma'u'l-Edille* eserlerinden faydalanmaya gayret ettik. Mu'tezile ekolünü araştırırken onların temel esaslarını ele alan ve elimizdeki en kapsamlı literatür olan Kâdî Abdulcebbar'ın, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, *el-Muhtasâr fi Usûli'd-Dîn*, *el-Muğni*, *Kitâbu'l-Mecmu' fi'l-Muhit bi't-Teklîf*, eserlerini merkeze alarak bir araştırma yaptık. Bu bağlamda diğer Mu'tezilî âlimlerin eserlerinden de yararlandık. Mâturîdî ekolünde öncelikle Mâturîdî'nin eseri *Kitâbu't-Tevhîd* merkeze alındı. Ancak bu ekolde özellikle Ebu Seleme Semerkandî'nin *Cümelu Usûlu'd-Dîn*'i, Pezdevî'nin *Usûlu'd-Dîn*'i, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin, *Tabsiratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, *Kitâbu't-Temhid Li Kavâidi't-Tevhîd*, *et-Temhîd fi Usûli'd-Dîn*, *Bahru'l-Kelâm* ve Ebu'l-Berakât en-Nesefî'nin, *el-Umde fi'l-Akâid* ve eserlerine ulaşılarak konu kapsamlı bir şekilde ele alındı. Omurgasını temel kaynaklar üzerinden oluşturduğumuz konuyu, Türk ve Arap dünyasında konuyla ilgili yazılmış veya konumuzu ilgilendiren kitap, makale, dergi, ansiklopedi maddesi, vb. materyallerden gerektiği kadarıyla destekledik.

Konunun metafizik bir boyut taşıması dilin biraz felsefi olmasını gerektirmiştir. Bu nedenle cümleleri kısa, basit ve anlaşılır bir Türkçe ile ifade etmeye çalıştık. Konu anlatımı yapılırken betimlemeci bir yöntem takip ettik. Gerekli gördüğümüz durumlarda analiz, tahlil, yorum, eleştiri ve açıklamalarda bulunmaya gayret gösterdik.

4. KONUNUN TARİHSEL ARKA PLANI

Tarihsel süreçte, kudret-fiil ilişkisinin, cebr, ihtiyar, insanın özgürlüğü, sorumluluğu, insanın fiilleri gibi tartışmaların da yapıldığı ‘kader’ başlığı etrafında şekillenmesine sosyo-politik ortam etkili olmuştur.²⁹ Dolayısıyla kudret konusu, Müslümanlar arasında ortaya çıkan problemler münasebetiyle kader çerçevesinde ele alınan ilk konulardan biri olduğu söylenebilir.³⁰

Ebu Hureyre’den rivâyet edilen hadise bakıldığı zaman, İslam’ın doğuşunun ilk yıllarında Hz. Peygamberin kader konusunda tartışmalara müsaade etmediği nakledilir.³¹ Zaten Hz. Peygamberle birlikte vahiy faktörü sahabenin üzerinde son derece etkiliydi. Sahabe hayatına vahiy ve peygamberin örnekliliği ile yön tayin edebiliyor ve bu tür tartışmalar içerisine girmeye de gerek duymuyordu. Ancak Hz. Peygamberin vefatından hemen sonra sahabenin hilafet konusunda ihtilafa girdiği görülmektedir.³² Ortaya çıkan ihtilaflar, ilk etapta fikirsel ve sosyal yapının farklılığının bir gereği olarak görülebilecek olsa da, şura ile iş başına gelmiş halife olan Hz. Osman’ın şehit edilmesi, Müslümanlar arasında tam anlamıyla bir ayrışmanın oluşmasına³³ ve fitne ateşinin yakılmasına sebep oldu.³⁴ Hz. Osman’ın şehit edilmesinden sonraki süreçte Müslümanlar arasında cereyan

²⁹ Arslan, “Mu’tezili Düşüncede İlahi Fiil İnsani Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri”, 55.

³⁰ Ali Muhammed Sallabi, *Doğuştan Günümüze Hariciler*, trc. İsa Demirkaynak (İstanbul: Ravza Yayınları 2015), 86; Ayrıntılı Bilgi için bkz. Ahmet Akbulut, “Allah’ın Takdiri Kul’un Tedbiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33 (1992), 134; M.Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 125.

³¹ Kader konusunda birbirimizle münakaşa etmekte iken Rasûlullah (s.a.v) üzerimize çıkageldi o kadar kızdı ki yüzü kızardı yanaklarından sanki kan fışkıracaktı, sonra şöyle buyurdu: “Size bu konuda münakaşa mı emredildi yoksa ben bu konular için mi? gönderildim. Sizden önceki toplumlar bu konuda münakaşa ettikleri için helak olup gittiler. Bu konuda münakaşa etmemenizi istiyorum bu konuda münakaşa etmemenizi istiyorum.” Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Câmi’us-Sahih*, thk. İbrahim Atvah (Kahire:1962), 4:443.

³² Konunun amaç ve kapsamına bağlı olarak İhtilafların ne olduğu konusunda ayrıntıya girmeyi uygun görmedik ayrıntılı bilgi için bkz; Ebu Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tabsîr fî’-d-Dîn ve Temyîzi’-l-Firaki’n-Nâciyye Mine’-l-Firâki’-l-Hêlikîn*, thk. Kemal Yusuf (Beyrut: 1983), 19 vd.; Muhammed Abdulkerim eş-Şehristânî, *İslam Mezhepleri*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 34 vd; Cem Zorlu, *İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014)

³³ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne’-l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetu’-l-Unsuriyye, 1995), 17; Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: 2004), 17.

³⁴ Bağdâdî, *el-Fark Beyne’-l-Fırak*, 17; Ebu feth Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, thk. Emir Ali Menha (Beyrut: Dâru’-l-Ma’rife, 1993),1:34; Muammer Esen, *Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2014), 27; Mehmet Azimli, *Hz. Osman’ı Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 197; Ethem Ruhi Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014),118.

eden Cemel ve Sıffin savaşları da bir kopuşun meydana gelmesine sebebiyet verdi.³⁵ Muaviye ve Hz. Ali'nin hilafet iddiaları, sadece toplumsal ayrışmayla kalmamış, Haricilerin insanın kudretiyle ilgilenmeleri neticesinde ortaya çıkan³⁶ mürtekb-i kebre problemini ortaya çıkarmaları ve 'hüküm ancak Allah'ındır' söylemleri, sosyal ve siyasal olayların teolojik bir boyut kazanmasına neden oldu.³⁷

Hz. Ali'nin şehit edilmesinden sonra Hz. Hasan'ın hilafeti Muaviye'ye bırakması³⁸ toplumsal olayların yatışmasını ve bir birliğin oluşmasını sağlasa da, Muaviye'nin hilafet makamını saltanata dönüştürmesiyle oğlu Yezid'i halife tayin etmesi, olayların seyrini değiştirmiştir.³⁹ Muaviye'nin oluşturduğu veliahtlık sistemi, muhalifler arasında olduğu gibi Emevî hanedanına mensup fertler arasında da kin ve düşmanlığın ortaya çıkmasına, taht kavgalarına ve şiddet olaylarının yaşanmasına neden olmuştur.⁴⁰ Öte yandan Muaviye'nin Hz. Hasan ile yapmış olduğu anlaşmaya uymaması ve Emevi halifelerinden bazılarının tamamen zevk-ü sefa içerisinde yaşamaları, onların hem toplumsal hem de dini açıdan meşruiyetlerinin tartışılmasına neden olmaya başladı.⁴¹

İktidar mücadelesi sonrasında idareyi ele geçirdikten sonra yönetimlerine meşru bir form vermeye ve halka meşruiyetlerini kabul ettirmek isteyen bütün yönetimler gibi Emeviler de, bu tartışmalar neticesinde iktidarlarını meşruiyet kılıfıyla desteklemeye çalıştılar. Fakat tebaânın üzerinde etkiyi en çok yaratan aracın kullanılması meşruiyetin daha çabuk sağlanması noktasında önemlidir. Bu anlamda onlar da meşruiyetlerini kabul ettirmek için halkın üzerinde en etkili araç olan dini kullandılar.⁴² Ayrıca nass'a dayanmak,

³⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:30 vd.; Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1989), 31.

³⁶ Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da İtikadi Siyasi Fıkhi Mezhepler Tarihi*, trc. Sıbğatullah Kaya, (İstanbul: Anka Yayınları, ts.), 80-81.

³⁷ Bu konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için, Adnan Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015); Ebu Zehra, *İslam'da İtikadi Siyasi Fıkhi Mezhepler Tarihi*, 65.

³⁸ M. Mahfuz Söylemez, "Hz. Hasan'ın Halifeliği Muaviye'ye Devrinin Arkaplanı", *Journal Of Islamic Research*, 14/3-4 (2001):456-468.

³⁹ Şemseddin Muhammed bin Ahmed İbn Osman ez-Zehebî, *Târihu'l İslâm ve vefevâti'l-Meşâhir ve'l-E'lem*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 4:5; Mehmet Azimli, *Hasan ve Muaviye* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 73-74; Esen, *Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci*, 189

⁴⁰ Mehmet Çakırtaş, *Emeviler Dönemi Şiddet Hareketleri* (Doktora Tezi Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 22.

⁴¹ İrfan Abdülhamit, *İslam'da itikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, 1994), 285; Abdunnasır Süt, *İslam Düşüncesinde İlk Muhalifler* (Ankara: Fecr Yayınları 2014), 115.

⁴² Şaban Öz, *İslam Tarihi Metodolojisi* (İstanbul: İz Yayınları 2015), 45.

herhangi bir siyasi otoritenin hedefleri açısından oldukça uygun bir yöntemdir.⁴³ Çünkü siyasi otorite her zaman kendi eğilim ve hedeflerini seslendirecek nasları, kendi isteğine göre yorumlayabilecek kimseleri, kendi safında konuşlandırma imkân ve kudretine sahip olabilmektedir.⁴⁴ Bu anlamda din, siyasal sistemlere kendi değerleri çerçevesinde ontolojik statüler kazandırmakta ve onları bu referanslar çerçevesinde meşrulaştırmaktadır. Bununla birlikte dinin toplum içindeki mevcut sosyal ve siyasal durumu değiştirmekten çok bunların ıslahına yönelik bir işlev yüklenmesi, onun meşrulaştırma aracı olarak kullanılmasını daha çok sağlamaktadır.⁴⁵ Bu durumu fark eden Emeviler de, kendilerine yönelik olarak ortaya çıkan meşruiyet sıkıntılarını teolojik bir boyutla yani ‘kader’ düşüncesi ile aşmak istediler.⁴⁶

Bir kelâm polemîği olarak kudret-fiil ilişkisi, kader tartışmaları çerçevesinde, Allah’ın kudretine karşı, insanın kudreti konusu ile gündeme geldi. Allah’ın mutlaklığını savunmak adına insanın fiilleri meydana getirmesinde herhangi bir kudretinin olmadığını belirten Ca’d b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) ve Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46), bu konuda ilk fikir beyan eden kişiler oldu.⁴⁷ Onların ortaya koydukları bu düşünceye İslam kelâm tarihinde cebr düşüncesi adı verildi.⁴⁸ Cebr düşüncesini benimseyen bazı âlimler, kulun kendi fiillerini işlemeye, kudret sahibi olmadığı için mecburdur anlayışını savundular. Onlara göre her şey Allah’ın kaza ve kaderi ile olmaktadır. İnsanların fiillerinin kendilerine nispet edilmesi mecazen olup fiillerin oluşmasında insanın hiçbir iradesi ve kudreti yoktur.⁴⁹ Bu düşüncenin pratik yansımasına bakıldığında insanın hayatında gerçekleşen hiçbir şeye etkisinin olmadığını ve başına gelecekleri değiştirme potansiyeline sahip ol-

⁴³ Mehmet Evkuran, *Ahlak Hakikat ve Kimlik* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 17.

⁴⁴ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 81.

⁴⁵ Ejder Okumuş, *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 46-76.

⁴⁶ Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 144; Roger Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 23.

⁴⁷ Cemâleddîn el-Kâsımî, *Târîhu'l Cehmiyye ve'l Mu'tezile* (Beyrut: Müessesetur Risaleti li'Tebâati ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1981), 28; Ebu Zehra, *İslam'da İtikadi Siyasi Fıkhi Mezhepler Tarihi*, 110.

⁴⁸ Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısıriyyî, (Lübnan: Müessesetu'r-Risaleti, 1998), 353.

⁴⁹ Takiyüddîn İbn Teymiyye, *Beyânu Teblîs'il-Cehmiyye fi Te'sisi Bidâuhumu'l-Kelâmiyye*, thk. Süleyman Ğafiz, (Suudi Arabistan: 2006), 5:286; İsferyânî, *et'-Tafsîr fi'd-Dîn*, 96; Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İhtilâfu'l-Lafzî ve'r-Reddu aleyh-Cehmiyye ve'l-Muşebbihe* (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1985), 20-21; Muhit Mert, *Kelâm Tarihinin Problemleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 37-38.

madığı açık bir şekilde görülmektedir. Bu bakımdan iktidarlar, dinin cebri yorumlanmasını kendi varlıklarının devamlılığı için daha elverişli bir düşünce olarak görürler.⁵⁰ Emeviler de kader düşüncesi çerçevesinde kendilerini meşrulaştırmaya çalışırken ilk etapta insan kudretini reddeden, insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu ortadan kaldıran cebr anlayışını benimsediler.⁵¹ Böylece onlar, halifeliğin Allah'ın kaderi ile gerçekleştiğini, insanın cereyan eden olaylarda herhangi bir etkisinin olmadığını insanlara empoze ettirip, tepkilerin önünü almaya çalıştılar.⁵² Çünkü Allah'ın kaderi ile başa gelmiş bir iktidara karşı insanın eylem alanının hiçbir anlam ifade etmeyeceği açıktır. Ayrıca iktidar, Allah tarafından tayin edildiği için yaptıklarının hesabını insanlara vermesi, sorgulanması gibi bir durumu da söz konusu olmayacaktır.⁵³ Ayrıca iktidara karşı yapılacak olan isyanın, Allah'a yapılmış olacağından, toplumun olanlara ve olacaklara rıza göstermedikleri takdirde öldürülme meşruiyetleri de sağlanmış olmaktadır.⁵⁴

Dini söylemin şifahi olarak devam ettiği toplumlarda mevcudu meşrulaştırma daha kolay bir şekilde yapılabilir. ⁵⁵ Emeviler zamanında da dini söylemin şifahi olarak devam etmesi, onların cebri ideolojiyi Allah'ın kaderi söylemleriyle rahat bir şekilde yapabilmelerini sağlıyordu.⁵⁶ Zaten Arapların eski inançları arasında fatalizmin olması⁵⁷ ve

⁵⁰ Namık kemal Okumuş, *Ezeli Yazgı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 222.

⁵¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Tefvik Tavi, Said Zeyd (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Amme, ts.), 8:4;Sözlükte; “bozuk olan bir şeyi ıslah edip düzeltmek, birine zor kullanarak iş yaptırmak” gibi anlamlara gelen cebr, ‘zorlayıcı bir gücün hâkimiyeti fikrini benimseyenler için kullanılmıştır. Bütün Kelâmcıların ortak kabul ettiği bir tarifi bulunmamakla birlikte genellikle “insanların gerçek anlamda fiili, kesbi, kudreti ve ihtiyarının olmadığı, insan fiillerinde gerçek failin yalnızca Allah olduğunu, bütün fiillerinin ilâhî gücün zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunanlar” diye tanımlanabilmektedir. Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, 181; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:97; Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât* (Beirut: Mektebetü'lübnan 1985), 77; Muhammed b. Yakub Fîruzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, (Beirut: Muessesetu'r-Risale 2005), 360; İrfan Abdülhamit, “Cebriyye” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7: 205-208

⁵² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 8:4; Abdülhamit, *İslam'da itikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, 284; İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 79; Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, ts.), 165; Süt, *İslam Düşüncesinde İlk Muhalifler*, 18-19.

⁵³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 8:4; Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 92; Ebu'l-Vefâ Taftazanî, *Ana Konularıyla Kelâm*, çev. Şerafettin Gölcük (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2000), 50.

⁵⁴ Ahmed Yahya b. el-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Helmut Ritter (Beirut: en-Neşratu'l-İslamiyyetu, 1961), 121; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıglalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010),112; Nihat Uzun, *Hicri II. Asırda Siyaset-Teşir İlişkisi*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 53; Ramazan Yıldırım, *Kelâm Tarihi*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 93.

⁵⁵ Macit, *Dünya Kurmak Eylem ve Değişim*, 47-48.

⁵⁶ Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*, 28.

⁵⁷ “Allah dileyeydi müşrik olmazdık” (En'am 6/148), “Bizi Öldüren ve diriltten zamandır”(Casiye 45/24), Ayetleri bu düşüncenin göstergesidir. Azimli, Mehmet, *Cahiliyeyi Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 80

cahiliyeden kalma bu inancın Araplardan tam anlamıyla silinmemiş olması,⁵⁸ cebr ideolojisinin rahat bir şekilde yayılmasını sağladı.⁵⁹ Bu durumu iyi okuyan Emeviler, halka yönelik empoze girişimlerine başlayarak⁶⁰ Allah tarafından belirlenmiş olan bir iktidara, kadere imanın bir gereği olarak itaat etmelerini istediler.⁶¹ Böylece Emevi iktidarının beslediği cebri ideolojinin, “insan bir şey yapmaya muktedir değildir ve fiile ilişkin kudretle tavsif edilemez” anlayışı üzerine kurulduğu söylenebilir.⁶²

Yukarıda yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Emeviler, özellikle dinsel meşrulaştırmalarla devamlılıklarını sağlamaya çalıştılar. Ancak iktidarlar ve yönetimlerin mevcut durum ve düzeni ıslah etmeleri için din, her ne kadar meşrulaştırmalar noktasında önemli bir araç teşkil etse de, mevcut sosyal düzeni eleştirme, reddetme ve ona muhalefet etme biçimlerine de potansiyel olarak sahiptir. Çünkü din, yapısı gereği onun değerlerine uymama noktasında ısrar eden rejimlere karşı tam tersi tepkilere neden olabilmektedir.⁶³ Emeviler’in de her türlü baskı ve zulüm politikasını kadere dayanılarak ‘insanın herhangi bir kudreti yoktur’ düşüncesinin, kader anlayışı ile halka empoze ettirip dini nasslarla temellendirmeye çalışmaları, kaderci anlayışla insanlara zulüm yapmanın, ilahi iradeye aykırı olduğu düşüncesinin, zihinleri kurcalamasına ve kaderci söylemlere karşı farklı düşüncelerin oluşmasına neden oldu.⁶⁴ Dolayısıyla insanın bazı durumlarda hür iradesi ve kudretiyle hareket ettiğini, insanın sosyal hayattaki bazı durumları değiştirmede kudret sahibi ve yaptıklarından sorumlu bir varlık olduğunu belirten düşüncenin oluşmaya başladığını görüyoruz.⁶⁵

Tarihsel süreçte ‘kader’ hakkında ilk defa konuşanların ve insanın kudretinin olduğunu söyleyenlerin öncülüğünü Mâ’bed el-Cühenî (ö. 83/702 [?]) ile Gaylân ed-Dimaşkî

⁵⁸ Cevâd Alî, *el-Mufassâl fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm* (Bağdat: Câmietu Bağdat, 1993), 6.121-122; A. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, Çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 466-467; W. Montgomery Watt, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, Çev. Arif Aytekin, (İstanbul: Berreket Yayınları, 2011), 167; Ayrıca Ayrıntılı Bilgi için; Helmer Ringgren, *İslam Kaderciliği*, çev. Resul Öztürk (Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008).

⁵⁹ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 92; Ayrıntılı bilgi için bkz: W. Montgomery Watt, *Hız. Muhammedin Mekke'si*, çev. Mehmet Akif ersin (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995), 52; Süt, *İslam Düşüncesinde İlk Muhalifler*, 106-107.

⁶⁰ Ömer Aydın, *Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 33.

⁶¹ Mert, *Kelâm Tarihinin Problemleri*, s. 31.

⁶² Macit, *Dünya Kurmak Eylem ve Değişim*, 86.

⁶³ Okumuş, *Meşruiyet Ekseninde Din*, 100.

⁶⁴ Süleyman eş-Şevaşi, *Vâsıl bin Atâ ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye* (Libya: Dâru'l-Arabiyyeti li'l-Küttâb, 1993), 163 vd.; Hamdi Tayfur, *Vahyin Tarihsel Mahiyeti* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 176.

⁶⁵ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 116; Macit, *Dünya Kurmak Eylem ve Değişim*, 80.

(ö. 120/738 civarı)'nin yaptığı ve Kaderiyye olarak nitelendirilen fırka olduğu ifade edilir.⁶⁶ Onlar bu düşünceyi, Hristiyan teolojisi⁶⁷ veya yunan felsefesi gibi İslam harici bir düşüncenin etkisinden çok bazı Emevi halifelerinin yaptıkları zulmü, ilahi adalete dayandırmalarına karşılık siyasi ve dini bir reaksiyon olarak geliştirmişlerdi.⁶⁸ Böylece kaderci anlayışa ilk defa reddiyeler yazılmaya başlanmıştır. Ancak bu anlayışa her ne kadar reddiyeler yazılmış olsa da kaderci anlayış, toplumun zihninde işlenmeye devam etmiştir.⁶⁹ Çünkü tarihsel süreçte Mâbed'in bu düşüncesi, Emevilere karşı oluşturulmuş bir inançtan çok 'din dışı' bir söylem olarak algılanmıştır. Bu bakımdan Emevi politikasına karşı geliştirilmiş olan; 'insan, kudretiyle irade eder veya tercihte bulunur' düşüncesi ikinci plana atılmıştır. Hatta Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde insanın sorumluluğuna ve kudretine vurgu yapan nasslar bulunmasına rağmen, Mâbed'in sadece kaderi inkâr eden bir kimse gibi gösterilmesi, Emeviler'in cebr politikasının temelinde yatan dini söylemin halk nezdinde itibar gördüğünün açık bir göstergesidir.⁷⁰ Öyle ki kaderin, kudretten gelen bir kelime olarak ele alındığını ve bunun 'fiil yapma gücü' mânâsında kulda bulunduğunu⁷¹ kastettikleri için insanın kudret sahibi bir varlık ve fiillerini kendi kudretiyle yaptığına inananlara, kaderi reddettikleri gerekçesiyle Kaderiyye adının verildiğini görüyoruz.⁷² Bu isimlendirme Hz. Peygamberden geldiği iddia edilen hadise dayandırılmış ve 'insan kud-

⁶⁶ Ebu Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Maârif*, thk. Servet Akaşa (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1981), s. 484; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, 18; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:40; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, 21; Hulusi Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük Problemi* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2000), 14.

⁶⁷ Kemal Işık'ın tespitlerine göre Hristiyan'ların kudret ve irade hürriyeti görüşleri ile Kaderiyye'nin görüşleri arasında benzerlikler mevcuttur. Ona göre bu konularda Hristiyan bir etkiden bahsedilebilir. bkz. Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967).

⁶⁸ Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*, 36; İbn Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 42; Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 105; Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhîd* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 203; Ocak, *Allah-İnsan Bağlamında İnsanın Hürriyeti Sorunu*, 31; Esen, *Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci*, 140; İbrahim Coşkun, *Günümüz Akâid ve Kelâm Problemleri*, (İstanbul: Kitap Yayınları, 2017), 152-153.

⁶⁹ Ebu Zehra, *İslam'da İtikadi Siyasi Fikhi Mezhepler Tarihi*, 110; Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, 2 Cilt (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 63-64.

⁷⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Resul Öztürk, *Cebri Düşünce'nin Yaygınlaşmasında Siyasi İktidarın Etkisi*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2002).

⁷¹ Yeprem, *İrade Hürriyeti*, 140.

⁷² Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma' fi reddi Ale Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, thk. Hammud Çuraba (Beyrut: Matbaâtu Muîne, 1955), 90-91; Zuhdi Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile* (Beyrut: el-Ehliyetu Li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1974), 6; Abdurrahman el-Mâlâtî, *et-Tenbih ve'r-Reddu ala ehli'l-Ehva ve'l-Bida'* thk. Muhammed Ğarib (Kahire: Mektebetu'l Medbuli 1992), 126; Watt, *İslam'ın İlk Dönenlerinde Hür İrade ve Kader*, 68; Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd Li-Evâilî ve Talhîsi'd-Delâil*, thk. Şeyh İmaduddin Ahmed Haydar (Lübnan: Müessesetu Kutubi's-Sekafîyye, 1987), 362-363.

ret sahibidir' anlayışını savunanlara hasımları tarafından onları yermek amacıyla kullanılmıştır.⁷³ Böylelikle halkın anlayışında Kaderiyye denildiği zaman algılar hep din dışı söylem gibi algılanmış ve bu açıdan kader ve kudret hakkında konuşmanın dini açıdan yanlış olduğu düşünülmüştür.⁷⁴ Gaylân ve Mâbed'te her ne kadar Allah'ın adaleti gereği insana kudret nispet etmiş olsalar da, bu düşünce onların kaderî diye nitelenmelerine sebep olmuş ve bundan sonraki süreçte insanın kudretine vurgu yapan her söylemin 'kaderî' olması şeklinde anlaşılmıştır.⁷⁵

Başlangıçta kader sorunu etrafında ortaya çıkan ve tartışılan kudret sorununun, insan fiilleri çerçevesinde ve insanın hürriyeti bağlamında ele alınarak tartışılmaya devam ettiği görülmektedir.⁷⁶ Mâbed ve Gaylân'dan sonra insanın kudret sahibi olduğunu ve fiilini kudretiyle yaptığını vurgulayanlar; Vâsıl b. Atâ (ö.131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) olmuştur.⁷⁷ İnsana kudret nispet etmeleriyle Kaderiyye'nin bir devamı olarak görülen bu iki âlim,⁷⁸ Allah'ın kötü fiilleri işlemediğini ve insanın yaptıklarından sorumlu olarak kudret sahibi olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁹ Özellikle Vâsıl, 'Allah, kulunu fiilleri işlemeye güç yetirecek şekilde yaratmıştır' düşüncesi çerçevesinde insana kudret nispet etmiştir. O, kulun fiillerinin; hareket etmesi, durması, dayanması, düşünme ve bilme eylemlerine dayandığını belirterek, Allah'ın kula yapması mümkün olmayan ve yapması için kendinde güç hissetmediği bir şey için de 'yap' demesinin mümkün olmadığını ifade eder. Bunu inkâr edenin, zaruri olan bir hususu inkâr etmiş olacağını söyleyerek, insanın özgür ve kudret sahibi bir varlık olduğunu özellikle vurgulamıştır.⁸⁰ Vâsıl, geliştirdiği bu düşünceyle, fiil için kudretin olması gerektiğini açıkça ortaya koymuştur.⁸¹ Görüşlerinden

⁷³ Ahmed Emin, *Fecrû'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l Arabiyye, 1933), 284.

⁷⁴ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 115.

⁷⁵ Mu'tezile ekolünün Allah'ın sıfatları ve Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda Cehm b. Safvân'la aynı görüşü paylaşmaları onlara Cehmiyye denilmesine de sebep olmuştur. Mu'tezile ismi ve bağlantıları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.Şevaşi, *Vâsıl bin Atâ ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, 103-133.

⁷⁶ Taftâzânî, *Ana Konularıyla Kelâm*, 153.

⁷⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1: 40-41.

⁷⁸ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 117; Öztürk, *Cebri Düşünce'nin Yaygınlaşmasında Siyasi İktidarın Etkisi*, 41; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 147; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, 63.

⁷⁹ Şevaşi, *Vâsıl bin Atâ ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, 172-173.

⁸⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:61.

⁸¹ Sinan Öge, *Allah'tan Âleme İlahi Fiiller* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 23-24.

de anlaşılacağı üzere o, insanın kudret sahibi olması düşüncesini, Allah'ın adaleti ilkesinden yola çıkarak temellendirmeye çalışmış ve Mu'tezile'nin teolojik felsefesinin temelini oluşturan 'adl' prensibinin oluşmasına da zemin hazırlamıştır.⁸²

Mutlak cebir anlayışına tepki olarak, insana fiillerinde kudret nispet eden ve Allah'ın kudretinin fiillerin yaratılmasında bir etkisinin olmadığını söyleyen Mu'tezilî düşünceye dini-politik bir reaksiyon olarak Allah'ın mutlaklığı düşüncesi, İbn Küllâb (ö. 240/854 [?]), Kalânîsî (ö. ?) ve Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857)'yle ortaya çıkmıştır.⁸³ Ancak bu düşünce mutlak cebr ifade eden Cehm b. Safvân'ın ortaya koyduğu düşüncenin devamı niteliğinde olmayıp fiillerin oluşumunda insanın kudretini değil de Allah'ın kudretinin etkisini kabul eden bir anlayışa sahip olmuştur.⁸⁴ Çünkü Allah'ın mutlak kudretine vurgu yapılması, her ne kadar ilk defa cebr düşüncesi çerçevesinde Cehm b. Safvân ve Ca'd b. Dirhem'le ortaya çıksa da⁸⁵ bu düşüncenin insana fiilinde herhangi bir etki nispet etmemesi, insanın sorumluluğu açısından pratize edilmesi mümkün olmayan bir düşünce olarak telakki edilmesine neden olmuştur. Öte yandan özellikle siyasal ve sosyal olaylar çerçevesinde Emevilerin kavrama ideolojik bir anlam katması, bu düşüncenin insanın sorumluluğuna ve kudretine vurgu yapan yeni bir tarzda ele alınmasını gerektirmiştir. Böylelikle hem Allah'ın mutlaklığını hem de insana sınırlı da olsa kudret ve sorumluluk yükleyen daha yumuşak anlayışların oluşmaya başladığı görülmektedir. Bu anlamda Cehm ile ortaya çıkan Allah merkezli düşünce, insana daha açık bir şekilde sorumluluk yükleyen bir tarzda İbn Küllâb, Kalânîsî ve Harîs el-Muhâsibî ile devam etmiş ve Eş'arî geleceği tarafından sistemleştirilmiştir. Eş'arî, insanı rüzgârın önünde bir yaprak gibi tasavvur eden mutlak cebr düşüncesinin aksine, insanın fiile etkisi ve sorumluluğu açısından kudretini, Dırâr (ö. 200/815 [?]), İbn Küllâb, Neccâr (ö. 230/845) ve Şahhâm (ö. 270/883 [?])'ın kesb teorileri üzerinden yeni bir düşünceyle oluşturmaya çalışmıştır.⁸⁶ Özellikle Eş'arî'nin Küllâbiye mezhebine yakın olması, onun insanın kudreti çerçevesinde kesb teorisini kabul etmesinde bir etken olduğu söylenebilir.⁸⁷ Bu anlamda Eş'arî ve ondan

⁸² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:59; Watt, *İslâm'ın İlk Dönerlerinde Hür İrade ve Kader*, 67.

⁸³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1: 44.

⁸⁴ Celal Muhammed Musa, *Neşe'tü'l-Eş'arîyye ve Tetavvuruha* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnanî, 1982), 210

⁸⁵ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 507.

⁸⁶ Muhammed Abdulhayy, "Eş'arilik", çev. Ahmet Ünal, *İslam Düşünce Tarihi*, haz. Mian Muhammed Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014),1:305.

⁸⁷ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 523.

sonraki süreçte, Allah-insan ilişkisinin kudret-fiil açısından odak noktasının ‘kesb teorisi’ olduğu görülmektedir.

Mutlak cebr düşüncesinden sonra hem Allah’ın mutlaklığını vurgulamak hem de insanın kudretinin olduğunu ifade etmek için kesb düşüncesi ortaya konulmuştur. Ancak her ne kadar kesb düşüncesinde insanın kudret sahibi olduğu belirtilmiş olsa da bu kesbin Allah tarafından yaratılmış olması ve insana ait fiillerin gerçek fâili olarak Allah’ın kabul edilmesi, insanın özgürlük alanını sınırlandırmış ve dolayısıyla Eş’arîlik düşüncesinin cebri anlayış içinde değerlendirilmesine neden olmuştur.⁸⁸ Bundan dolayı hem Allah’ın mutlaklık boyutuna hem de insanın fiilinin oluşumunda gerçek anlamda kudretine vurgu yapmak için eklektik bir ekol ortaya çıkmıştır. Bu düşüncenin savunucusu, destekleyicisi ve sistemli bir hal almasını sağlayan kişi olarak şüphesiz Mâturîdî’yi zikretmemiz gerekecektir.⁸⁹

Kendisini Ebu Hanife’nin talebesi olarak gören ve her fırsatta onunla irtibatını ortaya koyan Mâturîdî, Ebu Hanife’nin kesb teorisinde belirlemeye çalıştığı, ‘insan gerçek anlamda kudret sahibidir’ söylemi üzerinden hareket etmiştir.⁹⁰ Mâturîdî, Ebu Hanife’nin itikadi fikirlerinin yaygın olduğu bölgede onun akideye dair eserlerini incelemiş ve kendi görüşlerini onun oluşturduğu anlayış üzerinden yeni bir kelâmî sistem ile geliştirmiştir.⁹¹ Bu anlamıyla, kudret-fiil ilişkisinin Mâturîdîlik mezhebinde de kesb düşüncesi üzerinden devam ettiği ifade edilebilir.⁹² Dolayısıyla tarihsel süreçte gelişen kudret-fiil ilişkisi, hem Mâturîdî de hem de Eş’arî’de kesb düşüncesi üzerinden şekillenmiştir.⁹³

Yukarıda yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere tarihsel süreç içerisinde insan hayatında karşılaşmış olduğu birçok sorun, Allah-insan ilişkisi bağlamında teolojik bir yorum oluşturmuştur.⁹⁴ İslam düşünce tarihindeki ekollerin, fiili meydana getirme

⁸⁸ Veysi Ünverdi, “Eş’arî ve Ebu’l Müîn en-Neseî’de Kesb Teorisi”, *Diyanet İlmî Dergi*, 51/1(2015), 84.

⁸⁹ Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003),135 vd.; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmîne Giriş* (İstanbul: Damla Yayınları, 2013), 124.

⁹⁰ Şaban Ali Düzgün, “Semerkant İlim Havzası ve Mâturîdî”, *Mâturîdî’nin Düşünce Dünyası*, edit. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011), 20; M.Said Yazıcıoğlu, *İslam Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, (Ankara: Akçağ Yayınları 2001), 110; Kasım el-Ğali, *Ebu Mansur el-Mâturîdî Hayâtuhu ve Arâhu’l-Akîdiyye* (Tunus: ed-Deru’t-Turki 1989), 35 vd.

⁹¹ Şaban Ali Düzgün, “*Semerkant İlim Havzası ve Mâturîdî*”, 20.

⁹² Ebu Hanife, “el-Fıkhu’l-Ekber”, *İmam-ı Azam’ın Beş Eseri*, haz. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 36; Yusuf Şevki Yavuz, ‘Ebu Hanife’, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 10: 138.

⁹³ Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Akîde Risâlesi ve Şerhi*, çev. Mustafa Saim Yeprem, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 66-67.

⁹⁴ Ebu Zehra, *İslam’da İtikadi Siyasi Fıkhi Mezhepler Tarihi*, 39.

noktasında kudreti ele almaları, kudret-fiil ilişkisinin teolojik bir boyut kazanmasına ve ekollerin temel argümanlarının kudret-fiil ilişkisi çerçevesinde şekillenmesine neden olmuştur. Bu teolojik yorumlar insan açısından, Allah açısından ve hem Allah hem insan açısından olmak üzere üç yönlü seyretmiştir.⁹⁵ Allah'a yönelik bakış açısı karşılaşılan olayları Allah'ın mutlak kudretinden yola çıkararak açıklarken, insancıl bakış açısı olayları, insanın kudretini merkeze koyan ve Tanrısal ilişkiyi bu şekilde izah etmeye çalışan bir yöntem benimsemiştir. Bu iki görüşün orta yolu olan eklektik yaklaşım ise çift yönlü bir bakış açısı geliştirerek fiillere hem Allah'ın kudretini hem de insanın kudretini merkeze koyarak fiile etkisini vurgulamaya çalışmıştır.

⁹⁵ Arslan, "Mu'tezili Düşüncede İlahi Fiil İnsani Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri", 55.

BİRİNCİ BÖLÜM

KUDRETİN TANIMI VE YAPISAL ÖZELLİKLERİ

1. KUDRETİN TANIMI VE MAHİYETİ

Kudret-fiil ilişkisini doğru bir zeminde tartışabilmemiz için öncelikle kudretle ilgili temel kavramların kelâm âlimleri tarafından yapılan tanımlarını ortaya koymamız uygun olacaktır.

1.1. Kudretin Tanımı

“Kudret” (قُدْرَة) sözcüğü, “ka-de-ra” (قَدْر) kökünden gelirse ‘bir şeyin zamanı, ölçüsü, mekânı, gerçekleşmesi’, “ka-di-ra” (قَدِر) kökünden gelirse; ‘bir şeye güç yetirebilmek’, anlamına gelir. “Ka-di-ra” (قَدِر) fiilinden mastar olarak türetilen kudret kavramı; sözlükte “güç, gücü yetmek, bir işi ölçülü, planlı bir şekilde yapmak, planlamak, kıymetini bilmek, bir şeyin niteliğini, niceliğini, şeklini belirlemek, rızkını daraltmak ve zenginlik” gibi anlamlara gelir.⁹⁶

Kur’an-ı Kerim’de, “ka-de-ra” (قَدْر) kökünden türemiş kavramların bütün konularda sadece Allah’a nispet edilerek kullanıldığı görülmektedir. Özellikle “kâdir” (قَادِر) formunda gelen isim, yedi âyette sadece Allah için kullanılmış ve Allah dışında herhangi bir varlığa nispet edilmemiştir.⁹⁷ “Ka-de-ra” (قَدْر) fiilinin ism-i fâili olan “kâdir” (قَادِر) ile mübalağa formu “kadîr” (قَدِير) , Allah’a izafe edilen sıfatlardır. Her iki kullanım da bir şeye mutlak surette güç yetiren anlamına gelmektedir.⁹⁸ Bu kelimenin çoğul ve ref halinde gelen “kâdirûne” (قَادِرُونَ) formunda kelime, yine aynı şekilde beş yerde sadece Allah için kullanılmıştır. Bu çoğul kullanım Allah’tan başka mutlak kudrete sahip bir varlık olmadığını ifade etmek için bu şekilde gelmiştir. Ancak her ne kadar “kâdirûne” (قَادِرُونَ) şeklinde bir âyette insana nispet edilerek kullanılmışsa⁹⁹ da âyette geçen ‘onlar,

⁹⁶ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Kahire: Dâru’l Maarif, ts.), 7:3546; Fîruzâbâdî, *Kâmûsu’l-Muhît*, 460; Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsu’l-Belâğa*, thk. Muhammed Basil Uyunussud, (Lübnan: Dâru’l Kitabi’l İlmiyye 1998), 2:56 vd.; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 190; Bekir Topaloğlu, ‘Kudret’, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 26:317-318.

⁹⁷ Faruk, *el-Kaza ve’l-Kader fi’l-İslam*, 1:238.

⁹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 7:3545.

⁹⁹ Yunus, 10/24.

kendilerinin kâdir (muktedir) olduğunu zannetti' anlamıyla, insanın kudretinin hayalden başka bir şey olmadığını ve gerçek anlamda kudrete sahip olmadıklarını ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. “Kadîr” (قدير) lafzı ise ıstılahta; canlının kendi iradesiyle fiili gerçekleştirdiği veya terk ettiği sıfat olarak tanımlanır.¹⁰⁰ Bu lafız, Kur'an-ı Kerim'de mübalağalı olarak kırk beş âyette sadece Allah'ın bütün fiillerinde mutlaklığı ifade etmek için kullanılmıştır.¹⁰¹ Zaten mastar isimler, fâilin hem sıfatını hem de bizzat kendisini ifade ettiklerinden dolayı¹⁰² kudret isminin bulunduğu varlığa, güç sahibi, işi yapabilen, hâkim olan, işe güç yetirebilen anlamında “kadîr” (قدير) denilmektedir.¹⁰³ Bu ismin de yine “kâdirîne” (قادرين) şeklinde insana nispet edilen bir kullanımı olsa da¹⁰⁴ kavramın geçtiği âyetin siyak-sibakından anlaşıldığı üzere mutlak kudretin insanın zatından bir şey olmadığını vurgulamak için kullanıldığı söylenebilir.

Rağîb el-İsfahânî (ö. 502/1108), kudret kavramının, Allah'a nispet edildiğinde “dilediğini eksiksiz ve fazlası olmaksızın hikmet çerçevesinde yapan” anlamına geldiğini belirtir. Kula izafe edildiğinde ise ‘belli konularda gücü yetme, bazı konularda ise âciz kalma’ anlamı taşıdığını ifade eder.¹⁰⁵ Bu bağlamda “kadîr” (قدير), ve “muktedir” (مقتدير) kavramlarının aynı anlama geldiğini, Allah'ı nitelendirmede mutlak güç sahibi, insan için ise; ‘güç elde etmeye çaba gösteren’ anlamında kullanıldığını belirtir.¹⁰⁶ Bu düşüncesini âyetlerden yola çıkarak temellendirmeye çalışan Rağîb, “Güçlü bir hükümdarın katındadır” (el-Kamer 54/55) âyetiyle Allah'ın mutlak kudreti kendi zatına, “Onlar kazandıklarından hiçbir şeye güç yetiremezler” (el-Bakara 2/264) âyetiyle de, insana kendi kendine var olamayan sınırlı kudreti nispet ettiğini vurgular. Ayrıca o, kudretle ilgili Allah'a izafe edilen kavramlardan bir kısmının “takdîr” sığısıyla geldiğini, takdirin de iki şekilde gerçekleşebileceğini söyler. Biri Allah'ın kudret vermesi, diğeri şeyleri hikmet çerçevesinde belli miktar ve biçimde kudretiyle meydana getirmesi olduğunu ifade eder. O, buna bağlı olarak ilâhî fiillerin de iki kategoride tecelli ettiğini söyler. Birincisi tek icatla kudretiyle

¹⁰⁰ Kâdî Ahmed en-Nekri, *Dustûri'l-Ulema' ev-Câmii'l-Ulûm fî İstilahâti'l-Funûn*, thk. Hasan Han Fahs, (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 3:42.

¹⁰¹ Faruk, *el-Kazâ ve'l-Kader fî'l-İslâm*, 1:239.

¹⁰² Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-Mile'l ve'l-Ehvâ ve'n-Nihel*, thk. Muhammed İbrahim Nasır, Abdurrahman Umeyra, Lübnan: 1996), 3:39.

¹⁰³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7:3546.

¹⁰⁴ Kalem, 68/25.

¹⁰⁵ Rağîb el-İsfahânî, *Mufredâtu-fî-Garîbi'l-Kur'an* (ys. Mektebetu-Nizâr Mustafa el-Baz, ts.), 1:510 vd; Rağîb el-İsfahânî, *Müfredat*, trc. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012),825.

¹⁰⁶ İsfahânî, *Mufredâtu-fî-Garîbi'l-Kur'an*, 1:511-513.

yarattığı şeyler olup bunlarda artma veya eksilme yoluyla kemiyet değişikliği olmaz. Bu tür nesnelere ancak O'nun iradesi dâhilinde değişir veya yok olur. Örneğin; gök cisimleri gibi. İkincisi, var oluş prensiplerini bilfiil, kendilerinden türeyecek nesnelere de bilkuvve kıldığı şeylerdir; meselâ hurma çekirdeğinden elma veya zeytin değil hurmanın oluşması, sperminden diğer canlılar değil de insanın üremesi gibi.¹⁰⁷ Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere kudret, nispet edildiği varlığın mahiyetine göre farklı anlam içermektedir. Allah için kullanıldığında onun genel vasıflarına göre mutlaklık anlamı kazanırken, insan için kullanıldığında ise sınırlılık ve belirleyicilik anlamı kazanmaktadır.¹⁰⁸

Kelâm tarihinde kudretle ilgili oluşan tanımların sosyal, siyasal, kültürel ve çevresel faktörlerden etkilendiğini görmek mümkündür. Çünkü âlimler herhangi bir konuyla ilgili tanımlama yaparlarken, ilk önce bir fikre, düşünceye ve kanaate sahip olmuş ve kavramları bu etkenler üzerinden oluşturmaya çalışmışlardır.¹⁰⁹ İnsan fiillerinin meydana gelmesi noktasında da kelâmcıların farklı teolojik yaklaşımlara sahip olmaları, kudreti tanımlarken benimsedikleri düşünceye göre hareket etmelerine neden olmuştur. Bu anlamda onlar, kavramların ıstılahi anlamlarını, kendi düşüncelerini savunmak için buldukları koşullara göre etkisel veya tepkisel olarak oluşturmuş¹¹⁰ ve böylelikle tanımlar süreci içerisinde farklılık arz etmiştir.¹¹¹ Mu'tezile âlimlerinden Nazzâm (ö. 160/776) ve Ali el-Esvârî (ö. 240/854), kudreti; kendisiyle kâdir sıfatını alındığı mânâ diye tanımlamaktadırlar. Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025) ise kudreti; Allah'ın itaat etmesi için insanın cisminde yerleştiği bir mânâdır. Ancak kudret sadece itaate değil başka fiilleri yapmaya da elverişlidir. Sözelimi o, itaate, isyana, oturmaya, kalkmaya, durmaya, hareket etmeye elverişlidir. Allah kudreti kula vermek suretiyle insanı, bütün (ihtiyârî) fiillerini yapabilir kılmıştır. Böylece insan, bu kudretle hayır ve itaati yapabildiği gibi, şer ve ma'siyeti de yapabilir.¹¹² Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/825), Sümâme b. Eşres (ö. 213/828)'e göre

¹⁰⁷ İsfahânî, *Mufredâtu-fî-Garîbi'l-Kur'an*, 1:511-513.

¹⁰⁸ Erkan Yar, *Müslüman Kelâmında Teklif ve Sorumluluk* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2017), 98.

¹⁰⁹ Ocak, *Allah-İnsan Bağlamında İnsanın Hürriyeti Sorunu*, 46; Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*, 30.

¹¹⁰ Kâdî'nin, Kesb konusunda Eş'arîleri ıstılahi anlama yaptıkları vurgu açısından eleştirmesi bunu göstermektedir. Bilgi için bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1997), 369.

¹¹¹ Hasan Hanefî, *Mine'l Akîde İle's-Sevrâ* (Lübnan: Dâru't Tenvir Li't Tebaati ve'n-Neşr 1988), 503.

¹¹² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*, çev. Hulûsi Arslan (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 94-95.

kudret; sağlamlık, organların olması ve onların afetlerden uzak olması şeklinde tanımlanmıştır.¹¹³ Mu'tezile âlimlerinin kudrete ilişkin tanımları bu şekilde özetlenebilir.

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935) kudreti, "kendi kendine var olamayan, insanın zatı dışındaki hâdis bir mânâ" olarak tanımlamıştır.¹¹⁴ Eş'arî ekolünün önemli isimlerinden İbn Fûrek'e (ö. 406/1015) göre ise kudret; fiilin kendisiyle gerçekleştiği sıfat olup hayat sahibi varlık, onunla kâdir (güç yetirebilen) diye nitelenir. Ayrıca o, kudreti irade sahibinin kendisiyle irade ettiğini gerçekleştirdiği şey diye de tanımlar.¹¹⁵ Abdulkahir Bağdâdî (ö.429/1037) de kudreti; canlılık, ilim ve uzuvların selameti gibi kendisi olmaksızın, fiilin olamayacağı, genel bir isim olarak ele alır.¹¹⁶ Bu görüşlerden yola çıktığımızda Tanrısal bakış açısına sahip Eş'arî ekolünün kudreti tanımlarken, 'insanın zatı dışındaki hâdis bir mânâ' olarak ele alması, Mu'tezile'ye bir tepki olarak görülmektedir. Mu'tezile'nin 'insan fiillerinin yaratıcısıdır' düşüncesinden dolayı kudreti bedensel bir mânâ olarak ele alması, Eş'arî'yi kudret tanımını yaparken onun hâdis ve insanın zatı dışında bir özelliğe sahip olması noktasında vurgu yapmaya itmiştir. Çünkü Eş'arî, insana herhangi bir yaratıcılık vasfı vermemek için her şeyin Allah tarafından yaratıldığını benimsemektedir. Bu bakımdan Eş'arî, hâdis kudret nitelemesiyle fiillerde bu kudretin bir tesirinin olmadığını vurgulamak istemiştir.¹¹⁷ Bu düşüncenin de onun kudret tanımı üzerinde etkili olduğu görülmektedir.

Seyyid Serîf el-Cürcânî (ö. 816/1413)'ye göre kudret, iradenin gücüne tesir eden, onu harekete geçiren, canlıların kendi iradeleriyle fiilleri yapabilmelerini ve terk edebilmelerini sağlayan sıfattır.¹¹⁸ O, kudreti; kudret-i mümekkiye ve kudret-i müyessire diye ikiye ayırmaktadır. Kudret-i mümekkiye; kudreti müyessire'ye göre daha düşük olup mükellefin ihtiyaç duyduğu bedeni veya mali yeterliliklerini sağlayan kudrettir. Bu kudret, bütün emirlerde geçerli olan kudrettir. Mükellefe kuvvet ve imkân veren, fakat fazla bir

¹¹³ Ebu'l-Hasen Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), 199-200.

¹¹⁴ Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek, *Mücerredu-Makâlati's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Danyal Gimaret, (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 163.

¹¹⁵ Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek, *el-Hudûd fi'l-Usul*, thk. Muhammed es-Süleymanî (Beirut: Dâru'l Ğarbi'l-İslami, 1999), 98.

¹¹⁶ Refaî, *Mu'cem Mustalahâtu'l-Kelâmiyye*, 2:159; Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemseddin (Lübnan: nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 62.

¹¹⁷ Taftazanî, *Ana Konularıyla Kelâm*, 172.

¹¹⁸ Ferid Vecdi, *Dâiretu Meârifi Karni'l-İşrîn* (Beirut: Dâiretu'l-Fikr, 1971), 7:647; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-l-Mevâkıf*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları 2015), 2:470.

kolaylık temin etmeyen kudrettir. Kudret-i müyessire ise; yapılacak olan fiili kolaylaştırılan kudrettir. Bu bakımdan kudret-i mümekkin'e den bir derece daha üstündür. Çünkü imkân ve sonrasında kolaylık bu kudretle sabit olmaktadır. Bu kudret bedeni değil, mali sorumlulukları yerine getirmede şarttır. Mal ile ilgili olduğu için bunun ifa edilmesi, kişinin nefesine daha ağır gelmekte, bundan dolayı edası daha zor olmaktadır. Cürcânî'ye göre bu iki kudret arasındaki fark hükümdedir. Bu anlamıyla kudret-i mümekkin'e teklif için asıl olup teklifin varlığı bu kudretin mükellefte olmasına bağlıdır. Fakat kudret-i müyessire teklifin varlığı ile doğrudan ilişkili değildir.¹¹⁹

Ebu Mansur el-Mâtürîdî (ö.333/944) kudreti, Kur'an-ı Kerim'i dayanak göstererek ikiye ayırmaktadır.¹²⁰ Ona göre ilk kudret; sebeplerin müsait olması ve vasıtaların sağlıklı olması iken ikinci kudret; tam anlamıyla tarifi yapılamayan ancak varlığı durumunda fiilin ortaya çıktığı kudrettir.¹²¹ Ebu'l-Muin en-Neseî'nin (ö. 508/1114) de Mâtürîdî'ye yakın bir kudret tanımına sahip olduğunu görüyoruz. O da, Mâtürîdî gibi kudreti ikiye ayırmaktadır. O, ilk kudreti uzuvların, sebeplerin, şartların ve aletlerin uygun olması anlamında ele alırken, diğer kudreti de; fiilin meydana geldiği gerçek kudret olarak ele almaktadır.¹²² Bu anlamıyla Mâtürîdî geleneğinde eylem öncesi kudret, biyolojik ve fiziki donanımın sağlamlığı olmakla beraber bu kudret, fiilden bağımsız bir kudret olup faal değildir. Fiilin şartı olan ve fiille birlikte olan kudret ise ilk kudreti harekete geçiren ve kuvve¹²³ olarak bulunan güçtür. Mâtürîdî geleneğine uygun bir tanımlamayı da İbn Hazım'da (ö. 456/1064) görmekteyiz. O, kudreti, kişinin kendi iradesiyle fiili yapmasını veya terk etmesini sağlayan sıfat olarak tanımlarken,¹²⁴ ilk kudreti; engellerin olmaması ve uzuvların sağlıklı olması, ikinci kudreti ise; ancak fiille beraber olan Allah'ın insanda yarattığı sıfat diye tanımlar.¹²⁵ Bu anlamıyla kudret, insanın fiziki bütünlüğüne bir arıza

¹¹⁹ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 180; Ebul Beka'nın Külliyyat'ın da aynı taksimi görmekteyiz. Ayrıntılı bilgi için bkz., Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 708-709.

¹²⁰ Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruci (İstanbul: Daru's-Sadı, Lübnan, Mektebetu'l-İrşad, 2001), 342-343.

¹²¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 342.

¹²² Ebu'l-Muin en-Neseî, *Tevhîd'in Esasları*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayınları 2010), 85-86.

¹²³ İlk defa felsefede bu kavramı kullanan Aristo'dur. Aristo en genel anlamda evrendeki oluşu, özel anlamda ise insanın edimlerini açıklamak için kuvveyi tercih etmiştir. Aristo'ya göre kuvve tanımlanamaz, sadece fiille bakarak kuvvenin ne olduğunu anlaşılabilir. Bu anlamıyla Aristo kuvveyi fiili meydana getirebilme potansiyeli olarak anlamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma, 2005), 1047.

¹²⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3.36.

¹²⁵ İbn Hazm, *el Fasl*, 3:45.

gelmediği sürece pasif/statik, fiil aşamasında Allah'ın yaratmasıyla aktif/dinamik olmaktadır. Ebul-Berekât en-Neseî'ye (ö. 710/1310) göre kudret, iki çeşittir. Birincisi fiilin oluşması için gerekli görülen vasıta ve organların yerinde ve sağlıklı olmasıdır. Bu kudret; hürriyet ve ihtiyar sahibi bir kimsenin kendi iradesiyle fiili icra etmeye hazır olması demektir. İkinci kudret, fiilin meydana gelmesinde bizzat tesir eden ve kesin bir iradeden doğan kudret diye tarif edilir.¹²⁶

Eklektik bakış açısıyla farklı bir yaklaşım sergileyen Mâtürîdî'nin kudret tanımına baktığımızda çift yönlü bir teolojinin geliştiği söylenebilir. Bu çift yönlü teoloji hem insana sorumluluk veren hem de Allah'a yaratma konusunda mutlaklık atfeden bir anlayışa sahiptir. Bu bakımdan o, düşüncesini Mu'tezile'den ayırmak için insanda bulunan kudretin yaratmayı yapamadığını vurgulamıştır. Çünkü Mu'tezile mezhebi kudreti, insanda sürekli var olan bir potansiyel olarak görür. Ancak Mâtürîdî, 'varlığı durumunda' ifadesiyle, kudretin olmama ihtimalini de hesaba katarak düşüncesini, Mu'tezile mezhebinden uzaklaştırmak istemiştir. Mâtürîdî'nin kudreti, 'yaratmayı ve ortaya çıkarmayı yapamayan olarak ele alması, Allah ile insanı yaratma noktasında farklı bir zemine yerleştirdiğinin göstergesidir. Kudreti, 'doğrudan veya dolaylı (tevellüd) fiilleri yapabilen meleke' olarak tanımlaması da Mâtürîdî'nin, kudreti fiilin kesin şartı olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Çünkü o, fiilin oluşmasını kudretin varlığı şartıyla izah etmiştir.¹²⁷ Mâtürîdîler, Allah'ın mutlak kudret sahibi tek yaratıcı olmasını, insanın sorumluluğunu ortadan kaldırmadığını belirtmesi, Eş'arîler'in kudret tanımında biraz askıda bıraktığı insan sorumluluğunu, daha açık ve net bir şekilde vurguladıklarını göstermektedir.¹²⁸

Kelâm âlimleri tarafından yapılan bu tanımlamalardan da anlaşılacağı üzere, âlimler kudreti tanımlarlarken farklı bakış açıları ve yaklaşımlar sergilemişlerdir. Bu yaklaşımlar ve bakış açılarını iki başlık altında toplamak mümkündür.

1.1.1. Mânâ/Akt/Potansiyel Olması Yönüyle Kudret

Kelâm âlimlerinin mânâ, sıfat olarak kudretten kastettikleri şey, uzuvları harekete geçiren akt/potansiyel(imkan)'dır. Bu bakımdan onlara göre fiilin meydana gelmesi için

¹²⁶ Nureddîn es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 124; Ebü'l-Berakât en-Neseî, *el-Umde fi'l-Akâid*, çev. Temel Yeşilyurt (Malatya: Kubbealtı Yayınları, 2000), 54.

¹²⁷ İtikadi fırkalar arasındaki kudret tartışmalarına ileriki konularda gireceğimiz için burada daha fazla ayrıntıya girmeyi uygun görmedik.

¹²⁸ Yıldırım, *Kelâm Tarihi*, 285.

bütün özellikleri barındıran, ancak kudretin olmadığı hiçbir uzuv, eylem yeterliliğine sahip olamaz. Dolayısıyla insanın sadece bilgi, niyet ve yönlendirici sebepleri, onun eylemi yapmasını sağlayamamaktadır. Bunlarla birlikte bir kudretin olması zorunludur. Şöyle ki; yatalak bir insanın yapamadığı pek çok hareketi sağlıklı insan yapabilmektedir. Bu yüzden yaptığı hareketlerle ilgili olarak sağlıklı insana kudret sahibi denilmekte, fakat yatalak hastaya kudret sahibi denilmemektedir. Çünkü o insanda, bilgi, niyet ve yönlendirme olsa bile eylemi gerçekleştirememektedir.¹²⁹ Kudret bu anlamıyla ister zorunlu ister iradi olsun, bedenini eyleme geçmesini sağlayan potansiyeldir. Dolayısıyla kudret, fiile kastetmek ve değişik sonuçlar çıkarmak özelliğine de sahiptir.¹³⁰ Âlimlerin ortaya koymaya çalıştıkları bu kudret, bizim üzerinde durmaya çalıştığımız ve fiili meydana getiren kudret olduğunu belirtmemiz gerekir.

1.1.2. Fiziksel/Fiziki Yetkinlik Olması Yönüyle Kudret

Kelâm âlimleri tarafından yapılan bazı tanımlarda, kudretin insanın sahip olduğu alet ve uzuvlara da vurgu yapıldığı görülmektedir. Bu anlamıyla onlara göre kudret, insanın fiili meydana getirmek için sahip olduğu bedeni veya mali yeterliliklerini sağlayan imkânlardır.¹³¹ Buna göre kudret, insanın bedeninde bulunan uzuvların sağlıklı ve herhangi bir dış etkiye maruz kalmadan hareket edebilmesi anlamına gelmektedir.¹³² Ancak eylemin meydana gelebilmesi için bazı âlimler, bu kudreti tek başına yeterli görürken, bazı âlimler de yeterli görmemektedir.

Eş'arî ekolünün ilk dönemi her ne kadar fiili meydana getirme noktasında mânâ olan kudrete vurgu yapmış olsalar da daha sonraki dönemde âlimler, fiilin meydana gelebilmesi için uzuvların sağlıklı olması noktasını kabul etmişlerdir. Mu'tezile âlimlerinin bir kısmı mânâ/akt olan kudreti kabul ederken onlardan bazı âlimler de kudreti sadece bedenin sağlıklı olması şeklinde anlamışlardır. Mâturîdî düşünce sisteminde ise iki kudretin de kabul edildiği bir anlayış olduğunu görüyoruz. Özellikle fiilin meydana gelmesinde iki

¹²⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 152; Kâdî Abdulcebbar, *Nedensellik Kitabı*, trc. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 28-35.

¹³⁰ Abdullatif Harputî, *Tenkîhu'l Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslâm*, çev. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 49.

¹³¹ İbrahim Refâî, *Mu'cem Mustalahâtu'l-Kelâmiyye* (İran: Şebketü'l Fikr), 2:159.

¹³² Kudreti, "uzuvların sağlıklı olması" şeklinde açıklayan birçok âlim vardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Refâî, *Mu'cem Mustalahâtu'l-Kelâmiyye*, 2:156 vd.

kudretin de birbirini tamamlayan nitelikte oldukları görülmektedir. Sonuç olarak, âlimlerin tanımlarında bazı farklılıklar olsa da fiilin meydana gelebilmesi için insanın kudrete sahip olması gerektiği genel olarak kabul gören bir görüştür.

1.1.3. Kelâm Ekollerine Göre Kudretin Varlığının İspatı ve Taalluk Alanı

Kelâm âlimlerinin ilk dönemden itibaren konuyla alakalı fikirler ortaya koyduklarını görüyoruz. Cebrî düşüncenin temelini atan Cehm, insanın fiillerinde mecbur olduğunu ve onun kudretle nitelendirilmeyeceğini iddia eder.¹³³ Buna karşılık, yine erken dönem kelâm âlimlerinden Muhammed en-Neccar, insanda kesb olarak isimlendirdiği yaratılmış bir kudretin var olduğunu belirtir.¹³⁴ Haricilerden İbadiye fırkası da kulların fiillerinin, kul tarafından gerçek anlamda kesb edildiğini söyleyerek insanda kudretin varlığını kabul etmektedir.¹³⁵ Böylelikle insanın kudrete sahip olduğu noktasında ilk dönemde görüşlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Ancak konuyu, daha sistematik bir şekilde ele alan Mu'tezile, Eş'arî ve Mâturîdî mezhepleri çerçevesinde ele almaya gayret edeceğiz.

İnsanı merkeze alan bir bakış açısı sergileyen Mu'tezile, fiili yapanın fiilden sorumlu olması gerektiği düşüncesi ile fiili yapanın insanın kendisi olduğunu bundan dolayı da insanın kudrete sahip olması gerektiği üzerinde durmuştur. Mu'tezile, kudreti canlılığın bir gereği olarak görmektedir. Çünkü onlara göre canlılığın ilk fiili, fâilde mevcut bir kudrete muhtaç olduğunu gösterir. Bu anlamıyla onlara göre insan, bir kudrete sahip olmadan canlı olamaz.¹³⁶ Ayrıca onlar, insanın tasarrufta bulunabilmesinin şartı olarak kudreti zorunlu görmekte ve insanın tasarrufunun onun kudret sahibi bir varlık olduğunun ispatı olarak ele almaktadırlar.¹³⁷

Mu'tezile âlimleri, insandaki kudreti ispat etmenin değişik yolları olduğunu belirtirler. Bunlardan ilkinin, bir insanın aynı hal ve şartlarda kâdir olmadığı bir konuda, başka bir zaman diliminde aynı hal ve şartlarda kâdir olması olduğunu söylerler. Onlara göre insanın kâdir olmasını sağlayan durumun gerçekleşmesi için ona ve mekânına ait bir takım özel durum ve niteliklerin bulunması gerekir. Bu da ancak bir mânânın yani sıfatın

¹³³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1: 98.

¹³⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1: 100.

¹³⁵ Abdullatif Abdulkâdir, *Te'sîru'l-Mu'tezile fi'l-Havâriç ve's-Şia* (Cidde: Dar'ul-Endülüs Lin'Neşr ve't-Tevzi', 2000), 374-375; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1: 157.

¹³⁶ A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, Çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 119.

¹³⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Kitâbu'l-Mecmu fi'l-Muhit-bi't-Teklif*, thk. Daniel Giramet (Lübnan: Dâru'l-Meşrik, 1986), 2:15.

varlığı ile mümkündür ki o mânâ da kudrettir. Kudreti ispat etmenin diğer bir yolu da, iki tane uzuvdan biriyle doğrudan fiil meydana getirilebiliyorken, diğeriyle fiilin gerçekleşmemesidir. Bunlardan birinin diğeri göre fiili gerçekleştiriyor olması, onun diğeri göre bir meziyete sahip olması ile alakalı olup bu da kudretin varlığıdır. Ayrıca iki kâdir aralarında kâdirlik sıfatı açısından herhangi bir farklılık olmamasına rağmen, birinin diğeri göre fiili gerçekleştirmesinin daha iyi olması, onun diğeri göre farklı bir meziyete sahip olduğunun göstergesidir. Çünkü iki kâirden biri, diğeri göre farklı bir meziyete sahip olmasaydı, diğeriinden daha iyi bir fiili gerçekleştirmesi söz konusu olmazdı. İşte Mu'tezile'ye göre iki kâdir arasındaki bu farklılık insanda kudretin varlığının ispatıdır.¹³⁸

Mu'tezilî âlimler, insanın kudreti olduğu noktasında ortak bir fikir içerisinde olsalar da kişinin engellendiği durumda ona kâdir denilip denilemeyeceği konusunda farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Bazı âlimler, insanın bağlanmak suretiyle yürümesi, kapının kilitlenmesiyle evden çıkması engellendiği zaman, bu bağlanma ve kapının kilitlenmesi sebebiyle engellenmekle birlikte insanın kâdir olduğunu vurgularlar. Hatta Mu'tezile'nin geneli, bir kimseye bin rıtlı ağırlık bile bağlansa en sert taşlardan yapılmış bir evin içine konsa yine onun tasarruf ve hareket etmeye hatta âlemin tamamını gezmeye kâdir olduğunu belirtirler.¹³⁹ Bu âlimlere göre engelleme, kudreti ortadan kaldırmaz. Bazıları da insan engellendiği için onun kâdir olarak isimlendirilmeyeceğini belirttiler.¹⁴⁰ İnsandaki kudretin varlığını ispatlayan Mu'tezile âlimleri, genel olarak Allah'ın insana verdiği kudretin araz ve cinslerinin hepsine taalluk ettiğini beyan etmişlerdir.¹⁴¹ Bazı âlimler, Allah'ın kullarını renkler, tatlar, kokular yaşlılık ve kuruluğa kudretli kılmaya kâdir olduğunu ve onları buna kudretli kıldığını belirtmişlerdir. Hatta Nazzâm, insanın bir şeye o şey var olmadan kâdir olduğunu belirtmiştir.¹⁴² Ancak her ne kadar Mu'tezile geleneği, insanın kudretinin birçok şeye taallukunu kabul etse de bazı âlimler, insanın kudretinin hayat ve

¹³⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 391.

¹³⁹ Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât, *el-İntisâr*, thk. Nyberg (Beyrut: Mektebetü Dâru'l-Arabiyyeti Li'l-Küttâb 1993), 80.

¹⁴⁰ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Helmut Ritter (Beyrut: Dâru'n-Neşr, 2005), 240.

¹⁴¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 377.

¹⁴² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 229; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1: 69; Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük Problemi*, 76.

ölüme taalluk etmediğini ve Allah'ın insanları bunlara kudretli kılmadığını ifade etmişlerdir.¹⁴³

Mutlak bir Tanrı tasavvuru benimseyen Eş'arîlik, Allah'ın sınırsız gücünden hareket etmiş ve insan fiilinin meydana gelmesi noktasında Allah'ın kudretini ön plana çıkarmıştır. Eş'arî ekolüne baktığımızda, sistematik dönemden önce insanın kudretine pek vurgu yapılmadığını görüyoruz. Ancak ekolün düşüncelerini sistematikleştiren âlimler ve ondan sonraki mezhep takipçileri, insanın fiillerini yapmaya güç yetirecek hâdis (yaratılmış) kudrete sahip olduğunu söylemişlerdir. Bu ekolün önemli isimlerinden İbn Fûrek, insanı kâdir olarak nitelendirerek onun kudret sahibi olduğunu belirtir.¹⁴⁴ Bu konuda önemli bir vurgu yapan diğer âlimin Cüveynî olduğunu görüyoruz. O da insanın kendisini gözlediğinde, istek dışı titreme hareketi ile isteğe bağlı ve bilinçli fiilleri arasındaki farkı, zorunlu olarak anladığını vurgular. İstekli hareketin, kudret sahibine bağlı olmasını da onu insanın kudreti sonucu ortaya çıktığını göstermektedir. Bu sebepten dolayı Cüveynî, kesbe bağlı olan fiilin yaratılmış kudretin etkisiyle meydana geldiğini beyan etmiştir.¹⁴⁵

Eş'arî âlimleri, insanda kudretin varlığının kabul edilmesi gerektiğini, aksi takdirde akıl için abes bir durum oluşacağını belirtirler.¹⁴⁶ Ancak insanda varlığı kabul edilen bu kudretin sınırlı olması yönüyle Allah'ın kudretinden farklı olduğunu da vurgularlar.¹⁴⁷ Böylece Eş'arî geleneği, Allah'ın kullarını kudretli kıldığını belirtmiş, hiç kimsenin Allah'ın kendisi için yarattığı kudret olmadan kâdir olamayacağını ifade etmiştir.¹⁴⁸

Eş'arî, hâdis kudretin herhangi bir işlevselliğinin söz konusu olmadığını belirtir. Çünkü o, hâdis kudretin bir işlevselliğinin olması halinde bunun sadece yaratma yönüyle olabileceğini ve her yaratılanın ortaya çıkmasında bu kudretin etkili olacağını vurgular. Dolayısıyla onun renkler, tatlar kokular gibi şeyler yanında cevher ve cisimleri de yaratabilmesi anlamına gelir. Çünkü ona göre yaratma yönü, tek bir hüküm olup cevher ve

¹⁴³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 477.

¹⁴⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 107-108.

¹⁴⁵ Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *Luma'u'l-Edille*, thk. Fevkiye Huseyn Mahmud (Beyrut: Âlimi'l-Kutub, 1987), 121.

¹⁴⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1: 110.

¹⁴⁷ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 55.

¹⁴⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 563.

araza göre değişmez. Ayrıca Eş'arî hâdis kudretin işlevselliğinin söz konusu olması durumunda onun gibi sınırlı bir kudretle gökyüzünün yeryüzüne düşmesinin mümkün olması gibi imkânsız bir durumun oluşacağını ifade eder.¹⁴⁹

Eş'arî'nin bu açıklamalarına baktığımızda onun insanın kudretine herhangi bir fonksiyon yüklememiş gibi bir algı oluşmaktadır. Ancak bunun farkında olan Eş'arî, insandaki hâdis kudretin bir fonksiyona sahip olması gerektiğini de göz ardı edemeyerek, onun kulun isteyip yönelmesini sağlayan bir işleve sahip olduğunu belirtir.¹⁵⁰ Eş'arî bu açıklamasıyla hâdis kudrete sınırlı bir taalluk alanı çizse de ondan sonraki takipçilerinin bu alanı genişlettiklerini görüyoruz. Bu anlamda İbn Fûrek, yaratılmış kudretin renk, koku, tat ve hayata taallukunun söz konusu olmayacağını belirtse de bu kudretle bazı bilgileri ve istekleri elde etmesinin caiz olduğunu söylemiştir.¹⁵¹

Eş'arî ekolünün sistematik döneminin önemli isimlerinden biri olan Bâkılânî de, insanda bulunan hâdis kudretin taalluk edebildiği bazı durumların olduğunu ancak onun var olmayan bir duruma taalluk etmesinin mümkün olmadığını ve kudretin yaratma anlamında bir taallukunun kabul edilmesinin yanlış olduğunu ifade eder. O, yaratma dışında cevherin mekânda yer tutan arazları kabul eder bulunması, onların vasıf, renk, vb. başka yönlerinin olduğunun göstergesi kabul ederek sınırlı kudretin bazı durumlara özel bir ilinti ile taalluk edebileceğini vurgular.¹⁵²

Mutekaddimûn döneminin son temsilcisi Cüveynî de, hiçbir şekilde taalluku olmayan bir kudreti kabul etmenin, bir anlamda kudreti kabul etmemek anlamına geleceğini belirterek, kudretin taallukunun olması gerektiğini vurgular. Ancak Cüveynî de Bâkılânî gibi yaratmanın yokluktan varlık âlemine getirmek olduğunu söylemiş ve hâdis kudretin taallukunun yaratma yönüyle olmadığını altını çizmiştir. O, yaratma dışında var olan durumlara hâdis kudretin taalluk ettiğini belirtir.¹⁵³ Böylelikle Cüveynî de kudretin taalluku noktasında kendinden önceki âlimlerle aynı görüşü paylaşmıştır.

¹⁴⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:110.

¹⁵⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:110.

¹⁵¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 100.

¹⁵² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:110.

¹⁵³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:111-112.

Özetle söylemek gerekirse Eş'arî geleneğinde sınırlı kudretin taalluku konusunda tek ortak noktanın kudretin yaratmayı yapamadığı hususudur. Yaratmanın dışındaki taalluku hususunda ise mezhep içerisinde farklı yaklaşımların olduğunu görüyoruz. Mezhebin kurucusu Eş'arî, kudretin işlevselliğini sadece yaratma yönüyle ele alıp kudretin kesb dışındaki işlevselliğini yok ederken, ondan sonraki takipçileri, kudretin sınırlı da olsa taallukunu kabul etmişler ve genel olarak bu taalluka da kesb adını vermişlerdir. Dolayısıyla kesb kavramı Eş'arî'de daha sınırlı bir alana taalluk ederken Eş'arî'den sonraki dönemlerde kapsamı genişleyen bir hal almıştır. Böylece Eş'arîlik ekolünde kesb ile ilgili farklı düşüncelerin olduğunu söyleyebiliriz.

Öte yandan günümüze baktığımızda Eş'arîlik ekolünün kesb düşüncesinin hep Eş'arî üzerinden okunduğunu görüyoruz. Bundan dolayı Eş'arîlik ekolünün kesb anlayışının, fiili etkilemesi noktasında herhangi bir fonksiyonun olmadığı yönünde bir anlayışın olduğu görülmektedir. Kanaatimizce bunun en temel sebebi Eş'arîlik ekolünün sadece Eş'arî merkezli okunmasıyla alakalıdır. Ancak Eş'arîlik ekolü dediğimizde mezhep her ne kadar Eş'arî isimlendirmesiyle anılsa da mezhebin sistematikleşme döneminin Eş'arî'den sonraki âlimlerce yapıldığı gâyet açıktır. Dolayısıyla herhangi bir mezhebin genel görüşlerini bir âlim üzerinden genelleyerek okumak diğer âlimleri göz ardı etmek anlamına gelmektedir.

Mu'tezilî ve Eş'arî ekollerinden farklı olarak Allah'ın sınırsız gücü çerçevesinde insana sorumluluk atfeden eklektik yaklaşım olan Mâturîdîlik ise fiilin meydana gelmesi noktasında hem insan hem de Allah'ın kudretini göz önünde bulundurmuştur. Bu anlamda Mâturîdî geleneğinin de Mu'tezile ve Eş'arîler gibi insanın kudret sahibi bir varlık olduğunu kabul ettiğini görüyoruz. Konuyla alakalı olarak Mâturîdî, yaratıkların her birinde başkası için fonksiyoner (işlevsel) olmayan sınırlı bir kudretin olduğunu belirtir.¹⁵⁴ Geleneğin sonraki âlimlerinin de Mâturîdî'nin görüşüne yakın bir görüş ortaya koydukları söylenebilir. Bu anlamda onlar, diri olanın fâil olmamasının düşünülemeyeceğini, diri olanın her halinde fâil ve iş yapan olduğunu, onun fâil oluşunun da kudret sahibi bir varlık

¹⁵⁴ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 313.

olduğunun göstergesi olarak ele alırlar.¹⁵⁵ Böylece onlar, fiilden yola çıkarak insanın kudret sahibi bir varlık olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır.¹⁵⁶ Hatta Ebu Seleme, insanın kudretinin varlığını teklif açısından ele alarak, Allah'ın kula, mazeretini ortadan kaldıracak kadar kudret verdiğini belirtmiştir.¹⁵⁷ Sonuç olarak Mâturîdîler de Eş'arî ve Mu'tezile ekolleri gibi insanın kudret sahibi bir varlık olduğunu kabul etmiş ve onlarla bu konuda ortak bir noktada buluşmuşlardır.

1.2. Kudretin Kavramsal Çerçevesi

Kudret-fiil ilişkisinde istitâat, kuvvet, kesb, vüsat, takat, acz kavramları farklı kullanım biçimleriyle, yüklendikleri anlamlar ve bunların dayandığı fikri temeller, kudret-fiil ilişkisinin kavramsal zeminini oluşturur.¹⁵⁸ Bazı âlimler, bu kavramların aynı anlama geldiğini, sadece isimlerinin farklı olduğunu savunurken, bazı âlimler de bu kavramların farklı anlamlara geldiğini belirtmişlerdir. Kâdî Abdulcebbar, kudret, istitâat, kuvvet ve takat arasında herhangi bir anlam farkının olmadığını, her ne kadar kavramlara farklı isimlendirmeler verilmiş olsa da anlamlarının aynı olduğunu savunur.¹⁵⁹ Ebu'l-Muin en-Nesefî, istitâat, kudret, takat ve kuvvet kavramlarının insana nispet edildiğinde kelâm âlimleri tarafından aynı anlamda kullanıldıklarını ifade eder.¹⁶⁰ İbn-i Hazm'da takat, istitâat, kudret ve kuvveti müteradif isimler kategorisine dâhil ederek, bu kavramların hepsinin aynı anlamı ifade ettiğini belirtir.¹⁶¹ Bundan dolayı ilk dönem kelâmcıların eserlerine bakıldığı zaman, bu kavramların tanımlarının birbirine yakın anlamda ve birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir.¹⁶² Hatta birçok kelâm eserinde kudret kavramı, istitâat başlığı altında işlenmiş, kudret, istitâat, takat, kuvvet gibi kavramlarının tanımları aynı yönde yapılmıştır.¹⁶³ Ancak Arap dilinde bir kelimenin, eş anlamlısı olan diğer kelimeden

¹⁵⁵ Ebu'l-Yusr Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Hans Peter Lans, Ahmed Hicazi Saka (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetu Li't-Turasi 2003), 122-123.

¹⁵⁶ Bkz. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Mâturîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı* (Ankara: OTTO Yayınları 2017).

¹⁵⁷ Ebu Seleme Semerkandî, *Cümelu Usûlu'd-Dîn*, thk. trc. Ahmet Saim Kılavuz (İstanbul: 1989), 60.

¹⁵⁸ Macit, *Dünya Kurmak Eylem ve Değişim*, 143.

¹⁵⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 393.

¹⁶⁰ Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Kitâbu't-Temhid Li Kavâidi't-Tevhîd*, thk. Muhammed Cevheri, Cibullah Hasan Ahmed (Mısır: Dâu't-Tabâati, 1986), 257.

¹⁶¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3:36.

¹⁶² Muhammed Ali et-Tahânevî, *Mevsuâtu Keşşâfu Istilahâtu'l-Funûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Duhruc, (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996), 1:155-156.

¹⁶³ Nesefî, *Tevhîd'in Esasları*, 85; Fahreddin er-Râzî'de 'İstitaat' başlığı altında kudretin tanımını yapmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Semih Duğaym, *Mevsuâtu Mustalahâtu Fahreddin er-Râzî*, Lübnan: Mektebetü Lübnan, 2001), 45

lâfzen farklı olması, çok küçük nüanslarla da olsa, anlamında küçük değişimlere neden olmaktadır. Arapça'nın bu özelliğinden dolayı bazı âlimler de istitâat, kuvvet, tâkat, vüs'at gibi kelimelerin farklı mânâlara geldiğini kabul etmişlerdir.¹⁶⁴ Kudret kavramını ifade eden diğer kavramların örnekte olduğu gibi kudretin farklı yönlerini ifade ettiğini belirtirler. Bizler de âlimlerin ortaya koydukları farklı anlamları, kudret kavramını merkeze alarak izah etmeye çalışacağız.

1.2.1. Kudretin Maddi imkânlar Anlamı: İstîtâat

“İstîtâat” kavramına yapacağımız analiz, konunun anlaşılması noktasında önem arz etmektedir. Ancak kelâm âlimlerinin İstîtâat ve kudret kavramlarını yakın veya aynı anlamda kullanmaları, bu iki kavram arasındaki farklılıkları görme noktasında zorlukların oluşmasına neden olmuştur. Bundan dolayı kavramımızı ele alırken lügavî ve ıstilahî anlamlarını araştırdıktan sonra Kur'an-ı Kerim'deki kullanımını da âyetler bağlamında ele alacağız. Böylece kelâmcıların kavrama yükledikleri anlamları ve bu kavramın kudret kavramından farklılıklarını daha doğru bir şekilde ortaya konulacağını düşünüyoruz.

Tav' kökünden, istifâ'l (استفعال) kalıbından türemiş olan “istitâat”¹⁶⁵ sözlükte; “boyun eğmek, itaat etmek”,¹⁶⁶ “muktedir olmak, güç yetirmek” demektir.¹⁶⁷ Bu kelime “istitâat” (إستطاع) kelimesinin mastarı şeklindedir. Master kelimeler de kullanıldıkları yerlerde fiili yapan kişinin hem sıfatını hem de fiilini ifade ederler. Örneğin vurmak fiili, vurma işini yapanın fiili olup kırmızı da kırmızı olanın sıfatıdır. Böylelikle sıfat ve fiil, master ifade eden kelimelerde, fâilde aynı anda bulunması gereken iki araz olmaktadır. “İstîtâat” kavramı da master olması sebebiyle mustati', yani eylemi yapabilmeye zorunlu olarak bulunması gereken bir sıfat halini almaktadır.¹⁶⁸

“İstîtâat” kavramının, Kur'an-ı Kerim'de insanın maddi imkânlar dâhilinde fiil yapabilmeye potansiyeli olarak ele alındığı görülmektedir.¹⁶⁹ Öyle ki kavramda fiilin meydana gelmesini sağlayan mânâ ile beraber imkânların da kastedilmesi, insana has olarak kullanılmasına neden olmuştur.¹⁷⁰ Kur'an-ı Kerim'de sadece bir defa Allah'a nispet edilerek

¹⁶⁴ Sabunî, *Mâturîdiyye Akâidi*, 124.

¹⁶⁵ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 107.

¹⁶⁶ İsfahânî, *Mufredâtu-fî-Garîbi'l-Kur'ân*, 1:404.

¹⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4:2720-2721.

¹⁶⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3:39.

¹⁶⁹ Mukâtil b. Süleyman el-Belhî, *el-Vucûh ve'n-Nezair fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, thk. Hatim Salih, (Bağdat: Cematu 'l-Macid lis-Sekafeti ve't-Turas, 2002), 168; Faruk, *el-Kazâ ve'l-Kader*, 1:240-242.

¹⁷⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4:2721.

kullanılmışsa da âyetteki kullanımında istitâat’i Allah’ın kendi zatına nispeti şeklinde de-
 ğil de havarilerin Allah’a nispeti şeklinde olduğunu görüyoruz. “Hani havariler de, Ey
 Meryem oğlu İsa! Rabbin bize gökten bir sofraya indirebilir mi?(hel yestatiû Rabbuke en
 yunezzele) demişlerdi. İsa da, Eğer mü’minler iseniz, Allah’a karşı gelmekten sakının”
 demişti” (Maide 5/112) âyetinde her ne kadar havarilerin Allah’a istitâat’i nispeti söz ko-
 nusu ise de kelimenin Allah’a nispet edilmemesi gerektiği şeklinde açıklamaların olduğu
 görülmektedir. Bazı âlimler, âyette geçen Rabbin indirilebilir mi? (هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُزَلَّ)
 kelimesinde “istitâat” kavramının farklı bir okuyuşla havarilerin Hz. İsa’ya sen dua ede-
 bilir misin? Şeklin de olabileceği ve “istitâat”ın Hz. İsa’yı nispet eden şeklinde olabile-
 ceğini belirtirler. Bazı âlimler de havarilerin Allah’a yönelik indirilebilir mi (هَلْ يَسْتَطِيعُ)
 kelimesinden sonra Hz. İsa’nın “eğer mü’minler iseniz, Allah’a karşı gelmekten sakının”
 ifadesini kullanması Allah’a böyle bir kelimenin nispet edilmemesi gerektiği şeklinde
 açıklamışlardır. “İstitâat” kavramı Kur’an-ı Kerim’de üç anlamda kullanılmıştır.¹⁷¹ Birin-
 cisi; genişlik, imkân ve zenginlik anlamındaki kullanımudur. “Bizim gücümüz yetseydi,
 sizinle beraber elbette sefere çıkardık”¹⁷² âyetinde yer alan istitâat kavramının, ‘mal, bi-
 nek ve benzeri vasıtaların’ olmadığına işaret olarak kullanılmıştır.¹⁷³ İkincisi; kuvvet ve
 takat anlamındaki kullanımudur. “Kadınlar arasında adaleti sağlayamazsınız”¹⁷⁴ âyetinde
 “istitâat” kavramı, ‘gücünüz yetmez’ anlamıyla ele alınmıştır. Üçüncü geliş şekli de; be-
 denin imkân kudreti anlamındaki kullanımudur. “Artık onu ne aşabildiler ne de delebildi-
 ler”¹⁷⁵ âyetinde kavramın, beden kudreti anlamında kullanıldığını görüyoruz.¹⁷⁶ Öte
 yandan “istitâat” kavramının bazı âyetlerde, kudreti, imkânı ve aleti bir arada ifade ettiği
 anlamları da bulunmaktadır. “Sonra duman halinde bulunan göğe yöneldi, ona ve yeryü-
 züne: isteyerek (tav’en) veya istemeyerek gelin dedi onlarda isteyerek geldik dediler”¹⁷⁷
 âyetinde kullanılan ‘tav’ kavramında, bedensel hareketi sağlayan kudretin dışında etken-
 lerin de kastedildiği anlaşılmaktadır.¹⁷⁸ Yine Kur’an-ı Kerim’de ‘Peygambere itaat edin’

¹⁷¹ Osman Abdul Fahm Yusuf, *Mustalahâtu'l-Kelâmiyye fî Efâlillâhi Teâle*, haz. Ahmed Muhammed Tahir Ömer (Suud-i Arabistan: 1993), 319.

¹⁷² Tevbe, 9/42.

¹⁷³ Kur’an-ı Kerim’de bu anlamda; Nisa, 4/25, 98, 129, Kehf, 18/67, 101, Hud, 11/20, Maide 5/112, ayetleri de bulunmaktadır.

¹⁷⁴ Nisa, 4/129.

¹⁷⁵ Kehf, 18/97.

¹⁷⁶ Yusuf, *Mustalahâtu'l-Kelâmiyye fî Efâlillâhi Teâle*, 319.

¹⁷⁷ Fussilet, 41/11, Al-i İmran, 3/83.

¹⁷⁸ Mukâtil b. Süleyman, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 168.

âyetinde itaatın olması için kudret dışında iradenin gerekliliği vurgulanmıştır. Sonuç olarak, “istitâat” kavramı, eylemi gerçekleştirecek alet ve imkânlarla da alakalıdır. Bu açıdan Allah, mustati’(istitâat) kavramı ile nitelendirilmez. Çünkü istitâat’te hem eksiklik söz konusu hem de fiil’e zorunlu bir uyum söz konusudur.¹⁷⁹ Bu anlamıyla “istitâat” kavramını Allah’a nispet etmek caiz değildir. Aynı zamanda tevhidin tam anlamıyla oluşması için Allah’ın kendisini vasf ettiği gibi vasfetmek dikkat edilmesi gereken bir husustur.¹⁸⁰

“İstitâat” kavramının Kur’an-ı Kerim’deki kullanımına baktıktan sonra bu kavramın kelâm âlimleri tarafından nasıl kullanıldığına ve kavrama hangi anlamları yüklediklerine geçebiliriz. Bazı kelâmcılar, kudret kavramı gibi “istitâat” kavramının kula nispet edildiğinde takat, kudret ve kuvvet kavramlarıyla tek bir manaya geldiğini belirtirler.¹⁸¹ Bazı kelâm âlimleri de genel olarak “istitâat” kavramının iki anlama delalet ettiğini ifade ederler. Birincisi, canlının ihtiyari fiillerini yapması için Allah’ın yarattığı arazdır. İkincisi de sebep, araç ve uzuvların sağlıklı olmasıdır. Onlar, araz olan birinci kudrete “el-istitâat el-hakikiyye” ikincisine de “el-istitâat es-sıhhiyye” adlandırmasını yapmışlardır.¹⁸²

Muhakkik âlimler de yapılan bu açıklamalara uygun bir tanım ortaya koyarlar. Onlara göre “istitâat” kavramı, genellikle fiilin zorlukla yapılması halinde kullanılır. İstitâat’in tam fonksiyonel olabilmesi için fiili gerçekleştirene ait bünyenin olması, fiilin tasavvur edilmesi, bu fiilden etkilenecek olan bir maddenin (enerji) olması ve fiilin yapılmasını sağlayacak olan alet (yazı yazacak kişinin, kaleme ihtiyaç duyması gibi)’in olması icap eder. İstitâat’t’in bu dört unsurundan mahrum olan kişi mutlak manada âciz demektir. Ayrıca onlara göre bu kavram kudret kavramından daha dar anlamdadır.¹⁸³

Yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere istitâat kavramı, anlamsal yönden kudret kavramından ayrılmaktadır. Bundan dolayı kelâm âlimlerinin kudret-fiil ilişki-

¹⁷⁹ Ebu Hilal el-Askerî, *el-Furûku’l-Luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim, (Kahire: Dâru’l İlm ve’s-Sekafe, 1997), 110

¹⁸⁰ Faruk, *el-Kazâ ve’l-Kader*, 1: 243.

¹⁸¹ Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu’l-Edille fi Usûli’d-Dîn*, thk. Muhammed Nur Hamid İsa, (Kahire: El-Mektebetu’l-Ezheriyyetu Li’t-Turasi, 2011), 2:780.

¹⁸² Tahânevî, *Mevsuâtu Keşşâfu Istilahâtu’l-Funûn ve’l-Ulûm*, 1:155; Nekri, *Dustûri’l-Ulema’ ev-Câmii’l-Ulûm fi Istilahâti’l-Funûn*, 1:72; Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 18-19; Askerî, *el-Furûku’l-Luğaviyye*, 110; Semerkandî, *Cümelu Usûlu’d-Dîn*, 66.

¹⁸³ Rağîb el-İsfahânî, *el-İtikâd*, thk. Şamlan Acli, (Lübnan: Müessesetu’l-Eşrâf, 1990), 280-281; İsfahânî, *Mufredâtu-fi-Garibi’l-Kur’an*, 1:404-405.

sinde, fiilin meydana gelmesi için maddi imkânın da olması gerektiği anlayışından hareketle kudret kavramından çok “istitâat” kavramını daha sık kullandıkları görülür. Mu’tezile, kudret, istitâat, kuvvet ve takat gibi kelimeleri eş anlamları kabul etmesinden dolayı fiili meydana getirmeleri açısından aralarında bir fark görmemektedir. Eş’arî ekolünde her ne kadar ilk etapta sadece fiili meydana getiren kudrete vurgu yapıldığı görülse de daha sonraki süreçte fiilin meydana gelmesi için Mâturîdîler’in yapmış olduğu aletlerin ve sebeplerin sağlam olması şartını kabul ettiklerini görüyoruz.

Bu noktada Mâturîdîler diğer mezheplerden farklı olarak “istitâat” kavramının iki anlam ifade ettiğini Kur’an-ı-Kerim’deki kullanımından yola çıkarak temellendirirler. Onlara göre “Ona bir yol bulabilenin (gücü yetenlerin) o evi hac etmesi Allah’ın insanlar üzerindeki hakkıdır” (Âli İmrân 3/97) âyetinde istitâat’ın, seyahat ve yeme içme imkânı anlamında kullanılmıştır.¹⁸⁴ “Kim oruç tutmaya güç yetiremezse o zaman altmış fakiri doyursun” (Mücadele 58/4),”Eğer gücümüz yetseydi sizinle beraber çıkardık” (Tevbe 16/17) âyetlerinde geçen “istitâat” kelimesinin anlamını da, sağlıklı sebepler ve araçlar şeklinde ele alırlar.¹⁸⁵ Onlar, “istitâat” kavramının, gerçek kudret anlamını da barındırdığını belirtirler. “Onlar duymaya ve görmeye güç yetiremiyorlardı” (Hud, 11/20) âyetinde Allah’ın, sebepler olmasına rağmen onların fiili yerine getirmemelerinden dolayı onları kınamıştır. Çünkü aletler ve sebepler olmasına rağmen fiilin meydana gelmemesi, onun gerçek kudrete ihtiyaç duyduğunun göstergesidir. Bu anlamıyla onlara göre “istitâat”, fiili meydana getiren gerçek kudret anlamına da gelmektedir.¹⁸⁶ Bu açıklamalarıyla Mâturîdîler, diğer mezheplerden farklı olarak iki kudret arasındaki bu ayrımı açık bir şekilde ortaya koymuşlardır.

Sonuç olarak kudret ve istitâat kavramları arasında çok ince bir ayrımın olduğu söylenebilir. Fiilin meydana gelmesinde insanın bedensel yapısıyla birlikte fiili meydana getiren mânâ kastedildiğinde istitâat anlamını aldığını ve âlimlerin özellikle fiilin meydana gelmesi noktasına odaklanmaları sebebiyle çoğunun kitaplarında, kudret kavramı yerine istitâat kavramını tercih ettikleri görülmektedir.

¹⁸⁴ Neseî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 280.

¹⁸⁵ Ebu’l Muîn en-Neseî, *et-Temhîd fî Usûli’d-Dîn*, thk. Abdulhay Kabil (Kahire: Dâru’s-Sekâfeti li’n-Neşri ve’t-Tevzi’, 1987), 53; Neseî, *Tabsiratu’l-Edille fî Usûli’d-Dîn*, 2:780-781; Neseî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 257-258.

¹⁸⁶ Neseî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 258.

1.2.2. Kudretin Şiddetli ve Kararlı Olması: Kuvvet

“K-v-y” (قوى) harflerinden oluşan bir kelimedir. “Fiâle” (فعال) kalıbında, ”kivâye” (قواي) şeklinde gelen bu kavram; insanın herhangi bir fiili yapmasındaki kararlılıkta olduğunu göstermek için kullanılır.¹⁸⁷ Bu anlamıyla zayıflığın zıddı olarak kabul edilmektedir. Kuvvetin çoğulu “kuvâ” (قوا) şeklinde gelmektedir. ‘El-kaviyyu’ (القوي) kelimesi ise “fiâle” (فعال) kalıbının mastarıdır.¹⁸⁸

Kuvvet kelimesinin bazı ıstılah kitaplarında kudret kavramına yakın bir anlamda tanımlandığını görüyoruz. İsfahânî kuvvet kavramını, bir varlıktaki gizli gücü, gizli yapı, bir şeyin özelliklerini, niteliklerini, hareketlerini ve mekânsal ilişkilerini etkileyen eylem, faaliyet, enerji, değişimin, hareketin, eylemin faaliyetin nedeni olan şey, hareketi, oluşu, yok oluşu sağlayan güç diye tanımlar.¹⁸⁹ Bu anlamıyla kuvvet, meydana getirdiği değişiklikle ölçülen, hareket ettirici güç olup oluş ve değişimin kaynağı, hareketsiz durumdan hareketli duruma geçiş ya da kuvveden fiile geçiştir.¹⁹⁰

Kuvvet kavramının, çeşitli yapıda veya tek tip, iradeli yahut iradesiz, şuurlu yahut şuursuz olarak yapılan her türlü fiilin ilkesi,¹⁹¹ canlının meşakkatli işleri yapabilme yetisi¹⁹², anlamında kullanıldığını da görüyoruz. Ayrıca kuvvet kelimesi, beden, kalp, dışardan gelen yardım ve ilahi kudreti ifade etmek için de kullanılır.¹⁹³ Bu anlamıyla bir işi tek alternatifte bağlı olarak gerçekleştirme anlamına da geldiğini söyleyebiliriz. Mesela yıldızların sadece hareket etmeye güçlerinin olması¹⁹⁴ veya ateşin, sadece yakmayı yapabilmesi gibi. Ateşin tek eyleme yönelik olması kudret olarak değil de kuvvet olarak isimlendirilir.¹⁹⁵ Bu bakımdan kuvvet, sadece bir durumu yapmak için ifade edilen bir kavram anlamına gelmektedir. Tek bir durumu ifade ettiğinden insanın farklı eylemlerinin her biri için bu kavramla isimlendirme yapıldığı görülmektedir. Kuvvetin feleki, tabii, hayvani ve nebati şeklinde taksim edilmesi¹⁹⁶ bunun göstergesi olarak ele alınabilir.

¹⁸⁷ İbn Manzûr, *Lisânu 'l-Arab*, 5:3787

¹⁸⁸ İbn Manzûr, *Lisânu 'l-Arab*, 5:3787; Fîruzâbâdî, *Kâmûsu 'l-Muhît*, 1327.

¹⁸⁹ Rağîb el-İsfahânî, *Müfredetu Elfâzi 'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davudî, (Beyrut: 2009), 693-694.

¹⁹⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1047.

¹⁹¹ Tahanevî, *Mevsuâtu Keşşâf Istalahâtu 'l-Ulûm ve 'l-Funûn*, 2:1343-1346.

¹⁹² Cürçânî, *Kitâbu 't-Ta'rifât*, 187.

¹⁹³ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 718.

¹⁹⁴ Tahanevî, *Mevsuât Keşşâf Istalahâtu 'l-Ulûm ve 'l-Funûn*, 2:1343.

¹⁹⁵ İsfahânî, *el-İtikâd*, 280.

¹⁹⁶ Tahânevî, *Mevsuâtu Keşşâf Istalahâtu 'l-Ulûm ve 'l-Funûn*, 2:1342-1346

Kuvvet kavramına yapılan bu ıstılahi anlamlardan sonra Kur'an-ı Kerim'de hangi anlamda kullanıldığına bakmak kavramın anlaşılması noktasında kolaylık sağlayacaktır. “Kuvvet” kavramı, Kur'an-ı Kerim'de yirmi dokuz yerde “kuvvet” (القوة) , bir yerde “kuvâ” (القوا), on bir yerde “kavî” (قوي) şeklinde geçmektedir.¹⁹⁷ Kavram'ın Kur'an-ı Kerim'deki kullanımına baktığımızda kuvvetin farklı âyetlerde kararlılıkla ilgili bir durum olduğu ve bedenle alakalı olmadığı görülür.¹⁹⁸ Örneğin, “Ey Yahya! Kitap'a kuvvetle sarıl!”(Meryem 19/12) âyetinde kuvvet, ciddiyet ve kararlılık ifade eder.¹⁹⁹ Yine Allah'ın; “Hz. Musa'ya levhalar için onları ‘kuvvetle al’ (Arâf 7/145) âyetinde geçen kuvvetin onları dini yaşamada kararlılık göster anlamında kullanıldığını söyleyen âlimler bulunmaktadır.²⁰⁰ Aynı şekilde Kur'an-ı Kerim'in başka bir âyetinde²⁰¹ bir fiili yaparken daha fazlasına da gücü yeten anlamında kullanılmıştır.²⁰² Bu kullanımlardan hareketle kuvvet kavramının, insanın gerçekleştirdiği fiiller için kullanılan bir kavram olmadığını, aksine kudretin etkisi bakımından şiddetini ifade eden bir anlam ihtiva ettiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla kuvvet, kudretin meydana getirdiği durumun sertliği anlamında²⁰³ kudretin meydana getirdiği durum üzerinde kararlı olmanın bir ifadesi şeklinde kullanılmıştır.²⁰⁴ Bazı kelâm âlimleri, bu anlamlara uygun olarak, elli rıtlı taşımaya gücü yetenin, yüz rıtlı taşıyamamasının nedenini acz değil kuvvetsizlik olarak niteler. Onlar insanın bir parça kuvvet ile iki parçayı taşımayacağını insanın iki parçayı iki kuvvetle taşıması gerektiğini belirterek kuvvetin, kudretin miktarı olduğunu belirtmişlerdir.²⁰⁵ Bu anlamıyla kuvvet, insanın farklı özelliklerinin bil-fiil halini alması²⁰⁶ ve hareketler kısmından zor olanları yapabilmesi şeklinde telakki edilmiştir.²⁰⁷ Ayrıca kuvvet'in kudretten ayrılmasının en önemli özelliklerinden biri de kuvvetin zafî imkân olmamasıdır. Çünkü kuvvet, yetenek

¹⁹⁷Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres Lî Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Mısır:Dâru'l-Kutubî'l-Mısriyye 1945), 587-588.

¹⁹⁸ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vucûh ve'n-Nezâir*, 87-88; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5:3787

¹⁹⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5:3787.

²⁰⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5:3787.

²⁰¹ Ahmed İbn Fâris, *Mutehayyiru'l-Elfâz*, thk. Hilal Naci (Bağdat: Matbaatu'l-Maârif, 1970), 188; Hud 11/66 (Helâk) emrimiz geldiğinde Salih'i ve beraberindeki iman etmiş olanları tarafımızdan bir rahmetle helâktan ve o günün rezilliğinden kurtardık. Şüphesiz Rabbin mutlak güç sahibidir (الْقَوِيُّ الْعَزِي) hüküm ve hikmet sahibidir.)

²⁰² Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, 106.

²⁰³ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Tefsiru Kur'âni'l-Âzîm*, haz. Alel Abdülkâdir Bendevis, (Suudi Arabistan: Vizeratu'ut-Te'ilimi'l-Ali, 2009), 2:353.

²⁰⁴ Ahmed, İbn Fâris, *el-Mu'cemu'l-Mikyâsi'l-Luğa* thk. Abdullah Muhammed Hatun (Kahire: Dâru'l-Fikr Littabeati ve'n-Neşr ve't-Tevzi'), 5:38.

²⁰⁵ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 241.

²⁰⁶ Ayrıntılı Bilgi için bkz; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 718.

²⁰⁷ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 718.

(istidât) bildiren niteliklerdir. Bedeni niteliklerden olan azalar kastedildiğinde ise kudret anlamını taşır.²⁰⁸ Böylelikle kuvvet dediğimiz şeyin ilk ilkesi, kudret olmaktadır.²⁰⁹

1.2.3. Kudretin Fiili Meydana Getirme Kolaylığı ve Genişliği: Vusa't

“Es-sea” (السعة), genişlik, ferahlık, bolluk, zenginlik anlamına gelen bir kelimedir. Bulunulan yerleri, durumu ve işi imkân açısından tanımlamak için de kullanılır. Bu kelimenin aynı kökünden gelen “vesia” (وسعة) kavramı, mekânda genişlik, durumda genişlik ve kudret genişliği için de kullanılır. “Vus’ (وسع) kavramı ise; durumun elverişli olması, yapabilme gücü,²¹⁰ kişinin imkânın fazla olması ve güç anlamlarına gelir.²¹¹

Kur’an-ı Kerim’de türevleriyle birlikte otuz iki yerde kullanılmıştır.²¹² Bu kelime-den türeyen ve Allah için kullanılan vâsi sıfatı vardır. Bu sıfat, Allah’ın yarattığı her şeye geniş rızık vermesi ve rahmetinin geniş olması anlamını ifade eder.²¹³ İnsan için kullanıldığında ise; kudretin genişliği ile alakalı anlamı taşır. Bu anlam, kuvve halinde olan gücün dışında, fiilin yapılabilirliğini kolaylaştıran bileşenlerin tamamıdır. Kur’an- Kerim’de; “Allah hiç kimseyi gücünüm yettiğinden başkasıyla mükellef kılmaz”²¹⁴ (Bakara, 2/286) âyetinde nefis kavramıyla insanın bütün bileşenleri ifade edilmiştir.²¹⁵ Bu anlamıyla vus’ kavramı, insan için bedeni, maddi, manevi bileşenlerinin yapılacak işin ölçüsünde olmasını ifade eden bir kavramdır. Dolayısıyla istitâat’ten daha fazla bileşeni ve daha geniş bir anlamı kapsamaktadır.

1.2.4. Kudretin Fiilde Sorumluluğu: Kesb

“Kesb” kelimesi, “ke-se-be” (كسب), ya da iftial babından “ik-te-se-be” (اكتسب) fiilinden türetilmiştir. Lügatte; rızık talep etmek, toplamak,²¹⁶ çabalamak, davranmak, elde etmek,²¹⁷ mal, para, bilgi, dost vb. şeyler kazanmak,²¹⁸ bir faydayı talep etmek veya bir zararı def etmek için kullanılan bir kavramdır.²¹⁹ Aynı zamanda hem hayır hem de şer

²⁰⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-'l-Mevâkıf*, 3:528.

²⁰⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-'l-Mevâkıf*, 3:526.

²¹⁰ İsfahânî, *Müfredâtu-ft-Garibi'l-Kur'an*, 1:1157.

²¹¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6:3835.

²¹² Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 571.

²¹³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6:3834.

²¹⁴ (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعًا)

²¹⁵ Macit, *Dünya Kurmak Eylem ve Değişim*, 141; Şems, 91/7-10

²¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7:3870-3871.

²¹⁷ Fîruzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, 130.

²¹⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 8:163; İsfahânî, *Müfredatu Elfazi'l-Kur'an*, 709.

²¹⁹ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 770; Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 193.

işler içinde kullanılmaktadır.²²⁰ Bu yönüyle de insana hak ettiği payı/karşılığı vermek şeklinde teknik bir anlam kazanmıştır.²²¹

Kesb kavramı, Kur'an-ı Kerim'de üç ayrı anlamda yer almıştır. Bunlardan birinci anlam, "Allah, sizi kasıtsız yeminlerinizden dolayı sorumlu tutmaz, fakat sizi kalplerinizin kazandığı (bile bile yaptığımız) yeminlerden sorumlu tutar. Allah, çok bağışlayandır, halimdir. (hemen cezalandırmaz, mühlet verir)" (Bakara, 2/225) âyetinde ifade edildiği üzere, kalbin istemesi ve azmetmesi şeklindedir. İkinci anlam; "Ey iman edenler! Kazandıklarınızın iyilerinden ve yerden sizin için çıkardıklarımızdan Allah yolunda harcayın. Kendinizin göz yummadan alıcısı olmayacağınız bayağı şeyleri vermeye kalkışmayın ve bilin ki Allah, her bakımdan zengindir, övülmeye lâyıktır" (Bakara, 2/267) âyetinde ifade edildiği üzere malın, ticaret ile elde edilmesi, Üçüncüsü de, "Öncekiler sonrakilere, sizin bize karşı bir üstünlüğünüz yoktur. Artık kazanmış olduğunuz şeylere karşılık, azabı tadın derler" (Araf 7/39) âyetinde yer aldığı şekliyle çabalamak ve yapmaktır. Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere kesb kavramının, Kur'an-ı Kerim'de ki anlamı ile lügat anlamı arasında bir paralellik söz konusudur.²²² Ayrıca âlimler, bu kavramın hem yararlı hem de kötü işleri elde etme anlamına geldiği için Allah'a atfen kullanılmasını uygun görmemişlerdir.²²³

İslam düşünce tarihinde farklı kesb anlayışlarının olduğunu görüyoruz.²²⁴ Eş'arî'nin aktarımına göre kavramın kelâmi bir terim olarak kullanımı ilk defa Dırâr b. Amr tarafından olmuştur.²²⁵ O, bu kavramı mutlak cebr anlayışına karşılık insan fiilleri konusunda insanda kudretin olduğuna vurgu yapmak için kullanmıştır.²²⁶ Yine ilk dönemde kesb kavramını kullanan diğer bir âlim de Muhammed en-Neccâr'dır. O, 'Allah'ın kullarının hayır, şer, iyi ve kötü olan bütün fiillerinin yaratıcısı olduğunu, kulun ise bu fiilleri sadece yapmak suretiyle edindiğini belirterek kesbî, insanın fiile etkisi şeklinde

²²⁰ Yusuf, *Mustalahâtu'l-Kelâmiyye fî Ef'âllillâhi Teale*, 280.

²²¹ Wat W. Montgomery, "İslam'da Kesb Doktrininin Kökeni", çev. İbrahim Hakkı Önal, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları, Dergisi*, 9/1(2016), 104.

²²² Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-İktisat fî'l-İ'tikâd*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1983), 60.

²²³ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 241 Yar, *Müslüman Kelâmında Teklif ve Sorumluluk*, 95.

²²⁴ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 507 vd.

²²⁵ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 281; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 213-214; Dırâr b. Amr ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Osman Aydın, "Dırâr b. Amr ve Mu'tezile'nin Teşekkül Sürecindeki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*; Watt, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, 220.

²²⁶ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 281; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:100; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 523.

ele almıştır.²²⁷ Bu düşüncesiyle o, insan kudretinin fiile etkisinin olduğunu ve bunun kesb olduğunu söylemiştir.²²⁸ İnsanın kendi fiillerindeki rolünü ifade etmek üzere insandaki kudreti, ontolojik bir hakikat olarak ele alan ilk âlimlerden bir diğeri de Ebu Hanife'dir.²²⁹ O'na göre kullara ait bütün fiiller, Allah tarafından yaratılmakla birlikte bu fiiller gerçek anlamda kulların kesbîyle meydana gelmektedir.²³⁰ Buna yakın bir düşünceyi de İbn-i Küllâb'ın benimsediğini görüyoruz.²³¹ Ancak her ne kadar ilk dönemde kavramla ilgili görüşler ortaya konulmuş olsa da kesb düşüncesi Allah'ın mutlaklığı anlayışı çerçevesinde Eş'arîlik ekolü ile sistematik bir hal almıştır.²³²

İbn-i Küllâb'ın bir takipçisi olan Eş'arî,²³³ kesb konusunda İbn-i Küllâb ve Neccar'ın görüşlerine daha yakındır. O kesbî, muhdes bir kudretle bir şeyin hak edilmesi şeklinde izah eder.²³⁴ Onun önemli takipçilerinden biri olan İbn Fûrek kesbî, kudret sahibinin yaratılmış bir kudret ile makdura hal ve hüküm yönünden taalluku şeklinde tanımlar.²³⁵ Bâkîllânî de kesbî, muhdes kudretin ortaya çıkardığı veya muhdes kudretin yöneldiği şey diye ele alır.²³⁶ Eş'arîlik ekolünün diğer önemli ismi olan Bağdâdî, kesbî izah ederken bazı âlimlerin vermiş oldukları örnekle açıklamaya çalışır. O, iki insandan birisinin tek başına yapamadığı bir işi buna gücü yeten biriyle yapması gibi insanın kesbînin fiilde bu şekilde ortaya çıktığını beyan eder.²³⁷ Son olarak geleneğin önemli bir siması olan Cür-cani'nin kesbî; bir insana yarar sağlayan veya ondan zararı gideren fiil diye tarif ettiğini görüyoruz.²³⁸

²²⁷ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 208.

²²⁸ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 208; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:100; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 283.

²²⁹ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 240; Şerafettin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, (İstanbul 1979), 189, Yavuz, 'Ebu Hanife', 10:138.

²³⁰ Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 55; Muhamed el-Humeyyis, *Ebu Hanife'nin İtikadi Görüşleri*, çev. Ahmet İyibildiren, Mustafa Öztürk (İstanbul: Ğuraba Yayınları, 2013), 480; Arif Aytekin, *Tahâvî Akidesi ve Selef Akidesindeki Yeri* (İstanbul 201: Bereket Yayınları), 177.

²³¹ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 515.

²³² Mehmet Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik* (İstanbul: Düşün Yayınları 2013),134; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 526.

²³³ Eş'arî'nin İbn-i Küllâb'a intisap ettiğine veya bazı görüşlerini kabul ettiğine yönelik açık bir söylemi yoktur. Ona intisabının görüşlerini kabul etmesi yönünden yapılan yorumlardan kaynaklanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz; İbn-i Teymiyye, *Minhacu's-Sünnetü'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed, Yaşar Salim, Yersiz 1986, II, 327; Tefkîk Yücedoğru, *İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 180-181.

²³⁴ Eş'arî, *Kitâbul'-Lüma'*, 67; *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 542.

²³⁵ İbn Fûrek, *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-Usûl*, 88.

²³⁶ Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 347.

²³⁷ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 132-133.

²³⁸ Seyyid Şerif Cür-cânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sadık (Kahire: Dâru'l-Fikr, 2004), 154.

Mâtûrîdî kesbî, insanın bazı fiilleri, seçme kudreti veya kastı olarak anlamaktadır. Mâtûrîdî düşüncenin önemli isimlerinden biri olan Neseî ise kesbî, insana fiilin taalluku yönüyle ele almaktadır. O, fiilin kudretin mahallinde meydana gelmesine kesb adını verir.²³⁹ Kesb kavramında Eş'arîler ile Mâtûrîdîler arasındaki en önemli ortak nokta, fiilin Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiğini kabul etmeleridir. Aralarındaki ayrılık noktası ise, Mâtûrîdî anlayışında kesbîn, fiilin insana yönelik kısmını teşkil ediyor olması ve insanın kudretine bağlı olmasıdır. Ancak Eş'arî, her ne kadar kesbîn hâdis kudretle olduğunu söylese de bu kudretin de Allah tarafından yaratıldığını belirtmektedir. Böylece hâdis kudretin oluşturduğu kesb anlayışı fiilin meydana gelmesinde insan açısından hiçbir tesir icra etmemektedir.²⁴⁰ Ancak Mâtûrîdîler, kesbîn doğrudan kul tarafından meydana geldiğini ve bunun fiile etkisinin olduğunu belirtmişlerdir.²⁴¹

Mu'tezile'nin önemli isimlerinden Kâdî Abdulcebbar kesbî, kendisi ile bir fayda elde edilen veya zarar giderilen fiil olarak tanımlamaktadır.²⁴² Bu anlamıyla insana yönelik herhangi bir karşılığı olan fiile kesp adını verir.²⁴³ Ebu Ali el-Cübbâî (270/883) de kesbî, kendisiyle zarar veya yarar, hayır veya şer, ıslah veya ifsat elde edilen fiil olarak ele alır.²⁴⁴ Onun kesb kavramını fiili olarak ele alması Eş'arî ve Mâtûrîdîler'in benimsemiş olduğu kesb düşüncesini kabul etmemesiyle alakalıdır.

Yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere kesb kavramı, kelâm âlimlerinin insanın fiile etkisini sorumluluğu açısından oluşturmuş oldukları bir teori olarak göze çarpmaktadır.²⁴⁵ Âlimlerin bu noktada kesbin üzerinde durmalarının sebebi insanın kudretini, fiili yaratma vasfından çıkarmaktır.²⁴⁶ Böylelikle onlara göre insan fiilini yaratamayacak ancak ondan sorumlu olmuş olacaktır.

1.2.5. Kudret'in Fiildeki Miktarı: Tâkat

“T-v k” (طوق) kökünden türetilmiş olup, “et-tavk” (الطوق), “et-tâka” (الطاق) şeklinde gelip “et-tâkat” (الطاقة) şeklinde isim halini alır. “Et-tâka” (الطاقة) kelimesinin

²³⁹ Neseî, *Tabsiratu'l-Edille, fî Usûli'd-Dîn*, 1:95.

²⁴⁰ Mâtûrîdî, *Akîde Risâlesi*, 22.

²⁴¹ Emrullah Yüksel, *Mâtûridîler ile Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2012), 67.

²⁴² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 364.

²⁴³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 8:163.

²⁴⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 8:164.

²⁴⁵ Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, 137.

²⁴⁶ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 539; Ali Abdulfettah el-Mağribî, *Fıraku'l-Kelâmiyye'l-İslâmiyye* (Kahire: Mektebetu Vehbe 1995), 307-308.

mastarı, “et-tavk” (الطوق) şeklindedir. “Et-tâka” (الطاقة) kelimesi de mastar yerine kullanılan bir isimdir. Sözlükte bir şeye güç yetirebilmek anlamındadır.²⁴⁷ Tâkat kavramını istitâat ve kudret kavramıyla aynı anlamda ele alan âlimler olmuştur.²⁴⁸ Ancak bu kavramlarda her ne kadar ‘bir şeye güç getirmek’²⁴⁹ manası ortak olsa da, tâkat kavramı, istitâat ve kudret kavramından farklı olarak insanın fiil yapabileceği gücün miktarı²⁵⁰ veya kudrete ulaştırılan şey diye ifade edilir.²⁵¹ Bu açıdan istitâat ve kudret’ten farkı, ölçü, miktar belirtmesi²⁵² ve genel anlamda kullanılmasıdır.²⁵³ Örneğin bu benim tâkatimdir demek; imkânım, yapabileceğimin ölçüsü budur demektir.²⁵⁴ Bundan dolayı kişi tâkati ölçüsünde mükelleftir.²⁵⁵

Kur’an-ı Kerim’de tâkat kavramı, “Bugün bizim Câlût’a ve askerlerine karşı koyacak gücümüz yok dediler (بِجَالُوتٍ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ)” (Bakara 2/249) âyetinde gücün miktarını ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir.²⁵⁶ Dolayısıyla Kur’an-ı Kerim’de kullanıldığı şekliyle tâkat kavramı, insanın yapması güç, meşakkatli olan miktarı ifade ettiğini söyleyebiliriz.²⁵⁷ Bu bakımdan kavram, ölçü ve sınırlılık ifade ettiği için Allah’a isnat edilerek kullanılmaz.²⁵⁸ Ayrıca Allah’ın kudretinin mutlak olması, kudretinde herhangi bir ölçünün olmaması ve onda meşakkatin olmaması gibi durumlardan dolayı ona ‘mutik’ denilmesi de söz konusu değildir.²⁵⁹

1.2.6. Kudretin Yokluğu: A’cz

“A-ce-ze” (عَجَزَ) kökünden, “a’cz” (عَجَزَ) şeklinde türeyen bu kelimenin anlamı; bir şeyden geri kalmak demektir. Çoğulu “i’-ce-zun” (اعجاز) şeklinde gelen kelimenin harekeli hali olan “a’ce-zen” (عَجَزَان) ve örteli “el-u’-cuz” (العُجُوز) kalıbında geldiği zaman ‘zayıflık’ anlamı taşır.²⁶⁰ Bu kelime “el-kudratü” (القدرة) kelimesinin zıt anlamlısı

²⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 4:2725.

²⁴⁸ Ebu Nasr İsmail İbn Hammad el-Cevheri, *es-Sihah*, (Kahire: Dâru’l-Hadis, 2009), 712.

²⁴⁹ Fîruzâbâdî, *Kâmûsu’l-Muhit*, 906.

²⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 4:2725; İsfahânî, *Mufredâtu’l-Fî-Garîbi’l-Kur’an*, 1:651; Askerî, *el-Furûku’l-Luğaviyye*, 11.

²⁵¹ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 393.

²⁵² İsfahânî, *Mufredâtu’l-Fî-Garîbi’l-Kur’an*, 1:532.

²⁵³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 4:2725.

²⁵⁴ Askerî, *el-Furûku’l-Luğaviyye*, 110.

²⁵⁵ Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, 586, İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 4:2725.

²⁵⁶ İsfahânî, *Mufredâtu’l-Fî-Garîbi’l-Kur’an*, 1:532; Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, 945-946.

²⁵⁷ Hasirizade Elif Efendi, *en-Nûru’l-Furkân fî Şerhi Lüğâti’l-Kur’ân*, çev. Mustafa Koç, Eyüp Allah verdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları 2015), 2:42.

²⁵⁸ Askerî, *el-Furûku’l-Luğaviyye*, 110.

²⁵⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 393.

²⁶⁰ Fîruzâbâdî, *Kâmûsu’l-Muhit*, 515.

olup²⁶¹ zayıflığın olması, kudretin olmaması anlamındadır.²⁶² Aynı zamanda bu kavram örfte, bir işi yapma konusunda kusur etmenin ismini de almıştır. Bu kavramın anlamı konusunda âlimler arasında genel olarak fikir birliği olsa da kudret'e zıt ve bedende sabit bir mânâ olup olmadığı konusunda tartışmaların olduğunu görüyoruz.

Mu'tezilî kelâmcılar kudret kavramını, hem Allah hem de insan ile ilgili bir kavram olarak kullanmışlardır. Bundan dolayı kudreti, "acz" kavramının zıddı olarak ele almışlardır.²⁶³ Ancak Eş'arî'ye göre kudret, aczin zıttı değildir. O, bir şeye güç yetirememenin ondan âciz olmak değil, onu yapmamak anlamına geldiğini belirtir.²⁶⁴ Ona göre âciz olan kişi bir şeyi ne yapmaya ne de yapmamaya gücü yetendir.²⁶⁵ Eş'arîler'le Mu'tezile arasındaki bu ayrılığın temelinde onların ilahi kudret anlayışlarındaki farklı görüşleri yer almaktadır. Çünkü Eş'arîlerdeki ilahi kudret anlayışı, Mu'tezilî tezle zıtlık içerir. Eş'arî, kudreti sadece Allah'a özgü bir kavram olarak gördüğünden dolayı "acz"i "istitâat"ın zıddı olarak ele alır. Çünkü o, istitâat kavramının insan için kullanıldığını ve Allah için kullanılmaması hasebiyle O'na müstati' denilemeyeceğini belirtir.²⁶⁶ Ona göre bir şeyi yapmaktan âciz olmak, hem o şeyi yapmaktan hem de terk etmekten âciz olmak demektir. Oysa bu durum Allah'a özgü olan kudret kavramı için söz konusu edilemez. Ayrıca Eş'arîliğe göre kudret ile a'czi birbirinin zıddı olarak ele alabilmek için aralarında ortak bir illetin olması gerekir. Hâlbuki iki kavram arasında böyle bir ortak illet bulunmamaktadır. Öyleyse onlara göre bu iki kavramı kıyaslamak mümkün değildir.²⁶⁷ Sonuç olarak âcizlik güç yetirebilmenin değişik boyutlarını ifade eden bütün bu kavramların zıddıdır ve herhangi bir şeyi yapmaya güç yetirememek anlamına gelmektedir.²⁶⁸

Mâturîdî'ye göre a'cz, bir şeyin belli bir planda gerçekleşmesinin planlandığı halde gerçekleşmemesi durumudur.²⁶⁹ Yani fiili gerçekleştirmekle vasıflanan kimsenin, fiili ile hâlihazırda aşmaması yani gerçekleştirmeden önce ona tam yetenekli olmaması, onun için

²⁶¹ İsfahânî, *Mufredâtu-fî-Garîbi'l-Kur'an*, 1:674; Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, 112.

²⁶² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4:2817.

²⁶³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 390-405; Semih Duğaym, *Felsefetu'l-Kuder fî Fikri'l-Mu'tezilî* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnani 1992), 213 vd.

²⁶⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü-Makâlat*, 77

²⁶⁵ Hüseyin Aydın, *Ebu'l-Hasen El-Eş'arî'de Nazar ve İstidlâl* (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 281.

²⁶⁶ Hadî b. Ahmed Ali Talibi, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, Beyne'l-Mu'tezile ve's-Selef* (Suudi Arabistan: Câmietu Melik Abdulaziz, 1979), 108.

²⁶⁷ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'* 59; ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Ay, "Eş'arî Kelâmında İnsanın Sorumluluğu", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 17/2(2004), 91-107

²⁶⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "İstitaât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.) 23: 399-400

²⁶⁹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 110.

bir âcizliktir. Hâlihazırda aşırılık fiilin vakit gelince fiilin meydana gelmesi ise onun kudretle nitelenmesi demektir.²⁷⁰

1.2.7. Kudretin Etki Alanı: Fiil

‘Fiil’, fe-a-le (فعل) kökünden türeyen, geçişli veya geçişsiz bütün eylemler için kullanılan kinayeli isimdir. ‘Fe’len’ (فعلا) şeklinde fethalı okunduğunda masdar, fi’len (فعلا) şeklinde esreli okunduğunda ise isim halini alır.²⁷¹ Sözlükte, işlemek, yapmak, iş, davranış, eylem demektir. Terim olarak; mümkünin imkân sahasından çıkarılıp var kılınması şeklinde ve bir şeyin bir başka şey üzerinde etkili olması, müessirden meydana gelen etki, bir şeyin taşıdığı oluş vasfı, bir müessirin etkisiyle bir varlık üzerinde görünen şey diye tarif edilmiştir.²⁷² Bu anlamıyla insanın geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanda bir durum veya olayda²⁷³ bir şeyi ihdas etmesidir.²⁷⁴

Yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere genel olarak fiil; müessirden ortaya çıkan etki olup bilerek veya bilmeyerek kasıtlı veya kasıtsız yapılan, insan hayvan veya cansız varlıklarda meydana gelen her şeye şamil genel bir kavram olarak telakki edilebilir.²⁷⁵ Ancak bazı âlimlerin, insan ve hayvan hareketlerinin birbirinden farklılığını ortaya koymak için insanın fiilleri için amel kavramını kullandıklarını görüyoruz. Onlar fiili bilinçli veya bilinçsiz bütün eylemler için ele alırken ameli, canlıdan bilinçli olarak ortaya çıkan fiil olarak tanımlanmışlardır.²⁷⁶ Ayrıca ameli, görev ifade ettiği için de fiilden daha özel bir anlamı olduğunu savunmuşlardır.²⁷⁷

Kelâm âlimlerinin fiil tanımlarına bakıldığı zaman, genel olarak ‘kudret sahibinden yani kâdir kişiden meydana gelen şey’ şeklinde tanımladıkları ve fiilin tanımında özellikle kudrete vurgu yaptıkları görülmektedir.²⁷⁸ Ancak âlimler her ne kadar fiilin olması için kudretin olması gerektiği noktasında fikir birliği içerisinde olsalar da fiili insanın

²⁷⁰ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 110-111.

²⁷¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7:3438.

²⁷² Mustafa Said Yazıcıoğlu, ‘Fiil’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.),13:59-64

²⁷³ Tahânevî, *Mevsuât Keşşâf Istalahâtu'l-Ulûm ve'l-Funûn*, 2:1280.

²⁷⁴ Muhammed Murtazâ ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmus*, thk. Mustafa Hicazi (Kuveyt: Matbaatu Hukümet Kuveyti, 1998), 30:182.

²⁷⁵ İsfahânî, *Mufredâtu fi Garibi'l-Kur'an*, 1:640.

²⁷⁶ Tahânevî, *Mevsuât Keşşâf Istalahâtu'l-Funûn ve'l-Ulûm*, 2:1234.

²⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4:3707; Askerî, *el-Furûku'l el-Luğaviyye*, 134.

²⁷⁸ Refaî, *Mu'cem Mustalahâtu'l-Kelâmiyye*, 2:129; Askerî, *el-Furûku'l el-Luğaviyye*, 133; İbn Fûrek, *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-Usûl*, 84; Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 234; Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muhtasâr fi Usûli'd-Din*, 77.

kudreti mi yoksa Allah'ın kudreti mi meydana getirdiği yani kâdirin kim olduğu noktasında ciddi ihtilaflar yaşamışlardır. Bu bağlamda kudret-fiil ilişkisinde fiil, süreç içerisinde yaratma kavramı bağlamında ele alınmış ve tartışma fiilin yaratıcısının Allah mı yoksa insan mı eksenine doğru kaymıştır.²⁷⁹

Mu'tezile, insanların kendi kasti, arzusu iradesi kudreti ve bilgisine bağlı olarak veya onların bilgisizlik ve unutmalarına göre meydana gelen yazma, şekillendirme, yürüme, kalkma gibi fiilleri onların fiilleri olarak kabul eder. İnsanların yapamayacakları ve onların isteklerine göre meydana gelmeyen cisimler, renkler, yiyecekler, kokular suret ve benzeri fiilleri ise Allah'ın fiilleri olarak tanımlar. Öte yandan kötü olduğu belli olan her şeyi insanların fiili kategorisine dâhil eder. Çünkü onlara göre Allah, yalnızca iyi olan fiilleri yapar.²⁸⁰

Eş'arîler, her ne kadar insana ihtiyari fiiller nispet etseler de Eş'arî, fâil ve muhdis kavramlarının aynı anlama geldiklerini ve her fiilin yaratılmış olduğunu bu anlamıyla fiili meydana getiren fâilin de yaratıcı vasfını kazandığını söyleyerek, Allah'tan başka yaratıcı olamayacağı düşüncesinden hareketle Allah'tan başka fâil olmadığını belirtir.²⁸¹

Mâturîdîler, muhdes fiillerin iki tür olduğunu düşünmektedirler. Birincisi zorunlu fiillerdir. İkincisi de ihtiyari fiillerdir. Zorunlu fiiller için hayat, kudret ve seçme şartlarının olmadığını ama ihtiyari fiiller için hayat, kudret ve ihtiyarın şart olduğunu belirtirler. Bununla birlikte onlar, bunların hepsinin yaratıcısının Allah olduğunu ifade ederler. Ancak söz konusu fiillerin kendisinde gerçekleştiği nesneye nispet ve izafe edildiğini söylerler. Mesela nabız hareketi ve titreyerek hareket eden kimsenin organının hareketi zorunlu bir fiil olup bunların yaratıcısının insan olmadığını fakat bu fiillerin insana nispet edildiğini beyan ederler.²⁸²

²⁷⁹ Macit, *Dünya Kurmak Eylem ve Değişim*, 147.

²⁸⁰ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*, 78.

²⁸¹ Semih Duğaym, *Mevsuâtu Mustalahâtu İlmi'l-Kelâmi'l-İslamiyyi*(Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1998), 868.

²⁸² Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 115.

1.3. Kudretin Mahiyeti

İslam düşüncesinde âlimler, kudretin mahiyeti konusunu araz konusu bağlamında ele almışlardır. Araz lügatte; sonradan ve cevherde ortaya çıkan, ansızın zuhur eden, devamlı olmayan,²⁸³ nesneye bir an içinde ilişen,²⁸⁴ var olması için bir mekâna ve mahale ihtiyaç duyan şeydir.²⁸⁵ Kur'an-ı Kerim'de de araz kavramının kullanıldığını görüyoruz. Âyetin ifade ettiği şekliyle araz; devamlılığı olmayan, geçici şey anlamında kullanılmıştır.²⁸⁶ Âlimler, arazın ne olduğunun daha kolay anlaşılması için cisimlerin hareketlerinden yola çıkarlar. Mesela insanın bazı zamanlar, bir şeye güç yetirebiliyorken, bazı zamanların ona âciz kalması²⁸⁷ veya bir cismin durduktan sonra hareket etmesi, hareket ettikten sonra durması gibi iki farklı durumun ortaya çıktığını belirtirler. Onlara göre cismin hareketini sağlayan şey, ya cismin kendisinde bulunan ya da zatının dışında bulunan bir mânâ sebebiyle olması gerekir ki bu manaya, illet olan araz tanımlamasını yaparlar.²⁸⁸

Kelâm tarihinde, kudret-fiil tartışmalarının başladığı ilk dönemlerde, kudretin mahiyetinin araz olduğunu söyleyen fırkaların olduğunu görüyoruz. Bunlardan biri Haricîler'den İbadiyye fırkasıdır. Bu fırka kudretin arazlardan bir araz olduğunu kabul etmiştir.²⁸⁹ Kudretin araz olduğunu diğer kelâm mezheplerinin de Haricilerle aynı görüşü paylaştıklarını söyleyebiliriz. Bunlardan Eş'arîlik ekolü, arazları iki gruba ayırmaktadır. Birinci araz grubunun canlıya özgü olan, ikinci araz grubunu da canlıya özgü olmayan arazlar kategorisinde değerlendirirler. Arazları iki gruba ayıran Eş'arî âlimlerinin bazıları, arazların belli bir sayıyla sınırlandırılmasının isabetli olmayacağını vurgulasa da Bağdâdî, canlılara özgü arazların otuz çeşit olduklarını belirtir. Kudreti de araz olarak kabul eden bu ekol,²⁹⁰ canlılara özgü arazlardan on sekizinci araz türünün kudret olduğunu vurgular.²⁹¹ Eş'arîler, arazların kendilerine has bazı özellikleri olduğunu belirtirler. Onlara göre

²⁸³ İbn Fûrek, *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-Usûl*, 88; Yusuf Şevki Yavuz, "İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/6(1993):72.

²⁸⁴ Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 244.

²⁸⁵ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 153.

²⁸⁶ Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhîd*, 106.

²⁸⁷ Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 39.

²⁸⁸ Muhammed Ramazan Abdullah, *Bâkîllânî ve Erâhu'l-Kelâmiyye* (Bağdat: Matbaatu'l-Ümme, 1986), 340; Semira Ferhat, *Mü'cemü'l-Bâkîllânî fi Kutûbihi's-Selâse* (Lübnan: el-Muessesetu'l-Cemiiyyetu ed-Dirase ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1991), 34; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 56.

²⁸⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:157.

²⁹⁰ Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Mısır: Mektebetu'l-Hancı 1950), 217; Bâkîllânî, *Kitâbut-Temhîd*, 325.

²⁹¹ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 59-64; Cürcânî, *Şerhu'l-'l-Mevâkıf*, 2:20.

arazlar, cevherde ortaya çıkar ve iki vakitte devam etmezler,²⁹² kendi başlarına kaim olamazlar, bir yerden başka bir yere intikal edemezler, arazla kaim olamazlar ve iki zamanda var olamazlar.²⁹³ Ayrıca arazların kendi başlarına kaim olmamalarının ve bir yerden başka bir yere intikallerinin imkânsızlığı nedeniyle, onların hâdis olduklarını belirtmişlerdir.²⁹⁴ Eş'arî âlimleri kudreti araz olarak kabul ettiklerinden dolayı arazlara yükledikleri bütün vasıfların aynı zamanda kudrete de ait olduklarını vurgularlar.

Mu'tezile âlimleri ve özellikle Ebu'l-Huzeyl (ö.235/857), Muammer (ö. 210/832) ve Murdar'a (ö. 226/840) göre kudret arazdır. Mu'tezile, doksan dokuz çeşit araz olduğunu ve bunların esaslarının oluş (kevn) ve renk arazları olduklarını belirtir. Bu arazları da; insanın meydana getirmeye muktedir olduğu arazlar (hareket gibi) ve muktedir olmadığı arazlar (idrak gibi) diye iki kategori şeklinde ele alır. Kudreti de bir araz olarak kabul eden Mu'tezile, onun birinci kategorideki arazlar türünden olduğunu belirtir.²⁹⁵ Bu anlamıyla Mu'tezile kudreti, insanın meydana getirmeye muktedir olduğu arazlar kategorisine dâhil eder. Bundan dolayı onların bu kategorideki araza yükledikleri anlamın aynı zamanda kudreti de ifade ettiğini söyleyebiliriz. Öte yandan Mu'tezile'ye göre arazların bir kısmı cevherler gibi kalıcıdır. Mesela iç yağındaki beyazlık ve siyah kargadaki siyahlık, araz olmakla beraber devamlıdır ve bu durum müşahede edilebilmektedir. Bu bakımdan devamlılık özelliğinin, diğer arazlar için de söz konusu olabileceğini belirtirler.²⁹⁶

Mâturîdî de kudreti, insanın parçalarından bir parça görmediği için onu araz diye niteler.²⁹⁷ Ona göre araz, devamlı olarak var olamayan, ikinci zamanda ortadan kalkan, kendi başına var olmayan şeydir.²⁹⁸ Ancak Mâturîdî her ne kadar kudreti araz olarak nitelse de, mahiyetini tam anlamıyla anlatacak bir tanımın da bulunmadığını belirtmiştir.²⁹⁹

²⁹² Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Bâkılânî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri (Mısır: Mektebetü Ezheriyyeti Lit-Turasi, 2000),16-17; Abdullah, *Bâkılânî ve Erâhu'l-Kelâmiyye*, 339.

²⁹³ Bâkılânî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 38; Abdullah, *Bâkılânî ve Erâhu'l-Kelâmiyye*, 340-348; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 107; Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, thk. Faysal Büdeyr Avn, Suheyr Muhammed Muhtar, (İskenderiyye: El-Meârif, 1969), 166.

²⁹⁴ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 19-20.

²⁹⁵ Ebû Muhammed el-Hasen İbn Metteveyh, *et-Tezkira fî Ahkâmi'l-Cevâhîr ve'l-A'raz*, Sâmî Nasr Lütf ve Faysal Bedir'ün (Kahire: Dâru's-Sekâfeti li't-Tibâeti ve'Neşr 1975), 34-36; Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 93; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 115; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 198.

²⁹⁶ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 25.

²⁹⁷ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 346.

²⁹⁸ Mâturîdî, *Akîde Risâlesi*, 22-23.

²⁹⁹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 347.

Sonuç olarak Mâturîdîlik ekolü, Eş'arî ve Mu'tezile ekollerinin benimsediği gibi fiili meydana getiren kudreti araz olarak kabul etmiştir. Böylece üç ekol de kudreti araz kabul etmeleri bakımından ortak bir noktada buluşsalar da araza yükledikleri özellikler itibariyle araz anlayışları farklılık göstermiştir.³⁰⁰ Ekollerin araz anlayışı farklılaşınca doğal olarak kudret anlayışları da farklılık kazanmıştır. Ancak üç mezhebin kudreti araz kabul etmeleri ve araza yapılan tanımlar, daha çok onun niteliğine dair olduğundan kudretin mahiyeti konusunda tam bir netliğin oluştuğunu söylemek zor görünmektedir. Günümüzde de araz nitelemesinin kelâmi-felsefi tartışmalar dışında bir fonksiyonu icra ettiğini söylemek zordur. Bundan dolayı günümüz âlimlerinin bu bilgilerden de faydalanarak ortaya bilimsel ve insanların anlayabilecekleri kudret tanımları geliştirmeleri gerekmektedir. Aksi taktide ortaya konan bütün çalışmalar, eskileri tekrar etmekten öteye geçmeyecektir.

2. KUDRETİN MAHALLİ VE ETKİ ALANI

Bütün âlimler, fiillerin meydana gelmesi için kudrete ihtiyaç duyulduğu hususunda ortak bir görüş ortaya koymuş olsalar da, itikadi fırkalar arasında kudretin bulunduğu yer ve işlevleriyle ilgili farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir.³⁰¹ Bazı âlimler, bedeni kudretin mahalli olarak görürken onun beden dışındaki alanda da fiile etkisinin olduğunu, bazıları da kudretin mahalli olmadığını ve etkisinin sadece bedendeki fiile olduğunu belirtmişlerdir. Bu başlık altında kudretin mahallini ve etkisel anlamda alanını kelâm ekolleri açısından ele almaya çalışacağız.

2.1. Kudretin Bulunduğu Yer (Mahalli)

2.1.1. Beden Olduğunu Söyleyenler

İlk dönem kelimcilerinden Dırâr b. Amr, kudretin fiil yapabilme gücüne sahip insanın bir parçası olduğunu belirtmiş ve kudretin mahallini insanın bedeni olarak ele almıştır.³⁰² Ancak bu görüşü sistemli bir şekilde ele alan ve temellendiren Mu'tezile ekolüdür. Mu'tezile'nin kudretin mahalli olarak bedeni kabul etmesi, onların kudret tanımla-

³⁰⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, 167-168.

³⁰¹ Cebrîye insanın kudretin fiillere taalluku açısından zorunlu olduğunu söylemektedir. Bunun aksine Mu'tezile Mezhebi, bu kudretin insanın iradesinde yönelik eylemin gerçekleştirdiğini savunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için; Semih Duğaym, *Mevsuâtu Mustalahâtu'l-Eşâiri ve'l-Kâdî Abdulcebbâr* (Lübnan: Mek-tebetü Lübnan 2002), 534.

³⁰² Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 213.

rından açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Örneğin Sümâme b. Eşres kudreti, organların sağlam olması ve onların afetlerden uzak kalması olarak ele alırken,³⁰³ Bişr b. Mu'temir'in, bünyenin zinde, organların sağlıklı ve belalara karşı dayanıklı olması şeklinde tanımladığını görüyoruz.³⁰⁴ Mu'tezile'den Ka'bi'nin de bu tanımlara yakın bir yaklaşım içerisinde olduğu söylenebilir. Çünkü o, kudretin sağlık ve selamet dışında bir şey olmadığını ileri sürmüştür.³⁰⁵ Mu'tezile âlimlerinin kudreti, bünyenin selameti, uzuvların sağlam olması ve afattan beri olması diye tanımlamaları, kudreti insanın bedeninde bulunan bir mânâ olarak kabul etmeleriyle alakalıdır. Zaten Mu'tezile'nin önemli isimlerinden Kâdî Abdulcebbâr da kudreti, cisimde bulunan mânâ olarak ifade ederek, onu insan bedeninde var kılınmış bir potansiyel olarak görür.³⁰⁶ Mu'tezile kelâmcılarının kudreti bedende bir mânâ olarak telakki etmesi onu araz kabul etmeleriyle alakalıdır.³⁰⁷ Çünkü araz var olması için mekâna ihtiyaç duyan bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla kudretin de var olması için bedende bulunması gerekir.³⁰⁸ Yine onlara göre bir şeyin başka bir şeye gereksinim duyup ve onunla fonksiyonel bir etkileşime girebilmesi, o iki şeyin aynı mahalde ve birbirine yakın olmalarını gerektirir.³⁰⁹ Dolayısıyla kudretin fiilini bedende meydana getirebilmesi için kudretin, bedende bulunmasını zorunlu görmüşlerdir.

Yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Mu'tezilî yaklaşıma göre kudret, sonradan insana verilen veya onun bedenine eklenen bir şey değildir. Aksine insanın ontolojik yapısıyla alakalı bir durum olup insanın varlığı, kudretin de varlığı anlamına gelmektedir.³¹⁰ Böylece Mu'tezile'ye göre kişinin dilediği fiili, niyeti doğrultusunda gerçekleştirmesi için kişinin azasında irade ettiği şeye yönelik bir kudretinin olması şarttır.³¹¹ Bu anlamda bir kişinin kolunu aşağıya doğru tutabilme gücüne sahip olduğunu söyleyebilmek için o kişinin kolunu kaldırabilme gücünde olması gerektiğini vurgularlar. Çünkü onlara göre yatalak bir hastanın, fiili gerçekleştirememesi kudretinin yokluğundan, sağlıklı bir insanın fiili gerçekleştirebilmesi de vücut sıhhatinden dolayı sahip olduğu kudret

³⁰³ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 229; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:84.

³⁰⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:70.

³⁰⁵ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 181.

³⁰⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Din*, 94-95.

³⁰⁷ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 93; Cürcânî, , *Şerhu'l-'l-Mevâkıf*, 2:18.

³⁰⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Din*, 94.

³⁰⁹ İbrahim Aslan, *Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'ân* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 79-80.

³¹⁰ Ocak, *Allah-İnsan Bağlamında İnsanın Hürriyeti Sorunu*, 156.

³¹¹ Osman Demir, "Tevlid", *Mu'tezile Gelen Ek-i*, Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2014),2:186.

ile alakalıdır.³¹² Ancak her ne kadar Mu'tezile âlimleri, kudreti insanın bir parçası olarak kabul etse de kudretin sağlık, sağlamlık veya bunlardan başka bir şey mi olduğu konusunda farklı fikirler öne sürmüşlerdir. Ebu'l-Huzeyl, Muammer ve Murdar, kudretin araz olarak sağlık ve sağlamlıktan başka bir şey olduğunu belirtmişlerdir.³¹³

Mu'tezilî âlimlerin, farklı görüşler ortaya koydukları başka bir konu da kudretin bedendeki yeridir. Mesela, dil ile konuşmayı meydana getiren kudret ile ayakla yürümeyi meydana getiren kudretin aynı yerde olup olmadığı konusunda iki farklı görüşün ortaya çıktığı ifade edilmiştir. Birinci görüşe göre dil ile konuşmayı meydana getiren kudret ile ayakla yürümeyi meydana getiren kudret aynı yerdedir. Bu anlamıyla kudret, insanın bir organı ile değil tüm bedeni ile ilgili bir niteliktir.³¹⁴ Bu bakımdan fiilleri meydana getiren kudretin mahalli bir olup bu kudret ayrı ayrı organlarda bulunmaz ve bütün fiiller bedende bulunan bu ortak kudretten sadır olur. Mu'tezile âlimlerine göre fiil oluşacağı zaman bu kudret, aynı yerden organı harekete geçirir. Ancak organda bir engel bulunursa fiil de meydana gelmez. Örneğin bir gözde her ne kadar görme kudreti olsa da gözün kapalı olması ve gözün görememesi fiilin meydana gelmesini sağlamaz. Ayrıca hareket etmekten alıkonan bir kimse, kudreti olduğu halde bu kudreti kullanamaz.³¹⁵

İkinci görüşe göre her uzvu kudretinin bedendeki mahalli farklıdır.³¹⁶ Yürüme kudreti ayakta, irade kudreti kalpte ve görme kudreti gözdedir.³¹⁷ Yürüyebilmenin kudreti ayaklarımızda bulunurken, konuşabilmenin de kudreti dilimizde bulunmaktadır.³¹⁸ Ancak insan fiillerini meydana getiren kudretin farklı yerlerde bulunduğunu söyleyen âlimler, kudretin aynı cinsten olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları yürüme kudretinin irade etme kudretiyle aynı cins olduğunu söylerken bazıları da bu kudretlerin farklı cinslerden olması gerektiğini belirtmişlerdir.³¹⁹

Mu'tezile âlimlerinin geneli kudretin mekânının insanın bedeni olduğunu söylemişlerdir. Ancak Nazzâm'ın genelin aksine farklı bir yaklaşım içerisinde olduğu görülür. O, bizzat insanın kendisinin hayat ve kudret sahibi olduğunu belirtse de insanın, ruh ve

³¹² Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlak* (İstanbul: İz Yayınları, 2016), 96.

³¹³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 229; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:84.

³¹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Din*, 94-95.

³¹⁵ Tritton, *İslâm Kelâmı*, 122.

³¹⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 214.

³¹⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 237.

³¹⁸ Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2012), 127.

³¹⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 238.

bedenden oluştuğunu, bedeninin de ruhun aleti ve sureti olması hasebiyle kudretin, ruha ait bir nitelik olduğunu ifade eder. Bu düşünceleriyle Nazzâm, insanın kudretinin ruhta bulunduğunu, ruhun muktedir olduğunu ve insanın fiili işleme yeteneğinde bir engel oluşuncaya kadar fiilin bu ruhla oluştuğunu belirtir.³²⁰

2.1.2. Mahalsiz Olduğunu Söyleyenler

Eş'arî, özellikle insanın tek başına fiil yapabilme özelliğine sahip olmadığını vurgulamak için fiili meydana getiren kudreti insandan ayrı bir mânâ olarak telakki eder. O, kudreti fiille doğrudan ilişkili olarak kabul etmekle beraber onu, insanın zatında olması gereken bir vasıf olarak kabul etmez. Ona göre kudret, dışarıdan eklenen bir araz olup bunun kaynağı da Allah'tır. Çünkü insan, kimi zaman bilgili, kimi zaman bilgisiz ya da bir zaman hareketli, bir zaman da hareketsiz bulunduğu gibi bazen bir fiile güç getirirken bazen de onu gerçekleştirmekten âcizdir. Eş'arî bu durumlardan yola çıkarak insanın zâtı dışındaki bir mânâ ile bilgili veya hareketli olduğunu, aynı şekilde zâtı dışındaki bir mânâ ile fiile güç yetirebildiğini belirtmektedir. Ona göre şâyet insan zatından dolayı ya da kendisinden ayrılması imkânsız bulunan bir nitelik sayesinde fiile güç getiriyor olsaydı, bu niteliğin onda süreklilik taşıması gerekirdi ki böyle bir durum kudret için söz konusu değildir. Dolayısıyla insanın aynı fiile bir kez güç getirip başka bir kez güç yetirememesi kudretin onun zatından ayrı bir varlığa sahip bulunduğunu açıkça ortaya koymaktadır.³²¹

Eş'arî'nin ortaya koymuş olduğu bu görüşü ondan sonraki Eş'arî âlimleri tarafından devam ettirilmiştir. Bağdâdî, Ehl-i sünnet'in arazın bir yerde yaratıldığı ve arazın kendi başına var olmadığı hususunda ittifak ettiklerini belirtmiştir.³²² İbn Fûrek, kudretin insanın dışında bir şey olduğunu vurgulamıştır.³²³ Bâkılânî, eğer cisim kendisinde bulunan bir mânâ ile hareketli olmuş olsaydı durması; durma özelliğine sahip olmuş olsaydı hareket etmesinin uygun olmayacağını ifade eder. Bundan dolayı cismin durmasını ve hareket etmesini sağlayan etkenin insanın zatının dışında bulunan bir mânâ ile olması gerektiğini

³²⁰ Hüseyin Vadi, *İlmü'l-Kelâm ve'l-Felsefe*, (Mısır: Mektebetü'l-İskenderiyye 1995), 53; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 229; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:69; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 135; S. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayınları, 2014), 26.

³²¹ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 93.

³²² Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 329.

³²³ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 107.

vurgular.³²⁴ Hatta Eş'arî ekolünün önemli isimlerinden Cüveynî, akıllı bir insanın kudretinin varlığının kendisiyle ilgisi olmadığını kesin olarak bildiğini söyler.³²⁵

Eş'arî düşünce sisteminde kudretin bir mahalde bulunmamasının sebebi, iki zıddın bir arada bulunmasının imkânsızlığıdır. Onlar, bir şeyin aynı anda hem sakin hem de hareketli olmasının mümkün olmadığını, dolayısıyla hareket ile sükûn kudretlerinin bir arada bulunmasının da imkânsız olduğunu belirtirler. Çünkü böyle bir şey olduğu takdirde, iki farklı kudretin ve iki zıd arazın bir mahalde bulunması zorunlu olacaktır.³²⁶ Bundan dolayı onlar, 'kudret insanda hal'dir diyen veya onun insanda sürekli var olan bir mânâ'dır' diyenin görüşlerinin reddedilmesi gerektiğini ifade ederler.³²⁷

Eş'arî geleneğinin kudreti bedenden ayrı bir mânâ olarak görmesi ve fiili meydana getiren uzuvları dikkate almaması, Mu'tezile tarafından eleştirilmiştir. Çünkü onlara göre organın yokluğu, kudretin yokluğunu, kudretin yokluğu da kesbîn yok olmasını gerektirmektedir. Böylece organ yok olduğunda kudret de ortadan kalkar ve kesb imkânsızlaşır. Ancak Eş'arî, kudretin olmamasının organın yokluğundan kaynaklanmayacağını, nitekim insanın ilgili uzvu bulunmadığı halde onda kudret mevcut olsaydı, fiilin kesbî'nin yine gerçekleşeceğini belirtir. Ayrıca ona göre, sırf gerekli organ var olmadığı için fiilin kesbî imkânsız hale gelseydi, organ mevcut olduğunda kesbîn mutlaka gerçekleşmesi gerekirdi. Hâlbuki insanda ilgili organ bulunsa bile ona acziyet arız olduğunda kudret ortadan kalkar ve orada kesbîn varlığından söz edilemez. Dolayısıyla o, kesbîn kendisi için gerekli organın yokluğu sebebiyle değil, kudretin bulunmayışı sebebiyle meydana gelmediğini belirtir.³²⁸ Bu düşüncenin onun kudretin yaratıcısı olarak Allah'ı görmekten kaynaklandığı söylenebilir.

Eş'arî'ye göre kesbîn gerçekleşmemesi, doğrudan organ ya da hayatın yokluğuna bağlı bir durum değildir.³²⁹ O, muhaliflerin böyle akıl yürütme hususunda ona karşı öne sürecekleri her türlü itiraza organ ve hayat hakkında söylediklerine benzer bir tarzda cevap vermenin mümkün olduğunu söyler. Çünkü hayat ortadan kalktığında kudret sona erer. Ancak kesb yine hayatın değil, kudretin yokluğu sebebiyle imkânsız hale gelmiş

³²⁴ Abdullah, *Bâkılânî ve Erâhu'l-Kelâmiyye*, 340; Ferhat, *Mü'cemü'l-Bâkılânî fî Kutûbihi's-Selâse*, 34; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 56; Coşkun, *Günümüz Akâid ve Kelâm Problemleri*, 98.

³²⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, 182.

³²⁶ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 20; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 110.

³²⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 108.

³²⁸ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 97.

³²⁹ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 98.

olur. Hayat mevcut olduğu halde acziyet söz konusu ise insan müktesip sayılamaz. Şu halde kesb, hayatın yokluğuyla yok olmadığı gibi onun varlığıyla da var olmaz. Eş'arî bu konuda fiil için gerekli olan organ hakkında söylediklerinin, hayat sıfatı hakkında da geçerli olduğunu belirtir.³³⁰

Mâturîdî de Eş'arîler gibi kudreti, cismin cüzlerinden biri olarak görmez. Çünkü ona göre kudret, araz olup beden dışında bulunmaktadır.³³¹ O, kudretin araz olduğunu, sürekliliğini sağlamayacağını, bekâsını başka bir varlıkla sürdürmesi gerektiğini belirtir. Bundan dolayı kudretin hiçbir yerde bulunmadan fiil anında Allah tarafından yaratıldığını vurgular.³³² Hatta Mâturîdî ekolünün önemli isimlerinden biri olan Neseî, Mu'tezile'nin kudreti hem araz kabul etmesi hem de onu beden parçası olarak görmesinin çelişkili olduğunu iddia eder. Çünkü o, arazın cismin dışında bir mânâ olması gerektiğini söyler. Ayrıca insanların farklı zamanlarda farklı şeylere güçlerinin yetmesini de kudretin organlarla alakalı bir şey olmadığını delili olarak ele alır. Örneğin, organları sağlam, hasta olmayan 50 ratl taşımaya gücü yeten bir adamın daha sonra bir başka durumda vücut azalarının hiçbirinde herhangi bir artma olmamasına rağmen 100 ratl taşıyabilmesinin mümkün olduğunu vurgular. Eğer Mu'tezile'nin düşündüğü gibi kudret, organlarla ilgili olsaydı bu kişinin taşıyacağı şeyin de değişmemesi gerekirdi. Ancak böyle bir durum söz konusu olmadığı için kudretin cismin bir parçası olduğunu kabul etmek imkânsızdır.³³³ Kanaatimizce bu düşüncesiyle Neseî, uzuvların artmasını sayısal bir nitelik şeklinde ifade etmiştir. Yoksa uzuvların gelişmesi noktasında insanın da taşıyabileceği şeyin miktarının değiştiği açık bir vakıdır. Örneğin bir çocukla yetişkin birinin taşıyabileceği miktar eşit değildir veya kasları gelişmiş biri ile gelişmemiş birinin taşıyabilecekleri miktarlar farklı olabilmektedir.

2.2. Kudretin Etki Ettiği Yer

Kelâm âlimleri arasında önemli tartışma konularından biri de kudretin etkisi meselesidir. Bu başlıkta kudretin bulunduğu mahal dışında herhangi bir etkiye sahip olup olmadığı tartışılacaktır. Kelâm tarihinde bu konu tevellüd fiiller nazariyesi başlığı altında

³³⁰ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 97.

³³¹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 346.

³³² Mâturîdî, *Akîde Risâlesi*, 22-23.

³³³ Neseî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, 55-56; *Kitâbu't-Temhîd*, 260-261; *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2:783-784.

işlenmiştir. Dolayısıyla kudretin etki alanını tevellüd fiiller nazariyesi çerçevesinde ele almaya gayret edeceğiz.

2.2.1. Kudret Mahallinde ve Mahalli Dışında Etkiye Sahiptir Düşüncesi

Mu'tezile âlimleri, insan kudretinin etkisiyle iki tür fiilin meydana geldiğini belirtirler. Bu fiillerden birincisi, fiilin kudretin mahallinde meydana gelmesi, ikincisi de fiilin insanda bulunan kudretin etkisiyle mahallinin dışında vasıtalarla meydana gelmesidir. Onlar, insan kudretinin etkisiyle meydana gelmelerinden dolayı bu iki fiili de insanın fiili olarak kabul etmektedirler.³³⁴

Mu'tezile ekolü, kudretin etkisiyle, kudretin mahallinin dışında meydana gelen ve insanın fiilleri olarak kabul ettikleri bu fiilleri, tevellüd fiiller nazariyesiyle açıklamaya çalışmışlardır. Bu anlamıyla tevellüd fiiller; insanın kendisinde mevcut olan bir kudret ile başkasına etki ettiği fiillerdir. Örneğin insanın başkasını kör etme fiilinde körlük, onun başkasındaki fiili olup bu fiili mütevellid fiil diye tanımlanır.³³⁵ Mütevellidatı, fiilin meydana geldiği yere göre kudret mahallinde ve kudret mahalli dışında gerçekleşenler olarak ikiye ayırırlar ve bu fiillerin hepsinin insanın fiili olduğunu belirtirler.³³⁶

Mu'tezile âlimleri, tevellüd nazariyesiyle kudretin kendisinden kaynaklanan ve mahallinin dışında vuku bulan fiilin, doğrudan kudretin etkisiyle meydana gelen sebepten tevellüd ederek meydana gelebileceğini mümkün görmüşlerdir.³³⁷ Mesela onlara göre taş, kendisine dayanınca yuvarlandığında, onun yuvarlanması kudret mahallinde bulunan bir dayanmadan tevellüd etmiştir. Bu anlamıyla onlara göre mütevellid, fâilin sebepler aracılığıyla meydana gelen fiilidir.³³⁸ Ya da okun gitmesi, durması, hedefe isabet etmesi, bu tür fiillerdendir. Ayrıca bunlardan kaynaklanan yaralanma, elem ve ölüm gibi fiillerin hepsi kişinin kudretinden kaynaklandığı için mütevellid fiillerdir. Onlara göre kul, bunların hepsinin yaratıcısı ve kesb edicisidir.³³⁹ Çünkü insan kendi kudretiyle başkasının etkileneceği bir fiil meydana getirmiştir.

³³⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 8:91; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 116.

³³⁵ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 401-402.

³³⁶ Kâdî Abdülcabbar, *el-Muğnî*, 9:352.

³³⁷ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 9:124-125.

³³⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 9:42; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 230.

³³⁹ Hayyât, *el-İntisâr*, 77; Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2:938.

Mu'tezile âlimlerine göre tevellüd fiillerin insana nispet edilmesinin diğer bir sebebi, insanın kudretine, iradesine ve amacına göre gerçekleşmeleridir.³⁴⁰ Onlar, insanın bir cismi yavaş hareket ettirmek istediği zaman onu kudretiyle yumuşak, hızlı bir şekilde hareket ettirmek istediği zaman ise onu kuvvetli bir şekilde ittiğini ifade ederler. Dolayısıyla insandaki kudretin, fiile etki oranının artması veya eksilmesi, fiillerin miktarının eksilmesi veya artmasını sağlaması, fiillerin insanın kudretinden kaynaklandığını göstermektedir.³⁴¹ Hatta onlara göre bu durum, elemde, okun gitmesinde vb. bütün durumlar için söz konusudur.³⁴² Örneğin insan, bir başkasına acı vermek istediğinde fiili gerçekleştireceği şeyi, sert ve hızlı bir şekilde iterken, acı vermek istemediğinde ise o şeyi yavaş ve hafif bir şekilde iter veya yumuşakça vurarak istediğini elde eder. Öte yandan insan, bir şeyi istediği yönde de hareket ettirir. Mesela taşı istediği bir yöne attığında taş o istikamette gider. İşte bütün bu durumlar Mu'tezile'ye göre tevellüd fiillerin insana ait olduğunun göstergeleridir.³⁴³

Mu'tezile âlimleri, mütevellid fiilin sadece var olan bir kudretle değil, aynı zamanda yok olmuş bir kudret ve yok olmuş sebeplerle de meydana gelebileceğini belirtmişlerdir.³⁴⁴ Yine onlar, sebebin fâili, sebebin peşinde ölse, sonra bu sebepten yüz sene sonra bir fiil tevellüd ederse, cüzleri parçalanmış ölünün yüz sene sonra bunun fâili olduğunu iddia ederler. Böylece onlar, ölü ile âciz olan kişinin ölüm ve acz'den önce bulunan bir kudretle, organların fiillerini yapmalarını caiz görmüşlerdir.³⁴⁵ Bu görüşleriyle kudretin etkisinin kendisinin yok olmasından sonra da devam edeceğini savunurlar. Hatta onlardan bazı âlimler, mütevellid konusuyla alakalı aşırı nitelendirilebilecek fikirler öne sürmüşlerdir. Mesela bunlardan Bişr b. Mu'temir, işitme, görme, idrakler, renkler, tatlar ve kokuların insanın fiilinden mütevellid olmasını caiz görmüştür. O, kişinin kudretinden doğan her şeyin onun fiili olduğunu söylemiştir.³⁴⁶ Ebu'l Huzeyl de tevellüd fiillerle be-

³⁴⁰ Kâdî Abdülcabbar, *el-Muğnî*, 9:38; Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 338.

³⁴¹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 118.

³⁴² Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2:940.

³⁴³ Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 338-339; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 158-159; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 116-117; Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2:938.

³⁴⁴ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 230.

³⁴⁵ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 128-129.

³⁴⁶ Osman Demir, "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevellüd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36/1(2009/1), 67; Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2:939.

raber insanın keyfiyeti dışındaki renk, tat, koku gibi durumların da insanın fiilleri kapsamına girdiğini belirtir.³⁴⁷ Öte yandan Mu'tezile, mütevellid fiiller konusunda insan için ortaya koyduğu argümanları Allah için de ortaya koymaktadır. Onlara göre herhangi bir zamanda sebep Allah'ın kudreti olursa, aynı şekilde mütevellid onun fiili olur.³⁴⁸

Mu'tezile âlimleri, kulların kudretinin mekânları dışında etki ettiği noktasında ortak bir fikir içerisindedir.³⁴⁹ Ancak insanların mekânları dışındaki fiilin, fâili noktasında farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Mu'tezile'nin çoğunluğu mütevellid fiilleri, insanın fiili olarak kabul ederken bazı Mu'tezilî âlimler, bu görüşe muhaliftirler. Mesela Sümâme bin Eşres, mütevellid fiillerin fâili olmadığını iddia etmiştir. Nazzâm'ın bu noktada Mu'tezile'nin diğer âlimlerinden farklı bir görüş belirttiğini görmekteyiz. O, insanın hareketten başka fiili olmadığını, bu anlamda insanın ancak hareketi kendisinde meydana getirdiğini belirterek, kulun fiilinin gücünü aşan her şeyin tabiatı gereği Allah'ın fiili olduğunu belirtmiştir.³⁵⁰ Mesela birisi attığı zaman taşın gitmesi gibi.³⁵¹ Ancak Mu'tezile'nin bu konuda Nazzâm'ı eleştirdiğini ve görüşlerini kabul etmediğini belirtmemiz yerinde olacaktır.³⁵² Muammer de bu konuda farklı bir düşünce ortaya koyarak, fiilden doğan şeyin ne Allah'ın ne de insanın fiili olduğunu, o fiilin, onu hâsıl eden araçların fiili olduğunu beyan etmiştir.³⁵³

2.2.2. Kudret Mahalli Dışında Etkili Değildir Düşüncesi

Konuyla alakalı ilk defa görüş bildiren âlimlerden birinin Muhammed en-Neccar olduğunu görüyoruz. O, insanın başkasında fiil meydana getiremeyeceğini, kudretin etkisinin sadece bulunduğu mahalde olduğunu ve insanın, tevellüd yoluyla elem, idrak, görme gibi benzeri fiilleri yapamayacağını vurgulamıştır.³⁵⁴ Ancak konuyu sistemli olarak temellendiren Eş'arî âlimleri olmuştur. Onlar, 'insanın kendi bünyesine bir şeyler yaptığını ve bununla da kendi dışında bir fiilin doğduğunu' belirten Mu'tezile'nin aksine,

³⁴⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:66.

³⁴⁸ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 159.

³⁴⁹ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 566.

³⁵⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:69.

³⁵¹ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 403; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:68.

³⁵² Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 159.

³⁵³ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 116

³⁵⁴ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 284

insanın kudretinin sadece kendi mahallinde olan fiillere taalluk ettiğini, kudret mahallinden ayrı olarak meydana gelen fiillerin ise Allah'ın makduru olduğunu belirtmiş ve tevellüd nazariyesini reddetmişlerdir.³⁵⁵

Eş'arîlere göre tevellüd fiillerin insanın kudretiyle meydana gelmediklerinin delili, bu fiillerin sebeplerle meydana gelmeleridir. Çünkü onlara göre kudret sahibi bir insan, kendindeki fiilleri sebepler olmadan yapmaktadır. Bu bakımdan eğer insanın kudretinin mahalli dışındaki bir fiil, insanın kudretiyle meydana geliyorsa, aynı şekilde kudretin o fiile de doğrudan etki etmesi ve onu sebepler olmadan meydana getirmesi gerekir. Şâyet fiil için oluşan sebepler, insanın kendisinden var olan bir kudretten dolayı olduğu kabul edilirse, bu kudretin zıt durumlara da yeterli olmasının kabul edilmesi gerekir. Bu durumda da kişi ölü ve âciz olmadığı zaman taş ile okun hareketine kâdir olduğu gibi bu ikisinin hareketinden sonra da onların durmalarına kâdir olması gerekir ki kişinin böyle bir imkâna sahip olmadığı gâyet açıktır. Eş'arîler, bu temellendirmeyi “bir fiile kudreti yetenin onun zıttına da kudreti yeter” düşüncelerinden hareketle ortaya koyarlar.³⁵⁶ Bu anlamıyla insanın kendisine yakın cisimlerden birini sebepsiz hareket ettirdiği takdirde onu sebepsiz olarak durdurmaya da kudretinin yetmesi gerekir.³⁵⁷ İnsandaki bu durum, Allah'ın gerektirici ve doğurucu sebepler olmaksızın kudretinin her şeye yetmesi gibi olur. Çünkü Allah'ın mutlak kudreti her şeye hâkimdir. İnsanda böyle bir kudretin varlığı kabul edildiğinde onun kudretinin sebeplere muhtaç olmaksızın hâdislere taalluk etmesi gerekir.³⁵⁸ Ancak insanın sözünü ettiğimiz durumlar için mutlak kudret sahibi olmaması ve bundan dolayı bu fiilleri gerçekleştirememesi, kudretinin tevellüd fiillere etki etmediğinin ispatıdır.³⁵⁹

Eş'arîler, insanın kudretinin dışında meydana gelen fiillerin Allah'ın fiilleri olduklarını fâil-fiil ilişkisi çerçevesinde ispatlamaya çalışırlar. Onlar, fiillerin bir fâil olmadan meydana gelmesinin mümkün olmadığını belirtirler. Fâil kavramının da muhdis, mucid kelimelerle aynı anlama geldiğini, dolayısıyla fiili meydana getiren fâilin ona her yönüyle

³⁵⁵ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 339.

³⁵⁶ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 337.

³⁵⁷ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 337.

³⁵⁸ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 337-338.

³⁵⁹ Şerafeddin Gölcük, *Bâkılânî ve İnsan Fiilleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 161-162.

kâdir olması gerektiğini vurgularlar.³⁶⁰ Bu ön açıklamadan sonra Eş'arîler şâyet fâil, kudretin mahalli dışındaki fiilleri meydana getirme noktasında onlara kâdir olursa, o fiillerin yaratılış anında meydana gelmeleri noktasında da onlara kâdir olması gerektiğini ifade ederler. Fiillerin meydana gelmesi noktasında onlara kâdir olduğu takdirde, onların meydana gelmesinde, fiillerden önce oluşan sebeplere de kâdir olması, sebeplere de güç yetirebilmesi ve fiillerin meydana geldiği andaki kudrete de kâdir olması gerekir. Ancak onlara göre bir insanın kudretinin, sebepleri etkileyerek onları yapabilmesi, iki yönden tezat teşkil etmektedir. Birincisi kudretin fiilden önce olmaması,³⁶¹ ikincisi ise mütevellid fiilleri meydana getiren kudretin hâdis olmasıdır. Çünkü onlar, hâdis kudretin ancak kendisinin etki alanında yani kendi mahallinde kaim olana taalluk edebileceğini; söz konusu kudretin mahallinden uzakta meydana gelen şeyin onun makduru olamayacağını belirtirler. Meydana gelen fiilin de fâilsiz olamayacağı anlayışından hareketle Mu'tezile'nin, insanın fiilinden mütevellid olarak isimlendirdikleri şeylerin hepsini, Allah'ın fiili olarak kabul ederler ve insanın kudret mahallinin dışında fâil olmasının doğru olmadığını söylerler.³⁶²

Eş'arî âlimleri, tevellüd fiillerin oluşmasını, Allah'ın böyle bir adet koymasıyla alakalı olduğunu ifade ederler. Onlara göre bir insanın okun yayını çekmesi, onu elinden çıkarması ve okun gitmesi, Allah'ın 'gitmeyi' yaratmasıyla ilgili. Onlar, aynı zamanda Allah'ın, okta gitmeyi yaratmamasının da mümkün olduğunu belirtirler. Yine okun gönderilen şeye gitmesi, onu kırmamasını ve kesmemesini de Allah'ın bu fiilleri yaratamayabileceği nedeniyle caiz görürler. Çünkü onlara göre Allah, başlangıçta yaratmayı nasıl dilerse o fiil, ona göre meydana gelir ki Allah'ın kudreti her şeyi kuşatan mutlak kudrettir.³⁶³ Dolayısıyla vurma anında elemin olması, camın kırılma olayı, taşın iterek bir yere gitmesi, kaşınma esnasında elem, lezzetin oluşması ve bunlar gibi başka olaylar tevellüd yoluyla Allah'ın yaratmasıyla olduğundan kulların kesbî değililerdir. Çünkü Eş'arî âlimleri bir insanın ancak kudret mahallinde olan bir fiili kesb edebileceğini vurgularlar. Onlara göre bu fiiller kesb olarak kulun fiilleri olsaydı, onların yaratma noktasında fâilin onlara güç yetirebilmesi gerekirdi ki böyle bir durum söz konusu değildir.

³⁶⁰ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 335.

³⁶¹ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 335-336.

³⁶² Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 230.

³⁶³ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 159.

Mâturîdîler de Eş'arîler gibi kudretin mahalli dışında etki etmesini, fiilleri doğurmasını ve başka bir fiil meydana getirmesini kabul etmezler. Mâturîdî, hiçbir insanın kendi mekânının ve kendi bedensel yapısının dışında herhangi bir fiili gerçekleştiremeyeceğini, başkasının yapacağı fiili güçlendirmeye ve onun fiilini yaratmaya muktedir olmadığını ifade eder. O, bunları yapabilecek tek varlığın Allah olduğunu, gerek kudret bakımından, gerekse fiilin yaratılmıştaki oluşumu açısından Allah ile insan arasında bir benzeşmenin de söz konusu olmayacağını belirtir.³⁶⁴

Mâturîdî âlimleri, insanın fiilinin onun sıfatı olduğunu ve sıfatın mevsuftan ayrı olmasının mümkün olmaması nedeniyle insana ait fiillerin onunla birlikte ve onunla kaim hareketler olmaları gerektiğini belirtirler. Onlar, mütevellid fiillerin insanda kudretin ve fiilin olmadığı bir zamanda meydana gelen fiiller olduklarını, böylelikle insanla kaim olmadıklarından dolayı onun fiili olamayacağını vurgularlar. Bu düşüncelerini somutlaştırmak için örnekler üzerinden yürürler. Mesela onlara göre bir insan, başka bir insana ok attıktan hemen sonra üzerine ateş düşer yanarsa ve daha sonra atılan ok, bir hayvana isabet edip onu öldürürse bütün bu fiiller, ok atan insandan fiil hâsıl olmasının düşünülmediği bir vakitte meydana gelmiştir. Bundan dolayı bu fiiller o insana ait olamazlar. Çünkü fiil, aynı zamanda insanın kendisinden kaçınabildiği, çekinebildiği ve idare edebildiği bir durumdur. Ancak bu fiillerde insan, herhangi bir şekilde istese bile okun geçmemesine, gitmemesine kudreti etki etmiyor ve ona hâkim olamıyor. Aynı şekilde taşı attığında onun yuvarlanmasını istemese de taş yuvarlanır ve insan dilediğini sabit tutamaz. Ayrıca onlar, kudretin mahalli dışında meydana gelen bu fiillerin, kudretin ilk etkisinden sonra meydana gelebildikleri gibi bazen de meydana gelemeyebileceklerini beyan ederler. Mesela bazen kudretin etkisiyle fiilin varlığından sonra elem ve hayvan telef olmayabilir. Dolayısıyla fiiller, insanın meydana getirmek istediği durumdan farklı şekilde cereyan ettikleri için bahse konu fiillerin fâili insandan başkası olup bu fiiller insana ait değildir.³⁶⁵

Mâturîdî âlimlerine göre kulun yaratma kudreti olmadığından dolayı kudret mahallinde devamlılığı olmayana yapması imkânsız bir durumdur.³⁶⁶ Bu bakımdan bir kişinin birine ok atması ve ona oku isabet ettirmesi, isabet ettiği bedeni yaralaması, bundan sonra acıların meydana gelmesi ve okun o adamı acı çekerek öldürmesi, yine kırma fiilinde

³⁶⁴ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 320.

³⁶⁵ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 118.

³⁶⁶ Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2:938.

camın kırılması fiillerini meydana getiren sebep Allah'ın fiilidir. Mâturîdîler, vurma kudretinin, elem meydana gelmeden önce olduğunu belirtir. Aynı şekilde onlara göre fırlatma kudretinin de, okun gitmesinden, hedefi vurmasından, yaralamasından, elem vermesi ve öldürmesinden öncedir. Dolayısıyla onlar, hâdis kudretin makdurdan önce olmasının mümkün olmayacağından hareketle insanın kudretinin o fiillere etki etmesinin söz konusu olamayacağını belirtirler.³⁶⁷

Sonuç olarak tevellüd fiillerde üç mezhebin de farklı yaklaşımlar sergilediklerini görüyoruz. Mu'tezile adalet ilkesi gereği, insanın sorumluluğuna dayalı bir yaklaşım ortaya koyarak insanın sebep olduğu fiilleri kendisine nispet etmiştir. Bu düşüncesini temellendirmek için kudretin etkisinin sebepler aracılığıyla devam ettiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bunun aksine Eş'arîler'in tevellüd fiilleri yaratma odaklı ele aldıklarını görüyoruz. Onlar da bu durumu temellendirirken kudretin araz olmasından ve etkisinin sadece anlık ve mahallinde olabileceğini ispat etmeye çalışmışlardır. Mâturîdîler'in ise tevellüd fiillerin Allah tarafından yaratılması noktasında Eş'arîlere, fiillerin meydana gelmesini sağlayan fâilin, fiilden sorumlu olduğu düşünceleriyle de Mu'tezile'ye yaklaştıkları söylenebilir.

³⁶⁷ Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2:941.

İKİNCİ BÖLÜM

OLUŞUM VE ETKİLEŞİMİ AÇISINDAN KUDRET FİİL İLİŞKİSİ

1. KUDRETİN FİİLE ZAMANSAL İLİŞKİSİ

İslam kelamcıları kudretin varlığı konusunda ittifak etse de onun fiille ilişkisi hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bu ayrılıklardan bir tanesi de kudretin fiille ilişkisinin zamansal bağlamıdır. Bazı âlimler, kudretin fiilden önce olduğunu, bazı âlimler ise kudretin fiille birlikte olduğunu, bazıları da kudretin fiilin hem öncesinde hem de onunla beraber bulunduğunu savunmuşlardır.³⁶⁸ Biz de bu başlık altında ortaya konan iddiaları mezheplerin görüşleri doğrultusunda temellendirmeye çalışacağız.

1.1. Kudretin Fiile Önceliğini Savunan Görüş

İlk dönem kelâm tartışmalarına baktığımızda kudretin fiille zamansal bağlamı konusunda ilk defa görüş bildirenlerden birinin Dırâr b. Amr olduğunu görüyoruz. O, kudretin hem fiilden önce hem fiille birlikte hem de fiilden sonra olduğunu belirtmiştir.³⁶⁹ Haricîlerden İbadiyye kolu da kudretin sürekliliği olan bir araz olduğunu ve fiilden önce bulunduğunu savunmuştur.³⁷⁰ Ancak her ne kadar bireysel anlamda görüşler olsa da kudretin fiilden önceliği meselesini temellendiren ekol Mu'tezile'dir.³⁷¹

Mu'tezile ekolü, kudret'in fiilden önce olduğu konusunda ittifak halindedir.³⁷² Bu düşüncelerini iki temel üzerine inşa eden Mu'tezile âlimleri, birinci temellendirmelerini teklif anlayışı üzerinden oluştururlar.³⁷³ Onlar, namazı terk edenin vakti girdikten sonra onunla mükellef olmasını bunun delili olarak ele alırlar. Çünkü onlara göre eğer kudret, fiilden önce bulunmazsa o zaman âciz olana teklif edilmesi durumunun oluşacağını ve böyle bir durumun; "Allah, hiç kimseyi gücünün üzerinde teklif etmez" âyeti gereğince uygun olmayacağını ifade ederler.³⁷⁴ Ayrıca onlara göre kudret fiilden önce olmazsa in-

³⁶⁸ Davud, *el-İrade İnde'l-Mu'tezile ve'l-Eşâira*, 61-63; Süt, *İslam Düşüncesinde İlk Muhalifler*, s. 87.

³⁶⁹ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 213.

³⁷⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:157.

³⁷¹ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 230; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 397.

³⁷² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 9:367-368; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:91; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 135; S. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 26.

³⁷³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 9:370-371.

³⁷⁴ Nekri, *Dustûru'l-Ulema' ev-Câmii'l-Ulûm fî İstilahâti'l-Funûn*, 3: 43, 1:73.

sanın kudretinin sadece meydana getireceği bir fiile etkisinin söz konusu olacağını, böylelikle kâfirin yalnızca küfür işlemeye kâdir olması gibi bir anlamın oluşacağını belirtirler. Çünkü kâfir eğer imana güç yetirseydi, kâfir olmasıyla birlikte mümin olması da gerekirdi ki bu durum Mu'tezile âlimlerine göre açık bir tenakuzdur. Dolayısıyla Mu'tezile âlimleri, kudretin fiilden önce olmaması durumunda kâfirin imanla teklifinin, âcizin teklifi olacağını vurgularlar. Öte yandan Allah'ın bütün eylemlerinin hasen/iyi olması hasebiyle, âcize fiil yapmayı ve müzmin hastaya koşmayı emretmesinin de iyi olması gerekirdi ki böyle bir durum Allah için düşünülemez.³⁷⁵

Mu'tezile âlimleri, kudretin fiilden önce olmaması halinde imana muktedir kılan Allah olduğu için, kulun iman etmemesi durumunda kulun mazur, Allah'ın da ona azap ettiği için kötü bir iş yapmış olması ve zalim olması anlamına gelir ki Allah, böyle nitelendirilmekten beridir.³⁷⁶ Dolayısıyla onlara göre Allah, insana fiilden önce kudret vermiş ve bu kudret, hem bir insanı öldürmek için hem de Allah yolunda savaşmak için verilen bir bıçağa benzemektedir. Şâyet bu bıçak insana Allah'ın düşmanını öldürmek için verilmiş o da kalkıp Allah'ın dostunu öldürmüş ise yaptığı şey kendi nefsendendir. Aynı şekilde yüce Allah insana kudret verdiği zaman ona bütün fiilleri yapma imkânı tanımıştır. İnsan, bununla hayır ve kulluk yapabileceği gibi günah da işleyebilir. Bu nedenle oturanın kalkabilmesi, ayakta duranın oturabilmesi, mükellefin küfür yerine imana güç yetirebilmesi ve fiilin cebir değil, insanın kendi iradesiyle meydana gelmesi için, kudretin fiilden önce olmasını şart koşarlar.³⁷⁷

Mu'tezile'nin, kudretin fiilden önce olması gerektiğine dair görüşüne getirdiği ikinci akli delil, fiilin kudretle meydana gelme zorunluluğudur. Mu'tezile'ye göre fiilin meydana gelmesi için kudretin ondan önce bulunması gerekir. Onlara göre şâyet kudret, fiille beraber ve fiilin içinde bulunursa ona ihtiyaç duyulmaz.³⁷⁸ Çünkü böyle bir durumda kudretin var ettiği bir fiilden çok var olan bir şey üzerinde uygulanan bir kudretten söz edilmiş olacaktır. Oysa onlar, var olanın zaten var olduğu için kudrete ihtiyaç duymaya-

³⁷⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*, 95.

³⁷⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*, 95.

³⁷⁷ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*, 94-95.

³⁷⁸ Nekri, *Dustûru'l-Ulema' ev-Câmii'l-Ulûm fî İstilahâti'l-Funûn*, 3:43.

cağını ancak fiil yok iken var olmak için kudrete muhtaç olduğunu vurgularlar. Bu durumda şâyet kudret, daha önce olmayıp fiilin vukuu anında bulunursa, bu durumda fiil'in kudrete muhtaç değil, ondan müstağni olması gerektiğini söylerler.³⁷⁹

Mu'tezile'ye göre insanın kudreti eğer fiille birlikte ise, o zaman Allah'ın kudretinin de öyle olması gerekir. Çünkü onlara göre kâdir kim olursa olsun (Allah veya insan) onun hali farklı olmaz. Nitekim insanlar bir şeyi olduğu şekilde bildikleri zaman, yüce Allah da onu o şekilde bilir. Bu bakımdan insan kudretinin fiilden önce olmadığını savunmak aynı zamanda Allah'ın ezelde fâil (ezelde maddeyi de kendisiyle yaratan) olmadığını savunmak olur ki Mu'tezile'ye göre böyle bir düşünce küfürdür.³⁸⁰

Mu'tezile âlimleri, 'insan eylemlerinde özgürdür' düşüncesinin olması için kudretin fiilden önce olmasını zorunlu görmekteyler. Çünkü onlara göre kudret ancak fiilden önce olduğu takdirde fiili zorunlu kılmaz.³⁸¹ Hatta onlar, kudretin fiilden önce olduğunu akli dengesi yerinde olan herkesin bildiğini söylerler. Çünkü oturan bir kimsenin ayağa kalkabileceğini bilmesini, onun akli olgunluğunun bir gereği olarak telakki ederler. Öyle ki hayvanların çoğunun dahi bu durumu bildiğini savunarak eşşeğin geçebileceği nehir ile geçemeyeceği nehri ayırt edebildiğini, karıncanın sürükleyebileceği ile sürükleyemeyeceği nesneyi birbirinden ayırt edebildiğini, bazen yüklendiği yükü taşımak için diğerlerinden yardım istediğinin müşahade edilen açık bir durum olduğunu belirtirler.³⁸²

Mu'tezile âlimleri, kudretin fiilden önce olduğu konusunda fikir birliği içerisinde olsalar da fiilin kudret meydana geldikten sonra hangi vakitte meydana geldiği konusunda farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Bazıları; insanın kudret yaratıldığı anda harekete kâdir olduğunu, ikinci vakitte de hareketin meydana geldiğini savunmuşlardır. Bir kısım âlimler de, araya iradenin girmesi gerektiğinden hareketle, insanın kudret meydana geldiği vakit harekete kâdir olduğunu ve hareketin üçüncü vakitte meydana geldiğini belirtmişlerdir. Bazı âlimler de insanın kudret meydana geldiği vakit harekete kâdir olduğunu ancak hareketin dördüncü vakitte meydana geldiğini ifade ederler. Çünkü onlar, kudret vaktinden sonra irade vakti ve temsil vaktinin olması gerektiğinden yola çıkarak, hareketin bundan sonra var olması gerektiğini düşünmüşlerdir.³⁸³ Ancak Mu'tezile'nin çoğunluğu,

³⁷⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 422-423.

³⁸⁰ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*, 95.

³⁸¹ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 233.

³⁸² Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*, 96.

³⁸³ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 238-239.

insanın ikinci vakitte de birinci vakitte de fiili işlemeye kâdir olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre ikinci vakitten önce fiil, ikinci vakitte yapılıyor durumunda olup, ikinci vakit olduğu zaman da fiil yapılmış durumundadır. Yani fiil önce yapılır, ikinci aşamada fiil meydana gelir. Bu anlamıyla birinci an yapıyor zamanı, ikinci an da yaptı zamanıdır. Çoğu Mu'tezilî âlimleri acz meydana gelsin veya gelmesin insanın, ikinci halde fiil işlemeye kâdir olduğunu, ikinci vakitte aczin yaratılmasının kudreti, kudret olmaktan çıkarılmadığını vurgulamışlardır.³⁸⁴

Mu'tezile âlimleri, kudretin fiilden önce olduğunu temellendirmek için akli delillerden sonra nakli deliller de getirmişlerdir. Onlara göre “Yolculuğa gücü yetenlerin hacca yapması Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır” (Âli İmrân 3/97) âyetinde Allah, güç yetirebilmeyi haccin vacip olmasının şartlarından saymıştır. Bu bakımdan birinin hacca gitmesi, insanın ona güç yetirdiğini göstermektedir.³⁸⁵ Bu anlamlandırmayla onlar, âyette geçen kudret (istitâat) kavramını, makdurun varlığını beraberinde getiren bedeni kudret olarak ele almaktadırlar.³⁸⁶

Mu'tezile âlimlerinin, âyetleri kudretin fiilden önce olduğuna delil olarak kullanırken dil bilgisi kurallarından da faydalandıklarını görüyoruz. Onlar, “Ona gücü yetenler de bir yoksulu doyuracak kadar fidye verirler” (Bakara 2/184) âyetinde Allah'ın oruç tutmaktan âciz oldukları halde, fakiri doyurmaya gücü yetenlerin tutamadıkları oruçları için fidye vermeleri gerektiğini kast etmiş olabileceğini belirtirler. Âyette geçen ‘ona gücü yetenler’ ifadesindeki ona (hu) zamiri ile önceki âyette zikredilen oruç (sıyam) kelimesine işaret edildiğini, ona (hu) zamiriyle daha önce zikredilen oruç lafzından başka bir şeyin kastedilmesinin dilbilgisi açısından mümkün olmadığını ifade ederler.³⁸⁷ Dolayısıyla onlar, oruçtan önce gücü yetenlerin kast edilmesi, kudretin fiilden önce olduğunun göstergesi olarak kabul etmişlerdir.

Mu'tezile, “Eğer gücümüz yetseydi elbette sizinle beraber çıkardık diye Allah'a yemin edeceklerdir” (Tevbe 9/42) âyetiyle sözü edilen kimselerin (münafıklar) Müslümanlarla birlikte hareket etmeye güç yetirdikleri halde sefere çıkmadıklarını, bu anlamda âyette münafıkların, sefere çıkmak için gerekli kudret'e sahip olsalar bile yine de savaşa

³⁸⁴ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 234.

³⁸⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*, 96.

³⁸⁶ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 105.

³⁸⁷ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 103-104.

katılmayacakları belirtilmiştir. Böylelikle onlara göre âyet, açık bir şekilde kudret-fiil ayrılığını ve önceliğini ifade etmektedir.³⁸⁸ Yine kendi düşüncelerini desteklemek için delil olarak getirdikleri diğer bir âyet, ifritin sözlerinin nakledildiği; “Şüphesiz ben, buna güç yetirebilecek güvenilir biriyim” (Neml 27/39) âyetidir. Mu’tezile’ye göre Allah’ın peygamberlerinden biri olan Hz. Süleyman ifritin; sen yerinden kalkmadan ben onu sana getiririm ve şüphesiz ben, buna güç yetirecek güvenilir biriyim şeklindeki sözlerini yalanlamamıştır. Nitekim onlara göre hiç kimsenin, Allah’ın yalanını ortaya çıkaracağı bir peygamberin huzurunda yalan söylemesi mümkün değildir. Çünkü Allah, “Münâfiklar sana geldiğinde...” (Münâfikun 63/1) âyetiyle onların yalanlarını peygamberine bildirmiştir. Kur’an’da bunun benzeri pek çok âyetin yer aldığını söyleyen Mu’tezile, kudretin fiilden önce bulunduğu fikrini bu şekilde nakli delillerle temellendirmeye çalışmıştır.³⁸⁹

Mu’tezile âlimleri, “Allah bir kimseyi ancak kendine verdiği ile yükümlü kılar” (Talak 65/7) âyeti gereğince, Allah’ın bir kimseyi ancak kendisine verdiği zenginliğe uygun oranda nafaka vermekle sorumlu tutacağını bildirdiğini söylerler.³⁹⁰ Böylece Allah’ın, bir kimseyi yükümlü tutmasını, ona önceden verilen kudret ve imkânlar çerçevesinde şekillendiğini vurgularlar. Çünkü Allah’ın; “Allah kimseyi gücünün yettiğinden başkasıyla mükellef kılmaz” (Bakara 2/286), ”Allah kimseyi, ona verdiği kadar fazlası ile mükellef (sorumlu) tutmaz” (Talak 65/7) âyetleri bunu desteklemekte ve kudretin fiilden önce olduğunu ispatlamaktadır. Şâyet kudret, fiilden önce ve fiil olmadan bulunmazsa, o zaman fiili yapmaya emir verildiği zaman kişinin buna kudreti olmadan ona emredilmiş olur. Bu durumda da teklifin olması kabih/kötü bir durum olur ki Allah bunu Kur’an’da yapmayacağını açık bir şekilde bildirmiştir.³⁹¹ Ayrıca “Gücünüz yettiği kadar Allah’tan sakının” (Teğâbun 64/16) âyeti ile “kimin buna gücü yetmezse, o da altmış fakiri doyursun” (Mücadele 58/4) âyetlerinden de yola çıkarak, insanın fiilden önce kudret sahibi olduğunu temellendirmeye çalışırlar. Yine Mu’tezile geleneği, Hz. Şuayb’in kızlarından birinin babasına hitabını konu edinen; “Babacığım onu ücretle tut herhalde ücretle tuttuklarının en hayırlısı, güçlü ve güvenilir bu adam olacaktır” (Kasas 28/26) âyetinin Hz. Musa’nın; Hz. Şuayb’in ihtiyaç duyduğu işleri görebilecek kuvvete sahip bulunduğunu

³⁸⁸ Eş’arî, *Kitâbu’l-Lüma’*, 105.

³⁸⁹ Eş’arî, *Kitâbu’l-Lüma’*, 108-109.

³⁹⁰ Eş’arî, *Kitâbu’l-Lüma’*, 107.

³⁹¹ Bakara, 2/286.

bildirmektedir. Böylece Mu'tezile âlimleri, kudretin fiilden önce var olduğu şeklindeki iddialarını bu âyetle de delillendirmeye çalışmışlardır.³⁹²

Hülâsa Mu'tezile âlimlerinin, kudretin fiilden önce olduğu görüşünü benimsemele-
rinin temelinde insanın fiillerinde özgür olduğuna yönelik vurgu yapmak istemeleriyle alakalıdır. Bu noktada Mu'tezile'nin akli olarak sunduğu delillerin kabul edilebilir oldu-
ğunu görebiliyoruz. Çünkü insanın neyi yapıp neyi yapamayacağını bilmesi, kendi potan-
siyel ve imkânlarını bilmesiyle doğrudan alakalıdır. Böyle bir durumda zamansal olarak
bir önceliğin bulunması zorunluluk arz eder. Öte yandan insan, geleceğini kurmaya çalı-
şan, geleceğe yönelik planlar yapan ve bu şekilde yaşamaya tutunan bir yapıya sahiptir.
İnsanın bu kurguyu yapabilmesi için içinde bulunduğu imkân alanlarını bilmesi elzemdir.
Dolayısıyla Mu'tezile'nin kudreti fiilden önce ele alması isabetli bir yaklaşım olarak gö-
rülmemektedir.

Bütün mezheplerin yaptığı gibi Mu'tezile de konuyu temellendirirken nakli deliller
öne sürmüştür. Ancak âyetlerden yapmış olduğu temellendirmelerin bir çıkarımın sonucu
olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü onların da ortaya koyduğu şekliyle âyetler, doğrudan
kudretin fiilden önce olduğuna yönelik bir anlam taşımamaktadır. Mu'tezile'nin kendi
düşüncesini Kur'an-ı Kerim'den desteklemesi önemli bir nokta olsa da âyetlerin anlatmak
istediği ile Mu'tezile'nin dayanak gösterdiği noktaların farklılık arz ettiğini belirtmemiz
gerekir.

Mu'tezile, kudretin fiilden önce olduğuna yönelik akli ve nakli temellendirmeler-
den sonra kudretin fiille beraber olduğunu söyleyen Eş'arî ekolünün düşüncelerine eleş-
tiriler yöneltir. Bu anlamda onlara Mücebbire ismini vererek, onların 'kudret fiil ile bir-
liktedir' görüşünün, 'insanın fiili yapması için yaratması gerekir' düşüncesine dayandı-
ğını belirtir. Kâdî Abdulcebbâr, Eş'arîler'in gerçek anlamda Allah'ı muhdis olarak ispat
ettiklerini ve onun kudretinin makdurdan önce olduğunu, makdurla beraber olmadığını
kabul ettiklerini söyler. Allah'ın kudretinin makdurdan önce olduğunu belirten
Eş'arîler'in insan için bu durumu kabul etmemesinin kendi içerisinde bir çelişki yarattı-
ğını belirten Kâdî, onların görüşlerinin yanlışlığını yine kendilerinin ortaya koyduklarını
vurgular.³⁹³

³⁹² Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 111-112.

³⁹³ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 397.

Mu'tezile, şâyet Eş'arîler'in söyledikleri gibi kudret fiille beraber olursa, kâfirin imanla mükellef olmasının söz konusu olamayacağını belirtir. Çünkü kudret fiille birlikte olduğu anda o şey vaki olur. Bu durumda kâfir imânâ güç yetirseydi iman vaki olurdu. Kâfirden imanın vaki olmamasını ona kâdir olmadığının delili olarak ele alan Mu'tezile, bu durumun teklif-i mâlâ yutâk olduğunu belirtir. Teklif-i mâlâ yutâk'ın ise Allah'ın yapmayacağı bir şey olduğunun altını çizerler.³⁹⁴

Eş'arîler, 'delil ile medlulün birlikte olmasının gerekliliği' düşüncesinden hareketle kudretin de makduruna paralel olması gerektiğini benimserler. Böylece onlar, fâilin kâdir olma delaletini, kudretin onda o anda bulunmasıyla alakalı olduğunu söylerler. Ancak Mu'tezile bu temellendirmeyi sıhhsiz bularak reddeder. Nitekim onlar, mucizenin nübüvete delil olmasından yola çıkarak, medlulün delilden önce gelmesi gerektiğini söylerler. Böyle olmaması durumunda iddiasına sadık olmayan kişiden de mucizenin zuhur etmesinin söz konusu olabileceğini belirtirler. Ancak mucizenin delil olması için nübüvetin iddiasının arkasından gelmesi gerektiğini ifade ederek fiil'in de, fâilin kâdir olduğuna delalet ettiğini vurgularlar. Bu durumda medlul onun önüne geçmiş ve delalet onu takip etmiş olur.³⁹⁵

Kâdî, Eş'arîler'in, kudretin fiilden önce bulunduğunu düşünmek insanı Allah'a muhtaç olmaktan çıkarır söylemlerinin gerçeği yansıtmadığını belirtir. Tutmak için elin ve yürümek için ayağın önceden mevcut olmasını gerekli gördüğünüz takdirde bu iki alete sahip olmak nasıl ki insanı Allah'tan müstağni yapmıyorsa kudrete sahip olmak da insanı Allah'tan müstağni yapmaz.³⁹⁶ Mu'tezile'nin bu noktada Eş'arîleri eleştirdikleri nokta Allah-insan ilişkisini sadece kudrete endekslemeleridir. Onlara göre Eş'arîler'in istiğna konusunda sadece kudret'e vurgu yapmaları Allah-insan ilişkisini minimize eden bir boyuta indirgemıştır. Ancak Allah'ın insanla ilişkisini sadece bir boyuta indirgemek kanaatimizce uygun değildir. Çünkü insanın Allah ile olan ilişkisi fiziksel, duygusal, bilişsel vb. birçok yön üzerinde kuruludur. Bundan dolayı insanın bağımsız bir kudrete sahip olmasının, onu Allah'tan müstağni yapması anlamına gelmeyeceğini söyleyebiliriz.

Kudretin fiille beraber olduğunu savunan düşünce ekolleri, 'kudretin varlığı fiilin varlığını gerektirir' düşüncesinden hareketle Mu'tezile'yi eleştirirler. Onlara göre eğer

³⁹⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 397.

³⁹⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 427-428.

³⁹⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 427.

kudret, fiili meydana getirilmeden, fiilden önce tek başına var olabiliyorsa onun bir anda olmasını kabul etmek ile birçok anda olmasını kabul etmek arasında fark olmaz. Bu durum daha fiil işlenmeden, bir kişinin mükellef tutulması veya onun saygınlığının olması anlamına gelir. Böylece insan, kendisinde bulunan kudretle bir şey yapmamasına rağmen övgüye, yergiye, sevap ve cezaya müstahak olmadan, Allah onu mahşerde lehine ve aleyhine bir şey olmadan diriltmiş olacaktır.³⁹⁷ Ancak bunlar fiilin varlığı halinde gerçeklik kazanan değerlerdir. Mu'tezile âlimleri bu iddialara karşılık kefarete konusunu öne sürerek cevap vermiştir. Bu anlamda onlar, “Kim oruca güç yetirmezse altmış fakiri doyursun” (Mücadele 56/4) âyetini ele alırlar. Âyeti delil gösteren Mu'tezile, Eş'arîler'in düşüncesine göre oruç tutmayan herkes, buna güç yetirememiş olacağından dolayı ona fakiri doyurma izninin verilmesi gerekir.³⁹⁸ Ancak bunun böyle olmadığını açık olduğunu söyleyen Mu'tezile âlimleri, bir insanın oruç tutmasının ona daha önce kâdir olduğunun göstergesi olarak ele alırlar.

Sonuç olarak baktığımızda mezheplerin birbirlerine yönelik eleştirilerde özellikle kendi argümanları üzerinden hareket ettikleri görülmektedir. Dolayısıyla yapılan eleştiriler bir gerçeği ortaya çıkarmaktan çok karşı tarafın düşüncesini çürütmek amacıyla ortaya konulduğu görülmektedir.

1.2. Kudretin Fiille Birlikteliğini Savunan Görüş

Kudret-fiil tartışmalarının yaşanmış olduğu ilk dönemden itibaren kudretin fiille beraber olduğunu savunan âlimlerin olduğunu görüyoruz. Bunlardan biri Muhammed en-Neccar'dır. Neccar'a göre kudretin fiilden önce olması caiz değildir. O, Allah'ın fiil ile birlikte yaratmış olduğu yardımın kudret olduğunu belirtir.³⁹⁹ Ancak mezhepler ortaya çıktığı zaman kudretin fiille beraber olduğunu savunanların Eş'arî âlimleri olduğunu görüyoruz.⁴⁰⁰ Bu bakımdan bizler de kudretin fiille birlikteliğini Eş'arîlik ekolü üzerinden ele almaya çalışacağız. Eş'arî'nin bu noktada en büyük avantajı Mu'tezile'nin temel paradigmasını ve mümessillerinin farklı görüşlerini bilmesidir. Böylece o, onların mirasını kullanarak hem onları eleştirmiş ve kendi teolojik düşüncesini oluşturmayı başarabilmiştir.

³⁹⁷ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 423

³⁹⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*, 96.

³⁹⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 283; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 208.

⁴⁰⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 108.

Eş'arîlere göre kudretin fiille birlikte olması gerektiğinin delili, onun ilintili yani bağımlı bir sıfat olmasıdır. Kudretin bağımlı olması, onun müteallikinin olmasını zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle birbirini takip eden iki halde, kudret öncelenir ve makdurun ondan sonra olduğu kabul edilirse, kudret herhangi bir şeye taalluk etmeyecek ve makdurun meydana gelmesi söz konusu olmayacaktır.⁴⁰¹ Eş'arî âlimleri, düşüncelerini temellendirmek için ilim malum ilişkisini öne sürerler. Onlara göre nasıl ki ilmin yaratılmasının malumdan önce olması söz konusu değilse, kudretin de makdurdan önce olması söz konusu değildir.⁴⁰² Öte yandan onlar, kudretin fiilden önce olması durumunda, onun fiilin meydana geldiği vakte kadar baki olması gerektiğini ifade ederler. Baki olduğu takdirde ise ya kendi başına olmalıdır ya da bir illet ile olmalıdır. Kendi başına olması halinde sadece yaratılmış olmakla kalır ki bu da muhal bir durum ortaya çıkarır. Bir illet ile sürekli olduğu takdirde, illetin onunla olması gerekir ki böyle bir durumda ise kudretin cevher ya da cisim olması gerekir. Ancak Eş'arîler kudretin araz olduğunu ve araz olması hasebiyle devamlı olmadığından hareketle böyle bir durumun gerçekleşmesinin söz konusu olamayacağını altını çizerekler.⁴⁰³ Onlara göre şâyet fiil, kudretin ikinci zamanında meydana gelirse kudret devam etme özelliğine sahip olmadığından yok olacaktır. Böylece fiil, kudretsiz bir şekilde meydana gelecek ve kudretsiz bir fâil oluşacaktır.⁴⁰⁴

Eş'arîler, bir kişinin fiilinin ortaya çıkmasından önce bir veya iki vakitte ona kâdir olduğu iddia edilirse, onun ortaya çıkaracağı fiile bir veya iki sene önce de kâdir olduğunun söylenmesi gerektiğini belirtirler. Çünkü bu zamanlarda fiil madum olduğundan, kâdir olanın madum olana güç yetirebilmesinin söz konusu olacağını beyan ederler. Madumun fiilden önce ve fiilden sonra değişmesinin söz konusu olmayacağından hareketle de onlar, fiilin var olmasından sonra da insanın maduma güç yetirilebileceğini söylerler.⁴⁰⁵ Mesela onlara göre kudretin fiilden önce olduğunu kabul etmek, Allah'ın ateşi soğuk bir şeye dönüştürdüğü halde var olmayan bir ateşin ısıyla yakmasının meydana gelmesi, yine Allah'ın kamışa çevirdiği bir kılıcın ucuyla ya da var olmayan kesici bir aletle bir nesneyi kesmenin mümkün olması anlamına geleceğini belirtirler. Ancak onlar bu du-

⁴⁰¹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 219-220.

⁴⁰² Bâkılânî, *el-İnsâf*, 44.

⁴⁰³ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 325;

⁴⁰⁴ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 45.

⁴⁰⁵ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 326.

rumların gerçekte imkânsız olan hususlar olduğunu vurgulayarak, kudretin fiile etki edebilmesi için onun fiilden önce bulunmaması ve fiilin meydana geldiği anda onunla birlikte bulunması gerektiğini savunurlar.⁴⁰⁶

Eş'arî âlimleri, fiilin meydana gelmesi için kudrete ihtiyaç duyduğunu, fiil meydana gelince de kudrete olan ihtiyacın ortadan kalktığını söylerler. Onlara göre bu durum, var olan bir şeyin kendisi için zorunlu bir illete bağlı olması ile alakalıdır. Dolayısıyla fiil, ortaya çıkışı esnasında illet olan kudretle aynı anda bulunur ve fiil meydana gelirken eş-zamanlı olarak bir illetin takdirine ihtiyaç duyar.⁴⁰⁷ Dolayısıyla sebep, bir şeye müsebbip olduğu zaman ondan önce olmak zorunda olduğu anlamına gelmeyeceği gibi kudretin de makduru meydana getirmesi için ondan önce olmasını gerektirmez.⁴⁰⁸ Zira namaz kılan biri, doğrudan ondaki kudretin ne zaman meydana geldiğini bilemez. Ancak bunu (kudret'in oluşum anını), onun namaza olan kudretinin kılmakta olduğu namaz sayesinde fiilin ortaya çıkmasıyla anlaşılabilir. Bu açıklamalarıyla Eş'arîler'in, fiilin meydana gelmesi için öncelik sonralık ilişkisinden çok birliktelik ilişkisinin zorunlu olması gerektiği üzerinde vurgu yaptıklarını görüyoruz. Zaten onlara göre kudret ve fiil, bir vakitte beraber var oldukları için birinin diğerine göre öncelik veya sonralık teşkil etmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla elin hareketi mührün hareketiyle beraber, irade, murad ile beraber, acıyı hissetmek, acının olmasıyla bilinmektedir.⁴⁰⁹

Eş'arî âlimleri, insanın muhtaç bir varlık olduğunu, bundan dolayı fiili meydana getirecek kudret, insanda fiilden önce var olursa insanın fiili için herhangi bir varlığın yardımına ihtiyaç hissetmeyeceğini belirtirler.⁴¹⁰ Bu takdirde insanın rabbinden müstağni olacağını, ona muhtaç olmayacağını, böylece insanın rabbinden yardım dilemesi ve ona dua etmesinin bir anlamı kalmayacağını vurgular. Dolayısıyla onlar, insanda kudretin fiilden önce bulunmamasından dolayı Rabbine ihtiyaç duyduğunu ve ona dua ettiğini söylerler. Çünkü onlara göre insan, fiilden önce onu yapmaya muktedir olmadığını bilmektedir. Muktedir olması için de kudrete ihtiyaç duyar ve kudret fiil esnasında Allah tarafından verilirse o kişi fâil olur. Bu anlamıyla kudret, insan ile rabbi arasında sürekli bir

⁴⁰⁶ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 93-94; Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 324-325.

⁴⁰⁷ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 220-221.

⁴⁰⁸ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 327.

⁴⁰⁹ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 112.

⁴¹⁰ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 325

ilişki sağlama aracı da olmaktadır.⁴¹¹ Bu noktada Eş'arîler'in Allah ile insan arasındaki dinamik ilişkiyi kudrete bağladıkları görülmektedir. Ancak özellikle insanın ihtiyaç duyduğu kudret için Rabbine dua etmesi gerektiği hususu her ne kadar insanın bazı halleri için geçerli olsa da bu durum, onun bütün fiilleri için genelleştirildiğinde realitede karşılığı yoktur. Örneğin insanın elini hareket ettirmesi için Allah'a dua etmesi gibi bir durum söz konusu değildir.

Eş'arî geleneği kudretin fiille birlikte olduğuna yönelik akli delilleri sıraladıktan sonra nakli delillere de başvurur. "Rabbim, bana ve zürriyetime namazı ikame etme kudreti ver" (İbrahim 14/40) âyetini temele alan Eş'arî âlimleri, bu âyetten yola çıkarak, Allah'ın açık bir şekilde insanın kudretinin fiille beraber olduğuna yönelik delil sunduğunu belirtmişlerdir. Onlar, eğer kudret fiilden önce olsaydı Allah'tan kudret istenildiğinde onu zaten verdiğini, bundan dolayı kudret bulunmasına rağmen onun tekrar istenmesinin, anlamsız olacağını söyleyerek, âyetleri düşüncelerine referans olarak göstermektedirler. "Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz" (Fatiha, 1/5) âyetini de bu perspektifte yorumlayan Eş'arîler, kudretin fiilden önce olması durumunda yardım dilemenin bir anlamı olmayacağını savunurlar.⁴¹² Eş'arîler'in bu âyette yardımı sadece kudret bazında ele almaları, âyetleri yorumlamada odak noktanın kudret olmasıyla alakalıdır. Aslında söz konusu yardım, manevi olabileceği gibi imkânlar anlamında da olabilir. Bu durumda Allah'tan istenen şey, kudretin bizzat kendisinden ziyade o kudreti meydana getirecek olan manevi motivasyon olarak yorumlanabilir.

Onların delil olarak ortaya koydukları âyetlerden biri Kur'an'da salih kul olarak bildirilen şahsın Hz. Musa'ya hitaben söylediği; "Doğrusu sen benimle sabredemezsin" (Kehf 18/67) hitabıdır. Eş'arî âlimleri, bu hitapta Hz. Musa'nın sabretmemesinin aynı zamanda sabra güç yetirememesi anlamına geldiğini belirtirler. Bu bakımdan onlar, kudret bulunmadığı takdirde fiilin de meydana gelmeyeceğini, onun varlığı halinde ise doğal olarak fiilin meydana geleceğini söyleyerek kudretin fiille beraber olduğunu vurgularlar. Aynı şekilde "Onların zikrime karşı gözlerine perde vardır ve işitmeye de güç yetiremiyorlardı" (Kehf 18/101) mealindeki âyeti de kudretin fiil ile birlikte olduğuna dair nakli

⁴¹¹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 195; Ferhat, *Mü'cemü'l-Bâkullânî fi Kutûbihi's-Selâse*, 36-37.

⁴¹² Bâkullânî, *el-İnsâf*, 44-45.

deliller arasında sayarlar.⁴¹³ Onlara göre bu âyette onların daveti kabul etme ve fark etmeye kudretlerinin olmaması, kudretin fiilden önce bulunmasını imkânsız kılmaktadır. Eş'arî, "Ey rabbimiz sen onların mallarını silip süpür ve kalplerine darlık ver, çünkü onlar elem dolu azabı görünceye kadar iman etmezler" (Yunus 10/88) âyetini de kudretin fiille beraber olduğuna yönelik bir delil olarak sunar. Âyeti yorumlayan Eş'arî, onların kendilerini imânâ sevk eden azabı gördükleri anda iman etmeye çalıştıklarını ancak buna muktedir olmadıklarını vurgular ve Kur'an'ı Kerim'de konuya delil olabilecek pek çok âyet bulunduğunu ifade eder.⁴¹⁴ Eş'arîler'in âyetleri yorumlamalarından ortaya çıkan en önemli nokta eylemlerin sonuçlarından hareket etmeleridir. Yani onlar bir fiilin yapılamamasını kudretin olmamasına bağlarlar. Çünkü onlara göre kudret olduğu takdirde zaten fiilin kendisi zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.

Konuyla alakalı görüşlerini temellendirmek için Eş'arî'nin Hz. Yusuf'un kıssasından da örnekler verdiklerini görüyoruz. O, "Fakat şeytan hapisane arkadaşının Yusuf'tan bahsetmeyi unutturdu da bu yüzden o birkaç yıl daha zindan da kaldı" (Yusuf, 12/42) anlamındaki âyetin kudretin fiille birlikte olduğuna dair delil olarak sunar. Şeytanın hapisaneden kurtulan kişiye kralın yanında Hz. Yusuf'tan bahsettirmeyi unutturduğu, bu sebeple de o hapisten çıkmadan önce söz verdiği halde efendisine Yusuf'un durumunu anlatmaya güç yetiremediğini belirtir.⁴¹⁵ Benzer şekilde, Allah'ın Hz. peygambere "Hiçbir şey hakkında sakın yarın bunu yapacağım deme; ancak Allah dilerse yapacağım de" (Kehf, 18/23-24) şeklindeki hitabının da kudret'in fiille birlikte olduğuna delalet ettiğini söyler. Eş'arî'ye göre burada Allah, peygamberine istisna ifadesi 'inşaallah' kullanmaksızın kendi adına bir şey yapmayı planlamamasını emretmekte ve ona bir şeyi yapmadan önce 'şöyle olacak' demesinin uygun olmadığını, çünkü o işin ancak Allah'ın dilemesi halinde gerçekleşebileceğini bildirmektedir.⁴¹⁶ Bu âyetten yola çıkan Eş'arî ve ekolün diğer âlimleri, Allah'ın dilemesi olmadıkça insanın kudret sahibi olamayacağını, "Artık onu ne aşmaya ne de delmeye güçleri yetmedi" (Kehf, 18/97) âyetiyle de destekleyerek belirtirler. Hatta bu âyete yapılan tefsirleri örnek sunan Eş'arî âlimleri, onların her gün o sedde bir delik açacaklarını umut ettiklerini, fakat takdir edilen vakit geldiğinde 'inşaallah' de-

⁴¹³ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 99; Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 332-333.

⁴¹⁴ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 110-111.

⁴¹⁵ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 110.

⁴¹⁶ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 110.

medikleri için bunu başaramadıklarını ifade ederler. Takdir edilen vakit geldiğinde ‘inşaallah’ dedikten sonra orada bir delik açmayı başardıklarını söylerler. Bu da onlar için takdir edilen kudretin fiilden önce değil ancak Allah’ın dilemesi sayesinde fiille beraber ve fiil için var olduğunu gösteren bir delil olarak telakki etmektedirler.⁴¹⁷ Özellikle bu âyette Eş’arî âlimlerinin ‘inşaallah’ kavramını doğrudan kudrete atfettiklerini görüyoruz. Ancak âyetlerde onların neyden dolayı sedde delik açmadıklarının maddi nedeni hakkında herhangi bir bilgi verilmediğini de belirtmeliyiz.

Eş’arî, Mu’tezile’nin kudret fiilden öncedir düşüncesini temellendirmek için kullandığı âyetleri de farklı bir şekilde yorumlayarak kendi düşüncesi için argüman olarak kullanmaktadır. Bunlardan bir tanesi Hz. Şuayb’ın kızının babasına Hz. Musa için; ‘o güçlü ve güvenilir bir adamdır demesidir. Kızı’nın bu sözlerine karşılık Hz. Şuayp kızına bunu nasıl anladığını sorar. Kızı da; Hz. Musa’yı taşı yerinden söktükten ve su çekmesinden sonra onun güç, kuvvet sahibi olduğunu bildirmişti. Eş’arî kızın, Hz. Musa’nın güçlü olduğunu, onun gücünü yansıtan fiilleri işlediğini gördükten sonra anlayabildiyse, onun fiilden önce güç yetirdiğini bilmesinin söz konusu olmayacağını bildirir. Böylece Eş’arî, Hz. Musa’nın fiile olan kudreti’nin fiili işlediği anda meydana geldiğine dair delilin kesinlik kazandığını ifade eder.⁴¹⁸

Kelâm âlimlerinin özellikle aynı âyetleri kendi düşünceleri açısından delil olarak sunmalarının sebebi âyetlere yönelik yaptıkları te’vil ile ilgilidir. Bundan dolayı onlar aynı âyetleri bile zıt düşünceler için yorumlayarak delil olarak kullanabilmişlerdir. Ancak Kur’an’ın hedeflediği ve amaçladığı anlamlar doğrultusunda âyetlerin ele alınmasının daha doğru bir yöntem olabileceği kanaatindeyiz. Öte yandan özellikle şeri’ bir yorum ifade etmeyen her durum için Kur’an’ın delil olarak kullanılması beraberinde farklı problemleri de getireceği gâyet açıktır.

Eş’arî âlimleri, kudretin fiille birlikte olduğuna yönelik temellendirmelerini yaptıktan sonra Mu’tezile ekolünün Kur’an-ı Kerim’den yola çıkarak, kudretin fiilden önce olduğuna yönelik delil olarak sundukları âyetlerin yorumlarını eleştirmişlerdir. Onlar Mu’tezile’nin, “Ona gücü yetenler de bir yoksulu doyuracak kadar fidye verirler” (Bakara 2/184) âyetinde; ‘ona (hu)’ zamiriyle daha önce zikredilen şeyin oruç lafzından başka bir

⁴¹⁷ Eş’arî, *Kitâbu’l-Lüma’*, 109.

⁴¹⁸ Eş’arî, *Kitâbu’l-Lüma’*, 111-112.

şeyin kastedilmesinin dilbilgisi açısından mümkün olmadığı' söylemini kabul etmezler. Çünkü Eş'arîler, dilcilerin görüşlerinin sahabe ve tabiin yorumları aleyhinde bir delil niteliği taşımayacağını belirterek, sahabeden bazılarının bu âyeti, 'oruçla mükellef oldukları halde ona güç yetiremeyenler fidye verirler' şeklinde tevil ettiklerini vurgularlar.⁴¹⁹ Bu anlamıyla âyet; başkasını doyurabilen ancak oruç tutmaya güç yetiremeyen kişinin orucu tutmadığı zamanlardaki fidyeyi kastetmektedir. Zaten Eş'arî âlimleri, âyetin buradaki amacının mükellefiyet ve sorumluluk yüklemek olduğunu, âyetin kudret ve takatten bahsetmek için sunulmadığını söylerler.⁴²⁰ Ayrıca, bazı dil bilginlerinin 'hu' zamirinin öncesine raci olmamasını da mümkün gördüklerini beyan ederler.⁴²¹ Hatta Mu'tezile'nin bu âyette savunduğu dil bilgisi kuralını başka âyetler için kullanmadığını belirten Eş'arîler, Mu'tezile'nin çelişki içerisinde olduklarını ispatlamaya çalışırlar. Buna binaen, "Onların her ikisi de Rableri Allah'a eğer bize iyi ve sağlıklı bir çocuk verirse, elbette şükür edenlerden olacağız, diye dua ettiler" (Araf 7/190) âyetinde Allah'ın Hz. Âdem ile Hz. Havva'dan bahsettiğini belirtirler. Eş'arî âlimleri, "Fakat Allah onlara iyi ve sağlıklı bir çocuğu verince" (Araf, 7/190) âyetinde yine Âdem ile Havva'nın durumlarından söz ettiğinin açık olmasına rağmen Mu'tezile'nin, âyette geçen (huma) o ikisi zamiri ile daha önce isimleri anılan Hz. Âdem ile Havva'nın kastedilmediğini, bu zamirin onların çocukları arasında yer alan iki müşrik'e raci olduğunu ileri sürdüğünü vurgularlar. Böylece onlar Bakara 184. âyetinde geçen 'ona (hu) zamiriyle daha önce zikredilen oruç lafzından başka bir şeyin kastedilmesinin dil bilgisi açısından mümkün değildir' şeklindeki görüşlerini nakz etmiş olduklarını beyan ederler. Bu temellendirmede en dikkat çekici durum âlimlerin düşüncelerini desteklemek için birçok farklı yöntemi kullanmış olmalarıdır. Onlar âyetleri, düşüncelerini hangi yönde desteklerse o şekilde yorumlamışlardır. Yani Mu'tezile'nin bir âyette dilbilgisi açısından yaklaşım sergileyip diğer âyette bu kuralı görmemesi ve te'vile başvurması bunun göstergesidir. Bu anlamda kelâmcılarımız klasik kelâm metodu olan cedel/diyalektiğin başarılı bir örneğini sergilemişlerdir diyebiliriz. Ancak bu konuda Eş'arîler, her ne kadar Mu'tezile'nin nakli delillerine yönelik eleştiriler yöneltse de insan fiilleri konusunun onların adalet ilkeleri ile ilişkili bir konu olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda Mu'tezile, adalet prensipleri ile ilgili konuları aklın etkinlik alanı içerisinde değerlendirir. Dolayısıyla onlara göre bu noktada asl olan akli delillerdir.

⁴¹⁹ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 103-105.

⁴²⁰ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 329.

⁴²¹ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 103-104.

Böylece onlar âyetleri, düşüncelerini ortaya koydukları akli delilleri desteklemek için ortaya koymuşlardır.

Eş'arî ekolü, “Yolculuğa gücü yetenlerin hacca yapması Allah’ın insanlar üzerinde bir haktır” (Âl-i İmrân 3/97) âyetinde geçen kudretin, Mu'tezile'nin kastettiği gibi bedeni kudret olmadığı görüşünü benimser. Âyette geçen kudretin maddi anlamda (istitâat) hacca güç yetirebilmeyi, yani erzak ve vasıtaya sahip olmayı ifade ettiğini çünkü bununla alakalı olarak Hz. Peygamber'e bu kudret hakkında sorulduğu, onun da kudret yol ve azıktır diye cevap verdiğini söyler. Böylelikle kudret'in fiille birlikte bulunduğu dair kıyasa dayalı delilin, âyetle ilgili yorumlarını desteklediği gibi Mu'tezile'nin te'vilini de geçersiz kıldığını savunur.⁴²² Öyle ki Eş'arî'den sonraki Eş'arî âlimleri, fiilden önce bir kudretin bulunduğunu ve bu kudretin maddi imkânlar anlamında olduğunu kabul etmişlerdir.⁴²³ Bu bakımdan, “Eğer gücümüz yetseydi elbette sizinle beraber çıkardık diye Allah'a yemin edeceklerdir” (Tevbe, 9/42).âyetinde onlar; ‘eğer gücümüz yetseydi’ ifadesiyle sefer için gerekli maddi imkânları kast etmişler ve Hz. Peygamber'e ne paralarının ne de kendisiyle birlikte yolculuğa çıkabilecekleri bineklerinin bulunmadığına dair yemin etmişlerdir. Allah da bu âyette onların yeterli maddi imkâna sahip oldukları halde yalan yere yemin ettiklerini bildirmektedir. Cihada çıkmak istemeyen ve bunun için kudretlerinin olmadığına yemin edenleri zem etmesi, kudretin imkân ve mal olduğu ve bedenle ilgili kudret olmadığını ortaya koymaktadır.⁴²⁴ Dolayısıyla burada anılan kimselerle Hz. Peygamber arasında geçen tartışma, kudretin fiille birlikte mi yoksa onun öncesinde mi bulunduğu hakkında değil, bilakis sefer için gerekli malzeme ve binek konusundadır. Tefsir, hâdis ve tarih bilginlerinin de âyetin sebebi-i nüzulü hakkında aynı görüşü paylaştıklarını belirten Eş'arî, fiil için gerekli mali imkânların, fiilden önce bulunmasını değil yalnızca bedeni kudretin fiilden önce var olduğu fikrini reddettiğini belirtir.⁴²⁵ Eş'arî âlimlerinin âyetleri siyak-sibak çerçevesinde ele alıp değerlendirdikleri görülmektedir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin öne sürdüğü âyetlerin kudret ve takatten bahsetmek için indirilmediğini belirtmeleri isabetli bir eleştiri olarak görülmektedir. Ancak her ne kadar Eş'arîler bu noktada Mu'tezile'yi eleştirseler de kendilerinin de başka âyetler için aynı yöntemi kullandıklarını belirtmemiz gerekir.

⁴²² Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 105.

⁴²³ Nekri, *Dustûru'l-Ulema' ev-Câmii'l-Ulûm ü İstilah-Âti'l-Funûn*, 1:73.

⁴²⁴ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 329-330.

⁴²⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 108; Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 105-106.

Mu'tezile'nin konu ile alakalı olarak sunmuş olduğu, "Gücünüz yettiği kadar Allah'tan sakının" (Teğabun, 64/16) âyetini gücünüz yettiği müddetçe Allah'tan sakının şeklinde te'vil eden Eş'arî, insanların güçleri yettiği takdirde Allah'tan sakınmakla mükellef olduklarını ifade eder. Yine aynı âyete 'gücünüz yettiği hususlarda Allah'tan sakının' şeklinde farklı bir anlamın kastedilmiş olmasını da ihtimal dâhilinde görür.⁴²⁶ Yine Mu'tezile'nin delil olarak sunduğu "Kimin de buna gücü yetmezse altmış fakiri doyurmalıdır" (Mücadele, 58/4) âyetinin herhangi bir âcizlik veya afetten dolayı oruç tutamayanlar altmış fakiri doyursun anlamına geldiğini belirtir.⁴²⁷ Aynı şekilde Eş'arîler, "Allah kimseyi gücünün yettiğinden başkasıyla mükellef kılmaz" (Bakara, 2/286), "Allah kimseyi, ona verdiğinden fazlası ile mükellef (sorumlu) tutmaz" (Talak, 65/7) âyetlerinin; 'Allah, bir kişinin imkânı olmadan onu eşinin nafakasından ve elinde olmadan bir şeyin yapılmasından sorumlu tutmaz' anlamına geldiğini, âyetlerde kudretin fiilden önce olduğuyla alakalı herhangi bir ibarenin olmadığını vurgularlar.⁴²⁸

Eş'arîler, Mu'tezile'nin kudretin önceliği düşüncesini temellendirmek için kullandığı, "Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle sorumlu tutar" (Bakara, 2/186) âyetini de 'Allah, nefislerden kaynaklanan ve onları kötülüğe çağırın vesveseleri gidermek gibi kendilerine ağır gelecek şeylerle insanları mükellef kılmaz' şeklinde tevil ederler. Zira onlara göre Allah, bu tür şeyleri mazur görmüş ve kendilerine ağır geleceğinden, işlemedikleri müddetçe nefislerinin onları davet ettiği günahlardan dolayı onları sorumlu tutmamıştır. Bu şekliyle âyetin; 'Allah onlara ancak muktedir olduğu şeyler konusunda bir sorumluluk yükler' anlamına geldiğini ifade ederler.⁴²⁹

Eş'arî, Mu'tezile'nin kendi düşüncesini desteklediği başka bir âyetin, ifritin sözlerinin nakledildiği; "Şüphesiz ben, buna güç yetirebilecek güvenilir biriyim"(Neml, 27/39) âyeti olduğunu ve bu âyette ifritin: 'şüphesiz ben buna güç yetirebilecek güvenilir biriyim' şeklindeki sözüyle eğer ona güç yetirebilir, onu üstlenir ve dilersem' demek istemiş olmasının uzak bir ihtimal olmadığını belirtmiştir. Ya da aynı ifadeyle 'Allah dilerse veya Allah beni buna muktedir kılsa buna güç yetirebilirim' anlamını kastetmiş olabileceğini ifade eder. Çünkü Hz. Süleyman, ifritin bu sözü söylerken yukarıda belirtilen hususlardan herhangi birini kalbinden geçirdiğini bilmeseydi, mutlaka onu yalanlayacağını ve onun

⁴²⁶ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 106.

⁴²⁷ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 331; Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 107.

⁴²⁸ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 328-329.

⁴²⁹ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 106-107; Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 328-329.

sözüne karşı çıkacağını belirtir.⁴³⁰ Eş'arîler, âyetin bu şekilde yorumlanmaması halinde ifritin iddiasında yalancı olup iftira etmiş olacağını ve olmayan bir kudretle rabbinden müstağni olacağını söylerler. Bu bakımdan ifritin iddiasında, Mu'tezile için hiçbir argümanın olmadığını belirtirler.⁴³¹

Eş'arî geleneği eğer fiil, daha önceki bir kudretle mümkün olursa, onun oluşumu ma'dum kudretle, hatta acz halinde bile caiz olur diyerek Mu'tezile'nin görüşünü eleştirir. Şâyet bununla, fiilin mevcut olmayan bir kudretle oluşmasının mümkün olduğunu kastediyorlarsa bu zorunlu olmayan bir durumdur. Eğer bununla önce mevcut iken sonra yok olan bir kudretle mümkün olduğunu kastediyorlarsa, bu Mu'tezile'nin kabul edip gerekli gördüğü şeylerden olup böylesi bir ilzam için herhangi bir engel olmadığını belirtir.⁴³²

Mu'tezile, Eş'arî'lerin kudret sahibi kişi fiili ancak fiil meydana geldiği zaman kâdir olur düşüncesine istinaden bu kişiden ortaya çıkan fiilin zorunlu olduğu, kişinin o fiilin zıddını yapamadığını veya onu terk edemediğini söyleyerek onları eleştirir. Ancak Eş'arîler burada bir şeyi yapma zorunluluğu olmadığını vurgularlar. Çünkü onlara göre bir şeye zorunlu olmak, bir şeyi istese de çekinse de onu yapmak zorunda olmaktır. Bu bakımdan fâilin bir şeye, yapma esnasında ona zorunlu olması ve onu terk edememesi durumunda kâdirlikten de söz edilemeyeceğini belirtirler.⁴³³

Sonuç olarak âlimlerimiz, kudretin fiille zamansal ilişkisindeki tartışmalara âyetler üzerinden bir reddiye oluşturmayı başarabilmiş olsalar da eleştirilerin manevi imkân ve arızalar üzerinden yürütüldüğü görülmektedir. Ancak kudret-fiil ilişkisinin daha çok fiziksel bir konu olması hasebiyle temellendirmelerin bu yönde yapılması kanaatimizce daha isabetli bir yöntem olabilirdi. Zaten günümüzde de önemle üzerinde durulması gereken problemlerden biri de bilimsellik arz eden konularda bilimin göz ardı edilmesidir. Bilimden haberi olmayan âlimlerin problemlerin çözümünün ilk etapta kutsal metin merkezli yapmaları temellendirmelerden yoksun kalmaktadır. Bu durum daha sonra din-bilim çatışmasına sebebiyet vermektedir. Dolayısıyla fiziksel bir temellendirmeyi gerektiren

⁴³⁰ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 109.

⁴³¹ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 330.

⁴³² Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 422-423.

⁴³³ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 331-332.

konularda bu husus göz ardı edildiği takdirde sağlıklı bir sonuca ulaşmanın mümkün olmayacağı da gâyet açıktır.⁴³⁴

1.3. Kudretin Fiilden Önce ve Sonra Bulunduğunu Savunan Görüş

Kudretin fiille zamansal ilişkisi bağlamında, Eş'arî ve Mu'tezile'den farklı olarak, kendine has bir düşünceyle kudretin hem fiilden önce hem de fiille birlikte olduğunu söyleyen Mâtürîdîlik geleneğidir. Mâtürîdîler, bu düşüncelerini temellendirmek için ilk etapta kudreti ikiye ayırırlar. Bunlardan birinci kudret; sebeplerin müsait ve vasıtaların sağlıklı olması anlamında olup fiilden önce bulunur. Ancak Mâtürîdî âlimleri, her ne kadar bu kudretin fiilden önce bulunduğunu, fiillerin oluşmasının bu kudrete bağlı olduğunu belirtse de bu kudret, münhasıran fiiller için hazırlanmış değildir.⁴³⁵ İkinci kudret ise sadece fiillerin meydana gelmesi için fiille birlikte ve araz olan kudrettir. Bu görüşleriyle Mâtürîdî geleneği, birinci kudretin fiilden önce olduğuna yönelik Mu'tezile ile aralarında herhangi bir ihtilafın söz konusu olmadığını, Mu'tezile ile aralarındaki ihtilafın ikinci kudrette olduğunu belirtir.⁴³⁶ Fakat her ne kadar Mu'tezile ile aralarında bazı ortak noktaların olduğunu vurgulasalar da Mâtürîdîler, gerçek anlamda fiili meydana getiren kudretin, ikinci kudret olduğunu söyleyerek düşüncelerini bu kudret üzerinden temellendirmişlerdir. Böylece kudretin fiille zamansal bağlamı konusunda Eş'arî ekolü ile paralel bir düşünce içerisinde olmuşlardır. Tabi bu noktada Eş'arî ekolünden ayrıldıkları bazı noktaların olduğunu da görüyoruz. Çünkü Eş'arîler, -daha ilerde ayrıntısıyla ele alacağımız- fiili meydana getiren kudretin sadece meydana getireceği fiil için olduğunu ve taat kudretinin masiyet için masiyet kudretinin de taat için geçerli olmadığını söyleyerek Mâtürîdîler'den ayrılmaktadırlar.⁴³⁷

Mâtürîdî geleneği, kudretin araz olması ve arazların var olmaları için başka mahallere ihtiyaç duymalarından dolayı onların bir andan fazla kalmalarını mümkün görmez ve

⁴³⁴ Mesela günümüz Türkiye'sinde tanınan ve kendine âlim diyen birinin ekonomik krizin sebebinin, din anlayışında tecdidin savunulması ve ilahiyatlarda Mu'tezile derslerinin verildiğini söylemesi bu duruma çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir. 2018 Yılında Amerikan'ın baskıları sonucu dövizdeki ani yükselme-lerde yaşanan kriz. (14/08/2018); <https://www.youtube.com/watch?v=Ec7zAuRF-mk>

⁴³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 342.

⁴³⁶ Nesefî, *Kitâbu't-Temhîd*, 260-261, 263; *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, 55-56; *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2:783-784.

⁴³⁷ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 120.

böylelikle kudretin fiilden önce değil de fiille birlikte bulunmasının gerekli olduğunu belirtir.⁴³⁸ Mâturîdî âlimlerine göre eğer kudret, fiilden önce olursa devamlılığı imkânsız olduğu için ikinci vakitte fiil var olduğu sırada yok olur. Bu durumda kudret olmadan fiil meydana gelir ve kudret mevcut iken fâil, kudret sahibi bulunduğu halde fiilin meydana gelmesi imkânsız olur. Dahası kudret yok olduktan sonra fâil, kudret sahibi olmadığı halde fiilin meydana gelmesi gibi bir durum söz konusu olacaktır.⁴³⁹ Böylelikle fiilin sebebi kudret değil de onun yokluğu olur. Bu anlamıyla kudretin yokluğu ile fiil meydana gelir diye bir söylem oluşur ki, bu da fiilin meydana gelmesinde fâilin kâdir olmadığına veya fâilde herhangi bir kudretin bulunmadığına delalet edeceğini beyan ederler. Dolayısıyla kudret, fiilin varlığı için faydasız ve boşuna olacaktır.⁴⁴⁰ Hatta böyle bir durumda kâdir olan fâilin de kâdir olmaması gerekecektir.⁴⁴¹ Aynı şekilde kudretin olmaması sebebiyle onun zıddı acz halinin oluşacağını ve kudreti yok olanın kâdir olarak nitelendirilmesinin mümkün olacağını söylerler.⁴⁴² Tabi onlara göre böyle bir çıkarım ‘fiilin meydana gelmesi için kudretin bulunması zorunludur’ ilkesine terstir. Çünkü Mâturîdîler de fiilin meydana gelmesi için kudretin zorunlu olduğunu kabul etmektedirler.⁴⁴³

Mâturîdî, kişinin bir zaman birimi içinde fiile muktedirken onu izleyen zaman içinde âciz olmasının bilinegelen bir durum olduğunu belirtir. Ona göre eğer kudret, fiilden önce olursa kudret bulunmasına rağmen fiil meydana gelmeyecek böylece Allah, oluşması imkânsız bir fiil için kudret vermiş olacak ve kudretin fiil için olması ilkesine ters bir durum oluşacaktır. Çünkü Mâturîdî, gerçek anlamda fiillerin kendilerine takadüm eden sebeplerle gerçekleşmeyeceğini ve fiilin meydana gelmesi için fiilin ihtiyaç duyduğu sebeplerin fiilin gerçekleşeceği anda bulunmasının gerekli olduğunu ifade eder. Fiili meydana getiren kudretin de fiili meydana getirebilmesi için onun fiille beraber olması gerektiğini vurgular.⁴⁴⁴ Bu durumun organların durumu gibi olduğunu söyleyen Mâturîdî, elin fiilden önce mevcut olduğu takdirde onunla bir vuruşun meydana gelmesinin söz konusu olamayacağını belirtir. Dolayısıyla fiil yapıldığı zaman da kudret mevcut

⁴³⁸ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 120; Neseî, *Kitâbu't-Temhîd*, 262, 264; *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2:803.

⁴³⁹ Neseî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, 57-58.

⁴⁴⁰ Neseî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, 58-59.

⁴⁴¹ Neseî, *Kitâbu't-Temhîd*, 265-266.

⁴⁴² Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2:803.

⁴⁴³ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 361-362; Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2:804.

⁴⁴⁴ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 347.

olmadığı takdirde onun fiilden önce bulunmasının hiçbir etkisi olmayacağını beyan eder.⁴⁴⁵

Mâturîdî'ye göre kudretin fiille birlikte olduğuna dair başka delil de halkın söylemidir. Halkın; 'filan işle meşgul olmam sebebiyle şu işime güç yetiremiyorum' yahut 'şunu bana doğru çevirmeye muktedir olamıyorum' söylemlerinden yola çıkarak, insanların ikinci bir kudretin mevcudiyetini kabul ettiklerini ve mazeret ileri sürerlerken o kudreti andıklarını belirtir.⁴⁴⁶ Ayrıca ona göre fiillerin kendileriyle gerçekleştiği kudretler şâyet kendi başlarına teşekkül edecek olursa, kişi bütün fiillerinden önce fiiller oluşmadan bu kudretlerle yetinecek ve Allah'a muhtaç olmayacaktır. Dolayısıyla ihtiyacın en çok lazım olduğu bir noktada yaratıkların Allah'tan müstağni kalması nass açısından kabul edilmeyecek bir şeydir.⁴⁴⁷ Çünkü o, Allah'ın bütün yaratıkları kendisine muhtaç kıldığını,⁴⁴⁸ böyle bir durumun ise Allah'a muhtaç olmamayı ifade etmesinden dolayı küfür olacağını savunur.⁴⁴⁹ Mâturîdî'nin burada ortaya koymuş olduğu düşünceler sebep ve imkânlar anlamındaki istitâat'in fiili meydana getirmesinde bir fonksiyonu olmadığını güzel bir tespitidir. Dolayısıyla Mâturîdîler, kudretle ilgili tartışmalarda insanın davranışlarına yönelerek özellikle fiili meydana getiren kudrete vurgu yaptıklarını görüyoruz.

Mâturîdîler'e göre insanın sergilemiş olduğu davranışlar, kudretin fiille birlikte olduğunun açık bir göstergesidir. Mesela bir kimse ayakta iken kıyam fiilinin fâili olup o kişi, kıyama terk ettiğinde onu oturma fiili için terk eder ve oturma fiilinin fâili olur. Eğer yatarsa o zaman oturma fiilini terk etmiş ve yatma diye bir fiil yapmıştır. Onlara göre yeme fiili de buna benzer olup yemeyi, imsak adına terk eder. Böylece daimi olarak insan bir fiil için diğer bir fiili terk eder. Hareket fiili yerini sükûn fiiline terk eder, sükûn da yerini hareket fiiline bırakır. Oturma ve kıyamın her ikisi de fiildir. Sonuç olarak insanın her anının fiil olması, kudretin fiilden önce olmasını imkânsız kılmaktadır.⁴⁵⁰ Mâturîdîler'in bu temellendirmesinde insanın her anını fiil olarak kabul etmeleri, insanın

⁴⁴⁵ Neseî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, 58.

⁴⁴⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 346.

⁴⁴⁷ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 347.

⁴⁴⁸ Mâturîdî bu düşüncesi, "Ey insanlar siz Allaha muhtaç olan varlıklarıdır, her şeyden müstağni ve bütün övgülere layık olan ise sadece Allah'tır" (Fâtır 35/15), ayetine dayandırır. Ayrıca bkz. Muhammed, 47/38.

⁴⁴⁹ Mâturîdî, *Akîde Risâlesi*, 66; Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2:828.

⁴⁵⁰ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 122-123.

sürekli fiil halinde olduğunun göstergesidir. Sürekli fiil hali sürekli kudretin yaratılması anlamına gelmektedir.

Mâturîdî âlimleri, kudret fiilden öncedir görüşünün kabul edildiği takdirde, fiil oluştuğu esnada onun vaktinde vuku bulmasını sağlayan bütün sebeplerden ve kudretten yoksun olacağını, böylece fiil'in, tab'an vuku bulacağını ve bunun da cebir olacağını ifade ederler. Dolayısıyla kudretin fiil'den önce bulunması söz konusu olamaz. Çünkü şâyet kudret var olup da fiili meydana getirmiyorsa o zaman bir işe yaramıyordur. Bir şeye yaramadığı takdirde de (fiili meydana getirmiyorsa) onun var olması ile yok olması aynı anlama gelir. Hatta bir işe yaramaması açısından onun yok olması daha anlamlı olur.⁴⁵¹ Böylece eğer kudret fiil esnasında mevcut olmazsa, fiilin meydana geldiği esnada kudretin fiilden önce, fiilden sonra veya kudretin olmaması aynı anlama gelecektir.⁴⁵² Mu'tezile'nin cebr için kudretin fiilden önce olması gerektiği düşüncesine karşılık Mâturîdî'nin burada tam tersi bir durumu arz ettiğini görüyoruz. Bu anlamıyla o, kudret fiilden önce olduğu takdirde cebrin olacağını vurgulaması dikkat çekici bir noktadır.

Mâturîdî geleneği, kudretin fiilden önce olmasının teklif açısından uygun olmadığını belirtir. Zira bir kişi, kudretin ikinci zamanında herhangi bir şeyle mükellef tutulursa o kişi o an mükellef tutulmamış demektir. Yani bir kişinin yarın yapılacak bir iş için sorumlu tutulması söz konusu değildir. Çünkü o kişi kudretin bulunduğu bir anda sorumlu tutulmamıştır. Kudreti olmayan bir fiille de sorumlu tutulması söz konusu olmayacağı için teklif bu durumda muhal olur.⁴⁵³

Mâturîdîler'in bu temellendirmesinin kudret-fiil birlikteliğini zaman üstü bir boyuta taşıdıklarının göstergesidir. Mesela bu düşünceleriyle onlar, yarınki namazdan kişinin sorumlu olmadığını vurgularlar. İlk etapta abes gibi görülebilen bu düşüncenin makul olduğunu görüyoruz. Çünkü insanın başına yarınki namazın mükellefiyetini ortadan kaldıran bir durumun da söz konusu olabileceği gâyet açıktır. Dolayısıyla Mâturîdî'nin, kudret-fiil-zaman birlikteliğini de kapsayan bir temellendirme yaptığı özgün bir yönü olarak dikkati çekmektedir.

⁴⁵¹ Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2:804.

⁴⁵² Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2:805.

⁴⁵³ Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2:806.

Mâturîdîler de Mu'tezile ve Eş'arîler'in yaptığı gibi kudretin fiilden önce ve fiille birlikte bulunduğuyla alakalı olarak düşüncelerini temellendirmek için âyetlerden deliller sunarlar. Bu noktada onların dikkate aldığı en önemli ayırt edici nokta, birinci kudretin olmasına rağmen fiilin meydana gelmesi için ikinci kudrete ihtiyaç duyulduğunu belirtmeleridir. Bu düşüncelerini temellendirmek için "Onlar gerçekleri ne işitmeye güç yetirebiliyor ne de görebiliyorlardı" (Hud, 11/20), âyeti ile Hz. Musa'nın arkadaşının; "Ben sana benimle beraber olmanın sabrına güç yetiremezsin demedim mi?" (Kehf, 18/72), "işte sabrına güç yetiremediğin şeylerin iç yüzü! (Kehf, 18/82) Âyetlerinden yola çıkarlar. Mâturîdî âlimleri, bu âyetlerde yer alan imkân ve sebepler manasındaki kudretin varlığına rağmen fiillerin gerçekleşmediğini belirtmektedirler. Bunun sebebi âyetlerde kastedilen kudretin birinci kudret olması ve fiili meydana getiren ikinci kudretin fiille beraber olmaması şeklinde kabul ederler. Çünkü Mâturîdî âlimleri, ikinci kudretin araz olduğunu ve fiille birlikte meydana geldiğini, bundan dolayı kudret var olmuş olsaydı zaten fiilin gerçekleşmiş olacağını iddia etmişlerdir.⁴⁵⁴ Onlara göre Allah, "Gücünüz yettiğince Allah'a karşı saygısızlık göstermekten sakının" (Teğabun, 64/16) mealindeki beyanı ve benzeri diğer âyetler de aynı durumu ifade etmektedir.⁴⁵⁵

Mâturîdî birinci kudret (istitâat) ile ikinci kudret arasındaki ayrımı ve bu iki kudretin fiille zamansal bağlantısının daha iyi anlaşılması için "Yoluna gücü yetenlerin o evi hac amacıyla ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde hakkıdır" (Ali İmran, 3/97) âyeti üzerinden açıklamalar yapar. O, bu âyete dayanarak, kişinin binek ve azığı bulmadan hacca dair fiilleri işleme imkânını elde edemeyeceğini söyler. Ona göre hac'cın farz olmasının temelinde her ne kadar birinci kudret dediğimiz kişi ve binek olsa da bunların bulunması halinde de fiilin meydana gelmesi söz konusu değildir. Eğer gerçek manadaki kudret, yani fiili meydana getiren (onun kastettiği ikinci) kudret olmadan hacın vucubiyeti gerçekleşmiş olsaydı, hacca gitme olayı kimseye farz olmazdı. Çünkü fiilin gerçek kudreti, teşebbüs ve gayretle oluşur. Şu halde bazı şeylerin farz oluşunun fiil kudretiyle değil imkân ve sebepler anlamındaki kudretle gerçekleşeceği ortaya çıkmış olsa da vuku bulmaları, fiili meydana getiren kudretle olmaktadır. Bu bakımdan o, fiili meydana geti-

⁴⁵⁴ Nesefî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, 53-54; Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 1:783.

⁴⁵⁵ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 344.

ren ikinci kudretin kişide fiil anında bulunduğunu ve fiil meydana geldikten sonraki zaman birimi içinde yok olduğunu belirtir. Ayrıca o, bu kudretin zaman birimlerinin tazelenmesiyle tekrar meydana gelen bir kudret olduğunu ifade eder.⁴⁵⁶

Mâturîdîler, “Buna da gücü yetmeyen altmış fakiri doyurur” (Mücadele 58/4), “Gücümüz yetseydi mutlaka sizinle beraber sefere çıkardık” (Tevbe 9/42), âyetlerini kendi düşünceleri için delil olarak ele alırlar. Onlara göre bu âyetlerde yer alan kudret, fâile ait hallerin müsait olması manasındaki kudrettir. Çünkü bunun ispatı Allah’ın âyette belirtmiş olduğu ‘kudreti yetmeyen’ tarzındaki ifadesidir. Onlar âyetlerde sözü edilen şeyin iki ay oruç tutmak olduğunu, münafıkların ‘gücümüz yetseydi’ demekle de hastalık veya mali imkânsızlığı kastetmiş olduklarını belirtirler.⁴⁵⁷ Bu bakımdan onlara göre âyetlerde fiilden önce olduğu iddia edilen kudretin Mâturîdîler’in sebep ve imkânlar anlamındaki kudret (istitâat) olduğunu ve fiili meydana getiren kudret olmadığını vurgularlar. Ayrıca Mâturîdîler’e göre fiili meydana getiren kudretin devamlılığı olmaması hasebiyle fiilin yani orucun kendisinden oluştuğu kudretin iki ay süremeyeceğidir. Aynı şekilde cihad fiilinin kudreti de münafıkların Medine’de bulunmalarından Allah düşmanı ile karşılaşacakları zamana kadar süremez. Aksine kudret, sürekli olarak yok olup yeniden oluşur. Bu bakımdan yukarıdaki âyetlerde geçen kudretten fiilleri meydana getiren değil, hal ve sebepler manasındaki kudret (istitâat)’in fiilden önce olduğunun kastedildiği anlaşılmaktadır.⁴⁵⁸ Mâturîdî’nin diğer mezheplerden en ayırt edici noktası birinci kudret (istitaaat) ile ikinci kudreti açık bir şekilde ayırmasıdır. Mu’tezile’de bu durum daha çok fiili meydana getiren bütün faktörler şeklinde ele alınsa da Eş’arîler’in daha çok ikinci kudretle ilgilendikleri görülmektedir. Ancak sistematik dönemden sonraki Eş’arî âlimleri, Mâturîdî’nin bu düşüncesine yakın bir görüş ortaya koysalar da iki kudret arasındaki ayrımı bu kadar net ortaya koyduklarını söylemek zordur.

Mâturîdî, özellikle Allah’ın âyetlerde bahsettiği kudretin halk tarafından bilindiğini vurgular. Dolayısıyla fiillerin oluşmasını sağlayan ve fiille beraber, fiilden önce süreklilik arz eden, sürekli olmayan gibi ifadelerle kendisinden söz edilen kudreti, sıradan insanların hiçbirinin zihinlerinin tasavvur edemeyeceğini belirtir. Bu anlamda âyette an-

⁴⁵⁶ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 344-345; Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 120-121.

⁴⁵⁷ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 342-343.

⁴⁵⁸ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 342.

latılan kudret'in, münafıkların anladığı ve onların sahip olduklarını bildikleri kudret hakkında olduğunu ifade eder.⁴⁵⁹ Bu açıklamalarıyla Mâturîdî Kur'an âyetlerine, kudret-fiil ilişkisinde ele alınması gerektiği noktadan yaklaşmıştır diyebiliriz. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi Mu'tezile ve Eş'arîler'de âyetler daha çok te'vil kapsamında ele alınmıştı. Ancak Mâturîdî âyetleri siyak-sibak bütünlüğü içerisinde onların amaçladığı anlamlar çerçevesinde kudret için yorumlamaktadır. Özellikle halkın Kur'an-ı anlaması gerektiğinden hareketle âyetlerde söz edilen kudretin selâmetü'l-esbab anlamındaki kudret olduğunu vurgulaması onu orijinal kılan bir yönüdür.

Zaten âyetlerin siyak-sibakları ve ilgili oldukları konular, indiriliş gayeleri, nüzul ortamları ve ilk muhataplarca anlaşılma biçimleri dikkate alınmadığında Kur'an'da geçen bir ifade, birbirine zıt görüşlerin ispatında kullanılması biçiminde kendini göstermektedir. Böyle bir durum herkesin Kur'an'a istediğini söyletebileceği bir zeminin oluşmasına yol açar. Bu da Kur'an'ın, insanlar için bir hidâyet kaynağı olma vasfını ortadan kaldırır.⁴⁶⁰

Düşüncelerini akli ve nakli delillerle temellendiren Mâturîdîler'in, Eş'arîler gibi Mu'tezile'ye eleştiriler yönelttiklerini görüyoruz. Onların Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerinin en önemli noktası, Mu'tezile'nin fiil için kabul ettiği kudretin Mâturîdîler'e göre birinci kudret kapsamında yani şartların uygun olması anlamındaki istitâat şeklinde ele alınmasıdır. Bu bakımdan Mâturîdîler, Mu'tezile'nin, "Kendilerini helak ederek, gücümüz yetseydi sizinle beraber çıkardık diye Allah'a yemin edeceklerdir" (Tevbe, 9/42) âyetini, kudretin fiilden önce olduğuna dair bir delil olarak sunmasını kabul etmezler. Çünkü Mâturîdî âlimlerine göre bu âyetlerde söz konusu olan kudret, vasıtaların sağlamlığıdır.⁴⁶¹

Mâturîdîler, Mu'tezile'nin aksine kudretin fiille birlikte olmaması durumunda tek-lif-i mâlâ yutâk'ın oluşacağını savunurlar. Çünkü Mâturîdîler'e göre fiziki şartlar mevcut, organlar tam ve yeterli olmasına rağmen kişi kendisine emredilenin zıddını yaptığı için emredilen fiilin kudretini ziyan etmiştir. Dolayısıyla mazur değildir ve teklif doğrudur. Şâyet kişi kendisine emredilen fiili elde etmeye yönelse, o fiil için kudret meydana gele-

⁴⁵⁹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 343-344.

⁴⁶⁰ Cemalettin Erdemci, "Kelâm İlminde Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum", *İslami İlimler Dergisi*, 1/2(2006), 37.

⁴⁶¹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 122.

cekti. Bu anlamıyla kişi kendisine emredilene meydana getirmeye uygun kudreti kullanarak, emredilenin zıddını yapmış ve kudreti başka bir şeye sarf etmiştir ki zaten bu sebepten dolayı kınanmıştır.⁴⁶² Burada Mâtûrîdîler, her ne kadar kudretin fiille beraber olduğunu vurgulasalar da insanın yönelimine göre fiile etki ettiğini belirtmeleri, onları bu noktada Eş'arîlerden ayırmaktadır.

Mâtûrîdî ekolü, Mu'tezile'nin konuyla alakalı temellendirmelerinden diğeri bir delilin, "Size verdiğimiz kuvvetle alın" (Araf 7/171) âyeti olduğunu söyler. Mu'tezile, bu âyete göre bir şeyin sağlam bir şekilde alınması için ilk etapta kudretin bulunması gerektiğini, aksi takdirde kudret olmadan sağlam bir şekilde tutmanın söz konusu olmayacağını ifade etmiştir. Ancak Mâtûrîdîler, Mu'tezile'nin âyette delil olarak sunduğu kudretin fiili meydana getiren kudret olmadığını bilakis, onun şartların imkânı anlamındaki istitâat olduğunu vurgularlar. Onlar, Mu'tezile'nin aksine eğer güçlü bir almadan söz edilecekse, kudretin alma fiiliyle beraber olmasının daha makul olduğunu, kudret, fiilden önce olduğu takdirde güçlü bir almanın söz konusu olamayacağını iddia ederler. Ayrıca alma fiilinin olması için illa kudretin ondan önce olmasının zorunlu olmadığını, bilakis alma fiili esnasında olması gerektiğini vurgularlar.⁴⁶³ Bu paragrafta Mâtûrîdîler'in hemen hemen Mu'tezile'nin aynı argümanlarını kudretin fiille birlikteliği konusunda ele aldıklarını görüyoruz. Dolayısıyla âlimlerin ortaya koydukları bazı tartışmaların cedel kapsamında retorikten öteye geçemediğini de belirtmek gerekir.

Mâtûrîdîler, Mu'tezilî âlimlerin 'insanların şunu yapabiliriz, bunu yapamayız' ifadelerinden yola çıkarak, kudretin fiilden önce olduğuna icma vardır görüşlerinin gerçeği yansıtmadığını vurgularlar. Çünkü onlara göre kudret hissedilen bir şey olmadığı için kişi, fiilî kudretinin ne olduğunu bilmez. Bundan dolayı onlar, hissedilemeyen şeyin varlığının eseriyle bilinebileceğini belirterek, kudretin eserinin fiil olduğunu, dolayısıyla kudretin ancak fiille bilinebileceğini vurgularlar.⁴⁶⁴ Nitekim Mu'tezile'nin de Mâtûrîdîler'in bu düşüncesine katıldıklarını görüyoruz. Ancak onlar, Mâtûrîdîler'den farklı olarak bu düşüncenin, kudretin fiilden önce bilinebileceğine yönelik bir vurgu olduğunu belirtirler. Mesela ateşin dumanla bilinebilmesinden hareketle kudretin de fiilden önce olduğunu ifade ederler. Ancak Mâtûrîdîler bu noktada Mu'tezile'ye itiraz ederek, fiilin vücudunun

⁴⁶² Neseî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, 59-60.

⁴⁶³ Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2:829.

⁴⁶⁴ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 125.

kudretin ondan önce olduğuna delalet etmediğini aksine kudretin fiille birlikteliğine delalet ettiğini iddia ederler. Dolayısıyla onlara göre duman, ateşin kendisiyle birlikte olduğunu göstermektedir.⁴⁶⁵

Mâturîdîler, Mu'tezile'nin kudretin fiilden önce olduğuna dair düşüncelerinin, yine onların fiil, kudretle meydana gelir düşüncesiyle çeliştiğini iddia ederler. Çünkü Mâturîdî âlimleri, Mu'tezile'nin bu düşüncesini, yine onların kudretin fiille birlikte aynı anda bulunmasını mümkün görmeleriyle terk etmiş olacaklarını belirtirler. Mâturîdîler, Mu'tezile'nin fiilin meydana gelmesi için kudretin fiille beraber olduğunu kabul etmek zorunda olduğunu, aksi takdirde fiilin bir zaman sonra meydana gelmesinin de söz konusu olamayacağını söylerler. Çünkü kudretin fiilden önce bulunduğunu savunmaları, kudret var iken fiilin olmadığı bir göstergesidir. Dolayısıyla fiilin meydana gelmesi için bu durumun değişmesi ve kudretin fiilden önce değil de fiille birlikte olması gerekir. Bu durumda eğer Mu'tezile, sadece kudretin fiilden önce olduğunu savunursa zaten onların iddia ettiği ve fiilin meydana gelmediği durumda herhangi bir değişiklik olmadığından fiilin meydana gelmesi imkânsızdır.⁴⁶⁶

Mâturîdî âlimlerinin 'fiil ancak kudret sahibi birinden ortaya çıkabilir' söylemlerinden hareketle Mu'tezile, onların kudretin fiilden önce olduğunu kabul ettiklerini belirtir. Fakat Mâturîdî âlimleri, bu düşünceden fiilin varoluş hali ile kudretin var oluş halinin bir olması şeklinde bir kasıtlarının olduğunu ifade ederler. Hatta Mu'tezile'nin, şeyin varoluş halinde olmasını kabul etmemesine karşılık Mâturîdîler, şeyin madum olmadığını, şeyin var oluş hali, vücut ile yokluk arasında orta bir hal olduğunu, dolayısıyla fiilin mevcut olmadığını söylerler. Çünkü onlar fiilin, kudret ile birlikte var olduğu zaman vücut bulacağını ve kudretin, fiilin var oluşu için yeterli olduğunu savunurlar. Bunun sebebini de icadın ve var etmenin Allah'tan olması şeklinde gösterirler.⁴⁶⁷

Mu'tezile'nin Mâturîdîler'e yönelik diğer bir eleştirisi de onların hayat sahibi ve fiil yapmaya uygun organlara sahip insanı fâil olarak kabul ettikleri halde, kudreti fiilden önce kabul etmemeleridir. Ancak Mâturîdîler'in kudreti fiilden önce kabul etmemesinin temel sebebi, kudretin böyle bir durumda fiilinden hali olacağı düşüncesidir. Dolayısıyla

⁴⁶⁵ Pezdevî, *Usûlu 'd-Dîn*, 126.

⁴⁶⁶ Nesefî, *et-Temhîd fî Usûli 'd-Dîn*, 59; *Kitâbu 't-Temhîd*, 269.

⁴⁶⁷ Pezdevî, *Usûlu 'd-Dîn*, 124.

eğer kudret, fiilden önce olursa fiilden hali olacaktır ve onu etkilemeyecektir. Zaten onların kudreti fiille birlikte ele almaları fiilin kudretsiz meydana gelme durumunun olması ve kudretin onu ancak birliktelikle etkileyebilmesidir.⁴⁶⁸

Sonuç olarak baktığımızda Mâtürîdî âlimleri Mu'tezile'nin argümanlarını çürütmeye çalışırken Eş'arîler'in yöntemlerinden farklı bir yöntem sergilemişlerdir. Daha önce üzerinde durduğumuz gibi Eş'arîler veya Mu'tezile karşıt düşüncüyü eleştirirken genellikle kendi kabul ettikleri düşünceler üzerinden hareket ederler. Ancak Mâtürîdîler'in, bu noktada iki mezhepten de ayrıldıklarını görüyoruz. Çünkü onlar karşıt düşüncüyü eleştirirken yine onların düşüncelerinden ve kabullerinden hareket etmektedirler. Böylelikle onlar, genel olarak akli temellendirmelerle baskın çıkan Mu'tezile'ye karşı savunmacı bir söylemden çok eleştirel bir söylemi de geliştirmişlerdir. Öte yandan Mu'tezile'nin kudretin fiilden önce olduğuna yönelik akli temellendirmelerini kudretin fiille birlikteliğine yönelik ele alması da kayda değer bir husus olarak göze çarpmaktadır.

1.4. Kudretin Devamlılığı

İnsanın fiillerinin temeli olan kudret'e yönelik oluşturduğumuz bu başlık altında, kudret insanın tabî ve ihtiyari bir özelliği olarak sürekli midir yoksa devamlı surette yaratılmakta mıdır?⁴⁶⁹ Sorularına cevap arayacağız. Bu sorulara arayacağımız cevaplar, kudretin mahiyetini ilgilendirdiğinden konumuz aynı zamanda araz tartışmasını da kapsayacaktır. Çünkü bütün kelâmcılar, kudretin araz olduğu üzerine ittifak halindedirler. Dolayısıyla arazın devamlılığı veya yeniden yaratılması (halk-ı cedid), araz olan kudretin devamlılığı veya yeniden yaratılması anlamına gelecektir.⁴⁷⁰

İslam düşüncesinde kudretin sürekli olduğunu savunan düşünce ekolü Mu'tezile'dir. Mu'tezile âlimleri, kudretin sürekliliği düşüncesini, araz düşüncesi üzerinden oluşturmuşlardır. Onlar her ne kadar Eş'arî ve Mâtürîdîler gibi kudreti araz olarak kabul etse de arazların sürekliliği konusunda diğer iki ekolden farklı bir yaklaşım sergilemişlerdir. Mu'tezile kelâmcılarının çoğunluğuna göre zaman, ses, hareket dışındaki arazların

⁴⁶⁸ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 124.

⁴⁶⁹ Macit, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, 125.

⁴⁷⁰ Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, 87.

büyük bir kısmı devamlıdır.⁴⁷¹ Dolayısıyla onların kudreti algılanabilen arazlar kategorisine dâhil ederek devamlılığını savunduklarını görüyoruz.⁴⁷²

Arazları ve dolayısıyla kudreti sürekli kabul eden Mu'tezile kelâmcıları, arazların nasıl bâkî oldukları konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bir kısım âlimler, arazların cisimlerin sürekliliğine bağlı olarak devam ettiğini kabul ederlerken bazıları da arazların mekânsız bir beka ile baki olduklarını iddia etmişlerdir.⁴⁷³ Araz olan kudretin de mekânda olmayan bir beka ile baki olduğunu söyleyen Mu'tezile kelâmcıları, kudretteki bekanın Allah'ın ona 'baki ol' demesi ile olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁷⁴ Ancak Mu'tezile âlimleri, her ne kadar kudretin sürekli olduğunu kabul etseler de kudretteki sürekliliğin yokluğu kabul etmeme anlamında olmadığını özellikle vurgularlar.⁴⁷⁵ Dolayısıyla onlara göre arazlar, yokluğu kabul eden bir yapıya sahiptirler. Onların bu yapıda olduklarının delili de birleşmiş olanın, ayrıldığı zaman birleşmenin, hareket edenin, sakinleştiği zamanda hareketin mümkün olmaması şeklinde temellendirirler.⁴⁷⁶ Mu'tezile ekolünde kelâmcıların bazı arazlara yükledikleri devamlılık özelliği onların gerçek hayatta karşılığının olmasıyla alakalıdır. Mesela rengi araz olarak baki kabul etmeleri onun bir varlığı belirli bir süre renkli kılmasıyla ilgilidir. Dikkat edilirse onların ses, zaman ve hareket arazlarını devamlı görmemeleri de onların anında yok olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu durumda onların araza yükledikleri niteliklerde istidlal biş-şahid yönteminin etkili olduğu görülmektedir. Ancak Mu'tezile'nin bu noktada algılanamayan arazlar kategorisinde dâhil ettiği kudreti⁴⁷⁷ devamlı kılmasının temelinde teklif anlayışı olduğunu söyleyebiliriz. Mu'tezile âlimleri, fiilin meydana gelebilmesi için kudretin fiil var oluncaya kadar varlığını devam ettirmesi gerektiğini belirtirler. Çünkü onlara göre teklifin kabih olmaması için insana emredilen fiillerin yapılabilmesi için kudretin fiilden önce insanda bulunması gerekir. İnsanda fiilden önce bulunması gereken kudretin de fiili meydana getirmesi için fiil anına kadar devamlı olması şarttır. Dolayısıyla insan kudretinin baki olması, onun ikinci, üçüncü ve sonsuz vakitlerde fiile kâdir olduğunu, bu anlamıyla teklifin de sabit olduğunu

⁴⁷¹ Yavuz, *İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi*, s. 79.

⁴⁷² İbn Metteveyh, *et-Tezkira fî Ahkâmi'l-Cevâhîr ve'l-A'raz*, 41; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 70-71; Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2:788-789; Cemalettin Erdemci, "İbn Metteveyh ve et-Tezkira fî Ahkâmi'l-Cevâhîr ve'l-A'raz adlı Eseri Üzerine", *İslami İlimler Dergisi*, 1/2(2009), 195.

⁴⁷³ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 361.

⁴⁷⁴ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 358; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 71.

⁴⁷⁵ Macit, *Dünya Kurmak Eylem ve Değişim*, 105.

⁴⁷⁶ Macit, *Dünya Kurmak Eylem ve Değişim*, 105.

⁴⁷⁷ Tritton, *İslâm Kelâmı*, 89.

gösterir.⁴⁷⁸ Zaten Mu'tezile, insanın her halinin kudret hali olduğunu ve insanın uyku-
sunda bile kudret halinin devam ettiğini iddia eder. Ancak insanın kudret hali onu fiilden
sorumlu olmasını sağlamasa da onu kudretten alıkoymaz. Çünkü Mu'tezile'ye göre uyu-
yanın, uyanık olandan farkı sadece ilmi ve kastıdır. Yoksa kudretin sürekli olmasından
dolayı kudret açısından bir farklılık söz konusu değildir.⁴⁷⁹

Mu'tezile mezhebi içerisinde kudretin sürekli olduğu konusunda bazı âlimlerin
farklı görüşler ortaya koyduklarını belirtmek gerekir. Onlardan Ebu Kasım el-Belhi ve
tarafdarları, çoğunluğun aksine kudretin iki zamanda baki olmadığını, fakat fiilin de acz
ile meydana gelemeyeceğini beyan ederler. Böylelikle Allah'ın ikinci vakitte yine kudret
yarattığını, böylece fiilin yine kudretle meydana geldiğini savunurlar.⁴⁸⁰ Mu'tezile'de
kudretin sürekliliği konusu da onların teolojik paradigmaları çerçevesinde geliştirilmiştir.
Algılanabilen arazlara süreklilik özelliği yüklemeleri onların teolojilerinin bazı nokta-
larda somut gerçeklikler üzerinden şekillendiğinin göstergesidir. Algılanmayan arazlara
yükledikleri özellikler ise Mezhebin genel kabulü çerçevesinde istidlal yöntemi ile ortaya
konulmuştur.

Kelâm tarihine baktığımızda Mu'tezile'nin aksine kudretin sürekli olmadığını sa-
vunan âlim ve düşünce ekollerinin olduğunu görüyoruz. Bu konuda ilk fikirlerden birini
ortaya koyan kişinin Muhammed en-Neccar olduğu söylenmektedir. O, kudretin sürekli
olmadığını belirtmiş ve varlığının fiilin varlığına, yokluğunun da fiilin yokluğuna bağlı
olduğunu söylemiştir.⁴⁸¹ Ancak bu görüşün savunuculuğunu sistemli bir şekilde yapan
Eş'arîlik ve Mâturîdîlik ekolleri olduğundan, konumuzu bu iki ekol çerçevesinde ele al-
maya çalışacağız.

Eş'arî ve Mâturîdîler, kudreti, cismin cüzlerinden biri olarak görmedikleri için onun
araz olduğunu belirtmiş ve kudretin sürekliliğini, Mu'tezile gibi araza yükledikleri özel-
likler bakımından ele almışlardır. Eş'arî ve Mâturîdî geleneklerine göre araz, fena özelliği
taşıdığından kendisinde bulunan bir nitelik sebebiyle sürekli olamaz. Bu durumda eğer
araz sürekli olacaksa, bu sürekliliği sağlayacak olan şeyin arazın başkasında bulunan bir
beka ile olması gerekecektir. Ancak her iki ekole göre böyle bir durumun olması

⁴⁷⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 236; Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2:807.

⁴⁷⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 8:56-57.

⁴⁸⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 230.

⁴⁸¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 283.

imkânsızdır. Çünkü onlara göre bir varlığın diğer bir varlığın niteliğiyle nitelik kazanması mümkün değildir.⁴⁸² Böylelikle Eş'arî ve Mâtürîdî âlimleri, arazın başkasının sürekliliğini kullanarak sürekli olmasının imkânsız olduğunu savunmuş ve hiçbir durumda arazın sürekli olmayacağını ortaya koymaya çalışmışlardır. Dolayısıyla âlimlerin bu hususta üzerinde durdukları en önemli nokta bakilik konusu olmuştur.

Onlara göre eğer arazlara baki nitelmesi verilip onlar da baki olursa, onların yok olmaları da imkânsız olacaktır.⁴⁸³ Hatta onların yokluğunun imkânsızlığı, yaratılmalarının imkânsızlığını, yaratılmalarının imkânsızlığı da, onların ve onlarla birlikte olan cisimlerin kadim olmasını gerektirecektir.⁴⁸⁴ Ancak cisimlerin ve bu anlamıyla arazların kadim olması batıl olduğuna göre onların sürekliliğinin de olması söz konusu değildir.⁴⁸⁵ Öte yandan onlara göre varlığı zatının gereği olmayan her şey sonradan yaratılmış olup sürekliliğinden bahsedilmez. Eğer bir varlıkta süreklilik olacaksa, o varlıktaki sürekliliğin 'sürekli ol' emriyle ya da her an Allah'ın yaratmasıyla olmalıdır. Bu anlamıyla Eş'arî ve Mâtürîdîler'e göre arazların sürekli olmalarının mümkün olmaması, kudretin de sürekliliğini mümkün kılmamaktadır.⁴⁸⁶ Mâtürîdî kelâmcıları, kudretin sürekli olamayacağını onun fiille ilişkisi bağlamında da ispatlamaya çalışırlar. Bu anlamda onlar fiili meydana getiren kudretin sadece fiil için olduğunu belirtirler. Ancak bir insanın kudretle nitelenenlikten sonra aczin meydana gelmesinin de mümkün olduğunu ifade ederler. Dolayısıyla eğer fiilin kudreti, fiilden sonrada devam etseydi bu kudret, kendisini taşımaktan âciz olan bir fiil için bulunmuş olacaktı ki bu da mantıksız ve tutarsız olacaktır.⁴⁸⁷ Hatta böyle bir durum, kudret bulunurken fiilin bulunmaması, fiilin bulunması da kudretin olmaması anlamına gelecektir.⁴⁸⁸ Böylece insanın hep bazen âciz olması ve fiilin olmaması kudretin ikinci zamanda yok olmasından dolayıdır ki bu da onun sürekli olamayacağını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁴⁸⁹

⁴⁸² Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 94; Macit, *Dünya Kurmak Eylem ve Değişim*, 138; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 25; Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2:788; Macit, *Dünya Kurmak Eylem ve Değişim*, 121.

⁴⁸³ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 217; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 25.

⁴⁸⁴ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 71-72; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 265.

⁴⁸⁵ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 71-72; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 265; Neseî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, 57-58; *Kitâbu't-Temhîd*, 264; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 346.

⁴⁸⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 108.

⁴⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 347.

⁴⁸⁸ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 124.

⁴⁸⁹ Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2:807; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 367.

Yukarıdaki paragrafta da değindiğimiz gibi Eş'arî ve Mâturîdî âlimlerinin kudretin sürekliliğini reddetmelerinin en önemli sebebi ona ezeli kudretin sahip olduğu bir nitelik atfedileceği kaygısıdır. Çünkü bu iki ekol, ezeli kudretin kendi makduratının vukuunu öncelediğini belirtirler. Bu anlamıyla eğer hâdis kudretin sürekli olduğu iddia edilirse onun ezeli kudret gibi makdurdan önce meydana gelmesinin kabul edilmesi gerektiğini beyan ederler. Ancak onlar, ezeli kudret ile hâdis kudretin benzer nitelikler taşımadığını belirtirler.⁴⁹⁰ Bu bakımdan hâdis kudretin makdurdan önce olmadığını ve bu anlamıyla onun sürekli olamayacağını da açık bir durum olduğunu vurgularlar.⁴⁹¹

Eş'arî ve Mâturîdî ekolleri, kudretin sürekli olamayacağını onun sıfat olmasından hareketle de temellendirmeye çalışırlar. Onlara göre şâyet kudret sürekli olursa onda bu sürekliliği sağlayan bir beka arazının olması gerekir. Ancak böyle bir durum olduğu takdirde kudrette bulunacak bu beka arazının, tıpkı kudret gibi bir sıfat olması hasebiyle, sıfatın sıfat ile veya arazın araz ile kaim olması şeklinde bir durumu ortaya çıkaracaktır ki böyle bir durum imkânsızdır. Çünkü onlara göre şâyet sıfat, bir nesne ya da şahsa nispet edilmeksizin yalnızca bir sıfat sayesinde var olabilseydi, aynı şekilde kudretin kudretle, hayatın hayatla, ilmin ilimle var olduğunu söylemek mümkün hale gelirdi ki böyle bir durumun olması da söz konusu değildir.⁴⁹² Bu temellendirme kanaatimizce her ne kadar sıfat-sıfat ilişkisi kapsamında ele alınsa da araz-araz ilişkisinin daha dikkat çekici bir tarafı olduğunu düşünüyoruz. Çünkü bütün kelâmcılar, arazın arazı kabul etmeyeceğini kabul ettiklerini görüyoruz. Bundan dolayı Eş'arî ve Mâturîdîler'in bu temellendirme üzerinden yürümleri isabetli bir yöntem kullandıklarını göstermektedir.

Eş'arî ve Mâturîdî kelâmcıları, kudretin sürekliliğini kabul eden Mu'tezile'nin görüşlerinin çelişkili olduklarını belirtirler. Onlar Mu'tezile'nin ölü ve âciz bir organda fiilin bulunmasını imkânsız gördüğünü ve kudretin bu durumda mevcut olmadığını, kudretin olmaması hasebiyle de doğrudan (mübaşir) fiilin meydana gelmesinin imkânsız olduğunu söylediklerini iddia ederler. Ancak Eş'arî âlimleri, onların doğrudan fiiller için kabul ettikleri bu durumun dolaylı yani tevellüd fiiller için de kabul etmeleri gerektiğini vurgularlar. Ancak Eş'arîler, Mu'tezile'nin taşın yuvarlanmasını veya atıldıktan sonra mızrağın gitmesini mümkün gördüklerini belirtirler. Böylelikle Mu'tezile'nin doğrudan fiiller için

⁴⁹⁰ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 218-219.

⁴⁹¹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 25.

⁴⁹² Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 94; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 25.

kabul ettiği durumu tevellüd fiiller için kabul etmediğini, dolayısıyla düşüncelerinin çelişkili olduğunu beyan ederler.⁴⁹³ Ancak Eş'arîler'in burada organın kudret sahibi olması ile tevellüd fiili kıyaslamalarında kaçırdıkları önemli bir nokta olduğu kanaatindeyiz. Eş'arîler'in ifade ettikleri şekliyle insandan birbirinden bağımsız iki ayrı doğrudan (mübaşir) fiil çıkıyormuş gibi bir algı oluşmaktadır. Fakat doğrudan fiili meydana getirmeden tevellüd fiili meydana getirememektedir. Dolayısıyla organda kudretin olmaması doğrudan (mübaşir) fiili, doğrudan fiilin olmaması da tevellüd fiilin meydana gelmemesi anlamına gelmektedir.

Mâturîdî âlimleri Allah'ın insanları kendisine ihtiyacı olacak şekilde yarattığını belirterek, kudret sürekli olduğu takdirde, insanın Allah'tan müstağni olma durumunun oluşacağını vurgularlar. Çünkü onlar, fiilin devamını sağlayacak olan şeyin kudret olduğunu, kudretin süreklilik özelliği olmaması nedeniyle de kulun kudretinin devam ettirilmesine muhtaç olduğunu belirtirler.⁴⁹⁴ Onlara göre eğer fiili meydana getiren kudret, sürekli mevcut olursa Allah'tan böyle bir istekte bulunmak yersiz bir talep konumuna düşecektir.⁴⁹⁵ Sonuç itibariyle Mâturîdî ve Eş'arîler'in bu konuda Mu'tezilî düşünceye karşı paralel bir düşünce sergilediklerini görüyoruz. Ancak her iki ekolün de insanın kudret sahibi olması durumunda rabbinden müstağni olacağı konusu aşırı bir teolojik yorum olarak görünmektedir.

2. KUDRETİN FİİLLE ETKİSEL İLİŞKİSİ

Kudret-fiil ilişkisi bağlamında ele alacağımız bu başlıkta kudretin fiile etkisini ortaya koymaya çalışacağız. Kelâm tarihine baktığımızda bir fiilin meydana gelmesi için kudretin zorunlu olduğunu bütün kelâmcılar kabul etmektedir. Ancak fiilin oluşma sürecinde Allah'ın kudreti mi, insanın kudreti mi yoksa ikisinin kudretinin beraber mi etkili olduğu konusu ciddi tartışmalara neden olmuştur. Bu tartışmalar neticesinde kelâmcılar arasında üç farklı görüşün ortaya çıktığını görüyoruz.⁴⁹⁶ Birinci görüş, bütün fiillerde Allah'ın kudretinin etkili olduğunu söyleyen görüştür ki bunun savunuculuğunu Eş'arîlik ekolü yapmaktadır. İkinci görüş, fiillerin oluşumunda sadece insanın kendi kudretinin et-

⁴⁹³ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 232.

⁴⁹⁴ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 369.

⁴⁹⁵ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 344.

⁴⁹⁶ Hulusi Arslan, "Mu'tezilî Düşüncede İlahî Fiil-İnsanî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri", *Dini Araştırmalar Dergisi*, C: 6, S: 16, 2003, s. 55.

kili olduğunu ve herhangi bir kudretin başkasının fiilinde etkili olmadığını söyleyen düşünce olup bu düşünceyi temsil eden ekol Mu'tezile'dir.⁴⁹⁷ Üçüncü görüş de Mâtürîdîler'in görüşü olup onlar, fiilde hem Allah'ın hem de insanın kudretinin etkili olduğunu savunurlar.⁴⁹⁸ Bu üç farklı görüşün temellendirmelerini ele alacağımız bu başlık altında âlimlerin, kudretin fiili etkilemesi noktasını, varlık düşüncesi çerçevesinde yaratma kavramı bağlamında ele almalarından dolayı⁴⁹⁹ bizler de insan veya Allah'ın kudretinin fiile etkisini, fiilin yaratılması çerçevesinde ele almaya gayret edeceğiz.

2.1. Yaratma ve Aktif Etki

İnsan kudretinin fiile aktif bir şekilde etki ettiğini dolayısıyla insanın bütün fiillerini yaratan şeyin insanın kudreti olduğunu savunan ve bu konuda âlimleri arasında ittifak bulunan mezhep Mu'tezile'dir.⁵⁰⁰ Mu'tezile kelâmcıları, kudretin fiili aktif bir şekilde etkilemesinin yaratma⁵⁰¹ olmasından hareketle insanı gerçek anlamda fiili yaratan anlamında fâil ve muhdis olarak görmektedirler.⁵⁰² Mu'tezile'nin önemli isimlerinden Kâdî Abdulcebbar da Mu'tezile âlimlerinin, insanın fiillerinde; oturma, kalkma ve tasarruf bakımından ondan başka fâil ve yaratıcı olmadığını, Allah'ın kullarını bunları yapmaya kâdir kıldığını ve bu fiillerin insanın yaratıkları olduğu konusunda ittifak ettiğini söyler.⁵⁰³

Mu'tezile'nin 'insan fiillerinin yaratıcısıdır düşüncesinin' ekolün kurucusu Vâsıl'la birlikte ortaya çıktığını görüyoruz. Ona göre Allah, ne insanların ne de başka canlıların fiillerinden herhangi birinin yaratıcısıdır.⁵⁰⁴ O, Allah'ın, insana aklın yanında kendi fiillerini gerçekleştirme kudreti verdiğini ve insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu belirtir.⁵⁰⁵ Vâsıl'ın bu düşüncesi üzerinden paradigmasını oluşturan daha sonraki Mu'tezile kelâmcıları, fiili sadece bir fâilin meydana getirebileceği düşüncelerinden hareketle

⁴⁹⁷ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 156-157; Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 138.

⁴⁹⁸ Arslan, "Mu'tezilî Düşüncede İlahî Fiil-İnsanî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri", s. 55.

⁴⁹⁹ Ocak, *Allah-İnsan Bağlamında İnsanın Hürriyeti Sorunu*, 177.

⁵⁰⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 8:3; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:91.

⁵⁰¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 8:4.

⁵⁰² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 8:18; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 539.

⁵⁰³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 8:4.

⁵⁰⁴ Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük Problemi*, 24; Abdülhamit Sinanoğlu, *İslam düşüncesinin İki Kurucu Önderi, Ebu Hanîfe ve Vâsıl bin Ata*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012, s. 197.

⁵⁰⁵ Şevaşi, *Vâsıl bin Atâ ve Ârâuhu'l-Kelâmîyye*, 174; Mahmut Ay, "Kelâm' da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Allah Tasavvurları", *Eskiye Dergisi*, (2015), 31.

Allah'ın kudretinin insanın fiillerine etki etmediğini savunmuşlardır.⁵⁰⁶ Fâil olarak Allah'ın kudretinin insan fiilini etkilemeyeceğini savunan Mu'tezile, bu düşüncesini insanın fiili yapma şekliyle ilişkilendirir. Dolayısıyla onlara göre insanlar, fiillerini yapmak için birtakım araçlara, güçlere ve engellerin kalkmasına ihtiyaç duyarlar. Mesela bir insan, ok atmak ve oku isabet ettirmek istediğinde, hedefi tutturması için yay ve okun bulunması, ok ile hedef arasında engelin bulunmaması, aynı şekilde yapacağı bu işi bilmesi gerekmektedir.⁵⁰⁷ Bu bakımdan Mu'tezile, insanın fiil yapmak için kudretle birlikte birçok alete ihtiyaç duymasından yola çıkarak, fiilin aidiyetini ona bağlamaktadır. Çünkü onlara göre eğer insanın fiilleri, Allah'ın kudretine bağlı olsaydı, fiillerin meydana gelmesi noktasında alete ihtiyaç duyulan şeylerin aletsiz de yapılabilmesi gerekirdi.⁵⁰⁸ Sözelimi insandaki çıkma fiili Allah'ın kudretiyle meydana gelseydi merdivene ihtiyaç duyulmazdı veya kuşun uçuşu için kanada ihtiyacı olmazdı. Ayrıca onlara göre eğer insanların fiilleri Allah'ın kudretiyle ortaya çıksaydı kötülüklerin sorumlusu da Allah olurdu.⁵⁰⁹ Bu temellendirmede Mu'tezile, her ne kadar insanın fiili meydana getiren bir kudrete sahip olduğunu söylese de onu Allah'ın kudretiyle işlevsellik açısından farklı olduğunu açık bir şekilde belirtmektedir. Bu noktada insanın fiilinin meydana gelmesinde araçlara vurgu yapmaları kudretle birlikte birçok faktörün olmasını zorunlu görmeleriyle alakalıdır. Onlar için bu durumun Allah'ın sınırsız bir şekilde kadir olmasıyla ile hâdis kudret ayrımında temel teşkil ettiğini görüyoruz. Bu noktada kudretin fiili meydana getirmesi kadar, onun fiili nasıl meydana getirdiği gibi önemli bir hususu da ortaya çıkarmıştır.

Mu'tezilî geleneğe göre insan fiillerinin kudretleriyle meydana geldiğinin başka bir delili, insanın yapmak istediği fiillerin onun isteğine, amacına ve bilgisine göre meydana gelmesi, kendisinin istemediği ve kaçındığı fiillerin de vuku bulmamasıdır.⁵¹⁰ Onlara göre insan, niyet ve talebine bağlı olan bir şeyin gerçekleştiğini gördüğünde, bunun gerçekleşme sebebinin kendi kudreti olduğundan şüphe etmez. Mesela bir kimse bina yapmak istediğinde yazma fiili meydana gelmez veya insanın ayakta durması, oturması, yaklaşıp uzaklaşması, insanın arzularına göre meydana gelmekte ve insan, bu fiilleri kendi kudretiyle yaptığının farkındadır. Öte yandan Mu'tezile, akıllı kimsenin gücü dâhilinde olanı

⁵⁰⁶ Ebu Said Abdurrahman Nisâburî, *el-Ğunye fî Usûli'd-Dîn*, thk. İmaduddin, Ahmed Haydar (Lübnan: Müessesetü'l-Kutubi's-Sekafiyye, 1987), 118; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 104.

⁵⁰⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*, 85.

⁵⁰⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 8:32.

⁵⁰⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 8:202-203.

⁵¹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 8:27 vd.

ve olmayanı birbirinden ayırt ettiğini belirtir. Örneğin insan dağı kaldırmak istediğinde buna kudretinin yetmeyeceğini ve dağı kaldırma fiilinin, meydana gelmeyeceğini bilir.⁵¹¹ Zaten insanın dilediği her fiil meydana gelmiş olsaydı, insanın kudretinin azlığı ve çokluğu gibi bir niteliği olmazdı.⁵¹² Dolayısıyla bütün bu durumlar, insanın fiillerinin başka bir varlığın bilgi, arzu, kudret ve iradesine göre meydana gelmediğini, insanın kendi kudretiyle fiillerini meydana getirdiğinin göstergesidir.⁵¹³ İnsan hayatındaki tecrübelerden yola çıkarak oluşturdukları bu deliller irade, kudret ve yaratma ilişkisi bağlamında değerlendirilebilir. Dolayısıyla Mu'tezile insanın fiilini irade ettiğini, irade ettiği fiili de yaratabileceğini vurgular.

Mu'tezile'nin bu temellendirmesi Eş'arî ve Mâturîdî ekollerinde karşılık bulmaz. Çünkü bu iki mezhep fiildeki irade etmeyi insana atfetse de yaratma noktasını Allah'a izafe ederler. Ancak Mu'tezile buna karşılık fiilde üretilen değerlerden yola çıkarak, 'fiillerle ilgili yargıda bulunulması yaratmanın da insana atfedilmesini gerektirir' düşüncesi içerisinde olmuştur. Bu anlamda Mu'tezile kelâmcıları, günlük hayatta iyi fiiller yapan bir insanın, iyi fiillerden dolayı övüldüğünü, kötü fiiller yapan bir kimsenin de fiillerinden dolayı yerildiğini ifade ederler. Onlara göre bu övme ve yerme, bir kimsenin şeklinden, uzunluğundan ve suretinden dolayı değildir. Bundan dolayı insanın kendisinden olan ile olmayan arasındaki farkın herkesçe anlaşıldığı açık bir durumdur.⁵¹⁴ Aynı şekilde onlara göre zulüm işleyen birinin aklen kınanmış, nakıs, ahmak ve zalim olarak kabul edildiği görülmektedir. Şâyet Allah, her türlü zulmün fâili olsaydı, onun da kınanması ve zalim olarak nitelenmesi gerekirdi. Ancak Allah'ın zalim olması söz konusu olmayacağına göre fiilin insana nispet edilmesi gerekmektedir. Öte yandan bu fiilleri Allah yaratmış olsaydı, emir ve nehiy, peygamber göndermek, iyiliği emredip kötülüğü yasaklamak anlamsız olur, sorgu, hesap ve cezalandırma kötü olurdu. Çünkü Allah'ın kulun yapamayacağı bir

⁵¹¹ Arslan, "Mu'tezilî Düşüncede İlahî Fiil-İnsanî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri", s. 67. Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 200-201.

⁵¹² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*, 84.

⁵¹³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*, 41; Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 147; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 239.

⁵¹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 8:25; *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*, 84-85.

şeyi emretmesi, kendisinin yarattığı bir şeyi yasaklamasının caiz olması söz konusu değildir.⁵¹⁵ Bununla beraber küfrü yaratan ve insanları imandan alıkoyan Allah olursa, peygamberin kâfirleri küfürlerinden vazgeçirip imânâ gelmeye davet etmesinin de bir anlamı kalmazdı.⁵¹⁶ Çünkü böyle bir durumda insanın teklifi iptal olacaktır.⁵¹⁷

Mu'tezile'nin irade ve değer noktasından hareketle insana fiili izafe etmesi, insanın iradesiz fiillerinin kim tarafından yaratıldığı konusunu da beraberinde getirmiştir. Mu'tezile her ne kadar iradeli fiilleri bir temellendirme olarak kullansa da iradeli fiil ile iradesiz fiil arasında bir ayrımı yapmaya çalışmadığını da belirtmek gerekir. Dolayısıyla kudretin fiile etkisi noktasında Mu'tezile için en önemli olan husus, onların özellikle iradeli olsun olmasın insan kudretini aşmayan her türlü fiili, insanın meydana getirme noktasında aktif bir rol oynadığını göstermektir.⁵¹⁸ Böylece Mu'tezile âlimleri, insanın bünyesinde var olan bütün fiillerin onun kudreti kapsamında olduğunu, insanın iradesi ve isteğine göre meydana gelmeyen fiilin bile insanın yarattığı olarak kabul etmektedirler. Örneğin uyuyan bir insandan sadır olan fiillerin yine insanın kudretiyle meydana geldiğini belirtirler. Bu anlamda onlar, insanın iradeli ve iradeli olmayan fiilleri, insanın kudretinin meydana getirdiği fiiller olarak kabul ederler.⁵¹⁹

Mu'tezile, kulun fiilden önce kudret sahibi olduğunu ve bundan dolayı Allah'tan herhangi bir kudret ve kuvvete ihtiyaç duymadığını belirtse de⁵²⁰ insanın kendi türünden olan varlıkları, cisimleri yaratamayacağını da vurgular.⁵²¹ Böylece onlar insanın Allah'tan müstağni olamayacağını bu düşüncelerinden hareketle temellendirirler. Çünkü onlara göre Allah, fiili yapması için insana araç, gereç ve kudret bahşetmekte, önündeki engelleri kaldırarak ona sağlık ve selamet vermekte, itaat etmesi için gereken tüm şartları oluşturmakta, aklına hayır telkin etmekte, lütufta bulunmakta ve onu korumaktadır. Bundan dolayı tüm bu durumlar varken kulun Allah'tan müstağni olması söz konusu olmaz.⁵²² Zaten Mu'tezile'ye göre daha önce vurguladığımız gibi araç gereçler olmazsa kudret tek başına fiili meydana getiremez. Bu bakımdan Allah'ın insana sadece kudreti

⁵¹⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, 8:34; Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük Problemi*, 182.

⁵¹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*, 85.

⁵¹⁷ Cârullah, *el-Mu'tezile*, 96

⁵¹⁸ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 105.

⁵¹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, 8:50; *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*, 41-42.

⁵²⁰ Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 147.

⁵²¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*, 42.

⁵²² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*, 100.

vermesi, insanın fiil yapabilmesi ve bu anlamıyla ondan müstağni olması anlamına gelmemektedir. Ancak Eş'arîler'in fiilin meydana gelmesini sadece kudrete bağlamaları, onların istiğna düşüncesini bu çerçevede değerlendirmelerine neden olmuştur.

Mu'tezile âlimlerinin insanın kudretinin fiili meydana getirme noktasında düşüncelerini desteklemek için nakli deliller öne sürdüklerini görüyoruz. Onlar, "Sana güzellikten ne gelirse bil ki Allah'tandır. Kötülükten de başına ne gelirse anla ki sendendir" (Nisa 4/79) âyetini, eğer bir iyilik, bolluk ve hayır gelirse bunun Allah'tan olduğunu, onların başlarına bir kötülük; yoksulluk kıtlık ve musibet gelirse bunların, o kişiden kaynaklandığını belirterek insanın fiillerini kendi kudretiyle yarattığını vurgularlar. Ayrıca onların, "Allah, kullarına haksızlık etmek istemez" (Mu'min, 40/31), "Allah, âlemlere hiçbir haksızlık yapmak istemez" (Âl-i İmrân 3/105) âyetlerini de bu düşüncelerini desteklemek için delil olarak kullanırlar.⁵²³ Yine Mu'tezile'ye göre, "Yontarak yaptığınız şeylere mi tapınıyorsunuz? Oysa sizi de yaptıklarınızı da yaratan Allah'tır" (Saffat, 37/95-96) âyetinde Allah'ın, insanlara yontmayı ve ibadet etmeyi izafe ettiğini, bundan dolayı O'nun, yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz buyurmak suretiyle de onları kınadığını belirtir. Mu'tezile, şâyet iki fiil onlarla alakalı olmasaydı, Allah'ın bu fiilleri onlara izafe etmesi ve onları bu fiiller sebebiyle zemmetmesinin hasen olmayacağını vurgular.⁵²⁴ Çünkü onlara göre Allah'ın her sözünde hikmet olup bundan dolayı âyeti de hikmete uygun bir şekilde yorumlamak gerekir. Şâyet bu âyetteki beyanıyla (Allah'ın sizi, puta ibadeti ve onun yontulmasını yaratan ben olduğum halde) ellerinizle yaptıklarınıza mı tapıyorsunuz kastetmiş olsaydı bu onun hikmetine uymazdı. Dolayısıyla Mu'tezile âlimleri, âyeti zahirine yorumlamanın doğru olmadığını aksine âyetin akli delillere uygun bir şekilde yorumlanması gerektiğini ifade ederler. Bu durumda âyetteki 've yaptıklarınız ifadesinden' muradın, onda yaptıklarınız anlamına geldiğini belirtirler.⁵²⁵ Öte yandan Mu'tezile kelâmcıları, eğer insanın fiillerini Allah yaratmış olsaydı, "Mûsâ da ona bir yumruk indirip onu öldürdü. Mûsâ, "bu şeytanın işidir" (Kasas, 28/15) âyetinde yapılan işin Rahman'na nispet edilmesi gerektiğini vurgularlar. Ancak fiilin şeytana nispet edilmesi Allah'ın fiili yapmadığının açık göstergesi olarak kabul ederler.⁵²⁶

⁵²³ Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 356-357.

⁵²⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 381-382.

⁵²⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 382.

⁵²⁶ Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 355-356; Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 143.

Mu'tezile, bu âyetleri akli delillerde ortaya koymaya çalıştıkları, Allah'ın insanda zulm olan bir şeyi yaratamayacağı noktasından hareketle teorilerini desteklemeye çalışmışlardır. Ancak onlar bu âyetleri yorumlarken, âyette ifade edilen güzelliğin Allah'tan geldiği noktasına hiç değinmemeleri dikkat çekicidir. Hâlbuki onların benimsedikleri yöntemle, Allah'ın güzellikleri kendisine atfetmesi güzel fiilleri onun yaratmasını gerektirmektedir. Âyetlerde dikkatimizi çeken diğer husus Hz. Musa'nın işi şeytana nispet etmesiyle alakalıdır. Bu âyette onlar, her ne kadar Allah'ın kötü fiili işlememesi gerektiğine odaklansalar da işin şeytana nispet edilmesi kötü fiilleri şeytan yaratmaktadır gibi bir anlamı ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla buradaki tartışmanın önemli olan yönü Allah ve yaratıkları şeklindeki bir ayırımdır denilebilir.

Yine Mu'tezile'nin öne sürdüğü, "Sizler yalan yaratıyorsunuz" (Ankebut, 29/17) âyetine istinaden insanların fiillerinin kendilerinin yarattığına dair bir delil olarak sunarlar.⁵²⁷ Aynı şekilde "İşledikleri amellere karşılık bir mükâfat olarak (verilir)" (Vakıa, 56/24) âyetini de dayanak göstererek, amellerin insana nispet edildiğini, amelin fiil olduğunu ve fiilin de yaratma olduğunu söylemişlerdir.⁵²⁸ Mu'tezile'nin fiilin yaratıcısının insan olduğu noktasında ele aldığı bir önceki âyetler dolaylı iken, buradaki âyetleri ele alması nass'tan doğrudan bir temellendirmeye dayandıklarını göstermektedir. Ancak Kur'an-ı Kerim'de yer alan bu tür âyetler özellikle insanın fiili ile sorumluluğu arasındaki ilişkinin kurulması açısından vazedildiğini de belirtmek gerekir.

Mu'tezile, insanın aktif bir kudrete sahip olduğunu belirttikten sonra karşıt olarak kabul ettiği ve Eş'arîleri de içine aldığı düşündüğümüz cebri görüşü eleştirir. Bu anlamda onların ihtiyari fiiller ile ıztırari fiillerin herhangi birisi, insanın kudretiyle meydana geliyorsa, ikisi arasında herhangi bir farkın bulunmaması gerektiğini söylediklerini belirtirler. Dolayısıyla fiillerin, ıztırari ve ihtiyari diye ayrılmaları, onların insanın kudretiyle meydana gelmediklerinin göstergesidir. Bu iddiaya karşılık Mu'tezile ekolü, şâyet iki fiil de Allah'ın kudretiyle yaratılıyorsa, ıztırari ve ihtiyari fiil ayrımının olmaması gerektiğini ifade ederek bu düşüncenin dayanıksız olduğunu vurgular.⁵²⁹ Bu eleştiriden de anlaşılacağı üzere Mu'tezile ve Eş'arîler bazı hususlarda aynı yöntemi kullanmışlardır. Ancak her ne kadar yöntemleri aynı olsa da Eş'arîler'in Allah'ın kudreti, Mu'tezile'nin

⁵²⁷ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 349.

⁵²⁸ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 143.

⁵²⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 372.

ise insanın kudretini merkeze almaları, birbirlerine zıt düşünceler oluşturmalarına sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla doğruya ulaşmanın sadece yöntem veya sadece konu ile olması mümkün değildir. İnsanın kullandığı yöntem doğru olsa bile insanın bakış açısı ve merkeze aldığı konular doğru olmadığı sürece onun doğruya ulaşması mümkün olmamaktadır.

Eş'arîler, Allah'ın zatıyla kâdir olduğunu ve zatıyla kâdir olanın tüm makdurlara kâdir olma hakkının var olduğunu söylerler. Onlara göre kulların fiilleri de bu tür makdurlardan olup Allah'ın onlara da kâdir olması gerekir.⁵³⁰ Bu durumu ilim ile ilgili bir tasavvurdan yola çıkarak örneklendirmeye çalışırlar. Bir ilmin iki âlim tarafından bilinebileceğini belirterek makdurları da bu kıyasa göre delillendirirler. Ancak Mu'tezile, ilmin makdurlara benzemediğini söyleyerek bu kıyası reddeder. Çünkü onlara göre makdurlar, kâdirlerin durumuna göre değişiklik arz etmektedir. Zira bazı kâdirlerde makdurlar sınırlı iken bazılarında değildir. Mesela Zeyd'in kudreti dâhilinde olan şey, başkasının kudretinin dâhilinde olmayabilir.⁵³¹ Bu düşünceleriyle iki mezhebin de sıfatlar konusunda farklı yaklaşımlar sergilediklerini görüyoruz. Eş'arîler bu noktada Allah'ın sıfatlarını bazı yönleriyle aynileştirirken, Mu'tezile bu aynileştirme boyutunu kabul etmemektedir. Dolayısıyla kelâmcıların Allah'ın sıfatları konusunda da sıfatlara yüklenen nitelikler bakımından farklı fikirler ortaya koyduklarını görüyoruz.

Kâdî, Mücebbire'nin; 'eğer insan kendi kudretiyle fiillerini yaratıyor olsaydı, ilkinde ihdas ettiği benzerini, ikincisinde yapması gerekir' düşüncesi içerisinde olduğunu söyler. Tabi onlara göre bu durumun vuku bulmadığı ortadadır. Zira bir harfi bir kere yazanın onun aynısını ikinci bir defa yazmasının mümkün olmadığını iddia ederler. Ancak Kâdî, bu görüşün realiteye bağlı olarak geçerli olamayacağını savunur. Çünkü insanlardan herhangi birinin yazıda usta olup hattı bilici ve mahir olduğu takdirde birincide yazdığının aynısını ikincide de yazmasının mümkün olduğunu belirtir. Ayrıca o, bir yazı aynı şekilde olmuyorsa bunun kudretle alakalı bir durum olmadığını, kalemin birinci yazıda kesin olması, ikinci yazıda bu keskinliğini kaybetmesiyle alakalı bir durum olduğunu ifade eder.⁵³² Bu bölümde fiilin meydana gelmesi ile fiilin sonucu bağlamında bir tartışmanın olduğu görülmektedir. Eş'arîler, fiilin sonucunu dikkate alırken, Mu'tezile fiilin

⁵³⁰ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 298-299; Bâkılânî, *el-İnsâf*, 25; Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 375.

⁵³¹ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 375-376

⁵³² Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 378-379

oluşumu üzerinde durmuştur. Kanaatimizce kudret-fiil ilişkisinde asıl tartışma da fiillerin oluşumu noktasındadır. Dolayısıyla Mu'tezile'nin bu konuda ki yaklaşımının daha isabetli olduğu görülmektedir.

Mu'tezile ile diğer ekoller arasında düşünsel anlamda oluşan farklılıkların ayetlerin yorumuna da sirayet ettiğini görüyoruz. Mesela Mu'tezile, "Allah her şeyin yaratıcısıdır o her şeye vekildir" (Zümer, 39/62) âyetinin Eş'arîler'in aksine kendi görüşlerini desteklediğini belirtir. Çünkü Mu'tezile'ye göre Allah şeylerden bir şey (varlıklardan bir mevcut) olduğu halde kendisini yaratmamıştır. Bu bakımdan âyetin zahirine dayanmanın mümkün olmadığını ve bundan dolayı âyetin zahiri anlamının ittifakla terkedilmesi gerektiğini belirtir. Ayrıca onlara göre söz konusu âyet, övgü bağlamında varit olmuştur. Dolayısıyla fiillerinin içinde küfür, ilhad ve zulüm olması hasebiyle Allah'ın kullarının fiillerini kendi kudretiyle yaratması Allah'a övgü olmayacağından âyetin zahirine dayanmak hasen olmaz. Mu'tezile âlimleri, ayetlerde her ne kadar bazen küll zikredilese de bununla sınırlı şeylerin kastedildiğini söyleyerek Allah'ın kudretinin her şeyi yaratmadığını ortaya koymaya çalışırlar. Mesela onlara göre "Her şeyden ona verildi" (Neml, 27/23) âyetinde her ne kadar küll zikredilmişse de Belkıs'a verilenlerin sınırlı olduğunu, Allah kudretiyle her şeyin yaratıcısıdır kısmından da muradın, her şeyin değil de büyük çoğunluğun kastedildiğini belirtirler.⁵³³ Aynı yorumları, Eş'arîler'in "Allah her şeyin yaratıcısıdır" (Rum, 30/62) âyetini delil olarak sunmalarına karşılık da dile getirdiklerini görüyoruz. Kâdî, literal bir okumayla bu âyetin manasının Allah'ın kudretinin insanların fiillerini de kapsadığını belirtir. Ancak ona göre bu âyet övgü için varit olmuştur ve zahiri anlam burada terk edilmek zorundadır. Çünkü insanların fiillerinin iyi yönleri bulunduğu gibi kötü yönlerinin de bulunduğunu ve kötülüğün yaratılmasında övünülecek bir durum olmadığını vurgular. Bu bakımdan âyetteki 'her' lafzının çokluktan kinaye olarak kullanıldığını ifade etmiştir. Kâdî bu görüşünü, Hz. Peygamber'e hitaben söylenen 'sana her şey verildi' ifadesi ile kıyaslama yaparak temellendirir. Çünkü ona göre burada anlatılmak istenen, Peygambere her şeyin verilmiş olduğu değil, pek çok şeyin verilmiş olduğudur. Ancak Kâdî'nin bu âyetteki her şeyi kastettiği takdirde kötü fiilleri de kapsayacağını söylemesi Eş'arîler için kabul edilebilir bir durum değildir. Çünkü zaten Eş'arîler

⁵³³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 383.

kötü fiillerin de Allah'ın kudretiyle meydana geldiklerini vurgulamaktadırlar. Onun âyetteki zahiri anlamın terkedilmesi gerektiği ve âyeti övgü bağlamında yorumlaması âyetlerin subjektif yorumlanması gibi bir tartışmayı da beraberinde getirmektedir.

Mu'tezile âlimleri, "Allah'a onun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma ile Allah'ın yaratması onlara birbirine benzer mi göründü?" (Ra'd, 13/16) âyetinde geçen 'halk' kavramının sadece Allah için kullanılmadığını, aksine bu kavramın insanlar için de kullanıldığını belirtirler. Zira onlara göre 'halk' yani yaratma, takdirden öte bir şey değildir. Bu nedenle günlük hayatta 'deriyi ölçtüm biçtim, ondan bir diri için bir kırba olur mu olmaz mı?' cümlesinde geçen 'halk' kavramının insan için kullanıldığını belirtirler. Mu'tezile bu düşüncesine dayanak olarak, daha kesin bir delil olan Kur'an-ı Kerim'den âyetleri örnek gösterir. Onlar, "Allah'ın, iznimle topraktan bir şekil kuş yapıyorsun sonra ona üflüyorsun sonra o kuş oluyor" (Maide, 5/110), "yaratanların en güzeli olan Allah ne güzeldir" (Mu'minun, 23/14) âyetlerinin bunun delili olarak gösterirler. Mu'tezile, eğer 'halk' isminin başkasına verilmesi caiz olmasaydı, o zaman âyetin meali; 'ilahların en güzeli olan Allah'ın şanı ne yücedir' şeklinde olması gerektirdiğini bildirir.⁵³⁴ Bu bakımdan Mu'tezile ile diğer ekoller arasındaki en önemli ayrılık noktası, onların 'halk' kavramına yükledikleri anlam ile alakalı olmuştur. Ancak bu tartışmanın özellikle Cüb-bâî' den sonraki süreçte oluştuğu da görülmektedir. Çünkü Mu'tezile'nin ilk dönem âlimleri kavramın taşıdığı hassas mânâ nedeniyle 'hâlık' ismini sadece Allah için kullandıklarını görüyoruz. Onlar, Ebu Ali el-Cüb-bâî dönemine kadar insanlar için mucid, muhdis ve muhterî sıfatlarını kullanırken Cüb-bâî, icat ve tahlik arasında herhangi bir farkın bulunmadığını belirtmiş ve kullara fiillerinin yaratıcısı şeklinde 'halık' isimlendirmesini yapmıştır.⁵³⁵ Çünkü Mu'tezile âlimleri, 'halk' kavramının lügatte takdir anlamında kullanıldığını ve kendilerinin de 'halk' kavramıyla yoktan yaratmayı kastetmediklerini belirtmişlerdir.⁵³⁶ Ancak Mu'tezile âlimleri, her ne kadar insanın fiilini kendi kudretiyle yarattığını genel olarak kabul etseler de 'halk' kavramının anlamı konusunda aralarında ihtilafın olduğu görülmektedir. Onların bazıları, 'halk' kavramının aletsiz ve organsız olarak fiil işlemek anlamına geldiğini, bu anlamıyla fâil ve halık'ın manasının bir olduğunu dolayısıyla insan için bu kavramın kullanılamayacağını belirtmişlerdir. Çünkü onlar

⁵³⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 379-380.

⁵³⁵ Nisâburî, *el-Ğunye fî Usûli'd-Dîn*, s. 117; Neseî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, 60.

⁵³⁶ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 107-108.

böyle fiillerin insandan meydana gelmesini imkânsız görmüşlerdir. Mu'tezile âlimlerinin bazıları da 'halk'ın anlamının, mukadder bir fiili, meydana getirme anlamında olduğunu, kadim olsun muhdes olsun, mukadder bir fiil meydana getirene 'hâlık' denilebileceğini belirtmişlerdir.⁵³⁷ Ancak bu âlimler, her ne kadar bu kavramın insan için kullanılabileceğini ifade etmiş olsalar da, kavramın ıstılahi anlamıyla insanlar için kullanılmasını caiz görmemişlerdir. Çünkü onlara göre 'halk' fiili, maslahata uygun olan fiiller için kullanılan bir kavramdır. İnsan fiilleri dikkate alındığında ise maslahata uygun olmayan fiillerinin de var olduğu görülür. Bu sebeptendir ki bu kavramın insanlar için kullanılmasını caiz görmemişlerdir.⁵³⁸ Ayrıca onlar, insanın yaratması ile Allah'ın yaratmasının birbirine benzemediğini, Allah'ın yaratmasının ecsam ve arazları kapsarken, insanın yaratmasının ise böyle olmadığını vurgularlar. Zira insanın, sadece ayakta durma, oturma vb. hareketleri yerine getirebilecek tasarruflara kâdir olduğunu belirtmişlerdir.⁵³⁹ Böylece mezhepler arasındaki farklı tartışmaların kavramlara yüklenen anlamlara da sirâyet ettiğini görebiliyoruz. Dolayısıyla Allah'ın mutlak kudretiyle her şeyi yarattığına yönelik delil olarak sundukları âyetlerin zahiri ile hükmetmenin doğru olmadığını vurgulamışlardır. Ayetler bağlamında yer alan tartışmaların özellikle 'halk' kavramı etrafında şekillendiğini görüyoruz. Mu'tezile, karşıt görüşlerin aksine bu kavramın insana nispet edildiğini temellendirmeye çalışmıştır. Sonuç olarak onlara göre kavramın anlamı, Allah'ın kudretiyle her şeyi yoktan yarattığı şeklinde değildir.

Kâdî, Eş'arîler'in "Sizin rabbiniz gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri yaratan Allah'tır" (Araf, 7/54) âyetini delil kullanarak, kulların fiillerinin de yerin ve göklerin arasında olan şeyler arasında olduklarını ve dolayısıyla insanın kudretinin fiili meydana getirme gibi bir durumunun olmadığını bunların Allah'ın kudretiyle yarattığını belirttiklerini ifade eder. Ancak o, ayetin kulların fiillerini de kapsayacak şekilde olması halinde bu fiillerin hepsinin âyette belirtildiği gibi altı günde (fi sitteti eyyamin) yaratılması gerektiğini söyler. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre bu âyet de övgü bağlamında varid olmuştur. Eş'arîler'in 'her şey' kavramının geçtiği âyetlerde insan fiillerini de bu kavrama dâhil etmeleri, aşırı bir yorum örneği oluşturduğunu görüyoruz. Dolayısıyla her ne kadar bazı

⁵³⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 228, 539.

⁵³⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 379-380.

⁵³⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 381.

âyetlerde genel kavramlar kullanılsa bile bunların yine konu bağlamında ele alınmaları, âyetlerin anlatmak istediği amacın anlaşılması noktasında daha uygundur.

Eş'arîler'in insanın kudretinin fiile etkisi olmadığı düşüncelerine temel olarak ele aldıkları başka bir delil "O, güldüren ve ağlatandır" (Necm, 53/43) âyetidir. Onlar, bu ayette gülme ve ağlamanın Allah cihetinden olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Mu'tezile ise gülme ve ağlamanın Allah tarafından olduğunu kabul etmekle beraber, bunların insan fiillerinden farklı olduğunu ve onlarla karıştırılmamaları gerektiğinin altını çizer.⁵⁴⁰ Mu'tezile'nin bu âyeti diğer âyetler gibi te'vil etmediğini görüyoruz. Çünkü âyette geçen fiillerin, insanın kudretiyle bilinçli bir şekilde meydana getirdiği fiillerden farklı olduğunu söylemektedir. Onların bu fiilleri ayırmalarındaki temel saik, bu fiillerin değer üretmeyen fiiller olmalarıdır. Dolayısıyla onlar, değer üreten ve üretemeyen fiilleri birbirinden ayırmaktadır.⁵⁴¹ Zaten onların, fiili insanın kudretine atfetmek istemelerinin sebebi övgü ve cezaya muhatap olmasıdır.

Mu'tezile âlimlerine göre "Yoksa Allah'a, Allah gibi yaratması olan ortaklar buldular da yaratmaları birbirine mi benzettiler?" (Ra'd, 13/16) âyetinden kastedilen mânâ Allah'tan başka yaratıcıların olmadığı vurgulanması değildir. Aksine yaratan, nimet veren, dirilten, öldüren ve rızık verenin bir olmasını gerekli görmeyen seneviyye'nin ve putperestlerin sözlerini geçersiz kılmaktır. Çünkü Mu'tezile, her ne kadar 'insan kendi fiillerinin yaratıcısıdır' düşüncesini kabul ettiğini söyle de insan ile Allah'ın yaratmalarının birbirine benzemediğini de belirtir. Onlara göre yüce Allah'ın kudretiyle yaratması, kulun kudretiyle fiil meydana getirmesi ve fiili kesbetmesinden farklıdır. Ayrıca Mu'tezile, "Yaratıcıların en güzeli olan Allah ne yücedir" (Muminun 23/14) âyetinde Allah'ın kendisinden başka yaratıcıların bulunduğu dikkat çektiğini belirtmiş ve "Allah, sen iznimle çamurdan bir kuş gibi bir şey yaratmıştın" (Maide, 5/110) diyerek yaratmayı Hz. İsa'ya izafe etmiştir.⁵⁴² Dolayısıyla eğer âyet başka yaratıcıların olmadığını vurgularsa bu durumda diğer âyetlerle çelişecektir. Kur'an'da çelişkinin olması söz konusu olamayacağına göre de âyette başka yaratıcıların olmadığına yönelik bir vurgu söz konusu değildir.

⁵⁴⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 387-388;

⁵⁴¹ Arslan, "Mu'tezili Düşüncede İlahi Fiil İnsani Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri", 57.

⁵⁴² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*, 93.

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere mezhepler kendi düşüncelerini temellendirmek için âyetleri referans olarak kullanmayı önemsemişlerdir. Ancak mezhepler arasında âyetlerin yorumlanması noktasında ortak kriterlerin olmadığı açık bir şekilde görülmektedir. Bu durum keyfi olarak âyetlerin te'vil edilmeleri veya konuyla alakalı olmadıkları gerekçeleriyle kabul görmemelerine sebep olmuştur. Âlimlerimizin her konuyu Kur'an âyetleriyle desteklemeleri kanaatimizce günümüzde en çok eksikliğini hissettiğimiz kayda değer bir yöntemdir. Zaten bir düşüncenin oluşumunda Kur'an'ın referans alınması dinin bir gereğidir. Ancak Kur'an'ın hangi noktada referans alınması gerektiği üzerinde tartışılması gereken bir konudur. Mesela kudret-fiil ilişkisinde Kur'an fiziksel boyut olan fiilin oluşumunda mı yoksa fiilin yöneliminde mi? olacaktır. Bu noktada Kur'an'ın üzerinde durduğu meyil fiilin yönelimidir. Zira insanın da sorumlu olduğu ve karşılığını bulacağı sonuç bu yönelimde olmaktadır. Öte yandan Mu'tezile'nin âyetlerde geçen her şey ifadesinde Eş'arî'nin bu kavrama insan fiillerini koymalarını eleştirirken onlar insan fiillerini bu kavramın dışına çıkarmışlardır. Ancak Mu'tezile, Eş'arîler'i bu noktada eleştirirken onların da Kur'an'ın yaratılmışlığını bu âyetlerle desteklemeleri aynı hataya düştüklerinin göstergesidir. Nitekim Kâdî Abdulcebbar Kur'an'ın yaratılmış olduğunu şu şekilde açıklamıştır: Âyetlerde belirttiğine göre, her şeyi yaratan Allah'tır. Kur'an da bir şeydir. Öyleyse onu da Allah yaratmıştır diyerek âyete Kur'an-ı dâhil etmiştir. Dolayısıyla her iki ekol de, kendi düşüncelerine uygun olan noktada âyetin literal anlamını ele alırken, görüşleri ile tezat teşkil eden noktalarda ise tevil yöntemine sığınmışlardır.⁵⁴³

Mu'tezile'nin özellikle Cebriye kanadını eleştirdiği en önemli nokta, onların insanda kudretin olmadığını söyleyerek aynı zamanda onun özgürlük ve sorumluluğunu ortadan kaldırdıklarını düşünmeleridir. Dolayısıyla Mu'tezile âlimleri, Eş'arîler'in insanın sorumluluğuna vurgu yapmak için benimsedikleri kesb teorisine de eleştirilerde bulunur. Bu anlamda Mu'tezile, ilk etapta kesb tanımını üzerinden yola çıkarak böyle bir düşüncenin hem dil hem de mantık açısından tutarsız olduğunu iddia etmiştir. Çünkü onlara göre kesb'in ne olduğu konusunda Eş'arîler, açık bir tanımlama yapamamışlardır. Mu'tezile'ye göre Eş'arîler, kesbî tanımlamak zorundadırlar. Çünkü onların sadece kesb deyip geçtirmeleri veya kesb kesb'tir diye bir ifadede bulunmaları, bilinmeyi, bilin-

⁵⁴³ Erdemci, "Kelâm İlminde Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum", 36.

meyenle açıklama gibi bir tezat oluşturacaktır. Eş'arîler'in tanım yapması gerekir düşüncelerinden hareketle Mu'tezile'nin olabilecek tanım ihtimalleri üzerinden kesbe tanım yaptıklarını görüyoruz. Buna binaen Eş'arîler'in kesb için 'hâdis kudretle vuku bulan' tanımını yaparlarsa, bu tanımın kendilerinin kast ettiği kudret olduğunu belirtirler. Çünkü onların bu tanımda kesbî, kudrete dayandırmaları, kesbî meydana getiren insanın kâdir olduğunu, böylelikle onun fâil olduğunu gösterir.⁵⁴⁴ Dolayısıyla Mu'tezile, Eş'arîler'in yaptığı bu tanımları onların kast ettikleri fiil olduğunu söylemeye çalışmaktadır. Yani sırf fiile farklı bir isim vermek onu fiil olmaktan çıkarmayacağını vurgulamak istemektedirler. Şâyet Eş'arî geleneğinin kesbî, 'fâilin ihtiyarı ile vaki olan şey' diye tarif ederlerse, dalgın olan birinden vaki olan şeye kesb dememeleri gerekecektir. Mu'tezile âlimleri, böyle bir tanımda Eş'arîler'in kesbî sadece ihtiyara dayandırmaları, onların kabul etmediği mütevellid fiilin de kesb olmasını zorunlu kılar. Çünkü onlar, mütevellid fiilin insanın ihtiyarına dayandırmaktadırlar.⁵⁴⁵

Eş'arîler, ihtiyari hareket ile ıztirari hareket arasında fark gördüklerini ve sadece ihtiyari hareketin insana taalluk ettiğini söyleyerek kesb'in de bu ayrım olduğunu savunurlarsa çelişkiye düşeceklerini belirtir. Çünkü onlara göre her iki hareket de Allah tarafından yaratıldığı için ihtiyari ve ıztirari fiil ayrımını yapamayacaklardır.⁵⁴⁶ Eğer kesbî örneklendirmek için hareketlerin bazen ayakta durma, bazen de oturma şeklinde vukuunu kastederlerse, Mu'tezile bu örneklendirmenin kesb için uygun olmadığını belirtir. Çünkü onlara göre ayakta durma ve oturma tamamlanmış fiillerdir. Ancak kesb ise fiil için gerekli olan cüzlerden biri konumundadır.⁵⁴⁷ Bu bakımdan onların ortaya koydukları bu argümanların da geçersiz olduğunu belirtirler.

Eş'arîler'in kesbe yönelik her türlü tanımına karşılık Kâdî Abdulcebbar, kesb kavramının ıstılahî anlamının, lügat anlamı olan 'bir şeyi istemek anlamındaki fiil'e⁵⁴⁸ uygun olması gerektiğini vurgular. Çünkü o, bir kavramın lügat anlamını tam olarak bilmeden ıstılahî anlamını ele almanın yanlış olduğunu belirtir. O bu anlayışıyla Eş'arîler'in kesb kavramına lügat anlamına yakın bir tanımlama yaptıkları takdirde, kendi düşüncelerine paralel bir görüş ortaya koyacaklarını söylemek istemiştir. Dolayısıyla onların kavrama

⁵⁴⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 8:164; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 365-367.

⁵⁴⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 368.

⁵⁴⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 368.

⁵⁴⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 369.

⁵⁴⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 8:163.

farklı bir anlam yüklemelerini eleştirmiş ve Eş'arî geleneğinin kesb anlayışının cebr anlayışından sadece lafzi bir farklılık olduğunu vurgulamıştır.

Kâdî'ye göre onların kesb kavramına sığınmasının sebebi zorunluluktan kaynaklanmıştır. Çünkü yapılan bir işin eninde sonunda nehiy, övgü ve yergi yönünden insana dönmesi gerektiği açıktır. Bundan dolayı insanın yaptığı işten sorumlu tutulmasının kaçınılmaz bir durum olması, Eş'arî'lerin kesb kavramına sığınmalarına neden olmuştur.⁵⁴⁹ Özetle Mu'tezile âlimleri, Eş'arîler'in kesbî insana hamletmek zorunda olduklarını ve hamlettikleri sürece bu söylemlerinin aynısının da kudret konusunda caiz olması gerektiğini belirtirler.⁵⁵⁰ Bu eleştiri yapılırken Kâdî, Eş'arî âlimleri arasında bir ayırım yapmamaktadır. Bu anlamıyla onun eleştirdiği kesb kavramının Eş'arî'nin, ortaya koyduğu kesb olduğunu anlıyoruz. Çünkü Eş'arî geleneğinin diğer âlimlerinin kesb konusunu Eş'arî'den farklı bir şekilde ele aldıklarını görüyoruz. Tabii mezhepler arasındaki tartışmalar mezhebi kaygıyla karşı tarafı egale etmek için yapıldığından, mezhep içerisinde farklı görüşlerin göz ardı edilmesi de olağan olmuştur.

Mu'tezilî âlimler, kesb akla uygun bir şey olsaydı, Allah'ın da müktesip diye isimlendirilmesi gerektiğini söylerler. Allah'ın, müktesib diye bir isimlendirmesinin olmamasından hareketle onlar, kesb kavramının kabul edilemez olduğunu belirtirler. Mu'tezile'nin böyle bir düşünce içerisinde olması, Allah'a atfedilen sıfatların sınırlı olanının insanda olduğunu kabul etmesiyle alakalıdır. Dolayısıyla onlar, Allah için uygun olmayanı isimlendirmeleri, insan için de geçerli olmayacağını iddia etmişlerdir.⁵⁵¹

Mu'tezile, Eş'arîler'in kesb düşüncesini eleştirirken onların nakli delillerini de eleştirmekten geri durmamıştır. Bu anlamda Eş'arîler'in, “İnsanları iman etmekten alıkoyan nedir?” (İsra, 17/94), “Onlara ne oluyor da iman etmiyorlar?” (İnşikak, 84/20), “Allah'ı nasıl inkâr edersiniz?” (Bakara, 2/28), “fakat insanlar kendilerine zulm ediyorlar” (Yunus, 10/44), “Kim bir kötülük yaparsa onun cezasını bulur” (Nisa, 4/123), âyetlerini kesbe delil olarak sunmalarına karşılık Mu'tezile, bu âyetlerin kendi düşüncelerini desteklediğini belirtir. Çünkü âyetlerde vurgulanan şeyin insanın kendi tasarrufunda kâdir olmasıdır. Böylelikle Mu'tezile, insanın kendi tasarrufu onun fiilidir diyerek bu temellendirmeyi

⁵⁴⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 364.

⁵⁵⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 367.

⁵⁵¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 370, 376

çürütmeye çalışmıştır.⁵⁵² Eş'arîler'in bu noktada kaygı duydukları temel konu, insana Allah gibi yaratma vasfı nispet edildiği takdirde yaratma bakımından kulun da Allah'a ortak olacağı endişesidir. Ancak Mu'tezile bu kaygının yersiz olduğunu belirtir. Çünkü Allah'ın âlim ve diri olduğu gibi insanın da bu vasıflara sahip olduğunu ve Allah'a herhangi bir ortaklık söz konusu olmadığını vurgular. Bu anlayıştan hareketle kulun da kâdir ve fâil olmasının caiz olduğunu belirtir. Mu'tezile bu görüşe karşılık onların fiilin hem insandan hem Allah'tan kabul etmeleri O'na ortaklık olduğunu iddia eder. Çünkü onlara göre şirk bir fiilin aynı anda iki varlık tarafından yapılmasıdır.⁵⁵³

2.2. Kesb ve Pasif Etki

Bu başlık altında pasif etki olarak nitelendirdiğimiz görüş, kudretin fiili yaratmadığını, insan kudretinin fiille etkisinin sadece kesb yönüyle olduğunu ve fiili yaratan kudretin Allah'ın kudreti olduğunu savunan görüştür. Bu hususta kudretin fiille etkisi açısından onu meydana getirme noktasında insanın kudretinin pasif, Allah'ın kudretinin etkin olduğunu söyleyen birçok âlim bulunmaktadır. İlk dönem âlimlerinden Muhammed en-Neccar, Allah'ın iyi ve kötü olan bütün fiillerin kudretiyle yaratıcısı olduğunu, kulun ise bu fiilleri sadece yapmak suretiyle edindiğini savunur.⁵⁵⁴ Aynı şekilde Dırâr b. Amr, kulların fiillerinin gerçek anlamda Allah'ın kudretiyle meydana geldiğini belirtir.⁵⁵⁵ Ancak her ne kadar ilk dönemde bazı âlimler konuyla alakalı görüş ortaya koymuş olsalar da bu düşünceyi, sistematik bir şekilde ele alan Eş'arîlik ekolü olduğu için konuyu bu ekol çerçevesinde ele almaya çalışacağız.

Eş'arîler, insanın kudretinin fiille etkisinin pasif olduğunu (yaratmadığını) ve insan fiillerinin Allah'ın kudretiyle yoktan var edildiğini savunurlar. Fakat onlar, insanın kudretinin fiille etki ettiğini de inkâr etmezler. Aksine insanın kudretinin fiille etkileşim halinde olduğunu ancak bu etkileşiminin sadece fiili kesb etme yönüyle olduğunu iddia ederler.⁵⁵⁶ Dolayısıyla kudretin fiille etkisini yaratma şeklinde tasavvur eden Mu'tezile'nin aksine Eş'arîler, fiilin gerçek anlamda yaratılmasının sadece Allah'ın kudretiyle

⁵⁵² Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*, 93.

⁵⁵³ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*, 86-87.

⁵⁵⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:100.

⁵⁵⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:102.

⁵⁵⁶ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 104; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 108.

olduğunun altını çizerler. Çünkü onlara göre gerçek anlamda kudrete sahip tek varlık Allah'tır. Bundan dolayı yaratma sıfatına da gerçek anlamda sahip olan tek varlık O'dur.⁵⁵⁷ Eş'arî âlimleri, fiilin kesb boyutunun Allah'ın yaratması olduğunu ancak yaratılan bu fiilde insanın kullanımının söz konusu olduğunu söylerler. Mesela onlara göre yeryüzü her ne kadar Allah'ın yarattığı olsa da insanın tasarruflarını yapabildiği yer konumundadır. Bu anlamıyla kesb'te Allah'ın yaratması ve insanın fiillerinin birlikteliği söz konusudur.⁵⁵⁸

Eş'arî âlimleri özellikle akli başında olan kişilerin, kesb olan fiil ile kesb olmayan fiil arasındaki farkı bildiklerini belirtirler. Onlar, insan kudretinin fiile etkisi açısından kesbî nasıl anlaşıldığını açıklamak için somut örneklerden yola çıkarlar. Bu hususta Bâkîllânî, herhangi bir insanın eli titrediğinde ve sonrasında onu kasten hareket ettirdiğinde, zorunlu olarak meydana gelen hareketleriyle, tercih ederek ve kesbederek meydana getirdiği hareket arasındaki farkı ayırt ettiğini belirtir.⁵⁵⁹ İbn Fûrek de birinin kalkması, oturması, sağa sola gitmesi vb. fiilleri insanın kudretiyle kesb ettiğini söyler.⁵⁶⁰ Bu anlamda İbn Fûrek, insanın kudretinin fiile etkisini, müktesep fiilin zorunlu olandan ayırt edilmesi şeklinde ele alır. Böylece onlara göre kesbî fiil, insan kudretinin taallukunun bir eseri olup bununla zorunludan ayrılmış olur.⁵⁶¹ Bu doğrultuda Cüveynî, insanların zorunlu ve ihtiyari iki durum arasındaki farkı, zaruri olarak bildiklerini ve bu farklılığın sadece harekete atfedilmesinin imkânsız olduğunu söyler. Zira ona göre zorunlu olan hareket, hareket olmak bakımından ihtiyari harekete denktir. Söz konusu iki hareket arasındaki farkın, meçhul bir sıfattan kaynaklanmadığı da gâyet açıktır. Dolayısıyla bu fark, harekete atfedilmeyeceği için hareket ettirenin niteliğine atfedilmesinin zorunlu olduğunu belirtir.⁵⁶² Ancak Eş'arîler, insan kudretinin Allah'ın kudreti olmaksızın kulun makdur üzerinde tek başına etkili olmasının mümkün olmadığını da vurgularlar.⁵⁶³ Çünkü onlara göre insan kudretinin fiile tek başına etkili olduğu iddia edildiği takdirde, Allah'ın makdur olan her şeye kâdirdir şeklindeki inancın yıkılmış olacağını belirtirler.⁵⁶⁴ Böylece insanın bir şeyi gerçek anlamda, batıl ve küfür ya da iman ve iyi olarak kesb edemeyeceğini,

⁵⁵⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 108.

⁵⁵⁸ Sadettin Tafatazani, *Şehu'l- Akaidi'n-Neseffiyye*, thk. Ahmed Hicazi Saka, Kahire 1988, s. 59.

⁵⁵⁹ Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 348; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 215.

⁵⁶⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 100-102.

⁵⁶¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 90-91.

⁵⁶² Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 215-2016.

⁵⁶³ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 90-91.

⁵⁶⁴ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 208-209.

onlara göre insanın ‘küfrü kesb etti’ ifadesinin, ‘hâdis bir kudret ile inkârda bulundu’ anlamına geldiğini beyan ederler. Aynı şekilde imanı kesb etti sözü de, o gerçek anlamda kesb etmeksizin ona ‘hâdis bir kudretle iman etti’ manası anlamına gelmektedir. Çünkü fiili gerçek anlamda var eden yalnızca Allah’tır.⁵⁶⁵

Kesbîn anlaşılması noktasında insanın farkında olduğu fiillerden yola çıkan Eşariler’de genel olarak bir görüş ayrılığı görülüyor. Ancak kesb olarak anlattıkları şeyin insanın kudretiyle mi yoksa Allah’ın kudretiyle mi olduğu konusunda farklılıkların olduğunu görmekteyiz. Kudretin fiile pasif etkisini kabul eden bazı âlimler, bilgi ile bilinen şey örneği üzerinden yola çıkarlar.⁵⁶⁶ Onlar, bilginin, bilinen şey üzerinde bir etkisi bulunmamakla birlikte maluma taallukunun olduğunu söyleyerek, kulun fiiline taalluk eden kudretin de onun müteallıkına tesir etmediğini söylerler.⁵⁶⁷ Dolayısıyla onlara göre kulun kasip olmasının anlamı, onun kudretinin fiilinin yaratılmasında bir tesiri olmamakla birlikte, eylemini yapmaya kudret sahibi olması demektir. Bu durumun irade edilen şey ile irade edilmeden meydana gelen şey arasındaki fark gibi olduğunu söylerler. Çünkü kulun irade edilen şey üzerinde iradesinin gerçek bir tesiri olmadığı gibi insan kudreti de makduruna asla tesir etmez. Mesela bazen adam büyük bir taşı taşımaktan âciz kalırken başka birisi tek başına o taşı taşıyabilmektedir. Bunların ikisi onu taşımak üzere bir araya gelince, taşıma onların ikisinin kudretiyle meydana gelmiş olur. Böylece zayıf olan onu taşımakta zorlanmaz. Aynı şekilde kul da tek başına fiiline güç yetiremez. Eğer Allah, kulun kesb ettiği şeyi tek başına yaratmayı dileyseydi, buna gücü yeter ve makduru da meydana getirirdi ki zaten fiil her türlü Allah’ın kudretiyle olmaktadır. Ancak fiil, her ne kadar Allah’ın kudretiyle meydana gelse de, bu fiili kesb eden kişi fâil olmaktan çıkmaz.⁵⁶⁸

Eş’arî düşüncede kudretin pasif etkisine karşılık bazı âlimler de kudretin fiili aktif bir şekilde etkilediğini savunmaktadırlar. Nitekim bu âlimlerinden Cüveynî, insan kudretinin fiile etkisi açısından aktif olduğunu savunur. O, Allah’ın kullara yapmak istediklerini yapmaları için onlara güç ve kuvvet verdiğini belirtmiş,⁵⁶⁹ fiilin meydana gelmesinde insana ait kudretin etkisini yok saymanın, şeriatların insana yüklediği sorumluluğu yok

⁵⁶⁵ Eş’arî, *Kitâbu’l-Lüma’*, 74.

⁵⁶⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli’ d-Dîn*, 182.

⁵⁶⁷ Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, 210.

⁵⁶⁸ Bağdâdî, *Usûlu’ d-Dîn*, 156.

⁵⁶⁹ Ebu’l-Meâlî Cüveynî, *el-Akîdetu’n-Nizâmiyye fi Arkâni’l-İslâmiyye*, thk. Ahmed Hicazi es-Sekka. (Kahire: Mektebetü’l-Külliyetü’l-Ezheriyyetu, 1978), 43

saymak ve peygamberlerin getirdikleri yükümlülükleri yalanlamak anlamına geleceğini söylemiştir.⁵⁷⁰ Dolayısıyla hâdis kudretin, yapılan işe aktif olarak katılması gerektiğini belirtmiştir. Ancak o, kula da fiillerinin yaratıcısı demenin imkânsız olduğunun altını çizerek, meydana gelen fiilin takdir edilişi ve yaratılışı bakımından Allah'a nispet edilmesi gerektiğini özellikle vurgulamıştır.⁵⁷¹ Cüveynî'ye göre Allah insana, kudretini sarf edeceği bir irade vermiş, insan da kudretine yön veren bu irade ile bir şeyi yapmaktadır. Fakat varlık kazanan bu şey Allah'ın fiili ile meydana geldiğinden onun yaratması anlamına gelmektedir. Böylece Allah'ın kulda kudret var ettiğini ve fiillerin sebeplerini hazırladığını, kulun da Allah'ın onda yarattığı kudretle işleri bildiği ve dilediği üzere vukua getirdiğini belirtir.⁵⁷² Cüveynî bu durumu bir örnekle izah etmeye çalışır. Mesela ona göre köle, efendisinin malında tasarruf etme hakkına sahip değildir. Böyle bir şey durumunda tasarrufun geçerli olmayacağını ve malın satışının geçerli olması için efendisinin ona izin vermesi gerektiğini ifade eder. Fakat gerçekte bu satış ona izin vermesi açısından efendisine nispet edilir. Çünkü onun izni olmasaydı, bu satış geçerli olmazdı.⁵⁷³ Ancak her ne kadar ekolün sonraki âlimleri bu düşünceler içerisinde olmuşlarsa da kesb kavramı Eş'arî'nin kabul ettiği şekliyle telakki edilmiştir. Özellikle kesb kavramının Eş'arî'nin oluşturmuş olduğu düşünce üzerinden ele alınması kanaatimizce irdelenmesi gereken bir konudur. Eş'arî geleneğinde konuyla alakalı farklı görüşlere sahip âlimler olsa da insandaki hâdis kudretin fiili yaratma noktasında etkisinin olmadığını bütün Eş'arî âlimlerinin kabul ettiği ortak bir düşüncedir. Dolayısıyla onların Mu'tezile ile yapılan tartışmalarda özellikle fiilin yaratılması noktasından hareket ettiklerini görüyoruz. Bu anlamda Eş'arîler insan kudretinin fiili yaratmadığı noktasında deliller oluşturmuş ve Mu'tezile'ye bu yönde eleştiriler yöneltmişlerdir. Şimdi de Eş'arîler'in insan kudretinin fiili yaratmadığına yönelik temellendirmelerine geçebiliriz.

Eş'arîler düşüncelerini temellendirmek için ilk önce akli deliller kullanırlar. Bu anlamda fâil-fiil ilişkisinden hareket eden Eş'arî kelâmcıları, fiilin oluşması için onu yapan bir fâilin olması gerektiğini belirtirler. Çünkü onlara göre eğer fiil, kendisini meydana getiren bir fâil olmadan kendi kendine var olabilseydi, fiilin dışında da herhangi bir şeyin

⁵⁷⁰ Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye fî Arkâni'l-İslâmiyye*, 44.

⁵⁷¹ Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye fî Arkâni'l-İslâmiyye*, 47-48; Gölcük, *Bâkullânî ve insan fiilleri*, 193.

⁵⁷² Mağribî, *Fıraku'l-Kelâmiyye'l-İslâmiyye*, 308; Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye fî Arkâni'l-İslâmiyye*, 49.

⁵⁷³ Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye fî Arkâni'l-İslâmiyye*, 49-50.

onu yaratan bir fâile ihtiyaç duymaksızın bilfiil var olmasının imkânı olurdu. Ya da fiilin varlığını dileyen bir fâil olmaksızın onun kendi kendine var olması mümkün olsaydı, meydana gelen bütün fiillerin de aynı şekilde kasıt ve irade olmaksızın ortaya çıktığı şüphesi doğardı. Ancak böyle bir durum söz konusu olmadığına göre fiilin olmasını dileyen, onu yapan ve yaratan bir fâilin varlığı zorunlu hale gelmektedir.⁵⁷⁴ Fâil-fiil ilişkisinde fâilin zorunluluğu üzerinde duran Eş'arîler bu düşüncelerini kudret-fâil ilişkisi kapsamında devam ettirmektedirler. Dolayısıyla onlar, fâilin fiili yapması için de onda bulunması gereken temel özelliğin kudret olduğunu belirtirler. Kudretin fâil olmak için şart olduğunu ortaya koyduktan sonra fiili meydana getiren hâdis kudret mi yoksa kadim kudret mi olduğu noktasını aydınlatmaya çalışırlar. Bu anlamda onlar, hâdis kudretin bir şey yaratmadığını, insandaki kudretin de hâdis olması hasebiyle fiili meydana getiren kudretin insanın kudreti olmadığını savunurlar.⁵⁷⁵ İnsanın kudretinin fiili meydana getiremeyeceğini söylemelerinden sonra onu meydana getirebilecek tek kudretin, kadim kudret olduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁷⁶ Fiilin Allah'tan başka yaratıcısının bulunmadığına delalet etmesi de ondan başka fâilin olmadığına delalet ettiğini beyan ederler. Dolayısıyla Eş'arî, Allah'ın dışında fiilin hakikati üzere gerçekleşmesini sağlayan bir fâilin bulunmadığını ve fiili gerçekte var olduğu şekliyle yaratma kudretine sahip bir başka kimsenin de olmadığını vurgular.⁵⁷⁷ Öte yandan Eş'arîlere göre eğer insanın yaratma kudretine sahip olduğu iddia edilirse fiil olarak marifetlerin, ibadetlerin ve nafilelerin yaratılması, cisimlerin ve onların taat kabilinden olmayan arazlarının yaratılmasından daha iyi olduğunu ifade ederler. Bu bakımdan şâyet kul, bilgileri yaratmakla vafedilirse, rabbinden daha iyi bir yaratıcı konumuna getirilir. Bu anlamda nefsini ıslah ve irşad etme de her türlü sapıklardan ve günahlardan korumada rabbinden daha üstün hale gelir. Ancak bir kimse kendi nefsini ıslahta rabbinden daha üstün olduğunu zannederse, Müslümanlar'ın icmasına karşı gelmiş ve dinden uzaklaşmış olur.⁵⁷⁸

Allah'ın kudretinin fiili meydana getirdiği noktasını temellendirmek için Eş'arî, insanın davranışlarından yola çıkar. O, insanların küfrü, çirkin, fasit ve batıl, hakikate zıt

⁵⁷⁴ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 71-72.

⁵⁷⁵ Eş'arî, *Makalâtu'l-İslamiyyin*, s. 542.

⁵⁷⁶ Eş'arî, *Makalâtu'l-İslamiyyin*, s. 539.

⁵⁷⁷ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 72-73.

⁵⁷⁸ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 197.

ve muhalif olarak, imanı ise güzel, fakat zahmetli ve elem verici bir şey olarak görmele-
rine rağmen isteklerine göre farklı fiillerin ortaya çıktığını belirtir. İnkârcı kimsenin de,
küfrü kendisine güzel ve doğru göstermeye çaba ve gayret sarf etmesine rağmen, onun
maksadının tersine bir neticenin ortaya çıktığını söyler. Yine her ne kadar mümin, zah-
metli, elem ve üzüntü verici bir şey olmamasını dilese de iman sürecinin, onun arzu ve
iradesi doğrultusunda cereyan etmediğinin de farkında olduğunu vurgulayarak, fiili yara-
tanın gerçek anlamda Allah olduğunu belirtir.⁵⁷⁹ Ancak Eş'arî'ye göre fiili her ne kadar
Allah yaratmış olsa da onun yarattığı fiille insan eylem yapar. Çünkü bir nesnenin her ne
kadar bir kudretle hareket etmesi sağlansa da bu hareketi kendisinin yapmış olduğu anla-
mına gelmez.⁵⁸⁰ Böylelikle fiil, gerçek fâil olan Allah'ın etken kudreti ile kasip olan in-
sanın edilgen kudretinin birleşimi sonucunda meydana gelmiş olur.⁵⁸¹ Eş'arîler'in üye-
rinde durduğu önemli bir husus insanın iradi eylemi olan ve kesb olarak niteledikleri fi-
linde Allah tarafından yaratılmasıdır. Bu anlamda onlar, zorunlu hareketin yaratılmış ol-
masından hareketle kesbî meydana gelen hareket içinde aynı durumun söz konusu olması
gerektiğini vurgularlar. Çünkü onlara göre kesbî hareketin yaratılmışlığı ile zorunlu ha-
reketin yaratılmışlığını gerektiren sebepler tümüyle aynıdır. Bundan dolayı zorunlu hare-
ketin yaratılmış olma delili, kesbî hareket için de geçerli olmaktadır. Dolayısıyla zorunlu
hareketin Allah tarafından yaratıldığına işaret eden her bir delil, aynı zamanda kesbî ha-
reketin Allah tarafından yaratıldığına delili olarak değerlendirirler.⁵⁸²

Eş'arîler, her ne kadar kesbî ve zorunlu hareketlerin sebeplerini aynı kabul etseler
de, birinin zorunlu olması durumunda diğerinin de zorunlu olması veya birinin kesbî ol-
ması durumunda diğerinin de kesbî olması gerektiğini kabul etmemişlerdir. Çünkü onlara
göre zorunluluk (zaruret) bir kimsenin hoşlanmadığı bir şeyin üzerine yüklenip ona mec-
bur bırakılması halidir. O kimse her ne kadar bu durumdan kurtulmaya çabalasa, oradan
çıkmayı istese ve elinden gelen her şeyi yapsa da ondan uzaklaşıp kurtulamaz. Mesela iki
hareketten biri, felçlinin sarsılması veya sıtma hastalığına tutulan kimsenin titremesi gibi
zorunluluk niteliğini taşıyorsa o, zorunlu ıztırari hareket adını alır. Diğer hareket bu nite-
liğin aksini taşıyorsa ona zorunlu hareket denilmez. Çünkü insanın bir yere gidip gelmesi
ve bir şeye yönelip ondan uzaklaşması, felçlinin sarsılması veya sıtma hastalığına tutulan

⁵⁷⁹ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 71.

⁵⁸⁰ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 73-74.

⁵⁸¹ Abdulhayy, "Eş'arilik", 1:305.

⁵⁸² Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 74-75.

kimsenin titremesinden oldukça farklıdır. Eş'arîler, insanın iki hareketinden birinde kudretinin pasif bir şekilde devreye girmesi, bu tür fiillerin kesbî olmasını gerektirdiğini ifade ederler. Böyle bir durumu da insan, gerek kendi tecrübesinden gerekse başkalarının davranışları üzerindeki gözleminden yola çıkarak şüpheye mahal bırakmayacak derecede bilir. Özetle ifade etmek gerekirse Eş'arîler, hem zorunlu hem de kesbî hareketin Allah tarafından yaratılmasının delili bir olduğu için bu iki hareketten birinin yaratıldığını kabul etmek diğerinin de Allah tarafından yaratıldığını söylemeyi zorunlu kılar düşüncesini savunmaktadırlar.⁵⁸³ Öte yandan Eş'arî âlimlerine göre hareketlerin zorunluluk ve kesbîlik noktasında farklılaşması, onların yaratılması noktasında birbirlerinden farklı olmalarını gerektirmediği gibi, onların yaratılmışlık niteliği bakımından da farklı olmalarını gerektirmez. Bu anlamda kesb ve zorunluluk kavramları yaratılma niteliğinde eşit olduklarından, bunlardan birini Allah'ın yarattığını söylemek diğerinin de O'nun tarafından yaratıldığını kabul etmek anlamına gelir. Başka bir ifadeyle iki hareketin ızırari ve iktisabı zorunluluk ve kesbîlik noktasında birbirlerinden farklı olması, onların yaratılmışlık hususunda da farklılaşmasını gerektiren sebep olarak değerlendirilemez.⁵⁸⁴ Eşari kelâmcıları bu düşünceleriyle fiillere iki türlü yaklaşım sergilemişlerdir. Birincisi Allah'a yönelik taallukudur ki bu fiillerin yaratılmasıdır. İkincisi de insana yönelik taallukudur ki bu da kesb olmaktadır. Ancak Allah'a yönelik taallukunda yaratma olgusu için etkenler tüm fiiller için aynı iken, insana yönelik taallukunda ihtiyari fiillere diğer fiillerden farklı olarak insanın iradesinin eklendiğini görüyoruz.

Eş'arîlere fiillerin yaratılmasında etkenlerin aynı olmasının kabul edilmesi ve insanın yaratılmış varlıklardan başka birinde fiili meydana getirme kudretine sahip olmaması kesbî hareket dâhil, bütün fiillerin Allah tarafından yaratıldığını göstermektedir. Şâyet bu durum bu şekilde kabul edilmezse o takdirde ızırari fiillerin fâilsiz olması ve Allah'ın onları yaratmadığı gibi bir durumu çıkaracaktır. Eş'arîler'e göre böyle bir durum gezegenler ile gökcisimlerinin birleşme ve ayrılmalarının yaratılması hakkında da söz konusu olabilir. Böylece adı geçen varlıkların tüm nitelikleri ile birlikte Allah tarafından yaratıldığı fikri geçersiz hale gelir ve onun dışında gökcisimlerini bir araya toplayan, gezegen

⁵⁸³ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 75-76.

⁵⁸⁴ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 76-77.

ve yıldızları hareket ettiren başka bir kimsenin bulunmadığından emin olunamazdı.⁵⁸⁵ Sebepler zincirinde devam eden bu temellendirmeyi Eş'arîler'in tevhid açısından da ele aldıklarını görüyoruz. İnsan fiillerinin yaratılması ile âlemi kıyaslayacak bir duruma getirmeleri derin bir düşüncenin gereği olsa da kanaatimizce biraz abartılı görülmektedir.

Eş'arî âlimleri, acziyet (insanın işlemekten âciz kaldığı fiilin) kavramını da, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına dair delil olarak kullanırlar. Bu noktada Allah'ın mutlak kudretinin kapsayıcılığından yola çıkarlar. Dolayısıyla onlara göre Allah, insanda bilgisini ve sesini yarattığı bir şeyi, kendisi daha iyi bilip işittiği gibi yine insanda yapabilme kudreti yarattığı fiile de ona nazaran daha muktedirdir. Çünkü insanın yapmaktan âciz olduğu fiil ile güç yetirebildiği fiil, Allah'ın kudreti karşısında eşittir. Dolayısıyla insanı kesbî bir harekete muktedir kılması durumunda, insanda meydana getirdiği bu hareketin halık'ı yine Allah'tır. Zira Allah, insanda meydana getirmeye kâdir olduğu bir fiili yapmadığı takdirde, insanda kesb olarak yaratacağı fiili terk etmiş olur. İnsanın kesbî olan fiili terk ettiğinde de insanın o fiilin müktesibi olması imkânsız hale gelir. Bu bakımdan, Allah'ın bir fiili insan için kesb olarak yaratmadığı sürece insanın o fiili kesb edip işlemesi mümkün değildir.⁵⁸⁶ Ayrıca insanın kesbînin yaratılmış olması, onu insanın yarattığı anlamına gelmez. Bilakis kesb, Allah tarafından yaratıldığı halde insan onun yaratıcısı sayılırsa bu durumda zorunlu bir hareketle harekette bulunan bir kimsenin, bu hareketini yaratması sebebiyle Allah'ın da o hareketle müteharrik sayılması gerekir. Nitekim müteharrik, kendisine hareket bulunan şeydir. Hâlbuki Allah, hareketi başkası için yarattığından dolayı kendisinin de onunla hareket etmesi imkânsızdır. Dolayısıyla başkasının yarattığı şeyi kesb etmek, onu insanın yarattığı anlamına gelmez.⁵⁸⁷ Çünkü müktesip, fiili hâdis bir kudretle meydana getirdiği için o fiilin müktesibi olur. Allah'ın ise hâdis bir kudretle bir şeye kâdir olması mümkün değildir. Bu sebeple Allah, hakikatte kesbîn fâili olsa da onun müktesibi olarak nitelendirilmez.⁵⁸⁸

Bu düşünceleriyle Eş'arî kelâmcıları, Allah'ın kudretinin mutlak olması hasebiyle kulların kesb ettiği bütün kategorilere kâdir olması gerektiğini savunurlar. Bu bakımdan onlara göre onun kudreti, insan fiillerinin hem özüne hem de benzerine güç yetirebilmektedir. Onlar eğer Allah, fiillerin benzerlerine kâdir olmazsa o zaman onun için âcizliğin

⁵⁸⁵ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 77.

⁵⁸⁶ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 78.

⁵⁸⁷ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 78-79.

⁵⁸⁸ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 73-74; İbn Fûrek, *Mücerredü Makalât*, 148.

olması söz konusu olur ki bu durumun Allah için düşünülmesinin mümkün olmayacağını ifade ederler. Bundan dolayı Allah kudretiyle bütün fiilleri yokluktan varlığa çıkararak onları yaratmaktadır.⁵⁸⁹ Eğer insanlardan herhangi biri, taat, masiyet, iman ve küfür yönünden fiillerini yaratıyor diye bir ifadede bulunursa, o zaman Allah ile insan arasında yaratma bakımından benzerlik oluşturur. Hatta cisimlerin hareket, sükûn, küfür, iman, taat, masiyet durumlarından bağımsız kalamayacakları açık olduğundan bütün cisimlerin yaratma noktasında rableriyle ortaklıkları söz konusu olur ki bu da Eş'arîlere göre açık bir şekilde şirkin ifadesidir.⁵⁹⁰

İnsanın fiilinin yaratıcısı olmadığına dair Eş'arîler'in öne sürdüğü başka bir temellendirme, insanın fiillerinin tersini veya bazı fiilleri beraber yapamamasıdır. Bu durumu örneklendiren Bâkılânî, konuyu daha somut bir hale getirmek için İbn Fûrek'in bahçe sahibi biriyle olan diyalogunu aktarmaktadır. İnsanın fiillerini yaratığına dair düşünceye sahip olan bir adamın, ağaçtan bir ayva kopararak İbn Fûrek'e şimdi bu ayvayı koparan ben değil miyim? Diye sorduğu rivâyet edilir. İbn Fûrek de ona; eğer sen bu ayrılmayı yarattığını iddia ediyorsan o zaman onu tekrar ağacın dalına yapıştır ve onu eski haline getir diye bir cevap verir. Bu cevaba istinaden o adamın sustuğu ve cevap veremediği belirtilir. Konuyla alakalı olarak Bâkılânî'nin başka bir örnek verdiğini görüyoruz. O insanın kudretinin fiili yarattığını düşünen birinin, bir ayağı üzerinde durarak diğerini kaldırdığını ve bu kaldırma işini kendisinin yaptığını iddia eder. Bu iddiaya karşılık ona; madem sen ayağını kaldırdığını iddia ediyorsun, kaldırdığın ayağınla beraber diğer ayağını da kaldır ve iki tane ayak kaldırma yap diye söylendiğinde bunun imkânsız olduğunu ve fiilini kendisinin yaratmadığını anlayacaktır.⁵⁹¹ Bu örneklerden de anlaşıldığı üzere Eş'arî âlimlerinin sunduğu başka bir akli delil de bir şeyi yaratmaya kudreti yetenin onu zıttını da yapmaya kâdir olması gerektiğidir. Yani kimin hayatı yaratmaya kudreti yetiyorsa, hayatın zıttını da yaratmaya kâdirdir ki o da ölümdür. Böylece kim bir cisimle ayrışmaya kudret yetiyorsa o zaman cismin birleşmesini de yaratmaya kâdir olmalıdır. Onlara göre herhangi bir insanın bunu yapmaya kâdir olmadığı açık olduğundan bunu yapabilecek tek yaratıcı ve mutlak aktif kudrete sahip varlık Allah'tır.⁵⁹²

⁵⁸⁹ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 341-342.

⁵⁹⁰ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 141.

⁵⁹¹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 142; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 216-217.

⁵⁹² Bâkılânî, *el-İnsâf*, 142.

Eş'arîler, Allah'ın kudretinin fiili yarattığını ortaya koymak için Kur'an-ı Kerim'den birçok âyeti delil sunarlar. "Allah, sizi yaratan, sonra size rızık veren, sonra sizi öldürecek ve daha sonra da diriltecek olandır. Allah'a koştuğunuz ortaklardan, bunlardan herhangi bir şeyi yapabilen var mı? O, onların ortak koştuklarından uzaktır, yücedir" (Rum 30/40) âyetini delil olarak gösteren Eş'arî geleneği, bu âyette Allah'ın fiilleri yarattığına dair üç delilin olduğunu belirtir. Onlar, birinci delilin, 'Allah, sizi yaratan' ifadesi olduğunu ve bununla zatımızın ve sıfatlarımızın kastedildiğini söylerler. Sonra bunu tekit etmek için Allah, 'size rızık veren, sonra sizi öldürecek ve daha sonra da diriltecek olandır cümlesi' ile de rızıkları yarattığını belirtmiştir. Onlara göre ikinci delil, 'sonra sizi öldürecek ve daha sonra da diriltecek olandır' cümlesidir. Onlar, bu cümlede insanın ölümünü ve hayatını yaratamayacağı gibi fiillerini, hareket ve sükûn noktasında yaratamayacağını açık olduğunu bildirirler. Üçüncüsü de, 'bunlardan herhangi bir şeyi yapabilen var mı? O, onların ortak koştuklarından uzaktır, yücedir' cümlesidir. Eş'arîler, bu cümlede Allah'ın, kendisinden başka yaratıcı olmaması noktasında kendini tenzih ettiğini açık bir şekilde vurguladığını ifade etmişlerdir.⁵⁹³ Eş'arîler'in de Mu'tezile gibi âyetleri ele alırken sadece insan fiillerinin yaratılması noktasına odaklandığını görüyoruz. Bundan dolayı onlar, Allah'ın her fiilinin insanın fiillerini de yarattığı şeklinde yorumlamışlardır. Hayatı ve ölümü yaratma durumunu da insanın fiillerini yaratmaya kıyas ettiklerini görüyoruz. Ancak hiçbir mezhep insanın ölümü ve hayatı yarattığıyla ilgili bir iddia da bulunmamıştır. Bir önceki konuda da değindiğimiz gibi zaten Mu'tezile insanın cisimlere ve cevherlere kudretinin yetmediğini açık bir şekilde belirtmiştir.⁵⁹⁴

Eş'arî âlimleri, "Allah'tan başka size göklerden ve yerden rızık veren bir yaratıcı var mı?" (Fatır, 35/3), "Allah'tan başka hangi ilâh size içinde dinleneceğiniz bir gece getirebilir?" (Kasas, 28/72) âyetlerine dayanarak Allah'ın, kendisinden başka yaratıcı olmadığını vurguladığını belirtmişlerdir.⁵⁹⁵ Yine onlar, "Allah'ı bırakıp da taptıkları şeyler, yaratılmış olduklarına göre hiçbir şey yaratamazlar" (Nahl, 16/20) âyetinde de Allah'ın, insanların ve meleklerin herhangi bir şeyi yaratamayacağını açık bir şekilde bildirdiğini söylemişlerdir.⁵⁹⁶ Hatta Eş'arî âlimleri, "Yoksa Allah'a, O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma ile Allah'ın yaratması onlara göre birbirine mi benzedi?"

⁵⁹³ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 139-140.

⁵⁹⁴ Duğaym, *Felsefetu'l-Kuder fi Fi'kri'l-Mu'tezilî*, 218.

⁵⁹⁵ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 344.

⁵⁹⁶ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 345.

(Rad, 13/16) âyetinde Allah'ın, onun yarattığı gibi yaratmaya kudreti olduğunu söyleyeni şirk ile nitelendirdiğini vurgulamışlardır. Böylece onlara göre insanlar konuşmalarını, hareketlerini, sükûnlarını, iradelerini, ilimlerini, yaratabilirse bu kategorilerin hepsi Allah'ın yarattığı gibi olacak ve insanlar şirke düşmüş olacaklardır.⁵⁹⁷ Bundan dolayı Eş'arîler, Allah'ın mutlak olması hasebiyle böyle bir durumdan münezzehe olduğunu, insanın onun yaratması gibi bir yaratma yapmasının söz konusu olamayacağını belirtirler. Çünkü böyle bir durum olduğu takdirde Allah'ın acz ile nitelendirilmesi veya ona ortak olması gerekir ki Allah bütün bunlardan münezzehtir.⁵⁹⁸ Âyetlerin yorumlarında, Allah'ın yaratması ile insanın yaratmasının benzer olabileceğinden hareketle temellendirme yapıları kanaatimizce âyetlerin vermek istediği mesajı uymamaktadır. Âyetlerin bahsettiği mevzu daha çok Mekke müşriklerin Allah'tan başka varlıklara ilah mesabesinde özellikler atfetmesiyle alakalıdır. Öte yandan bu hitap insanadır. Dolayısıyla insanın başka bir varlığa yaratma atfetmesinden bahseden bir durum olup insana ilahlık izafe edilen bir durum söz konusu değildir. Zaten akli başında hiçbir insan Allah gibi yaratabileceğini iddia etmez. Öyle ki bütün mezhepler, bunu açık bir şekilde vurgulamışlardır. Bu noktada Eş'arîler'in fiillerin ortaya çıkması yönünden benzer olması ile mahiyetlerinin aynı olması noktasında ayırım yapmadıklarını görüyoruz. Yani insan Allah gibi fiil meydana getirirse bile bunların mahiyetlerinin aynı olmadığı, bütün kelâmcılar tarafından üzerinde durulan bir husus olmuştur. Ancak Eş'arîler, bu konuda da bir ayırım yapmazlar. Onlar, her mahlûkun bir rabbi ve maliki vardır önermesi gereğince kul, kendi fiillerinin yaratıcısı olursa, o fiillere tek başına gücü yeten birisi olması bakımından onların rabbi ve ilahı da olması gerekir düşüncesini benimserler. Bunun göstergesi olarak da "Allah asla evlat edinmemiştir. Onun yanı sıra ikinci bir Allah da yoktur. Aksi takdirde her Allah kendi yarattığını sevk ve idare eder ve mutlaka onlardan biri diğerinin hakkından gelmeye çalışırdı" (Mü'minun, 23/91) âyetini delil olarak gösterirler.⁵⁹⁹ Hatta Bâkılânî Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu konusunda hâdislerden de deliller olduğunu vurgular. Hz. peygamberin 'Allah, her sanatı ve sanatçıyı yaratmıştır' hâdisini delil olarak sunarak, hâdiste geçen 'sanatçının sanatı' ifadesinden kastın onun hareketleri ve fiilleri olduğunu belirtir.⁶⁰⁰

⁵⁹⁷ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 345.

⁵⁹⁸ Gölcük Şerafeddin, *Bâkılânî ve İnsan Fiilleri*, 180-181.

⁵⁹⁹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 196-197.

⁶⁰⁰ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 140.

İnsanın fiilini yaratmadığını kudret-bilgi-fiil çerçevesinde temellendirmeye çalışan Eş'arî âlimleri, "Sözünüzü ister gizleyin, ister açığa vurun; bilin ki O, kalplerin içindekilerini, bilmektedir. Hiç yaratan bilmez mi?" (Mülk, 67/13-14) âyetini, bir şeyi yaratıp onu yoktan var edenin en azından onun nasıl yaratıldığını bilmesi gerektiğinin delili olarak ele alırlar. Ancak onlara göre insanlardan biri, fiil yaptığında onun bilgisine ayrıntısıyla sahip değildir. O, fiili kuşatmaz ve onu kudretiyle sayamaz. Öyle ki herhangi biri doğru konuşmak istediği zamanlar da bile hatalı konuşmalar yapmakta ve istemediği, bilmediği şeyleri bile yapabilmektedir. Hatta hiç kimse mescide gidinceye kadar attığı adım sayısını bilemez.⁶⁰¹ Çünkü Eş'arîler göre insanlar, bu fiillerin niteliklerini hükümlerini ve özünü bilmedikleri için fiillerinin esrarına da vakıf değillerdir. Bu bakımdan fiillerin iç gerçeklerini bilmeyip fiillerden gafil ve habersiz olan insanın, fiilleri tüm yönleriyle, gayesi icad olacak bir şekilde yaratması düşünülemez. Eş'arîler, fiillerle ilgili herhangi bir bilgiye sahip olmadığı halde kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu görüşünü benimseyen bir kimse- nin, sağlam ve mükemmel iş yapmayı, bunları yapana delalet etmekten çıkarmış olacağını söylerler.⁶⁰² Aynı şekilde fâilin hakkında bilgi sahibi olmadığı halde muhkem bir fiili meydana getirmesi mümkün olsaydı, fiilin kudret sahibine delalet etmesinin geçersiz olacağını vurgularlar. Bu durumun da fiilin, fâiline delaletinin batıl olduğunu söylemeye götüreceğini beyan ederler.⁶⁰³ Öte yandan şâyet herhangi bir varlık, yaratıcı vasfına sahip olsaydı, o zaman yaratılanların hepsi her şeye ilmi yeten ve yaratılıştaki bir maksadı gözetten fâilden müstağni olurlardı. Ancak fiillerin her yönüyle gerçeklerini ve çeşitlerini bilen, onları yaratmada bir amaç güden sadece Allah'tır.⁶⁰⁴

Bu âyetlerdeki yorumların yine diğer âyetlerde üzerinde durduğumuz yaklaşımlara benzer olduğunu ve genellikle Eş'arîler'in âyetleri yaratma kapsamında ele aldıklarını görüyoruz. Ancak insanın fiilini yapabilmesi için bütün yönleriyle fiili bilmesi gerekir yaklaşımı çok ciddi bir iddia gibi görünmektedir. Çünkü böyle bir durum olduğu takdirde insanın bu hayatta sahip olduğu bir şeyin olduğunu söylemek zordur. Hatta insanın dini yükümlülükleri bile bunları her yönüyle bilmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla Eş'arîler'in bu anlayışına insan bildiği kadar yapar düşüncesiyle de eleştiriler yöneltil-

⁶⁰¹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 141.

⁶⁰² Cüveynî, *Luma'u'l-Edille*, 120.

⁶⁰³ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 190.

⁶⁰⁴ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 342; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 157-158; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 190.

bilir. Öte yandan fiillerin kötü olması ile meydana gelmesi farklı durumlardır. Yani insanın hatalı konuşmalar yapması fiilin meydana geldiğinin göstergesidir. Zaten kudret-fiil tartışması da bu nokta üzerinde cereyan etmektedir.

Eş'arîler, "Sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır" (Saffat 37/96) âyetinin zahiri anlamının, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olmasını gerektirir düşüncesindedir. Bu anlamıyla onlara göre yaratılmışlar dünyasındaki her şey, kulların fiilleri dâhil onun kudretiyle meydana gelmektedir.⁶⁰⁵ Ayrıca onlar, Allah'ın her şeyi yaratmaya kâdir olması nedeniyle övülmesine delalet eden Kur'an'daki her âyetin insanın fiillerinin Allah'ın kudretiyle meydana geldiğine dair delil olarak ele alınabileceğini ifade ederler.⁶⁰⁶ Ancak âyetin zahiri anlamı ele alındığında buradan fiillerin anlaşıldığını söylemek güç görünmektedir. Çünkü 'yaptıklarınız' ile kastedilen bir sonuçtur. Dolayısıyla âyette fiillerin kastedildiğini söyleyebilmek için kelimenin 'yapmalarınız' şeklinde olması gerekirdi.

Sonuç olarak Eş'arîler Allah'ın yaratması ile ilgili bütün âyetleri insanın fiillerine de indirgediklerini görüyoruz. Birçok noktada onlar da Mu'tezile gibi tevil metodunu kullanarak düşüncelerini temellendirmeye çalışmışlardır.

Kelâmcıların, Kur'an âyetlerini delil gösterirlerken başka durumlarda da alışlageldiği üzere birtakım pasajları kendi bağlamlarından koparıp delil olarak kullanmışlardır.⁶⁰⁷ Onlar özellikle her şey kavramına insanın fiillerini de ekledikleri görülmektedir. Ancak her şey kavramını literal anlamda ele aldığımız zaman Allah'ın sıfatlarını da Kur'an'da, kapsadığını beyan etmek gerekir. Dolayısıyla onların da yaratılmış olması anlamına gelecektir. Oysa Eş'arî kelâmcılarının Allah'ın sıfatlarının ve Kur'an'ın, yaratılmadığı noktasında fikir birliği içerisinde olduklarını biliyoruz. Bundan dolayı Eş'arîler, bir taraftan kulların fiillerini bu âyetlere dayanarak temellendirirken öte yandan Allah'ın sıfatlarını ve Kur'an'ı istisna etmiş ve ifadeyi tahsis etmişlerdir. Bu durum açık bir şekilde göstermektedir ki Eş'arîler her ne kadar âyetlerde geçen her şey kavramının umum ifade ettiğini belirtse de onu kendilerinin tahsis ederek bu düşünceleri reddettiklerini görüyoruz.⁶⁰⁸ Bu bakımdan tutarlı bir düşünce ortaya koymaları konusunda eleştiriye açık yönleri olduğu görülmektedir.

⁶⁰⁵ Coşkun, *Günümüz Akâid ve Kelâm Problemleri*, 83.

⁶⁰⁶ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 199-200.

⁶⁰⁷ Rudi Paret, *Kur'an Üzerine Makaleler*, çev. Ömer Özsoy (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995), 145.

⁶⁰⁸ Erdemci, "Kelâm İlminde Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum", 36.

Eş'arîler insanın fiildeki sorumluluğunu ortaya koymak için kesb düşüncesini temellendirdikten sonra Mu'tezile'nin argümanlarını ele alarak eleştirmişleridir. Bu anlamıyla onlar, Mu'tezilî düşüncenin “Yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz?” (Saffat 37/95) âyetini, insanın fiillerini kendi kudretiyle yarattığına delil olarak sürmesine karşılık Eş'arîler, bu âyette geçen ‘yonttuğunuz’ ifadesinden kastın, putların hammaddesi olduğunun olduğunu belirterek, cisimlerin insanın kudretiyle meydana gelmelerinin söz konusu olamayacağını söylemiş ve onların bu temellendirmesine karşı çıkmışlardır.⁶⁰⁹ Odunun da gerçekte insan tarafından üretilmiş olmaması hasebiyle, putların yerine insan fiillerinin kastedildiğinin söylenmesini mümkün görmezler.⁶¹⁰ Eş'arîler'in bu yorumuna karşı çıkan Mu'tezile âlimleri, şâyet âyette kastedilenin Eş'arîler'in yaptığı yorum olursa, “Birde ne görsünler asa onların uydurulduklarını yakalayıp yutuyor” (Araf, 7/117) âyetinde geçen ‘uydurduklarını’ sözüyle de, onların yalan ve hilelerinin kastedilmesi gerektiğini, ancak bunun böyle olmadığı, herkesin bildiği açık bir durum olduğunu belirtirler. Bu bakımdan “sizi de yaptıklarınız da Allah yaratmıştır” âyetinde geçen ‘yaptıklarınız’ ifadesiyle insanların doğrudan kudretlerinin meydana getirdiği fiillere işaret edildiğini vurgularlar. Eş'arî, Mu'tezile'nin bu itirazına karşılık, sihirbazların uydurduğu şeyler'in, insanlarda etrafta dolaşıp duran bazı yılanların bulunduğu izlenimini uyandıran, ‘birtakım görüntüler’ yorumunu yapar. Onların ‘uydurması’ndan kastın ise söz konusu görüntüler olmayıp, insanları gerçekte var olmayan yanlış izlenimlere sürüklemeleri olduğunu söyler. Dolayısıyla Eş'arî, âyette geçen ‘onların uydurdukları’ ifadesiyle, etrafta koşuşan yılanarmış gibi görünen hayali varlıkların kastedildiğini belirtir. Bu anlamıyla Hz. Musa'nın atasının da asıl yakalayıp yuttuğu şeylerin, sihirbazların kendilerini izleyenlerde hareket eden birtakım canlıların bulunduğu izlenimini uyandırmak için uydurdukları bazı görüntülerden ibaret olduğunu vurgular.⁶¹¹ Bu âyete yapılan iki farklı mezhebi yorum kelâmcılar arasında cedel anlayışının başarılı bir örneğini teşkil etmektedir. Eş'arîler'in Mu'tezile'nin düşüncelerini eleştirmek için âyetin zahiri anlamını terk etmeleri ve başka âyetlerde zahir anlamı ele almaları, Mu'tezile âlimleri gibi yöntemlerinde objektiflik problemini yaşadıklarını göstermektedir. Çünkü bir sonraki âyeti siyak-sibak ve tarihsel bağlamda ele alarak yorumlayacaklardır. Öyle ki onlar, Mu'tezile ekolü'nün, “Allah ve Resulü müşriklerden uzaktır” (Tevbe 9/3) âyetine dayanarak kendi düşüncelerini temellendirmeye

⁶⁰⁹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 138.

⁶¹⁰ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 69-70.

⁶¹¹ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 70; Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 342-343.

çalışmasına karşılık Eş'arî, bu âyetin müşrikler ile Rasûlullah arasında yapılan anlaşmalar hakkında nazil olduğunu belirtmiştir. Çünkü ona göre “Allah ve Resulünden, kendileri ile anlaşma yapmış olduğunuz müşriklere kesin bir uyarıdır. Yeryüzünde dört ay daha dolaşın, şunu bilin ki, Allah'ı âciz bırakacak değilsiniz; Allah ise inkârcıları perişan edecektir” (Tevbe, 9/1-2) buyurmak suretiyle onları dört ay süreyle serbest bırakmıştır. Bunun ardından Hacc-ı ekber gününde, “Allah ve Resulünden bütün insanlara bir bildiridir, Allah ve Resulü müşriklerden uzaktır” (Tevbe, 9/3) âyetiyle de Allah ve Rasulü'nün dört ayın sonunda Hz. Peygamber ile müşrikler arasındaki anlaşmaları artık dikkate almayacağını bildirmiştir. Daha sonra Allah, Kinane oğullarından oldukları söylenen bir grubu istisna tutarak: “Ancak mescidi haramın yanında kendileri ile anlaşma yaptıklarınız başkadır. Bunlar size karşı dürüst davrandığı sürece, siz de onlara dürüst davranın” (Tevbe, 9/7) buyurmuş, yani süresi doluncaya kadar onlarla yapılan anlaşmalara sadık kalınmasını emretmiştir.⁶¹² Bu bakımdan âyette Allah, müşriklerden söz etmiş fakat onların şirklerini zikretmemiştir. Eş'arî'ye göre şâyet “Allah ve Resulü müşriklerden uzaktır” ifadesi, onların şirklerini Allah yaratmamıştır anlamına gelseydi, aynı zamanda müşriklerin de Allah tarafından yaratılmamış olması gerekirdi. Çünkü Allah, hem müşriklerden hem de onların şirklerinden uzak olduğunu ifade etmiştir. Aynı şekilde Eş'arî, eğer “müşriklerden uzaktır” sözü onların şirklerinin Allah'ın kudreti tarafından yaratılmadığının bir delili olsaydı, bunu ileri süren Mu'tezile'nin “Allah müminlerin dostudur” (Ali İmran, 3/68) âyetinden hareketle de Müslümanlar'ın imanını Allah'ın yarattığını kabul etmeleri gerektiğini söyler. Onların bunu kabul etmemelerine binaen iddialarının da geçerliliğini yitirdiğini belirtir.⁶¹³

Eş'arîler, Mu'tezile'nin Allah'ın kudretiyle her şeyi yarattığına dair âyetleri Allah'ı övme anlamına ele almasını eleştirmişlerdir. Çünkü onlara göre kât'i hususlarda genel ifadelere sarılmak mümkün değildir.⁶¹⁴ “Yoksa Allah'a Allah gibi yaratması olan ortaklar buldular da yaratmaları birbirine mi benzetirler? Deki: her şeyi yaratan Allah'tır. O her şeye üstün gelen tek Allah'tır” (Ra'd, 13/16) âyetini de buna örnek olarak gösterirler. Eş'arîler, âyetin zahiri anlamı gereğince Allah'ın her şeyin yaratıcısının olması gerektiği

⁶¹² Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 89.

⁶¹³ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 89; Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 353-354.

⁶¹⁴ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 198-199.

düşüncesindeler. Mu'tezile'ye göre ise, "Allah her şeye kâdirdir" (Bakara, 2/284) âyetinin anlamı, onun ancak kendi fiillerini yapmaya kâdir olup başkasının fiilleri üzerinde bir kudretinin bulunmadığı şeklindedir.

Eş'arî geleneği, Mu'tezile'nin öne sürdüğü, "Sizler yalan yaratıyorsunuz" (Ankebut, 29/17) âyetinde Allah'ın, 'yaratıyorsunuz'dan kastın 'yalan uyduruyorsunuz' anlamını kastettiğini, "Bu ancak bir uydurmadır" (Sad, 38/7), "Bu dediklerin eskilerin yalanlarından başka bir şey değildir" (Şuara, 26/137) âyetlerinde de Allah'ın 'halk' kavramını yalan anlamında kullandığını belirtir.⁶¹⁵ Aynı şekilde "Hani iznimle çamurdan kuş şekline benzer bir şey yapıyordun da içine üflüyordun, benim iznimle hemen bir kuş oluyordu" (Maide, 5/110) âyetinde kastedilen anlamın kalp ile bir fiilin takdir edilip el ile bir şekle konulması olduğunu söylerler. Böylelikle 'halk' kavramını, elin biçim vermesi, hareket etmesi, tutması, elin dokunduğu ve tuttuğu şekilleri meydana getirmesi anlamında kabul ederler. Zaten Eş'arîler, âyette de Hz. İsa'nın düşünmesi ve organlarıyla hareket etmesini inkâr etmediklerini açık bir şekilde söylerler. Ancak onlara göre âyette anlatılmak istenen şey, onda cisimlerin şekillerinin toplanıp bir araya gelerek, suret halini almaları tarzında olup yaratmanın Allah tarafından yapıldığıdır.⁶¹⁶ Bu âyetlerde Mu'tezile'nin özellikle insanın kudretiyle yaratmasının Allah'ın yaratması gibi olmadığını savunmasına rağmen Eş'arîler'in, bu ikisi arasında benzerlik oluşturarak eleştiri yapmaya çalıştıklarını görüyoruz. Çünkü onlar 'halk' kavramını özellikle yoktan yaratma şeklinde ele almaktadırlar. Bu anlamıyla bir fiil, alet ile meydana geliyorsa kesb, alet olmaksızın meydana geliyorsa (halk) yaratmadır.⁶¹⁷ Başka bir ifade ile söyleyecek olursak, kudret sahibinin, bir fiili tek başına meydana getirmesine yaratma, kudret sahibinin bir fiili tek başına meydana getirememesine ise kesb demişlerdir.⁶¹⁸ Çünkü onlara göre insan, bir fiili yaptığı zaman, mekânda bulunan kudret ile hareket ederken Allah'ın fiili kudretiyle yaratması için kudretinin bir mekânda olmasına gerek yoktur.⁶¹⁹ Kesp ile ilgili yapılan açıklamalara baktığımızda şöyle bir yorumda bulunabiliriz; âlimler kesbî; girişim ve çözüm bulma yoluyla gerçekleşen bir kazanç olduğunu belirtirerek, kesbî, uzuv ile yapılan fiil olarak kabul

⁶¹⁵ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 349.

⁶¹⁶ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 349.

⁶¹⁷ Neseî, *Tabsiratu'l-Edille, fî Usûli'd-Dîn*, 1:95.

⁶¹⁸ Neseî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, 71; *Kitâbu't-Temhîd*, 299; *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2:911-912, 1:96; Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akâidi*, 132.

⁶¹⁸ Neseî, *Kitâbu't-Temhîd*, 299-300.

⁶¹⁹ Neseî, *Kitâbu't-Temhîd*, 299-300.

ederler. Dolayısıyla insan uzuvlarına cevarih ismi bu anlamıyla verilmiştir. Zaten avlanan hayvanların da cevarih ve kevasip diye isimlendirilmesinin bundan dolayı olduğunu belirtmişlerdir.⁶²⁰ Âlimler ‘halk’ isminin manasını yokluktan varlığa çıkarmak olduğunu söylese de, kavrama verilen bu anlamın, kavramı Allah’ın fiillerine nispet etmeleriyle alakalı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak kelâm âlimleri ‘halk’ ile ‘kesb’ arasında her ne kadar böyle bir ayrımı yapsalar da ‘halk’ kavramının Kur’an’da bazı âyetlerde yoktan yaratma anlamında kullanılmadığını görüyoruz.⁶²¹ Mesela “...hani iznimle çamurdan kuş şekline benzer bir şey yapıyordun (وَإِذْ تَخْلُقُ) da içine üflüyordun, benim iznimle hemen bir kuş oluyordu” (Maide, 5/110) âyetinde ‘halk’ kavramı âlimlerce tasvir şeklinde yorumlanmaktadır. Bundan dolayı ‘halk’ kavramının bir işi planlama, hazırlama, teçhiz gibi ve örneksiz yaratma anlamlarına geldiğini de ifade etmek gerekir.⁶²²

Mu’tezile’nin, “Yaratanların en güzeli olan Allah’ın şâni ne yücedir” (Mu’minûn, 23/14) âyetini delil olarak sunmasına da karşı çıkan Bâkılânî, âyette geçen yaratma kavramı ile Allah’ın; takdir edicilerin en iyisi, en güzeli, şekil vericilerin en iyisi ve en güzeli olduğunun vurgulanmak istendiğini belirtir. Ayrıca o, Allah’ın yaratıcı olmayan başkasıyla kendisini andığı zaman, onu mecaz ve lütuf olarak kendi ismiyle adlandırdığını söyler. Mesela ‘Ömerler adil oldu’ dendiğinde maksadın Hz. Ebubekir ile Ömer’in olduğu, âyetteki kullanımın da buradakiyle benzer bir ifadeden ibaret olduğunu vurgular.⁶²³ Ayrıca Bâkılânî, Mu’tezile’nin bu âyeti açıklarken ehzen (أحسن) kelimesindeki elif (ا) harfini, mübalağalı bir şekilde en iyisini yapan ile bir işi birlikte yapma anlamını katar düşüncesini reddeder. Bâkılânî, bunun Mu’tezile’nin iddia ettiği gibi bir anlam olmadığını, aksine elifin gelmesini, vasıflardaki tekliği ifade etmek için kullanılmış olduğunu ve bu vasıflara sahip olmayanların iddialarının yalanlandığını belirtir.⁶²⁴

Âyetteki yaklaşımlarından anlaşılacağı üzere mezhepler arasındaki tartışmaların objektifliği sağlama noktasında dil bilgisi kurallarının da geçerli olmadığını rahat bir şekilde görüyoruz. Âyetteki bir harften yola çıkarak anlamı oluşturan âlimler engin bilgileri ile takdire şayan bir örneklik ortaya koysalar da bu özelliklerini bazı noktalarda sadece

⁶²⁰ Askerî, *el-Furûku’l el-Luğaviyye*, 137.

⁶²¹ Seyithan Can, *Fahredden er-Razi’de Yaratılış Teorisi*, (Yüksek Lisans Tezi, Şırnak Üniversitesi, Şırnak, 2015), 31-32.

⁶²² Ebu Zeyd, *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat*, 307-308.

⁶²³ Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 350; Bâkılânî, *el-İnsâf*, 143.

⁶²⁴ Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 351.

karşı tarafın düşüncesini çürütmek için yapmaları bizim onlardan faydalanma imkânımızı azaltmıştır.

Eş'arî ekolü, Mu'tezilî âlimlerin, "O ki, yarattığı her şeyi güzel yaptı" (Secde, 32/7) âyetine istinaden, Allah'ın kabih olanı yaratmasının mümkün olmadığını iddiasını kabul etmez. Çünkü Eş'arîler, ehsen (أحسن) kelimesinin bu âyette, hasen anlamında yani 'güzeli yaratır' anlamında kullanılmadığını, aksine ehsen (أحسن) kelimesinin 'nasıl yaratacağını güzel ve iyi bilen' anlamında olduğunu söylerler.⁶²⁵ Aynı şekilde Mu'tezile âlimlerinin, "Rahmân'ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Bir kere daha bak! Hiçbir çatlak (ve düzensizlik) görüyor musun?" (Mülk, 67/3) âyetine istinaden Allah'ın küfrü, kabih ve fasid fiilleri yaratmadığı düşüncesine karşılık Bâkılânî, âyette Allah'ın kendi yaratmasında bir dengesizlik olmadığını haberini verdiğini belirtmiştir.⁶²⁶ Aynı şekilde, "Onlardan (Kitap ehlinde) bir grup var ki, Kitap'dan olmadığı hâlde Kitap'dan sanasınız diye (okudukları) Kitap'tanmış gibi dillerini eğip bükerek ve "Bu, Allah katındandır" derler. Hâlbuki o, Allah katından değildir. Bile bile Allah'a karşı yalan söylerler" (Âl-i İmrân 3/78) âyetinde de onların Tevrat'ı bozduğu, peygamberi saklayıp onun niteliklerini tahrif ettikleri manasının olduğunu vurgular. Ona göre âyette geçen 'Allah katından değildir' cümlesi, Allah'ın, Tevrat'ı bu şekilde indirmediğiyle alakalı olup fiillerin yaratılması ile ilgili değildir.⁶²⁷

Âyetlere baktığımızda ilk âyette Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi Allah'ın kabih olanı yaratmasının mümkün olmadığına yönelik bir anlam çıkmamaktadır. Aynı şekilde Eş'arîlerin'de belirtmiş olduğu gibi yaratmanın nasıllığıyla ilgili bir durum söz konusu değil. Çünkü âyet yaratılan varlıkların güzelliğine vurgu yapmakta ve dikkati bu tarafa çekmektedir. Kelâmcıların bu âyette güzelliklerden öte başka şeyler görmeleri dikkat çekici bir noktadır.

Bâkılânî, "Semûd kavmine gelince, biz onlara doğru yolu göstermiştik. Ama onlar körlüğü hidâyete tercih etmişler" (Fussilet, 41/17) âyetinde Allah'ın, Semud denen bir kavmin durumunu bildiren bir haber verdiğini ve bu âyetteki anlamın da bu olduğunu

⁶²⁵ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 352.

⁶²⁶ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 353; Bâkılânî, *el-İnsâf*, 144-145.

⁶²⁷ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 354-355.

vurgular.⁶²⁸ Yine o, “O, yaptığından dolayı sorgulanamaz fakat onlar sorgulanırlar” (Enbiya 21/23) âyetinde onların sorumlu olacakları şeyin kesb ettikleri şey olduğunu, yaratıkları şey olmadığını belirtir. Zira böyle bir fiili yapamayacakları için bununla mükellef olamayacaklarını ancak kesbî yapabildikleri için ondan sorumlu olduklarının yorumunu yapmaktadır.⁶²⁹ Bâkılânî'nin ilk âyette yapmış olduğu yorumun âyetin anlamı açısından uygun olduğunu ve buradan fiillerin yaratılmasına yönelik bir vurgu olmadığını görüyoruz. Ancak Bâkılânî'nin ilk âyette yapmış olduğu yorumu ikinci âyette kesbe dayandırdığı ve âyeti tevil ettiğini görüyoruz. Bu metoduyla Bâkılânî Mu'tezile'yi ekleştirirken aynı yöntemi benimsemektedir. Ancak ikinci âyette insanın yaptıklarının hesabını kesin vereceğine yönelik bir olgu olduğunu söyleseydi ve birinci âyette benimsediği yöntemi devam ettirseydi eleştirisi daha isabetli olacaktı diye düşünüyoruz.

Mu'tezile ekolü, “İşledikleri amellere karşılık bir mükâfat olarak (verilir)” (Vakıa 56/24) âyetini dayanak göstererek amellerin insana nispet edildiğini, amelin fiil olduğunu ve fiilin de yaratma olduğunu söylemiştir.⁶³⁰ Ancak Eş'arîler, âyetteki amelden kastın kesb olduğunu ve kulun da bu âyete göre müktesip olduğunu savunmaktadırlar. Hatta başka bir âyette (kesbettiklerine (kazandıklarının) karşılığı olarak⁶³¹) kesb kavramının kullanıldığını belirtirler. Ayrıca Bâkılânî, Eş'arî geleneğinin insanın amellerini kesb ettiği noktasını inkâr etmediğini, onlar, insanın fiillerini yoktan varlığa çıkararak onları yarattığına karşı çıktıklarını ifade eder. Çünkü bu sadece Allah'ın yapabileceği bir şeydir.⁶³² Ayrıca Eş'arîler, “Yoksa Allah'a Allah gibi yaratması olan ortaklar buldular da yaratmaları birbirine mi benzettiler? Deki: her şeyi yaratan Allah'tır. O her şeye üstün gelen tek Tanrı'dır” (Ra'd, 13/16) âyetine dayanarak Mu'tezile'nin, ‘insan kesbî yaratır’, söylemiyle Allah'ın yaratmasını benzer kılarak şirke düşüklerini belirtirler.⁶³³

Bu âyetlerde asıl tartışma konusu; Mu'tezile'nin kulun kesbî'nin, Allah ve kulun fiili olması durumunda ikisinin de bunda ortak olmaları gerekeceği düşüncesinden hareketle Allah'ın kudretinin insan fiiline taallukunu kabul etmemesidir. Çünkü Mu'tezile, fiil, Allah ile insanın beraber yaratılması şeklinde olursa bunun şirk olacağını belirtmesine

⁶²⁸ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 357.

⁶²⁹ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 358.

⁶³⁰ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 143.

⁶³¹ (Tevbe, 9/82)

⁶³² Bâkılânî, *el-İnsâf*, 143.

⁶³³ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 339.

karşılık, Eş'arîler, kesbîn hudusunun ikisine ait olmadığını, bundan dolayı onların herhangi bir ortaklığının söz konusu olamayacağını belirtirler. Zira onlara göre Allah kesbîn yaratıcısı, kul ise onun müktesebidir. Nitekim Allah kulun hareketini yaratır, kul da hareket eder. Bu gibi durumlarda ortaklık gerekmez. Onlara göre ortaklık ancak iki yaratıcısı arasında olur, yaratan ile yaratılan yani Allah ile insan arasında olmaz. Veya iki yaratılan yani iki insan arasında olabilir; müşterek olarak bir gömleği diken iki terzi gibi. Çünkü birisinin terziliği, ötekenden başkadır.⁶³⁴ Zaten Mu'tezile de Allah ile insanın farklı olmasından hareketle kudretlerinin benzer olamayacağını söylüyor.⁶³⁵ Temellendirmelere baktığımızda her ne kadar iki mezhep şirk konusunda birbirlerini suçlasa da düşünceleri dik-kate alındığında iki görüşün de şirke bulaşacak bir mahiyetinin olmadığını rahat bir şekilde söyleyebiliriz.

Eş'arî âlimlerinin Mu'tezile'nin nakli delillerinden sonra akli delillerine de eleştiriler yönelttiklerini görüyoruz. Eş'arî âlimleri, Mu'tezile'nin; Allah'ın insanların zulmünü yaratması durumunda onun da zalim olarak nitelendirilmesi gerekeceğinden hareketle, fiillerde insan kudretinin etkili olduğunu söylediğini belirtirler. Ancak Eş'arîler, buna karşı çıkarlar. Çünkü onlara göre bir kimse zulmü ancak kendi adına işlediği zaman zalim olur. Başkası adına işlemesi durumunda zalim olarak adlandırılmaz. Bu bakımdan zulmü kendisi için değil de başkası için yaratan Allah da zalim olarak nitelendirilemez. Eş'arîler, böyle olması durumunda, bir başkası için irade, arzu ve hareket meydana getiren kimsenin de irade eden, arzulayan, hareket eden şeklinde nitelendirilmesi gerekeceğinden Mu'tezile'nin bu düşüncesine karşı çıkarlar.⁶³⁶ Ancak Mu'tezile, eğer fiiller Allah tarafından yaratılıyorsa insanların adına da Allah'ın söz söylemesi gerektiğini söyleyerek Eş'arî'leri eleştirir. Buna karşın Eş'arîler de, Allah'ın başkası adına zulmettiğini söylemediklerini, bu bakımdan başkaları adına da söz söyleme gibi bir durumun olmayacağını iddia ederler. Aksine Allah'ın zulmü kendisi için değil başkası adına yarattığını, bu sebeple de kendisine zalim denilemeyeceğinin açık olduğunu vurgularlar. Dolayısıyla onlara göre Allah, yarattığı söz ile söyleyen sıfatını elde etmiş olmaz.⁶³⁷

Mu'tezile âlimleri, eğer fiiller, Allah'ın yaratmasıyla olsaydı bunların hem insanın hem de Allah'ın makduru olacaklarını söylerler. Böyle olduğu takdirde insanın onu terk

⁶³⁴ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 158.

⁶³⁵ Duğaym, *Felsefetu'l-Kuder fi Fikri'l-Mu'tezilî*, 218.

⁶³⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Makalât*, 148.

⁶³⁷ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 79-80; Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 347-348; *el-İnsâf*, 149-150;

etmesi, Allah'ın onu yapması veya Allah'ın o fiili terk etmesi ve insanın yapması gibi bir durumun oluşabileceğini belirtirler. Böyle bir durumda da tek fiilin, hem terk edilmiş hem de yapılmış niteliği taşıyacağını beyan ederler.⁶³⁸ Fakat Eş'arî âlimleri, Mu'tezile'nin bu çıkarımının doğru olmadığını belirtirler. Çünkü onlara göre insan fiile ancak fiil yaratıldığı zaman kâdir olmaktadır. Dolayısıyla insanın, fiilin yaratılışı anında onu terk etmesi söz konusu değildir. Ayrıca Allah da fiili bu durumda terk etmez. Çünkü o fiil vardır ve Allah onu kulunun kesb etmesi için yaratmıştır. Eğer onu terk ederse zaten o fiil, yaratılmamış olur.⁶³⁹ Bu argümanda Mu'tezile temellendirmesini insanın fiile yönelip terk edebilmesinden hareket ederken, Eş'arîler fiilin tek yönlü geliştiğini söyleyerek bu düşüncüyü eleştirirler. Burada iddiaya yönelik eleştiri yapımlarından çok Eş'arîler, kendi düşünceleri çerçevesinde bir karşıt görüş bildirmişlerdir.

Mu'tezile geleneği, şâyet fiillerin insanın isteğine, maksadına, iradesine göre ve Allah'ın yaratması ile olsaydı, Allah'ın onları emretmesi, nehy etmesi, onları güzel olmaları yönünden ödüllendirme ve çirkin olmaları yüzünden cezalandırması gibi durumların söz konusu olmayacağını ifade eder. Çünkü Mu'tezile, Allah'ın kulundan istediği şeyin ona itaat olduğunu ve kulun kendisinden meydana gelmeyecek bir şeyden sorumlu tutulmasının aklen muhal olduğunu söyler. Onlar, madem makdur Allah'ın kudretiyle meydana geliyorsa ve makdurun meydana gelmesinde kulun herhangi bir müdahalesi yoksa ondan talep edilen şey nedir? Talebin manası nedir? Kulun kendi renklerinden ve cisimlerinden sorumlu tutulmasıyla fiillerinden sorumlu tutulması arasındaki fark nedir?⁶⁴⁰ Diye sorarlar. Ancak Eş'arîler, insanın yaratma konusunda herhangi bir sorumluluğunun olmadığını belirtirler. Bu bakımdan onlara göre Allah, hiçbir kuluna fiillerden herhangi biri için yaratma hususunda emir ve nehiy vermez. Ayrıca bir kimseye kötü olabilecek bir şey için de yaratma emri vermez. Çünkü yaratma kul için imkânsızdır. Ancak Allah yarattığı şeyi kesb etme noktasında insana emir, nehiy, ceza ve mükâfat verir.⁶⁴¹ Dolayısıyla Eş'arîler, bu eleştiriye karşılık kesb anlayışını benimsediklerini ve hâdis kudretin, güç yetirilen şeye (makdura) ait bir halin varlığını ihtiva ettiğini belirtirler. Zaten onlara göre kişinin sorumluluğu da bu hale bağlıdır.⁶⁴² Bu âyetlerdeki yorumlarda iki mezhebin

⁶³⁸ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 345.

⁶³⁹ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 346.

⁶⁴⁰ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 203.

⁶⁴¹ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 346.

⁶⁴² Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 206.

zıt düşündüğü konular, yaratma-sorumluluk, irade-sorumluluk ilişkisidir. Mu'tezile yaratmanın ancak sorumluluk getireceğini savunurken Eş'arîler, fiilin irade edilmesinin sorumluluk açısından yeterli olacağını savunurlar.

Eş'arîler, Mu'tezile'nin, 'fiiller insanın amacına ve iradesine göre şekillenir' görüşlerinin doğru olmadığını belirtirler. Özellikle Bâkılânî, bir insanın amaçladığı ve irade ettiği her şeyi elde ettiği düşüncesinin realiteye uygun olmadığını iddia eder. Çünkü bir insanın doğru bir şekilde konuşmak istediğini ancak hata yaptığını, yine insanın güçlü ve kuvvetli olmak için yediğini ama zayıf ve hasta düştüğünü ifade eder. Hatta insanların para kazanmak için ticaret yaptığını ve bazı zamanlar kaybettiklerini söyler.⁶⁴³ Ayrıca o, bir insanın kesb ettiği fiili onun amacına göre oluşmasının, fiili o kişinin yarattığı anlamına gelmediğini vurgular. Örneğin atın veya herhangi bir hayvanın yürümesi, binicinin amacına ve iradesine göre olmasına rağmen, aklı başında hiç kimsenin, binicinin atı çekmeyi yarattığını demeyeceğini, bu bakımdan bir insanın bir fiili amacına göre kesb edip ona göre yönlendirmesi, fiili yarattığı anlamına gelmeyeceğini ifade eder.⁶⁴⁴ Mu'tezile'nin bu şekilde düşünmesini art niyet şeklinde niteleyen Cüveynî de, bir kimsenin Allah'tan başka bir yaratıcının olmadığına inandığı takdirde hiçbir sebebin o kişiyi, bir şeyi yaratma düşüncesine sevk etmeyeceğini ve böyle bir itikada sahip olan kimsenin, herhangi bir şeyi ihdas etme niyetinin de olmayacağını vurgular.⁶⁴⁵ Bu eleştirilerin özellikle fiillerin sonuçsal durumlarına göre yapıldığını görüyoruz. Ancak kudret-fiil ilişkisi, fiilin oluşumu ile ilgilidir. Fiilin sonucuyla alakalı değildir. Dolayısıyla Eş'arî âlimlerinin yöneltmiş oldukları itirazların fiilin sonuçlarıyla alakalı olması, eleştirilen konuyu tam olarak kapsamadığını söyleyebiliriz.

Eş'arî âlimleri, Mu'tezile'ye göre hâdis bir kudret ile iadenin olmasının (tekrar yaratma) söz konusu olmayacağını belirtirler. Çünkü iade, bir şeyin ilk ortaya çıkışı mesabesindedir. Bunun delili Allah'ın yeniden yaratmaya muktedir oluşuna, O'nun ilk defa yaratmaya kâdir olmasını delil göstermesidir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de bu husus bu şekilde anlatılmıştır. Bu bakımdan Eş'arîler, Mu'tezile'nin, iadesi aklen mümkün olan şeyi, hâdis kudretin yaratmasının uygun olmadığını genel olarak kabul etmelerinden hareketle aynı şekilde hâdis kudretin ilk yaratma için de uygun olmadığını kabul etmeleri

⁶⁴³ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 147.

⁶⁴⁴ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 201; Bâkılânî, *el-İnsâf*, 147 vd. Ayrıca Bâkılânî Bu konuda birçok benzer örnek vermektedir. Konunun anlaşılması için bir örnekle iktifa ettiğimizi belirtelim.

⁶⁴⁵ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 202.

gerektiğini ifade ederler.⁶⁴⁶ Eş'arîler'in ısrarla Mu'tezile'yi yokluktan yaratma şeklinde yaratmayı Allah'ın yaratmasıyla kıyaslayarak eleştirdiklerini görüyoruz. Ancak Mu'tezile'nin daha önce de belirttiğimiz gibi insana sınırsız bir kudret verdiğini söyleyemeyiz. Onlara göre insandaki kudretin sınırı ve yapabilirliği bellidir. Dolayısıyla kıyaslamayı Allah'ın kudretiyle yaparak her şeyi yaratabiliyor algısı biraz gerçekçi görünmemektedir. Öte yandan Mu'tezile Allah ile insan kudreti arasında ciddi bir ayırım yapar.⁶⁴⁷ Bu anlamda insanın kudretinin birçok duruma bağlı olduğunu ve engellerle karşılaştığını belirtir. Ancak bu durumlar Allah'ın kudreti için geçerli değildir. Yine onlara göre kudretli insan, araç ve vasıtalarla fiili yapabilmektedir ve onun kudreti sadece bir fiili meydana getirebilir. Ancak Allah'ın kudreti bu şekilde değildir.

Mu'tezile'nin ilkelerine göre imana güç yetirmek küfre de güç yetirmek anlamına gelir. Dolayısıyla Mu'tezile kelâmcıları, Allah'ın, imana yönelik kudreti yaratarak iman etmeye yardımcı olması halinde, küfre yönelik kudreti de yaratarak küfre düşmeye de yardımcı olması gerektiğinden hareketle, Allah'ın fiilleri yarattığını reddederler. Ancak Eş'arîler, Allah'ın bir kimseye kudret verdiği takdirde Allah'ın bu gücü onun küfre düşmesine değil, iman etmesine yardım olarak düşünmenin daha doğru olacağını belirtirler. Buna dayanak olarak Hz. İbrahim ile oğlu Hz. İsmail'in "Ey rabbimiz! İkimizde sana teslim kimseler kıl" (Bakara, 2/128) ve yine Hz. İbrahim'in "(Rabbim) beni ve oğullarımı putlara tapmaktan uzak tut" (İbrahim, 14/35) şeklindeki dualarını zikrederler.⁶⁴⁸ Bu düşüncenin bir örneğini Mu'tezile'de görüyoruz. Onlar, Allah'ın insana iyi bir işi yapması için verdiği bıçağı kişinin mümin birini öldürmesiyle kötü bir işte kullanması ile Eş'arîler'in bu temellendirmelerinin yöntemi aynıdır. Bu noktada Eş'arîler'in insanın fiilden önce kudreti yönlendirme iradesine sahip olduğunu kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Dolayısıyla mezhepler bazı görüşlerini temellendirirken ortaya koydukları diğer düşüncelerine aykırılık noktasını göz ardı ettikleri görülmektedir.

Mu'tezile'nin Eş'arîler'i eleştirdiği diğer bir konu da hâdis kudretin müteallıkına tesir etmediğine yönelik düşünceleridir. Ancak Eş'arîler, bunun ilmin maluma taalluk etmesi gibi olduğunu belirtirler. Mu'tezile bu söyleme karşılık, kudretler ile ilimleri birlikte değerlendirmek, onların müteallıklarına tesirlerini eşit görmek olacağını söyleyerek

⁶⁴⁶ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 193-194; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 158.

⁶⁴⁷ Arslan, "Mu'tezilî Düşüncede İlahi Fiil-İnsani Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri", 57.

⁶⁴⁸ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 195-196.

Eş'arîler'i eleştirir. Bu konu, sıfatların mahiyet olarak aynılığı ve gayriliği tartışmasını beraberinde getirmektedir. Eş'arîler'in yöntem olarak aynı şeyi bütün sıfatlar için düşündüğünü, ancak Mu'tezile'nin kudretin böyle olmadığı düşüncesi üzerinde durduğunu görüyoruz.

2.3. Kesb ve Aktif Etki

Eş'arî yaklaşıma yapılan en önemli eleştiri, insanın kudretinin fiillerin oluşumunda aktif bir etkiye sahip olmadığını benimsemeleri yönündedir. Çünkü kendi fiillerine gerçek anlamda etki etmeyen insan, fiili işleyenin kendisi olmadığı düşüncesinden hareketle Allah'ın rahmetinden ümit kesmeye ve azabından korkmamaya başlayacaktır.⁶⁴⁹ Konuyla alakalı görüş ortaya koyan diğer bir mezhep olan Mu'tezile de insan kudretinin aktif olmadığı bir fiilin insana ait olmayacağını belirtir. Ancak Mu'tezile'nin fiillerin oluşmasında sadece insanın kudretinin aktif olduğunu belirtmesi, Allah'ın kudretini ve âleme müdahalesini iptal ediyor düşüncesiyle eleştiriler yöneltmiştir. Bu bakımdan insanın fiillerinde, hem insanın kudretinin hem de Allah'ın kudretinin aktif olduğunu söyleyen ve bu iki düşünce arasında eklektik bir düşünce tarzını ortaya koyan ekolün Mâturîdîlik olduğunu görüyoruz.⁶⁵⁰ Mâturîdîlik ekolü, kudret-fiil etkileşimi çerçevesinde insan kudretinin fiile etki etmek noktasında Eş'arîler gibi kesb düşüncesini kabul eder. Ancak onlar, Eş'arîler'den farklı olarak insanın kudretinin fiili iktisap ettiğini ve kul kesbî yerine getirdiği zaman Allah'ın da o anda kudreti ile fiili yarattığını söylerler.⁶⁵¹ Bu anlamıyla Mâturîdîler, her ne kadar insanın kudretinin fiile aktif etkisini Eş'arîler gibi kesb olarak nitelenseler de onların ortaya koymuş olduğu kesb düşüncesi, Eş'arîlik'ten farklılık arz ettiği bir gerçektir.⁶⁵² Çünkü onlar, Eş'arî düşünceden farklı olarak kesbî, insanın fiile yönelik kasıt ve azmi olarak ele alırken, insan kudretinin Allah tarafından kulun fiili yapma veya terk etme için kullanmaya azm etmesi için yarattığını belirtirler. Mâturîdî mezhebinin daha sonraki âlimleri her ne kadar buna azm-i musammem demişlerse de ilk dönem âlimlerinin insanın fiile aktif etkisine kesb dediklerini görüyoruz. Bu anlamda kul-

⁶⁴⁹ Mâturîdî, *Akîde Risâlesi*, 66

⁶⁵⁰ Ulrich Rudolph, *Mâturîdî*, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 484.

⁶⁵¹ Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 79;

⁶⁵² Abdulhayy, "Eş'arîlik", 1: 351.

daki kudret, her ne kadar Allah'ın yaratmasıyla olsa da kulun bu kudretiyle fiile yönelmesi veya terk etmesi Allah'ın yaratmasıyla değildir.⁶⁵³ Böylelikle Mâturîdî teolojisinde kudret, insanın fiilini yaratan değil de seçmeye ve azm etmeye yönlendiren aktif potansiyel olarak görülmektedir.⁶⁵⁴ Bu hususta özellikle Ebu Hanife'nin görüşünden destek alan Mâturîdî, insan kudretinin fiilin oluşumuna aktif bir şekilde etkelediği noktasında Ebu Hanife ile aralarında her hangi bir ihtilafın olmadığını belirtir. O, Ebu Hanife'nin Allah'ın insandaki kudreti yarattığını ve insanın da bu kudreti kullandığını beyan eder.⁶⁵⁵ Ancak insanın bu kudreti kullanmasına Hanefiler ihtiyar adını verirken, insanın fiilinin yaratılmasına sebep olan şeye Mâturîdî geleneği de kesb adını vermiştir. Dolayısıyla Mâturîdîler ile Hanefiler arasında sadece lafızda bir farklılığın olduğunu, böylelikle Mâturîdîlik düşüncesinin Ebu Hanife'nin görüşleri üzerinden şekillendiğini söyleyebiliriz.⁶⁵⁶

Mâturîdîler insan kudretinin fiilin var edilmesinde etkin unsur olduğunu söyleyerek Mu'tezilî düşünceye yaklaşsalar da, Mu'tezile'den farklı olarak kuldaki aktif kudretin fiili etkilemesinin yaratma açısından olmadığını da altını çizerler. Bu anlamda onlara göre kulun, yaratıcısı olmadığı fiili vardır ve bu fiiller, Allah'ın kudreti dâhilindedir. Çünkü nasıl ki insanların bilgisi dâhilinde olan şeyler Allah'ın ilmine giriyorsa, fiiller de Allah'ın mutlak sonsuz kudretine girerler. Ancak bu fiiller aynı zamanda insanın kudreti kapsamındadırlar.⁶⁵⁷ Mâturîdî geleneği, Allah'ın yaratmasının kulların tercih ve kesblerine göre olduğunu ve kulların fiili işlemeye mecbur bırakılmadığını beyan eder. Mesela onlara göre kalem ve mürekkebin olması, yazı yazmaya teşebbüs eden birinin olmaması durumunda, yazının ortaya çıkmasını zarûrî kılmaz. Bu örnekten de anlaşılacağı üzere Allah, insana fiili yapma (azm-i müsemmem, kesb) kudretini vermiş fakat fiili yokluktan varlığa çıkarma kudretini vermemiştir. Bir bakıma Allah, kula fiillerini yapma kudretini vermiş ancak onları kendisine muhtaç olmaktan müstağni de kılmamıştır.⁶⁵⁸ Böylelikle

⁶⁵³ Abdulkadir el-Hamzaî, "Mâturîdîliğin ve Eş'arîlerin Kesb Görüşünün Hakikatinin Açıklanması", çev. Güvenç Şensoy, *Din Felsefesi Açısından Mâturîdî Gelen Ek-i* edit. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 3:997,

⁶⁵⁴ Hüda bint. Nasır bin Muhammed eş-Şelâlî, *Arâu'l-Küllâbiyye el-Akâdiyye ve Eseruha fi'l-Eş'ârîyye, fi davi Akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa'*, (Riyad: Mektebu'r-Rüşd,2000), 198.

⁶⁵⁵ Mâturîdî, *Akîde Risâlesi*, 66.

⁶⁵⁶ Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, 2:839-840; Mâturîdî, *Akîde Risâlesi*, 66-67.

⁶⁵⁷ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 109; Neseî, *et-Temhîd fi Usûli'd-Dîn*, 67.

⁶⁵⁸ Semerkandî, *Cümelu Usûlu'd-Dîn*, 60.

Mâturîdîler, Allah'ın fiil için sağlam organları olan kimsede sürekli olarak kesintisiz fiiller yarattığını, böylece insanın ya hareket şeklinde ya da sükûn şeklinde her durumda ya hareketin ya da sükûnunun fâili olduğunu beyan ederler.⁶⁵⁹

Mâturîdîler, insanın gerçek anlamda fâil olduğunu belirtmelerine rağmen onun bu fiilinin Allah'ın fiilinden farklı bir mahiyet arz ettiğinin altını çizerek. Bu anlamda Allah'ın fiilinin, yoktan yaratma olduğunu belirterek⁶⁶⁰ insanın gerçek anlamdaki fiilinin böyle olmadığını vurgularlar. Dolayısıyla Allah merkezli düşüncenin, kudret-fiil ilişkisi çerçevesinde Allah'ı tenzih etmek için temel argüman olarak kullandığı 'yaratma' kavramını; bir fiilin mutlak kudret ve külli ilim sahibi varlık tarafından yokluktan varlığa çıkarılması şeklinde tanımladığı görülmektedir. Onların bu düşüncelerinden hareket ettiğimiz takdirde insan kendi fiilinin bütün nitelik, sebep, şart veya sonuçlarını bilemediği ve gerekli kudrete sahip olmadığı için kendi fiilinin yaratıcısı değildir.

Mâturîdî âlimleri hem Mu'tezile hem de Eş'arîler gibi kendi düşüncelerine dayanak olarak birçok akli delil getirirler. Onlar, fiillerini gerçekleştirenlerin amacının onlardan haz duymak ve yararlanmak olduğunu ifade ederler. Ancak kullara ait fiillerin, sahiplerine eziyet, yorgunluk ve elem verdiklerini herkesin müşahade ettiğini, bu bakımdan insan tabiatının eziyet veren olmaksızın böyle bir şeyi hissetmesi, yoran olmaksızın yorgunluk duyması ve elem veren bulunmaksızın elem hissetmesi muhal olup bunların hepsini bir yaratıcının etkisiyle oluştuğunu vurgularlar. İnsanın kendisi için elem hissetmek istememesinden yola çıkarak, onların taşıdığı elem ve eziyet verici vasıfların kullar sayesinde oluşmadığını ortaya koyarlar.⁶⁶¹

Mâturîdîler'in bu noktada özellikle fiillerin sonuçlarından hareket ederek düşüncelerini desteklemeye çalıştıklarını görüyoruz. Ancak böyle bir temellendirmede iradenin zıddına yönelik bir oluşumun olduğu kanaatindeyiz. Çünkü burada fiil gerçekleşmekte ancak insanın isteğine göre farklı bir netice vermektedir. Bunun da irade-fiil konusuna daha uygun bir yaklaşım olabileceğini düşündürmektedir.

Mâturîdî'ye göre, 'Allah'tan başka yaratıcı ve ondan öte rab yoktur' şeklinde kabul görmüş olan kanaat, Allah'ın kudretinin fiillerde etkinliğini gösteren başka bir delildir.

⁶⁵⁹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 112-113.

⁶⁶⁰ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 104.

⁶⁶¹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 312.

O, eğer fiillerin yokluktan varlık alanına çıkmalarını, ardından mevcudiyetlerini yitirmelerini, sonra tekrar vücut bulmalarını, fâillerinin kudretine bağlı kılınırsa, fâillere ‘halk’ sıfatının nispet edilmiş olacağını ifade eder. Böyle bir hükümden de Allah’tan başka bir yaratıcının mevcudiyeti ortaya çıkar ki böyle bir düşünce yaygın kanaate ters düşen bir durumun oluşacağını vurgular. Ayrıca böyle bir şeyin imkân dâhilinde görülmesi halinde, kulun kendi fiilinin rabbi olmasının da mümkün olacağını belirtir. Dolayısıyla o, kullara ait fiillerin son tahlilde zahiri bazı hareket ve sükûnlardan ibaret olduğunu ve Allah’ın bütün hareket ve sükûn eylemlerini kudreti altında tuttuğunu ifade eder. Çünkü böyle olmasaydı, kulları bu fillere muktedir kılamazdı. Böylece ona göre fiiller, kendilerinden ilahi kudretin çerçevesine girmiş olmaktadır. Mâturîdî’nin bu açıklamalarla insan kudretinin Allah’ın kudretinden bağımsız olarak ele almak istemediğini görmekteyiz. Onun insan kudretini, Allah’ın kudretinin içerisine alma isteği; ‘Allah, kulu kendi fiiline tek başına muktedir kılınca kudretin kendisinden zail olacağını’ düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Böyle bir şeyin olması durumunda Allah’ın, kudreti zail olan ve fani bir kudretle muktedir olabilen biri durumuna düşeceğini, bu özelliklere sahip bir varlığın da rab değil ancak kul olabileceğini söyler.⁶⁶²

Mâturîdî’ye göre, tabiatı oluşturan nesnelere yaratılmış olduklarının delili, bu nesnelere ayrışma, birleşme, harekete geçme veya hareketsiz kalma durumlarını kendi kendilerine yapamamalarıdır. Sözü edilen bu haller, kulun fiiline benzer bir nitelik arz ederler. Dolayısıyla insanın fiillerinin Allah tarafından yaratılmamış olduğu iddia edilirse, Allah’ın fiiliyle oluşmuş herhangi bir cisim ve cevherin mevcudiyetini de ispat etmeye imkân bulunamayacağını belirtir. Böyle bir düşüncede de fiillerin vücut buldukları varlığın görünmemesinden dolayı, Allah için yukarıda sözünü ettiği hallerden hangisinin ona ait olduğunun bilinme imkânı kalmayacaktır. Böylelikle ‘Allah’ın dahli olmaksızın onların gerçekleşmesi mümkündür’ düşüncesinin oluşmasının kaçınılmaz olduğunu ve âlemin yaratılmışlık delilinin Allah’tan başkasının da ikame etmiş olabileceği görüşünün ortaya çıkacağını iddia eder. Çünkü ona göre bu haller olmayınca âlemin yaratılmışlığı bilinmez ve Allah’ı kendisinin ikame ettiği bir delille bilme yolu da ortadan kalkmış olur. Ayrıca sözü edilen hallerin tamamı, Allah’tan başkası sayesinde oluşabileceğinden do-

⁶⁶² Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 312.

layı, onları dayanak göstererek yaratıcılarının Allah olduğu gerçeği kanıtlanamaz. Böylece Allah'ın birliğine kılavuzluk edecek bir delil ve rububiyetine tanıklık edecek bir şahit yaratmış olması mesnetsiz kalır.⁶⁶³ Öte yandan Mâturîdî, kullara ait fiiller gibi kudret statüsüne dâhil bulunan bir şeyin, ilahi kudretin dışında kalması mümkünse Allah'ın va'd ve va'aid'ine inanmanın mümkün olamayacağını belirtir. Hatta Allah'ın vuku bulacağını haber verdiği kıyamete ve dilerse yaratıklarına benzer âlemler de yaratabileceğine dair haberleri duyan kişiler de bunlara bel bağlamaz.⁶⁶⁴

Mâturîdî'ye göre Allah'ın, nesne ve olaylara yönelik mülkiyeti kulda olduğu gibi sonradan kendisine kazandırılmış değildir. Aksine o, her şeyin yaratıcısı olduğundan bizatîhi maliktir. Dolayısıyla eğer insan fiillerine sadece kulların kudretinin etkili olduğu söylenirse, kulların her biri kendi fiiline malik olacağından dolayı Allah bunlara malik olamayacaktır. Buna binaen Allah'ın rububiyet ve malikiyeti eksik ve sınırlı kalacaktır. Fakat Mâturîdî'ye göre Allah'ın her şeye malik oluşu kesindir. Dolayısıyla onun kulların fiilleri de dâhil, her şeyi yarattığı hükmüne varmak da kaçınılmaz olmaktadır. Mâturîdî, özellikle varlıklara malik olmanın, onlara güç yetirmekle mümkün olacağının altını çizer. Öte yandan Mâturîdî kulun, Allah'ın kendisini muktedir kılmasıyla güç yetirir hale gelebileceğini, onu kudreti olmayan birinin muktedir kılmasıyla güç kullanabilir bir duruma gelemeyeceğini beyan eder.⁶⁶⁵ Ancak Mâturîdî âlimlerine göre kula tasarrufta tam bir hâkimiyet vermek, Allah'ın kudret, kuvvet, otorite ve tasarrufunun ortadan kalkması anlamına gelecektir. Bu nedenle cisimleri yoktan var etmek ve yaratmak için kulun tasarrufunda tam bir hâkimiyete sahip kılınmış olması mümkün değildir. Onlara göre kulun tasarrufunda tam bir hâkimiyete sahip olmaması da fiilleri yaratmak için onun tam bir kudrete sahip olmadığına göstergesidir. Çünkü kula tam bir hâkimiyet verilmesi, Allah'ın rububiyetinin ortadan kalkması, kulun rabbinden müstağni olması, Allah'ın mülkünde iradesi olmaksızın tasarruf etmesi ve kulu yapacağı işten alıkoymaktan âciz kalması gibi durumları ortaya çıkarır. Bu gibi durumların olmasının da Allah için düşünülmesi mümkün olmaması nedeniyle kulların fiillerinin Allah'ın yaratmasıyla olduğu açık bir hal almaktadır. Dolayısıyla Mâturîdîler, Allah'ın mutlak kudrete sahip olması hasebiyle kula

⁶⁶³ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 312-313.

⁶⁶⁴ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 313.

⁶⁶⁵ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 314.

fiili yapma kudretini vermeden önce de kâdir, kula kudreti verdikten sonra da kâdir olduğunu ifade ederler. Onlara göre Allah'ın kudreti verdikten sonra kudretin ondan yok olup gitmesi söz konusu değildir.⁶⁶⁶ Bu anlamda onlar, yaratma kudretinin kullar için kabul edildiği takdirde yaratıcının âciz kılınması veya fiili yapmaktan engellenmesi sonucunun ortaya çıkaracağını söylerler. Örneğin Allah, Zeyd'in elinde hareket yaratmaya kâdirdir. Eğer Zeyd orada sükûnu yaratsa o zaman orada Allah'ın hareketi yaratma kudreti kalmayacaktır. Çünkü kulun sükûnu yaratarak, onu âciz bırakmaması ve ona engel teşkil etmesi şartıyla Allah'ın kudretinin sabit olması gibi bir durum söz konusu değildir. Zira böyle bir durumda temanu' delili iptal olur ve tevhid de bozulmuş olur.⁶⁶⁷ Mâturîdîler'in bu konuda üzerinde durdukları en önemli husus, kulun kudretinin her ne şekilde olursa olsun Allah'ın kudretinin altında olması gerektiğidir. Yani bu kudreti insana her ne kadar Allah vermişse de bu kudret, insanda bağımsız olmamaktadır. Çünkü bağımsız olduğu anda insanın Allah ile ilişkisinin kesileceğini düşünürler. Öte yandan onların Allah'ın insana kudret verdiği takdirde kendi kudretinin zail olacağı düşüncesi pek tutarlı görülmemektedir. Çünkü kudreti mahiyet olarak ezeli kabul etmeleri bu örneklige tezat teşkil etmektedir.

Mâturîdîler, herkesin kendi fiilini meydana getirmede kendisinin etkin bir müdahalesinin bulunmadığını bildiğini ileri sürerler. Öte yandan insan, fiilinin belirlediği hedefin dışında gerçekleşmesi, kendisinin çizdiği sınırı aşması ve fiilinin gücünün belirleyip şekillendiremeyeceği bir çerçevede oluşması gibi sebeplere bağlı olarak, kendi elinde gerçekleşen fiili, Allah'ın yarattığını zaruri olarak bilmektedir.⁶⁶⁸ Şâyet kulların fiillerini gerçek anlamda meydana getirmeleri mümkün olsaydı bu fiiller, onların iradeleri dışında zuhur etmez ve kendileri de aynı fiili tekrarlamaktan âciz bulunmazlardı.⁶⁶⁹ Ayrıca yukarıda değinildiği gibi insanların hepsi fiil gerçekleştirmede aynı konumda değildir. Bundan da açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır ki insanın kudretini aşması noktasında kullara ait fiillerin aşkın bir yaratıcısının olduğu açık olmaktadır.⁶⁷⁰ Mâturîdîler bu düşünceleriyle sınırlı bağımsız bir kudreti de insan açısından kabul etmediklerini söyleyebiliriz. Çünkü onlar, insanda bulunması gereken kudret bağımsız olduğu takdirde Allah'ın kudretine

⁶⁶⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 361; Semerkandî, *Cümelu Usûlu'd-Dîn*, 59-60; Neseî, *et-Tevhîd fî Usûli'd-Dîn*, 62-63.

⁶⁶⁷ Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2:941; *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2:876.

⁶⁶⁸ Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2:872-873; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 341-342;

⁶⁶⁹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 112.

⁶⁷⁰ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 311.

benzer bir mahiyet arz edeceğini vurgularlar. Ancak insanın sınırlı ve bağımsız bir kudrete sahip olma imkânı, Allah'ın kudretine benzerliği noktasında uzak bir ihtimal olarak görülmektedir.

Mâturîdî âlimleri, insan fiilinin mahiyetinin nasıl olacağı hususunda kudretle beraber bilginin de olması gerektiğini aksi takdirde onda fiilin oluşmasının mümkün olmayacağını belirtirler. Çünkü onlar, insanın fiillerinde zihnin ulaşamayacağı, aklın ölçüp takdir edemeyeceği durumların bulunduğunu dolayısıyla fiillerin yaratma noktasında insana ait olmadığını beyan ederler.⁶⁷¹ Kudretin fiile etkisinin bilgi ile olabileceğini savunan bu düşünce üzerinde durulması gereken bir noktadır. Çünkü gerçekte insan, kudretinin fiili etkilemede iç ve dış dinamiklerin hepsine vakıf değildir. Acaba insanın fiilin nasıl oluştuğunu bilmemesi kudretin onda olmadığı anlamına gelir mi? Bu sorunun cevabının net olarak açık olmadığını da belirtmek gerekir. Ayrıca kudreti bilgiye bağladığımız takdirde bilgi ile birlikte birçok faktörün de kudreti etkileyebilme boyutunu kabul etmemiz gerekir. O zaman da kudreti etkileyen bütün faktörlerin de açıklanma ihtiyacı ortaya çıkmaktadır.

Mâturîdîler, kudretin yaratma açısından Allah'a ait olduğunu temellendirdikten sonra insanın da gerçek anlamda onu kendi kudretiyle kesb ettiğine yönelik delilleri de sıralarlar. Onlar, taat ile masiyetin, çirkin ve gayri meşru fiilleri işlemenin Allah'a nispet edilmesi halinde, O'nun emirler ve yasaklara muhatap olup mükâfat ve cezaya konu teşkil etmesi anlamına geleceğini belirtirler. Çünkü Allah, dünyada kendisine itaat edene mükâfat va'd etmiş, isyan edeni cezalandıracağını haber vermiştir. Bu bakımdan itaat ile isyan kendi fiili olursa, sözü edilen sonuçlara da kendisinin muhatap olması gerekecektir. Böyle bir durumun Allah için düşünülmesi mümkün olmaması hasebiyle bu yönleriyle fiilin Allah'a ait olması tutarsızdır. Hülâsa mükâfat ve cezanın gerçek manada kula ait olması, yasaklardan sakınma ve benzeri fiillerin de kula ait olmasını gerekli kılmaktadır.⁶⁷²

Mâturîdî, birinin bizzat kendisine emretmesi, itaatkâr veya asi olmasını muhal görür. Ayrıca Allah, muhatap tuttuğu kullarını, itaatkâr, asi, isabetsiz, iş gören, zalim diye

⁶⁷¹ Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, 207.

⁶⁷² Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 306.

isimlendirmiştir. Eğer Allah tüm fiillerin yaratıcısı olursa, rab da kul da yaratan da yaratılan da o olur ve ortada başka varlık da kalmaz. Ancak böyle bir anlayışın hem akli hem de nakli açıdan kabul edilmesi mümkün değildir.⁶⁷³ Yine herkesin kendisini yaptıklarında hür, fâil ve kasip hissettiğini belirten Mâturîdî, bunun da insanın kudret sahibi olduğunu ve insanın fiillerini kendi kudretiyle gerçek anlamda etkilediğinin göstergesi olduğunu ifade eder.⁶⁷⁴ Şunu da ifade etmek gerekir ki, Mâturîdî geleneği, Allah-insan ilişkisinin temel noktasını ifade eden fiillerin yaratılmasını insanın kudretine bağlamamaktadır. İnsanı, fiili seçme ve elde etmeye yönlendiren kudret sahibi bir varlık olarak görmekle beraber⁶⁷⁵ Allah'ı fiilin icadına, insanı ise fiilin işleminde kudret sahibi telakki etmektedir.

Mâturîdî kelâmcıları, diğer ekollerden farklı olarak hem insandaki kudretin etkinliğini hem de Allah'ın kudretinin etkinliğini âyetler çerçevesinde ispat etmeye çalışırlar. Bu bakımdan onlar, yaratma ile ilgili meydana geçen eylemleri iki yönlü ele alırlar. Bu yönlerden birincisi “Allah her şeyin yaratıcısıdır” (Enam, 6/102) âyeti çerçevesindedir. Mâturîdî, bu âyete dayanarak, insan fiillerinde Allah'ın bir tasarrufu olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre âyette geçen her şey, varlıkla birlikte ve bütün varlıkların fiilleri olacak şekilde genel bir anlam ifade etmektedir. Mâturîdî, âyetin bu şekilde yorumlanmaması durumunda âyetin anlamının kısıtlanacağını iddia eder.⁶⁷⁶ Ayrıca âyetin övgü makamında söylenmiş olduğunu söyleyen Mâturîdî âlimleri, övülen varlığın övülmeyi hak etmesi de başkasıyla eşit olmaması durumunda söz konusu olacağını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre başkasının fiilini Allah'ın yaratması dışına çıkarmak övgüyü ondan yok etmek demektir.⁶⁷⁷ Övgüyle alakalı düşüncelerini “Sözünüzü ister gizleyin ister açığa vurun; o, kalplerinizden olan her şeyi bilmektedir. Yaratan bilmez mi hiç? O, en ince işleri görüp bilen ve her şeyden haberdar olandır” (Mülk, 67/13-14) âyetine de dayanarak temellendirirler. Onlara göre bu âyette Allah, açık ve gizli işlenen bütün fiillerin yaratıcısı olmasaydı, kendisini övgüye layık bulunan biri olarak göstermezdi. Bu bakımdan yukarıdaki âyetlerde de Allah'ın övgüye layık olması, onun bütün fiilleri yarattığının delilidir. Hatta “Sizi karada ve denizde gezdiren o'dur” (Yunus, 10/22), âyetini de bunun bir delili olarak kabul ederler. Onların dayandıkları diğer bir delilin, “Her şeyi yaratan Allah'tır”

⁶⁷³ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 306-307.

⁶⁷⁴ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 307.

⁶⁷⁵ Abdulhayy, “Eş'arilik”, 1: 351-352.

⁶⁷⁶ Coşkun, *Günümüz Akaid ve Kelâm Problemleri*, 108-109.

⁶⁷⁷ Neseî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, 64; *Kitâbu't-Temhîd*, 282.

(Ra'd, 13/16) âyeti olduğunu görüyoruz. Onlara göre bu âyette Allah'a nispet edilen yaratma sıfatı her şeyi kapsamaktadır. İnsanın fiili de şey olduğuna göre Allah'ın onun da yaratıcısı olduğu açık bir durumdur. "Sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır" (Saffat, 37/96) âyetinde de aynı durumun olduğunu söyleyen Mâturîdî âlimleri, onların put olarak yontuklarının yaratıcısının Allah olduğunu beyan etmişlerdir.⁶⁷⁸ Yaratma âyetlerini övgü makamında ele alan Mâturîdîler, Mu'tezile'nin âyetlere yaklaşımına yakın bir yorumda bulduklarını görüyoruz. Öte yandan "...ve bu kasabalar arasında yürümeyi konaklara ayırdık. Oralar da geceleri, gündüzleri korkusuzca gezin dolaşın dedik" (Sebe' 34/18) âyetinde Allah'ın, yürümeyi belirleyen ve yürütmenin kendi fiili olduğunu haber verdiğini belirtmiştir. Öte yandan onlar, "İsa'ya uyanların kalplerine şefkat ve merhamet vermiştik" (Hadid, 57/27), "İşte onların kalplerine imanı yazmıştır" (Mücadele, 58/22), "Sizin için davar derilerinden evler yaptı" (Nahl, 16/80), "Kalplerini katılaştırdı" (Maide, 5/13) ve "Allah, dilediğini yapandır" (Hud, 11/107; Buruc, 85/16) âyetlerinden hareketle kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığının açık olduğunu beyan ederler.⁶⁷⁹

İnsan fiillerin Allah'ın kudretiyle yaratıldığı hususunu âyetlerle temellendiren Mâturîdîler, aynı şekilde insanın da kudretiyle gerçek anlamda fiile etki ettiğini âyetlerle temellendirmeye çalışırlar. Bu anlamda Mâturîdî, insanın fiili gerçek anlamda etkileyebildiğine yönelik nakli delilleri iki kategori şeklinde ortaya koyar. Birinci âyetleri, fiilin emredilmesi ve yasaklanması, ikincilerini de fiile azap veya mükâfat bağlanmasını bildiren âyetler olarak ele alır. Örneğin "Dilediğinizi işleyin" (Fussilet, 41/40), "Hayır işleyin" (Hac, 22/77) gibi âyetleri birinci kategoride saydığı emir, "Allah onlara amellerini, pişmanlık ve üzüntü kaynağı olarak gösterir" (Bakara, 2/167) "Amel ettiklerinin mükâfatı olarak" (Secde, 32/17), "Kim zerre kadar hayır işlerse" (Zilzal, 99/7) gibi âyetleri de ikinci kategorideki ceza ve mükâfat hakkındaki âyetler şeklinde tasnif eder. Mâturîdî, bu âyetlerden yola çıkarak, insanlara fiil nispet edildiğini ve bundan dolayı fiil yaptıklarını belirtmiştir. Hatta Mâturîdî âlimleri, "Aslı olmayan sözle uyduruyorsunuz" (Ankebut, 29/17) âyetini, yalan olan ifki insanların kudretleriyle yaptıklarını haber veren kesin bir delil olarak kabul ederler.⁶⁸⁰ Ayrıca onlara göre "Yaratanların en güzeli olan Allah ne uludur" (Mü'minun, 23/14)âyetinde Allah, yaratıcıların en güzeli olduğunu belirtmiş, bu

⁶⁷⁸ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 106.

⁶⁷⁹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 340-341.

⁶⁸⁰ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 105.

anlamıyla âyet bize, Allah'tan başka yaratıcı olduğunu göstermektedir.⁶⁸¹ Öyle ki, “Onlardan bir takımı kitapta olmadığı halde kitaptan zannedersiniz diye dillerini eğip bükerler. O, Allah katından olmadığı halde Allah katındandır derler, bile bile Allah'a karşı yalanan söylerler”, “Yarattığı her şeyi güzel yaratan...” (Secde, 32/7.), âyetlerinde de Allah, yarattığını en güzel yapan olduğunu belirtiyor.⁶⁸² Dolayısıyla Mâtürîdîler, çirkin olan şeyin Allah'ın yaratmasından olmadığına açık olduğunu ifade etmişlerdir. Böylece küfür ve masiyet çirkin olduğundan onun yaratıklarından değildir.⁶⁸³

Mâtürîdîlik ekolü her ne kadar Allah'ın ve insanın kudretlerinin fiillere aktif bir şekilde etki ettiklerini belirtse de iki kudret arasındaki farkı âyetlerden de yola çıkarak oluştururlar. Onlar, “Yaratanların en güzeli Allah'ın şanı ne yücedir” (Rum, 30/22) âyetinden hareketle, övülmenin kaynağının, yapma ve sun' olduğunu insanın da Allah'tan başka sani ve fâil olduğunu kabul ederler. Ancak onlara göre Allah'ın yapması, fiili ve cisimleri var etmesi iken insanın fiil yapması ise icat ve var etme değildir. Bu bakımdan Mâtürîdîler yukarıdaki âyete istinaden yaratılanların en güzelinden muradın, yapanların en güzeli, sani ve fâillerin en güzelidir. Bu yorumdan yola çıkarak onlar kula, insana haklık, yaratıcı ismini vermenin caiz olduğunu söylerler.⁶⁸⁴ Mesela onlara göre oturmayı yaratma, Allah'ın fiilidir, oturma ise ‘hâdis kudretle insandan hâsıl olur’ manasında kulun fiilidir.⁶⁸⁵ Böylece Onlar, kullara hakikat manasında fiil nispet etmek gerektiğini belirterek, bu hususun nakli delillerle de sabit olduğunu belirtmişlerdir.

Özetle ifade edecek olursak Mâtürîdî âlimleri, fiillerde hem Allah'ın yaratmasının hem de insanın hür iradesiyle kesb etme kudretinin olduğunu söyleyerek, insanın fiillerinde ‘cebr’in olmadığını açık bir şekilde ortaya koymuşlardır. Onlar, bu kabulle, ilahi kudret merkezli düşüncenin “insanın fiilinde herhangi bir etkisi ve gücü yoktur” anlayışından ve insan merkezli düşüncenin “insan fiilinin yaratıcısıdır.” anlayışından farklı bir düşünce ortaya koyarak önemli bir çıkmazdan kurtulmuşlardır. Delillerini bu çerçevede ele alan Mâtürîdî âlimlerinin, diğer iki mezhebin tek yönlü te'vil anlayışını terk ettiklerini görüyoruz. Bu anlamıyla onlar, hem Eş'arîler gibi Allah'ın kudretini ispatlayan âyetler,

⁶⁸¹ Pezdevî, *Usûlu 'd-Dîn*, 104-105.

⁶⁸² Pezdevî, *Usûlu 'd-Dîn*, 105.

⁶⁸³ Pezdevî, *Usûlu 'd-Dîn*, 105; Nesefî, *et-Temhîd fî Usûli 'd-Dîn*, 62; *Kitâbu't-Temhîd*, 278-280.

⁶⁸⁴ Pezdevî, *Usûlu 'd-Dîn*, 107.

⁶⁸⁵ Pezdevî, *Usûlu 'd-Dîn*, 109.

hem de Mu'tezile'nin insanın gerçek anlamda kudrete etki ettiğine yönelik âyetler kullanmışlardır. Onlar bunu yaparlarken Allah-insan ilişkisinin temeli olduğunu düşündükleri, Allah'ın yaratıcı vasfına zarar gelmemesi için de büyük hassasiyet göstermişlerdir.

Mâturîdîler, akli ve nakli delillerden sonra Mu'tezilî âlimlerin düşüncelerine eleştiriler yöneltirler. Onlar, Mu'tezile'nin 'insan fiillerinin yaratıcısıdır' düşüncesinin, yine onların 'tabiat, araz ve cisimlerden ayrı kalamaz' görüşüyle tezat teşkil ettiğini belirtirler. Çünkü bu görüşe göre bütün araz türleri hakikatte Allah'tan başkasının fiili de olabilmekte ve âlem, inşa edilip varlık kazanması açısından hem Allah'a hem de insanlara ait olabilmektedir. Bu anlayışta âlemin yaratıcısının birliği ilkesinin açık bir şekilde ortadan kalktığını söyleyen Mâturîdî âlimleri, Müslümanlar'ın âlemin yaratıcısının bir olduğu noktasında herhangi bir fikir ayrılığına düşmediğini ve herkesin katıldığı bu ortak hükmü, sonuç itibarıyla ortadan kaldıracak bir telakkinin, herkes tarafından reddedilmeye mahkûm olduğunu vurgulamışlardır. Çünkü onlar, kula ait fiilin Allah'a ait olduğu konusunu, Allah'ın birliğini tespit edebilmenin vesilesi olarak görmektedirler. Dolayısıyla yaratıcının birliğini ispat edebilmek için âlemin bütünüyle onun fiilinin eseri olduğunu kanıtlamak gerekmektedir. Onlara göre ancak bu sayede "Hiçbir şey onun benzeri değildir" (Şura, 42/11) ilahi beyanı yerine oturur ve ortağı bulunmayan tek ilah vasfı gerçekleşmiş olur. Zira âlemin mevcudiyeti, Allah ile birlikte (kendi fiillerini yaratan kulların bulunuşu gibi) bazı ortakların etkisiyle oluşacaksa bu takdirde 'hiçbir şeyin kendisine benzer olmayacağı' ilkesinin aksine, 'kendisine birçok şeyin benzer olması' ilkesinin daha yakın olacağını söylerler. Bu takdirde Allah, iptidaen yaratıp yokluktan varlık alanına çıkardığı şeylerin ilahı olmaya başkasından daha layık bir konumda bulunmaz.⁶⁸⁶ Mu'tezile'ye karşı bu eleştirileri tevhid perspektifinde ele alan Mâturîdîler, insana yaratma vasfı verildiği takdirde insandan başka varlıkların da yaratma kabiliyetine sahip olabileceğini, dolayısıyla tevhidin iptal edileceğini vurgulamak istemişlerdir. Ayrıca Allah'ın yaratıcı vasfını ispatlamak için her şeyi onun yarattığına hükmetmek ve var olan her şeyi bu çerçevede delil olarak sunmak gerektiğini belirtmişlerdir. Çünkü eğer Allah ile birlikte başka varlıklara yaratma vasfı verilirse Allah'ın her şeyi yarattığına dair ispatın kalmayacağını düşünürler.

⁶⁸⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 314-315.

Mâtûrîdîler, Mu'tezile'nin ilahi fiilin manasını; icat etmek ve yokluktan varlık alanına çıkarmak olarak ele aldıklarını belirtirler.⁶⁸⁷ Ancak onlar, Mu'tezile'nin bunu kula ait fiilin manası olarak da telakki ettiklerini ve bu düşünceleriyle kula kesb kudreti izafe ettikleri halde Allah'a nispet etmediklerini ifade etmişlerdir. Bu suretle Mâtûrîdîler'e göre Mu'tezile âlimleri kulu, kudret açısından Allah'tan daha önemli bir konuma getirmişlerdir. Çünkü onların söylemleriyle kulun kudreti, Allah'ınkine nispetle daha zengin bir alana yönelmekte, Allah'ın kudreti ise iki alternatiften sadece birini yani hayrı gerçekleştirebilmektedir. Mâtûrîdî âlimleri, Mu'tezile'nin bu görüşünü, Seneviler ile Mecusilerin temel görüşü olan evrenin yaratılışının iki tanrıya irca etmek gibi olduğunu söylerler. Hatta onların, Senevi ve Mecusileri de geçip kâinatın yaratılışını sayılmayacak kadar kişilere atfettiklerini belirtirler. Onlar, Allah'ın, kâinatın büyük bir kısmını oluşturan kulların fiillerini yaratmaya muktedir olmadığını ileri süren kimsenin, böylesi şeylerden onu tenzih eden, Seneviye ve Mecusiler'den daha fazla yerilmeye layık olduğunu vurgularlar.⁶⁸⁸

Mâtûrîdî geleneği, Mu'tezile'nin kudret konusundaki anlayışının kabul edildiği takdirde Allah'ın kendinden bizatîhi kâdir olmasının mümkün olamayacağını söyler. Çünkü Mâtûrîdî âlimleri, Mu'tezile'nin 'Allah, kulların bütün yapıp edeceklerine ait kudrete başlangıçta sahip olup onu insanlara verince o kudret, kendisinden zail oldu' düşüncesini benimsediklerini belirtirler. Dolayısıyla onların bu düşüncesine göre Allah, zatı açısından daha önceki konumda bulunmadığından dolayı gerçekte başkası vasıtasıyla muktedir durumuna düşmüş olmaktadır. Bu düşüncelerinden dolayı Mâtûrîdîler, Mu'tezile'yi Allah'ın kulu yaratmadan önce muayyen bir kudrete sahip olmadığı görüşünde olduğunu söyleyerek Mu'tezilî düşüncelyi eleştirir. Çünkü onlara göre Allah'ın kudreti zatî olsaydı, başkasını muktedir kıldığında kendisinden zail olması mümkün değildi. Allah'ın kudretini onun ilim sıfatıyla kıyaslayan Mâtûrîdîler, Allah'ın başkalarına ilim vererek onları âlim etmesiyle Allah'ın ilmini zai etmeyeceğini, kudretin de bunun gibi olduğunu ifade ederler.⁶⁸⁹ Mâtûrîdîler'in bu iddiası tartışmaya açık görülmektedir. Çünkü Mu'tezile'nin Allah insanı kudretli kıldıktan sonra onun kudreti zail oldu diye bir söylemi yoktur. Her

⁶⁸⁷ Neseî, *Kitâbu't-Temhîd*, 274-275.

⁶⁸⁸ Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 317; Neseî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, 65-66; *Kitâbu't-Temhîd*, 286-287.

⁶⁸⁹ Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 365-366.

ne kadar onlar bu görüşü insanın fiillerini yaratmaz düşüncesinden çıkarmışlarsa da Mu'tezile'nin Allah, iyi ve güzel fiiller yapar söylemi bu eleştiriyi zayıflatmaktadır.

Nesefî, Mu'tezile'nin, bir fiilde iki varlığın kudretinin etkisi söz konusu olursa, bununla şirkin söz konusu olacağını söylediklerini iddia eder. Ancak O, onların böyle bir yorumda bulunmalarını şirk'i bilmemelerinden kaynaklandığını söyler. Çünkü ona göre şirk; her bir ortağın diğerinden bağımsız bir şekilde kendisine ait bir şeye sahip olmasıdır. Mesela köy ve mahalle ortakları gibi bir şeyin farklı açılardan iki kişiye izafe edilmesi şirkin tanımına altına girmez. Dolayısıyla Allah, her ne kadar nesnelere kulların mülkiyetine vermişse de bu nesnelere, yaratma mülkiyeti açısından Allah'ın mülküdür. Bu mülkiyette de kul Allah'ın ortağı değildir. Çünkü yaratma yoluyla Allah'ın mülkü olan şey, sadece tasarruf yetkisi açısından kulun mülküdür. Dolayısıyla Allah kendisine ait bir şey, kul da kendisine ait başka bir şeyin mülkiyetine sahip olmadıklarından dolayı ortaklığın meydana gelmesi söz konusu değildir.⁶⁹⁰

Mâturîdî, Mu'tezilî düşüncenin delil olarak kullandığı âyetleri de ele alarak değerlendirir. O, Mu'tezile'nin "Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin" (Kehf, 18/29) âyetini delil göstererek, insana kudretin verildiği ve bundan dolayı insanın kendi fiillerini kendi kudretiyle meydana getirdiğini söylediklerini belirtir. Ancak Mâturîdî, bu âyette yer alan anlamın tefviz değil, tehdit olduğunu vurgular. Çünkü ona göre âyetteki anlam tefviz olursa küfreden kişinin kendisine emredilen şeyi yapmış olması sonucu çıkar. Bundan dolayı insanlar diledikleri şeyi yaparken sorumluluk almamış olacaklardır. Hâlbuki ona göre Allah, insanların yaptıklarından sorumlu tutulacakları konusunda açık naslar bildirmiştir.⁶⁹¹

Sonuç olarak Mâturîdîler'in tarihsel süreçte Mu'tezile'yi eleştirerek Ehl-i-sünnet çatısı altına girdiğini söyleyebiliriz. Çünkü tarihsel sürece baktığımızda Mu'tezile'nin sapkın fırka olarak addedilmesi, Mu'tezile'ye eleştiri yapan bütün mezhepleri ortak bir çatı altında birleştirmiştir. Öyle ki kelâmcılara karşı çıkmalarına rağmen selefi düşüncenin kelâm düşüncesiyle Ehl-i sünnet çatısı altında toplanmaları, mezhep oluşumunun Mu'tezile odaklı olduğunun göstergesidir. Zaten yaptığımız açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Mâturîdîler, yaratma hususu hariç, birçok noktada Eşari'ler'den uzak bir görüş

⁶⁹⁰ Nesefî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, 67-68; *Kitâbu't-Temhîd*, 291; *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2:932-933.

⁶⁹¹ Mâturîdî, *Akîde Risâlesi*, 65-66.

ortaya koyarak Mu'tezile'ye daha yakın durmuşlardır. Dolayısıyla fikirsel anlamda Eş'arîler'e yakın oldukları için Ehl-i sünnet kavramı altında buluştuklarını söylemek zordur.⁶⁹² Ancak onların da diğer bütün mezhepler gibi Mu'tezile'yi insana yaratma vasfı çerçevesinde eleştirmeleri, doğal olarak onları, siyasi ve sosyal olarak Eş'arîlerle aynı ekol altında birleşmelerini sağlamıştır.

2.4. İki Kudretin Bir Fiile Etkisinin İmkânı

Kelâm âlimlerinin kudret-fiil etkileşimi noktasında ele aldıkları başka bir konu Allah ve insanın kudretlerinin aynı anda bir fiile etkisinin imkânıdır. Eş'arî, Mâtürîdî ve Mu'tezile ekolleri çerçevesinde ele almaya çalışacağımız bu başlık altında iki kudretin fiile aynı anda etkisi söz konusu mudur? Söz konusuysa hangi kudret fiili hangi yönden etkilemektedir? Sorularının cevaplarını bulmaya çalışacağız.

2.4.1. Olanaksızlığını Savunan Görüş

Allah ve insan kudretinin bir fiile etkisini kabul etmeyen düşünce ekolü Mu'tezile'dir.⁶⁹³ Mu'tezile tek bir fiilin iki fâil tarafından meydana gelmesini mümkün görmez.⁶⁹⁴ Onlara göre bir fiil, insanın mef'ulü olduğunda, Allah'ın fiili olması mümkün değildir. Aynı şekilde eğer bir fiil için Allah'ın işidir denilirse, o zaman kulun da işi olduğunu söylemek doğru olmaz.⁶⁹⁵ Çünkü onlara göre bir fiil, iki kudret sahibinin kudretine bağlanırsa ve onlarla meydana gelirse, iki kudret sahibinin o fiilde ortak olması sonucuna götürür. Ancak kulun fiillerinde çirkin ve sefeh işlerin olduğu, çirkinin yaratılmasının çirkin, hikmetsizlerin yaratılmasının da hikmetsiz olduğu dikkate alındığında Allah'ın kulun fiillerinde ortak olması söz konusu değildir. Zira fiili yaratma, onu kesbten üst bir dereceye sahip olduğundan dolayı fiili kazananın sefih olması onu yaratanın da sefih olmasını gerektirecektir. Mu'tezile, fiili meydana getirme olayının Allah tarafından olduğu kabul edildiği takdirde meydana getirmenin ötesinde insanın kudretine verilecek makul bir mânânın olmadığını ifade eder. Böylelikle bütün fiillerin cebir ile meydana

⁶⁹² Salih Zeynel Abidin, *el-Cebr ve'l-İhtiyâr Fi Fikri'l-İslâmiyyi* (Mekke: Câmietu Ummu'l-Kura, 1981), 170.

⁶⁹³ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 8:109; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 166; Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille ft Usûli'd-Dîn*, 2:899-901.

⁶⁹⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 8:109; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 188

⁶⁹⁵ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 109-110.

gelmiş olacağını savunur. Ayrıca kudret sahiplerinin değişmesi, kudrete taalluk eden eylemlerin farklılaşmasını gerektireceği için bir fiilin iki fâilinin olması ve bu anlamıyla iki kudret ile bir makdurun gerçekleşmesini mümkün görmez.⁶⁹⁶

Mu'tezile âlimleri, bir kâdirin herhangi bir makdura kâdir olduğunda, başka makdurlara da kâdir olmasının gerekli olmadığını belirtirler. Dolayısıyla Allah'ın kudrete kâdir olması tasarruflarımıza da kâdir olmasını gerektirmez. Böylelikle Allah'ın insanda kudreti yaratmaya kâdir olma dışında kudretinin fiili etkilemediğini beyan etmişlerdir.⁶⁹⁷ Çünkü eğer insanların fiilleri Allah'ın kudreti altında ise o zaman insanların kudreti altına girmesinin imkânsız olduğunu, eğer kulun kudreti altındaysa o zaman da Allah'ın kudreti altına girmesinin imkânsız olduğunu belirtirler.⁶⁹⁸ Bu anlamıyla onlara göre bir fiile iki kadim veya hâdis iki fâilin taalluk etmesi mümkün değildir.⁶⁹⁹

Mu'tezile'ye göre Allah, kullarına taatleri emredip masiyetleri yasaklamıştır. Bu bakımdan eğer insanların fiillerinin yaratıcısı Allah olsaydı, insanın gücünün yetmediği şeyi ona emretmiş ve çekinmeye de gücü yetmediği şeyi nehy etmiş olurdu. Yani Allah, bizzat kendi fiiliyle kullarına bir şeyi emrediyor ve yine kendi fiiliyle ona bir şey yasaklamış olur ki böyle bir durum Allah için imkânsızdır. Çünkü eğer Allah mucit olursa zorunlu hareketler hâsıl olduğu gibi kula gerçek anlamda fiil diye bir şey kalmaz. Nitekim bu hareketlere emir caiz olmadığı gibi nehiy de caiz olmaz. Hatta Mu'tezile'ye göre böyle bir durum, kıyamet gününde insanların; biz iman edemedik zira fiillerimizi sen yarattın gibi Allah'a karşı bir hüccet oluşturmaya kadar gider.⁷⁰⁰ Çünkü küfür ve masiyetler eğer Allah'ın icadıyla meydana geliyorsa, o zaman küfür ve masiyetler Allah'a izafe ve nispet edilir. Oysa bunların Allah'a izafeleri imkânsızdır.⁷⁰¹

Mu'tezile bir fiilin iki kâdir tarafından yapılamamasını onu terk etme ile ilişkilendirir. Yani birinin fiili yapmak istemesi ve diğerinin terk etmesi iki fâil arasında zıtlığın

⁶⁹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 8:18.

⁶⁹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 377.

⁶⁹⁸ Nesefî, *et-Temhîd fi Usûli'd-Dîn*, 63; *Kitâbu't-Temhîd*, 280-281.

⁶⁹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 8:4.

⁷⁰⁰ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 111-112.

⁷⁰¹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 112.

oluşmasına neden olacaktır.⁷⁰² Örneğin bir fâilin sebep ve dürtülerinin onu harekete diğerinin ise onu sükûna çağırdığında birinin diğerine göre fiili terk etmesi gerekir. Bu durumda biri fiili yaptığında diğerinden ayrılması gerekir.⁷⁰³

Sonuç olarak Mu'tezile, bir kudretin fiile taallukunun yaratma olacağını düşünmüştür. Yani Allah'ın veya insanın fiile taallukunu, fiili meydana getirmesi olarak kabul etmiştir. Bu düşünceleri, onları diğer iki ekolden ayıran önemli bir noktadır. Çünkü Eş'arî ve Mâtürîdîler, kudretin fiile taallukunun yaratma olmadığı konusunda ortak bir görüş ortaya koymuşlardır. Şimdide onların bu görüşlerinin temellendirmesine geçebiliriz.

2.4.2. Olabilirliğini Savunan Görüşler

Eş'arî âlimleri, hem Allah'ın hem de insanın kudretlerinin fiile etkisinin olduğunu söylerler. Ancak onlar, iki kudretten her birinin fiile olan etkisinin farklı olduğunu savunurken, fiilin fâilden meydana gelmesi zorunluluğundan hareketle, onu yaratma kudretine sahip Allah'tan başka kimse olmadığını altını çizerler. Dolayısıyla kudretin yaratma ve icad yönüyle fiile etkisini Allah'a dayandırırılar.⁷⁰⁴ İnsanın kudretinin de Allah'ın kudretiyle beraber fiile etkisinin olduğunu ve bu etkinin kesb yönüyle olduğunu belirtirler.⁷⁰⁵ Bu bakımdan onlar, iki kudretin bir fiile etkisini, iki kâdirin makdura taalluku şeklinde tasavvur ederek oluşturmuşlardır.⁷⁰⁶

Eş'arî geleneği, her ne kadar iki kudretin bir fiile etkisini kabul etse de kudretlerin etkisinin farklı yönlerden olduğunun altını çizer. Çünkü onlar, bir kesbîn iki müktesip tarafından olması, bir fiilin iki fâilden meydana gelmesi ve bir ihdasın iki muhdîs tarafından yaratılmasını muhal görürler. Ancak bu durumun bir makdurun iki kâdir tarafından meydana gelmesi gibi olmadığını da vurgularlar. Çünkü buradaki durum, birinin fiili yaratıyor, diğerinin ise kesb ediyor olması ile alakalıdır.⁷⁰⁷ Bu bakımdan kulun fiilinin meydana gelmesi, 'kulun kudreti ile Allah'ın kadim olan kudretiyledir' diye bir sonuca varılmaz. Zira fiil bölünemediği için bir fiilin iki kâdir tarafından yaratılması mümkün değildir. Buna binaen fiil, Allah'ın kudretiyle etkileşimde bulunduğu anda - kulun kudreti fiile karışmadan- onu tek başına yapar, hâdis kudretin etkisini düşürür ve fiilin tamamı

⁷⁰² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 8:110-111.

⁷⁰³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 8:111.

⁷⁰⁴ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma*, 73.

⁷⁰⁵ Mağribî, *Fıraku'l-Kelâmîyye'l-İslâmîyye*, 308-309; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 166.

⁷⁰⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 106; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 187.

⁷⁰⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 92-102.

Allah'ın kudretiyle meydana gelir. Çünkü bir fiilde fiilin yaratılmasında onun sadece bir kısmının Allah'ın kudretiyle meydana gelmesi söz konusu değildir.⁷⁰⁸ Eş'arîler'in bu düşüncesinin 'bir fiil iki fâil tarafından meydana gelmez' ilkesi çerçevesinde oluşmuştur. Ancak Mu'tezile'nin düşüncesinin de bu ilke üzerinde inşa edildiğini görüyoruz. Fakat Mu'tezile, yaratmadan başka bir taallukun olmayacağını savunduğundan tek fâilli bir fiil anlayışı geliştirmiş, Eş'arîler ise taalluku yaratmadan ayırdıkları için iki fâilli bir fiili makul görmüşlerdir.

Eş'arî geleneğinden sonra Mâturîdî geleneği de bir fiilde iki kudretin etkisinin olduğunu kabul eder. Mâturîdî, kesb açısından gerçek anlamda kullara ait bulunan ihtiyari fiil'in, aynı zamanda yaratmak (halk) açısından ve hakikat mânâsında Allah'a ait olduğunu söyler. Ancak o, her ne kadar fiillerin Allah'a 'halk' ismiyle nispet edildiğini belirtse de bundan icat etmekten (inşa) başka bir mânânın anlaşılması gerektiğini vurgular. Çünkü kulun eylemlerinden onun fiili ve kesbînin anlaşılması için Allah'a sadece yaratma yönüyle fiil atfedilmelidir.⁷⁰⁹ O, Kur'an-ı Kerim'de, "Allah her şeyin yaratıcısı" (En'am, 6/102) ve "Her şeye gücü yeten" (En'am, 6/17) âyetlerinden yola çıkıldığında, fiilin meydana gelmesi noktasında en sağlıklı görüşün, fiilin hem Allah'a hem de insana nispet edilmesi olduğunu ifade eder.⁷¹⁰ Çünkü kulların fiillerinde tasavvurların ulaşamadığı ve akıllarının takdir edemediği haller bulunduğu gibi hedef ve planlarının ulaştığı, akıllarının idrak ettiği hallerin de mevcut olduğunu belirtir. Bundan dolayı fiillerin birinci açıdan insanlara ait olmadığını ancak ikinci açıdan ise onlara haml edilmesi gerektiğini düşünür. Fiilin birinci açıdan oluşumu, bir şeyin yokluktan varlık alanına açılışını bütün detaylarıyla zihinde şekillendirip planlama ve bir fiili oluşacağı çevre, mekân ve belirleyici boyutlarıyla biçimlendirip gerçekleştirme olayı gibidir. Öyle ki insan fiili işledikten sonra aynen tekrar etmek istese bunu gerçekleştirmeye imkân bulamaz. Örneğin en basit şekliyle üç basamaklı bir merdiveni çıkmamızı sağlayan fiilin bedenimizin iç ve dış organlarında meydana getireceği harekete ve pozisyonlara bir mimar gibi bütün detayları ve uygulama şekilleriyle planlayıp tekrar etmemizin mümkün olmadığını altını çizer. İkinci açıdan oluşumunu da yasaklanan veya emredilen şeye yönelik olarak harekete geçmek yahut da geçmemektir. Mâturîdî, bu açıklamalarla kullara ait bir fiilin, birinci açıdan

⁷⁰⁸ Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye fî Arkâni'l-İslâmiyye*, 46.

⁷⁰⁹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 309.

⁷¹⁰ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 310.

onların kudretlerinin ürünü değilken ikinci açıdan onların kudretlerinin ürünü olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.⁷¹¹ Dolayısıyla Mâtürîdî âlimleri, kudrete konu olan bir şeyin (makdur) ilki ‘yaratma kudreti’ diğeri ise ‘kazanma kudreti’ (kesb kudreti) şeklindeki iki kudret altına girmesinin mümkün olduğunu belirtmişlerdir. Fakat Mâtürîdîler de Eş’arîler gibi iki makdurun sadece yaratma veya sadece kesb şeklinde, iki kudret altına girmesini mümkün görmezler. Mesela aynı kudrete sahip iki adam bir taşı hareket ettirdiğinde bu taşın hareket etmesindeki fiilin, iki kâdir tarafından yapılmış olduğunu söylerler.⁷¹² Ancak onlara göre makdur, yaratma ile kesb etme açısından iki farklı kudretin etkisinde olabilir. Çünkü duyulur âlemde hiç kimsenin kudret mahalli dışında kalan durumlar üzerinde bir kudreti yoktur. Bundan dolayı bir kudrete konu olan şeyin aynı yönden iki kudret sahibinin kudreti altında girmesi düşünülemez. Ayrıca onlar, fiili yapmaya kudreti olmayanın, bir başkasını onu yapmaya muktedir kılmasını muhal görürler. Dolayısıyla insana fiilini yapması için kudretini veren Allah olduğuna göre Allah’ın insanın yaptığı her şeye muktedir olduğunu beyan etmişlerdir. Mâtürîdîler bu düşüncelerini; ‘bir şeye ilişkin bilgisi olmayanın, bir başkasını o şey hakkında bilgi sahibi yapmasının mümkün olmadığı örneğiyle temellendirirler. Böylelikle, kudret sahibi Allah’ın kula kudret vermesiyle kulun kudreti bulunduğu göre fiil, zorunlu bir şekilde iki kudret sahibinin kudreti ile meydana gelmiş olur.⁷¹³ Çünkü eğer kişi, Allah sayesinde muktedir olmuşsa, bu kudrete sahip oluşuyla ilahi kudretin ortadan kalkması yani fiile taalluk etmemesi söz konusu değildir. Bu durum Allah sayesinde bilgi sahibi olup ilahi ilmin ortadan kalkmasının gerekli olmayışı gibidir.⁷¹⁴ Yani Mâtürîdî, kulun kendi fiiline olan kudretinin, aynı şeye yönelik ilahi kudreti ortadan kaldırmayacağını belirtir. Ona göre böyle olmadığı takdirde Allah’ın şeye bizzat değil, başkası sayesinde kâdir olacağını ifade eder.⁷¹⁵

Mâtürîdî âlimleri, insanın cevherleri yaratma gücünün olmadığını kabul ederler. Arazların cevherlerden daha ince olması hasebiyle de insanın fâil olduğu halde arazları da yaratma gücünün olmadığını, bu bakımdan icadı Allah’a fiili de insana izafe ve nispet etmek gerektiğini belirtirler. Çünkü onlara göre fiil, mefulden başka olduğu için bir tek şey, iki fâilin mefulü olamaz. Mesela oturma Allah’ın mefulü yarattığıdır, ama ona ait bir

⁷¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 310-311.

⁷¹² Nesefî, *Tabsiratu’l-Edille fî Usûli’d-Dîn*, 2:901.

⁷¹³ Nesefî, *et-Temhîd fî Usûli’d-Dîn*, 67; *Kitâbu’t-Temhîd*, 281; Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 342.

⁷¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 361.

⁷¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 342.

fiil değildir. Oturma kulun fiildir ama onun yaratmasıyla değildir. Bu anlamıyla meydana gelen iş Allah'ın fiili değildir. Ama Allah'ın yarattığı iş kulun fiili olup Allah'ın mefulüdür.⁷¹⁶ Böylelikle Allah fiilin icadına, insan ise işlemesine güç sahibidir. Allah'ın icadı kadim olup söz konusu fiili, ezeli yaratma ve kudretiyle var eder. Kul da aynı fiili hâdis kudretiyle işler. Buna göre insanın fiili Allah'ın fiilinden başka olup söz konusu iki kudretten her biri, bu fiilde eserlerini göstermeleri anlamına fiile etki ederler ve bir tek fiilde iki kudretin eserlerinin olması da caizdir.⁷¹⁷

Mâturîdî, Mu'tezile'nin, sözün sadece bir kişiye ve haberin de bir kişiye ait olabileceğinden hareketle bir tek fiilin bir fâile ait olması gerektiğini belirtmesine karşı çıkar. Mâturîdî bu anlayışa karşılık duyulur âlemde bir şey için; 'bu cemaatin sözdür' 'bu haber filan ile filanın haberidir' gibi söylemlerin olduğunu ve Mu'tezile'nin bu temellendirmesinin fasit olduğunu söyler.⁷¹⁸ Öte yandan bir fiile iki kudretin etkili olduğunu kabul etmenin düalist bir anlayışa sebep teşkil etmeyeceğini belirtir. Çünkü Allah'ın bir başkasını kendi rububiyetini bozacak bir kudrete sahip kılması gibi bir durumun söz konusu olmadığını belirtir.⁷¹⁹ Netice itibarıyla Mâturîdî âlimleri, yaratmanın insanın kudretinde olması ve Allah'ın insanın kudretinin yetmediği bir durumda sorumlu tutmasının mümkün olmaması nedeniyle, bir fiile iki kâdirin etkisinin olabileceğini kabul ederler.⁷²⁰

Mâturîdîler'in Allah'ın insanı, kendi rububiyetini bozmayacağı kadar kâdir kılmıştır düşüncesi Mu'tezile'nin de savunduğu bir görüştür. Eş'arî ve Mâturîdîler'in diğer başlıklarda Mu'tezile'nin Allahla birlikte yaratıcılar var ediyorlar düşüncelerinden hareketle onları eleştirmelerine rağmen burada kısmen de Mâturîdîler'in aynı durumda olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla kelâmcılar bazı noktalarda farkında olmadan diğer mezhebin görüşünü kabul etmiş veya benzer bir görüş oluşturmuştur. Ancak eleştirilerin sadece konu bağlamında ele alınması bu ortak yönleri görmelerini kısıtlamıştır.

⁷¹⁶ Pezdevî, *Usûlu 'd-Dîn*, 110.

⁷¹⁷ Pezdevî, *Usûlu 'd-Dîn*, 111.

⁷¹⁸ Mâturîdî, *Kitâbu 't-Tevhîd*, 323-324.

⁷¹⁹ Mâturîdî, *Kitâbu 't-Tevhîd*, 345-346.

⁷²⁰ Neseî, *Tabsiratu 'l-Edille fî Usûli 'd-Dîn*, 2:899-901.

2.5. Bir Kudretin İki Fiil Veya İki Zıdda Etkisinin İmkânı

Kudret-fiil ilişkisinde en önemli noktalardan birisi, fiilin meydana gelmesinde insanın cebren mi yoksa ihtiyaren mi? fiili meydana getirdiğidir. Kelâm tarihinde konu Allah'ın fiili veya insanın fiili yaratması çerçevesinde ele alınıp işlenmiştir. Ancak kudretin sadece bir fiile veya farklı iki fiile etkisinin de cebr ve ihtiyar yani insan özgürlüğü konusu etrafında tartışıldığını görüyoruz. Kelâmcılarımızın görüşlerini mezhebi farklılıklar bağlamında kudret-fiil etkileşimi çerçevesinde ele alacağız. Fakat bu noktada en önemli tartışma noktası, kudretin iki zıdda etkisinin olabileceği hususudur. Çünkü iki zıtta yönelik tartışma aynı zamanda fiillere yüklenen anlamla alakalıdır.

2.5.1. Olabilirliğini Savunan Görüş

Mu'tezile âlimleri, kudretin farklı fiillere etkisinin olabileceği hususunda fikir birliği etmişlerdir.⁷²¹ Onların bu konudaki temel ilkelerine göre hâdis kudret, zamanın akışı içerisinde sayısız maddelere taalluk eder. Ancak onlara göre kudret her ne kadar sayısız maddelere taalluk etse de aynı zamanda ve mekânda birbirinin benzeri iki şeyi meydana getirmesi mümkün değildir. Bunun ancak iki farklı kudretle gerçekleşebileceğinin de altını çizerek.⁷²²

Mu'tezile'ye göre kudret zıt mânâlara da uygundur.⁷²³ Çünkü onlara göre insanlar iki zıdda etki edebilecek seviyede olmasalar, onlardan engellenmiş olan, zorunlu ve kâdir olanın ayırımının yapılması mümkün değildir.⁷²⁴ Ayrıca eğer kudret iki zıtta uygun olmayacak olursa, kâfirin imanla mükellef tutulması teklif-i mâlâ yutâk'a götürür. Teklif-i mâlâ yutâk ise kabih olduğundan Allah böyle bir şeyi yapmaz.⁷²⁵ Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre kudretin etkisi imkân ve ihtiyar yoluyla olduğu takdirde insanın iki zıddan birini tercih etmesi mümkündür. Mesela üzerinde yaş hurma bulunan bir tabak birine takdim edildiğinde hepsini alması mümkün iken, onun tümünü değil sadece bir kısmını alması buna örnektir.⁷²⁶ Fakat onlara göre kudretin iki zıdda taalluk etmesi, fiilin ihtiyar yoluyla seçilmesinden farklıdır. Çünkü onlar tercihin olabilmesi için kudretin bulunması

⁷²¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 230.

⁷²² Duğaym, *Felsefetu'l-Kuder fi Fikri'l-Mu'tezilî*, 219; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 223.

⁷²³ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 397.

⁷²⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *Kitâbu'l-Mecmu fi'l-Muhit-bi't-Teklif*, 2:49.

⁷²⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 397-398.

⁷²⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 428.

gerektiğini belirtirler. Yani kudret yoksa herhangi bir insanın tercihinin olması söz konusu olamaz. Bundan dolayı kudretin fiilden önce ve iki zıdda da taalluk etmesi gerekir ki tercihin bir anlamı olsun.⁷²⁷

Mu'tezile âlimleri, 'kudret makduru ile birlikte olup iki zıtta uygun değildir' diyenler ile 'kudret makduru ile birlikte olup iki zıtta uygundur' diyenler şeklinde iki grubun olduğunu söyler. Onlara göre 'kudret makduru ile birlikte olup iki zıdda uygundur diyenler, görüşlerini 'teklif-i mâlâ yutâk'a düşmekten kurtulmak amacıyla yaparlar. Ancak Mu'tezile'ye göre bu görüşü savunmanlarıyla ondan kurtulma durumları yoktur. Çünkü kudret makduru ile beraber ve iki zıdda uygun olsa bile kâfirde küfrün ve imanın beraberce yaratılması veya kişinin bu şekilde imanla mükellef kılınması, yine teklif-i mâlâ yutâk'tır. Ayrıca eğer kudret, fiille beraber olursa o, ya imânâ ya da iman dışındaki şeylere yönelik olmalı ve hangisine yönelikse o fiili meydana getirmelidir.⁷²⁸ Dolayısıyla kudret makduru ile birlikte ve iki zıdda uygundur düşüncesinin çelişkili olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Çünkü Mu'tezile'ye göre kudret iki zıdda uygun denildiğinde kâdir hangisini dilerse onun olmasının uygunluğu kastedilir. Bu da kudretin daha önce olmasını gerektirir. Bu bakımdan kudretin makduru ile beraber ve zıdda uygun olması kendi içerisinde çelişkilidir.⁷²⁹ Hatta Mu'tezile'ye göre kudret zıtlarla beraber olsaydı kudretin varlığı anında birbirine zıt şeylerin varlığının da zorunlu olması gerekirdi. Bu durumda imanla mükellef olan kâfirin aynı anda hem kâfir hem de mümin olması icap ederdi ki böyle bir durum muhaldir.⁷³⁰ Çünkü böyle bir durum iki zıt şeyin aynı anda bulunmasını kabul etmek anlamına gelecektir ki böyle bir durum ise aklen mümkün değildir. Ancak Mu'tezile'ye göre kudretin iki zıdda uygun olduğunu kabul etmek, iki zıddın bir arada bulunmasını gerektirmez.⁷³¹ Bu anlamda Mu'tezile, kudretin iki zıdda uygunluğu hususunda diğer ekollerin öne sürdüğü bedel anlayışını da eleştirir. Çünkü onlara göre bedel sadece iki zıddan birine etkili olan bir durumdur. Ancak kudretin her iki durumda eşit seviyede olması gerekir ki insan birini diğerine tercih edebilsin.⁷³²

⁷²⁷ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 400.

⁷²⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 397.

⁷²⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 398.

⁷³⁰ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 397.

⁷³¹ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 398.

⁷³² Kâdî Abdulcebbâr, *Kitâbu'l-Mecmu fi'l-Muhit-bi't-Teklif*, 2:49.

Kudretin iki fiile taallukunu kabul eden diğer düşünce ekolü Mâtûrîdîlik'tir. Mâtûrîdî geleneği de insanın seçiminin olması için kudretinin iki zıt fiil için geçerli olması gerekir.⁷³³ Mâtûrîdî, fiil kudretinin bir şeyin hem kendisine hem de zıddına elverişli olduğunun reddedilmesi halinde kişinin yaptığı bir işin zıddını işleme kudretinin ortadan kalkması anlamına geleceğini belirtir. Bundan dolayı bir şeyin hem kendisine hem de zıddına yönelik kudretin mevcudiyetine hükmetmenin zorunlu olduğunu ve kudretin bir fiile elverişli olup onun zıddına elverişli olmamasını fiilin iradi değil, tab'an oluşma niteliği taşıyacağını belirtir. Bu anlamda kudret de iki zıddın oluşmasına müsait bir durum arz etmeseydi, ortaya çıkacak şey ihtiyari değil tab'an vücut bulmuş olurdu.⁷³⁴

Konuyla alakalı çıkarımları somutlaştırmaya çalışan Mâtûrîdî geleneğinin en önemli metodu, günlük hayatta insanların fiili oluşturan sebeplerin iki zıddını da yapabilecek durumda olmalarıdır. Mesela dil, hem yalan söylemeye hem doğru söylemeye vb. söylemlerde bulunabilir. Aynı şekilde el, kâfirleri öldürmeye ve cihad etmeye yararken Müslüman kanı dökmeye ve yeryüzünüzde fesat çıkarmaya da elverişlidir.⁷³⁵ Dolayısıyla Mâtûrîdî âlimleri, şâyet kudret iki zıdda yönelik olmazsa o zaman teklif-i mâlâ yutâk'ın olacağı kanaatini de paylaşırlar. Böylece kâfir imanla yükümlü olur ancak iman etmeye kudreti olmaz. Sonuç olarak onlara göre bir şey zıddına yaramazsa o zaman o şey, kendinden meydana gelir bu da iradenin ortadan kalkması demektir. Mesela kardan doğrudan soğğun olması, ateşten doğrudan sıcaklığın oluşması gibi durumlar bunun açık örnekleridir.⁷³⁶

Mâtûrîdî'nin iki alternatifine de kudret vermesi, Allah'ın emir ve nehyine uygun olmayacağı düşüncesiyle, Mu'tezile'nin eleştirilerine sebep olur. Ancak o, Mu'tezile'nin 'bir kudretin imânâ da zıddına da müsait olduğunu kabul etmesini örnek vererek, Allah'ın, iki alternatifine de kudret verdiğini söylemenin mümkün olduğunu belirtir.⁷³⁷ Ancak kudretin fiilden önce iki zıdda etkili olması, yasağın teklif edilmesi manasında değildir.⁷³⁸ Bu noktada Mâtûrîdî'nin Mu'tezile'den en önemli ayrılık noktası, iki zıdda etkili olan

⁷³³ Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 260-262

⁷³⁴ Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 349.

⁷³⁵ Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2:830-831.

⁷³⁶ Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2:831.

⁷³⁷ Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 368.

⁷³⁸ Semerkandî, *Cümelu Usûlu'd-Dîn*, 66-67.

kudretten kastının özellikle fiilden önce var olduğunu kabul ettiği kudret olmasıdır. Dolayısıyla bu kudret müspet ve zıddın her ikisinde geçerlidir. Ancak fiile etki eden kudret kullanılınca, fiille beraber olduğu için sadece birinde geçerli olur.⁷³⁹ Bu düşüncesiyle Mâturîdî, kudreti alternatif iki fiili aynı anda gerçekleştirmeye ya da terk etmeye de ihtimalinin olmadığını, kudretin alternatiflerden biri için yaratıldığını ortaya koyar. Çünkü ona göre belli bir amaç için yaratılan kudretin, hem ısıtmayı hem de soğutmayı sağlayan türden olmak üzere varlıkları kendi konumundan alıp başka yöne çeviremez. Yani fiil kudret sayesinde vücut bulsa bile, kudretin bir fiili farklı bir formata çevirme gibi bir durumunun olmadığını söyler.⁷⁴⁰ Mâturîdî geleneği, her fiilin kudretinin bir başka fiil için geçerli ve uygun olmasını, bedel, yerine geçme, sıra yoluyla olduğunu, devamlılık ve süreklilik yoluyla olmadığını da belirterek Mu'tezile'den ayırır. Bu anlamda kudretin hem fiille beraber hem de iki zıdda taallukunu, Ebu Hanife'nin ortaya koyduğu 'bedel' anlayışıyla aşmaya çalışmıştır.⁷⁴¹

Mâturîdî bu hususta Eş'arî'lerden ayrıldığı noktaları da belirtir. Eş'arîler, şerre uygun olan kudretin hayra uygun olmayacağını savunurlar. Ancak o böyle bir düşüncenin cebre yakın bir görüş olduğunu belirterek, kudretin her iki duruma da şamil olduğunu ifade eder. Bu düşüncesini onun sisteminin temelini oluşturan Ebu Hanife'nin, taat kuvvetinin masiyet için, masiyet kuvvetinin de taat için geçerli ve uygun olduğu görüşünden yola çıkar.⁷⁴² Ayrıca Eş'arîler'in her fiilin kudreti farklıdır düşüncesinden yola çıkarak, iyi hareketten birine kuvvet verilmesine tevfik, diğerine güç verilmesine ise hızlan dediklerini belirtir. Ancak Mâturîdîler, hareket olma yönünden ikisi arasında fark olmadığını söylerler. Onlar kudretin taalluk farkının, mahzurlu olma ve mendup olma yönünden olacağını vurgularlar. Çünkü onlara göre taat ve masiyet hareketten ibarettir. Ancak bunlardan birisi mahzurludur ve yasaktır, diğeri menduptur, emredilmiştir veya mubahtır. Kudret sadece hareket olması hasebiyle onun var oluşunun sebebi olup bütün hareketler bir

⁷³⁹ Semerkandî, *Cümelu Usûlu 'd-Dîn*, 66.

⁷⁴⁰ Mâturîdî, *Kitâbu 't-Tevhîd*, 369.

⁷⁴¹ Mâturîdî, *Kitâbu 't-Tevhîd*, 350; Neseî, *Tabsiratu 'l-Edille fî Usûli 'd-Dîn*, 2:785; Pezdevî, *Usûlu 'd-Dîn*, 127.

⁷⁴² Pezdevî, *Usûlu 'd-Dîn*, 120.

tek cinstendir. Dolayısıyla hareketin kudreti, zorunlu olarak bedel yoluyla kendi cinsinden bir başka harekete yeterli ve uygundur. Çünkü kudreti ilgilendiren ve söz konusu olan cinsten harekettir. Kudret ise bu hareketin sebebinden başka bir şey değildir.⁷⁴³

Sonuç olarak Mu'tezile, kudretin fiilden önce olduğu ve iki zıdda uygun olduğunu savunurken, Mâturîdî geleneği de fiilden önceki kudretin iki zıdda uygun olduğunu belirterek bir yönüyle Mu'tezile ile aynı düşünceyi paylaşmıştır⁷⁴⁴

2.5.2. Olanaksızlığını Savunan Görüş

Kudretin, iki fiile yeterli ve geçerli olmayıp tek bir fiile uygun olduğunu savunan düşünce sistemi Eş'arîlik'tir.⁷⁴⁵ Eş'arîler, kudretin yalnızca kendisiyle birlikte aynı mahalde bulunması halinde fiil üzerinde etkili olabileceğini düşündüklerinden, bir kudretin iki fiile etkisini kabul etmezler.⁷⁴⁶ Nitekim onlara göre, tek bir kudretle iki ayrı hareketin meydana geldiği düşünülürse bu durumda kudret, ortaya çıktığında ya iki hareket ile birlikte bulunacak ya da önce biriyle daha sonra da diğeriyle birlikte var olacaktır. Ancak bir kudretin her iki hareket üzerinde aynı anda etkili olması söz konusu değildir. Çünkü böyle bir durum kudretlerin aynı mekân ve zamanda meydana gelmelerini gerektirecektir. Ayrıca böyle bir durum imkân dâhilinde olsaydı, söz konusu iki hareketten birinin zıttı olan sükûna dönüşmesi de mümkün olurdu. Böylece Eş'arîler, bir mekânda hareket eden cevherin aynı zaman ve mekânda sakin halde bulunması gibi imkânsız bir durumun ortaya çıkacağını söylerler. Öte yandan bir kudretin iki hareketten önce ilki, sonradan da diğeri üzerinde etkili olduğu düşünülürse onun, farklı iki zamanda olması ve daha fazla vakitte bulunması anlamına gelecektir.⁷⁴⁷ Kudretin iki zamanda baki olmadığına inanmaları dolayısıyla bu durumun, ikinci hareketin gerçekte var olmayan bir kudretle meydana geldiği sonucunu doğuracaktır.⁷⁴⁸ Fiilin kudretsiz meydana gelmesinin imkânsız oluşu, Eş'arîler'i kudretin sadece bir maddaya etki edebileceği düşüncesine götürmüştür.

Eş'arîler, bir kudretin iki fiili meydana getirememesi durumunu onun hâdis oluşuna da bağlarlar. Bu anlamda Bâkîllânî, hâdis bir kudretin iki fiili meydana getirmesinin

⁷⁴³ Pezdevî, *Usûlu 'd-Dîn*, 127.

⁷⁴⁴ Nesefî, *Tabsiratu 'l-Edille fî Usûli 'd-Dîn*, 2:830; *et-Temhîd fî Usûli 'd-Dîn*, 56; *Kitâbu 't-Temhîd*, 263-264.

⁷⁴⁵ Eş'arî, *Makâlâtu 'l-İslâmiyyîn*, 283.

⁷⁴⁶ Bâkîllânî, *Kitâbu 't-Temhîd*, 326.

⁷⁴⁷ Eş'arî, *Kitâbu 'l-Lüma'*, 55.

⁷⁴⁸ Eş'arî, *Kitâbu 'l-Lüma'*, 96-97.

mümkün olmadığını belirtmiştir.⁷⁴⁹ Çünkü ona göre hâdis kudret, sadece bir makdura taalluk edebilir.⁷⁵⁰ Şâyet kulun fiiline sadece etkin bir kudret taalluk etmeseydi, bu kudretin bir sürüngenini de makdurlar elde etmeye kâdir kılması gerekirdi. Ancak o, böyle bir durumun herhangi bir nazar ve araştırmaya gerek kalmadan geçersizliğinin açık olduğunu vurgular.⁷⁵¹

Eş'arî, hâdis kudretin meydana gelebilmesinin temel şartının, kendisine güç yetirilen şeyin onunla birlikte mevcut olmasından hareketle, makduru ile birlikte var olması gerektiğini vurgulamıştır. Bu bakımdan o, insanın hem bir fiile hem de onun zıttına kâdir olmasının imkânsız olduğunu ifade etmiştir.⁷⁵² Ona göre insanın hâdis kudreti, iki zıdda taalluk etmez. Şâyet hâdis kudret iki zıdda taalluk etseydi bu ikisiyle aynı anda bulunması gerekirdi. Bunun kaçınılmaz sonucu, olarak da bu taallukun her iki zıt şeyle bir arada bulunması anlamına gelirdi ki böyle bir durum zorunlu olarak imkânsızdır. Çünkü iki zıddın bir arada bulunmasının imkânsız olduğu bedihi olarak bilinen bir şeydir.⁷⁵³ Dolayısıyla Eş'arî, kudret hangi fiile yönelmişse o fiili meydana getirir ve hâdis bir kudretin sadece bir makdurunun olduğunu vurgulayarak kudretin iki zıt şeye de taalluk etmesinin söz konusu olmayacağını savunmuştur.⁷⁵⁴

Eş'arîler, kudretin iki zıtta etki edememesini, kudretin iki zıttan sadece birini meydana getirmesine bağlarlar. Çünkü kudretin iki zıdda taalluk etmesi demek, o kudretin meydana gelen için geçerli olduğu kadar, meydana gelmeyen için de geçerli olması anlamına gelecektir. Böylece dalgın ve uyuyan bir kimseden, iradesi dışında iki zıddın birden meydana gelmesinin ihtimal dâhilinde olacağını belirtirler. Böyle bir çıkarımdan yola çıkarak onlar, tek bir kudretin meydana getirdiğinin dışında başka bir şey için geçerli olmayacağını iddia ederler.⁷⁵⁵

Kudretin iki zıtta etkisini kabul etmeyen Eş'arî âlimleri, kudretin farklı çeşitleri ve zıtları bulunduğunu belirterek fiillerin de bu çeşitlilik ve zıtlığa göre meydana geldiğini ifade ederler. Mesela hareket ve irade kudretleri iki farklı kudret olmakla beraber, onları

⁷⁴⁹ Ferhat, *Mü'cemü'l-Bâkullâni fî Kutûbihi's-Selâse*, 39.

⁷⁵⁰ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 23.

⁷⁵¹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s23-224.

⁷⁵² Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 95-96.

⁷⁵³ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 223-224.

⁷⁵⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 109; Ferhat, *Mü'cemü'l-Bâkullâni fî Kutûbihi's-Selâse*, 39.

⁷⁵⁵ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 224.

iki farklı müktesip meydana getirmektedir. Bu anlamıyla kudretler farklı olduğu için fiillerde farklılık göstermektedir. Mesela iman kudreti ile küfür kudreti zıt olduğu için onların meydana getirdikleri küfür ve iman da zıt ve farklıdır.⁷⁵⁶ Şâyet kudret imanla birlikte küfür eylemini sonuçlandırır o zaman kudretin yöneldiği fiil küfür olur. Böylece iman eden müminler, küfre kudretlerini yönlendirmekten sakınmışlardır.⁷⁵⁷ Eş'arîler'in bu düşünceleriyle kudretin cinslerine de değindiklerini görüyoruz. Onların her bir fiile, o fiili meydana getiren has bir kudret olduğunu belirtmeleri, kudreti fiziksel işlevinin dışına çıkardıklarının göstergesidir. Böyle bir durumda Eş'arîler'in fiile yönelme eylemini de kudretin önüne aldıkları gibi bir algı oluşmaktadır. Yani eğer bir fiile özgü kudret meydana geliyorsa o fiile yönelik kudretin yaratılması için de insanın ilk etapta bir yöneliminin olması gerekir. Ama kanaatimizce böyle bir algı Eş'arîler'de problem oluşturacak bir mevzu değildir. Çünkü onlardaki genel kanaat fiil olgusunun tüm etkenlerinin beraber yaratıldığı üzerine kuruludur. Zaten bu anlayışlarından dolayı Eş'arî âlimleri, bir şeyi yapmaktan âciz olan kimsenin onun zıddından da âciz bulunması, bir şeye kâdir olanın da aynı zamanda onun zıddına güç yetirmesi anlamına gelmeyeceğini belirtirler. Onlara göre şâyet acze kıyasla bir şeye güç yetirmek aynı zamanda onun zıttına da güç getirmeyi gerektirseydi; aynı şekilde bir fiili yapmaktan âciz bulunmanın onun zıttını yapmaktan da âciz kalmak anlamına gelirdi. Böylece hem bir fiilin hem de onun zıddının acziyet sebebiyle gerçekleşmemesine benzer şekilde, hem bir durumun hem de onun zıttının aynı kudretten kaynaklanması söz konusu olurdu. Ayrıca acziyet var olduğunda hem acze konu olan fiil hem de onun zıttı ortadan kalkar; böylece insan her ikisini de kesb edemez. Bu durumun aynısının kudret hakkında da geçerli olduğu düşünülürse -kudret hem bir şey hem de onun zıttı için geçerli olacağından- kudretin varlığı halinde o şey ile birlikte zıttının da mevcut olması icap eder. Böylece iki zıt şeyin de birlikte var olması söz konusu olur ki bu da muhal bir durumdur. Sonuç olarak Eş'arî, aralarında illet birliği bulunmadığı ve aynı cinsten olmadıkları için kudretin, acze kıyasının doğru netice vermeyeceğini belirtir.⁷⁵⁸

⁷⁵⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 110.

⁷⁵⁷ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne ve Usûli Ehli's-Sünnet*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), s. 84.

⁷⁵⁸ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 100.

2.6. Kudretin Fiille Nedenselliği

Kudret-fiil ilişkisinde nedensellik ilişkisinin tespiti insanın fâil ve sorumlu olması açısından ele alınan önemli bir konudur. Bu bakımdan İslam düşünce tarihinde nedensellik denildiğinde her ne kadar Tanrı-âlem ilişkisi akla gelse de⁷⁵⁹ konu, ilk defa insan fiilleri çerçevesinde ele alınıp tartışılmıştır.⁷⁶⁰ Bu anlamda genel olarak baktığımızda kelâmcıların kudret kavramını kullanımları iki işlevi itibariyle gelmiştir. Birincisi araz olması ve fiilin illeti olmayıp şartı olmasıdır.⁷⁶¹ İkincisi de canlının ihtiyari fiillerini yapması için Allah'ın yarattığı araz olması ve bu anlamıyla fiilin illeti olmasıdır. Ancak âlimlerin illet konusunda farklı yaklaşımları olduğunu görüyoruz. Bazı âlimler zorunlu illetin, malul ile birlikte olduğunu, ihtiyar illetinin ise malulden önce olduğunu söylerken, bazı âlimler, her şeyin illetinin kendisinden önce olduğunu kabul etmişlerdir.⁷⁶² Biz de bu başlık altında kudretin nedenselliğinin fiille ilişkisini mezheplerimiz açısından ele almaya gayret edeceğiz.

2.6.1. Kudretin Seçenekli İlet Olduğu Görüşü

Kudretin seçenekli illet oluşu ile onun fiili meydana getirmede birçok fiile yönelebilmesi ve bu anlamıyla yapılabilecek fiiller içerisinde birine illet olarak onu meydana getirmesi anlatılmak istenmektedir. Bu görüşü savunan düşünce sisteminin Mu'tezile olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Mu'tezile âlimlerinin tamamı, fiilin kudretle meydana geldiğini söylemişlerdir.⁷⁶³ Kâdî Abdulcebbar, imkân olarak bir fiilin değişmesinin kudretle alakalı olduğunu ve bu durumun fiilin kudrete bağlı olarak az olabileceği gibi çok da olabileceğini belirtir.⁷⁶⁴ Bu anlamıyla insanın meydana getirdiği bütün fiilleri onun kudretine bağlamaktadır.⁷⁶⁵ Kâdî, insanda bulunan bazı manaların birbirinden bağımsız olduklarını, bazılarının da birbirini tamamlayan manalar olduğunu ifade eder. Ona göre hayat, irade olmadan olabilir fakat aynı şey kudret-fiil arasındaki ilişki için söylenemez. Çünkü kudret olmadan fiilden söz edilmesi mümkün değildir.⁷⁶⁶ Mu'tezile'ye göre sadece

⁷⁵⁹ Cemalettin Erdemci, "İslâm Kelâmında Kazolite Problemi", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (ts.), 14.

⁷⁶⁰ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 217.

⁷⁶¹ Tahanevî, *Mevsuâtü Keşşâfu Istilahâtu'l-Funûn ve'l-Ulûm*, 1:155.

⁷⁶² Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 390.

⁷⁶³ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 235; Aslan, *Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*, 141.

⁷⁶⁴ Aslan, *Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*, 141.

⁷⁶⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Kitâbu'l-Mecmu fi'l-Muhit-bi't-Teklif*, 2:15; Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*, 150.

⁷⁶⁶ Aslan, *Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*, 82.

fiilin meydana gelmesi değil, sürekliliği için de fiil, kudrete muhtaçtır.⁷⁶⁷ Dolayısıyla Mu'tezile, kudret-fiil ilişkisi çerçevesinde fiilin meydana gelmesi için kudrete onun şartı olarak vurgu yapmaktadır.⁷⁶⁸ Bu konuda Mu'tezile, diğer ekollerden farklı olarak kudretin fiille nedenselliğini şart görse bile, kudretin olması fiilin meydana gelmesini, zorunlu kılmayacağını belirtir. Yani fiilin olması için kudret şarttır ancak kudretin olması, fiilin olmasını zorunlu kılmaz. Çünkü Mu'tezile'de kudretin fiilden önce bulunması ve iki zıddı etki edebilmesi bunun göstergesidir. Hatta onlar ayağı bağlı kişinin kudreti olduğunu ancak yürüyemediğini, uyuyan ve baygın kişinin de fiil yapmaya kâdir olduğunu fakat bunlardan ihtiyari olarak fiilin sadır olmadığını, bu bakımdan kudretin mevcut olmasına rağmen fiilin meydana gelmediğini belirtirler. Ancak Mâturîdî geleneği, uyuyan ve baygın olan kişilerde fiil vasıtalarında meydana gelen zayıflıktan dolayı ölü gibi olduklarını, onların azalarının, ölünün organları gibi olduğunu, âmânın gözünün, ölünün gözünden farksız olmadığını belirterek bunların hiç birinin fiile kudreti olmadıklarını ifade eder. Çünkü onlara göre baygın ve uyuyanın azalarında gevşeme ve yumuşama hâsıl olup bu haldeyken onlarda harekete ettirme söz konusu değildir. Ancak bu hal onlardan gidince onların fiil yapmaları geri döner tekrar fâil olurlar.⁷⁶⁹ Mu'tezile'nin bu düşüncesin insanın fâil-i muhtar oluşuyla alakalı olduğunu söyleyebiliriz. Zaten genel olarak baktığımızda kudreti fiilden önce kabul etmeleri doğal olarak kudretin insanın iradesine göre yönelmesi gerektiğinden hareketle oluşturulmuştur.

2.6.2. Kudretin Zorunlu İlet Olduğu Görüşü

Eş'arî, kudret'in fiil ile birlikte ve fiil için var olduğunu gösteren delillerden yola çıkarak kudretin fiil ile nedenselliğini kabul etmektedir. O, Allah'ın kendisi için kudret yaratmadığı bir kimsenin herhangi bir şeyi kesb etmesinin imkânsız olduğunu belirtir.⁷⁷⁰ Örneğin, bir dokumacılık işinde, fiilin meydana gelmemesi, dokumacılığa dair bilginin yokluğu sebebiyle olmayıp aksine ona ait kudretin bulunmayışı nedeniyledir. Şâyet dokumacılığın nasıl yapıldığına dair bilginiz var olduğu için dokumacılığın kendisi vücud bulsaydı, dokumacılık fiilinin yokluğu halinde onun da bilgisinin yok olması gerekirdi ki

⁷⁶⁷ Yazıcıoğlu, *Mâturîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, 77.

⁷⁶⁸ Süt, *Mu'tezile ve Ahlak*, 99.

⁷⁶⁹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 123.

⁷⁷⁰ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 96-97.

öyle bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla Eş'arî'ye göre, dokumacılık fiili kendisi için bulunması gereken kudret'in yokluğu sebebiyle müşahade edilmez.⁷⁷¹

Eş'arî kudretin illet olmasını, Allah'ın onunla fiili meydana getirmesi anlamında ele alır. Bu anlamda ona göre insanda kudret olduğu anda fiil de meydana gelmiş olmaktadır. Çünkü kudret sadece o an yapılacak fiil için yaratılmış olup başka bir fonksiyona sahip değildir.⁷⁷² Bu bakımdan kudret olduğu anda fiil başka bir etkiye ihtiyaç duymaksızın onun varlığıyla gerçekleşir.⁷⁷³ Dolayısıyla Allah'ın fiilin meydana gelmesi için 'hem kudreti hem de fiili yaratır' düşüncesinin kendileri için uygun olacağını ifade eder. Ancak İbn Fûrek, kudretin fiil için olma zorunluluğu, fiilin o kişi için zorunlu olduğu anlamına gelmeyeceğinin de altını çizer.⁷⁷⁴ Aynı şekilde Cüveynî' de işini hakkıyla yapan müessirin yaptığı işe güç yetirebilmesi kadar onun işini dileyenin de olması gerektiğini belirterek kudretin fiili aynen olduğu gibi husule getiremeyeceğini, bilakis kâdirin dilediği zaman işini yaptığını vurgular.⁷⁷⁵ Böylece Eş'arîler, yaratma olayının, kudret sıfatının yanında irade sıfatının eklenmesiyle oluştuğunu ve kudretin yaratmayı meydana getirmesi için irade sıfatından başka bir sığata ihtiyacı olmadığını da ifade ederler.⁷⁷⁶ Bu hususta Eş'arî'den sonraki âlimler özellikle kudret- irade ilişkisini ele alarak kudretin fiile etkisini iradesel bağlamda ele almışlardır. Bu durum onların insanın kudretini iradesine göre yönlendirebildiği ve bu anlamıyla insanın fiilinde özgürlüğüne atıf olarak dikkati çekmektedir.

Eş'arîler, her ne kadar fiillin meydana gelişini kudrete bağlasalar da, kudretin varlığını da bir başka sebebe dayandırır ki kudretin bu sebeple olan bağlantısının, fiilin kudrete olan bağlantısı gibi olduğunu belirtirler. Bu sebepler zincirinin, başka bir sebebe dayandığını ve sebepleri birbirine bağlayan müsebbibu'l-esbaba (sebeplerin yegâne nedeni) kadar gittiğini ifade ederler. Buna göre sebepleri ve neticeleri yaratan, mutlak olarak her şeyden müstağni olan Allah'tır.⁷⁷⁷ Bu düşünceleriyle kudreti fiilin sebebi olarak kabul

⁷⁷¹ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 98.

⁷⁷² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 235.

⁷⁷³ İbn Fûrek, *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-Usûl*, 98.

⁷⁷⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 119

⁷⁷⁵ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-Arkêni'l-İslâmiyye*, s. 24.

⁷⁷⁶ Abdullah, *Bâküllânî ve Erâhu'l-Kelâmiyye*, 483.

⁷⁷⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:111-112.

eden Eş'arîler, sebebi Allah'a bağlamayı da ihmal etmemektedirler. Bunun sebebi de Allah'ın fiili yaratma konusunda sadece Allah'tan kaynaklanan bir sebebi benimsemeleriyle alakalıdır.

Eş'arîler'in bu görüşüne yakın olan diğer mezhebin Mâturîdîlik olduğunu görüyoruz. Mâturîdî Allah'ın, fiilin oluşması için kudreti etkin kıldığını ifade ederek, kudret olmadan fiilin vücut bulmayacağını belirtir ve kudretin fiile yönelik olmaksızın bulunmasını imkânsız görür.⁷⁷⁸ Ona göre kudretin semeresi fiil olup insanda var olan bütün durumlar kudret sayesinde vücut bulur.⁷⁷⁹ O, duyulur âlemde sebeplerin nesne ve olayların oluşmasını sağladığını belirterek, sebep-müsebbep ilişkisinin ister ihtiyari (seçimli), ister icbari olsun fark etmeyeceğini vurgular.⁷⁸⁰ Bu anlamıyla fiilin, onu meydana getirecek kişinin kudreti olmaksızın meydana gelmesi, fiilin o kişiye ait olmadığını ve başkasına ait olduğunu belirtir.⁷⁸¹ Bu yaklaşımıyla Mâturîdî'nin kudretsiz bir insandan fiilin meydana gelmesinin düşünülmemesi gerektiği üzerinde durduğunu görüyoruz. Dolayısıyla fiilin meydana gelmesi için kudretin şart olduğunu söyler. Kudret ile fiil arasında sebep-müsebbep ilişkisini göz önünde bulunduran Mâturîdî, ateşin yakması, karın soğukluğu gibi adet üzere gerçekleşen olgularla bu bağıntıyı temellendirir.⁷⁸² Bu yönüyle o, Eş'arîler'in adet kuramına yaklaşmış olur. Doğa olayları arasındaki sebep-sonuç ilişkisini insan fiillerinin oluşumuna aktararak kudret fiil bağıntısına açıklık getirir. Diğer yönden bu bağıntıyı emrin bir fiili meydana getirmediğini, çok sayıda emir ifadesi olmasına rağmen fiilin yapılmadığı, emrin yerine gelmesi için kudreti koşul olduğunu ileri sürerek destekler.⁷⁸³

Mâturîdî, Mu'tezile'nin bir insanın bir şeyi yapamamasının sebebinin kudretle alakalı olmadığını söylediğini iddia eder.⁷⁸⁴ O, kudret var olduğu anda fiil meydana gelmiyorsa, kudret mevcut değilken de fiilin meydana gelmesinin mümkün hale geleceğini belirterek bu görüşü eleştirir. Çünkü böyle bir durumda kudretin varlığı değil, yokluğu fiilin sebebi haline gelmiş olur ve kudretin olmaması durumunda bile fiilin olma imkânının kabul edilmesi gerektiğini vurgular. Böyle bir durumun da Mu'tezile'nin fâil kâdirdir

⁷⁷⁸ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 361.

⁷⁷⁹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 363.

⁷⁸⁰ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 347.

⁷⁸¹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 350.

⁷⁸² Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 350.

⁷⁸³ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 364.

⁷⁸⁴ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 348.

düşüncesiyle tezatlık teşkil edeceğini beyan eder.⁷⁸⁵ Sonuç olarak o, fiile mahsus kudretin herhangi bir şekilde mevcut olduğunda, fiilin de mutlaka onunla birlikte vuku bulduğunu belirtir.⁷⁸⁶

Sonuç olarak kudretin nedenselliğini kelâmcılarımızın hepsinin kabul ettiğini görüyoruz. Ancak Mu'tezile, kudretin fiilden önceliği konusunda gösterdiği yaklaşım çerçevesinde hareket ederek, kudretin olmasının fiili zorunlu kılmayacağını belirtirken Eş'arî ve Mâturîdî âlimleri kudretin birlikteliği düşüncelerinden hareketle, kudret olduğu anda fiilin olması gerektiğini savunurlar. Bu konuda dikkat çeken en önemli husus Eş'arî geleneğinin sistematik dönem âlimlerinin iradeye vurgu yapmalarıdır. Onlar kudretten sonra iradeyle insanın fiilini yönlendirdiğini belirterek hem kudretin zıdda etkisini hem de fiilden önceliğini kısmen de olsa kanaatimizce kabul etmişlerdir. Çünkü kudretten sonra iradenin olması her türlü kudret fiil önceliğini gerektirmektedir. Öte yandan yönlendirme kavramına yer vermeleri kudretin farklı fiillere yönelebilmekle imkânıyla alakalıdır. Eş'arîler'in bazı noktalarda bu şekilde hareket etmeleri insanın konu fark etmeksizin makul ve anlaşılabilir açıklamanın peşinde koşmalarıyla alakalıdır. Bu durum aynı zamanda aklın doğrular noktasında aynı yönde hareket ettiğinin göstergesidir. Dolayısıyla akli temellendirmelere daha çok yer verildiği takdirde insanların ihtilaf yaşadıkları birçok noktada ortak paydada buluşabileceklerini söyleyebiliriz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AHLAKİ SORUMLULUK (TEKLİF) BAĞLAMINDA KUDRET-FİİL İLİŞKİSİ

Lügatte; külfet kavramının ifade ettiği anlam ile benzer bir içeriğe sahip olan teklif kelimesi, meşakkat ve yorgunluk demek olup şeriatte emir ve nehiy olarak telakki edilmiştir.⁷⁸⁷ Lügat anlamından da anlaşılacağı üzere teklif, içerisinde zorluk ve sıkıntı bulunan bir fiili mükellefe yüklemektir. Mesela 'Zeyd'i yürümeye mükellef kıldım' cümlesi, külfet açısından doğru bir söylemdir. Ancak 'Zeyd'i güzel bir şeye mükellef kıldım' gibi bir yargı teklif açısından anlamsızdır.⁷⁸⁸ Çünkü güzel bir şeyle mükellef kılınmaz.

⁷⁸⁵ Neseî, *Kitâbu't-Temhîd*, 266.

⁷⁸⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 342.

⁷⁸⁷ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 231.

⁷⁸⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11:293.

Teklifin meşakkat içeren yönünün olması, teklifin oluşabilmesi için bazı şartların olmasını gerektirmektedir.⁷⁸⁹ Bu anlamda İslam düşünce tarihine baktığımızda teklif kavramı çerçevesinde yürütülen tartışmaların başka bir boyutunun, teklifi emrin insanın kudret, imkân (yapabilme gücü) ve edimleriyle ilişkisinin ne olduğudur.⁷⁹⁰ Çünkü kudret-fiil ve teklif arasındaki ontik bağıntı, teklifi üstlenen insanın teklifin konusunu yerine getirebilecek yetide olmasını gerekli kılar ki konumuz açısından bunun en önemli aslî unsurlarından biri kuşkusuz kudrettir.⁷⁹¹

İnsanın teklifi yapabilecek kudrete sahip olup olmaması meselesi mezheplerin ehemmiyetle tartıştığı bir konu olmuştur. Mu'tezile, özellikle adalet prensibi gereği teklif edilen şeyin yapılabilmesi için insanın buna güç yetirebilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁷⁹² Eş'arîler konuyu mutlak Tanrı perspektifinde ele aldıkları için, Allah'ın bir şarta bağlı olmaksızın insana teklif yükleyebileceğini söylemişlerdir. Mâturîdîler de Mu'tezile'ye yakın bir düşünceyle kudretsiz teklifin hikmetli olmayacağını vurgulamışlardır. Dolayısıyla teklifle ilgili tartışmaların Allah-insan ilişkisinde kudret şartına bağlanması, aynı zamanda kudret-fiil ilişkisinde ahlaki bir problem oluşturduğunu söyleyebiliriz.⁷⁹³ Başka bir ifadeyle özetleyecek olursak, 'insan kendi kudretiyle fiili meydana getirir düşüncesi' ile 'insanın kudretinin fiili meydana getirme noktasında etkisi yoktur' düşünceleri, Allah-insan ilişkisi bakımından sadece ontolojik veya epistemolojik bir değer ifade etmezler. Aksine Allah ile insan arasındaki teklife dayalı ilişkinin ahlaki ve hukukî yönünü de dikkate almayı gerekli kılar.⁷⁹⁴

1. KUDRETİN EYLEMİN AHLAKİ DEĞERİNE ETKİSİ

Ahlak kelimesi, Arapça da insana ait davranışların kendisiyle nitelendiği 'huluk' kelimesinin çoğuludur. Lügatte; tabiat, huy, karakter manalarına gelir.⁷⁹⁵ Kelime anlamından da anlaşılacağı üzere ahlak dediğimiz yetiler, insanın doğumuyla birlikte onda

⁷⁸⁹ Abdülkerim Osman, *Nazariyyetu't-Teklif*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risaliyyeti, 1971), 22.

⁷⁹⁰ Macit, *Eylem ve Değişim*, s. 15.

⁷⁹¹ Yar, *Müslüman Kelâmında Teklif ve Sorumluluk*, 34.

⁷⁹² Arslan, "Mu'tezilî Düşüncede İlahî Fiil-İnsanî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri", 68.

⁷⁹³ Süt, *Mu'tezile ve Ahlak*, 36.

⁷⁹⁴ Ayrıntılı bir izah için bkz Hüseyin Maraz, "Kâdî Abdülcebbar'ın Düşüncesinde Teklifin Gayesel Yorumu", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1(2015), 246; Abdülnasır Süt, "İlahi Teklifin Ahlaki ve Kelâmi Arka Planı", *Mukaddime Dergisi*, 6/2(2015), 284.

⁷⁹⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2:1244-1245.

var olan değerlerdir. Zaten günümüz bilimsel çalışmalarında da insanın ahlaki fonksiyonlara sahip olduğu ispatlanmıştır.⁷⁹⁶ Öte yandan kavramın lügat anlamının insanın içsel görünümünün de bir ifadesi olduğunu söyleyebiliriz. İnsanın içsel boyutunu ifade etmesi, eylemin değer yönünü de kapsayan bir kullanımının olmasını sağlamıştır.⁷⁹⁷ Dolayısıyla insan fitratında var olan ahlaki değerlere dair bilgi, onun tarafından yapılan fiilleri ahlaki açıdan değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır.⁷⁹⁸ Bu değer yönü, insanın her türlü içsel anlayışının dışa yansımaları olan fiilin iyi veya kötü diye vasıflandırılmasıdır. Bu nedenle ahlak kavramı, alışkanlık ve adet üzere oluşan fiiller için kullanılmaz.⁷⁹⁹ Bu noktada dinin de ahlaka yönelik vurgusu fiillerin iyi ve kötü olmasına yöneliktir.⁸⁰⁰ Fiillerin İyi ve kötü diye nitelenmesi de onların tercih edilebilme durumlarının olduğunu gösterir. Bu anlamıyla ahlak kavramının kazanılmış durumun fiilleri için kullanıldığını, dolayısıyla fiilin kaynağını, yapısını ve kendisini de ifade ettiğini söyleyebiliriz.⁸⁰¹

Ahlakın doğrudan fiillere yönelik olumlu-olumsuz bir yargı olması, aynı zamanda fiillerin yapılabirliği ve insan sorumluluğu açısından ele alınmasını gerektirmiştir. Dolayısıyla kelâmcılarımız, kudret-fiil ilişkisinde sadece fiilin meydana gelme durumunun fiziksel yönünü araştırmamışlardır. Zira onlar, fiile bir anlam yükleyerek fiilin değer bazındaki durumunu da önemsemişlerdir.⁸⁰² Zaten kelâm âlimleri, kudretin hayra ve itaate yönelik fiili meydana getirmesine ta'dil, tecvir, tevfiik, masiyet ve hızlan gibi isimlendirmeler yaparak fiillerin oluşumuna değer atfetmişlerdir.⁸⁰³

İslam düşünce tarihine baktığımızda ahlak probleminin diğer bir ifadeyle ahlak'ın iyiliği ve kötülüğü konusunda yapılan tartışmaların temelini kader meselesiyle ilintili olarak insanın özgürlüğü, irade hürriyeti insan fiilleri kavramı ve bu kavram etrafında cereyan eden tartışmaların olduğunu görürüz.⁸⁰⁴ Bu tartışmalardaki temel vurgu ise ilahi irade ve kudret ile insan irade ve kudretinin etkinliğinin meydana gelen fiilde ne ölçüde etkili

⁷⁹⁶ Caner Taslaman, *Ahlak Felsefe ve Allah* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2016), s. 6.

⁷⁹⁷ Muhammed Abîd Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı* (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 36.

⁷⁹⁸ Hanefî, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih*, 88.

⁷⁹⁹ Tahanevî, *Mevsuât Keşşâf Istalahâtu'l-Ulûm ve'l-Funûn*, I, 762.

⁸⁰⁰ Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 4.

⁸⁰¹ Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, 42.

⁸⁰² İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 109;

⁸⁰³ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 317-318.

⁸⁰⁴ Yaran, *Ahlak ve Etik*, 50. Süt, *Mu'tezile ve Ahlak*, 24; Mustafa Çağrııcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2006), 3.

olduğu, ahlaki iyinin ve ahlaki kötünün fâilinin kim olduğu tartışmalarının olduğunu görüyoruz.⁸⁰⁵ Dolayısıyla temel tartışma konusu fiiller olduğu için, fiilin varoluş şartı olarak kabul edilen kudretin aynı zamanda ahlaki eylem üzerinde etkisinin ne olduğunun tartışma alanına girmesi kaçınılmaz olmuştur.⁸⁰⁶ Ancak tartışma konusuna baktığımızda iyi fiillerden çok kötü fiillerin meydana gelmesi noktasında odaklandığını görüyoruz. Bazı kelâm âlimlerimiz, ahlaki kötülüğu Allah'ın irade ve kudretine bağlarken kimileri de ahlaki kötülüğu sadece insan kudretiyle ilişiklendirmişlerdir.

Ahlaki kötülüğün Allah veya insana bağıntısının önemi, insanın teklife muhatap olmasıdır. Çünkü insan bu eylemin karşılığı olarak ya cezaya maruz kalacak veya mükâfatla ödüllendirilecektir.⁸⁰⁷ Dolayısıyla teklifin gereği olarak 'fiilin fâili insandır' düşüncesinin ahlaki boyutu, 'insan fiillerini kuvveden fiile çıkarma imkânı'na sahiptir düşüncesi ile olabilir. Bu durum ahlaki fiilin temelinde kudretin olduğunun göstergesidir. Çünkü insanın fiili yapamayacak bir durumda olması, ahlakilik açısından kabul edilebilir bir durum değildir. Zira Allah'ın insan irade ve eylemlerine mutlak müdahalesi insana teklifte bulunmayı abes kılacak bir durumdur. Öte yandan kudretin farklı tercihlerde bulunabilme durumu da fiilin ahlaki temelini oluşturması açısından önemli bir husustur. Çünkü insanın sadece tek bir fiile yöneliminin olması ilcaı oluşturacaktır. Böyle bir durum insanın sadece bir fiile yönelik durumunu kapsayacağından ahlakilik teşkil etmesi söz konusu değildir. Çünkü istenileni kendi kudret ve iradesiyle yerine getirme potansiyelinden yoksun bir varlığın hesaba çekilmesi ciddi bir çelişkidir.⁸⁰⁸ Bu nedenle insanın hür iradesiyle Allah'ın kudreti arasında teklifin hikmet boyutunun zedelenmeyecek şekilde bir uyumun olması kaçınılmaz olmaktadır. Zaten insanın kendi özgür tercihlerinin farkında olması, onun hür olduğu görüşünde farkındalık yarattığı gâyet açıktır.⁸⁰⁹ Dolayısıyla Allah'ın kudret ve iradesinin, mükellefin hür eylemde bulunmasına bir engel teşkil etmeyeceği noktası da netlik kazanmaktadır.⁸¹⁰

⁸⁰⁵ Süt, *Mu'tezile ve Ahlak*, 24.

⁸⁰⁶ Evkuran, *Ahlak Hakikat ve Kimlik*, 18.

⁸⁰⁷ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 13:155.

⁸⁰⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 11:58.

⁸⁰⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 11:58.

⁸¹⁰ Maraz, "Kâdî Abdulcebbâr'ın Düşüncesinde Teklifin Gayesel Yorumu", 246.

Kelâm tarihine baktığımızda Allah'ın insan ile ilişkisinin ahlaki bir zemine dayanması gerektiğine yönelik ilk vurguların adalet ilkeleri gereğince Mu'tezile ekolü tarafından yapıldığını görüyoruz.⁸¹¹ Mâturîdîler'in de Allah'ın hikmet anlayışları çerçevesinde ele aldıkları konunun, insana fiillerini meydana getirecek kudretin verilmesi, Mu'tezile ve Mâturîdî'de Allah-insan ilişkisi için ahlaki fiilin temeli olarak kabul edilmektedir.

Ahlak-teklif bağlamı açısından olayı düşündüğümüzde Allah'ın kabih bir fiili yapmaması ile insana teklifte bulunması arasındaki tezatlığın da giderilmesi gerekmektedir. O halde insana teklifte bulunma eyleminin iyi bir eylem olması gerekmektedir.⁸¹² Bu noktada özellikle Mu'tezile ve Mâturîdîler'in, Allah'ın irade ve kudretinin insan ile ilişkisini, ahlaksal bir zemine oturarak teklifin metafiziksel dayanağını, hikmet ve fayda esasına dayandırmışlardır. Onlara göre Allah, insana ancak kendisi vasıtasıyla ulaşabileceği bir imkân sağlandıktan sonra ondan hedeflenen faydaya ulaşmasını istemektedir.⁸¹³

2. KUDRETİN AHLAKİ AMACI

2.1. Fayda Teorisi

Başlığımız ilk bakışta sırf teolojik bir tartışma gibi görünse de fayda ve gâyelilik konusu insan fiilleriyle yakından alakalıdır. Çünkü Allah tarafından insana fiillerini meydana getirmesi için kudret ve bazı imkânların verilmesi onu faydalandırmaya matuftur.⁸¹⁴ Bu anlamda bunu ortaya koymak için fayda teorisini, genel manadan özel manaya doğru ele alarak insana verilen kudretin fayda yönünü ortaya koymaya çalışacağız.

Fayda; iyiliklere ulaşmak için kullanılan ve kendisiyle iyiliğe ulaşılan ve faydalanan şeydir.⁸¹⁵ Zararın zıttı olan bir kelimedir. Arapça 'ne-fe-e' kelimesinden türetilen bu kelimenin kullanımında Nafi' ismiyle Allah için kullanıldığını görüyoruz. Bu anlamıyla Allah'ın dilediği kullarına fayda vermeyi ifade ettiği söylenebilir.⁸¹⁶ Fayda teorisi de Allah'ın kullarına yönelik eylemlerinde onların yararını amaçlayan bir düşünce sistemi olarak tanımlanabilir.⁸¹⁷ Kelâm tarihinde bu teoriyi ilk defa kullanan ve Allah'ın insanı

⁸¹¹ Süt, *Mu'tezile ve Ahlak*, 63.

⁸¹² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, 11:58.

⁸¹³ Maraz, "Kâdî Abdulcebbar'ın Düşüncesinde Teklifin Gayesel Yorumu", 272.

⁸¹⁴ Hulusi Arslan, "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mu'tezile'nin Fayda Teorisi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 14/2(2016), 344.

⁸¹⁵ İsfahânî, *Mufredâtu-ŧi-Garibi'l-Kur'an*, 2:650.

⁸¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6:4507.

⁸¹⁷ Arslan, "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mu'tezile'nin Fayda Teorisi", 349.

yaratmasından imkân sahibi kılmasına kadar ki eylemlerini ahlakilik bağlamında ele alan ekol Mu'tezile'dir.⁸¹⁸ Bu anlamda Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın insana verdiği ilk nimetin onu faydalandırmak için yaratması olduğunu belirtir. Nimeti de; iyilik yapmayı amaçlayan bir fâilden ulaşan her türlü menfaat olarak tanımlar.⁸¹⁹ Menfaat'in de lezzet, mutluluk veya bunlardan ikisine ulaştırılan şey olduğunu belirtir.⁸²⁰

Mu'tezile kelâmcıları, bu teoriyi salah, adl, düşünceleri bağlamında ele almışlardır.⁸²¹ Onlar, Allah'ın hikmet sahibi olduğunu, hikmet sahibi varlığın hasen olmayan bir fiili yapmasının söz konusu olamayacağını, dolayısıyla Allah'ın insana yönelik eylemlerinin onu faydalandırma amacı güttüğünü belirtirler.⁸²² Onlara göre zaten insan bunun farkında olup Allah'ın kendisini faydalandırmak için yarattığını da bilir.⁸²³ Ancak onlar, Allah'ın insanı faydalandırmak için onu yaratmasının Allah için bir zorunluluk olmadığını da altını çizerler. Onlara göre Allah, insana bu faydalandırmayı, ona ikram ve ihsan olsun diye yapmıştır.⁸²⁴

Mu'tezile'nin Allah'ın insanı faydalandırmasını; hak edilmeyenler ve hak edilenler şeklinde iki gruba ayırdığını görüyoruz.⁸²⁵ Birinci gruptaki faydalandırma insanın yaşamını devam ettirebileceği ve doğuştan getirdiği nitelikler olarak ele alınabilir. Bu anlamda Mu'tezile'ye göre Allah'ın canlıya verdiği ilk faydalandırma aracı hayattır. Çünkü hayat, faydalanmayı sağlayan temel unsur olup hayat olmadan herhangi bir faydalanma söz konusu olamaz.⁸²⁶ Allah insanı, hayat ile faydalandırdıktan sonra onu akıllı, iradeli, kudretli ve dolayısıyla sorumlu bir varlık kılmıştır.⁸²⁷ Dolayısıyla birinci kategori, Allah'ın insana sorumlu ve bilinçli davranabilmesi için ihtiyaç duyduğu bütün araçları ve özellikleri vermesi şeklinde ele alınabilir. İkinci grupta olan ve hak edilenler kategorisine giren faydalandırma ise Allah'ın birinci kategoride vermiş olduğu araç ve özellikleri kul-

⁸¹⁸ Hulusi Arslan, *Mâturîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti* (Malatya: Mengüceli Yayınları, 2013), 71.

⁸¹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 77, 83.

⁸²⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 80.

⁸²¹ Davud, *el-İrade İnde'l-Mu'tezile ve'l-Eşâira*, 50; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, 11: 85.

⁸²² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 510-511.

⁸²³ İsmail Raci Farukî, "Mu'tezile Düşüncesinde Nefs", çev. Osman Demir, *Mutezile Gelenek-ek-i*, edit. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları 2014), 2:910; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, 11:134.

⁸²⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 526.

⁸²⁵ Arslan, "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mu'tezile'nin Fayda Teorisi", 351.

⁸²⁶ Arslan, "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mu'tezile'nin Fayda Teorisi", 353.

⁸²⁷ Arslan, "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mu'tezile'nin Fayda Teorisi", 355.

lanarak yine Allah'ın insan için planladığı, insanın da belli çabaları göstererek ulaşabildiği faydalandırmalardır.⁸²⁸ Mu'tezile'ye göre insanın bu faydaya ulaşmasının tek yolu tekliftir.⁸²⁹

Allah'ın insanı kendi çabasıyla faydalandırma yolunun teklif olarak belirlemesi insanın fiillerini doğrudan ilgilendirmektedir. Çünkü insanın fiiller gerçekleştirilmeden bir şeyi hem somut (rızk) hem de soyut (sevap) anlamda elde etmesi söz konusu değildir. Başka bir ifadeyle insanlar fiilleri faydalanmak veya zarardan sakınmak için yapar.⁸³⁰ Sorumluluk olarak nitelediğimiz insanın bu durumu, onun kudret sahibi olmasını gerektirmiştir.⁸³¹ Dolayısıyla Allah'ın insanda kudreti vermesi onu faydalandırma üzerine kuruludur diyebiliriz.⁸³²

Özetle ifade edecek olursak Mutezile, yaratma sürecini ve insanın hayatına dair her şeyi bütünüyle gâyesel bir yoruma tabi tutmuştur. Onların bu gâyesel yorumları, teolojik problemlerin çözümü noktasında bir bakış açısı oluşturmuş ve Mu'tezile âlimleri, Allah'ın mahlûkatı yaratmasındaki gâyenin onları faydalandırmak olduğu konusunda görüş birliği içerisinde olmuşlardır. Bu anlamıyla teklifle insanı sorumlu tutmasında ve ona kudret vermesinde onu faydalandırma gayesi olduğunu söyleyebiliriz.

Mu'tezile'nin illete dayalı yaratma düşüncesine karşılık Eş'arîler, Allah'ın, âlemi herhangi bir amaca ve sebebe binaen yaratmasının söz konusu olmadığını belirtirler. Çünkü onlara göre herhangi bir neden, illet, istek ve amaç gibi şeyler, ancak fayda elde etmesi veya zarardan kaçınmayı isteyen kimseler için mümkündür. Böyle kimselerin de ancak tabiatı bir şeye meylederek lezzet duyan veya acı duyarak nefret edebilenler için mümkündür. Böyle özelliklere sahip bir varlığın da ihtiyaç sahibi bir varlık, dolayısıyla yaratılmış bir varlık olduğunu gösterir. Allah için böyle nitelermelerin mümkün olmaması hasebiyle böyle bir varlığın Allah'tan başka bir varlık olması kaçınılmazdır.⁸³³ Öte yandan âlemin yaratılması için onu yaratanı hareket geçiren dai, muharrik, istek ve nedenin olması söz konusu değildir. Çünkü bir şeyi yapmaya yönlendiren sebepler ancak gafili harekete geçirir. Arzu istek ise fiilinden faydalanmaya veya zarardan korunmaya çalışan

⁸²⁸ Maraz, Hüseyin, "Kâdî Abdulcebbar'ın Düşüncesinde Teklifin Gayesel Yorumu", 240.

⁸²⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, 11:134.

⁸³⁰ İbrahim Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu* (Ankara: OTTO Yayınları, 2014), 359.

⁸³¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 510.

⁸³² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, 11:100.

⁸³³ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 50.

için var olan özelliklerdir. Allah'ın böyle bir ihtiyacı olmaması onu bütün bunlardan münezzehe kılmaktadır. Çünkü O, olmadan önce olacağı, işin sonuçlarını, açık ve gizli olanı bilir.⁸³⁴

Mu'tezile'nin el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-ğâib yöntemiyle teolojilerini ele almaları bu noktada Bâkılânî tarafından eleştirilmekte ve kabul edilmemektedir. Çünkü Bâkılânî'ye göre insan, gaye ve maksat açısından Allah ile kıyaslanamaz. Çünkü insanın bir fiili yapmasındaki amacı ondan faydalanmak veya zarardan kaçınmaktır.⁸³⁵ Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Allah, herhangi bir şeye ihtiyaç duyan bir varlık değildir. Bâkılânî bu açıklamalarının da illet kavramı için geçerli olduğunu ve Allah'ın yaratmasının sebebi gösterilen "illet" kavramını da reddeder. Dolayısıyla ona göre, "Allah âlemi illetten dolayı yaratmıştır", denilemez. Zaten âlem bir illetten dolayı yaratılmış olsaydı bu illetin kadim veya hâdis olması gerektiğinin altını çizer. Kadim olduğu takdirde âlemin de kadim olası söz konusudur ki böyle bir durum imkânsızdır. Bâkılânî, âlemin hâdis bir illetten meydana gelmesi iddia edildiği takdirde ise bu hâdis illeti meydana getirecek bir illetin olması durumu olur ki böyle bir durum teselsüle gideceğinden imkânsız bir durumdur.⁸³⁶

Eş'arî geleneğinin, önemli isimlerinden Bağdâdî, Allah'ın mutlak hâkim olduğunu, dolayısıyla, yarattığı her şeyde bir hikmet olduğunu vurgular. O şâyet Allah mahlûkatı yaratsaydı bile hikmetten çıkmazdı. Mesela Allah, şuanda yarattıklarının kat kat fazlasını yaratsaydı veya sadece müminleri veya sadece kâfirleri yaratsaydı; ya da sadece canlıları veya cansızları yaratmış olsaydı; bütün bu durumlar Allah için hikmetli olurdu. Dolayısıyla Allah'ın her türlü fiilinin onu hikmetten çıkarmayacağını belirtir. Ancak Mu'tezile'nin Allah'ın yaratmasını amaç ve zorunlu görmesine de karşı çıkar.⁸³⁷

Mu'tezile'nin âlemin yaratılmasını gayeye bina etmesine karşılık Mâtürîdîler, Allah'ın âlemi illetsiz yaratıldığını belirtirler. Mâtürîdîler'e göre Allah hâkimdir ve hâkim olması hasebiyle kendi yararı için fiil yaratması gibi bir durum söz konusu değildir. Onların bu düşüncesinin Allah'tan hikmetli fiillerin çıkmadığından çok, Mu'tezile'nin yaratmayı

⁸³⁴ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 50-51.

⁸³⁵ Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük Problemi*, 81.

⁸³⁶ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 51-52.

⁸³⁷ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 56.

zorunlu bir illet olan gaye ve faydaya dayandırmasına karşılık söylemiş olduğunu görüyoruz. Çünkü Mâturîdîler'e göre Allah'ı zorunlu olarak yaratmaya yönlendiren bir illetin olması söz konusu değildir.⁸³⁸ Öte yandan Mâturîdî kelâmcıları, Allah'ın hikmet sahibi bir varlık olmasının gereği olarak fiillerinin de hikmetli olduğunu vurgularlar.⁸³⁹ Onların bu düşüncelerinden hareket edildiği takdirde, onun fiillerinde insana yönelik yarar ve maslahatın olduğunu rahat bir şekilde söyleyebiliriz.

Mâturîdî, insanların sonucu yararı umulmayan veya zararından sakınılmayan bir fiili işlemeyi anlamsız bulan bir yaratılış karakterine sahip olduklarını belirtir. Ayrıca ona göre Allah'ın ahirette davranışlara karşı mükâfat vereceğini bildirmesi, insanın fiillerini işleminde yararı ve gayeyi gözettiğinin ispatı olarak telakki edilebilir.⁸⁴⁰ Bu anlamda Mâturîdîlik'te insan fiillerinin yarar-zarar ilkesi ile ilişkilendirildiğini söyleyebiliriz. Yarar ve zararın insan fiillerine hamledilmesi insanın bu filleri yerine getirebilecek yetkinlikte olması gerektiğini de zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla Mu'tezile'de olduğu gibi Mâturîdî düşüncesinde de insan, ödüllendirmeyi kazanacak fiziksel yapısıyla yani kudretle donatılmıştır.⁸⁴¹ Ancak insana verilen bu özellik kötülük yapmaya eğimli olsa da insana verilmesinin hikmeti onun faydalanması içindir.⁸⁴²

2.2. İtaat Ve Kulluk Teorisi

İtaat ve kulluk, Allah'ın insanı şartlı olarak faydalandırması için ulaştırılması istenen temel hedeftir. Bu durum Kur'an'ın birçok âyetinde üzerinde durulan önemli bir konu olduğunu görüyoruz. Ancak Kur'an'da her ne kadar âyetlerde farklı amaçlar dile getirilse de bu amaçlardan birisinin hatta üzerinde en çok vurgu yapılanın kulluk olduğunu söyleyebiliriz. Zaten Kur'an'ı Kerim'in açık beyanı olması hasebiyle insanın kulluk ve imtihan amacıyla yaratılmış olduğu kabulü Müslümanlar'ın ortak bir fikri haline gelmiştir. Kulluk'tan maksadın ne olduğu veya imtihan edilmekten ne amaçlandığı hususlarında değişik yorumların yapıldığını görüyoruz.⁸⁴³ Ancak bu başlık altında itaat ve kulluktan maksadın ne olduğundan çok kudretin insana verilmiş amacının Allah'a kulluk olduğu yönündeki vurguyu ortaya koymaya çalışacağız. Fakat kulluğun amacını ortaya koyarken onu

⁸³⁸ Arslan, *Mâturîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti*, 87.

⁸³⁹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 134; Sıddık Korkmaz, *İmam Maturidi ve Mezhep Eleştirisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 16; Arslan, *Mâturîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti*, 46.

⁸⁴⁰ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 101.

⁸⁴¹ Arslan, *Mâturîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti*, 121.

⁸⁴² Arslan, *Mâturîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti*, 79.

⁸⁴³ Arslan, *Mâturîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti*, 61.

sırf şekli ibadetlere indirgemenin doğru olmadığını da altını çizmek gerekir. Çünkü kulluk ibadetlerde dâhil her türlü hayır ve iyilik amacıyla ortaya konan bütün fiilleri kapsamaktadır.⁸⁴⁴

Mu'tezile âlimleri kulluk anlayışlarını, nimet-şükran bağlamında ele almaktadırlar. Bir önceki başlıkta da belirtmiş olduğumuz gibi Allah'ın insana verdiği ilk nimetin hayat olduğunu söylen Mu'tezile kelâmcıları, bu nimetin karşılığı olarak insanın da nimeti verene şükran sunması ve böylece kulluğunu göstermesi gerektiğini vurgulamışlardır. İnsanın kulluğunu göstermesinin temelinde de Allah'ın emrettiklerini yapmak ve sakındırdıklarından uzak durmaktır. Bu anlamıyla Allah'a yönelik şükürün eylemsel olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.⁸⁴⁵ Şükürün eylemsel olması da itaat ve kulluğun doğrudan kudretle ilişkisini akla getirmektedir.⁸⁴⁶ Zaten "Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım"⁸⁴⁷ âyetinin yorumunda Kâdî, Allah'ın kullarından kendisine kulluk etmesini, istediğini belirtir. Çünkü ona göre Allah, onları bunun için yaratmış ve onlara bundan dolayı kudret ve imkân vermiştir. Ancak Allah bunu her ne kadar insanların kulluk yapması için verdiğini belirtse de insanın tercihine göre farklı eylemleri de sergileyebileceklerini hatta küfrü işleyebileceklerinin de altını çizer.⁸⁴⁸ Nitekim birisine cihat etmek için kılıç veren bir kimse, kılıç mümini öldürmeye uygun bir araç olsa dahi, onu öldürmek için yardım etmiş sayılmaz.⁸⁴⁹ Aynı âyeti yorumlayan Zemahşeri (538/1143), Allah'ın, insanların tamamından kulluk yapmalarını istediğini; onun istemesinin insanların bunu zorunlu olarak yapmalarını gerektiği gibi bir anlama gelmediğini ifade eder. Çünkü ona göre Allah insanlardan iradelerini kullanarak kulluk etmelerini dilemiş ve onları sorumlu davranmayı yapabilecek donanımla (akıl, irade, ihtiyar, bilgi) yaratmıştır.⁸⁵⁰ Şüphesiz bu donanımlardan birinin de davranışın olmasını sağlayan temel etken kudret olduğunu söyleyebiliriz. Kısacası Mu'tezile'ye göre Allah, insanın itaat ve kulluk etmesini kolaylaştıracak bir lütf olarak kudreti varoluşuna yerleştirmiştir.⁸⁵¹

⁸⁴⁴ Arslan, *Mâturîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti*, 71.

⁸⁴⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 82.

⁸⁴⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 86-87.

⁸⁴⁷ Zariyat, 51/56.

⁸⁴⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin* (Lübnan: Dâru'n-Nadretu'l-Hadise ts.), 402.

⁸⁴⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*, 100-101.

⁸⁵⁰ Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Ahmed Hicazi (Riyad: 1998),7:620-621.

⁸⁵¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*, 94.

Eş'ârîler Tanrı düşünceleri gereği Allah'ın fiillerinde herhangi bir amaç gözetmedikleri için Allah'ın insana vermiş olduğu kudretin de herhangi bir amaca mebni olmadığını belirtmiş ve kudretin sadece fiilin meydana gelmesi için yaratıldığını söylemişlerdir.⁸⁵² Öyle ki Eş'ârî Kur'an-ı Kerim'de geçen ve insanın kudretine matuf olan âyetleri de bu çerçevede yorumlayarak insanın amaca yönelik kudretinin olmadığını ispatlamaya çalışır. Bu anlamda o, "Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım" (Zariyat, 51/56) âyetiyle Allah'ın cinler ve insanlardan yalnızca kendisine kulluk edenleri kastettiğini vurguladığını belirtir. Dolayısıyla insanlar, kendilerinde bulunan bir kudretle belli bir amaç için yaratılmamışlardır. O, bu düşüncesini, "Andolsun biz, cin ve insanların çoğunu cehennem için yarattık" (Araf, 7/179) âyetiyle destekler. Böylece Kur'an âyetleri arasında herhangi bir çelişkinin söz konusu olamayacağından hareketle, Allah'ın yukarıdaki âyet gereğince onların çoğunu cehennem için, 'ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım' âyeti gereğince de onların bir kısmını kendisine kulluk etmeleri için yaratmış olduğunu vurgular. İşte Allah'ın kendisine kulluk etmeleri için yarattığı bu kimseler, onun hayatları boyunca kendisinden kulluk etmelerini dilediği cin ve insanlardır.⁸⁵³

Âyetler bağlamında bir açıklama yapmaya çalışan Eş'ârî'nin insanın amelinden çok Allah'ın insanı ne için yarattığına vurgu yapmak istediğini görüyoruz. Âyetler'in sorumluluk ve korku bildiren tarafını ele almayan Eş'ârî, bu anlamıyla insana verilen herhangi bir şeyin de amacının ve gayesinin olmayacağını vurgulamak istemektedir. Ancak oluşturmuş olduğu bu düşüncenin, ekolün diğer âlimleri tarafından kabul gördüğünü söylemek zordur. Çünkü bu noktada özellikle Cüveynî'nin ondan farklı bir düşünce sergilediğini görüyoruz. O, Eş'ârî'den farklı olarak insana teklifin olabileceğini düşünmüş ve bunun birinci rüknünün kudret olduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla o, Allah'ın insanın hayatının temellerine koymuş olduğu sorumluluğu taşıyabilmesi için amelleri koyarak, insanı bu amellerle imtihan ettiğini belirtir.⁸⁵⁴

Mâturîdî'ye göre insan, Allah'a kul olmanın gereği olarak ve üzerine vacip olan itaat ve saygıyı yerine getirmek için yaratılmıştır.⁸⁵⁵ Dolayısıyla o, insanın itaati ve kulluğu

⁸⁵² Yüksel, *Mâturîdîler ile Eş'ârîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, 102.

⁸⁵³ Eş'ârî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 113-114.

⁸⁵⁴ Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye fi'l-Arkêni'l-İslâmiyye*, 42.

⁸⁵⁵ Arslan, *Mâturîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti*, 89.

yerine getirmesi için insan bedenindeki hikmetlere yönelmiştir. Ona göre insanın bedensel yetkinlikte yani kudret sahibi bir varlık olarak yaratılması onun ibadetler vasıtasıyla mükâfata ulaştırmasıdır. Hatta insan bedenindeki organların birbiriyle uyumlarını insanın yaratılışındaki hikmetlerden biri olarak kabul eder. Bu anlamıyla insan, yakın planda kulluk için yaratılmış olup insan bedeni de bu kulluğu yerine getirecek biçimde düzenlenmiştir.⁸⁵⁶ Ancak Allah, insan ile arasındaki kulluk ilişkisi, kölelik temeline değil, ibadet esasını üzerine bina etmiştir.⁸⁵⁷ Dolayısıyla Mâturîdî geleneği ibadet ve kulluk illetlerinin tam olarak belirlenemeyeceğini söylenmişse de, onların bir hikmet ve fayda üzerine yaratıldığını da belirtir.⁸⁵⁸

Mâturîdî “Ben, cinleri ve insanları yalnızca bana ibadet etsinler diye yarattım” (Zariyat, 51/56) Nâyetine dair birçok yorumda bulunur. Âyetteki ibadet kavramının gerçek anlamda alındığında iki anlama geldiğini ifade eder. Birincisi insanlardan ve cinlerden ibadet ve imtihanı kabul etmeyenlere bir cevap niteliği teşkil ettiğini belirtir. Ayrıca o, Allah’ın insana marifet ve temyiz vasıtalarını verdiğini, insana iyi ve kötüyü yapması gereken ile sakınması gerekenleri onlara öğrettiğini ifade eder. Bu anlamıyla Allah insanları kendi hallerine bırakmamıştır. Dolayısıyla onun verdiği tüm nimetlere karşı, şükretmek suretiyle insanı denemek için yaratmıştır.⁸⁵⁹ Ayrıca âyetle ilgili yorumlardan birinin; insan ve cinlerin yaratılmasında, Allah’ın birliğine inanmaları, kulluğu sadece O’na yönlentmeleri ve verdiği türlü nimetlere karşılık O’na şükretmelerine delil olduğu belirtilmiştir. Ona göre insanlar zaten bu âyeti düşündükleri takdirde onları, Allah’ın birliğine, O’na ibadet ve şükür etmenin gerekliliği bilgisine sahip olacaklarını ifade eder.⁸⁶⁰

Mâturîdî’ye göre “Hanginizin daha güzel iş yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratan O’dur” (Mülk, 67/2) mealindeki âyet de insanın yaratılış hikmetinin imtihan olduğunu ifade etmektedir. Bu anlamıyla insanın yaratılışının asıl gayesi, Allah’a kulluktur. İmtihan ise bu kulluğun gerçekleşip gerçekleşmediğini ortaya çıkaran ara gaye konumundadır.⁸⁶¹

⁸⁵⁶ Arslan, *Mâturîdî’de İnsanın Yaratılış Hikmeti*, 122.

⁸⁵⁷ İlhami Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 16.

⁸⁵⁸ Arslan, *Mâturîdî’de İnsanın Yaratılış Hikmeti*, 69-71.

⁸⁵⁹ Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2005), 9:394.

⁸⁶⁰ Mâturîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, 9:395.

⁸⁶¹ Arslan, *Mâturîdî’de İnsanın Yaratılış Hikmeti*, 64.

Sonuç olarak baktığımızda Mâturîdî ve Mu'tezile kelâmcıları, Allah'ın, insanı yaratmasını ve yeryüzü halifesi olarak görevlendirmesini ona amaçlar yüklediğinin göstergesidir. İnsanın bu amaçlar doğrultusunda ilerlemesi için ona kendi kudret sıfatından sınırlı bir düzeyde vermiş bu kudret ile Allah, insana kendi adına eylem yapmasını istemiştir.⁸⁶² Bu eylemlere destek olarak içinde yaşadığı dünyada hayatını devam ettirmek için ihtiyaç duyduğu her şey Allah tarafından nimet olarak verilmiştir. Bunun karşılığında Allah ondan şükran duymasını ve nankörlük etmemesini istemektedir.⁸⁶³

3. KUDRETİN AHLAKİ SORUMLULUĞUN ÖN ŞARTI OLMASI

3.1. Temkin Düşüncesi

Temkin; 'mekune' kelimesinin tef'îl babından türetilen mastar bir isimdir. İmkân vermek ve sağlamlaştırmak anlamlarına gelir.⁸⁶⁴ Terim olarak, insanın fiili meydana getirmesi için kendisine ihtiyaç duyulan araç, gereç kudret ve vasıtalarıdır.⁸⁶⁵ 'Temekkü'ü' (yapabilir olma) 'ta'azzür'ün' (yapamaz durumda olma) zıddı olarak kabul eden Kâdî, bu nedenle Allah'ın 'temekkün' ile nitelenmesinin caiz olmadığını ifade eder.⁸⁶⁶

Temkin düşüncesi, Mu'tezile'nin teklif anlayışı çerçevesinde geliştirdiği bir anlayıştır. Çünkü Mu'tezile'ye göre Allah insanı, teklif yoluyla ulaşılabilen bir ödülü kazanmaları için yaratmıştır. İnsanın amacını elde etmesi için de adaleti gereği, onu bazı araçlarla desteklemelidir. Çünkü O'nun mükellef tutması yaratma, kudret, temkin, lütuf vs.'den sonra gerçekleşir.⁸⁶⁷ Dolayısıyla Allah, insanı eylem yapması için temkinli kılarak ona kudret vermiştir.⁸⁶⁸ Temkini mükellefin şartı görmelerinden⁸⁶⁹ dolayı Mu'tezile âlimleri, Allah'ın, kullarının faydasına yönelik olarak yapması gereken dindeki ilk vacibin temkin olduğu kanaatine varmışlardır. Buna binaen temkinin bu yönüyle amacı gerçekleştiren araç konumunda olduğunu söyleyebiliriz.⁸⁷⁰ Bu anlamıyla temkin içerisinde

⁸⁶² İlhami Güler, *İman-Ahlak İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 51.

⁸⁶³ İlhami Güler, *Kur'an'ın Ahlak Metafiziziği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 41-42.

⁸⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5:4251.

⁸⁶⁵ Askerî, *el-Furûku'l el-Luğaviyye*, 111; Kâdî Abdulcebbar, *Kitâbu'l-Mecmu' fi'l-Muhîti bi't-Teklif*. thk. Daniel Giramet, (Lübnan: Daru'l-Meşrik, 1986) 2:323; Masum AYTEPE, *Kâdî Abdulcebbar'da Lütüf Teorisi*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014), 157.

⁸⁶⁶ Askerî, *el-Furûku'l el-Luğaviyye*, 111-112; Ebu Hilal el-Askerî, *Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*, ter. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret Yayınları 2013), 147.

⁸⁶⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 410.

⁸⁶⁸ Binyamin Abrahamov, "Kâdî Abdulcabbar'ın ilahi Yardım/Lütuf Kavramı", çev. Abdulnasır Süt, Halil Kalaycı, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-eki* (İstanbul: İz Yayıncılık 2014), 2:360.

⁸⁶⁹ AYTEPE, *Kâdî Abdulcebbar'da Lütüf Teorisi*, 158-159.

⁸⁷⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 410.

en önemli yeterlilik noktası da insanın eylemi gerçekleştirebilecek kudrete sahip olmasıdır. Dolayısıyla temkin, fiilin oluşmasının öncelikli şartı olması yönüyle kudret, temkinin asli unsuru olduğu görülmektedir.⁸⁷¹ Ancak temkinin sadece kudretten ibaret olmadığı görülmektedir. Çünkü fiilin meydana gelmesi için kudrete ihtiyaç duyulduğu kadar alete de ihtiyaç duyulduğunu belirten Kâdî, bazı aletlerin fiil oluşmadan önce, bazılarının da fiil oluştuğu anda olması gerektiğini belirtir. Yay ve bıçak örneklerini veren Kâdî, isabet fiilinden önce yayın bulunmasının zorunlu olduğunu, bıçağın kesmesi için de hem fiilden önce hem de fiille beraber olması gerektiğini vurgular.⁸⁷² Bu örnekle de anlaşıldığı üzere temkin, bir eylemi ve onun zıddını gerçekleştirmenin fiziksel araçlarının sağlanmasına işaret eder. Yani temkin, bir insanı sadece iyi eylemleri gerçekleştirmeye güdüleyen lütfun aksine bir eylemi ve onun karıştını gerçekleştirmenin tüm fiziksel araçlarını insan için sağlamaya işaret eder.⁸⁷³ Dolayısıyla temkin için sadece iyi fiillerin yapılması durumu söz konusu değildir. Burada dikkat edilmesi gereken önemli husus fiilin alet ve kudret ile işlevsellik kazanmasıdır. Bıçak ve ip örneğini veren Kâdî, bunlarla iyi işlerin yapılabileceği gibi kötü işlerin de yapılabileceğinin altını çizer.⁸⁷⁴ Mu'tezile'nin temkini sadece bir fiile yönelik imkân olarak görmemeleri ve farklı fiillere yönelebilen bir kudret anlayışlarına sahip olmaları temkini kudrete yakın bir anlamda ele aldıklarını göstermektedir

Eş'arîlik ekolüne baktığımızda temkin ile ilgili İbn Fûrek'in bir açıklama yaptığını görüyoruz. O, temkini doğrudan kudretle özdeşleştirerek, temkini kudretin yaratılması şeklinde tanımlamaktadır.⁸⁷⁵ Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere Eş'arîler'de temkin, Allah'ın insanda fiil için yarattığı imkânlar olmaktadır. Eş'arîlik bu noktada Allah'ın mutlak kudreti çerçevesinde bir değerlendirme yapmış ve temkini kudretin fiili anında yaratılması şeklinde, fiille birlikte yaratılması olarak değerlendirmişlerdir.

Sonuç olarak temkin düşüncesi ve o çerçevede insanda kudretin bulunması Mu'tezile için ahlaki sorumluluğun (teklif) ön şartı olarak görülürken Eş'arîler'de öyle bir durum söz konusu değildir. Zira Eş'arîler'de kudret, herhangi bir ahlaki nitelikten çok sadece fiilin illeti şeklinde kabul edilmektedir.

⁸⁷¹ Hüseyin Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 86.

⁸⁷² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 408-409

⁸⁷³ Osman, *Nazariyyetu't-Teklif*, 20.

⁸⁷⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 515.

⁸⁷⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 118

3.2. Lütuf Olarak Kudret

Lütuf, kişinin vacip olsun mendup olsun herhangi bir fiili seçmesini, kabih fiilden sakınmasını veyahut insanın vacip fiili seçmesini veya kabihten uzak durmasını sağlayan şey demektir.⁸⁷⁶ Aynı kelimeden türetilen ve Allah için kullanılan latif sıfatı, kullarına râfik olan anlamına gelmektedir. Râfik kelimesi yumuşak ve nazik anlamına gelir. Öyle ise Allah'ın lütuf fiilinde iyilik ve ikram söz konusudur. Ayrıca latîf, kullarına bilmedikleri yönden iyilikte bulunan; ummadıkları yerden yararlanmaları için sebep oluşturan” anlamına da sahiptir.⁸⁷⁷ Bu anlamıyla Allah'ın bir insana lutf etmesi ona iyilik ve güzellik ulaştırmasıdır.⁸⁷⁸ Dolayısıyla Allah-insan ilişkisi bağlamında ele alındığında insanın günahattan sakınmasını ve itaati seçmesini sağlayan ilahi yardıma lütuf denir.⁸⁷⁹

Lütuf, Allah ile insan ilişkisi açısından insanın isteklerini merkeze alan ve ahlakilik temelinde değerlendirilen bir konudur. İnsanın mükellefiyeti neticesinde, Allah'ın ona eylem yapma alanı sağlayıp sunması, lütuf teorisinin açıklamaya çalıştığı konudur. Dolayısıyla Mu'tezile'nin adalet prensibi çerçevesinde Allah'ın insanla ilişkisi bağlamında kabul ettiği ilkeler lütuf teorisinin yapısını belirlemiştir.⁸⁸⁰ Lütfun adalet prensibiyle ele alınması, Allah'ın insanlar için bir şey yapmamaya mecbur olup olmadığı biçiminde ele alınmış ve genelde insan fiilleriyle gündeme gelmiştir.⁸⁸¹ Çünkü lütuf, özü itibarıyla insan fiillerini temele alan bir olgudur. Bu olguda, insanın kudret sahibi olması ile Allah'ın sınırsız kudretinin insana yansımaları, fiil açısından tartışma zeminini oluşturmuştur. Bu tartışma zemininde ise kudret sahibi bir varlık olan insanın fiil yapmasının ahlaki niteliğinin, Allah'ın mutlak kudreti tarafından zedelenip zedelenmediği hususu yer almaktadır.⁸⁸² Çünkü ahlaki fiilin en vazgeçilmez şartı insanın özgür seçimini yapmasını sağlayan her türlü fiziksel ve metafiziksel fonksiyondur.⁸⁸³ Bu fonksiyonlar da kudret, bilgi, irade ve akıl gibi temel niteliklerdir.⁸⁸⁴ Bu niteliklere bakıldığı zaman lütfun, irade, bilgi, akıl

⁸⁷⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 519; *el-Muğnî*, 8:9; Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, 388.

⁸⁷⁷ Ebu Bekr Ahmed el-Hüseyin el-Beyhâkî, *Kitâbü'l-esmâ ve's-sıfât*, thk. Muhammed el-Haşîdî (Kahire: Mektebetü's-Sevâdî 1991), 1:165.

⁸⁷⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5:4036.

⁸⁷⁹ Abrahamov, “Kâdî Abdulcabbar'ın ilahi Yardım/Lütuf Kavramı”, 361; Kâdî Abdulcebbar, *el-Münye ve'l-Emel*, thk. Üsamuddin Muhammed Ali (Dâru'l-Ma'rife Littabeati ve'n-Neşr, 1985), 117.

⁸⁸⁰ Masum Aytepe, *Kâdî Abdulcebbar'da Lütûf Teorisi*, 41.

⁸⁸¹ Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, 310.

⁸⁸² Aytepe, *Kâdî Abdulcebbar'da Lütûf Teorisi*, 53-54.

⁸⁸³ Aytepe, *Kâdî Abdulcebbar'da Lütûf Teorisi*, 102.

⁸⁸⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11:309.

gibi niteliklerle ilişkisi olduğu gibi kudretle de ilişkisinin olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla insanın fiilleri ile kudreti arasındaki ilişki düşünüldüğünde kudretin lütuf ile aynı şey olduğu söylenebilir mi?⁸⁸⁵

Bu hususta fikir ortaya koyan Dırâr b. Amr' lütfü kudretle özdeşleştirmektedir. Ancak Kâdî, kudret ile lütfü özdeşleştirmenin doğru olmadığını belirtir. Çünkü ona göre kudret, fiilin kendisiyle meydana geldiği şey konumunda olduğundan teklif için zorunlu olarak insanda bulunmalıdır. Oysa lütuf, fiile ilişkin olarak kudret gibi bir zorunluluk arz etmez. Dolayısıyla fiil açısından kudret zatî, lütuf arızî bir durumdur.⁸⁸⁶ Mu'tezile'nin özellikle lütfü zaruri şartlardan ayırdığını görüyoruz. Bu anlamıyla lütuf, Allah'ın yardımı olmaktadır. Ancak onların insanın yapmış olduğu çirkin fiiller için lütuf kavramını kullanmamaktadırlar.⁸⁸⁷ Öte yandan lütuf insanın imkânlarını kullanarak iyi fiile yönelmesi durumunda meydana gelir. Bu nedenle Mu'tezile kelâmcılarının çoğu, Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği kişiye lütfunun olmayacağını belirtirler.⁸⁸⁸ Çünkü onlara göre Allah, onları davet etiği şeye çağırırken ihtiyaç duydukları her şeyi, vermiştir.⁸⁸⁹

Mu'tezile'nin düşüncesine göre lütuf fayda teorisinin bir boyutunu oluşturmaktadır. Çünkü onların ilahi fiillerde yaratılanları faydalandırma amacı güttükleri içim lütuf anlayışları da doğrudan onların adalet ilkesi çerçevesinde aslah teorisi kapsamında değerlendirilmesini sağlamıştır. Dolayısıyla Allah'a kul için en faydalı olanı yaratmak vacip midir?⁸⁹⁰ Gibi sorular ortaya çıkmıştır. Mu'tezile aslah anlayışı gereğince Allah'ın kuluna lütufta bulunmak zorunda olduğunu belirtir. Allah'ın yapmak zorunda olduğu bu lütuf, mükellefi destekleme veya onun engelini kaldırma şeklinde olduğunu vurgular.⁸⁹¹ Bu anlamıyla Allah, insanın ödülü alabilmesi, görevlerini ve sorumluluklarını yerine getirebilmesi için onlara gerekli olan imkân ve şartları sağlayarak yardım etmek zorundadır.⁸⁹²

⁸⁸⁵ Aytepe, *Kâdî Abdulcebbâr'da Lütûf Teorisi*, 79.

⁸⁸⁶ Aytepe, *Kâdî Abdulcebbâr'da Lütûf Teorisi*, 80.

⁸⁸⁷ Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, 311.

⁸⁸⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 247-248.

⁸⁸⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 247.

⁸⁹⁰ Arslan, "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mu'tezile'nin Fayda Teorisi", 356.

⁸⁹¹ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 519.

⁸⁹² Abrahamov, "Kâdî Abdülcabbar'ın ilahi Yardım/Lütuf Kavramı". 362; Yavuz, Yusuf Şevki, "Cübbâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8:100

Mu'tezile ile Eş'arîlik arasında lütuf konusunda en tartışmalı yön Mu'tezile'nin lütfu vacip olarak kabul etmesidir. Zaten Kâdî, Eş'arîler'le aralarındaki farkın lütfun tanımını konusunda olmadığını, onların Eş'arîler'den farklı olarak mükellefi destekleme veya ondan engelleri kaldırma şeklindeki lütfu vacip görmeleri olduğunu belirtir.⁸⁹³ Çünkü Eş'arîler teklif-i mâlâ yutâk'ın olabilirliliğini caiz gördüklerinden dolayı, onlar Allah'ın böyle bir zorunluluğu olmadığını açıkça vurgularlar. Dolayısıyla Eş'arîler'in lütfun mahiyeti ve vücubiyetini inkâr konusundaki katı tutumları onlarla girilen tartışmaların temel sebebini oluşturmuştur.

Eş'arî âlimleri lütfu insanın hem iman hem de küfürleri için Allah tarafından onlara kudret verilmesi şeklinde ele almaktadırlar. "Eğer Rabbin dileyseydi yeryüzünde kim varsa hepsi toptan iman ederdi" (Yunus, 10/99) âyetiyle de bu düşüncelerini desteklemektedirler.⁸⁹⁴ Dolayısıyla onlar, lütuf anlayışını Allah'ın mutlak kudreti kapsamında değerlendirirler.⁸⁹⁵ Eş'arîler, kudretin fiille birlikteliğinden ve fiilin Allah tarafından yaratılmasından hareketle, Allah'ın insanları küfre düşürecek şeyleri yaratmaya ve yine onları iman etmelerini sağlayan bir şeyi meydana getirme kudretine sahip olduğunu vurgularlar.⁸⁹⁶ Lütuf da Allah'ın taatte bulunma kudretini yaratması olup bu durum Allah'ın kudreti dâhilindedir.⁸⁹⁷ Bu anlamda onlar, itaat etme kudretinin yaratılmasına tevfiik, günah işleme kudretini yaratılmasına da hızlan adını verirler. Onlara göre Allah'ın tevkifine mazhar olan kimse kendisinde isyan etme kudreti yaratılmadığından dolayı isyan etmez. Bu durumun aynısının hızlan için de geçerli olduğunu ifade ederler. "Eğer dileyseydik herkesi doğru yola ulaştırırdık" (Secde, 32/13) âyetinin de bunun açık göstergesi olduğunu beyan ederler.⁸⁹⁸ Sonuç olarak Eş'arîler'de lütuf, Allah'ın mutlak kudreti kapsamında insanın fiillerini itaate yaratması anlamında kullanılmıştır.

Mu'tezilî âlimler, lütuf konusunda Eş'arîler'le tartışmanın bir anlamı olmadığını belirtirler. Çünkü onların lütfu Allah'a vacip görmemeleri ve teklif-i mâlâ yutâk-ı caiz görmeleri yapılacak bir tartışmanın olmadığını göstergesidir. Zira onlara göre Allah'ın her yükümlüye eltaf bağışlaması mümkündür. Eğer onlar, bağışta bulunursa yükümlükler

⁸⁹³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 518-520.

⁸⁹⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 118; Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 381.

⁸⁹⁵ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 379.

⁸⁹⁶ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 115

⁸⁹⁷ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 300; Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, 314-315.

⁸⁹⁸ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 254-255.

zorunlu eylemi gerçekleştirmeyi ve kötü olandan kaçınmayı seçebilirler. Çünkü yükümlüler arasında Allah'a itaat etmeyenlerin ve Allah'a itaat edenlerin bulunduğunu görürüz.⁸⁹⁹

Mâturîdî kudretin insana verilmesinin, Allah için bir gereklilik olmadığını ve onun lütfu gereği olduğunu belirtir. Zaten ona göre insanın Allah'a şükretmesi, ona vermiş olduğu kudretin lütuf olarak insan tarafından bilinmesiyle alakalıdır.⁹⁰⁰ Dolayısıyla lütuf, Allah'ın insanı iyiliğe sevk etmesi ve şerlerden uzak tutmasını sağlayacak olan imkânı vermesidir⁹⁰¹ ki bu imkân da kudrettir. Bu anlamıyla onların düşüncesinde lütuf, Eş'arîler'de olduğu gibi insan için iyi fiile kolaylık ve yardım biçiminde anlaşılmıştır. Mâturîdîler de Allah'ın kullarının ihtiyar ve itaatle hepsinin iman etmesi için haklarından daha fazla lütuf göstermeye kâdir düşüncesini paylaşırlar. Özetle ifade edecek olursak Mâturîdîler'in lütfu, insanın yapabilme yetisine has kılmaları ve olayı bu çerçevede ele almaları, konuyu insanın kudretine bağlamalarını gerektirmiştir.⁹⁰²

Sonuç olarak baktığımızda kudret, ahlaka konu olan fiillerimizin meydana gelmesinin en önemli unsurlarından biridir. Ancak sadece kudretin olması ahlaki fiilin oluşması için yeterli değildir. Kudret ile birlikte ahlaki fiillerimizin tamamlayıcısı olan bazı etkenlerinde olduğunu görüyoruz. Fiillerin meydana gelmesini sağlayan etkenlerden söz edebilmemiz, onları rasyonel bir zeminde değerlendirilebilme imkânına sahip olduğumuzu göstermektedir. Dolayısıyla ahlaki fiiller, rasyonel bir şekilde değerlendirilemeye imkân tanıyan bir yapıya sahiptirler.⁹⁰³ Bu bakımdan insanların ahlaki eylemlerinin, zaman, mekân ve şartlara göre sübjektiflikten çıkarılıp nesnellik üzerine kurulmasının imkân dâhilinde olduğunu söyleyebiliriz.

4. KUDRETİN AHLAKİ SORUMLULUKLA ORANTISISI

İnsana, gücünün üzerinde bir sorumluluk yüklemek ahlaki açıdan doğru mudur, değil midir? Tartışması kelam tarihinde tartışılmalı olan önemli konulardan biridir. Herhangi bir insanın hayati düzlemde zor kabul edebileceği bir ahlaki ilke olan tartışma, Allah-

⁸⁹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13:201.

⁹⁰⁰ Mâturîdî, *Kitâbu 't-Tevhîd*, 342.

⁹⁰¹ Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, 314.

⁹⁰² Pezdevî, *Usûlu 'd-Dîn*, 129.

⁹⁰³ Aytepe, *Kâdî Abdulcebbar'da Lütûf Teorisi*, 81.

insan ilişkisi açısından Mu'tezile ile diğer kelim ekolleri arasında önemli ihtilafların yaşanmış bir tartışma konusu olmuştur.

4.1. Güçle Orantılı Sorumluluk

Allah-insan ilişkisine ahlaki bir yön çizen Mu'tezile, Allah'ın adaleti ilkesini düşünce sistemlerinin merkezine yerleştirmiştir. Onların, 'insanın kendine özgü kudret sahibi bir fâil olduğuna yönelik tezleri', ilahi adaletin bir gereği olarak ortaya konulmuştur.⁹⁰⁴ Dolayısıyla onlara göre Allah'ın kulunu kudreti yetmeyeceği bir şeyle mükellef tutmasını kabul etmezler.⁹⁰⁵ Onlara göre insanların cezayı hak etmeleri, emir niteliğinde olan bir fiili kudretleriyle yapabilme imkânları olduğu halde yapmamalarından dolayıdır.⁹⁰⁶ Mu'tezile âlimleri, Allah'ın insana kudreti oranında sorumluluk verdiğini ve gücünün yetmediği şeyle mükellef tutmadığını Eş'arî düşüncüyü eleştirerek temellendirmeye çalışmışlardır.

Mu'tezile âlimleri, Eş'arîler'in aksine kâfirin imânâ kâdir olmadığı halde onunla mükellef tutulmasının âcizin mükellef tutulması gibi olduğunu belirtirler. Âcizin imanla mükellef tutulmasını, kudreti dışında bir teklif olmasından dolayı kabih görürler.⁹⁰⁷ Bu noktada Eş'arîler'i, kâfir ile âcizi aynı konuma koymalarından dolayı eleştirirler. Hatta Eş'arîler'in 'kâfir dileyseydi inanırdı' söylemlerinin, bunun aksi olan 'eğer iman etseydi dilemiş olurdu' gibi mantıksız bir söylem olduğunu vurgularlar. Eleştirilerini acz kavramı üzerinden devam ettiren Mu'tezile kelâmcıları, kâfir ile âciz arasında fark olduğunu, kâfirin dilediği takdirde iman edeceğini, ancak âcizin öyle olmadığını belirtirler. Âcizliği de kudretsizlik olarak nitelediklerini görüyoruz. Çünkü onlara göre meşiet ve ihtiyarın imanın meydana gelmesi noktasında tesiri yoktur. İman insanların kendilerinde mevcut olan kudreti ile meydana gelir. Bu nedenle kendisinde felç hastalığı olan biri için dileyseydi koşardı veya kanatları olmayan bir kuş için dileyseydi uçardı denilemez. Çünkü her ikisinde de uçuş ve koşma konusunda kudret bulunmamaktadır. Eş'arîler'in söylemlerinin tam anlamıyla kudretsizdik olduğunu söyleyen Mu'tezile âlimlerine göre 'kâfir, imânâ kâdir değil' düşüncesinden sonra, onun için dileyseydi inanırdı demek mantıklı bir söylem

⁹⁰⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 131; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 472.

⁹⁰⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 230.

⁹⁰⁶ Yahyâ b. Es'ad el-İmrânî, *el-İntisâr fi'r-Reddi Ale'l-Mu'tezile ve'l-Eş'âr*, thk. Suud b. Abdulaziz halef, (Medine: el-Mektebetü'l-Arabîyyetu es-Suudîyyetu 1998), 66 vd. ; Yeprem, *İrade Hürriyeti*, 155; Ocak, *Allah-İnsan Bağlamında İnsanın Hürriyeti Sorunu*, 103; Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*, 77, 81; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 186.

⁹⁰⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 403.

değildir.⁹⁰⁸ Bu da açıkça göstermektedir ki Allah, kâdir olmasından dolayı kâfire imanı emretmiş fakat o, küfrü imânâ tercih etmiştir. Dolayısıyla imânâ kâdir olmasına rağmen inkâr ettiği için iman, kâfir tarafından terk edilmiştir. Böylece o, kendine faydalı olabileceken kendine zarar vermiş ve onu cezalandırmaya sebep olan şeyleri, cennete götüren şeylere tercih etmiştir.⁹⁰⁹

Görüldüğü üzere Mu'tezile'nin Eş'arîler'i en çok eleştirdiği konu, onların âcize teklifin caiz olacağı konusundadır. Eş'arîler her ne kadar bu noktada söylemlerinin Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi olmadığını belirtmeler de Mu'tezile onların söylemlerinin başka bir anlama gelmesinin mümkün olmadığını savunmaktadır. Onlara göre Eş'arîler'in sözlerinden 'onun küfre güç yetirmesi, iman etmesine manidir' gibi bir şey anlaşılmaktadır ki bu durum âcizliktir. Böyle bir şeyin caiz olması durumunda, Allah'ın yatalak bir hastaya oturmaya kâdir olduğu için koşmayı emretmesinin de caiz olduğu anlamına geleceğini söyleyerek, Eş'arîler'in bu düşüncelerinin kabul edilemez olduğunu belirtirler.⁹¹⁰ Bu noktada Eş'arîler'in 'iman etmeye kâdir değildir' söylemlerinin tam anlamıyla izah edilemediği söylenebilir. Dolayısıyla böyle bir söylemin de farkında olan Eş'arîler, konuyu sadece âciz olmama konusu üzerinden işleme gereği hissetmişlerdir.

Mu'tezile, 'Eş'arîler'in kâfirin iman etmemesinin onun âciz olmasından değildir. Zira kâfirin iman etmesi imkân dâhilindedir' söylemlerinin kabul edilemeyeceğini belirtir. Çünkü Eş'arîler'in sözüne göre, kâfir imânâ kâdir olmadığından dolayı iman etmesi mümkün değildir. Bu anlamıyla bakıldığı zaman zaten kişi iman edecek kudrete sahip değildir. Ancak Mu'tezile'ye göre bir şeyin bir kişi için imkân dâhilinde olabilmesi için o kişinin yapacağı şeye güç yetirilebilir olması gerekir. Dolayısıyla o şey, onun için mümkün olur ve imkân kapsamına girer. Öyle ki bir kişinin tercih edip etmediğinden şüphe etsek dahi, yapabilirlik açısından o imkân dâhilindedir. Oysa Eş'arîlere göre, küfre gücü yettiği anda onun iman etmesi muhaldir. Bu anlamıyla o, imânâ kâdir değildir. Dolayısıyla onun iman etmesinin mümkün olduğu, iman etmekte emredilmesi ve yapmadığında azap edilmesi Allah'ın yapacağı fiiller için kabul edilemez bir durumdur.⁹¹¹ Kâdî'nin böyle bir durumun kabul edilmesi halinde, Allah'ın imânâ kâdir olmayan bir kimseye imanı emretmesi doğru olursa, hiçbir araç gerece sahip olmayan bir kimseye araç

⁹⁰⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 405-406.

⁹⁰⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*, 100.

⁹¹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*, 97.

⁹¹¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*, 97-98.

gerece ihtiyaç duyulan bir işi yapmayı emretmesi de doğru olur. Mesela Allah'ın, eli olmayan kimseye tutmayı, hiçbir bilgisi olmayan bir kimseye güzel yazı yazmayı ve boyamayı, hiç Arapça bilmeyen birine fasih Arapça konuşmayı, kör bir şahsa sayfaları düzgün bir şekilde noktalamayı emretmesi ve bunu yapmadıklarında onları cezalandırması caiz olurdu. Ancak adil bir Allah için böyle bir durumun yanlışlığı açıkça ortadadır.⁹¹² Eş'arîler'in kâfir hakkında söylediği gibi, bizden birinin, kölesine gerekli imkânı sağlamadan, söz gelimi aletleri vermeksizin onu tavana tırmanmakla mükellef tutması kabih-tir.⁹¹³ Dolayısıyla Allah ma'dumu zayıfı ve âcizi, bu hal üzere iken fiil yapmakla mükellef kılmamıştır. Aksine lütuf ve diğer yöntemlerle yaratma, diriltme, kudret verme ve engelleri ortadan kaldırma gibi işlemlerden sonra onu fiile mükellef tutmuştur.⁹¹⁴ Mutezile kelâmcıları, Allah'ın adaleti gereği insanın mükellefiyetinin belirli şartlarda olması gerektiğini her konuda beyan etmişlerdir. Teklif-i mâlâ yutâk konusunda da özellikle Eş'arîlere yükledikleri meselenin bu olduğu görülmektedir. İki mezhep arasındaki bu ayırım noktasının temelinde Allah tasavvurunun olduğunu rahat bir şekilde görüyoruz. Mu'tezile bazı vasıflarla Allah'ın hareket alanını belirleyip sınırlandırırken, Eş'arîler bunun Allah için uygun olmayacağını düşünürler.

Mu'tezile, Eş'arî'lerin söylemlerinde çelişki içerisinde olduğunu söyler. Çünkü onların, inanmaya kâdir olma ile imanı dilemeye kâdir olma arasında fark görmemelerine rağmen kâfirden imanı irade etme kudretinin yaratıldığını caiz gördüklerini ancak imana kudretin yaratılmasını caiz görmediklerini belirtir. Dolayısıyla onların, 'eğer dileseydi iman ederdi' söylemi gerçeği yansıtmamış olmaktadır. Çünkü Mu'tezile âlimleri, iman; cevaz(onay), sıhhat(sağlık), tevehhüm (kuruntu), itlak(bırakmak), tahliye (serbestlik), meşiet (istek) ve gayri memnu (engellenmemiş)' oluşla değil de kudretle gerçekleşeceğini vurgularlar. Kâfire de bu kudret verilmediğine göre, onun mükellef tutulması tekelif-i mâlâ yutâk olur ki bu durumda olan bir kişinin mükellef tutulmasının kabih olduğu açık bir şekilde bilinir.⁹¹⁵ Mu'tezile ve Eş'arî kelâmcılarının tümü fiilin kudretle meydana geldiği noktada fikir ayrılığı içerisinde değillerdir. Ancak bu noktada bazı tartışmaların fiilin ne olduğu konusuna da sirâyet ettiği görülmektedir. İnsanın irade edebilmesi bir fiil midir? Kanaatimizce bazı âlimler fiziksel eylemleri temel alarak düşünce geliştirmişlerdir.

⁹¹² Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*, 99-100.

⁹¹³ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 411.

⁹¹⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 410.

⁹¹⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 406.

Ancak insanın düşünmesi dahi onun her halinin bir kudret-fiil hali olduğunu göstermektedir.

Mu'tezile âlimleri, Eş'arî geleneğinin kâfirin imanı terk etmek ve onun zıddı olan küfürle ilgilenmek suretiyle, imanı kendi kusuru sebebiyle kaybettiğini söylemelerini kabul etmez. Çünkü Mu'tezile geleneği, terk eden ifadesinin, bir şeyi yapmaya kâdir olduğu halde o şeyi yapmayan kimse hakkında kullanıldığını; inme hastalığı olan kişi hakkında o yürümei terk etti veya kanadı eksik olan bir kuş hakkında o uçmayı terk etti denilemeyeceğini belirtir. Çünkü bu ikisi de söz konusu fiilleri meydana getirmek için kudrete sahip değillerdir. Bu bakımdan onların belirttikleri gibi kâfirin, imanı terk edici olmakla vasfılanması mümkün değildir.⁹¹⁶ Hatta onlara göre Eş'arîler'in kullanmış oldukları meşgul olma kelimesinin (şugul) gerçek anlamın; bir kişinin iki fiilden sadece birini yaptığını belirtmek üzere kullanıldığını belirtirler. Örneğin, boyama ile değil yazmakla meşguldür. Bu bakımdan kavramın sadece kâdir için kullanıldığını ifade ederler.⁹¹⁷ Dolayısıyla kâfir hakkında imana kâdir olmadığı halde o imanı, kendisi kusuru sebebiyle kaybetti denilmesi caiz olsaydı, bunun benzerinin âciz olan için de söylenmesi caiz olurdu.⁹¹⁸

Kâdî Abdulcebbâr, zekâtta olduğu gibi vukuu herhangi bir şeye bağlı olan fiillerde, söz konusu şeyin yokluğu halinde, kişinin onunla mükellef tutulmasının kabih olduğunu söyler. O, malı olmayan bir kişinin zekâtla mükellef tutulması nasıl kabih ise kudreti olmayanın da mükellef tutulmasının aynı olduğunu belirtir. Bu örneğe ek olarak borç ödeme örneğini de gösterir; o, borç ödemenin, öncelikle mal sahibi olmayı gerektirdiği gibi, kudreti de gerektirdiğini ifade eder. Bu bakımdan mal yokken, borç ödemeyle mükellef olmak nasıl ki kabih ise kudret yokken de onunla mükellef olmak kabihtir. Hatta muhkem bir fiilin vuku bulması için ilme muhtaç olduğu gibi, kudrete de muhtaç olduğunu ifade eder. İlim olmadığı zaman onunla mükellef tutulma kabih olduğu gibi, kudretin olmadığı durumda mükellef tutulmanın kabih olduğunu belirtir. Yine o, nazar ve istidlalin hem aklî kemal hem de kudrete muhtaç olduğunu dolayısıyla aklın olmaması halinde nazar ve istidlal teklifinin kabih olduğunu söyleyerek, kudretin olmamasında da durumun aynı olduğunu belirtir. Çünkü fiil alete muhtaç olduğu gibi kudrete de muhtaçtır. Nasıl ki aletin olmaması durumunda teklif kabih ise kudretin olmaması durumunda da

⁹¹⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* 406-407.

⁹¹⁷ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 407-408; Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*, 96-97.

⁹¹⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 407.

teklif kabih olur.⁹¹⁹ Fiillerin oluşumunun her halinde kudretin olması özellikle burada vurgulanan bir husustur. Ancak burada göz ardı edilmemesi gereken noktanın fiilin mükellefiyeti için bazı durumlarda kudrete yardımcı etkenlerin olması zorunluluğudur. Çünkü namaz kılmada insanın kudreti tek başına fiili meydana getirebildiği için mükellefiyeti sağlarken, Hac'ca gitme fiilinde mükellefiyet için kudret tek başına yeterli değildir. Çünkü burada kudret ile birlikte imkân dediğimiz faktörlerin de bulunması zorunluluk arz etmektedir. Dolayısıyla fiillerdeki mükellefiyet kudret olma zorunluluğu şartıyla imkâna göre değişebilmektedir.

Mu'tezile'ye göre muhaliflerin delil olarak ileri sürdüğü "bunların isimlerini bana bildirin" âyetinde Allah, bunu bir teklif olarak değil, isimleri bildirmekten âciz olduklarını kendilerine göstermek için böyle bir istekte bulunmuştur. Şâyet bu âyet teklif olsaydı bilinmeyen bir şeyin teklifi olurdu. Bundan dolayı Mu'tezile, bu âyeti delil olarak gösterenlerin, teklifi mala yutâk'ı caiz görseler bile, bilinmeyen bir şeyin teklifini caiz görmeyeceklerini vurgular.⁹²⁰ Öte yandan Eş'arî kelâmcılarının kendi düşüncelerini desteklemek için delil olarak sunduğu âyetlere karşılık Kur'an-ı Kerim'de; "Allah hiçbir kimseye gücü dışında teklifte bulunmaz",⁹²¹ âyetini delil olarak sunarak, âyetin onların bu görüşünü çürüttüğünü vurgularlar. Öte yandan Mu'tezile âlimleri, delillerin konularına göre ortaya konulmaları gerektiğini belirterek, bu konuda nakli delil getirmenin sahih olmadığını da ifade eder.⁹²² Mu'tezile'nin konuya göre delil getirme yönteminin isabetli bir görüş olduğunu vurgulamak gerekir.

Eş'arîler'in aksine teklif-i mâlâ yutâk'ın caiz olmadığını söyleyerek bu konuda Mu'tezile ile aynı görüşü savunan diğer ekol Mâturîdîlik'tir. Mâturîdî âlimleri, teklif için Mu'tezile'den farklı olarak, fiili meydana getiren kudretin değil de, sebep ve aletlerin sağlam olması anlamındaki birinci kudreti şart görürler.⁹²³ Çünkü onlara göre Kur'an'da geçen haccın şartı ile ilgili âyette Hz. Peygamberin Hacc için şartın seyahat ve yol güvenliği olarak açıklaması bunu göstergesidir.⁹²⁴ Ayrıca onlara göre Allah, kişiye ancak gücünün yeteceği kadar yükleyeceğini buyurmaktadır.⁹²⁵ Bu âyeti dayanak olarak ele alan

⁹¹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 408.

⁹²⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 398

⁹²¹ Bakara, 2/286.

⁹²² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 401.

⁹²³ Neseî, *Kitâbu't-Temhîd*, 258.

⁹²⁴ Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2:837-838.

⁹²⁵ Bakara, 2/286.

Mâturîdîler, âyetteki hitabın hem umuma hem de havasa yönelik olduğunu ve bütün insanları kapsayan hitap olduğunu belirtirler. Hitabın genel olması da güç yetirmenin halkın anladığı organlar ve araçlar yönünden olması gerektiğini vurgularlar.⁹²⁶ Mâturîdîler özellikle teklifi fiilden önce kabul ettikleri ve istitâat olarak adlandırdığımız imkânlarla olduğunu belirtirler. Bu noktada Mu'tezili düşünceden ayrılan yönleri, kudretin fiille birlikte olduğunu ve bu şekilde de insanın mükellef olabileceğini belirtmeleridir.

Mâturîdî, kudretten yoksun bırakılan kişinin mükellef tutulmasını aklen tutarsız bulur. Fakat kudretini zayı eden kimsenin mükellef tutulabileceğini söyler. Ona göre sözü dilen kişi mükellef tutulmazsa, o zaman sadece itaatkârın mükellef olması gerekir ki bu ise imtihanla bağdaşmaz.⁹²⁷ Bu noktada Mâturîdî, insandaki kudreti teklif açısından zorunluluğunu kabul ederken, kudretin irade ve ihtiyara yönelik vurgusunu da teklif açısından ele almaktadır.⁹²⁸ Dolayısıyla ona göre insanın azmi, yönelmesi ve kastı teklifin temelini oluşturmaktadır.⁹²⁹

Mâturîdî, “Allah her insanı gücünün yettiği ölçüde mükellef tutar” (Talak, 65/7), “Allah insanı ancak verdiği kudret ölçüsünde mükellef tutar” (Al-i İmran, 3/97), “Onların örfü uygun olarak beslenmesi ve giyiminin sağlanması baba tarafına aittir. İnsan ancak gücü yettiğinden sorumlu tutulur” (Bakara, 2/233) âyetlerine gönderme yaparak, fiilden sorumlu olmanın şartı olarak kudretin olması gerektiğini açık bir şekilde bildirmiştir.⁹³⁰ Ancak ona göre âyetlerde kastedilen bu kudret, bir imkân ve dayanaktır. Emir verenin mükellef kılmada birinci şartı da bu olmaktadır. Mesela gözü olmadığı halde birine gör demek veya eli bulunmadığı halde birine elini uzat denilmesi muhaldir. Âyetlerde bulunan, emir ile nehiy, şükürün yerine getirilmesini istemeye ve nankörlükten sakındırmaya yöneliktir. Dolayısıyla nimetin bulunmadığı veya bilinmesine güç yetirilemediği yerde emir-nehiy hitabının gerçekleşmesi söz konusu değildir.⁹³¹

Mükellefiyet için Mu'tezile gibi zekât örneğini veren Mâturîdî, zekât mükellefiyetini servet ve diğer faktörlerin bulunmasına bağlı olduğunu belirtmiştir. Bu anlamıyla bunların olamaması durumunda mükellefiyetin de düşeceğini belirterek, insanı mükellef

⁹²⁶ Pezdevî, *Usûlu 'd-Dîn*, 128.

⁹²⁷ Mâturîdî, *Kitâbu 't-Tevhîd*, 352.

⁹²⁸ Mert, *Kelâm Tarihinin Problemleri*, 148.

⁹²⁹ Çali, *Ebu Mansur el-Mâturîdî Hayetuhu ve Erâhu 'l-Akidiyye*, 223.

⁹³⁰ Mâturîdî, *Kitâbu 't-Tevhîd*, 343-344.

⁹³¹ Mâturîdî, *Kitâbu 't-Tevhîd*, 344.

kılan kudretin fiilden önce olarak nitelediği kudret olduğunu belirtmiştir.⁹³² Bu anlamıyla Mâturîdî, “İçinizden imanlı hür Kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, elleriniz altında bulunan imanlı cariyelerinizden alsın” (Nisa, 4/25), âyetinde ifade edilen hitabın oluşamayacağı ve bundan yoksun bulunan kişinin fiili işlememekle ayıplanamayacağı, hatta bu fiile muhatap tutulamayacağı noktalarında ittifak edilen bir husus olduğunu vurgular.⁹³³ Mâturîdî’nin bu noktada kudret ile birlikte imkânı mükellefiyet açısından zorunlu görmesi Mutezili düşünceyle paralellik göstermektedir. Ancak bu noktada onun da sadece kudretin olduğu durumlardaki mükellefiyetten bahsetmediğini görüyoruz. Bu durumun sebebinin de özellikle kelâmcıların vurgulamak istedikleri noktalara odaklandıklarının göstergesi olarak ele alınabilir.

Mâturîdî, “Allah her şahsı ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar” (Bakara, 2/125) âyeti ile teklif-i mâlâ yutâk’ı kabul edenlerin görüşlerinin reddedilmesi gerektiğini belirtir. Böyle olmadığı takdirde peygamberin ‘Ey Rabbimiz, bize gücümüzün yetmediği işler yükleme’ şeklindeki talebi tıpkı bize zulmetme demiş olmak gibi küfür olacağını ifade eder. Zira Peygamberin duasının, taati yok saymadığını, güç ve kuvvet dâhilinde olan işlerin hafifletilmesi istikametinde olduğunu, belirtir. Bu durumun tıpkı, Allah’ın bize ağır bir yük yükleme yani ağır şeyler yükleme sözündeki gibi olduğunu beyan eder.⁹³⁴ Bu anlamda Eş’arîler’in, “Sen doğrusu benim yaptıklarına dayanamazsın” (Kehf, 18/67). “Artık yol da bulmaya güç yetiremezler” (İsra, 17/48)âyetlerine dayanarak kudreti nefyetmelerini eleştirilir. Mâturîdîler’e göre bu âyetlerdeki kasıt bu fiillerin onlara ağır geldiğini belirtmektir. Mesela iş yapma gücü olsa da falan bu ağırlığı taşıyamaz, yürüme gücü olsa da falan bu yolu alamaz denir. Yani bu ona ağır gelir demektir.⁹³⁵

Sonuç olarak baktığımızda Mâturîdîler’in Mu’tezile ile Eş’arî’leri eleştirdikleri noktaların aynı yönde olduğunu görüyoruz. Ancak Eş’arîler’in teklif-i mâlâ yutâk-ı kabul etmeleri olay/olgu temeline dayandığını özellikle vurgulamak gerekir. Tabi Eş’arîler’in bu noktada benimsedikleri yöntemin diğer mezheplerce kabul görmemesi ve tam anlamıyla düşüncelerini akli delillerle temellendirememeleri onların âcize teklifin olabileceğini savunan bir ekole dönüştürmüştür.

⁹³² Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 345.

⁹³³ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 3443-344.

⁹³⁴ Mâturîdî, *Akîde Risâlesi*, s. 67; Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 120-121.

⁹³⁵ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 121-122.

4.2. Gücün Üzerinde Sorumluluk

Eş'arî, teklifin olması için gerekli olan durumları selef âlimlerinin düşüncelerinden yola çıkarak açıklamaya çalışır. Onun da düşüncelerini kabul ettiğini saydığımız selef âlimleri, teklifin sağlıklı bir beden ve organlarla mümkün olacağı konusunda icma etmiş ve bir fiilin varlık kazanması için ona özgü bir kudretin olması gerektiğini vurgulamışlardır.⁹³⁶ Selef âlimleri ve Eş'arî'ye göre insanlar, fiili gerçekleştirecek kudret ve imkândan mahrumsalar, onları yapmakta yükümlü olmazlar. İnsanın bir fiili yapabilecek kudrete sahip olmaması, onun âciz oluşuna yani sağlıksız bir beden veya organlara sahip olduğuna işaret eder. Nitekim sözü edilen bu koşullar bir fiilin gerçekleşmesi için gerekli öncüllerdir.⁹³⁷

Eş'arî, fiilin oluşması için her ne kadar kudretin gerekliliğini vurgulasa da, o kudretin araz olması hasebiyle sürekli olmadığını kabul ettiğinden, Mu'tezile'nin aksine insanın fiilden önce yükümlü ve kâdir olmadığını belirtir. Zira ona göre yükümlü, kendisine emredileni yapmaya kudreti olan kimsedir. Dolayısıyla fiili işlemeye kudreti olmayan bir kimsenin yükümlü olması söz konusu değildir.⁹³⁸ Bu bakımdan o, iman ile mükellef olan kimsenin nötr olduğunu belirtmiştir. O, Allah'ın kullarına iman kudreti ihsan etmesiyle birlikte, iman etmelerinin teklifi emre dönüştüğünü ifade eder. İnsanların iman etmelerini onlara iman etme kudreti verilmemesine bağlayan Eş'arî, böyle bir durumda Allah'ın onları kendi hallerine bıraktıklarını belirtir.

Eş'arî düşüncede her ne kadar insanın kudretine vurgu yapılırsa da ilahi kudretin egemen niteliği dikkati çeker.⁹³⁹ Bu bakımdan o, güç yetirilmeyen bir şeyi teklif etmenin (teklîf-i mâ lâ yutâk), Allah'ın hükmü, kazası, ilminin mutlaklığı ve değişmezliğinden dolayı caiz görür.⁹⁴⁰ Eş'arî'nin bu anlayışında, Allah-insan arasındaki hukuk, Allah'ı yükümlülük altına sokmayan bir yapıya büründürülür. Bu nedenle Eş'arîler, Allah'ın dileği gibi tasarrufta bulunmasından söz edilebileceğini ve bunun Allah'ın adaleti için herhangi bir problem teşkil etmeyeceğini belirtirler.⁹⁴¹ Hatta Allah'ın kuluna hiçbir şey yüklememesi halinde onun adaletli bir iş yapmış olacağını, kullarına yüklediği şeyler üzerine

⁹³⁶ Eş'arî, *el-İbâne ve Usûli Ehli's-Sünnet*, 146.

⁹³⁷ Eş'arî, *el-İbâne ve Usûli Ehli's-Sünnet*, 147.

⁹³⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:109-110.

⁹³⁹ Aydın, *Ebu'l-Hasen El-Eş'arî'de Nazar ve İstidlâl*, 28.

⁹⁴⁰ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 226; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:109.

⁹⁴¹ Aydın, *Ebu'l-Hasen El-Eş'arî'de Nazar ve İstidlâl*, 28.

yeni yükler yüklemesi durumunda veya onlara yüklediklerinin bir kısmını azaltması durumunda bunun Allah için adaletli bir iş olacağını belirtirler.⁹⁴² Onlara göre imkânsız bir şeyin teklif edilebileceği hususundaki delil, oturan bir kimseye ayağa kalkma emrinin verilebileceğine dair ittifaktır. Mesela Eş'arîler, ayağa kalkmaya takati olmayan birinin kalkma gücü yokken ona ayağa kalkma emredilebileceğine göre, geriye muhal olan bir şeyin teklif edilmesini imkânsızlaştıracak bir şey kalmayacağını belirtirler.⁹⁴³ Bu örnekten yola çıktığımızda Eş'arîler, teklif edilebilirlik ile sorumluluk noktalarını birbirinden ayırdıklarını görüyoruz. Başkasının gücünün yetmediği şeyi teklif etmeyi kudret-fiil ilişkisi bağlamında ele almışlardır. Yani bir insanın bir fiili meydana getirememesini tercihine değil de kudretinin olmamasına bağlamaktadırlar. Ancak Mâturîdî ve Mu'tezilede bu durum tercih edilebilirlik açısından açık ve nettir.

Eş'arî, düşüncesini Kur'an-ı Kerim'den getirdiği delillerle desteklemeye çalışmıştır. O, Hz. Musa kıssasında geçen “Doğrusu sen benimle asla sabredemezsin demedim mi sana?” (Kehf, 18/75)âyetinde, bilge adamın Hz. Musa'ya bunu söyledikten sonra Hz. Musa'nın bu sözü, ne inkâr ettiği ne de itirazda bulunduğu, dolayısıyla teklif-i mâlâ yutâk'ın olduğunu söyler.⁹⁴⁴ Yine o, “Allah baldırların açılacağı ve kâfirlerin secdeye çağırılıp da gözleri düşmüş ve kendilerini zillet kaplamış bir halde buna güç yetiremeyecekleri günü düşün” (Kalem, 68/42)âyetinden hareketle, Allah'ın, insanlara ahirette secde etmelerini teklif ettiğini ancak onların secdeye kudretlerinin olmadığını ifade etmiştir. Buna istinaden Eş'arî, Allah'ın onlara kendi fiillerini yapabilme kudreti vermek zorunda olmadığını da anlaşılmış olduğunu söyler. “Onlar gerçekleri işitmeye güç yetiremiyorlardı” (Hud, 11/20) mealindeki âyette de onların kudretleri bulunmadığı halde, hakkı işitmek ve ona uymakla mükellef kılınmalarının, Allah'ın insanları güç yetiremeyecekleri şeyden de sorumlu tutmasının caiz olduğunu göstermektedir. Hatta Eş'arî, yukarıdaki âyetlerde, hakkı kabul etmeyen veya onu kabul etme niyetiyle dinlemeyen kimsenin, ona güç yetirmiş sayılamayacağına da işaret ettiğini belirtmektedir.⁹⁴⁵ Hz. Musa'nın itiraz etmemesini ele alan Eş'arî, Hz. Musa için farklı bir tasavvur oluşturmuştur. Çünkü insanın bilemediği ve denemediği bir şeyi yapıp yapamamasındaki tedirginlik, insanın sınırlı kudreti açısından olağan bir durumdur. Kanaatimizce burada özellikle Hz.

⁹⁴² Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 341-342.

⁹⁴³ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 226.

⁹⁴⁴ Eş'arî, *el-İbâne ve Usûli Ehli's-Sünnet*, 144.

⁹⁴⁵ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 99.

Musa örneğini vermesi onun peygamber olan vasfına yönelik bir vurgudur. Ancak Hz. Musa'nın da insan olması, onun birçok şeye kudretinin yetmeyeceği anlamına gelmektedir. Allah'ın teklif etmesindeki caizlik ile imkân tanıyıp teklif etmesindeki caizlik çok farklı durumlardır. Çünkü bu âyette sadece teklifi ele alan Eş'arî, Allah'ın öncesinde teklif ettiği kişilere yapabileceklerinin imkânını vermesinden bahsetmez. Hâlbuki bütün insanlarda işitmenin aracı olarak kulağın verildiği bir realitedir.

Eş'arîler, Allah'ın eşler arasında adaleti emrettiği halde; “Ne kadar uğraşırsanız da Kadınlar arasında adil davranmaya güç yetiremezsiniz” (Nisa, 4/129) buyurduğunu söylemişlerdir.⁹⁴⁶ Hatta onlara göre güç yetirilemeyenle teklifin gerçekliğini destekleyen bir delil de, insanların Allah'a yönelerek kendilerine güçlerinin yetmediği şeyleri yüklemelerini ifade eden Allah'ın “Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme” (Bakara, 2/286) âyetidir. Çünkü eğer teklif-i mâlâ yutâk abes, zulüm ve kabih olsaydı o zaman insanlar bu âyette Allah'ın, kendilerine zulm etmemeleri, sefeh olan bir durumu onlara gözetmemeleri ve emirlerinin hikmet sınırı dışında olmaması için ona dua etmeleri gerektiğini beyan eder.⁹⁴⁷ Âyette geçen takat kavramını kudret olarak ele alan Eş'arîler, kendi teolojik terminolojilerinde bu kavramlar arasında pek fark gözetmezler. Ancak takat kavramının salt fiili meydana getiren kudret anlamında kullanılmadığını önceki konularda izah etmiştik. Kadınlara adil davranma noktasında insanın güç yetirmeyeceği hususu bir uyarı mahiyeti taşımaktadır. Aslında Allah'ın bu noktada insanın yapamayacağı şeyleri de bildirmesi onun insan ile ilişkisindeki ahlakilik açısından önemlidir.

Onlara göre Allah'ın meleklere; “Haydi bunların isimlerini bana bildirin” (Bakara, 2/31) âyetinde melekler, bilmedikleri ve güç yetiremedikleri halde yaratılmışların isimlerini söylemekle mükellef kılınmıştır. Buna ek olarak Allah, cehennem ehlini kast ederek “Secdeye davet edilirler, fakat güç yetiremezler buyurmaktadır”(Kalem, 68/42). Bu âyetlerde ahiret hayatından örnekler veren Eş'arî kelâmcıları, Allah'ın insanları güçlerinin yetmediği şeyle mükellef kılmasını istidlal bi'l-ğâib ale'ş-şahid yönteminden hareketle temellendirirler. Onlara göre bu durum ahiret hayatı için caizse dünya hayatı için de haydi haydi caizdir. Onların bu anlayışında ahiret hayatı ile dünya hayatını kıyaslamaları yine kudret-fiil bağlamında fizyolojik yöndür. Esasında Eş'arîler de ahiret hayatında herhangi bir fiilin değer anlam ifade etmediğini bilirler. Ancak kanaatimize bu yöntemde ahirete

⁹⁴⁶ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 113-114.

⁹⁴⁷ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 333; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 227-228.

kıyaslayarak dünya ile ilgili yorum yapmak yöntem açısından beraberinde birçok sorun getirecektir.

Eş'arî, her ne kadar teklif-i mâlâ yutâk'ı caiz görse de bunun insanı imkânsız bırakma anlamına gelmediğini de belirtir. O, Allah'ın kâfiri iman etmekle mükellef kıldığını, ancak kâfirin imânâ güç yetiremediğini, eğer yetirebilseydi iman edeceğini belirterek, Allah'ın kâfiri güç yetiremeyeceği bir şeyle mükellef kılmış olduğunu ifade eder. Ancak 'kâfir imânâ güç yetiremez' ifadesiyle onun iman etmekten âciz olduğunun kast edilmediğini açıklar. 'Kâfirin imânâ güç yetirememesini' imanı bırakıp onun zıttı olan şeyle ilgilenmesi anlamında ele alınması gerektiğini vurgular.⁹⁴⁸ Mesela ayağa kalkmakla emrolunan kimsenin bu fiili terk etmesi yasaktır. Eğer oturan kimse, otururken emrolunduğu kalkma fiiline güç yetiremiyorsa nehyolunduğu oturma fiiline güç yetiriyor demektir. İşte Eş'arî'ye göre teklifin bağlı olduğu şey budur.⁹⁴⁹ Dolayısıyla Allah, âciz olan kuluna teklif etmemiştir. Çünkü onlara göre bir şeyden âciz olmak, hem onu hem de onun zıttını yapamamak demektir. Bu sebeple insanın bir fiili terk ettiği için ondan âciz olduğunu söylemek mümkün değildir.⁹⁵⁰ Çünkü aciziyet olduğu zaman Allah'ın bir kimseyi o fiilden sorumlu tutması söz konusu değildir. Bu anlamıyla Eş'arî kelâmcıları, teklif-i mâlâ yutâk'ın fiilin meydana gelmesiyle alakalı olduğunu açık bir şekilde ortaya koymuşlardır. Yoksa Allah'ın kudreti veya imkânı olmayan birine teklifi söz konusu değildir.⁹⁵¹ Onlar imkân ve kudret sahibi olmasına rağmen itaat fiilini yapamayan insan için bir betimleme yapmaktadırlar. Çünkü teklif bir kimseye yapıldığı zaman, ya onu yerine getirmesi ya da terk etmesi için emredilir. Dolayısıyla fâil için gerekli olan organ bulunmadığı zaman, emri yerine getirmek ya da onu terk etmek söz konusu olmaz. Keza âcizlik için de aynı şey geçerlidir. Çünkü âcizlik hem bir şeyi hem de onun zıttını yapmaktan âciz olmak demektir. Zaten Allah'ın insana gücünün yetmediği bir şeyi emretmesi, onun tamamına güç yetiremediği bir şeyle mükellef kılmasını gerektirseydi; Allah'ın insanı bazı yönlerini asla bilemeyeceği bir bilgiyle yani kendisini bilmekle sorumlu tutması insana, hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığı bir işi yapmayı emretmiş olmasını gerektirirdi. Böyle bir durum söz konusu olmadığına göre, Allah'ın insana güç yetiremediği bir şeyi emretmesi,

⁹⁴⁸ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 99-100.

⁹⁴⁹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 226-227.

⁹⁵⁰ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 99-100.

⁹⁵¹ Hüseyin Güneş, *İslam'da Zahirî-Sünnî Düşüncenin Çekişmesi İbn Hazm ve Eş'arîlik Örneği* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2007), 172.

kudretin de tümüyle ortadan kalktığı veya acziyet mevcutken yaptığı anlamına gelmez.⁹⁵² Özetle Eş'arîler, Allah'ın emrettiği şeyi insanın yapamamasını fiil meydana gelmediği için teklif-i mâlâ yutâk olarak ele almışlardır.

Eş'arîler, Allah'ın insanın kudretinin üzerinde bir şeyle sorumlu tutabileceği düşüncesini onun ezeli ilmiyle ilişkisi bağlamında da ele almışlardır. Bu anlamda Allah'ın iman etmeyeceklerini bildiği kişilerin kudretlerinin üzerinde bir teklifte bulunulduğunu belirtirler. Eğer Allah'ın iman etmeyeceklerini bildiği kişilerin teklife muktedir olduğu söylenirse, Allah'ın olmayacağını bildiği veya bildirdiği şeylerden bir kısmının vuku bulmuş olması olurdu ki bu durum Allah için düşünülemez.⁹⁵³

Sonuç olarak baktığımızda Eş'arîler, Allah'ın herhangi bir ahlaki veya hukuki nitelikle sınırlandırılmaması gerektiğinden hareketle Allah'ın insana gücünün üstünde teklifinin de olabileceğini belirtmişlerdir. Ancak onlar her ne kadar lafzen teklifi mala yutâk'ın olduğunu savunsalar da bunun insanın âciz olması anlamında olmadığını açık bir şekilde ifade etmişlerdir. Onlar, bu düşüncelerini özellikle fiilin meydana gelmemesi açısından sadece kudret merkezli ele almışlardır. Dolayısıyla fiili etkileyen ve oluşmasını sağlayan irade, istek ihtiyar, dai gibi etkenleri göz önünde bulundurmamışlardır. Bu durum açıkça göstermektedir ki insan ile ilgili her türlü değerlendirmenin onun sadece bir yönünü almak, değerlendirmelerin eksik olmasına sebebiyet verebilmektedir.⁹⁵⁴ Bundan dolayı insanla ilgili bir felsefe oluştururken insanın çevresini etkileyen bütün faktörler her yönüyle ele alınmalıdır.

5. KUDRETİN BİLİMSEL OLARAK OLUŞUMU VE FİİLİ MEYDANA GETİRME SÜRECİ

İnsan vücudunda meydana gelen hareketler, insanın kudreti ile mi yoksa Allah'ın kudretiyle meydana gelmektedir? Sorusuna bilimsel açıdan yaklaşmak konunun anlaşılması noktasında bize yardımcı olacaktır. Ancak konunun biyolojik ve tıbbi yönünün olması hasebiyle bu başlık altında birçok terimin kullanılmasını gerektirmiştir. Bunların

⁹⁵² Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 101-102.

⁹⁵³ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 199.

⁹⁵⁴ Daha Ayrıntılı Bilgi için Bkz. Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* (İstanbul: Doğubatı Yayınları, 2015).

daha kolay anlaşılması için bazı terimlerin anlamlarını parantez içlerinde vermeye çalışsak da bazı kavramların tam bir Türkçe karşılığı olmaması kavramları terimsel şekliyle ele almamızı zorunlu kılmıştır.

Bilimsel olarak baktığımızda vücudumuzda bir fiilin meydana gelmesi için iskelet, kas ve sinirlerin olması zaruridir. Ancak fiilin meydana gelmesinde özellikle kasların büyük bir öneme sahip olduğunu görüyoruz. İnsan vücudundaki kasların yaklaşık %40'ı iskelet kası, %10'u düz kas ve kalp kaslarından oluşmaktadır. Ancak vücutta her ne kadar farklı kas tiplerinden söz etsek de kaslardaki kasılma olayında aynı prensiplerin geçerli olduğunu görüyoruz.⁹⁵⁵

Konunun anlaşılması için ilk etapta fiili meydana getirmede en temel öge olan iskelet kasının yapısını ele almamız gerekmektedir. İskelet kasları, çapı 10-80 mikrometre arasında değişen çok sayıda liften oluşmaktadırlar.⁹⁵⁶ Ayrıca kasları oluşturan lifler de daha küçük alt birimlerden meydana gelmektedir. Fiilin meydana gelmesi bu liflerde bulunan alt birimlerde gerçekleşen işlemlerle olmaktadır. Bundan dolayı burada oluşan işlemleri ele almak konunun anlaşılması açısından önem arz etmektedir.⁹⁵⁷

Kas lifi, hücre zarına sahip olup buna sarkolemma denir. Hücre zarı olan Sarkolemma'nın yüzey tabakasının kas lifinin ucunda bir tendon (kas dokusunu kemik dokuya bağlayan doku) lifi ile kaynaşır. Tendon lifleri de kasın tendonunu oluşturmak üzere, demetler halinde birleşerek kemiğe yapışırlar. Kas dokusunun kasılması ile tendon çekilir ve hareket sağlanır. Her kas lifi birkaç yüz ile birkaç bin arasında miyofibril dediğimiz kas iğciği (Kasın orta bölümleri boyunca ince kas telleri, sıvı dolu ve mekik biçimi bir bağ dokusu, kapsülü içerisinde yer alan ve merkeze kasın boyu ve boyundaki değişim hızıyla ilgili bilgileri ileten duysal reseptör, kas mekiği) içerir. Her kas iğciğinde yan yana uzanan yaklaşık 1500 miyozin filamentleri ve 3000 aktin filamentleri dediğimiz iplikler vardır. Bunlar kas kasılmasından sorumlu olan proteinlerdir. Kas iğcikleri, kas lifinde sarkoplazma denilen hücre içi maddelerden ibaret bir sıvı (matriks) içinde asılıdır. Sarkoplazma sıvısı potasyum, magnezyum, fosfat ve protein enzimler içerir. Kas iğciklerine paralel çok sayıda hücre enerji organeli (hücre içinde bulunan, kendi içinde özelleşmiş hücre organı)

⁹⁵⁵ Arthur C. Guyton-John E. Hall, *Tıbbi Fizyoloji*, çev-edit. Hayrunnisa Çavuşoğlu (İstanbul: Nobel Yayınları, 1996), 73 vd.

⁹⁵⁶ Kasları meydana getiren liflerin orta bölgelerinde sonlanan ve lifi uyaran tek bir sinir ucu vardır.

⁹⁵⁷ Guyton-Hall, *Tıbbi Fizyoloji*, 73.

olan mitokondri bulunur. Özetle genel yapısı bu şekilde olan kas dokusunun kasılmasının başlangıç ve oluşum basamakları bir sıra ile meydana gelir.⁹⁵⁸

İskelet kas lifleri omuriliğin ön boynuzunun büyük motor nöronlarından başlayan sinir lifleri ile uyarılır. Öncelikle sinir ucundan nörotransmitter (nöronlar arasında veya bir nöron ile başka bir hücre arasında iletişimi sağlaya kimyasal) olarak az miktarda asetilkolin salgılanır. Kas lifi zarında (sarkolemma) lokal bir alanda etki gösteren asetilkolin, zarda ki asetikolin kapılı kanalları açar. Asetikolin kanallarının açılması, kas lifi zarından çok miktarda sodyum iyonunun içeri girmesini sağlar. Bu olay kas lifinde aksiyon potansiyeli dediğimiz olayı başlatır. Aksiyon potansiyeli sinir zarında olduğu gibi kas lifi zarı boyunca da yayılır. Aksiyon potansiyeli kas lifi zarını depolarize eder ve kas lifi içine doğru yayılarak sarkoplazmik retikulum içinde depolanmış olan kalsiyum iyonlarının büyük miktarlarda miyofibrile serbestlenmesine neden olur. Kalsiyum iyonları, kasılma olayının esası olan filamentlerin (ipliklerin) kaymasını sağlayan, aktin ve miyozin filamentleri arasındaki çekici güçleri başlatır. Bu işlem şu şekilde meydana gelir:

Aktin filamentleri tropomiyozin denen bir protein içerir. Tropomiyozin moleküllerinin aktin filamentlerinin aktif bölgelerini kapattığı ve aktin ile miyozin arasında kasılmaya neden olacak çekimi engellediği düşünülür. Tropomiyozin molekülünün bir ucuna tutunmuş troponin denen başka bir protein vardır. Troponin gerçekte, her biri kas kasılmasının kontrolünde özgül bir rol oynayan, zayıf bağlı üç protein alt biriminden oluşmuş bir komplekstir. Altbirimlerden biri olan troponin A aktin için, troponin B alt birimi tropomiyozin için, troponin C altbirimi ise kalsiyum iyonları için kuvvetli bir tutma kapasitesine sahiptir. Troponinin kalsiyum iyonlarına kuvvetli tutuculuğu, kasılma işlemini başlatır.

Kasılma işleminin başlayabilmesi için aktin filamentinin aktif bölgelerinin miyozin filamentinin başlarına bağlanması gerekmektedir. Troponin-tropomiyozin kompleksinin görevi burada başlamaktadır. Şöyle ki; Troponin-tropomiyozin kompleksi aktin filamentine eklenirse, aktin filamentinin aktif bölgeleri açığa çıkmaz ve bu bağlanma oluşmaz.

⁹⁵⁸ Kasılabilir miyofibriller mitokondri tarafından üretilen adenozin trifosfata (ATP) gereksinimi oldukça büyüktür. Sarkoplazma, sarkoplazmik retikulum organeli açısından da oldukça zengindir. Retikulumun kas kasılmasının kontrolünde oldukça önemli bir rolü vardır ve özel bir organizasyona sahiptir. Guyton, Hall, *Tıbbi Fizyoloji*, 73-90

Dolayısıyla kasılmanın olmadığı gevşek kasta aktin filamentlerindeki aktif bölgelerin troponin-tropomiyozin kompleksi tarafından kapatıldığı düşünülür. Kasılma meydana gelebilmesi için troponin-tropomiyozin kompleksinin kapatıcı etkisi engellenmelidir. Bu, kalsiyum iyonlarının rolünü gündeme getirir. Büyük miktarda kalsiyum iyonlarının varlığında, troponin-tropomiyozin kompleksinin aktin filamentlerinin aktif bölgelerini kapatıcı etkisi baskılanır. Bunun mekanizması bilinmemekle birlikte şöyle olduğu düşünülür: Kalsiyum iyonları, her biri 4 kalsiyum iyonuna kuvvetle bağlanabilen troponin C molekülleri ile birleştiğinde, troponin kompleksi biçim değişikliğine uğrar ve tropomiyozin molekülüne uyguladığı kuvvetle onu iki aktin ipliği arasındaki oluğa çeker. Böylece aktin filamentinin aktif bölgeleri açığa çıkar. Miyozin filamentinin aktin filamentinin aktif bölgelerine bağlandığı çapraz köprüleri vardır. Çapraz köprübaşları aktin filamentinin aktif bölgelerine tutunur. Tutunma meydana geldikten sonra çapraz köprübaşı ile çapraz köprü kolu arasındaki moleküllerarası güçlerde belirgin değişikliğe neden olur. Kuvvetlerdeki bu yeni düzenlenme, başın kola doğru eğilmesi ve aktin filamentlerini beraberinde çekmesine neden olur. Başın eğilmesine kürek hareketi denir. Eğilmeden hemen sonra, baş otomatik olarak aktif bölgeden uzaklaşır ve normal düşey doğrultusuna döner. Düşey duruma döndükten sonra daha ilerideki aktin filamentinde yeni bir aktif bölgeyle birleşir; yeni bir kürek hareketi yapmak için yeniden eğilir ve aktin filamentini başka bir adıma geçer. Çapraz köprübaşlarının ileri geri eğilerek aktin filamentini boyunca adım adım yürütmesi ile kasılma meydana gelmiş olur. Kas dokusunun kasılması ile kas dokusunun kemik dokuya bağlayan tendon çekilir ve hareket meydana gelmiş olur. Saniyenin bölümleri içinde kalsiyum iyonları sarkoplazmik retikuluma geri pompalanır. Yeni bir kas aksiyon potansiyeli gelinceye kadar burada depolanır; kalsiyum iyonlarının uzaklaştırılması kasılmanın sona ermesine neden olur.⁹⁵⁹

Kasılma işleminin gerçekleşebilmesi için enerji de gerekir. Bu enerji ATP'nin yüksek enerjili fosfat bağlarından elde edilir, bu sırada ATP (adenozin trifosfat), ADP (adenozin difosfat)'ye yıkılır. Miyozin filamentini başında enerji sağlayacak bu yıkım işlemini gerçekleştirecek ATPaz enzimi mevcuttur. ATP'nin en önemli kaynağı kas hücresinde bulunan fosfokreatindir. İkinci kaynağı da kas hücrelerinde depolanan glikojendir. Gli-

⁹⁵⁹ Guyton-Hall, *Tıbbi Fizyoloji*, 73-94.

kojen, glikoliz metabolizması ile yıkılarak ATP meydana getirerek enerji ihtiyacını sağlar. Oksijen gerektirmediyinden kısa süreli kasılmada enerji kaynağı olarak kullanılmaktadır. Son enerji kaynağı da oksidatif metabolizmadır. Oksijenin çeşitli hücrel besin maddeleri ile birleşerek ATP oluşturması demektir. Oksijen gerektirdiği için uzun süreli kasılmada enerji kaynağı olarak kullanılmaktadır. Uzun süreli kasılmalarda kullanılan enerjinin %95'inden fazlası bu kaynaktan elde edilir. Tüm bu enerjinin elde edilmesi için kullanılan hücrel besin maddeleri de besin yolu ile alınan karbonhidratlar, yağlar ve proteinlerdir. Buna göre insan fiilleri sürekli yoktan var etme değil, sentez ve ayrışma ile ortaya çıkar. Bu durum Eş'ârî kelâmında yoktan yaratma şeklinde algılanmaktadır. Nasıl ki yağmurla oluşan bitkilerin ortaya çıkması yoktan yaratma değil de sentez şeklide meydana geliyorsa, insan fiilleri de yoktan yaratma değil de sentez şeklide yaratma olarak telakki edilmelidir.⁹⁶⁰ Sonuç olarak konuya bilimsel açıdan baktığımızda kudretin oluşumunda bedendeki uzuv organlarının sistemli bir şekilde çalışması ile ortaya çıktığı görülmektedir. Ancak bu sistemli çalışma sadece bu olgularla da bitmemektedir. Çünkü insandaki kudretin oluşması için insanın dışardan gıda alması gerekmektedir. Dolayısıyla beslenmenin ve sağlık şartlarının kudretin oluşumunda önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Bütün bunlar da Allah'ın doğayı ve insan organizmasını mükemmel bir nizam içerisinde yarattığını ve bunları yaratacak güçte olduğunu somut delilidir.

6. AHLAKİ SORUMLULUK AÇISINDAN KUDRETİN YENİDEN YORUMLANMASI

İslam düşüncesinin akaid alanının sosyo-politik olayların açıklanması ve yorumlanması bağlamında oluştuğu tarihsel bir vakıdır.⁹⁶¹ Ancak geleneksel Müslüman algısının bu olayları kader düşüncesi kapsamında Allah'ın kudretine bağlaması, beraberinde birçok sorunu getirmiştir. Tarihsel süreçte Eş'arîlik ekolü ile resmileşen⁹⁶² bu anlayıştaki en temel problem, Allah'ın kudretine bağlanan olayların kaçınılmaz olarak vuku bulacağı veya bulması gerekeceği inancını deklare etmesidir. Günümüz Müslümanlar'ının da bu algı üzerinden inanç inşa etmeleri, varlıklarını pasifize eden, sorumluluk bilinçlerini bal-

⁹⁶⁰ Mehmet Bulgen-Enis Doko, *Güncel Kelâm Tartışmaları*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 195.

⁹⁶¹ Yar, *Müslüman Kelâmında Teklif ve Sorumluluk*, 7.

⁹⁶² Kılıç, *Ahlak'ın Dini Temeli*, 89.

talayan dolayısıyla onların akli ve özgürlüğünü yok eden bir anlayışa sebebiyet vermiştir.⁹⁶³ Bu anlayış, aynı zamanda Müslümanları Allah'la ilişkilerinin ahlaksal zeminini sağlıklı bir şekilde kuramamalarına sebebiyet vermiştir. Çünkü insan hayatında cereyan eden bütün vakıaların Allah'ın kudreti kapsamında ele alınması, insanın bu noktadaki yapabilirlik imkânına engellik teşkil etmiştir.

Öte yandan insanların Allah'ı mutlak kâdir şeklinde telakki etmeleri, zamanla insanın hayatına dokunan bir kâdirden öte sadece mutlaklığı ile övünülen bir numen haline getirilmiştir. Böylece insanın Allah ile ilişkisi mutlak kudrete boyun eğme şeklinde gelişmiş ve insan eylemlerinin ve yapabilirliğinin ahlakilik açısından bir anlam kaybetmesine neden olmuştur. Bu anlamıyla insanın ahlaki açıdan eylem sorumluluğunu yüklenmesi için imkânlar dünyasında kendi kudretinin etkin olduğu alanları ortaya koyması ehemmiyet arz etmektedir. Tabi insan bu etkin noktaları ortaya koyarken Tanrı'nın mutlaklığına zarar vermeyecek bir tarz da ele almalıdır. Çünkü buradaki temel problemlerden bir tanesi de mutlak kâdir Allah tasavvuru kadar ona nasıl inanmamız gerektiğini de çözemeyişimizdir. Çünkü insan, her ne kadar kendince bir tasavvur oluştursa da bu tasavvura nasıl yaklaşması gerektiğini bilmediği sürece bu mükemmel tasavvur hiçbir işe yaramayacaktır. Bu durum mükemmel bir malzemenin acemi bir sanatçının elinde heder olmasına benzer.

Bu durumda insanın oluşturacağı tasavvurun en temel yolu insanın eylem dünyasıdır. Çünkü insanın imkânlar alanını belirleyebilmek onun eylemleriyle oluşabilecek bir şeydir. Bu noktada insan kendi eylem alanını belirlerken aynı zamanda Allah'ın da eylem alanını düşünmüş olacaktır. Hem insanın hem de Allah'ın imkânlar dünyasındaki eylem alanlarını belirledikten sonra insanın kendi fiiline yönelik bilinci gelişecek ve insan hem eylem gerçekleştirme noktasındaki kapasitesini öğrenecek hem de gerçekleştirdiği fiilin de sorumluluğunu yüklenecektir. Zaten insanlık tarihine baktığımızda ilahi hitaplar, bir yönüyle Allah ile insan arasındaki ilişkilerde güç-itaat dengesini kurmak için gönderilmiştir. Allah, Kur'an'da kendisini her ne kadar mutlak kudret sahibi olarak tanımlasa da, buradaki temel vurgu, insanın kendini yeterli görmemesi ve büyüklenmemesi, aynı zamanda kudret sahibi bir varlık olduğunu da unutmamasıdır.⁹⁶⁴ Bundan dolayı Allah da

⁹⁶³ Şaban Ali Düzgün-Tuğba Günel, *Dini Düşüncede Sorunlar ve Yorumlar* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 154.

⁹⁶⁴ Güler, *İman-Ahlak İlişkisi*, 30.

mutlak olan her vasfın insana sınırlı bir şekilde yüklenmesi ahlaki kurma açısından önem arz etmektedir.⁹⁶⁵

Kur'an'ın açık bir şekilde üzerinde durduğu sevap ve cezanın insanın fiillerine karşılık olarak verilmesi⁹⁶⁶ onun iniş sürecinde bu görevini yerine getirdiğinin açık bir göstergesi olarak tekrar üzerinde durulmalıdır. Bu şekilde ele alınacak teolojide insan konu edilmeli⁹⁶⁷ ve onun kudretini ortadan kaldıracak teolojilerden uzak durulmalıdır.⁹⁶⁸ Özgürlük ile kudret arasında zorunlu doğrusal bir ilişki olması hasebiyle de insan fiillerine yönelik her düşünce insanın özgürlüğü üzerine kurulmalıdır. Bu sayede insan imkânlar dünyasında kendi alanını bilecek ve buraya Allah'ın müdahil olmayacağını anlayacaktır. Çünkü Allah'ın kudretini merkeze alarak olguları izah eden anlayış ile ahlakiliği bağlaştırmak son derece güçtür. Bu nedenle özellikle kozmolojik alana salt Allah'ın kudretinden hareket ederek değil de insanın eylem gerçekleştireceği bir alan olarak nazar edilmesi nemli bir faktör olacaktır. Ancak bu düşünce onun özgürlüğü üzerinde kurulurken de onun eylem kudretinin sınırlı olduğunun bilincine varılmalıdır. Modern çağın ortaya koyduğu bilimsel gerçekler, insanın kudretinin oluşum sürecinde insan organizmasının doğadan aldığı gıdaların temel hareket noktası olduğunu göstermektedir. O halde kudretin oluşmasında tanrısal ve insani olmak üzere iki boyut vardır. Çünkü doğadaki gıdaların da insan organizmasını da mükemmel bir yapıda yaratan Allah'tır. Ancak o bu iki temel unsuru insanın emrine vermiş, onun tasarruflarına açık bir alan haline getirmiştir. Bundan sonrası insanın kendi özgür iradesiyle verilen bu kudreti ahlaki erdemleri gerçekleştirmek ya da kötülük yolunda kullanmak için kendisi tercih edecektir.

⁹⁶⁵ Evkuran, *Ahlak Hakikat ve Kimlik*, 22.

⁹⁶⁶ Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi*, 80; Yar, *Müslüman Kelâmında Teklif ve Sorumluluk*, 59.

⁹⁶⁷ Yar, *Müslüman Kelâmında Teklif ve Sorumluluk*, 20.

⁹⁶⁸ Evkuran, *Ahlak Hakikat ve Kimlik*, 106.

SONUÇ

Kader konusu etrafında tartışılan kudret-fiil ilişkisi, sosyo-kültürel etkenlerle birçok farklı yönden ele alınmıştır. Kader konusunu doğrudan ilgilendiren bir yönü olması, meselenin önemini daha da arttırmış ve zamanla İslam düşünce tarihinde mezheplerin üzerinde tartıştığı en temel problemlerden biri haline gelmesinde etkili olmuştur.

Yaptıkları işlerdeki meşruiyeti Allah'a dayanarak yapmak isteyen Emevi iradesi, Allah adına yaptıklarını iddia ettikleri zulüm ve haksızlığı sözde Allah'ın kaderine bağlamaları, beraberinde kader sorununun tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Bu tartışmada üzerinde en çok durulan nokta ise Allah'ın adaleti sorunu olmuştur. Böylelikle siyasi iradenin oluşturduğu mutlak kadir Allah tasavvuruna karşı bazı âlimler, adil Allah tasavvurunu oluşturmuşlardır. Kelâm tarihinde kudret-fiil ilişkisi bu iki Allah tasavvuru kapsamında yapılan teolojik tartışmalarla devam etmiştir.

Kudret ve kudretle alakalı kavramların tanımlarının, âlimlerin mezhebi düşünceleri paralelinde yapıldığı görülmektedir. Bundan dolayı kavramlara yüklenen anlamlar farklılaşmış, bu durum kudretle ilgili çok yönlü tanımların oluşmasına sebebiyet vermiştir. Mu'tezile'nin fiili meydana gelmesini bütün etkenlere bağlaması, fiilin meydana gelmesinde hem sebepler hem de mânâ/akt olarak bütün etkenleri istitâat kavramı içerisinde anlamalarına ve kudrete yakın anlamda kullanılan kavramlara da aynı anlamı vermelerine neden olmuştur. Bu anlamıyla Mu'tezile'nin, imkânlar, sıhhat, sağlamlık veya mânâ gibi herhangi bir kavramsal ayırma gitmediği görülmektedir. Dolayısıyla onlar, fiilin meydana gelmesi için her ne kadar istitâat kavramını genel olarak kullanmış olsalar da bunun içerisinde fiili meydana getiren bütün imkânları kastettiklerini söyleyebiliriz.

Eş'arîler'in de ilk dönemde istitâat kavramını ele alırken Mu'tezile gibi herhangi bir ayırma gitmedikleri görülmektedir. Ancak onlar, Mu'tezile'den farklı olarak istitâat kavramına sebep ve imkânlardan çok, mânâ/akt olan kudret anlamını vermişlerdir. Ancak Eş'arî'den sonraki dönemde Eş'arî âlimleri tarafından mükellefiyet açısından imkânlar anlamındaki kudrete vurgu yapıldığı görülmektedir. Mâturîdîler ise Mu'tezile ve Eş'arîler'den farklı olarak imkân, sıhhat ve sağlık anlamındaki kudret ile fiili meydana getiren mânâ olarak kudreti iki kategori şeklinde ele almışlardır.

Kudretin araz olduğu hususunda Mu'tezile, Eş'arî ve Mâturîdî âlimleri, aynı düşüncüyü paylaşmışlardır. Ancak onların araz anlayışlarının farklılığı, kudretin de bu doğrultuda

farklılık kazanmasına sebebiyet vermiştir. Böylelikle onların fizik anlayışları metafizik anlayışlarını belirlemiştir. Âlimlerin kudretin mahiyetini araz olarak telakki etmeleri onun özellikle geçiciliğine vurgu yapmak istemeleriyle alakalıdır. Bu geçiciliği üç mezhep de kabul ederken Mu'tezile'nin diğer iki ekolden farklı olarak kudret arazının sürekli olduğuna yönelik bir yaklaşım içerisinde olduğu tespit edilmiştir.

Kudretin fiili meydana getirme noktasında mahallinin olup olmadığı hususu üzerinde tartışılan önemli bir konu olmuştur. Mu'tezile âlimleri, kudretin bir mahallinin olduğunu ve bunun beden olduğunu savunurken Eş'arî ve Mâtürîdîler, bu noktada kudretin kalıcı olamayacağı düşüncesinden hareketle, mahallinin olmadığını savunmuşlardır. Ancak Mu'tezile âlimleri kudretin mahallinin bedeninin hangi noktası olduğu hususunda farklı fikirler ortaya koymuşlardır. Bazıları kudretin yerinin uzuvlar olduğunu söylerken bazıları da kudretin bedeninin tamamında bulunduğuna yönelik düşünceler sergilemişlerdir.

Kudretin mekânı dışındaki etkisini kabul eden Mu'tezile, bu düşüncüyü meydana gelen fiilin sorumluluğunun insana nispeti açısından temellendirmeye çalışmıştır. Ancak Eş'arî ve Mâtürîdî gelenekleri yaratılışın her anını Allah'a atfetmelerinden dolayı böyle bir düşüncenin imkânsız olduğunu savunmuşlardır. Bu konuda özellikle Mâtürîdîler'in, kudretin mekânının dışında etkisi olmadığına dair görüşleri ile Eş'arîler'in bu konudaki görüşleri paralellik arz ederken, kudretin mahalli dışında meydana gelen fiilin sorumluluğunu insana yüklemeleriyle Mu'tezilî anlayışa yaklaştıkları gözlemlenmiştir.

İnsanın kudret sahibi olduğunu kabul eden üç mezhep de insan kudretinin taalluku noktasında farklı görüşler benimsemişlerdir. Mu'tezile, insan kudretinin fiili meydana getirme imkânını kabul ederken, Eş'arî ve Mâtürîdî âlimleri insanın kudretinin kendinden taallukunun olmadığını savunmuşlardır.

Kudretin zamansal bağlamı üç mezhep açısından da farklı gelişmiştir. Mu'tezile, düşünce sistematiği gereği kudretin fiilden önce olduğunu özellikle teklif bağlamında temellendirmeye çalışmıştır. Teklifte Allah'ın adil olması gerektiğini düşünmelerinden hareketle onlar, kudretin fiile önceliği konusunda katî bir görüş ortaya koymuşlardır. Ancak Eş'arî ve Mâtürîdî âlimleri, kudretin fiilden önce bulunmasının imkânsız olduğunu savunmuş ve bu görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır. Bu noktada mezhepler arasındaki en temel ayırımın, araz anlayışlarında odaklandığı görülmektedir. Çünkü Mu'tezile

âlimleri, kudreti araz kabul etmelerine rağmen kudret arazının sürekli olduğunu belirtmişlerdir. Bu görüşün aksine Mâturîdî ve Eş'arî âlimleri araz olan kudretin sürekli olmadığını vurgulamışlardır.

Kudretin-fiille ilişkisinde kudretin etkisel bağlamı, tartışmaların odağını oluşturmaktadır. Çünkü bu konu kudretin doğrudan fiili meydana getirmesiyle alakalıdır. Bu noktada Mu'tezile, adalet ilkesi gereği insanın kudretinin fiilini yarattığını belirtmiştir. Tarihsel süreçte Mu'tezile mezhebinin diğer mezhepler tarafından en çok eleştirilen hatta sapkın fırka diye anılmasına neden olan fikirlerden birinin bu olduğu söylenebilir. Çünkü onların bu düşüncesi, diğer mezheplerce insanı Allah'ın karşısına koymak ve onunla kıyaslanmak şeklinde anlaşılmıştır. Ancak Mu'tezile'nin bu noktada insanın yaratması ile Allah'ın yaratmasını açık bir şekilde ayırdığı görülmektedir.

Mu'tezile âlimleri insanın yaratma kudretine sahip olmasını, onun sorumluluğu açısından ele alırken, Eş'arî geleneği o sorumluluğa kesb adını vererek, insanın sorumlu olması için yaratmayı yapmasına gerek olmadığını vurgulamıştır. Bu noktada Mâturîdî geleneği orta bir yol gözetmiş ve insanın kısmen de olsa fiile etkisini kabul ederek ona sorumluluk yüklemiştir. Bu başlık altında âlimler nakli delillerle düşüncelerini desteklemeye çalışarak Kur'an-ı Kerim'den âyetler sunmuşlardır. Ancak yapılan âyet yorumlarına baktığımızda mezhep ekollerinin Kur'an âyetlerini mezhebin kelâmi, felsefi, düşünceleri kapsamında değerlendirdikleri görülmektedir. Bu süreçte Kur'an-ı Kerimde kastedilmeyen pek çok konu, Kur'an âyetlerinden referans alınarak ispatlanmaya çalışılmıştır.

Yaratma konusunda mezhepler arasında ihtilaf teşkil eden diğer bir husus da kesb ve halk kavramlarının kullanımınıdır. Mâturîdî ve Eş'arî âlimleri kudretin fiile etkisini kesb olarak niteleyerek, insan kudretinin fiili yaratmadığına vurgu yapmak istemişlerdir. Ancak Mu'tezile'nin, insan kudretinin fiili meydana getirmesini vurgulamak amacıyla halk kavramını kullandıkları görülmektedir. Mu'tezile âlimleri, bu noktada halk kavramını yoktan yaratma şeklinde anlamadıklarını belirtmelerine rağmen bu söylemlerinin diğer mezheplerce kabul görmediği söylenebilir.

Mezheplerin insan fiillerinin yaratılması konusuna yaklaşımları, onların insan özgürlüğüne yaklaşımları ile paralellik arz etmiştir. Bu hususta insana fiillerini yaratma kudreti nispet eden Mu'tezile, tam bağımsız bir insan tasavvuru çizerken, bu görüşün aksine

Eş'arîlik, insanın fiillerini yaratamadığını belirterek, tam bağımlı insan anlayışını benimsemiştir. Bu iki görüşten farklı olarak Mâturîdîlik, yaratma açısından bağımlı ve yönelme açısından bağımsız bir insan tasavvuru geliştirmiştir.

Kudretin iki farklı alternatif fiile veya iki zıt fiile etkisini Mu'tezile ile Mâturîdî kelâmcıları, insanın teklif anlayışı gereği kabul ederlerken, Eş'arîlik ekolü, insan kudretin sadece bir fiile etki edebileceğini söylemiştir. Bu noktada fiilin meydana gelmesi için kudretin şart olduğunu üç mezhebin de kabul ettiğini görüyoruz. Ancak Mu'tezile kudretin varlığı anında fiilin meydana gelme zorunluluğu olmadığını vurgularken Eş'arî ve Mâturîdî gelenekleri kudretin varlığı anında fiilin vücut bulması gerektiğini söyleyerek farklı bir yaklaşım sergilemişlerdir.

Mezhep âlimlerinin kudret-fiil ilişkisi bağlamında ele aldıkları en önemli hususlardan biri de fiilin meydana gelmesindeki ahlaki yöndür. Âlimlerin bu yaklaşımı, kudret-fiil ilişkisini, salt fiziksel olarak fiilin nasıl oluştuğundan çok neden ve ne için oluştuğunun da araştırılması haline getirmiştir. Ancak kelâm âlimlerimiz bunu sadece insan açısından ele almamışlardır. Onlar fiillerdeki ahlakilik konusunu Allah'ın insana yönelik fiilleri çerçevesinde de tartışmışlardır. Bu tartışmanın özellikle Allah'ın insanı yaratma amacı, yardımı ve insanı faydalandırma isteği, zemininde cereyan etmiştir. Mu'tezile âlimleri, Allah'ın insana yönelik fiillerinin ahlaki yönünü onu faydalandırmak olarak ele alırken Mâturîdîler de buna yakın bir söylemle fiilleri, hikmet kapsamında ele almışlardır. Eş'arî âlimleri bu hususta Allah'ın fiillerinin herhangi bir amaca ve gayeye mebni olamayacağını kabul etmişlerdir.

Kudretin bilimsel olarak ele alınması, kudret-fiil ilişkisinin, teolojinin konusu olduğu kadar bilimin de konusu olduğunu göstermiştir. Bu konuda Mu'tezile'nin günümüz bilimsel açıklamalara daha yakın bir görüş ortaya koyduğu söylenebilir. Ayrıca bu durum günümüzde teolojisinin inşa edilmesi noktasında bilimsel argümanların kullanılmasının dinin insanın hayatında yer bulması noktasında önem arz ettiğini göstermiştir. Çünkü insan hayatından kopuk bir dinin yaşama şansı yoktur. Zamanın ve mekânın sürekli değiştiği gerçeği de ortada olduğuna göre dinin dinamiklerini insanın hayatına odaklayan ve yaşanılabilir bir din anlayışının oluşturulması günümüz açısından tekrar ele alınabilir. Aksi takdirde din mefhumu salt bir düşünce olmaktan öteye geçemeyecek ve insanın hayatındaki işlevselliğini kaybedecektir.

Her çağın kendine göre şekillenen bir dünya görüşü vardır. İnsanın, Allah ve din ile barışık bir şekilde yaşayabilmesi, o çağın kendi realitesine göre teoloji oluşturmasını gerekli kılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında meselenin modern bilimin verileri dikkate alınarak yorumlanması gereği ortaya çıkmaktadır. Konuya modern bilimin verileriyle bakıldığında, kudretin oluşumu ve eyleme etkisinin, anlık bir mesele olmadığı, gıda, beslenme ve sağlık şartlarıyla başlayarak insan organizmasında bir süreç içerisinde olduğu görülmektedir. Ancak bu mükemmel düzenin kendi kendine olması imkânsızdır. Öyle ise konuyu hem yüce Allah'ın kurduğu bu mükemmel düzen hem de insanın özgür iradesi ve sorumluluğunu dikkate alarak değerlendirmek gerekir. Buna göre diyebiliriz ki yüce Allah lütuf ve cömertliğinin bir eseri olarak evreni ve insanı yaratmış ve insana sorumluluk yüklemiştir. Tabiatı yaratılan varlıklar insanın tasarrufuna açılmıştır. Dolayısıyla bütün bu imkânlar karşısında insan, Tanrı ve doğaya yönelik ahlaki sorumluluklarını yapmakla yükümlüdür. Çünkü insanın gücü ve eylemlerine etkisi onun özgür iradesi çerçevesinde gerçekleşmektedir.

KAYNAKÇA

Abduh, Muhammed. *Risâletu't-Tevhid*. Thk. Muhammed Ammara. Kahire: Dâru's-Şuruk, 1994.

Abdübâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-Mufehres lî Elfâzi'l-Kur'âni'l-Ke-
rim*. Mısır: Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1945.

Abdülhayy, Muhammed. “Eş'arilik”. çev. Ahmet Ünal. İslam Düşünce Tarihi, haz. Mian Muhammed Şerif. 1 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

Abdulkâdir, Abdullatif. *Te'sîru'l-Mu'tezile fi'l-Havâriç ve's-Şia*. Cidde: Dâr'ul-Endülüs Lin'Neşr ve't-Tevzi', 2000.

Abdullah Muhammed, Ramazan. *Bâkillânî ve Ârahu'l-Kelâmiyye*. Bağdat: Mat-
baatu'l-Ümme, 1986.

Abdülhamit, İrfan. “Cebriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7: 205-208. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Abdülhamit, İrfan. *İslam'da itikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. M. Saim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1994.

Abidin, Salih Zeynel. *el-Cebr ve'l-İhtiyâr Fi Fikri'l-İslâmiyyi*. Mekke: Camietu Ummu'l-Kura, 1981.

Abrahamov, Binyamin. “Kâdî Abdulcebbar'ın ilahi Yardım/Lütuf Kavramı”. çev. Abdulnasır Süt. Halil Kalaycı. *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-eki*. 2 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık 2014.

Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: OTTO Yayınları, 2015.

Akbulut, Ahmet. “Allah'ın Takdiri Kul'un Tedbiri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33(1992):129-156.

Ali, Cevâd. *el-Mufassâl fi Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*. 6 Cilt. Bağdat: Câmietu Bağdât, 1993.

Alpyağlı, Recep. *Kimin Tarihi Hangi Hermenötik?*, İstanbul: İz Yayınları, 2013.

Arslan, Hulusi. *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük Problemi*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2000.

Arslan, Hulusi. "Mu'tezili Düşüncede İlahi Fiil İnsani Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri". *Dini Araştırmalar Dergisi*, 6/16 (2003): 55-73.

Arslan, Hulusi. "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mu'tezile'nin Fayda Teorisi". *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 14/2(2016)343-360

Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Arslan, Hulusi. *Mâturîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti*. Malatya: Mengüceli Yayınları, 2013.

Askeri, Ebu Hilal. *Arap Dilinde ve Kuranda Farklar Sözlüğü*. trc. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2013.

Askeri, Ebu Hilal. *el-Furûku'l-Luğâviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dâru'l İlm ve's-Sekafe,1997.

Aslan, İbrahim. *Akıl ve Dilin Sınırlarında Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Aslan, İbrahim. *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*. Ankara: OTTO Yayınları, 2014.

Atay, Hüseyin. *Ehl-i Sünnet ve Şia*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, (yy.) (ts.).

Atay, Hüseyin. *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*. Ankara: Atay Yayınları, 2013.

Ay, Mahmut. "Eş'arî Kelâmında İnsanın Sorumluluğu". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 17/2(2004).

Ay, Mahmut. "Kelâm' da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Allah Tasavvurları". *Eskiye Dergisi*, (2015):25-50

Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Aydın, Hüseyin. *Ebu'l-Hasen El-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.

- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2002.
- Aydın, Ömer. *Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2013.
- Aytekin, Arif. *Tahâvî Akîdesi ve Selef Akidesindeki Yeri*, İstanbul: Bereket Yayınları 2011.
- Aytepe, Masum. *Kâdî Abdulcebbar'da Lütuf Teorisi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014.
- Azimli, Mehmet. *Hasan ve Muaviye*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Azimli, Mehmet. *Hız. Osman'ı Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Azimli, Mehmet. *Cahiliyeyi Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *el-Fark Beyne'l-Fırak*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut: El-Mektebetu'l-Unsuriyyetu, 1995.
- Bağdâdî, Abdulkahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: 2004.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Usûlu'd-Dîn*. thk. Ahmed Şemseddin. Lübnan: nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Bâkılânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *el-İnsâf*, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri. Mısır: Mektebetü Ezheriyyeti Lit-Turasi 2000.
- Bâkılânî, Ebu Bekr Muhammed. *Kitâbu't-Temhîd Li-Evâili ve Talhîsi'd-Delâil*. thk. Şeyh İmaduddin Ahmed Haydar. Lübnan: Müessesetu Kutubi's-Sekafiyye, 1987.
- Bardakçı, Sefa. *Ebu'l-Muîn en-Neseî'de Allah İnsan İlişkisi*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Behiy, Muhammed. *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*. trc. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınları, 1992.

Belhî. Mukâtil bin Süleyman. *el-Vucûh ve'n-Nezair fi'l-Kur'âni'l-Kerim*. thk. Hatim Salih. Bağdat: Cematu'l-Macid lis-Sekafeti ve't-Turas, 2002.

Beyhâkî, Ebu Bekr Ahmed el-Hüseyin. *Kitâbü'l-esmâ ve's-sifât*. thk. Muhammed el-Haşidî. 1 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sevâdî 1991.

Beyhaki, Ebu Bekr Bin Huseyn. *Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sifât*, thk. Makbel bin Hadi el-Vadii, 2 Cilt. Kahire: Mektebetü sevadi li't-Tevzi 1996.

Bulgen, Mehmet-Doko Enis. *Güncel kelâm Tartışmaları*. İstanbul: İFAV Yayınları 2014.

Câbirî, Muhammed Abîd. *Arap Ahlaki Aklı*. İstanbul: Mânâ Yayınları, 2015.

Câbirî, Muhammed Abîd. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları 2000.

Can, Seyithan. *Fahreddîn er-Râzi'de Yaratılış Teorisi*. Yüksek Lisan Tezi, Şırnak Üniversitesi, Şırnak, 2015.

Cârullah, Zuhdi Hasan. *el-Mu'tezile*. Beyrut: el-Ehliyetu li'n-Neşri ve't-Tevzi, 1974.

Celal Muhammed Musa. *Neşetü'l-Eş'arîyye ve Tetavvuruha*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnanî, 1982.

Cengiz, Yunus. *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2012.

Cevherî, İsmail İbn Hammad. *es-Sihah*. Kahire: Daru'l Hâdis, 2009.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.

Coşkun, İbrahim. *Günümüz Akâid ve Kelâm Problemleri*. İstanbul: Kitap Yayınları, 2017.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Mu'cemu't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sadık Kahire: Dâru'l-Fikr, 2004.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. trc. Ömer Türker. 1-3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Cüveynî, Ebu'l-Meâlî. *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye fî Arkâni'l-İslâmiyye*. thk. Ahmed Hicazi es-Sekka. Kahire: Mektebetü'l-Külliyetü'l-Ezheriyyetu, 1978.

Cüveynî, Ebu'l-Meâlî. *eş-Şamil fî Usulid-Din*. thk. Faysal Büdeyr Avn, Suheyr Muhammed Muhtar. İskenderiyye: El-Meârif, 1969.

Cüveynî, Ebu'l-Meâlî. *Kitâbu'l-İrşâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdurrahman. Mısır: Mektebetu Hanci, 1950.

Cüveynî, Ebu'l-Meâlî. *Luma'u'l-Edille*, thk. Fevkiye Huseyn Mahmud. Beyrut: Âlimi'l-Kutub, 1987.

Çağrıçı, Mustafa. *İslam Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.

Çakırtaş Mehmet. *Emeviler Dönemi Şiddet hareketleri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Çelebi, İlyas. "İnsanın Gaybla İlişkisi". *Din Dilinde Gayb*. KURAMER. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2015.

Davud, Abdulbari Muhammed. *el-İrade İnde'l-Mu'tezile ve'l-Eşâira*. İskenderiyye: Daru'l-Marifeti'l-Camiiyyeti 1996.

Demir, Osman. "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevellüd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36/1(2009).

Demir, Osman. "Tevlid", *Mu'tezile Gelen Ek-i*, Recep Alpyağıl. 2 Cilt. İstanbul: İz Yayınları, 2014.

Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik*. İstanbul: Klasik Yayınları 2015.

Demircan, Adnan. *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.

Duğaym, Semih. *Felsefetu'l-Kuder fî Fikri'l-Mu'tezilî*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnani, 1992.

Duğaym, Semih. *Mevsûatu Mustalahâtu Fahreddîn er-Râzî*. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 2001.

Duğaym, Semih. *Mevsuatu Mustalahatu İlmi'l-Kelâmi'l-İslamiyyi*. Lübnan: . Mektebetü Lübnan, 1998.

Duğaym, Semih. *Mevsuâtu Mustalahâtu'l-Eşâiri ve'l-Kâdî Abdulcebbâr*. Lübnan: Mektebetü Lübnan 2002. 534.

Düzgün, Şaban Ali- Günal Tuğba. *Dini Düşüncede Sorunlar ve Yorumlar*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.

Düzgün, Şaban Ali. “Semerkant İlim Havzası ve Mâturîdî”. *Mâturîdî'nin Düşünce Dünyası*, edit. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011.

Ebu Hanife. “el-Fıkhu'l-Ekber”. *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.

Ebu Ridde, Abdulhadi. *Min Şuyuhi'l-Mu'tezile İbrahim Seyyar en-Nazzâm Aruhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*. Kahire: Dâru'n-Nedim Lis'sahafeti ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1989.

Ebu Zehra, Muhammed. *İslam'da İtikadi Siyasi Fikhi Mezhepler Tarihi*. trc. Sıbğatullah Kaya. İstanbul: Anka Yayınlar, (ts).

Ebu Zeyd, Nasr Hamid. *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mânâ Yayınları, 2015.

Elif Efendi, Hasirizade. *en-Nûru'l-Furkân fi Şerhi Lügâti'l- Kur'ân*, çev. Mustafa Koç, Eyüp Allah verdi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları 2015.

Emin, Ahmed. *Fecrü'l-İslam*. Beyrut: Daru'l Kutubi'l Arabiyye, 1933.

Erdemci, Cemalettin. “İbn Metteveyh ve et-Tezkira fi Ahkami'l-Cevahir ve'l-Araz adlı Eseri Üzerine”. *İslami İlimler Dergisi*, 1/2(2009).

Erdemci, Cemalettin. “İslam Kelâmında Kazolite Problemi”. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (ts):11-33.

Erdemci, Cemalettin. “Kelâm İlminde Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum”. *İslami İlimler Dergisi*, 1/2(2006):7:38

Esen, Muammer. *Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2014.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *el-İbane ve Usuli Ehli's-Sünnet*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Kitâbu'l-Lüma' fî reddi Ale Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*. thk. Hammud Ğuraba. Beyrut: Matbaâtu Muîne, 1955.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Helmut Ritter. Beyrut: Dâru'n-Neşr, 2005.

Evkuran, Mehmet. *Ahlak Hakikat ve Kimlik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.

Faruk, Ahmed Desuki. *el-Kazâ ve'l-Kader fi'l-İslam*. 1 Cilt. Daru'l-İ'tisam, 1980.

Farukî, İsmail Raci. *Tevhid*. İstanbul: İnsan Yayınları 2006.

Farukî, İsmail Raci. "Mu'tezile Düşüncesinde Nefs". çev. Osman Demir. *Mutezile Gelenek-ek-i*, edit. Recep Alpyağıl. 2 Cilt. İstanbul: İz Yayınları 2014.

Faruki, Muhammed A'la b. Muhammed Hamid et-Tahanevi. *Keşşâfu Istilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 1 Cilt. (yy), (ts).

Fazlurrahman. *İslam*. çev. Mehmet Dağ. Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.

Ferhat, Semira. *Mü'cemü'l-Bâkîllânî fî Kutûbihi's-Selâse*. Lübnan: el-Muessesetu'l-Cemiiyyetu ed-Dirase ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1991.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslam Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014.

Fîruzâbâdî, Muhammed b. Yakub. *Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2005.

Garaudy, Roger. *İslam ve İnsanlığın Geleceği*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.

Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-İktisad fi'l-İ'tikâd*. thk. İbrahim Agah Çubukçu, Hüseyin Atay. Ankara: Nur Yayınları, 1962.

Gazzâlî, Muhammed b. Ahmed. *el-İktisat fi'l-İ'tikâd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1983.

Gölcük Şerafettin-Toprak, Süleyman. *Kelâm*. Konya: Tekin Yayınları, 2012.

Gölcük Şerafettin. *Bâkullânî ve İnsan Fiilleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Gölcük, Şerafettin. *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*. İstanbul: 1979.

Gurabe, Hammude. *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî*. Kahire: Mektebetu Muhammed Kutub, 1973.

Guyton, Arthur C.- Hall John E. *Tıbbi Fizyoloji*. çev. Hayrunnisa Çavuşoğlu, İstanbul: Nobel Yayınları, 1996.

Güler, Betül. *Molla Fenari'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları 2016.

Güler, İlhami. *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

Güler, İlhami. *İman-Ahlak İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

Güler, İlhami. *Kur'an'ın Ahlak Metafiziği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Güler, İlhami. *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

Güneş, Hüseyin. *İslam'da Zahirî-Sünnî Düşüncenin Çekişmesi* (İbn Hazm ve Eş'arîlik Örneği). Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2007.

Ğali, Kasım. *Ebu Mansur el-Mâturîdî Hâyâtuhu ve Arâhu'l-Akîdiyye*. nşr. Tunus: ed-Deru't-Turki, 1989.

Hamzaî, Abdulkadir. “Mâturîdîliğin ve Eş'arîlerin Kesb Görüşünün Hakikatinin Açıklanması”, çev. Güvenç Şensoy. *Din Felsefesi Açısından Mâturîdî Gelen Ek-i*. edit. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Hanefî, Hasan. *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih*. Trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2000.

Hanefi, Hasan. *Mine'l Akîde İle's-Sevrati*, Lübnan: Dâru't Tenvir Li't Tebâati ve'n-Neşr, 1988.

Hannan, Salim Mansur. en-*Nazzâm Arâhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*. Mısır: Camietu Ayn Şems, 1990.

Hanri, Benazus. *Düşünce*. İstanbul: Bizim Kitaplar Yayınları, 2011.

Harputî, Abdullatif. *Tenkîhu'l Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslâm*. Çev. Fikret Karaman, İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.

Hayyât, Ebu'l-Hüseyin. *el-İntisâr*. thk., Nyberg. Beyrut: Mektebetü Dâru'l-Arabiyyetu Li'l-Küttâb, 1993.

Humeyyis, Muhamed. *Ebu Hanife'nin İtikâdi Görüşleri*. çev. Ahmet İyibildiren, Mustafa Öztürk. İstanbul: Ğuraba Yayınları, 2013.

Işık, Kemal. *Mu'tezile'nin Doğuşu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.

İbiş, Fatih. *Dini ve Felsefi Açından Anlamın Doğası*. İstanbul: İz Yayınları, 2016.

İbn Fâris, Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Mikyâsi'l-Luĝa*, thk. Abdullah Muhammed Hatun 5 Cilt. Dâru'l-Fikr Littabeâti ve'n-Neşr ve't-Tevzi'. (ts).

İbn Fâris. Ahmed. *Mutehayyeru'l-Elfâz*. thk. Hilal Naci. Bağdat: Metbeatu'l-Maarif, 1970.

İbn Fûrek, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-Usûl*, thk. Muhammed Süleyman. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslam, 1999.

İbn Fûrek, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Mücerredu-Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. thk. Danyal Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.

İbn Fûrek, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Tefsiru Kur'âni'l-Âzîm*. Haz. Alel Abdülkâdir Bendeviş. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Vizeratu't-Te'ilimi'l-Âli, 2009.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fi'l-Mile'l ve'l-Ehvâ ve'n-Nihel*. thk. Muhammed İbrahim Nasır, Abdurrahman Umeyra. 3 Cilt. Lübnan: 1996.

İbn Kemal Paşa. *Mesâilu'l-İhtilâf Beyne'l-Eş'aritei ve'l-Mâturîdiyye*. thk. Said Abudllatif fuda. Ürdün: Daru'l-Fethi Liddiraseti ve'n-Neşri, 2009.

İbn Kuteybe, Muhammed Abdullah bin Müslim. *el-İhtilâfu'l-Lafzi ve'r-Reddu al-el- Cehmiyye ve'l- Muşebbihe*. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l- İlmiyye, 1985.

İbn Kuteybe, Muhammed Abdullah bin Müslim. *el-Maârîf*, thk. Servet Akaşa. Kahire: Daru'l-Maârîf, 1981.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1-10 Cilt. Kahire: Daru'l Maarif, ts.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen. *et-Tezkira fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'raz*. Sâmi Nasr Lütf ve Faysal Bedir'ün. Kahire: Dâru's-Sekâfeti li't-Tibâeti ve'Neşr 1975.

İbn Teymiyye, Takiyüddin. *Beyânu Teblîs'il-Cehmiyye fî Te'sisi Bidâuhumu'l-Kelâmiyye*. thk. Süleyman Ğafiz. 5 Cilt. Suudi Arabistan, 2006.

İmrânî, Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad. *el-İntisâr fî'r-Reddi Ale'l-Mu'tezile ve'l-Eşrâr*. thk. Suud b. Abdulaziz Halef. Medine: el-Mektebetu'l-Arabiyyetu es-Suudiyetu 1998.

İsfahânî, Rağîb. *el-İtikad*, thk. Şamlan Acli. Lübnan: Müessesetu'l-Eşraf, 1990.

İsfahânî, Râğîb. *Mufredâtu-fi-Garibi'l-Kur'an*. 1-2 Cilt. Mektebetu-Nizâr Mustafa el-Baz, ts.

İsfahânî, Rağîb. *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan Davudi, Beyrut: 2009.

İsfahânî, Râğîb. *Müfredat*. trc. Abdulbaki Güneş-Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.

İsferâyînî, Ebu Muzaffer. *et-Tabsîr fî'd-Dîn ve Temyîzi'l-Firaki'n-Nâciyye Mine'l-Firâki'l-Helikîn*. thk. Kemal Yusuf. Beyrut: 1983.

Kâdî Abdulcebbâr. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. thk. Tefvik Taviil, Said Zeyd. 8 Cilt. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Amme, (ts).

Kâdî Abdulcebbâr. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Tefvik Taviil, Said Zeyd. 11 Cilt. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Amme, (ts).

Kâdî Abdulcebbâr. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. thk. Tefvik Taviil, Said Zeyd. 9 Cilt. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Amme, (ts).

Kâdî Abdulcebbâr. *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*. çev. Hulusi Arslan. Malatya: Endülüs Yayınları, 2007.

Kâdî Abdulcebbâr. *el-Münye ve'l-Emel*. thk. Üsamuddin Muhammed Ali. Dâru'l-Ma'rife Littabeati ve'n-Neşr, 1985.

Kâdî Abdulcebbâr. *Kitabu'l-Mecmu' fi'l-Muhit bi't-Teklif*. thk. Daniel Giramet. 2 Cilt. Lübnan: neşr, Daru'l-Meşrik, 1986.

Kâdî Abdulcebbâr. *Kitabu'l-Mecmu' fi'l-Muhit bi't-Teklif*. thk. Join Yusuf. 1 Cilt. Beyrut: Mektebetü el-Kasulikiyye, 1965.

Kâdî Abdulcebbâr. *Nedensellik Kitabı*. trc. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Kâdî Abdulcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı, 2013.

Kâdî Abdulcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Abdulkerim Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1997.

Kâdî Abdulcebbâr. *Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*. Lübnan: Dâru'n-Nadretu'l-Hadise ts.

Karadaş, Cağfer. *Kaderin Sırrını Anlamak*. Ankara: OTTO Yayınları, 2018.

Kâsımî, Cemaleddîn. *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*. Beyrut: Müessesetu'r-Risaleti li'Tebâatî ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1981.

Kefevî, Ebu'l-Bekâ. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş. Muhammed el-Mısıryî. Lübnan: Müessesetu'r-Risaleti, 1998.

Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.

Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.

Keskin, Mehmet. *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*. İstanbul: Düşün Yayınları 2013.

Kılıç, Recep. *Ahlâkın Dinî Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2012.

- Koç, Turan. *Dilin Ötesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Koçyiğit, Talat. *Hâdislerle kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Korkmaz, Sıddık. *İmam Mâturîdî ve Mezhep Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Kutlu sönmez. *İmam Mâturîdî ve Mâturîdilik*. Ankara: Kitâbiyat Yayınları, 2003.
- Macit, Nadim. *Dünya Kurmak Eylem ve Değişim*. Ankara: Berikan Yayınları, 2009.
- Macit, Nadim. *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.
- Mağribi, Ali Abdul Fettah. *Fıraku'l-Kelâmiyye'l-İslâmiyye*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1995.
- Mâlâtî, Abdurrahman. *et-Tenbih ve'r-Reddu ala ehli'l-Ehva ve'l-Bida'*. thk. Muhammed Ğarib. Kahire: Mektebetu'l Medbuli, 1992.
- Maraz, Hüseyin, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Maraz, Hüseyin. "Kâdî Abdulcebbar'ın Düşüncesinde Teklifin Gayesel Yorumu". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1(2015):239-275
- Mâturîdî, Ebu Mansur. *Akîde Risâlesi ve Şerhi*. çev. Mustafa Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Mâturîdî, Ebu Mansur. *Kitabu't-Tevhid*. thk. Bekir Topaloğlu. Muhammed Aruci. İstanbul: Daru's-Sadır, Lübnan, Mektebetu'l-İrşad, 2001.
- Mâturîdî, Ebu Mansur. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Doğubatı Yayınları, 2015.

Mert, Muhit. *Kelâm Tarihi'nin Problemleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Mian, M. Şerif. *İslam Düşünce Tarihi*. edit. Mustafa Armağan, Erhan Güngör, 1 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Câmi'us-Sahih*, thk. İbrahim Atvah. 4 Cilt. Kahire: 1962.

Muhammed Salih bin Ahmed el-Ğursi, *Minhecu'l-Eş'arîa fi'l-Akide Beyne'l-Hakâik ve'l-Evham*, 2006.

Murtazâ, Ahmed b. Yahya b. *Tabakâtu'l-Mu'tezile*. thk. Helmut Ritter. Beyrut: en-Neşratu'l-İslamiyyetu, 1961.

Müftüoğlu, Ömer, *Dinin Bağlayıcılığı ve Dinin Özgürlüğü*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2016.

Nekri, Kâdî Ahmed. *Dustûri'l-Ulema' ev-Câmi'l-Ulûm fi İstilahâti'l-Funûn*. thk. Hasan Han Fahs. 3 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.

Nesefî, Ebu'l Muîn. *Bahru'l-Kelâm*. Muhammed Salih Farfur. Şam: Mektebetü Daru'l-Farfur, 1995.

Nesefî, Ebu'l Muîn. *et-Temhîd fi Usûli'd-Dîn*. thk. Abdulhay Kabil. neşr. Kahire: Dâru's-Sekâfeti li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1987.

Nesefî, Ebu'l Muîn. *Kitabu't-Temhid Li Kavaidi't-Tevhid*. thk. Cibullah Hasan Ahmed, Kahire: 1986.

Nesefî, Ebu'l Muîn. *Tabsiratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*. thk. Muhammed Nur Hamid İsa.1-2 Cilt. Kahire: El-Mektebetu'l-Ezheriyyetu Li't-Turasi 2011.

Nesefî, Ebu'l Muîn. *Tevhîd'in Esasları*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayınları, 2010.

Nesefî, Ebu'l-Berakat. *el-Umde fi'l-Akâid*. çev. Temel Yeşilyurt. Malatya: Kubbealtı Yayınları, 2000.

Neşşar. Ali Sami. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

Nisâburî, Ebu Said Abdurrahman. *el-Ğunye fi Usûli'd-Dîn*, thk. İmaduddin, Ahmed Haydar. Lübnan: Müessestu'l-Kutubi's-Sekafiyye, 1987.

Ocak, Hasan. *Allah-İnsan Bağlamında İnsanın Hürriyeti Sorunu*. Ek Kitap Yayınları İstanbul: Ek Kitap Yayınları, 2012.

Okumuş, Ejder. *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.

Okumuş, Namık kemal. *Ezeli Yazgı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.

Okumuş, Namık kemal. *Tahrif Edilen Hakikat*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.

Osman, Abdulkirim. *Nazariyyetu't-Teklif*. Beyrut: Müessesetu'r-Risaliyyeti, 1971.

Öge, Sinan. *Allah'tan Âleme İlahi Fiiller*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.

Öğük, Emine. *Kelâm Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Yöntemleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Öz, Şaban. *İslam Tarihi Metodolojisi*. İstanbul: İz Yayınları, 2015.

Özcan, Hanifi. *Mâturîdi'de Bilgi Problemi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

Özcan, Zeki. *Teolojik Hermenötik*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.

Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Öztürk, Resul. *Cebri Düşünce'nin Yaygınlaşmasında Siyasi İktidarın Etkisi*. Doktora Tezi, Ankara Üniveritesi 2002.

Paret, Rudi. *Kur'an Üzerine Makaleler*. çev. Ömer Özsoy. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995.

Pezdevî, Ebu'l-Yusr. *Usûlu'd-Dîn*. thk. Hans Peter Lans, Ahmed Hicazi Saka. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyyetu Li't-Turasi, 2003.

Refâî, İbrahimi *Mu'cem Mustalahatu'l-Kelâmiyye*. 2. Cilt. İran: Şebeketü'l Fikr, 1991.

Ringgren, Helmer. *İslam Kaderciliği*. çev. Resul Öztürk. Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008.

- Rudolph, Ulrich. *Mâtûrîdî*. çev. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- S. Horovitz. *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*. çev. Özcan Taşçı, İstanbul: Litera Yayınları 2014.
- Sâbûnî, Nureddin. *Mâtûrîdiyye Akâidi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Sallabi, Ali Muhammed. *Doğuştan Günümüze Hariciler*. çev. İsa Demirkaynak. İstanbul: Ravza Yayınları, 2015.
- Semerkandî, Ebu Seleme. *Cümelu Usulud-Din*. thk. trc. Ahmet Saim Kılavuz, İstanbul: 1989.
- Sinanoğlu, Abdülhamit. *İslam düşüncesinin İki Kurucu Önderi, Ebu Hanife ve Vâsıl bin Atâ*. İstanbul: Rağbet Yayınları 2012.
- Söylemez, M. Mahfuz. “Hz. Hasan’ın Halifelîği Muaviye’ye Devrinin Arkaplanı”. *Journal Of Islamic Research*, 14/3-4(2001):456-468.
- Süt, Abdunнасır. “İlahi Teklifin Ahlaki ve Kelâmi Arka Planı”, *Mukaddime Dergisi*, 6/2(2015):283-308.
- Süt, Abdunнасır. *İslam Düşüncesinde İlk Muhalifler*. Ankara: Fecr Yayınları, 2014.
- Süt, Abdunнасır. *Mu’tezile ve Ahlak*. İstanbul: İz Yayınları, 2016.
- Şanver, Mehmet. *Kur’an-ı Kerim’de Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2001.
- Şehristânî, Muhammed Abdülkerim. *el-Milel ve’n-Nihal*. thk. Emir Ali Menha, 1 Cilt. Beyrut: Daru’l-Ma’rife 1993.
- Şehristânî, Muhammed Abdülkerim. *İslam Mezhepleri*. trc. Mustafa Öz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Şelalî, Hüda bint. Nasır bin Muhammed. *Arâu’l-Küllâbiyye el-Akâdiyye ve Eseruha fi’l-Eş’arîyye, fi davi Akâdeti Ehli’s-Sünne ve’l-Cemaa’*, nşr. Riyad: Mektebu’r-Rüşd, 2000.

Şevaşî, Süleyman. *Vâsıl bin Atâ ve Arâuhu'l-Kelâmiyye*. Libya: Daâru'l-Arabiyyeti li'l-Küttâb, 1993.

Şimşek, İsmail. *Düşünce Tarihinde Allah'ın Özgürlüğü Sorunu*. Ankara: Elis Yayınları, 2017.

Taftazanî, Ebu'l-Vefa. *Ana Konularıyla Kelâm*, çev. Şerafettin Gölcük, Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2000.

Taftazanî, Sadettin. *Şehu'l-Akâidi'n-Neseftiyye*. thk. Ahmed Hicazi Saka. Kahire: 1988.

Tahânevî, Muhammed Ali. *Mevsuâtü Keşşâfu Istilahâtu'l-Funûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Duhur. 1-2 Cilt. Lübnan: Mektebetu Lübnan 1996.

Talibi. Hadi b. Ahmed Ali. *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, Beyne'l-Mu'tezile ve's-Selef*. Suudi Arabistan: Câmietu Melik Abdulaziz, 1979.

Taslaman, Caner. *Ahlak Felsefe ve Allah*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2016.

Tayfur, Hamdi. *Vahyin Tarihsel Mahiyeti*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

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

Topaloğlu, Bekir. 'Kudret'. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 26 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınları, 2013.

Topaloğlu, Fatih. *Felsefi ve Teolojik Açından Mucize*. İstanbul: Rağbet Yayınları 2011.

Tritton, A. S. *İslam Kelâmı*. Çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.

Turhan, Kasım. *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2003.

Uzun, Nihat. *Hicri II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.

- Vadi, Hüseyin. *İlmu 'l-Kelâm ve 'l-Felsefe*. Mısır: Mektebetu'l-İskenderiyye 1995.
- Vecdi, Ferid. *Dâiretu Meârifî Karnî 'l-İşrîn*. 7 Cilt. Beyrut: Dâiretu'l-Fikr, 1971.
- Veysi Ünverdi, "Eş'arî ve Ebu'l Müîn en-Neseffî'de Kesb Teorisi", *Diyanet İlmi Dergi*, 51/1(2015):71-100
- Watt, W. Montgomery. "İslam'da Kesb Doktrininin Kökeni". çev. İbrahim Hakkı Önal, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları, Dergisi*, 9/1(2016):99-121.
- Watt, W. Montgomery. *Hız Muhammedin Mekke'si*. çev. Mehmet Akif ersin. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- Watt, W. Montgomery. *İslam'ın İlk Dönenlerinde Hür İrade ve Kader*. Çev. Arif Aytekin. İstanbul: Bereket Yayınları, 2011.
- Wolfson, A. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. Çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Yar, Erkan. *Müslüman Kelâmında Teklif ve Sorumluluk*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Yaran, Cafer Sıddık. *Ahlak ve Etik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Yavuz, "Yusuf Şevki. "İslam Kelâmında Araz Nazariyesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/6(1993):70-83
- Yavuz, Yusuf Şevki. 'İstitaât'. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 23 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Cübbâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki. Ebu Hanife'. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 10 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. 'Fiil'. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Yazıcıoğlu, Mustafa Said. *İslam Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*. Ankara: Akçağ Yayınları 2001.

Yazıcıoğlu, Mustafa Said. *Mâturîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.

Yeprem, M.Saim. *İrade Hürriyeti*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.

Yeşilyurt, Temel. *Sözün Anlamı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

Yıldırım, Ramazan. *Kelâm Tarihi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.

Yusuf, Osman Abdul Fahm. *Mustalahâtu'l-Kelâmiyye fî Efâlillâhi Teâle*, haz. Ahmed Muhammed Tahir Ömer. Suud-i Arabistan 1993.

Yücedoğru, Tefvik. *İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*. Bursa: Emin Yayınları, 2015.

Yüksel Emrullah. *Mâtrîdîler ile Eş'ârîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2012.

Zebidî, Muhammed Murtaazâ. *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmus*, thk. Mustafa Hicazi, 30 Cilt. Kuveyt: Matbaatu Hukumeti Kuveyti, 1998.

Zehebi, Şemseddin Muhammed bin Ahmed İbn Osman. *Târihu'l İslâm ve ve-fevâti'l-Meşahir ve'l-E'lem*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmuri. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l Kitabi'l Arabi, 1990.

Zemahşerî. Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsu'l-Belâğa*. thk. Muhammed Basil Uyunussud. Lübnan: Dâru'l Kitabi'l İlmîyye 1998.

Zemahşerî. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*. thk. Ahmed Hicazi. 7 Cilt. Riyad: 1998.

Zorlu, Cem. *İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.