

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ



SAYI : 9

Samsun - 1997

**ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

Sayı : 9 Samsun 1997

Sahibi:

İlâhiyat Fakültesi Adına:
Prof. Dr. Sadık CİHAN

Mesul Müdür:

Yayın Komisyonu Adına:
Prof. Dr. Hüseyin PEKER

Yazı İşleri Müdürü:

Dr. Yavuz ÜNAL

Dizgi ve Mizanpaj:

Arş. Gör. Vejdi BİLGİN

Baskı:

Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Matbaası

Dergide yayınlanan yazıların bilim ve dil
yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir.

AHLÂKÎ GÖNÜLLÜLÜK İLK CEBRÎLER VE EŞ'ARÎLER*

Majid FAKHRY

Çev.: Arş. Gör. Fethi Kerim KAZANÇ**

I. DOĞRU VE YANLIŞ'IN NEDENİ OLARAK TANRISAL İRÂDE

IX. asırda, özel bir itikâdî çerçeveye uygun nispeten deontolojik bir doğru-yanlış kuramı geliştirmiş olan Mu'tezilî kelâmcılar, 'Abd el-Cabbâr ve diğer mezhepler tarihçilerince Mücbire ya da ilk Deterministlere atfedilen belli bir kurama karşı çıkıyorlardı.

Bu mezhebin üç büyük temsilcisinden, ilk dönem kaynağımız (authority) olan Eş'arî ve ondan sonra gelenler söz ederler: Bunlar, *Cehm b. Safvân* (ölm.746 m.), bazen bir Mu'tezilî sayılan *Dırâr b. Amr* (ölm. m. VIII. yy.'ın ortaları) ve *Hüseyn b. Muhammed en-Neccâr* (ölm. m. IX. yy.'ın ortaları)'dır. Diğer daha az önemli simaları ise, *Burgûs* (Pire) lâkaplı, *Muhammed b. 'Îsâ ve Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî* (ölm. yak.33h. / 653 m.)'dir.¹ Bize ulaşan yetersiz bilgiden, bu Cebriîlerin, Tanrı'nın, evrendeki her eylem ya da olgunun gerçek (real) yaratıcısı olduğu ve buna bağlı olarak gönüllü eylemlerin tamamıyla mecâz yoluyla insana isnât edildiği konusunda aynı fikri paylaştıkları anlaşılıyor. Nitekim, bir yazarın da ortaya koyduğu üzere, eylemler tıpkı cansız nesnelere isnât edildiği ve sözgelimi tıpkı " ağaç meyve verdi", "su aktı", "taş hareket etti", "güneş doğdu ve battı (...)" dediğimiz gibi, insana da isnât edilir.²

* Çeviride esas aldığımız metin, Majid Fakhry'nin *Ethical Theories in İslâm* (E. J. Brill, Leiden, 1991) adlı eserinin II. Bölümünde yer alan 46 - 58. sayfaları arasında yayınlanmıştır. Metnin arkasında yer alan bibliyografya tarafımızdan eklenmiştir. Yaptığımız bu çeviriyi büyük bir özveriyle gözden geçirme lûtfunda bulunan saygıdeğer hocam Prof. Dr. Mehmet Dağ'a değerli katkılarından dolayı teşekkürü bir borç bilirim.

** O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi.

¹ Bkz.,el-Eş'arî, *Makâlât*, I, 279-85; eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 85-91 ve el-Bağdadî,el-Fark, 195-202.

² el-Milel, I, 87.

Cebrîlerin bu özdeyişinin dışında, onların öğretisi, önemli bir ayrılık gösterir, fakat onların doğru ile yanlış arasındaki ayırımı Mu'tezilî hasımları kadar önem vermedikleri dikkati çeker. Bununla beraber, onların Tanrı'nın istediği ya da buyurduğu şeyle doğruyu, O'nun yasakladığı şeyle ise, yanlış özdeşleştirdikleri sonucu, onların genel itikâdî ve ahlâkî ön kabullerinden (ilkelerinden) çıkarılabileceğimiz bir sonuçtur. *el-Eş'arî* tarafından en önde gelen bir cebrî olduğu bildirilen *Cehm*, şaşırtıcı bir biçimde Mu'tezile'nin Kur'ân'ın yaratılmış olduğu, Tanrı'da sıfatla özün aynı olduğu görüşünü kabul ettiği gibi, doğru-yanlış ya da ma'rûf-münker kuramlarını da benimsemiştir (*intehale*).³

Bununla beraber, doğru ve yanlış sorusunda, *en-Nazzâm*'ın ateşli bir hasmı olan *en-Neccâr*'ın görüşü daha elverişli idi. O (*en-Neccâr*), ister doğru olsun, isterse yanlış olsun, eylemlerin Tanrı'nın yaratması (*halk*)nın ve insanın yapması (*fi'l*)nin bir ürünü olduğunu ileri sürdüğü rivâyet edilir ki, bu görüş, insanın eylemlerinin yaratıcısı olduğu yolundaki Mutezilî savın açıkça reddedilmesidir. Bununla beraber, O'nun Tanrısâl irâde anlayışı öylesine kapsamlıdır ki, ister eylemde bulunma, isterse irâde etme alanında olsun, hiçbir şeyi dışarıda bırakmaz ve böylece hem iyi hem kötü, hem adâlet hem zulüm, onun (Tanrısâl irâde) kapsamında yer alır. O halde *en-Neccâr*'a göre, doğru ve yanlış belirleyen işte bu irâdedir. Bir kuşak sonra Eş'arîlerin de benimseyeceği üzere, insan, Tanrı'nın eylem anında kendisinde yarattığı yapabilme gücü (*istitâ'a*) sayesinde eylem gücüne sahip olduğunda, bir tâ'at eyleminin, salt ilâhî takdîr sonucu ona tekabül eden isyân ya da günah eyleminden ayrı olarak var olması yine de, mümkündür.⁴ O, aynı zamanda Tanrı'nın öteki dünyada masûm çocukları cezalandırıp cezalandırmamakta özgür olduğunu da benimser. Adâlet ve zulüm, cebr, güç yetirebilme (*istitâ'a*), kazâ ve kader gibi konulardaki birçok eserleri, bugün elimizde bulunmamakla birlikte, *en-Neccâr*'ın Mu'tezilî kelâmcılarını da uğraştıran bir çok problemle meşgûl olduğu ve aslında Tanrısâl irâdede iyi ve kötünün nedenini araştırarak onların ahlâkî rasyonalizmine tepki göstermiş olduğunu güçlü bir biçimde ortaya koyar.⁵

³ Bkz., *el-Eş'arî*, *Makâlât*, I, 279 ; *el-Hayyât*, *Kitâb el-İntisâr*, 92.

⁴ *el-Eş'arî*, *Makâlât*, I, 283.

⁵ *en-Neccâr*'ın eserlerinin bir listesi için bkz., *İbn en-Nedîm*, *el-Fihrist*, Kâhire, 269.

Bununla beraber, IX. asırda, bu ilk Cebriyecilerin yerini Eş'arîler aldı. Bunlar, onların bütün ana akidelerini fiilen benimseyerek, daha ayrıntılı bir hale getirip geliştirdiler. Hemen hemen aynı dönemlerde, Semerkand'lı *Ebü Mansûr el-Mâturîdî* (ölm. 944 m.) *Kitâb et-Tevhîd*'inde Eş'arî'ninkine benzer voluntarist bir ahlâk kuramı geliştirdi. Nitekim Tanrısal adâlet ve hikmet, yaratma ve kazanma (*kesb*) sorunları, doğru ve yanlışın doğası üzerindeki görüşleri hemen hemen aynı idi. Bundan dolayı, hem Eş'arî hem de Mâturîdî mezheplerinin, Cebriyeci seleflerine dayandıkları kabul edilir; böylesi temel konularda onların görüşlerinin özdeşliği tamamıyla rastlantı olamazdı.⁶

Eş'arî mezhebinin etkisi, daha sonraki İslâm kelâmı ve ahlâk tarihinde öylesine kesin olmuştur ki, *el-Mâturîdî*'nin, ahlâkî tartışmaya katkısından, artık iğreti olarak söz edilebilir. Üstelik bu katkı, düşünceleri çok daha özgün Eş'arî kelâmcıların benzeri katkılarının sahip olduğu incelik ve elverişlilikten yoksundu.

Adıyla anılan bir mezhebin kurucusu olan *Ebü'l-Hasan el-Eş'arî*, (ölm. 935 m.) Mu'tezile tarafından ortaya konan bütün önemli ahlâkî sorunlarda, neredeyse taban tabana zıt bir tutum takındı. Nitekim yükümlülük sorununda, o, aklın ahlâken ve dinen bir şeyin vâcip olmasını belirleyemeyeceğini ileri sürdü. Sözgelimi, Tanrı akılla bilinebilir, fakat Tanrı'yı bilmek ancak vahiyle vâcip olur. Aynı şekilde nimete şükür, mümini ödüllendirme ve günahkârı cezalandırma aklen değil, vahiyle vâciptir. Zira, derin ve geniş bilgi sahibi Eş'arî yazarlardan biri olan eş-Şehristânî (ölm. 1153 m.)'nin de ortaya koyduğu gibi, "hiçbir şey Tanrı için, vâcip olamaz. Ne iyi ne daha iyi, hatta ne de lütuf O'nun için vâcip değildir. Çünkü aklın bir hikmet sonucu vâcip olduğunu belirleyeceği bir şeyin karşısına bir başka görüş açısından onun zıddı konabilir."⁷ Yükümlülük kavramının kendisi Tanrı'ya hiç yarar sağlamadıkça ya da herhangi bir zararı gidermedikçe, O'nun için vâcip değildir. Bu demek değildir ki, Tanrı insanoğluna lûtfunu ihsân etme ve yarar sağlama konusunda âcizdir; aksine bunları sağlamasının nedeni, Mu'tezile'nin adâlet ve hikmet kavramları gibi soyut ahlâk ilkeleri olmayıp, Kur'ân'da da "Tanrı (Allah) yaptıklarından sorguya çekilemez, ancak onlar çekilirler"

⁶ el-Mâturîdî'nin görüşleri için bkz., *Kitâb et-Tevhîd*, neşr. F. Huleyf, Beyrût, 1970, 215 vd., 221 vd., 215 vd., 221 vd., 225 vd. ve çeşitli yerlerde.

⁷ el-Mîlel, I, 102.

ayetiyle ifade edildiği gibi, lütuf sahibinin sınırsız ve karşılıksız lütfudur.⁸

Yükümlülüğün bu izahında, *el-Eş'arî*'nin 40 yaşına kadar fiilen yardımcı olduğu Mu'tezile'nin tutumunun tam tersine çevrildiğini görürüz. Bunun X. ve XI. yüzyıllarda *Eş'arî* okulunun üzerinde birleştiği bir görüş olduğu *Eş'arî* kelâmcılar topluluğunca kabul edilen ve XI. asrın önde gelen *Eş'arî* düşünürü 'Abd el-Kâhir el-Bağdâdî (ölm. 1037 m.) tarafından *el-Fark beyne'l-Fırâk*'ta sözü edilen temel prensipler (usûl) listesinden çıkarılabilir.

Sorumlu fâ'illerin eylemleri, el-Bağdâdî tarafından, şu bölümlere ayrılır: (a) zorunlu (*vâcib*), (b) haram (*mahzûr*), (c) sünnet (*masnûn*), (d) çirkin (*mekrûh*) ve mubâh. Vâcib deyince, Tanrı'nın zorunlu olarak buyurduğu şeyi anlarız; öyle ki onun terki, günah olup cezayı gerektirir. Öte yandan yasak deyince de, Tanrı'nın yapılmamasını emrettiği şeyi anlarız; öyle ki onun yapılması da yine cezayı gerektirir. Sünnet olarak konmuş (*masnûn*) eylem orta bir durumda yer alır: Her kim onu yerine getirirse, ödüllendirilecek, fakat her kim onu terk ederse, cezalandırılmayacaktır. Mekrûh ise, terki ödüllendirilen, işlenmesi halinde ise, cezalandırılmayan eylemdir. Nihâyet mubâh, bir ödül ya da ceza konusu değildir.⁹

İster konuşma, isterse eylemde bulunma alanında olsun, böylesi bir yükümlülüğün nedenleri, Tanrı'nın buyruğu (*emr*) ve yasağı (*nehy*)dır. Eğer Tanrı'dan kaynaklanan buyruk ya da yasak bulunmamış olsaydı, yükümlülüğün bir akıl yürütme ya da sonuçlama meselesi olduğunu, vahiy gelmeden önce ulaşabileceğini ileri süren Mu'tezile ve Brahmanların savının aksine, beşerî fâ 'il, hiçbir yükümlülük altına girmiş olmazdı.¹⁰

el-Gazalî'nin ünlü öğretmeni *el-Cüveynî* (ölm. 1085 m.), *el-Bağdâdî*'nin bu izahını onaylamaktadır. Ona (*el-Cüveynî*)'ye göre, iyilik ve kötülüğün temel nedenleri, vahiy (*sem'*) ve dinsel hükümler (*şer'*)dir. Zira hiçbir şey, özünde iyi ya da özünde kötü değildir, çünkü iyilik ve kötülük, ne eylemin cinsi ne de özünü nitelikleridir. İyi, dinsel hükümlerin buyurduğu şey, kötü ise yasak ettiği şeydir.¹¹

⁸ Kur'ân, Enbiyâ, XXI, 23 (çev.: Arberry).

⁹ Bkz., el-Bağdâdî, *el-Fark*, 337; krş., Usûl ed-Dîn, 207 vd.

¹⁰ el-Fark, 338. •

¹¹ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, 148 vd.

Eylemin özünü karakteristikleri olan iyilik ve kötülüğün akıl yoluyla bilinebileceği (yolundaki) Mu'tezile'nin iddiası, iyi ve kötünün kavranmasında sezgisel kesinlik iddiasının sözde bazı ahlâkî kurallar üzerinde çok sayıdaki insanların uzlaşma sağlayamaması ile çeliştiği için, bu Eş'arî yazarlar tarafından reddedilir. Ayrıca, karşılıksız acı gibi Mu'tezile tarafından zorunlu olarak kötü görülen birçok eylem Tanrı'ya atfedilir ve dolayısıyla kesin iyi sayılır; buna uygun olarak, böylesi eylemlerin iyiliği sezgi yoluyla ve kesin olarak akılla kavranan özünü bir nitelik olamaz.¹²

Bir önceki bölümde tartışılan, bazı eylemlerin iyi ya da kötü oluşunun, Brahmanlar ve ateistler gibi vahiy tümüyle yadsıyan kimselerce bile bilindiği yolundaki bir başka Mu'tezilî kanıt, çift anlamlılığa (*equivocation* = *el-İştirâk bi'l-ism*) dayandığı için el-Cüveynî tarafından önemsenmez. Bu dinsiz gruplar, doğru ve yanlışla ilişkin kesin bir bilgi ('*ilm*)ye değil, yalnızca inanca (*i'tikâd*) sahiptirler. Üstelik, hayvanları boğazlama, onlara acı ve eziyet verme, gibi onlarca kötü olarak kabul edilen birçok eylem, insanlığın çoğunluğu tarafından tamamıyla mubâh olarak görülür.¹³

Yine daha önce ele alınmış olan bununla ilişkili bir Mu'tezilî kanıt da, her yerde akıl sahibi insanların, vahiy yoluyla belirlenip belirlenmediğine bakmaksızın yardımseverlik (*ihsân*), suda boğulanı kurtarma ve ölmekte olan kimsenin yardımına koşmayı iyi olarak, zulüm ve tecâvüzü kötü olarak görmeleridir. Böylesi eylemlerin iyiliği ya da kötülüğü alışlagelen âdetlerden kaynaklanır. el-Cüveynî, bunu, kölelerin sefihçe yaşamalarına izin verme gibi birçok eylemin yasa koyucunun iznine rağmen, mekrûh olduğu gerekçesiyle reddeder.¹⁴

Mu'tezile'nin deontolojik tutumunu reddederken, *el-Cüveynî*'nin benimsediği ikinci bir muhâkeme yolu, vâcib teriminin çağrıştırdığı anlamın göz önüne alınmasıdır. Onca, vâcib, ya insana ya da Tanrı'ya bir ödev olarak yüklenen şey anlamına gelebilir. Birinci durumda, vâcib akılsal olarak iyi ile anlamdaştır ve Mu'tezile'nin bu konudaki tutumuna karşı Eş'arîlerin eleştirileri, daha önce ele alınmıştı. İkinci durumda ise, zorlama (*icâb, ilzâm*) fikrini içerdiği için, asla uygun düşmez, çünkü Tanrı hiçbir şekilde zor altına sokulamaz.

¹² Aynı eser, 150.

¹³ el-İrşâd, 151.

¹⁴ Aynı eser, 153.

Ayrıca bu anlamda vâcib buyuran ve buyurulan arasındaki ast-üst ilişkisini içerir ki, böyle bir şey, Yüce Buyurucu olan Tanrı'ya isnat edilemez. Son olarak, terki zararlar sonuçlanabilecek eylemlere işâret eden vâcib de, Tanrı'ya, yani zarar ya da yarar, haz ya da acıya maruz kalmayan varlığa isnat edilemez.¹⁵

Birçok bakımlardan İslâm medrese geleneğinin doruk noktasına damgasını vuran, başlıca eseri *Nihâyet el-İkdâm*'ında, *eş-Şehristânî*, bir kuşak sonra, iyilik ve kötülüğün nedenleri konusunda Eş'arîlerin tutumunu desteklemek üzere, daha da elverişli kanıtları bir araya toplar. *el-Cüveynî* gibi, o (*eş-Şehristânî*) da, bu iki kategorinin eylemin özünü nitelikleri olduğunu, özünde (per se) ödül ya da cezayı, övgü ya da yergiyi gerektirdiğini reddeder. Bu iki ahlâkî kavramın iddia edilen kesinliği, kuramsal kesinlikten ayırt edilmelidir. Biz, anlama ve usa vurmaya tümüyle muktedir olarak doğmuş, fakat herhangi bir türden ahlâkî (*moral*) bir eğitim almamış bir kimse düşünelim. Bu kimse ikinin birden daha büyük olduğu önermesinin doğruluğunu derhal bildiği halde, yalan söylemenin kötü olduğu ya da Tanrı'nın yergisini gerektirdiği önermesi üzerinde yargıda bulunmakta tereddüt eder. *eş-Şehristânî*'ye göre, bu açıkça, kuramsal ve ahlâkî (*moral*) önermeler arasında hiçbir benzerliğin bulunmadığını gösterir.¹⁶ Doğrunun tanımı, "hüküm" ile "gerçeğin" uyumu olduğu halde, "yalan" onların uyumsuzluğudur. Bu uyumu ya da uyumsuzluğu kavrayan kimse, bir hükmün doğruluğunu ya da yanlışlığını, onun iyiliğini ya da kötülüğünü kavramaksızın, bilecektir. O halde, bu iki ahlâkî kavram, hükmün özünü niteliklerinin bir parçasını oluşturmaz ve zorunlu olarak ona iliştilmez. Bundan dolayı, kaçak bir peygamberin yerini ihbâr etme gibi kimi doğru hükümler yergiye lâıktır. İyi ve kötü eylemlere çoğu kez belli bir yer ve zamanda hâkim olan uyuşma bağlı olarak isnât edilir ve insanlar bu sayede kendilerine zararlı olan şeyi kötü, yararlı olan şeyi de iyi olarak belirlerler.¹⁷

Bu "sezgici" kuramın daha değişik ilginç bir ifâdesi filozoflara isnât edilir ki, *eş-Şehristânî* bunlardan *İbn Sînâ* tarzındaki filozofları kasteder. O (*eş-Şehristânî*), bu filozofların varlığı, mutlak iyi, mutlak kötü ve her ikisinin karışımı olmak üzere üçe ayırdıklarını ileri sürer.

¹⁵ Aynı eser, 156 vd.

¹⁶ Bkz., *Nihâyet el-İkdâm*, neşr. A. Guillaume, London, 1934, 391 vd.

¹⁷ Aynı eser, 373; krş., *el-Cüveynî*, *el-İrşâd*, 143.

Mutlak iyi, onlarca özünde beğenilir olanla; mutlak kötü, özünde beğenilmez olanla, her ikisinin karışımı da, özünde kısmen beğenilir, kısmen de beğenilmez olanla özdeşleştirilir. Şu halde, onlara göre, beğenilirin ahlâkî açıdan iyi (*müstahsen*) ve beğenilmezin kötü olması, kuşkusuzdur, çünkü sağlam insan doğası, bir yasa koyucu (*şâri*) tarafından buyrulup buyrulmadığına bakmadan birinciye seçmeye ve ikinciden kaçınmaya davet eder. Birinci tipteki eylemlerin örnekleri, ölçülülük, cömertlik, yüreklilik ve yardım erdemleridir; ikinci tiptekilerin örnekleri ise, bunların karşıtı olan kötü huylardır.

Ayrıca insanın yetkinliği, beşerî yetenek ölçüsünde, Tanrı ve tinsel varlıklara öykünmek sûretiyle ussal (*'aklî*) ve eylemsel (*'amelî*) yeteneklerini gerçekleştirmekten ibarettir. Dinler de, aklın daha önceden ortaya koyduğu şeyi, değiştirmek ya da başka bir biçime sokmaktan çok, onaylamıştır; bireysel akılların eksikliği ve hataya yatkınlıkları olmasaydı, dinler gereksiz olurdu. Bundan dolayı, Tanrısal hikmet, insanoğlunu doğru yola sevk etmek, gelecek yaşamda onlara dağıtılacak ödül ve cezalardan haberdar etmek ve böylece insan türünün ve kâinatın evrensel düzeninin korunmasını sağlamak amacıyla dinsel buyruk ve inançların gönderilmesini gerekli görmüştür.¹⁸

eş-Şehristânî,¹⁸ (bu görüşü) reddederken, filozofların varlığı üçe ayırmalarının, onların varlığı iyilikle, yoku ise kötülükle ünlü özdeşleştirmeleriyle çeliştiğini ileri sürer. Bununla beraber, bu ikili ayırım, değişken ilişkiler ve koşullarla değişiklik gösteren ve kuramsal olarak bilinemeyen eylemlerin ahlâkî durumunu belirsiz bir halde bırakır. Bundan dolayı, iliştilen yükümlülük (*teklîf*)ün tabiatı ile ona iliştilen ödül ve ceza da bilinemez.

Bundan başka, *eş-Şehristânî*, insanın aklî yeteneklerinin eylemsel hale geçmesine dayandırılan filozofların mutluluk ve mutsuzlukla ilgili kuramının güçlüklerle yüklü olduğunu belirtir. Onlara (filozoflara) göre, bu eylemsel hale geçiş Zorunlu Varlığa (*the Necessary Being*) dayanır. Bu Zorunlu Varlık etkin us aracılığıyla, insanın ussal ve ahlâkî doğasını gerçekleştirir ve bunun dışında evrende etkinlik gösterir. *eş-Şehristânî*, bu görüşü reddederken, bireysel usların, kendilerine dayanan birincil ilkeleri sezgi ile elde edebileceğini, fakat onların zorunluluk biçimini (*mode*) ya da

¹⁸ Nihâyet el-İkdâm, 37; el-Milel ve'n-Nihal, II, 39 vd.'de *eş-Şehristânî*'nin, İbn Sînâ'nın iyilik ve kötülük ile onların ahlâken içerdiği şeylere ilişkin kuramının izahını, İbn Sînâ, Ahvâl en-Nefs, neşr. A.F. el-Ehvânî, Kâhire, 1952, 127 vd. ile krş.

onların evrensel olarak zorunlu olup olmadıklarını ortaya koyamayacağını öne sürer. Yalnızca Tanrı'dan yardım ve destek gören peygamber böyle bir şeyi ortaya koyabilir. *eş-Şehristânî* görüşünü şöyle sonuçlandırır: İşte bundan dolayıdır ki, biz bilgi ilkelerinin akıl yoluyla bilindiğini, fakat ancak vahiy yoluyla vâcip olduğunu kabul ederiz.¹⁹

Daha önce gördüğümüz gibi, Mu'tezilî görüşte, yükümlülüklerin geçerliğini belirleyen de, sonuçta Tanrısal hikmettir. Bu *Eş'arî* bilginine (*eş-Şehristânî*) göre, Mu'tezile, hikmetin anlamını yanlış kavramıştır. O (*eş-Şehristânî*), hikmetten, "*herhangi bir yarar ya da kasdın söz konusu bulunup bulunmadığına bakmadan, [fâ'ilin] ön (ezelî) bilgisine uygun olarak eylemin gerçekleşmesini*" anlamamız gerektiğini öne sürer.²⁰ Tanrı'nın eylemleri, hep O'nun ön (*ezelî*) bilgisini uygun olarak meydana geldiği ve O'nun irâdesinden başka hiçbir etmence kayıtlı olmadığı için, tanımı gereği, bilgece eylemlerdir. Aslında, Tanrı için zorunlu bir yükümlülük kavramı ya da yaratıklara ait zorunlu bir hak etme (*istihkâk*) kavramı, bütünüyle akıl-dışıdır; insanoğluna sınırsız nimetler sunan Tanrı, onları ödüllendirmek ve hatta her şeyden önce onları yaratmak zorunda değildir.

Bir başka kanıt, Tanrı için aklen zorunlu bir yükümlülük kavramına karşı öne sürülebilir. Vahiy gelmeden önce akıl, Tanrı'nın yükümlülüğün (*teklîf*) dayanağını (*tözünü*) oluşturan buyruk ve yasakların kaynağı olduğu önermesinin doğruluğunu ortaya koyamaz; çünkü buyurma ve yasaklama sıfatı Tanrı'nın özünü sıfatı değildir.²¹ Bu ince kanıtla, *eş-Şehristânî*'nin, ilişkili nitelikler olarak, buyurma ve yasaklamanın, Tanrı'nın peygamber aracılığıyla kimi eylemleri câ'iz diye buyurma, kimilerini de câ'iz değil diye yasaklama eyleminden önce, aklen Tanrı'ya yüklenemeyeceğini ifâde etmek istediği anlaşılıyor. Akıl, olsa olsa, Tanrı'nın buyrukları ve yasakları gelmeden önce, bu niteliklerin olabileceğini ortaya koyar, yoksa onların zorunluluğunu değil.

II. GÜÇ YETİRME (İSTİTÂ'A) VE KAZANMA (KESB)

Daha önce değindiğimiz gibi, ilk Cebrîler (*Mücbire*), beşerî etkinlikte fâ'ilin rolünü ortadan kaldırma ve muhtemelen halk ve bilgin gelenekçilerin genel kaderci düşüncelerine uygun olarak, tüm etkinliği Tanrı'ya verme eğiliminde idiler. *Eş'arî* bilginleri, özde bu Cebr

¹⁹ Nihâyet, 391 vd.

²⁰ Aynı eser, 385.

²¹ Aynı eser, 385.

görüşüne sıcak bakıyorlar, fakat bir yandan ona cedeli bir temel sağlamak, bir yandan da, insanın sorumluluğuyla onu uzlaştırmaya çalışıyorlardı. Bundan dolayı, onlar, *el-Bağdâdî*'nin bildirdiği gibi, Mu'tezile ve Cebriye'ye ait iki aşırı tezi reddettiler. Sonraki Mu'tezili yazarlar gibi,²² insanı eylemlerinin yaratıcısı (*hâlik*) olarak nitelendirmek suretiyle birinciler, tek yaratıcı olarak, Tanrı'nın eşsizliğini; ikinciler ise, O'nun adâletini yadsımışlardır.²³ Eş'arîler, birinci grubun irade özgürlüğü (kaderi) ile ikincisinin cebri yerine, X. asırdan beri dinsel çevrelerde Sünnîliğin (*Orthodoxy*) ölçüsü haline gelen kazanma (*kesb* ya da *iktisâb*) kavramını koydular.

Bu kaypak kavrama belki de ilk kez Eş'arî bilgini *el-Bâkallânî* (ölm.1013 m.) bir ölçüde anlam kazandırdı. En ünlü yapıtı *et-Temhîd*'inde, bağlaşıp üç kavram arasındaki ilişkiyi, berrâk bir biçimde, gözler önüne serer. Güç yetirebilme (*istitâ'a*)yı ele alan bölümün başlangıç kısmında o (*el-Bâkallânî*), "*insan eylemini kazanma gücüne sahip (müstati') midir?*" diye sorar ve bu soruya olumlu yanıt verir. O, konuyu açıklamak üzere şunları ekler: İnsan, ayağa kalkma ve oturma gibi, istemli eylemler ile, titreme ve kasılma gibi istem dışı eylemler arasındaki ayrılığı kendinden (*min nefsih*) bilir. Aynı şekilde o, bu iki tür eylemin, cins, yer, ya da irâde bakımından değil, onda istemli eylemin tam gerçekleştirilme anında Tanrı tarafından yaratılan güç bakımından birbirinden farklı olduğunu da bilir.²⁴

Her ne kadar ilk bakışta, eylemin kesbinin gerçekte eylemi yaratma (*halk*)dan farklı olmadığı ve dolayısıyla Eş'arîlerin özgür irâde ve kader konusundaki görüşlerinin kendilerinden önce gelen Cebriîlerin görüşleriyle aynı olduğu görülüyorsa da, biraz düşünüldüğünde, Eş'arîlerin bir yandan bunlar arasında neye dayanarak bir ayırım yapılabileceği, bir yandan da Cebriîlerin insanı tümüyle yoksun bıraktıkları sorumluluğun bir ölçüde nasıl tesis edilebileceği sorunuyla övgüye değer bir ölçüde ilgilendikleri ortaya çıkmaktadır.

Bu zemini belirlemeye çalışırken, *eş-Şehristânî*, *el-Eş'arî* ve *el-Bâkallânî*'nin kesb konusundaki yöntemini açıklayıp savunduktan sonra, onu şu iki noktaya indirger: (a) Bilinen şeyin Yaratıcı ya da Fâ'il tarafından bilinme şekli ya da derecesi. (b) Bilinen şeyin fâ'ille olan

²² Bkz., *el-Cüveynî*, *el-İrşâd*, 106.

²³ *el-Bağdâdî*, *el-Fark*, 328.

²⁴ *et-Temhîd*, 286 vd.

ilişkisi. Yaratıcı, bilinen şey hakkında, her şeyi kuşatan bir bilgiye sahip olurken, beşerî fâ'il, belirli ve sınırlı bir bilgiye sahiptir; birincisi (Yaratıcı) bilineni tüm ayrıntılarıyla bilir, ikincisi (beşerî fâ'il) ise bilinen hakkında sadece genel ve potansiyel bir bilgiye sahiptir. Bundan başka, insanın eylemde bulunmasını sağlayan "yaratılmış kudret" in, güç yetirilen şey (*el-Makdûr*) le tikel bir biçimde de ilişkisi olabilir. Güç yetirilene tümel bir biçimde ilişebilecek bir güç, her türlü varlığı meydana getirmeye muktedirdir. Zira varlık ya da vücûd bakımından tüm ilinekler ya da tözler, varlıklarının kaynağı olan Yaratıcıya bağlı olmakta (birbirlerine) benzerdir.²⁵

Bildirildiğine göre, eylemin fâ'ille ilişki biçimine gelince, *el-Eş'arî*'nin, "yaratılmış güç"ün güç yetirilen şey üzerinde, ya varlık ya da varlığın çeşitli biçimlerde belirlenişi bakımından, herhangi bir etkisinin bulunduğunu yadsır. Öte yandan, daha önce temas edilen istemli ve istem dışı davranışlar arasında ayrılık gözeten *el-Bâkılânî*, bu ayrılığı onların varlığı dışındaki bir koşula bağlar ve bu koşulu başlangıcı bulunma (*hudûs*) ya da imkân şeklinde belirler. *el-Bâkılânî*'ye göre, eylem, bir yandan varlık ve hudûs gibi ister tümel, bir yandan da, renk, hareket ya da sükûn gibi isterse tikel olsun, çeşitli kavramsal yönleri kabul eder. Eylem, özünde, bu niteliklerden hiçbirine sahip değildir; hudûs dışında onların hepsi, tümüyle Tanrı'dan kaynaklanır. Şu halde, yazma ya da konuşma gibi, tikel ve hâdis bir olay olarak, eylem, yazan, konuşan, vb. gibi tikel bir fâ'ile ilişkindir. Bu tikel fâ'il, yaratıcı (*el-Hâlik*) dan farklı olarak, kazanan (*el-Müktesib*) dir. Birincisinin gücü sadece, belli bir türdeki obje ya da ilinekle özel bir ilişkiye; ikincisi (yaratıcı) ise, tek bir obje ile tümel bir ilişkiye sahiptir ki, bu da varlık (*el-Vücûd*) tır. İşte bundan dolayıdır ki, O'nun (*Yaratıcı'nın*), yer ve zaman koşullarıyla tümüyle sınırlanan "yaratılmış güç"ün aksine, her zaman, her şeyi yaratmasıyla ilişkisi olabilir.²⁶

Eğer şimdi, kazanılmış eylemden ötürü sorumluluğun neye bağlı olduğunu soracak olursak, buna yanıt olarak bu sorumluluğun, ancak daha önce gördüğümüz gibi, tamamıyla yaratıcı ya da ezeli güce dayanan aslî varlığa değil, fâ'ilin yaratılmış gücüne dayanan ve eylemiyle değişime maruz kalan yönlerle bağlı olduğunu söyleyebiliriz.

²⁵ Nihâyet, 70 vd.

²⁶ Nihâyet, 72-6; krş., *el-Bâkılânî*, *et-Temhîd*, 303 vd.

Nitekim fâ'ilin "yaratılmış güç"ü asla, Tanrı'dan bağımsız olamaz; çünkü Tanrı onda her an kasıtlı eylemin işlenmesine uygun güç ya da istita'atı yaratır. Beşerî fâ'il, kendi tasarımlarından herhangi birisini, kendi başına tümüyle gerçekleştiremez; çünkü o, etkinin gerçek belirtileri olan özyeterlik ve bağımsızlık özelliklerinden yoksundur. O, yaptığı işlerde, ne ölçüde bağımsız olduğunu ve yardıma muhtaç olduğunu kendinden (*min nefsih*) bilir; işte bundan dolayıdır ki, o, sürekli olarak, kendisine böylesi inâyet ve yardım etmesi için Tanrı'ya yalvarır.²⁷

III. TANRI'YA İSNÂT EDİLEN ADÂLET VE ZULÜM

Tanrisal gücün yüceliği üzerinde ateşli ısrarlarına rağmen, Eş'arîler, *el-Bağdâdî*'nin ortaya koyduğu gibi, Kâdir Tanrı, "kullarına herhangi bir yükümlülük (teklîf) yüklememiş olsa bile, böyle bir şeyin bütünüyle adâletli olacağı konusunda görüş birliği içindedirler (...). Aynı zamanda onlar (Eş'arîler), bunu yadsıyan Mu'tezilîlerin aksine, O (Tanrı) yükümlü tuttuğu şeye ilâvede bulunsa ya da ondan (bir şeyi) eksiltmiş olsa, bunun da câ'iz olacağını öne sürerler. Aynı şekilde, eğer Tanrı evreni yaratmaktan kaçınmış olsaydı, bunu yapmış olmakla, hikmetin kurallarını çiğnemiş olmazdı (...) ve eğer Kâdir-i Mutlak hayvanları yaratmaksızın cansız nesneleri yaratmış olsaydı, böyle bir şey de câ'iz (mümkün) olurdu (...). Buyurma ve yasaklama gücü ile hüküm O'na (Tanrı) aittir; O, dilediği şeyi yapar ve dilediği gibi hükmeder."²⁸ Tanrı'nın gücü ve irâdesinin kapsamı öylesine geniştir ki, O'nun hikmeti namına, bu kapsamı sınırlandırma tümüyle dayanaksız bir engelleme (*hacr*) olurdu. Tanrı'nın etkinlikleri ve kararları, irâdesinin gereği olan şeyler dışında, herhangi bir doğa-üstü norm ya da buyruklara tâbi değildir.

Beklenebileceği gibi, Mu'tezile'nin benimsediği Kâdir-i Mutlak'ın bile hikmeti ve ihsânı ile tâbi olduğu aşkın ve nesnel bir ödevler ve yükümlülük kavramına yöneltlen ana saldırı çizgisi, linguistik çizgi idi. Bu seçkin Eş'arî'nin ortaya koyduğu gibi, adâletin ilk anlamlarından biri, güç yetirilen eylem olması; ikincisi ise, Tanrisal buyruğa (*emr*) uygun eylem olmasıdır. Buna karşılık zulüm (*cevr*) uygunsuz eylemleri ya da Tanrı'nın emrine aykırı eylemleri gösterir.²⁹ Bu iki çift tanımdan

²⁷ Nihâyet, 87 vd.

²⁸ el-Fark, 331 vd.; krş., Usûl ed-Dîn, 145 vd.

²⁹ Bkz., Usûl ed-Dîn, 131 vd.

hemen anlaşıldığına göre, adâlet ve zulmün, fâ'ilin ya da eyleminin, Yüce Buyurucu ya da Yönetici olarak Tanrı ile ilişkisine bakarak belirlenmesi gerekir ve dolayısıyla bu iki terim , hiçbir şekilde, Tanrı için kullanılamaz. Aslında, Tanrı'nın yaptığı ya da emrettiği şey, tanımı gereği adâletlidir. Buna göre, eğer çocuklara azâp etmek, hayvanların kesilmesini ve onlara eziyet edilmesini buyurmak, kendilerine ulaşacak herhangi bir ödül ya da yarar olmaksızın, kullarından güç yetiremeyecekleri şeyi (*mâ lâ yutâk*) istemenin Tanrı için câ'iz (*yecûz*) olup olmadığı sorulacak olursa, *el-Bâkullânî*'nin yazdıklarına göre, buna "evet, zira böyle bir şey, eğer Tanrı tarafından yapılmışsa âdildir ve O'nun hikmeti söz konusu olduğunda câ'iz ve iyi sayılan şey (*müstahsen*)dir" şeklinde yanıt verebiliriz.³⁰

Bu Eş'arî bilginine göre, bu katı voluntarizmi temellendirmek için, doğru ile yanlışın bizim eylemlerimizle Tanrı'nınkilere uygulanmaları halinde, temelde farklı nedenlerini bilmek yeterlidir. Yukarıda sözü edilen eylemler, sadece Tanrı tarafından yasaklandıkları için, kötü ya da zulüm olarak görülür; eğer O (Tanrı), bunları yasaklamamışsa, bizim tarafımızdan yapılmaları halinde, kötü olmazlar. İyiliğin ve kötülüğün nedenleri, akılla belirlenmez; aksi taktirde, bütün akıl sahipleri bu nedenleri bilmede aynı fikirde olurlardı ve belli eylemler, yerilir eylemin özel hususiyetine katıldıkları ölçüde, iyi ya da kötü olurdu.³¹ Tanrı, "her şeyin kendisine ait olduğu (...) ve kendisinin üstünde izin veren ya da yasaklayan hiçbir âmirin söz sahibi olmadığı Yönetici ve Kâhir bir Varlık" olduğu için, O'nun eylemleri kendi eylemlerimize kıyasla, kötü olarak yerilemez.³²

Ayrıca, herhangi bir yarar ya da ödül vermeksizin, acı çektirmenin (*îlâm*) kötülüğü, kendisinden ötürü (*per se=li-nefsih*), açık olsaydı, onun kötülüğü zorunlu olarak (*ıztırâran*) kavranırdı, fakat durum böyle olmaktan uzaktır. İkinci olarak, söz konusu olan eylem, fâ'ile ya da eylemin gerçekleştiği yere bakmadan, hep kötü olurdu. Bununla beraber, kendisinden dolayı (*per se=li-nefsih*), hareketin durumunu ele alalım; hareket her yerde ve onu başlatan bir nedeni dikkate almadan (*el-Bâkullânî* bu koşulu dikkate almaz) harekettir. Karşılıksız acı verme, bir hayvan tarafından ifâ edilse bile, kıyâs

³⁰ et-Temhîd, 341.

³¹ Bkz., et-Temhîd, 341 vd. ve 235 vd.

³² Aynı eser, 342.

yoluyla, kötü olur; bu hayvana kısâs gerekir ve bu hayvan fâsık olarak nitelenebilir. Bununla beraber insanlığın genel kanısı (*el-İttifâk*) bunun yanlış olduğunu gösterir.³³

Yeterince anlamlı bir biçimde, *el-Bâkallânî*, bu ahlâkî gönüllülük savının temellendirilmesinde aklî sonuçlamayı reddetmez. Eğer evrende öylesine acımasız bir biçimde eylem özgürlüğüne sahip olan Tanrı'nın yalan (*kezib*) söyleyip söyleyemeyeceği sorulacak olursa, bunun yanıtı "*hayır*" olacaktır. Bununla beraber, bunun nedeni, böylesi eylemin ahlâkî açıdan yergiye lâyık (*yustakbah minh*) olması değil, doğru sözlü (*sâdik*) sıfatının Tanrı'nın özünü sıfatlarından biri olmasıdır. Bu yüzden Tanrı'nın çelişki söz konusu olmadan, yalan konuştuğu söylenemez. Yalan ya da günahı buyurma durumu, tümüyle farklıdır; eğer Tanrı onları buyuracak olsaydı, artık onlar birer günah değil, övgüye lâyık olan tâ'at eylemleri haline gelirdi, çünkü daha önce sık sık söz konusu edildiği gibi, bir eylemin günah olması, cinsinden değil, Tanrısal yasaktan dolayıdır. "*Aslında Tanrı bize bazı durumlarda yalan konuşmayı buyurmuştur; kâfirlerin ülkesinde (Dâr el- Harb) yaşamından endişe duyan bir kimsenin yalan söylemesine izin verilmiştir.*"³⁴

Bununla beraber, Tanrı'nın kötü (*şerr*) ya da günah (*ma'siyyet*) sayılan eylemleri buyurabileceği (*ye'mur*) ya da dileyebileceği (*yürîd*) savının, bütün *Eş'arî* bilginlerince herhangi bir kayıt konmadan kabul edilmemesi, önemli bir noktadır. Tanrı'ya kötüyü buyurma gücünü isnât etmenin etkisini hafifletmek amacıyla, bazı *Eş'arî* kelimcileri, *el-Cüveynî*'nin bildirdiğine göre, çeşitli dil çarelerine baş vurdular. Tanrı'nın küfür ya da günâhın kötülüğünü dileyip dilemeyeceği sorulduğu zaman, bir kısmı, belli bir cevap vermeyi reddederek Tanrı'nın irâdesinin, ister iyi ya da kötü, isterse yararlı ya da zararlı olsun, tüm olası olaylara (*havâdis*) işleceği genel önermesiyle yetindiler ve böylece Tanrı'nın dilediği her şeyi gerçekte buyurduğu ya da dilediği her şeye teşvik ettiği iddiasından kaçınmış oldular.³⁵

Çok daha ustaca olanı, mezhebinin ahlâkî gönüllülük görüşünü *eş-Şehristânî*'nin aklileştirme girişimleridir. O, irâde edilen şeyden

³³ Aynı eser, aynı yer.

³⁴ Aynı eser, 344.

³⁵ Bkz., *el-İrşâd*, 135 vd.

irâdeye nispetle söz ederken, bir yandan onun ontolojik, bir yandan da moral ya da değer diye adlandırılabilen durumunu birbirinden ayırmak gerektiğini ileri sürer. Tüm eylemler, evrendeki belli hâdis olaylar olduğu için, Tanrı'nın her şeyi kuşatan irâdesinin alanı içerisine girer ve evrensel iyi ve "salt iyi" olan evrenin düzeni doğrultusunda düzenlenir. Bir yandan, kötülüğü ve itâ'atsızlığı, öte yandan ise, iyiliği ve doğruluğu irâde edici olarak Tanrı'dan söz edilirken, tüm bu şeylerin, sırasıyla kötü ya da iyi oldukları için değil, belli zamanlarda ve bazı özel belirlemeler (*akdâr*)e göre evrende meydana gelen olaylar oldukları için, Tanrı tarafından irâde edildiğinin açıkça anlaşılması gerekir. Sadece beşerî fâ'ilin kazanma (*kesb*) ve güç yetirebilmesine (*istiâtâ't*) oranla, bunlar, Tanrısalsatın buyruğına boyun eğip eğmemeye bağı olan tâ'at ve 'isyân eylemleri olarak belirlenir. Bu yüzden ne Tanrısalsatın irâde, günahlara günah oldukları için, taalluk eder, ne de Tanrısalsatın güç, (beşerî) fâ'illerin eylemlerine, onların kesbleri oldukları için taalluk eder; aksine deyim yerindeyse, bu güç bu eylemlere evrendeki ahlâken nötr olaylar oldukları için taalluk eder.³⁶

Bir yandan doğrudan doğruya Tanrı'nın irâde ve kudretine iliştirilebilecek evrendeki belirli bir olay olarak eylemi, öte yandan beşerî fâ'il tarafından gerçekleştirilen ya da kazanılan bir amel olarak, eylemi birbirinden bu ince ayırımla ayırmakla *eş-Şehristânî*, Tanrı'nın günahları (*el-Me'âsî*) irâde ettiğı (*mürîd*) yolundaki kaba iddiadan, bu iddianın ahlâksal yanını ortadan kaldırmadan, dille ilgili yönü başarıyla ortadan kaldırmaktadır. Maddî bir olay olarak eylemi yaratan ve hem eylemi kazanan kimsenin (*kâsib*), o olayla ilişkisini hem de bu kimsenin, eylemin ahlâken bağlayıcı olmasını sağlayan emre uymakla yükümlü olmasını belirleyen Tanrı, bu olayı özel bir zaman ya da yerde, özel bir fâ'ilin elinde, özel bir biçimde meydana getirme nihâî sorumluluğundan elbette kurtulamaz.

³⁶ Bkz., Nihâyet el-İkdâm, 255 vd. ve 258 vd.

BİBLİYOGRAFYA

- ARBERRY, A. J., **The Koran Interpreted**, New York, 1970.
- el-BAGDÂDÎ, 'Abd el-Kâhir, **el-Fark beyn el-Firak**, Beyrut, 1973
- el-BAGDÂDÎ, 'Abd el-Kâhir, **Usûl ed-Dîn**, İstanbul, 1928.
- el-BÂKİLLÂNÎ, Ebû Bekr, **Kitâb et-Temhîd**, neşr. R.J. McCarthy, Beyrut, 1957.
- el-CÜVEYNÎ, Ebû'l - Me'âlî, **Kitâb el-İrşâd ilâ Kavâti' el-Edille fî Usûl el-İ'tikâd**, neşr. J.D. Luciani, Paris, 1938.
- el-EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan, **el-İbâne 'an Usûl ed-Diyâne**, Haydarabad, 1321/1903.
- el-EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan, **Makâlât el - İslâmiyyîn ve'htilâf el - Musallîn**, neşr. Ritter, İstanbul, 1929-30.
- el-HAYYÂT, Ebû'l-Hüseyn, **Kitâb el-İntisâr**, neşr. A. Nader, Beyrut, 1957.
- İBN en-NEDİM, Muhammed, **Kitâb el-Fihrist**, Kahire, (trç.).
- İBN SÎNÂ, el-Hüseyn, **Ahvâl en-Nefs**, neşr. A.F. el-Ehvânî, Kâhire, 1952.
- el-MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr, **Kitâb et - Tevhîd**, neşr. F. Huleyf, Beyrut, 1970.
- eş-ŞEHRİSTÂNÎ, 'Abd el-Kerîm, **el-Milel ve'n-Nihal**, neşr. A.A.el-Vekîl, Kahire, 1968.
- eş-ŞEHRİSTÂNÎ, 'Abd el-Kerîm, **Nihâyet el-İkdâm**, neşr. A. Guillaume, London, 1934.