



DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Hakemli Dergi

CİLT:III

Sayı: 2

DİYARBAKIR-2001

Klâsik Kelâmî Anlayışta
İNSANIN EYLEM YAPMA GÜCÜ
VE HÜRRİYETİ

-İnsanın Yeryüzü Serüvenine Dair Klâsik Kelâmî Yorumların Modern Akıl Işığında Yeniden Değerlendirilmesi-

Doç.Dr.İbrahim COŞKUN*

"Allah [işte size iki insan] örneği veriyor:[biri] hiçbir şeye gücü yetmeyen, başkasına bağımlı bir köle; [diğeri de] kendisine katımızdan [bir armağan olarak] güzel bir rızık bahsettiğimiz [özgür] bir insan ki, o rızıktan gizli-açık [gönlünce doğru yolda] harcamalar yapıyor. İmdi (düşünün), bu iki insan hiç bir tutulabilir mi?"

"Ve yine Allah [size başka] iki insan örneği veriyor: Onlardan biri hiçbir iş elinden gelmeyen bir dilsiz ki, efendisinin sırtında gerçek bir yük; öyle ki, beriki onu hangi işe koşa olumlu bir sonuç alamıyor. Peki, işte böyle biri, doğru ve hakça olanın yapılmasını emreden ve kendisi de dosdoğru bir yolda yürüyen [bilge bir] kimseyle hiç bir tutulabilir mi?"¹

GİRİŞ

Yaratılışı itibariyle insan, kâinatla ilişkili olan bir varlıktır. Ancak onun yaratılışı diğer varlıklardan farklı bir şekilde gerçekleşmiştir. Bu farklılık, hem yaratılış biçimi hem de ona yüklenen misyon açısından farklıdır. Yani o, kâinat içerisinde yüksek mertebesi ve yaratılış biçimi açısından farklıdır. İslâmî öğretilerde onun varlık manzumesi içerisindeki farklılığı, inanca dayanmaktadır. Fizikî varlığı yaratılmadan önce onun psikolojik ve fizyolojik mahiyeti ile ilgili bilgi Allah'ın ilminde mevcut idi.

*D.Ü..İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

¹ Nahl,16/75-76

Beşerin babası olan Hz. Adem ilk insan olmak üzere, Allah'ın, insanın fizyolojik yapısını belirli bir tabiatta yaratmasındaki hikmet, onu hilafet misyonu gibi yüce bir görevle yükümlü kılmasında gizlidir. İnsan, hem yaratılması, hem de hayatını sürdürebilmesi için sahip olduğu donanım açısından yaratılmış varlık özelliği taşımaktadır. Kâinat, insan hayatının devamı için gerekli olan ihtiyaçları barındırma konusunda duyarlı kılınmıştır.

Genel anlamda Kur'an'da insan-kâinat ilişkisi ve onun kâinattaki yeri konusu, İnsan ve kâinatın birliği, insanın üstünlüğü ve kâinatın insanın hizmetine sunulmuş olması şeklinde üç ilke de özetlenebilir.² Mevcudatın arzı sadedinde insanı zikrederken Kuran-ı Kerim, mahlukatın niteliksel değerlerindeki fazilet sıralamasında, onu devamlı farklı ve üstün tutarak, üstün bir makama layık görmektedir. Bu durum Allah Teala'nın şu sözünde en açık bir şekilde belirtilmektedir: *"Biz hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık, onları çeşitli nakil vasıtaları ile karada ve denizde taşıdık. Kendilerine güzel güzel rızıklar verdik; yine onları yarattıklarımızın bir çoğundan üstün kıldık."*³

Hz. Adem'in yaratılış kıssası ve o sırada Gerçekleşen diğer bazı olaylar da, insanın üstünlüğünü, diğer mahlukat arasındaki şanın yüceliğini ortaya koymaktadır. Bu kıssa, mevcudat arasındaki konumu itibarıyla insanın, yakınlığı ve uzaklığı nispetinde varlığın kıymetinin kendisiyle belirlendiği, bütün varlığın kendisine yöneldiği mevcudatın kutbu konumuna yükseltildiğini göstermektedir.

Varlığın kutbu olmasının yanı sıra, bizzat kendi oluşumunda da ona bir kutupluk konumu verilmiştir. Öyle ki, diğer kevnî mahlukatı oluşturan ve başka hiçbir oluşumda birleşmeyen unsurlar; maddî ve ruhî unsur şeklinde insanda birleşmektedir.⁴ O, mahlukatın kutbu olmasından dolayı "küçük alem" tabiriyle vasıflanmıştır. Yani o alemin özü, onun cevheri ve hülasasıdır.⁵

Bilgi seviyesi itibarıyla da insan, kâinatın merkezi konumundadır. O, kâinat ile ilgili bilgileri kavrayabilme kapasitesindeki kudretiyle bunu temsil etmektedir. O sayısal nitelendirme ile harici alemi, tasavvur seviyesinde iç dünyasına nakledebilmek için idrak edebilme vasıtalarıyla donatılmıştır.

² Abdülmecit en-Neccar, el-Akl ve's-Sülûk fî'l-Bünyeti'l-İslamiyye, Matbaatu'l-Cenub, Tunus, 1980, s. 73 vd.; Mustafa Diyab el-Bağa, Nizamu'l-İslam fî'l-Akideve'l-Ahlak ve't-Teşri', Daru'l-Fikr, Beyrut, 1998, s. 31-50.

³ İsra, 17/70.

⁴ Hicr, 15/28-29.

⁵ Bkz. er-Rağıp el-İsfahânî, Tafsili'ü'n-Neşeteyn ve Tahsilü's-Saadeteyn, Beyrut, 1319, s. 20-21.

Böylece bu küçük alem, kendisinde bu büyük alemini taşımaktadır.⁶ Bu özellikleriyle insana diğer varlıklar üzerinde yöneticilik ve deneticilik gibi iki önemli haslet de sunulmuştur. Bu durum, insan için üstünlük ve yücelik demektir.

İnsanın üstünlüğü ve şanının yüceliği, kâinatın insanın hizmetine sunulmuş olması gibi bir diğer hakikate yol açmıştır. Şöyle ki, Allah Teala, insanı yaratmadan önce, alemi onun hayatını sürdürmesine imkân sağlayacak şekilde hazırlamış, ona hizmet edecek şekilde mevcudatı hizmetine musahhar kılmıştır. Allah (cc), alemde işleyen kanunları, varlığın hacimlerini ve boyutlarını insanın donanımına olumlu yanıt verecek, uygarlık kurma faaliyetine aktif ve olumlu bir şekilde katılım sağlayacak şekilde yaratmış; bütün kâinatı, insanın yer yüzünde varlık sebebi olan halifelik görevini yerine getirmesi sırasında hizmet etmek üzere, insanla uyumlu olacak şekilde takdir etmiştir.⁷ İnsan bünyesinin, üzerinde yaşadığımız arzın mevcut yapısı ile uyum içerisinde olması, verimli ve sürekli olmak üzere hayatının devam edebilmesi için gerekli olan ihtiyaçlarına cevap vermeye elverişli olması, bunun için bünyesinde pek çok sebebi gizlemesi, bu teshiri kanıtlamaktadır.⁸ Ayrıca karada, denizde ve havada ulaşım ve dolaşma imkanlarının kolay kılınması da bunun başka bir kanıtıdır.⁹ Bütün bu söylenenlerden önce teshir, tabiat kanunlarının gözlemlenmesinde, kavranmasında ve dolayısıyla kâinattan yararlanılmasında aklın, terkip ve hareket kanunlarındaki değişmez prensipleri kavrayarak bilgi üretmesiyle ortaya çıkmaktadır.¹⁰

İnsan ve kâinatın birliğine inanmak, insan nefsinde ikisi arasında yakınlık ve bir ahengin doğmasını sağlayarak, tabiatın korkma ve ona düşman olma duygularını yok eder. Bu inanç insanlarda değişik şekillerde ortaya çıkan ve üretime vesile olan özelliklerin atıl hale getirilmesini ve ümitsizliğe düşülmesini önler. Güçleri tüketen veya hızını kesen çekişmelere ve düşmanlıklara engel olur. Diğer bir ifade ile böyle bir inanç, insanları kâinata yönlendirerek bilfiil ona kendini verebilmesi ve olumlu sonuçlar elde edebilmesine imkan sağlar.

⁶ Abdülmecid en-Neccâr, *Hilafetu'l-İnsan beyne'l-Vahy ve'l-Akl*, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1987, s. 41.

⁷ Bkz. Casiye, 45/13; Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alparslan Açıkgöç, Ankara, 1998, s. 38; İmâdüddin Halil, *Havle İa'deti Teşkili'l-Aklî'l-Müslim*, Katar, 1983, s. 92 vd.

⁸ Bkz. Nahl, 16/5.

⁹ Bkz. Nuh, 71/19-20; İnsan bünyesinin ihtiyaç duyduğu maddelerle dünya gezegeninde mevcut varlıkların nasıl orantı içerisinde olduğuna dair bkz. Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul, ts., VII/4757-4758.

¹⁰ Ramazan el-Butî, *Kubra'l-Yakiniyyati'l-Kevniyye*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1998, 245-252

İnsanın makamının üstünlüğü ve şanının yüceliğine iman ise, insan psikolojisinde eylem, yararlanma ve yararlandırma eğilimleri doğurur. Bu eğilimler, insanın gücünü etkinlik ve tesir etme sahasına yöneltir. Bu durum beraberinde tabiatın büyüklüğü ve güçlülüğü sonucunda bilinçte beliren sıradan duygulardan biri olan, tabiata karşı küçüklük duygusunu yok eder. Bunun aksi, zamanla insanları tabiat varlıklarından ilahlar edinmeye, onlara ibadet etmeye ve kurbanlar takdim etmeye kadar götürebilir. Bu batıl inanç ve davranışlar, insanın gücünü tüketebilir. Bunun sonucunda da insanın yer-yüzündeki halifelîği zayı olur. Halbuki kâinatın insana teshir edildiğine iman, kişiyi fiili olarak korkusuzca kâinata yöneltir, kurulan dostluğun olumlu sonuçlarını değerlendirmeyi gerekli kılar. Çünkü bu duygulara sahip olan insan şuna inanır: Kâinat insan için yaratılmış, ona ikram için hazırlanmıştır. Elbette bu inanç, insana güven ve huzur verir, ruhundaki bütün ümitsizlik, zorluk ve çaresizlik duygularını yok eder.¹¹ Acaba Kur'an'ın bize haber verdiği bu bakış açısı, Müslüman entelektüellere nasıl yansımıştır? Cevabımız olumlu ise yaklaşık hicri beşinci asırdan bu yana İslam-dünyasında niçin özellikle deneysel bilimler sahasında yeterli bilim adamları yetiştirilememiştir?

İnsana has olan bu kevnî teshirin tamamının, hayvanlara sunulduğu şekliyle hazır olarak verilmediği bilinen bir gerçektir. Bu anlamda insana sunulan pek çok lütuf, teknoloji veya icat olarak kâinatın yapısında mevcut olan ve onun unsurlarına hükmeden kemmiyet ve keyfiyetin anlaşılmasıyla ortaya çıkmaktadır. Yani insanın bir takım nimetlere ulaşması aklını, iradesini ve gücünü olumlu anlamda kullanmasıyla mümkün olabilmektedir. Zaten onun halife seçilmesinin anlamı da burada gizlidir: *“Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.”*¹² ayeti, insanın yaratılmasındaki hikmetin, iradesiz varlıkların tamamında zorunlu olarak gerçekleşmesinin yanı sıra, hür iradeleriyle, Yaratan'a boyun eğmiş ve ona teslim olmuş insan manzaralarının gerçekleşmesi anlamında, insanın varoluş amacının Allah'a kulluk olduğunu göstermektedir. Bunun yanı sıra insanın yaratılış sebebi, onun yeryüzünü imar etme etkinliği sonucu, hazır olmayan nimetleri hazır hale getirme eyleminin bir neticesi olarak, hem dünya hem de ahiret hayatında kendisine nimet ve saadetlerin sunulması şeklinde olmaktadır.¹³ Bu konum, insanın ilerlemesini, olgunlaşmasını ve kâinattan devşirdiği nimetlere ulaşmasını, aynı şekilde ahirette de sevaba nail olmasını sağlayan ve mükellef olmanın dayanak noktasını oluşturan idrak, irade, kudret ve istitâat ile donatılmış olmasındandır. Onun halife kılınmasının anlamı da budur. Niyabet, ya aslın yokluğundan ya ona yardımcı olmaktan ya onun aczinden

¹¹ Zuhurf, 43/10-13.

¹² Zariyat, 51/56.

¹³ Fazlurrahman, a.g.e., s. 51.

veya bunların hiç biri olmadığı halde, sırf aşilin naibine bir şeref bahşederek onu yüceltmek istemesinden kaynaklanır. Allah'ın salih kullarını halife seçmesi, zikredilen son seçenekte saklıdır.¹⁴ Uluhiyette asıl olan, varlığı yaratan, yaşatan tekamül ettiren "Rab" sıfatıdır; ilim, irade ve kudret gibi diğer sıfatlar tamamlayıcı manalardır. Esas olarak insanın hilafeti, Allah'ın rububiyet sıfatının haricindeki sıfatlara yöneliktir. İnsana, "Rabb"ın iradesine sadakatle uyarak kendine ve tüm evrendeki yaratıklara tasarruf etme sorumluluğu verilmiştir. Dinamik bir ibadet olan bu sorumluluğun yerine getirilebilmesi için insanın güç, irade, bilgi ve benzeri sıfatları haiz olması gerekir. Kur'an-ı Kerim, insanı bu özellikleriyle tanımlamakta ve bu özellikleriyle halife kıldığını ilan etmektedir.¹⁵

Acaba geleneksel kelâmî ekollerin istitâat konusunda insana biçtiği roller ve çözümlemeler, insanın varoluş amacını gerçekleştirebilecek felsefi altyapıyı, ondan kaynaklanan ve hayatın önemli alanlarında ortaya çıkan pratiklerin gerçekleşmesine imkan sağlayabilmiş midirler? Yaklaşık hicri V. asırdan bu yana İslâm uygarlığının önce donuklaştığı, daha sonra da gerilemeye başladığı bilinen ve hala yaşanan bir gerçek olduğuna göre, bilgisel içeriğini vahyin yorumundan, formunu tarihsel ortamdan alan istitâat ile ilgili kelâmî yorumlar, yaşadığımız çağda çeşitli sahalarda insanlığın ulaştığı bilgilerle yeniden yoruma muhtaç değil midir? Diğer bir ifade ile İslam'ın erken dönemlerinde iç ve dış amillere bağlı olarak gündeme getirilen irade, kudret ve istitâat gibi konular, daha çok siyasi bağlamda tartışılmıştır.¹⁶ Böyle olunca felsefi ve siyasi bağlamı, irade, iktidar ve tabiat arasında gerçekleşen ilişkinin tarihsel bağlamı değiştiğine göre geleneksel yorumun aynen korunması anlamlı mıdır? Geleneksel kelâmî yorumların dayandığı felsefi temel ile modern düşüncenin dayandığı felsefi temel arasında önemli farklar olmasına rağmen, her iki tarafın birbirine sunacağı düşünceler yok mudur? Makalemizin temel hedefi, bu sorular çerçevesinde gerçekleşecektir. Bunun gerçekleşebilmesi için önce önemli kelâmî ekollerin bu konudaki görüşlerini özet olarak sunacağız.

¹⁴ Yazır, a.g.e., I/299-300; Rağıb el-İsfehani, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986, s. 222-223; Ziyaeddin Serdar, *İslam Medeniyetinin Geleceği*, (çev. Deniz Aydın) İstanbul 1986, s. 42.

¹⁵ Erol Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1990, s. 270-280; Serdar, a.g.e., s. 42-45.

¹⁶ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, (İkinci baskı), Ankara, 2001, s. 1-18.

I - İNSAN NE KADAR EYLEM YAPMA GÜCÜNE VE HÜRRİYETİNE SAHİPTİR?

A) KUDRET (eylemde bulunma gücü) VE İSTİTÂAT (eylem yapma yeteneği):

Klasik kelimada ilim, irade ve fiil kavramlarıyla birlikte kudret kavramı hem Allah'ın, hem de insanın kudreti açısından tartışılmıştır. Tartışma; kudret, 'tercih edileni yapma gücü' olduğuna göre kâdir olan Zat'ın akledilen ve takdir edilenle ilişkisi nedir? Bu ilişki, insanın eylemde bulunma gücü söz konusu olduğu zaman nasıl açıklanabilir? İnsanların fiillerinde kudretin etkeni nedir? gibi sorular etrafında odaklanmaktadır.

Kudret; takat, güç anlamlarına gelir. Bir şeye gücü yetmek, kuvveti olmak, muktedir olmak şeklinde ifade edildiği gibi, hayat sahibinin, irâdeyle, fiile ve terkine muktedir olduğu sıfat olarak da tarif edilmektedir.¹⁷ Yani bir işi yapıp yapmamanın bir kimseden sağlıklı olarak meydana gelmesidir. Buna özel ve gerçek anlamda kudret adı verilmektedir.¹⁸

Kudretin bir de genel anlamı vardır ki, bu mana, hem işlediklerinde özgür ve bağımsız olanları hem de zorunlu bulunanları kapsamaktadır. Bu anlamda kudret, öyle bir güçtür ki, o güce sahip olan her ne kadar dışarıdan bir emir sebebiyle bir iş işlemek veya işlememek zorunda olsa da, özü bakımından dilerse işlemeye, dilemezse işlememeye güç yetirir diye tanımlanır. Yani kudret sahibi olan, dilerse bir işi işler; fakat bu durumda işlememek, o işten vazgeçmek elinden gelmez. Bunun gibi dilemezse işlemez; fakat bu taktirde de işlemek, hatta işlemeyi irade etmek onun için mümkün olmaz.¹⁹

İstitâat ise, Allah tarafından canlılarda yaratılan bir araz olup onunla irâdi fiiller gerçekleştirilir. Lügatte istitâat; kudret, kuvvet, vus'at ve tâkat; lügatte anlamları birbirine yakın kelimelerdir.²⁰ Daha önceki açıklamalarda gördüğümüz gibi, eğer insan birtakım ihtiyarı ve irâdi fiillere sahip ise, onda bu fiile ilişkin bir gücün ve istitâanın bulunması da kaçınılmazdır. Zira fiilin var oluş şartı kudrettir ve fiil varoldukça kudrete muhtaçtır. Fiil, aynı zamanda varlığında ve sürekliliğinde de kudrete daima muhtaçtır. Kudret fiilin şartı olduğu gibi, istitâat da kudretin şartı olmaktadır. İstitâat kavramının farklı kullanımları söz konusu edildiği gibi, istitâatın, fiilin illeti mi yoksa sebebi mi olduğu konusunda da farklı görüşler ileri sürülmektedir. Aslında bu tartışmada, insanın fiil işleme yeteneğini gerçekleştirmesini sağlayan

¹⁷ Seyyid Şerif Cürânî, *Kitabu't-Ta'rifat*, Daru'l-Fikr, I.Baskı, Beyrut, 1998, s. 122.

¹⁸ Sabunî, a.g.e., s.129-132; uhammed İhsan Oğuz, *İslam'da Kaza ve Kader*, Oğuz Yayınları, İstanbul, 1993, s. 30.

¹⁹ Taftazanî, a.g.e., II/347 vd; Krş., Oğuz, a.g.e., s. 30.

²⁰ Cürânî a.g.e., s.18-19.

sebepler ve araçlar ile insanın belirlenmeyen ve kayda girmeyen benliği arasında bir ayrım yapılmaktadır.²¹

Mâtûrîdî'ye göre fiil, kudretin semeresidir ve ancak fiil için vardır;²² kudret iki kısma ayrılır: Birincisi, sebeplerin uygunluğu ve âletlerin sıhhati- dir ki, bu tip kudret fiilden önce bulunmaktadır. Fiillerin meydana gelişi her ne kadar kudretin bu nev'inin varlığına bağlı bulunuyorsa da, bu cins kudretin o fiile tahsis olarak yaratıldığını söylemek mümkün değildir. Sebeplerin uygunluğu, âletlerin sıhhati, Allah'ın dilediği kullarına ihsan ettiği bir nimettir ve bu nimete sahip olan kullarından şükretmelerini de istemiştir.²³ İkincisi ise; sonucunda sevap ve ikabın geldiği, hüsün ve kubuh gibi vasıflar taşıyan fiillerin meydana gelmesinde amil olan, fiille birlikte ve fiil için olan kudrettir. Bu kudret, bizzat fiilin meydana gelmesini sağlar.²⁴

İmkâna dayanan birinci nevi kudret, fiilden önce bulunan, sebeplerin, alet ve vasıtaların durumunun, uygun ve fiilin meydana gelebilmesi için yeterli olması demektir. Böyle bir kudretin tahakkuku için bir takım şartların bulunması gerektiği muhakkaktır. Mâtûrîdî'nin "Kudret-i müyessire", "kudret-i müsehhile" ve "kudret-i muhaffife" diye isimlendirdiği ikinci nevi kudret ise, fiili kolaylaştırmakta ve vukuunu sağlamaktadır. İşte bu kudretin varlığı halinde insan, Cenab-ı Hakkın fazlı ve inayeti ile muhatabı olduğu fiili icra eder.²⁵ Burada hemen söylemek gerekir ki, Mâtûrîdî'ye göre teklif için esas olan, birinci çeşit kudrettir. Bu kudret, Allah tarafından kula bir inayet olarak ihsan edilmektedir. Bu olmadan teklifin yapılamayacağı muhakkaktır. Bunun aksi, tıpkı gözü bulunmayan bir adama "şuraya bak" diye emretmeye yahut eli bulunmayan birine "elini uzat" demeye benzer. Bu yüzdendir ki, birinci gurup kudret için delil olarak gösterilen ayetlerde zikredilen "istitâat", hep fiilden önce bulunan, şartların, imkanının uygunluğunu göstermektedir. Ve teklif için gerekli olan kudret de bu kudrettir. İkinci çeşit kudret ise Allah tarafından fiille birlikte yaratılmaktadır.²⁶

Mâtûrîdî, insanın gücü ve istitâatı için yaptığı bu ikili taksime Kur'an-ı Kerim'den deliller getirmektedir: "*Azad edecek köle bulamayanın, ailesiyle temastan önce iki ay birbiri peşinden oruç tutması gerekir. Buna gücü yetmeyen, altmış düşkününü doyurur.*"²⁷ "*Gücümüz yetseydi sizinle birlikte çıkar-*

²¹ Cürcanî, a.g.e., s. 19.

²² Ebu Mansur Muhammed b.Mahmud el-Maturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, İstanbul, 1979, s. 278.

²³ Mâtûrîdî, a.g.e., s.256.

²⁴ Mâtûrîdî, a.g.e., s.256; Mustafa Said Yazıcıoğlu, *İslam Kelâmında Önemli Bir Mesele: İstitâat*, İslamî Araştırmalar, Ankara, 1986, Sayı, I, s. 50-53.

²⁵ Maturîdî a.g.e., s. 256-257.

²⁶ Maturîdî a.g.e., s. 258.

²⁷ Mücadele, 58/4.

dık.”²⁸ Görülüyor ki bu ayetlerde zikri geçen güç, fiille beraber olan güç değil, fiilden önce bulunan güçtür. Çünkü ne iki ay sürecek oruç fiilinde gücün bu süre zarfında devamından, ne de ikinci ayette, cihad için gereken gücün cihad anındaki varlığından bahsedilmiştir. Her ikisinde de kudretin fiilden önce olduğu aşîkârdır.²⁹

Bunun yanında fiille birlikte bulunan ikinci gurup güce de delalet eden ayetler vardır: “Azab onlara kat kat verilir. İstemezler, göremezler”³⁰ Musa (a.s)’ın arkadaşına hitaben şu sözü: “Sen doğrusu benim yaptıklaruma sabra güç yetiremezsin”³¹ “Allah’a karşı gelmekten gücünüz yettiği kadar sakının”³² İşte bu ve bunun gibi ayetlerde zikri geçen ve bahis konusu edilen istitâat, fiille birlikte bulunan istitâattır. Çünkü bu kudretin ortadan kalkmasıyla fiil de ortadan kalkmaktadır. Daha doğrusu fiilin varlığı ve devamına bağlıdır.³³

Eş’ârî’ye göre, insan iş yapabilme gücüne sahiptir. İnsanda bulunan bu istitâat, onun aynı değil gayrıdır, fiille beraberdir ve fiilin bitimiyle birlikte yok olur. İnsanın kendinden değildir. Zira insan bazen güç sahibidir, bazen de değildir. Bu, insanın bazen bilgili bazen bilgisiz bazen hareketli ve bazen de hareketsiz oluşu gibidir. Nasıl ki insanın bilgin ve hareketli olması kendi nefsinden değilse, güç sahibi olması da kendi öz varlığından değildir. Eğer kendi öz varlığından veya insandan ayrı düşünülmesi imkansız bir sıfattan dolayı güç sahibi olsaydı, o takdirde daima kudret sahibi olarak mevcut olurdu. O halde onun kuvvetinin ondan başka olması, onun kendinden olmaması gerekir.³⁴ Eş’ârî’ye göre, istitâat; insana Allah tarafından bir lütuf olarak verilmiştir. Bu duruma belirgin örnek olarak Eş’ârî, kâfirin durumunu gösteriyor. Allah kâfiri iman etmekle yükümlü kılmıştır. Fakat kâfirin bu imana gücü var mıdır? sorusuna, “eğer gücü olsaydı iman ederdî”, cevabını vermekte ve gerekçe olarak da kâfir, imanın zıddı olan küfürle meşgul olmasından dolayı imana gücü yoktur, demektedir.³⁵ Eş’ârî, istitâat Allah tarafından yaratılmadıkça fiil meydana gelemmez, temel görüşünü benimsemekte ve gücü fiille birlikte kabul etmektedir. Ona göre insan iki halde iş yapamaz: Birincisi; mutlak imkansızlık halidir ki, bu imkansızlık insanın iş yapmasına müsaade etmez. Bir organın eksikliğinde o organın göreceği işi yapmama

²⁸ Tevbe, 9/42.

²⁹ Maturîdî a.g.e., s. 258.

³⁰ Hud, 11/20.

³¹ Kehf, 18/75.

³² Teğâbün, 64/16.

³³ Maturîdî, a.g.e., s. 258.

³⁴ Ebu’l-Hasen el-Eş’ârî, Kitabu’l-Lum’a fi’r-Reddi ala Ehl’z-Ziyaği ve’l-Bid’a, Beyrut, 1953, s. 50-61.

³⁵ Eş’ârî, a.g.e. s.99.

hali buna örnektir. İkincisi; Allah'ın insanda yarattığı kudretin yokluğu halidir ki, bu takdirde de insan iş yapamaz.³⁶

Sonuç olarak şunu diyebiliriz: Eş'ârî, yaratılmış bir kudretle insanın fiillerini yaptığını, adı geçen kudretin yokluğunda iş yapamaz durumda olduğu görüşünü kabul etmektedir. O, insandaki istitâatın hayat ile ilgisine de temas etmekte ve şöyle demektir: "Hayat yoksa kudret de yoktur. Kudret olmayınca kesb de olmaz."³⁷ Bununla birlikte hayata bağlı olan "Kudret", hayat var oldukça devamlı değildir. Kudretin varlığı sadece onun hüduzu haline münhasırdır.³⁸ Bu kudret, insanda sadece ne için verilmişse onun için geçerlidir. Zıddı için geçerli değildir.³⁹ Aynı zamanda bir kudretin iki iradeye, iki harekete, birbirinin dengi iki şey için de geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü kudret fiilden önce değil, onunla birlikte vardır.⁴⁰

Buradan da anlaşılacağı gibi Eş'ârî, gücün fiilden önce var olduğu düşüncesine karşı çıkmakta ve gücün fiilden önce olmasını kabul etmemektedir. Ona göre kudretin fiilden önce olması mümkün değildir. Çünkü fiil ya kudret ortaya çıktığı zaman var olur ya da kudretten sonra ortaya çıkar. Eğer kudretin ortaya çıkmasıyla var olmuşsa, kudretin fiille birlikte o fiil için olduğu doğrulanmış olur. Fiil kudretten sonra zuhur etmişse bu durum, kudretin devam etmediğini gösterir. Bu ihtimalde fiilin yok olan bir kudretle ortaya çıkmış olması gerekir ki, bu mümkün görülürse, daha sonra aczinde ortaya çıkacağını düşünmek mümkün olur. Bu durumda fiil, yok olan bir kudretle vaki olmuş olur. Kişinin aciz olduğu bir sırada, mevcut bulunmayan bir kudretle fiil yapması düşünülebilseydi, kudretin bir kere ortaya çıkışından yüz sene sonra da bu sırada aciz olmasına rağmen, o fiil yüz sene boyunca mevcut olmayan bir kudretle işlemesi düşünülebilirdi. Bu boş bir vehimdir.⁴¹ Mu'tezile'nin söylediği anlamda kudret, "aczin zıddı" değildir. Eş'ârî'ye göre bir şeyden aciz olmak, hem o şeyi yapmaktan ve hem de terk etmekten âciz olmak demektir.⁴² Yani âciz olan kişi nötr durumdadır, bir şeyi ne yapmaya ne de yapmamaya gücü yeter. Halbuki kudret böyle değildir.⁴³ Eş'ârî, karısını boşayan, yahut kölesini azad eden bir kimsenin, bu fiillere ne zaman kadir olduğu sorusuna da boşama ve azad etme anında kadir olduğu cevabını vermektedir.⁴⁴ Buraya kadar verdiğimiz örneklerden

³⁶ Eş'ârî, a.g.e. s.97.

³⁷ Eş'ârî, a.g.e. s.57.

³⁸ Eş'ârî, a.g.e. s. 55.

³⁹ Eş'ârî, a.g.e. s.55.

⁴⁰ Eş'ârî, a.g.e. s.56.

⁴¹ Eş'ârî, a.g.e. s.54.

⁴² Eş'ârî, a.g.e. s.59.

⁴³ Eş'ârî, a.g.e. s.59.

⁴⁴ Eş'ârî, a.g.e. s.61.

de anlaşıldığı gibi Eş'ârî, kudret ile fiilin aynı anda ve Allah tarafından yaratıldığı görüşünü savunmaktadır.

Mu'tezileye göre, Allah'ın fiili olduğuna göre "Kudret" i de var demektir. Allah'ın bu kudret sıfatı zafî, ezeli ve ebedidir.⁴⁵ Mu'tezilîlerin aczin zıddı manasında aldıkları kudret sıfatı, Allah'a nisbet edildiği takdirde, hem bizim gücümüz dahilinde olan fiillere hem de gücümüz dahilinde olmayan fiillere taalluk eder.⁴⁶ Mu'tezile, kudretten bahsederken genellikle Allah'ın kudretine az temas etmekte ve daha çok insanın kudretine değinmektedir. Mu'tezile'ye göre, hayat ve güç sahibi insan fiilini yapma kudretine sahiptir.⁴⁷ Aksi takdirde insanı âciz kabul etmek gerekir. Oysa âcizden fiilin zuhur etmesi aklen mümkün değildir. O halde insan kudret sahibidir. Mu'tezile kudretin fiilden önce bulunduğu görüşündedir.

Mu'tezile içerisinde de, Allah'ın kudreti konusunda değişik görüşleri savunanlar olmuştur. Mesela Ebu'l-Huzeyl el-Allaf(ö.226/840)'a göre Allah; mükemmel zâttır. Dolayısıyla onun fiilleri de mükemmeldir. Bu görüşten hareket eden Allaf; Allah, aslah olandan daha düşük olana güç yetirir mi? sorusuna şu cevabı verir: Allah, böyle bir fiili yaratmaya muktedir olmasına karşın onu yapmaz, ondan daha aslah olanı yapar. Aslah olan fiillerin yaratıcısı kimdir? sorusuna ise, Allaf, aslah fiilin dündündeki fiilin yaratıcısının insan olduğunu ama Allah'ın takdir ettiğini söyler.⁴⁸ İbrahim en-Nazzam (ö.232/758)'a göre Allah'ın fiili tektir. O da iyi olandır. Allah zulmetmez hatta buna kâdir de değildir. Fakat genel anlamda baktığımız zaman Mu'tezili görüşün esası; Allah kötü olanı yapmaya kadirdir. Buna gücü yeter. Fakat uluhiyetinin gereği olarak bunu yapmaz. Çünkü Allah'ın kudretinde öyle güzellikler vardır ki, bunları yaptığında kötülöklere ihtiyacı kalmaz.⁴⁹

Mu'tezileye göre hayat ve güç sahibi insan, fiilini yapma istitâatına sahiptir.⁵⁰ Aksi takdirde insanı aciz kabul etmek gerekir. Oysa acizden fiilin zuhur etmesi aklen mümkün değildir. O halde insan kudret sahibidir. Kudretin taalluk ettiği şeyler iki çeşittir: 1-İrade gibi başlangıç ile ilgili olanlar; 2-Ses gibi, netice durumunda olanlar.Başlangıç durumunda olanlar da kudretten zaman bakımından hemen önce olması gerekir. Ancak bu durumda, o kudretten bir fiil çıkması mümkün olur. Netice durumunda olanlar da iki çeşittir: a-Sebebinden sonraya kalanlar. Atılan taşın isâbeti gibi. b-

⁴⁵ Kadi Abdulcabbar İbn Ahmed, *Şerhu'l Usûli'l Hamse*, Kahire, 1965, s. 151-156.

⁴⁶ Kadî Abdülcebbar a.g.e., s.156.

⁴⁷ Kadî Abdülcebbar a.g.e., s.392-393.

⁴⁸ Ebu'l-Hüseyin Muhammed b.Osman el-Hayyat, *Kitabu'l-İntisar ve'r-Reddi ala İbn Ravendi el-Mülhid*, Beyrut, 1957, s. 16-17.

⁴⁹ Hayyat, a.g.e., s. 38.

⁵⁰ Kadî Abdülcebbar a.g.e., s.392-393.

Sebebinden sonraya kalmayanlar. Birleştirme fiilinde birleştirenlerin yan yana bulunması gibi. Sebebinden sonraya kalmayanların durumu başlangıç durumunda olanlar gibidir. Sebebinden sonraya kalanlar ise, sebebinin zaman açısından hemen önce olması gerekmez. Bu sebep çok daha önceden bulunabilir.⁵¹ Bu durumda açıkça görüldüğü gibi, Mu'tezile kudretin fiilden önce bulunduğu görüşündedir.

Mu'tezileye göre istitâat, fiilden öncedir. Kudretin güç yetirilen şeye bitişik olması, güç yetirilemeyi teklif etmek demektir. Bu ise çirkindir ve Allah çirkin bir fiili yapmaz ve emretmez. Öyleyse tereddüt ve tefekkürden sonra oluşan azm, insanın henüz fiil işlemediği, ancak karar verdiği aşamadır. Bu karar verme aşaması olarak adlandırılan irade istenileni zorunlu kılmaz. Karar verme aşaması olarak adlandırılan iradeyle fiil yapmak için güce ihtiyaç vardır. Bu güç fiilden öncedir. Bu durumda insan iradesine aykırı olarak eylem yapmaya güç yetirir denilemez. İnsan, sadece istediği, karar verdiği şeye güç yetirebilir. İnsanda bunu yapma yeteneği ve gücü vardır. Mu'tezileye göre insan, iç irade açısından hür, dış hareketler açısından hür değildir. İstitâat, fiilden öncedir, fiilin her iki yönünü içerir. İnsanın fiillerini meydana getirdiği güç, ona Allah tarafından verilmiştir. Ancak bizzat insanın kendisi verili güçle fiilini yapar. Bu nedenle fiile ilişkin güç, fiilden öncedir ve bu insanın sorumlu olmasının gereğidir. Bu güç sayesinde fiillerini yapar. Çünkü istitâat, fiilin ve zıddının üstündeki kudrettir. Dolayısıyla insan, önce fiil işlemeye güç yetirir ve sonra yapar. Yani ikinci aşamada fiil meydana gelir.

Mu'tezile'nin karşısında yer alan Cebriyye'ye göre insanın kudreti yoktur. Bunun zaruri sonucu olarak da insanın fiillerinin tamamen Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiğini kabul etmektedir.⁵² Bu konuda Cehm b. Safvan (ö.128/746) şöyle demektedir: "Biz fiillerimiz için birer zarf gibiyizdir. Bu fiiller bizde ne zaman yaratılırsa o zaman var olurlar, yaratılmazsa da olmazlar", "Yüce Allah dışında hiç kimsenin ne fiili ne de ameli vardır. Ameller yaratılmışlara mecaz yoluyla nisbet edilebilir"⁵³ demektedir.

Kudret ve istitâat kavramları fiil ve irade kavramlarıyla yakından ilgilidir. Kudret ve istitâat kavramlarının daha iyi anlaşılması için, şimdi kısaca kelâmî mekteplerin bu konudaki görüşlerini arz edeceğiz.

⁵¹ Kadı Abdulcebbar a.g.e., s.391.

⁵² Şehristânî, el-Milel, I / 85-87

⁵³ Kadı Abdulcebbar, a.g.e., s. 363; Abdulkahir b. Tahir el-Bağdadi, el-Fark beyne'l-Fırak, Daru'l-Marife, İkinci baskı, Beyrut, 1997, s. 194.

1-Fiil:

Genel anlamda fiil; “tesir sebebiyle başkasında, amilden dolayı meydana gelen durumdur”,⁵⁴ diye tarif edilmektedir. Dolayısıyla fiil; bir müessirden ve bir âmilden dolayı meydana gelmektedir. Kelâmî mekteplerde fiil, varlık düşüncesi, özellikle yaratma kavramı bağlamında ele alınmış ve tartışma, fiilin fâili Allah mı yoksa insan mı, başka bir deyişle fiilin yaratıcısı Allah mı yoksa insan mı? sorusu ekseninde düğümlenmiştir.

Ebu Mansur el-Maturîdî(ö.333/944), hem bir vakıa olarak hem de varlık açısından insan fiilinin varlığını kabul etmektedir. Ona göre insanın fiil sahibi olması, yani bir iş meydana getirmiş olduğu, çeşitli açılardan incelenerek bilinebilir. Özellikle üç değişik delil ile izah edilebilir: Birincisi; bilgi kaynağı olarak akılla, insanın bir fiil sahibi olduğu ve bir iş yaptığı bilinebilir. Bu, daha çok fiilin metafizik açıdan değerlendirilmesidir. İkincisi; tecrübe ile fiilin varlığı, sosyal bir vâkıa olarak karşımıza çıkmaktadır. Üçüncüsü; dinî metinlere dayanarak da insanın fiil sahibi olduğunu anlamak mümkündür. Dinin insanlara yüklediği sorumluluklar, bunun en açık delilini teşkil eder.⁵⁵

Maturîdî, bu esaslardan hareketle Allah’ın insana bazı işler yapması için emirler verdiğini, bazı davranışlardan da kaçınması gerektiğini zikreder. İnsana mükafat vâ’ dettiği gibi, ceza da vereceğini bildirir. Bu durumda, hiçbir rolü olmaksızın insanın fiilini Allah yaratmış olsa, bu emir ve yasaklamaların manasını anlamak mümkün olmaz. Aksi halde Allah, kendi kendine emir vererek ve yasaklar koyarak, mükafat veya ceza takdir etmiş olur. Bu durum Allah için muhaldir.⁵⁶

Maturîdî, bu meseleyi açıklarken, düşünce, arzu etme, niyet, eğilim ve seçme kudreti gibi insanın manevi donanımını dikkate almaktadır. Ona göre, insanın fiil işleme kudreti vardır. Çünkü bir fiili nehyetme ve emretmenin anlamı budur. Fiillerin meydana gelişinde insana rol verilmeyip Allah tarafından yaratılmış olduğu kabul edildiği zaman, emir ve yasaklamaların iza-hını yapmak güçleşmektedir. İnsan sorumlu bir varlıktır. Öyle ki Kur’an, açık bir şekilde insanın değerinin yaptığı eyleme göre olduğunu vurgular. Eylem, ayırt edici bir unsur olarak sunulur. Bir insanın yaptığı şey kendi eylemidir ve insanın hesabı, yaptığı eyleme göre sonuçlanacaktır. Bu anlamda Kur’an’da bir çok ayet bulunmaktadır.⁵⁷

⁵⁴ Cürcanî, a.g.e., s. 119.

⁵⁵ Mâturîdî, a.g.e., s. 225 vd.

⁵⁶ Mâturîdî, a.e., s.226

⁵⁷ Örnek olarak Maturîdî’nin verdiği ayetler şunlardır: “*De ki ; Bu gerçek Rabb’inizdendir. Artık dileyen inansın, dileyen inkar etsin. Çünkü biz zalimlere öyle bir ateş hazırladık ki, çadırı onları kuşatmıştır. Eğer susuzluktan feryat edip yardım isteseler, erimiş maden gibi*

Maturîdî, bu düşünceleri söylemekle beraber, fiillerin Allah tarafından yaratıldığının da samimi bir savunucusudur. Zira insan, bütün yönleriyle mahluktur. Fakat fiilleri, kendi isteğiyle meydana gelen işlerdir. Zaten iş, bir amaca bağlı olarak meydana gelen fiildir. Onun bütün fiillerini, yokluktan varlığa çıkaran Allah'tır. Bu anlamda sözü edilen insanın fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Bununla beraber insanın yaptığı işler, insana nisbet edilir. Çünkü insan, isteyerek bu fiillerin sahibi olur. İnsan, gücünü sarf etmek suretiyle bu fiiller hasıl olur.⁵⁸ Fakat Maturîdî, kulun fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını belirtirken, fiilin hem hareket ve sükun yönüyle hem de emir ve nehiy yönüyle insana ait olduğunu söyler.⁵⁹ Allah, itaat etmeye veya etmemeye dair emir alamaz. Bu iki yön altında bulunan fiilin Allah tarafından olması mümkün değildir.⁶⁰ Allah'ın insanlardan yapmalarını ve yapmamalarını istediği fiil ve davranışlar mevcuttur. Bu fiil ve davranışlar, insanlar için olmazsa kimin için olacaktır?

Maturîdî, fiilin "çeşitli yönler"inin bulunduğunu izah ederek de konuya açıklık getirmeye çalışmaktadır. Allah'ın mutlak kâdir ve her şeyi yaratan olması, insanın da yaptığı şeylerden Allah'a karşı bir sorumluluğunun bulunması noktasından hareketle, insan fiilinin, bütün yönleriyle Allah'a ait olması durumunda, onun sorumlu tutulması izah edilemez. Öbür taraftan fiilin bütün yönleriyle insanın sorumluluğu altında kabul edilmesi, Allah dışında müstakîl bir yaratıcı kabul edilmiş olur.

Bu çelişkiden kurtulmak için Maturîdî, fiilde iki yönden bahsetmektedir. Yönlerden birisi, Allah'ın fiile ilişkin tasarrufudur. Maturîdî "Allah her şeyin yaratıcısıdır"⁶¹ ayetine dayanarak her işte Allah'a tasarruf hakkı tanımaya dikkat etmektedir. Ayette geçen "her şey" tabirinin içine "insan fiili" de girdiği için, onun yapılmasında da Allah'ın bir rolü olmalıdır. Aksi düşüncülecek olursa bu ayetin manası kısıtlanmaktadır.⁶² Öyleyse Allah, her şeyin yaratıcısı olması hasebiyle, insan fiilinin de yaratıcısıdır. Dolayısıyla, yaratma yönünden fiile tesir eden kudret Allah'ın kudretidir. Fiilin ikinci yönü

yüzleri haşlayan bir su ile kendilerine yardım edilir! O ne kötü bir içecektir ve ne kötü dayanacak (koltuk) dur" (Kehf,18/29); "Onlar ki inandılar ve iyi işler yaptılar; elbette biz işi güzel yapanın ecrini zayi etmeyiz." (Kehf,18/30); "Kıyamet günü için adalet terazileri kurarız. Hiç kimseye bir haksızlık edilmez. (İnsanın yaptığı iş) bir hardal tanesi ağırlığınca da olsa onu getiririz. Hesabı gören olarak biz yeteriz" (Enbiya,21/47); "O gün için hiç kimseye bir haksızlık yapılmaz ve-siz ancak yaptığınızın cezasını çekersiniz." (Yasin,36/54)

⁵⁸ Şerafeddin Gölçük, *Bâkillanî ve İnsanın Fiilleri*, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1997, s.170

⁵⁹ Maturîdî a.g.e., s. 249

⁶⁰ Maturîdî a.g.e., s. 226

⁶¹ En'am, 6/102

⁶² Maturîdî, a.g.e., s. 229; M.Sait Yazıcıoğlu, *Maturîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Akid Yayınları, Ankara, 1988, s.31.

ise, insana aittir. Allah tarafından yaratılan bir fiili yapmak, insanın işidir. Gerçekte fiil kesb yönünden insana, yaratma yönünden de Allah'a aittir.⁶³

Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî(ö.324/935)'ye göre bütün yaratılmış varlıklar Allah'ın fiilidir, O'nun iradesi ve yaratmasıyla meydana gelmektedir.⁶⁴ Böyle olduğuna göre kulların bütün fiillerini de yaratan Allah'tır. Nitekim Kur'an'ı Kerim'de "*Sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır*"⁶⁵ buyurulmuştur. O halde Kulların fiilleri, mutlak surette Allah'ın iradesine bağlı bulunmaktadır. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de Cenab-ı Hak: "*Herhangi bir şey için Allah'ın dilemesi dışında ben yarın onu yapacağım deme*"⁶⁶ buyurmaktadır.⁶⁷ İnsanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığının bir delili de, insanın arzusuna rağmen fiillerinin bu istek istikametinde değil Allah tarafından tespit edilen yönde meydana geliş olmasıdır. İnsanın işleri her zaman onun istediği gibi gerçekleşmemektedir. O halde fiilleri yaratan insan değil Allah'tır.⁶⁸ Yine ızdırarî hareketlerin Allah tarafından yaratıldığına dair deliller, aynı zamanda kesbedilen fiillerin de Allah tarafından yaratıldığını göstermektedir.⁶⁹ Allah'tan başka hiçbir yaratıcı bulunmadığına göre hakikatte Allah'tan başka hiç bir fail yoktur. Fakat bu gerçek aslında "kesb" den ibaret olan kulun fiilinin "kâsib"inin de Allah olduğu manasına gelmemektedir.⁷⁰

Mu'tezile'ye göre, "fiil bir kâdirden hasıl olan hâdisler demektir."⁷¹ Ancak mutlak manada hâdis (muhtes) ile fiil arasında fark vardır. Çünkü muhtes sadece muhtes olarak bilinir. İsterse onun bir ihdas edicisinin bulunduğu bilinmesin. Halbuki fiil böyle değildir. Bir fiil, idrak edildiği zaman onun mutlak manada bir failinin de bulunduğu bilinir. Bu fail aynıyla bilinmese bile durum böyledir. Fiil bir kâdirden hasıl olur. Fakat failin kudreti-

⁶³ Maturîdî a.g.e., s.228; Nadım Macit, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Etüt Yayınları, Samsun, 2000, s.67.

⁶⁴ Eş'ârî, a.g.e., s. 25 vd., 50-51.

⁶⁵ Saffat, 37/96.

⁶⁶ Kehf, 18/23.

⁶⁷ Eş'ârî, a.g.e., s.66.

⁶⁸ Eş'ârî a.g.e., s. 38-39.

⁶⁹ Eş'ârî a.g.e., s.41

⁷⁰ Kesb kavramı, faydayı celbetme zarardan uzaklaşma anlamlarını da kapsadığı için Allah'ın müktesib olarak kabul edilmesi Eş'ârî kelimünde doğru kabul edilmez; kulun fiili ancak "kesb" olabilir. Fakat bu durumda şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: Nasıl oluyor da kulun fiilinin gerçekte "kesb" olması, yine gerçek manasıyla "Müktesib" in Allah olduğu manasına gelmiyor? Eş'ârî buna şu cevabı veriyor: Fiillerin gerçek manasıyla bir failinin bulunması gerekir. Çünkü hiçbir fiil failsiz meydana gelmez. Yaratılmış varlıklar, fiillerin gerçek faili olamayacağına göre, gerçek failin, Allah Teala olması lazım gelir. Halbuki bir fiilin faili gibi, gerçek manasıyla bir müktesibinin de bulunması gerekmez. O zaman her hangi bir "kesb" in müktesibinin Allah olması gerekmez. (Bkz., Eş'ârî, a.g.e., s. 39).

⁷¹ Kadi Abdulcebbar, a.g.e., s. 324.

nin, fiilin vuku'u anında devam etmesi şart değildir. Nitekim bir taş atan kimse bazen taş isâbet etmeden de ölebilir.⁷²

Mu'tezile alimleri, daha sonra konuyu fiilin yaratıcısı açısından değerlendirmektedir. Yani fiili yaratan Allah mıdır yoksa insan mıdır? Onlar, meseleyi ilahi adalet bağlamında ele alarak, adaletle bazen fiilin bazen de failin kast edildiğini söylemektedirler. Adalet fiil ile vasıflandığı zaman, bununla failin yapmış olduğu her güzel fiilin başkasına fayda ve zarar sağladığı kastedilir. Bu durumda şöyle demek uygun olur; adalet başkasının hakkını vermek ve başkasından hakkını almaktır. Adaletle fail kastedildiği zaman, fail ile fiil arasında uygunluk gerekir. Kadim olan Allah'ı adl ve hakîm vasfıyla vasıflandırdığımızda, bununla kastettiğimiz, Allah çirkin olanı yapmaz ve dilemez, üzerine vacip olanı bozmaz, çünkü onun bütün fiilleri güzeldir. O halde adalet, bizatihi gerçekliktir. Bunun sonucu olarak Allah'ı adil ve hakîm olarak vasıflandırmak, kabihi de Allah'a izafe etmenin tutarsızlık olduğunu söylemek gerekir.⁷³

Allah çirkin olanı yapmaz, onun yapılmasını dilemez ve üzerine vacip olanı bozmaz. Çünkü Allah'ın bütün fiilleri güzeldir. Bilen, güzeli yapan ve ihtiyacı olmayan Allah, kötülük yapmaktan müstağnidir. Mu'tezile, bu temel prensibini doğrulamak için Kur'an'a başvurur: "*Bu her şeyi gayet iyi yapan Allah'ın yapısıdır.*"⁷⁴ Bu ayette Allah, bütün fiillerini iyi yapan olduğunu açıklamaktadır. İyi yapma, sağlam yapma, eksiksiz yapmayı ve güzeli içerir. Bir fiil eksiksiz yapılsa fakat güzel olmasa; sağlam ve iyi yapma şeklinde nitelenemez. Öyleyse Allah'ın fiilleri, hem eksiksiz hem de güzeldir. Oysa insan fiilleri, birçok olumsuz ve eksik şeyleri içerir. Bunların hiç birisi de sağlam yapma kapsamına girmez. Bu durumda insan fiillerinin yaratıcısının Allah olduğu söylenemez.⁷⁵

Mu'tezileye göre eksiklik ve olumsuzluk ifade eden fiillerin Allah'a izafe edilmesi problem doğurmaktadır. Bu nedenle onlar, insanın fiillerini insana isnad etmişlerdir. Onlar adaleti; itaat edeni iyi eyleminden dolayı ödüllendirmenin ve asi olanı da kötü eyleminden dolayı cezalandırmanın Allah için zorunlu olduğu şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanım gereğince onlar, insanı fiillinin bizzat faili olarak görürler. Eğer insan, kendi fiillerinin bizzat faili değil de olguların ve eylemlerin zorunluluğu altında ise, bu durumda insan sorumlu değildir ve yapıp etmelerinin de bir karşılığı olduğu da söylenemez. Öyleyse insan bizzat fiilinin faili olmaktadır.⁷⁶

⁷² Kadı Abdulcabbar, a.g.e., s. 324

⁷³ Kadı Abdulcabbar, a.g.e., s. 301.

⁷⁴ Neiml, 27/88

⁷⁵ Kadı Abdulcabbar, s. 355, 358; Krş., Macit, a.g.e., s 96-97.

⁷⁶ Kadı Abdulcabbar, a.g.e., s. 324 vd.

2- İrade:

İrade, bir şeye ilgi duyma ve faydasına inanma sonucunda o şeyi elde etme yeteneği; gerçekleştirilmesi mümkün olan bir şeyin daha üstün gelenini diğerine tercih etmek; herhangi bir şekilde kendisinden fiil vuku bulan bir hali canlıya gerektiren sıfat, şeklinde tarif edilmektedir.⁷⁷ Seyyid Şerif Cürcanî(ö.816/1413)'ye göre gerçekte irade daima ma'duma taalluk eder. Zira o herhangi bir işin meydana gelmesi ve vücud bulmasına tahsis edilmiş bir sıfattır.⁷⁸

İnsan iradesi ve bu iradenin Allah'ın iradesi karşısındaki durumu ve sınırı, sürekli tartışılan konulardan biridir. Günlük hayatımızda bu kelime çeşitli manalar ifade eder. "Bir şeyi yapıp yapmamaya karar verme gücü", "istek, dilek", "Hükümdar emri", "buyurmak, emretmek" manalarında yalın olarak kullanıldığı gibi "Allah'ın isteği ve buyruğu" manasında "irade-i ilâhiyye", "insanın iradesi" manasında irade-i cüz'iyye" şeklinde izafetle kullanılmaktadır.⁷⁹

Mâturîdî, Allah'ın iradesini daima fiil ile birlikte ele almaktadır. Ona göre, görülen her fiilde irade vardır. Çünkü irade, her gerçek fiilde bulun bir vasıftır⁸⁰ ve fiille beraber bulunur. Eğer irade fiil ile birlikte değil de fiilden önce ise bu "irade" ancak "temenni" manasını ifade eder ki, Cenab-ı Hak bundan münezzehtir.⁸¹ Cenab-ı Hakk'ın ezeldaki iradesi, "temenni" manasında olmadığına göre "ihtiyar" manasını ihtiva eder.⁸² Çünkü fiildeki ihtiyaca baktığımız zaman, her ihtiyar sahibinin aynı zamanda irade sahibi olduğunu müşahade etmekteyiz. Allah'ın irade ve ihtiyar sahibi olduğunu bize gösteren yine onun fiilleridir. Mahlukata baktığımız zaman bunların birbirlerinden farklı mahiyetlerde ve zamanlarda yaratılmış olması bize açıkça bir iradenin olduğunu göstermektedir. Kur'an-ı Kerîm'de Cenab-ı Hakk'ın iradesi bazen doğrudan doğruya "irade" kelimesiyle bazen de "meşîet" lafzıyla belirtilmektedir ve bunların hepsi fiille ilgilidir.⁸³

Maturîdî'ye göre; insanlardan da bir takım fiiller sâdır olduğuna göre, onların da bir irâde ve ihtiyarı var demektir. Allah Teala'nın, insanları iyi ile kötü davranışları fark edebilecek güç ve bilgiye sahip olarak yaratmasındaki hikmet, onların verilen bu nimetler ve yeteneklerle denenmelerinde gizlidir.

⁷⁷ Muhammed Ali b. Ali et-Tehanevi, *Keşşafu Istılahatı'l-Fünun*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984, I/542; Cürcanî, a.g.e., s. 16.

⁷⁸ Cürcanî, a.g.e., s. 16.

⁷⁹ M.Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâturîdî*, M.Ü.İ.F.Yayınları, s.27.

⁸⁰ Maturîdî, a.g.e., s.286-292

⁸¹ Maturîdî, a.g.e., s.297

⁸² Maturîdî, a.g.e., s.304

⁸³ Bkz. En'am,6/125, Secde,32/13.

demektedir.⁸⁴ İnsanların yaratılışında, zemmedilen şeyleri “kötü” methedilen şeyleri de “iyi” olarak telakki etmeleri sağlanmıştır. Ayrıca daima iyiyi kötüye tercih edecek meyil verilmiştir. Bundan sonra onlar, bu yaratılış ve meyllerine uygun olarak iyi olan şeyleri tercih etmeye, kötülere de takbih etmeye davet edilmiştir. Böylece onların teşvik edilen hususlarla sakındırılan hususlar konusunda malumat sahibi olmaları istenmiştir.⁸⁵

Meseleyi bu şekilde insanın yaratılışındaki donanımı üzerine temellendiren Maturîdî, insanın iradesini fiil anlayışına bağlı olarak aynı doğrultuda açıklamaktadır. Buna bağlı olarak fiillerden bazıları Allah’a nisbet edilip kula nisbeti caiz değildir; ancak bazıları kula nisbet edilir. İrade meselesi de buna bağlı olarak değerlendirilir. Allah’a nisbet edilip kulun iradesi ve gücü dışında olan bir çok fiil vardır. Bu fiillerde kulun iradesi geçerli değildir. Fakat bunlardan başka ikinci grup fiiller de vardır ki, bunlar kulun iradesine ve gücüne bağlı olan fiillerdir. İnsan, bu fiillerinde irade sahibidir ve serbesttir. Bu yüzdendir ki, insanın bu cins fiilleri sonucunda ceza ve mükafat gelmektedir.⁸⁶

Eş’arî’ye göre irade, Allah Tealânın zâtî sıfatlarındanır. İlim sıfatı ile beraber mütalaa edilir. Cenab-ı Hakkın ilmi de irâdesi de ezelidir. Allah’ın ilmi de irâdesi de, bilinmek ve irade edilmek şanından olan her şeye taalluk eder.⁸⁷ Allah’ın ilmi ile iradesi birbirine paraleldir. Yani Cenab-ı Hak, ilmine uygun şekilde irâde eder. Nasıl biliyorsa öyle olmasını irâde eder. Bunun aksi varid olamaz. Eş’arî’ye göre, Allah’ın irâde etmediğini yaratması düşü-
nülemez. Çünkü Kur’an-ı Kerim’de: “O, *dilediğini yapandır*”⁸⁸ buyurulmuştur. Allah’ın saltanatında dilemediğinin olması da mümkün değildir. Onun saltanatında irâde etmediği bulunacak olursa, bu ya unutma ve gaflet veya acizlik ve zaafıtan dolayı olur. Her ikisi de Cenab-ı Hak için muhaldir. O halde Allah’ın yüce saltanatına dilemediğinin bulunması veya olması diye bir şey olamaz. Ayrıca Allah’ın dilemediğinin vuku bulması imkansız olduğuna göre, dilemediğinin başkası tarafından meydana getirilmesi de imkansızdır.⁸⁹

Görüldüğü gibi Eş’arî, Mutlak bir irâde anlayışına sahiptir. Kulların iradesinin ise ilahî iradenin sınırları içerisinde olduğunu savunur ve bu düşüncesini ayetler yardımıyla temellendirmeye çalışır. İrâde edilmesi mümkün olan her şeyi Allah irâde eder. Kur’an-ı Kerim’de şöyle buyurulmuştur:

⁸⁴ Maturîdî, a.g.e., s.221

⁸⁵ Maturîdî, a.g.e., s. 293-294.

⁸⁶ Maturîdî, a.g.e., s. 293

⁸⁷ Eş’arî a.g.e., s.24

⁸⁸ Hud, 11/107

⁸⁹ Eş’arî a.g.e., s.27-29

"Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz"⁹⁰ Bu ayet açıkça bildirilmektedir ki Allah dilemedikçe biz bir şey dileyemeyiz. "*Rabbin dileyeydi, yeryüzünde inananların hepsi inanırdı.*"⁹¹, "*Biz dileyeydik herkese hidayet verirdik.*"⁹², "*Rabbin dileyeydi bunu yapamazlardı.*"⁹³ "*Allah dileyeydi birbirlerini öldürmezlerdi. Lakin Allah istediğini yapar.*"⁹⁴ Bütün bu ayetlerde Cenab-ı Hak dilediğini yaptığını, dilemediğinin de olamayacağını ifade buyurmaktadır.⁹⁵

Cenab-ı Hakk'ın irâde ettiğinin gerçekleşmemesi veya olmayan bir şeyi irâde etmesi ona acz ve noksanlık getirir. Allah bunlardan münezzehtir.⁹⁶ Bu noktada Allah'ın emri ile irâdesi arasındaki münasebet soru olarak ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifade ile insan, Allah'ın emretmediği bir şeyi yapabilir mi? Yahut Allah'ın emrettiğini yapmadığı olur mu? Eş'arî bu sorunun cevabını Allah'ın iradesi ile emrinin ayrı şeyler olduğunu söyleyerek cevaplandırır. Allah iyi ve kötü şeyleri her ikisini de irâde eder. İyiyi emreder kötüyü yasaklar, Allah kötülüğü emretmez, onu yasaklar. Buna karşılık iyiliği emreder. İrade ettiği halde kötülüğü tasvip etmez.⁹⁷

Özetle ifade edersek, Eş'arîyyede, Allah'ın iradesi birdir, kadîmdir ve ezeldir. Allah'ın iradesi varolan her şeye taalluk eder. Yaratılanı dilemiş ve yaratılmayanı dilememiş olması, Allah'ın irade sıfatının bir gereğidir. Dolaşısıyla onun iradesi, insanların fiilleriyle ve özel fiillerden irâde edilenlerin tümüyle ilintilidir. Bu fiil işleme açısından değil, yaratma açısından böyledir. Hayır-şer, yarar-zarar gibi şeylerin tümünü irade eden Allah'tır.⁹⁸

Mu'tezile'ye göre, irâde fiildir.⁹⁹ Böyle olduğu içindir ki, Allah'ın irâdesi de onun fiilidir. Allah'ın iradesi zâti bir sıfat değil fiili bir sıfattır. Bu yüzden kadîm değil hâdistir.¹⁰⁰ Allah'ın irâdesi kötü (kabih) fiillere taalluk etmez. O sadece iyiyi (hasen) diler¹⁰¹ İnsanın fiillerini Allah'ın yaratmadığı temel görüşünden hareket eden Mu'tezile, insanı irâde sahibi bir varlık olarak görme tavrı içindedir. Mu'tezile, fiil-irâde ilişkisini tartışma bağlamında insana ilişkin iki çeşit irâdenin olduğunu söyler ve bunları birbirinden ayırır.

⁹⁰ İnsan, 76/30

⁹¹ Yunus, 10/99

⁹² Secde, 32/13

⁹³ En'am, 6/112

⁹⁴ Bakara, 2/254

⁹⁵ Eş'arî a.g.e., s.31

⁹⁶ Eş'arî a.g.e., s.24

⁹⁷ Eş'arî a.g.e., s.29-30

⁹⁸ Eş'arî, a.g.e., 24; Şehristanî, a.g.e., I/96; Taftazanî, Şerhu'l-Makasid, Beyrut, 1989, IV/24; Krş. Macit a.g.e. s.116

⁹⁹ Abdulcebbar a.g.e. s.431.

¹⁰⁰ Kadı Abdulcebbar a.g.e., s.431.

¹⁰¹ Kadı Abdulcebbar a.g.e. s.431.

Birincisi, fiilden önce bulunan irâdedir. Bu irâde, bir takım engellerin ortaya çıkmasıyla etkili olmayabilir. Böylece kişiyi o konudaki irâdesinden uzaklaştırabilir. İkincisi, fiile baştan beri eşlik eden ve fiilin varlığında etkili olan irâdedir. Bu iradeye kasd denir. Kastın, karar vermenin fiile iyilik ve kötülük vasfını kazandırma etkili olup olmadığı konusu tartışmalıdır. İlk dönem Mu'tezile alimleri, ikinci anlamda ki irâdenin fiili vasıflamada etkili olduğunu kabul ederler. Onlara göre bir işe azmeden, kesin karar veren onu yapmış gibidir. Öyleyse insan fiilinin vasıf kazanmasında etkili olan kasıt ve niyettir. Buna karşın, Kadi Abdülcebbar (ö.415/1024) öznelliğe kapı açmamak için fiilin nitelenmesinde irâdenin etkili ve fiille birlikte bulunduğu görüşünü esas almıştır.¹⁰²

Cebri anlayışta, insanın hiçbir irâdi hürriyeti yoktur. Her şey, Allah tarafından önceden takdir edilmiştir. Kul, takdir edilen bu fiili yapmaya mecburdur. İnsanlar bir robot gibidir. Başka bir deyimle Allah'ın mutlak irâdesi karşısında insanlar havada rüzgara tabi olarak oraya buraya sürüklenen bir yaprak gibidir. Allah'ın mülkünde ancak onun dilediği olur. Zamanında vuku bulacağını bildiği şeyin vaktinde meydana gelmesini dilediği gibi, olmayacak şeyin de vaktinde vuku bulmayacağını dileyen Allah'tır, diyor Cebriyye'ye göre insanın iradesi yoktur.¹⁰³

B) TEVLİD-TEVELLÜD: (ETKİLEŞİM VE DÖNÜŞÜM YOLUYLA EYLEM)

İstitâat konusuyla yakından ilgili olan bir başka kavram, "tevlid" veya "tevellüd"dür. Tevlid; bir başka fiil vasıtasıyla fiilden fiilin meydana gelişidir. Buna örnek olarak elin hareketiyle anahtarın hareket etmesi gösterilir. Tevellüd kendiliğinden doğan anlamındadır. Buna da yazın durgun suda meydana gelen canlılar örnek verilmektedir.¹⁰⁴ İnsanın tercihi dışında meydana gelen pek çok fiil vardır. Kelâmcılar arasında bu durum, araçsal etkenler vasıtasıyla türeyen fiil karşılığında tevlid kelimesi ile ifade edilmiştir. Tevlid, öznenen bir vasıta ile veya araçla meydana gelen bir eylemdir.¹⁰⁵

Başkasının yaktığı ateşe kendisini atan veya bir çocuğa yöneltilen silaha karşı kendisini siper eden insanın durumu gibi konularda fiillerin öznesi kimdir ve bundan kim sorumludur? İnsan bu tür fiillerden sorumlu tutulup hesaba çekilir mi? Problem bu ve benzeri sorular etrafında odaklanmaktadır.

¹⁰² Kadi Abdülcabbar, a.g.e., s. 390 vd; Mahmud Kamil Ahmed, *Mefhumu'l-Adl fi Tefsiri'l-Mu'tezile lil-Kur'ani'l-Kerim*, Daru'n-Nehdatu'l-Arabiyye, Beyrut, 1983, s.185 vd.

¹⁰³ Bağdadî, a.g.e., s. 194-195.

¹⁰⁴ Cürçânî, a.g.e. s. 61.

¹⁰⁵ Gölcük, a.g.e., s. 154-155.

Maturidî, Kitabu't-Tevhid'de bu konuya doğrudan değinmiyor. Fakat Maturidî geleneğinin temsilcilerinden olan Nureddin es-Sabunî (ö.580/1184), Mu'tezilenin görüşünü tenkit ettikten sonra verdiği örneklerle bu tür fiillerin insanın meydana getirdiği fiiller olamayacağını savunmaktadır:

"Doğru olan bizim ileri sürdüğümüz görüştür. Çünkü bu neticeler kulun fiili ile meydana gelmiş olsaydı; a) Ya tamamen kudretsiz hasıl olacak; b) Ya fiilin kendisiyle vuku' bulduğu kudretle; c) Yahut da başka bir kudretle vücud bulacaktır. Birinci şıkkın kabul edilmesine imkan yoktur, çünkü kudretten yoksun bir netice muhaldir. İkinci şık da kabule şayan değildir, çünkü fiilin, kendisiyle vuku' bulduğu kudret, fiil ile hemen beraber bulunduğundan neticenin husulü zamanında ortadan kalkmış olur. Üçüncü şıkka gelince, o da makul değildir. Zira fiil ile eserinin (neticesinin) kudreti ayrı ayrı olduğu takdirde, insanın, fiil olmaksızın eseri veya eser olmaksızın fiili elde edebilmesi gerekirdi; mesela dövmek olmaksızın elemin, veya elem olmaksızın dövme fiilinin elde edilişi gibi. Şu sebeple ki (iddia edildiği üzere iki ayrı kudretle) iki şeye muktedir olan kimse, tek başına onların her birine de muktedir olur.

Münakaşa konusu edilen meselelerde görüşümüzün isabetli olduğunun diğer bir delili de şudur ki, mesela, dövme fiilini işleyen bir kimsenin o fiilden sonra hemen ölmesi mümkündür, elem ise ondan sonra meydana gelmiş olur. Halbuki ölüden fiilin (neticenin) sadır olması muhaldir. Ne var ki Allah Teala kanununu, sebebe tevessülün hemen peşinde eserini yaratmak tarzında yürütmüştür. Kul, eserin hasıl olması kastıyla sebebine başvurunca bu eser, her ne kadar onun fiiliyle meydana gelmiş değilse de, ona nisbet edilmiş, mes'uliyet âdeten ona yönelmiş, şer'an dünyada tazminata, ahirette de azaba dâçar olmuştur..."¹⁰⁶

Aşağıda görüleceği üzere Sabunî, bu konuda Eş'arî düşüncesine hayli yaklaşmıştır. Eş'arî, mütevellid fiilleri, insanın sebep olduğu fakat geri çevirmeye güç yetiremediği fiiller olarak tanımlar. O, nedensellik prensibini kabul etmediğinden, insanın, geri çevirmeye güç yetiremediği bir fiilden kaynaklanan fiillerden sorumlu olmadığına inanmaktadır. Müteahhirin dönem Eş'arî kelâmcılarından olan Fahreddin er-Razî(ö.606/1210)'ye göre de etkileşim ve dönüşüm yoluyla, ya da öznenen bir vasıtayla veya araç yoluyla çıkan fiilin failinin insan olduğu görüşü doğru değildir. Bu görüş doğru olsaydı, bir tek sonucun o sonuca bağımsız olarak etki eden iki müessirden meydana gelmesi gerekirdi. Bunun düşünülmesi mümkün olmadığına göre tevliidin de doğru

¹⁰⁶ Nureddin es-Sabunî, *Mâturîdiyye Akaidi*, çev., Bekir Topaloğlu, D.İ.B.Yayınları, Ankara, 1995, s. 140.

olduğu düşünülemez.¹⁰⁷

İlk dönem Mu'tezile alimleri, bu fiillerin faili yoktur demişler daha sonraki süreçte ise görüş değiştirerek insan, bazı fiillerini doğrudan, bazıları-
nı da tevlid yoluyla meydana getirir, görüşünü benimsemişlerdir. Bütün
Mu'tezilîlerin kabul ettiği nazariye, Bısr el-Mu'temir tarafından ortaya atıl-
mıştır. Ona göre okun fırlatılışı, ok tarafından meydana getirilen yaralama ve
ölüm fiili, oku atan kimsenin fiilleridir. Yani tevlid, insanın ihtiyarıyla mey-
dana gelmektedir.¹⁰⁸

II - İSTİTÂAT KONUSUNDA KLÂSİK KELÂMÎ ANLAYIŞIN TAHLİLİ:

"Klasik kelâmî anlayış" ifadesi her ne kadar bütün kelâmî ekolleri kapsıyorsa da, daha çok biz bununla Eş'ariyye'yi kastediyoruz. Çünkü yak-
laşık hicri IV. asırdan bu yana İslam düşünce tarihinde en çok etkili olan
ekol Eş'ariyye'dir. Onlardan önce İslam düşüncesinde hayli etkili olan
Mu'tezile, insana irade ve güç tanıyan bir anlayışı ortaya koymaya çalışmış-
tır; fakat bunu yaparken temel prensip olarak belirledikleri beş üşulden özel-
likle de adalet ve tevhid prensiplerinden ödün vermeme adına bazı aşırılıkla-
ra saplanmışlardır. Ancak Kadı Abdulcabbar gibi, bu aşırılıkları görerek bazı
konuların yeniden gözden geçirilmeye başlandığı bir dönemde, Eş'arî dü-
şüncenin hakim olmasıyla Mu'tezile ekolü etkinliğini yitirmiştir. Öbür taraf-
tan yukarıda açıkladığımız kudret anlamlarından özel kudret anlamına, yani
insanda potansiyel olarak hem kudretin hem de iradenin önceden Allah tara-
findan verildiğine inanan, özellikle de cüzî iradesini insanın kendisinin oluş-
turduğunu savunan Maturidîler, Kur'an'ın bildirdiği ölçüleri haiz bir istitâata
sahip insan tasavvurunu inşa etmeleri mümkün iken, çeşitli nedenlerle bu
düşünce de İslam dünyasında hakim olamamıştır.¹⁰⁹

Müteahhirin dönemi Eş'arî kelamcıları, mütekaddimin dönemi Eş'arî
alimlerinin, insan iradesi ve kudretiyle ilgili olarak, önce insanda kudret ve
iradenin varlığını kabul edip, sonra da etkisini inkâr ederek ifade ettikleri
anlayışı akla, mantığa ve kelimelerin asıl mana ve içeriğine aykırı düştüğünü
gördükleri için, meseleye, daha ilmî ve olaylara daha uygun düşen bir şekil
vermek istemişlerdir.

Bunlardan Razî, Eş'ari'nin bu konudaki düşüncelerinden hareketle, in-

¹⁰⁷ Fahreddin er-Razî, *Mebahisu'l-Meşrikiyye*, Tahkik, Muhammed Mutasım Billah el-
Bağdadî, Daru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, 1990, I/589.; Fahreddin er-Razî, *Kelâm'a Giriş*,
çev., Hüseyin Atay, A.Ü.İ.F Yayınları, Ankara, 1978, s. 134-135, 197.

¹⁰⁸ Gölcük a.g.e. 156.

¹⁰⁹ Bkz., Razî, *Kelâm'a Giriş*, (Mukaddime), s. 2.

sanın kudret ve iradesinin etkisi hiç de yok değildir; özünde vardır. Fakat; o etki, yetenek halinde kalıp, fiile çıkmamıştır; yok hükmündedir. Zira; irade, içeriden ve dışarıdan bir takım sebep ve etkenlerin te'siri altında aciz, yüce ve ezeli bir iradenin üstünlüğü altında ezilmiş ve esir bir halde olup, özgür değildir. İnsanın fiili, başlangıçta kendi iradesiyle olduğu için, insana 'fiillerinde özgür ya bağımsız' denir. Fakat; o irade, birbirine bağlı çeşitli sebeplerin etkisiyle meydana geldiğinden, insan gerçekte iradesinde ve işlediklerinde mecburdur; kendi kudret ve iradesinin hiç hükmü yoktur,¹¹⁰ görüşünü savunmaktadır.

Sa'düddin et-Teftazani (ö.792/1390) de Eş'ariyye düşüncesini yansıtan görüşlerini şöyle ifade ediyor: "Bu meselede hak olan, bazı din imamlarının: Tamamen mecbur olma da yoktur, tam bağımsızlık da yoktur; ancak, ikisi ortası bir şey vardır sözüdür. Çünkü; insanın fiillerinin dayandığı ilke, ilk bakışta insanın kendi kudret ve seçimi üzerine kuruludur. Onun ötesine bakıldığında ise, acizlik ve çaresizliği üzerine kurulmuş bulunmaktadır. Bu sebeple insan, katibin elindeki kalem gibi; yaptığında özgür ve bağımsız görünen bir çaresizdir" diyor ve sözüne, bu konudaki şu ata sözüyle son veriyor: "Duvar, çiviye: 'Beni niçin yarıyor, deliyorsun?' demiş. Çivi de: 'Bana vurana sor' cevabını vermiş."¹¹¹

Eş'ariyyeye göre; irade, güçlü bir istek ve arzudan; yani, insanın bir işi işlemeyi veya işlememeyi tam olarak istemesinden ibarettir. Bu da, başlangıçta bir takım etkenlerin gerektirdiği zorunlu bir niteliktir, istemeye bağlı değildir. İnsanın herhangi bir fiili işlemesi, önce hoşla giden bir şeyi düşünmekle başlar. Sonra onu beğenir; niyet ve maksadına uygun olduğuna karar verir. İşte; bu düşünce ve karar, o fiili istemeyi gerektirir. Yani; mecburen ve elinde ölmaksızın, bir istek meydana getirir. Bu istek, onu meydana getiren etkenlere bağlıdır, onlardan doğar. Onların zorlaması ile güçlenerek kasd ve irade şeklini alır. Bunların hiç birinde insanın payı yoktur ve kendi eseri değildir. Bunlar, hep birbirine bağlı birer sebepler zincirinin sonucudur. Bu sebepler zincirinin hiçbir halkasında insanın kendi kudretinin etkisi yoktur. Tam tersine; insanın kudreti, bunların ezici ve zorlayıcı etkisi altında tamamen yenik ve etkisiz bir haldedir.

Görüldüğü gibi son dönem Eş'ariler, etkisi olmayan bir kudretin varlığını kabul etmektedirler. Fakat bu anlayış ile kudretin varlığını inkâr edenler arasında fazla bir fark gözükmemektedir. Kudretin etkisini inkar ettikten sonra varlığını kabul edip etmemekten bir sonuç elde edilemez; zira etki, kudretin gereğidir. Eş'ariyye'nin Cebriyye gibi doğrudan doğruya kesbi de inkar edememesinin sebebi, Kur'an-ı Kerim'in, insanların yaptıkları işleri

¹¹⁰ Razî, Kelâm'a Giriş, s. 98, 195-196.

¹¹¹ Taftazâî, a.g.e., II/338-343,435.

kendi iradelerine bağladığından ve “*Kişinin kazandığı iyilik lehine, ettiği kötülük de aleyhinedir*”¹¹² diyerek insanlar için kesbin varlığını açıkça bildirmesindendir. Yukarıda, kudret kavramını açıklarken: “Kudretin iki manası vardır; biri, hem işlediklerinde özgür ve bağımsız olanı, hem de zorunlu bulunanı kapsayan genel manası; diğeri ise, işlediklerinde özgür ve bağımsız olana has özel manasıdır” demiştik. Maturîdîler özel manaya ağırlık verirken, Eş’ariler genel anlamdaki kudret tarifini ön plana çıkarmaktadırlar. Onlara göre bir şeyi işleyip işlememek anlamında insan her hangi bir kudrete sahip değildir. Şu halde Eş’arilere göre insan, “dilerse işler, dilemezse işlemez” manasına gelen kudretle donanmıştır ve bu kudretle hareket eder. Bundan dolayı; insan dilerse işler, dilemezse işlemez. Ancak; dileyince dilememek, dilemeyince de dilemek elinden gelmez. Bu bakımdan insan, dilemeye veya dilememeye mecburdur. Çünkü; dilemesi de dilememesi de kendi seçimi ile değildir.¹¹³

Fiil, irade, kudret ve istitâat gibi konular salt tartışma konuları değildir. Bireysel ve toplumsal özgürlük alanlarının belirlenmesi, insan-tabiat ilişkisi gibi konularla bu kavramlara yüklenen anlamlar arasında doğrudan ilişkinin olduğu bilinen bir gerçektir. Özellikle bu konunun dinî inanç muhtevasıyla sunulması, toplumda daha güçlü bir etki yapmaktadır.¹¹⁴ Bu yönüyle değerlendirdiğimizde konunun İslâm toplumlarının çeşitli alanlarda başarı veya başarısızlıklarıyla doğrudan alakası vardır. Bu konudaki tartışmalar, özellikle irade hürriyetinin eylem alanı ve sebeplilik konusuyla alakalı olarak, insanda ve varlıklarda mevcut olan potansiyel kudretin algılanış biçiminde ortaya çıkmıştır.

Klasik Kelâmî düşüncede; irade, ihtiyar, kudret ve istitâat kavramları ile ilgili tartışmalar daha çok fiilin kim tarafından yaratıldığı ve salih amel yapmanın imkanı konuları çerçevesinde yapılmıştır. Bu tartışmada toplumsal alandaki özgürlük alanları ve bu özgürlüğün nasıl korunacağı gündeme gelmemiş ve bu konu İslâm’ın erken döneminde, cebrî eğilime tepki olarak ortaya çıktığı için, tartışmayı yönlendiren etkenler daha çok siyasal içerikli olmuştur.¹¹⁵ Halbuki eylem özgürlüğünün alanı, insan olmanın gereği olan temel hakları korumak ve haklara yönelik her türlü saptırmalara karşı fikri ve ahlâki mücadele verme sahasında olmalıydı. Çünkü insanların diğer insanlarla birlikte yaşadığı alan olan toplumsal alan, hakların ve özgürlüklerin en

¹¹² Bakara, 2/286.

¹¹³ Oğuz, a.g.e., s. 31.

¹¹⁴ Gustave Le Bon, *Sırru Tatavvuri'l-Ümem*, Arapçaya çev., Ahmed Fethi Zağlul Paşa, Daru'n-Nefais, Beyrut, 1987, s. 129-135.

¹¹⁵ Ahmet Akbulut, a.g.e., s. 249 vd.; M.W Watt, *Free Will and Predestination in Early İslam*, London, 1948, s.19 vd.; H.Austryn wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul, 1996, s.76.

çok hissedildiği alandır.¹¹⁶ Ancak böyle bir özgürlük içinde toplum kendisini bulacak, ahlâki durumunu düzelterek, hukukun oluşmasına ve herkes için geçerli olmasına katkı sağlayacaktır. Gerçekte özgürlük; istenmeyen dış sınırlamaların yokluğunu amaçlar. Fertleri baskı ve tahriklerden koruyan hukukun varolmasını ve işleyişini talep eder. Totaliter anlayışların hakim olduğu toplumlarda iktidarı elinde tutanlar, kendilerini kutsal bir konuma getirerek halkları yeteneksiz ve günahkâr sürü olarak görürler. Bu anlayışın sonucu olarak da, hürriyeti halktan esirgeyerek, onu yalnız iktidarı elinde tutanlara özgü bir hak olarak kabul ederler. Bu tür istismarların önlenmesinde düşüncenin ve siyasetin bütünüyle halkın özgür iradesine dayanmasını sağlamak devlet aygıtını tamamen şeffaf ve onu temsil edenlerin sürekli olarak halka hesap verecek konuma getirmek amaç olmalıdır. Devletin ontolojik temelini oluşturan halkın tercihindan kuşku duyan ve yeteneksiz gören bir anlayışın, hukuka ve özgürlüğe vurgusu aldatmadan başka bir şey olamaz. Bilgi çağına girdiğimiz şu dönemde, bilginin giderek şeffaflaştığı ve şeffaflaştırdığı dünyada, her geleneğin insanlığın bütününe tetkiki altında olduğunun farkına varılmalıdır.¹¹⁷

Klasik kelâmî düşüncede hürriyet ile ilgili konularda ortaya çıkan ikinci bir eksiklik, bu konunun, mantıki ve ontolojik bağlamda ele alınmış olmasıdır. Halbuki hürriyet, metafizik bir problem olmaktan daha çok ahlâki bir problemdir. İnsanın varoluşu ile hür oluşu arasında bir fark görmeyen kelâmcılar, her şeyi yaratma fiili açısından değerlendirmişlerdir.

Klasik Kelâmî düşüncede istitâat anlayışının bir yansıması olarak ortaya çıkan en önemli eksikliklerden birinin de illiyet/sebeplilik ve tevliid anlayışında olduğunu söylemiştik. İnsan, tabiatı tanıyarak ve onun üzerinde dönüştürme faaliyetinde bulunarak tabiatından gelen ve kendisini sınırlayan engellerin bir kısmını aşabilir. İnsan, varlığının devamı için gerekli olan ihtiyaçları giderme yollarını arar. Bunun için bilimsel ve teknolojik faaliyette bulunmak zorundadır. Yukarıda izah edildiği gibi klasik kelâmî düşüncede insan, bir özne olarak bazı hadiselerle sebebiyet verebilen müstakil bir güç olarak kabul görmemiştir. Öbür taraftan insanın gücünü harekete geçirmesine vesile olacak kâinattaki varlıkların insana musahhar kılındığını bildiren Kur'an ayetleri, daha çok derin dini tecrübe açısından anlaşılmış ve yorumlanmıştır. Aslında bu itiraz edilecek bir durum değildir. Çünkü derin dinî hayat Kur'an'ın aslî gayesidir. Fakat bu aslî gayenin gerçekleşmesine yol açacak olan ilk ve onu takip eden basamaklar ihmal edilmeyebilirdi.¹¹⁸ Ne

¹¹⁶ Macit, a.g.e., s. 21-22.

¹¹⁷ Macit, a.g.e., s. 23; Abdurrahman Kevakibî, *Tabai'u'l-İstibdâd*, Daru'n-Nefais, Beyrut, 1993, s. 32, 35.

¹¹⁸ S.Mehmet Aydın, "İslam'a Göre İlim", D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.III, s.18; T.J de Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, Çev. Yaşar Kutluay, Ankara, 1960, s.35.

yazık ki, insanlara yönelik varlıkların musahhar kılınması, tıpkı hayvanlara olduğu gibi insanlara da Allah'ın, nimetlerini doğrudan sunması şeklinde algılanmıştır. Bu algılama tabiata yönelme ve onda işleyen yasaları keşfetme iradesini zayıflatmıştır.

Yine klasik kelâmî düşüncede, insan fiilinin yatay boyuttaki yansımaları ve sebep-sonuç ilişkileri, öznelararası iletişim ve farklılaşma durumlarına bağlı olarak yeterli düzeyde tartışılmamıştır. İnsanın maddi dünyası ile ilgili hürriyetler; barınma, çalışma, mülk edinme, üretim ve tüketim ilişkilerindeki fiiller ve birbirini etkileyen teşebbüslerde insanın yeri nedir? şeklindeki sorular mütekellimlerin ilgisini çekmemiştir. Oysa insan, bu sahada denenebilmekte ve yeteneklerini sergileyebilmektedir. Anamlı eylemler, değişimi gerçekleştirir ve hayatını anlamlı kılar.¹¹⁹

Kâinatın yapısı ve unsurları dikkate alındığında; o, açıları aynı düzlemde birleşen uçsuz bucaksız bir üçgen misali; Allah, alem ve insan gerçeğini, nedensellik kavramı açısından değerlendirmenin dışında, bu üçgenin üç köşesinden hiç birinin yapısı tam olarak belirlenemez. Sebeplilik mefhumu, his ve akıl vasıtasıyla eşya ve mevcudatın tüm bağlantılarının kavranmasında, tabîî ilimin konumu ve onun ilahi ilimle alakası gibi konularda vicdanî ve imanî hissedişin pay ve sınırını kavramada bize önemli kolaylıklar sağlar.¹²⁰ Sebeplilik prensibi, ister doğrudan isterse dolaylı olsun, yaratıkların ancak sebepler vasıtasıyla meydana gelebileceğini gerekli kılar. Bu sebepler varlıkların meydana gelmesini sağlar, ortaya çıkan varlıklar onunla şekillenir. Sebep-sonuç ilişkisi, ilk planda insan aklını, sebepleri keşfetmeye oradan da varlıkları mahiyetleri itibarıyla olduğu hal üzere açıklamaya teşvik eder. İkinci plânda ise, eşyanın kuvvetlerini ve yapısını tespit etmeyi sağlar. 'Oldu, gerçekleşti' şeklinde ifade ettiğimiz, gördüğümüz veya karşılaştığımız her olay karşısındaki zihni etkinliğimiz, müşterek tabii ayırt edicilerin belirlenmesi amacıyla, deney ve gözlemler vasıtasıyla, nedenselliğin çeşidini ve yapısını oluşturan ve evrendeki genel prensiplerin ortaya çıkışını sağlayacak olan aklın kıyas etme yeteneğini sağlar. Bunun peşi sıra yine bu zihni etkinlik, belirlenen bir prensibin umumileştirilmesini arzu eder. O halde sebeplilik ilkesini yok saydığımızda aklın işleyişinde esas olan temel bir ilkeyi yok saymış oluruz..¹²¹ Ne yazık ki klasik kelâmî düşüncede, sebeplilik konusu da gereği gibi araştırılmamış ve Allah'ın kudret sıfatını yüceltme adına, ikinci bir fail kabul edilir endişesiyle bir sebep olarak insanın gücü ve varlıkların bünyelerinde barındırdıkları potansiyel güçleri de yok sayılmıştır.

¹¹⁹ Macit, a.g.e., s. 19 vd.

¹²⁰ Cîrar Cihâmî, *Mefhumu's-Sebebiyye beyne'l-Mütekellimîn ve'l-Felâsife*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1985, s. 19.

¹²¹ Cihâmî, a.g.e., s. 88.

Görüldüğü gibi klasik kelâmî düşüncenin istitâat anlayışı ile yeryüzünde insanın varlık misyonunu tam anlamıyla yerine getirmesi mümkün gözükmemektedir. Mütakellimlerin bu yorumları, aslını Kur'an'dan, fakat tarihsel formunu dönemin felsefî anlayışlarından almıştır. Bu felsefî temeli kısaca gözden geçirerek klasik kelâmî düşüncenin temel dayanaklarını daha iyi anlamamız mümkün olacaktır.

III-İSTİTÂAT KONUSUNDAKİ KLASİK KELÂMÎ ANLAYIŞIN FELSEFİ TEMELLERİ:

Klasik kelâmî anlayışta varlık düşüncesi, özü itibariyle cevher-a'raz ilişkisine dayanır. Bu düşünüş, bölünmez atomların varlığını kabul ederek görünürdeki bütün değişikliklerin atomların mekanik hareketlerinin sonucu olduğunu kabul eder. Bu atomlar asıl olarak sınırlı, sayıları belli ve sabittirler. Bu anlayış, varlığın belirlendiği ve değişimin kapalı bir düzen içinde sabit cevherlerle sınırlı kaldığı anlamına gelmektedir. Yine bu anlayışın temelinde her şeyin kendi iç evreninde hareket ettiği görüşü yer almaktadır. Canlıların doğrudan yapmış olduğu fiillerin tamamı arazdır ve süreksizdir. Arazilardan sürekli olanlar, bizzat bakî olma anlamında olmaksızın sürekli ve yokluk ile mualleldirler.¹²² Allah, alemleri her an yeniden yaratır. Öyle ki alemin şimdi bir lahzada yaratılışı ile geçmişteki hali arasında bir bağ yoktur. Böyle alemler serisi birbirini izlemektedir. Şu an bize bir tek alem gözükmektedir.¹²³ Mesela Gazali'ye göre; inanç ve âdet, eşya arasında yürürlükte olan ilişkinin yapısını ortaya çıkaran iki kavramdır. Aynı şekilde onun düşüncesinde gereklilik zaruretin, ihtimal de kesinliğin yerini almaktadır. O şöyle der: "Aslında bu her iki şeyden(sebep ve müsebbep) biri, öteki olmadığı gibi onlardan birinin kabulü, ötekinin kabulünü; birinin reddi diğerinin reddini gerektirmez. Ayrıca onlardan birinin varlığı ötekinin varlığını, birinin yokluğu da diğerinin yokluğunu zorunlu kılmaz."¹²⁴ *"İster maddi varlıklar arasındaki olaylarda, isterse insani fiiller arasında olsun, öznenin fiili ile mefulün etkilenmesi arasında geçerli bir ilişkinin olduğuna dair hiçbir delil yoktur. Müshahede ancak mefulün(mefulde ortaya çıkan olayın) failin yanında gerçekleştiğine delalet eder; yoksa mefulün fail tarafından meydana getirildiğine değil..."*¹²⁵

¹²² Eş'arî, a.g.e., s. 36; Ali Sami en-Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam*, Kahire, 1988, II/475-476; Macit, a.g.e., s.78.

¹²³ Boer, a.g.e., s. 42-45.

¹²⁴ Ebu Hamid Muhammed B.Muhammed el-Gazali, *Tehafütü'l-Felasife*, Tahk. Süleyman Dünya, 4.Baskı, Daru'l-Mearif, Kahire, 1966, s.239-240.

¹²⁵ Gazali, a.g.e., s.242.

Kadi Ebu Bekr el-Bakillanî (ö.403/1013) ise, bu konuyu şöyle özetlemektedir: Tabiatçıların illete bağlı olan her malulun varlığının gerekli olduğunu, bunun duyu organlarıyla açıkça algılanabilen ve zaruri olarak bilinen gerçekler olduğu şeklindeki iddiaları batıldır. Onların iddia ettikleri bu alaka, ancak tekrar tekrar meydana gelmekte, benzerleri de tekerrür ettiği taktirde ortaya çıkabilmektedir; ayrıca sebeplerin çok olmasına paralel olarak müşahade edilenlerin de çok olma gerekliliği vardır. Örneğin biz bir şeyi bilmek veya tercih etmekten söz etmek istediğimizde, bu ancak ilim ve irademizin tekerrür etmesiyle meydana gelebilmektedir. Arazların fiiller için fail olmaları caiz olmaz. Yanma ile ateşin harareti, sarhoşlukla şarabın keskinliği arasındaki ilişki örneğinde olduğu gibi, iki hadise arasında gördüklerimiz ve hissettiklerimizin izahına gelince; bu yanma ve sarhoş olma olayı, ateşin yanma ve şarabın da içilmesi sırasında yanan varlıkta ve sarhoş olan kişide meydana gelen hal değişikliğinden başka bir şey değildir.¹²⁶

Zorunlu fiil ile ihtiyari fiil arasında kurulan ilişki, hem fiilin hem de kazanılan fiilin yaratıldığı noktasındadır. Söz konusu ilişki cevher ve a'raz ilişkisine dayanan dünya görüşünün sonucu olarak kendi içinde tutarlıdır. Ancak atomun parçalandığı, hatta sabit parçanın değil de varlığı ve yokluğu belirsiz olan dalgamsı hareketlerin olduğu görüşü, geleneksel düşüncenin temel önermesini parçalamaktadır. Çünkü kâinatın merkezine yerleştirilen dünya, kendi içinde hareketli, diğerlerine göre hareketsizdir, sabittir ve varlık düzeninin altındadır. Bu anlayış, ister istemez her şeyin kendi içinde statü kazandığı bir yaşamı ve tarih anlayışını üretmiştir.¹²⁷

Varlıkların her an yeniden yaratıldığını kabul eden bu düşüncede, varlıklar arasında tam bir ayrılık vardır. O halde her an değişen alemde bilgi nasıl mümkün olur? sorusuna bu düşüncede şöyle cevap verilmektedir: Allah, her şeyi ortaya çıkışından önce bilir ve sadece alemdeki eşyayı ve onlardan sadır olacakları değil, aynı zamanda bunlar hakkında insanın nefsindeki bilgiyi de yaratır. Hem eylemi hem de bilgiyi Allah'ın yaratmasının bir sonucu olarak gören ve her an yaratılan bilgi ve eylemi ezeli bir ilmin sonucu olarak kabul eden bu anlayış, kavramları nasıl tanımlarsa tanımlasın, insanın belirlenen bir varlık olduğu görüşünün dışına çıkamamıştır.¹²⁸ Görüldüğü gibi bu düşüncede aklın prensipleri ve onun mantıki zaruretları yoktur. Yine bu düşüncede akıl, basit ve olumsuz bir konumdadır. Halbuki varlığın sırları aklın ona yönelmesiyle ortaya çıkar.

¹²⁶ Kadi Ebu Bekr Bakillanî, *Kitabu't-Temhîd*, Mektebetu's-Şarkıyye, Beyrut, 1957, s.41-42; Cihamî, a.g.e., s. 22.

¹²⁷ Macit, s. 92.

¹²⁸ Bakillanî, a.g.e., s. 43 vd.

Onlar, eşyayı içindeki unsurlar açısından analiz etmeyi doğru bulmazlar, onun neliği konusunda akıl yürütmezler; akli sadece tabii varlıkları anlamaya ve onun cüzi unsurlarını kıyas etmeye tahsis ederler. İlahiyat sahasında ise, sadece nübüvvetin tasdik edilmesinde onun şahitliğine başvururlar.

Böylesi bir akılcılık anlayışı, varlığın aslına ve onun gelişimine yönelik infisâlî¹²⁹ bir bakış açısı doğurmuştur. Bu anlayışa göre maddede hiçbir imkan ve canlılık yoktur. Başlı başına hiçbir güç ve sürekli olan değişim söz konusu değildir. Fiil ancak Allah'ın iradesi ve onun sebepliliği ile sınırlı ve kayıtlı olarak varlığını sürdürebilir. O, onları dilediği anda yaratır ve yok eder. Bütün ortaya çıkanların kaynağı, sebeplerin sebebi ve bütün fiilî değişimin kaynağı Allah'tır. Bu düşünceler, klasik kelâmcıların olayların yorumlanmasında ve ortaya çıkan eylemlerin illettendirilmesinde sadece yaratıcı failden hareket ettiklerini göstermektedir.

Klasik kelâmî yorumda hakim olan görüşe göre, fiziksel varlık olan dünya, metafizik alana işaret etmesi açısından bir anlam ifade eder. Bunun dışında kendinde bir varlık olarak geçici ve süflîdir. Çünkü dünya, hiyerarşik varlık düzenin en alt katmanıdır. Bu nedenle onun fazla kıymeti yoktur. Mutlak ve aşkın olandan bahseden söz, sözlerin en değerlisidir. Bu nedenle ilahiyat ile ilgili ilimler, ilimlerin en üstünüdür. Böyle bir ayırım, fiil ile fail arasındaki ilişkiden dolayı, yaratma eylemini bir süreç, etkileşim olarak değil de tek taraflı bir belirleme olarak görmek durumunda kalmıştır. Böyle bir yaklaşım, dünya ile insan ilişkisini basite alan bir bakış açısının doğmasına ve yaygınlık kazanmasına sebep olmuştur.

Eş'arîlerin bu konudaki tutumları, insan nefsinden şüpheyi kaldırarak onun yakine ulaştırması konusunda, aklın kudretine güvenmeme ve Allah'ın mutlak ve sınırsız kudretine zarar verir endişesiyle aklın zatî, tabii kuvveleri ve kudretini yok sayma gibi temel düşüncelerine dayanmaktadır. Aslında bu durum, mu'cizelerin ispatlanmasını sağlamak maksadıyla da ilgilidir. Bu düşünce, Eş'arîleri sebep-sonuç ilişkisinde, gerekliliğin ve kesinliğin kabul edilmemesi sonucuna götürmüştür. Onlara göre zaruret ve kesinlik inkâr edilmezse, Allah'ın dilediği zaman mucizelerini gerçekleştirebileceği düşüncesi nasıl izah edilebilir? Halbuki mucizelerin cevazı kâinatta sebepliliğe dayalı nizamı nefyetmez. Aksine bu anlayış, Allah'ı hiçbir kural ve nizamı riayet etmeyen zalim bir kral konumuna getirir.¹³⁰ Öbür taraftan Mu'tezile de, insanı tamamen sorumlu yapabilmek için fiillerde Allah'ın rolünü inkâr

¹²⁹ M.Abîd el-Cabîrî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B.Köroğlu-H.Hacak-E.Demirli, Kitabevi, İst., 2000, s. 50; Cihâmî, a.g.e., s. 26.

¹³⁰ İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, Tahk. Süleyman Dünya, Daru'l-Mearif, 1. baskı, Kahire, 1963, s. 796; Fazlurrahman, a.g.e., s. 77; Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme (Makaleler II)*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999, s. 13-14.

edip insanı yegane fail olarak görme eğiliminde olmuştur.¹³¹ İslam düşüncesinde, yeniden gözden geçirilmesi gereken bazı yönleriyle birlikte, Allah'ın rolünü inkar etmeden, insan için eylem yapabilecek istitâat anlayışını Maturîdî ve İbn Rüş'un düşüncelerinde bulduğumuzu söyleyebiliriz.

SONUÇ

İstitâat konusunda yapmış olduğumuz bu araştırma, İslam aleminin uzun süreden beri, başta kâinatın araştırılması olmak üzere pek çok sahada geri kalmasının önemli bir sebebi olarak, kudret ve irade kavramlarına yüklenen yanlış anlamlardan kaynaklandığını göstermektedir. Cenin nasıl sperm ve yumurtanın döllenmesiyle hayata adım atıyorsa, aynı şekilde insan eylemi de kudret ve iradesinin bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. Bugün genel olarak insanlığın durumuna baktığımızda, İslam topluluklarının Allah ile irtibatını kesmediğini, ancak Allah'ın kâinata koyduğu yasaları keşfetme vasıtasıyla ondan yardım dileme konusunda büyük bir yanlışlık içerisinde olduklarını; buna karşılık Batı aleminin de seküler bir hayat tarzı yaşamakla birlikte, Allah'ın varlığa koyduğu yasaları sürekli araştırarak, ondan elde ettikleri nimetlerden fazlasıyla istifade ettiklerini görmekteyiz.¹³²

İnsanın, evren hakkındaki bilgisi artıkça ve ondaki yasa ve sırları keşfettikçe onu kendine hizmet ettirme gücü artmaktadır. Ademoğlunun, toprak, hayvan, bitki, elementler vb. tüm varlıklardan istifade etmesi, onlarda işleyen yasaları ve incelikleri kavramasıyla mümkündür. Bu durum, ancak insanın, iradesiyle beden ve bilgi gücünü eylem şeklinde bu varlıklara teksif etmesiyle gerçekleşebilir. Cevdet Said'in ifadesiyle sanki Allah, insanlar için musahhar kıldığı varlıklara, insanoğlu akıl ve beden gücünü kullanarak benim sizde işleyen yasalarımı keşfederse, onun hizmetine koşun; yoksa ona itaat etmeyin ve bir kenara çekilerek ondan yüz çevirin, talimatını vermiştir.¹³³ Müslümanlar arasında 'Bize düşen çalışmaktır, başarıya ulaşmak değil; başarıya ulaştıran sadece Allah'tır,' sözünü eğer klâsik kelâmî düşüncedeki istitâat anlayışının pratiğe yansımaları, olarak kabul edersek, bu anlayışın yanlışlığı ve yanlışın boyutları daha iyi anlaşılabilir. Halbuki belli prensiplerden mahrum olarak metotsuz bir şekilde çalışmış olmak, mükellefiyet açısından yeterli değildir. Kaldı ki başarı sağlıklı bir gayretin kaçınılmaz sonucudur.

¹³¹ David Ray Griffin, *God and Relation in the Postmodern World*, State University of New York Press, 1989, s. 24; Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 46.

¹³² Cevdet Said, *İslamî Mücadelede Güç, İrade ve Eylem*, Pınar yay., İstanbul, 1987, s. 25, 73.

¹³³ A.e., s. 59, 175.

Bu ve benzeri düşünceler, eylemsizliğin veya başarısız eylemlerin özeleştiriyeye tabi tutulmasını ve eleştiri süzgecinden geçirilmesini engellemiştir. Günümüzde âfâk ve enfüsteki Allah'ın ayetleri üzerinde en çok fikir yürüten ve keşiflerde bulunanların, Müslüman toplumlardan çıkmaması başarısızlığın en açık kanıtlarındandır.

Kanaatimize göre, tarihin belli bir dönemindeki felsefî argümanlarla, insan irade ve kudreti ile ilgili dinî metinlerin yorumlarını, bütünüyle doğru kabul etmek ve bunu bir mezhep veya gelenek adına savunmak, İslam dünyasının geri kalmaya devam etmesini savunmakla eş değer anlam taşımaktadır. Bu düşünceleri savunanların önemli bir gerekçeleri de ilimlerden haberdar olmayan Sahabi'nin sırf imanları ile muzaffer olduklarına dair iddialarıdır.¹³⁴ Halbuki bu iddia doğru değildir. Başta Hz Peygamber olmak üzere, Sahabe ve İslamın ilk beş asrında yaşamış olan Müslümanlar, imanlarının verdiği heyecanla, o dönemin şartları içerisinde, hem sosyal hem de iktisadi sahada kalkınmanın, ilerlemenin ve başarılı olmanın şartlarını yerine getirerek muzaffer olmuşlardır.¹³⁵

Bu düşüncelere sahip olanlar, insanlığın ateş ve tekerlekle tanışmadan önce nasıl yaşadıklarını, hatta daha uzağa gitmeden, elektrik enerjisine kavuşmadan önceki hayat şartlarının nasıl olduğunu iyi değerlendirebilirdi, kudret ve iradenin kıymetini daha iyi anlayabilirdi. Diğer bir ifade ile, onlar ellerini, söndürmek üzere elektrik düğmesine uzattıklarında, irade ve kudretini iyi değerlendiren insanların lambadan elektrikle aydınlanmaya kavuşuncaya kadar geçen süreçte ne kadar gayret sarf ettiklerini sağlıklı bir şekilde düşünebilirdi, o zaman Allah'ın hilafet görevinin araçları olarak kendilerine verdiği irade ve kudretin kıymetini daha iyi anlayabilir ve değerlendirebilirdi. Bu durum insanlığın sosyal alandaki kazanımları için de aynen geçerlidir.

Klasik Kelâmın bilgi, varlık ve değer konusunda dayandığı felsefî temeller ve buna bağlı olarak yapılan yorumlar, büyük ölçüde anlamını yitirmiş gözükmektedir. Mütetekillimler, nefiy-ispât karşıtlığı içinde kişinin özne olma yeteneğini büyük ölçüde zayıflatmışlardır. Ancak insanın mükellef olduğunu açıkça bildiren Kur'an ayetleri karşısında kesb kavramı ile onu yeniden muhatap kılma gayretine girmişlerdir.¹³⁶ Bu durum daha çok gaibin (Allah) şahide (insan) kıyas edilerek, insanın ilmi, iradesi ve kudreti ile Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretinin karşılaştırılmasından kaynaklanmıştır. Ne yazık ki böyle bir karşılaştırma, insanın eylem alanının büyük bir bölümü-

¹³⁴ A.e., s. 103, 203,

¹³⁵ Geniş bilgi için bkz., Habib Cenhanî, *et-Tahavvulu'l- iktisadî ve'l-İctimaî fî Müctemâ'i Sadri'l-İslam, Daru'l- Ğarbi'l- İslamî*, Beyrut, 1985, s. 7 vd., 81 vd.

¹³⁶ Oğuz, a.g.g., s. 37; Macit, a.g.e., s. 24.

nün önemsiz kılınmasına veya ihmal edilmesine yol açmaktadır.¹³⁷

İnsan her yönüyle belirlenmiş bir varlık olarak kabul edilemez. Onun belirlenmiş bir varlık olduğunu kabul etmek, kendi irade ve kudretiyle eylem yapma yeteneğine sahip olmadığını, dolayısıyla eyleminden sorumlu tutulmamasını gerektirir. Bilen ve önemli bir görevle yükümlü olduğunu anlayan, işlediği her kötülükten ve iyilikten sorumlu olduğunu gören insanın, bütün yönleriyle belirlenmiş olduğunu söylemek insanı ve yeteneklerini inkâr etmektir. Varlığın ve insanın bir madde yığını ve araç olmadığı, bunların ötesinde bir gerçekliğin var olduğu söz konusu ise, insanın tercih yapma yeteneği ile dış dünyada yapıp edebilme gücünün olduğu kabul edilmelidir. Eğer kaza ve kader kelimelerinin oluşturduğu anlam düzeni, Maturidî geleneğinin önemli bir temsilcisi olan Sadru'sh-Şeria' Ubeydullah b. Mesud'un (ö.747/1311) "Ta'dîlu'l-Ulûm"¹³⁸ adlı eserinde belirttiği gibi, 'Cenab-ı Hakk'ın ezeli iradesi gereğince her şeye kendi özelliğini veya ilahi hikmeti gereği her şeye layık olduğu özelliği vermesi' şeklinde anlaşılırsa; kader, insanın yapıp etmelerine bağlı olarak oluşturulan kalıpların niteliğine göre bir şeyin, bir durumun, bir eylemin hüküm alması anlamına gelir.¹³⁹ Mesele bu yönüyle ele alındığında sürekli olarak Allah, alem ve insanın bir etkileşim içinde olduğu görülebilir.

İnsan, akleden, irade eden, yapıp-eden ve konuşan bir varlık olarak çok farklı ve karmaşık eğilimlerin yönlendirmesi ile dış dünyaya taşarken, ödüllendirici ve engelleyici etmenlerle sık sık yüzleşir, yüzleştiği kadar sık olmasa bile çoğu kere kendini sorgular, yapıp-etmelerini gözden geçirir ve kendini yeniler: Bu durum, hem insanın bütün yönleriyle belirlenmemiş bir varlık olduğunu hem de onun aklı, iradesi ve sözü ile özgürce ortaya koyduğu eylemlerle kendi iradesi dışında yine kendisinin yaptığı fiiller arasındaki köklü farkı ortaya koymayı zorunlu kılar.¹⁴⁰ Böyle olmakla birlikte, bilgiyi bütünüyle metafizik ve rasyonel doğrulamadan ibaret gören geleneksel kelâmî düşünce, hayatı ihmal etmiştir. Özellikle bir anlama ve yorumlama yöntemi olan gnostik düşüncedeki bilgi anlayışının yaygınlık kazanmasıyla, dünya ve dünya hayatı aşağılanmış, süflî ve sıradan görülmüştür. İnsanın ferdî faniliği ile bütün insanlığın faniliği aynı düzlemde aynı gerekçelerle

¹³⁷ Gaibin şahide kıyas edilmesi neticesinde ortaya çıkan problemler konusunda bkz. Seyfeddin el-Amidi, *Ğayetü'l-Meram*, Tahk. Hasan Mahmud Abdullatif, Kahire, 1971; İbrahim Coşkun, "Teşbih ile Tenzih Arasında S. Amidi'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumladaki Metodu", D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. III, sayı, 1, s.25 vd.

¹³⁸ Bkz. Ubeydullah b. Mesud Sadru'sh-Şeria (Tac eş-Şeria), *Ta'dîlu'l-Kelam*, Süleymaniye ktb., Laleli Bölümü, No: 838.

¹³⁹ Kader kelimesine benzer anlamlar verenler için bkz., Fazlurrahman, *Ana Konuları*yla Kur'an, s. 44,59; Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme*, s. 2024; Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları*, Atay Yayınları, Ankara, 1998, s. 133-146, Oğuz, s. 31.

¹⁴⁰ Macit, a.g.e., s.343

eşitlenmiş olduğundan, dünya hayatı, özellikle varlık alanı ihmal edilmiştir.¹⁴¹

Felsefî temellerini açıklamaya çalıştığımız klâsik kelâmın dünya görüşü, esas olarak XVI.yüzyıla kadar, Batı Hristiyan dünyasında da hakim olan görüştür. Bu dünya görüşü, Rönesans felsefesiyle etkinliğini yitirmiştir. Skolastik düşünce olarak da bilinen bu anlayış ile geri kalmışlık eşdeğer, boş ve anlamsız bir tarihi veri olarak kabul edilmiştir. Tarihsel bağlamı içerisinde bu düşünceler normal kabul edilebilir. Çünkü o dönemde kâinatı açıklayan astronomi, kozmoloji, fizik ve kimya gibi bilgi sahalarının paradigmalarının bir kısmı, mitolojilerden alınan rivayetlerden oluşuyordu.¹⁴² Rönesans sonrasında yapılan yanlışlık ise, Batı'da terk edilen düşüncenin yerine yine insan iradesini dışlayan mekanik bir kâinat anlayışı ile insanlar da dahil olmak üzere her şeyi illiyetin içine gömen ve mekanik kalıplara dayanan bir hayat anlayışının hakim kılınmasıdır.

Rene Descartes (1596-1650), Auguste Comte (1798-1857) ve daha sonra da İmmanuel Kant (1724-1801)'ın düşünceleriyle şekillenen bu düşüncede, bilgi kavramı bilimsel bilgi kavramına, bilimsel bilgi kavramı da Newton fiziğinin sunduğu türden bir anlayışa indirgenmiştir. Modern düşünüşün paradigması, dünya ve insan hayatı dahil hiçbir bağlamı, varlığı zorunlu olan Tanrı'nın yaratmasına delalet eden bir işaret olarak görmemesidir. Aksine yaşanan bütün hadiseler, değişim ve zorunluluk gibi gayri şahsi güçlerin bir sonucu olarak görüldü. Böyle olunca skolastik düşüncenin yerine geçen Batı düşüncesinde bilim ve topluma yüklenen anlam, ilahi dinlerdeki uluhiyet inancı yerine ikame edildi..

• Mekanik ve determinist düşünceyi savunanlar, hayat dahil, her şeyi hareketlerin değişmesine ve intikaline bağladılar. Fiziksel, kimyasal, biyolojik, psikolojik ve sosyal olayları determinist bir yaklaşımla açıkladılar. Hareketlerin değişiminin, her çeşit olayı açıklamada yeterli olacağını iddia ettiler.¹⁴³

Rasyonel ve mekanik düşüncenin arka plânında aşkın/transandantal Tanrı inancı ve metafizik düşünceyi ortadan kaldırma amacı yatmaktadır. Bu düşüncede aklın kavrayabildiği, emirleri ve yasakları olmayan bir tanrı anlayışı geliştirilmeye çalışılmıştır. Hedeflenen akıl dininde, ilahî kitaba ve peygambere gerek yoktur: "*Tabiat ışığı ile hakikati arama; bu saf ışık, sağduyulu adamın ne din ne de felsefenin yardımına el uzatmaksızın, düşüncesini*

¹⁴¹ Macit, a.g.e., s. 43.

¹⁴² Necip Taylan, *İlim-Din*, İstanbul, 1979, s.123,154; Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, Çev. Hasan Katipoğlu, M.E.Yayınları, İstanbul, 1997, s. 2-8.

¹⁴³ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, İst., 1981, s. 180.

uğraştıran bütün şeyler üzerinde, edinebileceği bütün kanaatleri gösterir ve en garip bilimlerin surlarına varıncaya kadar her şeye nüfuz eder."¹⁴⁴

Bu felsefî sisteme göre kâinat, baştan aşağı mekanik, basınç ve çarpma yasalarına göre işleyen bir makina gibidir. Kâinatın işleyişinde Tanrıya ihtiyaç yoktur. Tanrı, tabiatı yarattıktan sonra, onu kendi kendine işleyen sıkı bir zorunluluğa bağlamıştır. O kendi kanunlarına göre işlemektedir. Onun için tabiat kendi içinden açıklanmalıdır.¹⁴⁵ Newton (1642-1727)'un çekim kanunlarını, W. Harvey (1578-1657)'in kan dolaşımını keşfetmesi, pozitivizmin ve mekanizmin kabulünü kolaylaştırmıştır. XIX Yüzyılda Laplace (1749-1827) ve Poisson (1781-1840) mekanik düşünceyi yeni bir şekle sokmuşlardır. Bazı yeni düşünceler de ekleyerek bu felsefî ekole "Determinisme" adını vermişlerdir. Deterministler, hür iradeyi kabul etmeyip bütün olayları birtakım zarurî sebepler zincirinin tayin ettiğini, sebepler zincirine karşı bizim irademizin hiçbir tesiri olmadığını, dolayısıyla olayların meydana gelmesinde şahsi nüfuzu inkâr etmişlerdir. Hadiselerin meydana gelişini sebeplerin kuvvetine bağlamışlar, sebeplerin tecrübe dışında ve aşkın olmadığını, ancak hadiselerin kendisinde ve tabiatta mündemiç (immanet) olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu anlayışları ile determinist düşünürler, alemin dışında bir sebebin varlığını, Tanrıyı ve metafizik alemini inkâr etmişlerdir¹⁴⁶

Birkaç asırdan beri insanlık, vahiy bilgisinden uzak, zanni bilgilerle kendine yabancı mekanik bir dünya kurgulamışsa da, XX. yüzyılın başlarından itibaren bu bilgi anlayışı ciddi bir şekilde sorgulanmaya başlanmıştır. Özellikle kuvantum fiziği ve izafiyet teorileri, mekanik evren inancına karşı ciddi kuşku uyandırmıştır.¹⁴⁷ Günümüzde, bir çok kozmolog ve teorik fizikçinin kâinat ile ilgili vardığı sonuçlara göre artık evren kocaman bir makınaya değil sürekli genişleyen bir düşünceye benzemektedir.¹⁴⁸

Çağımızda, mekanik dünya görüşü de artık terk edilmiş sıradan bir veri durumuna gelmiştir. Bir çok düşünürün, bu belirsizlik ilkesini yalnızca epistemik bağlamda değerlendirmelerine karşın, ileri sürülen argümanlar tabiatın determinist yasalarla işleyen bir makine olmadığı görüşünü desteklemektedir. Bu gelişmeler karşısında hem Batı'da hem İslâm dünyasında mekanik dünya görüşünün yıkılması ve kendi klasik görüşlerinin doğruluğu adına savunulmaya çalışılmıştır. Fakat netice hiç de öyle olmamış, bu geliş-

¹⁴⁴ R. Descartes, *Tabiat Işığı İle Hakikati Arama*, (Çev. M. Karasan) İst., ts., s. 38.

¹⁴⁵ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İst., 1990, s. 270-271.

¹⁴⁶ Bolay, a.g.e., s. 61-62.

¹⁴⁷ John Guitton-Grichka boganov-Igor Boganov, *Tanrı ve Bilim*, (Çev. Y. Avunç) Simavi Yayınları, İst., 1993, s. 17.; Lincoln Barnett, *Evren ve Einstein*, (Çev. N. Bezel) İst., 1982, s. 15; A.Yüksel Özemre, *Çağdaş Fiziğe Giriş*, İ.U.F.F., Y., 3. Baskı, İst., 1983, s. 136-137.

¹⁴⁸ Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme*, s. 32 Guitton, a.e., s.10,43; A.Yüksel Özemre, *Kozmoloji Giriş*, İ.U.F.F. Y., İst., 1981, s. 22.

meler bir taraftan nihilizmin ve ateizmin felsefi temeli sayılmıştır.

O halde çağımızda yeni bir teolojik yoruma ihtiyaç vardır; klasik İslâm kelâm anlayışının temelleri büyük oranda skolastik düşünce ve onun oluşumuna neden olan Antik Yunan düşüncesinden etkilenmiştir. Hem Müslüman filozoflar hem de mütekellimler, o dönemdeki hakim düşüncüyü olabildiğince İslâmî nassın haber verdiği manaya uydurmaya çalışmışlarsa da yaptıkları yorumlarda, mevcut görüşlerden etkilenmişlerdir. Böyle bir sonucun doğmaması zaten düşünülemezdi; zira bundan kurtulmak mümkün değildir. Ancak İslam düşüncesinin talihsizliği, oluşturulmuş olan geleneğin kendini yenileyememesi ve belli bir dönemden sonra düşüncenin dondurulmasıdır. İtikadî fırkaların düşüncelerini kanıtlamak maksadıyla atomcu tefsir yaklaşımlarına ağırlık vermeleri ve tarihsel yorumlarla İslâmî nassın birbirinden ayırt edilememesi gibi problemler, düşüncenin durmasını, sürekli hale getirmiştir.¹⁴⁹

İslam düşüncesinin aslı vahye dayanır. Vahiy, bir dille ve bunun yorumuyla hayata taşınır. Bütün yorum, dil ortamında gerçekleşir. Dinin esası değişmez. Onun esasını teşkil eden kaynaklar, insanların özel yorumlarından müstakil olarak, hiçbir değişime uğramaksızın durur. Din, değişmediği halde insanların onunla ilgili anlayışları değişiyorsa, o zaman bu değişimin sebeplerini dinde ve insanlarda değil, fakat onların dışında birtakım kaynaklarda aramamız lazımdır. Başka bir ifade ile söylersek, insanları değiştiren, her devrin insanlarına başka türlü tesir eden, dolayısıyla insanların şahıslarına değil, onların zamanlarına bağlı bulunan bir takım amillerden bahsetmemiz doğru olur. Din ile insanların dinden anladıklarının yani dini bilginin arasını ayırmak gerekir. Dinin getirdikleri dışında hiçbir değişmez değer yoktur. İnsanlığın diğer bütün diğer değerleri yer ve zamanla sınırlı olmuştur. Objektif bilgi vermek itibarıyla en sağlam görülen ilim dahi hep birbirinin yerine geçen teorik şemalardan ibarettir. Bu şemalar, muhakkak ki gitgide mükemmele yaklaşma istikametindedir, onlarda da esas olan yine değişimdir.¹⁵⁰ Din, inzal edildiği ortamın ve özel sebeplerin etkili olduğu izleri taşısa da, insan zihninin müdahalesinden beridir. Ama dini bilgi, hiç kuşkusuz ki insan yaşamının bütün kurucu unsurlarıyla iç içe ve karışıktır. Diğer yandan, dini metinler bizden bağımsızdır, ancak içerikleri bizden bağımsız değildir. Çünkü dini bilgi, doğrudan içinde bulunulan anlam evreni ve kültürle iç içedir. Bu nedenle müctehidlere dayanır. O halde iyi bir yorum, onun tarihi vasfı değildir. Onu anlamlı kılan, yeterlilik, tutarlılık ve cevap verebi-

¹⁴⁹ W. M Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, Çev. Mehmet S. Aydın, Hubble Yayınları, Ankara, 1982, s. 109-113; Muhammed Ammara, *en-Nassu'l-İslamî*, Daru'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut, 1998, s. 39-47, 91-93.

¹⁵⁰ Erol Güngör, a.g.e., s. 243-244; İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara, 1999, s.66-67.

lirliktir.¹⁵¹ Kanaatimizce istitâat ile ilgili yapılan yorumların yetersizliği büyük oranda dilin bu özelliklerinin dikkate alınmamasından kaynaklanmaktadır.

Belli bir yönetime bağlı olarak, vahyin yorumları sonucunda varılan uzlaşma esasları çerçevesinde oluşmuş ekoller; tarihin kuruluşunu üstlenmiş fikrî ve siyasî hareketlerdir. Bu nedenle tarihsel ekollere, siyasî ve itikadî fırkalar adı verilmektedir. Bunlar fikri ve siyasî geleneğin kurucularıdır. Öyleyse kelâmî ekoller, belli bir bilgi sistemi çerçevesinde fikrî ve siyasî gelenek oluşturan ekollerdir. Bir kelâmî ekol yenilenme, dönüştürme yeteneğini ve refleksini kaybederse taşıdığı iç yetersizlikler ve dış etkilerle parçalanır ve malumata dönüşür. Gelenek oluşturmak ve hayatta kalabilmek için fikrî etkinliğin aktif olması gerekir. Çünkü değişmeden varlığını sürdüren hiçbir gelenek yoktur.

Bu gün Batı uygarlığı, mekanik dünya görüşü ve pozitivist bilgi anlayışı sonucunda kaybettiği anlamı yeniden inşa etme gayreti içerisinde. İslâm aydınları, insanlığın çeşitli ilimlerde ulaştığı seviyelerden ve bu ilimlerle oluşturulmuş kâinatı ve insanı açıklayan felsefî düşüncelerden de yararlanarak, insanın istitâatını yeniden değerlendirmek zorundadırlar. O zaman, İslam aleminde de hayatın bütün alanlarını eylem alanı olarak gören ve ona göre gayret sarf eden yeterli sayıda ilim adamı yetişecektir.

¹⁵¹ Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, s. 79, 85-86; Macit, a.g.e., s. 29, 31, 39-40.