

T.C
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

ELMALILI HAMDİ YAZIR'DA
İRÂDE-MEŞİET KAVRAMI

Hüsna ÇELEBİ

Danışman
Prof. Dr. Osman KARADENİZ

İZMİR-2013

YÜKSEK LİSANS
TEZ/ PROJE ONAY SAYFASI

2010800422

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı : HÜSNA ÇELEBİ
Tez Başlığı : Elmalı'lı Hamdi Yazır'da İrade-Meşiet Kavramı

Savunma Tarihi : 19.07.2013
Danışmanı : Prof.Dr.Osman KARADENİZ

JÜRİ ÜYELERİ

<u>Ünvanı, Adı, Soyadı</u>	<u>Üniversitesi</u>
Prof.Dr.Osman KARADENİZ	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
Doç.Dr.Murat MEMİŞ	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
Prof.Dr.Mehmet TÜRKERİ	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ

İmza

Oybirliği (X)
Oy Çokluğu ()

HÜSNA ÇELEBİ tarafından hazırlanmış ve sunulmuş "Elmalı'lı Hamdi Yazır'da İrade-Meşiet Kavramı" başlıklı Tezi (X) / Projesi () kabul edilmiştir.

Prof.Dr. Utku UTKULU
Enstitü Müdürü

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “**Elmalı Hamdi Yazır’da İrade-Meşîet Kavramı**” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yaralanılmış olduğunu belirtir ve bunu doğrularım.

Tarih

.../.../...

Hüsna ÇELEBİ

İmza

ÖZET
Yüksek Lisans Tezi
Elmalılı Hamdi Yazır'da İrade-Meşîet Kavramı
Hüsna ÇELEBİ

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Temel İslam Bilimleri Programı

Biz bu çalışmamızda, “Elmalılı Hamdi Yazır'da İrade-Meşîet Kavramı”nı konu olarak ele almaya çalıştık. Çalışmamızın asıl amacı Elmalılı'da irade ve meşîet kavramlarının nasıl anlaşılıp ele alındığını incelemektir. Bu amaçla, kendisi tarafından yazılmış olan Hak Dini Kur'an Dili adlı tefsirini ve Fransız Paul Janet ve Gabriel Sailles'in din felsefesi usulüne dair yazdıkları ve müellifimizin de Türkçe'ye çevirerek uzun bir önsöz eklediği el-Metâlib ve'l-Mezâhib adlı eserlerini inceleyip, konumuzun kapsamı çerçevesinde, Yazır'ın bakış açısını belirlemeye çalıştık. Ayrıca metin içersinde, diğer Kelamla ilgili eserlerden, dipnotlar şeklinde değerlendirmelere de yer vermeye gayret ettik.

Araştırmamızda, Mâtürîdî ekolüne mensup bir düşünür olarak Elmalılı, irade ve meşîeti, tefsirinin pek çok yerinde, diğer bazı âlimler gibi yer yer aynı anlamda kullanmıştır. Bununla beraber ilâhi meşîeti, ilâhi iradenin tekvinî irade boyutu olarak ele aldığından, bazı âyet tefsirlerinde Mâtürîdî'den farklı değerlendirmiştir.

Anahtar Kelimeler: İrade, Meşîet, Hidâyet, Dalâlet, Tekvin, Akıl, Kalb, İhtiyar, Kesb, Fiil.

ABSTRACT

Master's Thesis

The Concept of The Will-The Volition in Elmalılı Hamdi Yazır

Hüsna ÇELEBİ

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences

Basic Islamic Sciences Program

In this our study, we have tried to focus on “The Concept of The Will-The Volition in Elmalılı Hamdi Yazır”. The main aim of our study is to examine how the concepts of the Will and the Volition are understood and focused by Elmalılı Hamdi Yazır. For this purpose, within the scope of our topic we have tried to specify the point of view of the commentary called Hak Dini Kur'an Dili written by him and examined the works of el-Metalib ve'l-Mezahib written by French Paul Janet and Gabriel Sailles according to the procedure of the philosophy of religion and translated into Turkish by Elmalılı Hamdi Yazır who also adds a long preface. Also in the text, the other works on Kalam, we have endeavored to give the place to the evaluations in the form of footnotes.

In our thesis, Elmalılı has not differentiated the will and the volition in many parts of the commentary, even used them instead of each other as a thinker belonging to the Mâtürîdî school. However, since he considered the volition of the God as the creativity of Divine Will, he has interpreted it in a different way than Mâtürîdî in some verse commentaries.

Key words: Will, Volition, Salvation, Heresy, Creation, Apprehension, Heart, Free Determination, Acquire, Act.

**ELMALILI HAMDİ YAZIR'DA
İRÂDE-MEŞİET KAVRAMI**

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İRÂDE ve MEŞİET KAVRAMLARI

I. İRÂDENİN TARİF ve MAHİYETİ	17
A. İradenin Lügat Mânâsı	17
B. İradenin Terim Mânâsı	19
C. Kur'an ve Hadîslerde Kullanılışı	25
1. Meyletme	25
2. Hükmetme	26
3. Emir	26
4. Yaratma	27
II. MEŞİETİN TARİF ve MAHİYETİ	30
A. Meşîetin Lügat Mânâsı	30
B. Meşîetin Terim Mânâsı	31
C. Kur'an ve Hadîslerde Kullanılış	32

İKİNCİ BÖLÜM

ELMALILI'YA GÖRE İRÂDE ve MEŞİET

I. İRÂDE SIFATI	38
-----------------	----

A. Mezheplere Göre İrade Sıfatı	38
B. Elmalılı'ya Göre İrade Sıfatı	42
II. İRADE-MEŞİET İLİŞKİSİ	45
A. İrade-Meşîet Farkı ve Benzerliği	45
1. Kelamcılara Göre İrade-Meşîet farkı ve Benzerliği	48
2. Elmalılı'ya Göre İrade-Meşîet Farkı ve Benzerliği	52
B. Emir, Rıza ve Muhabbetin İrade ve Meşîetle İlişkisi	59
III. İLÂHÎ ve BEŞERÎ İRADE	67
A. İlâhi İrade	67
1. Kelâm Ekollerine Göre İlâhi İrade	68
2. Elmalılı'ya Göre İlâhi İrade	77
3. İradenin Hidâyet-Dalâletle İlişkisi	83
4. İlâhi İrade-Tekvin İlişkisi	91
B. Beşerî İrade	95
1. Kelâm Ekollerine Göre Beşerî İrade	97
2. Elmalılı'ya Göre Beşeri İrade	100
C. İrade ve Meşîetle İlintili Kavramlar	104
1. İrade Hidâyet/Dalâlet İlişkisi	104
2. İrade-Akıl ilişkisi	106
3. İrade-Kalb İlişkisi	112
4. İrade-Fiil İlişkisi	114
5. İrade-Kesb İlişkisi	119
6. İrade-İhtiyar İlişkisi	127
SONUÇ	132
KAYNAKÇA	138

KISALTMALAR

AÜİF	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜSBE	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
b.	Bin
bkz.	Bakınız
CÜİFD	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Çev.	Çeviren
ÇÜİFD	Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DEÜİF	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
DEÜİFD	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
haz.	Hazırlayan
HÜİFD	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜİF	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
MÜİFV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
Mat.	Matbaası
md.	Maddesi
MEB	Milli Eğitim Basımevi
s.	Sayfa
ss	Sayfa Aralığı
SÜİF	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
SÜİFD	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TC	Türkiye Cumhuriyeti
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik
tlf.	Telif
y.y.	Yer Yok

GİRİŞ

Görünür âlemdeki değişim ve bu değişimi gerçekleştirenin açıklamasını yapabilmek, pek çok düşünce sisteminin önemli meselelerinden birisi olagelmıştır. Nitekim düşünce tarihinin daha ilk çağlarından itibaren, değişimin arkasındaki değişmeyen şeyi bulmak ve bunu açıklayabilmek için büyük çabalar sarf edilmiştir. Hakkında çok kesin bilgi verilemeyen, belli bir şekle sokulamayan bu şey, çoğu zaman farklı isimlerle ifade edilmiş ve hakkında farklı anlayışlar geliştirilmiştir. Bu anlayışların da çoğunlukla Allah veya Tanrı tasavvurları ve O'nun mahiyeti hakkında olduğunu görmekteyiz. Bu bağlamda, hiç şüphesiz insanların Allah'la ilgili tasavvurları aynı zamanda onların dünya görüşlerini oluşturmaktadır. Dolayısıyla Panteizm, Deizm, Teizm vb. sadece bir Tanrı anlayışı değil, aynı zamanda hem bir dünya tasavvuru, hem de insan realitesini anlamanın özel bir biçimidir. Sonuç olarak Allah anlayışımızdaki her bir değişiklik, insan ve âlem anlayışımızda da bazı değişikliklere sebep olabilir.

Allah hakkındaki tasavvurların ve O'nun âlemle ilişkisinin nasıl olduğu ile ilgili bilim adamları tarafından ileri sürülen farklı görüşleri, İslâm düşüncesinde de görmek mümkündür. Bu açıdan araştırmamızda, Allah'ın nasıl olduğu sıfatlarıyla da ilgili olduğu için, konumuzun kapsamı çerçevesinde ele alınan irade ve meşîet kavramlarının ilâhî ve beşerî boyutunun tarihsel zaman içersinde farklı kelâmî ekoller tarafından nasıl anlaşıldığını incelenmeye çalıştık. Bu aşamada bu kavramlarla yakın ilişkide olduğu düşünülen hidâyet, dalâlet, fiil, ihtiyar, tekvin, akıl, kalb, kesb, vb. terimlerin de tanımına yer verdik. Bununla beraber, Elmalılı Hamdi Yazır'a (ö. /1942) göre irade ve meşîet kavramlarının, bu terimlerle nasıl bir ilişki içinde olduğunu araştırmaya gayret ettik.

İrade ve meşîet kavramları, Cehmiye, Mu'tezile, Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik gibi ekollerin Allah'ın sıfatları meselesine bakış açıları ve tarihsel varlıklarını sürdürmeleri nedeniyle, insanın olduğu her yerde tartışılmıştır. Fakat henüz herkesin üzerinde aynı görüşü paylaştığı bir anlayış ortaya konamamıştır. Bu çerçevede yapılan tanımlar ve geliştirilen anlayışlar; kelim ekolleri tarafından; insan ve Allah'ın irade ve meşîet kavramlarıyla ilgili olarak, fiillerini nasıl gerçekleştirdiklerine yönelik kabullerini de belirlemiş bulunmaktadır. Dolayısıyla bu

konuyla ilgili problemler, farklı görüş ve yaklaşımlar güncelliğini hep koruyagelmiştir.

Bu görüş farklılıkları sadece irade kavramının üzerinde odaklanmamış, aynı zamanda meşîet üzerinde de yoğunlaşmıştır. Nitekim bu iki kavram, aynı anlam içeriğine sahip olduklarından, zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılmışlardır. İrade ve meşîetin bu kullanım tarzından dolayı, ilâhi ve beşerî boyutu açısından ele alındığında, nassların anlam bakımından değerlendirmeleriyle farklı bakış açıları ortaya çıkmıştır. Bu nedenle irade ve meşîet kavramları, taşıdıkları anlamsal içerik bakımından, araştırmaya değer bir konu olma özelliğini hep korumuştur.

1. Tezin Amacı ve Önemi

İslâm dini, hem itikâdî hem amelî boyutuyla, kendi içerisinde tutarlı ve bölünüp parçalanması mümkün olmayan bir sistem olarak bilinmektedir. Ortaya koyduğu prensipler de aynı perspektifte olma özelliğini korumaya devam etmektedir. İslâm dini, ister itikâda dair olsun ister amelî sahada olsun, prensiplerini Kur'an ve sünnetten alır. Fakat bu iki kaynağın da dayandığı en son nokta Allah'tır. Dolayısıyla, sünneti de besleyen ana kaynak, Kur'an-ı Kerim'dir. Bu açıdan dinin bütün prensip ve hükümlerinin, itikâdî esasların ve ortaya konan düşünce sistemlerinin, Kur'an merkezli olması zorunlu olarak görülmektedir.

Bu bağlamda İslâm dinini, kültür ve medeniyet bütünlüğü açısından anlamak ve açıklamak tek bir kitapla olmaktadır. Kaynak bir olunca, üretilen her türlü düşüncenin, Kur'an'a uygunluğu oranında İslâmî olduğu, söylenebilir ya da öyle olması beklenir. Ayrıca Kur'an'dan hareket ettiğini iddia etse bile, Kur'an'ın temel düşünce yapısına uymayan bütün inanç sistemlerinin, fikri akım ve ekollerin ne derece İslâmî olduğu tartışılır. Bu tür anlayışların, İslâm kültüründe yer alan Müslüman âlimler tarafından üretilmiş fikirler ve bu alanda yayımlanmış eserler için de kabul göremeyişi aynı ölçüde geçerli olduğu söylenebilir. Zamanla bunlar, belki bu konuda söz sahibi bilim adamları tarafından, Kur'an-ı Kerim temel ölçü alınarak bir süzgeçten geçirilmeli, onun temel prensiplerine uymayan yönleri ayıklanma yoluna gidilmelidir. Bu tür bir işleme tâbi tutulması gereken konulardan biri de, araştırma konumuzun da genel çerçevesini oluşturan, Müslümanların ilâhi ve beşerî

boyutta irade ve meşîet kavramlarının içeriğine getirdikleri yorumlar ve bu iki kavram hakkında ortaya koydukları ve savundukları fikir ve görüşlerdir.

Bu iki kavram ve buna bağlı olarak sürekli birlikte ele alınan kader meselesi de sadece İslâm kelâmcıları arasında değil, başka dinlere mensup filozof ve düşünürler arasında da hep tartışılan konulardan biri olagelmıştır. Bu bağlamda irade ve meşîet kavramlarının tanımları ve kullanıldıkları yere göre önemi, tarih boyunca fikir adamlarını meşgul etmiş, tartışmaya ve araştırmaya değer önemli konulardan biri olma özelliğini korumuştur. Zaman zaman bu iki kelime hakkında yapılan farklı ve benzer tanımlar da, içinde buldukları âyet ve hadîsleri değişik açılardan anlamalara ve o doğrultuda yorumlara sebep olmuştur. Bu nedenle irade ve meşîet kelimelerinin birbirleri arasında, farkın olup olmadığının ortaya çıkarılması önem arz etmektedir. Fakat bu konuda görüş sahiplerinin, irade ve meşîet anlayışlarının şekillenmesinde önemli rol oynayan tarihî arka plan, siyasî ve sosyal boyuttaki olayların derinlemesine ele alınması araştırmamıza dâhil değildir.

Biz bu çalışmamızda Kur'an-ı Kerim'in bütünlüğü içinde ve âyetlerin birbiri ile uyumu çerçevesinde bu iki kavramın anlaşılmasına katkıda bulunabilmeyi hedefledik. Çünkü daha önce söz konusu kavramlar İslâmî literatürde önemli bir yer teşkil etmektedir. Dolayısıyla önemine binaen bu kavramlar, çeşitli kelâm kitaplarına sadece konu olmakla kalmamış, ayrıca birbirinden farklı başlıklar altında, akademik makalelere de konu olmuştur. Öte yandan, inceleme işlemine tabi tutulmuş olmasına rağmen, bu iki kavram arasındaki kavramsal açıdan ayrılık ve benzerlik yeterince açıklığa kavuşturulamamıştır. Konuya ilişkin tartışmaların devam etmesi, bununla beraber Elmalılı'da daha önce böyle bir konunun herhangi bir araştırma konusu şeklinde de ele alınmaması, bizim bu konuyu araştırmamıza ayrıca neden oluşturmuştur.

Araştırmamızda, irade-meşîet kavramlarının, lügat ve terim olarak tanımlarını yaparken, içerikleri açısından taşıdıkları önemini irdelemeye çalıştık. Bu tahlil çalışması, Elmalılı Hamdi Yazır bu iki kavramın nasıl anlamış ve tefsirinde nasıl ele almış, bunu belirlemek adına önem arz etmektedir. Bu bağlamda, Elmalılı'nın bu iki kelimeye yaklaşım tarzını tesbit etmeye çalışmak asıl amacımız olmuştur. Bu bağlamda, meseleye Elmalılı Hamdi Yazır'ın "Hak Dini Kur'an Dili" adlı eserine, onun genel düşünce yapısını da dikkate alarak, tefsir ilmi açısından değil de, kelâm

ilmi açıısından bakıp tahlil etmek istedik. Dolayısıyla, yer yer konuyla ilgili âyetleri örnek olarak vermeye çalıştık. Bunu yaparken, zaten Kur'an'ın kendi içerisinde bir bütünlüğü olduğunu, bu bütünlük göz ardı edilerek ortaya konan herhangi bir düşüncenin, onun bütünselliği açısından tehlike arz ettiğini gördük. Bu nedenle, irade ve meşîet kavramlarının, birbirleri yerine konulup âyet ve hadîslerde kullanıldığı takdirde ne tür yanlışlıklara düşölüp düşölemeyeceğini belirtmeye gayret ettik. Birbirleri yerine kullanımdan dolayı anlam kayma, daralma veya genişlemelere sebep olunup olunamayacağını açıklamaya çalıştık. Ayrıca bu iki kavramın çeşitli yönlerine vurgu yapan âyetlerin, bir fikrî yapının parçaları olup, birbirinden bağımsız ele alınıp, birbiriyle çelişiyormuş gibi sunulup sunulamayacağını ortaya koymaya gayret ettik.

2. Tezin Yöntem ve Kaynakları

İslâmî perspektifte problemler incelenecekse, ilk önce Kur'an ve hadîs, temel hareket noktası olarak ele alınmalıdır. Biz çalışmamızda, bu ilkeyi, yani Kur'an ve hadîsi temel hareket noktası olarak esas aldık.

Konumuzun kapsamı gereği, amacımızı gerçekleştirmek adına, ilk önce irade ve meşîetin ilâhî ve beşerî boyutuna yönelik yaklaşımların ne derece akla uygun olduğunu belirlemek istedik. Sonra hangi görüşlerin Kur'an ve hadîsden kaynaklandığını ortaya koymaya gayret ettik. Yine sözü edilen kavramların, Allah ve insan için kullanıldığında ne anlama geldiğini ve bu iki kavramla hangi kavramların birlikte ele alınıp değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmeye gayret ettik. Dolayısıyla söz konusu kelimeler arasındaki ilişkileri belirleyerek, iradenin en genel mânâda bir talep ve meyli ifade ederken, meşîetin varlığın şey'iyeti ile ilgili olup olmadığını belirlemeye çalıştık. Bu tesbitler ışığında, genel olarak iradeyi ezeli sıfat olarak görürken, tek tek varlıklarla ilgili olan ilişkilerinin meşîet olup olmadığını incelemeye çalıştık. Bununla beraber, iradenin daha çok karar ve hükümle ilgili ele alınıp alınamayacağı, buna karşılık meşîetin doğrudan fiille mi ilgili olduğunu açıklığa kavuşturmak istedik. Çünkü bu tesbit çalışmasının, araştırma konumuzun daha iyi anlaşılması adına önem taşıdığını düşündük. Bunu yaparken, Elmalılı Hamdi Yazır'ın yukarıda bahsedilen şekliyle, irade ve meşîet kavramlarına bakış açısını

belirlemek amacıyla, konuyla ilgili âyetlerden örnekler vererek, konuya açıklık getirmeye gayret ettik.

Bir araştırmanın sağlıklı bir şekilde sonuç verebilmesi ve gerçeğin aranması için onun bir metoda bağlanması zorunludur.¹ Bir araştırma, yönemsiz yapıyla herhangi bir sonuca ulaşsa bile, faydası sınırlı ve yetersiz olacaktır. Bu nedenle araştırma konumuz dinî literatürün içinde olduğundan, onu iyi anlamak, uygulamak, anlatmak ve korumanın, onun temel esaslarını oluşturan kavramların eksiksiz anlaşılmasında önemli bir rolü vardır. Bunun da bir yönteminin olduğu unutulmamalıdır.

Bir araştırma konusunun içerdiği düşünceyi ortaya koyma aşamasında onun ele alınış şekli ve tarzı çok önemlidir. Bu nedenle, her şeyden önce konu çok iyi incelenmelidir. Biz bu çalışmamızda ilk önce irade ve meşîet kavramlarını lügat açısından tahlil etmeye, terim olarak tanım ve tarifini vermeye gayret ettik. Daha bu iki kavramın mahiyetini, aralarındaki ilişki, kullanıldıkları yere göre (Kur'an ve hadîs bağlamında), varsa benzerlik ve farklılıklarını ele alınmaya çalıştık. Bunu yaparken, İbn Manzûr'un (ö.711/1311) Lisânu'l-Arab adlı lügatından, Zebîdî'nin (ö.1205/1791) Tâcu'l-Arus'undan, Firuzâbâdi'nin (ö.817/1415) Kâmûsu'l-Muhît'inden, Râğıp el-İsfehânî'nin (ö.502/1108) Müfredât'ından, vb. yararlanmaya çaba gösterdik. Aynı zamanda Kur'an-ı Kerim ve hadîsde kullanışları açısından hangi anlamlara geldiğini incelemek istedik. Bunu yaparken, ilk olarak yararlandığımız temel kaynak Elmalılı Hamdi Yazır'ın 'Hak Dini Kur'an Dili' adlı tefsiri olmuştur. Bununla beraber Mâtürîdî'nin (ö.333/944) "Kitabu't-Tevhîd'i, Diyanet İslam Ansiklopedi'si, Kâdı Abdulcabbar'ın (ö.415/1025) "Muğni"si, Şehristânî'nin (ö.510/1116) "el-Minel ve'n-Nihâl" adlı eseri, Neseffî'nin (ö.508/1115) "Tabsîrâtü'l-Edille"si, Gazâlî'nin (ö.505/1111) "İhyâ"sı vb... kelâmî eserler bizim yararlanmaya çalıştığımız diğer kaynakları oluşturmuştur. Ayrıca, irade ve meşîet kavramlarının hadîslerde anlam bakımından kullanımıyla ilgili olarak, Sahîh-i Buhârî, Sahîh-i Müslîm ve Sünen-i Tirmîzi, vb hadîs külliyatlarından da faydalanmaya gayret ettik.

Araştırma konumuzun yöntemi ile ilgili olarak, irade ve meşîet kavramları tahlil edilirken, görüş sahipleri tarafından yapılan değerlendirmeler dikkate alınmış,

¹ Descartes, **Aklın İdaresi İçin Kurallar**, Çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1966, s. 15.

dipnotlar şeklinde alıntılar yapılarak, konuya açıklık getirmeye çaba gösterilmiştir. Dolayısıyla klasik kelimelerin tarihinde ve değişik kelimelerin ekollerince konunun nasıl anlaşıldığını irdelemeye çalışılmıştır. Bunun sonucunda düşünürümüzün fikirlerini, bu iki kavrama yaklaşım ve kullanım tarzını diğer ekollerin görüşleriyle birlikte karşılaştırmalı olarak verilmeye gayret edilmiştir. Bu görüşler ışığında, Allah'ın mutlak irade ve meşîet sahibi olduğu O'nun iradesini ve meşîetini kısıtlayan veya tehdit eden, başka herhangi bir iradenin söz konusu olmadığı vurgulanmaya özen gösterilmiştir. Bunun dışında ilâhi irade ve meşîetin bütün yaratılmış varlıklar üzerinde mutlak surette geçerli olduğunu vurgulamaya gayret ettik. Ayrıca insana bakan yönüyle nasıl algılandığı ya da algılanması gerektiğini de ifade etmek istedik.

Sonuç olarak, çalışmamızda Elmalılı'nın sıfatlar hakkındaki yorumunu, irade ve meşîet kavramlarını bir problem olarak, nasıl ele aldığını araştırıp tesbit etmenin, meseleyi daha net anlayıp, sonuca ulaşmak adına önemli olduğunu gördük. Bunun için ilâhi iradenin, tekvîni ve teşrîî irade ayrımına, ayrıca Allah'ın fiiline, ilahî irade-hidâyet ve dalâlet, irade-tekvin ilişkisine, temas edip konunun önemine dikkat çekmeye çalıştık. Bununla beraber, irade ve meşîet ilişkisinin, Kur'an'da nasıl geçip, Kelâm'da hangi açıdan anlaşıldığını tahlil ederek, konunun önemine dikkat çekmek istedik. Bu aşamada, iradenin ilâhi ve beşerî boyutuna temas edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla, Allah'ın kendi fiilleri hususunda mutlak özgürlüğü, beşerî iradenin kendi özgürlüğü içindeki sınırları ve bu sınırların getirdiği sorumluluklar çerçevesinde insanın konumu araştırılmıştır. Öte yandan, insan fiillerinin yaratılmasını konu edip, bu çerçevede insanın özgürlüğü problemi ele alınırken, ilâhi irade ve meşîetin nasıl anlaşılması gerektiği hususu üzerinde durulmaya gayret edilmiştir.

Elmalılı'da beşerî irade, irade-akıl, irade-fiil, irade-kesb, irade-kalb, irade-ihdiyâr, irade-hidâyet ve irade-dalâlet ilişkisi vb. konular alt başlıklar şeklinde araştırılmaya çalışılmıştır. Bunun yanında, Elmalılı'da ilahî ve beşerî irade ile birlikte, irade-meşîet ilişkisinin hangi boyutta olduğunu belirlemek adına, örnekler en çarpıcı âyetlerden verilmeye gayret edilmiştir.

Çalışmamızda, öncelikle konumuza temel oluşturan, irade ve meşîet kavramlarının Arap dilinde, ilâhi ve beşerî anlamda ne ifade ettiğini temas edilmeye gayret gösterilmiştir. Çünkü bu iki kavram, insan için kullanıldığında insana

yüklenen sorumluluk ve içinde bulunduğu imtihan yönünden önem taşımaktadır. Bunu yaparken de amacımız, özellikle ilâhi bilgi üzerinde yapılan spekülâtif değerlendirmelerin, tarihi bir dökümanını vermektten çok, Kur'an'ın bütünlüğü içerisindeki anlamını tespit etmeye çalışmak olacaktır.

Farklı Kelâm ekollerindeki düşünürler tarafından, ilahî ve beşerî boyutta, irade ve meşîet arasında kurulan ilişkinin ne olduğu ve bunun nasıllığı, Allah ve insan fiillerini anlamlandırmada onlara nasıl bir duruş kazandırdığı, konumuzun özününün kavranması açısından önem teşkil etmektedir.

Konumuzla ilgili yeni bir bakış açısı geliştirebilmek için, tarihsel arka planı, genel çerçeveleriyle dahi olsa, bilme gereğinden dolayı, öncelikle bu konudaki Müslüman düşünürlerin fikirlerini, ulaşabildiğimiz ilk kaynaklardan vermeye çalıştık. Klasik kaynakları mümkün olduğu kadar temel araştırma alanımıza dahil etmeye çalıştık. Bununla beraber, son dönemlerde ortaya çıkan kitaplar ve bu konuda yazılan akademik içerikli makalelere başvurmayı da ihmal etmemeye özen gösterdik. Konuyla doğrudan ya da dolaylı olarak ilgili makalelerden biri, Murat Memiş'in "Allah'a İzafesi Bakımından Kur'an'da İrade ve Meşîet Kavramları" (2010, DEÜİFD, Sayı: 31, ss. 93-133) makalesi örnek olarak gösterilebilir. Makalede irade ve meşîet kavramları, tamamen anlamsal olarak ayrı değerlendirilmemiş, hatta aynı anlam alanına sahip iki kavram olduğu vurgulanmıştır. Bunun yanında söz konusu kavramların tamamen aynı anlama geldiği de iddia edilmemiştir. Bizim de kanaatimiz de bu değerlendirmeler ışığında şekillenmiştir. Söz konusu kavramlarla ilgili olarak; Süleymaniye Vakfı tarafından düzenlenip, 28.Şubat. 2008-01.Mart.2008 tarihleri arasında yapılan "irade ve meşîet" sempozyumunun, 16.04.2009 tarihinde "<http://www.suleymaniyevakfi.org/arastirmalar/kuranda-irade-sey-ve-fitrat.html>" adresinde yayınlanan sonuç bildirgesinde ise, meşîet kavramının irade etmek anlamına gelmediği, ikisinin birbirinden tamamen farklı olduğu iddia edilmiştir. Bu da bize göre doğru değildir.

Elmalılı ve tefsiri hakkında da çeşitli araştırmalar yapılmış fakat irade ve meşîet kavramını tam manasıyla nasıl anladığı ve tefsirinde ayetleri bu bağlamda nasıl değerlendirdiği ele alınmamıştır. Elmalılı hakkında yapılan araştırma çalışmalarından örnek olarak; Zeki Halis'in "Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Kelâmi Meselelerin İşlenişi" konulu yüksek lisans tezi de konumuzu çok da

aydınlatıcı içerikte bulunmamıştır. Bununla beraber yer yer konuyu ele alma tarzına dikkat edilmiştir. Öte yandan Zeliha Şeker'in "Hak Dini Kur'an Dili'nin Kelâmî Açıdan İncelenmesi" konulu yüksek lisans tezi ise hemen hemen aynı içerik taşıması bakımından bizim yararlanmaya çalıştığımız bir çalışma özelliğini taşımamıştır. Bunların yanında Mehmet Türkeri'nin "Muhammed Hamdi Yazır, Elmalılı'nın Ahlâk Felsefesi" adlı kitabı bizim Elmalılı'nın irade ve meşîeti nasıl anladığımızı tesbit etme adına faydalandığımız bir eser olmuştur.

Çalışmamızda aklın, anlama ve anlamlandırma sürecinde merkezi bir rol oynadığını baştan kabul ederek, Kur'an'dan hareketle problemlere çözüm bulmayı ana ilke olarak benimsedik. Bilindiği gibi Kur'an'ı bütünlüğü içerisinde, yani âyetleri, hem kendi bağlamı içerisinde hem de siyak-sibak ilişkisi açısından anlamaya çalışmak doğru sonuca ulaşmak için çok önemlidir. Çünkü Kur'an, birimleri, birbirini destekler ve tamamlar niteliktedir.² Dolayısıyla Kur'an; çelişkiden uzak, fikrî insicâmı mükemmel bir ilahî kitaptır.³ Ayrıca onun kendi bütünlüğü içinde anlaşılmasının vazgeçilmez esaslarından biri, belki de en önemlisi, Kur'an'a önyargısız yaklaşımdır. Burada önyargısız yaklaşılması gerektiğini ifade etmekten amaç, Kur'an'ı, Kur'an'ın düşünce sistemi içinde anlamaktır.⁴ Kur'an'ın düşünce sistemi ile de, onun kendisine özgü bir fikri yapıya sahip olduğu ve iletmek istediklerini kendi kavram ve kalıplarıyla sunduğu anlaşılmaktadır.⁵

Bu bağlamda denilebilir ki bir sözün doğru anlaşılması o sözün sahibine başvurmakla mümkündür. Eğer bu mümkün olmuyorsa doğru anlamlandırma ancak âyetin bağlamına sadık kalıp değerlendirilmesiyle mümkündür. Bu açıdan metni bağlamından koparıp ayırarak anlamaya çalışmak, onun anlatmak ve vurgulamak istediği konuya aykırı olabilir. Metnin dili yoktur, onu sözcüklere döküp dillendiren ve konuşuran, dolayısıyla karşı taraftan anlaşılabilirliğini sağlayan insandır. Diğer bir ifadeyle, bilgi elde etme olgusunda merkezde olan insandır.

Konumuzun kapsamı gereği, Allah hakkında konuşmak, yani Allah'ın kâinat ve insanla nasıl bir ilişki kurduğunu dile getirmek Kelâm ilminin temel konusunu oluşturur. Kelâm ilmi, dinî rasyonelleştirmenin ve yaşanabilir hale getirmenin

² Halis Albayrak, **Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri**, Sule Yayınları, İstanbul, 1996, s. 36.

³ Albayrak, s. 15.

⁴ Albayrak, s. 58.

⁵ Albayrak, s. 73.

ilmidir. Nitekim bu ilmin, gayesine göre tanımı yapılırken, “*kesin delillerin getirilmesi ve şüphenin kaldırılmasıyla dini akidelerin ispatıdır*”⁶ denmesi, tanımı açısından ele alındığında, belki daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Allah, Kelâm ilminde diğer bütün meselelerin merkezini teşkil etmektedir. İnsan düşüncesi Allah’ı her zaman bilmek ve kavramak istemiştir. Allah düşüncesi insanın inanç dünyasında, ilim adamlarının fikirlerinde, kısaca insanlığın her aşamasında var olagelmiştir. Allah hakkında öğrendiğimiz çeşitli bilgiler neticesinde ürettiğimiz fikir ve anlayışlar “*bir yandan insanın sınırlılığı, sonluluğu, hata ve suç işliyor olmasıyla, diğer yandan da kendisinin, yaşamının ve içinde yaşadığı kâinatın önemini ve anlamını sorgulamasıyla başlar. Bu durumda metafizikten bahsetme ihtiyacı bir ispat yöntemi değil, varlığı anlamlandırma çabası*”⁷ olarak görülmelidir.

O halde Allah’ın zât ve sıfatları hakkında konuşmak mümkün müdür? Ayrıca nisbet ya da kıyas yoluyla tanımlamanın imkânı var mıdır? Bu yol Allah’ı bir sınırlandırma içine sokmak anlamına mı gelir? Tüm bu veya buna benzer sorular, insan zihnini meşgul etmiş ve cevapları yıllardır aranmıştır. Araştırma konumuz da bi yerde bu tür kaygıların ele alınmasından oluşmaktadır. Oysa Allah, insanların düşünüp bir şekle sokma yoluyla varacakları her türlü tanımlamanın ötesindedir. Bunu kavramak belki her şeyden daha önemlidir. “*O’nun benzeri hiçbir şey yoktur*”⁸ ve “*O’nun hiçbir dengi yoktur*”⁹ gibi âyetler bu düşünceyi destekler boyuttadır. Konumuzu araştırırken bu vurguya dikkat çekmeyi ihmal etmedik.

Allah, ilim, irade ve kudret gibi bir takım sıfatlara sahip bir varlıktır. Allah Teâlâ her türlü kıyas ve izafetten soyutlanmış olduğu için kavranamaz. O zaman, Allah’ı bilmeye çalışmak, belki sıfat ve isimlerini düşünmekle mümkün olabilir. Bu nedenle konumuzun daha iyi anlaşılması adına sıfatlar konusuna kısa bir giriş yaptık ve Elmalılı’nın bu konuya bakış açısını aktarmaya gayret ettik.

Nitekim Allah, bütün yarattıklarından farklı olduğu için, O’nun kendisine izafe ettiği isim ve sıfatların anlamları da farklı olacaktır. İnsan, bunları bir yere kadar bilebilir. Çünkü “*zâtu itibariyle bilinemeyen Allah’ın soyut bir fikir olarak*

⁶ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, Tedkikat ve Te’lifat-ı İslâmiyye, Evkât-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul, 1339-1340, Cilt: I, s. 5.

⁷ Şaban Ali Düzgün, “Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olmayan Bir Teolojinin İmkânı”, **Günümüz İnanç Problemi**, İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Sempozyumu, Erzurum, 7-9 Eylül, 2002, ss. 57-80.

⁸ Şûrâ: 42/11.

⁹ İhlas: 112/4.

bırakılması, insan zihninin doğal ve kendine mahsus düşünce hamleleriyle bağdaşamaz. O halde Allah'ı düşünmemiz için O'nu belirli bir hale getirmek ve hiç olmazsa, O'nunla kâinat arasındaki ilgiyi teşhis etmek zorunludur".¹⁰ Allah'ı nitelendirdiğimiz isimler, şüphesiz insanî ifade biçimlerinden seçilip alınmışlardır. Fakat onların Allah'a yüklenmesi, ancak insani alana ait çağrışımlarından soyutlanmalarıyla mümkündür. Yetkinlik ifade eden isimlerin Allah ve insan için ortak kullanılması, konuştuğumuz dilin ifade sınırları içerisinde bir zorunluluktur. Bu nedenle "*Allah'a yönelik kullandığımız her sıfat, ancak bizim tam olarak hiçbir zaman kavrayamayacağımız bir anlam derinliği ile O'na yüklenebilir*".¹¹ Aksi takdirde Allah hakkında, kaçınılmaz olarak, mutlak bilinemezci bir tavır benimsenecektir.

Allah'ın kendisinden soyutlanması mümkün olmayan bir takım niteliklerinin varlığı hakkında Müslüman düşünürler, Allah'ın ilim, hayat, semi', basar, kelâm, kudret, irade, tekvin, rahmet ve rızık gibi zatî ve fiilî sıfatlarla vasıflanmış olduğunu ifade ederler. Hatta zatî ve fiilî sıfatlar arasında fark olmadığını belirtirler.¹² O'nun kudretini, bilgisini, ilmini, hayat sahibi olduğunu, işittiğini, gördüğünü, konuştuğunu, yoktan var ettiğini ve var etme iradesini görürler.¹³ Çalışmamızda bu konularda görüş sahiplerinin fikirlerini aktarıp, önemi üzerinde durmaya gayret gösterdik. Nitekim bilindiği üzere, bu ilâhi sıfatların ontolojik konumu yani Allah'ın zâtıyla olan bağlantısının nasıllığı üzerinde düşünce ayrılıklarına düşmüşlerdir. Tartışmaların ve araştırma konularının çoğunlukla temelini bu oluşturmaktadır.

Mu'tezilî kelâmcılar, tevhîd ilkelerinin gereği olarak Allah'ın zâtına, O'nun dışında bir sıfat yüklemeyi doğru bulmamışlardır. Onlar, sıfatların nefyine meyletmişlerdir. İlâhi zatın her türlü terkibden ve yaratılanlara benzemekten uzak kadim bir varlık olduğunu isbat etmişlerdir. Dahası her çeşit insani kavramlardan O'nu uzak tutmuşlardır. Nitekim onlar sıfatları zatın aynı olarak kabul etmişlerdir. Fakat Mu'tezile, ilâhi zatı, sıfatlardan tam olarak soyutlamıyordu. Belki onlar sıfatların zatın aynı olduğunu isbat etmişlerdir; ilâhi zat üzerine sıfatların zaid

¹⁰ İbrahim Düzen, **Aziz Neseffî'ye Göre Allah, Kâinat ve İnsan**, Şanlıurfa İlahiyat Fakültesi Geliştirme Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, s. 105.

¹¹ Yaşar Aydın, **Fârâbi'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İz Yayınları, İstanbul, 2000, s. 33.

¹² Ebû Mansur Muhammed Mâtürîdî, **Kitabu't-Tevhîd**, Çev. Hüseyin Sudî Erdoğan, Tetkik ve Takdim Fikri Yavuz, haz. Fethullah Huleyf, Hicret Yayınları, İstanbul, 1981, s. 51.

¹³ Mâtürîdî, s. 58

oluşunu kabul etmemişlerdir.¹⁴ Onlar Allah'ın “âlim” ve “kâdir” olduğunu kabul ederler, ancak O'nun zâtından ayrı bir ilim ve kudret sıfatının bulunmasını reddederler. Ehl-i Sünnet ise bir ilim ve kudret sıfatı olmadan “âlim” ve “kâdir” olmanın mümkün olmadığını savunur. Ayrıca Allah'ın zâtına nisbeti konusundaki görüşlerini ise şöyle savunurlar: “Allah ilimle âlim, kudretle kâdir, hayatla diri, iradeyle irade eden, kelamla konuşan, semi' ile işiten ve basarla görendir. Bunlar O'nun zatıyla kâim ezeli sıfatlardır.” Ayrıca onlar, Allah'ın yaratılana benzemesini nefyetmiş, onların zatla kâim olduklarını fakat, “Sıfatlar O'dur veya O'ndan başkadır veya başka bir ifadeyle zatın aynı da değildir, gayri da değildir”¹⁵ denmeyeceğini belirtmiştir.

Araştırma konumuzun düşünürü olan Elmalılı 19. yüzyılın sonlarında yetmiş bir âlim olarak, tüm yukarıda sözü geçen düşünce ve akımlarını yoğurarak, yaşadığı asrın ihtiyacına uygun olarak fikirlerini geliştirmiş ve problemlere bu cepheden çözümler bulmaya çalışmıştır. Hatta bu dönemin fikri atmosferinden de etkilendiği için bunu eserlerine ve yazılarına taşımıştır. Böylece bu uğurda yazdığı makaleler ve tercüme faaliyetleriyle katkıda bulunarak ilim dünyasında kendini göstermiştir.

“Allah her şeyi bilir”, “Allah irade sahibidir” gibi dinî önermelerin tam olarak neyi ifade ettiğini düşünmek yani Allah'ın bilmesi ve irade etmesinin ne anlama geldiği üzerinde konuşmak ve aklın, bu hususlarda sınırını belirlemek adına irade-akıl ilişkisine değindik. Bu bağlamda, insanın Allah hakkında ne derece konuşabilme imkânına sahip olduğunu ortaya koymaya gayret gösterdik. Burada bilindiği gibi, dil unsuru düşünceleri tam olarak ifade etme açısından bakıldığında, büyük bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bazen düşünülen fikirler, sözcüklere dökülüp ifade edilemiyor. İslâm düşünce tarihinde önemli bir yer tutan teşbih, tenzih ve ta'til meselesi, iç-dış mânâ tartışması, problemin ciddiyetini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Klasik İslâm düşünürleri için mesele, bir dil ve mantık sorunu yani bir doğrulama ve anlam meselesinden çok, dinin

¹⁴ Ebû'l-Vefa Taftazâni, **Ana Konularıyla Kelâm**, Çev. Şerafettin Gölcük, Kitap Dünyası, Konya, 2000, s. 137.

¹⁵ Ebû'l-Vefa Taftazâni, ss. 145-146.

hakikatini ve dini hayatın mahiyetinin ne olduğunu belirleyen önemli problemlerden biri¹⁶ olma özelliğini hep korumuştur.

Tezimiz bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezin amaç ve öneminden bahsederek, kullandığımız yöntem ve kaynaklara da temas ettik. Ayrıca araştırma konumuzun asıl çerçevesi, Elmalılı Hamdi Yazır'ın tefsiri etrafında şekillendiği için kısaca düşünürümüz hakkında, yaşadığı dönem ve o dönemin problemlerine çözüm önerileri bulma gayretinin nasıl oluştuğu adına, tanıtıcı bilgiler vermenin gerekli olduğunu düşündük. Birinci bölümde irade ve meşîet kavramlarının tanımı, terim olarak tarif ve mahiyetleri üzerinde durduk. Ayrıca her iki kavramın Kur'an ve hadîsde nasıl kullanıldıkları bizim ele almaya çalıştığımız bir diğer konu olmuştur. İkinci bölümde ise ilk olarak irade sıfatı, mezheplerde ve ayrıca Elmalılı'da, nasıl anlaşılmalı buna temas etmeye çalıştık. Sonra irade ve meşîet arasında ilişkinin, farklılık ya da benzerlik üzerine mi kurulu olduğunu, Elmalılı'nın bu konuya yaklaşımını ifade etmeye çalıştık. Bu tesbit aşamasında iradenin beşerî ve ilâhî boyutunun değerlendirilip, meşîetle ilintili kavramların ele alınmasının, Yazır'da bu ilişkinin nasıl anlaşıldığının netlik kazanması adına, önemli olduğunu düşündük. Sonuç olarak söz konusu kavramlar, Elmalılı Hamdi Yazır'da nasıl ilişkilendirilmiş, bunun üzerinde durduk. Dolayısıyla konuyla ilgili âyetleri tefsirinde nasıl yorumlamış, örnekler vererek temellendirmeye çalıştık.

3. Elmalılı Hamdi Yazır'ın Yetiştiği Ortam

Hamdi Yazır, 1878 yılında Antalya'nın Elmalı ilçesinde dünyaya gelmiştir. Yazır'ın ilk hocası babası Numan Efendi'dir. Annesi ise Elmalı âlimlerinden Salsarlı Mehmet Efendinin kızı Fatma hanımdır. Yetişmesinde annesinin etkili olduğu söylenir.¹⁷ Yazır ilk eğitimini Elmalı'da bitirdi. Daha sonra dayısıyla birlikte eğitime devam etmek için İstanbul'a gitti ve başarılı bir eğitim hayatı geçirdi.

Elmalılı, asıl yüksek ilim ve fen ile ilgili bütün dersleri içine alan eğitimini, hocası Büyük Hamdi Efendi'de okuyarak tahsilini tamamladı ve ondan icazet aldı.¹⁸

¹⁶ Mehmet Aydın, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İzmir, 1983, Sayı: 1, ss. 26-41.

¹⁷ Fatma Paksüt, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", **Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu**, 4-6 Eylül 1991, Ankara, 1993, ss. 1-338.

¹⁸ Paksüt, s. 3.

Nihayet 1906 yılında verdiği çok başarılı bir sınav sonunda Beyazıt Dersiâmi (hocası) olur. Daha sonra Hukuk Fakültesini birincilikle bitirir.

1908 yılında Hamdi Yazır, Antalya Milletvekili seçilir; milletvekilliğinin yanında hocalığına da devam etmiştir. Fakat sonraları milletvekilliğinden ayrılmış, hukuk fakültesinde ilim adamı ve eğitimci olma yoluna devam etmiştir. Birinci Dünya Savaşı sonrası, Ferit Paşa Kabinesi'nde iki defa görev almış, Âyan üyeliğine seçilmiş ve Süleymaniye Okulu'nda eğitimci olmuştur. Eğitimcilik görevine bu okulda bir müddet devam ettikten sonra, o görevinden ayrılmış ve kendisini tamamen ilme vermiş,¹⁹ kendisini buna adanmıştır.

Yazır, dini, felsefi ve manevi ilimlerin yanında, müsbet ilimlerle de yakından ilgilenmiştir. Nitekim dini kaygılarla pozitif ilimlerin önüne engel konulmaması gerektiğini hep savunmuştur. Dört ay gibi kısa bir zamanda tercüme yapabilecek kadar Fransızca öğrenmiş ve batı hukukunu incelemiştir. Batılı yazarların kitaplarını tercüme ederek batı hukuku konusunda da söz sahibi olduğunu göstermiştir.²⁰ Elmalılı aynı zamanda tefsir, kelim, usul-i fıkıh, felsefe ve mantık alanlarında yetkin idi.

Elmalılı, 27 Mayıs 1942'de vefat etmiş, Sahra-ı Cedid Mezarlığı'na defnedilmiştir.

a. Eserleri

Yazır, 1926'da Büyük Millet Meclisi'nin almış olduğu bir kararla Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından bir Kur'an tefsiri yazma işiyle görevlendirilmiştir. Bunun üzerine on iki yıl süren bir çalışmanın sonunda "Hak Dini Kur'an Dili" adlı tefsirini yazmıştır. Müellifin en meşhur eseri budur. Bizim de araştırmamızda en temel kaynak olarak ele aldığımız, "Hak Dini Kur'an Dili" adlı tefsiri, Yazır'a asıl şöhretini kazandıran eseridir.

¹⁹ Paksüt, s. 9.

²⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi md.", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2001, Cilt: XI, s. 59.

Diğeri İrşâdü'l-Ahlâf fi Ahkami'l-Evkaf'dır. Yazır'ın Mülkiye mektebinde hoca iken okuttuğu dersleri kapsayan bu eser, 1911 yılında İstanbul'da Ahmet Kâmil Matbaası'nda basılmıştır.

Hak Dini Kur'ân Dili tefsirinin 8. ve 9. ciltlerinin başına konulan “Sefer Bahsi” adlı uzun mektubu ise, 1960 yılında Nebioğlu Basımevinde, Yazır'ın büyük oğlu Muhtar Yazır tarafından bastırılmıştır.

Bir diğeri çalışması, “Hz. Muhammed'in Dini İslâm” adlı, onun Anglikan kilisesine mensup Dini Eserler Kütüphanesi Müdürü tarafından yöneltilmiş sorulara yazdığı cevaplardır. Bunlar da tefsirinin sonraki baskılarının baş tarafına eklenerek yayınlanmıştır.

“Tahlilli Felsefe Tarihine Ait Metâlib ve Mezâhib” adlı eseri ise Paris Üniversitesi Edebiyat Fakültesi profesörlerinden Paul Janet (ö. /1899) ile Gabriel Séailles'in (ö. /1922) 1887'de yayınladıkları eserin tercümesidir.

Ayrıca, Hamdi Yazır'ın Sırat-ı Müstakim, Sebilü'r-Reşad ve Beyânü'l-Hak dergilerinde, çeşitli konularda yayınlanmış olan makaleleri vardır.

Bunlardan başka Yazır'ın, “Mantık-ı İstintâci” adında basılmamış bir eseri vardır. Ayrıca, Hüccetullâhi'l-Bâliğa isimli eseri de tercüme etmeye başlamış fakat bitirmeden vefat etmiştir.²¹

b. Tefsirciliği

Elmalılı Hamdi Yazır, tefsirinde akıl ve dirayete önem vermiş, asrındaki ilmi gelişmelerden kayıtsız kalmamış, yeri geldiğinde bu tür düşünceleri desteklemiş, zamanı gelince de eleştiriler yöneltmiştir. O, aynı zamanda tefsirinde rivayetle ilgili olabilecek şeyleri de ihmal etmemiştir. Öyle ki, konuyla ilgili hadîsleri ve rivayetleri aktarmaktan geri durmamış, kendinden önceki tefsirlerden alıntılar yapmış ve onların görüşlerine oldukça değer vermiştir. Yazır, başta temel tefsir kaynakları olmak üzere fıkıh, hadis, kelâm, felsefe, tarih, dil ve edebiyat gibi alanlara ilişkin İslâmî literatürden geniş ölçüde faydalanarak “Hak Dini Kur'ân Dili” adlı eserini meydana getirmiştir.

²¹ Paksüt, ss. 2-24; Yavuz, Cilt: XI, s. 59.

Yazır'ın en fazla yararlandığı tefsir kaynakları şunlardır: Taberî'nin (ö.310/923) *Câmiu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân'ı*, Ebû Bekir Râzi el-Cessâs'ın (ö.370/981) *Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, Zemahşerî'nin (ö.488/1095) *Keşşâf'ı*, Ebû Hayyân'ın (ö.745/1345) *Bahru'l-Muhiti*, Râzi'nin (ö.606/1209) *Mefâtihu'l-Gayb'ı*, Suyûtî'nin (ö.864/1505) *ed-Dürri'l-Mensur'u*, Alûsî'nin (ö.1217/1802) *Ruhu'l-Meâni'si*, Ebu-s Suud'un (ö.982/1574) *İrşâd-u Akli's-Selim'i*, İbni Kesir'in (ö.774/1373) *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim'i*, Kâdı Beydâvi'nin (ö.685/1286) *Envâru't-Tenzil'i*.

Diğer müfessirlerden aktarmış olduğu görüşleri bazen takdir etmiş ve aynen kabul etmiş, bazen de eleştiriler yöneltmiştir. Müellifimiz, tasavvufla ilgili görüşlerinde ise genelde Muhyiddin İbn-i Arabî'nin kitaplarından yararlanmış, onun görüşlerini bazen onaylamış bazen de eleştirmiştir. Fikhî konularda genelde Hanefî kaynaklarıyla yetinmiş diğer mezheplerin kaynaklarına fazla başvurmamıştır. Kelâmî problemlere tefsirinde, aşırı derece de dalmamış, genelde Ehl-i Sünnetin görüşlerini benimsemiş, Mu'tezile ve diğer mezheplerin birçok konudaki görüşlerini de reddetmiştir. Kelâmî konularda Ehl-i Sünnet dışına çıktığı yerler oldukça azdır. Çünkü yaşadığı dönemde, insanların zihinleri farklı akımlara ait görüşlerle dolmuştu. Bu nedenle insanların İslâmî konulardaki ilmi ve imanı zayıflamıştı. Müellif, insanların bu düşüncelerini düzeltmeyi ve Ehl-i Sünnet görüşünü savunmayı kendisine bir görev bilmiştir. Yazır, tefsirinde, ahkâm ve kevnî ayetleri başarıyla tefsir etmiş, yer yer müsbet ilimlerdeki gelişmelere temas etmiş ve Kur'ân ayetlerini ilim diliyle açıklama yoluna gitmiştir. O bu konudaki ilkesini, ilmî keşiflerin, Kur'an'ın içeriğine aykırı sonuçlar koymadığı fikrinden hareket ederek tesbit etmiş²² ve tefsirini bu bağlamda yazmıştır.

c. Fikri Yapısı

Osmanlı Devleti'nin son devrinde yetişip Cumhuriyet'in ilk yıllarını idrak eden Elmalılı, felsefî, itikadî, fikhî, tasavvufî ve içtimaî problemler üzerinde derinliğine düşünen bir din âlimidir. Dinî problemleri yeni ilmi verilerle değerlendirmesi, özellikle Allah'ın varlığına ilişkin delilleri materyalist, pozitivist ve

²² Yavuz, Cilt: XI, s. 59.

evrimci fikirleri reddeden bir yaklaşımla ele alması, nübüvvete felsefi temeller bulmaya çalışması ve bu konuyu tartışma ortamına çekmesi ve Hz. İsa'nın nüzulüne ilişkin konuda olduğu gibi itikadî konulara yeni yorumlar getirmesi onun özgür düşünen bir âlim olduğunun delilleridir.

Yazır, haberî sıfatları te'vil etmekle birlikte, onları beşer idrakinin üstünde görmesi ile bu noktada Selefi bir anlayışa yatkın bir düşünce içinde olduğunu göstermektedir. Bunu yanında, tekvîni müstakil bir sıfat kabul etmesi, peygamberlik için erkekliği şart koşması, insanı fiile sevkeden tercihin ve sonrası kararın Allah tarafından yaratıldığı görüşünü benimsemesi gibi hususlar da genelde Mâtürîdî bir çizgide yer aldığı işaretleridir.

Yazır'a göre insan, hem imana hem de küfre kabiliyetli bir şekilde yaratılmıştır. İnsanların bir kısmı Allah'ın kudretini ve kudretinin delillerini tanımaz, inkâr edip nankörlük eder ve kâfir olur. Kimi de O'nun kudretine, gönderdiklerine ve indirdiklerine inanır. Yine ona göre insanın, imana yahut küfre gitmesi, ne Cebriye'nin dediği gibi, kulun hiçbir rolü olmayarak, sadece Allah'ın iradesi ve takdiriyle olmaktadır, ne de Mu'tezile'nin dediği gibi, sadece insanın iradesiyle de olmaktadır. Kişinin mümin ya da kâfir olmasında bu ilâhi ve beşeri iradenin her ikisinin²³ de etkisi vardır.

Ayrıca Yazır, haram ve helal konularında ise kişinin tamamen Allah'ın iradesinde olduğunu söylemektedir. Ona göre haramlardan, zararlarından dolayı değil de, Allah öyle istediğinden dolayı kaçınılmalıdır. Bir şeyin helal veya haram olmasında asıl olan hikmetler ve iyilikler değil, Allah'ın iradesidir. Bu yüzden, helal ve haramın hükümlerinin sebeplerini aramaktan çok, Allah'a karşı kulluğumuz yerine getirilmelidir. Nitekim helal ve haram kılma konusunda Allah'ın iradesine hiçbir şey te'sir edemez. Çünkü şüphesiz, Allah neyi irade ederse onu hükmeder. Hükümünde serbesttir. Yani esas itibarıyla bütün hükümler onun istek ve iradesine tabidir. Asıl hükmün sebebi, o hikmetler, o iyilikler değil, Allah'ın iradesidir. Fakat bütün bu hikmetler, Yazır'a göre *“ilâhî iradenin meyveleri ve sıralanmış hükümlerinden başka bir şey değildirler. Ayrıca din açısından helâl ve haram konusu da O'nun iradesinin eseridir”*.²⁴

²³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, 3. Baskı, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, 1979, Cilt: VII, s. 5022.

²⁴ Yazır, Cilt: III, s. 1552.

BİRİNCİ BÖLÜM

İRRADE ve MEŞİET KAVRAMLARI

I. İRADENİN TARİF ve MAHİYETİ

A. İradenin Lügât Mânâsı

İrade kelimesi, lügâtte istemek/talep etmek, aynı zamanda bir işe yönelmek mânâsına gelen Arapça “r-v-d” kökünün if’al veznine aktarılmasıyla oluşan bir mastardır.²⁵ Bir istikamette kendi kendine gidip gelme, mânâsını ifade etmektedir.²⁶ Bunun dışında sözlükte, bir şeyi yapmak ve yapmamak konusunda karar verebilme ve bu kararı yürütebilme kudreti ve isteme²⁷ anlamlarına da gelir. Nitekim Ebu’l-Mûin en-Nesefî de, bu kelimenin aynı kökten gelip, en genel mânâda talep etmenin kastedildiğini belirterek, yukarıdaki mânâ paralelinde bir açıklamada bulunmuş, bunun da bütün lügâtçılar tarafından kabul gören bir tanım olduğunu belirtmiştir.²⁸ Ayrıca, “râde” fiilinin faili olan, râid kelimesi, talep eden mânâsıyla birlikte, otlak bulmayı isteyen ve bu istekten dolayı arayan kişi anlamını da taşımaktadır. Çünkü buradaki isteme, arama anlamındadır. Bundan dolayı kavminin rehberi konumunda olup da, bol yağmurlu çayır ve otlak arayan kişiye “râid” derler.²⁹

Bunun dışında irade kelimesinin, benzer anlamlarından devam edildiğinde, çok genel mânâda istemek/talep etmek, arzulamak, peşinde olmak, niyet etmek, meyletmek, alternatiflerden bakıp isteyerek en iyiyi seçmek, bir şeyi severek ona itina göstermek, kastetmek ve yönelmek gibi anlamlar taşıdığı görülmektedir. Ayrıca, “*Derken orada bir duvar buldular ki, yıkılmak üzere olan (r-v-d)*” âyeti örnek verilerek, hayvanlar ve cansız varlıklar için de kullanılabileceği³⁰ ifade edilmektedir. Ancak burada irade, istemek ve tercih etmek gibi gerçek anlamda

²⁵ Firuzâbâdî Muhammed b. Ömer, **Tercümetü’l-Kâmus**, Matbaatu Bahriye, Çev. Asım Ahmed Ebu’l-Kemal, İstanbul, 1304, Cilt: II, s. 410; Tehânevî Muhammed Ali, **Keşşafu Istilahâti’l-Fünun**, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984, Cilt: II, s. 210.

²⁶ Ebu’l-Hüseyn Ahmed İbn Faris, **Mu’cem: Mekâyîsu’l-Luga**, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru’l-Cil, Beyrut, 1411, Cilt: II, s. 457.

²⁷ D. Mehmet Doğan, **Büyük Türkçe Sözlük**, 15. Baskı, Vadi Yayınları, Ankara, 2001, s. 641.

²⁸ Ebu’l Muîn Nesefî, **Tabsirâtu’l-Edille fi Usûlu’d-Din**, haz. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı, Yayınları, Ankara, 2004, Cilt: I, s. 490.

²⁹ İbn Manzûr Muhammed b. Mükrim, **Lisanu’l-Arab**, “r-v-d md.”, Dâru Sâdr, Beyrut, 1955, Cilt: III, s. 187.; Zebîdî Muhammed Murtaza, **Tâcu’l-Arûs**, “r-v-d md.”, Mabaatu Hükümeti’l-Kuveyt, Kuveyt, 1965, Cilt: II, ss. 358-360.

³⁰ İbn Manzûr, Cilt: III, s. 187; Kehf: 18/77.

değil, kelime anlamı içinde zaten mevcut olan “meyletmek” “eğilim göstermek” anlamında kullanılmıştır. Aslında irade, ancak canlılar hakkında söz konusudur. Duvar, yukarıda belirtildiği üzere, hakiki iradeyi gerçekleştiremez. Çünkü duvarın yıkılmak (düşmek) üzere meyletmesi, belki tabiat şartlarının sonucu olarak o pozisyonun hazırlanması, yukarıda tanımı kapsamında yer alan meyletme anlamında kendini göstermiştir. Bu bağlamda, bir fiilin yapılması konusunda irade (meyletme) edenlerin fiillerinin, irade etmesinden sonra ortaya çıkması ile belirgin olmuştur.³¹ Böylece duvar, meyletme mânâsında iradeyle nitelendirilmiştir.

Ayrıca, “r-v-d” kökünden gelen “ravdâ” kelimesiyle arzu ve şehvetin kastedildiği ve bundan dolayı da arzulu (şehvetli) cariyeye, aynı kökten gelen “cariyetun ravdâe (çoğul: civârun rûdun)” adı verildiği ifade edilir.³² “r-v-d” kökünden türeyen, “râvede” fiili de, mübalağalı bir şekilde bir şeyin yapılmasını çok istemek, arzu etmek ve zihni meşgul etmek mânâsında³³ kullanılmaktadır.

Aynı kökten “irtâde” fiili de, bir şey bulma arzusuyla keşfe çıkmak, aramak ve bir yere gidip gelmek anlamlarına gelir. Ayrıca burada dikkat edilirse, isteme/talep etme mânâsının çok açık olmayıp, gizli olduğu görülmektedir. İsfehâni, bu son iki kelimeye yani “râvede” ve “irtâde” fiillerine birbirinden farklı içerikte anlamlar³⁴ vermektedir. Bu anlamlar ışığında yapılan değerlendirmeden, “r-v-d” fiil kökünden gelen kelimelerin de birbirinden farklı anlamlar taşıdığı görülmektedir. Öyle ki talep etmenin “râvede” fiilinde açık bir şekilde ortaya çıkmasına karşın, “irtâde” fiilindeki gibi gizli olabileceğinin de mümkün olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

Yapılan bu tanımlar çerçevesinde özetle şu ifade edilebilir ki, insan için kullanıldığında irade; seçme, ihtiyar, tercih etme, arzulama, iştihak, eğilim, meyil, sevgi, niyet etme, peşinde olma, kast ve azmetme, arama gibi anlamlarına gelmektedir. Bununla beraber, serbestlik ve hürriyet duygusuyla bir hedefi amaçlayıp onu gerçekleştirme yoluna girmek ve bunun için de bir takım araçları kullanmayı, zorunlu hâle getirmeyi de ifade eder. Zorunlu olarak kullanılan araçlar için denilebilir ki, iradeye bağlı ortaya çıkan eylem, bir önceki zihinsel bir kararın

³¹ İbn Manzûr, Cilt: III, s. 188.

³² Neseî, Cilt: I, s. 491.

³³ Kadir Güneş, **Arapça-Türkçe Sözlük**, Seda Yayınları, İstanbul, 2009, s. 508.

³⁴ Râğıp İsfehâni, **Müfredât fi Garibi'l-Kur'an**, “r-v-d” md., Şirketi Mektebeti Matbaai, thk. Mustafa el-Babi el-Halebi, Kahire, 1961, s. 206.; Zebîdî, Cilt: II, ss. 358-360.

sonucudur. Bu zihinsel karar da zorunlu kullanılan araçlar kapsamında değerlendirilebilir.

Sonuç olarak, insana bakan yönüyle iradeyi, muhtelif aksiyonlar arasında seçim yapma imkânı doğduğu zaman kendini gösteren ve çeşitli alternatiflerden en az birini “seçme” ve “tercih etme” ve ona doğru yönelme yeteneğini ifade eden bir kavram olarak özetleyebiliriz.

B. İradenin Terim Mânâsı

İrade, her ne kadar lügat yönüyle tercih etme ve meyletmeyi ifade etse de, terim mânâsı açısından, azme daha yakın bir mânâ içermektedir. Bununla beraber, yapılan tercihte sebat etmek, kararlılık ve azimet göstermeyi de ifade eder. Dilimizde “iradeli insan” denilince, tercihte sebat eden, azimli ve kararlı kişi anlaşılmaktadır. Çünkü irade, aynı zamanda yapılacak eylemle ilgili kesin kararlılık gösterme ve eylemi düşünceye uygun olarak gerçekleştirebilmedir. Nitekim irade, insana eylemlerine tümüyle egemen olma, onları kontrol altına alma yeteneği de vermektedir. Bunun dışında özellikle niyetli eylem yapma gücü, kişinin kendi eylemlerini özgürce seçme ve kendi seçeneklerinin sonucunda kararlarını özgürce ortaya koyma yetisi³⁵ şeklinde de tanımlanmaktadır.

İrade, bir işin yapılma aşamasında, kişinin o işe meyletmesi ve onu gerçekleştirip gerçekleştirilmeme konusunda fikri planda dolaşması ve sonuç olarak ona karar vermesi³⁶ şeklinde anlaşılır. İsfehâni'nin bu tanımından hareketle, irade kavramının kök mânâsı itibariyle ‘en az iki yönde gidip gelmek’ mânâsı taşıdığı söylenebilir. Ayrıca, bu iki şey arasında ‘fikri planda dolaşmak’ mânâsının, içinde bir gaye ve isteği barındırdığı sonucu da çıkarılabilir. Buna göre irade sahibi bir varlık, şuurlu bir varlık olması yönüyle, amellerini düşünüp kendi seçtiği gayelere göre tayin eden bir varlıktır. Bu durumda irade, “kişinin seçtiği gayelere göre fiillerini tayin etme gücüdür” şeklinde de tarif edilebilir. Her iki tanımda da iradenin, daima hürriyet ile birlikte ele alındığı ve bir ‘seçme-tercih etme özgürlüğü’nü ifade eden karakter taşıdığı görülmektedir. Bunun içindir ki hürriyet, gelişmiş seçme yapmak

³⁵ Selçuk Budak, **Psikoloji Sözlüğü**, İrade md., Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002, s. 402.

³⁶ İsfehâni, s. 206.; İbn Manzûr, Cilt: III, s. 187.

değildir. Bir takım gerekçelere bağlı olarak tercih yapmak³⁷ demektir. Demek ki irade birbirine çok yakın ya da değil iki durum veya aksiyondan en az birini tercih etme gücüdür.

Bu açıklamalar çerçevesinde irade kelimesine yüklenen anlamın, en az iki şeyden birini seçmek üzere, ikisi arasında hareket eden, bir istek olduğu söylenebilir. İşte, kişi bu iki şeyden birini seçtiği zaman irade gerçekleşir. Kaldı ki iradenin özünde yatan asıl mânâ da budur. İnsanın herhangi bir şeyi seçmeden önceki durumu, potansiyel olarak serbest bir seçme kabiliyetine sahip olduğu durumudur. Yani insan tercihten önce hürdür. Tercihini gerçekleştirdikten sonraki seçimiyle sorumluluğu da yüklenmiş olur. Bu nedenle irade, “*muhtelif aksiyonlar arasında bir seçim yapma imkânı olduğu zaman ortaya çıkar*”³⁸ şeklinde ele alınmıştır. Buna göre “*irade tam inkişaf halinde bir gaye fikriyle karışmış şuurlu bir fiildir. Nerede bir gaye ve kıymet varsa orada irade vardır*”³⁹ önermesi kabul edilebilir. Demek ki irade, seçme ve tercih etme anlamına gelmekle beraber bir gayeyi de içinde barındırmaktadır. Bu amaç, iradeyi harekete geçirip, tercih olgusunu tetikleyen bir unsurdur.

Öte yandan değişik ekollere mensub kelimciler iradeye, içeriği gereği bulunduğu konumu açısından taşıdığı anlamlar çerçevesinde, birbirinden farklı manalar yüklemişlerdir. Hatta görüşlerini isbatlayıp temellendirmek adına iradeyi, hem Allah’ın hür bir seçimle fiillerini yaptığı, hem de insanların fiillerini hür bir iradeyle seçmeleri ve bu seçimlerinden sorumlu olmaları anlamında çift yönlü⁴⁰ kullanmışlardır.

Üç farklı iradenin varlığına işaret eden Fârâbi (ö.339/950)’ye göre; ilk olarak irade, başlangıçta duyumdan sonra gelen bir istektir. Bu istek nefsin arzu gücü, duyum da, duyum gücü ile olur. Çünkü ona göre istek, nefsin hayal gücüne bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle bu irade, hayal etmekten doğan bir istektir. Bundan sonra üçüncü bir irade türü doğar ki bu da düşünme fiilinden gelen bir istek olup ‘ihtiyar’ adını alır. Şu halde, ‘ihtiyar’, düşünme ve bilmenin sonucu olmaktadır. Buna göre, yalnız insana mahsus olan düşünme ve bilme fiili ile beraber

³⁷ Descartes, **İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler**, Çev. Mehmet Karasan, MEB, İstanbul, 1967, ss. 177-179.

³⁸ Mustafa Şekip Tunç, **Psikolojiye Giriş**, Pulhan Mat., İstanbul, 1949, ss. 398-399.

³⁹ Tunç, s. 399.

⁴⁰ Halife Keskin, **İslâm Düşüncesinde Kader ve Kazâ**, Beyan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 121.

irade, insanda sadece “ihtiyar”⁴¹ olarak kendini göstermektedir. Fârâbi bu tarifiyle, irade kavramına farklı bir yaklaşım tarzı getirmiştir.

İsfehâni'nin ise irade kavramına ilave olarak getirdiği tanımı, kişinin eyleme arzu duyması ve meyletmesi şeklindedir.⁴² Öte yandan Neseфі; iradenin, isteksizliği (kerahiyet) ve zorunluluğu (ızdırar) ortadan kaldıran, sıfat (irade) sahibinin maksat ve seçimini gerektiren şey, mânâsında kullanıldığını söyler. Demek ki herhangi bir zorlama ve isteksizlik durumunun bulunduğunu söylemek mümkün değildir. İşte bu iradede bir amaç vardır. Bu amaç da seçim sonucunda gerçekleşmektedir. Bunun yanında Neseфі, İsfehâni'nin tanımına paralel olarak, iradenin meyil ve talep etme anlamına geldiğini, dolayısıyla bunların birbirinin yerine kullanılabileceğini⁴³ de kaydetmektedir.

İbn Rüşd (ö.595/1198) bu konuyla ilgili olarak, bir fiilin ortaya çıkması için onu gerçekleştirecek olan failin güce ihtiyacı olduğunu söyler. Bu durum insanlar için söz konusudur. Aslında bir şeyin gerçekleşmesi ya da ortaya çıkması anında onun iradesi taalluk eder. O şeyin gerçekleşmediği zaman ise onun var olmasını irade etmediği anlaşılır.⁴⁴ Çünkü irade, hem insandaki eğilimin kaynağına, hem de bu eğilimin kendisine izafe edilmekle beraber, muhtelif aksiyonlar arasında bir seçim imkânı doğduğu zaman da ortaya çıkar.

Kâdı Beydâvî ise, iradeyi, kişinin bir fiile meyletmesine ve ona eğilim göstermesine sevk eden ‘güç/kuvve’ olarak tanımlamaktadır. Ancak bu eğilimin ilk kaynağı olan kuvvete de irade denildiğini belirtmektedir. Birinci tanımda, bu eğilim fiille beraber iken, ikincisinde ifade edilen kuvvetin ise fiilden önceliği⁴⁵ söz konusudur.

Cürcâni (ö.816/1413)'ye göre irade; herhangi bir şekilde insanın kendisinden fiilî olarak ortaya çıkan, hâli bir sıfattır. Yani iradeyi, canlının iki davranıştan birini seçmesini sağlayan bir sıfat⁴⁶ olarak tarif etmektedir. Bu tariftten, fiillerin hür olarak,

⁴¹ Ebu Nasr Fârâbi, **es-Siyâsetu'l-Medeniyye**, Çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rahmi Ayas, Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1980, s. 38.

⁴² İsfehani, s. 206.

⁴³ Neseфі, Cilt: I, ss. 490-491.

⁴⁴ İbn Rüşd, **İbn Rüşd'ün Felsefesi: Faslü'l-Mekâl, Kitâbu'l-Keşf**, Çev. Nevzat Ayasbeyoğlu, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1955, ss. 64-65.

⁴⁵ Abdullah b. Ömer Beydâvî, **Envarü't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil**, Kevser Yayınları, İstanbul, 1991, Cilt: I, s. 222.

⁴⁶ Seyyid-i Şerif Cürcâni, **Târifât Istılahı's-Sufiyye**, Arif Efendi Mat., İstanbul, 1318, s. 9.

istekle ve baskı altında kalmadan yapılabilmesi için bir talep ve meylin bulunması sonucu çıkarılabilir.

Bu tanımla ilgili olarak, Firuzabâdi iradeye, “*nefsin yapılması gerektiğini düşündüğü bir işe yönelmesi, o iş hakkında amacını gerçekleştirmeyi istemesi, bunun yanında şuurlu ya da şuursuz bir canlının değişik veya farklı mahiyette fiilleri ortaya çıkarmayı sağlayacak duruma getiren nitelik*”⁴⁷ şeklinde bir tanım getirmiştir. Demek ki irade, bir davranışı tercih edip gerçekleştirme gücü veya bir fayda elde etme inancının ardından doğan, o davranışa ‘yönelme’ şeklinde bir ‘eğilim’dir.

Bununla beraber Tehânevi (ö.1158/1745) de Beydâvi’nin tanımına paralel olarak, soyut kasta ve kişiyi harekete geçiren arzunun başlangıcı olan “güce” irade dendiği⁴⁸ vurgulayarak, iradeyi harekete geçiren “güc”ün önemini teyid etmiştir. Dolayısıyla buradan, iradeye kavram olarak şehvet, arzu, ihtiyaç, niyet ve emelden oluşmuş bir kuvve olabileceği anlamını yüklemek de mümkündür.

Bilindiği gibi “*ilim bir nesnenin hakikatını, özünü kavramaktır*”⁴⁹ Bu kavrama da ancak “şuur” ile olmaktadır. Ayrıca onlara göre “*ilim; kendisine sahip olandan mütkan (sağlam) fiil çıkmasını sağlayan bir sıfattır*”⁵⁰ Burada ilim yalnız başına fiille ilişkilendirilmiştir. Hâlbuki İslâm düşünce tarihinde de kabul edildiği gibi fiilin varlık sebebi iradedir.⁵¹ Nitekim “*İlim, ait olduğu kimseye, söylenmesi ve düşünülmesi mümkün olan her şeyin açık hale gelmesini sağlayan bir sıfat*”⁵² şeklinde de tarif edilmektedir. Böylece ilmin iradeyle ve onun sonucu fiille olan ilişkisine dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla iradeli fiil, fiili bilmeyi ve onun hakkında ilim sahibi olmayı gerektirir. Bu durum da sadece şuurlu varlıklar için geçerlidir. Demek ki irade, ancak bilinen şeylerle ilgilidir. Bilgi iradeyi, irade de varlığın imkânlı oluşunu içerir.⁵³ O halde “*iradenin yaptığı tayin, ilim dâhilinde gerçekleştiği gibi, bu tayinle ilgili mümkünler de ilmin dışında değildir*”⁵⁴

⁴⁷ Firuzabâdi, Cilt: II, s. 410.

⁴⁸ Tehânevi, Cilt: II, s. 210.

⁴⁹ Isfehâni, s. 348; Zebîdi, Cilt: XVII, s. 495.

⁵⁰ Neseî, Cilt: I, s. 14.

⁵¹ Emrullah Yüksel, **Amidi’de Bilgi Teorisi**, İşaret Yayınları, İstanbul, 1991, ss. 44-59.

⁵² Neseî, Cilt: I, s. 19; Hanîfî Özcan, **Mâtürîdî’de Bilgi Problemi**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 45.

⁵³ Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, Selçuk Yayınları, Ankara, 1997, s. 145.

⁵⁴ Özcan, **Bilgi-Obje İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti**, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1989, s. 268.

Kelâmcılar; iradeyi, ilimden bir nev’idir şeklinde de tarif etmişlerdir. İlim ve irade arasındaki ilişkiye dair yapılan bu değerlendirmeler ışığında, insan dışındaki diğer canlı varlıklarda da bir iradeden söz edilmektedir. Fakat bu iradenin diğerlerinden farklı olduğu muhakkaktır. Bu bağlamda kelâmcılar bunların ikisi arasındaki farka dikkat çekmişlerdir. Onlara göre irade, nesnelere hakkında edinilen bilgi sonucunda, hayır ve güzel olanı idrak etmektir. Buna göre, insan, fiilini gerçekleştirirken seçeneklerden birini tercih etme duygusuyla, fiildeki hayır ve faydayı idrak etmiş ve ona göre hareket etmiştir. Oysa hayvanlardaki fiil ve ‘tercihte bulunma’ hissi, insanlarda olduğu gibi değildir. Bu farklılık, “idrak” meselesiyle kendisini göstermektedir. Bununla beraber, onlara göre, hayvanlardaki bu seçenek kabiliyeti bir sıfat olarak da kabul edilmemelidir. Çünkü hayvanlardaki bu tercih hissi, herhangi bir bilgiye dayanmamaktadır. Oysa insanlarda, bir fiili gerçekleştirme aşamasında, ondaki hayır ve kemal düşüncesi, o fiili tercih etmede katalizör etkisi yapmaktadır. İyilik ve kemâli algılama da ancak ilimle olur. Bu iyi ve kötü olanı birbirinden ayırt etme kabiliyeti ve tercihten sonra diğer seçeneğin terk edilmesi sonucunu geliştiren karar da o fiildeki zarar ve noksanlıktır. Yine onlara göre buradaki zarar ve noksanlığın fark edilmesi de bilgi ile gerçekleşmektedir.⁵⁵

Ayrıca kelâmcılar, hayvanlarda bir fiili gerçekleştirme anında tercih edilen şeyde hayır ve kemali algılama şuuru yoktur, açıklamasını yapmaktadırlar. Öte yandan hayvanların o fiildeki zarar ve noksanı hissetme neticesiyle doğan o fiili terk etme kararı, onların bir nevi ilim sahibi olduğu düşüncesini çağrıştırmaktadır. Kaldı ki, bu tarz bir ilim de irade niteliği taşımaktadır. Dolayısıyla hayvanlardaki irade, karşılaştıkları iki durumdan ya da fiilden birisine yönelmesi ve diğerini terk etmesiyle ortaya çıkmaktadır. Hayvanın bu yönelmesi başlangıçta hissettiği ‘meyilden’ dolayı oluşan durumdan ibarettir ki buna irade demişlerdir.⁵⁶ Nitekim sonuç olarak iradeye şu tanımları getirirler: “*İrade; nefis ve ruhun, hakiki anlamda, olayların hakikatinin meydana çıkması ya da çıkmamasından doğan iki durumdan birisine meyille ihtiyar etmesinden ibarettir*”.⁵⁷

⁵⁵ Abdullatif Harputi, **Tenkihu’l-Kelâm fi Akâid-i Ehli’l-İslâm (Kelâmi Perspektiften İslâm İnanç Esasları)**, Çev. İbrahim Özdemir, Fikret Karaman, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Elazığ, 2000, s. 56.

⁵⁶ Harputi, ss. 56-57.

⁵⁷ Harputi, s. 57.

Bu açıklamalardan iradeye; yapılıp yapılmamasına güç yetirilen herhangi bir fiil ve birini diğerine terk ettirme anında, tercih ettirmede etken, içinde ‘güç/kuvve’ niteliğini de barındıran bir sıfat olduğu anlamı çıkarılabilir. Harputi (ö./1914) bu tanımın içeriğine paralel olarak, irade sıfatını açıklamak adına kelâmcıların, şu örneği verdiğini söyler: Her yönden birbirine eşit konumda bulunan iki bardaktan sadece birisi su ile doludur. “Susuz” kimsenin suya ihtiyaç duyması ile dolu olan bardağı tercih ederek onu alması ve bu hisle oluşan fiildeki irade sıfatına, dikkat çekmektedirler. İnsanın buna benzer söz konusu durumlarda da, tercih etme ve tercih ettiğine sahip olmayı arzu etme meselesini, iradedeki ‘güç’e vurgu yaparak ispat etme yoluna gitmişlerdir.

Öte yandan, birbirine eşit konumda bulunan iki nesneden ya da durumdan en az birini tercih etmekle ortaya çıkan iradeye asıl etken, sadece irade eden değildir. Bununla ilgili olarak kelamcılar, irade olgusunda, irtibata geçilen nesne ya da durumla ilgili olarak, sadece tercih etmenin yeterli olmadığını, bununla beraber tercih edilen nesnenin de tercih anında etken olduğunu vurgulamaktadırlar. Bunun için de “*iradenin bizzat tercih etmek demek olmadığını ifade ederler. Aynı zamanda, tercih edilen durumda, hissedilen ve onun hakkında idrak olunan hayır ve şer, fayda ve zarar olduğunu belirtirler. Ayrıca, tercih edilebilecek herhangi bir olgu yoksa orada bir tercihten bahsetmek de söz konusu değildir*”⁵⁸ demektedirler. Burada tercih etme duygusu ve tercih edilen nesne ya da fiil arasındaki hissi boyuttaki bağlantıya dikkat çekmektedirler.

İradî seçimi, karar ve irade ile birlikte bulunan bir takım hislerle fark ederiz. İrade, yapılmasına karar verme aşamasında olan bir gaye, fikir ve hisle birlikte ortaya çıkan şuurlu bir fiildir. Bu açıdan psikolojik bir kavram olarak irade; insanın dış dünyadan etkiler aldıktan ve onlarla beslendikten sonra, ona karşı bilinçli tepkilerde bulunma ve ona karşı koyduğumuz içsel kuvvettir. Bilgi onun aydınlığı, duygularsa onu ateşleyen kıvılcımlardır.⁵⁹ Çünkü irade, karşılaştığı her durumla ve olguyla bağlantıya geçer. Bu ifade, iradenin bağlantıya geçme durumu, onun hislerle birlikte harekete geçtiğini göstermektedir. Bununla ilgili olarak Dwelshauvers (ö. /1937);

⁵⁸ Harputi, s. 56.

⁵⁹ Nureddin Topçu, **İradenin Davası**, Hareket Yayınları, İstanbul, 1978, ss. 12-14.

“irade oluşumunun tamamlayıcı kısmını, tasavvurlardan ziyade hisler teşkil eder”⁶⁰ demiştir. Demek ki hisler de iradenin gerçekleşmesinde ve ortaya çıkmasında önemli bir rol almaktadır.

Sonuç olarak irade, yüksek bir zihin fonksiyonudur. İçinde fiil ve bu fiillerin oluşması için gerekli olan fikir, bilinç ve zekâ gibi unsurlar vardır. Bu yüzden iradeyi tanımlamaya yarayacak şey, amacın değeri hakkındaki bilinç, yani amaç hakkında akli hüküm olacaktır. Demek ki, irade belirli bir amaca yönelik, bilinçli karar verme yeteneğidir.⁶¹ O halde iradî harekette, aklın önemli bir rolünün olduğunu kabul etmek kaçınılmazdır. İradî hareketin akli oluşu, akıl yürütmeye bağlı oluşu demektir. “Bir akıl yürütme, iradenin yöneldiği amaç üzerinde olur”⁶² şeklinde bir yaklaşımla iradenin hareket yönünü belirlemede aklın fonksiyon ve keyfiyetinin önemi ayrıca dikkat çekicidir. İradenin akıl ile ilişkisine ikinci bölümde yer verileceğinden burada kısaca değinilmiştir.

C. Kur’an ve Hadislerde Kullanılışı

Bilindiği gibi en genel anlamıyla irade; bir şeyin talep edilmesi ya da istenilen bir şeyin elde edilmesi için ona meyletmek, eğilim göstermek ve çalışmak, onun hakkında ilerleme kaydetmek, aramak ve fikren dolaşmak, emir ve hükmetmek olarak tanımlamakta, yaratma mânâsını da içinde barındırmaktadır. Ayrıca İsfehâni bu genel tanıma ilave olarak iradeye ümit, emel, istek, ihtiyaç ve şehvetten oluşmuş bir kuvvet anlamlarını da yüklemiştir. Bu ifadelerden hareketle, Allah ve insan için kullanıldığında farklı anlamlara gelmesi gerektiği anlaşılabilir.

1. Meyletme

İsfehâniye göre bu anlamda irade, insan için söz konusu olduğunda, bir işin yapılması ya da yapılmaması hakkında verilmesi gereken hükümlerle birlikte, kişinin fiilini gerçekleştirmeden önce başlangıçtaki durumunu bildirir. Bu da isim (istek)

⁶⁰ Georges Dwelshauvers, **Psikoloji**, Çev. Mustafa Şefik Tunç, Doğan Kardeş Yayınları, İstanbul, 1952, s. 459.

⁶¹ Özcan Köknel, **Günlük Hayatımızda Ruh Sağlığı**, Alfa Yayınları, İstanbul, 1999, s. 55.

⁶² Necati Öner, **İnsan Hürriyeti**, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1982, ss. 21-24.

olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla, genellikle bir şeyin özlemine çekme, ona eğilim gösterme ya da meyletme mânâsında da anlaşılır. Buradan, nefsin bir şeyi yapmayı arzulaması ve ona doğru meyletmesi ve eğilim içinde olması şeklinde bir anlam taşıdığı da çıkarılabilir.

2. Hükmetme

Bazen de irade sonuçta, yukarıdaki ifadenin tersine, düşünülen fiilin yapılması ya da yapılmaması hakkında gereken hükmün verilmesi anlamında kullanıldığı ifade edilmektedir.

Allah hakkında kullanıldığında, yukarıda yapılan tanımın aksine başlangıçtaki meyil ya da arzulama mânâsında değil, sonuçta hüküm veya emir anlamında kullanılmaktadır. Çünkü Allah, bir şeyi arzulamaktan ve ona meyletmekten münezzehtir. Allah “şöyle irade etti” dediği zaman, onun mânâsı şudur: “O bu konuda öyle değil, böyle hükmetti.” Bu ifadeye dikkat edildiğinde, iradenin kuvvet anlamına vurgu yapmasından dolayı da genellikle hükmetme anlamını taşıdığı⁶³ yukarıdaki örneklendirmeden de anlaşılmalıdır. “*Allah size bir kötülük veya bir rahmet murad etse (irade), O’na karşı sizi kim koruyabilir?*”⁶⁴ âyetinde olduğu gibi.

3. Emir

Bazen de irade kelimesi, Kur’an-ı Kerim’de geçtiği şekliyle bakıldığında, “emir” manasına geldiği görülmektedir. Allah, “Senden böyle yapmanı irade ediyorum” diye buyurduğunda, burada “Sana şöyle yapmanı emrediyorum” mânâsı⁶⁵ anlaşılmalıdır. Dolayısıyla Kur’an-ı Kerim’de Allah’ın var etmeye ve yaratmaya yönelik iradesinin, hüküm niteliği taşımasıyla emir olduğu, rıza eksenli bulunduğu ve yaratmayla eş zamanlı gerçekleştiği dikkatleri çekmektedir. “*Allah kötülüğü emretmez*”⁶⁶, “*Allah kullarının küfrüne rıza göstermez*”⁶⁷ âyetleri ile neredeyse aynı

⁶³ İsfehâni, ss. 206-207.

⁶⁴ Ahzab: 33/17.

⁶⁵ İsfehâni, s. 371.

⁶⁶ A’raf: 7/28.

⁶⁷ Zümer: 39/7.

kalıpta “Allah zulmü irade etmez”⁶⁸ âyeti bu bağlamda değerlendirilebilir. Ayrıca “O’nun emri, bir şeyi(n olmasını) irade ettiği zaman, ona sâdece ‘ol!’ demektir, (o da) hemen oluverir”⁶⁹ bu âyet mealinde, Allah’ın emrinin yaratmayla zamansal konum açısından durumu söz konusudur.

4. Yaratma

Ayrıca Kur’an-ı Kerim’de meâlen, “O, irade ettiğini yapandır”⁷⁰ buyrulmuştur. Buradan, ilâhi iradenin her şeyi kuşatıcı ve hükmedici bir özellik taşıdığı anlaşılmaktadır. Allah Teâlâ hükmedici olması ile irade ettiğini yapar ve onu yaratmış olur. O, ezelde eşyanın bulunduğu hal üzere var olacağını bilir ve murad eder. Bu, herşeyin vakti zamanında olması için Allah Teâlâ’nın eşya üzerindeki kudreti, iradesi ve eşya hakkındaki ilmi gibidir. Ne var ki tekvinin manası insan anlayışının ulaşamadığı bir konu ise de “kün (ol)” sözünün imkân ve olasılık çerçevesinde olan en kolay sözle ifade edilmesi bu şekilde mümkün olmaktadır. Çünkü Allah, var olmasını bildiği ve dilediği her şey’e ol dediği anda o şey bu emirle var olur. O var olan her şey, bulunduğu hal üzere var olması gerektiği anda tekrarsız olarak var olur.

Bazen aynı olayı anlatan ve birbirini takip eden âyetler içinde bile irade ile ilgili olarak, her iki yöne delil oluşturacak ifadeler bulunmaktadır. Aşağıda örneklerini vereceğimiz bu âyetlerde Allah Teâlâ, iradeyi hem kendi zâtı için, hem de insan için kullanmaktadır.⁷¹ Nitekim örnekte görüleceği üzere bu ve buna benzer âyetlerin çoğunda, ilahi iradenin mutlak özgürlüğü, hüküm ve emir içerdiği ifade edilmektedir. Aynı zamanda, özgürlüğün önüne geçilemez olduğu da vurgulanmaktadır.

*“Bir şehri yok etmek irade ettiğimiz zaman, onun refah içinde olan ileri gelenlerine itaat etmelerini emrederiz, ama onlar itaat etmeyip yoldan çıkarlar. Artık o şehir yok olmayı hak eder. Biz de onu yerle bir ederiz”.*⁷²

⁶⁸ Âl-i İmran: 3/109.

⁶⁹ Yasin: 36/82.

⁷⁰ Buruc: 85/16.

⁷¹ Celal Kırca, Selahattin Polat, Kemal Atik, Ali Bardakoğlu, Ali Toksarı, **İslâmi Kavramlar**, Semai Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, Kayseri, 1997, s. 387.

⁷² İsra: 17/16.

İlâhi iradeden bahseden âyetler arasında, Allah Teâlâ'nın yapmak istediği herhangi bir şey hakkında, O'nun bu iradesine hiçbir şeyin engel olamayacağı, irade ettiği şey hakkında, hüküm ve yaratma anlamına gelen âyetler de vardır. Bu konudaki Kur'an âyetlerinden biri şöyledir: "*Allah bir topluluğa kötülük irade buyurdu mu artık onun geri çevrilmesine (çare bulunmaz) imkân yoktur*".⁷³

Aslında bu âyet, Allah'ın iradesinin, emir, hüküm ve yaratma anlamı taşıması bakımından, O'nun mutlakiyeti karşısında insanın ne kadar zayıf bir varlık olduğunu ifade etmekte ve cebri bir yaklaşım tarzı içermektedir. Fakat âyetin baş tarafında her hayır ve şerrin sebebinin yine insanın bizzat kendisi olduğu beyan ediliyor. Dolayısıyla âyetin bütününe bakıldığında, beşerî iradenin tesir ve rolünün, tarihi seyri oluşturmadaki fonksiyonunu ifade ettiği açıkça görülmektedir. Bu açıdan, "siyak-sibak" ilişkisi kapsamında değerlendirildiğinde, Kur'an'a bütüncül yaklaşmanın, onu doğru anlama ve yorumlamada ne kadar önemli bir yer tuttuğunu söylemek kaçınılmaz olur.

İrade kavramı hakkında daha önce ifade edilen farklı anlayışlardan dolayı, bu ekollere mensup olanlar görüşlerini temellendirmek için âyetlere başvurdukları gibi hadîsleri de delil olarak kullanmışlardır. Çok farklı nedenlerle çeşitli konularda söylenen bu hadîslerin özellikle konuyla ilgili yönleriyle ele alındığını ve bu yönleriyle istidlâle tabi tutulduklarını görüyoruz. Yine bu hadîsler tek tek irdelendiklerinde tıpkı âyetlerde olduğu gibi, ilk bakışta bir kısmı mutlak cebir, diğer bir kısmı da mutlak tefvîz ifade eder görünümündedirler. Bu konuyla ilgili bir hadîsde; "*Allah Teâlâ buyurur ki: Ben kullarımın hepsini kötülükten arınmış olarak yarattım. Fakat şeytanlar onları dinlerinden saptırmıştır*".⁷⁴

Ayrıca irade, beşerî boyutuyla değerlendirilip, taşıdığı anlamlar açısından ele alındığında, insanın herhangi bir fiili yapma konusunda, ona yönelmeden önce meyil ve o işi niyetine alma aşamasından bahsedildiği görülmektedir. Burada, insanın meylini ve niyetini fiil boyutuna dönüştürmediği takdirde, sorumlu olmadığı ifade edilmektedir. Konu ile ilgili hadîsde Allah Teâlâ'nın şöyle buyurduğu ifade edilmiştir: "*Kulum kötü bir iş yapmak irade ettiğinde ya da ona meylettğinde hemen bu irâdesini, o fiili gerçekleştirmedikçe defterine kaydetmeyiniz. Bir de kulum bir*

⁷³ Ra'd: 13/11; bkz., Ahzab: 33/17.

⁷⁴ Müslim, **Cennet**, 51/16.

*iyilik yapmak irade eder ya da niyetine koyarsa ve onu (her hangi bir mâni' ile) yapamazsa ona da güzel niyetine mükâfât olarak bir sevap yazınız”.*⁷⁵

Konuyla ilgili bir diğere hadîste, Peygamber'e verilecek olan şefaata hakkı ile O'nun kendi iradesini, tercih etme ve seçme yönünde kullanacağını ifade edildiği görülmektedir: *“Her peygamberin kendisine has kabul olmuş bir duası vardır. Ve her Peygamber, bu kabul olmuş duasıyla Allah'a dua etmiştir. Fakat ben duamı, ahirette, ümmetime şefaata etmek için saklamak istiyorum (irade).”*⁷⁶

Allâh Teâlâ'nın, irade ettiğini yapma konusunda, mutlak özgür olduğu ve O'nun iradesinin de rıza ve muhabbet çerçevesinde her şeyi kapsadığı bilinmektedir. Bununla ilgili Resûlullâh şöyle buyurmuştur: *“Allah Teâlâ bir kimse hakkında hayır irade ederse, onu birtakım musîbetlere maruz bırakır”.*⁷⁷

Allah Teâlâ'nın bir işte kuluna yardım etmesi O'nun rızası yönünde gerçekleşir. Bu bağlamda örnek olarak verilen şu hadîs, konuyu destekler özelliktedir. Peygamber; *“Allah Teâlâ her kimin hayrını murad ederse ona büyük bir anlayış verir”*⁷⁸ diye buyurarak ilâhi iradenin rıza ve sevgi doğrultusunda gerçekleştiğini vurgulamaktadır.

İnsanın anne karnında yaratılışı ile ilgili olarak ilâhi iradenin mutlak hüküm niteliği taşıdığını ve çoğunlukla onun fiille birlikte değerlendirildiği ve ilâhi iradenin yaratma mânâsı taşıdığı durumlarla ilgili olarak da Resulullah şöyle buyurur: *“Allah bir şeyi yaratmak istediği (irade ettiği) zaman, bir melek vazifelenir.”*⁷⁹ Burada Allah hakkında kullanıldığında iradenin, ‘hükmetmek’ anlamını ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Hadîslerin Kur'an-ı Kerim'e paralellik gösterdiği konusundaki pek çok örnekten biri olarak, Allah'ın iradesinin bazen emir ve hüküm anlamını taşıdığını, yukarıdaki örnekte vermeye çalıştık. Yine bununla ilgili olarak bir başka örnekte, O'nun emrinin fiille eş zamanlı olarak hemen gerçekleştiğini gösteren hadîsde; *“Allah bir şeyi yaratmak irade ettiğinde, O'nun herhangi bir şeye emri sadece “ol”,*

⁷⁵ Buhâri, **Tevhid**, 35.

⁷⁶ Buhâri, **Da'avât**, 1.

⁷⁷ Buhâri, **Marza**, 1.

⁷⁸ Buhâri, **İlim**, 10, 13.

⁷⁹ Müslîm, **Kader**, 5.

demesidir ki, derhâl olur”⁸⁰ şeklinde geçmektedir. Bu konuda örnekleri çoğaltmak mümkündür.

II. MEŞİETİN TARİF ve MAHİYETİ

A. Meşîetin Lügât Mânâsı

Meşîet kelimesi, “ş-y-e” sülasi fiil kökünden gelmiş olup, “şâe” fiilinin mimli masdarı olarak türetilmiştir. Meşîet, “şâe” fiilinin en yaygın masdarı olarak kabul görmeye beraber “şey” kelimesi de “şâe” fiilinin masdarı olarak⁸¹ belirtilir. Ayrıca “şâe” kökünden türeyen “eşâe” fiili, “birini bir şeye zorlamak/eşâehû” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla “şey” kelimesinin ifade ettiği “var olan/mevcut” anlamından hareketle “şâe” fiiline bir şey icad etme⁸² anlamını yükleyen dilbilimciler de vardır.

Genel olarak sözlüklere bakıldığında meşîet kelimesine irade mânâsı verildiği görülmektedir. Lügâtçılar tarafından benzer anlamların bu şekilde verilmesi, “şâe” ile “erâde” fiillerini çoğunlukla aynı anlamda kullanmalarından kaynaklanmaktadır.

“Şâe” fiilinin, Allah’a nisbet edildiğinde farklı, insana nisbet edildiğinde farklı anlama geldiği de dilbilimcilerin ayrıca vurguladığı hususlardandır. Allah’ın meşîeti “diledi” mânâsındadır ve “takdir etti” ile eş anlamlıdır.⁸³ Bu konuda Râğîb el-İsfehânî, kelâmcıların pek çoğuna göre meşîet kavramının irade kavramı ile aynı anlama geldiği görüşünü ileri sürmektedir. Bununla beraber O, her ne kadar meşîet irade kavramının yerine kullanılabilir dese de, aslında meşîet, ‘şey’in icadı ve isâbet etmesi (ortaya çıkması) dir demiştir. Ona göre Allah hakkında kullanıldığında icad etme, var etme ve yaratma, insanlar hakkında kullanıldığında ise isâbet etme, yerinde iş görme, rastlama ve bulma⁸⁴ anlamındadır.

⁸⁰ Tirmizî, *Sıfâtü'l-Kiyame*, 15.

⁸¹ İsfehânî, s. 271.

⁸² İbn Manzûr, “ş-y-e” md., Cilt: I, ss, 103-106.

⁸³ İbn Manzûr, Cilt: I, ss. 103-106. İbn Manzûr, bu görüşünü desteklemek için şu hadîsden bahseder ve Hz. Peygamber’in “meşîet” fiilinin Allah ve kul için farklı anlamlarda kullanılması gerektiğini ikaz ettiğini nakleder. Hadîs şöyledir: “Bir Yahudi Hz. Peygamber’e gelerek “siz hem uyarıyorsunuz hem de şirk koşuyorsunuz. Diyorsunuz ki; Allah diledi (şâe) ve ben diledim. Peygamber ona “Allah diledi sonra ben diledim” demesini emretti””. İbn Manzûr, Peygamber’in bu uyarısını şöyle izah eder. İki fiil atf vav’ı “و” ile birleştiğinde vav, sıralama (tertip) olmaksızın birliktelik ifade eder. O zaman kul ile Allah dilemede birleştirilmiş olur. “تم” ile kullanıldığında ise hem sıralama hem birliktelik vardır. O takdirde mânâ “Allah’ın dilemesi kulun dilemesinden önce gerçekleşti” olur, der.

⁸⁴ İsfehânî, s. 271.

İbn Manzûr ise, bir fiil olarak “şâe” kelimesine, “yaratmak”, “var etmek” ve “bulmak” şeklinde, yukarıdaki tanıma paralel bir anlam vermektedir. Nitekim Allah için olursa birinci anlam yani yaratmak, var etmek, insan için olursa ikinci anlam yani bulmak, kasd ediliyor⁸⁵ şeklinde benzer bir anlam vermektedir.

B. Meşîetin Terim Mânâsı

İmam-ı Âzam Ebu Hanîfe (ö.150/767), “Şâe” nin mastarı olan “şey”in, “bir nesnenin ya da olgunun mevcut/var olması” anlamına geldiğini ifade etmektedir. İmam-ı Âzam Ebû, “şâe” fiilini bu şekilde anlayarak, Allah için kullanıldığında “dileyen (fâil)”, O’ndan başkası için vasıflandırıldığında “dilemiş (mef’ul)” anlamına geldiğini vurgulamıştır. Ayrıca meşîetin, Allah’ın kaza ve kadere de taalluk ettiğini belirtmiştir. Daha önce de ifade edildiği gibi, İmam-ı Âzam, Allah için kullanılırsa, zorunluluk taşıması açısından, isteyip var etmesi (etkin dilemesi) anlamına geldiğine işaret etmiştir. Zira yine ona göre, meşîetin taalluk ettiği bir şeye kudret de taalluk eder. Dolayısıyla varlık olarak Allah’ın kudretinin taalluk ettiği bir şeye meşîeti de taalluk etmiştir. Kaldı ki Allah’ın kudreti ve meşîeti olmadan hiçbir şey olamaz.⁸⁶

Hüseyin Atay “meşîet” kavramını, kök anlamından hareketle iradeden ayırır. İki kelimenin kökleri birbirlerinden farklı olduğu için ona göre anlamları da birbirlerinden farklı olmalıdır, der. Çünkü “meşîet” kelimesinin lügât mânâsında verilen anlamına göre, “ş-y-e” kökü aynı zamanda “mevcut” ya da “varlık” olarak tanımlanan “şey” kavramının da köküdür. Buna göre meşîet kavramı “bir şeyin var ve icad edilmesi, bir şeye varlık verme onu ortaya çıkarma mânâsına gelmektedir. Bununla birlikte bir konuda yanılmazlık ve onun doğruluğuna isabet etme, yerinde iş görme, amaçladığı hedefe ulaşma noktasında doğrusunu yapma⁸⁷, mânâlarına da gelmektedir.

⁸⁵ İbn Manzûr, Cilt: I, s. 104.

⁸⁶ Ali el-Kâri, **İmam-ı Âzam Fıkh-ı Ekber Şerhi**, Çev. Yunus Vehbi Yavuz, Kalem Mat., İstanbul, 1979, s. 116.

⁸⁷ Hüseyin Atay, **İslâm’ın İnanç Esasları**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1992, s. 101.

C. Kur'an ve Hadîslerde Kullanılışı

Kur'ân'da masdar olarak "meşîet" kelimesi geçmez; ama "şey" ve çoğulu "eşya" şeklinde 237 defa geçer. "Meşîet" kelimesi, başındaki mîm ve sonundaki yuvarlak ta (ö) ile birlikte mef' ile vezninde mastar mîmîdir. Bu vezne, çok rastlanmaz.⁸⁸ Çoğunlukla akâid ve tefsir kitaplarında kullanılan meşîete, herhangi bir delile dayanmadan irade anlamı verilmiştir. Onun masdar olmasından hareketle "şâe" fiiline de aynı anlam yüklenmiştir. Hâlbuki düşünürler, masdar mîmî, masdar anlamında isimdir, ama masdar değildir⁸⁹ demişlerdir.

Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın meşîeti ile ilgili âyetlerine bakınca, O'nun meşîetinin tesadüfen olmadığı, bazı şartlara bağlı olduğu görülmektedir. Konuyla ilgili şu âyette meâlen şöyle buyrulmaktadır: "*Muhakkak ki Allah, bir kavmi/toplumunu nefislerindeki tutumunu değiştirmedikçe değiştirmez*".⁹⁰ Bir başka âyette ise, "*Rabbin dileyseydi (şâe), kesinlikle bütün insanları bir tek ümmet yapardı*"⁹¹ şeklinde ifade edildiğini görmekteyiz. Yukarıdaki âyete paralel olarak, bir diğer âyette ilâhi meşîet Allah'ın yaratması, var etmesi/var etme iradesi anlamında; "*Eğer Rabbin dileyseydi (şâe), yeryüzünde kim varsa hepsi toptan iman ederlerdi*"⁹² olarak geçmektedir.

Kur'an'da, meşîetin takdir etme anlamıyla ilgili olarak, Allah dilediğini yapar ve dilediği şekilde yaratır,⁹³ ifadesini taşıyan ya da bu kalıpta gelen âyetlerde Allah'ın meşîetinin önceliği söz konusudur. Yani O'nun bir şeyi meşîet etmesi o şeyi yaratması/var etmesi kararıdır. Bunun yanında O, dileyenin iman, dileyenin inkâr edebileceğini bildirmiş, iman etmek isteyenlere hidâyet vermeyi, inkâr edenlerin de sapıklıklarını sürdürmesini irade etmiştir. İlgili âyetlerde de görüleceği gibi, eğer Allah dileyseydi herkes iman ederdi, ancak insanların kendi irade ve tercihlerini kullanarak iman etmelerini dilemiş, takdir etmiş ve onları serbest bırakmıştır,⁹⁴ ta ki imtihan sırrı gerçekleşsin.

⁸⁸ Muhammed Saîd İsbir ve Bilal Cüneydî, *Mu'cem eş-Şâmil fi Ulûmi'l-Luğa ve Mustalahâtihâ*, Beyrut, 1985, s. 945.

⁸⁹ İsbir, Cüneydî, ss. 945-946.

⁹⁰ Rad: 13/11.

⁹¹ Hud: 11/118.

⁹² Yunus: 10/99.

⁹³ Kasas: 28/68; Rûm: 30/54; Şûrâ: 42/49. vd.

⁹⁴ Yavuz, "Kader", *DİA*, Cilt: XXIV, ss. 58-59.

Konuyla ilgili âyette şöyle buyrulmaktadır: “Allah dileseydi (şâe) elbette/mutlaka hepinizi bir tek ümmet yapardı. Fakat O, dilediğine dalâlet, dilediğine hidâyet buyurur ve herhalde hepiniz, bütün yaptıklarınızdan sorumlu olacaksınız”.⁹⁵ Burada ilâhi meşîetin, gerçekleşmesi için, yine bazı şartlara bağlı olduğu, beşerî meşîet ile ilâhi meşîet arasındaki ilişkiye,⁹⁶ vurgu yapılmaktadır.

Kur’an’da sadece ilâhi meşîetle ilgili âyetler değil, aynı zamanda beşerî meşîetle ilgili âyetler de bulunmaktadır. Dolayısıyla bu bağlamda Allah’ın mutlak dilemesini belirten âyetlerin yanında, insanın meşîeti/irade ettiğini isabet edip, gerçekleştirme kudreti ile ilgili âyetler de bulunmaktadır. Bu âyetlerde, insanlara zorla hiçbir şey yaptırılmadığı beyan edilmektedir. Nitekim “artık dileyen(şâe) inansın, dileyen(şâe) inkâr etsin”⁹⁷, “dilediğinizi yapın”⁹⁸, “İşte bu muhakkak ki bir öğüttür, dileyen Rabbine bir yol tutar”⁹⁹ âyetleri insanın kendisiyle ilgili davranışlarındaki kısmî serbestliği göstermektedir.

Buraya kadar yapılan açıklamalardan anlaşılacağı üzere, Allah, baskıcı ve zorlayıcı bir güç değildir. Bu konu ile ilgili olarak, Hasan el-Basri (ö.110/728): Şayet Allah, cahillerin dediği gibi rast gele dileyen olsaydı, Allah Teâlâ, “dilediğinizi işleyin”¹⁰⁰ yerine “üzerinize takdir ettiklerimi işleyin” derdi. “Dileyen inansın, dileyen inkâr etsin”¹⁰¹ demeyip bunun yerine “istediğim kimse iman etsin, istediğim kimse de kâfir olsun” derdi. Öyle demediğine göre, o halde Allah, bir kulunu kör edip, sonra “gör, yoksa sana azap ederim” demeyecek kadar insaflı ve adildir”¹⁰² diyerek Allah’ın kullarına hiçbir şekilde cebren bir iş yaptırmadığına işaret etmiştir.

Allah Teâlâ’nın insanlar üzerindeki bu serbestliği yanında, O’nun yaratma iradesi, izni ve dilemesi olmadan hiçbir olayın gerçekleşmeme konusu, bazı ekolleri farklı düşünce ufuklarına götürmüştür. Bunlardan Cebriyye mezhebi ve bu mezhebe mensub olanların savundukları fikirleri örnek olarak gösterebiliriz. Onların

⁹⁵ Nahl: 16/93.

⁹⁶ Murat Memiş, “Allah’a İzafe Bakımından Kur’an’da İrade ve Meşîet Kavramları”, **DEÜİFD**, İzmir, 2010, Sayı: 31, ss. 93-133.

⁹⁷ Kehf: 18/29.

⁹⁸ Fussilet: 41/40.

⁹⁹ İnsan: 76/29.

¹⁰⁰ Fussilet: 41/40

¹⁰¹ Kehf: 18/29.

¹⁰² Osman Karadeniz, “Hasan el-Basrî ve Kelâmî Görüşleri”, **DEÜİFD**, Sayı: 2, İzmir, 1985, ss. 135-156; bkz. Lütfi Doğan ve Yaşar Kutluay, “Hasan el-Basri’nin Emevi Kralı Abdül Melik’e Kader Hakkındaki Mektubu, Risale Çevirisi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, 1954, Sayı: 3, ss. 75-84.

savunduğu fikri destekleyen ve kendi düşüncelerine delil olarak aldıkları en önemli âyet şudur: *“Fakat o âlemlerin rabbi Allah dilemeyince siz dileyemezsiniz”*¹⁰³, *“Rabbini dilediğini yaratır ve ihtiyar eder”*.¹⁰⁴

Konunun önemi açısından ele alındığında, bu âyetler eğer Kur’an’ın bütünselliğinden koparılıp, parçacı bir bakış ile ele alınırsa, cebriliğe ya da başka bir ifadeyle kaderciliğe düşmek kaçınılmaz olur. Çünkü özellikle, yukarıda da bahsedildiği gibi, Cebriyye mezhebi ve cebri mutavassıt Eş’arî mezhebi, bu âyetleri kendilerine delil alıp, her şeyin Allah’ın meşîetine bağlı olarak gerçekleştiğini, geliştiğini ve insanın sadece Allah’ın bu mutlak meşîetini, zaman içerisinde keşfettiğini savunmuşlardır. Böylece, Allah’ın insana hürriyet verdiğini gösteren âyetleri görmezlikten gelmişlerdir.

Gerçekten de Kur’an’a bütüncül yaklaşımdan, söz konusu âyetin siyak-sibak bağlantısına bakmadan okuyup değerlendirilirse, kaderci yaklaşım içersine girilebilir. Dolayısıyla söz konusu âyetten, insanın özgürce dilemesini ortadan kaldıran bir anlam çıkarılabilir. Aslında bu âyeti, Allah’ın “sizin dilemenizi dilemesi ile diliyorsunuz” şeklinde anlamak lazımdır. Eğer, Allah insana dileme imkânını vermeseydi, insanın dileme hürriyeti olmazdı. İnsana verilen bu hürriyet, Allah’ın bir lütfudur. Aksi halde, böyle bir hürriyettenden söz edilemezdi. Ayetin sibakını da dikkate alırsak, bu anlamın doğruluğu ortaya çıkmaktadır. Bir önceki âyette Allah: *“İçinizden müstakîm olmayı (doğru yola gitmek isteyenler) dileyenler için”*¹⁰⁵ buyurmakta ve *“Allah dilemedikçe, sizler bir şey dileyemezsiniz”*¹⁰⁶ vurgusu, bu âyetten sonra yapılmaktadır. Yukarıda da belirtmeye çalışıldığı gibi, burada ifade edilen ve genellikle hataya düşülen nokta, insana dileme hürriyetinin, Allah tarafından verilmiş olmasıdır. Cebri yaklaşımdan kurtulmak, dolayısıyla *“Kur’an’ın herhangi bir konudaki görüşünü net şekilde ortaya koyabilmek için, o konu ile ilgili bütün âyetleri de dikkate almak lazımdır”*.¹⁰⁷

Kur’an-ı Kerim’de konuyla ilgili bu tür âyetlerin yanında hadîsler için de durum aynıdır. Şöyleki: hadîslerde de, ilâhi meşîet, daha çok dilemek, takdir etmek,

¹⁰³ Tekvir: 81/29.

¹⁰⁴ Kasas: 28/68.

¹⁰⁵ Tekvir: 81/28.

¹⁰⁶ Tekvir: 81/29.

¹⁰⁷ Ahmet Akbulut, “Allah’ın Takdiri Kulun Tedbiri”, **AÜİFD**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1992, Sayı: 33, ss.127-156.

var etmek, yaratmak ve icad etmek anlamlarında kullanılmaktadır. Örneğin; aşağıdaki hadîste, ilâhi meşîetin Allah'ın takdiri ve bu takdirinin de bazı şartlara bağlı olduğu ifade edilmektedir. Resulullah şöyle buyurmuştur: Bir insan günahından dolayı onu bağışlayacak olan Rabbine dua ile yönelirse, Allah ona; “demek ki, kulum, dilerse (şâe) günahımı affedecek, dilerse (şâe) cezalandıracak bir Rabbi olduğunu bildi’ der. Sonra bu kul Allah'ın ona takdir ettiği, dilediği (şâe) kadar günahsız yaşar. Bu durum üçüncü kez tekrar ettiğinde de Allah yine affeder ama artık onu kendi iradesiyle baş başa bırakır.¹⁰⁸

Bir diğer hadîsde ise ilâhi meşîetin kulun meşîetinin önceliğine işaret edilmektedir. Burada, Allah, icad ve var etmeden hiçbir eşyanın varlık âlemine çıkamayacağı ifade edilmektedir. Fakat bunun da insan iradesinin o işe meyli ile var olduğu ve iradesini azmetme yönünde kullanması gerektiği, vurgusu da ihmal edilmemelidir. Hadîs şöyledir: Sizden biriniz; Allah'ım! Dilersen (şâe) beni affet, dilersen bana merhamet et, diye dua etmesin. Azim ve kesin kararlılıkla, Allah'ım beni affet, bana merhamet et, diye dua etsin.¹⁰⁹

İnsanlar kendi irade ve meşîetlerini yine kendi istedikleri yönde kullanarak, yaptıkları fiillerinden olumlu ya da olumsuz olarak etkilenmektedirler. Bu etkilenme, ilâhi meşîetin takdir etme boyutu ile gerçekleşmektedir. Konuyla ilgili bir hadîsde şöyle buyurulmuştur: Mü'min yeşil bir ekine, fâsık ve fâcir de uzun selvi ağacına benzer. Şiddetli bir rüzgârda ekin dayanıklılık gösterdiği halde, selvi ağacı buna dayanamaz ve yıkılır. Bu misal, mü'min bir kişinin herhangi bir musibete maruz kaldığında imanından dolayı dayanıklılık göstermesine işarettir. Diğerinin ise itaat ve imandaki zaafından dolayı gelen sıkıntılara katlanamayıp yıkılmasına ve bu takdirin de ilâhi meşîetin bir sonucu¹¹⁰ olarak gerçekleşmesine delâlettir.

İnsanın yaratılışı ve anne karnındaki durumu ve ilâhi meşîetin, yaratma, var etme, icad etme ve takdir etme manasında kullanımı ile ilgili olarak Peygamber şöyle buyurmuştur: Kul, Ya Rabbi! Erkek mi olacak, dişi mi? Diye sorar. Rabbin dilediğini (şâe) hüküm buyurur. Sonra, Ya Rabbi! Eceli ne olacak? Der. Rabbin dilediğini ve

¹⁰⁸ Buhâri, **Tevhîd**, 35; Müslîm, **Tövbe**, 29.

¹⁰⁹ Buhâri, **Kitabu'd-Daâvat**, 31; **Tevhîd**, 31; Tirmizi, **Duâ**, 78.

¹¹⁰ Buhâri, **Tevhîd**, 31; Müslim, **Sıfâtu'n-Münâfikun**, 14.

nasıl takdir ettiğini söyler. Sonunda, Ya Rabbi! Rızkı ne olacak? Diye sorar. Rabbin dilediğini hükmeder.¹¹¹

Eşya ve olayların gerçekleşmesinde ilâhi meşîetin esas olduğu, bir şeyin yaratılma ve icadında, ilâhi meşîetin zaman açısından insanın meşîetinden önce olduğunu ifade eden şu hadîsde ise Peygamber: İşlerinizde Allah ve Muhammed dilerse demeyin. Sadece Allah dilerse deyin¹¹² diye ikaz ederek insanların bunu kasıtlı yapması halinde küfür ve şirke girme tehlikesinin olduğunu vurgulamıştır. Bir başka hadîsde, Peygamber'e gelen biri O'na hitaben: Allah ve sen dilersen, dedi. Bunun üzerine Peygamber hemen onu; Böyle deme. Yalnız, şeriki olmayan, Allah meşîet ederse de¹¹³ diye ikaz etti. İşte bu hadîs, tevhid anlayışını teyid etmesi açısından önemlidir.

Allah Teâlâ'nın kullarının kalplerinde tasarruf sahibi olduğuna, onları dilediği gibi, nasıl takdir ettiyse idare ettiğine dair bir hadîste: Kalp, Allah'ın iki parmağı arasındadır. Nasıl dilerse onu o tarafa çevirir¹¹⁴ buyrulmaktadır.

İbadetler hakkındaki; Sizden biriniz, insanlara namaz kıldırıldığı zaman, çok uzun okuyarak uzatmasın. Çünkü onların arasında hasta ve yaşlılar bulunabilir. Herhangi biriniz kendi başına namaz kıldığında ise dilediği (meşîet) kadar uzatsın¹¹⁵ hadîsi, beşerî meşîetin tasarrufunu ifade etmesi bakımından dikkat çekicidir. Yine ibadetlerin uygulanışı ile ilgili olarak; Yolculukta oruç tutmak iyilikten değildir¹¹⁶ ve Dilersen (şâe) oruç tut, dilersen ye¹¹⁷ hadîslerinin “Allah kolaylık ister zorluk istemez”¹¹⁸ âyetiyle anlam açısından paralellik göstermesi önemlidir. Burada Peygamber, farz olan ibadetlerin bazı özel durumlarda kişinin iradesi sonucundaki meşîetine dikkat çekmiş ve ona verilen yetkiden haber vermiştir.

Aslında, yukarıdaki hadîslerde, insana bir çeşit dua etme yöntemi de gösterilmiş oluyor. Böyle olunca bütün dualar Allah Teâlâ'nın meşîetini gösterir niteliktedir. Yani biz daha işin başında dualarımızla, Allah Teâlâ'nın, istediklerimizi vermeye muktedir olduğunu kabul ettiğimiz gibi, talebimizi de eğer dilerse

¹¹¹ Müslîm, **Kader**, 3.

¹¹² Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, V, 393.

¹¹³ Müsned, I, 214.

¹¹⁴ Müslîm, **Kader**, 17.

¹¹⁵ Müslîm, **Salât**, 182.

¹¹⁶ Buharî, **Savm**, 36.

¹¹⁷ Buharî, **Savm**, 33.

¹¹⁸ Bakara: 2/185.

vereceğini kabul etmiş oluyoruz. Böylece yapılan her dua, Allah'ın meşetini itiraf mânâsına gelmektedir ki, kaderin bir başka boyutu da işte bu meşet bahsiyle ele alınabilir.

İKİNCİ BÖLÜM

ELMALILI'YA GÖRE İRADE ve MEŞİET

I. İRADE SIFATI

Sıfat kelimesi, nitelik, keyfiyet ve özellik¹¹⁹ gibi anlamlara gelmektedir. Bu tanımdan hareketle; bir varlıktan bahsetmek ya da onu anlamak, ancak onu çağrıştıran isimler vermekle olur, diyebiliriz. Bunun yanında, onun değişik özelliklerini belirtmek ve açıklamak, ona sıfatlar atfetmek yoluyla da mümkün olmaktadır.¹²⁰

Allah Teâlâ'nın her türlü noksan sıfatlardan uzak olması ve O'nun, bütün güzel isimlerle nitelenmesi, İslâm düşünce sisteminde çok önemli bir yer tutmaktadır. Gazali'ye göre, Allah, bütün isim ve sıfatları ile ezeli olup, bunların hiçbiri sonradan olma (hâdis) değildir. O'nun varlığı zorunludur ve hiçbir varlığa, hiçbir şekilde ihtiyacı yoktur. Ayrıca sıfatlarının başlangıcı da sonu da yoktur. Allah'ın sıfatları diğer varlıkların sıfatlarına benzemez. Her ne kadar isimlendirmede bir benzerlik varsa da, O'nun ilmi, iradesi, hayatı ve kelâmı; bizim ilim, irade, hayat ve kelâmımıza benzemez. Biz Allah'ın zatını ve mahiyetini bilemediğimiz için O'nu isim ve sıfatları ile tanırız. Bu tanımaya çalışma, Allah, insan ve kâinat arasında zaten var olan ilişkiyi gün yüzüne çıkartmaktadır. Bu bağlamda Allah'ın, insan ve kâinatla ilişkisinin nasıl olduğunu açıklamaya çalışmak, fikir dünyasında hemen hemen bütün düşünürlerin ilgi odağı olmuştur. Aynı zamanda onların araştırdığı, şüphelerine ve bundan kaynaklanan sorularına cevap aradığı önemli konulardan biri olagelmıştır.¹²¹

İrade sıfatı Allah Teâlâ'nın zatına ezelde sabit ve O'nunla kaim olan subutî, vücudî ve ezeli öyle bir sıfattır ki, Allah onunla bir mümküni olma veya olmama hallerinden birine tahsis eder. Yani aslında alabilecek ve olmayabilecek her şeyi, irade sıfatının taallukuyla dilediği zamanda ve vasıfta yapar veya yapmaz. Buna göre

¹¹⁹ İbni Manzûr, Cilt: XIV, s. 397.

¹²⁰ Keskin, **İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi**, Umut Mat., Beyan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 176.

¹²¹ Temel Yeşilyurt, "Gazzâlî'ye Göre Allah'ın İradesi", **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Şanlıurfa, 1998, Sayı: 4, ss. 190-213.

irade sıfatı yalnız aklen caiz olan şeylere taalluk eder, vâcib ve muhale taalluk etmez.¹²²

Bu kâinatın sonradan varolması Allah'ın irade sıfatının olduğuna delalet eder. Yoksa tercih eden olmaksızın tercih gerekir ki, bu durum devri veya teselsülü icabettireceğinden batıldır. Ayrıca kâinattan bir şeyin ilahi iradeye taalluk etmeyerek var olması farzedilse bi'l-icab ve biz-zarure mevcut bulunması, buna dayanarak ezeli olması lazım gelir. Oysa Allah Teâlâ'dan başka hiçbir şey ezeli mevcut olmayıp, âlemin cüzlerinin hepsi hâdistir,¹²³ sonradan yaratılmıştır.

A. Mezheplere Göre İrade Sıfatı

Sıfatlar, Allah-âlem ilişkisi bağlamında önemli bir konumdur. Nitekim İslâm dünyasında düşünürler, sıfatlar konusunda ve Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişkiyi belirlemede farklı görüşler öne sürmüşlerdir. İslâm âlimlerinin irâde konusunda farklı görüşlere sahip olmalarının önemli nedenlerinden biri, hiç şüphesiz bizzat konunun içeriğidir. Dolayısıyla saf aklın doğurduğu şüpheler üzerine başlayan fikir tartışmaları, dini inançlara bağlı çevrelerde nakli delillerin farklı yorumlara tabi tutulması ile daha başka boyutlar kazanmıştır.

Konunun bu içeriğinden dolayı, özellikle İslâm kelâmcılarını, irade ve bu kavramla ilintili diğer kavramlar konusunda, birbirlerinden ayrı iki uç noktaya götürmüştür. Bunlardan bazılarını 'mutlak cebir' ve 'mutlak tefvîz' görüşlerine, bazılarını da yorum, mutavassıt (eklektik) görüşlere iten önemli bir başka neden de bizzat âyet ve hadîslerin ilk bakışta 'çelişkili' görünümde olmalarıdır. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'de birçok âyetin genel ifadesi, herşeyin kader ile olduğu ve insanın fiillerinde cebir altında bulunduğu yönündedir. Diğer taraftan pek çok âyette de insanın kendi fiilini kendi kesb ve iradesi ile yaptığına ve fiilleri hakkında cebir altında olmadığına¹²⁴ işaret eder.

¹²² Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, **Kelâm**, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Konya, 1988, s. 236.

¹²³ İmam Gazâli, **İhyâu Ulûmi'd-Din, Rub'u'l-Münciyat**, Çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul, 1987, Cilt: I, s. 278; İzmirli, Cilt: II, s. 27.

¹²⁴ İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-Makal el-Keşf an Minhâci'l-Edille**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1985, ss. 244-245.

İslâm filozofları, Cehmiyye ve Mu'tezile'ye göre; Allah'ın zâtına, kadîm ve ezeli sıfatlar nisbet etmek, Allah'ın zâtında birden fazla oluşuna yol açar demişlerdir. Onların bu görüşleri ilâhi sıfatların inkârına yol açmıştır. Ayrıca kendi aralarında bile bu konunun ayrıntısında farklı görüşler belirmiştir. Özellikle Mu'tezilî kelâmcılar, sırf taaddüd'l-kudemâ ve sonuç itibarıyla da halis ve saf tevhide aykırı bir durum ortaya çıkar endişesiyle, Allah'ın kadîr, alîm, mürid, mükevvin, semi, basir ve mütekellim olduğunu kabul etmişlerdir. Böylece sıfatların, zâttan ayrı düşünülmemesini tevhîdin temel ilkesi¹²⁵ haline getirmişlerdir. Onlar bu düşünceleri ileri sürmekle, Allah'ın zatından ayrı ve zat üzerine zâit kudret, ilim, irâde tekvin, sem', basar ve kelâm gibi sıfatların bulunabileceğini kabul etmemiş, olmaktadır. Onlara göre Allah'ın, zatından ayrı ve zatı üzerine zâit bir ilim, kudret... sıfatı vardır, demek Allah'dan başka kadîm ve ezeli varlıklar kabul etmek manâsına gelir ve bu da tevhide uygun düşmez. Onun için, "Allah müriddir, ama zatı üzerine zâit ve ondan başka olan bir irade sıfatı ile değil, sadece ve sadece zatı ile müriddir" demekte ve konuyu böyle anlamaktadırlar.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise, alîm, kadîr, mürid... gibi sıfatların, mastar manâlarının yani ilim, kudret, irade... veya başka bir deyimle âlimiyet, kâdiriyet gibi vasıflarının Allah'ın zatında var olduğunu, fakat bunların Allah'ın zatından başka bir şey ve O'nun zatının aynı da olmadıklarını ısrarla kabul edip savunmuşlardır. Hatta kendileriyle aynı görüşü paylaşmayan Mu'tezileyi sıfat inkârcılığı (ta'til-i sıfat) ile suçlamışlardır. Çünkü onlara göre sıfatlar, Allah'ın zâtından başka olan kadîm ve ezeli varlıklardır. Bu takdirde, Allah'tan başka kadîmlerin de var olması ve kaîmlerin birden fazla olması lazım gelir. Daha doğrusu vâcib li-zâtihinin birden fazla olması gerekir. Oysa bu imkânsızdır. Çünkü sıfatlar vacib ve zaruri varlıklardır. Onların çok ve birden fazla oluşunda ihtilaf yoktur.¹²⁶ İmkânsız olan kadîm zatların birden fazla olmasıdır.

Mu'tezile'de sıfatların bu tarz değerlendirilmesi, Allah'ın böyle sıfatlara muhtaç olmadığını vurgulamasından kaynaklanmaktadır. Çünkü onlara göre eşya O'nun zâtı ile inkişaf eder, gelişir. Onlara göre bütün eşyanın inkişafına başlangıç, Allah'ın zâtı olan "ilim" dir. Her şeyin inkişafı ve başlangıcı, yine kendisi olduğuna

¹²⁵ Sadeddin Mesud b. Ömer Taftazâni, **Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi: Şerhu'l-Akâid**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1980, s. 131.

¹²⁶ Sadeddin Taftazâni, s. 132.

göre O, zâtı ile âlimdir.¹²⁷ Diğer sıfatlar hakkında da bu şekilde düşünürler.

Ehl-i Sünnet kelâmcılarından Mâtürîdî de; Allah Teâlâ'yı kâdir, âlim, hayy, kerîm ve cevad olarak vasıflandırma ve isimlendirmenin naklî ve aklî deliller ile sabit olduğunu söyler. O, naklî delilin, Kur'an-ı Kerim ve diğer kitapların getirip sunduğu ilgili âyetler olduğunu belirtir. Mâtürîdî, bu görüşünü desteklemek adına, peygamberlerin de söz konusu edilen isimler ile Allah'ı isimlendirdiklerini¹²⁸ belirtmiştir.

Eş'arî Kelâmcıları da, Allah'ın zâtı ile kâim, ezeli ve kadîm sıfatlarının var olduğunu düşünürler. Onlara göre Allah, ilim ile âlimdir, hayat ile haydır, irade ile müriddir. Diğer sıfatlar da böyledir. Bu bağlamda Eş'arîler, Allah'ın sıfatlarını zâtî ve fiili olmak üzere ikiye ayırırlar. Zâtî sıfatların kadîm ve Allah Teâlâ'nın zatında zâtî sıfatların kadîm, fiili sıfatların ise hâdis olduğunu ve Allah'ın zâtı ile kaim bulunmadığını kabul ederler. Yani onlar, sıfatları zatı ile mevcuttur,¹²⁹ şeklinde ifade ederler. Allah'ın zâtı üzerine kadîm sıfatlar yüklerken, Mu'tezile'nin aksine, bunun kesret ve taaddüde yol açmayacağını¹³⁰ düşünmüşlerdir.

Mu'tezile irade sıfatı ile ilgili olarak; "bir şeyi irade etmek, onu irade etmeyi, bir şeyi men etmek ise onu irade etmemeyi gerektirir" demektedir. Böylece onlara göre, kâfirin iman etmesini Allah irade etmiştir, fakat küfrünü irade etmemiştir.¹³¹ "Allah müriddir" hükmünü Mu'tezile kabul eder, fakat "Allah irade sahibidir" hükmünü benimsemez¹³² ve kabul etmezler.

Eş'arîlere göre, Allah'ın ilmi tarafından kuşatılan bir takım iyilikler ve hikmetler nedeniyle, bir şey irade edilmediği halde bazen emredilmiş olur. Yani emir her zaman iradeyi gerektirmez.¹³³ Onlara göre, Allah alîmdir, ilmi vardır, müriddir, iradesi vardır. Çünkü mürid ismi, iradesi olana verilir.¹³⁴ Diğer sıfatlar da buna göredir.

¹²⁷ İrfan Abdülhamit, **Akâid Esasları: İslâm'da İ'tikadi Mezhepler**, Çev. M. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul, 1994, s. 174.

¹²⁸ İrfan Abdülhamit, s. 175.

¹²⁹ Nureddin Sâbûnî, **Mâtürîdiyye Akâidi**, Çev. Bekir Topaloğlu, DİB Yayınları, Ankara, 1978, ss. 72-74.

¹³⁰ İrfan Abdülhamit, s. 175.

¹³¹ Sadeddin Taftazâni, s. 161.

¹³² Gölcük, Toprak, s. 232.

¹³³ Sadeddin Taftazâni, s. 162.

¹³⁴ Gölcük, Toprak, s. 230.

Cebriye esas itibarıyla, Allah'ın dışında hiçbir varlığın iradesi olmadığını iddia etmektedir. Her şey Allah'ın iradesiyle gerçekleşmektedir. Onlara göre insanların hareketleri, cansız varlıkların hareketleri gibidir. Bu hareketler, kudrete, kaside ve iradeye dayanmaz.¹³⁵ Onlar, Allah'ın insanın vasıflandığı sıfatlarla nitelenmesinin cazi olmayacağını iddia ediyorlar. Çünkü bu teşbihi gerektirir. Onlara göre, Allah'ın irade sahibi olmasını nefy; mürid olmasını isbat etmek gerekir.¹³⁶ Çünkü onlarda, insan kudret, irade... ile vasıflanamaz, düşüncesi hakimdir.

B. Elmalılı'ya Göre İrade Sıfatı

Elmalılı, sıfatları öncelikle sıfat-ı zâtıyye, sıfat-ı fiilliyye ve sıfat-ı maneviyye diye üçe ayırır. Ona göre sıfat-ı zâtıyye zât ile bulunan selbî ve subûtî sıfatlardır. Selbî sıfatlar; vücud, kıdem, beka ve muhalefetün li'l-havâdis gibi teşbihi ortadan kaldırarak kudsiyet ve temizlik (nezahet) ifade eden sıfatlardır. Kuddûs, selâm, ehad, vâhid, evvel ve âhir gibi isimler de böyledir. Subûtî sıfatlar ise; hayat, ilîm, semî, basâr, irade, kudret, kelâm ve tekvîn sıfatlarıdır. Hayy, alîm, semî', basîr, mürîd, kadîr, mütekellim ve hâlık isimleri de zâtî sıfatlar olarak bilinmektedir. Yine ona göre, fiilî sıfatlar, zâtî sıfatların eser ve hükümleri ile ortaya çıkışını ifade eden tekvin sıfatının tecellisinden ibarettir.¹³⁷

Yazır, ayrıca Allah'ın manevi sıfatlarının da olduğunu ifade etmektedir. Onlar, Allah Teâlâ'nın ahlâkını, sıfat ve isimlerinin hükümlerini, mükemmelliklerini yansıtan yücelik, ululuk, celâl, güzellik, güç, adâlet, hikmet, hilm, sabır, lütuf, şiddetli azab verici olması ve hesabı çabuk görmesi gibi vasıflar ve isimler ile yansıtılan hususlardır. Bunlara umuma ait keyfiyetler (nuut) de denir.¹³⁸

Elmalılı'ya göre Allah, bütün sıfatlarındaki kemâli ile Vâhid ve her şeyin rabbi olan Samed'dir. Bundan dolayı yukarıda açıkladığımız, zâtî, izafî, subûtî, selbî, fiilî ve manevi özelliklerin ve bunları dile getiren isimlerin sahibidir. Yazır, Kur'an'da yer alan "biz şahadet ettik, yarattık" gibi çoğul kiplerini, ilâhi sıfat ve isimlerin bir araya gelmesinden doğan azametinin göstergesi olarak açıklıyor. Ona göre

¹³⁵ Sadeddin Taftazâni, s. 162.

¹³⁶ Gölcük, Toprak, s. 214.

¹³⁷ Yazır, Cilt: VII, s. 4878.

¹³⁸ Yazır, Cilt: VII, s. 4879.

birçok isim ve sıfatın var olması zâtın çokluğunu gerektirmez; zira o isim ve sıfatların her biri Allah'ın eşsiz özelliklerinden birine delâlet eder.¹³⁹ Çünkü O, zâtı ile kâimdir.¹⁴⁰ Böylece Mu'tezile'nin taddüdü'l-kudema iddialarına cevap veriyor.

Ona göre sıfatlar, aslında ismin kısımlarındandır. Bunun için isimler, özel isim, cins isim veya umuma delâlet eden isim diye kısımlara ayrıldığı gibi zat ismi veya sıfat ismi diye de birbirinden ayrılır.¹⁴¹ Zat isminin, zâtın tecellisini ifade eden bir isim olması gerekir. Çünkü sıfat tecellisini ifade eden isimlere sıfat isimleri, eserlerin tecellisini ifade eden isimlere de fiil isimleri denilir.¹⁴²

Sıfatların değerlendirilmesi, Yazır'a göre, ilâhlık değerlendirilmesidir. Bunu şöyle açıklıyor: Kuvvetsiz madde, eylemsiz uzay, bilgisiz doğa olamaz. Bunun gibi sıfatsız olarak, sadece "O" diye düşünülen zat hakkında da, bir olgunluk ve hayır değerlendirilmesi yapılmış olunamaz. Çünkü delâlet ettiği anlamlar açısından, hakkında bir vasıfla nitelendirme yapılmamış olmaktadır. Böylece bir övülmeye layık olup olmadığı bilinemez. Oysa ilâhlık, her övgüyü hak ettiğini vurgulayan subûti ve selbî, sonsuz kemâl sıfatlarının güzellik ve yücelik nisbetlerinin hepsini içeren en özel sıfattır.¹⁴³ Bu ayrıcalık ve özgürlük, onun gerçekte zâtının birliğinin de ifadesi olmaktadır. Bu sıfatla nitelenen zâtın birden çok olmasına ve onun zatında ve sıfatlarında ortağı bulunmasına da imkân yoktur.

Allah ismi, zât ismi olmakla birlikte, zâtın kendisinin ismi değil, ilâhlık sıfatıyla nitelenen veya vasıflanan mükemmel zâtın ismidir. Bundan dolayı Yazır, bu ismin tanımında "*Allah, olgunluk sıfatlarının hepsini kapsayan vacibu'l-vücut'un zâtının ismidir*"¹⁴⁴ diye ifade eder. Olgunluk sıfatlarının hepsini bünyesinde toplayan vacibu'l-vücut sıfatı ise her övgüye layık, en yüce olgunluk ve hak sahibi olan tek ilâhlık sıfatıdır. Ona göre bu sıfat, Allah Teâlâ'nın zâtına özgü ve zâtının gereği subûti bir sıfattır. O yüzden Allah, ilâhdır denilir. Subûti olduğu için de varlığı zorunlu, ilim, kudret, yaratma ve "rabb"lık gibi subûti sıfatlarının hepsini içine alan en özel sıfattır.¹⁴⁵

¹³⁹ Yazır, Cilt: IV, s. 2340.

¹⁴⁰ Yazır, Cilt: III, s. 1733.

¹⁴¹ Yazır, Cilt: I, s. 19.

¹⁴² Yazır, Cilt: I, s. 23.

¹⁴³ Yazır, Cilt: IX, s. 6293.

¹⁴⁴ Yazır, Cilt: IX, ss. 6293-6294.

¹⁴⁵ Yazır, Cilt: IX, s. 6295.

Görüldüğü gibi Yazır, Allah isminin subûti sıfatların hepsine delâlet ettiğini ifade etmiştir. Bununla birlikte çirkinlik ve eksiklik sıfatları silinip atılmadan olgunluk sabit olmayacağına göre, Allah isminin selbi sıfatlara da delalet edeceği kanaatine varmıştır.

Yazır tefsirinde, zât-sıfat ilişkisi konusunda da bilgiler vermiş ve Allah Teâlâ'nın zâtına özgü sıfatların hepsinden oluşmuş bileşik mahiyette olmadığı görüşüne katılmıştır. Dolayısıyla Yazır'a göre Allah'ın zâtı, sıfatlarının gereği değil, sıfatları zâtının gereğidir. Çünkü sıfatın gerçek mânâsı da budur. Allah'ın varlığı zâtı ile zorunlu olduğu gibi sıfatları da zâtının kendisi ile zorunludur. Biz ilâhi sıfatları düşünmek ile Allah Teâlâ'nın hüviyetini oluşturan bir kavram algılamış olmayız. Ancak, O'na olan nispet ve ihtiyaçlarımızı hissetmiş, O'nun sıfatlarının tecellilerine ipuçları edinmiş, isimleri ve hükümleri alanlarında da bilgiler elde etmiş oluruz.¹⁴⁶ O'na göre sıfatlar insanda tecelliler şeklinde ortaya çıkmaktadır. Öyle ki, Allah'ın “irade” ve “kudret” gibi sıfatlarının insandaki tecellileri, ona bazı sorumluluklar yüklediği anlamına gelmektedir.

Elmalılı, bütün âlem ne kadar kusursuz olursa olsun, Allah'ın hükmü altındadır, der. Çünkü âlemin henüz fiile çıkmamış yarını ve sonu vardır. Bütün olgunluklar kendisinde fiilen bulunan ilk ve son olan alîm, kadîr ve mürid sıfatlarının sahibi yüce Allah'tır.¹⁴⁷

Elmalılı, irade sıfatına açıklık getirmek adına ona şöyle bir tanım getirmiştir: “*İrade bir infial değil mümkün olan fiil ve terkten birini tercih ettiren zatî sıfattır.*”¹⁴⁸ Yani irade, dışarıdan gelip bir şeyde belli bir değişiklik yapan iş veya bu işin sonucu, bir edilgi (infial) değildir. Mümkün olan bir işi yapma veya onu terk etmekten oluşan bir olgudur. Bu da iki seçenekten birini ‘tercih etme’ demek olan Allah'ın zâtına ait bir sıfattır. Buradan yine Elmalılı'nın “*iradenin hakikati iki makdurdan birinin tercihini iktiza eden sıfattır*”¹⁴⁹ ifadesiyle buradan onun, yapılabilecek iki şeyden birini tercih etmeyi gerektiren nitelik olduğunu anlıyoruz.

Ayrıca Yazır, irade kavramına getirdiği yukarıdaki tanıma göre, bu sıfat hakkında şöyle demiştir: “*iradenin ilâhi mânâları ve beşerî mânâlarının aynı*

¹⁴⁶ Yazır, Cilt: IX, s. 6295.

¹⁴⁷ Yazır, Cilt: IX, s. 6298.

¹⁴⁸ Yazır, Cilt: I, s. 75.

¹⁴⁹ Yazır, Cilt: I, s. 76.

*olmadığı üzerinde ittifak edilen bir konudur. Mesela beşerî irade bir meyl ve şevki (bir şeyi yapmaya arzu duyma eğilimi) takip eder ve hâdistir. İlâhi irade ise bizim bu sıfatlarımızın mebde-i âlâsı olan sıfat-ı kadîmei halikalarındırlar”.*¹⁵⁰ Yani ona göre irade sıfatı, Allah ve insan için kullanıldığında mânâları birbirinden farklıdır ve bütün düşünürler aynı fikirdedirler. Yazır’a göre irade; insanda bir işi yapma veya o işi terk etmeden önce, o işe karşı bir arzu ve istekten sonra meydana gelir. Böylece o sonradan meydana gelmiş bir şeydir. Oysa Allah’ın iradesi bizim bu niteliklerimizin en yüksek başlangıç noktası ve öteden beri/ezelî var olan yaratıcı sıfattır.

II. İRADE-MEŞÛET İLİŞKİSİ

Kelâmcıların pek çoğuna göre, irade ile aynı anlamda kullanılan meşûetin, aslında dilemek, takdir etmek, isabet etmek, icad ve var etmek, bulmak, bir şeyi yaratma ve yaratılan şeyin gerçekleşmesi anlamına geldiğini, birinci bölümde gerek Kur’an’dan, gerek hadîsten örnekler vererek izah etmeye çalıştık.

Bizim bu bölümde amacımız, kelâmcılar açısından irade ve meşûetin, ilâhi-beşerî boyutunu, kendi aralarındaki benzerlik ve farklılıkları, bu iki kavramla ilgili diğer terimler ve aralarındaki ilişkileri belirlemeye çalışmaktır. Bunu yaparken amacımız, Elmalılı açısından konu nasıl değerlendirilmiş, bunu irdelemek olacaktır.

A. İrade-Meşûet Farkı ve Benzerliği

İrade ve meşûet ilişkisini belirtmek adına, Râğıp el-İsfehâni, “r-v-d” ile “ş-y-e”nin kelime kökenlerinin birbirinden farklı olmasına dayanarak, iradenin isim anlamının “istem”, şey’in isim anlamının ise “varlık” olduğunu işaret etmiştir. Nitekim asıl farkın da bu iki kelimenin oluşum sürecinden kaynaklandığına dikkat çekmiştir. Bundan dolayı, oluşum sürecini belirtmek adına, Allah’ın meşûetinin, insanın meşûetinden önce gerçekleştiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda İsfehâni, “Allah dilemedikçe, hiçbirşey dileyemezsiniz”¹⁵¹ mealindeki ayetten iktibasla, Allah dilemeden insan herhangi bir şey dileyemez diyerek Allah’ın dileme şartını ve önceliğini vurgulamaktadır. İrade etme fiilinde ise, bu anlamda bir durumdan söz

¹⁵⁰ Yazır, Cilt: I, s. 76.

¹⁵¹ İnsan: 76/30.

etmenin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Çünkü beşerî iradenin, Allah'ın iradesine tekaddüm (öne geçme) etmeden gerçekleştiğini vurgulamaktadır.

Râğıp el-İsfehâni, Allah'ın meşîetinin, zamansal konum itibarıyla insanın meşîetinden önce gerçekleştiğine dikkat çeker. Yani insanın dilemesi ancak Allah'ın dilemesinden sonra olabilir. Çünkü bütün fiiller, yalnızca Allah'ın dilemesine ya da onu yaratmasına bağlıdır. Böyle olduğundan ve yaptığımız her türlü fiillerimiz de Allah'ın dilemesi şartıyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla insanlar, günlük hayatta yaptığı bütün işlerinde mutlaka Allah'ın meşîetini istisna tutmak zorundadır. Allah'ın meşîeti olmadan hiçbir şeyin olamayacağı konusunda Kur'an'da, Allah Teâlâ *“Hiçbir şey için “ben bunu yarın yapacağım” deme; ancak Allah'ın meşîeti olursa (yapacağım de)”*¹⁵² âyetiyle bizi bu şekilde ikaz ederek, insanların gerçekleştirmeyi murad ettikleri fiillerinin, Allah'ın meşîeti/dilemesi/var etmesiyle gerçekleşeceğini buyurmaktadır.

Ayrıca İsfehâni, Allah'ın meşîeti (dilemesi, var etmesi, takdir etmesi) nin, dilediği şeyin mutlaka olmasını gerektirdiğini ifade ederken, irade etmesinin ise, irade ettiği şeyin mutlaka olmasını her zaman gerektirmez¹⁵³ demektedir. Eşyanın, Allah'ın iradesi gereğince var olması, kulun bir iradeye sahip olmasına engel değildir.

İsfehâni'ye göre Allah'ın meşîeti, “şey”in varlığını gerektirir. Bu nedenle “Allah'ın meşîet ettiği olur, etmediği olmaz” denmiştir. Dolayısıyla, Allah'ın bir şeyi dilemesi (meşîet) o “şey”in varlığını, yaratılmasını gerektirir ki, burada irade ile meşîet arasında varlığın oluşma aşamasındaki zorunluluk olgusu ile bu iki kavramın arasındaki ince fark ortaya çıkmaktadır. Ayrıca İsfehâni, *“Allah Teâlâ'nın iradesi, o konuda meşîeti olmadan, irade edilenin vücûdunu, yani varlığını zorunlu kılmaz”*¹⁵⁴ şeklinde ifade ederek, irade ile meşîet arasındaki bağlantıya dikkat çekmiştir. Böylece, irade edilenin her zaman gerçekleşemeyebileceğine işaret etmiştir.

Bu tanımdan hareketle meşîet kavramı kendi içinde, “şeyi/varlığı icad etme” ve “şeyin varlığını gerektirme, zorunlu kılma” anlamlarını taşıması bakımından, farklı anlamlar taşıdığı söylenebilir. Peygamber'in *“Bir şeye Allah'ın meşîeti varsa*

¹⁵² Kehf: 18/23.

¹⁵³ İsfehâni, “r-v-d” ve “ş-y-e” md., ss. 470-472.

¹⁵⁴ İsfehâni, s. 271.

olur, yoksa olmaz”¹⁵⁵ hadîsi bu zorunlu ilişkiyi vurgulaması bakımından önemlidir. Bu ifadenin, ilahi meşîet kapsamında ele alındığı açıktır. Çünkü insanın meşîeti hakkında, herhangi bir zorunluluktan, meydana getirmekten ve icad etmekten bahsetmek mümkün değildir. Öyleyse, meşîet kelimesinin, insanlar arasındaki kullanımına bakıldığında, onun “varlığı icad etme/meydana getirme” anlamını ifade ettiği anlaşılmamalıdır. Çünkü icad etmede, kelime mânâsı bakımından, yeni bir durum oluşturma söz konusudur. Yukarıda verilen İbn Manzûr’un tanımına göre, “şâe” fiili, bir şey icad etme, icbar etme/zorlama anlamları kapsamında değerlendirildiğinde ve Allah hakkında kullanımı açısından ele alındığında, meşîet kavramı ile ilişkiye geçilen nesne arasında zorunluluk fikri doğmaktadır. Böylece, meşîet ile var olmanın birbirlerini gerektirdiği düşüncesi ortaya çıkmaktadır.

Demek ki, bir nesnenin veya eşyanın var olmasından yani icadından önce meşîet söz konusu olmaktadır. Bu açıklamadan hareketle, Allah Teâlâ hakkında kullanılan iradenin bazen yaratmayla eş zamanlı gerçekleştiğini belirtmiştik. Bunun da bazen meşîet ile beraber değerlendirildiğini ve iç içe geçtiği durumların bulunduğunu ifade etmiştik. Öyleyse meşîet kavramına, “Allah hakkında kullanılmasıyla eşyayı var etme iradesidir” şeklinde bir tanım getirmek mümkündür. Ayrıca bu açıdan değerlendirildiğinde meşîet kavramı, var etmeyi zorunlu kılmayan irade kelimesinden de ayrılmış olmaktadır. Bununla beraber, bu iki kelimenin anlam açısından aynı sahaya ait oldukları da açıkça görülmektedir. Fakat “zorunlu kılma” ile birbirinden ince fark olarak ayrılmaktadır.

Görülüyor ki eşya ve hâdiselerin yaratılışı ve ortaya çıkmasında ilâhi meşîet esastır. Dolayısıyla ilâhi meşîet, hayatın bütün cephelerinde ve insan hayatının hemen her safhasında kendini göstermektedir. Bir başka ifadeyle, O’nun dilemesi veya meşîeti her şeyi kuşatmıştır. Öyle ki yokluk dahi O’nun meşîetinin, o yönde tecelli etmesine bağlıdır.

*“Senin Rabbinin dilemesi (meşîeti) hariç, gökler ve yer durdukça, orada ebedî kalacaklardır. Çünkü Rabbin muhakkak irade ettiğini yapandır”*¹⁵⁶ âyetleri buna örnek gösterilerek Allah Teâlâ’nın irade ettiğini yapan tek hâkim olduğu, bu iradenin hüküm anlamını taşıdığı, O’nun hüküm verdiği her nesnenin varlık âlemine çıkması ya da çıkmaması konusundaki mutlak iradesinden bahsedilebilir. Buradan da

¹⁵⁵ Ebu Dâvud, **Edeb**, 110.

¹⁵⁶ Hud: 11/107.; Buruc: 85/16.

O'nun meşîeti olmadan, hiçbir şeyin olamayacağı belirtilerek, varlığı da yokluğu da kapsadığı ifade edilebilir.

1. Kelamcılara Göre İrade-Meşîet Farkı ve Benzerliği

Bilindiği gibi irade sıfatı, Allah'ın zati ve subuti sıfatlarındandır. İrade, meşîet gibi bütün varlıklara karşı kudretle bağlı olarak, herhangi bir zamanda gerçekleşmek suretiyle, bir şeyin yapma ve yapmama gibi iki tarafından birini oluşturan bir sıfattır. İmam-ı Âzam'a göre, bu tarif, iki şekilde reddedilmektedir. Biri: Allah'ın meşîet sıfatı kadîmdir, irade sıfatı ise hâdistir ve Allah'ın zati ile kâimdir, denilmektedir. Diğeri ise, Allah'ın kendi işini yapmayı dilemesinin mânası şudur: Allah zorlanamaz, yanılmaz ve mağlûb olmaz. Başkasının işini irade etmesinin mânası da onu emreder, demektir. Allah Teâlâ kadîm olan irade sıfatı ile olmuş ve olacak şeyleri diler. Dolayısıyla hepsi ancak O'nun iradesi ile hikmetine ve takdirine uygun olarak meydana gelir. Allah'ın dilediği şey olur, dilemediği şey olmaz. Yani olmamasını dilediği şey de olmaz. Allah dilediğini istediği gibi yapandır. Allah'ın dilediğini geri çeviren yoktur. Hiç kimse Allah'ın iradesi dışında, hiçbirşeyi hareket ettiremez ya da durduramaz.¹⁵⁷ O'nun iradesinin dışında, bir iradeye sahip olamazlar.¹⁵⁸ Nitekim Allah şöyle buyuruyor: *“Allah dilemedikçe siz hiçbir şey dileyemezsiniz.”*¹⁵⁹

Allah, ezelde belirlediği zamanlarda eşyanın varlığını meşîet etmiş, böylece eşya, O'nun bildirdiği ve meşîet ettiği şekilde sunulmuş, ertelenmeden ve bir değişikliğe uğramadan var olmuştur. Bununla beraber, eşyanın Allah'ın iradesi gereğince var olması kulun bir iradeye sahip olmasına aykırı değildir. Çünkü Allah bir âyette: *“Dilediğinizi (şae) yapın”*¹⁶⁰ buyuruyor. Sonra Allah'ın irade ve meşîet sıfatına şu âyetler, de delâlet etmektedir: *“Allah dilediğini yapar.”*¹⁶¹ *“Şüphesiz Allah dilediğine hükmeder.”*¹⁶²

Bu ayetlerdeki meşîet ile irade İmam-ı A'zam'a göre, Allah hakkında düşünüldüğü zaman aynı şeylerdir. Fakat kullar yönünden düşünüldüğünde mânâları

¹⁵⁷ Ali el-Kârî, s. 63.

¹⁵⁸ Ali el-Kârî, s. 63

¹⁵⁹ İnsan: 76/30.

¹⁶⁰ Fussilet: 41/40.

¹⁶¹ İbrahim: 14/27.

¹⁶² Maide: 5/1.

değişir. Meselâ bir kimse karısına irade kelimesiyle “seni boşamak istedim” dese karısı boş olmaz. Fakat meşîet kelimesi ile “seni boşamak istedim” dese, karısı boş olur. Çünkü irade kelimesi “r-v-d” kökünden alınmıştır. Bu kelimenin mânası talep etmektir. Meşîet kelimesi ise icad etmekten ibarettir. Meşîet kelimesi ile boşadım deyince, sanki senin talakını icad ettim demiş olur ki bununla boşama gerçekleşmiş olur.¹⁶³

Dolayısıyla “*meşîet, iş ve iradenin kendisinden ayrılmadığı tam bir dilemeden ibarettir. Tam dilemeğe de, eksik dilemeğe de söylenir. Birinci mânâ Allah hakkında, ikinci mânâ ise kullar hakkında ifade edilir. İrade ve meşîet sıfatı, bir olsaydı kâfirlerin de iman etmeleri gerekirdi. Çünkü meşîet, icad etmektir.*”¹⁶⁴

Ayrıca Muhammed Nur’ul-Arabi’nin (ö.1305/1887), irade ile meşîetin arasındaki farkı ya da benzerliği belirtmek adına şu ifadesi dikkat çekicidir: Mesela birisine bir şey verilirse, o şey meşîetin iktizasıdır; yani ‘şey’ safhasında olduğudur ve görünür hale geldiğidir. Eğer ondan ziyade verilirse ya da verilenden daha fazla verilmek istenirse, o iradedir. Çünkü irade, “ihsânat-ı zâideye” yani henüz daha varlık boyutuna geçmeyen fiil ya da nesnelere de taalluk eder.¹⁶⁵

Yukarıdaki açıklamalar kapsamında, irade ezeli bir sıfat olarak görülmektedir. Öte yandan tek tek varlıklarla ilgili olan bağlantılarından dolayı, iradenin meşîet olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan, irade henüz varlık boyutuna geçmediği için, daha ziyade karar verme ve hüküm ile ilgili iken, buna karşılık meşîet, doğrudan fiille ilgilidir.¹⁶⁶

İrade-meşîet ilişkisi bağlamında, bir şeyin meydana gelme aşaması ve o şeyin oluşmasında, oluşum sürecinin yakınlığı ve uzaklığı ile de alakalıdır. Çünkü irade, gecikmiş ya da gecikmemiş bir duruma yönelik olabilir. Burada meşîetin ise, gecikmemiş bir durumla ilgili olduğu görülmektedir. Nitekim “faaltu keza şâe zeydun ev ebâ” (Zeyd ister dilesin, ister yüz çevirsin böyle yaptım) denir.

Diğer taraftan, meşîet kelimesinin zıddı, ibâ (imtina) dır. Zıddıyla değerlendirildiğinde, bu kelimenin zamansal açıdan ne anlama geldiği de, daha iyi

¹⁶³ Ali el-Kâri, s. 64.

¹⁶⁴ Ali el-Kâri, ss. 63-65.

¹⁶⁵ Muhammed Nur’ul-Arabi, **Nesefî Akâidi Şerhi**, haz. Mehmet Serhan Tayşî, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1993, s. 27.

¹⁶⁶ Nail Karagöz, “Allah’ın İradesi ve Kötü Fiiller”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Adana, 2006, Sayı: 2, ss. 191-217.; Keskin, **Allah-Âlem İlişkisi**, s. 297.

anlaşılabilmektedir. Çünkü bir şeyden imtina/kaçınma, ancak yapma girişimi anında olur. Meşîet de, bu kapsamdadır.¹⁶⁷

Demek ki irade, hemen olan ve gecikebilen şeyler için kullanılırken, meşîet, sadece hemen olanlar için kullanılır, diyebiliriz. Bu açıklama, meşîet ile var olma arasındaki zamansal yakınlığın, iradeye oranla daha fazla olduğuna işaret etmektedir. el-Askerî (ö.400/1009)'nin bu görüşünü, irade ve meşîetin bir şeyin varlığını gerektirip gerektirmemesi¹⁶⁸ bağlamında değerlendirmek gerekir. Oysa bütün lügatçılar, her iki kelimeye aynı anlamı vermişler, aralarındaki farka değinmemişlerdir. Ancak, kullanılan ifade ve vurgular açısından bakıldığında, Arapça'da olduğu gibi, diğer dillerde de söz konusu farklılıklar görülecektir.

İçinde irade ve meşîet kavramlarının bulunduğu âyetlerin izahları yapılmaya çalışılırken, daha öncede geçtiği üzere zamanla meşîet ve irade arasındaki fark kaybolmuştur. Ayrıca aralarında fark olmadığını ifade etmek için, değişik yaklaşımlar geliştirilmiştir. Mesela, Ehl-i Sünnet'in iki büyük kolu olan Mâtürîdî ve Eş'arî mezhepleri, görüşlerini, bu farkın kaybolduğu bir temel üzerine kurmuşlardır. Hatta bu konuda Nureddin es-Sabûni (ö.580/1184), "*Ehl-i Sünnet'e göre meşîet ile irade arasında fark yoktur*"¹⁶⁹ demiştir.

Genel anlamda, irade-meşîet ilişkisinin değerlendirilmesi açısından konuya bakıldığında, Allah'ın iradesinin, tekvîni ve teşrii olmak üzere ikiye ayrıldığı belirtilmektedir. Tekvîni irade "ol" emriyle ortaya çıkarken ve her şey bu şekilde yaratılırken, teşrii irade de "ol" emri yoktur.¹⁷⁰ Elmalılı Hamdi Yazır da, ilâhi meşîeti bu kapsamda ele almıştır. Yani tekvîni iradeyi, yaratma iradesi şeklinde değerlendirip, meşîeti bu bağlamda açıklamıştır. Allah'ın meşîeti ona göre, "şey" in varlığını gerektirir. İşte bu bağlamda ilâhi iradenin, irade edilen hakkında, çoğu zaman var olması şeklinde gerçekleşmesi beklenmez. Çünkü Allah'ın iradesi iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi Allah'ın kendi fiillerine taalluk edip yaratma şeklinde tezahür eden iradedir. İkincisi ise, insanların fiillerinde tesirini gösteren iradedir.

¹⁶⁷ Ebû Hilâl Askerî, **el-Furuk fi'l-Lüga, Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü**, Çev. Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul, 2009, s. 167.

¹⁶⁸ Memiş, s. 93-133.

¹⁶⁹ Sabûni, **Mâtürîdîyye Akâidi**, s. 150.

¹⁷⁰ Tekvin-irade ilişkisine bir sonraki başlıkta daha geniş olarak yer verileceğinden, burada kısaca değinilmiştir.

Birincisine yaratma, ikincisine teklif iradesi denmektedir. Allah, yaratma iradesi ile meşîet ettiğini yaratır, meşîet etmediğini yaratmaz.¹⁷¹

Diğer taraftan, yukarıdaki açıklamalardan, Allah Teâlâ'nın meşîetini, şeyi mevcut hale getirme iradesi, hükmetmesi ve istemesi olarak da anlamak mümkündür. Çünkü meşîet kavramı, daha önce geçtiği üzere, mevcut hale gelmeyi zorunlu kılmayan irade kavramıyla küçük bir farkla ayrılmış olmaktadır. Nitekim irade, bir talep ve meyli ifade ederken, meşîet varlığın şey'iyyeti (nesnelliği, yani her tür neden-sonuç ilişkisine bakılmaksızın bütün etki ve öğelerden bağımsız olabilme durumu) ile ilgilidir. Kelâmcıların bazıları varlığı; kendisiyle nitelenen şeyin var olmasını gerektiren nesnedir,¹⁷² diye tanımlarlar. Demek ki Allah, irade ettiği şeyi meşîetiyle yapıyor ve varlık sahasına gönderiyor. Yani Allah'ın, "*irade etmiş olsaydı*"¹⁷³ ifadesiyle "*dilediğini/var etmek istediğini (şâe) yaratır*"¹⁷⁴ anlamı içersinde olduğunu anlamaktayız. Dolayısıyla, meşîetin yaratmaya yönelik bir hususiyet de taşıdığını görmekteyiz.

Meşîetin yaratmaya yönelik özelliği onun kök yapısından da kaynaklanmaktadır. Şöyleki: Bu kavramın kökü olan "ş-y-e" sülâsisi, bilindiği gibi "mevcut" ya da "varlık" olarak tanımlanan "şey" kavramının da köküdür. "r-v-d" fiili murad ile arasına bir zaman farkını mânâ itibarıyla mümkün kılarken, oysa "ş-y-e" fiili böyle bir farkı mümkün kılmamaktadır. Bunların ayrı ayrı şeyler olduğu vurgulanmaktadır. Şüphe yoktur ki buradaki "meşîet", beraberinde fiil bulunan bir "meşîet"tir.¹⁷⁵ Dolayısıyla bazı âyetlerde, irade ile meşîetin beraber kullanıldığını görmek mümkün olmakla birlikte yukarıda bahsedilen, küçük fakat önemli fark dikkat çekmektedir. "*Eğer Allah dileseydi, bunların arkasındaki ümmetler, kendilerine o deliller geldikten sonra birbirlerinin kanına girmezlerdi*". Fakat ihtilâfa düştüler, kimi iman etti, kimi de inkâr etti. Yine "*Allah dilese (şâe) ydi, birbirlerinin kanına girmezlerdi. Fakat Allah irade ettiğini yapandır*".¹⁷⁶ Meâlîni verdiğimiz âyette, ilahî iradenin serbestliğini ve hüküm niteliği taşıdığını

¹⁷¹ Şerafettin Gölcük, **Kelâm Açısından İnsan Fiilleri**, Kayihan Yayınları, İstanbul, 1979, s. 84

¹⁷² Atay, Kitap Değerlendirmesi; "Resâil fi'ş-Şecereti'l-İlahiyye fi Ulûmi'l-Hakâiki'r-Rabbâniye", tlf. Şemseddin Şehrazuri, **İslâmi Araştırmalar Dergisi**, Ankara, 2007, Cilt: 20, Sayı: 4, ss. 502-508.

¹⁷³ Zümer: 39/4.

¹⁷⁴ Şura: 42/49.

¹⁷⁵ Ahmet Öztürk, **Muhammed Ahmed el-Adevi, et-Tevhîd (Akâidü'l-İslamiyye)**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), DEÜİF, İzmir, 1999, ss. 287-304.

¹⁷⁶ Bakara: 2/253.

görmekteyiz. Meşîeti ise, bir fiili tercih edip onu yaratmak istemesi anında ortaya çıkmaktadır. Biz de bunu, fiil gerçekleştiği anda görebiliyoruz. Çünkü Allah'ın irade boyutunu bilmemiz imkânsızdır.

2. Elmalılı'ya Göre İrade-Meşîet Farkı ve Benzerliği

Yazır'a göre Allah'ın iradesi ve meşîeti (dilemesi) olmadan hiçbir şey gerçekleşmez. Çünkü O'nun iradesi her şeyi kapsamış ve meşîeti olmadan da hiçbir şey ortaya çıkmamıştır. Bunu ifade ederken de ilâhi meşîetin vurgulandığı ve meşîet lafzı geçen âyetleri 'ilâhî irade' açıklamasını yaparak tefsir etmiştir. Çünkü Elmalılı, ilâhi meşîeti, ilâhi iradenin tekvîni boyutu olarak ele almış ve ona göre yorumlamıştır. Ancak Yazır, Mâtürîdî anlayışı benimsediğinden, tamamen kesin hatlarla meşîet ve irade kelimesini anlamsal içerik bakımından birbirinden ayırmamıştır. Bununla beraber, ilâhi iradenin kapsayıcılığı üzerinde durmuş, onun etki gücünün her şeyi içine aldığı ifade ederek, ilâhi meşîetin tekvin ile bağlantılı yönüne dikkat çekmiş¹⁷⁷ ve bir şeyin meydana gelmesinde ilâhi meşîetin esas olduğunu vurgulamıştır.

Ayrıca, konuya bu açıdan bakıldığında Elmalılı'nın tefsirinde, ilâhi irade kimi zaman doğrudan doğruya "irade" kelimesi ile kimi zaman da "meşîet" lafzıyla ifade edildiği görülmektedir. Bunların da hep fiille ilgili olduğu da ayrıca dikkat çekmektedir. Bu konuyla ilgili olarak Kur'an-ı Kerim'den birkaç örnek gösterecek olursak; "*Allah her kime hidâyet irade eder, doğruca kendine ulaştırmak irade ederse İslâm için onun gönlünü açar.*"¹⁷⁸ Yazır'a göre bu âyette Allah, insanı hidayete ulaştırmayı ve doğru yola yönlendirmeyi irade ediyor. Düşünürümüz bunu da isteme şeklinde yorumluyor. Dolayısıyla doğru yola yönlendirmek istediği kimsenin de, kalbine iman ile nur veriyor. Bu sayede kişinin kalbi, İslâm'a açılıyor. Âyetin devamında ise "*Allah kimi de yolundan şaşkırtmak ve saptırmak irade ederse onun göğsünü daraltır, sıkar*"¹⁷⁹ buyrulmuş ve bu bölümün tefsirinde ise irade kelimesini Yazır, dileme şeklinde tefsir etmiştir. Yazır burada istemek ve dilemek

¹⁷⁷ Yazır, Cilt: I, s. 216.

¹⁷⁸ En'am: 6/125; Yazır, Cilt: III, s. 2050.

¹⁷⁹ En'am: 6/125; Yazır, Cilt: III, s. 2051.

kelimeleriyle irade kavramının anlamını meşîet kelimesinin takdir etme ve yaratma mânâsında daraltmıştır.

Yukarıda da belirtilmeye çalışıldığı gibi, genel olarak “irade” ile ilgili ifadelerin geçtiği âyetlerde de, meşîetin aksine bir serbestlik söz konusu olduğu dikkatleri çekmektedir. “*Rabbinin dilediği hariç, gökler ve yer durdukça, ebedi olarak orada kalıcıdırlar. Şüphesiz rabbın irade ettiğini yapar*”.¹⁸⁰ Söz konusu âyette Yazır, irade kelimesini dilemek mânâsında kullanmış, “*Allah dilediğini yapandır*”¹⁸¹ şeklinde tercüme ederek iradenin hüküm mânâsını da taşımasıyla, yaratmaya yönelik tekvin yönünü ele almıştır. Çünkü ona göre Allah, hükmettiği şeyi yaratmaya kâdirdir. Ancak Kur’an-ı Kerim’de, bir iki yerde aynı anlamda da kullanıldığı görülmektedir. Nitekim bir yerde “*dilediğine hidâyet eder*”¹⁸² kalıbında “*Allah muhakkak ki irade ettiğine hidâyet verir*”¹⁸³ ifadesi yer almaktadır. Diğer taraftan aynı âyette, irade ile meşîetin beraber kullanılışı şöyledir: “*Allah bir evlat edinmek irade etseydi, elbette yaratacağından dilediğini (şâe) seçerdi*”.¹⁸⁴

Meşîetin beşerî boyutuyla ilgili, yukarıda verilen bu örneklere ilave olarak, dilemek, bulmak ve isabet etmek manasında, insanın sahip olduğu özgür iradesinin de rolü vardır. Bunun sonucunda vermiş olduğu kararlar hakkında da Allah Teâlâ, “*Allah, kimi dilerse saptırır, dilediğini de doğru yol üzerinde bulundurur*”¹⁸⁵ buyurmuştur. Cebri bir anlamın çıkarılabileceği bu âyetin tefsirinde Yazır, şöyle demektedir: Allah kimi dilerse onu dalâlette bırakır. Onda dalâlet halkeder. Kendi yolundan ayırır. Dalâlet onun tabiatı olur kalır. Allah’ın duyurmadığına kimse bir şey duyuramaz. Allah’ın söyletmediğine kimse bir şey söyletmez. Allah dilerse o dili söyletmez, o göze göstermez, o kulağa işittirmez. Elmalılı, beşerî iradenin meşîet eksenli fonksiyonunu vurgulamak adına da şöyle devam etmektedir: Allah insanın fitratını hidâyet üzere yaratmıştır. Allah’ın saptırması cebri/zorlayıcı değildir. O’nun saptırması kulun isteği üzeredir ve dalâlete girmeye yönelik, kendi iradesini yanlış kullanması ile ilgilidir. Fakat yaratılan varlıklar adedince, O’nun meşîetinin eserleri

¹⁸⁰ Hud: 11/107; Buruc: 85/16; Bakara: 2/253

¹⁸¹ Yazır, Cilt: VIII, s. 5688.

¹⁸² Nahl: 16/93.

¹⁸³ Hacc: 22/16.

¹⁸⁴ Zümer: 39/4; Enbiya: 21/17

¹⁸⁵ En’am. 6/39.

vardır. Kulun başına gelen durumlar da onun kendi meşîetinin eseridir. Nitekim Allah, her kimi dilerse onu doğru bir yola yönlendirir.¹⁸⁶

Görüldüğü üzere Yazır, Allah'ın aslında insanları hidâyet fitratı üzerine yarattığını belirtmiştir. İnsanların başlarına gelen olayların, onların kötü seçimi ve fiileriyle olmaktadır. Fakat fitratın derecelerinin farklılığı, sırf O'nun meşîeti ile ilgilidir. Kulun kalbinin mühürlenmesi de yine onun meşîetinin eseridir. Burada ona göre beşerî meşîete paralel, ilâhi meşîet gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Allah'ın hiçbir şeyde zorlayıcılığı yoktur, fikri üzerinde durulmuştur. Beşerî meşîetteki sorumluluğu nazara vererek, onun ilâhi meşîet ile arasındaki farka da işaret etmiştir. Fakat bu ikisinin, fiiliyât noktasında birbirinden ayrı olarak gerçekleşmediklerine de işaret etmiştir. Ayrıca beşerî meşîetin de her zaman ve mutlaka ilâhi meşîetin tasarrufu altında¹⁸⁷ olduğuna dikkat çekmiştir.

Meşîetin insan için kullanımını, “varlığı meydana getirme ve yoktan var etme” ilâhi anlamı çerçevesinde anlamak doğru olmaz. Çünkü yoktan var etme gibi bir durum, insan için bu bağlamda söz konusu değildir. Dolayısıyla beşerî meşîet ile ilâhi meşîet arasındaki ayrımı anlamak adına, “Allah dilediğini yaratır”¹⁸⁸ mealindeki âyete bakmak gerekir. Bu âyet, Allah'ın meşîet ettiğini, icad etmesi ile yaratması arasındaki zorunlu ilişkiyi anlamak için, önemlidir. Hatta bu ilişki, zorunlu olarak geçerlidir. Çünkü meşîet kavramı ile meşîetin bağlantıya geçtiği nesne arasında, varlık boyutuna girme aşamasında zorunlu bir ilişki vardır.

Aynı zamanda, ilâhi iradenin genellikle hangi yönde gerçekleştiğini ve hangi durumlarda gerçekleşebileceğini, yukarıda verilen âyetin mealinde görmek mümkündür. Elmalılı Hamdi Yazır bu âyette geçen ilâhi meşîete şu şekilde yorum getirmiştir: “*Resuller ancak ilâhi emri temsil ederler. Beşerî meşîeti ve vekâletleri ilâhi emirde yok olmuştur. Onlar, kayıtsız şartsız kendi dilediklerini yapamazlar. Mutlak bir iradeye sahip ve bütün olaylara hâkim, vücudu zatının gereği zat ve sıfatı ile ezeli olan, mutlak irade sahibi, yoktan var edici değildirler. Asıl irade, Allah'ındır. Allah murad etmeyince hiç bir şey yapamazlar. Allah, kesinlikle dilemiş*

¹⁸⁶ Yazır, Cilt: III, s. 1923.

¹⁸⁷ Yazır, Cilt: III, s. 1924.

¹⁸⁸ Nur: 24/45.

*olsaydı, Peygamberlerden sonra ümmetleri kendilerine bu kadar net ve gerçek açıklama geldikten sonra savaşımlardı”.*¹⁸⁹

Yazır burada olayların gerçekleşmesinde, peygamberlerin sadece ilâhi emrin altında olduklarını, kişisel meşîetlerinin buna engel olmadığını vurgulamaktadır. Ayrıca, kendilerinin yoktan var edici, mutlak irade sahibi değil, beşerî meşîetin dahi Allah’ın meşîeti altında olduğunu belirtmektedir. Fakat ‘Allah dileseydi bunlar olmazdı’ ifadesini kullanarak her emrin aykırı davranmayı ortadan kaldırmayı irade eden tekvini bir emir, zorlayan bir irade olmadığına da işaret etmektedir. Bunun yanında, yaratma niteliği taşımasıyla, meşîetin fonksiyonuna dikkat çekmiştir. “Allah, dilese idi bunlar olamazdı. Demek ki her ilâhi emir, aksine hareket etme imkânını ortadan kaldırmaz. Her emir, aykırı davranmayı ortadan kaldırmayı irade eden tekvinî bir emir, zorlayan bir meşîet değildir. Eğer böyle olsa idi, aykırı davranmanın olmamasına ilâhi meşîet taalluk etmiş bulunurdu. Demek ki Allah, mutlak olarak meydana gelmemesini dilememiştir”.¹⁹⁰ Yani bu âyetteki ilâhi iradenin ilâhi emri temsil ettiğini belirtmektedir. Çünkü Yazır, Allah’ın murad etmediği takdirde hiçbir şeyin gerçekleşemeyeceğini ifade etmektedir. Bunu da âyetin başındaki “Allah, kesinlikle dilemiş olsaydı”¹⁹¹ vurgusunu yaparak belirtmektedir.

Bununla beraber Elmalılı, ‘eğer Allah dilemiş olsa idi ümmetler hiç bir zaman ihtilafa girmezlerdi’, diyerek insana verilen beşerî iradeye de dikkat çekmiştir. Çünkü Allah, savaş olmamasını dilemiş olsa idi bazı durumlarda yaptığı gibi, onu yapacak insanlara irade ve kudret vermez veya irade ve kudretlerini hükümsüz bırakırdı. Hatta hepsini zorla barışa sevk ederdi. O zaman, bunlar üzerinde cebir yani zorla yaptırım söz konusu olur, fiillerinde hür değil mecbur olurlardı. Böylece, Allah’ın dilediğini yapan olduğu da bilinmezdi. Yazır, âyetin¹⁹² sonundaki “Allah ne irade ederse yapar” ifadesindeki ilâhi iradeyi, tefsirinde Allah’ın yaratmaya yönelik iradesini vurgulamıştır. Bunu yaparken, ‘Allah ne dilerse yapar’ şeklinde yorumlamıştır.

Yazır, söz konusu âyetin devamında, ilâhi meşîeti, ilâhi iradeden ayırmamış hatta onun içinde değerlendirmiştir. Bu şekilde, meşîetin, ilâhi iradenin tekvîni irade

¹⁸⁹ Yazır, Cilt: II, s. 843.

¹⁹⁰ Yazır, Cilt: II, s. 845.

¹⁹¹ Yazır, Cilt: II, s. 846.

¹⁹² Bakara: 2/253.

boyutu olduğuna dikkat çekmiştir. Demek ki ona göre de ilâhi irade tekvîni irade ve teşri irade olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İlâhi iradenin, yaratmaya yönelik iradesini, tekvîni emir şeklinde vurgulamıştır. Böylece ilâhi meşîette, iradenin lûgat mânâlarının arasında geçen ve onun ‘emir ve hüküm’ anlamı taşıyan yönünü, ifade etmeye çalıştığı görülmüştür.

Nitekim ona göre, Allah ezelde tayin ettiği vakitlerde eşyanın varlığını meşîet etmiştir ve zâtı, irade sıfatı ile vasıflanmıştır. Böylece eşya, bizim tarafımızdan mahiyeti ve ne zaman olacağı bilinmeyen vakitlerde, Allah’ın bildirdiği ve meşîet ettiği şekilde takdim edilmiştir. Dolayısıyla eşya, olacağı zamanı ötelenmeksizin, herhangi bir değişikliğe uğramadan var olmuştur.

Özetlemek gerekirse, Allah, neyi murad (irade) buyurursa, onu yapar. O, yaptığını ve yapacağını hiç kimseye sormaz. Allah’ın meşîeti, ne ile bağlantıya geçerse o, varlık kazanır, oluverir. Neyin olmamasını dilerse, o da olmaz. Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta var. O da Allah Teâlâ’nın meşîetinin, varlık ve yokluğa da taalluk etmesi konusudur. Demek ki, ilâhi meşîetin yok’a da var’a da ilgisi vardır. Hatta bağlantısının olmaması gibi bir durum söz konusu değildir. Çünkü yokluk da aynen varlık gibi meşîetin elinde yönlendirilmektedir.

Her ne kadar her şeyin varlık sahasına çıkması, Allah’ın irade ve meşîetine bağlı olsa da O, insanın rahmet ve mağîret gibi dini isteklerle beraber, afiyet ve rızık gibi dine yardımcı dünyevi isteklerde kişinin ciddi ve ısrarcı olmasını ister. Bir başka ifadeyle bu istek, kulluğun kendisi ve özüdür. Bunun yolu da, isteklerin meşîete bağlanarak şartlı bir şekilde değil, emredildiği gibi direkt olarak kesin bir biçimde sunulmasıdır. Bununla beraber, insanın kendisi için hayırlı olup olmadığı bazı isteklerde bulunması, Allah’ın ilmi ve iradesinin o isteklerin meşîete dönüşmesi noktasında, o insanın Allah karşısında etik açıdan tutumu önemlidir. Bilindiği gibi sonucu bilinmeyen, fayda ya da zarardan hangisinin ağır bastığı kestirilemeyen, durumlar vardır. Böyle durumlarda insanın bu tür isteklerini kesin bir dille isteyip fiiliyata geçirmeye çalışması ve Allah’ın meşîetine herhangi bir şekilde bağlamaması, onu istisna tutmaması Mu’tezilî bir durum sergilemektedir. Bu sebeple de her şeyi ilim, kudret, rahmet ve lütuf ile kapsayan Allah’ın seçimine bağlanması arasındaki ince fark, insanın içinde bulunduğu imtihan sırrının önemi açısından iyi anlaşılmalıdır.

Nitekim Yazır, insanların meşîet hak ve yetkisinin olduğunu vurgulamaktadır. Bununla birlikte, meşîetlerinin mutlak olmayıp, Allah'ın meşîetine uygunlukla kayıt altında bulunduğunun şüphe götürmez bir gerçek olduğunu da ifade etmektedir. Dolayısıyla sorumluluk insana, hüküm Allah'a aittir. Bu yüzden insan, kendi kaderini kendi keyfine göre çizemez. Ona göre insan, Allah'ın meşîeti çerçevesinde sorumludur. Allah Teâlâ ise, hiçbir kayda bağlı olmadan, dilediğini yapar. Sevap ve ceza O'nun hükümleri, yol da O'nun tayin ettiği. O, dilediğini yapar. Bundan dolayı; *“Dilediğini rahmete sokar. Zalimlere ise elim bir azab hazırlamıştır”*¹⁹³ buyurarak biri rahmetine, biri azabına giden iki yol göstermiştir. İşte insan bu iki yolun arasında imtihan edilmek üzere yaratılmıştır.¹⁹⁴

Bununla beraber, Allah'ın “şey'i” yaratması yani oluşturması ile insanın oluşturması birbirinden farklıdır. Çünkü insanın meşîeti, bir takım sebeplerin bir araya gelmesine bağlıdır. Allah, olmasına karar verdiği şey için sadece “ol” der, o şey oluşmaya başlar. Allah, ölçüsünü belirlediği her şeyi yapacak güçtedir. Elmalılı tefsirinde, *“Allah, neyi dilerse (şâe) yaratıyor, o öyle alîm, öyle kadîrdir”*¹⁹⁵ âyeti ile *“Allah neye meşîet ederse onu yapar”*¹⁹⁶ âyeti buna işaret etmektedir.

Yazır bu âyetlerin tefsirinde *“Allah'ın hilâf-ı âde (tabiat kanunları ve nizama aykırı) şeyler halk edebileceğine fîlen bir şahiddir. Ve onun var olmasıyla asıl tasdik ettiği de “Allah neye meşîet ederse onu yapar” kelâmıdır”*¹⁹⁷ der. Yazır burada, ilâhi iradenin ilâhi meşîete göre, varlık ve yokluğu da içine alması bakımından, daha kapsamlı olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü beşeri meşîet açısından değerlendirildiğinde, insanın sebepler planında mümkün olmayan bir şeyi yapmaya gücü yoktur. O ancak, bir şeyi Allah'ın koyduğu kanunlara göre oluşturabilir. Bu kanunlar da uymak zorunda olduğumuz şartlarla karşımıza çıkar. Bu yüzden uyarı kapsamlı şu âyet, konuyla ilgisi olması açısından önemlidir; *“Hiç bir şey için ben bunu yarın muhakkak yaparım deme. Allah dilerse başka”*.¹⁹⁸ Elmalılı burada: *“Hiç bir şey hakkında Allah'ın meşîetiyle takyid etmeden (şart koşmadan) “ben bunu yarın muhakkak yaparım” deme ve sakın hiçbir şey için “ben yarın onu muhakkak*

¹⁹³ İnsan: 76/31.

¹⁹⁴ Yazır, Cilt: VIII, s. 5516.

¹⁹⁵ Rum: 30/54.

¹⁹⁶ Âl-i İmran: 3/40.

¹⁹⁷ Yazır, Cilt: II, s. 1097.

¹⁹⁸ Kehf: 18/23-24; Yazır, Cilt: V, s. 3242.

yapacağım” da deme” şeklindeki yorumuyla, insanın vazifesine dikkat çekmektedir. Bunun dışında, *“İnsanın azim ve iradesi bir şeyin oluşması için yeterli sebep değildir. Ancak Allah’ın dilemesi müstesnâ, o zaman yapabilirsin. Demek ki gelecekte bir işi yapmaya niyet ve azm ederken o işi Allah’ın iradesine bağlamalı, inşaallah demeyi unutmamalı”*¹⁹⁹ diyerek, konunun içeriğine dikkat çekmiştir.

Dolayısıyla buradan, Allah’ın iradesini dikkate almayarak, yarın muhakkak şöyle yapacağım, böyle yapacağım demenin sakıncaları olduğu vurgulanmak istenmiştir. Nitekim bu yasaklama ve emir ile Allah Teâlâ, Resulüne her azim ve isteğinin ilâhî meşîete bağlanması gerektiğini öğretmiştir.²⁰⁰ Demek ki insanın azim ve iradesi, bir şeyin meydana gelmesi için, yeterli sebep değildir.

Buraya kadar yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, “irade”; bir şeyi istemek/talep etmek, “meşîet” isteyip yapmak/var etmek demektir. İrade, hem insandaki eğilimin kaynağını hem de eğilimin kendisini göstermektedir. İsteğin, böyle eğilimle birleşmesinden dolayı da bazı Kelâmcılar, iradeyi meşîetle aynı anlama geldiğini kabul etmiş ve onu irade tanımında birleştirmişlerdir.²⁰¹ İşte böyle istek gücü, eğilim ve meyli kapsamasından dolayı, genellikle çoğu mütekellimlerce meşîet, irade ile aynı anlamda kullanılmıştır. Aslında meşîet, bir şeyi yaratma ve yaratılan şeyin gerçekleşmesi anlamına gelir. Bunun yanında, Allah açısından bir şeyin var olmasını gerektirir²⁰² şeklinde bir açıklamada da bulunmaktadırlar. Ayrıca Kelâm kaynakları iradeye, güç yetirilen iki şeyden birini tercih etme meyli veya tercihin bizzat kendisidir,²⁰³ tarzında bir yorum getirmişlerdir.

Yukarıdaki açıklamalar ışığında denilebilir ki “meşîet”, “irade”den farklı olarak, kâinatta varlık sahasına çıkmış her şeyi kapsar. Dolayısıyla bir şeyde, Allah’ın meşîeti varsa olur, yoksa olmaz. Fiil-sonuç bağlamındaki hükmünden hareketle, *“Allah’ın meşîet ettiği olur, meşîet etmediği olmaz”*²⁰⁴ hadîsi bu konuyla ilgili en fazla örnek gösterilen hadîslere dendir. Kur’an-ı Kerim’de ise, *“velev şâe’llahu”* şeklinde geçen âyetlerde sonucunun hemen var olacağını anlatılmakla²⁰⁵

¹⁹⁹ Yazır, Cilt: V, s. 3243.

²⁰⁰ Yazır, Cilt: V, s. 3243.

²⁰¹ Sadeddin Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi: Şerhu’l-Akâid*, s. 193.

²⁰² İsfehâni, s. 471.

²⁰³ Neseî, Cilt: I, s. 490.

²⁰⁴ Ebu Dâvud, *Edeb*, 101.

²⁰⁵ Bakara: 2/20; Maide: 5/48; En’am: 6/112; İnsan: 30; Tekvir: 81/29...

sonuç ile fiil arasında bir yakınlığın var olduğu vurgulanmaktadır.²⁰⁶ Örneğin; “*Eğer Allah dileseydi (şâe) herkesi hidâyet üzere toplardı*”²⁰⁷ âyetini Yazır, “*eğer Allah dileseydi cümlesine iman nasip eder, bir topluluk yapardı. Mademki yapmamış demek ki dilememiştir. O dilemeyince de hiçbir şey olamaz*”²⁰⁸ şeklinde ifade etmektedir. Şu halde “meşîet iradenin sonucudur” şeklinde bir çıkarımda bulunmak mümkündür. Nitekim Elmalılı, meşîeti iradenin bir sonucu olarak anlamış ve “varlık”la bağlatılı boyutuna dikkak çekmiştir.

Fakat yine de genel mânâda kullanım açısından bakıldığında “r-v-d” kökünden gelen fiiller de bazen meşîetle aynı anlamda kullanılmıştır.²⁰⁹ Bunun sebebi ise görünürde anlamca birbirine yakın iki kavramın, bazen birbirlerinin yerine mecâz olarak kullanılacaklarıdır. Bu da onların anlam bakımından, aynı alanda bulunan iki kavram olmalarından kaynaklanmaktadır.²¹⁰

B. Emir, Rıza ve Muhabbetin, İrade ve Meşîetle İlişkisi

İnsan her zaman sevdiği şeyleri yapma hususunda başarılı olamayabilir. Ayrıca kişi, bazen sevmediği ve razı olmadığı şeyi de yapabilir. Kendi dilediğinin dışında bazı fiiller gerçekleşebilir. Acaba insanların bütün yaptıkları fiiller Allah’ın iradesi ve meşîeti ile mi gerçekleşir? Bu fiillerin hepsinde Allah’ın muhabbeti, rızası ve bilgisi var mıdır? Bu ve buna benzer sorular fikir adamlarının zihinlerini meşgûl etmiş, verilen cevaplarla insanları farklı düşünce ufuklarına itmiştir. Fakat unutulmamalıdır ki bütün planlamalar ve hesaplamalara rağmen irade dışı gerçekleşen fiiller bize, beşeri iradenin üzerinde bir iradenin bulunduğu delilidir.²¹¹ Oysa Allah’ın dilemediği fiilin gerçekleşmesi mümkün değildir. Yani irade, fiilin önüne²¹² geçmiştir. Dolayısıyla irade, fiili icab ettirir.²¹³ İnsanlar için ise irade, fiille bulunan bir konumdadır.²¹⁴ Fakat onun fiili, Allah’tan onun kudretini

²⁰⁶ Fâtır: 35/1; Şuâra: 26/49.

²⁰⁷ Secde: 32/12.

²⁰⁸ Yazır, Cilt: III, s. 1917.

²⁰⁹ Yasin: 36/82.

²¹⁰ Ebu Yüsr Muhammed Pezdevi, **Usûlü’-d-Din: Ehli Sünnet Akaidi**, Çev. Şerafettin Gölcük Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1980, s. 63.

²¹¹ Mâtürîdî, s. 453.

²¹² Bakara: 2/286.

²¹³ Mâtürîdî, s. 424.

²¹⁴ Mâtürîdî, s. 459.

irade etmesiyle gerçekleşir.²¹⁵ Rıza, sevme ve öfkelenme gibi duygu boyutlarında da, ebedî olarak iradeden sonra olur.²¹⁶

İmam-ı Âzam Ebu Hanîfe'ye göre, Kulların bütün işleri Allah'ın dilemesi, bilgisi, kazası ve kaderi ile meydana gelir. İbadetlerin hepsi Allah'ın emri, mahabbeti, rızası, bilgisi, dilemesi, kazası ve kaderi ile olur. Bütün kötülükler de Allah'ın bilgisi, kazası, takdiri ve dilemesiyle olur. Fakat Allah kötülöklere razı değildir. Ona göre, Allah'ın farz kıldığı ameller, O'nun emri, iradesi, meşîeti, kazası, takdiri, rızası ve yaratması iledir. Yani kulun fiilini, hükmüne uygun olarak yaratır. Burada, meşîet ile irade arasındaki farka temas eder. Ona göre, meşîet şuhûdiyet mertebesinde olup ezeldir. İrade ise meşîetin, var olma anında işe tâalluk etmesidir.²¹⁷

Teklif iradesi adını verdiğimiz dini ve şer'i irade ise, meşîet edilene sevgi ve rıza göstermektir. Dolayısıyla buradan, meşîetin sevgi ve rıza boyutunun da olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Bu bağlamda değerlendirdiğimiz 'rıza', Cürcânî'ye göre, hükmün yerine gelmesine, kalbin sevinmesi ve bir şeyi severek seçip kabul etmesi²¹⁸ demektir. “*Bugün size dininizi ikmal ettim, üzerinize olan nimetimi tamamladım, din olarak sizin için İslâm'ı beğendim (razı oldum)*”²¹⁹ âyetinde de rıza, bir şeyi sevip onun hakkında hüküm verme, seçme ve kabul etme²²⁰ anlamında kullanılmıştır. Rıza kavramı, daha çok Allah'ın, insanların kötü fiilleri işleyip işlememesi, iman edip etmemesi ve sonunda memnun olup olmaması gibi konuları tartışırken gündeme gelmektedir.

O'nun iradesi hayır ve şer olarak bilinen her şeye şamildir. Ne varki, bir şeyi murad etmek başka, ona razı olmak başkadır.²²¹ Diğer bir ifadeyle, Allah Teâlâ'nın iradesi mutlakdır ve her şeye hâkimdir. Bu düşüncenin aksi, Allah hakkında caiz değildir.²²² Eğer O'nun mülkünde irade etmediği ve razı olmadığı fiiller bulunacak olursa, bu ya unutma veya gaflet ya da acizlik ve zaaftan dolayı olur. Her ikisi de

²¹⁵ Mâtürîdî, s. 437.

²¹⁶ Mâtürîdî, s. 459.

²¹⁷ Ali el-Kârî, ss. 63-67.

²¹⁸ Cürcânî, s. 148.

²¹⁹ Mâide: 5/3.

²²⁰ Muhammed Ali Neccar ve Heyet, **el-Mu'cemü'l-Vasît**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Cilt: I, s. 351.

²²¹ Mâtürîdî, ss. 133-139; bkz. Adil Bebek, **Mâtürîdî'de Günah Problemi**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 46-47.

²²² Mâtürîdî, s. 457.

Allah hakkında düşünülemez. Ancak bu, mutlak, ezeli ilâhi irade, kulları zor altında bırakan, cebir manası da taşımamaktadır. Zira insandan, yine Allah tarafından ona verilen irade ile, imtihan sırrına binaen bazen kötü fiiller ortaya çıkmaktadır.²²³ Yukarıda yapılan açıklamalardan, Allah'ın rızasının ve hoşnutluğunun hayırla birlikte ve iradesi altında olduğu anlaşılmaktadır.

İrade, taşıdığı anlamlar çerçevesinde bakıldığında, sadece isteme anlamında kullanıldığı takdirde, bazen “İstenen şey gerçekleşmeyebilir”. İşte bu bağlamda Allah'ın iradesi, insanlar tarafından arzulanan bir şeyin varlığını her zaman gerektirmez²²⁴ denilmektedir. Bu konuda Kur'an-ı Kerim'de, Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: “Allah sizin tövbenizi kabul etmek irade eder, şehvetlerine uyanlar ise sizin büyük bir sapıklığa girmenizi irade ederler.”²²⁵ Burada Allah'ın iradesinin dışında bazen insanların, onlara verilen irade özgürlüğü yetkisiyle, Allah'ın razı ve hoşnut olmadığı fiilleri gerçekleştirmelerinden bahsedilmektedir. Bundan dolayı, ortaya çıkan olumsuz durumun, Allah'ın rızası ve hoşnutluğu yönünde gerçekleşmediğine işaret edilmektedir. Çünkü Allah, her şeyi irade eder ama rıza ve muhabbeti olamadığı şeyin yapılmasını dilemez ve buna zorlamaz. “Eğer senin Rabbin dileyseydi, yeryüzünde kim varsa hepsi toptan iman ederlerdi. O halde insanları hep mü'min olsunlar diye sen mi zorlayacaksın”²²⁶ mealindeki âyet, bu çerçevede ele alınabilir. Yani Allah'ın bu konuda iradesi vardır ama meşîet ederek zorlama yapmamış, insanları kendi irade ve meşîetlerine bırakmıştır. Yoksa herkes, zorunlu olarak müslüman olurdu. O'na isyan etmenin de bir anlamı kalmazdı. “İnananlar hâlâ (kâfirlerin iman etmelerinden) ümitlerini kesmediler mi? Allah dilemiş (şâe) olsaydı, insanların hepsini elbette hidâyete erdirirdi”²²⁷ mealindeki âyetinde böyle bir zorlamanın olmadığı işaret edilmektedir. Fakat rızası ve hoşnutluğunun hangi yönde olduğu, insanları fiillerinde kısmî olarak özgür bıraktığı da ayrıca ifade edilmektedir..

Mâtürîdî'ye göre Kur'an-ı Kerim'de, muhabbet ile rızanın ve irade ile meşîetin arasında fark vardır. Şöyleki: “Allah, âlemlere (hiç kimseye) zulüm irade

²²³ Mâtürîdî, ss. 287-289.

²²⁴ Atay, **İrade ve Hürriyet**, Atay ve Atay Yayınları, Ankara, 2002, s. 51.

²²⁵ Nisa: 4/27.

²²⁶ Yunus: 10/99.

²²⁷ Rad: 13/31.

etmez”²²⁸, “Eğer küfre dalarsanız şüphesiz ki Allah, sizden müstağnidir. O kadar var ki kullarının küfrüne razı olmaz”²²⁹, “Allah fesadı sevmez”²³⁰ ve “Şüphesiz Allah, aşırı gidip haddi tecavüz edenleri sevmez”²³¹ ayetleri bu konuya örnek gösterilebilir. Bu âyetlerden başka muhabbet ve rızayı ayıran (özgü kılan), meşiet ile iradeyi genel olarak alan naslar vardır. Bununla beraber onlarla Allah’ın fiilleri vasfolunur, fakat rıza ve muhabbetle vasfolunmaz. Meşiette ise kuvvet vardır ve galip gelme hükmündedir. Bunun içindir ki dilemek galip gelemeyi gerektirir. Bu noktada asıl olan şudur: sevmek ile öfkelenmek, öyle iki kavramlardır ki, kulların fiilleri sebebiyle oluşur. Meşîet ise böyle değildir.

Allah’ın kulları için zor olanı yapması hakkında rızası yoktur. Küfür ise zorlukların en zor olanıdır. Burada irade, izin ve ruhsat ile çıkar. Çünkü Allah, hiç kimseyi, yapması mümkün olmayan bir şeyden dolayı sorumlu tutmaz.²³² Ayrıca Allah’ın bize emrettiği hükümler kolaydır. Yazır bu âyetin tefsirinde Allah’ın insanları, güçlerinin son sınırına kadar zorlamadığını, sıkıntıya sokmadığını ifade etmektedir. Hatta “Allah size kolaylığı irade eder (ister) zorluğu irade etmez”²³³ meâlindeki âyette Allah Teâlâ, mutlak iradesi ile genel anlayış olarak, kolaylığı emretmektedir. Bu iradesi de yönlendirme özelliği taşımakta, O’nun rahmeti ve muhabbetini göstermektedir.²³⁴ Öte yandan insanın zorluğu seçip yapmasında Allah’ın irade etmemesi, O’nun o noktada rızasının olmamasındandır.

Mâtürîdî’ye göre, Allah’ın rızası ve muhabbeti kötü şeylerde yoktur. Bu hüküm bizi, O, rızasının olmadığı şeyi yaratmaz,²³⁵ düşüncesine götürmektedir. Çünkü âyetlerle sabit olan O’nun rızası ve muhabbeti, hayırlı şeyler ve insanın kendini günahlardan uzak tutması²³⁶ gibi onun akibetini ilgilendiren hususlar hakkındadır. Yazır bu âyete paralel olarak insanların, Allah’ın rızasına ulaşmak için, kötü ve aşağılık şeylerden uzak durması gerektiğine²³⁷ dikkat çekiyor. Bu bağlamda,

²²⁸ Âl-i İmran: 3/108.

²²⁹ Zümer: 39/7.

²³⁰ Bakara: 2/205.

²³¹ Bakara: 2/190.

²³² Bakara: 2/286.

²³³ Bakara: 2/185.

²³⁴ Yazır, Cilt: II, s. 998.

²³⁵ Mâtürîdî, s. 458.

²³⁶ Bakara: 2/222.

²³⁷ Yazır, Cilt: II, s. 913.

“Eğer küfre dalarsanız şüphesiz ki Allah sizden müstağnidir. Şu kadar var ki kullarının küfrüne razı olmaz”²³⁸ âyeti, bu düşünceyi destekler konumdadır.

Ehl-i Sünnet anlayışına göre eşya ve fiillerin tamamı Allah’ın dileme, hüküm ve iradesiyle olmaktadır. Hayır ya da şer olsun hepsi Allah’ın iradesiyle meydana gelmektedir. Ancak bunlardan hayır olanlara Allah’ın rıza ve muhabbeti vardır. Fakat şer olanlara rıza ve muhabbeti yoktur. Onlar meşîetle irade, hükümlerle kaza ve muhabbetle rıza arasında ayırım yapmışlardır. Bunlardan Ebu Hanîfe iradeyi, muhabbet ve rıza cinsinden kabul ederken, onu meşîet cinsinden kabul etmemiştir.²³⁹

Ayrıca onlar, irade ile meşîet arasında ayırım gözetmemişlerdir. Fakat bu iki manayı rıza ve muhabbetten ayrı tutmuşlardır. Çünkü irade ve meşîet, varlığı gerektirdiği halde, rıza ve muhabbet varlığı gerektirmez²⁴⁰ görüşünü savunmaktadırlar.

Öte yandan, Allah Teâlâ irade sıfatı ile meşîet eden, dileyendir. Mü’minlere iman, kâfirlere de küfrü meşîet (dilemiş) etmiştir. Kâfirlere İslâm’ı emretmiş, onları yaratmadan önce kâfir olmalarını dilemiştir. Yani Allah, kâfir için küfrü dilemiş, ancak küfrü yarattığı halde emretmemiştir. Allah ilmi ile meşîet (dilemiş) etmiş, meşîet ile takdir etmiştir. Böylece meşîeti, emrinin önüne geçmiştir. Bununla beraber Ebu Hanîfe, irade ile meşîet arasındaki farkın, emir ve rıza arasında farktan doğduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla Allah küfrü yaratmaya razı olduğu halde, kulun küfründen ve günahından razı değildir. Ancak onlar için küfrü yaratan O’dur. Diğer bir ifadeyle küfrü yaratması, kullarının onu tercih etmesini istemesi ve rıza göstermesi anlamını taşımaz. Buradan Ebu Hanîfe’nin, Allah’ın, her irade ettiğini yarattığı, ancak razı olmadığı şeyi emretmediği görüşünde, olduğu anlaşılıyor. Ona göre kim Allah’ın meşîeti ile ona itaat eder ve emrettiği işi yaparsa; O’nun razı olduğu şeyi yapmış olur. Çünkü O’nun emrinde rıza vardır. Bazan da Allah nafile ibadetlerde olduğu gibi bir şeye razı olduğu halde emretmez. Kim de Allah’ın meşîeti (dilemesi) ile O’nun emrinin dışında bir iş yaparsa Allah’ın rızasına ve muhabbetine uygun bir iş yapmış olmaz. Nitekim Allah, kendi dilemesine ve rızasına uygun olarak amel edenlere ve emirlerine boyun eğenlere, muhabbet gösterir. Emirlerine aykırı

²³⁸ Zümer: 39/7.

²³⁹ Pezdevi, s. 62.

²⁴⁰ Pezdevi, s. 64.

hareket edenler, yine O'nun dilemesiyle amel etmişler ama rızasıyla amel etmemişler ve günah işlemişlerdir. Günah ise O'nun rızasının dışındadır.²⁴¹

Ehl-i Sünnet'e göre, Allah'ın irade ve meşîeti sonradan meydana gelmiş değildir. Kur'an'da bu iki kelime arasında fark yoktur. Çünkü Allah, şöyle buyurmaktadır: “*Allah kime hidâyet etmeyi dilerse onun göğsünü İslâm'a açar, gönlüne genişlik verir. Her kimi de sapıklığa bırakmak dilerse onun kalbini öyle daraltır sıkıştırır ki göğşe çıkacakmış gibi olur*”.²⁴² Ebu Hanîfe'ye göre rıza, irade cinsinde olup, meşîetin cinsinden değildir. Çünkü meşîette talep (isteme), yoktur. Yukarıdaki âyette, ‘kimi sapıklığa bırakmak dilerse onun kalbini öyle daraltır, sıkıştırır ki’ den asıl maksad mecaz yoluyla meşîet iradesidir. Çünkü onlara göre bu iki kelime, birbirine anlam bakımından çok yakındır. Hatta Allah hakkında ikisi arasında fark yoktur. Dolayısıyla O'nun talebi (isteği), ancak emir olur, diye düşünmektedirler. Allah'ın iradesi, emir olmayıp meşîettir. İnsan hakkında düşünüldüğünde ise talep emirden başkadır.²⁴³

Diğer taraftan, yine Ebu'l-Yüsr Pezdevî de (ö.493/1089), Ebu Hanîfe'nin irade ile meşîet arasında fark gördüğünü, ifade etmektedir.²⁴⁴ Ancak eserlerine bakıldığında Ebu Hanîfe'nin meşîet kelimesini sık sık Allah'ın iradesi anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. O, Pezdevî'nin belirttiği ayrımı, meşîet kelimesini fikhî konularda, insanlar için kullanırken yapmış olmalıdır.²⁴⁵ Nitekim Pezdevî, Allah hakkında kullanılınca, irade ile meşîet kelimeleri arasında fark olmadığını²⁴⁶ söylemektedir.

Mu'tezile'nin rıza ve muhabbete bakış açısı ise şöyledir: Allah dileyendir ve irade edendir. Hayır olan taat ve mubahlar, O'nun irade, kaza, rıza ve muhabbetiyledir. Mâsiyet ve şerler ise, Allah'ın dilemesi, rızası, muhabbeti ve iradesi ile değildir. Çünkü onlara göre Allah, iyiyi diler, kötüyü dilemez.²⁴⁷

Eş'arî (ö.330/941) ise, bu konuyla ilgili olarak, irade ve meşîetin muhabbet ve rıza ile aralarında fark olmadığına temas ederek, herhangi bir ayırım yapmaz. Ona

²⁴¹ Beyazızâde Ahmed Efendi, **el-Usûlü'l-Münîfe; İmam-ı Âzam Ebu Hanife'nin İtikâdi Görüşleri**, Çev. İlyas Çelebi, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 96-98.

²⁴² En'am: 6/63.

²⁴³ Pezdevi, s. 63.

²⁴⁴ Pezdevi, s. 63.

²⁴⁵ Çünkü Pezdevi aynı sayfalarda Ebu Hanife'nin bu kullanımı ile ilgili örnekler vermektedir.

²⁴⁶ Pezdevi, s. 64.

²⁴⁷ Pezdevi, s. 64.

göre tüm ma'siyetler, mubahlar ve taatlar, Allah'ın rızası, muhabbeti, meşîeti ve iradesiyedir. Bu konuda Eş'arî, Mu'tezile'den farklı düşünmektedir. Yukarıdaki ifadeden hareketle, Eş'arî ve Ehl-i Sünnet'e göre, meşîet, irade, muhabbet ve rıza kelimeleri birbirine yakın kelimelerdir ve aynı anlam alanına sahiplerdir. Çünkü onlara göre bir şeye muhabbet ve rıza gösteren onu irade etmiş ve dilemiştir.²⁴⁸

Kelâmcılardan Cürcânî ise meşîeti, Allah için kullanıldığında, bir şeyin var olmasını ve mevcudiyetinin istenmesini gerektiren durum olarak anlamıştır. Ona göre Allah'ın istemesi, iki şekilde olur. Biri, mükelleften ihtiyari olarak bir işi irade edip istemesidir ki buna emir denilir. Emir, söyleyenin kendisi dışında birine “yap” dediği sözdür. Diğeri, ona göre emir verilirken karşı tarafın o fiili yapması istendiği için, fiilin gerçekleşmesinde failin dışında birinin daha iradesi işe karışmaktadır.²⁴⁹ Böylece Cürcânî irade kavramına, “ihtiyar etme” ve “emir” kavramını yükleyerek, meşîetibir şeyi fiilden önce emir anlamında ortak bir zeminde buluşturmuştur.

Emir terimiyle ilgili olarak, Ebu Hanîfe, “emri” ikiye ayırmaktadır: Biri, oluş (keyninet) emridir ki, Allah bir şeyi emredince o şey olur. Diğeri ise vahiy emridir. Bu, iradesinden kaynaklanmış değildir. İradesi de emrinin gereği değildir. Hz. İbrahim'in oğluna söylediği şu söz bunu doğrular boyuttadır; *“Rüyamda senin boğazını kestiğimi görüyorum bir düşün, ne dersin?” O da; “Babacığım! Emrolduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulursun”*²⁵⁰ dedi. İnşallah kelimesini ilave etmeden, ‘beni sabredenlerden bulursun’ demedi. Allah'ın emri bu şekildedir ve Allah onun boğazının kesilmesini dilememiştir.²⁵¹ Ebu Hanîfe, bu âyette Allah'ın, İbrahim (as)'a oğlunu kesmesini emrettiği halde, aslında böyle bir olayı irade etmediği için, olayın gerçekleşmediğini söylüyor. Burada, iradenin bazen emir niteliği taşımadığı için gerçekleşmeyebildiği de görülmektedir. Bu nedenle o, Allah'ın vahiy niteliği taşıyan emirlerinin, oluşla ilgili emirlerinden, ayrılması gerektiğini vurgulamaktadır.

Yazır da bu âyetin tefsirinde, yukarıdaki ifadelere paralel olarak bunun Allah'ın emri olduğunu belirtmiştir. Ancak kesin uygulanması noktasında rızasının

²⁴⁸ Pezdevi, s. 65.

²⁴⁹ Cürcânî, s. 53.

²⁵⁰ Saffat: 37/102.

²⁵¹ Beyazızâde, s. 97.

olmadığı ve bunu dilemediği, ayrıca bu durumun bir itaat sınavı olduğu²⁵² yönüne dikkat çekmiştir.

Ebu'l-Muîn en-Neseffî de iradeyi, emir ve meşîet arasındaki bağlantıya dayanarak, iradenin emir ile aynı anlama gelmediğini vurgulamaktadır. Ona göre, eğer bu iki kelime, aynı anlama gelseydi, “Allah meşîet etseydi (dileseydi) yeryüzündekilerin tamamı iman ederdi”²⁵³ âyetinin anlamı, ‘Allah emretseydi herkes mümin olurdu’ olmalıydı. Böyle olunca, imanı terk etmek âsîlik sayılmazdı. İkinci olarak, kendisine iman emredilen herkesin mü’min olması gerekirdi. Oysaki biz, Allah’a inanmaları emredildiği halde çoğu kimseyi inanmamış görüyoruz. Bu ifade, çelişki ve yalan olduğu gibi, aynı zamanda imkânsız²⁵⁴ görülmektedir.

Öte yandan, bir şeyi talep ederek onun her zaman emir niteliği taşımamasından dolayı, yine her zaman var olması gerekmez. Çünkü bu ihtiyar ile ilgisi bulunmayan istektir ki buna da meşîet ve irade denilir. Bu konuyla ilgili olarak, Ali el-Kâri, (ö.1014/1605) “Emredilen şeyin var olması irade ve meşîetin levazimatındandır”²⁵⁵ der.

Sonuç olarak Elmalılı da, emir kavramına anlam yüklerken, iradenin tekvinî ve teşriî boyutuna dikkat çekmiştir. İlahi iradenin var etme ve yaratmaya yönelik iradesini, tekvini emir şeklinde vurgulamıştır. “Demek ki tevhid emri, tam olarak ihtilafa engel olmadığı gibi muhalefet imkânını da ortadan kaldırmış değildir ve bunların hepsi ilâhi meşîet iledir”²⁵⁶ Elmalılı bu yorumuyla her ilâhi emrin, aksine hareket etme imkânını ortadan kaldırmadığına işaret ederek olayların gerçekleşmesinde ilâhi meşîetin esas olduğunu belirtmiştir. “Zira o olmasa idi hiçbir şey olamazdı. Binaenaleyh meşîetin sahası, emrin sahasından daha umumdur”²⁵⁷ Şu halde Yazır’a göre ilâhi meşîetin kapsamı, emrin kapsamından daha geneldir. Çünkü ilâhi meşîet, her şeyi kapsamaktadır. Ayrıca Elmalılı, “teklif emri, zorlayan meşîeti değil hayrı ve rızayı hedefler. Meydana gelme ve gelmeme ise mutlak iradeye ve yaratmaya bağlıdır”²⁵⁸ diyerek teklif (insanı mükellef kılma) emrinin, meşîetin

²⁵² Yazır, Cilt: VI, s. 4063.

²⁵³ Yunus: 10/99.

²⁵⁴ Neseffî, Cilt: I, s. 495.

²⁵⁵ Ali el-Kâri, s. 65.

²⁵⁶ Yazır, Cilt: II, s. 845.

²⁵⁷ Yazır, Cilt: II, s. 846.

²⁵⁸ Yazır, Cilt: II, s. 846.

zorlayıcı/cebri olduğunu değil, hayrı ve rızayı hedeflediğini ifade etmiştir. Dolayısıyla, meydana gelme ve gelmeme mutlak meşîete ve yaratma işine bağlıdır.

Yazır, olayların meydana gelmesinde asıl sebebin ilâhi meşîet olduğunu vurgulamak adına; “*Görülüyor ki ilmi olarak ortaya çıkma, aklî olarak var olma ve yalnız teşri emir, cüz’i iradeleri, o fiili yapma veya yapmamanın tam sebebi değildir. Her şeyde olduğu gibi bu konuda asıl etkili ve tam sebep ve bizzat ilâhi meşîet ve tekvin emridir*”²⁵⁹ şeklinde bir yorum yapmıştır. Yani burada, ilmi olarak belli olma, aklen vacip olma ve yalnız teşri ifade eden emir, herkesin kişisel iradesi ile bir işi yapmanın veya yapmamanın tam sebebi değildir demektir. Ona göre asıl sebep, bizzat ilâhi irade ve yaratma emri, yani meşîetidir. Öte yandan Elmalılı Hamdi Yazır, “*her işin hayır ciheti de vardır, şer ciheti de ikiside Allah’ın meşîetinden haric olmamakla beraber emir ve ilâhî rıza hayır cihetindedir*”²⁶⁰ şeklinde ifade ederek, her iyi ve kötü durumun Allah’ın meşîetinin dışında gerçekleşmediğini işaret etmiştir. Ayrıca, emir ve O’nun rızasının da hayırdan yöne olduğunu vurgulamıştır. Yalnız bu açıklamalardan cebri bir anlam çıkarılmaması ve imtihan sırrına dikkat çekmek adına, “*hepsi mü’min olsun ve ihtilaf ve savaş mümkün olmasın diye ilâhi meşîet taalluk etmemiştir*” ifadesiyle de bu ince meseleye işaret etmiştir.

Ona göre, “*Yaratan Rabbinin adıyla oku*”²⁶¹ âyetiyle Allah, emrini Peygamber’e tekvini bir mahiyette sunmuştur.²⁶² Diğeri ise, teşri emirdir ki o da vahiydir. Bunu da Yazır, Peygamber’in oku emrinin tâlimini, bizzat Allah’dan aldığını²⁶³ ifade etmiştir.

III. İLÂHÎ ve BEŞERÎ İRADE

A. İlâhi İrade

Eşî ve benzeri olmayan, zatı ve sıfatları açısından hiçbir mahlûkata benzemeyen ve Vâcibu’l-Vücut olan Allah’ın irade sıfatı için yapılacak tanımın, Vacibu’l-Vücut olmayan insan iradesi için yapılan tanımdan farklı olması zorunludur.

²⁵⁹ Yazır, Cilt: II, s. 845.

²⁶⁰ Yazır, Cilt: II, ss. 845-847.

²⁶¹ Alak: 96/1.

²⁶² Yazır, Cilt: VIII, s. 5950.

²⁶³ Yazır, Cilt: VIII, s. 5953.

Kavramların tanımı yapılmadan, tanım üzerinde ortak bir anlayış ve ifade geliştirmeden konuya açıklık getirilmesi imkânsızdır. Bu yüzden klasik İslâm düşüncesinde ilâhi iradenin özellikle kelâmcılar tarafından nasıl anlaşıldığını kısaca belirtmeliyiz.

1. Kelâm Ekollerine Göre İlâhi İrade

İrade sıfatı, kelâm geleneğinde bütün ekoller tarafından kabul edilmiştir. Ekollerden bazıları, iradeyi sadece Allah'a has kılıp, insana hakiki değil, mecâzi anlamda irade vermişlerdir. Bunu yaparken, bazıları da Allah'ın yanında, insana da gerçek mânâda, irade sıfatı izafe etmişlerdir. Bu bağlamda bütün kelâmcılar, genel olarak iradeyi, *“bir zorunluluk söz konusu olmaksızın, yapılması veya yapılmaması mümkün olan bir hususta iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren sıfat”*²⁶⁴ olarak tanımlamışlardır. Nitekim benzer bir şekilde iradeye, şöyle bir yorum da getirilmiştir: *“Allah'ın irade sıfatı, O'nun bir şeyi yapıp yapmamakta ve dileyip dilememekte muhtar (özgür) olduğunu gösterir. Bu sıfat, varlıkların Allah'dan zorunlu olarak çıktığını iddia edenleri reddeder”*.²⁶⁵

İslâm Kelâmcıları, Allah'ın iradesinin zatî fiillerine ve insan fiilleriyle bağlantısı bakımından tekvinî ve teklifi olmak üzere iki yönlü anlamışlardır. İlâhi irade, insanın fiillerine, tekvinî değil, teklifi olarak taalluk eder. Çünkü tekvini iradede bir şeyi isteme değil, sadece yaratma söz konusudur. Teklifi iradede ise Allah, kuldun bir fiili yapmasını ya da yapmamasını ister ki, bunda razı olması ya da olmaması söz konusudur. Allah, yaratma iradesiyle dilediğini yapar. Teklif iradesi adını verdiğimiz dini/şer'i irade ise dilenene sevgi ve rıza göstermektir. Allah'ın, insanlar için zorluğu değil, kolaylığı dilemesi²⁶⁶ buna örnek gösterilir.

İslâm kelâmcılarının tamamı, Allah'ın irade eden (mürid) ve irade ettiğini gerçekleştiren yüce bir varlık olduğu düşüncesinde, ittifak etmişlerdir. Bunlara göre Allah, irade sahibi bir varlıktır. Ancak bu sıfatın mânâsı hakkında, Allah'a izafesi, kadîm ve hâdis oluşu gibi konularda farklı görüşler ileri sürülmüştür.

²⁶⁴ Çağrı ve Hökelekli, “İrade” md., **DİA**, Cilt: XXII, s. 380.

²⁶⁵ Atay, **Kur'an'a Göre İman Esasları**, AÜF Yayınları, Ankara, 1961, s. 52.

²⁶⁶ Gölcük, **Bakillani ve İnsan Fiilleri**, TDV Yayınları, Ankara, 1997, ss. 83-84.

Genel karakteriyle Cebriye'nin konuya bakışı şöyledir: Allah, mutlak irade ve kudret sahibidir. Dünyada olan her şey, Allah'ın irade ve kudretiyle gerçekleşir. Çünkü Allah'dan başka hiç kimsenin, gerçek mânâda iradesi yoktur. Her şey, Allah tarafından önceden takdir edilmiştir. İnsanın hiçbir fiili yoktur ve fiil işlemeye de kudreti bulunmamaktadır. O, kendisine takdir edilen bu fiili yapmak zorundadır. Cebriye'ye göre, ilâhi iradenin taalluk ettiği, mutlaka gerçekleşir. Allah'ın mülkünde, ancak O'nun dediği olur. Allah zamanında olacağını bildiği şeylerin vaktinde meydana gelmesini dilediği gibi, olmayacak şeylerin de vaktinde olmayacağını irâde edendir. *“Her şey Allah'ın ezeli ilmi ve irâdesi içinde meydana gelir. İnsan bir fiile güç yetiremez. Dolayısıyla güç sahibi olarak da tavsif edilemez. O bu hususta ne güç, ne irade ve ne de ihtiyar sahibidir.”* Buna göre Allah kulun fiillerini diğer cansız varlıklardaki hareketleri yarattığı gibi yaratır. Cansız varlıkların hareketleri kendilerine nasıl mecâzi olarak nisbet ediliyorsa, insanın fiilleri de mecâzi olarak kendisine nisbet edilir.²⁶⁷ Bu anlayışa göre Allah, mutlak ve gerçek irade sahibidir. O'nun iradesi yanında, başka bir özgür iradeden bahsetmek yanlıştır.

Mu'tezile'ye göre ise Allah, müriddir ve irade sıfatı ile muttasıftır. Ancak onlara göre irade, fiildir.²⁶⁸ Dolayısıyla, Allah'ın iradesi de O'nun fiilidir. Allah, gerçek anlamda mürîddir. O'nun mürîd oluşu, mürîd olmadığı bir andan sonradır. Çünkü O, muhdes bir irade ile diler. O'nun zatıyla kâim ve kadîm, ezeli bir irade ile dilemesi doğru değildir.²⁶⁹

Mu'tezile'den iradeyi fiili sıfatlardan kabul eden, Bişr b. Mü'temir, (ö.210/825) ilâhi iradeyi iki şekilde anlamaktadır.

1) Zat Sıfatı Olan İrade: Allah'ın, tüm kendi fiillerinin ve kullarının bütün ibadetlerinin mürîdi olması mânâsındadır. Ama bu iradeyle, Allah'ın hayır ve salâhı bilmesi ve istemesi caiz değildir. Allah'ın bunları bilmesi demek, irade etmesi demektir. Yani Allah'ın zatında kendi fiillerini ve kullarının ibadetlerini zat sıfatı gereği iradeyle bilmesi ve irade etmesi, doğru değildir. Allah, bu iradesiyle kullarının günahlarına müdahale etmez.

²⁶⁷ Ali sami en-Neşşâr, **İslâm'da Felsefî Düşünce**, Çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, Cilt: II, ss. 106-107.; Muhammed b. Abdülkerim Şehristâni, **el-Milel ve'n-Nihal**, Çev. Mustafa Öz, Yayına haz., Mehmet Dalkılıç, Litera Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 86-87.; Gölçük, s. 98.

²⁶⁸ Kâdî Abdülcabbar, **Şerhu'l-Usulî'l-Hamse**, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1408/1988, s. 431.

²⁶⁹ Kâdî, **el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl: Tâdil ve Tecvir**, thk. Ahmet Fuad el-Ahvani, İbrahim Mekdur, Taha Hüseyin, Kahire, 1962, Cilt: VI, ss. 3-4.

2) Fiili Sıfat Olan İrade: Allah'ın kendi fiilleri söz konusu ise, bu O'nun o fiili yaratması anlamına gelir. Şayet kulların fiilleri söz konusu ise, bununla kullara emretmesi²⁷⁰ anlaşılır.

İbrahim Nazzâm'a (ö.221/845) göre ise ilâhi irade, O'nun işi ve emri hükmündedir.²⁷¹ Nazzâm'ın dayandığı bu düşünceye göre, O'nun hem kudret, hem de fiil üzerinde bir iradeye sahip olduğunu inkâr eder. Allah'a irade isnad etmenin, O'nun eşyayı ilmine göre yarattığı anlamına gelebileceğini söyler. Ona göre Allah, gerçekten irade ile vasıflanmış değildir. O'nun iradesi, onu yapmasıyla aynı şeydir. Allah'ın, insanların fiillerini irade etmesinin, onların belli bir şekilde davranması için emretmesi anlamına geldiğini söyler. Yani Allah, insanların fiillerinin irade eden diye vasıflanıyorsa, bunun anlamı, O'nun bunları emretmesi ve yasaklamasıdır.²⁷² Özetle Nazzâm'a göre Allah irade sıfatı ile nitelendirilemez. Fiillerinde, din bakımından irade ile nitelendiğinde, bundan anlaşılın; ilmine göre iradenin yaratıcısı ve ortaya koyucusu olmasıdır. Kulların fiillerini irade etmesi ile nitelendirildiğinde, fiilleri emretmesi²⁷³ veya yasaklamasıdır.

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'a (ö.235/849) göre de ilâhi irade, hâdistir ve herhangi bir mahalde de değildir. Ayrıca irade, zâti bir sıfat da değildir. Dolayısıyla o, bu iddiasıyla, zâti sıfatların umumi olmasının zorunlu olduğu tezini savunmaktadır. Allâf, mahalli bulunmaksızın iradelerin varlığını kabul ettikten sonra, Allah'ın bunlarla mürîd olduğunu iddia eder. Bu düşünceyi ileri süren ilk kişi odur, bu konuda sonrakiler de onun bu görüşlerini benimsemiş²⁷⁴ ve takip etmişlerdir.

Allâf, Allah zatından dolayı âlim olduğu için her malumu bilir demektedir. Çünkü ona göre Allah, ilimle değil zâtı ile âlimdir ve ilmi O'nun zâtıdır. Yani ilim O'nun zâtıdır. Eğer Allah, zatından dolayı mürîd olursa, tüm fevahişi (kötü/haram ameller) ve kabâihi de irade etmesi gerekir. Oysa bu, Allah hakkında muhaldir. O'na göre irade, irade edilen şeyden ve emirden ayrı bir mânâdır. Hatta Allah'ın kelâmının bir kısmı, mesela “ol” sözü, bir mahalde değildir. Ancak, emir, nehiy, haber veya haber verme gibi bir kısım kelâmı bir yerdedir. Ona göre yaratma (tekvin) olayı,

²⁷⁰ Gölcük, **Bakillani ve İnsan Fiilleri**, ss. 68-69.

²⁷¹ Kâdi, **Muğni**, Cilt: VI, s. 3.

²⁷² Şerif, Mian Muhammed, **İslâm Düşüncesi Tarihi**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, Cilt: I, s. 244.; Ebu'l Vefâ Taftazâni, **Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri**, Çev. Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1980, s. 165.

²⁷³ Şehristâni, s. 64.

²⁷⁴ Şehristâni, s. 61.

teklif olayından farklılık gösterir.²⁷⁵ Bu şekilde o, iradeyi tekvin iradesi ve teklif iradesi olarak ikiye ayırmış olur. Dolayısıyla tekvin iradesi emir ve yaratmayla, teklif iradesi ise şer'i tekliflerle ilgilidir. Yani, ona göre ilâhi irade, irade edilenden ayırır ve irade de yaratmadır. “*Fakat irade ve irade edilen nesne Allah'ın “ol” emriyle aynı zamanda, birlikte var olurlar*”.²⁷⁶

Mu'tezilî kelâmcılarından Ca'fer b. Harb (ö.236/850), iradeyi ‘bir şey hakkında hüküm vermek demektir’ şeklinde tanımlamıştır. Mesela; “Allah, küfrün imana muhalif ve onun kötü olmasını, güzel olmamasını murad etti” ifadesi, bu şekilde hükmetti ve öylece tavsif etti anlamındadır. Buna göre ilâhi irade, eşyanın varlığına ontolojik olarak tesir eden, varlık ya da yokluğu gerektiren bir sıfat değildir. Sadece onlara ahlaki bir kıymet atfeden bir hükümden²⁷⁷ ibarettir.

‘Allah bir şeyi irade etti’ hükmünü Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden Hayyat ise (ö.300/912) şöyle anlamıştır: Eğer burada irade edilen şey, Allah'ın kendi fiili söz konusu olursa, bu cümlenin mânâsı, Allah o şeyi yarattı demek olur. İrade edilen şey, başka bir varlığa ait bir fiil olursa, bu hükmün mânâsı, ‘Allah bu fiili emretti’²⁷⁸ anlamına gelir. Çoğunlukla ilâhi iradeye, Allah'ın kendi fiilleri söz konusu olduğu zaman, ‘yaratma’ anlamı verilmesi, bir faydaya dayandırılır. Yani Allah'ın bir fiili yapmayı irade etmesinin mânâsı, o fiilde bir fayda olduğunu bilmesidir. Bu durumda, Allah'ın ezelde mürîd olarak vasedilmesinden murad, sadece âlim ve kâdir olmasıdır. Bundan dolayı olsa gerek, yukarıda adı geçen kelâmcılar, Allah'ın gerçek mânâda değil de mecâz olarak iradeyle mevsuf olduğunu²⁷⁹ söylemişlerdir.

İlâhi irade konusunda, Ebu'l-Kasım Abdullah el-Kâbi (ö.319/929) de Nazzâm gibi düşünmekte, iradenin ilim olduğunu söylemektedir. Kâbi'ye göre, Allah'ın (buyruğu) iradesi, irade ettiğinden başkadır. O'nun yaratma konusundaki iradesi, o şeyi yaratmasıdır. Bir şeyi yaratması da, o şeyden başkadır. Yaratma, ona göre bir

²⁷⁵ Şehristâni, s. 61.

²⁷⁶ Düzgün, **Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi**, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998, s. 142.

²⁷⁷ Ebu'l Hasan el-Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslamiyyîn**, Kahire, 1969, ss. 190-191.

²⁷⁸ Fahrüddin Râzi, **el-Muhassal (Kelâm'a Giriş)**, Çev. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, ss. 169-170.; Seyfeddin Amidi, **Gayetu'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm**, thk. Hüseyin Mahmut Abdüllatif, Mısır, 1391/1971, s. 52.

²⁷⁹ Nesefî, Cilt: I, s. 493.

mahalde bulunmayan sözüdür. Kâbi, irade konusundaki düşüncelerini Nazzam'dan almıştır.²⁸⁰

Öte yandan Mu'tezile'ye göre, Allah'ın mürid oluşu zatıyla değildir. Çünkü O, kâdir olmadığı bir şeyi irade edebilir ve irade etmediği bir şeye de kâdir olabilir. İrade Allah'ın zati bir sıfatı değil, fiili bir sıfatıdır. Böylece onlara göre, ilâhi irade kadîm değil, hâdistir. Kâbi ve Nazzâm, Allah'ın kendi fiili olan iradeden maksadın, sehven (yanlışlıkla) veya gaflet (unutma) sonucu olmaksızın ortaya çıkan irade olduğunu belirtirler. Bunun dışında başkasının fiili olan iradeden maksadın ise emir ve nehiy şeklinde zuhur eden irade olduğunu ifade etmektedirler. Böylece her ikisinin de, hâdis olduğunu söylemektedirler.²⁸¹ Dolayısıyla onlara göre irade sıfatı, hakiki değil, mecâzi bir anlam içermektedir. Aslında Ca'fer b. Harb, Nazzâm ve Kâbi'nin ilâhi irade hususunda yaptıkları tanımlar, birbirlerine benzerlik göstermektedir.

Genel mânâda Mu'tezile'ye mensub olanlar, Allah'ın iradesini iki şekilde anlamışlardır. Bunlardan birincisi; Allah'ın kendi fiilleri ile ilgili olan iradesidir ki, bu fiilin aynıdır. Nazzam bu konuda şöyle ifade etmektedir: Allah'ın eşyanın oluşunu irade edici olarak vasıflanması onları var kıldı²⁸² demektir. Ayrıca onlara göre, dünya ve âlem Allah'ın iradesiyle yaratılmıştır. Hatta O'nun iradesi de yaratılmıştır. Çünkü ona göre irade, fiil demektir ve eğer Allah'ın iradesi ezeli olursa, O'nun iradesiyle birlikte diğer varlıkların da ezeli olması gerekir. Bu da kabul edilemez. Ayrıca Allah'ın hâdis olan iradesinin bir mahalli de yoktur. Onlara göre, Allah bu iradesiyle hem kendi, hem de insanların fiillerini irade etmektedir. Ancak Allah'ın iradesi, kötü fiillerle ilgili değildir.²⁸³ O'nun iradesi, sadece güzel davranışları içerir.

Mâtürîdî ise, Mu'tezile'nin aksine ilâhi iradenin ezeli olduğunu kabul eder. Mâtürîdî'lere göre Allah, zatıyla kâim bir meşîet ve irade ile müriddir. Yani irade edicidir. O, meşîet ve iradesiyle kâimdir. Dolayısıyla Allah'ın iradesi ve meşîeti hâdis ve muhdes değildir. Sonradan meydana gelmemiştir.²⁸⁴ Şu halde O'nun irade

²⁸⁰ Şehristâni, ss. 63-64.

²⁸¹ İlyas Çelebi, **İslâm İnanç Sistemindeki Akılcılık**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2002, s. 255.

²⁸² Muhammed Ammara, **Mu'tezile ve İnsan Özgürlüğü Sorunu**, Çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 1998, s. 128.; Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, s. 190.

²⁸³ Kâdi, **Şerh**, s. 151.

²⁸⁴ Pezdevi, ss. 61-62.

ve meşîeti vardır. İrade ve meşîet sabit olunca, dileyen ve irade eden olması da sabit olur. “Eğer irade Allah’ın zatından ayrılmış olsaydı kâinatın yaratılması da cebir altında bulunmuş olurdu. Çünkü cebir ile irade, ıztırar ile irade arasında başka bir mefhum yoktur. Sonuç olarak cebr altındaki zat acze düşer”.²⁸⁵ Allah için acz düşünülemezine göre, irade Allah’ın zatıyla kâim ve ezelîdir.

Mâtürîdîler, Allah’ın irade sıfatının ezelî ve vacip olduğunu ifade etmektedirler. Ayrıca O’nun her mümkünü istediği şekilde tahsis ettiğini savunmaktadırlar. Onlara göre Allah, âlemin yaratıcısıdır ve bunu da Allah, irade sıfatının mutlak var olmasıyla, “bir şey olmaksızın” (Lâ min şey’) yaratmaktadır. Mâtürîdî bundan şunu kasteder; Allah’ın fiilleri, kendisinden ıztırar ve tabii bir şekilde sadır olmaz, aksine O “fâil-i muhtar” dır. Hiçbir varlığın, O’nun üzerinde hâkimiyeti yoktur ve hiç kimse O’nu bir fiil yapmaya zorlayamaz. Çünkü mecburiyet altında bulunmak, yaratılmışlık ve zayıflık belirtisidir. Böyle bir sığata sahip olan varlık ise ilâh olamaz. Ayrıca âlemdaki tabiat olaylarının düzenli bir tarzda meydana gelmesi de Allah’ın irade sıfatına sahip olduğunu gösterir. Allah’ın iradesi, kâinata meydana gelen bütün varlıkları içine alır. Âlemdede, Allah’ın istemediği hiçbir şey meydana gelmediği gibi, olmasını istediği bir şeyin de gerçekleşmemesi mümkün değildir. Mâtürîdî, bu konuyla ilgili Kur’an’daki pek çok âyeti yorumlayarak, irade sıfatını isbat etmeye çalışmıştır. Allah, âlemi iradesiyle yaratan bir fâil-i muhtar olduğuna göre bunu gerçekleştirecek kudrete de sahiptir. Çünkü kudreti bulunmayan dan meydana gelen fiil ancak ıztırar olur. Oysa O’nun “mürîd” bir fail²⁸⁶ olduğu ispat edilmişti.

İlâhi irade, Allah’ın kendi fiillerini, istediği zaman ve vasıfta yaratmaya sahip olduğu ve bu hususta hiçbir zorlamanın söz konusu olmadığı nın ifadesidir. Demek ki Allah, dilediğini seçme ve yapma gücüne sahiptir. İlâhi irade, Allah Teâlâ’nın mümkün olan her şeyi caiz olan şekillerde, sınırsız vakitlerden birinde yapma veya yapmama konusundaki tayin, tercih ve tahsisidir. İlâhi irade, Mâtürîdî’ye göre Allah Teâlâ için vacip sıfatlardan biridir. Zıddı olan cebir ve zorlama ise Allah için düşünülemez. Kâinatın varlığı, yaratılmışların sayısız cins ve türlerde oluşumu, Allah Teâlâ’nın irade sıfatının tecellisinin ve dolayısıyla varlığının kanıtıdır. Allah, yalnızca kendi iradesini kullanarak fiillerini gerçekleştirir. O’nun iradesi olmadan

²⁸⁵ Sabûni, **Mâtürîdîyye Akâidi**, s. 105.

²⁸⁶ M. Saim Yeprem, **Mâtürîdî’nin Akide Risalesi ve Şerhi**, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1989, s. 23.

zarurete dayalı hiçbir şey varlık âlemine çıkamaz, hiçbir oluş gerçekleşemez.²⁸⁷ O'nun yaptığında hiçbir şekilde zorlama ya da mecbur kalma durumu söz konusu edilemez.

Allah'ın irade sıfatı, yalnız aklen caiz ve mümkün olanlarla ilgilidir. O'nun iradesi, muhale taalluk etmez. Ezelî irade ile mümkün ve caiz olanların bir kısmını, caiz olan şekiller ve ihtimallerin bir kısmına ezelde tahsis eder. Varlık âlemine çıkacak olan şeyin, varlığı yokluğa tercih etmesi ilâhi irade gereğidir. Nitekim onun, zaman, mekân ve nasıllığı tahsis etmek de, yine her şeyin bir ilâhi irade ile ortaya çıktığını ve çıkmaya devam ettiğini ifade eder. Bunun aksine bir ihtimal yoktur. Buna göre; Allah'ın zâtı dışındaki varlıkları yaratması zarurete dayalı olmayıp, irade, seçim ve tercihe dayalıdır. Allah Teâlâ'nın bir şeyi yapması ile yapmamasının kudretiyle ilişkisi eşit olduğu gibi, o fiili işlemek ve işlememek arasındaki tercih de irade ile olur.

Mâtürîdî'ye göre, her şeyde iradenin bulunmasının, söylenmesinin icap etmesi, fiillerin yaratılmış olduğunun söylenmesini icap ettirir.²⁸⁸ Ona göre iradenin mânâsı, fiil üzerine tekaddüm etmiştir. Allah'ın iradesi daima fiille birlikte ve görülen her fiilde irade vardır.²⁸⁹ Çünkü irade, her gerçek failde bulunan bir vasıftır²⁹⁰ ve fiille birlikte bulunur. Eğer irade fiille birlikte değil de fiilden önce ise bu irade ancak, “temenni” mânâsını ifade eder ki Allah Teâlâ bundan münezzehtir.²⁹¹ Mâtürîdî, ilâhi iradenin tam olarak neyi ifade ettiğini ortaya koyabilmek için içerdiği mânâları incelemektir. Ona göre ilâhi irade; a) temenni ve arzu, b) emir, c) rıza, d) fiilin takdir edilen hâl üzere çıkma sebebi,²⁹² anlamlarına gelir. Sonra bu mânâların, Allah için mümkün olup olmadığını tartışır. Ona göre ilâhi iradeyi temenni ve arzu anlamlarında kabul etmek mümkün değildir. Çünkü bu mânâda mümkün olmayan bir şeyi de isteme anlamı da vardır. Bu ise bir zaaftır, Allah hakkında düşünüldüğünde, âcizliktir. Dahası irade gerçekten galip gelmeyi gerektirir. Temenni ise gerektirmez.²⁹³ Ayrıca şüpheli olan bir şey hakkında arzulu olmak da Allah hakkında düşünülemez. Ona göre ilâhi irade, “emir ve rıza” anlamlarına da gelmez. O halde

²⁸⁷ Mâtürîdî, s. 456.

²⁸⁸ Mâtürîdî, s. 446.

²⁸⁹ Mâtürîdî, s. 459.

²⁹⁰ Mâtürîdî, s. 457.

²⁹¹ Mâtürîdî, s. 454.

²⁹² Mâtürîdî, s. 455.

²⁹³ Mâtürîdî, s. 462.

ilâhi irade, Allah'ın kendi fiillerini istediği zaman ve vasıfta yaratma hürriyetine sahip olduğunu ve bu konuda hiçbir zorlamanın olmadığını ifade eder.²⁹⁴ Bundan dolayı, Allah'ın ezeldaki iradesi, temenni mânâsında olmadığına göre “ihtiyar” anlamındadır.²⁹⁵ İhtiyar, “h-y-r” kökünden gelmektedir. Bu mânâyı ifade eden “ihtira” kelimesi çok az kullanılmakta ve yalnız Allah hakkında seçmek “intihab etmek”²⁹⁶ insanlar hakkında ise, seçmek²⁹⁷ karar verememek şaşırıp kalmak²⁹⁸ mânâsında kullanılmaktadır. Bu bağlamda fiildeki ihtiyara baktığımız zaman, her ihtiyar sahibinin aynı zamanda irade sahibi olduğunu gösteren yine O'nun fiilleridir. Yaratılan varlıklara baktığımız zaman, bunların birbirlerinden farklı mahiyetlerde ve zamanlarda yaratılmış olması, bize açıkça bir iradenin olduğunu göstermektedir. Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın iradesi bazen doğrudan doğruya “irade”, bazen de “meşîet” masdarlarından türeyen kelimeler ile belirtilmektedir. Bunların hepsi de fiille ilgilidir.

Allah'ın iradesi iyi ve kötü olarak bilinen her şeyi kapsamaktadır. Ne varki, bir şeyi murad etmek başka, ona razı olmak başka şeydir. Çünkü Allah, murad ettiğini bildirdiği şerre, razı olmadığını da bildirmiştir. Diğer taraftan Allah'ın iradesi, insanların irade ve fiillerini de kapsar.²⁹⁹ Fakat insan, kendi iradî fiillerini ve fiillerinin cereyan tarzını bütün incelikleriyle bilmemektedir. Nitekim insanın bir fiilini ikinci kez aynıyla tekrar edemeyişi, bir üst iradenin varlığını açıkça göstermektedir. Ancak bu, insanın cebir altında bulunduğu anlamını taşımaz.

Demek ki Mâtürîdî, Mu'tezile'nin aksine, ilâhi iradenin ezeli ve Allah'ın zatıyla kâim olduğuna inanmaktadır. Yine o, Mu'tezile'den ayrı olarak Allah'ın iradesinin ezeli olduğunu savunur. Ancak bu ezeli ilâhi iradenin, insana fiillerinde zorunluluk getirmediğini savunur.

Eş'arî'ye göre de irade, Allah'ın zatî sıfatlarından olup, ezeldir. İrade, ilim sıfatı ile birlikte mütalâa edilir. Allah'ın ilmi ve iradesi ezeldir. Bunun yanında bilinmek ve irade etmek şanıdan olan her şeye, taalluk eder.³⁰⁰ Allah'ın ilmi ile

²⁹⁴ Mâtürîdî, s. 456.

²⁹⁵ Mâtürîdî, s. 454.

²⁹⁶ Taha: 20/13; Kasas: 28/68; Duhan: 44/32.

²⁹⁷ A'raf: 7/155.

²⁹⁸ Vâkı'a: 56/20.

²⁹⁹ Bebek, ss. 46-47.

³⁰⁰ Eş'arî, **el-İbâne an Usulî'd-Diyâne**, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud, Daru'l-Kitâb, Kahire, 1986, s. 48.

iradesi birbirine paraleldir. Yani Allah, ilmine uygun şekilde irade eder. Nasıl biliyorsa öyle olmasını irade eder. Bunun aksi düşünülemez.³⁰¹ Eş'arî'ye göre Allah'ın irade etmediğini yaratması, düşünülemez. Çünkü onlara göre, Allah'ın iradesi, murad edilmesi mümkün olan her şeye taalluk eder. Bunun tersini düşünmek, O'na irade sıfatının zıttı olan, mecbur ve âciz olmak gibi noksan sıfatları izâfe etmek olur ki, Allah bundan münezzehdir. Allah, hâdis olan her şeyin hâlıkıdır. İrade etmediğini yaratması düşünülemez.³⁰²

Mu'tezile'nin aksine olarak, Eş'arî'ye, Allah'ın ezeli ve mutlak iradesi, her şeyi kapsamaktadır demektir. Ona göre Allah'ın iradesi, sadece iyiyi değil kötü şeyleri de kapsar. Ancak Allah'ın iradesi ile emri aynı değildir. Allah, hem iyiyi hem kötüyü irade eder. Fakat iyiyi emreder, kötüyü yasaklar. İrade ettiği halde kötülüğü desteklemez.³⁰³ Ayrıca "*Eş'arî'de Allah'ın iradesi, bir gaye ve hikmete bağlı değildir*".³⁰⁴

Özetlemek gerekirse, Eş'arîyye'de ilâhi irade, mutlaktır. Allah ne irade ederse, öyle olur. Allah'ın iradesi birdir, kâimdir ve ezeldir. O'nun iradesi, insanın fiilleri ve iradesi de dâhil her şeyi kapsar. Bundan dolayı hayır-şer ve yarar-zarar gibi unsurların hepsini irade eden, Allah'tır. Bununla beraber, ilâhi iradenin mutlak olması ve insanın irade ve fiillerini de kapsamaması, ister istemez cebir fikrini ortaya çıkarmaktadır. İşte bu bağlamda Eş'arî, cebir fikrinden kurtulmak ve insan sorumluluğunu temellendirmek için "kesb" kavramını ortaya atmış, böylece cebr-i mutavassıt anlayışının sahibi olmuşlardır. Ayrıca O'nun iradesi bir gaye, amaç ve hikmete bağlanamaz görüşü de Eş'arîyye'de esastır.

Kesb kavramı ile irade arasındaki ilişkiyi belirlemek için bu konuya ileride daha geniş yer verileceğinden burada kısaca değinildi.

Eş'arî kelâmcılarından Râzi (ö.606/1209) de, iradeye benzer bir tanım getirmektedir. "*Hiçbir zorlama olmadan, iki şıktan birini tercih etmeye imkân sağlayan bir sıfattır*".³⁰⁵ der. Bu tanım, insan iradesi için söz konusu olabilir. Çünkü daha sonra gelen Sadeddin Mesud b. Ömer Taftazâni (ö.1395/1839), iradeyi başka

³⁰¹ Eş'arî, **Kitâbu'l-Lum'a**, Beyrut, 1953, s. 47.

³⁰² Eş'arî, s. 37.

³⁰³ Eş'arî, ss. 29-30.

³⁰⁴ Râzi, **el-Muhassal**, s. 178.

³⁰⁵ Râzi, **el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhi**, thk. Ahmed Hicâzi es-Seka, Dâru'l-Kitâbi'l-Arâbi, Beyrut, 1987, Cilt: III, s. 175.

bir şekilde tanımlayarak, Allah'ı “muhtar” olarak tavsif eder. Taftazâni iradeyi; “*muhtar; iki tarafa bakar, birisine meyleder, mürid ise sadece irade ettiği tarafa bakar. Fakat esas tartışılan mevzu iradenin mânâsındadır. Bize göre irade; diğer tüm hakiki sıfatlarda da olduğu gibi, ezeli, zâta zâid ve onunla kâim bir sıfattır*”³⁰⁶ şeklinde yorumlar.

2. Elmalılı'ya Göre İlâhi İrade

Bu konuda düşünürümüz Elmalılı Hamdi Yazır ise, fikirlerini şöyle açıklamaktadır: Allah, fail-i muhtar yani istediğini yapmakta özgürdür.³⁰⁷ Onun bu ifadesinden, Allah'ın bir şey yapması ya da yaratmasının, yani fiilinin, O'nun ilim ve iradesi ile ortaya çıktığını, istediğine irade verdiğini, istediğine de vermediğini anlamaktayız. Ayrıca o, Allah'ın rahimlerde insanları tasvir etmesi, sırf O'nun meşîeti ile olmaktadır³⁰⁸ der ve tekvini iradeye atıfda bulunur.

Nitekim Elmalılı tefsirinde, “*İşte Allah denildiği zaman her şeyden önce, her birinizi ana rahimlerinde böyle yaratıp şekillendiren hâlik ve barî müsavviri düşününüz. O, bütün gizli şeyleri yakından bilir, aciz olmaktan münezzehtir, irade ve meşîeti vardır. Faili muhtardır, dıştan bir zorlamaya mahkûm ve bağımlı değildir. Fiilini ilim ve iradesiyle yapar. Dilediğine irade verir, dilediğine vermez. Rahimlerde tasviri de sırf bu meşîeti iledir*”³⁰⁹ tarzında ifade ederek yaratılışın ilâhi irade ve meşîete bağlı olduğunu belirtmektedir.

Böylece Yazır, Allah'ın irade sahibi olduğunu ve bunu hikmet ve izzetinin hakkı için sonsuz bir ilim, kudret ve iradesinin gereği olarak yaptığını ifade eder. Hatta ilgili âyetin³¹⁰ tefsirinde, iradeyi meşîetle ilişkilendirip, şu şekilde yorum yapar: “*Allah öylesine ilim ve kudret sahibi bir yaratıcıdır ki, sizi ana karınlarında, ana rahimlerinde nasıl dilerse (şâe) öyle şekillendirir. Hangi surete isterse ona büründürür. Bünyelerinizi teşkil edecek olan ve organizmanın ilk şeklini alan ilk maddeleri dilerse dışarıda, dilerse ana rahminde tasvir eder. Bunları meşîet kimyahanesinde (labratuar), murad(irade ettiği) ettiği özellik ve niteliklerle donatır.*

³⁰⁶ Sadeddin Taftazâni, *Şerhu'l-Makâsîd, Daru't-Tıbaati'l-Amire*, İstanbul, 1277, Cilt: II, s. 94.

³⁰⁷ Yazır, Cilt: I, s. 456.; Cilt: II, s. 1032.; Cilt: III, s. 1552.; Cilt: III, s. 1632.

³⁰⁸ Yazır, Cilt: II, s. 1032.

³⁰⁹ Yazır, Cilt: II, s. 1030.

³¹⁰ Âl-i İmran: 2/6.

Dilerse tamamlar, dilerse eksik bırakır".³¹¹ Yani ona göre, rahimlerde insanları biçimlendirmesi de sırf dilemesi iledir. Her kişiyi, özel bir belirginliğe mazhar etmesi ve onlara özgü suretler vermesi O'nun kendi iradesinin eseridir. Bu yapılanma, yaratıcı kudretin, zorlamasından değil, O'nun tekvini iradesinin sonucudur.

Bu orijinal yaratış ve suretleri değiştirmek suretiyle, arındırmadan arındırmaya geçen bu şekillendirmede, her yeni suretin diğer bir suretin arkasından gelmesi ve nihayet, değişik suretlerden tek bir suret oluşması, doğaya özgü ve zorunlu değildir. Nedensiz ve yaparı bulunmayan da değildir. İlim ve kudrete sahip kâdir bir fail-i muhtarın tercihi ve iradesinin eseridir. Çünkü böyle olmasaydı, zorunlu olsaydı iradeye bağı fiiller meydana gelmezdi. En basit bir örnekle; bir taş yerinden koparılıp iki değişik amaç için kullanılamaz, tabiatlar farlılık gösteremez ve fen ilminin çeşitlilik dediğı şey olmazdı. Yani her şeyde, ezelden ebede tek düze bir gidişat bütün mânâsı ile devam eder giderdi.

Ayrıca Yazır, doğanın yanılısı olarak düşünölen şeylerin de aslında, kudretin olgunluğuna bir delil olduğunu söylüyor. Çünkü ona göre tabiat yanılısı, tabiatın gerekliliğini ve yeknesaklığını durdurmak içindir. Bu hareket ve sürekli değışkenlik, insanın ne kadar cahil, aciz ve noksan olduğunu gösterirken, ona gerçek yaratıcının iradesini ispat eder.³¹²

Elmalılı bu yorumuyla, ilâhî iradenin iki şekilde ortaya çıktığını işaret etmektedir. Birincisi cibrî (zorlayıcı) olan ilâhî iradedir. Bu, hiç bir sebep ve şarta bağı olmayarak ilk defa ve doğrudan doğruya ortaya çıkar. Bu irade, rızayı da gerektirir. Bunda Cebbar (zorlayıcı) ismi hâkimdir ve kulların fiilleri ıztırâf (zorunlu) dur. İkincisi de sebep, şart ve kulun iradesi altında hükmünü yürütme şeklinde ortaya çıkan ilâhî iradedir ki, bu irade rızayı gerektirmez. Ancak, sorumluluk kullara ait olmak üzere, fiille ilgili bir izni ifade eder. Buna Kelâm bilginleri tahliye (serbest bırakma) diye tanımlamışlardır. Kur'ân'da çoğunlukla bu çeşit uygulamaya ait irade izin kelimesiyle ifade edilmiştir. Yasağın kalkması demek olan izin de rızayı gerektirmez. Bundan dolayı sorumluluğa zıt olmaz. Bunun için bazı tefsirciler bu izni, irade ile bazıları da tahliye ile tefsir etmişlerdir. Bundan amaç, bu iznin rıza demek olmadığını da anlatmaktır.³¹³

³¹¹ Yazır, Cilt: II, s. 1028.

³¹² Yazır, Cilt: I, s. 401.

³¹³ Yazır, Cilt: II, s. 1227.

“İki topluluğun karşılaştığı günde, başınıza gelen musibet de Allah’ın izniyledir. Bu da mü’minleri belirlemesi ve hem de münafıklık yapanları ayırt etmesi içindir”.³¹⁴ Yazır konuyla ilgili bu âyeti şu şekilde tefsir etmektedir: Ey mü’minler, iki ordunun (Müslüman ve müşrikler ordusu) çatıştıkları o gün, her ne felaket isabet ettiyse, kendinizden olmakla beraber Allah’ın izniyledir. Çünkü ilâhî izin ve iradenin dışında herhangi bir olayın olmasına imkân yoktur. Ama bu izin, rıza demek değildir. Bu savaşta, hem mü’minleri, hem de münafıklık edenleri belli edeceği için ki bunlara, ‘gelin Allah yolunda muharebeye girin veya müdafaada olsun bulunun’ denilmişti. Onlar, kabul etmeyip yalan söylediler. Allah, daha iyi bilirken neyi gizliyorlardı.³¹⁵

Görüldüğü gibi Yazır, kulun iradesine bağlı olan ilâhî iradeye, âyette geçen savaşı, somut bir örnek olarak vermektedir. Ona göre, Allah’ın zafer nasip etmesi Müslümanların iradelerini iyi kullanmalarına bağlıydı. Fakat onlar iradelerini kötüye kullandıklarından, başlarına musibet geldi. Elmalılı Hamdi Yazır, şöyle devam etmektedir: Sözün kısası, vaad edilen ilâhî zafer, mutlak ve zorunlu değildi. Sabır ve günahlardan sakınma gibi, kulun iradesi ile ilgili olan şartlarla kayıtlı idi. Mü’minler buna uymayıp, iradelerini kötüye kullandıklarından, musibet gerçekleşti. Bununla beraber her şeye kâdir olan Allah, farklı bir durum isteseydi, mü’minlerin kötü iradelerini ve müşriklerin bundan istifade eden hareketlerini infaz etmez, musibeti, ilâhî zorlaması ile yasaklayabilirdi. Fakat etmedi ve izin verdi. Böylece musibet olayı da olağanüstü sûrette değil, normal bir şekilde gerçekleşti. Bu durum da, kulların iradesini izin ile yerine getirme, sorumluluk ve ilâhî sünnetidir.³¹⁶

Düşünürümüze göre, Allah’ın iradesi her şeyin üzerindedir. O isterse kendi iradesiyle herkesi zorlayabilir ve her şeyi yaptırabilir. ‘Allah ne irade ederse yapar’, dilediğine ismet ve dilediğine hızlan verir. Mutlak irade, kudret ve ihtiyar, O’nundur. İradesini yönlendirecek hiçbir şey yoktur. O hiçbir hususta mecbur değil, tam manasıyla fiilerinde özgürdür. Her ihtiyarı hikmettir. İnsanlarda, mutlak bir zorlama murad etmemiş teklif (sorumluluk) murad etmiştir.³¹⁷ Dolayısıyla insanlara, en genel anlamda karşılarına çıkan her alternatif aksiyonda kullanmaları için, cüzî bir irade

³¹⁴ Âl-i İmran: 3/166-167.

³¹⁵ Yazır, Cilt: II, s. 1223.

³¹⁶ Yazır, Cilt: II, s. 1228.

³¹⁷ Yazır, Cilt: II, s. 847.

vermiştir. Dilerse, onların akıl ve iradelerini yok etmemekle beraber, isteklerinin aksine kendi hüküm ve iradesini zorla üzerlerinde icra eder. Nitekim cebri yaklaşımdan uzak durmak için Elmalılı ‘Allah’tan korkmayan, emirlerine karşı gelmek isteyen asiler, azaba ve cezaya yanaşmak istemedikleri halde, vakti gelince cezalarını çekmeye mecbur olurlar’ diyerek sorumluluğa da yeri gelince dikkat çekmektedir. Fakat ‘Allah Teâlâ’nın mutlak iradesi altında, ona baş eğmeyen ve mecbûr olmayan hiçbir şey düşünülemez’³¹⁸ ifadesini de vurgulamaktan da geri durmaz.

Ayrıca konuyla ilgili olarak Yazır, Tekvir suresinin tefsirini yaparken, ilâhi-beşerî irade ve aralarındaki bağlantı hakkında şunları söylemektedir; Allah’ın iradesi olmayınca sizin ne iradeniz olur, ne de muradınız gerçekleşir. Böylece ne doğru yolda olmanız, ne de öğüt almanız mümkün olur. Bunlardan hiçbiri meydana gelmez. Çünkü Allah, âlemlerin rabbidir. Onun mülkünde, o istemedikçe hiçbir şey olamaz. Onun için, doğru yolda olmayı isteyenler de, bu mücadelede başarılı olmayı kendi iradelerinden bilmemelidirler. Allah’ın lütuf ve ikramından kabul etmelidirler. Çünkü ona göre aslında, Allah irade etmeyince kul irade edemez. Allah Teâlâ, kulun irade etmesini irade etmese idi, o irade edemezdi. Fakat Allah, kulun irade etmesini irade etmekle, onun muradını da irade etmiş olmaz, görüşünü benimsemektedir. O halde buradan, insan bir şey elde etmek ister de muradını her zaman elde edemeyebilir, düşüncesi çıkmaktadır. Nitekim ona göre, niceleri doğru gitmek ister de başı döner, ayağı kayar ve düşer. O zaman Allah, onun irade etmesini irade etmiş, fakat irade ettiği şeyin meydana gelmesini istememiş olur. Eğer muradını, yani istediği şeyin meydana gelmesini isteseydi, o şey meydana gelirdi. Demek ki Allah’ın dilemesi, istenilen şeyin olmasını gerektiricidir, fakat kulun dilemesi, Allah dilemedikçe istenilen şeyin olmasını gerektirici değildir.³¹⁹

Bir başka açıdan bakıldığında da, Allah’ın iradesi çoğu kez ilim sıfatı ile birlikte değerlendirilir. Kur’an’da geçen, konuyla ilgili âyetlerde, irade ve meşîet kavramları, zorlayıcı mânâda, “meşîet-i kasr ve cebr” gibi bir irade değildir. Mânâsı, herkes tarafından belli olan ve fiille birlikte bulunan meşîettir. Bu meşîet, Allah Teâlâ’nın ezeldenki ilminde bulunan “ma’lum”a tabidir.³²⁰

³¹⁸ Yazır, Cilt: VII, s. 4547.

³¹⁹ Yazır, Cilt: IX, s. 5595.

³²⁰ Yeprem, **İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî**, s. 279.

Elmalılı, ilmin her şeyden önce hiç ortağı olmayan Allah'a ait olduğunu söyler. İlmın asıl gayesinin de, sadece Allah'a götürücü bir bağlantı olması gerektiğini, savunur. Dolayısıyla ona göre “*ilmi mutlâk zati hakkın kendine tecellisi ve onun ilmi kadimîdir*”. Yani mutlak ilim, Allah'ın zatının, kendi kendisine tecellisi ve O'nun kadîm olan ilmidir.³²¹ Ayrıca Yazır, insana bakan yönüyle, “*ilim tasavvur değil, tasdiki haktır*” diyerek iki düşünce arasındaki mevcut ilişkiyi, bütün vicdan ile anlamak olduğunu vurgulamıştır. Böylece iradenin, bu temyiz yani ayırt etmedeki önemine dikkat çekmiştir.³²² Bunun için de, “*ilmin hakikati bir temyizi manevîyi icap eden sıfattır*”³²³, yani manevi bir ayırımı gerektiren niteliktir, şeklinde yorum getirmiştir.

Allah'a bakan yönüyle, ilmin değerlendirilmesinde, Elmalılı cebir yaklaşımını izale etmek adına, “*Hikmeti Kur'an ve İslâmî esaslara göre ilimde cebri fiilî yoktur*” demiştir. Bundan aklî zaruret yoktur diye de bahsederler. Ona göre, cebir (zorlama) ve icab (gerekli kılma), iradenin ve yaratmanın eseridir. Allah'ın, önceden veya sonradan bir şeyi bilmesi, onu yapması ve yaptırması demek değildir. Ne bilen yapmaya mecburdur ne de bilinen yapılmıya mecburdur. İradenin fiile çıkması bile, kudrete (güç) ve güçle beraber bir de yaratmaya bağlıdır. Bunun içindir ki biz, kendimizde iradeye bağlanmayan ilimler ve hatta kudret bulunduğu halde bile, fiile boyutuna çıkmamış nice iradeler buluruz. Bütün bunlar bize gösterir ki ilim, irade, kudret ve tekvin kendini gösteren sıfatlardır. Bundan dolayı, Allah Teâlâ'nın bilmiş olması da cebren yaptırmış olması demek değildir.³²⁴

Allah'ın zâtıyla sıfatları arasındaki münasebetin içeriğini, akıl ilkelerine dayanarak en son şekliyle açıklamak mümkün değildir. Bununla beraber, irade sıfatı konusunda çoğunluğun benimsediği görüş, Allah fail-i muhtardır. Bu bağlamda irade sıfatı, hâdis olamaz, görüşünün daha isabetli olduğu kabul edilmelidir.

Selefiyye âlimleri ilâhî iradeyi, tekvînî ve teşrîf olmak üzere ikiye ayırır. Meşîet demek olan tekvînî irade, bütün yaratılmışları kapsar ve bütün yaratılanları kapsamına alır. Bu düşünceyle, Allah'ın yaratmak irade ettiği şeyin gerçekleşmemesi imkânsızdır.³²⁵ İlâhî irade herhangi bir şeye taalluk ettiği zaman, o şey hemen

³²¹ Yazır, Cilt: I, s. 70.

³²² Yazır, Cilt: I, s. 71.

³²³ Yazır, Cilt: I, s. 76.

³²⁴ Yazır, Cilt: I, s. 217.

³²⁵ İzmirli, Cilt: II, s. 108.

gerçekleşir. Tüm âlem bu iradeyle var olmuştur. Muhabbet ve rızâ demek olan teşrîf irade, meydana getirmek istediği şeyin oluşmasını, mutlak olarak gerektirmez. Tekvînî irade, hayır ve şerri kapsarken teşrîf irade yalnız hayra ilişkindir.

Yine bu konu ile ilgili olarak; “*Bir şeyin olmasını irade ettiğimizde, sözümüz ancak ol dememizden ibarettir, o da derhal oluverir*”³²⁶ âyetindeki ifade ile söz konusu tekvini iradeye vurgu yapılmaktadır. Bu irade, bütün varlıkla bağlantıya geçer. İnsanın iradeli olması da bu iradenin bir sonucudur. Allah’ın eşyayı yaratma, meydana getirme ve değiştirmeye yönelik iradesi de diyebileceğimiz tekvini iradeye, akâid dilinde, “meşîet” ya da “ ilâhi meşîet” de denilmektedir. Yukarıdaki âyetin bir benzeri olan, “*Allah bir şey irade ettiğinde hemen oluverir*”³²⁷ âyeti, yine bu anlamdadır. Mesela, bütün tabiat olayları böyledir. Çünkü iyi ya da kötü, faydalı ya da zararlı olsun, insanların bilinçli ya da bilinçsiz bütün söz, kurgu, eylem ve davranışlarıyla, hayvanların içgüdüsel hareketleri, Allah’ın tekvini iradesiyle ve onların istekleri doğrultusunda anında yaratılır.

Öyleyse, insanın hidâyet veya dalâlette olmasına imkân tanıyan bu düzen, Allah’ın iradesidir. Bu düzeni bu şekilde yaratan, Allah’tır. Yukarıda tabiat olaylarının, Allah’ın yaratma iradesi, olduğunu belirtmiştik. Bu bağlamda fırtına, sel, deprem, yağmurun yağması, iklimlerin oluşması ve felaketlerin meydana gelmesi de Allah’ın yaratma iradesiyle meydana gelmektedir. Çünkü Allah istemeden, izin vermeden hiçbir şey meydana gelemez, dolayısıyla kâinatın düzeni devam edemez.

Buraya kadar yapılan açıklamalardan ve değişik kelâmcıların ilâhi irade hakkındaki bakış açılarını aktardıktan sonra şunu ifade edebiliriz: Allah, irade sıfatı ile emir ve hükümlerinde, kendi fiillerini yapma ve kanunlarını koymada mutlak hürdür. Dolayısıyla Allah’ın dileyen ve dilediğini gerçekleştiren bir varlık olduğu, kâinattaki bütün yaratılmışların ve hâdiselerin O’nun iradesi tarafından oluşturulduğu açıktır. Allah’ın dilemesi, kendi fiiliyle ilgili olarak, zorunluluk altına girmeden yaratmasıdır. Eğer insanın fiiliyle ilgiliyse, O’nun teşebbüs etmesine paralel olarak, ortaya çıkması şeklinde anlaşılmalıdır.

³²⁶ Nahl: 16/40.

³²⁷ Yasin: 36/82.

3. İradenin Hidâyet-Delâletle İlişkisi

İman ile küfrün ve bu ikisiyle bağlantılı olan hidâyetin, Allah'ın iradesi altında olduğunu bildiren pek çok âyet³²⁸ vardır. Yalın bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde imtihan edilen insanla, Kur'an'da bahsedilen hidâyet ve dalâlet arasında çelişki olduğu düşünülebilir. Böyle bir yönlendirmeye maruz kalan bir insanın, niçin imtihan edildiği sorusu akla gelebilir. İnsan sorumluluğunu temellendirmek adına, hidâyet ve irade arasındaki ilişkinin değerlendirilmesi gerekiyor.

Hidâyet kelimesi, Arapça bir isim olup, “h-d-d” mazi filinden müteaddi bir isimdir. En genel anlamda bu kelime; bir kimseyi selamet yoluna delâlet ve irşad etmek, hak ve sevap olan yolunu göstermek demektir. Ayrıca hidâyet, soyut anlamda bir rehberliği ifade ettiği gibi, çölde yol göstermeyi de ifade eder.³²⁹ Bu tanıma ilave olarak, “hidâyet”, doğru yola gitmek, doğru yolu göstermek, birini İslâm'a davet etmek mânâsında olup, “hâdi” müştak “doğru yol, kılavuzluk eden ” anlamında, isim olarak da kullanılır. Bununla beraber hidâyet, “*amaca ulaştıracak yolu gösterme, bu yol için kılavuzluk etme*”³³⁰ (Allah'ın razı olacağı yol) diye de tarif edilmektedir.

Elmalılı Hamdi Yazır da yukarıdaki tanıma paralel olarak, tefsirinde hidâyet kelimesine; ‘Hedâ’dan isim olan ‘hûda’ hidâyet, istenilen hedefe ulaştıracak şeye lütuf ve letafetle, delâlet ve kılavuzluk etmektir, tanımını getirmiştir. Burada letafetten murad, inceliklidir. Delâlette lûtuftan murad ise sertlik ve şiddetin karşılığı olan tatlılık ve yumuşak huyluluktur. Ona göre ‘Hûda’ bir kimseyi selamet yoluna delâlet ve irşad eder. Hak ve doğru olan yolu gösterir ve hatta sonuna kadar götürür.

Öyle anlaşılıyor ki hidâyet, yalnız iyiliği istemeye aittir. Çünkü hidâyet, amacında hayır bulunan rehberliktir. Yoksa hırsıza rehberlik etmeğe, hiçbir zaman hidâyet denilemez. Hidâyetin kötü şeyde (şerde) kullanılışı, istihza, alay etmek, (tehekküm) ve taşlama gibi bir nükteye dayanan, mecaz anlamındadır. Demek ki

³²⁸ Yunus: 10/15; İbrahim: 14/4; Nahl: 16/9; Hac: 22/16; Nur: 24/35; Kasas: 28/56; Secde: 32/13; Fâtır: 35/8; Şuâra: 26/13; Müddessir: 74/31; İnsan: 76/30. vb.

³²⁹ Hüseyin Kazım Kadri, **Türk Lügâtı, Türk Dillerinin İştikakı ve Edebî Lügâtler**, Devlet Mat, İstanbul, 1943, Cilt: IV, ss. 670-671.; bkz. Yavuz, “Hidâyet” md., **DİA**, Cilt: XVII, ss. 473-477.

³³⁰ İsfehâni, “h-d-y” md. s. 855.

hidâyet, her istenilen şeye mutlaka rehberlik etmek değil, irşâd gibi maksadında iyilik, yapılış şeklinde de iyilik ve incelik bulunan bir rehberliktir.³³¹

Kur'an'daki hidâyet bağlantılı terimlere dikkat edildiğinde, hidâyetin insana bakan yönüyle de, bu eylemin bizzat kişinin iradesiyle gerçekleştiği görülmektedir. Nitekim Râğıp el-İsfehânî, Kur'an'ı Kerim'de kullanılışı ile ilgili olarak, hidâyet terimine şöyle bir tanım getirmiştir: Hidâyet, *“ilk bakışta fark edilmeyen yollarla bütün yaratıklara ve özellikle ilâhî emirlere muhatap olan insana, yol göstermedir”*.³³² Burada hidâyetin gerçekleşmesinde, insanın ilâhi emre³³³ muhatap olması açısından, onun bireysel irade ve gayretinin önemini vurgulanmaktadır.

Yazır ise, hidâyetin hem Allah'a hem de insana bakan yönüyle, Kur'an'da kullanılışı ile olarak şunları ifade etmektedir: “Hüdâ”, hem lâzım (geçişsiz), hem de müteaddi (geçişli) olur. Fâtihadâ açıklandığı üzere hidâyet, yol göstermek ve istenilen şeye ulaştırmak gibi iki mânâda da kullanılmaktadır. Öyle ki, birine “gayeye ulaştırmayan hidâyet” diğeri “ulaştıran hidâyet” denir. Allah Teâlâ açısından, biri, ulaştıran yolu göstermek ve irşad etmek, diğeri hidâyeti yaratmak ve insanları başarılı kılmak demektir. Kur'an'da ikisi de geçmiştir. Bununla beraber, Kur'an'a dayandırılan hidâyetin, irşadla ilgili hidâyet olduğu görülmektedir. Çünkü başarıyı ve insanları doğru yola iletmeyi yaratmak, kelâm sıfatı ile değil fiil sıfatı ile ilgilidir. Kur'an, herkese genel bir şekilde doğru yolu göstermek için inmiştir. Bununla beraber seçim, insanların iradesine bırakılmıştır. Bu yüzden Kur'an'ın inmesinin hikmeti, başlangıçta insan iradesinin katılması şartı ile bütün insanlara hidâyet etmektir.³³⁴

Bu tanımlardan yola çıkarak, değişik ekollerin bu konudaki görüşlerine baktığımızda, Selef âlimleri hidâyeti; Allah'ın, kulun hidâyete ermesini sağlayan ilâhi irade, Allah'ın yönlendirmesi ve ilhamı kalbinde yaratıp hayrı kolaylaştırması şeklinde açıklamışlardır. Onlara göre nasslarda, Allah'ın dilediği takdirde, bütün

³³¹ Yazır, Cilt: I, s. 119.

³³² Ramazan Biçer, “Mâtürîdî'ye Göre Hidâyete Engel Olan Beşerî Zaaflar ve Tezahürleri”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 8, Sivas, 2004, ss. 41-59.

³³³ Fussilet: 41/17; Beled: 90/10.

³³⁴ Yazır, Cilt: I, s. 168.

kullarını hidâyete erdirebileceğini, fakat bunu dilemeyip sadece mü'minlere hidâyete verdiği bildirmesi,³³⁵ bunu göstermektedir.

Hidâyete konusunu daha çok, irade ve insanın fiilleri açısından ele alan Mu'tezile ve Sünnî âlimler birbirlerini eleştirmişlerdir. Mu'tezile âlimleri, Sünnîlerin hidâyeti, "iman" mânâsında anlayıp, Allah tarafından kulda yaratıldığını savunmalarını, irade hürriyetine ve ceza-mükâfat mantığına aykırı bulmuşlardır. Ayrıca sözlükte iman anlamına gelmediğini belirtmişlerdir.

Eş'arî'ler ise hidâyete-irade ilişkisini, şu şekilde ele almaktadırlar. Eş'arî âlimleri, hidâyete "doğru yolu gösterip açıklama ve mü'minleri mükâfatlandırıp cennete koyma" mânâlarına geldiği yönündeki görüşe katılmaktadırlar. Bununla birlikte asıl hidâyete, imanın Allah tarafından mü'minlerin kalbinde yaratılmasından ibaret olduğunu, kabul etmişlerdir. Buna bağlı olarak hidâyete, "doğru yolu gösterip ona ulaştırma" diye tanımlamışlardır. Eş'arî'ye göre kul, kendi iradesiyle ihtida etmeyi dilerse, Allah, kalbinde iman etmesini sağlayacak bilgileri ve ardından imanı yaratır.³³⁶ Bunun dışında Eş'arî'ye göre, Allah'ın kullarına hidâyete iki şekilde olur.

1-Hakkı açıklamak, ona davet etmek ve onun üzerinde deliller yerleştirmek suretiyledir. Bu şekildeki hidâyete peygamberlere ve Allah'ın dinine davet eden herkese verilmesi doğru olur. Çünkü onlar, insanlara doğru ve hak yolu gösteren rehberlerdir.

2-Allah'ın kulların kalplerine hidâyete yaratması, onların da hidâyete bulmasıdır.

Allah'ın birinci şekildeki hidâyete, bütün mükelleflere (insanlara), ikincisinde ise hidâyete bulanlara mahsustur. Buna göre Eş'arî, Allah'ın daveti insanlara genel, hidâyete ise özeldir der. Ehl-i Sünnet'e göre Allah, doğru yoldan çıkan kimseyi, adâletle dalâlette bırakır ve hidâyete erdirdiği kimseyi de fazl (ihvan) ile hidâyete kavuşturur. Bu sözle Allah, insanlara, iradelerine uygun olarak hidâyete ve dalâleti yaratmaktadır.

³³⁵ İbn-Kayyim Cevziyye, *Şifai'l-Alil fi Mesâilil-Kaza ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Ta'lil*, Mısır, Mektebeyü'l-Maârif, y.y, ss. 65, 80, 81.

³³⁶ Râzi, *Metâlib*, Cilt: VII, s. 77.

Ebu Hanîfe, ‘Allah Teâlâ dilediğini fazlıyla hidâyet eder, dilediğini de adâletiyle saptırır’ demek suretiyle, bu konuda kulların cüz’i iradelerine göre, Allah’ın hidâyet ve dalâleti yarattığını³³⁷ belirtmek istemiştir.

Mâtürîdî de, hidâyetin Allah’ın sıfatı, ihtidanın ise kulun sıfatı olduğunu, ifade eder. Allah’ın, kulun kalbinde küfrü yaratmasının, kulun iradesiyle olduğunu belirtir. Hatta Mâtürîdî, insanların bir kısmının iradeleriyle iman ettiklerini, diğerlerinin de Allah’ın din ve ibadetinden yüz çevirdiklerinden dolayı hidâyetin onlardan uzaklaştığını ve zorlamanın söz konusu olmadığını açıklar. Çünkü Allah onlara hidâyet ve dalâlet yolunu açıklamış ve onlar için her an bir istitâat (iş yapabilme gücü) yaratmıştır.³³⁸

Elmalılı Hamdi Yazır, hidâyet kavramına şu şekilde bir açıklama getirmiştir: “*Hidâyet, hidâyeti isteyen kimseye lütuf ve nezaketle delâlet etmektir. Öyle ki yolu sadece gösterivermek veya yola götürüvermek ve hatta sonuna kadar götürüvermek suretlerinden biriyle tahakkuk edebilir. Birincisine ulaştırmayan kılavuz veya irşad, ikincisine ulaştıran kılavuz veya yönlendiren denilir*”.³³⁹ Yani ona göre hidâyet, istenilen hedefe ulaştıracak şeye lütuf ve nezaketle kılavuzluk etmektir. Allah’a nisbet edilerek, sadece yolu göstermek değil, sonuna kadar eşlik etmek yöntemlerinden, biriyle gerçekleşebilir.

Hidâyet ve dalâlet terimleri, Kur’an’da, sadece Allah’a nispet edilerek kullanılmamaktadır.³⁴⁰ Bunu vurgulamak adına Yazır tefsirinde, “*Talep ve diyanet bizden, din, şeriat ve hidayet Allah’tandır ve bu hidayet iki nevidir. Biri ilmî olan irşâd, diğeri fülî olan tevfihtir*”³⁴¹ şeklinde bir yorum getirmiştir. Bir başka ifadeyle Yazır’a göre hidâyet terimi, doğru yola erdirmeye ve Allah’a nispet edilerek, doğru yolda istikrarlı kılma olarak kullanılır. Bunun, ona göre hidayete yönelme ve yönlendirme adına “*bilgisel ve davranışsal yönü*”³⁴² vardır. Hidâyetle birlikte değerlendirilen dalâlet terimi ise, doğru yoldan bilerek ya da bilmeyerek yanlışlıkla

³³⁷ Yüksel, “Kur’an-ı Kerim’de Hidâyet ve Dalâlet Anlayışı”, **AÜİFD**, Erzurum, 1986, Sayı: 7, ss. 96-98.

³³⁸ Mâtürîdî, **Fıkhu’l-Ekber Şerhi**, Çev. A. Bülent Baloğlu, Murat Memiş, İzmir, 1998, s. 24.

³³⁹ Yazır, Cilt: I, s. 120.

³⁴⁰ Meryem: 19/49; Taha: 20/79.

³⁴¹ Yazır, Cilt: I, s. 143.

³⁴² Mehmet Türkeri, **Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı’nın Ahlâk Felsefesi**, İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2006, s. 119.

sapmak anlamına gelir ki hidayetın zıddıdır. Burada da yine “*hataen*” ifadesiyle Allah’a nispet edilmiş olarak kullanılır.³⁴³

Ona göre doğru yola ulaştırmayan kılavuzluk veya irşad, ikinciye ulaştırıcı kılavuzluk veya tevfiik/yönlendirme denir. Yazır, tefsirinde bu konunun devamı olarak şunu ifade etmektedir: “*Hidâyet isteği, hayırlı ve iyi şeylere özgüdür. Meselâ hırsıza yol göstermeye ve rehberlik etmeye hidâyet denilmez. “Onları cehennemın yoluna götürün”*”³⁴⁴ âyetinde olduğu gibi kötü şeyde kullanılması, alay etmek ve taşlama gibi bir nükteden dolayı, mecaz olur. Demek ki hidâyet, her istenilen şeye mutlaka rehberlik etmek değil, irşad gibi gayesinde hayır, yapılış şeklinde iyilik ve incelik bulunan bir rehberliktir.³⁴⁵

Elmalılı’ya göre, Allah Teâlâ’nın hidâyet etmesinin de çeşitli şekilleri vardır. Bunların bir araya toplanması ve hesaplanması, ona göre mümkün değildir. Fakat Yazır, bu hidâyet şekillerini birkaç başlık altında şöyle değerlendirmektedir:

1-İnsanın maddi ve manevi kuvvetini bereketlendirmek için işlerini düzeltmeye neden olan iç ve dış duygularını yönlendirmektir. Yani akıl ve irade gücünü ve doğal kuvvetlerini devam ettirmek ve başarılı olmak için, iradesini maksatlarına uygun kullanmak demektir.

2-Hak ile batılı, iyilik ile fenalığı birbirinden ayıran delilleri ortaya koymaktır. Öyle ki “*Biz onlara doğru yolu gösterdik. Fakat onlar körlüğü hidâyete tercih ettiler*”³⁴⁶ ve “*Biz ona hayır ve şerri, her iki yolu da göstermedik mi?*”³⁴⁷ âyetlerindeki hidâyet, “genel hidâyet” cinsindedir.

3-Peygamberler göndermek ve kitaplar indirmek ki “*Onları, emrimizle doğru yolu gösteren önderler yaptık*”³⁴⁸ âyetindeki hidâyet kavramından maksat da budur.

4-Vahiy, ilham veya doğru çıkan rüyalar gibi olağanüstü yollarla, kalplerde sırları keşfettirmek ve eşyayı gerçekte oldukları gibi gösterivermektir. Buna, “özel hidâyet” denir. Çünkü bilhassa peygamberler ve velilerde meydana gelir.³⁴⁹

Elmalılıya göre, her insanın yaratılışında ve fitratında, bir hak duygusu ve Allah’ı tanıma hissi gizlidir. Allah’ın “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*” hitabına,

³⁴³ Yazır, Cilt: I, s. 135.; bkz. Türkeri, s. 119.

³⁴⁴ Saffat: 37/23.

³⁴⁵ Yazır, Cilt: I, s. 120.

³⁴⁶ Fussilet: 41/17.

³⁴⁷ Beled: 90/10.

³⁴⁸ Enbiya: 21/73.

³⁴⁹ Yazır, Cilt: I, s. 122. vd.

insanların “*belâ*” demeleri, insanın fitratına Allah inancının yerleştirildiğini göstermektedir. Yazır, bundan dolayı inatçı kâfirlerin, son derece sıkıştığı zor zamanlarında bile, derinden derine bir yaratıcıya sığınma hissi duyduklarını³⁵⁰ belirtmektedir.

İrade-hidâyet ilişkisi bağlamında düşünürümüz, müstakim bir yola yönlendirilmek ve yürümek için talep ve diyanetin (dindarlığın) insandan, hidâyetin de Allah’dan olduğunu ifade etmektedir. Fakat diğer taraftan asıl hidâyetin ilâhi irade altında olduğunu belirtmekte ve şu âyet mealiyle düşüncesini desteklemektedir: Allah, kimi hidâyete erdirmek isterse, onun sinisini İslâm’a açar ve gönlüne genişlik verir. Kimi de dalâlette bırakmak isterse, onun da kalbini daraltır.³⁵¹ Görüldüğü gibi Elmalılı aslında Allah Teâlâ’nın, dilediği kişiye hidâyet verdiğini ve bu hidâyeti onda yarattığını vurgulamaktadır. Çeşitli âyetlerde geçen “*yehdi men yeşâ*”³⁵² ifadesinde olduğu gibi.

Ayrıca Yazır, hidâyetin de iki çeşit olduğuna dikkat çekmektedir. Biri ilmî olan irşâd, diğeri fiili olan tevfik (Allah’ın kuluna yardım etmesi). Kur’an ilmi, irşadı istemenin cevabıdır. Fiili olarak başarılı kılmayı istemenin cevabı da bu irşadı kabul etmekle, dindar yaşama eksenli olarak, her an ve her lahza meydana gelmektedir.³⁵³

Bununla beraber ona göre, hidâyete ulaşmanın iki yolu vardır. Biri, insana bakan yönüyle onun, bu konuda kendi gayretini göstermesi gerektiğidir. Mesela; Allah, delil olarak bir şey yaratır. İnsanın her şeye bakışı, düşüncesi ve iradesi, kendisini hidayete ulaştıracak bu delil ile değişir. Bu değişim sonucunda, karşılaştığı gerçek ile fikrinde hidayet ortaya çıkar ve ona uymaya başlar. Bazen de insanı, başlangıçta onu hidayete ulaştıracak delile mecbur eder ve küçüklüğünden itibaren hatalardan korur. İşte peygamberlerin elleriyle mucize göstermesi ve çalışmakla doğru yolu bulmayı kendi dilediğine vermesi, bu şekildedir. Peygamberlerin kendilerine olan hidâyet ise, çalışmak değil, belki onlarda, çalışmaksızın bir takım ilimleri, üzerlerinde yaratmak³⁵⁴ suretiyledir.

İnsanın iman ya da küfre girmesi, müellife göre ne Cebriyye’nin dediği gibi kulun hiçbir rolü olmayarak, sadece Allah’ın iradesi ve takdiriyle olmaktadır, ne de

³⁵⁰ Yazır, Cilt: VI, s. 3893.

³⁵¹ En’am: 6/125; Yazır, Cilt: III, s. 2050.

³⁵² İbrahim: 14/4; Nahl: 16/93; Müddessir: 74/31.

³⁵³ Yazır, Cilt: I, s. 144.

³⁵⁴ Yazır, Cilt: VII, s. 4648.

Mu'tezile'nin dediği gibi sadece insanın iradesiyle gerçekleşmektedir. Kişinin mü'min ya da kâfir olmasında bu iki cihetin, yani ilahi irade ve beşeri iradenin ikisinin de fonksiyonu vardır. Yani Allah, kişinin iradesine göre o kişiye hidâyet veya dalâlet vermektedir.³⁵⁵ Çünkü ona göre hidayet ve dalalet ihtiyaridir. Şöyleki: *"Hidayetin şartı, nefsanî iradeden çıkıp, Allah Teâlâ'nın iradesine ikbal ve teveccühü ifade eden irade-i cüziyedir... her şahsın ömründe –birbirine eşit olmasa bile az çok- bir müddet vardır ki o müddet içinde, hidayeti ihtiyar edecek bir imkan verilmiştir. Bu müddette hidayet ve dalâlet ihtiyârîdir"*. Görüldüğü gibi Allah'ın insanları hidayete ve dalâlete sevk etmesi, keyfi değildir.³⁵⁶ Allah yol gösterdiği gibi, o yola da götürür ve yönlendirir. Kendisini zikretmeyi nasip ederek, gönüllerini hidâyet yönüne sevk ve onlarda hidâyet halk eder.³⁵⁷ Elmalılı, hidâyetin yaratma ile ilgisine de bu şekilde dikkat çekmektedir.

Allah'ın hidâyet verdiği, insan dışında, diğer varlıklar konusunda, Yazır'ın farklı bir bakış açısı vardır. Ona göre gazların genleşmesi ve büzüşmesi, bir parçanın diğer bir parçaya doğru çekilmesi, taşın yere düşmesi ve kömürün oksijen ile yanması, Allah'ın onlara vermiş olduğu hidâyetin bir sonucudur. Yazır bu konuda şöyle demektedir: Bazıları "hidâyet"i, akıl ve din hidâyeti gibi insana mahsus olan hidâyet ve irşad olarak görmüşlerdir. Bazıları da bütün canlıların yaşadıkları sürece kendilerinin ihtiyaç duyacakları şeyleri tanıyıp, onlardan faydalanma yollarını arayıp bulmaları ve ona göre organsal vazifelerini içgüdüsel olarak yerine getirtmek mânâsında tefsir etmişlerdir.

Ayrıca ona göre, hidâyet etti sözünden, açıkça anlaşılması gereken şudur: *"Allah her şeye hilkatini verdi ve sonra da doğruya giden yolu gösterdi"*³⁵⁸ âyetinde olduğu gibi, hidayet; her şeyi gerek doğal, gerekse isteğe bağlı surette, yaratılış gayesine yöneltti anlamındadır. Öyle ki, dünyanın bir eksen üzerinde veya yörüngesinde dönmesi, bir parçanın diğer bir parçaya doğru çekilmesi, gazın genleşmesi ve büzülmesi, taşın yere düşmesi, bir maddenin erimesi veya katılaşması, kömürün oksijen ile yanması, zerrenin organ olmaya sevk ve bir hücrenin diğer bir

³⁵⁵ Yazır, Cilt: VIII, s. 4655.

³⁵⁶ Yazır, Cilt: IV, ss. 2982-2983; Türkeri, s. 120.

³⁵⁷ Yazır, Cilt: II, s. 939.

³⁵⁸ Taha: 20/50.

hücrede döllmesi gibi olaylar, hep “hidâyet” sözünün ifade ettiği mânâyâ³⁵⁹ dâhildir.

Yazır, hidâyet kavramı ile çoğunlukla birlikte bahsedilen ve onun karşıtı olan dalâleti tefsirinde şu şekilde yorumlamıştır: Dalâl ve dalâlet, doğru yoldan kasıtlı olarak veya hata ederek sapmaktır ki, hüdânın karşıtıdır. Yani ona göre, insanın dalâlete düşmesinin iki şekli vardır. Bunun birisi kasıtlı olan, diğerisi ise farkında olmadan gerçekleşendir. Türkçede bunlara sapmak, sapıklık ve sapkınlık da denilir. Dalâl bazen gafletten meydana gelir. Ve çoğunluk da ondan sonra kişide şaşkınlık oluşur. Bu nedenle dalâl; gaflet, hayret etme, yok olma ve helak olma mânâlarına da kullanılır. Aslında buradan anlaşılan, maddi yoldan sapmaktır. Sonra maneviyatta ve akıl ile bilinen şeylerde de dalâl olarak bilinmiştir. Elmalılı, “biz çoğunlukla dalâlet ve sapkınlığı yalnız dinde, dalâl ve sapıklığı da akılda ve sözde kullanıyoruz”³⁶⁰ demiştir.

Ayrıca Elmalılı’ya göre hidâyetin yaratıcısı Allah olduğu gibi, dalâletin de yaratıcısı Allah’dır. Allah yaratmasaydı ve herkesi hidâyete mecbur etseydi, dalâlet denilen şey, insanların istemesi ile var olmazdı. Oysa dalâlet de bir istihkak (hak etme) dır. Allah Teâlâ’nın dalâleti yaratması ona kendi iradeleriyle talep edenlerin, sorumluluk kendilerinde olmak üzere, isteklerini yerine getirmek gibi ulûhiyetinin ve rububiyetinin şanıdır. Yoksa başlangıçta, hidâyet fitratı ile yarattığı kullarından hiçbirini Allah, cebri olarak dalâlete yönlendirmez. Allah’ın insanları dalâlette bırakması, kulun talebinin, dalâlete yönelik kötü bir seçimi ile ilgilidir.³⁶¹ Çünkü O’nun isimlerinin arasında “mudil” ismi yoktur. Fakat unutulmamalıdır ki “Allah, fasıklardan dalâlete müstahak olanlardan başkasını idlâl etmez”,³⁶² yani dalâlete sürüklemez.

Değişik ekollere mensup kelâm âlimlerinin görüşleri, dikkatle incelendiği takdirde, hidâyet-irade konusunda aralarında çok da önemli bir ayrımın olmadığı fark edilir. Zira bazı anlayış ve görüş farklılıklarına rağmen, hemen hemen bütün kelâmcılar, hidâyetin biri umumi, diğerisi hususi olmak üzere iki çeşit olduğunu kabul etmektedirler. Ancak Mu’tezile ve şia âlimleri insanın kendi fiillerini hür iradesiyle

³⁵⁹ Yazır, Cilt: V, s. 3224.

³⁶⁰ Yazır, Cilt: I, s. 134.

³⁶¹ Yazır, Cilt: III, s. 1924.

³⁶² Yazır, Cilt: I, s. 282.

yaptığını vurgulamak için, daha çok umumi hidâyeti öne çıkarmışlardır. Sünni âlimleri ise ilahî kudret ve iradeyi hâkim kılmaya önem verip, insanın ilâhi yardıma olan ihtiyacını dikkate aldıklarından, hususi hidâyeti asıl kabul etmişlerdir. Bu bağlamda insanın irade ve davranış hürriyetinden dolayı, Mu'tezile ile Şia âlimleri hidâyeti, ağırlıklı olarak insanın sorumluluğuna vermişlerdir. Bununla beraber, ilâhi kudret ve iradeyi sınırlandırmaktan endişe eden Ehl-i Sünnet ise Allah'a nispet etmeyi tercih etmişlerdir.³⁶³

Elmalılı ise Allah'ın hidâyet etmesi ya da dalâlete düşürmesi, ilâhi irade göz ardı edilmeksizin, insanın kendi iradesine ve tercihinine bağlı olduğunu belirtmiştir. Ona göre Allah, cebri anlayıştan uzak olarak, insanlara hidâyeti murâd etmiştir. Fakat bütün insanlar üzerinde bunu yaratmamış yani meşîeti taalluk etmemiştir. Dolayısıyla insanları özgür iradeleriyle dünyada imtahan etmiştir.

4. İlahi İrade-Tekvin İlişkisi

İrade-tekvin konusu aslında, fiili sıfatlar konusundaki görüş ayrılıklarından kaynaklanmaktadır. Eş'arî mezhebi, fiilî sıfatları hâdis olarak kabul eder. Bunları Allah hakkında sıfat olma özelliğine sahip görmezken, Mâtürîdîler bu sıfatları da Allah'ın diğer sıfatları gibi kadîm, zâtla kâim ve ezeli olarak kabul etmektedirler.

Tekvin kelimesi, "k-v-n" kökünden gelmektedir. Tef'îl ölçüsünde mastar olan "tekvin" var etmek, ihdas etmek, oldurmak, parçaları birleştirmek, yapmak ve yaratmak anlamlarını taşımaktadır.³⁶⁴ Ayrıca "tekvin"i, Allah'ın eşyayı yoktan yaratması, yani madumu ademden varlığı çıkarmak demektir ki icad anlamındadır. Bu kelime ile eş anlamlı olarak "halk", "tahlik", "icad", "ihdas" ve "ihtira" kelimeleri ile birlikte ayrıca "izhar", "inşa", "ihda", "sun" ve "fiil" kelimeleri de kelâmcıların eserlerinde bahsedilmiştir.³⁶⁵ Mâtürîdîler'e göre tekvin, Allah'ın ezeli ve ebedî zatla kâim bir sıfatıdır. Allah, mükevvenatı (mevcudât) tekvin sıfatı ile yoktan yaratmıştır.

Mâtürîdî, genel çizgileriyle Tekvin sıfatını, dört şekilde açıklamıştır.

1-Tekvin, Allah'ın kemal sıfatlarından biridir,

³⁶³ Yavuz, "Hidâyet" md., **DİA**, Cilt: XVII, s. 476.

³⁶⁴ Firuzabâdi, Cilt: IV, s. 742.

³⁶⁵ İzmirli, Cilt: II, s. 121.

2-Tekvin sıfatı, kadîmdir,

3-Tekvinle mükevven aynı değildir,

4-Tekvin sıfatının ezeli olması, mükevvenin de ezeli olmasını gerektirmez.³⁶⁶ Tekvin sıfatının ezeli olup olmaması meselesi, Eş'arî ve Mâtürîdîler arasında hep tartışılmıştır. Eş'arîlere göre, tekvin ile mükevven bir ve aynı şeylerdir. Onlara göre, kırılan olmadan kırılma, dövülen olmadan dövme fiilleri düşünülmeceği gibi mevcut olmaksızın icad da mümkün değildir. O halde icadın kadim olduğunu kabul edersek, mevcudatın da kadim olduğunu kabul etmiş oluruz,³⁶⁷ şeklinde bir düşünce tarzı ileri sürmüşlerdir.

Mâtürîdîler ise, tekvin mükevvenden ayrıdır ve fiil de mefulün aynı değildir derler. Tekvin, mükevvenin aynı olsa idi, Allah, âlem üzerinde kudret sahibi olmaktan başka bir rolü, tesiri ve âlemle ilgisi olmayan bir yaratıcı olurdu. Bu nedenle, Allah'a âlemin yaratıcısıdır denemezdi. Durum böyle olmadığına göre, Allah, âlemin yaratıcısıdır. Tekvin, ezelde ve ebedde de bâkîdir. Fakat tekvin sıfatının taallukunun ortaya çıkardıkları ile mükevven hâdistir. Bu durum irâde, ilim, kudret ve sair sıfatlarda da aynıdır. Bu sıfatların kadim ve ezeli olmalarından, taalluk ettikleri şeylerin de ezeli olmaları gerekmez.³⁶⁸

Elmalılı Hamdi Yazır'a göre ise yaratma fiili, yukarıdaki yaklaşımlara paralel olarak, "takdir" ve "icad etmek" mânâlarına gelir. Takdir, ilmi yönden bir sınırlama demek olduğundan, hem varlığın öncesi ve sonrasıyla, hem de yokluk ve varlıkla ilgilidir. İcad ise, fiilen yok olanı var etmek demek olduğundan, hem varlığın öncesi ve sonrasıyla, hem de yokluk ve varlıkla ilgilidir.³⁶⁹

"Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan eşini yaratıp ikisinden birçok erkek ve kadınlar üreten Rabbinizden korkun. Kendi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'dan ve akrabalık (bağlarını kırmak) tan sakının".³⁷⁰

Elmalılı Hamdi Yazır bu âyeti tefsir ederken, Allah'ın tek yaratıcı olduğunu, tabiatın ya da diğer varlıkların mantık kuralları içerisinde yaratıcı olamayacağını

³⁶⁶ Mâtürîdî, **Tevhîd**, ss. 132-139.

³⁶⁷ Pezdevi, s. 101.

³⁶⁸ Pezdevi, ss. 102-103.

³⁶⁹ Yazır, Cilt: IX, s. 6293; "Hâdis olmayan Tekvin ve icad, Allah'ın sıfatıdır. İlim ve kudret gibi ezeldir. Mükevven ve mevcud, tekvinden başkadır. Aynı şekilde tahlik ve halk hâdis olmayan, Allah'ın ezeli sıfatıdır. Halk mahlûktan başkadır. Rahmet, ihsan, rızık ve mağfiret gibi bütün fiil sıfatları Allah'ındır." bkz. Pezdevi, s. 99.

³⁷⁰ Nisa: 4/1.

söylemektedir. Burada tabiat kuralları içerisinde erkeğin kadından, kadının erkekten meydana gelemeceğini söyler. Tabiat kurallarına etki edebilen, onları değiştirebilen bir üstün güç vardır. O da, Allah Teâlâ'dır. Yine ona göre tabiat yaratıcı olamaz, çünkü sürekli bir değişgenlik içindedir. Sürekli değişen bir varlığın ise, yaratıcı olması mümkün değildir. Yazır şöyle devam etmektedir: Gözlem ve deneyle biliniyor ki, bir babadan erkek çocuk olabildiği gibi dişi de olabilir. Ve yaratıcı kuvvet, tabiatın üstünde terbiye ile ilgili bir etki yapan ve eserlerini yaratan ve kendi iradesiyle meydana getiren yüce bir Rabb'dir.

Yazır'a göre tam manasıyla halk etme, sadece Allah'a aittir. İnsanların ve yaratıkların yaptıkları yüksek sanatlar ise, birer keşf ve icaddan öteye gidemez. Çünkü yaratılan nesne, fiillerin ince özelliklerini takdir edemez. Böyle bir yaratma sonsuz ilim, irade ve kudrete bağlıdır. Yaratılmışlar ise bundan ancak sınırlı bir kısmını elde edebilir.³⁷¹

*“Muhakkak ki, “Allah, ancak Meryemoğlu İsa Mesih'tir” diyenler kâfir olmuşlardır. (Onlara) de ki: “Allah, Meryemoğlu İsa Mesih'i, anasını ve bütün yeryüzündekileri helak etmek istese O'na kim engel olabilir?” Göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin mülkiyeti sadece Allah'a aittir. O, dilediğini yaratır. Allah, her şeye kadirdir”.*³⁷²

Elmalılı konuyla ilgili âyetin tefsirinde, Allah'ın varlıkları yoktan var ettiğini belirtmiş ve sudûr nazariyesine itiraz etmiştir. Ona göre, hiçbir şey Allah'tan taşma suretiyle meydana gelmemiştir. O halde varlıkların, Allah'tan taşma şeklinde meydana gelmesi muhaldir ve düşünülemez. Ona göre Allah, dilerse yoktan yaratır, dilerse bir asıl maddeden yaratır. Dilerse bir dişiden, dilerse bir dişi ve bir erkekten yaratır. Yazır, görüşlerini aktarmaya şöyle devam etmektedir: Allah neyi, nasıl dilerse öyle yaratır. Dilerse başlangıçta, göklerin ve yerin sahasını ve basit şeyleri yarattığı gibi, bir asli madde olmadan da yaratır. Dilerse, bunların aralarındaki mahlûkları yarattığı gibi bir asıldan yaratır. Dilerse, aynı veya zıd cinsleri bir asıldan inşa eder (yapar). Bunu da dilerse bir erkekten dişi yaratmak suretiyle çeşitlendirir. Nitekim Âdem'den Havva'yı böyle yaratmıştır. Dilerse, bir dişiden erkek yaratmak suretiyle çeşitlendirir. İsa'yı da böyle yaratmıştır. Dilerse, hem erkek, hem dişiden yaratır ki, bütün diğer insanları da böyle yaratmış ve yaratmaktadır. Aynı şekilde

³⁷¹ Yazır, Cilt: II, s. 1270.

³⁷² Maide: 5/17.

dilerse, diride ölüm, ölüde hayat yaratır. Dilerse çok yaratır, dilerse nadir ve benzersiz yaratır. Dilerse, beşeri sanatlarda olduğu gibi, diğer bir mahlûku aracı yaparak yaratır. Öyle ki, İsa'nın eliyle kuş yaratması ve ölüleri diriltmesi bu türdendir.³⁷³

Tekvin-irade bağlamında Elmalılı, Allah'ın kudretinin ve yaratmasının, herhangi bir kayda bağlı olmadığını söylemektedir. Dilediği şeyi, dilediği kadar ve şekilde yaratır. Allah her şeye mutlak kudretle kâdirdir. Çünkü yaratmak, yaratıcının kendinden bir şey koparmak, kendi zatından ve kendi kudretinden bir şey eksiltmek demek değildir. Böyle olmadığından, bütün yaratılanlar ve onlarda yaratılmış olan kudretler Allah'ın kudretini, kendilerine nakletmiş değillerdir. Ona göre bütün yaratılmışlar ve onlardaki güçler, Allah'ın ve kudretinin parçaları ve değişimleri değil, eserleridirler. Eserler ise eseri yapanın aynı veya bir kısmı değil, ancak delilidir.³⁷⁴

“Şüphesiz Rabbiniz Allah, gökleri ve yeri altı günde yarattı, sonra arş üzerine istiva buyurdu. İyi biliniz ki yaratma ve emir O'nundur.”³⁷⁵

Yazır, söz konusu âyetin yorumunda, Allah'ın yaratmasındaki tedriciliği veya aniliği tartışmaktadır. Ona göre Allah, hikmeti üzerine âlemi derece derece yaratmıştır. Fakat ona göre her tedrici oluşta, bir def'aten oluş vardır. Fakat her def'aten oluşta, bir tedricilik yoktur. Gerçekte Allah her neyin yaratılmasını veya yok edilmesini isterse, “ol” der ve derhal isteği, dilediği şekilde olur.

Evet, Allah dileseydi, gökleri ve yeri bütün içindikileriyle birlikte, bir defada yaratmaya gücü yeterdi. Hiç bir derece derece ilerleme olmadan, bütün yaratıklar bir defada ve bir anda yaratılmış olsaydı, hiç biri diğerinin yaratılışına şahit olamayacaktı. Böylece yaratma delili de bulunamayacaktı. Hem de eşyanın tabiatı, ilâhî tasarrufa mahkûm ve emir altında olduğu anlaşılacak, âlem, ezeli bir tabiat sanılacaktı. Ancak bu derecelemenin, ilk yaratılıştaki altı güne ayrılması konusu kalır ki, bu da sırf “ilâhî bir irade” meselesidir. Ona göre bu tercih, fikrinde hür olanın seçimine aittir.³⁷⁶

³⁷³ Yazır, Cilt: III, ss. 2202-2203.

³⁷⁴ Yazır, Cilt: III, s. 2208.

³⁷⁵ A'raf: 7/54.

³⁷⁶ Yazır, Cilt: V, s. 3599.

*“Gökleri yeri ve ikisinin arasındakileri altı günde yarattı ve arşın üzerine istiva buyurdu. Haydi! ne dileyeceksen (fes’el) o her şeyden haberdar olan Habîr’den dile”.*³⁷⁷

Elmalılı, Allah’ın bütün varlıkları bir anda veya tedrici olarak yaratabileceğini ifade eden, yukarıdaki benzer âyette yaratmanın, her şeyden haberdar olan Allah’ın tasarrufunda olduğuna dikkat çekmiştir. Dolayısıyla bunun, “ol” demekle oluvermekten ibaret olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca ona göre Allah, bunların hepsini birden de değil, ilâhi hikmetleriyle geliştire geliştire, eksiklikten olgunluğa doğru, altı günde yaratmıştır.³⁷⁸

Yazır, dünyanın diğer gök cisimlerinden farklı yaratıldığını, insanın ve canlıların yaşamasına hazır bir hale getirildiğini söylemektedir. Bu ise ancak bir fail vasıtasıyla olmaktadır. Yeryüzünün kendi kendini bu hale getirmesi, akıl dışı ve muhaldir. Müellif, daha sonra şöyle devam etmektedir: Yeni yeni tabiatlar yaratan ve onlara başka başka özellikler ve yönler kazandıran bütün değişmeler ve gelişmeler, hatta baştan sona bütün var oluşlar ve olaylar hep Allah Teâlâ’nın ilim, irade, kudret ve kuvvetini gösteren âyetler, açık seçik belgeler ve kanıtlardır.³⁷⁹

B. Beşerî İrade

Beşerî irade ve onun sınırlılıkları konusu, İslâm düşüncesinin ilk dönemlerinden itibaren, tartışılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla modern anlamda iradenin, anlam ve mahiyeti açısından bir problem niteliği taşıyıp taşımadığı konusu hep görüş ayrılıklarına neden olmuştur. Nitekim insana, bir hürriyet yüklemekle, kelâm tarihinde kader, kazâ, hidâyet, dalâlet, rızık, ecel, kudret, adâlet, hüsün ve kubuh kavramları ile birlikte, irade konusu, problem olarak ele alınmıştır. Bu da

³⁷⁷ Furkan: 25/59.

³⁷⁸ Yazır, Cilt: VI, ss. 4041, 4973. Henüz günlerin mevcut olmadığı zamanlara aid olan bu altı günün, bizim anladığımız anlamda günler olmayıp, âhiret günleri (eyyâm-ı âhiret) gibi binlerce seneleri ifade ettiği gibi aynı zamanda eski/geçmiş zaman veya devirleri de kâd ettiği de söylenmektedir. Bunlardan birincisi; maddenin başlangıçta buğu ve duman halinde yaratılması devri, ikincisi; cisimlerin teşekkül devri, üçüncüsü; arzın semadan ayrılması devri, dördüncüsü; yerkabuğunun oluşum devri, beşincisi; dağlar ve nehirlerin meydana gelmesi devri, altıncısı; hayatın başlangıcı ile bitki, hayvan ve insanların yaratılışına kadar geçen tekâmül devridir. Bu altı devir birer gün gibi düşünülünce, altıncı devir yaratılışın en toplu, en cemiyetli günü, yani cuması demek olur.

³⁷⁹ Yazır, Cilt: V, s. 3354.

çoğunlukla, bir determinizm tartışması şeklinde karşımıza çıkmıştır.³⁸⁰ Konu, aslında Kelâm alanını ilgilendirmektedir. Böyle olmakla beraber, bu konudaki tartışmalar ve çözüm gayretlerinin amacı şudur: Yükümlülüğe ve yaptırıma muhatap olan insan ile ezeli bilgi, irade ve kudret sahibi olan, Allah arasındaki ilişkiyi, akli bir zemine, bir dengeye ve adâlet temeline oturtmaktır. Bu, konunun aynı zamanda bir Allah-insan, Allah-ahlâk ilişkisi problemi³⁸¹ olduğunu kanıtlamaktadır.

O halde sorumlu olması yönüyle diğer varlıklardan ayrılan insanın, sorumluluğu oranında hürriyetinin olması ile de başkalarından ayrılması gerekir. Aksi takdirde insan sorumluluğuna bir mânâ verilemez. Allah hür iradeye sahip insanı yaratmakla, bazı konularda iradesine sınır koymuştur. Bu sorumluluğun kapsamı da, Allah'ın koyduğu sınırlar çerçevesinde, sahip olduğu hürriyeti ölçüsündedir. Onu en az iki alternatiften birini seçecek şekilde serbest bırakmıştır. İnsanın fiillerinde hür olması, Allah'ın insana belirlediği kaderidir.³⁸² Bir başka ifadeyle, insanın sorumlu ve aynı zamanda özgür bir varlık olmasıdır.

Kur'an-ı Kerim'de bu anlamda da pek çok âyet bulunmaktadır. Beşerî iradeden bahseden bu âyetlerin bir kısmı da insanın günlük yaşamını ilgilendiren boyuttadır. Aynı zamanda insanın, ömrünü Allah'ın rızası ve hoşnutluğunu kazanma yönünde devam ettirebilmesi için ihtiyaç duyduğu bilgileri içeren âyetler³⁸³ olduğu da görülmektedir. Bunlardan, ahlakî içerikli ayetlerde, insanın iradesinde serbest olduğu belirtilmektedir. Bununla beraber, onun iyi şeyleri istemesinin yanısıra, kötü şeyleri de irade etmesinden söz edilmektedir. Fakat insan iradesinin, Allah'ın mutlak, özgür iradesi tarafından sınırlandırıldığı ve onun Allah'ın izin verdiği ölçüde özgür olduğu³⁸⁴ da ayrıca bildirilmektedir. Yani insanın kendi fiillerinde mecbur olduğunu ifade eden âyetler,³⁸⁵ Allah'ın mutlak irade ve kudretini göstermektedir. Bunun dışında, insana irade ve irade hürriyeti tanıyan âyetler ise, Allah'ın her şeyi kuşatan, üstün, mutlak kudreti yanında yine O'nun koyduğu sınırlar çerçevesinde, bir irade ve

³⁸⁰ Mustafa Çağrı, **Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1985, ss. 94-96.; bkz. Türkeri, s. 21.

³⁸¹ Necip Taylan, **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1994, ss. 25-33.; bkz. Türkeri, s. 21.

³⁸² Akbulut, **Sahabe Devri Siyasi Hâdiselerin Kelami Problemlere Etkileri**, Birleşik Yayınları, İstanbul, 1992, s. 323; Mehmet Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan", **AÜİFD**, Ankara, 1987, Sayı: 29, ss. 83-106.

³⁸³ Ankebût: 29/69; Hicr: 15/99; Müzzemmil: 73/8, 20; Zilzâl: 99/7; Bakara: 2/273.

³⁸⁴ Mustafa Çağrı ve Hayati Hökelekli, "İrade md.", **DİA**, Cilt: XXII, s. 381.

³⁸⁵ Ra'd: 13/8; Furkan: 25/2; Tevbe: 9/51; Zümer: 39/62; Sâffât: 37/96; A'râf: 7/178; Vâkıa: 56/60.

kudret sahibi olduğuna işaret etmektedir.³⁸⁶ Bir başka ifadeyle, Kur'an âyetleri insanın sorumluluğunu ve gücünü inkâr etmez, ama onu hiçbir zaman Allah'ın hükümranlık alanından bağımsız olarak da düşünmez.

Kur'an'ın beşerî iradeden bahseden âyetlerine dikkat edildiğinde, Allah Teâlâ'nın insana bir hareket serbestliği tanıdığı ve sonuçlarından da yine kendisini sorumlu tuttuğu anlaşılabilir, diğer varlıklardan bu açıdan da ayrılmaktadır³⁸⁷.

Özetlemek gerekirse, görünürde hareket serbestliğine sahip olan ve bu sahipliğin getirdiği sorumluluk anlayışı içerisinde bulunan insanı, Allah, hür irade sahibi olarak yaratmış fakat bazı konularda kendi iradesine, yine kendi isteğiyle sınır koymuştur. Bu çerçevede de insana özgürlük vermiştir. Bu durumda hürriyeti; insanın irade ve irade sonucu hareketlerinde herhangi bir zorlama altında olmadığına inanması³⁸⁸ şeklinde de anlayıp değerlendirmek mümkündür.

1. Kelâm Ekollerine Göre Beşerî İrade

Allah'ın irade sahibi olduğu konusunda, İslâm âlimleri ve ilahiyatçıları çoğunlukla aynı görüşü paylaşmışlardır. Öte yandan, insanın irade sahibi olup olmadığı konusunda ise ihtilafa düşmüşlerdir. Bir kısmı insanı tam bir hür irade sahibi olarak kabul ederken, bir kısmı da insana hiçbir irade vermemiştir. İnsana, Allah'ın mutlak iradesi içinde küçük bir irade alanı bırakan bir kısım âlimler de diğerlerinden ayrılmıştır.

İnsanın iradesi genel olarak eylemlerimizi, arzu, niyet ve amaçlarımıza göre kontrol altında tutabilme ve belirleme gücü olarak bilinmektedir. Kişinin, belli eylem ya da eylemlerini gerçekleştirmede sergilediği kararlılık da buna ilave olarak belirtilmektedir. Ayrıca bilinen bir durum karşısında, gerçekleştirebilecek olan eylemi, herhangi bir dış zorlama, zorunluluk olmaksızın kararlaştırma ve eyleme gücü olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca eyleme neden olan ve eylemi başlatabilen yeti olarak da³⁸⁹ bilinmektedir.

³⁸⁶ Mevlüt Özler, **İslâm Düşüncesinde Tevhîd**, Nun Yayınları, İstanbul, 1995, s. 218.

³⁸⁷ Ahzab: 33/72.

³⁸⁸ Yeprem, **İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî**, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1984, s. 26.

³⁸⁹ Ahmed Cevizci, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 183.

İnsanın irade sahibi olup olmadığı hususunda farklı görüş öne sürenlerden, Mu'tezile'nin büyük bir çoğunluğu iradeyi, “*Bir şeyin yararına inanma veya bir şeyde yarar olduğunu zannetme*”³⁹⁰ olarak tanımlanmıştır. İnsanın iradesi konusunda Mu'tezile tam bir hür irade taraftarıdır. Onlara göre insan hürdür. Bir şeyi yapıp yapmama tamamen insanın irade ve dileğine bağlıdır. Aksi takdirde insanın hür irade sahibi olmaması, onun yapageldiği iyi veya kötü fiillerinden dolayı sevap ya da ceza görmemesini gerektirir diye düşünürler.

İradenin kesinlikle insanların kendi kullanımına verilmiş olduğunu, bu nedenle insanların kendi fiillerinin yaratıcısı olduklarını iddia eden ‘mutlak tefvîz’ görüşünün sahibi Mu'tezile ekolünün delillerini oluşturan bu âyetlere örnek olarak şunlar gösterilebilir: “*Bu, yaptığının karşılığıdır. Yoksa Allah kullara asla zulmetmez*”.³⁹¹ “*Kötülük işleyenlere kötülükleri kadar ceza verilir*”.³⁹² “*Başınıza gelen herhangi bir musibet ellerinizle işlediklerinizden ötürüdür*”.³⁹³

Mu'tezile insana hür irade ve özgürlük verirken, beş esastan biri olan adâlet prensibinden hareket etmektedir. Onlara göre ilâhi adâlet ilkesi gereği insan, hür irade ve özgürlük sahibidir. Yoksa ahirette mükâfat veya ceza düşüncesi anlamını yitirir. Aksi takdirde, ilâhi adâlet ilkesi, temelinden yoksun kalır.³⁹⁴ Onlara göre hür irade vermeden, Allah'ın insanları bazı fiillerinden dolayı cezalandırması, haksızlık ve zulüm olup, O'nun adâletine ve hikmetine asla yakışmaz. Allah'ın bu adâleti icabı, insanların irade hürriyetinin bulunması da lazımdır. O halde ilâhi adalet gereği, insanda irade hürriyeti bulunması gerekir. Bu nedenle onlar; insan hürdür ve kendi fiillerini kendisi yapar, derler. Nitekim Allah da zaten, kullarına bir şeyi yapıp yapmama gücünü vermiştir,³⁹⁵ tezini savunmaktadırlar.

Beşerî iradeyi açıklama noktasında İbn Teymiye, (ö.728/1328) fâilin kendi fiiline ve başkasının fiiline bağlı olarak işlev gören irade, şeklinde ele almıştır. Bu iradelerin de insanda bulunduğunu iddia etmiştir. Ona göre Mu'tezile ikinci tür iradeyi benimsemektedir. Çünkü ona göre ilâhi irade muhdestir. Bu iradenin insanın

³⁹⁰ Tehânevi, Cilt: II, s. 210.

³⁹¹ Âl-i İmran: 3/182.

³⁹² Yunus: 10/27.

³⁹³ Zümer: 39/7.

³⁹⁴ Henry Corbin, **İslâm Felsefesi Tarihi**, Çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 118.

³⁹⁵ Kemal Işık, **Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri**, AÜİF Yayınları, Ankara, 1967, s. 69.

fiillerinin yaratılmasını dilemesi mümkün değildir.³⁹⁶ Böylece insan kendi fiillerini kendisi meydana getirir.

Bu açıklamalara göre, Mu'tezile ilâhi adâlet ve insanın sorumluluğu gereği olarak, insana kendi fiillerinde tam bir hür irade vermiştir.

Beşerî irade konusunda Cebriyye mezhebi ise, insana hiçbir irade hürriyeti tanımamaktadır. Onlara göre insan, mutlak irade ve kudret karşısında hür değildir. Fiil için insanda gerekli olan gücü, Allah yarattığı gibi gerekli olan irade ve ihtiyarı da Allah yaratmıştır. İnsan ise kendini ihtiyar sahibi görür ve öyle zanneder.³⁹⁷ Oysa o fiillerinde, Allah'ın ilmine uygun bir şekilde gerçekleşip gerçekleşmemesine göre, Allah'ın ezeli ilmine bağlı ve zorunludur. Yani bir başka ifadeyle, her şey Allah tarafından önceden takdir edilmiştir. Kul, takdir edilen bu fiili yapmaya mecburdur. Yani insan kumandası bir başkasının elinde olan robot gibidir. Başka bir deyişle, Allah'ın mutlak iradesi karşısında, insanlar havada bir oradan bir oraya sürüklenen yaprak gibidir. İnsanın iradesi yoktur. Allah'ın mülkünde ancak, O'nun dilediği olur.³⁹⁸

İnsana verilen irade konusu hakkında, cebr-i mutlak olan Cebriyye mezhebi ile tefviz-i mutlak olan, Mu'tezile mezhebi arasında, Mâtürîdî orta bir yol tutmuştur. Ona göre, fiil olan her yerde mutlaka bir fâil ve bir de irade vardır. İnsanlardan da birtakım fiiller çıktığına göre, onların da bir irade ve ihtiyarı var demektir. İnsan kendinde bu gerçeği her an görmekte, yaptığı işlerde hür olduğunu ve fiillerini kendisinin iktisab ettiğini³⁹⁹ görmektedir.

Mâtürîdî'ye göre, Allah her şeyi irade etmektedir. Ancak Allah, yarattığı ve sorumlu tuttuğu insana, kendi iradesi içinde hür bir irade vermiştir. Allah, insanı yaratırken, ona iyi ve kötüyü birbirinden ayırt etme gücü vermiştir. İnsan, başlangıçta imtihana yönelik iyi ve kötüyü fark edebilecek güç ve bilgiyle yaratılmıştır. Ayrıca kendisine, iyi ve kötüyü tercih edebileceği, eğilim ve ihtiyar verilmiştir. Böylece iyi şeyleri seçmesi ve kötüden de kaçması istenmiştir.⁴⁰⁰ İnsandan böyle bir şey

³⁹⁶ Takıyyuddin İbn Teymiyye, **Minhacu's-Sünneti'n-Nebeviye**, Mısır, 1321, s. 31.

³⁹⁷ Mustafa Sabri Efendi, **İnsan ve Kader: Mevkıfu'l-Beşer Tahte Sultani'l-Kader**, Çev. İsa Doğan, Kültür Basın Yayın Birliği, İstanbul, 1989, s. 82.

³⁹⁸ Ebu Mansur Abdülkahir Bağdâdi, **el-Fark Beyne'l-Fırak: Mezhepler Arası Farklar**, Çev. Ethem Ruhi Fırlı, TDV Yayınları, Ankara, 2001, ss. 194-195.

³⁹⁹ Işık, **Mâtürîdî'nin Kelâm Sistemi'nde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı**, Fütüvvet Yayınları, Ankara, 1980, s. 90.

⁴⁰⁰ Mâtürîdî, s. 453.

istenmesi ona sorumluluk yüklendiğini göstermekte ve bu da insanın irade sahibi olduğunu kanıtlamaktadır.

Eş'arî de genel olarak, insana irade tanımakla birlikte, insanda hâdis olan bu iradenin yaptığı işler üzerinde hiçbir tesir olmadığını, kabul etmiştir. Eş'arî'lerin ilâhi irade anlayışına göre, “Allah'ın mutlak ve ezeli iradesi vardır. Allah'ın mülkünde istemediğinin olması ve O'nun iradesi dışında başka iradelerin bulunması imkânsızdır”.⁴⁰¹ Bundan dolayı, Eş'arî'ler, Allah'ın iradesi yanında açıkça insanın da iradesi vardır demekten kaçınmışlardır. Fakat insanda irade yoktur da dememişlerdir. Ancak insanda muhdes bir irade kabul etmişler ancak, insanın fiillerini gerçekleştirme konusunda, “kendi iradesi vardır” sözünü de açıkça ifade ettiklerine rastlanmamıştır. Diğer taraftan bir teklif ve sorumluluğun da olduğunu bilmektedirler. Bundan dolayı, beşerî iradeyi yok sayarak Cebriyye'ye benzememek için, kulun şeklen de olsa irade ve ihtiyarı olduğunu kabul etmişlerdir. Onlara göre insan fiillerini yapmaya güç yetirecek kudrete sahiptir. İstem dışı yaptığı hareketler bu konunun dışındadır. Çünkü bu hareketlerde irade yoktur. İstekle yapılan hareketler ise kudret sahibinin iradesine bağlı olarak meydana gelir. Eş'arîye bu iradenin de “kesb” olduğunu savunmuşlardır. Bu nedenle onlar, kesbe bağlı olan fiil, kudretle ortaya çıkar yani yaratılmış kudretin etkisiyle meydana gelir, demiştir. Eş'arî'ye göre, bu “kesb” sayesinde insan, davranışlarında irade sahibidir. Fakat Allah, yaratılmış kudretin sonunda ya da altında veya beraberinde, kul isteyip yöneldiği zaman sünnetini devreye sokarak fiilini gerçekleştirir. İşte bu, kulun bu fiili kesbi yani yapması olarak isimlendirilir. Bu durumda icad ve oluşturma şeklinde fiilin yaratılması Allah'dan, kudreti altında çıktığı için, kesb de kuldandır. Dolayısıyla onlara göre fiilin yaratılmış kudretle veya yaratılmış kudrete bağlı olarak ortaya çıkması yönü özel bir ilintidir ki kesb adını alır. Bu da, yaratılmış kudretin eseridir⁴⁰² diye bilinir.

2. Elmalılı'ya Göre Beşerî İrade

Beşerî bir iradenin varlığı konusunun, ilâhi sıfatlarla birlikte ele alınması önemlidir. Elmalılı'nın beşerî irade konusundaki düşüncelerini tesbit etmek

⁴⁰¹ Eş'arî, **Lum'a**, ss. 107-113.

⁴⁰² Şehristâni, ss. 93-94.

amacıyla, öncelikle onun, insanın kendine özgü bir iradeye sahip olmasının niçin gerekli olduğunu ve bunu kanıtlamak adına da temel olarak dayandırdığı beşerî olma vasfını daima nazara verdiğini gözden uzak tutmamalıyız. Yazır'a göre insanın bir iradeye sahip olması onun, onu diğer varlıklardan ayıran ve en temel özelliklerden biri olan, insanlığının bir gereğidir. Ona göre, *“insanın insanlığı ve diğer yaratılan varlıklardan tam olarak ayrılması, irade hürriyeti ve ihtiyar kudretinin yetkinliğine bağlı olsa da ıztırari fiili ve hareketler de beşeri hayatın gereklerindedir (erkanındandır)”*.⁴⁰³ Bu açıdan insan, zorunluluk ile ihtiyarı (tercih yetkisi) ve hürriyeti aynı anda üzerinde taşıyan ve gösteren bir varlıktır. Bu bağlamda insana mutlak hür demek ne kadar yanlış ise mutlak fiillrinde zorunluluk altındadır demek de o kadar yanlıştır. İnsanın sahip olduğu bu irade, tamamen bağımsız ve sınırsız değildir. Sebeplerin ve kulların iradelerinin tesiri, Allah'ın kudretine ve iradesinin ilgisine borçlu ve bağımlıdır.⁴⁰⁴

Elmalılı dini, iradeyle yapılan ameller için, görev ve sorumluluklar yükleyen ilâhi kanunlardan⁴⁰⁵ saymaktadır. Böylece iradi ve ihtiyari fiillerin, İslâm açısından önemini, değişik vesilelerle vurgulamaktadır.⁴⁰⁶ Aynı zamanda, insanların iş başarma kudretini, irade kuvveti ile irade kuvvetini ise, inanma kuvvetiyle uygun⁴⁰⁷ görmektedir. Bununla beraber beşerî anlamda, varlığı zorunlu, mutlak bir ilim ve irade sahibi olan bir yaratıcı karşısında insanın konumu nedir? Ayrıca insanın irade ve fiillerinin, Allah'ın irade ve fiilleri ile ilgisi hangi boyuttadır? Soruları, uzun yıllar hep araştırma konusu olma özelliğini korumuş,⁴⁰⁸ korumaya da devam etmektedir. O'na göre insanlık, vücut ile ruhun, akıl ile kalbin, onun sahip olduğu yetenekleriyle faaliyet göstermesinin, karmaşık gibi görünse de çaresizlik ile istediğini tercih etmesinin toplandığı bir bütündür. İnsanoğlu ne kayıtsız şartsız mecburi, ne de kendi başına hükmedebilen kimsedir.

Yazır bu konuda, felsefi bir inceleme iddiası ile işi zorlaştıranlar ne zorunluluk yönünü inkâr edebilirler, ne de serbestlik yönünü, demektedir. Ayrıca ona

⁴⁰³ Yazır, Cilt: IV, Mukaddime, s. IX.

⁴⁰⁴ Yazır, Cilt: II, s. 1226.

⁴⁰⁵ Yazır, Cilt: IV, Mukaddime, s. VII.

⁴⁰⁶ Yazır, Cilt: III, Mukaddime, s. XIV; Cilt: IV, Mukaddime, s. IX; Cilt: V, Mukaddime, s. XIII.

⁴⁰⁷ Yazır, Cilt: VI, Mukaddime, s. X.

⁴⁰⁸ Yeprem, **İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdi**, s. 30.

göre, serbestliğe makam ayırmak, zorunluluğa zemin oluşturmak⁴⁰⁹ anlamına gelmektedir.

Yazır, Fatiha suresinde geçen “Nestain” ifadesinin mastarı olan “isteâne” ifadesinden hareketle, İslâm dininde ne Cebriyeciliğin ne de kaderiyeciliğin olmadığını savunmaktadır. Ona göre yaptığımız işlerde, cüz’i irademizin bir katkısı vardır. Biz Fatiha suresinde, “nestain” ifadesiyle, Allah Teâlâ’dan yardım istemekteyiz. Bu yardım istemede ve meydana gelen sonuçta bizim irademizin mutlaka bir katkısı vardır. Bu cümlenin içinde istek kabiliyeti bizim, yardım ve kuvvetin Allah Teâlâ’da olduğu belirtilmiştir. Bundan dolayı Yazır, Müslümanlığı ne Cebriyelik ile ne de onun zıddı olan ve insan kendi yaptıklarının yaratıcısıdır diyen kaderiyecilik ile yani kaderin olmadığını öne süren bir görüşle suçlamaya, kimsenin hakkı yoktur demektedir.

Ona göre bu tür insanlar, isteklerinde başarılı olamadıkları zaman, her konuda Cebriyeciliğe meylediyorlar. O’na göre böyle düşünmek, bir taraftan “istek”i yaratmak demek, diğer taraftan bizim isteğimize ve isteğimizde isabet etmemize, Allah Teâlâ’nın sonsuza kadar müdahale etmeyeceği iddiasında bulunmaktır. Elmalılı’da böyle bir düşünceye yer yoktur. Ona göre Allah, yolundan gidenlere, iyilik eder ve nimet verir. Yolunda gitmeyenleri de zarar ve sefaletle uğratmış olur.⁴¹⁰

Elmalılı Hamdi Yazır’a göre, bizim hareketlerimizin meydana gelmesi şu şekilde olmaktadır: Biz bir şeyi irade ederiz ve o istediğimiz şeyin birisi irademizle, diğeri irademiz dışında gerçekleşir. Bu her iki hareket de, bizden çıktığı ve bizimle ayakta durduğu için bizim işimiz sayılır ve bize dayandırılır. Mesela nefes alan biz, uyuyan, yiyen, içen, oturup ve kalkan biziz. Oysa hareketlerimizin tam ve gerçek sebebi biz değiliz. Çünkü her şekilde yardıma muhtacız. İsteme özgürlüğü bize, kudret Allah’a aittir. Buna göre mesela, elimiz ile irademiz arasında gerçek ilişki kurulmamış olsaydı, istediğimiz zaman elimizi oynatamayacaktık. Nitekim bazı organlarımızı oynatamıyoruz. Buradan hareketlerimizin gerçek yaratıcısının, biz olmadığını ortaya çıkıyor. Oysa yaratma olayı, yalnızca en yakın sebebe bağlı değildir. Bütün sebeplerin bir araya gelmesine ve toplanmasına bağlıdır. Cisimlerde asıl olan hareketsizliktir. Ruhta asıl olan ise faaliyet ve hareket isteğidir. İnsandaki

⁴⁰⁹ Yazır, Cilt: I, s. 90.

⁴¹⁰ Yazır, Cilt: I, s. 111.

hareketleri yaratan, bu hareketleri baştan sona kadar yoktan var eden, Allah Teâlâ'dır.⁴¹¹

Ayrıca “beşerî irade” nin sınırları hakkında Yazır, ne sadece zorlama (fatalizm) ile çaresiz bulunma (determinizm)'nin mecburiyet iddiaları, ne de kayıtsız ve tam hürriyet (liberalizm) davasında bulunanların, herkes istediği şeyi yaratmada serbesttir iddiaları, hiçbir zaman hakikat terazisinde tartılamazlar, demektedir. İnsanın çaresizlik yönü, ilâhi kudretin şahidi, ihtiyar yönü de ilâhi iradenin şahididir. O, kendi kendine kalırsa yok olmaya mahkûmdur. Yaratıcı kudretin yaratması ile de var olmaya mecbur olur. Aynı zamanda Allah'ın rahmeti ile de talep ettiği işi yapmada serbesttir.⁴¹² Beşeri irademizin her zaman iş görmekte yeterli olduğunu zannetmek yani her istediğimizi, irade ettiğimizi yapma gücüne sahip olduğumuz anlamına gelmez. Aynı şekilde bizim her irade ettiğimize sahip olmamız Allah'ın bize sonsuza kadar müdahale etmeyeceği anlamına da gelmez. Ona göre Ehl-i Sünnet düşüncesinde böyle bir anlayışa yer yoktur.⁴¹³

Yazır'a göre, Allah, cebr ile insanlara hüsrân dilemez. Kimsenin ezelde cehennemlik olmasını takdir etmediği gibi rızası da yoktur. Ezelî ilmi ile cüz-î iradelerini, kötü yönde kullanıp, dalâlete düşecek ve bu yolla cehenneme sürüklenecek olanları, elbette biliyordu. Onları cebren iyi yöne sevk edebilir veya hiç yaratmayabilirdi. Bu tarz bir mecburiyet, onlar hakkında başlangıçta değilse bile, sonuç olarak daha hayırlı olurdu.⁴¹⁴ Gerçek böyle olmadığına göre O, insanı eylemlerinde zorlamamaktadır. İradeyi kötüye kullanıp kötülük yapmak ve dalâlete yönelmek, aslında insanın hür olduğunu gösterir. İnsanın kötülük yapabilme kabiliyetine sahip olmasını murad eden Allah'tır. Nitekim onlarda bu imkânın bulunması, Allah'ın dilemesiyledir.⁴¹⁵

Buraya kadar yapılan açıklamalardan ve mezheplere göre görüş farklılıklarından anlaşılacağı üzere, irade insan için kullanıldığında, talep etme, seçme, tercih etme, arzulama, iştihak, eğilim, sevgi ve kasd gibi anlamlara gelmektedir. Bununla birlikte, serbestlik ve hürriyet gibi, bir hedefi gerçekleştirmek için de bir takım araçları kullanmayı, zorunlu kılmayı ifade eder. Çünkü iradeye

⁴¹¹ Yazır, Cilt: I, ss. 109-110.

⁴¹² Yazır, Cilt: I, s. 81.

⁴¹³ Yazır, Cilt: I, s.105.

⁴¹⁴ Yazır, Cilt: IV, s. 2336-2337.

⁴¹⁵ Yazır, Cilt: III, s. 2032.

bağlı eylem, bir önceki zihinsel bir kararın sonucudur. Bu durumda insanın iradesi, “*muhtelif aksiyonlar arasında seçim imkânı doğduğu zaman beliren ve alternatiflerden birini seçme ve tercih etme kabiliyetini ifade eder*”.⁴¹⁶

C. İrade ve Meşîetle İlintili Kavramlar

1. İrade-Hidâyet-Dalâlet İlişkisi

Kişinin doğru yola girmesi ve hidâyete ulaşabilmesi için, düşüncesini hakka ve hayrı kazanmak için, azim ve iradesini hayra yöneltmesi farzdır. Yazır’a göre insan iradesi, onun kendi geleceğini tayin etmesi adına çok önemli bir noktadadır. Fakat bununla birlikte, hidâyete ermek için soyut olarak kişinin dilemesi ve irade etmesi yetmez. O olayın olması, Allah’ın iradesine bağlıdır. Çünkü “*Âlemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz*”⁴¹⁷ ayeti vardır.⁴¹⁸

Elmalılı Hamdi Yazır Tekvir suresini tefsir ederken, yükümlülük konusunun, akıl sahiplerinin ve doğru yola gitmek isteyenlerin, meşîetine bağlı olduğuna dikkat çekmiştir. Çünkü ona göre yükümlülük ve sorumluluk, ihtiyari işlerle ilgilidir. İhtiyari işlerin yapılması da, akıl şartına bağlıdır. Dolayısıyla hidâyet de yükümlülerin meşîetine bağlanmıştır. Yazır bu konuda, insanın Allah’ı arayıp, hidâyete ulaşması için her şeyden önce, kişinin düşüncesini doğruya ve hayrı kazanmaya yöneltmesi gerekir. Hatta meşîetinin de o doğrulta olması gerektiğini, bunun farz olduğunu savunmaktadır.

Elmalılı’ya göre, insanın meşîeti vardır ama başarı için herhangi bir şarta da ihtiyacı yoktur. Çünkü insan, irade ve meşîetinde tamamen müstakildir. Yalnız kişinin hemen doğru yola iletilmesi beklenmemeli. Öyle olacakmış gibi zannedilmemelidir. Yazır bu şekilde ifade ederek, bu işin aslında çok da kolay olmadığını başka şartlara da bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Bu konuyla ilgili olarak da “*Her insanın ettiğini kendi buynuna takdık*”⁴¹⁹ âyetini örnek göstermektedir. Bu âyetin ifade ettiği mânâyaya göre, her insanın sorumluluğu itibarıyla mukadderatı, insanın kendi meşîetine bağlanmıştır. Böyle olmakla birlikte,

⁴¹⁶ Yeprem, s. 28.

⁴¹⁷ Tekvir: 81/29.

⁴¹⁸ Yazır, Cilt: IX, s. 5994.

⁴¹⁹ İsrâ: 17/13.

o kaderinin oluşmasında, bütün illet ve sebepler insanın meşîetinden ibaret değildir. Buradan, ilâhi meşîete dikkat çekerek, insanın kendi fiillerinde tamamen hâkim olmadığı görüşü ortaya çıkmaktadır.

Meşîet konusunda Elmalılı, “*Âlemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz*”⁴²⁰ âyetindeki hitabın özellikle doğru yolda olmak isteyenlere yapılmış olduğunu düşünmek daha doğrudur⁴²¹ demektir. Bu ifadelerden de meşîetin, doğru yolda olmayı dileme perspektifli olması gerektiği anlaşılmaktadır. Demek ki insanın, bu yönde bir meşîetinin olmayışı, doğru yolu istemeyişindedir, anlamı çıkmaktadır. Yazır’a göre bu ifadelerden beşerî meşîet, Allah’ın meşîeti ile beraberdir⁴²² anlamı doğmaktadır. Yazır burada beşerî iradeyi beşerî meşîet olarak değerlendirmiş, insanların doğru yola girmesinin onların kendi iradeleriyle olmak zorunda olduğunu da, ayrıca ifade etmiştir. Burada ona göre Allah’ın, insanları sadece doğru yola iletmesi değil, daha kapsamlı bir kavram olan hidâyete ulaştırılması anlaşılmalıdır. Çünkü Allah’ın, bütün canlıların ve maddelerin içine, kabiliyet ve fitratlar koyması, hep birer hidâyet bağlamındadır.

Yazır’a göre, hidâyet ve dalâlet, insanın kendi iradesiyle yaptıklarının karşılığı olarak onda meydana çıkan cebri tabiatı⁴²³ göstermektedir. Eğer insan, hidâyetin ilk şekli olan emir yönü Kur’an’la, ikinci şekli olan fiile yansıma yönü Kur’an’ın içeriğindeki emirleri dikkate alarak yaparsa, bu durum kendisinde hidâyeti oluşturur. Tersini yapma ya da ihmal etme durumunda, dalâlet gerçekleşir.⁴²⁴ Görülüyor ki Allah bazı şeyleri insanların dilemesi ve talebi üzerine yaratıyor ve bu insanın sorumluluğunu hatırlatıyor. Allah dilmeden hiçbir şey gerçekleşmez. Bu çok açıktır. Fakat Allah’ın razı olup dilemediğini, insanın dilemesi ve onun başına gelenlerden Allah’ı sorumlu tutması, apaçık bir tutarsızlıktır. Ayrıca Allah, insanların topluca hidâyete ulaşmasını irade etmiş ama meşîet etmemiştir. Hidâyet isteyeneye hidâyet, dalâlet isteyeneye de dalâlet dilemiştir.⁴²⁵

Görüldüğü gibi Yazır, insanın hidâyete ya da dalâlete sürüklenmesinin, onun irade ve tercih etme yetkisine bağlı olarak gerçekleştirdiği davranışların bir araya

⁴²⁰ Tekvir: 81/29.

⁴²¹ Yazır, Cilt: IX, s. 5626.

⁴²² Yazır, Cilt: IX, s. 5627.

⁴²³ Yazır, Cilt: IV, ss. 2982-2983.

⁴²⁴ Yazır, Cilt: I, s. 143; Türkeri, s. 119.

⁴²⁵ Yazır, Cilt: III, s. 2088.

gelmesi ile meydana geldiğini ifade etmektedir. Böylelikle insan kendi durumunu (hidâyet veya dalâlet açısından) netleştirmiş olur. Elmalılı, bu konuyla ilgili olarak, “Allah dilediğini şaşkırtır, dalâlete düşürür.”⁴²⁶ meâlindeki âyetin tefsirinde, Allah’ın dalâlete düşürmesini, insanın kendi iradesi ve tercihiyle seçtiği yanlış yoldan sonra, insanda oluşan halin bir sonucu olarak ifade etmektedir. Artık, iradesini ve tercihini kötü yönde kullanıp, hidâyete yönelmeyenlerin, ondan mahrum kalması kaçınılmaz bir durumdur.⁴²⁷ Bu da onun kalbinin, mühürlenmesi sonucunu doğurur.

2. İrade-Akıl İlişkisi

Sözlükte akıl kelimesi, düşünme, anlama gücü, bağlama ve alıkoyma gibi anlamlara gelmektedir. Bu cümleden akıl, maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyaslar yaparak varlığın hakikatini idrak etmeye ve doğruyu yanlıştan ayırmaya çalışan güç veya cevherdir.⁴²⁸ Ayrıca insana Allah tarafından doğuştan verilmiş en büyük nimet, ilahi bir kuvvet ve nur olarak da kabul edilmiştir. Fakat zekâ ve akıl seviyesi herkeste farklı farklıdır.⁴²⁹

Kur’an-ı Kerim’de isim olarak geçmeyen, fakat fiilî eylem olarak kırk dokuz yerde zikredilen “akl”, sözlükte ahmaklığın zıddı, ilim ve idrak manasına da gelir. Akla bu ismin verilmesinde, sahibini kötülüklerden men edip, tehlikelerden alıkoyması etkili olmuştur⁴³⁰ denilmiştir.

Kur’an-ı Kerim’de akıl kelimesine, kullanıldığı mânâ çerçevesinde baktığımızda, onun genellikle şu iki anlamda kullanıldığını görürüz. Birincisi; bir mânâyı anlamak, idrak etmek, tefekkür ve bilgi olarak ihtiyaç hissedildiğinde onu hatırlamak için hıfz etmek, hak ve batılı, hayır ve şerri iradesiyle tefrik edebilmektir.⁴³¹ İkincisi ise, birincisinin sonuçlarından hareketle, nefsi kendi zararına sebep olabilecek olan süfli arzularından alıkoymaktır.⁴³² Esasen akıl ilim demektir.

⁴²⁶ Rad: 13/17.

⁴²⁷ Yazır, Cilt: I, ss. 167-168; Cilt: III, s. 2087.

⁴²⁸ Çelebi, s. 26.

⁴²⁹ Gölcük, Toprak, **Kelâm**, s. 72; Ali Arslan Aydın, **İslam İnançları ve Felsefesi (İlm-i Kelam)**, DİB Yayınları, Ankara, 1964, s. 92.

⁴³⁰ İbn Manzûr, Cilt: XI, s. 458.

⁴³¹ Şuâra: 26/28; Ankebut: 29/43.

⁴³² Yunus: 10/100; Hucûrat: 49/4.

Ayrıca akıl ve ilmin özdeşleştirilmesi, birinin varlığının diğerinin varlığına bağlı olmasından kaynaklanmaktadır.⁴³³

Râğıp el-İsfehâni akli ilim ile değerlendirip, ‘ilmi elde etmeye yarayan güce akıl denir’ der. Yine insanın bu kuvve ile elde ettiği ilme de akıl adı verilir. Bunun için Hz. Ali aklın; “matbu” doğuştan sahip olunan ve “mesmû” matbû akıllan elde edilen, olmak üzere iki kısım olduğuna işaret etmiştir.

Mâtürîdî, kalbi; duygu irade ve bilinci içine alan tefekkür ve teemmül gibi topyekün bir fonksiyona sahip olan akıl şeklinde anlamamıza uygun ifadeler kullanmak suretiyle imanın, dolayısıyla dinin temeline akli yerleştirmiştir.⁴³⁴ Mâtürîdî, aklın ana karakterinin, kendisinin kullanılmasının ihmal edilmesine karşı, bir direnişe geçmek olduğunu belirtir. O, ilâhî sahaya ait konuları sorgulama eğiliminin de, aklın tabiatı gereği olduğunu kabul etmiştir.⁴³⁵ Bu nedenle, teklifin akıl bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini belirten Allah’ın, insan aklının kabul edemeyeceği hiçbir emri vermediğini, kaydetmeyi de ihmal etmez.⁴³⁶

Gazâlî’ye göre akıl iki anlama gelmektedir. Birincisi; eşyanın hakikatini bilmektir. Bu anlamda akıl, kalbde bulunan ilim sıfatına verilen isimdir. İkincisi ise ilimleri idrak eden cevherdir ve kalb manasına gelir.⁴³⁷ Yani insanın teorik bilgiler edinmesini ve çeşitli sanatlara yönelmesini sağlayan bir niteliktir. İnsan bu nitelikle diğer canlılardan ayrılır. Diğer bir tanımında ise Gazâlî akla; İkinin birden çok olduğunu idrak etmesi, bir kişinin bir anda iki yerde bulunamayacağını bilmesi ve ayırt etmesi gibi zarurî ilimleri kazandıran bir olgudur, demektedir. Bu sayede insan, mümkün olan işlerin caiz, muhal olanların da akla aykırı olduğunu anlar. Ayrıca ona göre akıl, tecrübelerin, değişen durumlar hakkında verdiği bilgilerdir. İnsanda bulunan fitri gücün, şehvetleri engellemesi ve işlerin sonuçlarını bilip, ona ulaşması anlamını da yüklemiştir. Dolayısıyla akıl, fitri ve kazanılmış özellik taşımaktadır.⁴³⁸

Gazâlî’ye göre salt akla güvenilmez. Önemli olan, akla sahip olmakla beraber, aklın kalıplarını (mantık) doğru bir şekilde kullanarak doğru düşünceye ulaşmaktır. Gazzâlî’nin akıldan şüphe etmesinin sebeplerinden biri de onun zihnine

⁴³³ Kâmil Güneş, **İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass**, İnsan yay, İstanbul, 2003, s. 419.

⁴³⁴ Özcan, “Mâtürîdî’ye Göre İman-İslâm-İhsan ve Küfür İlişkisi”, **DEÜİFD**, İzmir, 1994, Sayı: 8, ss. 179-202.

⁴³⁵ Mâtürîdî, s. 101.

⁴³⁶ Mâtürîdî, ss. 420-422.

⁴³⁷ Gazâlî, **İhyâ**, Cilt: III, s. 114.

⁴³⁸ Gazâlî, Cilt: I, ss. 117-118.

etki eden, pek çok faktörün olmasıdır. İnsanın bulunduğu ortam, iradesi, inançları, değer yargıları ve ön yargıları hep insanın düşüncesini etkiler. O halde, bazen düşüncesinde yanılabilir. Gazâlî buna “vehim” diyor. Oysa aklın doğru bir şekilde işleyişi için, vehme aldırış etmemesi gerekir.⁴³⁹ Gazâlî bu şekilde, insanın vehimde âciz kaldığını göstererek, akla güvenilmezliğini yineler ve onun sunduğu bilgiye kuşkularını artırır.

Gazâlî’ye göre aklın değeri, ilimle olan ilişkisinden kaynaklanır. Çünkü akıl, ilmin esasıdır. Akıl olmadan ilim olmaz. İlimsiz akıl da bir işe yaramaz. Akıl ile ilim arasındaki ilişki güneş ile ışık arasındaki ilişki gibidir. Ona göre, nasıl ki ışık kaynağı olmadan ışık oluşmuyorsa, akıl ve irade gücü olmadan da tefekkür ve ilim doğmaz.⁴⁴⁰

Seyyid Şerif Cürcâni ise aklı; kalb ve ruhun madeninde, beynin ışığında bulunan ve kendisiyle doğru ile yanlışın, hak ile bâtılın bilindiği bir nurdur, şeklinde tarif etmektedir. Esasen akıl, zihin ve nefis aynı hakikattir. Bu bir tek hakikate, idrak edici olması yönüyle akıl, bedene etkisi sebebiyle nefis, idrake kabileyetli olması itibariyle de zihin⁴⁴¹ denilmiştir.

Akla getirilen bir diğer tanımda, İzmirli şöyle demektedir: “*Akl maddi bir kuvvet olmayıp mücerred ve ruhani cevher, ilahi bir nurdur*”. Akıl nefis-i nâtıkadır. Nefsin bir kuvveti olup, onunla ilimler ve fenler idrak olunur.⁴⁴²

Akla ayrı bir önem veren Elmalılı da, Cürcâni’nin tanımına paralel olarak, aklı kalb ve ruhun madeninde, beynin ışığında bulunan manevi bir nur, diye tarif eder. Ayrıca “Metâlib ve Mezâhib” adlı felsefe tarihi kitabının önsözünde sahabelerden Amr b. Âs Hazretlerinin yapmış olduğu akıl tarifini verir. Şöyleki : “*Akl, tahminde bulunmak ve olmuş vasıtasıyla olacağı bilmektir*”⁴⁴³ der. Başka bir yerde de aklı şu şekilde tarif eder: “*Hissedilenden, hissedilemeyene intikale sebep olan veya hissedilemeyen bir manayı bizzat ve açıklıkla keşfeden idrak vasıtasıdır*”⁴⁴⁴.

⁴³⁹ Gazâlî, **Tehâfütu’l-Felâsife**, Çev. Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul, 2002, s. 41.

⁴⁴⁰ Gazâlî, **Cehaletten Korunmak**, Çev. Halil Aldemir, Polen Yayınları, İstanbul, 2005, s. 238.

⁴⁴¹ Cürcâni, ss. 151-152.

⁴⁴² İzmirli, Cilt: I, ss. 58-59.

⁴⁴³ Paul Janet, Gabriel Séailles, **Histoire de la Philosophie: Tahlilli Felsefe Tarihine Ait Metâlib ve Mezâhib**, Çev. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1341, s. XXXIII.

⁴⁴⁴ Yazır, **Hak Dini Kur’an Dili**, Cilt: I, s. 467.

Elmalılı'ya göre akıl, kalb ve ruhun kaynağında, beynin ışığında bulunan manevi bir nurdur ki, insan bununla duyu organlarıyla hissedilmeyen seyleri anlar.⁴⁴⁵ Aynı zamnada ruhi bir güç olan akıl, ona göre duyulardan hareketle, duyular ötesini idrak eden veya duyularla elde edilemeyen bilgiyi bizzat keşfeden, idrak aletidir.⁴⁴⁶

Yazır aklın, gerçek bilginin yaratıcısı değil, alıcısı ve kabul edicisi olduğunu söyler. Ayrıca ona göre, nakle dayanan bilgiler de bu sınıfa dâhildir. “*Akıl bilgiyi üretmez, alır*”.⁴⁴⁷ Bunun içindir ki, ilmin konusu soyut düşünce değil, olaylar ve onlarla ilgili haberlerdir. Nakle dayanan bilgi de işte o edinilen haberler cümlesindedir. Bu da akla bilmediği ve görmediği şeylerin yeniden yeniye bir akışıdır.⁴⁴⁸

Akla gelen bilgileri de Yazır, iki kısma ayırmaktadır. Birisi, daha önce eşi ve benzeri gelmemiş, kıyassız olgulardır. Bunlardan bir kısmı, bir daha tekrar etmeksizin tek olay olarak kalır. Bir kısmı da, tekrar ederek, çoğalır, gider. İkincisi de, eşi ve benzeri daha önce geçmiş bulunan şeylerdir ki, bunlar da kıyasi ve fenni diye adlandırılır. Bu sayede bilinenlerden, bilinmesi gerekenler de çıkartılır. Genellikle akıl denilince bu şekilde kıyas-ı fikrî prensibi anlaşıldığından, akılla ilgili şeyler, yalnızca bunlardan ibaret sanılır. Oysa bunun kaynağı olan birinci kısım, atılıverdiği takdirde akıl, kıyas ve fen de kökünden yok edilmiş olur.⁴⁴⁹

Elmalılı'ya göre, kendisinden daha üstün hakikate iman etmeyen, kendisinin ne üstünde ne de altında bir hakikat görmek istemeyen, akıllıların akılları yoktur, ya da akıllarını kullanamamaktadırlar.⁴⁵⁰ Ona göre, akıl yürütmek, sebeplerle sebeplerin meydana getirdiği eseri, eser ile de eseri meydana getiren şeyler arasındaki ilgiyi kurmaktır. Yani “illiyet (nedensellik) kanunu” dediğimiz sebebi neticeye bağlayan kanunu ve ona bağlı olan gerekli ilgileri idrak ederek eserden müessire veya müessirden esere yahut da bir müessirin iki eserinin birinden diğerine intikal etmektir.⁴⁵¹

Yazır, aklın başlıca iki çeşit yürüyüşünden bahseder. Bu yürüyüşün de Allah'ın varlığını zaruri olarak anlamak için olduğunu söyler. Bunlardan birisinin

⁴⁴⁵ Yazır, Cilt: I, s. 467.

⁴⁴⁶ Yazır, Cilt: I, s. 566.

⁴⁴⁷ Yazır, Cilt: IV, s. 2301.

⁴⁴⁸ Yazır, Cilt: IV, s. 2301.

⁴⁴⁹ Yazır, Cilt: IV, s. 2399.

⁴⁵⁰ Yazır, Cilt: VIII, s. 1921.

⁴⁵¹ Yazır, Cilt: I, s. 566.

ağır ve derece derece, zamana bağlı, ince düşünme olduğunu ve buna da “fikir” dendiğini belirtir. Diğerisi ise, bir anda ve bir hamlede irade edilen şeye ulaşılacak dercede hızlı olan ani yürüyüştür. Buna da “hads; tahmin, zan” denir. Elmalılı’ya göre hads de iki kısma ayrılır. Biri; teorik ve pratik tahsil, eğitim ve bir gayeye ulaşmak için çalışmakla kazanılan akıldır. Buna “akl-ı mesmu” denir. Diğerisi; doğuştan Allah vergisi olan, tabii akıldır. Bunda çalışıp çabalamanın bir rolü yoktur.

Ona göre herkesin bu çeşit akıldan az çok nasibi vardır. Akl-ı tabi olmayınca akl-ı mesmu’ nun hiç hükmü olmaz. Dolayısıyla, Yazır’a göre aklın, pek çok mertebeleri vardır. Akıllı değişik mertebelere ayıran Elmalılı, aklın en yüksek mertebesine akl-ı evvel olduğunu söyler. Akılların derecelerindeki değişikliğin, aklın eksiklerinden ileri geldiğini belirten Yazır, esas itibarıyla aklın yolunun bir olduğunu, onun da doğru yol olduğunu belirtir.

Elmalılı görüşlerini şu şekilde tamalar: Bizim şahsımıza göre değişen ve pek az olan tahmin gücümüzle, ilk olarak akla böyle bir bağlantımız ve bu sayede hakka ulaşmamız vardır. Bütün mertebeleriyle Allah vergisi olan, akl-ı tabi, çalışma ile kazanılmış değildir. Böyle olduğu için, bunda çalışma ve insan iradesi sebep değildir. Bu şekilde olsa bile, bu tür akılda, Allah’ın lütfu ile sahip olduğumuz hissemiz ölçüsünde yetkimiz vardır. Şöyleki: düşünme, akıl ve uzun tecrübelerden elde edilen, alışkanlığa bağlı tahmin kabiliyeti, çalışıp kazanmaya bağlıdır.⁴⁵²

*“İnsanın doğuştan getirdiği nötr durumu ifade eden bu düzeydeki insan iyiye de kötüye de elverişlidir”.*⁴⁵³ Eğer insan, arzu ve öfke hislerinin etkisi altına girerse o şekilde yaşamaya başlar. Bu da onun insanî kriterlerden uzaklaşmasına neden olur. Fakat bunun tam tersi olur ve irade gücünü kullanırsa, öfke ve arzu duygularının etkisi altına girmez, böylece aklî yetkinliğini geliştirmiş olur.⁴⁵⁴

İradenin akılla birlikteliği ve işlevselliği konusunda Elmalılı, ilk önce insanın irade sahibi olduğunu kabul etmekte ve böyle olması gerektiğini savunmaktadır. Bu cümleden hareketle; insandaki tercih yetkisi, çevresinde olup biten her şeyi düşünüp değerlendirmeyi gerektirdiği için aklın var olmasını da beraberinde gerekli kılar ve hatta ona dayanır. Demek ki, insanın akıl gücüne sahip olması, iradesini kullanma yetkisine sahip olmasını beraberinde getirmektedir. Çünkü Allah, insanları akıl ve

⁴⁵² Yazır, Cilt: I, ss. 568-569.

⁴⁵³ Yazır, Cilt: III, s. 2140.

⁴⁵⁴ Yazır, Cilt: III, s. 2140.; Türkeri, s. 76.

irade sahibi olarak yaratmıştır.⁴⁵⁵ Yazır, bunu ifade ederken, iradenin akılla birlikte hareket ettiğini belirtmekte, bununla insanın sorumluluk sahibi olduğunu vurgulamaktadır. Yazır Fatıha suresinin tefsirini yaparken, sorumluluğu, Allah'ın şu şekilde buyurduğunu belirtmektedir: *“Ey akıl sahipleri, ey eshabı irade siz diğerleri gibi değilsiniz. Siz benim kemali rahmetimi tecelli ettiren irade ve ihtiyarımı temsil ederek buna kurbiyet peyda etmeniz ve rıdvanı ekberime ermeniz için yaratıldınız. En nihayet sizi mes’ul edeceğimi de ihtar ederim.”*⁴⁵⁶

Görülmektedir ki insan, akıl ve iradesini kullanarak, Allah'a yaklaşma ve O'nun rızasına ulaşmak için yaratılmıştır. Bu açıdan bakıldığında ona verilen bu yetkiyi bu çerçevede kullanmalıdır. Onun kendisine verilen irade yetkisini, kötüye ya da iyiye kullanması, akıl gücünü kullanmasıyla ilgilidir.⁴⁵⁷

Akıl ve irade ilişkisi bağlamında, bilindiği gibi irade, bir insanın eğriyi doğrudan ve iyiyi kötüden ayırt edip, sonuçları açısından da değerlendirebilecek bir güçtür. Bu işlev de akılla yapılmakta ve irade, kıymetini akılla ortaya çıkarmaktadır. Çünkü akıl, bilgi temelleri üzerine oturtulmuştur. Dolayısıyla Allah, akılcı yeterli erginliğe ulaşmış, reşit olan insanı yaşayıp var olduğu bu dünyayla imtihan edecektir. Onu, olgunlaştırmayı başta murad ettiğinden olacak ki, aynı zamanda dünyada verdiklerine karşılık olarak, insanı bunların hepsinden sorumlu tutmuştur.⁴⁵⁸ Nitekim Allah, insanları ezelde takdir ettiği ilim ve kaderi hükmünce, dünyada yaşatırken, olgunlaşmalarını sağlamak için, onları halden hale sokar ve her hali yaşatır. Yaşatırken de kendi akli iradeleri içinde, onların her birisini ayrı ayrı terbiye ederek olgunlaştırır. Ayrıca, sadece akıl sahibi olmak da tek başına yeterli değildir. Bunun yanında bilgiye de sahip olmak gerekir.

İnsan, sahip olduğu akıl ile sürdürdüğü doğal hayat serüvenini, yaşadığı sürece edindiği bilgiler yardımıyla, ilahi takdire uygun yaşar. Bunu yaparken, kendi akli iradesi yönünde gelişip olgunlaşacak olan kader çizgisini, kendi yaşacağı hayat hikâyesi içersinde oluşturup yaşamaktadır. Bunu Allah, kulun cüz'i de olsa kendi akli iradesine bırakmıştır. Eğriyi doğruyu, güzeli çirkini ve iyiyi kötüyü birbirinden ayırt edip, doğru ve güzel yaşaması için insana akıl verilmiştir. İnsan, bununla elde

⁴⁵⁵ Yazır, Cilt: II, s. 838; bkz. Türkeri, s. 111.

⁴⁵⁶ Yazır, Cilt: I, s. 78.

⁴⁵⁷ Yazır, Cilt: V, s. 3167; bkz. Türkeri, s. 131.

⁴⁵⁸ Yazır, Cilt: III, s. 2141.

edilmiş bilgi ışığında, iradesini kullanarak, doğru seçim yapıp, isabetli yaşama hakkını kazanmıştır. Dolayısıyla bütün bu işlevler, insanın aklını kullanma kabiliyetine bırakılmış, yaşamı için yapılan her seçimden dolayı sorumlu tutulmuştur.

Sonuç olarak, insan tercihlerini akılla yapar. Aklın bir hususiyeti olan iradesiyle de tercih eder. Fakat duygularının da bu kararlarında etkisi vardır ama akıl duygularının esiri değildir.

3. İrade-Kalb İlişkisi

Kalb, “bir şeyin içini dışına çıkarmak, altını üstüne getirmek, ters çevirmek, bir şeyi başka bir şeye dönüştürmek ve değiştirmek”⁴⁵⁹ gibi mânâlara gelmektedir. Değişken özelliği sebebi ile “kalb” olarak isimlendirildiği belirtilmektedir. Kalbin bir fiziki bir de manevi mânâsı vardır. Fiziki anlamda kalb, vücudumuzun en merkezi ve hayati organıdır. Fiziki kalb bedeni, manevi kalb ise kişiliğimizi düzenler. Burada kastedilen, manevi kalbdır.

Kalb, dini ve tasavvufi bağlamda bilgi ve düşüncenin kaynağı ve aracıdır. Kur’an ve hadîslerde kalbin tarifi ve mahiyeti üzerinde değil, işlevleri ve nitelikleri üzerinde durulmuştur. Kur’an ve hadîste geçen kalb kelimesi, insanın anlama, kavrama, düşünme ve yaratılmışların hakikatini bilme yönünü, başka bir ifadeyle insanı insan yapan ve diğer canlılardan ayıran temel niteliğini dile getirir. İnsanın idrak eden, bilen ve kavrayan tarafı olduğu için kalb, ilahi hitaba muhatap olup, yükümlü ve sorumludur.

İrade-kalb ilişkisi bağlamında kelâmcılar farklı yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Bunlardan Gazâli, iradenin kalbe ait bir sıfat olduğuna dikkat çekmiştir. O, kalb mekanizmasında akılla birlikte iradenin rolünü şöyle yorumlar. İnsan akli ile bir işin sonucunu ve ondaki iyilik tarafının nerede olduğunu bildiği zaman, içinden o tarafa yönelir. Böylece iyiliğin sebeplerini elde etmeye çalışır. Bu, şehvi ve behimî arzulardan başka bir duygudur. Hatta bu duygu, bazen şehvi arzuların zıddına olarak, fonksiyonunu icra eder. Mesela nefsanî duygu, hastalık anında da tatlı ve nefis yemekler yemek ister. Ama akıl bundan uzak durması gerektiğini anlar ve görür. Fakat bu, nefsanî duygunun asla arzu ettiği bir şey değildir. Bu noktada kalbin

⁴⁵⁹ İbn Manzûr, Cilt: I, s. 687.

irade gücü, devreye girer. Şayet Allah, sonuçları anlayan aklı yaratıp, aklın hükmü gereğince uzuvları harekete geçirecek olan muharriki (iradeyi) yaratmasaydı, aklın koyduğu hüküm boşa giderdi.⁴⁶⁰

Cürcâni ise iradeye yüklediği ‘yarar inancını (mülâhazasını) takip eden, bir meyil’ tanımından hareketle şunu ifade eder: İrade, kalbtaki hakikate götüren güdülere uymayı gerektiren, muhabbet (arzu) ateşinden ibaret bir kordur.⁴⁶¹

Râzi ise kalbin, insan kişiliğinin ruhi merkezi olduğunu söyler. Ona göre kalb, benlik ve şuurun kaynağı ve eşyanın hakikatini anlayıp bildiğimiz manevi benliğimizdir. Benlik idraki ve şuurun ortaya çıktığı ruhi/manevi özümüzdür.⁴⁶²

Kur’an-ı Kerim’deki ifadelerle bakıldığında ise açıkça “irade eden kalbler” ifadesi yoktur ama bunun karinesi olmadığı anlamına gelmez. Şöyle ki bir âyette “onlar sizi ağızlarıyla razı etmek isterler, kalpleri ise istemez direnir durur”.⁴⁶³ Bu âyette geçen “vetâ’be” fiili, istemek ve reddetmek manasını ifade etmesi bakımından “turidu” fiilinin olumsuz kullanımı olan “lâ turidu” anlamında kalbe isnat edilir. Bu şekilde zikredilmesi, kalp ile irade arasındaki ilişkinin bir delili olarak değerlendirilir. Buradan iradenin, kalbin isteme/dileme gücünden ibaret bir özelliği olduğunu söyleyebiliriz. Gerek akıl, gerekse irade, kalb ve ruha ait birer özellik olmalarına rağmen, kültürümüzde genellikle kalpten ayrı müstakil birer latife olarak değerlendirilmişlerdir. Bunu akıl ve iradenin, insan için ifade ettiği vazgeçilmez değere bağlayabiliriz.⁴⁶⁴

Yazır’a göre ise kalb, hem maddi hem manevi yapısı bakımından vücudun diğer organlarından çok farklı özelliklere sahiptir. O tefsirinde kalbi şu şekilde tanımlamaktadır: Kalb, yürek ve gönül mânâlarına gelir, yani kalb iki mânâyâ kullanılır. Birisi göğsün sol tarafına konulmuş, vücuddaki organların hiç birine benzemiyen, hem sinir ve hem kas dokularının esaslarını toplayan, bütün damarların köküdür. İnsanın âza ve organlarının içinde, kendi kendine hareket eden sadece odur. Onun çalışması bir başka organa bağlı değildir. Ama diğer bütün organların çalışması ona bağlıdır. Ruha ait iticilik de ondan başlar. Bu kalb, tıp ilminin meşgul

⁴⁶⁰ Gazâli, **İhya**, Cilt: III, s. 8.

⁴⁶¹ Cürcâni, s. 16.

⁴⁶² Râzi, **Kitâbü’n-Nefs ve’r-Ruh ve Şerhu Kuvâhümâ**, thk. Muhammed b. Sair Hasan el-Mâsumi, İslamâbad, 1968, s. 61.

⁴⁶³ Tevbe: 9/8.

⁴⁶⁴ Yener Öztürk, **Kur’an’da Kalb ve Mühürlenmesi**, Işık Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 83-85.

olduğu kalbdır. Buna yürek deriz. İkincisi ruhanî, ilâhi bir lûtf olan ve bütün şuur, vicdan duygu ve sezgilerimizin, düşünce kuvvetimizin kaynağı olan kalbdır. Yani manevî âlemimizin merkezi bulunan, yeri belli olmayan kalbe, “insan ruhu” da denir. İnsanın asıl gerçeği bu kalbdır. Çeşitli duygu ve inançlar, idrakler, niyet ve iradeye bağlı faaliyetler, ahlaki tutum ve davranışlar burada olur. Bütün benliğimiz öncelikle bundadır.

Elmalılı’ya göre insan, ruhuna, cismine, aklına ve iradesini dahi kullanmaya buradan geçer. O, kalbin, adeta ruhun gözü⁴⁶⁵ olduğunu savunur. Dolayısıyla irade ve tercih etme duygusu ile anlama gücü bulunan ve sonuçta ya hidâyete eren ya da yoldan sapan insanın ihtida ve dalâletinin odak noktası, onun kalbidir. Ayrıca insanın gerçek mahiyetini oluşturan, olaylardan faydalanma ya da mahrum kalmasında tam bir etki gösteren, yine onun kalbidir. Dolayısıyla sezgi bunun bakışı, akıl bunun ruhu ve irade bunun kuvvetidir. Kalb, irade gücüyle harekete geçer. O yüzden ona, gönül de denilir. Nitekim Kur’an, din ve ahlak ilimlerinde, edebiyatta kalb denilince, bu ikinci mana anlaşılır.⁴⁶⁶

Demek ki genel olarak kalp; elem, lezzet, sevgi ve nefret gibi hislerle beraber, düşünerek isteme ve tercih etme gibi iradi faaliyetlerde merkez konumdadır.

Düşünürümüz görüldüğü üzere, ruhani, ilâhi bir lûtf olan ve bütün şuur, his, irade ve idrakin kaynağıdır. Yani manevi âlemimizin merkezi olan kalbi, rabbanî bir latife olarak değerlendirir. Nitekim ruhani kalbin, cismani kalble alakası olduğunu ifade eder. İnsanın asıl gerçeği bu ruhani kalbdır. İnsanda anlayan, âlim ve ârif bu kalbdır. Kalp aklın, ruhun ve iradenin işlevini görmesinde asıl merkez konumdadır.

4. İrade-Fiil İlişkisi

Fiil kavramı, kelâm ilminde genellikle kader problemiyle ilgisi bakımından ele alınmış ve “ef’alü’l-ibad” başlığı altında incelenmiştir.

⁴⁶⁵ Yazır, Cilt: I, s. 211.

⁴⁶⁶ Gazâli, Cilt: III, s. 9; Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, **Şifau’s-Sail: Tasavvufun Mahiyeti**, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1984, ss. 133-134; Yazır, Cilt: I, ss. 210-211.

Aslında fiil kelimesi, “f-a-l” sülasi fiilinden türemiş bir mastar olup, iş, eylem, davranış, hareket ve tesir, anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise, “mümkünün imkân sahasına çıkarılıp var kılınması” şeklinde ifade edileceği gibi, “bir şeyin başka bir şey üzerinde etkili olması, müessirden meydana gelen etki, müessirin etkisiyle bir varlık üzerinde görülen şey”⁴⁶⁷ şeklinde de tanımlanmıştır. Dolayısıyla fiil, insanın hem zihni, hem de bedeni eylemlerini ifade etmek için kullanılan bir kavramdır.

Kur’an-ı Kerim’de, her şeyin Allah tarafından yaratıldığını söyleyen âyetler bulunmaktadır. Bunun yanında, insanın başına gelen musibetlerin, kişinin kendi yaptıklarından dolayı olduğunu belirten âyetler de vardır. Bundan anlaşılıyor ki insan bazı konularda serbest bırakılmıştır. Bu serbest alanın neler olduğu konusunda çeşitli ihtilaflar ortaya çıkmıştır. İnsanın kendi ihtiyar ve iradesiyle yaptığı işler kendisine mi aittir yoksa Allah’ın fiillerinden midir? Yani bu ihtiyarî fiillerin hâlıkı Allah Teâlâ mıdır, yoksa bizzat o işin sahibi olan insan mıdır? Bu ve buna benzer çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.

İnsan iradesinin ve ihtiyarının, Cebriye mezhebine göre hiçbir fonksiyonu yoktur. Çünkü onlara göre, insanın ne iradesi ne de fiili vardır. Yani onun kendi irade ve ihtiyarı ile yaptığı, kendisine ait hiçbir fiili yoktur. Böyle olunca her şey Allah’ın ezeli kudreti ve iradesiyle meydana gelmekte ve yaratılmaktadır. Özetle, bütün fiiller, Allah Teâlâ’nın iradesiyle meydana geldiği için, insan iradesinin fiillerinde hiçbir rolü yoktur.

İrade ile fiili aynileştiren Mu’tezile’ye göre ise, “irade fiildir”.⁴⁶⁸ Aynı zamanda onlara göre fiil, “kudret sahibinden meydana gelen şeylerin hepsi”⁴⁶⁹ dir. Mû’tezile’de irade, daima Allah için olsun kul için olsun, bir fiille beraber bahsedilmektedir. Çünkü iradenin taalluk ettiği her şey, aslında bir fiildir. İlâhi irade onun fiili, beşerî irade de kendi fiilidir.⁴⁷⁰ Onlara göre, Allah’ın kendi fiilleri ile ilgili iradesi ile başka varlıkların fiilleri ile ilgili iradesi, birbirinden farklıdır. Allah’ın kendi fiilleri ile ilgili iradesi yaratma anlamına gelirken, Allah’ın, kulların fiilleri ile ilgili iradesi, emretme anlamına gelir.⁴⁷¹

⁴⁶⁷ M. Said Yazıcıoğlu, “Fiil”, **DİA**, Cilt: XIII, ss. 59-60.

⁴⁶⁸ Kâdî, **Şerh**, s. 431.

⁴⁶⁹ Kâdî, s. 324.

⁴⁷⁰ Kâdî, s. 431.

⁴⁷¹ Neseî, Cilt: I, s. 495.

Onlara göre, fiillerini gerçekleştirebilmek için insan, ihtiyaç duyduğu iradeye, fiilin meydana gelmesinden önce sahip bulunmaktadır. Mu'tezilî âlimlerinin çoğunluğuna göre bu düşünce hâkimdir. Ayrıca, aralıksız bir şekilde kendisinden sonra söz konusu olan irade, muradını gerektiricidir. Yani irade, fiili gerektirici bir nitelik taşımaktadır. Bu irade de Allah tarafından yaratılmış olup, muhdestir.⁴⁷² Dolayısıyla insan sahip olduğu bu özgür iradesi sayesinde, fiillerini de hiçbir baskı olmadan özgürce yapar.

Cürcâni ise fiili, “*bir başka varlığa etki ederek yeni bir durumun ya da varlığın oluşmasını temin etmek*”⁴⁷³ şeklinde tarif etmiştir.

İrade ile fiili arasında yakın bir ilişki olduğuna inanan Mâtürîdî ise, “*görülen her fiilde irade vardır. Çünkü irade, her gerçek failde bulunan bir vasıftır*”⁴⁷⁴ demektedir. Bu tanımlama ile iradenin fiil olduğunu savunan Mu'tezile'nin görüşüne yakın bir ifade ortaya çıkıyor gibi görünse de, aralarında fark vardır. Bu fark, Mu'tezile'de irade, her şekilde fiilden önce, Mâtürîdî de ise irade, fiille beraber bulunmaktadır. Mâtürîdî'ye göre eğer irade, fiille beraber değil de, fiilden önce bulunuyorsa, bu irade burada ancak, “temenni” manasını taşımaktadır. Oysa Allah hakkında böyle düşünmek, yanlıştır.⁴⁷⁵

Mâtürîdî, insanın hür bir irade sahibi olduğunu söyler ve bunu fiillerini kendisinin yapması konusunda delil olarak kullanır. Onun bu şekilde düşünmesi, fiillerinde, serbest olduğu şuurla bulunmasına bağlamaktadır. Çünkü Mâtürîdî iradeyi, fiil ile yorumlamaktadır. Mâtürîdî'ye göre, insan fiilinde Allah'ın yaratma olayının ilgisi ve bağlantısı ne ise, iradesinin ilgisi de odur.⁴⁷⁶ Böyle olunca insan fiilleri, Allah'ın yarattığı külli iradenin içinde yer alan yaratılmamış bir cüz'i irade ile ele alınmaktadır.

Eş'arî ise irade ile fiil arasındaki ilişkiyi, cebre yakın bir görüş şeklinde kabul etmektedir. Fakat insanın iradesi, fiilde etkin olan irade değildir. Onlara göre fiilde etkin rol alan irade, Allah'ın iradesidir. Aynı zamanda Eş'arî'ler, insanı fiillerinden dolayı sorumlu tutulması gerektiğini savunmaktadırlar. Bununla beraber, bu inanç onlarda zor da olsa cüz'i bir iradenin var olduğuna inanmayı gerektirmektedir. Ancak

⁴⁷² Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyin**, s. 415.

⁴⁷³ Cürcâni, s. 112.

⁴⁷⁴ Mâtürîdî, s. 459.

⁴⁷⁵ Mâtürîdî, s. 455.

⁴⁷⁶ Mâtürîdî, s. 454.

insanın bu cüz'i iradesi, fiilini gerçekleştirme anında özgür değildir, düşüncesi yine baskın fikir olarak kendini göstermektedir. Çünkü onlara göre aslında, insan fiilini gerçekleştirmede etkili olan asıl iradeyi, Allah yaratır.

İrade-fiil ilişkisini, Eş'arî âlimlerinden olan Râzi şöyle açıklamaktadır: Bil ki bizden ne zaman bir fiil ya da o fiili terk etme durumu ortaya çıkarsa, bundan, önce kalbimizde o fiili, terk etme ya da terk ettirmeyi gerektirecek tercih duygusu gibi bir hal doğar. İşte bu durumun bilinmesi, zaruri bilgi iledir. İnsan, irade adı verilen bu kalbi ve ruhi kuvvet ile mümkün olan birçok ihtimalden birini seçer. Seçmeden önce insan serbest ve hürdür. Seçtikten sonra ise, artık iradesi belli bir yöne sevk edilmiştir. Bu konuda gerek Eş'arî'ler gerekse Mâtürîdî'lerin, her ikisi de insanın iç dünyasında, iradenin beslendiği fikir ve düşüncelerin varlığını ve ortaya çıkmasını ilâhi ve ezeli irade olarak kabul ederler. Ancak Eş'arî'ler insan irâdesinin, dolayısıyla tercihinin, gerçekleştirdiği fiili üzerinde, etkisinin olmadığını iddia eder. Bunu yaparken, Mâtürîdî'ler iradeyi, ruhî bir meyil ve seçim gücü olarak kabul etmektedirler. Bunun nedenle, o fiili yapma veya yapmamaya dair bir meyil olduğu için kendisine azm-i musammem (kesinleşmiş karar) demekte ve kulun sorumluluk alanını, bununla sınırlamaktadırlar. Ayrıca Eş'arî'ler, Allah'ın mutlak iradesinin, bütün fiilleri yarattığına ve O'ndan başka yaratıcın da olmadığına inanırlar. Bundan dolayı, insanın kendi iradesinin, fiillerinde herhangi bir etkisinin olmadığına hükmederler. Aynı zamanda, insanın fiillerindeki sorumluluğu, belli bir temele dayandırabilmek için de, "kesb" teorisini⁴⁷⁷ ortaya atmışlardır.

Görülüyor ki irade ve fiil ilişkisi bağlamında, fiilin gerçekleştirilmesinde belirleyici bir faktör ve harekete geçme gücü ve yeteneğinin, irade olduğu söylenebilir. Yani irade kişiyi, fiile yönlendirmektedir. Fiil de iradeye bağlı olduğundan gerçekleşme imkânı bulmaktadır. Aslında, her ne kadar irade fiilden önce geliyorsa da, fiil süresince de onunla birlikte olan, onunla bütünleşen bir faaliyettir. Bu bağlamda ve bu anlamdaki irade, sadece psikolojik bir fonksiyon veya meleke olmayıp, aynı zamanda bilinçli bir seçme gücüdür. Bundan dolayı irade, kişinin sergilediği davranışlarının sonuçlarından sorumlu hale getiren ahlaki bir ilkedir.⁴⁷⁸

⁴⁷⁷ Hayati Aydın, **Kur'an'da İrade-Azm ve Tevekkül**, Tasavvuf İlmi ve Araştırma Dergisi, Ankara, 2008, Sayı: 22, ss. 22-61.

⁴⁷⁸ Çağrı, Hökelekli, "İrade", **DİA**, Cilt: XXII, s. 381.

Bu bağlamda irade, ister “talep ve istek”, isterse de “kasd ve tercih” şeklinde anlaşılın, tümünde sonucun fiile yönelik olduğu ortaya çıkmaktadır. İradenin ‘canlıya fiili gerektiren nitelik’ olarak tanımı da irade-fiil ilişkisini doğru orantılı hale getirmektedir. Bu ifadeden, iradenin bulunmadığı düşünüldüğünde, fiilin de bulunamayacağı şeklinde bir sonuca varılabilir. Böylece fail olabilmek, irade sahibi olabilmeye bağlanmıştır. O halde, denilebilir ki, gerçek anlamda fail ve yaratıcı olan, irade sahibi olmalıdır.⁴⁷⁹

Denilebilir ki; “*İrade ile ilgili en önemli problem irade-fiil ilişkisinden doğmaktadır*”.⁴⁸⁰ Çünkü insanın evrendeki yeri, Allah karşısındaki konumu ve gücü, eylemde bulunabilme kapasitesi gibi sorular ve sorunlar, metafiziğin başta gelen konularındandır.⁴⁸¹ Özellikle Allah’ın fiillerinde irade problemi, kelâm ile felsefenin, üzerinde en sert tartışmaların oluşturduğu bir alan olmuştur.⁴⁸²

İnsan fiilleri, görüldüğü gibi Kelâmi meselelerin en önemlilerinden biri olup, bu özelliğini hep korumuştur. Fiillerin meydana gelişi ve insanın kudreti konusunda, mütekellimler arasında birçok tartışmaların olduğunu, yukarıda belirttikten sonra özetlemek gerekirse; Mu’tezile, fiillerin yaratıcısı olarak insanları görürken, Ehl-i Sünnet fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu söylemiştir. Yine Mu’tezile’ye göre insan, fiilini yapmadan önce kudreti vardır. Ehl-i Sünnete göre ise kişi, herhangi bir fiili yapmaya karar verdiği zaman, Allah o insanda fiili yapma kudretini yaratır.

Elmalılı Hamdi Yazır’a göre ise, insanın iki türlü fiili vardır. Birincisi kendi iradesiyle ve kendi kesbiyle yapmış olduğu fiillerdir. İkincisi ise, insanın elinde olmayan zorunlu fiillerdir. Ona göre insan birinci fiillerden sorumluyken, diğerinden sorumlu değildir. Zorunlu olduklarından dolayı da ahiretle ilgili sorumlulukları yönüyle insana ait değildir. “*insana çalışmasından başka bir şey yoktur*”⁴⁸³ meâlindeki ayetinden de anlaşılacağı üzere, insana ait olan, insanın gayret ve çalışması ile alakalı bulunan fiillerdir.⁴⁸⁴ Elmalılı bu ifadeden; Bizim işlerimizde ve fiillerimizde ne kadar fail-i muhtar (özgür) olursak olalım, fiillerimizin mutlak ve tam sebebi olmadığımız bir gerçektir, anlamını çıkartmaktadır. Çünkü ona göre

⁴⁷⁹ Yeşilyurt, ss. 187-229.

⁴⁸⁰ Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, s. 127.

⁴⁸¹ Mehmet Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantiği ve Kelâm*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2005, s. 57.

⁴⁸² Yeşilyurt, s. 187.

⁴⁸³ Necm: 53/39.

⁴⁸⁴ Yazır, Cilt: VII, s. 4610.

bizim iradelerimiz, varlık zincirinin kesin, ilk sınırı değildir. Onun akışı içinde bir değişme anıdır. Bunun için biz, bütün iradelerimizin istek ve dileklerimizden aksamadan ve sıkıntısız fiil boyutuna çıktığını görüyoruz. Demek ki asıl ve tam etken biz değiliz.⁴⁸⁵

Allah Teâlâ'yı bilmek ve doğru fiil ortaya koymak için insanın yeterli bilgiye sahip olması gerekir. Yine ona göre, doğru bilgi ve fiil bu cinstendir. Yazır bunu şu şekilde açıklamaktadır: Demek ki asıl hakikat, ilim ve fiilin birleşmesindedir. İlimsiz hikmetin olup olamayacağı konusunda ise ilim ile fiili, hikmetin birer çeşidi gibi değil, birer parçası olarak kabul etmek gerekir. Öyleyse hikmet denilen şey, ya gerçek ilim ya da doğru fiil değildir. Ona göre doğru ilim, doğru fiilin bütünüdür.⁴⁸⁶ Yani Yazır'a göre insanın fiillerini yapabilmesi için, bilgiye ihtiyacı vardır. Çünkü insan, sahip olduğu bu bilgiyle Allah'ın razı olduğu kullarından olabilir. Aslında Elmalılı'nın, bilginin üzerinde bu kadar durmasının sebebi, bilgisiz fiilin olmaması gerektiğini savunmasındandır.⁴⁸⁷ Bunun için de iradesini kullanıp, bu bilgiye ulaşmalıdır. Görüldüğü gibi irade, insan hayatının her safhasında en önemli konumda bulunmaktadır.

5. İrade-Kesb İlişkisi

Kesb, kişinin dini, ahlaki ve iktisadi hayatındaki her türlü kazanmayı ifade eden bir terimdir.⁴⁸⁸ Râğıp el-İsfehâni kesbi, “ *faydalı olduğu düşünülen şeyi elde etme çabası*” şeklinde tanımlar. Bundan sonra, kişinin kendisinin ve başkasının yararına olan şeyleri kazanmak için çalışmasına kesb, yalnız kendisi için faydalı olanı kazanma çabasına da iktisab dendiğini belirtir. İhtiyari fiillerin meydana gelişinde, kulun etkisini ifade eden bu terim, sözlükte “*kazanmak, elde etmek*” anlamındaki kesb kökünden türemiş bir mastardır. Böylece “*kazanılan ve elde edilen maddi veya manevi şey*” manasında isim olarak da kullanılır. İsfehâni kesbi, “*insanın servet kazanmak gibi faydalı olan veya haz veren bir şeyi talep etmesi*” diye açıklar. Bazen insana fayda vereceği zannedildiği halde, zarar getiren fiiller için de kullanılan

⁴⁸⁵ Yazır, Cilt: I, s. 42.

⁴⁸⁶ Yazır, Cilt: II, s. 925.

⁴⁸⁷ Yazır, Cilt: II, s. 924.

⁴⁸⁸ Çağrı, “Kesb” md., **DİA**, Cilt: XXV, s. 341.

kesb⁴⁸⁹ kelâm litaratüründe genellikle, kuldaki hâdis kudretin tesiriyle meydana gelen şey, diye tarif edilir.

Kur'an-ı Kerim'de, kesb kökünden türeyen altmış sekiz kelime mevcut olup bunların altmış ikisi kesb, diğerleri iktisab mastarından gelmektedir. Bu âyetlerde⁴⁹⁰ belirtildiğine göre herkesin kazandığı iyi ameller lehine, kötü ameller ise aleyhine olacak, amellerin karşılığı ahirette verilecek, kimseye zulmedilmeyecek ve âhirette dünyada kazanılan servetler değil, iyi ameller fayda sağlayacaktır. Kulların hareket ve sükûn türünden olan bütün fiilleri, onların gerçek kesbleridir. Ebû Hanîfe, insanlar tarafından ortaya çıkan her türlü fiilin yaratıcısının, sadece Allah,⁴⁹¹ olduğunu ifade eder.

Kelâm ekollerinin oluşmasından sonra, genellikle Ehl-i Sünnet'e mensup kelâmcılar tarafından savunulan ve Mu'tezile'nin yanı sıra Şia âlimlerine göre kesb teorisiyle ilgili tartışmalar, ilk olarak bu kavramın tanımını etrafında yoğunlaşmıştır. Yapılan tanımlarda, Ehl-i Sünnet kelâmcıları kesbi; insandaki hadsî kudret ve bununla fiile yönelmesi, fiili işlemeye kesinlikle karar veren irade ve faydayı celb edip, zararı defetmeye götüren bir iş yapmak, olarak nitelendirmektedirler. Bunun yanında, insanın bir fiili gerçekleştirmeyi istemesinin ardından, Allah'ın o fiili yaratması ve fiilin itaat veya masiyet oluşuna kulun tesir etmesi, şeklinde de bir tanımda bulunmuşlardır. Ehl-i Sünnet kelâmcıları, yukarıda sözü geçen unsurları öne çıkarırken, Mu'tezile ve Şia kelâmcıları, "kesb" in sadece sözlük anlamı taşıdığını, bu sebeple de ona bir terim anlamı yüklenemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.⁴⁹²

Kesb kavramının yorumlanması, kelâm ekollerinin, kudret ve dolayısıyla kader anlayışına bağlıdır. Cebriyye, bilindiği gibi fiilin meydana gelişinde, insana gerçek anlamda hiçbir rol vermemektedir. Mu'tezile ise, fiilin ilâhi müdahale olmaksızın kul tarafından gerçekleştirildiğini savunmaktadır. Bu iki uç noktadaki ekolün yanı sıra, Ehl-i Sünnet kelâmcıları da orta bir yol izlemektedirler. Cebriyye'nin anlayışına göre, fiillerin meydana gelişinde irade ve kudretin herhangi bir etkisi bulunmadığından, kesb kullara nispet edilemez. Cehmiyye de aynı anlayışa sahiptir.⁴⁹³ Mu'tezile'ye mensup âlimler ise kesbi, insanlara ait fiillerin sonucu

⁴⁸⁹ İsfehâni, "Kesb" md.

⁴⁹⁰ Bakara: 2/286.

⁴⁹¹ Beyazizâde s. 97.

⁴⁹² Yavuz, "Kesb" md., **DİA**, Cilt: XXV, s. 343.

⁴⁹³ Eş'arî, **Lum'a**, ss. 538-539; Bağdâdi, **Usulü'd-Din**, Devlet Mat, İstanbul, 1928, ss. 134-135.

olarak kabul ederler. Çünkü her kâsib aynı zamanda fâildir. Onlara göre, Eş'ârîyye'nin, insanın kâsib olduğu halde, fail olmadığını iddia etmesi tutarsızdır. Çünkü kesb, bir fiilin sonucudur. Fiil işlemeksizin herhangi bir fayda veya zararın ortaya çıkması, imkânsızdır.⁴⁹⁴

İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 1350) gibi selef ekolüne mensup bazı âlimlerin görüşlerinin de aynı çizgide olduğu anlaşılmaktadır. Bunlara göre kesb, kullara ait fiillerin irade ve kudretiyle doğrudan doğruya, onlar tarafından meydana getirilir. Yani kesb, insanın gerçek anlamda fail olduğunu vurgulayan bir kavramdır. Ancak dilediği fiili yapma irade ve kudreti dâhil olmak üzere, her şeyi ile birlikte insan, Allah tarafından yaratılmıştır. Böyle olduğundan, Allah ona ait fiillerin de, dolaylı yaratıcısıdır. Öte yandan insan, münfail bir fail olup, kendisini ve dilediği fiilleri yapma irade ve gücünü, yaratma imkânından mahrumdur.⁴⁹⁵

Eş'ârî kelâmcıları ise, insanın fiillerindeki sorumluluğunu temellendirebilmek ve cebr anlayışına düşmemek için, "kesb" kavramına sığınmışlardır. Eş'ârî'ye göre, insanın fiillerini yaratan, Allah'tır. İnsan da kesb ederek, bu fiillerden sorumlu olur. Burada, yaratılmış kudretle kesb edilen o şeyi kazanan kimse de, kâsib olur. Eş'ârî, kesb için insana gerekli gücün, yaratılmış olduğuna inanmaktadır. Ona göre, Allah'ın yarattığı fiili kesb edecek bir kâsib gereklidir ki, bu da insandır. İnsan, fiil anında kendisinde yaratılan gücü kullanarak, fiilin meydana gelmesine aracılık yapar. Böylece fiilin gerçek fâili değil, kâsibi olur. Çünkü gerçek fâil, yaratıcı mânâsına gelir. İnsanın ise bir şey yaratması, mümkün değildir.⁴⁹⁶

Aslında kesb kavramı ve bu kavramın insan fiillerindeki sorumluluğu konusu, Eş'ârî'lerin savunduğu görüşler bakımından, önemli bir yer tutmaktadır. Fakat kesb kavramının, insan fiillerindeki mesuliyetinin sınırları, çok da net değildir. Burada şu soru akıllara gelmektedir. Allah, kesb fiilinin gerçek fâili olduğuna göre, O'nun tarafından yaratılan bu işin, gerçek müktesibinin de Allah olması gerekmez mi? Onlar bu soruya şöyle cevap vermektedirler. Kesb olan fiilin hakiki fâili, Allah'tır. Çünkü fâilsiz bir fiilin meydana gelmesi imkânsızdır. Oysa insan, kendi fiillerinin gerçek fâili değildir, bu zaten caiz değildir. Bu fiilleri yaratan, Allah'tır. Oluşan fiilin, bir fâilinin bulunması kaçınılmaz olduğu halde, o fiili iktisab eden bir

⁴⁹⁴ Kâdî, **el-Muğni**, Cilt: VIII, ss. 164-165.

⁴⁹⁵ İbn Kayyım, ss. 131-137-138.

⁴⁹⁶ Yazıcıoğlu, "Fiil", **DİA**, Cilt: XIII, s. 61.

müktesibin bulunması gerekli değildir. Onun için, bir fiilin yaratıcısı Allah'tır diye, kesb edicisi de Allah olmalıdır, denemez.⁴⁹⁷

Eş'ârî'ye göre Allah, kesb olan fiilin hakiki fâilidir. Çünkü fâilsiz bir fiilin meydana gelmesi imkânsızdır. Öyleki kesbin, insandaki istitaaya bağlı olduğunu ve istitaa olmadığı zaman, insanın herhangi bir şey kesb etmesinin, mümkün olamayacağını iddia etmektedirler. Ona göre, insanın kendi kudretiyle meydana gelen kesbin, fiil üzerinde zati veya asli, hiçbir etkisi yoktur. O sadece, kudreti altında hâsıl olmasıyla, fiilin fâile isnadını sağlar.⁴⁹⁸

Eş'ârî bir şeyin, onu kesbeden tarafından hâdis bir kudretle meydana getirildiğini⁴⁹⁹ ifade etmektedir. Hâdis kudrete hem kişinin irade gücü, hem de fiil için lazım olan güç de girmektedir. Burada insana pay çıkarmak vardır ve şirkle aynı anlama gelmektedir. Ayrıca Allah, insanda seçme gücünü yarattığı zaman, neyi nasıl seçeceğini de belirlemiş olmaktadır. Eş'ârî ekolü bu açıklamayı Allah'ı tenzih etmek amacıyla yapmaktadır. Dolayısıyla insanın fiilinde, benim diyebileceği hiç bir şey kalmamaktadır.⁵⁰⁰ Bu bağlamda fiille eş zamanlı olarak yaratılan kudretten başka, insana ait bir şey yoktur. Aslında insanın kesbi vardır. Fakat kesb ve kesb edilen Allah tarafından yaratılmaktadır düşüncesi bu noktada bir anlam taşımamaktadır. Çünkü iktisâb ve mükteseb Allah tarafından yaratılınca, insanın iktisabında mutlaka mecbur olması gerekir.⁵⁰¹

Özetlemek gerekirse, Eş'ârî kelâmcılarına göre kesb, kullara ait fiillerin meydana gelişinde, hâdis kudretin tesir etmesidir. Şöyle ki, ihtiyari fiiller, iki kudretle meydana gelir. Bunlardan biri Allah'ın kadîm kudreti olup, fiillerin oluşmasını sağlayan, asıl etkendir. Fiillerin varlığı ve ortaya çıkması, bu kudrete bağlıdır. O yüzden insanlar gerçek anlamda değil, mecâzi anlamda fâildir. Gerçek anlamda ise kâsib terimi kullanılabilir. Kesbin ortaya çıkıp yok oluşundan sonra insanın bunu aynen iade edemeyişi, onun Allah tarafından yaratıldığını gösterir.⁵⁰²

⁴⁹⁷ Eş'ârî, **Lum'a**, ss. 72-73.

⁴⁹⁸ Süleyman Toprak, "İnsanın Fiilleri Konusunda Mâtürîdî ve Eş'ârî Arasındaki Fark", **SÜİFD**, Konya, 1990, Sayı: 3, ss. 178-212.

⁴⁹⁹ M. Said Yazıcıoğlu, **Mâtürîdî ve Nesfiye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı**, MEB, İstanbul, 1997, s. 57. vd.

⁵⁰⁰ İlhami Güler, **Sabit Din Dinamik Şeriat**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999, s. 119.

⁵⁰¹ Kasım Turhan, **Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri**, MÜİF Yayınları, İstanbul, 1996, s. 81.

⁵⁰² Bağdâdi, s. 137.

Mâtürîdî âlimlerine göre ise kesb, ihtiyari fiillerin meydana gelişinde insanlarda Allah tarafından yaratılan irade ve kudretin rolünü ifade eder. Fiiller, Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmekle birlikte, onları yaratmanın gerçekleşmesi için insanın kendi irade ve kudretini kullanarak, fiili işlemeye yönelmesi gerekir. Fiillerin gerçek fâili insandır. Allah'ın fiilleri yaratması ve kulun irade ve kudretini kullanarak onları yapmaya yönelmesi birer fiildir. Ancak Allah'ın fiili yaratma, insanın fiili, kesb adını alır. Allah, insana ait fiilleri yaratması yönünden fâildir. İnsan da kesb yönünden, kendi fiillerinin fâilidir. Fiili gerçekleştirme açısından sağlıklı olan her insanın, fiil yapabildiğini ve yaptığı fiili isteyerek işlediğini tecrübe yoluyla bilmesi, onun fiilin fâili olduğunu gösterir. Bununla birlikte fiil, yokluk halinden varlık alanına çıktığından, tek başına insana nispet edilemez. Çünkü bir şeyi yoktan meydana getirmek, Allah'a ait bir sıfattır.

“Kesb” ve “halk” terimlerini birlikte ele alan Mâtürîdî, Allah'ın fiilleri yarattığını, insanların ise kesb ettikleri yani yaptıkları ölçüde o fiillere sahip olduklarını belirtmektedir. Ona göre bir fiilde hem Allah'ın, hem de insanın rolü ve payı vardır. Böylece fiilin kesb yönünden insana, yaratma yönünden ise Allah'a ait olduğunu kabul eder. Mâtürîdî, fiilin hem Allah'a, hem de insana nispetini kabul etmek suretiyle, Cebriye ile Mu'tezile arasında orta bir yol takip etmekte, onların düşükleri ifrat ve tefrit görüşlerinden uzak kalmaktadır.⁵⁰³

Fakat burada hemen ifade etmek gerekir ki, Eş'ârî kesbi “*hâdis kudretin makdûra taalluk etmesi*”⁵⁰⁴ şeklinde izah ederken, Mâtürîdî kesb'den kulun bir şeyi “*ihtiyâr etmesi*” seçmesi mânâsını anlamaktadır. Bundan dolayı o, “*kasib*”, “*muhtar*” ve “*fail*” kelimelerini birlikte kullanır.⁵⁰⁵ Bu anlamda her insan, yaptığı işlerde ihtiyâr sahibi, fâil ve kâsibtir.

Fiilin Allah tarafından yaratılmış olması, insana bir mecburiyet yüklemes. O, fiilinde hür olduğuna göre, Allah'ın yarattığı fiili ister yapar, isterse yapmaz. Hür iradesini yapma yönünde kullanınca, o fiili kesb etmiş olur.⁵⁰⁶ Mâtürîdî'ye göre fiilin Allah tarafından yaratılmış olması, fiilini işlemede insanın hürriyetine engel değildir.

⁵⁰³ Mâtürîdî, ss. 356-358.

⁵⁰⁴ Gölcük, **Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri**, s. 194.

⁵⁰⁵ Yeprem, **İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî**, s. 79.

⁵⁰⁶ YAZICIOĞLU, **Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı**, s. 59.

Çünkü insan, Allah tarafından yaratılan o fiili kesb etmede, tamamıyla hürdür. Bu açıdan hiç bir zorunluluk söz konusu değildir.

Görüldüğü gibi İmam Mâtürîdî, kesb konusundaki görüşlerini, Allah'ın yaratması ve kulun kazanması esasına dayandırır. Fiili, kesb yönünden insanlara, hâlk (*yaratma*) yönünden ise Allah'a izâfe eder. Yani ona göre fiiller, hem Allah'a hem de kula, aynı anda izâfe edilir. Böylece fiilde hem Allah'ın, hem de kulun iradesi çalışır. Allah, kulun hür iradesi ile onun istediği fiilleri, yaratır.⁵⁰⁷

Ebu'l-Mûin en-Nesefî ise kesb kavramını izah etmenin güç bir iş olduğunu ve zihinde tasavvurunun mümkün olmayacağını⁵⁰⁸ ifade eder. Kesbi, insanın kavradığını ama ifade edemediğini⁵⁰⁹ belirtir. Kesbin keyfiyetini ve zihinde canlandırmanın da mümkün olmadığını belirten Nesefî, bu zorluktan olsa gerek, onun birden çok tarifini yapar. Kesbi, kudretin bulunduğu yerde meydana gelen iş, herhangi bir aletle meydana gelen şey veya insanın gücünün yettiği şeyi tek başına yapamaması olarak ifade eder. Nesefî'ye göre Allah, insanın kesb etmeyi istediği her fiili yaratır. Nesefî'nin kesb anlayışında insanın “seçme” ve “isteme” (yönelme) sı⁵¹⁰ anahtar kelime durumundadır. Çünkü insandaki bu seçme ve yönelişten sonra Allah, o işi, istek ve seçim doğrultusunda yaratmakta, insan da yaratılan bu fiili kendi arzu ve isteği ile kesb etmektedir.⁵¹¹

Elmalılı Hamdi Yazır'a göre ise, yukarıdaki kesb kavramına getirilen tanımlara kısmen paralel olarak, insanın iki çeşit davranışı (fiili) bulunmaktadır. Birincisi; kendi iradesiyle, ihtiyarıyla ve kendi kesbiyle yapmış olduğu davranışlardır. İkincisi ise; insanın kendi kontrolünde olmadan, ortaya çıkan zorunlu davranışlardır. Ona göre insan kendi iradesiyle ve kendi kesbiyle yaptığı fiillerden sorumluyken, zorunlu olarak yaptırıldığı fiillerden sorumlu değildir. Daha önce, fiil-irade ilişkisi konusunda geçen, “*İnsana çalışmasından başka bir şey yoktur*”⁵¹² meâlindeki ayetten de bunu anlamaktayız. Bu ayette, insanın gayreti, çalışması ve kesbi ile alakalı bulunan fiillerden bahsedilmektedir. Yani bir insan, başkasının günahından dolayı hesaba çekilemeyeceği gibi, çalışmasının dışında bir şeyle sevab alması da doğru değildir.

⁵⁰⁷ Mâtürîdî, ss. 364-365.

⁵⁰⁸ Yazıcıoğlu, s. 19.

⁵⁰⁹ Yazıcıoğlu, s. 68.

⁵¹⁰ Nesefî, Cilt: I, ss. 21-34.

⁵¹¹ Yazıcıoğlu, s. 72.

⁵¹² Necm: 53/39.

Bu ayette ilk bakışta, insana çalışmasından başka yok, mânâsı anlaşılırsa da, insana gerek dünyada gerekse ahirette, kesbinden başka Allah tarafından verilen ilâhi bağışların da bulunduğu⁵¹³ açıktır.

Allah Teâlâ insana fiillerini gerçekleştirmesi için irade ve kudret vermiştir. Bu ifade, insandaki söz konusu yetkilerin sınırsız olmadığına bir göstergesidir. İnsan bütün fiillerinde, Allah'dan bağımsız hareket edemez. Yazır insandan bir fiilin ortaya çıkması ile ilgili olarak, ona talep ve kesb demektedir. Allah'a bakan yönü olarak da tekvin boyutunu dikkate vermektedir. Ona göre, bütün yardımlar Allah'ındır, fakat istek bizimdir.⁵¹⁴ İlâhi meşîetin gerçekleşmesinde, insanın meşîetinin önceliği önemlidir. Ona göre buna kesb veya cüz'i irade denir. Öyle ki, asıl istitaa bu istek ve yardımın birleştiği zamandır. Bu da fiilin meydana gelmesi ile beraber olur. Bununla beraber, bize bir istek yetkisi verilmiştir. Bu şekilde bizden birisi talebimizle ve diğeri talebimiz dışında iki fiil meydana gelir. Her ikisi de bizden meydana geldiği ve bizimle ayakta bulunduğu için (özetle onun yeri biz olduğumuz için), bizim fiilimiz sayılır. Oysa gerçek yaratıcı biz değiliz. Demek ki kendi ihtiyarımızla yaptığımız fiiller, bir talep eden ve fâil ile bir yaratıcı fâil arasında bağılılığın, toplamını, ifade eder. Demek ki düşünürümüze göre, olayların meydana gelişinde, ilâhi meşîetin fonksiyonu budur. Eşyanın yokluk âleminden varlık âlemine çıkışı,⁵¹⁵ bu suretle olmaktadır.

Yazır'a göre, insanın fiillerini meydana getirmesinde, onun kendi iradesini kullanma yetkisi vardır. Böylece yaptığı her fiilinde de fâil olma durumu bulunmaktadır. *"Dolayısıyla bir davranışın ortaya çıkmasında, gerekli olan irade ve niyet insanın, söz konusu davranışın ya da fiilin faili olduğu anlamına gelmektedir."*⁵¹⁶ İnsana verilen ve elinde olan cüz'i irade, talep ve ihtiyar ile kesb dediğimiz karar, yaratılmış değildir. Sadece bizim bağlantı kurmamızdır.⁵¹⁷ Elmalılı insanın, kendi iradesine göre gerçekleşen fiillerinde, hem irade edip yapan hem de o fiilini yaratan Allah ile arasındaki ilişkiden dolayı onun tamamen özgür olmadığını ifade etmektedir. Hatta bu durum onun iradesinin sınırlı olduğunu kanıtlamaktadır. Ayrıca, insan fiillerinin gerçekleştiği alan, çalışıp çabalamasının, söz konusu olduğu

⁵¹³ Yazır, Cilt: VII, s. 4609.

⁵¹⁴ Yazır, Cilt: IV, s. 2259; Türkeri, s. 115.

⁵¹⁵ Yazır, Cilt: I, 106.

⁵¹⁶ Türkeri, s. 116.

⁵¹⁷ Yazır, Cilt: I, s. 108.

‘kesb’ alanıdır.⁵¹⁸ Bu alan, akıl açısından söyleyecek olursak, insanın “fikir” ve “aklı-ı mesmu” alanlarıdır. Bilindiği gibi fikir, düşünceyle ilgili işleyiştir. Akl-ı mesmu ise uzun süre eğitim gerektirir. İnsan, bu iki alanda hürdür. Çalışmasına göre, bazı şeyler kesb edebileceği alanlardır.⁵¹⁹

Yazır’a göre, her şey ilâhi meşîete bağlıdır. Bunun aksi düşünülemez. O halde, bunun böyle özellikle vurgulanması, sırât-ı müstakimi ihsân ve ona kulların hidâyet etmesi, kulların herhangi bir meşîet ve kesbiyle bağlı olmayıp, Allah’ın rahmeti olduğuna, tembih içindir. Ayrıca burada, kesb kanununun bir yönüne ve ilâhi meşîetin kesbin başlangıcından da önce olduğuna, işaret vardır. Kesbin meselelerinde de ilâhi meşîet, kulların meşîetini takip ve ona göre tecelli eder. Dolayısıyla kulun kesbi de, ilâhi meşîeti takip etmeyi gerektirir.⁵²⁰

Elmalılı’ya göre, insanın kendi iradesine sahip olması, kesble ilgili durumlarda insanın iyi ya da kötü davranışlar ortaya koymasının bir garantisidir. Yani, insanın iyi ya da kötü fiiller yapması, tamamen onun kendi yetkisi altındadır. Fakat iyi fiiller yapma konusunda, insanın kendi iradesini, Allah’ın razı olacağı şeklinde kullanmasının Allah’a yardım etme anlamında olacağını ifade etmekte ve şöyle belirtmektedir: Dinî fiiller zorla değil, kulların iradeleriyle yapılması beklenen ihtiyari fiillerdir. Onun için, kulun cüz’i iradesi harekete geçmeden, istenen sonuç ve sevab meydana gelmez. O hususta ilâhi irade, kulların niyet ve meşîetine bağlıdır. İşte bu şekilde Allah’ın emirlerini yerine getirmek için, kulların cüz’i iradelerini sarf etmekle yapacakları hizmetlerine, Allah’a yardım denilmiştir ki isnadda mecâz, ya da istiâre (eğretileme/kendi anlamı dışında kullanma/mecaz ya da benzetme sanatı/bir şeyi benzediği başka varlığının adıyla anma sanatı) dir.⁵²¹

Diğer taraftan düşünürümüz, “kesb” kavramını açıklarken, insanın kendi fiillerini gerçekleştirmesi ve bu uğurda gayret göstermesi konusunda, insanın kesb ettiğinin kendi lehine, iktisab ettiğinin de aleyhine olduğunu belirtmektedir. Bunu da tefsirinde, “*Herkesin kesb ettiği lehine, iktisab ettiği de aleyhinedir*”⁵²² şeklinde vurgulamaktadır. Hatta Elmalılı kesbi, beşerî meşîet olarak değerlendirmektedir. Çünkü Yazır iradedeki talepten sonra bir şey meydana getirme safhasını, beşerî

⁵¹⁸ Yazır, Cilt: II, s. 998; Türkeri, s. 117.

⁵¹⁹ Yazır, Cilt: I, s. 567; Türkeri, s. 117.

⁵²⁰ Yazır, Cilt: I, s. 524.

⁵²¹ Yazır, Cilt: VI, s. 4380.

⁵²² Bakara: 2/286.

meşîet olarak adlandırmaktadır. Bunu da ilâhi meşîetle karşılaştırarak, her şeyin kayıtsız şartsız, onunla gerçekleştiğini iddia etmektedir. Ancak, ona göre hikmet düzeninde eserlerin cereyan şekli, kulun meşîeti yanında ilâhi meşîetin de o yönde tecelli etmesiyle meydana gelmektedir. Bütün bu işlerde beşerî meşîet adi bir sebep, ilâhi meşîet ise gerçek ve icab eden geçerli sebeptir. Ona göre, önünde ve sonunda ilâhi meşîet olmadan hiçbir şey meydana gelemez. Kulun meşîeti ve kesbi de buna dâhildir. Dolayısıyla hikmetin aslı, ihsandır. Hikmet eseri olan eserler de hem ihsan, hem de kesbdır.⁵²³

Yazır, “kesb” kavramının lügatte geçtiği anlamlara ilişkin; *“kesb ve iktisab lûgatte ve Kur’an’da bir mânâyâ kullanıldığı gibi, farklı olarak da kullanılır”* der. Sözlükte önce kesb, iktisab, tekâsüb ve rızık aramak olarak geçmektedir. Yani faydalanılacak ve hazz alınacak bir şey istemek veya aramaktır. Bulmak ve ele geçirmiş olmak şart değildir. Cüz’i irade aslında, bir güç sarf etmek demektir. Türkçesi çalışmaktır. Kesb ile iktisabın farkı olmayınca, birinin lehe, diğerinin aleyhe olması, ancak ilgi alanlarından kaynaklanabilir.⁵²⁴ Elmalılı, kesb ve iktisabın tam olarak açıklamasını yapmak adına; kesb, isabet etmek yani taleb ettiğine kavuşmak ve onu almaktır, der. Ayrıca buna, kazanmak da denir, diye ifade eder. Bunun yanında Yazır, iktisabın isabet etsin ya da etmesin mutlak anlamda gayret göstermek yani çalışıp çabalamak⁵²⁵ olduğunu belirtmektedir.

6. İrade- İhtiyar İlişkisi

İrade ile ilgili bir diğer terim de “ihtiyar” dır. “İhtiyar” kelimesi, çağdaş anlamda, hürriyet kavramını da içinde barındırmaktadır. Çünkü, hürriyet olduğu sürece fiilin imkânı, yani varlığı veya yokluğu eşit olur.⁵²⁶ “Hayır” kökünden gelen ihtiyar, birden çok davranış şekilleri arasında, en hayırlı ve faydalısını seçme, ayırt etme iradesi ve kararıdır. Bu bakış açısıyla ihtiyar, bir dış zorlama olmadan kişinin kendi kararına göre, en uygun, en iyi ve en doğru bulduğunu seçip, gönül rızasıyla ona yönelmesidir. İrade, bu anlamda “ihtiyar” karşılığında kullanılsa da, aralarında

⁵²³ Yazır, Cilt: II, s. 915.

⁵²⁴ Yazır, Cilt: II, s. 999.

⁵²⁵ Yazır, Cilt: II, s. 998.

⁵²⁶ Abdülhamid Sinanoğlu, **Mu’tezile Düşüncesinde İnsan Hürriyeti**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınları, Ankara, 2000, s. 83.

genellik-özellik farkı bulunmaktadır. İrade ihtiyardan daha geniş ve onu da kapsayan bir kavramdır. Çünkü insan mümkün olanların yanında mümkün olmayanları da ister. Oysa sonuç olarak sadece mümkün olanı seçer. Şu halde, her irade bir ihtiyardır, ancak her ihtiyar bir irade değildir.⁵²⁷ Bu durumda irade, ihtiyardan daha geneldir. Çünkü irade; istek, talep etmek, bir şeye yönelmek, arzu etmek ve meyl etmek gibi anlamları taşırken, ihtiyar; sadece tercih ile beraber meyl anlamını da içermektedir.

Kelâm literatüründe ihtiyar, cebrin karşıtı olarak kullanıldığında, bununla kişinin, zihnî ve amelî bütün fiillerini, kendi seçimiyle yapma gücü, kastedilir. Kelâmda görülen, irade-ihtiyar ayrımının ya da meşfet, rızâ, kasit, niyet, talep, irade ve ihtiyar gibi dinî öğretiyi tanıma ve tanıtmaya açısından, önemli kelimeler etrafında geliştirilen kavram tartışmalarının, dil ve fıkıh usulü literatüründe de benzeri şekilde ele alındığı gözlemlenmektedir.

Dilcilerden Ebû Hilâl el-Askerî'nin, irade ve ihtiyar kavramlarının anlamlarına dair tesbit ve değerlendirmesi, oldukça aydınlatıcıdır. Buna göre hayır kökünden türemiş olan ihtiyar kelimesi, sözlük anlamı bakımından, bir şeyi başka bir şeye bedel olarak irade etmek ve iki şey arasında tercihte bulunmak, mânasına gelmektedir. Genellikle hayır; dilemek ve karar verip yönelmek, anlamındaki iradeden farklıdır. İhtiyarı kullanan kimseyi ifade eden muhtar kelimesi, iki şeyi inceleyip aralarında bir karşılaştırma yapan ve iki şeyin “gerçekte” veya “kendince” hayırlısını bir zorlama olmaksızın, seçip irade eden kişiyi anlatır. Bu sebeple ihtiyar, zorlamayı ifade eden ıztırâr ve ilcâ terimlerinin, karşıtıdır. Bir şeyi irade etmek zorunda kalan kişiye de muhtar değil, mürîd denir. Rızâ ise, gönül hoşnutluğu, memnuniyet ve beğenme, anlamına gelir. Bu anlamıyla, özü bakımından irade kapsamına girmez. Böyle olunca, iradenin “salt karar verme”, ihtiyarın “fiil veya terk arasında seçim yapma”, rızânın da “yapma râğbeti ve sevinç” olarak tarif edilmesi mümkündür. Sonuçta, bu üç kavram arasında, şu şekilde bir ilişki kurulmuş olmaktadır: Bir şeyin irade edilmesi ihtiyar veya icbar, bir şeyin ihtiyar edilmesi de rızâ veya kerahet kaynaklıdır. Bu durumda, irade eden kişinin mürîd (muhtar) veya

⁵²⁷ Çağrı, Hökelekli, “İrade” md, **DİA**, Cilt: XXII, s. 381.

mücbër (muztar), bir seçimde bulunan kişinin de râzı (muhtar) veya kârih (memnuniyetsiz) olması, mümkündür.⁵²⁸

Ayrıca rızâ ile birlikte, iradenin iki farklı yönünü yansıtan ve hukukî işlemin sebebine yönelik, irade şeklinde özel bir anlam yüklenen, fıkhi bir terimdir. Sözlükte; ihtiyar kelimesi, iki şeyden birini diğerine tercih etmek, seçip ayırmak ve üstün tutmak, gibi anlamlara gelmektedir. İhtiyarın, gerek Kur'an⁵²⁹, da, gerekse dinî literatürdeki kullanımı, bu sözlük anlamı çerçevesindedir. Bununla birlikte, Hanefî mezhebi, rızâ ve ihtiyar birbirinden ayırmış, bunları iradenin iki farklı aşaması ve yönü olarak kabul etmişlerdir. Özellikle ihtiyarın, kelâm ve fıkhîta daha dar ve teknik anlamda kullanıldığını⁵³⁰ belirtmişlerdir.

Gazâlî ise, irade ile ihtiyar arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade eder: İrade, birşeyin insan için uygun olmasını hükmeden, akla tâbidir. İrade ilimden, kudret de iradeden meydana gelir. Akıl, iyi gördüğü şeyi yaptığı zaman, bu iradeye “ihtiyar” denilir. İhtiyar, hayırdan alınmadır. Yani aklın hayırlı gördüğü tarafa, meylidir. Öyleki ki bu, iradenin kendisidir. Aralarındaki fark, biri düşünmeden, diğeri de düşündükten sonra bilinendir. Demek ki ihtiyar, özel bir iradeden ibarettir. O da aklın anlaşılmasında, ilgili hususlardaki ihtiyardır. İşte bunun için aklın, iki hayrın daha hayırlısını ve iki şerrin daha kötüsünü algılaması adına, ihtiyara ihtiyacı vardır.

İradenin yönlendirilmesi, aklın ve hissin hükmü altındadır. Duyu ve beyinde hayal kurma merkezine dayanan veya aklın kesin kararından gelen bir hüküm ortaya çıkmadıkça, iradenin harekete geçmesi düşünülemez. Gazâlî'ye göre, bir şeyin iyi olduğuna dair bilgi, onun yapılması gerektiği hükmünü verdirir. Hüküm iradeyi, irade kudreti, kudret de fiili meydana getirir. Bu sebepten ihtiyar kavramı, bilinçli ve özgür bir seçimi ifade ettiği için, daima cebir teriminin karşıtı olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu kavramla, psikolojik alandan ahlâkî alana geçiş yapılmaktadır. Bu nedenle, ihtiyarî fiil sıradan bir yöneliş olmayıp ahlâkî bir şuurla davranışta bulunmadır. Nitekim bu anlamıyla da, iradeden daha özel bir anlam⁵³¹ taşımaktadır.

⁵²⁸ Askerî, s. 168.

⁵²⁹ A'râf: 7/155; Tâhâ: 20/13; Kasas: 28/68; Duhân: 44/32.

⁵³⁰ Yavuz, “Hidâyet” md, **DİA**, Cilt: XVII, s. 266.

⁵³¹ Gazâlî, Cilt: IV, ss. 466-467.

Düşünürümüze göre de, ihtiyar bazen rıza anlamında kullanılmıştır. Bunu şu ifadelerinden anlamaktayız: Allah'ın diğer eşyada olduğu gibi, zorlama ile cebren değil, rıza ve ihtiyar ile yaptırmak istediği ihtiyari fiillerde insana, emrine itaatle halifeliği demek olan vazife ve sorumluluğu, teklif etmiştir.⁵³² Öte yandan Yazır, insanın sorumluluğunu yerine getirebilmesi için, akıl ve ihtiyar sahibi olması gerektiğini düşünür. Bununla o, kendi iradesiyle ortaya koyduğu fiillerinin var olduğunu, isbat etmektedir.⁵³³ Nitekim bununla ilgili olarak, insanın Allah tarafından irade, ihtiyar, hürriyet ve selim bir fitrat sahibi olarak yaratıldığını ifade etmektedir. Ona göre, insana verilen bu yetkiler onun sermayesidir. Onlar ile insan, kâinattaki küçük büyük ne varsa, her şeyden Allah'a bir yol bulma yani hidâyeti yakalama adına, şanslıdır.⁵³⁴ Dolayısıyla insan hidâyete, akıl, ihtiyar ve hürriyet sahibi olması ile kavuşmaktadır. Çünkü o, irade ettiği şeyde, ihtiyar edip ona yönelirse hayra talip olmuş ve hidâyeti kazanmış olur. İnsanın ihtiyar ettiği de, Allah'ın razı olduğu şeydir. Bu konuyla ilgili olarak, Yazır şöyle ifade etmektedir: “*Allah hepinizin mutlaka hidâyetini dilememiş, hidâyeti ihtiyar edene hidâyet, dalâleti ihtiyar edene de dalâlet dilemiştir*”.⁵³⁵

Yazır'a göre, hayatın ve ölümün yaratılmış olması, insanların irade ve buna bağlı olarak akıl ve ihtiyarlarını kullanması içindir. Ayrıca, hidâyeti kazanmaları, Allah'ın rızası çerçevesinde iyi davranışlar meydana çıkarmaya çalışmaları için, birbirleriyle yarışmaları gerekmektedir. Dolayısıyla iyi davranış yapanlar da kötü davranış yapanlar da karşılığını mutlaka göreceklerdir. Ona göre insanın akıl ve zekâsı, çalışıp çabalaması, ihtiyar ve fiilleri bu şekilde değerli olur. Bu unsurlar insan hayatında çok önemlidir. Elmalılı, aksi takdirde insanın, hayatındaki bu çok önemli unsurları kullanmaması sonucunda; “*akıl, zekâ, kesb, ihtiyar, değerli amelden ve hürriyyetten mahrum kalarak ölüp giderlerdi*” diyerek bunun önemine dikkat çekmektedir.⁵³⁶ “*Başka bir ifadeyle, saydığımız bu şeylerin varlığı, hayatın anlamını oluşturmaktadır.*”⁵³⁷

⁵³² Yazır, Cilt: VI, s. 3935.

⁵³³ Yazır, Cilt: II, s. 860; Cilt: I, s. 84.

⁵³⁴ Yazır, Cilt: III, s. 1887.

⁵³⁵ Yazır, Cilt: III, s. 2088.

⁵³⁶ Yazır, Cilt: VII, s. 5155.

⁵³⁷ Türkeri, s. 112.

Nitekim Yazır, hem insanın yaratılış amacının, hem de dinin varlık şartının onun kendi iradesini kullanmaya yönelik olduğunu belirtmiştir. Bunun da, iyi fiillerde bulunma gayesine paralel olması gerektiğini, şu şekilde ifade etmiştir: *“Allah, insanları akıl, fikir, irade ile muhtar ve hür olarak yaratmıştır. Onlara vereceği nimetleri, çalışıp kazanmaları için, usul ve şekillere bağlı tutmuştur. Allah böyle yaparak, sahip oldukları irade ve ihtiyarlarını kullanıp elde edecekleri tam imana ve iyi işlere göre, sonunda mükâfatını da verir”*.⁵³⁸ Yani insanlar hayatını anlamlı hale getiren bu değerleri iyi kullanmaları sayesinde ki, bu değerleri Elmalılı kıymet olarak ifade etmektedir. Bu kıymet ile de, ahiretini kazanmaları söz konusu olacaktır.

Ayrıca Elmalılı, insan madem irade ve ihtiyar gücüne sahiptir, öyleyse her ne isterse doğrudur ve haktır, düşüncesine ya da yanılışına kapılmamalıdır, der. Aslında bu onun sadece sermayesidir ve onun değerini iyi bilmelidir. Dolayısıyla sorumluluğunu da asla unutmamalıdır.

⁵³⁸ Yazır, Cilt: III, Mukaddime, s. XIV.

SONUÇ

Bizim bu çalışmamızın sınırları içerisinde yapmaya gayret ettiğimiz şey, Kur'an'ın, irade ve meşîet kavramlarını kendi kullanımını içerisinde nasıl değerlendirdiğini, temel esas olarak almaktır. Bunu yaparken, bir ayırım yapmak, aralarında iddia edilen ilişkinin ne boyutta olduğunu belirlemek, kelime ve terim açısından benzerlik ya da farklılıkları ortaya çıkarmak bir diğer gayemiz olmuştur. Bundan doğan sonuçla, nassların, anlam kaymalarını belirlemeye çalıştık. Bu vurgulardan ve tesbitlerden sonra, araştırmamızın asıl çerçevesini oluşturan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'da bu iki kavramın, anlamsal açıdan ilişkisini ve tefsirinde nasıl değerlendirdiğini ortaya çıkarmaya gayret ettik.

Çalışmamızda gördüğümüze göre, aslında fikir adamlarının, Kur'an'da geçen irade ve meşîet konusuyla ilgili beyanları, üzerinde yorum yapmayı gerektirecek bir duruma sahiptir. Çünkü konuyla ilgili âyetler, düşünce ekolleri tarafından, kendi görüşlerini kanıtlamak adına, birbirinden bağımsız olarak değerlendirilmiştir. Bu açıdan, ilgili âyetleri, kendi bağlamlarından ve diğer âyetlerden bağımsız olarak ele almak, zihinlerde mevcut olan anlayışların âyetlere aktarılmasına imkân tanımaktadır. Bu araştırmamızın sonucu olarak muhtemelen, İslâm düşüncesinde, cebrî anlayışın ortaya çıkmasındaki esas etkili nokta budur.

Diğer taraftan, irade ve meşîet hakkındaki anlayışımızın daha belirgin ve anlaşılır olması için, kaza, kader ve gazap gibi, ilgili kavramların da birlikte incelenmesi gerekmektedir. Biz burada sadece bazılarını işaret etmekle ve hidâyet-dalâlet, akıl-kalb, ihtiyar-kesb, fiil-tekvin kavramlarına ve bu kavramların iradeyle olan ilişkisine kısaca değinmekle yetindik.

Araştırmamızı yaparken, irade ve meşîet kavramlarının aynı anlamı taşıdığını veya kesin hatlarla ayırıp birbirlerinden tamamen farklı iki kavram olduğunu söyleme tarzında ortaya çıkan iki değerlendirme de bize göre doğru görünmemektedir. Çünkü birinci anlayış ya da yaklaşım, ya iradeyi meşîetin anlam sahasında sıkıştıracak, ya da meşîeti iradenin anlam çerçevesine, yaymış olacaktır. Her iki durumda da âyetlerin maksadını anlayamama veya yanlış anlama tehlikesi bulunmaktadır. Mesela; Allah Teâlâ'nın dinî/ahlakî hüküm koyma alanıyla ilgili iradesinin, meşîet olarak anlaşılması, insan sorumluluğunu ve sorumluluğunun

sonucunda yükümlülüğünü ortadan kaldıran ilâhi yaratmaya bağlı bir, zorlama durumunun ortaya çıkmasına sebep olacaktır.

Ayrıca irade ve meşîetin ilgili oldukları alanlar arasındaki bazı farklılıklar dikkate alınmalıdır. Bu yapılmadığında, dinî/ahlakî hüküm belirleme iradesinin, tamamlayıcı unsurları olan rıza, muhabbet gibi Allah'a dayandırılan bazı özellikler, içeriği itibarıyla ahlakî açıdan bağımsız bir durumu ifade eden, meşîetin içerdiği anlamlara doğru yaklaşmış ve yayılmış olacaktır. Ortaya çıkan bu durum Eş'arî, Mâtürîdî ve Mu'tezilî kelâmcıların, iradenin muhabbet ve rızayı gerektirip gerektirmediği konusundaki anlayış farklılıklarının da temelini meydana getirmektedir. Bu açıdan bazı Eş'arîler tarafından kabul edilen, Rabb Teâlâ küfrü sever ve onu cezalandırmak üzere, ondan küfür olarak razı olur sözleri, bu durumu göstermektedir. Hatta bu konuda, Mâtürîdîler rıza ve muhabbeti iradenin gereği olarak kabul etmemektedirler. Oysa onlar bile, iradenin farklı alanları arasındaki ayırımı belirleme yönüne gitmemiş; ilk imamları olan Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşlerini reddetmişlerdir. Öte yandan, diğer kelâmcılar gibi, irade ile meşîetin tamamen aynı kavramlar olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

Diğer taraftan, irade ile meşîet kavramları arasında bir anlam yakınlığı olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla bunun reddedilmesi de doğru değildir. Çünkü bu iki kavramın anlamları, aynı saha içersinde bulunmaktadır. Fakat diğer taraftan bu saptama, iki kavramın belli bir alan çerçevesinde birbirlerinin yerine kullanılmış olmaları hakikatini, görmezlikten gelmektedir. Böylece, bu tesbit ve iddianın hedefinde bulunan insan irade hürriyetinin güvence altına alınması da sağlanamamış olur.

Kur'an-ı Kerîm'in pek çok yerinde meşîetin, fiili hatırlatan bir durum olduğunu gösteren beyanlar bulunmaktadır. Kelâmcılar, yapma, icad etme ve yaratmanın, iradeyi takip eden zamansal bir süreç olduğu görüşünü kabul etmektedirler. Dolayısıyla bu ifadeden hareketle meşîeti, kendisinden sonra gerçekleşen bir zaman içersinde ifade edip bu şekilde nitelendirmek doğru değildir.

Öte yandan, irade ve meşîet kavramlarını, içersinde geçtiği âyetlerin ifade ettiği anlam açısından taşıdığı genel görüş ve anlayış, bu âyetlerde ele alınan asıl problemin "insanın hür bir iradeye sahip" olmadığını gösterir boyuttur. Çünkü insanın, ahlakî anlamda sorumlu bir varlık olmasını sağlayan irade hürriyeti, Kur'an-

ı Kerim'in her tarafına yayılmış açık ifadeleri taşıyan âyetleri ile sabittir. Dolayısıyla bu ifadeden hareketle, insan kısmî olarak hür bir iradeye sahiptir, diyebiliriz. Bu düşünce, Kur'an bağlamında bu şekilde görülmektedir. Nitekim İslâm düşünce tarihinde bu problem, felsefî bir tarzda ele alınırken, Allah'ın iradesi karşısında, insan iradesinin nerede olduğu belirlenmeye, mahiyetinin ve sınırlarının nasıllığı tesbit edilmeye çalışılmıştır. Böylece Kur'an'ın ilgili âyetleri bu bakış açısıyla ele alınmaya gayret edilmiştir.

Oysa bizim bu çalışmamızda ele almaya çalıştığımız, ilâhi ve beşerî boyuttaki irade ve meşîetle ilgili âyetler ile sadece insan iradesinin varlığını onaylayıp ortaya çıkarmaktan ibaret değildir. Daha çok, beşerî irade ve meşîetin ilâhi irade ve meşîete bağlı olarak içeriğinin nasıllığını belirtmeye yönelik olmuştur ve buna gayret gösterilmiştir. Bu konuyla ilgili âyetler, bütün yaratılan varlığın, var olmaları ve tâbî oldukları sistem bakımından, ilâhi irade ve meşîetin sonucu olduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda, dinî/ahlakî bir takım sorumlulukla yüklenen insanın bu düzenden bağımsız olamayacağı da vurgulanmaktadır.

Sonuç olarak, insan bu ilâhi sisteme ne kadar uymak istemese de bunun içinde bulunmaktadır. Bu karşı çıkış, onun rahmetten uzak, gazâba yakın olacağı anlamına gelmektedir. Oysa bu irade insana, Allah'ın rızasını kazanma yönünde kullanması için, verilmiştir. Ayrıca bu yetki, onu sistemin dışına çıkarmayı sağlayacak bir nitelik de değildir. Fakat insan, çok defa sahip olduğu bu ayrıcalığının önemini bilememektedir. Bu eksikliğinden, Allah Teâlâ'dan bağımsız bir şekilde, herşeyin sahibi olduğunu düşünür ve onun emrinde olup, hareket ettiğini iddia eder. Oysa ilahi iradenin kapsayıcılığı açıktır. İşte ilâhi irade ve meşîet söz konusu olduğunda, Kur'an-ı Kerîm bu anlam üzerine vurgu yapmaktadır. İrade ve meşîet, ilâhî özellikler olmaları açısından, diğer ezeli sıfatlardan ayrı ve bağımsız ve değerlendirilemezler. Bu durum, bir taraftan ilâhi iradenin ilişki boyutunu gösterirken, diğer taraftan insanın konumunu, belirtmektedir. Şöyle ki, irade ve meşîetin ilâhi ilim, kudret ve hikmet gibi sıfatlarla ilişkilendirilmesi, onlara bağlı ortaya çıkan işlerin kusursuz olmalarına neden olmaktadır. Dolayısıyla, bunlardan bahseden Kur'an âyetleri insanın Allah karşısındaki konumunu hatırlatmakta ve konu ile ilgili beyanlar açıklığa kavuşmuş olmaktadır.

İnsan, sahip olduğu imkânların sınırlılığı sebebiyle, iradesini kullanırken zaman zaman kusurlu hareket etmektedir. Bu da onun sahip olduklarının değerini bilemeyişi ve yanlış yönde kullanımından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda insan, kendi fiillerini gerçekleştirirken, Allah'ın yaratması ve iradesinin mükemmelliğini geri planda görebilmesi çok önemlidir. Dolayısıyla içinde bulunduğu ilâhi düzene uygun davranması gerekmektedir. Allah'a kul olmanın belki de gerçek anlamı budur.

Elmalılı'nın bu konudaki görüşleri de, insanın kibirden uzak durup, kendine verilen imkânlarla sürekli olarak Rabbinin yardımını talep etmesi yönündedir. Hatta Allah'a yardım ederek, O'nun yolunda olmaya gayret göstermesi, şeklinde değildir. Bu bağlamda insanın, hata yaptığına pişmanlık duygusu ile bundan dönmesi ve Allah'ın affına sığınması, ele aldığımız âyetlerde, bağlantılı olarak yer alan diğer önemli hususları oluşturmaktadır.

Bilindiği gibi araştırma konumuz, Elmalılı Hamdi Yazır'ın, Hak Dini ve Kur'an Dili tefsiri ve Metâlib-Mezâhib adlı esrinin etrafında dönmektedir. Yazır, Osmanlı'nın son dönemleri ile cumhuriyetin ilk dönemleri arasında yaşayan, bir âlim olmasıyla o döneme ilişkin sorunlara çözüm aradığını görmekteyiz. Yaşadığı dönem, bütün dünyada özellikle ülkemizde hızlı ve köklü değişmelerin olduğu dönemdir. Bu dönemde, İslâmı yeniden canlandırma niyet ve gayreti ile ortaya koyduğu eserinde temel Kelâmî problemlere de değinmiş ve çağın ilmî gelişmeleri ışığında onları açıklamaya çalışmıştır. Çünkü İslâm'ın yeniden canlanması, onun temeli olan akâidin sağlamlaştırılması ile mümkündür.

Yazır'ın Hak Dini Kur'ân Dili adlı eseri bir tefsir olmakla beraber, en genel haliyle konusunu "Allah-âlem-insan ilişkisi" oluşturmaktadır. İşte o, bu alâka ve ilişkiyi tefsir ederken, Kelâm'ın pek çok temel tezini de, rasyonel ve kendi içinde tutarlı bir şekilde ele almıştır. Bunu yaparken Yazır, takım tutar gibi din tutmak yerine hak noktasına ulaşmak gerektiğini, ısrarla vurgulamıştır. Hatta ortada hakka dayanmayan, hakkı ortaya koymayan bir tutum veya yanlış inanç ilkesi varsa, onu körü körüne benimsemenin yanlış olduğunu anlatmak için, öğrendiği ilimler ışığında görüşlerini açıklamıştır. Hiçbir fikir adamının hakkında, peşin hükümlü olmaması onun daha bağımsız olmasına imkân sağlamıştır.

O, dinde teceddüdü yani yenilenmeyi savunmuş, akla büyük önem vermiştir. Ancak, yine de tefsirinde Kelâmî konularda, ehl-i sünnet görüşlerinin dışında, yeni

bir bakış açısı sunmamıştır. Yazır, tefsirinde Allah'ın varlığını ortaya koyma, O'nun irade ve meşiet sahibi olduğunu vurgulama konusunda, diğer kelâmcıların kullandıkları metodları da ifade etmiştir. Bunu yaparak yanlıgılarını göstermiş, kendi görüşünü asrın gereklerine göre yoğurarak açıklama gayretinde olmuştur.

Genel olarak insanın, iyi davranışlar ortaya koyması ve faydalı fiillerde bulunması, onun kemal noktaya ulaşması açısından kaçınılmazdır. Ancak davranışlarının bu düzeyde olabilmesi için, onun kendi iradesinin mahiyetini, ilâhi irade ve meşîetteki konumunu ve yerinin önemini iyi bilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Elmalılı, ilâhi iradeden tamamen bağımsız olmayan insanın da bir irade sahibi olduğunu savunmaktadır. Nitekim bunun yanında, ilâhi iradedeki yaratmanın O'nun meşîeti çerçevesinde gerçekleştiği fikrini vurgulamaktadır. O'na göre Allah Teâlâ, kendi iradesinden ve gücünden, yani kudretinden bazı yetkileri insana vermiştir. Hatta kesb alanında ilahi iradeyi ve O'nun meşîetini, insanın iradesine, onun meşîetine tabi kılmıştır.

Kesb alanı, insanın çalışıp çabaladığı kemal noktaya ulaşma imkânı olan bir yerdir. Bu nokta, fikrî ve 'akl-ı mesmu' alanlarını ifade etmektedir. Yazır'a göre, Allah Teâlâ, hidâyetin şartını dahi insanın iradesine ve bu uğurda çabasına bağlamaktadır. Bu da, insana verilen değeri göstermektedir.

Elmalılı Allah'ın sıfatları ve tezahürü noktasında Mu'tezile, Cebriyye ve Eş'arîye ekollerinin görüşlerinden, farklılık göstermektedir. Öyle görünüyor ki, bu ekoller, ilâhi ve beşerî irade-meşîet ilişkisi konusunda ve bunların diğer sıfatlarla olan bağlantısını açıklama gayretinde olmuşlardır. Bu durumu da, insanın ve Allah'ın fiilerini gerçekleştirilmesiyle ilgili olarak, fiilerin 'yaratılması/yaratılmaması' sorunu tarzında ele almışlardır.

İrade-meşîet ilişkisi bağlamında Elmalılı ise; "*Mülk, tekvin ve meşîet mülküdür ki bir şey irâde ettikleri zaman oluverir*" ifadesi ile irade ve meşîeti tefsirinin pek çok yerinde, fiillerin yaratılması konusu ile ilgili olarak, iradenin tekvin boyutunu dikkate vermiş ve bu iki kavramı birlikte değerlendirmiştir. Nitekim Mâtürîdî ekolüne mensup bir düşünür olarak, yer yer birbirlerinin yerine kullanmıştır. Fakat yukarıda da ifade edildiği gibi bazı âyet tefsirlerinde ilâhi meşîeti, ilâhi iradenin tekvinî irade boyutuyla değerlendirdiği için, Mâtürîdî'den farklı olarak

ele almıştır. Bu, onun asrın problemlerini asrın ihtiyaçlarına göre çözüme derdini taşıdığını göstermektedir.

Aynı zamanda o, fiillerin Allah tarafından yaratılması ve insanın kendi fiilini yapmasını birbirinden ayırt etmemiştir. Bu bağlamda, insanın davranışında hem Allah Teâlâ'nın iradesinin tekvini boyutuyla yani meşîetiyle yaratmasının hem de insanın iradesinin bulunduğunu belirtmiştir. Bu ifadesiyle, Mu'tezile'ye Cebriyye'ye eşit mesafede olmuştur. Yani ne tamamiyle Mu'tezile'nin görüşlerini red etmiş ne de Cebriyye'nin tamamen savunucusu olmuştur.

KAYNAKÇA

Akbulut, Ahmet. “Allah’ın Takdiri Kulun Tedbiri”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Cilt: XXXIII Ankara, 1992.

Akbulut, Ahmet. **Sahabe Devri Siyasi Hâdiselerin Kelami Problemlere Etkileri**, Birleşik Yayınları, İstanbul, 1992.

Ammara, Muhammed. **Mu’tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu**, Çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 1998.

Amidi, Seyfeddin. **Gayetu’l-Meram fi İlmi’l-Kelam**, thk. Hüseyin Mahmud Abdullatif, Mısır, 1391/1971.

Albayrak, Halis. **Kur’an’ın Bütünlüğü Üzerine: Kur’an’ın Kur’an’la Tefsiri**, Şule Yayınları, İstanbul, 1996.

Ali el-Kâri, **İmam-ı Âzam Fıkh-ı Ekber Şerhi**, Çev. Yunus Vehbi Yavuz, Kalem Mat, İstanbul, 1979.

Askerî, Ebû Hilâl. **el-Furuk fi’l-Lüga; Arap Dilinde ve Kur’an’da Farklar Sözlüğü**, Çev. Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul, 2009.

Atay, Hüseyin. **İrade ve Hürriyet**, Atay ve Atay yay, Ankara, 2002.

Atay, Hüseyin. **İslâm’ın İnanç Esasları**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1992.

Atay, Hüseyin. **Kur’an’a Göre İman Esasları**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1961.

Atay, Hüseyin. Kitap Değerlendirmesi “Resâil fi’ş-Şecereti’l-İlahiyye fi Ulûmi’l-Hakâiki’r-Rabbâniye”, tlf. Şemseddin Şehrazuri, **İslâmi Araştırmalar Dergisi**, Cilt: XX, Ankara, 2007.

Aydın, Ali Arslan. **İslâm İnançları ve Felsefesi (İlm-i Kelam)**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1964.

Aydın, Hayati. “Kur’an’da İrade-Azm ve Tevekkül”, **Tasavvuf İlimi ve Araştırma Dergisi**, Ankara, 2008.

Aydın, Mehmet. “Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefî Bir Tahlil”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: I, İzmir, 1983.

Aydın, Mehmet. **Din Felsefesi**, Selçuk Yayınları, Ankara, 1997.

Aydın, Mehmet. “İkbal’in Felsefesinde İnsan”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: XXIX, Ankara, 1987.

Aydınlı, Yaşar. **Fârâbi’de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İz Yayınları, İstanbul, 2000.

Bağdâdi, Abdülkahir. **el-fark Beyne’l-Fırak: Mezhebler Arası Farklar**, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2001.

Bağdâdi, Abdülkahir. **Usulü’-d-Din**, Devlet mat, İstanbul, 1928.

Bebek, Adil. **Mâtürîdî’de Günah Problemi**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998.

Beyazızâde, Ahmed Efendi. **el-Usûlü’l-Münîfe; İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe’nin İtikâdî Görüşleri**, Çev. İlyas Çelebi, İstanbul, 2000.

Beydâvî, Abdullah b. Ömer. **Envarü’t-Tenzil ve Esrarü’t-Te’vil**, Kevser Yayınları, Cilt: I, İstanbul, 1991.

Biçer, Ramazan. “Matüridi’ye Göre Hidâyete Engel Olan Beşerî Zaaflar ve Tezahürleri”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: VIII, Sivas, 1, Haziran, 2004.

Budak, Selçuk. **Psikoloji Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002.

Buhâri, Abdullah b. Muhammed. **Camii’s-Sahih**, Daru’l-İhyatu’l-Arabi, I. Baskı, Beyrut, 1981.

Cevizci, Ahmet. **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.

Corbin, Henry. **İslam Felsefesi Tarihi**, Çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Cürcâni, Seyyid-i Şerif. **Tarifât Istılahı’s-Sufiyye**, Arif Efendi Mat, İstanbul, 1318.

Çağrııcı, Mustafa, Hayati Hökelekli. **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı, Cilt: XXII, Cilt: XXV, Cilt: XXII, İstanbul, 2001.

Çağrııcı, Mustafa. **Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1985.

Çelebi, İlyas. **İslâm İnanç Sistemindeki Akılcılık**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2002.

Descartes. **İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler**, Çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1967.

Descartes. **Aklın İdaresi İçin Kurallar**, Çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1966.

Düzen, İbrahim. **Aziz Neseff’ye Göre Allah, Kâinât ve İnsan**, Şanlıurfa İlahiyat Fakültesi Geliştirme Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.

Düzgün, Şaban Ali. “Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olmayan Bir Teolojinin İmkânı” **Günümüz İnanç Problemi**, Erzurum İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Sempozyumu, Erzurum, 7-9 Eylül, 2001.

Düzgün, Şaban Ali. **Nesefî ve İslâm Filozoflarına göre Allah-Alem İlişkisi**, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998.

Doğan, D. Mehmet. **Büyük Türkçe Sözlük**, 15. Baskı, Vadi Yayınları, Ankara, 2001.

Doğan, Lütfî, Yaşar Kutluay. “Hasan el-Basri’nin Emevi Kralı Abdül Melik’e Kader Hakkındaki Mektubu, Risale Çevirisi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: III, Ankara, 1954.

Dwelshauvers, Georges. **Psikoloji**, Çev. Mustafa Şefik Tunç, Doğan Kardeş Yayınları, İstanbul, 1952.

Ebû Davud, es-Sicistani. **Sünen-i Ebû Dâvud**, Mustafa el-Babi el-Halebi, Kahire, 1952/1371.

Eş’arî, Ebu’l-Hasan. **el-İbâne an Usûli’-d-Diyâne**, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud, Daru’l-Kitab, Kahire, 1986.

Eş’arî, Ebu’l-Hasan. **Makalatu’l-İslamiyyin**, Kahire, 1969.

Eş’arî, Ebu’l-Hasan. **Kitabu’l-Luma’**, Beyrut, 1953.

Evkuran, Mehmet. **Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2005.

Fârâbi. Ebu Nasr, **es-Siyâsetu’l-Medeniyye**, Çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rahmi Ayas, Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1980.

Firuzâbâdî, Muhammed b. Ömer. **Tercümetü'l-Kâmus**, Matbaatu Bahriye, Çev. Asım Ahmed Ebu'l-Kemal, İstanbul, 1304.

Gazâli, İmam. **İhyâu' Ulûmi'd-Din**, Rub'u'l-Münciyat, Çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul, 1987.

Gazâli, İmam. **Tehafüt el-Felâsife: Felsefecilerin Tutarsızlığı**, Çev. Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul, 2002.

Gazâli, İmam. **Cehaletten Korunmak**, Çev. Halil Aldemir, Polen Yayınları, İstanbul, 2005.

Gölcük, Şerafettin. **Bakıllani ve İnsan Fiilleri**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.

Gölcük, Şerafettin. **Kelâm Açısından İnsan Fiilleri**, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1979.

Gölcük, Şerafettin, Süleyman Toprak. **Kelam**, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Konya, 1988.

Güler, İlhami. **Sabit Din Dinamik Şeriat**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999.

Güneş, Kamil. **İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.

Güneş, Kadir. **Arapça-Türkçe Sözlük**, Seda Yayınları, İstanbul, 2009.

Hanbel, Ahmed b. **Müsned**, Daru'l-Beşairi''-İslamiyye, IV, Beyrut, 1993.

Harputi, Abdullatif. **Tenkihu'l-Kelâm fi Akâid-i Ehli'l-İslâm (Kelâmi Perspektiften İslâm İnanç Esasları)**, çev. İbrahim Özdemir, Fikret Karaman, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Elazığ, 2000.

Işık, Kemal. **Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1967.

Işık, Kemal. **Mâtürîdî'nin Kelâm Sistemi'nde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı**, Fütüvvet Yayınları, Ankara, 1980.

İbn Faris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed. **Mu'cem: Makâyâsu'l-Luga**, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1411.

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed. **Şifau's-Sail; Tasavvufun Mahiyeti**, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1984.

İbn-Kayyim, el-Cevziyye. **Şifaiu'l-Alil fi Mesâili'l-Kazâ ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Ta'lil**, Mısır, Mektebeyü'l-Maarif, y.y.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim. **Lisânu'l-Arab**, Dâru Sâdr, Beyrut, 1955.

İbn Rüşd. **Felsefe-Din İlişkileri: Faslü'l-Makal el-Keşf an Minhâci'l-Edille**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1985.

İbn Rüşd. **İbn Rüşd'ün Felsefesi: Faslü'l-Mekâl Kitâbu'l-Keşf**, Çev. Nevzat Ayasbeyoğlu, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1955.

İbn Teymiye, Takiyyuddin. **Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviye**, Mısır, 1321.

İrfan, Abdülhamid. **Akâid Esasları: İslâm'da İ'tikâdi Mezhebler**, Çev. M. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul, 1994.

İsbir, Muhammed Saîd, Bilal Cüneydî. **Mu’cem eş-Şâmil fî Ulûmi’l-Luğa ve Mustalahâtihâ**, Beyrut, 1985.

İsfehâni, Hüseyin b. Muhammed Râğıp. **Müfredât fi Garibi’l-Kur’an**, Şirketi Mektebeti Matbaai, thk. Mustafa el-Babi el-Halebi, Kahire, 1961.

İzmirli, İsmail Hakkı. **Yeni İlm-i Kelam**, Tedkikat ve Te’lifât-ı İslâmiyye, Evkât-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul, 1339-1340.

Janet, Paul. Séailles, Gabriel. **Histoire de la Philosophie: Tahlilli Felsefe Tarihine Ait Metâlib ve Mezâhib**, Çev. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1341.

Kâdî, Abdulcabbar. **Şerhü’l-Usuli’l-Hamse**, thk. Abdulkerim Osman, Mektebetü’l-Vehbe, Kahire, 1408/1988.

Kâdî, Abdulcabbar. **el-Muğni fi Ebvabi’t-Tevhid ve’l-Adl: Tâdil ve Tecvir**, thk. Ahmet Fuad el-Ahvani, İbrahim Mekdur, Taha Hüseyin, Kahire, 1962.

Kadri, Hüseyin Kazım. **Türk Lügatı, Türk Dillerinin İştikakı ve Edebi Lügatler**, Devlet Mat, İstanbul, 1943.

Karadeniz, Osman. “Hasan el-Basri ve Kelâmi Görüşleri”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi**, Sayı: 2, İzmir, 1985.

Karagöz, Nail. “Allah’ın İradesi ve Kötü Fiiller”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, VI, Adana, 2006.

Keskin, Halife. **İslâm Düşüncesinde Kader ve Kaza**, Beyan Yayınları, İstanbul, 1997.

Keskin, Halife. **İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi**, Umut Mat, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996.

Kırca, Celal, Selahattin Polat, Kemal Atik, Ali Bardakoğlu, Ali Toksarı. **İslâmî Kavramlar**, Semai Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, Kayseri, 1997.

Köknel, Özcan. **Günlük Hayatımızda Ruh Sağlığı**, Alfa Yayınları, İstanbul, 1999.

Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed. **Kitabu't-Tevhîd**, Çev. Hüseyin Sudî Erdoğan, Tetkik ve Takdim, Fikri Yavuz, haz. Fethullah Huleyf, Hicret yay, İstanbul, 1981.

Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed. **Fıkhı'l Ekber Şerhi**, Çev. A. Bülent Baloğlu, Murat Memiş, İzmir, 1998.

Memiş, Murat. "Allah'a İzafesi Bakımından Kur'an'da İrade ve Meşiet Kavramları", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: XXXI, İzmir, 2010.

Mustafa Sabri, Efendi. **İnsan ve Kader: Mevkıfu'l-Beşer Tahte Sultani'l-Kader**, Çev. İsa Doğan, Kültür Basın Yayın Birliği, İstanbul, 1989.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin. **Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi**, Çev. Ahmed Davudoğlu, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1980.

Neccar, Muhammed Ali ve Heyet. **el-Mu'cemü'l-Vasît**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

Nesefî, Ebu'l Muîn. **Tabsirâtu'l-Edille fi Usûlu'd-Din**, thk. Hüseyin Atay, Ankara, 2004.

Neşşar, Ali Sami. **İslâm'da Felsefi Düşünce'nin Doğuşu**, Çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, Cilt: II, İstanbul, 2000.

Nur'ul-Arabi, Muhammed. **Nesefî Akâidi Şerhi**, haz. Mehmet Serhan Tayşî, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1993.

Öner, Necati. **İnsan Hürriyeti**, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1982.

Özcan, Hanifi. "Mâtürîdî'ye Göre İman-İslâm-İhsan ve Küfür İlişkisi", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: VIII, İzmir, 1994.

Özcan, Hanifi. **Mâtürîdî'de Bilgi Problemi**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.

Özcan, Hanifi. **Bilgi-Objekt İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti**, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1989.

Özler, Mevlüt. **İslâm Düşüncesinde Tevhîd**, Nun Yayınları, İstanbul, 1995.

Öztürk, Ahmed. **Muhammed Ahmed el-Adevi, et-Tevhîd (Akâidü'l İslamiyye)**, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İzmir, 1999.

Öztürk, Yener. **Kur'an'da Kalb ve Mühürlenmesi**, Işık Yayınları, İstanbul, 2005.

Paksüt, Fatma. "Merhum Dayım Hamdi Yazır", **Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu**, 4-6 Eylül 1991, Ankara, 1993.

Pezdevi, Ebu Yüsr Muhammed. **Usûlü'd-Din: Ehli Sünnet Akaidi**, Çev. Şerafettin Gölçük Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1980.

Râzi, Fahrüddin. **el-Muhassal (Kelama Giriş)**, Çev. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001.

Râzi, Fahrüddin. **el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahi**, thk. Dr. Ahmet Hicazi es-Seka, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1987.

Râzi, Fahrüddin. **Kitâbü'n Nefs ve'r-Ruh ve Şerhu Kuvâhümâ**, thk. Muhammed b. Sair Hasan el-Mâsumi, İslamâbad, 1968.

Sabûni, Nureddin. **Mâtürîdiyye Akâidi**, Çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1978.

Sinanoğlu, Abdülhamid. **Mu'tezile Düşüncesinde İnsan Hürriyeti**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2000.

Şehristâni, Muhammed b. Abdülkerim. **el-Milel ve'n-Nihal**, Çev. Mustafa Öz, Yayına haz. Mehmet Dalkılıç, Litera Yayınları, İstanbul, 2008.

Şerif, Mian Muhammed. **İslâm Düşüncesi Tarihi**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990.

Taftazâni, Ebu'l-Vefa. **Ana Konularıyla Kelâm**, Çev. Şerafettin Gölcük, Kitap Dünyası, Konya, 2000.

Taftazâni, Ebu'l-Vefa. **Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri**, Çev. Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1980.

Taftazâni, Sadeddin Mesud b. Ömer. **Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi: Şerhu'l-Akâid**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1980.

Taftazâni, Sadeddin Mesud b. Ömer. **Şerhu'l-Makâsıd**, Daru't-Tıbaati'l-Amire, İstanbul, 1277.

Taylan, Necip. **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994.

Tehânevî, Muhammed Ali. **Keşşafu Istılahâti'l-Fünun**, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984.

Tirmizi, Ebû İsa Muhammed. **Sünen-i Tirmizi Tercümesi**, Çev. Osman Zeki Mollamehmetoğlu, Yunus Emre Yayınları, İstanbul, 1972.

Tunç, Mustafa Şekip. **Psikolojiye Giriş**, Pulhan Mat, İstanbul, 1949.

Turhan, Kasım. **Bir Ahlak Problemi Olarak Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1996.

Türkeri, Mehmet. **Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı'nın Ahlâk Felsefesi**, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2006

Topçu, Nureddin. **İradenin Davası**, Hareket Yayınları, İstanbul, 1978.

Toprak, Süleyman. "İnsanın Fiilleri Konusunda Mâtürîdî ve Eş'arî Arasındaki Fark", **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Konya, 1990.

Yavuz, Yusuf Şevki. **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı, Cilt: XI, Cilt: XVII, Cilt: XXIV, Cilt: XXX, İstanbul, 2001.

Yazıcıoğlu, M. Said. **Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı**, Akid Yayınları, İstanbul, 1998.

Yazıcıoğlu, M. Said. **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, Cilt: XIII, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2001.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. **Hak Dini Kur'an Dili**, Cilt: I-X, 3. Baskı, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, 1979.

Yeprem, M. Saim. **İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1984.

Yeprem, M. Saim. **Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1989.

Yeşilyurt, Temel. “Gazâli’ye Göre Allah’ın İradesi”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: IV, Şanlıurfa, 1998.

Yüksel, Emrullah. **Amîdi’de Bilgi Teorisi**, İşaret Yayınları, İstanbul, 1991.

Yüksel, Emrullah. “Kur’an-ı Kerim’de Hidâyet ve Dalâlet Anlayışı”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: VII, Erzurum, 1986.

Zebîdî, Muhammed Murtaza. **Tâcu’l-Arûs**, Mabaatu Hükümeti’l-Kuveyt, Kuveyt, 1965.