



## **İNSAN İRADESİ VE SORUMLULUĞUNUN KATEGORİK VE ZİHİNSEL VARLIK TEMELLERİ**

### **CATEGORIC AND MENTAL EXISTENCE BASICS OF MANKIND WILL AND RESPONSİBİLİTY**

**Arş.Gör. Ahmet AKGÜÇ**

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
[ahakgu@hotmail.com](mailto:ahakgu@hotmail.com)

#### **Öz**

İnsan, irade sahibi bir varlıktır. Yaptığı işlerden sorumludur. Zira insanın iradesi bir fiil ile ilişki kurmadığı sürece o iş yaratılmamaktadır. Bu anlamda bir iş ile ilişkili olan insan iradesi âdî şart olarak kabul edilmiştir. İrade zihinsel bir varlık olduğundan kategori, hal ve âdî şart ile ilişkisi vardır. İnsan sorumluluğunun zihinsel varlık ile ilişkisi vardır.

**Anahtar Kelimeler:** Varlık, mahiyet, sorumluluk, irade, zihinsel varlık.

#### **Abstract**

Person is a being that has volition. He is responsible from his actions. Because, his volition is not created as long as it establishes relation to an act. In this sense, person's volition related to an action has been accepted as usual condition. Volition is a mental being and for this reason, there are a relation between him and category, state and usual condition. There are also a relation between person's responsibility and mental being.

**Key words:** existence, responsibility, willpower, mental existence

#### **Giriş**

İnsan, yaratılış itibarıyla diğer canlılardan daha üstün yeteneklere sahip bir varlıktır. İnsanın üstünlüğü sorumluluğunu da beraberinde getirmektedir. Onun sorumluluğu iradesine dayalıdır. Kur'anda insana bir çok fiil nisbet edilmektedir. Yapmak, iyi amel işlemek, iman etmek, sevmek, nefret etmek, acımak vs. Kur'anda tek yaratıcının Allah olduğu vurgulanmaktadır. İnsanın iradesi ve fiillerinin konumu yaratma kapsamına girip girmediği, insanın hürriyeti problemi her zaman tartışma konusu olmuştur. Zira insan iradesinin Allah tarafından yaratılması cebr düşüncesini çağrıştırmakta, diğer taraftan insanın fiillerini yaratıcı olması Allahtan başka yaratıcı olduğu anlamına gelmektedir. Bu iki çelişkili durum karşısında

insan iradesine bakış açıları değişmektedir. Bu çelişkiden kurtulmak için insan iradesinin itibarî oluşu gündeme getirilmiştir. Kalam ilminin teşekkül devrelerinde Allah'ın sıfatları, sıfatların nasıl bir varlık olduğu, Allah alem ilişkisi, kavramsal tartışma zemininde ele alınmıştır. Vucud, mevcut, mahiyet vs. gibi kavramlar kelamcılar, mutezile ve İslam filozofları arasında kavramsal tartışmanın temelini oluşturmuştur. Bu nedenle, insan iradesinin itibarî bir varlık oluşunu ve itibari varlıklarla olan ilişkisini merkeze alarak insan sorumluluğu hakkındaki yaklaşımları gelişim seyri açısından değerlendireceğiz.

Kalam ilminde zihinsel olarak var kabul edilen şeyler, tartışılan ana konulardan birini teşkil etmektedir. Zihinde var olduğu kabul edilen ve insan aklının çabasıyla ulaştığı şeylere “îtibârât-ı akliye” denir. Sorumluluğun temeli olan İnsan iradesi de itibarî olarak kabul edilmiştir. Bu kapsamda, bireysel sorumluluğu tartışırken kelam ekollerinin takındığı tavrı ortaya çıkarmak suretiyle son gelinen nokta olan *îtibârât-ı akliye, hal, şart-ı adî ve şartlı ifadeleri* sorumluluğa yüklenen anlamın gelişim seyri açısından incelemek gerekmektedir. Bu kavramları ortaya koyabilmek için onların zihinsel varlık açısından ele almalıyız.

### **Varlık açısından İrade, Kavram ve Kategoriler**

Kalam ilminin oluşum sürecinde Mutezile ve İslam filozoflarının önemli bir yeri vardır. Bunlarla, selefî düşüncenin ilk defa dışına çıkıldığı söylenebilir. Tercüme hareketleri ile birlikte Yunan medeniyetinden etkilenmeler de kendini göstermeye başlamıştır. Bunlar arasında Aristo mantığının kelam ilmine olan etkisi zikredilebilir. İlk defa geniş kapsamlı olarak Aristo'nun kategorileri üzerine Farabî eser yazmıştır. Bu on kategorinin isimlerini Maturîdî de Kitabu't- Tevhidinde zikretmektedir. (Maturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, Tahkik.Bekir Topaloğlu, Ankara 2003, s.24-25). Bu da göstermektedir ki Yunan kültürü ile İslam kültürü arasında etkileşim çok erken dönemlerde başlamaktadır. On kategori şu şekilde sıralanmaktadır. Töz (cevher), nicelik, nitelik, görelilik, zaman, yer, durum, sahip olma, etki, edilgi. Farabî, küllîlerin on yüksek cinsin yani kategorilerin nasıl meydana geldiğine temas eder. Bunları duyulur nesnelere mefhumları (makûlât) olarak kabul eder. Farabî, onları bu anlamda “aklî varlıklar” olarak kabul etmiştir. Ona göre kategoriler bu durumda, tekabül ettikleri nesnelere tam tamına intibak etmezler. Fakat bunlar nesnelere delalet eden lafızlar şeklinde ve küllî mefhumlar (tümel anlamlar) olarak alınırsa tekabül ettikleri nesnelere tam olarak intibak ederler. (Nihat Keklik, *Farabi Mantığı (İsagoji-Kategoriler-Levahik)*, İst. 1970, s.57-59). Kategorilerin nasıl bir varlık olduğu, akla mı yoksa varlığa mı ait olduğu, kaynağı, yapısı Farabi'den önce de sonra da tartışma konusu olmuş (İsmail Köz, *Mantık Felsefesi*,

Ankara 2003, s. 83) ve farklı görüşler ileri sürülmüştür. Örnek olarak Eflâtun onları eşyanın hakikatleri olarak görmüş ve onların başlı başına var olduğunu, Ortaçağda realistler onların varlığın genel formları olduğunu , nominalistler ise sırf zihnin ürünü olan genel kavramlar olduğunu iddia etmiş ve tartışma sürüp gitmiştir. (Mahmut Kaya, “*Makulat*” md, TDVİA, c.27, s.70-73). İslam Filozofları ve kelamcılar ise kendilerine göre kategori düzenlemek zorunda kalmışlardır. (Rıza Tevfik Bölükbaşı, *Kamus-u Felsefe*, İst.1337-1338, c.2, s. 105-106). Bizim burada kategoriler hakkındaki tartışmayı nazara vermemizdeki asıl amaç, bireysel sorumluluk hakkındaki görüş farklılığının, hareket noktasından kaynaklandığını ortaya koymaktır.

Kategorilerin insan sorumluluğu ile ilişkisi şu şekilde kurulabilir. İnsan bir cevher olarak alındığında onun yaptığı bir fiilin diğer kategorilerle ilişkili olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Örneğin “Ali, camı kırdı.” İfadesinde özellikle zaman, nisbet, yer, nitelik ve nicelik kategorileri eşyaya bağlı olarak zihnimize belirir. Bu durumda kategorilere ayrıca birer dış gerçeklik vermek mantıksal çelişkiyi de beraberinde getirmektedir. Yani bir şeyin aynı anda iki varlığının olması gibi. Ayrıca bir şeyin sadece zihinde var olduğunu kabul edip hakikatten tamamen yoksun bırakmak da başka bir çelişkiyi ortaya koymaktadır. Örnek olarak zamanın zihinde olmaktan başka hiçbir hakikati yok ise günlük hayatımızda vazgeçemediğimiz bu olgu nedir? O halde kategorilerin nasıl bir varlık olduğu tartışması göz önüne alındığında dinin de fiil veya davranışlara farklı boyutlar getirmesiyle bunlara dayalı meselelerin neden karmaşık bir hal aldığı tahmin edilebilir.

Kavram ve kavramın içine girdiği fertler de kategorilere benzer bir durumdadır. İnsan kavramı ve bu kavramın içine giren fertler hakkında ayetlerden örnek verelim: “Allah, insanı pişmiş çamur gibi kuru balçıktan yarattı.” (Rahman/14). Bu ayette, İnsan genel bir kavramdır ve bütün fertleri içine alır. Allah, bireyleri mi yoksa insan mefhumunu mu yarattı. Bu durum mantıkta unvan’l-mevzu ve zatı’l mevzu (Gelenbevi, *Mizanu’l-Burhan*, Terc: Abdunnafi, c.1, s.1721; Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara, 1986, s.50) ifadeleri ile açıklanır. Unvan insan, zat ise bireydir. Ayette yaratmanın konusu unvan olarak zikredilmekte fakat dış dünyada yaratmaya konu olarak bireyler kastedilmektedir. Şu ayetlerde hem kavram olarak hem de birey olarak insan ve insan fertlerinden bahsetmektedir. “Ey insanoğlu! Seni yaratıp sonra şekil veren, düzenleyen, mütenasip kılan, istediği şekilde seni terkip eden çok cömert olan Rabbine karşı, seni aldatan nedir? (İnfitar/6-8). Bu ayetlere dayanarak Allah’ın yaratmasının hem kavramlara (insan) hem de tikel olaylara (seni yarattı, istediği şekle soktu)

konu olduğunu söyleyebiliriz. Tek başına kavramların da yaratmaya konu olduğuna şunu örnek olarak verebiliriz. “Amelce hanginiz daha güzel olduğunu denemek için ölümü ve hayatı yaratan Allah’tır.” (Mülk/2). Bu ayette sözü edilen ölüm, hayattan önce zikredilmekte ve Allah’ın bir canlıyı öldürmesi anlamına da gelmemektedir. Canlılar bir süre yaşadıkları sonra ölmektedirler. Hayattan önce ölmek dünya tecrübemize uygun gözükmemektedir. Bu ölüm, insanlar hakkında takdir edilen ölüm olsa gerektir. Biz buna ölüm gerçeği diyebiliriz. Öyle ise ölümü yaratmak olumsuz bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır ve yaratmaya yine de konu olmaktadır. Yani zihinsel anlamda ilkeler yaratmaya konu olmaktadır. Yine kavram olarak hayat da böyledir.

### **İradenin Hâl Konusuyla Benzerliği**

Kelam ilminde, zihinsel ve zihin dışı varlık ayırımında hal kavramı önemli bir yer tutar. Câbirîye göre haller kelam ilminin öz yapısını derinden sarsmıştır. (Cabirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çeviren:Bürhan Köroğlu..., İst, 2000, s.300). Bir kısım Mutezile ve Eş’arî alimleri “var da olmayan yok da olmayan ikisi arasında üçüncü bir hâlin varlığını (hâl) ileri sürmüşlerdir. Bir varlık problemi olarak hâl, Allah’ın sıfatları, varlık-yokluk, bilgi ve bilinen arasındaki ilişkiden doğan problemleri çözmek için ortaya atılmış bir teoridir. Bu teori dar anlamda Allah’ın zatı ile sıfatlarının ilişkisi, geniş anlamda ise tümellerin (küllî) varlıkla ilişkisini açıklarken yapılan tartışmalardan doğmuştur. Sıfatıyye, sıfatların hem zihinde hem de zihin dışında zat ve mahiyet olarak gerçek bir varlığa sahip olduğunu kabul ederken, Mutezilenin çoğunluğu ise, sıfatlara böyle bir varlık tanınması halinde Allah’ın zatı gibi sıfatlarının da ezeli olması gerekeceğini bunun da birçok ezeli varlık bulunduğunu (teaddüd-ü kudema) kabul etmek anlamına geleceği gerekçesiyle onları varlık mefhumu taşımayan isimler olarak kabul etmiştir.

Haller tek başlarına ne vardılar ne de yokturlar. Çünkü bunlar var olsalar zat gibi kadim olacaklar, bu da kadim varlıkların çokluğu anlamına gelecektir. Bunlar hadis sonradan olma da değildir. Hadis olsalar Allah hadislere mahal olurdu. O halde haller bir takım durumlardır. Tek bir zat için akli itibarlardır ve zat bu akli itibarlarla tanınır, bağımsız olarak bilinemez. (Şehristani, *Nihayetü'l-İkdam*, s.133; Bağdadi, *Fark*, s.195-196; Şehristani, *Milel*, c.1, s.69; Hilmi Demir, *Delil Medlül İlişkisi*, s124).

Hal teorisini ilk defa Ebu Haşim ortaya atmıştır. Bu teorisinin ortaya atılmasından sonra tartışma başlamış, kabul edip etmeme konusunda tereddüt geçirenler, kabul edenler ve kabul

etmeyenler olmuştur. Mutezile, şia ve diğer ekollerden bir çok kelamcı, hal nazariyesine tenkid ederek yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır. (Yusuf Şevki Yavuz, “*Ahval*” md, TDVİA İstanbul. 1980. C.2, s.190). Cübbai ve Eş’ari, bu nazariyeye karşı çıkmıştır. Ebu Haşim hâli kabul etmiş, müteahhirin döneminde Cüveynî önce kabul etmiş sonra kabul etmemiş, Bakıllani tereddüt devresi geçirdikten sonra kabul etmiş, İcî kabul etmemiştir. (İci, *Mevakıf*, s.57).

Subutî sıfatların masdar olarak Allah’ın zatına nisbet edilmesi yani zihinde var olan masdar bir anlamın O’nun zatına nisbet edilmesine karşı takınılan tavır konumuz açısından önem arz etmektedir. Allah’ın kudreti, Allah’ın ilmi ve Allah’ın iradesi, şeklindeki nisbetlerin problem haline gelmesinin bize göre altında yatan neden sıfatların nesnesiyle olan ilişkisidir. Zihinsel varlığı kabul etmeyen kelamcılar, hali de kabul etmediler, dolayısıyla bir şey ya vardır yada yoktur ayırımı yaptılar. Allah ile alem arasındaki ilişkiyi illet-malul ilişkisi olarak gören İslam filozofları, sıfatları O’nun zatından ayırmayarak sudur teorisini destelemeyi amaçladılar. Zira O, ilk nedendi, alemde olan olaylar birbirine neden-nedenli ilişkisi çerçevesinde gerçekleşmekteydi. Bu anlamda insanın fiilleri de Allah’ın yaratmasının kapsamı dışına atıldı. Mutezile, kadimler çoğalır gerekçesiyle subutî sıfatların Zâta nisbetini kabul etmedi. Ancak asıl amaç bize göre mana teorisi (Abdulkahir el-Bağdadi, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, Tercüme: Ethem Ruhi Fığlalı, Ank. 1991, s.111) gereği alemdeki olayların eşyanın iç dinamikleriyle gerçekleştiğini açıklamaktı. Dolayısıyla insanın fiillerini de bu kapsamda değerlendirdiler. Genel olarak kelamcılar, zihinsel varlığı kabul etmekle itibari varlığı da kabul etmişlerdir. Fakat onların, subuti sıfatların ezeli ve hadis olmak üzere iki taallukunun olduğunu kabul etmeleri bize göre problemin odak noktasını teşkil etmektedir. Zira kendi sorumluluğunu başkasına yüklemek eğiliminde olan insanlar, Allah’ın ilmi ve iradesinin değişmeyeceği bahanesine sığınmışlardır.

### **İradenin İnsana Nisbeti**

İrade, insan sorumluluğunun esasını teşkil etmektedir. Varlığı ve yokluğu bile tartışma konusu olan kudret, ilim , irade gibi haller, Allah’a nisbet edildiği gibi insana da nisbet edilmesi konuyu daha da karmaşık hale getirmektedir. İnsana verilen irade ve kudretin nasıl bir varlık olduğu, bu yetilere nasıl sahip çıktığı, düzenli ve kurallı bir dünya ve ondaki eşya ile ilişkileri hakkındaki tartışmalar, konunun çözümüne yardımcı olacaktır.

İnsan diğer canlılardan daha üstün özelliklerle yaratılmış ve ona birçok sorumluluklar yüklenmiştir. İnsan, iyilikleri kendinden bilme, kötülükleri ise kendi üzerine almak istemeyip

bahane bulmak ve başkasını neden göstermek eğilimindedir. Bu duruma şu hadisi örnek verebiliriz. Peygamber şöyle buyurdu: “Adem ve Musa, birbiri ile tartıştılar. Hz. Musa, Hz. Adem’e, işlediğin günah sebebiyle insanları cennetten çıkararak sensin, onları azdıran da sensin. Adem Musa’ya, sen de Allah’ın sana peygamberlik vermesiyle ve senin ile konuşmasıyla sana lütufta bulunan bir kişisin. Beni yaratmadan önce benim hakkımda yazdığı bir durumdan dolayı mı beni ayıplıyorsun? Hadis şöyle devam etmektedir. “Adem, Musa’ya cevabıyla üstün geldi, onu ikna etti.” (Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Camiu’s-Sahih, Kader*, İst. 1981, c.8, s.203; Müslim, Ebu’l-Hüseyin, *Sahih, Kader*, İst. 1991, c.3, s.2042-2043). Kelam ilminde hadisin delil olarak kullanılması bir tarafa bırakılarak metnin anlamı üzerinde düşünürsek, Hz. Adem’in işlemiş olduğu günah insanlığın yer yüzünde sorumlu tutulmasına neden gösterilmektedir, yani günahı işlemeseydi Adem cennette kalırdı dolayısıyla insanlar da birbirinden çoğalmak suretiyle dünyaya gelmez cennette kalırlardı, imtihan dünyası açılmazdı, şeklinde bir itiraz anlaşılmaktadır. Fakat Allah’ın muradı, insanların dünyada sorumluluk taşıyarak hangisinin amelce daha güzel olduğunu (Mülk/2) Hz. Adem vasıtasıyla ortaya çıkarmaktı.

İnsan, yapmış olduğu iyilikleriyle övünürken Allah ona verdiği nimetleri hatırlatır ve bunun insanlığın bir gereği olduğunu ifade eder. Kötülük işlediği zaman, sorumlusun çünkü iraden var, der. İyiliğin kendisinden kötülüğün ise insanın nefsinden olduğunu belirtir. İnsanın eğilimi ise tam aksine iyilikleri kendinden bilir, kötülüklerinin sorumluluğunu başkasına yüklemek ister. “Sana gelen iyilik Allah’tandır, sana gelen kötülükler ise kendi nefsindedir.” (Nisa/79). İnsanın irade sahibi olduğu bir çok ayette ifade edilmektedir. “Kim dünya nimetini isterse ona onu veririz, kim de ahiret nimetini isterse ona onu veririz.” (Al-i İmran/145). İnsan, kendi iradesiyle ikisinden birisini seçmekte serbest olduğu açıkça ifade edilmektedir. “Putu tapanlar, “Allah dileseydi biz de babalarımız da puta tapmazdık, hiçbir şeyi haram kılmazdık” diyeceklerdir.” (En’am/148). Müşrikler, Allah, bizim iradelerimizi zoraki ortadan kaldırmak suretiyle zorla puta tapmamızı engelleseydi biz de tapınmazdık, zorla engellemediğine göre yaptığımızdan razı demektir, dolayısıyla “bizim suçumuz yok” demek istemektedirler. Benzer bir ayette ise, Allah dileseydi şirk koşmazlardı (En’am/107), şeklinde geçmektedir. Allah iradesiyle onların şirk koşmalarını engelleseydi müşrikler şirk koşmazlardı, öyle ise müşrikler kendi iradelerini kullandılar, şeklinde dolaylı bir anlam çıkmaktadır. Buna benzer bir durum da şu ayette vardır. “Biz isteseydik, herkese hidayetini verirdik, fakat (hakkeden) bir kısım insanlar ve cinlerle cehennemi dolduracağım, diye benden kesin söz çıkmıştır. (Secde/13). Buradaki söz “Ey şeytan, sana uyanları cehenneme

dolduracağım (A'raf/18)" sözüdür. "Biz dileyseydik" ifadesi, Allah insanların iradelerini hiçe saysaydı onları zoraki hidayete erdirirde fakat Allah onları serbest bıraktı ve kendileri karar verdiler anlamına gelse gerektir. Yani Allah dilemedi kendileri diledi şeklinde olmaktadır. "Eğer Rabbin dileyseydi yeryüzündeki insanların tamamı iman ederdi." İnsanların tamamının iman etmelerini Allah dilemediğine göre insanlar kendileri dilemiştir, anlamı çıkmaktadır, yani Allah insana irade hürriyeti vermiş ve onu kullanması için insanı serbest bırakmıştır.

İnsan iradesini ortadan kaldıracak şekilde anlam verilen diğer bir ayet ise şudur. "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz." (Tekvir/29). Ayette Allah'ın ve insanın iradesinden söz edilmektedir. İki irade arasında nasıl bir ilişki vardır. Biri diğerine dayanır veya biri diğerinden üstündür veya biri diğerinden kaynaklanmaktadır. Allah'ın ve insanın iradesinin, ilgi alanı aynı veya ikisinin de ilgi alanları farklı olabilir. Farklı görüşlerin bu hususlardan kaynaklandığı söyleyebiliriz. Bu anlamda Eş'arî, insanın iradesinin Allah'ın iradesine dayandığını kabul ettiğinden dolayı cebre düşmekle suçlanmıştır. Allah'ın iradesi ile insanın iradesine bir vasıf olarak bakılırsa, arada çok büyük bir fark olduğu açıkça görülür. Zira Allah'ın iradesi mutlak ve var etmeyi irade ettiğinden önceliği söz konusudur. Allah insana irade vasfı vermeseydi, o bu özelliği nereden alacaktı. Bu anlamda Allah insanlara irade verecek ki insanlar onu kullanabilsin. Allah alemin var olmasını dilemiştir. Buna göre Allah'ın iradesi alemin var hale gelmesi ile ilgilidir. Ancak insanın iradesi bu alanla ilgili değildir. Zira Allah, alemin yaratılışına hiç kimseyi şahit tutmamıştır. (Kehf/51). Allah, İslam dininin hükümlerini kendisi koymuştur. Bu anlamda onun iradesi dinin ortaya konmasında hakimdir. (Bu konu için, Kasas/68 ve Ahzab/36 ayeytlere bakınız.). İnsanların iradesi ise bu dinin uygulanması alanındadır. İnsan istediği hükme uyar istediğine uymaz, ancak sonucu kendisine aittir. Öyle ise Allah insanlara irade vermiştir ki insanlar iradelerini kullanabiliyorlar. Nitekim Allah, hikmeti gereği insanları ilim ve kudret sahibi de yapmıştır. Bu durum O'nun uluhiyetine bir zarar vermez. (İbnu'l-Hümmam, *Müsayere*, İst, 1979, s.108). İnsanların sorumlu tutulmaları bu vasıflarla donatmasının bir sonucu olmuştur.

İnsan, irade sahibi olduğunu kendi vicdanında hisseder. Bir çok ayette insanın iradesinin var olduğunu yukarıda gördük. Ancak bu irade nasıl bir varlıktır, fiiline olan etkisi nedir, neler ile ilişki içindedir, Allah'ın iradesi ile ve O'nun müdahalesi ile karşı karşıya gelir mi?

### **İnsan İradesinin İtibarî Oluşu**

Kelam ilminde küllî irade ve cüzî irade deyimleri kullanılmaktadır. İradenin tümel oluşu ve tikel oluşu ne anlama gelmektedir? Somut varlıklar bir bütün ise buna küll, bu bütünün parçalarına cüz denir. Toprakta yapılmış bir testi bir bütündür. Onu kırdığımız zaman parçalara ayrılır. Her bir parça o küpün cüzüdür. Küllî ve cüzî ise zihinsel alan için kullanılır. İki nesne arasındaki ilişkide eğer kavramlar arası ilişkiden söz ediliyorsa, orada küllî ve cüzî (tümel ve tikel) kavramları kullanmak zorunda kalırız. Konumuzla ilgili olarak insan küllî kavramı ile ona nisbet ettiğimiz iradeyi ele alırsak, iradeyi küllî olarak kabul ederiz çünkü iradenin bütün eşyaya nisbeti eşittir. İnsan her şeyi seçebilir. Ancak irade, seçilebilecek şeylerden bir tanesine karar verirse, buna cüzî irade denir. Küllî ve cüzî irade dış dünyada değil zihinde bulunurlar. Yukarıda da belirttiğimiz gibi bu sıfatlar hâl kabilindedir. Ancak bunların ilişki kurdukları nesnelere dış dünyada buldukları gibi, zihinde de bulunabilirler. Cüzî iradenin zihinsel varlık ile veya yok ile veya terk ile nasıl ilişki kurduğuna ileride örnekler vereceğiz. İbni Sina da bu iki kavramın yani tümel ile tikelin (külli ile cüzinin) tasavvurda bulduklarını belirtmektedir. (İbn Sina, *Şifa, İlahiyat*, Tah: Ebu'l-Gunvati, Said Zayed, s.212).

Kelam ilminde küllî ve cüzî iradenin yaratılıp yaratılmadığı tartışması, yukarıda değindiğimiz gibi tümeller, kategoriler ve haller konusu ile benzerlik göstermektedir. İnsanın iradesinin yaratıldığından bahsettiğimizde, bu aynı zamanda ibdâî olarak yaratılan madde alemini, inşâ anlamında ise ondan insanın yaratılmasını ve insana atfedilen iradeyi, yaratmanın konusu yapmak anlamına gelmektedir. Bir şeyin hem îtibarî olup hem de yaratılmış olması çok tutarlı olmasa gerektir. Zira dış dünyada var olmayan bir şeyin yaratıldığından nasıl söz edebiliriz. Buna rağmen Eş'ariler, onun mevcut olduğunu her mevcudun ise yaratılmış olduğunu, tek yaratıcı Allah olduğu için cüzî iradenin de yaratılmış olduğunu kabul etmişlerdir. (Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Alem*, c.3, s.343-344). Çünkü bir kısım Eş'ariler bir şey için ya vardır ya da yoktur ayırımı yapmışlardır. Bu ikisi arasında üçüncü bir durumun varlığını kabul edememişlerdir. Bu nedenle Eş'ariler, insanın cüzî iradesinin mevcut olmaması durumunda insanın sorumluluğunun dayanağının olmayacağı endişesini taşıdıklarından dolayı cüzî iradeyi mevcut olarak kabul etmek zorunda kaldıklarını söyleyebiliriz. Eş'ari kelamcısı olan Şeyhulislam Mustafa Sabri bu konuya değinmekte ve insanın sadece yaratılmış olan cüzî iradesinin var olduğunu kabul etmektedir. Diğer taraftan insanın küllî irade diye bir iradesinin var olduğunu kabul etmemektedir. Zira ona göre tümeller, içine aldığı ve dış dünyada bulunan fertlerine nisbetle vardırırlar. İnsan tümel kavramının, Ali, Ahmet, Ayşe.... nin varlığı ile düşünüldüğü ve var olduğu gibi.



(Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Alem*, c.3, s.343-344). Mustafa Sabri, insanın cüzî iradesini yaratılmış ve Allah'ın iradesine bağlanmış olduğunu kabul ettiğinden dış dünyada varlığı bulunmayan küllî irade diye bir iradenin olmadığını kabul etmiştir. Halbuki hem küllî hem de cüzî irade zihinsel varlıktır, îtibârîdir, dış dünyada var olan bir şey değildir. Bu nedenle birinin yaratılmış olduğunu diğerinin yaratılmamış olduğunu söylemek bir çelişkidir. Zira insan için bir yetinin yani küllî iradenin yaratılmadığını kabul edip o yetinin bir nesneye yönlendirilmesinden ibaret olan cüzî iradenin yaratıldığını kabul etmek dayanaksız bir iddiadır. Eş'arîler hakkındaki bu çelişkili durumu, Davut el-Karsî de söz konusu etmektedir. Eş'arîlere göre insanın iradesi ve seçmesi vardır, bunlar Allah tarafından yaratılır. Eş'arîlere göre insanın cüzî iradesi, itibarî bir durumdur, bunlar nefsül emirde vardılar, var ile yok arasında aracı olan hall kabilindendir. Bu irade var olan insanın sıfatlarındandır. Bunlar ne dış dünyada vardılar ne de nefsül emirde yokturlar. Bunlar fiillerimize yakındırlar (mukarin) fiiller ile birlikte yaratılırlar. (Davut el-Karsi, age, s.22). Eş'arîler hakkındaki bu çelişkili durumun, haller, zihinsel varlık, itibarî varlık konularında takındıkları çelişkili tavrın bir uzantısı olduğunu söyleyebiliriz.

Maturidi, cüzi iradeyi dış dünyada mevcut değil de itibarî olarak görmekte (emr-i itibarî) bu nedenle yaratmanın kapsamı dışında tutmaktadır. Çünkü bu, hâl olarak kabul edilir, bunun varlığını vicdanımızda hissederiz. İrade bir şeyi gerçekleştirmeye yani yapmaya ya da yapmamaya yönelebilir, onunla ilişki kurabilir. İkisinden birisinde veya bir çok ihtimalden birisine karar kılsa irade, cüzî irade adını alır. Cüzî irade, insandan tercihiyle doğmaktadır, onun kudretinin eseridir, (Bağdadi Halid, age, 1281, s.532) bu nedenle onun varlığı insana verilebilir. “Allah her şeyin yaratıcısıdır.” Ayetinin genel anlamı oluşundan dolayı insanın iradesiyle yaptığı fiillerinin de bu kapsama girdiği yorumu yapıldığından İbnu'l-Hümam, cebre düşmemek ve insanın sorumlu tutulabilmesi için bu ayetin anlamını sınırlandırmayı (tahsis) dolayısıyla insan iradesini yaratma kapsamından çıkartmayı düşünmüştür. İbnu'l-Hümam, *Müsayere*, s.106-107). Buna paralel olarak insanın son kararı olan ve azm-ı musammem olarak adlandırdığı cüzi iradesini bu ayetin kapsamından çıkartmış ve onun oluşumunu (kain) insana vermiştir. İbn'l-Hümam, her ne kadar ayetin genel anlamını daraltarak azmi insana verse de onun Allah tarafından yaratılmış olduğunu da belirtmektedir. Bu çelişkinin, cüzi irade gibi itibari şeylerin yaratma konusu olamayacağı düşüncesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. (İbn Hümam, *Müsayere*, s.112). İbnu'l-Hümam, insanın cüzi iradesi hakkında kullandığı azm-ı musammem için yaratma (halega) fiilini kullanmaz, icad etme (evcede) fiilini kullanır. Allah insanda seçme ve meyil gibi durumları yaratmasının

ardından, insan bir işi yapmaya tereddütsüz yöneleceği ve isteyeceği iradesi ile, azm-ı musammemi ile arzular ve ister. İnsan böyle bir azmi icad etmesinin ardından Allah da o fiili insan için yaratır. İbn Hümam, Müsayere, s.108-110-112). İsmail Gelenbevi, Maturidinin cüzî irade ile ilgili görüşüne değinirken şunları söyler. Maturidi, insan tek başına cüzî iradesini yarattı ve icat etti şeklinde söylemedi. Allah'ın yarattığı kudret, bu cüzî iradenin ortaya çıkmasında bir katkısı oldu, şeklinde söylemiştir. Aksi halde iki kudret ile insan fiili meydana gelmemiş olacaktır. İnsan küllî iradesini, yapmak veya yapmamak tarafına sarf etmesi ile fiili meydana gelir. Bu tasarruf, insandan iradesiyle ortaya çıkar, ikisinin de yaratması ile değildir, çünkü cüzî irade itibarî durumlardan ve hal kabilindedir. (İsmail Gelenbevi, *Haşiye ale'l-Celal*, Matbaa-i Amire, 1317, c.1, s.248-250; Davud el-Karsi, age, s.16).

### **İnsan İradesinin Şart-ı Adi Olması**

İnsanı sorumlu olarak kabul etmek için iki temel görüş olduğunu söyleyebiliriz. Mutezile ve İslam filozofları, insan fiillerini yarattığı için sorumlu olduğunu tezini savunurken, ehl-i sünnet kavramıyla ifade edilen Eş'ari ve Maturidi ekolleri, yaratmanın Allah'a ait olduğunu belirterek insanın fiilini kesb ettiğini, işlediğini ve yaptığını ileri sürmüşlerdir. İnsanın cüzî iradesinin, fiilin Allah tarafından yaratılması için *şart-ı âdî* olduğunu belirtmişlerdir. Adî kelimesi, adet kelimesinden türetilmekte, *âdete ait olan* anlamında kullanılmaktadır. Adet, Allah'ın tabiatta koyduğu kanunlar anlamında Gazali'nin tabî zorunluluğa alternatif olarak ortaya attığı bir kavramdır. Bir çok ayette Allah'ın, dirilten, öldüren, rızık veren, şifa veren, yağmur yağdıran vs. gibi fiilleri gerçekleştirdiği ifade edilmektedir. Bunlara dayanarak Kelamcılar, Allah'ı tabii olayların tamamen dışında tutmamışlardır. Alemde olan olayların Allah ile bir çeşit ilişkisinin olduğunu düşünmüşlerdir. (Nedensellik ile ilgili değişik görüşler için bkz: İlhan Kutluer, *TDVİA, İlliyet*). İnsanlar tabii kanunları keşfedilen ve ilim dalları bunların üzerine dayandığı bir dünyada yaşamaktadır. Bilimlerin kesinliği bu kanunların kararlılığına bağlıdır. Tabiattaki olaylar bir birine tabii şart olabilirler. Örnek olarak, yağmur yağarsa tohumlar yeşerir, hiç yağmazsa yeşermez. Tohumların yeşermesi için yağmur tabii bir şart olarak görülmüştür. Bir şart tek başına netice vermez fakat bir şeyin var olması onun var olmasına bağlı olur. (Bkz. Cürcani, Ta'rifat, s.91). Şart kavramı bir çok alanda kullanılmaktadır. Örneğin ibadette, namazın şartları gibi, sosyal hayatta, doktor olmak için tıp fakültesinde okumanın zorunlu bir şart olması gibi. İnsan fiilinin Allah tarafından yaratılması için kelamcılar insanın cüzî iradesini bunun gibi bir şart olarak görmüşlerdir. Cüzî irade konusunda başlı başına eser yazan kelamcılarının hemen hepsi

bu konuya değinmektedirler. Örneğin, Mevlana Halid Ziyaeddin Bağdâdî, risalesinde şunları kaydetmektedir. Cüzî irade (azm-ı musammem) fiilin Allah tarafından yaratılması için âdî bir şarttır. Cüzî iradenin hemen ardından fiil yaratılır. Buradaki öncelik sonralık, zat bakımından değil, vasıf bakımındandır. Yani cüzî iradenin kesb diye isimlendirilmesi sadece Allah'ın fiili yaratmasından sonradır. Yaratma ve kesb tabii kanun olarak birbirinden ayrıdır. Örnek olarak, ok atmak öldürmek olarak isimlendirilemez, ancak Allah atmanın peşinden ölümü yaratırsa kesb diye isimlendirilir. (Mevlana Halid Ziyaeddin Bağdadi, *İrade-i Cüziyye Risalesi*, s.531). Olayı kategorik olarak değerlendirirsek, atmak, yaralanmak, öldürmek, ölmek ayrı ayrı etki ve edilgidir=fiil ve infiallerdir. Fakat öldürmenin insan hakkı açısından İslamın yüklediği değer, bütün bu kategorilerden farklı olsa gerektir. Bu fiilin genel adı cinayettir ve cezayı gerektiren bir durumdur. Öyle ise bu gibi fiillere kategorik boyutundan öte bir anlam yüklememiz gerekmektedir.

İnsana nisbet edilen iradede olduğu gibi kesbin de itibari olduğu görüşünde olanlar vardır. Mevlana Halid, Eş'arî'nin kesb anlayışını şöyle ifade etmektedir. Eş'arî ekolü, kesbin nisbî olduğunu, dış dünyada varlıklarının olmadığını, sadece hareket, durma, toplanma ve ayrılma (dört ekvan) olduğunu belirtir. Eş'arî düşünceye meyilli olanlar, kesbin de itibarî olduğunu kabul etmektedirler. Mevlana Halid, Maturidilerin görüşünü de şu şekilde aktarmaktadır. Kesb demek olan cüzî irade, insandan iradesiyle çıkmaktadır ve kendi kudretinin eseridir. Bu durumda Maturidiler insanın bir şey icad etmiş olduğunu kabul etmezler, ancak nisbetleri ve izafetleri değiştiren bir kudretinin var olduğunu bunun da hakiki bir durumun varlığını gerektirmediğini, itibari bir durum olmasının yeterli olacağını belirtirler. Zira cüzi ihtiyar, fiili Allah'ın yaratması için tabii bir şarttır, bir vasıfla ilişki kurmasıdır. Yani cüzi ihtiyar, fiilin itaat veya isyan olmasını belirler. Örnek olarak, yetim bir çocuğa atılan bir tokat, ona hakaret için ise günah, terbiye etmek için ise sevap olarak neticelenmesini insan iradesi belirlemektedir. (Mevlana Halid, *age*, s.534). Eş'arî, fiilin yaratılması için Allah'ın kudretini şart-ı âdî olarak görmüştür. Allah'ın kudreti hem fiilin aslında hem de vafında etkindir. Bakıllani'ye göre itibari olan insanın cüzi iradesi ve kudreti, fiilin vafında yani fiilin itaat veya isyan olmasında etkindir. Bağdâdî, yaratma ve icad etmeyi Allah bir çok ayetinde kendisine ait olarak belirlediğine dikkati çekmektedir. Buna göre, itibari şeyler bu yaratmanın dışında tutmuştur, zira itibarî durumlar ve hâl, mevcut olan şeylerden değildir. Var etmeyi insanın kudretinin eseri yapmak ayetlerle çelişir, fakat itibarî durumların ve hallerin durumu farklıdır. İnsan itibarî durumlarda etkindir. Eş'arîlere göre kesb, insanın hem iradesinin hem de kudretinin fiile etki etmemesi şartıyla yakınlığıdır, ona

bitişik olmasıdır (iktiran). İşte bu bitişiklik, Allah'ın o fiili yaratması için *âdî bir şarttır*. Kudreti sarf etme, iradeyi sarf etmeye bağlıdır, iradeyi sarf etmek ise yapmayı veya yapmamayı tercih etmektir. (Mevlana Halid, s.535). Eş'ariler, iktiranı âdî bir şart olarak görmektedirler. Onlara göre, fiil insanın ve Allah'ın kudreti sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Eğer insanın kudreti olmasaydı Allah o fiili yaratmayacaktı. Nitekim yakma fiilinde etken olan Allah'tır. Ateş yanacak şeye temas etmemiş olsaydı onu yakmazdı. (Mevlana Halid, age, s.536; Ayrıca geniş bilgi için Bakınız: Yener Öztürk, *Kozalite Problemi*, Ankara, 2004, s.124-125). Bu örnekte ateşi yanacak şeye temas ettirme ayrı, yanmayı ayrı olarak değerlendirilmektedir. Şemseddin Fenari, insanın kesb etmesinin nisbi bir durum olduğunu, insanla gerçekleştiğini, mevcut olmadığı için Allah'ın yaratmasına, icad etmesine nisbet edilmeyeceğini kabul etmektedir. (Halebi, *el-Lüma*, Tahkik: Zahid el-Kevseri, İst. 1358, s.81). Görülmektedir ki Eş'ari, âdî şartın yaratıldığını kabul etmekle yani itibari olan bir şeyi yaratma kapsamına almasıyla diğerlerinden ayrılmaktadır.

İnsan sorumluluğunun ortaya konulmasında Allah alem ilişkisi hareket noktası olarak karşımıza çıkmaktadır. Sudur teorisiyle Allah'ı ilk neden kabul edip diğer olayların birbirlerine sebep-sonuç ilişkisi içerisinde gerçekleştiğini ileri süren düşünce ile, sürekli yaratma düşüncesi birbiriyle karşı karşıya gelmiştir. Yani Mutezile ve İslam filozofları ile kelamcılar arasında bu temel noktada görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. Her iki gurubun, Allah'ın subuti sıfatlarını bu doğrultuda yorumladıklarını söyleyebiliriz. Yaratmayı, illet-malul ilişkisi olarak gören filozofların düşüncesi ile yaratan-yaratılan ilişkisi olarak gören kelamcılarının görüşü birbiriyle bağdaşamamıştır. Alemin ezeli oluşu veya Allah'ın eylemsiz kalışı büyük bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Kelamcılar, Allah'ın subuti sıfatlarını O'nun zatıyla kaim ve ezeli olduğunu savunurken, nesnesiyle ilişkisinin de kadim olduğunu ileri süremezlerdi. Eğer ileri sürselerdi alemin ezeli olduğunu kabul etmiş olacaktı. Bu nedenle ilim, irade, tekvin vs. subuti sıfatlarının nesnesiyle kadim ve hadis olmak üzere iki ilişkisinin olduğunu belirtmişlerdir. Subuti sıfatların nesnesiyle ezeli ilişkisi, tartışmanın ana konularından birini oluşturmaktadır. Zira ezeliyet kavramıyla zaman kategorisi sorumluluktan kaçmak isteyen bahancilere iyi bir gerekçe olmuştur. Onlara göre sadece Allah'ın ezelde bildiği ve irade ettiği meydana gelmiştir. Bu şekilde ilim ve irade, cebri düşüncenin temelini oluşturmuştur. Ancak biz bu konuda, bilginin doğru bilgi olması için bilenin bilgisinin, bilinenle, zaman kategorisinin üç haliyle de tam uyumunun zorunlu olduğunu söylemenin doğru olduğunu düşünmekteyiz. Ehl-i sünnet, çıkmazdan kurtulmak için, ezeli talluku hadis

taalluka, hadis taalluku da *şart-ı âdî* olarak insanın cüzî iradesine bağlamıştır. Dolayısıyla itibarî varlık anlayışı ehli sünnet için vazgeçilmez bir duruma dönüşmüştür.

Davut el-Karsi bir adım daha ileri giderek, *yakın neden* ifadesini kullanmıştır. Ona göre, bir fiilin oluşumu için beş şey vardır ki birisi etki eder ve onu var eder, diğerleri ise onun varlığa çıkması için yakın neden olurlar. Bunlar iki irade (Allah'ın ve insanın iradesi), iki kudret (Allah'ın ve insanın kudreti) ve tekvindir. (Davut el-Karsi, age, s.27). İnsan iradesinin ilk şart olması, tekvinin ise en son süreçte gerçekleşmesi insan sorumluluğunu merkeze almaktadır. Sorumluluk açısından bakıldığında insanın cüzî iradesi, fiilin yakın nedeni, yaratma açısından bakıldığında ise tekvin, fiilin yakın nedeni olmaktadır.

Mutezile ekolü, hâl düşüncesinden vazgeçtiği için itibari varlık düşüncesine ihtiyaç duymaz. Zira onlara göre, insan fiillerinin yaratıcısıdır. Dolayısıyla insanın fiillerini Allah yaratmaz. Mutezileden Ebu'l-Huzeyl, insanı fiil gerçekleştirmeye yetenekli olarak görmektedir. Mutezile kısmen fiziki determinizmi savunarak insan hürriyetini desteklemektedir. Ona göre tabiatta göz alıcı bir düzen vardır. Onun keşfedilmesi çok önemlidir. ( Albert N. Nader, le Systeme Philosophique des Mutazıla, 1956, Beyrut, s. 190-198). Bütün nedenler birinci nedenden doğmaktadır. Birinci neden diğer bütün nedenleri doğurmaktadır. Mutezililer ilk nedenden ikincil nedenlere geçerler. İkincil nedenler, bir kısım canlı ve cansız varlıklarda bulunur. Canlılarda hayat her şeyi istila etmiş ve doldurmuştur. Hayat ilmin, iradenin ve kudretin prensibidir. Öyle ise yeteneklerin gerçekleşmesi canlı varlıklarda söz konusudur. (Nader, age, s.197). Mutezililer, insanın sahip olduğu hürriyet ve determinizm olmak üzere iki temel prensibe sahiptirler. Sahip olduğu hürriyetten dolayı iradesinden sorumludur. İnsan bir taşı yukarı doğru atsa, tabiattaki kanun gereği havada belli bir yol alarak hareket eder. Ancak birine vurmak niyetiyle atarsa burada iradeli bir fiili vardır. Bu fiilinden doğan yaralama veya ölümden (tevlid) sorumludur. (Nader, age, s.199) Bazı Mutezile alimleri, bir fiilin binlerce fiili doğurabileceğini yani tevellüdü kabul ettiler. Onlar ölünün bile bir fiil işleyebileceği noktasına kadar vardılar. Tevellüdü kabul eden bütün mutezile alimleri şunda ittifak ettiler. Ölüler, mecaz anlamına değil gerçekten diri olan sağlıklı kişileri öldürebilir. Bunu şöyle açıklarlar. Bir insan ok atsa, ok yaydan çıktıktan sonra oku atan adam ölse, ok da karşıdaki bir adama isabet edip o adamı öldürse, ölü bir adamın tevellüd eden fiili, diri bir insanı öldürmüş olur. Okun atılmasından sonra, onun havada gitmesi ve insanı öldürmesi tevellüd eden fiiller olarak bilinir ve insana nisbet edilir. Mutezililer bu konuda dört ihtimal ortaya koyarlar. Bu fiil, Allah'ın fiili olabilir. Ancak Allah'ın oku atanın

fiilinde bir müdahalesi yoktur. Okun fiili olabilir. Ama okun havada gitmesi oka ait bir fiil olamaz. Çünkü ok, cansızdır, kudreti yoktur. Cansız, kudretsiz ve iradesiz ve ilimsiz bir şeyden fiil çıkmaz. Okun havada gitmesi ve isabet etmesi failsiz bir fiil de olamaz. Böyle bir şey olsa, yazarsız kitap da olabilirdi. Bütün bu ihtimaller çürütülünce o fiilin oku atana ait olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü okun hareketine sebep olan oku atandır. Oku atan kişi de ölmüş olduğundan, ölü bir kimse katil olmaktadır. Zira, oku atması veya oku atma iradesi katil diye isimlendirilemez. (Hayyat, el-İntisar, -49- s.60-61) Mutezile bir fiilin başka fiillere hatta yüzlerce fiillere neden olabileceğini belirterek, fiillerin tabii alanda gerçekleştiğini Allah'ın kudretinin onlarla bir ilişkisinin olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla insanın fiillerinin Allah tarafından yaratılması onlar için söz konusu olmaz. Eş'arî mutezileyi zor durumda bırakmak için şu örnekleri verir. Bir kişi herhangi bir kötü niyet taşımadan bir ateş yaksa, bir başkası da bu ateşe düşse veya birisi demir bir çubuk dikse, bir başkası da bu demir çubuk üzerine düşüp ölse, veya birisi bir adama ok atsa, bir çocuk da aniden ikisi arasına girse ve ok çocuğa isabet edip, çocuk ölse, bu üç durumda da söz konusu edilen etkilerin nedeni nedir? Ateşe düşenin ölümü, yanma nedeniyledir, dikili demir üzerine düşen kendi ölümünün nedenidir, çocuğun ölüm nedeni, ok atan ile kendisine ok atılan kişi arasına yine çocuğun girmesidir. ( Nader, age, s.203). Eş'arî'nin, bu örnekleri vermekteki amacının, hareketin tek başına sorumluluğu açıklamaya yetmeyeceğini ortaya koymaya çalışmak olduğunu düşünüyoruz. Öyle ise yapılan bir fiilden önce bulunan iradenin ve bu iradede doğan niyetin sorumluluğun yönünü belirlediğini göz ardı edemediğimiz ortaya çıkmaktadır. Zira hasma isabet etmesi niyetiyle atılan bir okun çocuğa isabet etmesi, iradenin hasım hakkında, ancak fiilin masum bir çocuk üzerinde gerçekleşmesi söz konusudur. Öyle ise irade ile fiili, fiil ile de neticeyi birbirinden ayrı değerlendiremeyiz.

Sudur teorisini ileri süren İslam filozofları, tabiatta sonradan olan olayları on akıldan onuncu akıl ile açıklamaktadırlar. Onlara göre, tabiatta sonradan olan bütün olaylarda etkin olan, onuncu akıldır. (Davud el-Karsi, age, s.14; Farabi, *Uyunu'l-Mesail*, İslamic Philosophy Volume 12 Felsefetü'l-İslamiye, Frankfurt, 1999, s.58-59)

Bu kapsamda insanın iradeli fiillerinde zorunlulukla etkin olan kendi kudretidir. Filozoflar, tabiatta sonradan olan olayları Allah'ın yaratması dışında tutmalarından dolayı, insanın fiillerin tabii birer fiil olarak gördüklerini söyleyebiliriz. (Saffat/102). Ancak insanın iradesine konu olan ve ona nisbet edilen olaylar, tabiatta meydana gelen olayların kapsamından daha geniştir. Konuya irade ve eylem açısından bakarak farklı boyutlara dikkat çekmek istiyoruz.

## İradenin soyut ve somut nesnelere ile ilişkisi

İnsan iradesi bazen bir şey ile sadece ilişki kurar, fakat eyleme dönüşmez. Buna rağmen teklif kapsamında kalır. Bazen de iradeye, fiili tercih aşamasında müdahale edilir veya o, yok olan şeyler ile ilişki kurar veya hem yok ile ilişki kurar hem de eylem gerçekleşmez, buna rağmen teklif kapsamında sorumluluk söz konusu olur. Şimdi bunlar ile ilgili örnekler vereceğiz. Hz. İbrahim ve oğlu İsmail arasında geçen kurban hadisesinde onların Allah'ın emri karşısındaki kesin niyetleri ortaya konmak istenir. Olay ile ilgili ayetler şöyledir. “Babasıyla beraber yürüyüp gezecek çağa erişince: Yavrucuğum! Rüyamda seni kurban olarak kestiğimi (boğazladığımı) görüyorum; ne dersin? Dedi. O da cevaben: Babacığım! Emr olduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulursun, dedi.”<sup>1</sup> Her ikisi de eyleme geçecekken Allah onlara bir kurbanlık feda etmiş, rüyasını doğruladığı için iyilere mükafat vereceğini bildirmiştir. (Saffat/103-110) Bu olayda baba oğul sadece iradelerini istenen fiile yönlendirmeleri nedeniyle itibari bir iş yapmışlardır, bir eylemde bulunmamışlardır. Buna rağmen Muhsin kişilerden oldukları müjdesini almışlardır. Olayda itibari olan iradenin rolünden başka bir şey yoktur, dolayısıyla yaratmaya konu da yoktur. Ancak muhsin olma gibi iyi bir netice vardır.

Hz. Yusuf ve Zeliha arasında geçen olayda taraflar niyetlerini ortaya koymalarına rağmen eylemin gerçekleştirilemediği anlaşılmaktadır. Zeliha kapıları kapatıp Yusuf'a meyleder. Hz Yusuf'un meyletmesi, bir şeyi irade etme öncesinde olan bir durumdur. Bir şeyi irade etme sürecinde beş mertebe zikredilir. En son merhalede son karar, kesin karar, azm ortaya çıkar. Meyl, tereddütlülük halidir. Her an vazgeçebilir. Ancak bir şeye kesin karar verilirse o bir niyet olarak gerçekleşmiştir. (Beş mertebe için bkz. Akkirmanî, *İradetü'l Cüziyye Risalesi*, s.78). Yusuf da ona meyletmişken Rabbinin işaret ve ikazını görür. Bunun üzerine kaçmaya başlar, arkadan gömleği çekildiği için yırtılır, iftiraya uğrar ve zindana atılır. (Yusuf/23-25). Bu olayda Hz. Yusuf'un meyline bir müdahalenin olduğu ancak bu müdahalenin sadece bir işaret olduğu birinci meylinden vazgeçtiği yani terk veya eylemsizlik halini tercih ettiği anlaşılmaktadır. Birinci durumda meyl itibari bir durumdur, ikinci durumda ise eylemsizliği tercih etmesi yine itibari bir durumdur. Bu itibari durumlar onu kötü ve çirkin durumlardan kurtarmaya yetmiştir.

İslam, inananlara emir ve yasaklar koymuştur. Bir emri yapmak bir eylemdir. Ancak yasaklanan şeyi yapmamak eylemsizlik halidir. Eylemsizlik hali ile irade ilişki içindedir. Mesela oruç tutmak eylemsizlik durumunu ifade eder. Zira oruç tutan kişi kendisini bazı şeylerden sadece uzak tutar. Bu durumda yaptığı bir eylem yok, eylemsizlik vardır. Ancak ona ibadet vasfını kazandıran niyettir. Niyet ise oruçta en temel şartlardandır. İşte bu durum bir ibadet olarak değer kazanmakta bir gerçekliğe sahip olmaktadır. Diğer bir ifade ile insan iradesi, eylemsizlik ile ilişki kurmakta yine de fiil hali bulunmayan bir durum ibadet kabul edilmektedir.

Soyut bir durum olan ve kalbin fiili olarak bilinen iman ve küfür de insan iradesi ve onun ilişkili olduğu nesne açısından düşünersek, hem olumlu hem de olumsuz bir durumun sorumluluğa konu olduğunu görebiliriz. İman olumlu, küfür ise olumsuz bir durumdur. İkisi de insanların iradeleriyle gerçekleştirdikleri itibari bir durumdur. İman ve küfrün dış dünyada somut bir varlıkları yoktur ancak onların gerçeklikleri tartışılmazdır.

İnsan kalbinde bulunan soyut bir durumun, eylemsizliğe nasıl konu olduğunu şu ayetle örneklendirebiliriz. “Siz kalbinizde bulunan şeyi gizleseniz de açığa vursanız da Allah onunla sizi hesaba çeker.”( Bakara/284) Ayetin konusu şahitlik yapmaktan kaçınmak, şahit olmaya engel olmaktır. (Bakara/ 284). Bu eylemsizlik hali insanın sorumlu tutulmasını ve hiçbir eylemde bulunmamasına rağmen hesaba çekilmesini gerektirmektedir. Gizlemek veya gizlememek insana nisbet edilmekte, bu durumu isteyen insan iradesi olmaktadır. Konumuz açısından olaya baktığımız zaman, şu neticeye varabiliriz. İtibari olan insan iradesi, kalbde bulunan soyut bir durumu tercih etmesiyle sorumluluk kapsamına girmektedir. Bütün engellemeleri, vazifeyi yapmamayı, yeteneklerinin yolunu açmamayı, kasten mahrum bırakmayı da bu kapsamda değerlendirebiliriz. Eylemsizlikten doğan mahrumiyet insan için en büyük zarar ve hüsrana sebep olur. İnsanın kendisine yazık etmesini, iradeyi eylemsizlik hali için kullanma anlamında değerlendirebiliriz.

### **Şartlı İfadeler**

Birçok ayette “kim ..... yaparsa” şeklinde şartlı ifadeler vardır. İnsan iradesini ilgilendiren ve iki bölümden oluşan bu ifadelerde, birinci bölümde şart, ikinci bölümde ise o şart gerçekleştiğinde oluşan diğer bir fiil söz konusudur. Sahabeden bazıları Peygamber A.S'a “sonumuz belli ise niçin amel işleyelim ki” şeklinde itirazlar yapılmıştır. Bu itirazlardan bir kaç, ayetlerin hadislerle açıklanması ile oluşturulan ilk tefsirlerden İbn Kesir’de değişik lafızlarla zikredilmektedir. Hz. Muhammed ise o insanlara şu ayetler ile cevap vermiştir. “Ey



insanlar! Doğrusu sizin çalışmalarınız çeşitlidir. Kim elinde bulunandan verir, Allah'a karşı gelmekten sakınırsa, en güzel söz olan Allah'ın birliğini doğrularsa onun işlerini kolaylaştırırız. Ama kim cimrilik ederse, kendini Allahtan müstağni sayarsa, en güzel sözü yalanlarsa o kimsenin güçlüğüne uğramasını kolaylaştırırız.” ( Leyl/4-11)

Genel olarak ayetlere bakıldığı zaman, kolaylığın yolunun açılması, kişilerin iyilikte ikramda bulunma, Allah'a karşı gelmeme, Allah'ın birliğini doğrulama gibi şartları yerine getirmeye bağlanmıştır. Bu fiilleri yapmak insana nisbet edilmektedir. İyi ameller işlemek, iman etmek, inkar etmek, iyilikte bulunmak, isyan etmek v.s. Bütün bu fiillerin yapıcısı insan olarak açık bir şekilde zikredilmektedir. Bütün bu fiillerin kategorilerle bir şekilde ilişkisi vardır. Yani ihsan gibi bir fiil, aslında birisine ait olan mülkün başkasına ait olmasıdır. Kategorik olarak ifade edersek nisbetlerin yer değiştirmesidir. Ahmet'in bir miktar parasının Mehmet'in parası haline gelmesidir. İhsan, iki nisbet kategorisi arasında gerçekleşmekte, fiziki olarak yaratmaya konu olmamaktadır. Malın yer değiştirmesi sonucunda iyilik mefhumuna ulaşmak söz konusudur. Bu ihsan, gerçeklikten yoksun değildir. O sevap gibi bir yüce bir hakikate kavuşmuştur. Allah'a karşı gelmekten sakınmak, yasaklananı yapmamakla gerçekleşen eylemsizlik halidir. Tasdik yine kalbi bir fiildir. İnsanlar, Hz. Muhammed'e ezililik yani zaman kategorisini hatırlatarak itirazda bulunurken, O kendisine inen ayetlerle şartlı ifadelerle cevap vermekte, fiilin nasıl oluştuğu değil tabii olaylardan daha kapsamlı olan ve insan iradesine konu olan hususlarla cevap vermektedir. Kimin ne yaptığına ve neticesine dikkat çekmektedir. Kelamcılarının ve filozofların yaptığı tartışma gerçekten büyük ölçüde kavramsal yahut tabii alanda kalmıştır.

## Sonuç

Genel olarak, Hz. Peygamber döneminde insan sorumluluğunun kavramsal tartışmanın dışında tutulduğunu söyleyebiliriz. Kavramsal tartışma, kelam ilminin teşekkül döneminde, tercüme hareketlerinden sonra başlamıştır. Allah hakkında zât-sıfat ayırımında yine varlık-mahiyet ayırımında bu tartışma kendini açık bir şekilde göstermiştir. Bir şey hakkında var veya yok şeklindeki ikili ayırım yeterli gelmemiş mutlak varlık, dış dünyada varlık, zihinde varlık, nefsül emirde varlık gibi varlık alanları ortaya konma ihtiyacı duyulmuştur. Hâl kavramı ve itibârât-ı akliye bu kapsamda geliştirilmiştir. İtibarî kavramını Eş'ari ve Maturidi kullanmıştır, henüz şart-ı âdî ifadesini kullanmamışlardır. Ancak bu çizgide giden kelamcılarının yazmış olduğu *cüzî irade* risalelerinde şart-ı âdî ifadesini görmekteyiz. İnsanın tabiatında ve kurallı bir dünyada yaşadığı göz önüne alınarak iradesi adî bir şart olarak alınmış

ve tabî bir fiilin oluşum sürecine katılmıştır. Mutezile ve İslam filozofları, insanın fiillerinin ortaya konmasını kendisine vermişlerdir. Ehl-i Sünnet Kelamcıları, Allah'ın ezeli bilgisini, alemin ezeli olmadığını, O'nun tek yaratıcı olduğunu göz önüne alarak konuya yaklaşmışlardır. Çıkış yolu olarak insanın cüzi iradesinin itibari oluşuna vurgu yapmışlardır. Yine insanın yaptığı bir kısım fiiller fizik dünyanın ötesinde olduğu için insanın itibarî kabul edilen iradesi, soyut olan şeylerle de ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla insan, niyet, eylemsizlik, kalbi fiil gibi durumlarla da sorumlu tutulmuştur. Kelam ilminde ilk dönemlerde başlayan ve Allah'ın ezeli ilimi, ezeli iradesi ve yaratması ile ilişkilendirilen sorumluluk anlayışından gitgide uzaklaşıldığını ve şartlı bir konuma getirildiğini söyleyebiliriz.

### KAYNAKÇA

- 1 Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, Tahkik.Bekir Topaloğlu, Ankara 2003
- 2 Nihat Keklik, *Farabi Mantığı (İsagoji-Kategoriler-Levahik)*, İst. 1970
- 3 İsmail Köz, *Mantık Felsefesi*, Ankara 2003
- 4 Mahmut Kaya, “*Makulat*” md, TDVİA, c.27
- 5 Rıza Tevfik Bölükbaşı, *Kamus-u Felsefe*, İst.1337-1338, c.2
- 6 Rahman/14
- 7 Gelenbevi, *Mizanu'l-Burhan*, Terc: Abdunnafi, c.1
- 8 Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara, 1986
- 9 İnfitar/6-8
- 10 Mülk/2
- 11 Cabirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çeviren: Bürhan Köroğlu..., İst, 2000
- 12 Şehristani, *Nihayetü'l-İkdam*
- 13 Bağdadi, *Fark*
- 14 Şehristani, *Milel*
- 16 Hilmi Demir, *Delil Medlül İlişkisi*
- 17 Yusuf Şevki Yavuz, “*Ahval*” md, TDVİA İstanbul. 1980. C.2
- 18 İci, *Mevakıf*
- 19 Abdulkahir el-Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Tercüme: Ethem Ruhi Fığlalı, Ank. 1991
- 20 Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih, Kader*,İst. 1981, c.8
- 21 Müslim, Ebu'l-Hüseyn, *Sahih, Kader*, İst. 1991, c.3
- 22 Mülk/2.
- 23 Nisa/79
- 24 Al-i İmran/145

- 25 En'am/148
- 26 En'am/107
- 27 Secde/13
- 28 A'raf/18
- 29 Tekvir/29
- 30 Kehf/51
- 31 Kasas/68 ve Ahzab/36
- 32 İbnu'l-Hümmam, *Müsayere*, İst, 1979
- 33 İbn Sina, *Şifa, İlahiyat*, Tah: Ebu'l-Gunvati, Said Zayed
- 34 Davut el-Karsi, *Risale fi'l-İradetü'l-Cüziyye*, (Yazma nüshadan baskı yapılmış.) Dasitane, İbrahim Efendi Matbaası, 1310
- 35 Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Alem*, c.3
- 36 İsmail Gelenbevi, *Haşiye ale'l-Celal*, Matbaa-i Amire, 1317
- 37 İlhan Kutluer, *TDVİA, İliyyet*
- 38 Cürcani, Ta'rifat
- 39 Mevlana Halid Ziyaeddin Bağdadi, *İrade-i Cüziyye Risalesi*
- 40 Yener Öztürk, *Kozalite Problemi*, Ankara, 2004
- 41 Albert N. Nader, *le Systeme Philosophique des Mutazıla*, 1956, Beyrut
- 42 Hayyat, el-İntisar, (49)
- 43 Farabi, *Uyunu'l-Mesail*, İslamic Philosophy Volume 12 Felsefetü'l-İslamiye, Frankfurt, 1999
- 44 Halebi, *Lüm'a*, Tahkik: Zahid el-Kevseri, 1358
- 45 Saffat/102
- 46 Saffat/103-110
- 47 Akkirmanî, *İradetü'l Cüziyye Risalesi*
- 49 Yusuf/23-25
- 50 Bakara/284
- 51 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.2
- 52 Leyl/4-11