



www.turkishstudies.net/religion

Turkish Studies - Comparative Religious Studies

eISSN: 2667-5544

Research Article / Araştırma Makalesi



ANKARA SCIENCE
UNIVERSITY

The Modality of The Conception of Destiny in The New Ilm al-Kalam

Yeni İlm-i Kelâm Döneminde Kader Düşüncesinin Keyfiyeti

Gökhan Demirci*

Abstract: With the 19th century, the Islamic world began to lose its superiority over European science and culture. This period, during which works aimed at identifying the reasons for this decline were written, is called the "New Theology" era. Consequently, the concept of fate in the field of theology also benefited from this innovative perspective. The idea of fate, which should have an active position in both social and religious fields, was gradually marginalized and seen as one of the reasons for the backwardness of religious sciences and Islamic civilization. During this period, the concepts of human freedom and fate were examined across a vast geographical area, from the Indian subcontinent to Anatolia and then to Egypt. This is because the deterministic understanding caused by the materialistic and naturalistic intellectual currents of the time led humanity to fatalism, depriving them of their freedom and encouraging laziness among Muslims. In response, the scholars of the time tried both to revive the idea of human freedom and to dismantle the perception that fate meant absolute determinism. Because this idea has been seen as the cause of backwardness from a sociological and scientific perspective. Therefore, this study aims to examine, from the viewpoint of new Islamic theologians, the judgment that the concept of fate has caused Islam to fall behind by keeping people under compulsion and leading them to laziness. The study, which employs a qualitative research method and document analysis technique, has gained particular importance in reflecting the understanding of fate and the concept of human freedom of the period, and in explaining that fate does not mean excessive reliance on God.

Keywords: Kalam, Materialism, Determinism, Human Freedom, Destiny

Öz: XIX. Yüzyıl ile birlikte İslâm dünyası, Avrupa bilim ve kültürü karşısındaki üstünlüğünü kaybetmeye başlamıştır. Gerilemenin nedenlerini tespit etmeye matuf olan eserlerin telif edildiği bu zaman dilimine ise "Yeni İlm-i Kelâm" dönemi denilmiştir. Hal böyle olunca kelâm ilmi alanındaki kader telakkisi de bu yenilikçi bakış açısından nasibini almıştır. Gerek sosyal gerekse de dinî alanlarda aktif bir konumda bulunması gereken kader düşüncesi, zamanla etkisizleştirilerek dinî ilimlerin ve İslâm medeniyetinin geri kalmasının nedenlerinden biri olarak görülmüştür. Mezkûr dönemle birlikte insan hürriyeti ve kader düşüncesi Hint alt kıtasından Anadolu'ya, buradan da Mısır'a kadar geniş bir coğrafyada incelenmiştir. Zira bahsedilen dönemdeki maddecî ve tabiatçı fikir akımlarının neden olduğu determinist anlayış, insanı fatalizme sürükleyerek hem özgürlüğünü elinden almış hem de Müslümanları tembelliğe sürüklemiştir. Buna karşın dönemin âlimleri de hem insan özgürlüğü fikrinin tekrardan canlanmasını sağlamaya çalışmış hem de kaderin mutlak belirlenimcilik anlamına geldiği algısını yıkmaya uğraşmışlardır. Çünkü bu düşünce mezkûr dönemde

* Dr. Independent Researcher

Dr. Bağımsız Araştırmacı

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-1112-1305>

gokhan_demirci61@hotmail.com

Cite as/ Atıf: Demirci, G. (2026). The modality of the conception of destiny in the New Ilm al-Kalam / Yeni İlm-i Kelâm döneminde kader düşüncesinin keyfiyeti. *Turkish Studies - Comparative Religious Studies*, 21(3), 4391-4436. Ankara Bilim University Publications. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.95194>

Received/Geliş: 30 July/Haziran 2026

Accepted/Kabul: 20 September/Eylül 2026

Published/Yayın: 25 September/Eylül 2026

Checked by plagiarism software



sosyolojik ve bilimsel açıdan geri kalmışlığın nedeni olarak görülmüştür. Dolayısıyla çalışma; kader düşüncesinin insanı cebr altında bırakıp tembelliğe sürükleyerek İslâmın geride kalmasına neden olduğu yargısının, Yeni İlm-i Kelâm âlimlerinin gözünden incelenmesini amaçlamıştır. Nitel araştırma yöntemi kullanılan ve doküman incelemesi tekniği tercih edilen bu çalışma; dönemin kader anlayışı ile insan özgürlüğü düşüncesini yansıtmaması ve kader kavramının pasif bir tevekkül olarak anlaşılmaması gerektiğini açıklaması bakımından literatürde özgün bir yere sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Maddecilik, Determinizm, İnsan Hürriyeti, Kader

Structured Abstract:

Centering on the innovative period conceptually designated as the “New Ilm al-Kalam” in the theological literature, which emerged in tandem with the profound military, technological, economic, and cultural decline of the Islamic world against the shifting hegemony of Western civilization from the second half of the nineteenth century onward, this research critically investigates the diverse conceptions of human freedom, free will, and predestination that crystallized across the Indian subcontinent, Egyptian, and Ottoman intellectual centers, analyzing them through a holistic framework fundamentally anchored in the socio-political and philosophical crises of the era. The primary objective and structural core of this study examine the dual intellectual paralysis generated within the Muslim scholarly consciousness by both the historically entrenched, erroneous perceptions of fate rooted in passive reliance (*tawakkul*) traditionally blamed for the stagnation and unproductivity of Islamic societies and the rigid, deterministic paradigms imposed upon the Muslim intelligentsia by Western materialist, positivist, and naturalistic philosophical movements. During this critical juncture, while fate (*qadar*) ought to have been actively conceptualized as a dynamic, propulsive, and transformative catalyst within social and religious spheres, it was historically reduced through political manipulations and systematic philosophical misinterpretations into an absolute, suffocating fatalism that rendered human agents entirely passive, effectively erasing them from the historical stage. This conceptual distortion was widely leveraged by orientalist critics and internal reformist actors alike as one of the primary reasons for the civilizational stagnation and socioeconomic regression of the Islamic world. Crucially, the absolute determinism built upon the immutable mechanical laws of the cosmos by materialist thought systematically negated the reality of human volition, plunging the Muslim subject into a profound state of psychological defeatism, while traditional structures inadvertently legitimized this societal inertia by providing it with a misguided theological justification.

Accordingly, the essential aim of this study is to problematize the long-standing presupposition that the Islamic concept of fate inherently places human agents under an absolute compulsion (*jabr*), thereby inducing societal stagnation and condemning the Muslim world to civilizational defeat. By analyzing the primary texts of the New Ilm al-Kalam scholars across a vast geography stretching from the Indian subcontinent to Anatolia and Egypt, this article elucidates an action-oriented, reformist theological paradigm designed to liberate the Muslim subject from fatalism, restore human agency, and mathematically demonstrate that predestination does not imply deterministic immobility. In line with these objectives, this research strictly adopts a qualitative methodology, specifically employing the document analysis technique during the crucial data collection and interpretive phases. Within this framework, the foundational primary texts, treatises, and articles written by the vanguard theologians of the era who engineered rational refutations against both the metaphysical negations of materialism and the popular superstitions surrounding destiny within Muslim societies are systematically evaluated. Rather than presenting a superficial chronological survey of all thinkers, this study preserves analytical depth by deliberately restricting its core references to the specific textual outputs of the Indian, Egyptian, and Ottoman theological authorities. Throughout this analytical process, the methodological trajectory of these scholars is mapped through pivotal theological questions, such as: “To what exact degree is the human being autonomous in constructing individual actions?”, “How can the eternity of divine knowledge be reconciled with human moral accountability?”, “What specific argumentational discourse must be deployed to counter the philosophical incursions of foreign thought systems?”, and “Through what conceptual mechanisms can the existential damage inflicted upon human volition by materialism be neutralised?” These thinkers vigorously rejected the matter-based cosmic views embraced by Westernized Ottoman intellectuals, identifying them as conceptually invalid and systematically demonstrating their fundamental incompatibility with the intrinsic free-will doctrines of Islamic scripture. This rational intervention sought to insulate society from external philosophical threats while dismantling the internal, stultifying interpretations of fate to rebuild a critically aware religious consciousness.

Consequently, this study possesses an original academic value due to its unique analytical focus and its capacity to address critical lacunae within the current literature. Although isolated biographical and monographic studies exist on individual thinkers of the New Ilm al-Kalam period, a comprehensive, comparative, and thematic investigation that explicitly links the problem of fate and human autonomy to the overarching crisis of sociological decline has remained significantly absent. Most existing scholarly works have detached the issue from its macro-societal implications, leaving it confined within technical theological compartments. The empirical findings derived from this textual analysis are highly valuable for highlighting

the profound chasm that persists between the theoretical definitions of fate and its practical assimilation within the collective psyche. The fact that contemporary Islamic societies still routinely attempt to rationalize socio-economic structural failures and modern institutional crises through a distorted reliance on concepts of fate, destiny, and share conclusively demonstrates the enduring relevance of this problem, tracing its roots directly to the debates initiated during the New Ilm al-Kalam era. Ultimately, this research demonstrates that the pioneers of the New Ilm al-Kalam successfully reformulated the concept of fate from an oppressive, pre-ordained script into a dynamic totality of open-ended processes that actively empower the individual to realize human potential and selfhood. By establishing the reality of human free will and ethical responsibility upon an unshakeable rational foundation, they sought to construct an active, highly productive Muslim subject capable of resisting external philosophical epistemologies, remaining cognizant of contemporary global realities, and proactively participating in the modern civilizational arena. In doing so, this study provides a crucial historical lens into the rational awakening of Islamic thought while offering a theoretical blueprint for contemporary intellectual transformation within the broader field of Islamic studies.

Keywords: Naturalism, Will, New Ilm al-Kalam, al-Gebra, Freedom.

ملخص منظم:

يركز هذا البحث على الفترة المبكرة التي أطلق عليها مصطلح «علم الكلام الجديد» في الأدبيات اللاهوتية، والتي ظهرت بالتزامن مع التدهور العسكري والتكنولوجي والاقتصادي والثقافي العميق الذي عانى منه العالم الإسلامي في مواجهة الهيمنة المتغيرة للحضارة الغربية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر فصاعدًا. ويقوم هذا البحث بدراسة نقدية للمفاهيم المتنوعة للحرية الإنسانية والإرادة الحرة والقدر التي تبلورت عبر شبه القارة الهندية والمراكز الفكرية المصرية والعثمانية، ويحللها من خلال إطار شامل يركز أساسًا على الأزمات الاجتماعية والسياسية والفلسفية لتلك الحقبة. ويتمثل الهدف الأساسي والجوهر الهيكلي لهذه الدراسة في فحص الشلل الفكري المزدوج الذي نشأ داخل الوعي العلمي الإسلامي، نتيجة لكل من التصورات الخاطئة المتجذرة تاريخياً عن القدر، والمتأصلة في الاعتماد السلبي (التوكل) الذي يُلام تقليدياً على ركود المجتمعات الإسلامية وعجزها عن الإنتاج، ومن الناحية الأخرى النماذج الصارمة والحتمية التي فُرضت على النخبة المثقفة الإسلامية من قبل الحركات الفلسفية الغربية المادية والوضعية والطبيعية. خلال هذه المرحلة الحرجة، وبينما كان ينبغي تصور القدر (القدر) بشكل إيجابي باعتباره محفزاً ديناميكياً ودافعاً وتحويلياً ضمن المجالين الاجتماعي والديني، فقد تم تقليصه تاريخياً، من خلال التلاعبات السياسية والتفسيرات الفلسفية الخاطئة المنهجية، إلى قدرية مطلقة وخائفة جعلت الفاعلين البشريين سلبين تماماً، مما أدى فعلياً إلى محوهم من المسرح التاريخي. وقد استغل النقاد المستشرقون والجهات الإصلاحية الداخلية على حد سواء هذا التشويه المفاهيمي على نطاق واسع باعتباره أحد الأسباب الرئيسية للركود الحضاري والتراجع الاجتماعي والاقتصادي في العالم الإسلامي. والأهم من ذلك، أن الحتمية المطلقة التي بنى عليها الفكر المادي، استناداً إلى القوانين الميكانيكية الثابتة للكون، نفت بشكل منهجي حقيقة الإرادة البشرية مما ألقى بالفرد المسلم في حالة عميقة من الانهزامية النفسية، في حين أن الهياكل التقليدية أضفت شرعية غير مقصودة على هذا الجمود المجتمعي من خلال تزويده بتبرير لاهوتي مضلل.

وبناءً على ذلك، فإن الهدف الأساسي لهذه الدراسة هو إثارة التساؤل حول الافتراض الراسخ منذ زمن طويل بأن المفهوم الإسلامي للقدر يضع الفاعلين البشريين بطبيعته تحت إكراه مطلق (الجبر)، مما يؤدي إلى الركود المجتمعي ويحكم على العالم الإسلامي بالهزيمة الحضارية. من خلال تحليل النصوص الأساسية لعلماء «علم الكلام الجديد» عبر منطقة جغرافية شاسعة تمتد من شبه القارة الهندية إلى الأناضول ومصر، توضح هذه المقالة نموذجاً لاهوتياً إصلاحياً موجهاً نحو العمل، مصمماً لتحرير الفرد المسلم من القدرية، واستعادة الإرادة البشرية، وإثبات رياضياً أن القدر لا يعني الجمود الحتمي. وتماشياً مع هذه الأهداف، تتبنى هذه الدراسة منهجية نوعية بحثية، حيث تستخدم على وجه التحديد تقنية تحليل الوثائق خلال مرحلتين جمع البيانات والتفسير، والحاسمتين. وفي هذا الإطار، يتم تقييم النصوص الأساسية والرسائل والمقالات التي كتبها رواد علماء اللاهوت في تلك الحقبة، والذين صاغوا دحضات عقلانية ضد كل من النفي الميتافيزيقي للمادية والخرافات الشائعة المحيطة بالقدر في المجتمعات الإسلامية، تقييماً منهجياً.

وبدلاً من تقديم استعراض زمني سطحي لجميع المفكرين، تحافظ هذه الدراسة على العمق التحليلي من خلال قصر مراجعها الأساسية عمداً على الإنتاجات النصية المحددة للسلطات اللاهوتية الهندية والمصرية والعثمانية. وطوال هذه العملية التحليلية، يتم رسم المسار المنهجي لهؤلاء العلماء من خلال أسئلة لاهوتية محورية، مثل: «إلى أي درجة بالضبط يتمتع الإنسان بالاستقلالية في تشكيل أفعاله الفردية؟»، «كيف يمكن التوفيق بين أبدية العلم الإلهي والمساءلة الأخلاقية للإنسان؟»، و«ما هو الخطاب الحجاجي المحدد الذي يجب استخدامه لمواجهة الغزوات الفلسفية لأنظمة الفكر الأجنبية؟»، و«من خلال أي الآليات مفاهيمية يمكن تحييد الضرر الوجودي الذي تلحقه المادية بالإرادة البشرية؟» وقد رفض هؤلاء المفكرون بشدة النظريات الكونية المادية التي تبناها المثقفون العثمانيون المتأثرون بالغرب، واعتبروها غير صحيحة من الناحية المفاهيمية، وأثبتوا بشكل منهجي عدم توافقها

الجوهري مع مذاهب الإرادة الحرة المتأصلة في النصوص الإسلامية. وسعى هذا التدخل العقلاني إلى حماية المجتمع من التهديدات الفلسفية الخارجية، مع تفكيك التفسيرات الداخلية المعيقة للقدر، من أجل إعادة بناء وعي ديني ناقد.

وبالتالي، تتمتع هذه الدراسة بقيمة أكاديمية أصلية بفضل تركيزها التحليلي الفريد وقدرتها على معالجة الثغرات الحاسمة في الأدبيات الحالية. وعلى الرغم من وجود دراسات سيرة ذاتية ودراسات أحادية موضوعية منعزلة عن مفكرين فرديين من فترة علم الكلام الجديد»، إلا أن البحث الشامل والمقارن والموضوعي الذي يربط صراحةً مشكلة القدر والاستقلالية البشرية بالآزمة» الشاملة للتدهور الاجتماعي ظل غائبًا بشكل ملحوظ. فقد فصلت معظم الأعمال العلمية الموجودة هذه القضية عن تداعياتها الاجتماعية الكلية، تاركة إياها محصورة ضمن أقسام لاهوتية تقنية. وتعد النتائج التجريبية المستمدة من هذا التحليل النصي ذات قيمة عالية في تسليط الضوء على الهوية العميقة التي لا تزال قائمة بين التعريفات النظرية للقدر واستيعابه العملي ضمن النفس الجماعية. وحقيقة أن المجتمعات الإسلامية المعاصرة لا تزال تحاول بشكل روتيني تبرير الإخفاقات الهيكلية الاجتماعية والاقتصادية والأزمات، المؤسسة الحديثة من خلال الاعتماد المشوه على مفاهيم القدر والمصير والنصيب، تثبت بشكل قاطع الأهمية المستمرة لهذه المشكلة وتربط جذورها مباشرة بالمناقشات التي بدأت خلال عصر «علم الكلام الجديد». وفي نهاية المطاف، تثبت هذه الدراسة أن رواد علم الكلام الجديد» نجحوا في إعادة صياغة مفهوم القدر من نص قمعي محدد سلفًا إلى كلفة ديناميكية من العمليات المفتوحة التي تمكن الفرد بشكل فعال من تحقيق الإمكانات البشرية والذاتية. ومن خلال إرساء حقيقة الإرادة الحرة للإنسان والمسؤولية الأخلاقية على أساس عقلاني لا يتزعزع، سعوا إلى بناء شخصية إسلامية فاعلة وعالية الإنتاجية، قادرة على مقاومة النظريات المعرفية، الفلسفية الخارجية، مع البقاء على دراية بالواقع العالمي المعاصر، والمشاركة بشكل استباقي في الساحة الحضارية الحديثة. وبذلك توفر هذه الدراسة منظورًا تاريخيًا حاسمًا للصحة العقلانية للفكر الإسلامي، بينما تقدم مخططًا نظريًا للتحويل الفكري المعاصر ضمن المجال الأوسع للدراسات الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الطبيعية، الإرادة، علم الكلام الجديد، الجبر، الحرية.

Résumé Structuré:

En se concentrant sur la période novatrice désignée conceptuellement sous le nom de « Nouveau Ilm al-Kalam » dans la littérature théologique, qui a émergé parallèlement au profond déclin militaire, technologique, économique et culturel du monde islamique face à l'hégémonie changeante de la civilisation occidentale à partir de la seconde moitié du XIXe siècle, cette recherche examine de manière critique les diverses conceptions de la liberté humaine, du libre arbitre et de la prédestination qui se sont cristallisées à travers le sous-continent indien, les centres intellectuels égyptiens et ottomans, en les analysant à travers un cadre holistique fondamentalement ancré dans les crises sociopolitiques et philosophiques de l'époque. L'objectif principal et le cœur structurel de cette étude consistent à examiner la double paralysie intellectuelle générée au sein de la conscience savante musulmane, d'une part par les perceptions erronées et historiquement ancrées du destin, fondées sur la confiance passive (tawakkul) traditionnellement tenue pour responsable de la stagnation et de l'improductivité des sociétés islamiques, et d'autre part par les paradigmes rigides et déterministes imposés à l'intelligentsia musulmane par les mouvements philosophiques occidentaux matérialistes, positivistes et naturalistes. À ce tournant critique, alors que le destin (qadar) aurait dû être activement conceptualisé comme un catalyseur dynamique, moteur et transformateur au sein des sphères sociales et religieuses, il a été historiquement réduit, par des manipulations politiques et des interprétations philosophiques systématiquement erronées, à un fatalisme absolu et étouffant qui a rendu les agents humains entièrement passifs, les effaçant de fait de la scène historique. Cette distorsion conceptuelle a été largement mise en avant tant par les critiques orientalistes que par les acteurs réformistes internes comme l'une des principales causes de la stagnation civilisationnelle et de la régression socio-économique du monde islamique. Surtout, le déterminisme absolu fondé sur les lois mécaniques immuables du cosmos par la pensée matérialiste a systématiquement nié la réalité de la volonté humaine, plongeant le sujet musulman dans un profond état de défaitisme psychologique, tandis que les structures traditionnelles ont involontairement légitimé cette inertie sociétale en lui fournissant une justification théologique erronée.

En conséquence, l'objectif essentiel de cette étude est de remettre en question le postulat de longue date selon lequel le concept islamique de destin soumet intrinsèquement les agents humains à une contrainte absolue (jabr), induisant ainsi une stagnation sociétale et condamnant le monde musulman à une défaite civilisationnelle. En analysant les textes fondamentaux des savants du « nouvel Ilm al-Kalam » à travers une vaste zone géographique s'étendant du sous-continent indien à l'Anatolie et à l'Égypte, cet article met en lumière un paradigme théologique réformiste et orienté vers l'action, conçu pour libérer le sujet musulman du fatalisme, restaurer la capacité d'agir humaine et démontrer mathématiquement que la prédestination

n'implique pas une immobilité déterministe. Conformément à ces objectifs, cette recherche adopte strictement une méthodologie qualitative, en recourant plus particulièrement à la technique d'analyse documentaire lors des phases cruciales de collecte et d'interprétation des données. Dans ce cadre, les textes fondamentaux, traités et articles rédigés par les théologiens d'avant-garde de l'époque – qui ont élaboré des réfutations rationnelles tant contre les négations métaphysiques du matérialisme que contre les superstitions populaires entourant la destinée au sein des sociétés musulmanes – sont systématiquement évalués.

Plutôt que de présenter un aperçu chronologique superficiel de l'ensemble des penseurs, cette étude préserve une profondeur analytique en limitant délibérément ses références principales aux productions textuelles spécifiques des autorités théologiques indiennes, égyptiennes et ottomanes. Tout au long de ce processus analytique, le parcours méthodologique de ces savants est retracé à travers des questions théologiques centrales, telles que : « Dans quelle mesure exacte l'être humain est-il autonome dans la construction de ses actions individuelles ? », « Comment concilier l'éternité de la connaissance divine avec la responsabilité morale humaine ? », « Quel discours argumentatif spécifique faut-il déployer pour contrer les incursions philosophiques des systèmes de pensée étrangers ? », et « Par quels mécanismes conceptuels peut-on neutraliser les dommages existentiels infligés à la volonté humaine par le matérialisme ? » Ces penseurs ont vigoureusement rejeté les visions cosmiques matérialistes adoptées par les intellectuels ottomans occidentalisés, les qualifiant de conceptuellement invalides et démontrant systématiquement leur incompatibilité fondamentale avec les doctrines intrinsèques du libre arbitre issues des Écritures islamiques. Cette intervention rationnelle visait à protéger la société des menaces philosophiques extérieures tout en démantelant les interprétations internes et paralysantes du destin afin de reconstruire une conscience religieuse dotée d'un esprit critique.

Par conséquent, cette étude possède une valeur académique originale en raison de son approche analytique unique et de sa capacité à combler des lacunes critiques dans la littérature actuelle. Bien qu'il existe des études biographiques et monographiques isolées sur des penseurs individuels de la période du « Nouveau Ilm al-Kalam », une enquête exhaustive, comparative et thématique reliant explicitement le problème du destin et de l'autonomie humaine à la crise globale du déclin sociologique fait encore cruellement défaut. La plupart des travaux universitaires existants ont dissocié cette question de ses implications macrosociales, la confinant ainsi dans des compartiments théologiques techniques. Les résultats empiriques issus de cette analyse textuelle sont extrêmement précieux pour mettre en évidence le fossé profond qui persiste entre les définitions théoriques du destin et son assimilation pratique au sein de la psyché collective. Le fait que les sociétés islamiques contemporaines tentent encore régulièrement de rationaliser les défaillances structurelles socio-économiques et les crises institutionnelles modernes en s'appuyant de manière déformée sur les concepts de destin, de fortune et de part démontrent de manière concluante la pertinence durable de ce problème, dont les racines remontent directement aux débats lancés à l'époque du « nouvel Ilm al-Kalam ». En fin de compte, cette recherche démontre que les pionniers du « Nouveau Ilm al-Kalam » ont réussi à reformuler le concept de destin, le faisant passer d'un scénario oppressif et prédéterminé à une totalité dynamique de processus ouverts qui donnent activement à l'individu les moyens de réaliser son potentiel humain et son individualité. En fondant la réalité du libre arbitre humain et de la responsabilité éthique sur un socle rationnel inébranlable, ils ont cherché à construire un sujet musulman actif et hautement productif, capable de résister aux épistémologies philosophiques extérieures, de rester conscient des réalités mondiales contemporaines et de participer de manière proactive à la scène civilisationnelle moderne. Ce faisant, cette étude offre un regard historique essentiel sur l'éveil rationnel de la pensée islamique, tout en proposant un cadre théorique pour la transformation intellectuelle contemporaine au sein du champ plus large des études islamiques.

Mots-clés : naturalisme, volonté, nouvel Ilm al-Kalam, al-Gebra, liberté.

Resumen Estructurado:

Centrándose en el innovador periodo denominado conceptualmente «Nuevo Ilm al-Kalam» en la literatura teológica —que surgió en paralelo al profundo declive militar, tecnológico, económico y cultural del mundo islámico frente a la cambiante hegemonía de la civilización occidental a partir de la segunda mitad del siglo XIX—, esta investigación analiza críticamente las diversas concepciones de la libertad humana, el libre albedrío y la predestinación que se cristalizaron en el subcontinente indio, los centros intelectuales egipcios y otomanos, analizándolas a través de un marco holístico fundamentado esencialmente en las crisis sociopolíticas y filosóficas de la época. El objetivo principal y el núcleo estructural de este estudio consisten en examinar la

doble parálisis intelectual generada en la conciencia académica musulmana tanto por las percepciones erróneas del destino, arraigadas históricamente en la confianza pasiva (*tawakkul*) —a la que tradicionalmente se ha atribuido el estancamiento y la falta de productividad de las sociedades islámicas—, como por los paradigmas rígidos y deterministas impuestos a la intelectualidad musulmana por los movimientos filosóficos materialistas, positivistas y naturalistas occidentales. En esta coyuntura crítica, mientras que el destino (*qadar*) debería haberse conceptualizado activamente como un catalizador dinámico, impulsor y transformador en los ámbitos social y religioso, se vio históricamente reducido, a través de manipulaciones políticas y malinterpretaciones filosóficas sistemáticas, a un fatalismo absoluto y asfixiante que convertía a los agentes humanos en seres totalmente pasivos, borrándolos de hecho del escenario histórico. Esta distorsión conceptual fue ampliamente aprovechada tanto por los críticos orientalistas como por los actores reformistas internos como una de las razones principales del estancamiento civilizatorio y la regresión socioeconómica del mundo islámico. Fundamentalmente, el determinismo absoluto construido sobre las leyes mecánicas inmutables del cosmos por el pensamiento materialista negaba sistemáticamente la realidad de la voluntad humana, sumiendo al sujeto musulmán en un profundo estado de derrotismo psicológico, mientras que las estructuras tradicionales legitimaban inadvertidamente esta inercia social al proporcionarle una justificación teológica errónea.

En consecuencia, el objetivo esencial de este estudio es cuestionar la presunción arraigada de que el concepto islámico del destino somete de forma inherente a los agentes humanos a una coacción absoluta (*jabr*), lo que provocaría el estancamiento social y condenaría al mundo musulmán a la derrota civilizatoria. Mediante el análisis de los textos primarios de los estudiosos del Nuevo Ilm al-Kalam en una vasta zona geográfica que se extiende desde el subcontinente indio hasta Anatolia y Egipto, este artículo esclarece un paradigma teológico reformista y orientado a la acción, diseñado para liberar al sujeto musulmán del fatalismo, restaurar la agencia humana y demostrar matemáticamente que la predestinación no implica inmovilidad determinista. En consonancia con estos objetivos, esta investigación adopta estrictamente una metodología cualitativa, empleando específicamente la técnica de análisis documental durante las fases cruciales de recopilación de datos e interpretación. Dentro de este marco, se evalúan sistemáticamente los textos primarios fundamentales, los tratados y los artículos escritos por los teólogos de vanguardia de la época, quienes elaboraron refutaciones racionales tanto contra las negaciones metafísicas del materialismo como contra las supersticiones populares en torno al destino en las sociedades musulmanas.

En lugar de presentar un repaso cronológico superficial de todos los pensadores, este estudio mantiene la profundidad analítica al restringir deliberadamente sus referencias principales a las obras textuales específicas de las autoridades teológicas indias, egipcias y otomanas. A lo largo de este proceso analítico, se traza la trayectoria metodológica de estos eruditos a través de cuestiones teológicas fundamentales, tales como: «¿Hasta qué grado exacto es autónomo el ser humano en la construcción de sus acciones individuales?», «¿Cómo puede conciliarse la eternidad del conocimiento divino con la responsabilidad moral humana?», «¿Qué discurso argumentativo específico debe emplearse para contrarrestar las incursiones filosóficas de los sistemas de pensamiento extranjeros?» y «¿A través de qué mecanismos conceptuales puede neutralizarse el daño existencial infligido a la voluntad humana por el materialismo?». Estos pensadores rechazaron enérgicamente las visiones cósmicas basadas en la materia que defendían los intelectuales otomanos occidentalizados, identificándolas como conceptualmente inválidas y demostrando sistemáticamente su incompatibilidad fundamental con las doctrinas intrínsecas del libre albedrío de las escrituras islámicas. Esta intervención racional pretendía aislar a la sociedad de las amenazas filosóficas externas, al tiempo que desmantelaba las interpretaciones internas y embrutecedoras del destino para reconstruir una conciencia religiosa dotada de espíritu crítico.

En consecuencia, este estudio posee un valor académico original debido a su enfoque analítico único y a su capacidad para abordar lagunas críticas en la bibliografía actual. Aunque existen estudios biográficos y monográficos aislados sobre pensadores individuales del período del Nuevo Ilm al-Kalam, ha brillado por su ausencia una investigación exhaustiva, comparativa y temática que vincule explícitamente el problema del destino y la autonomía humana con la crisis generalizada del declive sociológico. La mayoría de los trabajos académicos existentes han separado la cuestión de sus implicaciones macrosociales, dejándola confinada dentro de compartimentos teológicos técnicos. Los hallazgos empíricos derivados de este análisis textual son de gran valor para poner de relieve el profundo abismo que persiste entre las definiciones teóricas del destino y su asimilación práctica en la psique colectiva. El hecho de que las sociedades islámicas contemporáneas sigan intentando habitualmente racionalizar los fallos estructurales socioeconómicos y las crisis institucionales

modernas mediante una dependencia distorsionada de los conceptos de destino, azar y suerte demuestra de manera concluyente la relevancia perdurable de este problema, cuyas raíces se remontan directamente a los debates iniciados durante la era del Nuevo Ilm al-Kalam. En última instancia, esta investigación demuestra que los pioneros del Nuevo Ilm al-Kalam reformularon con éxito el concepto de destino, pasando de un guion opresivo y preordenado a una totalidad dinámica de procesos abiertos que empoderan activamente al individuo para que desarrolle su potencial humano y su identidad propia. Al asentar la realidad del libre albedrío humano y la responsabilidad ética sobre una base racional inquebrantable, buscaron construir un sujeto musulmán activo y altamente productivo, capaz de resistirse a las epistemologías filosóficas externas, de mantenerse al tanto de las realidades globales contemporáneas y de participar de forma proactiva en el ámbito de la civilización moderna. Al hacerlo, este estudio proporciona una perspectiva histórica crucial sobre el despertar racional del pensamiento islámico, al tiempo que ofrece un modelo teórico para la transformación intelectual contemporánea dentro del ámbito más amplio de los estudios islámicos.

Palabras clave: Naturalismo, Voluntad, Nuevo Ilm al-Kalam, al-Gebra, Libertad.

结构化摘要:

本研究以神学文献中被概念化命名为“新伊尔姆·卡拉姆” (New Ilm al-Kalam) 的创新时期为核心, 该时期伴随伊斯兰世界自十九世纪下半叶起面对西方文明霸权更迭所经历的深刻军事、技术、经济及文化衰落而兴起。本研究批判性地考察了在印度次大陆、埃及、以及奥斯曼帝国等知识中心所形成的关于人类自由、自由意志和宿命论的各种观念, 并基于一个根本上植根于该时代社会政治与哲学危机的整体性框架对其进行分析。本研究的主要目标和结构核心, 在于考察穆斯林学术意识中产生的双重思想瘫痪: 一方面是源于被动依赖 (tawakkul) 的、历史悠久且根深蒂固的错误宿命观——这种观念传统上被归咎为伊斯兰社会停滞不前和缺乏生产力的根源; 另一方面则是西方唯物主义、实证主义和自然主义哲学思潮强加给穆斯林知识分子的僵化、决定论范式。在这个关键时刻, 命运 (qadar) 本应被积极地构想为社会和宗教领域中一种动态的、推动性的、变革性的催化剂, 但历史上却因政治操纵和系统性的哲学误读, 被简化为一种绝对的、令人窒息的宿命论, 使人类主体完全处于被动状态, 实际上将他们从历史舞台上抹去了。这种概念上的扭曲被东方主义批评家和内部改革派人士广泛利用, 作为伊斯兰世界文明停滞和社会经济倒退的主要原因之一。关键在于, 唯物主义思想基于宇宙不可改变的机械法则所构建的绝对决定论, 系统性地否定了人类意志的现实性, 将穆斯林主体推入一种深刻的心理失败主义状态; 而传统结构则通过提供错误的神学依据, 无意间使这种社会惰性合法化。

因此, 本研究的核心目标是质疑这一长期存在的预设: 即伊斯兰教的“命运”概念本质上将人类主体置于绝对强制 (jabr) 之下, 从而导致社会停滞, 并使穆斯林世界陷入文明失败的境地。通过分析从印度次大陆到安纳托利亚及埃及这一广阔地域内“新卡拉姆学派”学者们的原始文献, 本文阐明了一种以行动为导向、具有改革性的神学范式, 旨在将穆斯林主体从宿命论中解放出来, 恢复人类能动性, 并从数学角度证明, 宿命论并不意味着决定论式的僵化。为实现上述目标, 本研究严格采用定性研究方法, 特别是在关键的数据收集和解释阶段运用文献分析技术。在此框架下, 系统评估了该时代先锋神学家撰写的奠基性原始文献、论著及文章——这些学者针对形而上学对唯物主义的否定, 以及穆斯林社会中围绕命运的流行迷信, 进行了理性反驳。本研究并非对所有思想家进行肤浅的编年式梳理, 而是通过将核心参考文献有意识地限定在印度、埃及和奥斯曼神学权威的具体文本成果上, 从而保持了分析的深度。在整个分析过程中, 通过关键的神学问题勾勒出这些学者的方法论轨迹, 例如: “人在构建个体行为方面究竟拥有何种程度的自主性?”, “如何将神之知识的永恒性与人类的道德责任相调和?”, “必须采用何种具体的论证话语来抵御外来思想体系的哲学侵蚀?”, 以及“通过何种概念机制可以中和唯物主义对人类意志造成的存在性损害?” 这些思想家坚决驳斥了西化奥斯曼知识分子所秉持的物质主义宇宙观, 指出其在概念上站不住脚, 并系统性地论证了其于伊斯兰经典中内在的自由意志教义存在根本性冲突。这种理性干预旨在保护社会免受外部哲学威胁, 同时推翻内部那些令人麻木的宿命论解释, 从而重建一种具有批判意识的宗教意识。

因此, 本研究凭借其独特的分析视角以及填补现有文献关键空白的能力, 具有独创性的学术价值。尽管针对“新伊尔姆·卡拉姆”时期个别思想家的孤立传记和专著研究已有所见, 但迄今仍显著缺乏一项能够将“命运”与“人类自主性”问题明确关联到社会学衰落这一总体危机的综合性、比较性及主题性研究。现有的大多数学术著作都将这一问题与其宏观社会影响割裂开来, 使其局限于技术性的神学范畴之内。本研究通过文本分析得出的实证发现极具价值, 突显了“命运”的理论定义与其在集体心理中的实际内化之间依然存在的深刻鸿沟。当代伊斯兰社会至今仍惯常通过扭曲地依赖“命运”、“宿命”和“天命”等概念, 来为社会经济结构性失灵及现代制度危机寻找合理解释, 这一事实确凿地证明了该问题的持久现实意义, 其根源可直接追溯至“新伊尔姆·卡拉姆”时代所引发的论辩。最终, 本研究表明, “新卡拉姆学”的先驱们成功地将“命运”的概念从一种压迫性的、预先注定的剧本, 重新构想为一个开放式进程的动态整体, 该整体积极赋权于个体, 使其能够实现人类潜能与自我认同。通过在坚不可摧的理性基础上确立人类自由意志与伦理责任的现实性, 他们致力于塑造一种积极、富有创造力的穆斯林主体, 这种主体能够抵御外部的哲学认识论, 保持对当代全球现实的清醒认识, 并积极参与现代文明的舞台。由此, 本研究为伊斯兰思想的理性觉醒提供了一个关键的历史视角, 同时为更广泛的伊斯兰研究领域内的当代思想转型提供了理论蓝图。

关键词: 自然主义、意志、新“伊尔姆·卡拉姆” (Ilm al-Kalam)、代数 (al-Gebra)、自由

Структурированное резюме:

Ориентируясь на инновационный период, концептуально обозначенный в теологической литературе как «Новый Ильм аль-Калам», который возник одновременно с глубоким военным, технологическим, экономическим и культурным упадком исламского мира на фоне смены гегемонии в пользу западной цивилизации, начиная со второй половины XIX века, данное исследование критически анализирует разнообразные концепции человеческой свободы, свободы воли и предопределения, сформировавшиеся на Индийском субконтиненте, в Египте и османских интеллектуальных центрах, анализируя их через призму целостной концептуальной рамки, фундаментально укорененной в социально-политических и философских кризисах той эпохи. Основная цель и структурное ядро данного исследования заключаются в изучении двойного интеллектуального паралича, порожденного в мусульманском научном сознании как исторически укоренившимися ошибочными представлениями о судьбе, основанными на пассивной полагаяемости (таваккул), которую традиционно обвиняют в стагнации и непродуктивности исламских обществ, так и жесткими детерминистскими парадигмами, навязанными мусульманской интеллигенции западными материалистическими, позитивистскими и натуралистическими философскими течениями. В этот критический момент, когда судьба (кадар) должна была бы активно осмысливаться как динамичный, движущий и преобразующий катализатор в социальной и религиозной сферах, она в результате политических манипуляций и систематических философских искажений была исторически сведена к абсолютному, удушающему фатализму, который сделал человеческие субъекты полностью пассивными, фактически стерев их с исторической арены. Это концептуальное искажение широко использовалось как ориенталистскими критиками, так и внутренними реформаторами в качестве одной из основных причин цивилизационного застоя и социально-экономического регресса исламского мира. Важно отметить, что абсолютный детерминизм, построенный материалистической мыслью на основе неизменных механических законов космоса, систематически отрицал реальность человеческой воли, погружая мусульманский субъект в глубокое состояние психологического поражения, в то время как традиционные структуры невольно легитимизировали эту общественную инерцию, предоставляя ей ошибочное теологическое обоснование.

Соответственно, основная цель данного исследования заключается в том, чтобы поставить под сомнение укоренившееся предположение о том, что исламская концепция судьбы по своей сути подвергает человеческие субъекты абсолютному принуждению (джабр), тем самым вызывая общественный застой и обрекая мусульманский мир на цивилизационное поражение. Анализируя первоисточники ученых «Нового Ильм аль-Калам» на обширной территории, простирающейся от

Индийского субконтинента до Анатолии и Египта, данная статья раскрывает ориентированную на действие реформистскую теологическую парадигму, призванную освободить мусульманский субъект от фатализма, восстановить человеческую свободу воли и математически доказать, что предопределение не подразумевает детерминированной неподвижности. В соответствии с этими целями в данном исследовании строго применяется качественная методология, в частности, техника анализа документов на ключевых этапах сбора данных и их интерпретации. В этих рамках проводится систематическая оценка основополагающих первоисточников, трактатов и статей, написанных передовыми теологами той эпохи, которые разработали рациональные опровержения как метафизических отрицаний материализма, так и распространенных суеверий, связанных с судьбой в мусульманских обществах.

Вместо того чтобы представлять поверхностный хронологический обзор всех мыслителей, данное исследование сохраняет аналитическую глубину, сознательно ограничивая свои основные ссылки конкретными текстовыми работами индийских, египетских и османских теологических авторитетов. На протяжении всего этого аналитического процесса методологическая траектория этих ученых прослеживается через ключевые теологические вопросы, такие как: «В какой именно степени человек автономен в формировании своих индивидуальных действий?», «Как можно примирить вечность божественного знания с моральной ответственностью человека?», «Какой конкретный аргументационный дискурс необходимо задействовать для противодействия философским вторжениям иностранных систем мышления?» и «С помощью каких концептуальных механизмов можно нейтрализовать экзистенциальный ущерб, наносимый материализмом человеческой воле?» Эти мыслители решительно отвергали материалистические космологические взгляды, которых придерживались западнически настроенные османские интеллектуалы, признавая их концептуально несостоятельными и систематически демонстрируя их фундаментальную несовместимость с доктринами свободы воли, заложенными в исламских священных писаниях. Это рациональное вмешательство было направлено на то, чтобы оградить общество от внешних философских угроз и одновременно разрушить внутренние, одурманивающие интерпретации судьбы с целью восстановления критически осознанного религиозного сознания.

Следовательно, данное исследование обладает оригинальной научной ценностью благодаря своему уникальному аналитическому фокусу и способности восполнить критические пробелы в современной литературе. Хотя существуют отдельные биографические и монографические исследования, посвященные отдельным мыслителям периода «Нового Ильм аль-Калам», всеобъемлющее, сравнительное и тематическое исследование, явно связывающее проблему судьбы и человеческой автономии с всеобъемлющим кризисом социологического упадка, до сих пор практически отсутствовало. Большинство существующих научных работ отделяют этот вопрос от его макросоциальных последствий, оставляя его в рамках узкоспециальных теологических разделах. Эмпирические выводы, полученные в результате данного текстового анализа, чрезвычайно ценны для выявления глубокой пропасти, которая по-прежнему существует между теоретическими определениями судьбы и её практическим усвоением в коллективном сознании. Тот факт, что современные исламские общества по-прежнему регулярно пытаются рационализировать социально-экономические структурные сдвиги и современные институциональные кризисы, искаженно опираясь на концепции судьбы, предопределения и доли, убедительно демонстрирует непреходящую актуальность этой проблемы, корни которой уходят непосредственно в дискуссии, начатые в эпоху «Нового Ильм аль-Калам». В конечном счете, данное исследование показывает, что пионеры «Нового Ильм аль-Калам» успешно переформулировали концепцию судьбы, превратив её из угнетающего, заранее предопределённого сценария в динамическую совокупность процессов с открытым исходом, которые активно дают индивиду возможность реализовать человеческий потенциал и самобытность. Установив реальность свободы воли человека и этической ответственности на непоколебимом рациональном фундаменте, они стремились сформировать активного, высокопродуктивного мусульманского субъекта, способного противостоять внешним философским эпистемологиям, оставаясь в курсе современных глобальных реалий и активно участвуя в жизни современной цивилизации. Тем самым данное исследование предоставляет важнейшую историческую перспективу на рациональное пробуждение исламской мысли, одновременно предлагая теоретическую модель для современной интеллектуальной трансформации в более широкой области исламоведения.

Ключевые слова: натурализм, воля, «Новый Ильм аль-Калам», аль-Джебра, свобода

संरचित सारांश:

धार्मिक साहित्य में "नए इल्म अल-कलाम" के रूप में संकल्पनात्मक रूप से नामित अभिनव काल पर केंद्रित, जो उन्नीसवीं सदी के दूसरे छमाही से आगे पश्चिमी सभ्यता के बदलते प्रभुत्व के सामने इस्लामी दुनिया के गहरे सैन्य, तकनीकी, आर्थिक और सांस्कृतिक पतन के साथ-साथ उभरा, यह शोध भारतीय उपमहाद्वीप, मिस्र, और ओटोमन बौद्धिक केंद्रों में, उन्हें उस समग्र ढांचे के माध्यम से विश्लेषित करते हुए जो मूल रूप से उस युग के सामाजिक-राजनीतिक और दार्शनिक संकटों में निहित है। इस अध्ययन का प्राथमिक उद्देश्य और संरचनात्मक केंद्र उस द्वैध बौद्धिक सुन्नता की जांच करना है जो मुस्लिम विद्वानों की चेतना में उत्पन्न हुई थी। यह सुन्नता ऐतिहासिक रूप से गहरी जड़ें जमाए हुए, निष्क्रिय निर्भरता (तवक्कुल) में निहित भाग्य की गलत धारणाओं—जिसे पारंपरिक रूप से इस्लामी समाजों के ठहराव और अकुशलता के लिए दोषी ठहराया जाता है—और पश्चिमी भौतिकवादी, सकारात्मकतावादी तथा प्राकृतिकवादी दार्शनिक आंदोलनों द्वारा मुस्लिम बुद्धिजीवियों पर थोपे गए कठोर, नियतिवादी प्रतिमानों, दोनों के कारण उत्पन्न हुई थी। इस महत्वपूर्ण मोड़ पर, जबकि क़दर (भाग्य) को सामाजिक और धार्मिक क्षेत्रों में एक गतिशील, प्रेरक और परिवर्तनकारी उत्प्रेरक के रूप में सक्रिय रूप से अवधारित किया जाना चाहिए था, उसे ऐतिहासिक रूप से राजनीतिक हेरफेर और व्यवस्थित दार्शनिक गलत व्याख्याओं के माध्यम से एक पूर्ण, घुटन भरे भाग्यवाद में बदल दिया गया, जिसने मानवीय एजेंटों को पूरी तरह से निष्क्रिय बना दिया और प्रभावी रूप से उन्हें ऐतिहासिक मंच से मिटा दिया। इस वैचारिक विकृति का इस्लामी दुनिया के सभ्यतागत ठहराव और सामाजिक-आर्थिक पतन के प्रमुख कारणों में से एक के रूप में ओरिएंटलिस्ट आलोचकों और आंतरिक सुधारवादी कार्यकर्ताओं दोनों द्वारा समान रूप से बड़े पैमाने पर लाभ उठाया गया। महत्वपूर्ण रूप से, भौतिकवादी विचारधारा द्वारा ब्रह्मांड के अपरिवर्तनीय यांत्रिक नियमों पर आधारित पूर्ण नियतिवाद ने मानव इच्छा की वास्तविकता को व्यवस्थित रूप से नकार दिया, जिससे मुस्लिम विषय गहरे मनोवैज्ञानिक पराजयवाद की स्थिति में डूब गया, जबकि पारंपरिक संरचनाओं ने अनजाने में इसे एक भ्रामक धार्मिक औचित्य प्रदान करके इस सामाजिक जड़ता को वैधता प्रदान कर दी।

तदनुसार, इस अध्ययन का मूल उद्देश्य उस लंबे समय से चली आ रही पूर्वधारणा को समस्याग्रस्त बनाना है कि भाग्य की इस्लामी अवधारणा स्वाभाविक रूप से मानवीय कर्ताओं को एक पूर्ण बाध्यता (जब्र) के अधीन कर देती है, जिससे सामाजिक स्थिरता आती है और मुस्लिम दुनिया को सभ्यगत पराजय की ओर धकेल दिया जाता है। भारतीय उपमहाद्वीप से लेकर अनातोलिया और मिस्र तक फैले विशाल भूगोल में नए 'इल्म अल-कलाम' के विद्वानों के प्राथमिक ग्रंथों का विश्लेषण करके, यह लेख एक क्रिया-उन्मुख, सुधारवादी धार्मिक प्रतिमान को स्पष्ट करता है, जिसे मुस्लिम विषय को भाग्यवाद से मुक्त करने, मानवीय सक्रियता को बहाल करने, और गणितीय रूप से यह प्रदर्शित करने के लिए डिज़ाइन किया गया है कि पूर्वनिर्धारण का अर्थ निर्धारवादी अचलता नहीं है। इन उद्देश्यों के अनुरूप, यह शोध सख्ती से एक गुणात्मक कार्यप्रणाली को अपनाता है, विशेष रूप से महत्वपूर्ण डेटा संग्रह और व्याख्यात्मक चरणों के दौरान दस्तावेज़ विश्लेषण तकनीक का उपयोग करता है। इस ढांचे के भीतर, उस युग के अग्रणी धर्मशास्त्रियों द्वारा लिखे गए मौलिक प्राथमिक ग्रंथों, प्रबंधों और लेखों का व्यवस्थित रूप से मूल्यांकन किया जाता है, जिन्होंने पदार्थवाद की आध्यात्मिक अस्वीकृति और मुस्लिम समाजों में भाग्य को लेकर प्रचलित अंधविश्वासों, दोनों के खिलाफ तर्कसंगत खंडन तैयार किए थे।

सभी विचारकों का एक सतही कालानुक्रमिक सर्वेक्षण प्रस्तुत करने के बजाय, यह अध्ययन जानबूझकर अपने मुख्य संदर्भों को भारतीय, मिस्र और ओटोमन धर्मशास्त्रीय प्राधिकरणों के विशिष्ट पाठ्य सामग्री तक सीमित करके विश्लेषणात्मक गहराई को बनाए रखता है। इस पूरे विश्लेषणात्मक प्रक्रिया के दौरान, इन विद्वानों की पद्धतिगत यात्रा को प्रमुख धर्मशास्त्रीय प्रश्नों के माध्यम से रेखांकित किया गया है, जैसे: "व्यक्तिगत कार्यों के निर्माण में मानव कितनी सटीक सीमा तक स्वायत्त है?", "दिव्य ज्ञान की शाश्वतता को मानवीय नैतिक जवाबदेही के साथ कैसे सामंजस्य स्थापित किया जा सकता है?", "विदेशी विचार प्रणालियों के दार्शनिक आक्रमणों का मुकाबला करने के लिए कौन सा विशिष्ट तर्कसंगत विमर्श अपनाया जाना चाहिए?", और "किस वैचारिक तंत्र के माध्यम से भौतिकवाद द्वारा मानवीय इच्छाशक्ति को पहुँचाए गए अस्तित्वगत नुकसान को टटस्थ किया जा सकता है?" इन विचारकों ने पश्चिमीकरण वाले ओटोमन बुद्धिजीवियों द्वारा अपनाए गए पदार्थ-आधारित ब्रह्मांडीय दृष्टिकोणों को जोरदार तरीके से खारिज कर दिया, उन्हें वैचारिक रूप से अमान्य बताया और इस्लामी धर्मग्रंथों के अंतर्निहित स्वतंत्र इच्छा के सिद्धांतों के साथ उनकी मौलिक असंगति को व्यवस्थित रूप से प्रदर्शित किया। इस तर्कसंगत हस्तक्षेप का उद्देश्य समाज को बाहरी दार्शनिक खतरों से बचाना था, साथ ही भाग्य की आंतरिक, मस्तिष्क-सुन्न करने वाली व्याख्याओं को ध्वस्त करके एक आलोचनात्मक रूप से जागरूक धार्मिक चेतना का पुनर्निर्माण करना था।

परिणामस्वरूप, अपने अद्वितीय विश्लेषणात्मक फोकस और वर्तमान साहित्य में महत्वपूर्ण खामियों को दूर करने की क्षमता के कारण इस अध्ययन का एक मौलिक अकादमिक मूल्य है। यद्यपि नए 'इल्म अल-कलाम' काल के व्यक्तिगत विचारकों पर अलग-थलग जीवनीपरक और एकल-विषयक अध्ययन मौजूद हैं, फिर भी एक व्यापक, तुलनात्मक और विषयगत जांच जो स्पष्ट रूप से भाग्य और मानवीय स्वायत्तता की समस्या को सामाजिक पतन के व्यापक संकट से जोड़ती हो, काफी हद तक अनुपस्थित रही है। अधिकांश मौजूदा विद्वतापूर्ण कृत्यों ने इस मुद्दे को इसके व्यापक-सामाजिक निहितार्थों से अलग कर दिया है, और इसे तकनीकी धर्मशास्त्रीय दायरों तक सीमित छोड़ दिया है। इस पाठ्य विश्लेषण से प्राप्त अनुभवजन्य निष्कर्ष, भाग्य की सैद्धांतिक परिभाषाओं और सामूहिक चेतना में इसके व्यावहारिक आत्मसात के बीच बनी गहरी खाई को उजागर करने के लिए अत्यधिक मूल्यवान हैं। यह तथ्य कि समकालीन इस्लामी समाज अभी भी नियति, तकदीर और हिस्से जैसी अवधारणाओं पर विकृत निर्भरता के माध्यम से सामाजिक-आर्थिक संरचनात्मक विफलताओं और आधुनिक संस्थागत संकटों को तर्कसंगत ठहराने का नियमित रूप से प्रयास करते हैं, इस समस्या की स्थायी प्रासंगिकता को निर्णायक रूप से प्रदर्शित करता है, जो इसकी जड़ों को सीधे नए इल्म अल-कलाम युग के दौरान शुरू हुई बहसों तक ट्रेस करता है। अंततः, यह शोध दर्शाता है कि नए इल्म अल-कलाम के अग्रदूतों ने भाग्य की अवधारणा को एक दमनकारी, पूर्व-निर्धारित पटकथा से बदलकर खुले अंत वाली प्रक्रियाओं की एक गतिशील संपूर्णता में सफलतापूर्वक पुनर्व्याख्या किया, जो व्यक्ति को मानवीय क्षमता और आत्मत्व को साकार करने के लिए सक्रिय रूप से सशक्त बनाती है। मानव स्वतंत्र इच्छा और नैतिक जिम्मेदारी की वास्तविकता को एक अटूट तर्कसंगत नींव पर स्थापित करके, उन्होंने एक सक्रिय, अत्यधिक उत्पादक मुस्लिम व्यक्ति का निर्माण करने का प्रयास किया जो बाहरी दार्शनिक ज्ञानमीमांसा का विरोध करने, समकालीन वैश्विक वास्तविकताओं से अवगत रहने, और आधुनिक सभ्यतागत क्षेत्र में सक्रिय रूप से भाग लेने में सक्षम हो। ऐसा करते हुए, यह अध्ययन इस्लामी विचारों के तर्कसंगत जागरण में एक महत्वपूर्ण ऐतिहासिक दृष्टिकोण प्रदान करता है, साथ ही इस्लामी अध्ययन के व्यापक क्षेत्र के भीतर समकालीन बौद्धिक परिवर्तन के लिए एक सैद्धांतिक रूपरेखा भी प्रस्तुत करता है।

कीवर्ड: प्राकृतिकवाद, इच्छा, नया इल्म अल-कलाम, अल-जबर, स्वतंत्रता.

Yapılandırılmış Özet:

Teolojik literatürde kavramsal olarak “Yeni İlm-i Kelâm” şeklinde adlandırılan ve 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı medeniyetinin değişen hegemonyası karşısında İslam dünyasının tecrübe ettiği derin askeri, teknolojik, ekonomik ve kültürel gerilemeyle eş zamanlı olarak ortaya çıkan yenilikçi döneme odaklanan bu araştırma; Hint alt kıtası, Mısır ve Osmanlı entelektüel merkezlerinde kristalleşen farklı insan hürriyeti, cüz-i irade ve kader tasavvurlarını, dönemin sosyo-politik ve felsefi krizlerine dayanan bütüncül bir çerçeve üzerinden eleştirel bir biçimde incelemektedir. Çalışmanın temel amacını ve yapısal çekirdeğini, Müslüman ilmi hafızasında iki yönlü olarak ortaya çıkan entelektüel felç durumu oluşturmaktadır: Bunlardan ilki, İslam toplumlarının durağanlığı ve verimsizliğinin temel sebebi olarak görülen ve tarihsel süreçte kökleşmiş olan pasif tevekkül anlayışına dayalı hatalı kader algısı; ikincisi ise Batılı materyalist, pozitivist ve natüralist felsefi akımlar tarafından Müslüman aydınlara dayatılan katı, determinist paradigmalardır. Bu kritik kırılma döneminde kader, toplumsal ve dini alanlarda dinamik, itici ve dönüştürücü bir katalizör olarak aktif bir biçimde kavramsallaştırılması gerekirken; siyasi manipülasyonlar ve sistemli felsefi yanlış yorumlar neticesinde, insani özneleri tamamen pasifize eden ve onları tarih sahnesinden silen mutlak, boğucu bir fatalizm (kadercilik) indirgenmiştir. Bu kavramsal sapma, gerek oryantalist eleştirmenler gerekse iç reformcu aktörler tarafından, İslam dünyasının medeniyet düzeyindeki duraklamasının ve sosyoekonomik gerilemesinin temel nedenlerinden biri olarak sıklıkla öne sürülmüştür. Bilhassa, materyalist düşüncenin evrenin değişmez mekanik yasaları üzerine inşa ettiği mutlak determinizm, insan iradesinin gerçekliğini sistemli bir şekilde reddederek Müslüman özneyi derin bir psikolojik yenilgi duygusuna sürüklemiş; geleneksel yapılar ise bu toplumsal ataletle hatalı bir teolojik meşruiyet zemini sağlayarak farkında olmadan bu durumu körüklemiştir.

Buna bağlı olarak, bu çalışmanın esas gayesi, İslam'ın kader anlayışının doğası gereği insanı mutlak bir zorunluluk (cebir) altında bıraktığı, dolayısıyla toplumsal durağanlığa yol açarak İslam dünyasını medeniyetler arası bir yenilgiye mahkûm ettiği yönündeki kökleşmiş ön kabulü sorunsallaştırmaktır. Bu makale, Hint alt kıtasından Anadolu ve Mısır'a kadar uzanan geniş bir coğrafyadaki Yeni İlm-i Kelâm âlimlerinin birincil metinlerini analiz ederek; Müslüman özneyi fatalizmden özgürleştirmeyi, insan iradesini yeniden tesis etmeyi ve kader inancının determinist bir hareketsizliğe çıkmadığını rasyonel olarak ortaya koymayı amaçlayan eylem odaklı, reformist bir teolojik paradigmayı açıklığa kavuşturmaktadır. Belirlenen

hedefler doğrultusunda, bu araştırmada kesin bir surette nitel yöntem benimsenmiş; özellikle veri toplama ve yorumlama aşamalarında doküman analizi tekniği titizlikle uygulanmıştır. Bu çerçevede, hem materyalizmin metafizik inkarlarına hem de Müslüman toplumlar içindeki kadere dair yaygın batıl inançlara karşı rasyonel reddiyeler inşa eden dönemin öncü kelâmcılarının kaleme aldığı temel metinler, risaleler ve makaleler sistematik bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Çalışma, tüm düşünürlerin yüzeysel bir kronolojik dökümünü sunmak yerine, analiz derinliğini korumak amacıyla referans kümesini bilinçli olarak Hint, Mısır ve Osmanlı teolojik otoritelerinin spesifik metinsel çıktılarıyla sınırlandırmıştır. Bu analitik süreç boyunca, söz konusu âlimlerin metodolojik rotası şu can alıcı teolojik sorular etrafında haritalandırılmıştır: “İnsan, bireysel eylemlerini inşa etmede tam olarak ne ölçüde otonomdur?”, “İlahî ilmin ezeliliği ile insanın ahlaki sorumluluğu nasıl uzlaştırılabilir?”, “Yabancı düşünce sistemlerinin felsefi akınlarına karşı ne tür spesifik bir argümantasyon söylemi geliştirilmelidir?” ve “Materyalizmin insan iradesi üzerinde yarattığı varoluşsal tahribat hangi kavramsal mekanizmalarla nötralize edilebilir?”. Bu düşünürler, Batılılaşmış Osmanlı aydınları tarafından benimsenen madde merkezli kozmik tasavvurları kavramsal olarak geçersiz ilan ederek şiddetle reddetmiş ve bunların İslam nasslarının özünde yer alan hür irade doktrinleriyle temelden uyuşmaz olduğunu sistemli bir şekilde ortaya koymuşlardır. Bu akli müdahale, bir yandan toplumu dış felsefi tehditlere karşı korumayı amaçlarken, diğer yandan kaderin içsel, uyuşturucu yorumlarını yıkarak eleştirel bir dini bilinci yeniden inşa etmeyi hedeflemiştir.

Sonuç olarak bu çalışma, kendine has analitik odağı ve mevcut literatürdeki kritik boşlukları doldurma kapasitesi sayesinde özgün bir akademik değere sahiptir. Yeni İlm-i Kelâm döneminin tekil figürlerine dair kopuk biyografik ve monografik çalışmalar mevcut olsa da, kader ve insan hürriyeti problemini doğrudan makro-toplumsal çöküş kriziyle ilişkilendiren kapsamlı, karşılaştırmalı ve tematik bir inceleme literatürde büyük ölçüde eksik kalmıştır. Mevcut akademik çalışmaların çoğu, meseleyi toplumsal yansımalarından kopararak teknik kelâmî kompartımanların içine hapsedmiştir. Yapılan metin analizinden elde edilen ampirik bulgular, kaderin teorik tanımları ile kolektif zihindeki pratik algısı arasında süregelen derin uçurumu gözler önüne sermesi bakımından son derece kıymetlidir. Günümüz İslam toplumlarının sosyo-ekonomik yapısal başarısızlıkları ve modern kurumsal krizleri hâlâ kader, kısmet ve nasip gibi kavramlara çarpık bir sığınma biçimiyle rasyonalize etmeye çalışması, kökleri doğrudan Yeni İlm-i Kelâm döneminde başlayan tartışmalara dayanan bu problemin güncelliğini koruduğunu kesin bir surette kanıtlamaktadır. Nihayetinde bu araştırma, Yeni İlm-i Kelâm öncülerinin kader kavramını baskıcı ve önceden yazılmış bir senaryo olmaktan çıkarıp, bireyi insani potansiyelini ve benliğini gerçekleştirmesi yönünde aktif olarak güçlendiren, ucu açık süreçlerin dinamik bir bütünü olarak yeniden formüle etmeyi başardıklarını göstermektedir. İnsan hürriyetini ve ahlaki sorumluluğunu sarsılmaz bir rasyonel temele oturtan bu düşünürler; dış felsefi epistemolojilere karşı direnebilen, çağdaş küresel gerçeklerin farkında olan ve modern medeniyet arenasında proaktif bir şekilde yer alabilen üretken bir Müslüman özne inşa etmeye çalışmışlardır. Bu yönüyle çalışma, İslam düşüncesinin rasyonel uyanışına dair hayati bir tarihsel perspektif sunarken, geniş anlamda İslam araştırmaları alanı dahilinde çağdaş entelektüel dönüşüm için de teorik bir yol haritası vadetmektedir.

Anahtar Kelimeler: Natüralizm, İrade, Yeni İlm-i Kelâm, Cebriye, Özgürlük



The Modality of The Conception of Destiny in The New İlm al-Kalam

Introduction

The Late/Modern Period of Islamic Theology (Yeni İlm-i Kelâm) is the general designation for the era in which the reasons behind the socio-economic regression of Muslims vis-à-vis the West began to be investigated, giving rise to a novel and innovative perspective (Özervarlı, 2013). Intellectuals of this period associated the primary motives underlying this decline with elements that do not stem from the essence of religion itself. Instead, they attributed the predicament to maladaptive behaviors resulting from a flawed understanding of Islam among Muslims, as well as an altered perception of destiny (qadar) that culminated in an extreme form of quietism or fatalistic resignation (tawakkul). When destiny is construed in a manner implying that the boundaries ordained by Allah are absolute and unalterable, the sole duty remaining for the agent is merely to enact a predetermined role. Indeed, this widespread belief that became entrenched in the latter period constitutes a non-negligible factor in stifling the productivity of Muslim society. However, the inclination of the contemporary Muslim masses toward such a mindset should not be ascribed solely to a misinterpretation of Islamic injunctions. Concurrently, the material- and nature-oriented ideas emerging from Western thought exerted a profound influence. By rejecting the metaphysical realm, these ideas prompted individuals to operate within a materialistic framework, thereby constraining the freedom of human will. Consequently, scholars of the Modern Period of Islamic Theology addressed this domain to dismantle such beliefs while simultaneously exposing the roots of social inertia and practical stagnation triggered by the flawed perception of tawakkul. This precise issue underlies their persistent emphasis on the concept of destiny and the notion of human freedom. In fact, the endeavors of these scholars aimed to liberate Muslims from the yoke of fatalism and to prompt them to immediate action. For destiny is not an inescapable fate that imposes absolute determinism; rather, it is the sum total of processes, and the Muslim individual must strive for self-actualization within this framework. Furthermore, the notion that human actions and the belief in destiny should be evaluated under the scope of Allah's eternal knowledge (al-‘ilm al-azalî) has been stripped of its authentic substance, largely due to a distorted understanding of Westernization that misdirected people toward passive resignation.[1] Born out of a conscious and deliberate approach, this perspective represents an indispensable factor in delineating the operational sphere of the concept of destiny.

Within the framework of the aforementioned historical and intellectual background, this study aims to determine how the conceptions of destiny (qadar) developed during the period corresponding to the late nineteenth and early twentieth centuries should guide Muslims in gaining a sense of action. The sources utilized to ascertain the data for this research primarily belong to the intellectuals of the said era. However, rather than examining all scholars of the period, the study specifically references the works of theologians from the Indian subcontinent, Egypt, and the Ottoman Empire who produced scholarly literature in this particular field. By virtue of its objective,

the study possesses an original character regarding its subject matter, analytical dimension, and the perspective it embodies. For although various articles and books exist from the specified timeframe, they lack content that systematically grounds the understanding of destiny, offering instead only the isolated beliefs of certain prominent individuals. However, the primary focus should actually be directed toward why the issue of destiny and human freedom was so heavily emphasized during this period. In this respect, rather than addressing an individual-based understanding of destiny, the study positions human freedom as its focal point, aiming at a correct comprehension of the conception of destiny. As a result of the analyses conducted in line with this objective, the findings shed light on the content of the contemporary debates on destiny and identify key data regarding the true nature and quality of an authentic understanding of destiny.

The Emphasis on Free Will Against Materialism

Certain ideological movements emerging in the late nineteenth century aimed to eliminate many religion-based phenomena, primarily the conception of destiny (qadar) and the vision of human beings as possessing free will, by denying the existence of any creator. Leading these movements was Materialism, which accepted no sublime creator and explained the sole cause of all differentiations extending even to the classification of everything into lower and higher species through evolution/development (Özervarlı, 1998, p. 21). According to the core premise of materialism, the primordial atoms first formed the nebular layer in space, which subsequently generated the sun. With the advent of the sun, stars emerged from it, one of which is the earth. Following this chain of existence, the first living organism manifested as minerals formed on earth. Over time, plant and animal species emerged through an evolutionary process, through which the cosmos finally attained its present state (Büchner, 2012, pp. 85-89). As living entities within this universe, humans are a part of this process, and it is posited that, due to evolution, they diverged from an apelike being (primate) and culminated their development into the fully realized human form (*Homo sapiens*) (Darwin, 2019, p. 194). This claim is the consequence of the theory that humans and their presumed ancestors share the same origin in terms of genus (el-Cisr, 2022, p. 311). Operating on the principle that similar causes under similar conditions yield approximate results, the materialist movement combined naturalist thoughts with the arguments of atheism and evolution to liken nature to a machine, asserting that everything operates under the principle of strict causal necessity (Kara, 2023, p. 294; Afgânî, 1956, p. 12; Büchner, 2012, p. 90).

While various examples can be provided regarding the spread among Muslims of this materialist understanding which dismisses human agency and the existence of a sublime creator its acquisition of ground among the Ottoman populace is an event requiring careful examination. Indeed, students sent by state officials to the West to investigate the reasons behind the regression and to remedy areas of vulnerability were heavily and adversely influenced by Western thought, causing this movement to gain currency among Ottoman intellectuals. The anxiety that this movement which advocated that matter is the sole element, that the universe possesses an identity devoid of being created, and that the spiritual dimension of humanity is non-existent would proliferate among the Ottoman public prompted certain scholars to take action. Consequently, they refuted materialism, which excluded Allah from the equation, relegated human beings to a vicious cycle, stripped them of their free will, and ignored destiny (Sabri, 1998, p. 57). In reality, far from being a simple, machine-like structure, the human being is a highly sophisticated entity possessing a spiritual constitution alongside its material dimension. The capacity and meaning inherent in humans indicate that they undergo an internal journey beyond their visible exterior (Kanaş, 2019, p. 537). However, certain philosophical trends that perceive existence merely as matter comprised of discrete parts disregard the distinctive station of the human being. The primary point of criticism leveled by the scholars of the period was the preservation of a deterministic, mechanical understanding that attributed the role of an active agent to inanimate objects. Accordingly, Abduh pointed out the

transcendent and multifaceted nature of humans, opposing their confinement to a purely physical plane. Yet, these assertions by the Materialists (polytheists) regarding human identity led to the obfuscation of the truth concerning the Necessary Existent (Wājib al-Wujūd), human free will, and the function of destiny (Abduh, 2021, p. 72).

Materialist movements adopted atomic theory (jawhar-i fard) as a reference point to ground their views and to elucidate their arguments without complication. However, contrary to them, Muslim intellectuals utilized this very theory as a proof to demonstrate that the universe is originated (hādith) (Hilmi, 2019, p. 232). Thus, the attempts of materialists to prove the eternity of the universe through the concept of the atom were frustrated. In this regard, it can be argued that materialists and naturalists shared the same view. For according to this perspective, nature itself is responsible for the formation of cosmic structures and even for the modification of matter. Nonetheless, certain reformist thinkers, such as Filibeli Ahmet Hilmi, rejected the notion of the supremacy and sublimity of a nature devoid of force, intellect, sensation, and conscience (Hilmi, 2019, p. 39; Harpûti, 2000, p. 70). Had they conceded to such a premise, their foundational understanding of Allah would have collapsed, and consequently, their endeavors toward conceptualizing the universe and grounding human freedom would have lost all meaning. Therefore, if a freedom of choice and liberty of will are to be ascribed to human beings, a conception of a deity possessing sublime, supreme, and absolute existence must be present. In an environment devoid of the notion of a deity, all existing animate and inanimate entities, along with all their behavioral and behavioral scenarios, would be compelled to operate in a completely autonomous manner, precisely as articulated by the materialists.

It was noted above that an atomic theory attempted to be imposed in the manner embraced by materialists and naturalists was rejected by the scholars of the period. However, they did not hold the view that cosmic bodies are not composed of atoms. In fact, the issue did not stem from the existence of the atom itself, but rather from the notion that atoms move the forces and attributes of the universe by necessity, and from the view of an infinitely divisible atom—which was precisely what they sought to establish. For instance, Harpûti grounds this view by advocating that division and fragmentation continue incessantly, thereby sustaining the dynamism within the universe (Harpûti, 2000, p. 72). Referencing the judgment that the generation or annihilation of atoms falls within the realm of possibility, and advocating an atomic view free from continuous fragmentation and division, Harpûti opposed the aforementioned deterministic universe model. Through this defense, he demonstrates the sublimity of Allah by establishing that, upon rational reflection, the existence or non-existence of atoms falls within the domain of the world of contingencies (mumkināt), and that matter composed of atoms does not possess an intrinsically perceptible structure (Harpûti, 2000, p. 73). Furthermore, if Allah wills, He can dissolve the attraction between atoms, create bodies without atoms, and possesses the omnipotence to bring them together through an external cause without needing any other natural cause. Thus, the deterministic universe theory that materialists attempted to construct via the atomic view remains suspended. This being the case, human free will is substantiated, and a conceptual background is provided to invalidate the understanding of a compelling destiny (jabr) (el-Cisr, 2022, pp. 241-242).

The claims of materialists that they operate on the basis of science and empirical experience found no resonance with Harpûti. This is because the human being, with a complex structure that also encompasses spiritual dimensions, is not an entity that can be explained solely through matter. Materialists largely ignore the deeper meaning of humanity by relying on groundless doubts and assumptions (Harpûti, 2000, p. 72). Unless the existence of a fully active, competent, and necessarily existent deity is affirmed, it is impossible to explain matter itself, its attributes, and its vibrations. Trying to explain such a necessity through an ambiguous approach like the "first cause" is characterized by reformist scholars like Hilmi as a futile exercise. According to them, materialists must produce an answer to the question: What is the reality concerning sensation, emotion, and meaning? However, excluding or denying the abstract states of countless positive and conspicuous

realities requires one to be categorized, in a negative sense, as an extreme idealist (Hilmi, 1974, p. 99). In this regard, the thoughts of materialists regarding the metaphysical realm actually expose their own contradictions. For a thinker engaged in natural sciences would see that the harmony and order (cosmos) in the universe do not resemble the cogs of a machine, but were instituted by a conscious fashioner (La Mettrie, 2019, p. 42; d'Holbach, 2012, p. 45). Consequently, the scholars of the period argued that causally linked events in the universe do not operate like machine cogs, and that the choice for them to occur with or without a cause transpires through the will of Allah. Therefore, any external cause or causes do not possess a truly efficient character; rather, the situation is entirely related to Allah's creation. Because none of the causes existing in the universe occupy the position of a natural efficient agent. For this reason, there must be a being who is the creator of existing causes. Contrary to the arguments of the materialists, it is necessary for even the material causes in the universe to occur through the influence of a sublime creator (Spinoza, 2004, p. 29). This was the most crucial duty incumbent upon the intellectuals of the era. They were obliged to explain to the public that matter cannot move by its own intrinsic power and cannot exert an independent effect on the entities in the universe. Hence, according to Harpûti, the existence of a metaphysical realm above matter and the presence of a universe of meaning must be defended (Harpûti, 2019, p. 134). At this point, it is useful to mention a metaphor employed by the scholars of the period to demonstrate whether matter is efficient or whether a sublime being exists beyond matter. For instance, regarding fire being burning and water being a quencher of heat, these are not natural efficient agents (*müessiri hakiki*). Instead, Allah creates *ex nihilo* the conditions and states pertaining to matter that may arise from causes, in connection with those causes; this is a state ordained by Him and should not imply the sublimity of nature (el-Cisr, 2022, p. 243).

Within the framework of contemporary conditions, it may not be possible to provide a definitive answer regarding the exact nature of the question: For what reason do characteristics such as heat melting snow and cold freezing liquid substances constitute their natural states? However, producing answers regarding the reasons why bodies possess volume and occupy space is easier. Here, if the question is posed to materialists, "Why does heat necessitate melting and cold necessitate freezing, rather than the reverse?" the answer they can provide will only be that "their natures progress in this direction." Yet, if the question "Why can they not deviate from their natures?" is asked, the response given will be that "gravitational force decreases with heat and increases with cold." Still, this answer will fail to satisfy the inquirer. Similar questions will persist sequentially. Nevertheless, materialists will attempt to generate certain scientific explanations according to their own views and strive to assign a role to nature (el-Cisr, 2022, p. 245). This stance of theirs gives rise to questions such as: "Why are Materialists criticized?" or "Why do they reject human will and the belief in destiny?" and the answers to be given are closely related to the nature of the human being. Accordingly, the fundamental refuted ideas of the Materialists include: the notion that matter and force can move without the need for an external efficient agent, that these are eternal and everlasting, the immutability of natural laws, the principle of spontaneous movement (chance), the view that a creator is unnecessary due to explaining the universe through itself, the materialization of the concept of the soul by reflecting it onto existing forces, and the idea that freedom of will does not exist (Spinoza, 2004, p. 44; Demokritos, 2000, p. 84). According to Hilmi, the primary error of the Materialists in these thoughts is that they accept the existence of things within the realm of experiment and observation while treating what lies outside this realm as non-existent. Consequently, it is inevitable for this *a posteriori* perspective to distance the individual from the metaphysical world (Hilmi, 1974, p. 116). Furthermore, just as they think events in the universe occur necessarily depending on causes, they also state that the freedom of choice assumed to exist in a person is actually an intuitive, internal sensation, thereby asserting that a necessity operates there as well (Demokritos, 2000, p. 61). Therefore, materialist and naturalist philosophers claim that the human will is embedded within universal causality, asserting that freedom of will does not exist. The determination and effort

exerted by a person to perform an action are merely related to individual temperaments that cannot break free from causality (Hakkı, 2018, p. 445).

The fracturing of materialist thought as science and discoveries advanced raises serious doubts regarding its disregard for human freedom and conscience. On the contrary, the reality remains that every entity and event within the universe can be explained through concepts such as the first cause, the prime mover, and the absolute being (Aydın, 2024, p. 112). For, by virtue of their creation, humans possess both a material and a spiritual dimension. It is impossible to establish the relationship between these two characteristics through a materialistic connection. In the final analysis, according to the investigations conducted, the human model within the fatalistic system brought about by denying Allah cannot escape criticism and invalidity. Emphasizing this point, Hilmi opines that defining the ultimate goal of science merely as matter and force would mean a modern idol presented to humanity (Hilmi, 1974, p. 118). For materialists, existentialist philosophical movements, and deterministic philosophers, the position of the human being is no different from that of other natural entities, moving entirely under the influence of natural laws. Indeed, according to their aforementioned thought, a person characterizing themselves as possessing the power of choice, willful, and free is nothing but a delusion and an illusion (Demokritos, 2000, p. 84). However, according to some Modern Period Islamic Theology thinkers like Hilmi, the truth is quite contrary to their claims (Hilmi, 2021, p. 70).

Certain scholars of the Modern Period of Islamic Theology introduce a fine nuance to the idea of determinism produced by materialism. Yet, this distinction must be well understood, for when the part is falsely applied to the whole, one may fall into the misconception of supporting the views of the materialists. Accordingly, as mentioned above, when the principle that "under the same conditions, the same causes produce similar results" is applied to laws regarding natural events, it will be observed that the universe possesses a deterministic character. Certain laws and metaphors can be cited as examples of this situation, such as rain falling as a result of collisions in clouds due to evaporation, water forming through the combination of two hydrogens and one oxygen, or the immobility of a stone on the ground relative to the position of the sun. However, the mentioned situation applies particularly to plants, natural phenomena, and animals acting on instinct, excluding conscious entities like humans. For these do not possess a state of consciousness or conscience, which is precisely where the fine nuance lies (Hilmi, 2021, p. 67).

Among the issues debated during the mentioned period, perhaps the most crucial one requiring emphasis is the negative influence of the materialists and naturalists addressed above. For, as Fazlur Rahman also stated, identifying the impact of materialism on the public and taking precautions is as vital as defending conservatism. Because if precautions are not taken against the threats posed by materialism toward the world of Islamic thought, even the defense of conservatism will end up in a deadlock. According to him, the reason such movements became so effective within the Islamic society lies in the society's own curiosity for emulation in its thought. Indeed, the intellectual class of the mentioned period was more materialist than the materialists and more Westernized than the Westerners. Engaging in divergent thoughts when what needed to be done was clear and precise confused the public and led them to think they were not free. According to Fazlur Rahman, the understanding that "what the East needs to do is to move away from extreme spiritualism and combine it with the West's material conceptions of the cosmos" must be approached with caution. Because the West acted very generously in philanthropy regarding the spread of the said thought both among themselves and within Eastern societies. However, although this idea appeared optimistic on paper, it transformed into propaganda after a while, causing unexpected and undesirable effects (Rahman, 1993, p. 351).

Scholars of the Modern Period of Islamic Theology must have foreseen what kind of consequences the claims put forward by materialists, naturalists, and evolutionists would produce in

Muslim society, as they did not hesitate to direct their criticisms at the very time when materialist ideas began to manifest among Muslim thinkers. Furthermore, they deemed this issue so important that in the examined works, they occasionally presented the periods when the initial intellectual debates and fatalistic discourses emerged in Islam right after explaining the impact of materialism. Since every age possesses its own unique problems, their adoption of such a method should be considered natural.

The Refutation of Fatalism Induced by Passive Reliance (Tawakkul)

The issue of destiny (qadar) remains one of the fundamental matters that has been scrutinized and conceptualized both during the Modern Period of Islamic Theology (Yeni İlm-i Kelâm) and in the contemporary era, well beyond the initial period when theological questions first began to be raised in Islamic thought. The factor that renders the comprehension of the concept of destiny so arduous in the minds of Muslims pertains to the nature of the encompassing character of Allah's eternal knowledge (al-‘ilm al-azalî) (Gündoğar, 2017, p. 32; Özdemir, 2003, pp. 218-219). However, this divine knowledge also encompasses the outcomes that individuals attain through their own free will. Naturally, the scholars of the Modern Period of Islamic Theology focused intently on the concept of destiny, addressing the subject both to elucidate the all-encompassing nature of eternal knowledge and to criticize and rectify the attitudes of contemporary Muslims. Yet, rather than analyzing the concept through the lens of classical-era theological (kalâm) debates, they sought to explain it by adopting a more holistic perspective and reflecting it onto the social problems of their time. Nevertheless, they did not hesitate to state that the flawed perception of destiny stemmed particularly from the fatalistic approaches tied to the political rhetoric of the Umayyad administration (Numânî, 2004, pp. 42-45; Abduh, 2021, pp. 101-102). Consequently, the issue of destiny was profoundly influenced by the reformist perspective of this period and was treated accordingly. Indeed, the scholars in question identified laziness as one of the primary reasons for the regression of Muslims, attributing this inertia to a passive understanding of a Muslim who relies on the absolute determinism of destiny by lapsing into excess regarding tawakkul. In this period, where fatalism was explicitly refuted, scholars aimed to liberate Muslims from the yoke of the absolute determinism of destiny.

Accordingly, according to Hüseyin el-Cisr, everything that falls within the domain of Allah's attributes of knowledge (‘ilm) and power (qudrah) is rationally contingent (mumkin). In other words, all details and attributes pertaining to created beings must be evaluated within the domain of the attribute of eternal knowledge (el-Cisr, 2016, p. 167). According to him, this signifies that it is rationally possible for existing entities to remain in non-existence, yet this does not imply impossibility. Consequently, Allah, through His own will, suspends things whose existence is possible but have not yet manifested, determines the conditions and attributes of some by willing them to exist, and subsequently creates them through His absolute power. It is worth underlining that states such as something being rationally contingent, impossible, or necessary all fall within the scope of Allah's knowledge. Concurrently, knowledge regarding the past and future states of these objects is likewise present in His knowledge. This is precisely the issue of the all-encompassing nature of Allah's knowledge. The things He knows exceed the things He creates by exercising His power; however, this comparison is made according to the measure in which the time and space already known by His knowledge are realized. This is because power and will relate to conditions belonging to the world of contingencies, whereas knowledge encompasses even the impossible (el-Cisr, 2022, p. 223).

This being the case, it is a reality that Allah's knowledge perceives situations that have not yet occurred but are not impossible, making determinations accordingly. According to this reality, if things in the world of contingencies depend on His will and power, then the knowledge supported by the will must also encompass the aforementioned situations. For instance, a person knows,

according to certain plans and projects, at which stage a house they will build will be during a specific period and what its final shape will look like; however, due to certain obstacles, this knowledge may not materialize in accordance with the ordained event. Allah's knowledge, on the other hand, strictly corresponds to events, for otherwise He could not be a deity. It is precisely within this example that the guiding principle regarding destiny lies. For example, according to the belief in destiny in Islam, the manifestation of all occurrences through the decree (qadā) and destiny of Allah bears this meaning. Since everything that transpires in the universe exists in His knowledge—and the universe is the world of contingencies it must therefore reside within Allah's knowledge and correspond to this knowledge (el-Cisr, 2022, p. 224). The understanding that the unfolding of reality in the mind of the knower neither necessitates a new judgment nor prevents another alternative from a rational standpoint is incorrect (Abduh, 2021, p. 74).

Thinkers of the Modern Period of Islamic Theology attempt to investigate the underlying causes of this issue by posing the question: "While Sunni theological schools adopt a moderate conception of destiny, how is it that the Muslim public assumes a fatalistic and reserved determinist identity?" The answers provided to this question vary widely; one of them is linked to the influences of the materialist and naturalist movements explained in the preceding section. Another answer concerns the frequent utilization of *isrā'īliyyāt* (Judeo-Christian narrations) and *bid'ah* (innovations) in sermons and lectures delivered to Muslims. This is because views alien to Islamic thought are introduced into the religion with the aim of proliferating fatalistic/determinist thinking (Hilmi, 2021, p. 73). According to Filibeli Ahmet Hilmi, orientalist and Western intellectuals exerted serious efforts in this regard, virtually viewing fatalism as an inherent part of Islam. However, Hilmi considers the accusations of certain orientalists, such as Carra de Vaux, who claimed that the Islamic religion consists merely of fatalism, to be groundless and unauthentic, stating that the influence of Christian prejudice is evident in their views. Yet, contrary to their claims, numerous indications demonstrate that humans possess a conscious and free will. For instance, the greatest indication of an individual possessing free will is their empirical knowledge and conscience; however, they also know that their own free will has a conditional and limited structure. For it is impossible to speak of an absolute, unlimited freedom, at least for human beings. Even if thousands of arguments were presented to suggest that this free will, which is established by human conscience and experience, is futile, they must be rejected. Because an individual's self-awareness implies that they possess desires, needs, and will. According to Hilmi, orientalist trying to spread fatalism among the Muslim populace at that time should not be viewed as the sole culprits. The inability to reconcile the concepts of decree and destiny with the freedom of will due to the reasons explained at the outset of the subject is also one of the most critical factors. (Hilmi, 2021, p. 74; Hilmi, 1997). İzmirli İsmail Hakkı attributes the reason for this to assigning a more divinely grounded meaning to decree and destiny in comparison to human agency. For instance, since the matters determined by Allah in eternity remain a secret, and it is impossible for humans to access this secret, rational thinking faces difficulties in comprehending it (Hakkı, 1997, p. 139). Hilmi believes that with the proliferation of analogies and explanations regarding the matter, the generation of antithetical ideas within Islamic thought would become even easier. Nonetheless, he states that if the life of Prophet Muhammad (pbuH) is examined, it would be difficult to find an example that can be associated with fatalism; conversely, many warnings that prohibit and condemn fatalism can be found (Hilmi, 2021, p. 74; Hilmi, 1997).

It is evident that the warnings given by the Prophet (pbuH) to the contemporary Arabs did not imply a general misunderstanding of *tawakkul*. In essence, *tawakkul* means taking the necessary precautions regarding a matter, waiting for the outcome, and consigning the ultimate result of that matter to Allah. Otherwise, it should not mean accepting what is impossible to avoid. This sentiment does not operate on the awareness that the servant is trapped in the grip of helplessness; rather, it is a consequence of faith (İkbal, 2018, p. 109). Evaluated from this perspective, the content of *tawakkul* should not be construed as abandoning causes and turning toward laziness; on the contrary, it should

be understood as relying on Allah after the individual has made their decision regarding the action to be taken. The servant must tether their camel, cultivate their field, and sow their seed before practicing *tawakkul*, so that work may possess value and wisdom (Hakkı, 2018, p. 444). According to Hilmi, while it is established that Islam is a religion of labor both socially and intellectually, viewing fatalism as a part of it is the product of a deliberate effort. This thought in the Modern Period of Islamic Theology indicates that the perspective on fatalism began as early as the first periods of Islam. It should not escape attention that by disregarding the labor-based characteristic feature of Islam, characteristics unbefitting a Muslim—such as fatalism, a passive understanding of *tawakkul*, evasion of religious obligation (*mukallafiyah*), tyranny, and backwardness—are attempted to be appended instead. Hilmi states that this idea was reflected onto the events where the initial conflicts in Islam began, arising from a purpose to exonerate both individuals and the society they lived in by attributing evil actions to Allah. According to him, the duty incumbent upon Muslims is the immediate eradication from society of the aforementioned discourses and laziness, which run contrary to the spirit of religion (Hilmi, 2021, pp. 83-84).

According to the scholars of the period, fatalism does not denote the laws that Allah instituted due to the necessity of His existence; rather, fatalism is Allah acting arbitrarily, as He wishes, and compelling His servants. Consequently, this understanding eliminates moral duties and responsibilities, promoting laziness and driving society toward collapse. It is a futile endeavor to accept this deviant ideology, popularize it among the Muslim public, and construct a logical pretext for the resulting outcomes. For instance, attempting to establish this idea and then uttering discourses such as "Why did it turn out this way? Or is this thought not rational from these perspectives?" is the product of unnecessary effort. If a morality and responsibility are to be spoken of for a Muslim, there must be actions such as a duty, effort, obligation, and desert. According to Hilmi, since fatalism aims to eliminate this thought and has become widespread among Muslims, he believes that religious duties and responsibilities will disappear (Hilmi, 2019, p. 87).

Indeed, according to the scholars of the period, one of the flawed conceptions that caused the greatest harm to the Islamic religion is fatalism, the erroneous understanding of destiny. This misunderstanding of destiny brought numerous abuses in its wake. For example, laziness, the proliferation of crimes (on the pretext that they occur by Allah's determination), the acceptance and internalization of poverty and corruption, being deceived by erroneous thoughts, misery, and the normalization of this state are among them. The failure to correctly explain destiny to the populace allowed fatalism to spread. Consequently, both the freedom of will and thought, as well as moral responsibilities regarding human actions (*af'āl al-'ibād*), are vacated from individuals. If this mission is ascribed to destiny, actions and responsibility, good and evil, lose their intrinsic worth. Within this framework, the religious argument that good and evil are from Allah can be said to be the most abused topic. Because the populace could not grasp the fine nuance in destiny and it was not explained to them correctly, they resorted to wrong paths; however, this matter gave rise to a flawed perception. Namely, the perception that evil is determined (ordained) by Allah and originates from Him reduced the hatred felt toward evil and the desire to abstain from it. Therefore, combining with fatalism, this understanding paved the way for evil (Hilmi, 2020, pp. 512-513). Along with this, the notion of *kismet* caused by fatalism and the laziness resulting from this concept were also viewed by the scholars of the period as a wretched understanding that must be eliminated. While some attributed this thought to orientalist, as mentioned above, others linked it to Greek philosophy (İkbal, 2018, p. 110).

According to Hilmi, Muslims attempt to console themselves by casting the responsibility onto destiny due to various afflictions, tribulations, and social problems they encounter. It is clear that, owing to this attitude they assume, they will possess a fragile structure in the face of an external conflict. For unless an individual accepts both their own freedom and a socially conscious

understanding of liberty, it is impossible for them to achieve development and progress. Indeed, a person raised with a perception of fatalism constantly expects the task to be done by someone else, thinking that they lack the power and strength to execute this process. Thus, an attempt is made to instill the perception that the human being cannot fulfill the mission expected of them by Islam, possessing no role on the stage of history other than being an extra (Hilmi, 2020, p. 614).

According to Rahman, when Islamic history is examined, the conception of destiny adopted by the Sunni Muslim segment evolved into a fatalistic belief in destiny due to a passive understanding of *tawakkul*. According to him, the theological creed of the Ahl al-Sunnah, particularly Ash'arī thought, cannot escape the criticisms of the Jabriyyah and the Mu'tazilah. In reality, the Muslim identity that the Qur'an and prophetic warnings sought to forge was not this. Consequently, in his view, attempting to generate dogmatic solutions for the said topic, which maintains its activity among the public, is a futile exercise (Rahman, 1993, p. 336). The arguments to be generated regarding the question of what the Ahl al-Sunnah needs to do to save the Muslim public are divided into two points. Otherwise, since this issue requires a supernatural metaphysical solution, explaining it comprehensively in the eyes of society will render the matter even more complicated. According to the first point, the issue of human freedom must be explained theoretically. Accordingly, just as existence cannot manifest in a manner detached from its own ontological ground, it cannot exist apart from Allah's existence and will. However, the thought that originated existence cannot be separate from the will of the absolute existence does not necessitate fatalism either. As noted above, eternal knowledge enters into play here. In fact, eternal knowledge should not be conceived as a condition that annuls or restricts human freedom. This situation is a state of description for servants in the sense of "will do" or "shall perform"; it is not a state of passing judgment in the sense of "must do" or "must perform" (Hilmi, 2020, pp. 391-392). According to the second point, it is necessary to convince people that they possess religious responsibility and free will, and to explain through rational expositions that this power resides within them. For instance, according to Hilmi, a person can advance a claim asserting that "heat does not exist," but it is impossible for them to maintain this claim when they thrust their hand into fire. If the issue is resolved by explaining it in this manner, the perception of fatalism will be purged from society (Hilmi, 2020, p. 393).

According to the scholars of the period, the ultimate reason for the proliferation of the ideas of *kismet*, fate, and the absolute determinism of destiny among Muslims is that the events experienced under the Umayyad rule were connected to religion for political expedience. In fact, this should have been treated as the primary cause; however, the scholars in question prioritized the views of materialists and naturalists due to their being the fundamental problem of the age. In this direction, they used the fatalistic/determinist understanding and practical materialism as a shield to cover up the events experienced in Karbala under the Umayyad rule, as well as to prevent internal turmoil that might arise after Mu'awiyah seized power. Early scholars such as Hasan al-Basri (d. 110/728) and Ma'bed al-Juhani (d. 83/702) directed intense criticisms against the fatalistic understanding of the Umayyads, yet they could not prevent this thought from becoming widespread. The fatalistic thought that emerged due to the events experienced in that period began to be perceived in later periods as if it were the entrenched belief of the Muslim segment (İkbal, 2025, p. 111). Fazlur Rahman states that the public also bears a fault in this matter. Because by remaining unresponsive to the Umayyads' attribution of their political and religious oppression of society to Allah, and by accepting that they lacked free will or by failing to oppose this view, they exerted a negative influence on the consolidation of fatalism (Rahman, 1993, p. 121).

The refutation of the fatalistic, determinist, and predestinarian understanding during the Modern Period of Islamic Theology aims to draw attention to the attempts of Muslims to reflect their own laziness and unresponsiveness onto religious concepts. This is fundamentally the reason why the scholars of the period did not address the issue of destiny within the framework of classical theological debates, but approached it in a more current and reformist manner. For instance,

underlying the backwardness of Muslims lies their flawed understanding of destiny, which posits that they lack will and that the determination of Allah cannot be transcended. Considering the proliferation of human rights principles during the specified timeframe and the impact of dangerous currents coming from the West, it is a highly humane response for modern-period scholars to defend human freedom in accordance with the principle of religious obligation (*mukallafiyah*). The extent of their success in the eyes of society is open to debate; however, this stems not from their ignorance, but from the intrinsic complexity of the subject itself (Özervarlı, 1998, p. 125).

The Transition from Fatalism to Action

After refuting fatalism, the scholars of the period incorporated the views of the *Jabriyyah* which dismisses human will and emphasized the necessity for Muslims to take action, mobilize themselves, and become conscious of the freedom of will. While examining this matter of faith, they avoided both lapsing into excess regarding destiny and completely excluding it from the equation. For instance, Hakki, while conceiving belief in destiny as a part of faith, stated that if a person performs an action classified as evil, attributing this to destiny and distancing oneself from causes on the basis of destiny is incompatible with Islamic doctrine. For this reason, he defined the *Jabriyyah*, which strips the servant of any arguments concerning will, power, action, and freedom of choice that could be ascribed to humans, as an invalid sect. The adherents of this sect likened the actions of the servant to the movements of inanimate (*jamâd*) entities, summarizing their views against their critical opponents with the following verses: "What can that wretched soul do while destinies rule over human beings? He both throws him into the sea with his hands tied behind his back and tells him, 'Beware, do not get wet in the water.' Can such a thing be?" (Hakki, 2018, p. 442; Harpûti, 2019, p. 83).

The *Ash'arî* thought, which advocates that servants acquire (*kasb*) their actions, is not accepted by the *Jabriyyah*. Furthermore, scholars like Harpûti cite the *Ash'arîs'* explanations regarding human will as evidence to characterize them as moderate determinists (*jabr-i mutavassıt*), thereby providing a clue concerning their own views on free will (Harpûti, 2019, p. 82). When the information regarding this sect is evaluated, it is not surprising that Muslims remained under the yoke of fatalism. Indeed, as explained in the preceding section, the Umayyad policy developed its rhetoric by taking the doctrine of the *Jabriyyah* as its basis.

The objective behind the rejection of the *Jabriyyah* is aimed at liberating Muslims from the addiction to fatalism, which passivizes their labor- and effort-oriented identity. Consequently, what makes a human being human is that they possess a free will. Associating the will with the evil present in the universe, and falling into the misconception that will cannot exist by linking evil to a divine source, finds no acceptance in the eyes of the scholars of the period. On the contrary, according to Islam, although pain, ugliness, and various sins exist among the events experienced in the world, these are not the factors that obstruct the moral progress of human beings. Rather, according to them, the fundamental factor here is that the individual perceives themselves as devoid of will and considers themselves a victim. Yet, religion occupies an important position in enabling humans to overcome this fear of the cosmos. If such an idea of the universe prevails—namely, the concern that fear can affect moral development it means that the human being must be a part of the will, the very embodiment of energy and movement (İkbal, 2024, p. 51). It is highly probable that the explanation in question was made against the idea attempted to be imposed on Islamic lands by the West: "the notion that humans are born into the world as sinners." Because the authority-based priesthood and clerical thought of the West distance the individual from liberty of choice. In fact, this idea, which was attempted to be injected into the body of Islam a religion that is social, far from passivity, and strives to spread effort and labor to every period of life strips humans of their capacity to make their own decisions. Consequently, the Muslim moves away from their own religious teachings, loses their sociality, and lapses into laziness (İkbal, 2024, p. 52). However, the Muslim individual can halt the

regression originating from both social and technological aspects by becoming aware of their own activity. Displaying Islamic teachings as the source of regression in society means covering up external factors and internal events, which is what the reformist understanding of the period opposes.

The Muslim must recognize their free will and know that they are responsible. They are the maker of their own destiny, and attaining happiness rests within their own hands, and while doing this, no intermediary stands between them and Allah. Hence, the aforementioned oppression based on priesthood and clericalism, along with the principle of the infallibility of churches, must be approached with caution. This thought, which drives humans to think they are devoid of will and causes the feeling of dependency to be fueled, is rejected by Muslim scholars because it obstructs moral maturity. Relying on this principle, the thinkers of the period oppose the said understanding of the Christian world, refuting the notion that freedom of will does not exist. For the discourse that humans came to the world at random is a major blow dealt to their mission (İkbal, 2024, p. 55). They invite Muslims to movement and action by connecting the necessity of possessing a strong will for humans to the moral teaching of Islam. Mohammad Iqbal, in particular, attempts to explain what dependency and lack of will can cause by pointing to the Indian Muslims as an example. According to him, the intellectual people of India know no sentiment other than to serve. For they went to such extremes in serving that an understanding of dependency and excessive submission, which damages human ego (*khudī*), began to emerge. However, although force, power, energy, action, and freedom of will are generally ordinary parts of life for humans, they are indispensable elements for them. Because when a person thinks they have no power, they have no choice but to bow down to the ongoing injustices of the world (İkbal, 2024, p. 59). In this sense, Iqbal cannot comprehend how the human being, from being an entity that is followed regarding work and showing determination, has gained renown for laziness and constitutes a negative example (İkbal, 2021, p. 171).

According to Hüseyin el-Cisr, an individual develops many discourses in daily life that dismiss their own will. Referencing these matters, he states that the populace is unaware that they are engaging in fatalistic discourses, and he does not find it correct to bring forward destiny as a pretext. For instance, a person may say, "Allah decreed the act of adultery for me." However, their purpose in producing such a discourse is their desire to perform the act of adultery, as their statement above is the result of an effort to evade responsibility. Yet, if the adulterer were to be asked, "What is the reason that makes you think Allah decreed the act of adultery for you in eternity? Only you performed this act, and you must assume the responsibility for what you did," the servant would have no answer to give. As seen in this example, the human being attempts to bring the determinism of destiny to the fore by distancing accusations from themselves for the sake of their whims or laziness (el-Cisr, 2016, p. 168). The convictions of the thinkers of the period that "thoughts originating from destiny and kismet cause the passivization of the Muslim" were noted above. However, the criticisms directed at fatalistic discourse are so numerous that Iqbal characterizes clinging to this thought as impudence (*pishkinlik*). It is such an impudence that it defeats people. Therefore, the defense that determinism comes from Allah is a chain struck against the freedom of will and is a consequence of impudence. The human being must recognize the situation they have fallen into, realize themselves, and become conscious of being an active entity (İkbal, 2021, pp. 136-137). In another work, to ground this thought, Iqbal provides an example that demonstrates the importance of working and exerting effort. According to him, a person is in a delusion by thinking they can secure gains by waiting for manna to be sent down from heaven without engaging in any action. Consequently, humans will achieve gains to the extent that they strive and show determination, for they are "both the human and the master of their destiny" (İkbal, 2018, p. 238).

At this point, it is useful to note the following; some of the scholars of the Modern Period of Islamic Theology find the thought incorrect that the belief in destiny being binding for the actions of servants and practicing *tawakkul* will leave Muslims behind. The specific example that can be given for this thought is Mustafa Sabri. He does not accept the claim that the Muslim public lagged behind

and was driven to laziness due to their belief in destiny. According to him, this situation would please Western scholars and instill weakness and cowardice in Muslims (Sabri, 1989, p. 35). It is possible to state that this attitude of Mustafa Sabri stems from his adherence to the Ash'arī teaching. For in one of his works, he even criticizes the understanding of universal will (*kullī irādah*) and partial will (*juz'ī irādah*) systematized by Mātūrīdī thought (Sabri, 1989, p. 80). His effort to synthesize the understandings of determinism (*jabr*) and delegation (*tafviz*) carries the character of a criticism directed at the thoughts of other scholars of the Modern Period of Islamic Theology (Sabri, 1989, p. 66). This view of his remains in the minority compared to other scholars of the period. For this reason, the general consensus is that extreme fatalism left Muslims behind and that the freedom of will must be robustly defended, and the situations explained above support this consensus. For instance, the other scholars of the period do not have a faith-based rejection regarding believing in destiny; they attribute the problem to lapsing into excess in *tawakkul* and abandoning labor.

The Interpretation of Shari'ah Texts

Apart from interpreting the issue of destiny through an exclusively rational and reformist approach, the scholars of the Modern Period of Islamic Theology also analyze the verses in the Qur'an that contain meanings of human will and destiny. The most prominent examples of this situation encompass verses such as those regarding Allah sealing the hearts of individuals (Kur'an Yolu, April 2026, al-An'ām 6/49), rendering the eyes of the disbelievers blind (al-An'ām 6/110), and drawing a veil over their hearts (al-Baqarah 2/88). By adducing the said verses as evidence, they refute the claim that human will can be dismissed, maintaining that Allah is far from executing this practice arbitrarily. In fact, actions such as sealing, blinding, and drawing a veil are shaped according to the effort of the servant (Rahman, 2018, p. 55). For these actions of Allah vary according to the direction of the deeds willed by the servants (al-Nisā 4/115; al-Ra'd 13/11; al-Anfāl 8/53). Therefore, it is more accurate to state that the warnings in the cited verses are shaped according to human behavior. For instance, Fazlur Rahman evaluates this matter within the framework of the principle of individuality on the axis of the individual and society, emphasizing that persons are obligated for the deeds performed by their own hands and that they lack the power to save one another (Rahman, 2018, p. 56). The possibility that conditions such as the sealing of hearts, drawing a veil over the eyes, and blinding are psychological processes is likewise evaluated during this period. For example, when a person engages in a good or bad deed, the rate of performing this action is stronger compared to doing the opposite. In other words, as the frequency of performing that action gains continuity, executing a contrary action no longer comes to mind; thus, the heart is sealed and the eye becomes blind to realities. Even this behavior, which falls under the psychological acquisition of habit, does not enter the domain of absolute coercion, no matter how powerful its effect may be. For there is invariably a way of return for the actions of the servants (Rahman, 2018, p. 56).

According to the general consensus of this period, advocating that the individual lacks free liberty and will, and suggesting that the Qur'an possesses a fatalistic rhetorical style, means demolishing the purpose carried by the Qur'an and the foundation upon which it is built. This matter is also observed in the divine exhortations regarding helping Allah (al-Muhammad 47/7). For some scholars state that a mutual assistance is mentioned here, arguing that such a request can only be made to an entity possessing freedom of will (Rahman, 2018, p. 57; Hilmi, 2021, p. 86; İkbāl, 2025, p. 115). According to them, numerous divine warnings indicating that humans will receive the recompense for their efforts must also be evaluated in this context (al-Najm 53/39; al-Insān 76/3; al-Balad 90/10). The verses in question, by referencing humans as conscious entities, demonstrate that they are endowed with the faculty to choose what is right or wrong. This implies that the discourse in the Qur'an emphasizes the significance of human movements rather than making fatalism absolute. Concurrently, according to reformist scholars such as Fazlur Rahman and Hilmi, the said verses point to the human obligation. According to them, if humans do not possess a freedom of will and are

under coercion, how can they be held responsible for labor? Consequently, it would be incorrect to relate the situation that causes a deadlock to the divine discourse. Based on this principle, the verses expressing a fatalistic discourse at first glance need to be re-examined and re-interpreted in terms of Islamic ethical principles and the justice of Allah (Rahman, 2018, p. 57; Hilmi, 2021, p. 96).

Another issue related to the topic of destiny and will is the evaluation of the verses regarding the individual "attaining guidance" and "straying into deviation." Hilmi's explanations concerning the interpretation of the verses stating that Allah guides whom He wills and leaves to stray whom He wills are, in a general sense, directed toward the defense of the freedom of will. Accordingly, if the said verse is interpreted as meaning that Allah can act arbitrarily as He pleases, the full comprehension of the divine command is obstructed. Therefore, humans will act as they wish through their free will and choice, and Allah will guide or leave them to stray according to their actions (Hilmi, 2019, p. 88; al-Fāṭir 35/8). However, it is necessary to state that Mustafa Sabri, one of the scholars of the period, stands in a divergence of opinion. He believes that the mentioned verses regarding guidance and deviation express a fatalistic discourse, yet he attempts to interpret this fatalism apart from absolute determinism. He explains by bringing together fatalism and the principle of responsibility, and two factors lead Mustafa Sabri to this thought: first, his being a defender of the Ash'arī teaching, and second, the fact that guidance and deviation reside within the power of Allah. For this reason, Allah wills good and evil for the human being, and the individual has no intervention regarding the matter (Sabri, 1989, pp. 73-74). Mustafa Sabri's evaluation of both fatalism and the principle of responsibility together stems from the existence of different conceptions of human will in the Qur'an. However, the method of interpretation is valuable for bringing different perspectives to the point of re-handling verses that appear fatalistic. Otherwise, certain judgments such as the possibility of contradiction between the verses will emerge. His attempt to combine fatalism and responsibility causes the emergence of an understanding of human will that is difficult to comprehend. On one hand, he subordinates everything to the will of Allah, and on the other hand, he leaves the servant under responsibility by bringing verses as evidence where humans are responsible for what they do (al-Naḥl 16/93; al-Tawbah 9/105). Mustafa Sabri thinks that humans comply with the commands coming from Allah and act with their free will and choices. The situation where the human being remains under coercion is Allah's realization of actions and deeds such as specific natural phenomena and the order of the cosmos. However, even this explanation causes him to be misunderstood regarding free will, just as in Ash'arism (Sabri, 1989, p. 67).

Muhammad Iqbal, conversely to Mustafa Sabri, makes an interpretation in line with the general consensus of the period. He links the verse "We have fastened every human's fate to their neck" (al-Isrā 17/13) to the thought that even if the destiny regarding what an individual's end will be is determined, their own freedom will continue. Accordingly, the human being, by becoming aware of their own individuality—that is, their own activity as an individual—and keeping their ego under control, becomes conscious of what their real, unending reward is. However, he builds his understanding of human will not upon the principle of responsibility found in other views, but more upon the concept of selfhood (İkbal, 2025, p. 117).

Shiblî Numânî, another scholar of the period, addresses the issue on a social plane, extending the progress of the Islamic religion to the whole of society. Therefore, these verses reflecting human will must be handled within the framework of the mentioned principle (al-Najm 53/39; al-Ra'd 13/11; al-Anfāl 8/53; Yūnus 10/9; al-Naḥl 16/104). According to this, the collapse of a society and its subsequent return to prosperity depend on individual human efforts and labor. If the individual does not work, both themselves and society cannot escape the fate of entering into a collapse. Indeed, when the verses in question are subjected to analysis, it will be seen that Allah gives His judgment according to the state of human actions. At the same time, he notes that there are some verses in the Qur'an reflecting a fatalistic discourse (al-Nisā 4/78; al-An'ām 6/18) and thinks that the verses in question influenced the accusations of laziness leveled against Islam by Christians. Thus, they bring

their own religion to the fore, throwing Islam into the grip of the determinism of destiny and decree. According to Numânî, although this thought seems to correspond with the behavior of some Sufi masters, it does not fully reflect the truth, because he advocates that there is a conception of a human being possessing free will in Islam. Along with this, the human being must also not forget that the source of the power of will given to them is Allah (Numânî, 1974, pp. 346-347).

The fact that fatalism and the deterministic attitude began to become widespread was mentioned in the previous sections; however, Western thinkers particularly fell into a delusion regarding the effect of this proliferation among the Muslim populace. It is more accurate to attribute the majority of the share in the spread of the fatalistic/deterministic understanding of human will to external factors rather than to the sacred texts. For the concept of destiny held by most Western thinkers originated from a clear misunderstanding of the perception of destiny in the Qur'an. However, literally, destiny means "to measure." For instance, all entities other than Allah, who is the omnipotent (qādir-i mutlaq), are evaluated within the domain of this measuring. Accordingly, when Allah is about to create an entity, He encodes the laws of capability and action intended for the entity He created into its codes. For this reason, that entity gains activity by following an order (Rahman, 2018, pp. 59-60). Consequently, due to both this situation and the all-encompassing nature of Allah's eternal knowledge, the perception that human movements and actions are determined in the sense of passing judgment began to spread in society.

Conclusion

Questions such as: "To what extent is a human being free in performing their own actions? Can a freedom of will be mentioned for them? If humans lack free will, are they still obligated to fulfill religious and moral duties and responsibilities? Can the lack of will be seen as the underlying factor driving Muslims toward laziness? How do the arguments of materialism damage human will? What should be the stance of a Muslim in the face of the influence of foreign intellectual movements?" must be viewed as deterministic factors in establishing the methodology followed by the scholars of the period while explaining the subject. By proving the freedom of will, they aimed to sketch an active Muslim portrait, and in the face of intellectual assaults directed against Islam, they strived to foster a correct perception of religion within society. Accordingly, they deemed the matter-based conception of the universe—which materialists and naturalists constructed by disregarding the metaphysical realm and the inner world of the human being—as invalid, stating that it contradicts Islamic doctrine. The fact that these movements dismissed Allah and human will by starting from the idea of necessity in the universe was seen by sensitive thinkers as a subject that urgently required emphasis. For Ottoman intellectuals with Western leanings were substantially influenced by these currents and dragged society into error as well.

As a result of the fatalistic/deterministic understanding formed in minds due to both the influence of materialistic and naturalistic ideas identified in the research and the thoughts tied to the misinterpretation of Islam's own arguments, Muslims lagged behind or were left behind. For this reason, the scholars of the Modern Period of Islamic Theology (Yeni İlm-i Kelâm) recognized this perception of religion attempted to be established among the public and developed counter-arguments against it. According to them, destiny (qadar) is by no means in a structure that determines or restricts the human being, and it is not an obstacle to human labor and effort. The Muslim individual is endowed with the power and capability to revitalize the society they live in by becoming aware of their own reality and selfhood (khudî). Disregarding these faculties given to the individual and imprisoning them under the yoke of destiny would necessitate the dismissal of the mission loaded upon them. Therefore, the scholars of the period are attempting to construct a Muslim who takes action, remains active in society, defends Islam against external currents, and records progress. Indeed, other contemporary works outside the field of theology and the general characteristic feature of the period consist merely of emphasizing modernization and the causes of regression. Even today,

negative events and scenes encountered among the public are attempted to be resolved through the concepts of destiny (qadar), kismet (qismat), and nasib. Whether this situation is attributed to the false interpretations formed on the basis of the incidents experienced in the early periods of Islam or connected to the influences of orientalist and Western currents of thought, it remains unresolved. People must not think that they can evade their religious duties and responsibilities by condemning destiny and exonerating themselves. Due to the significance of this subject, the theoretical perception of destiny in Turkey and the perception of destiny in practice and in minds display divergences. The absence of comprehensive studies regarding the theoretical and practical divergence concerning this highly topical issue renders an in-depth study necessary.



www.turkishstudies.net/religion

Turkish Studies - Comparative Religious Studies

eISSN: 2667-5544



Yeni İlm-i Kelâm Döneminde Kader Düşüncesinin Keyfiyeti

Giriş

Yeni İlm-i Kelâm dönemi, Müslümanların hem içtimâî hem de ekonomik anlamda Batı karşısında geride kalmasının nedenlerinin araştırılmaya başlandığı ve yenilikçi bakış açısının geliştiği dönemin genel adıdır (Özervarlı, 2013). Dönemin entelektüelleri, Müslümanların Batı karşısındaki gerilemesinin ardındaki asıl sâiklerî dinin aslından olmamasıyla ilişkilendirirken söz konusu sıkıntıyı, İslâmın Müslümanlar tarafından doğru anlaşılabilmesi sonucunda ortaya çıkan yanlış davranışlara ve kader üzerindeki algının tevekkülde aşırıya kaçma ile neticelenmesine bağlamaktadırlar. Kader Allah'ın belirlediği sınırların dışına çıkılamayacağı anlamında kullanıldığında, kul için yapması gereken sadece kendisine verilen rolü yerine getirmektir. İşte son dönemde yerleşen bu yaygın inanış, Müslüman toplumun üretkenliğini kısıtlaması açısından göz ardı edilmeyecek bir unsurdur. Fakat dönemin Müslüman kitlesinin söz konusu düşünceye kapılmasının yegâne nedenini İslâm'ın buyruklarının yanlış anlaşılmasına bağlamamak gerekmektedir. Bununla beraber Batı düşüncesinde neşet eden madde ve tabiat temelli fikirlerin de son derece tesiri bulunmaktadır. Çünkü metafizik âlemi reddeden bu fikir, insanın materyalist düşünceye yönelik hareket etmesine neden olmakta, iradenin özgürlüğünü kısıtlamaktadır. Dolayısıyla Yeni İlm-i Kelâm dönemi âlimleri, ilgili alana yönelerek hem bu inanışı yıkmaya çalışmakta hem de yanlış tevekkül algısının tetiklediği toplumsal atalet ve ameli durgunluğun kaynağına işaret etmiş olmaktadır. Onların kader düşüncesi ve insanın özgür olduğu fikri üzerinde ısrarla durmalarının altında da tam olarak bu husus bulunmaktadır. Nitekim dönemin âlimlerinin mezkûr gayretleri de Müslümanları fatalizmin boyunduruğundan kurtararak bir an önce aksiyon almalarını sağlamaya yöneliktir. Çünkü kader, bağlayıcılıkta zorunluluk gerektiren bir alinyazısı olmayıp süreçlerin bir toplamıdır ve Müslüman birey bu anlamda kendisini gerçekleştirmeye gayret etmelidir. Dahası insan fiillerinin ve kader inancının Allah'ın ezeli ilminin kapsamı altında değerlendirilmesi gerektiği düşüncesi, batılılaşmanın yanlış anlaşılması sonucunda aşırı tevekküle meylettirilerek muhtevanın dışına çıkarılmaya çalışılmaktadır.¹ Bilinçli bir yaklaşımın ürünü olan bu fikir, kader düşüncesinin hareket alanının tespiti bakımından göz ardı edilemeyecek bir husustur.

Söz konusu tarihî ve fikrî arka plan çerçevesinde araştırma; XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlangıcına tekabül eden zaman aralığında geliştirilen kader tasavvurlarının, Müslümanların aksiyon kazanmalarına ilişkin rehberliğin nasıl olması gerektiğini tespit etmeyi amaçlamıştır. Araştırmaya yönelik malumatların tespit edilebilmesine yönelik kaynaklar çoğunlukla mezkûr döneme ait entelektüellere aittir. Bununla birlikte döneme ait tüm âlimleri incelemekten ziyade daha çok ilgili alana ait telifler üreten Hint alt kıtası, Mısır ve Osmanlı dönemi mütekelimlerinin eserleri referans alınmıştır. Araştırma yüklendiği amaca binaen konusu, inceleme yönü ve ihtiva ettiği bakış açısıyla özgün bir nitelik de taşımaktadır. Çünkü her ne kadar belirtilen

¹ Bkz. Hasan Tanrıverdi, "İlahî İlim-İnsan Hürriyeti İlişkisi", *Dini Araştırmalar* 19/19-12 (01 Aralık 2016)

zaman aralığında çeşitli makale ve kitaplar bulunsa da kader anlayışının temellendirildiği bir içerik bulunmamakta ve sadece belli başlı kişilerin kader inanışı ortaya koyulmaktadır. Halbuki asıl odaklanılması gereken husus, bu dönemde kader mevzuu ve insan hürriyeti üzerinde neden çok durulduğudur. Söz konusu yönüyle araştırmada şahıs bazlı bir kader anlayışını ele almak yerine insan hürriyetinin odak nokta yapılması, kader telakkisinin doğru anlaşılmasına matuftur. Söz konusu amaca binaen yapılan incelemelerden elde edilen bulgular sonucunda dönemin kader tartışmalarının içeriğine ışık tutulmuş ve sahih kader anlayışının keyfiyetine yönelik veriler tespit edilmiştir.

Maddeciliğe Karşı Özgür İrade Vurgusu

XIX. Yüzyılın son döneminde ortaya çıkan bazı fikir akımları herhangi bir yaratıcının varlığını reddederek, başta kader anlayışı ve özgür iradeli insan tasavvuru olmak üzere birçok din temelli olgunun ortadan kaldırılmasını hedeflemiştir. Bu akımların başında ise var olan her şeyin alt ve üst türlerine göre ayrılmasına varıncaya kadar tüm ayrılışların yegâne nedenini gelişme ile açıklayan, herhangi bir ulvî yaratıcı varlığı kabul etmeyen Materyalizm/Maddecilik akımı bulunmaktadır (Özervarlı, 1998, s.21). Maddeciliğin temel savunusuna göre ilk atomlardan “nebula” adı verilen uzaydaki bulutsu tabaka oluşur ve bu tabaka kendisinden güneşi meydana getirir. Güneşin varlığa gelmesiyle ondan yıldızlar çıkar ki bu yıldızlardan biri de dünyadır. Söz konusu varoluş zincirinin akabinde dünyada madenlerin meydana gelmesiyle ilk canlı vücut bulur. Zamanla bitki ve hayvan türleri açığa çıkarak evrimsel süreç nihayetinde âlem şuan ki hâlini alır (Büchner, 2012, s. 85-89). Âlem içerisindeki bir canlı olarak da insanlar bu sürecin bir parçasıdır ve evrime bağlı olarak maymunumsu varlıktan (primat) türeyip gelişmesini tamamlamış insan formuna (homosapiens) geldiği öne sürülmektedir (Darwin, 2019, s.194). Söz konusu iddia, insan ile atası olarak sayılan varlığın cins bakımından aynı asıldan geldiği teorisinin bir sonucudur (el-Cisr, 2022, s.311). Benzer sebeplere bağlı olayların birbirine yakın sonuçlar doğurduğu ilkesine göre hareket eden Materyalizm akımı tabiatçı düşünceleri, ateizmin ve evrimin argümanlarını da birleştirerek tabiatı bir makineye benzetmekte, her şeyin zorunlu nedensellik ilkesiyle hareket ettiğini savunmaktadır (Kara, 2023, s.294; Afgâni, 1956, s.12; Büchner, 2012, s. 90).

İnsan iradesini ve ulvî bir yaratıcının varlığını yok sayan maddeci anlayışın Müslümanlar arasında yayılması noktasında bazı örnekler verilebilir, fakat Osmanlı tebaası arasında kendine alan bulması, üzerinde durulması gereken bir hâdisedir. Zira devlet erkânı tarafından Batı’ya karşı geri kalınının nedenlerinin araştırılması ve eksik olunan hususlarda zafiyetin giderilmesi için gönderilen talebeler, Batı düşüncesinden olumsuz manada ziyadesiyle etkilenmiş ve bu akımın Osmanlı aydınları arasında yaygınlık kazanmasına neden olmuşlardır. Maddenin yegâne unsur olduğunu, evrenin yaratılabilirlikten uzak bir kimliğinin bulunduğunu ve insanın manevi yönüyle alakalı konulardan bahsedilemeyeceğini savunan bu akımın Osmanlı halkında yaygınlaşacağı endişesi, bazı alimleri harekete geçirmiştir. Dolayısıyla onlar Allah’ı devreden çıkartan, insanı kısır döngüye iten, onun elinden özgür iradeyi alan ve kaderi görmezden gelen maddeciliği reddetmişlerdir (Sabri, 1998, s.57). Aslında insan makine gibi basit bir yapıdan uzak, maddi yönünün hâricinde manevi yapıya sahip olan teşekküllü bir varlıktır. Ondaki yetenek ve manâ, görünen yüzünün haricinde içsel bir yolculuğunun bulunduğu işaret etmektedir (Kanaş, 2019, s.537). Fakat varlığı yalnızca parçalardan müteşekkil bir madde olarak gören bazı felsefi düşünceler, insanın bulunduğu konumu görmezden gelmektedir. Determinist mekanik anlayışın dinamik tutulup cansız nesnelere özne figürü atfedilmesi, dönemin âlimlerinin eleştirdiği en temel husustur. Binaenaley Abdüh, insanın aşkın ve çok yönlü yapısına işaret ederek, fiziksel düzlemde sıkıştırılmasına karşı çıkmaktadır. Oysa Maddecilerin (müşriklerin) insanın kimliğine ilişkin bu savunuları vacibu’l-vücûd’a, insanlığın özgür iradesine ve kaderin fonksiyonuna dair gerçeğin göz ardı edilmesine neden olmaktadır (Abdüh, 2021, s.72).

Materyalist akımlar kendi görüşlerini temellendirmek ve argümanlarını izah hususunda bir sorun yaşamamak için atom nazariyesini kendilerine referans almışlardır. Ancak Müslüman

entelektüeller onların aksine bu nazariyeyi âlemin hâdis olduğunu ispatta bir delil olarak kullanılmışlardır (Hilmi, 2019, s.232). Böylece maddecilerin atom düşüncesi üzerinden âlemin sonsuzluğu ilkesini ispat etme çabaları başarısızlığa uğramıştır. Bu anlamda maddeciler ile tabiatçıların aynı fikirde olduğu söylenebilir. Zira bu anlayışa göre evrendeki formların meydana gelmesinden hatta maddenin bile etkilenmesinden sorumlu olan husus tabiattır. Fakat Filibeli Ahmet Hilmi gibi bazı yenilikçi düşünürler kuvvet, zekâ, his ve vicdandan yoksun bulunan tabiatın üstünlüğü ve yüceliği fikrini de kabul etmemişlerdir (Hilmi, 2019, s.39; Harpûtî, 2000, s.70). Şayet onların nazarında bir kabul edışten bahsedilecek olursa, temelde savundukları Allah anlayışı yıkılmış olacak, buna bağlı olarak âlem tasavvurları ve insan hürriyetinin temellendirilmesi gibi hususlara yönelik çabaları da anlamını yitirecektir. Öyleyse insana bir seçim hürriyeti ve irade özgürlüğü tanımlanacaksa orada ulvi, yüce ve mutlak varlığa sahip bir ilah anlayışının bulunması gerekmektedir. Bir ilah düşüncesinin olmadığı ortamda vârid olan canlı-cansız tüm varlıklar ve onlara yönelik tüm davranış ve hareket senaryoları, materyalistlerin dile getirdiği şekilde tamamen otonom bir şekilde hareket etmek durumunda kalacaktır.

Materyalistlerin ve tabiatçıların benimsediği şekliyle kabul ettirilmeye çalışılan bir atom nazariyesinin dönemin âlimleri tarafından reddedildiği yukarıda geçmişti. Ancak onlar, âlemdeki cisimlerin atomlardan müteşekkil olmadığı düşüncesine sahip değillerdir. Aslında sorun atomun mevcudiyetiyle ilgili değil, atomların âlemin kuvvet ve sıfatlarını zorunlulukla hareket ettirdiği şeklindeki düşünceden ve sonsuza kadar parçalanabilen atom görüşünden kaynaklanmaktadır ki temelde yapmak istedikleri de tam olarak bu husustur. Sözelimi Harpûtî, bölünme ve parçalanmanın sürekli devam ederek âlem içerisindeki hareketliliğin devamlılığını savunmakla bu görüşü temellendirmektedir (Harpûtî, 2000, s.72). Harpûtî, atomların varlığa gelmelerinin veya yok olmalarının imkân dâhilinde bulunduğu yargısını referans alarak ve bölünme ile parçalanmanın olmadığı bir atom görüşünü savunarak, ileri sürülen mezkûr determinist âlem anlayışına karşı çıkmaktadır. Zira bu savunuyla o, akli düşünmeden sonra atomların varlıkla yokluklarının mümkünler dünyasının alanına girdiğini ve atomlardan müteşekkil maddenin bizihi algılanabilecek bir yapıya sahip olmadığını temellendirerek Allah'ın yüceliğini ortaya koymaktadır (Harpûtî, 2000, s.73). Dahası Allah dilerse atomlar arasındaki çekimi kaldırabilir, cisimleri atomsuz bir şekilde yaratabilir ve bunları başka bir doğal sebebe ihtiyacı kalmayacak biçimde harici bir sebeple bir araya getirme kudretine de sahiptir. Öyleyse maddecilerin atom görüşü üzerinden tesis etmeye çalıştıkları determinist âlem teorisi askıda kalmaktadır. Durum böyle olunca da insanın irade hürriyeti ispat edilmiş ve mücbir kader anlayışının geçersizliği için bir arka plan sağlanmış olmaktadır (el-Cisr, 2022, s.241-242).

Materyalistlerin ilim ve tecrübelerle hareket ettiklerine yönelik iddiaları Harpûtî nezdinde karşılık bulmamaktadır. Zira manevi yönleri de bulunan karmaşık yapısıyla insan, yalnızca madde ile izah edilebilecek bir varlık değildir. Materyalistler daha çok mesnetsiz şüphe ve varsayımlara dayanarak insanın manâsını görmezden gelmektedirler (Harpûtî, 2000, s.72). Tam manada etkin ve yetkin, varlığıyla zorunlu bir ilahın varlığı tasdik edilmedikçe maddenin kendisini, hasletlerini ve titreşimlerini izah etmek mümkün değildir. Böyle bir gerekliliği de ilk sebep gibi anlamsız bir yaklaşımla açıklamaya çalışmak, Hilmi gibi yenilikçi âlimler tarafından beyhude bir iş olarak nitelendirilmektedir. Onlara göre his, duygu ve manâya yönelik hakikat nedir? Şeklinde gelebilecek soruya maddecilerin bir cevap üretmesi gerekmektedir. Halbuki sayılamayacak kadar olumlu ve göz önünde bulunan gerçeklerin soyut hallerini dışlamak ya da kabul etmemek olumsuz anlamda aşırı bir idealist olmakla nitelenmeyi gerektirmektedir (Hilmi, 1974, s.99). Bu anlamda Materyalistlerin metafizik alana dair düşünceleri aslında kendi çelişkilerini ortaya koymaktadır. Zira tabiat ilimleriyle uğraşan bir düşünürün evrendeki ahenk ve uyumun (kozmos) makinenin dişlileri gibi olmadığını, bilinçli bir var edici tarafından ihdas edildiğini görecektir (La Mettrie, 2019, s. 42; d'Holbach, 2012, s.45). Binaenaleyh dönemin âlimleri âlemdeki sebeplere bağlı olayların makine dişlileri gibi işemediğini sebepli veya sebepsiz gerçekleşmesine yönelik tercihin Allah'ın iradesi ile meydana

geleceğini savunmaktadırlar. Dolayısıyla herhangi bir harici sebep veya sebepler gerçek anlamda tesir edici bir hüviyete sahip olmayıp tamamen Allah'ın yaratmasıyla alakalı bir durumdur. Çünkü âlemde mevcut olan sebeplerin hiçbirisi tabî bir etki edici konumda değildir. Bu nedenle mevcut sebeplerin yaratıcısı olan bir varlık bulunmalıdır. Materyalistlerin argümanlarının aksine âlemdeki maddî sebeplerin dahî ulvî bir yaratıcının etkisi ile meydana gelmesi zorunludur (Spinoza, 2004, s.29). Dönemin mütefekkirlerine düşen en önemli görev işte bu husustur. Onlar maddenin bizatihi kendi kudretiyle hareket edemeyeceğini, âlemdeki varlıklar üzerinde bir tesirinin olamayacağını tebaaya anlatmakla mükelleftirler. Binaenaleyh Harpûti'ye göre maddenin üstünde metafizik âleminin bulunduğu ve bir manâ evreninin mevcudiyeti savunulması gerekmektedir (Harpûti, 2019, s.134). Burada dönemin âlimlerinin maddenin tesir edici olup olmamasını ya da maddeden öte ulvî bir varlığın bulunup bulunmamasını ispat etmek için yaptıkları bir metafora değinmekte fayda vardır. Sözelimi ateşin yakıcı ve suyun da ısı giderici olması noktasında bunlar tabii müessirler değildir. Fakat Allah sebeplerden neşet edebilecek maddeye dair şart ve durumları sebeplere bağlı olarak yoktan yaratır ki bu O'nun tayin ettiği bir durumdur, tabiatın yüceliği anlamına gelmemelidir (el-Cisr, 2022, s.243).

Dönemin şartları çerçevesinde, ısıнын karları eritmek, soğukun da sıvı maddeleri dondurmak gibi özellikleri hangi sebepten ötürü onların doğal halleri olmaktadır? şeklinde sorulacak bir sorunun keyfiyetine yönelik bir cevap vermek mümkün olmayabilir. Ancak cisimlerin hacimli ve yer kaplayan olmasının nedenlerine yönelik cevap üretmek daha kolaydır. Burada materyalistlere “ısı eritmeyi ve soğuk dondurmaya gerektiriyor da neden aksi gerçekleşmiyor?” diye bir soru yöneltilmesi halinde verecekleri cevap ancak “onların tabiatlarının bu yönde ilerlediği” şeklinde olacaktır. Ancak “neden tabiatlarının dışına çıkamıyor” diye bir soru sorulması ise “ısı ile çekim gücünün azaldığı, soğuk ile arttığı” şeklinde bir cevap verilecektir. Ancak yine bu cevap da kişiyi tatmin edecek değildir. Benzer sualler ardı ardına devam edip gidecektir. Fakat yine de maddeciler kendilerince bazı bilimsel açıklamalar üretmeye çalışacak ve tabiata rol biçmeye gayret edeceklerdir (el-Cisr, 2022, s.245). Onların bu tutumu “Materyalistler neden eleştirilmektedir? ya da onlar insan iradesini ve kader inancını neden reddetmektedir?” gibi bazı soruların ortaya çıkmasına neden olmaktadır ve bunlara verilecek cevap insanın mahiyeti ile alakalıdır. Bu doğrultuda Materyalistlerin reddedilen temel düşünceleri; madde ve kuvvetin hârici bir müessire ihtiyacı bulunmaksızın hareket edebileceği, bunların da ezeli ve ebedî olduğu, tabiat yasalarının sabitliği, spontane hareketlilik (tesadüfîlik) ilkesi, evrenin yine kendisiyle açıklanmasına bağlı olarak bir yaratıcıya lüzum görülmemesi, ruh kavramının hali hazırdaki kuvvetlere aksettirilerek maddileştirilmesi, irade hürriyetinin bulunmadığı düşüncesidir (Spinoza, 2004, s.44; Demokritos, 2000, s.84). Hilmi'ye göre Materyalistlerin bu düşüncelerindeki temel hataları deney ve gözlem alanındaki şeylerin var olduğunu kabul edip, bu alanın dışında kalanları yok saymalarıdır. Dolayısıyla söz konusu a posteriori bakışın insanı metafiziksel dünyadan uzaklaştırması kaçınılmaz olmaktadır (Hilmi, 1974, s.116). Yine onlar âlemdeki olayların nedenlere bağlı olarak zorunlu şekilde hâsıl olduğunu düşündükleri gibi kişide bulunduğu zannedilen seçim hürriyetinin de aslında sezgisel, içten gelen bir duyuyu olduğunu belirterek bunda da bir gerekliliğin olduğunu belirtmektedirler (Demokritos, 2000, s.61). Dolayısıyla materyalist ve tabiatçı filozoflar, insandaki iradenin evrensel nedensellik bünyesinde bulunduğunu iddia ederek irade hürriyetinin bulunmadığını belirtmektedirler. Kişinin fiili gerçekleştirmek üzere koyduğu azim ve çaba yalnızca nedensellikten kopamayan şahsi mizaçlarla alakalıdır (Hakkı, 2018, s.445).

Materyalist düşüncenin bilim ve keşifler ilerledikçe sarsılması, insan hürriyetinin ve vicdanının görmezden gelinmesi konusunda ciddi şüpheler uyandırmaktadır. Oysa evren içerisinde bulunan her varlık ve olayın ilk sebep, ilk muharrik ve mutlak varlık gibi anlayışlarla izah edilebileceği gerçeği ortada durmaktadır (Aydın, 2024, s.112). Çünkü insanın yaratılışı itibarıyla hem maddi hem de manevî yönü bulunmaktadır. Bu iki özellik arasındaki ilişkiyi maddeci bağlantı üzerinden tesis etmek mümkün değildir. Son tahlilde yapılan tetkiklere göre Allah'ı inkâr etmenin

getirdiği cebir sistemindeki insan anlayışı, eleştirilmekten ve bâtıl olmaktan kurtulamamaktadır. Hilmi bu hususa vurgu yaparak ilmin nihai hedefinin madde ve kuvvet olarak belirlenmesinin, insanlığa sunulan modern bir put anlamına geleceğini düşünmektedir (Himi, 1974, s.118). Materyalistler, varoluşçu felsefe akımları ve determinist filozoflar için insanın konumu, diğer tabiat varlıklarının konumundan farksızdır ve tamamıyla tabiat yasalarının tesiri altında hareket etmektedir. Hatta onların mezkûr düşüncesine göre insanın kendisini seçim kudretine sahip, iradeli ve özgür olarak nitelendirmesi, yanılgıdan ve illüzyondan başka bir şey değildir (Demokritos, 2000, s.84). Fakat Hilmi gibi Yeni İlm-i Kelâm düşünürlerinden bazılarının göre gerçek onların iddiasının aksinedir (Hilmi, 2021, s.70).

Bazı Yeni İlm-i Kelâm dönemi âlimleri maddeciliğin ürettiği determinizm fikrine ince bir nüans getirmektedirler. Fakat bu ayrımı iyi anlamak gerekir zira cüz, bütüne uyarlandığında materyalistlerin görüşlerini desteklemek gibi bir yanılgıya düşülebilir. Buna göre yukarıda da değinildiği üzere “aynı şartlar altında aynı sebepler benzer sonuçları doğurur” ilkesi, tabiat olayları ile ilgili yasalara uyarlandığında âlemin determinist bir kimliğe sahip olduğu görülecektir. Buharlaşmaya bağlı olarak bulutlardaki çarpışmalar sonucu yağmurun yağması, iki hidrojen ile bir oksijenin bir araya gelmesiyle suyun oluşması, güneşin konumu karşısında yerde bulunan taşın hareketsizliği gibi belli başlı kanun ve metaforlar bu duruma örnek verilebilir. Fakat bahsedilen durum insan gibi bilinçli varlıklar dışında özellikle bitkiler, tabii olaylar ve iç güdülerıyla hareket eden hayvanlar için geçerlidir. Zira bunlarda bir bilinç hali ya da vicdan bulunmamaktadır ki aradaki ince nüans da tam olarak bu durumdur (Hilmi, 2021, s.67).

Bahsedilen dönemde tartışılmalı meseleler içerisinde belki de üzerinde durulması gereken en önemli mesele yukarıda değinilen maddecilerin ve tabiatçıların olumsuz etkileridir. Zira Fazlur Rahman’ın da ifade ettiği gibi maddeciliğin tebaa üzerindeki etkisini tespit edip önlem almak muhafazakârlığın savunulması kadar önemlidir. Çünkü maddeciliğin İslâm düşünce dünyasına yönelik tehditlerine önlem alınmazsa, muhafazakarlığın savunusu bile çıkmaza girecektir. Ona göre İslâm toplumu içerisindeki akımların bu denli etkinleşmesi toplumun kendi düşüncesindeki özentilik merakında yatmaktadır. Zira bahsedilen dönemdeki aydın kesim, maddecilerden daha çok maddeci, Batılılardan daha çok Batılıdır. Yapılması gereken açık ve net iken farklı düşüncelere dalmak, halkın aklını karıştırmakta ve onları özgür olmadıklarını düşünmeye sevk etmektedir. Fazlur Rahman’a göre “doğunun yapması gerekenin aşırı manâcılıktan uzaklaşıp Batının maddî âlem tasavvurlarıyla birleştirmek” olduğuna yönelik anlayışa dikkatle yaklaşması gerekmektedir. Çünkü Batı, mezkûr düşüncenin gerek kendi aralarında gerekse Doğu toplumları içinde yayılması noktasında yardımseverlikte çok bonkör davranmaktadır. Fakat bu düşünce kâğıt üzerinde iyimser gibi gözükse de bir süre sonra propagandaya dönüşerek beklenmedik ve istenmeyen etkilere neden oldu (Rahman, 1993, s.351).

Yeni İlm-i Kelâm dönemi âlimleri materyalistlerin, tabiatçıların ve evrimcilerin ortaya attığı iddiaların Müslüman toplumunda ne gibi sonuçlar doğuracağını görmüş olmalı ki konuyla alakalı eleştirilerini, maddeci fikirlerin Müslüman düşünürler arasında tezahür etmeye başladığı dönemde yöneltmekten geri durmamışlardır. Dahası onlar bu konuyu öyle önemsemişlerdir ki tetkik edilen eserlerde zaman zaman İslâm’da ortaya çıkan ilk fikri tartışmaların ve cebri söylemlerin yayılmaya başladığı dönemleri, materyalizmin etkisini anlattıktan sonra vermişlerdir. Zira her çağın kendine özgü sorunları bulunduğuna göre onların böyle bir yöntem takip etmeleri doğal karşılanmalıdır.

Pasif Tevekkül Anlayışının Getirdiği Fatalizmin Reddi

Kader mevzusu İslâm düşüncesindeki itikâdî soruların ilk kez sorulmaya başlandığı dönemin hâricinde, hem Yeni İlm-i Kelâm döneminde hem de günümüzde sorgulanmaya ve anlamlandırılmaya çalışılan temel meselelerden biridir. Kader kavramının Müslümanların zihinlerinde anlaşılmasını bu denli zorlaştıran husus ise Allah’ın ezeli ilminin kuşatıcılığının keyfiyeti ile alakalıdır (Gündoğar, 2017, s.32; Özdemir, 2003, s.218-219). Fakat O’nun bu ilmi,

insanların özgür iradeleri ile elde ettikleri şeyleri de kuşatmaktadır. Haliyle Yeni İlm-i Kelâm dönemi âlimleri de kader düşüncesi üzerine eğilmişler ve konuyu gerek ezeli ilmin kuşatıcılığını açıklamak gerekse de dönemin Müslümanlarının tutumunu eleştirerek düzeltmek maksadıyla ele almışlardır. Ancak onlar mezkur kavramı klasik dönemdeki kelâm tartışmalarında olduğu gibi incelemekten ziyade daha bütüncül bakmak ve yaşadıkları dönemdeki içtimai problemlere aksettirmek suretiyle açıklamaya çalışmışlardır. Fakat yanlış kader algısının özellikle Emevî yönetiminin siyasi söylemlerine bağlı cebirci yaklaşımlarından kaynaklandığını belirtmekten de geri kalmamışlardır (Numânî, 2004, s.42-45; Abduh, 2021, s.101-102). Dolayısıyla bu dönemdeki yenilikçi bakış açısından kader mevzuu da etkilenmiş ve konu buna göre işlenmiştir. Zira söz konusu âlimler, Müslümanların geri kalmasındaki nedenlerinden biri olarak tembelliği göstermişler ve bu tembelliği de tevekkülde aşırılığa kaçarak kaderin mutlak belirlenimciliğine güvenen pasif Müslüman anlayışına bağlamışlardır. Fatalizmin net bir şekilde reddedildiği bu dönemde âlimler, Müslümanları kaderin mutlak belirlenimciliğinden kurtarmayı hedeflemişlerdir.

Binaenaleyh Hüseyin el-Cisr'e göre Allah'ın ilim ve kudret sıfatı alanına giren şeylerin hepsinin aklen varlığa gelmesi imkân dahilindedir. Yani yaratılmışlara ait ayrıntının ve niteliklerinin hepsi ezeli ilim sıfatı alanında değerlendirilmelidir (el-Cisr, 2016, s.167). Ona göre bu husus şu anlama gelir; mevcut olanların aklen yoklukta kalması mümkündür, fakat imkânsızlığı da barındırmamaktadır. Dolayısıyla Allah kendi iradesiyle varlığa gelmesi mümkün olan şeyleri henüz ortaya çıkmamış bir şekilde bekleterek, bazısının da var olmasını dileyerek durum ve niteliklerini tayin etmekte, sonrasında ise mutlak kudretiyle yaratmaktadır. Şu durumun altını çizmekte fayda var; bir şeyin aklen mümkün olması gibi imkânsız ve zorunlu bulunması gibi durumlar da Allah'ın ilmi dahilindedir. Aynı zamanda bu eşyalara yönelik geçmiş ve gelecek zaman bilgileri de yine O'nun ilminde mevcuttur. İşte Allah'ın ilminin kuşatıcılığı meselesi tam olarak budur. O'nun bildiği şeyler, kudretini işleterek yarattığı şeylerden daha fazladır, fakat henüz ilmiyle bildiği zaman ve mekânın gerçekleştiği ölçüye göre bu kıyas yapılmaktadır. Çünkü kudret ve irade, mümkünler dünyasına ait durumlarla alakalıyken, ilim imkânsız olanı da kapsamaktadır (el-Cisr, 2022, s.223).

Durum böyleyken Allah'ın ilminin henüz vârid olmamış fakat imkânsız da olmayan durumları bilmesi ve buna göre tayinde bulunması bir hakikattir. Bu hakikate göre mümkünler dünyasındaki şeyler O'nun irade ve kudretine bağlıysa iradeyle desteklenen ilim de bahsedilen durumları kuşatmalıdır. Örneğin bir kişi yapacağı evi belli plan ve projelere göre hangi dönemde hangi aşamada olacağını ve nihai şeklini neye benzeyeceğini bilmekte, ancak bazı engellerden ötürü bu ilmi tayin ettiği olaya uygun gerçekleşmeyebilmektedir. Allah'ın ilmi ise olaylara uygun düşmektedir ki aksi takdirde ilah olamaz. Üzerinde durulması gereken veya kader konusunda kişiye yol gösteren tam olarak bu örnekte bulunmaktadır. Sözgelimi İslâmiyet'teki kader inancına göre tüm vâkıaların Allah'ın kazâ ve kaderi ile ortaya çıkması bu manaya gelmektedir. Zirâ âlemde olan biten her şey O'nun ilminde mevcutsa ki âlem mümkünler dünyasıdır, o halde Allah'ın ilminde bulunmalıdır ve bu ilme uygun düşmelidir (el-Cisr, 2022, s.224). Gerçeğin onu bilen kişinin zihninde açığa çıkmasının aklî bir bakışta ne yeni bir hükmü zorunlu kıldığı ne de başka bir ihtimale engel olduğu anlayışı doğru değildir (Abduh, 2021, s.74).

Yeni İlm-i Kelâm dönemi mütefekkirleri “Sünnî itikâdî mezhepler mutedil bir kader telakkisini benimserken nasıl oluyor da Müslüman tebaa fatalist, ketum bir kaderci kimliğe bürünüyor” şeklinde bir soru yönelterek bu konu altında yatan sebepleri incelemeye çalışmaktadır. Bu soruya verilen cevaplar çeşitlilik arz etmektedir ki bunlardan biri daha önceki başlıkta açıklanan materyalist ve tabiatçı akımların etkilerine bağlanmaktadır. Bir diğer cevap ise genellikle Müslümanlara yapılan sohbet ve vaazlarda isrâiliyyât ve bidatlerin çokça kullanılmasıyla ilgilidir. Çünkü İslâm düşüncesinde olmayan görüşler dine sokularak cebri/fatalist düşüncenin yaygınlaştırılması amaçlanmaktadır (Hilmi, 2021, s.73). Filibeli Ahmet Hilmi'ye göre bu konuda oryantalistlerin ve Batılı fikir adamlarının ciddi çabaları bulunmakta, fatalizmi adeta İslâmın bir parçası olarak görmekte-dirler. Fakat Hilmi, Carre de Vaux gibi müsteşriklerden bazılarının İslâm

dininin fatalizmden ibaret olduğu yönündeki ithamlarını yersiz ve asılsız görmekte ve onların bu görüşlerinde Hristiyan taassubunun etkisinin bulunduğunu ifade etmektedir. Oysaki onların iddialarının aksine insanın bilinçli ve özgür bir iradeye sahip olduğunu gösteren birçok emare bulunmaktadır. Örneğin kişinin özgür iradeli olmasının en büyük emaresi tecrübi bilgi ve vicdandır, ancak yine o kendi özgür iradesinin şartlı ve sınırlı bir yapıya sahip olduğunu da bilmektedir. Zira sınırsız bir özgürlükten en azından insan için bahsetmek mümkün değildir. İnsanın vicdan ve tecrübesi ile sabit olan bu özgür iradenin beyhude oluşuna yönelik binlerce delil sunulsa bile bunlar reddedilmelidir. Çünkü kişinin kendini bilip tanınması; arzu, ihtiyaç ve irade sahibi olması anlamına gelmektedir. Hilmi'ye göre fatalizmi Müslüman tebaa arasında o dönemde yaymaya çalışan müsteşrikleri tek suçlu olarak görmemek gerekir. Kazâ ve kader kavramlarını konunun başında anlatılan hususlardan dolayı irade hürriyeti ile bağdaştıramamak da en önemli unsurlardan biridir. (Hilmi, 2021, s.74; Hilmi, 1997). İzmirli İsmâik Hakkı bunun nedenini, kazâ ve kadere insana kıyasla daha fazla ilâhi temelli bir mana yüklenmesine bağlamaktadır. Örneğin Allah'ın ezeldeki ilmiyle belirlediği hususlar sır olarak durduğundan, insanın da bu sırı ulaşması mümkün olmadığından, akli düşünme bunu idrak etmekte zorlanmaktadır (Hakkı, 1997, s.139). Hilmi meseleye dair teşbih ve açıklamaların fazlalaşmasına istinaden İslâm düşüncesinde zıt fikirlerin türemesinin daha da kolaylaşmaya başlayacağını düşünmektedir. Ancak o, Hz. Muhammed (s.a.v)'in hayatı incelendiği takdirde fatalizmle alakalı bağdaştırılabilecek bir örnek bulmanın zor olacağını, buna nazaran fatalizmi yasaklayan ve kınayan birçok uyarının bulunabileceğini de ifade etmektedir (Hilmi, 2021, s.74; Hilmi, 1997).

Dönemin Araplarına Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından yapılan uyarıların tevekkülün genel anlamda yanlış anlaşılmasına yönelik olmadığı aşikârdır. Aslında tevekkül bir işle alakalı önlemleri alarak sonucu beklemeye geçmek ve bu sonuçla alakalı işi Allah'a havale etmektir. Yoksa kaçınılması mümkün olmayı kabul etmek anlamına gelmemelidir. Bu duygu kulun çaresizliğinin kıskacında olduğu bilinciyle hareket etmesi manasında olmayıp imanın bir neticesidir (İkbal, 2018, s.109). Bu açıdan değerlendirildiğinde tevekkülün içeriği sebeplerin terk edip tembelliğe yönelmek manasına getirilmemeli, aksine kişinin yapılacak işle alakalı kararını verdikten sonra Allah'a güvenmesi gerektiği şeklinde anlaşılmalıdır. Kul devesini bağlayıp, tarlasını işleyip, tohumunu attıktan sonra tevekkül etmeli ki çalışmanın bir kıymeti ve hikmeti olsun (Hakkı, 2018, s.444). Hilmi'ye göre İslâm'ın gerek içtimai gerekse de fikri olarak bir çalışma dini olduğu sabitken fatalizmi onun bir parçası olarak görmek bilinçli bir çabanın ürünüdür. Yeni İlm-i Kelâm dönemindeki bu düşünce fatalizme bakışın İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren başladığını göstermektedir. İslâm'ın çalışma temelli karakteristik özelliği görmezden gelinerek bunun yerine kadercilik, pasif tevekkül anlayışı, mükellefiyetten kaçınma, zorbalık ve geri kalmışlık gibi Müslümana yakışmayan özelliklerin ilave edilmeye çalışıldığı dikkatlerden kaçmamalıdır. Hilmi bu düşüncenin İslâm'daki ilk ihtilafların başladığı olaylara aksettirilerek kötü fiilleri Allah'a dayandırmanın hem insanları hem de yaşadıkları toplumu temize çıkarmak gibi bir gayenin sonucunda oluştuğunu ifade etmektedir. Ona göre Müslümanlara düşen görev dinin ruhuna aykırı olan mezkûr söylemlerin ve tembelliğin bir an önce toplumdan tasfiye edilmesidir (Hilmi, 2021, s.83-84).

Dönemin âlimlerine göre fatalizm Allah'ın varlığının gerekliliğinden dolayı tesis ettiği kanunları demek değildir, aslında fatalizm Allah'ın keyfi bir şekilde, istediği gibi hareket etmesi ve kullarını mecbur bırakmasıdır. Dolayısıyla bu anlayış ahlâki ödev ve sorumlulukları ortadan kaldırmakta, tembelliği de telkin ederek toplumu çöküntüye götürmektedir. Bu sapkın ideolojiyi kabul edip Müslüman halk arasında yaygınlaştırarak açığa çıkan sonuçlara mantıklı kılıf uydurmak beyhude bir uğraştır. Sözgelimi bu fikri yerleştirmeye çalışıp sonra da “neden böyle oldu? Ya da bu düşünce şu açılardan akla uygun değil midir?” gibi söylemler gereksiz bir çabanın ürünüdür. Müslüman için bir ahlâktan ve sorumluluktan bahsedilecekse ortada bir görev, çaba, ödev ve hak etme gibi aksiyonların olması gerekmektedir. Hilmi'ye göre fatalizm bu düşüncüyü ortadan

kaldırmayı hedeflediği ve Müslümanlar arasında da yaygınlaştığı için dinî ödev ve sorumlulukların ortadan kalkacağını düşünmektedir (Hilmi, 2019, s.87).

İşte dönemin âlimlerine göre İslâm dinine en büyük zararı veren hatalı telakkilerden birisi de fatalizmdir, yanlış kader anlayışıdır. Kadere dair bu yanlış anlaşılma, beraberinde bir sürü suistimali de getirmiştir. Örneğin tembellik, cinâyetlerin yaygınlaştırılması (çünkü Allah'ın belirlemesiyle olmaktadır), yoksulluğu yozlaşmayı kabullenip içselleştirme, hatalı düşüncelere aldanma, perişanlık ve bunu normalleştirme gibi durumlar bunlardan bazılarıdır. Kaderin gerçek anlamda tebaaya anlatılamaması fatalizmin yayılmasına olanak sağlamıştır. Dolayısıyla hem irade hürriyeti ve düşünce özgürlüğü hem de ef'âl'i 'ibâd'a ilişkin ahlâki sorumluluklar insanlardan düşmüş olur. Eğer kadere bu misyon yüklenirse fiillerin ve mesuliyetin, iyilik ile kötülüğün bir kıymeti harbiyesi kalmaz. Bu çerçevede hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna yönelik dinî argüman en çok suistimale uğrayan konu olduğu söylenebilir. Tebaa kaderdeki ince nüansı yakalayamadığı ve onlara doğru bir şekilde anlatılmadığı için yanlış yollara tevessül etmişlerdir, ancak bu husus yanlış bir algıyı doğurmuştur. Şöyle ki kötülüğün Allah tarafından belirlenmesi (tayin edilmesi) ve O'ndan kaynaklı olduğu algısı, kötülüğe karşı duyulan nefreti ve bundan uzak durma duygusunu azaltmıştır. Dolayısıyla bu anlayış fatalizm ile de birleşerek kötülüğe zemin hazırlamıştır (Hilmi, 2020, s.512-513). Bununla beraber fatalizmin sebep olduğu kısmet düşüncesi ve bu kavramın neden olduğu tembellik de dönemin âlimleri tarafından tasfiye edilmesi gereken sefil bir anlayış olarak görülmüştür. Bazıları yukarıda geçtiği üzere bu düşüncüyü oryantalistlere bağlarken bazıları da Grek felsefesiyle irtibatlandırmıştır (İkbal, 2018, s.110).

Hilmi'ye göre Müslümanlar karşılaştıkları çeşitli belâ ve sıkıntılardan, toplumsal sorunlardan ötürü yükümlülüğü kadere atmakla kendilerini teselli etmeye çalışmaktadırlar. Onların takındıkları bu tavır nedeniyle hârici bir çatışma karşısında kırılğan bir yapıda olacakları bellidir. Zira kişi gerek kendi özgürlüğünü gerekse de toplumsal olarak bilinçli bir hürriyet anlayışını kabul etmediği takdirde gelişmeyi ve ilerlemeyi başarması mümkün değildir. Zira fatalizm algısıyla yetişen kişi sürekli olarak işi başkasından beklemekte, kendisinde bu süreci yürütebilecek güç ve kuvvetin olmadığını düşünmektedir. Böylelikle insan İslâm'ın şahsından beklediği misyonunu yerine getiremeyerek tarih sahnesinde figüran olmaktan başka bir rolünün bulunmadığı algısı yerleştirilmeye çalışılmaktadır (Hilmi, 2020, s. 614).

Rahman'a göre İslâm tarihi incelendiğinde Sünnî Müslüman kesimin takınmış olduğu kader düşüncesi aşırı tevekkül anlayışına bağlı olarak fatalist/yazgıcı bir kader inancına evrilmiştir. Ona göre Ehl-i Sünnet kelâm akidesi özellikle Eş'arî düşüncesi, Cebriyye'nin ve Mu'tezile'nin eleştirilerinden kurtulamamaktadır. Aslında Kur'an'ın ve nebevî ikazların oluşturmak istediği Müslüman kimliği bu değildi. Dolayısıyla onun nazarında halk arasında aktifliğini koruyan mezkur konu için dogmatik çözümler üretmeye çalışmak, fayda getirmeyen bir iştir (Rahman, 1993, s.336). Ehl-i Sünnetin Müslüman tebaayı kurtarmak için ne yapması gerekmektedir? şeklindeki soruya üretilecek argümanlar iki maddeye ayrılmaktadır. Aksi takdirde bu konu tabiat üstü metafiziksel bir çözüm gerektirdiğinden toplum nazarında yekûn olarak anlatılması işi daha da karmaşık bir hale getirecektir. İlk maddeye göre insan hürriyeti meselesi teorik olarak açıklanmalıdır. Buna göre varlık kendi var olmağından neşet edecek şekilde çıkamayacağı gibi Allah'ın varlığından ve iradesinden ayrı da bulunamaz. Fakat hâdis olan varlığın, mutlak varlığın iradesinden ayrı olamayacağı düşüncesi fatalizmi de gerektirmemektedir. Yukarıda değinildiği üzere burada ezeli ilim devreye girmektedir. Aslında ezeli ilim insana dair özgürlüğü iptal eden ya da sınırlandıran bir durum olarak düşünülmemelidir. Bu durum kullar için “yapacak”, “edecek” şeklinde bir vafsetme durumudur, yoksa “yapsın”, “etsin” anlamına gelen bir hüküm verme durumu değildir (Hilmi, 2020, s.391-392). İkinci maddeye göre ise insanları dinî sorumluluk ve özgür iradelerinin olduğuna ikna etmek ve bu kudretin kendisinde bulunduğunu akli izahlarla anlatmak gerekmektedir. Örneğin Hilmi'ye göre kişi, “ısı yoktur” şeklinde bir iddia ileri sürebilir, fakat elini ateşe soktuğunda bu iddiasını devam ettirmesi

mümkün değildir. Eğer durum bu şekilde anlatmakla çözülsünse fatalizm algısı toplumdan temizlenmiş olur (Hilmi, 2020, s.393).

Dönemin âlimlerine göre Müslümanlar arasındaki kismet, alinyazısı ve kaderin mutlak belirleyiciliği düşüncesinin yaygınlaşmasının nihai sebebi, Emevî iktidarı yönetiminde yaşanan olayların politika icabı dine bağlanmasıdır. Aslında bu ilk sebep olarak ele alınması gerekirdi, fakat mezkûr âlimler materyalist ve tabiatçıların görüşlerini çağın temel sorunu olması nedeniyle öncelemişlerdir. Bu doğrultuda onlar Emevî iktidarının gerek Kerbelâ'da yaşanan olayların üstünü kapatmak gerekse de Muaviye'nin iktidarı ele geçirmesi sonrasında yaşanabilecek iç karışıklıklara engel olabilmek için fatalist/kaderci anlayışı ve fiili materyalizmi kendilerine kalkan olarak kullanmışlardır. Hasan-ı Basri (öl. 110/728) ve Ma'bed el-Cühenî (öl. 83/702) gibi ilk dönem âlimler Emevîlerin fatalist anlayışına yoğun tenkitlerde bulunmuşlar, fakat bu düşüncenin yaygınlaşmasına engel olamamışlardır. O dönemde yaşanan olaylara bağlı olarak türeyen fatalist düşünce, daha sonraki dönemde Müslüman kesimin sanki yerleşik inancıymış gibi algılanmaya başlamıştır (İkbal, 2025, s.111). Fazlu Rahman bu hususta tebaanın da hatası bulunduğunu belirtmektedir. Çünkü onlar, Emevîlerin topluma yönelik siyasî ve dinî baskılarını Allah'a dayandırmaları karşısında tepkisiz kalmakla ve kendi özgür iradelerinin olmadığını kabullenmekle ya da bu görüşe karşı çıkmamakla, fatalizmin pekişmesi noktasında olumsuz anlamda tesirde bulunmuşlardır (Rahman, 1993, s.121).

Yeni İlm-i Kelâm dönemindeki fatalist/cebrî, yazgısal anlayışın reddi; Müslümanların kendi tembelliklerini ve tepkisizliklerini dinî kavramlara aksettirmeye çalışmalarına karşı bir dikkat çekme amacı gütmektedir. Dönemin âlimlerinin kader konusunu klasik kelâm tartışmaları çerçevesinde ele almayıp daha güncel ve yenilikçi yaklaşımlarının nedeni temelde bu husustur. Sözgelimi Müslümanların geri kalmışlıklarının altında iradelerinin olmadığı ve Allah'ın belirlemesinin dışına çıkılamayacağı şeklindeki yanlış kader anlayışları yatmaktadır. Bahsedilen zaman diliminde insan hakları prensiplerinin yaygınlaşmaya başlaması ve Batı'dan gelen tehlikeli akımların etkisi göz önünde bulundurulursa, yakın dönem âlimlerinin mükellefiyet ilkesi gereğince insan özgürlüğünü savunmaları gayet insancıl bir tepkidir. Toplum nazarında ne derece başarılı oldukları tartışmaya açıktır, ancak bu onların bilgisizliğinden değil konunun kendi karmaşıklığından müteşekkildir (Özervarlı, 1998, s.125).

Fatalizmden Aksiyona Geçiş

Dönemin âlimleri fatalizmi reddettikten sonra Cebriyye'nin insan iradesini yok sayan görüşlerine yer vererek Müslümanların aksiyon almalarının, harekete geçmelerinin ve irade hürriyetinin bilincine varmalarının gerekliliği üzerinde durmuşlardır. Onlar bu iman bahsini incelerken hem kaderde aşırıya gitmekten hem de onu tamamen devreden çıkartmaktan sakınmışlardır. Sözgelimi Hakkı, kadere imanın bir parçası olarak tasavvur etmekle birlikte kişinin, şer olarak nitelenecek bir iş yaptığında bunu kadere atfetmesinin ve kaderi temel alarak sebeplerden uzaklaşmasının İslam doktriniyle bağdaşmayacağını belirtmiştir. Bu nedenle o, insana izafe edilebilecek herhangi bir irade, kudret, fiil ve seçim hürriyeti argümanlarını kuldan uzaklaştıran Cebriyye'yi batıl bir mezhep olarak tanımlamıştır. Bu mezhebin müntesipleri kulun fiillerini cemâd (donuk, hareketsiz) olan canlıların hareketlerine benzetmişlerdir ki bu görüşlerini kendilerini eleştiren muhaliflerine yönelik şu beyitlerle özetlemişlerdir: "İnsan üzerine kaderler egemen iken o biçare ne yapabilir. Hem onu eli arkadan bağlı olarak denize atıyor hem de ona sakın suda ıslanma diyor. Böyle iş mi olur?" (Hakkı, 2018, s.442; Harpûtî, 2019, 83).

Kulların fiillerini kesb ettiğini savunan Eş'arî düşünce Cebriyye tarafından kabul görmemektedir. Dahası Harpûtî gibi âlimler, Eş'arî'lerin insan iradesine yönelik açıklamalarını delil getirerek onları cebr-i mutavassıt olarak nitelemekte, bu anlamda kendi irade görüşleri hakkında bir ipucu vermektedir (Harpûtî, 2019, s.82). Bu mezheple alakalı bilgiler değerlendirildiğinde Müslümanların fatalizmin boyunduruğu altında kalmaları çok da yadırganacak bir durum değildir.

Zira bir önceki başlıkta da izah edildiği üzere Emevî politikası, Cebriyye'nin doktrinini temel alarak söylem geliştirmiştir.

Cebriyye'nin reddedilmesindeki gaye, Müslümanların çalışma ve gayret eksenli kimliğini pasifize eden fatalizmin bağımlılığından kurtarmaya matuftur. Dolayısıyla insanı insan yapan onun özgür iradeye sahip olmasıdır. İradeyi âlemde bulunan kötülüğe bağlamak ve kötülüğü de ilâhi kaynakla bağdaştırarak iradenin olamayacağı düşüncesine kapılmak, dönemin âlimleri nazarında kabul görmemektedir. Oysa İslâmiyet'e göre dünyada yaşanan olaylar içerisinde acı, çirkinlik ve türlü günahlar bulunsada insanın ahlâki yönden ilerlemesine engel olan unsurlar bunlar değildir. Bilakis onlara göre buradaki temel etken insanın kendisini iradesiz olarak görüp bir kurban olarak düşünmesidir. Halbuki insanın âleme yönelik bu korkusunu yenmesinde din önemli bir konumda bulunmaktadır. Böylesine bir âlem fikri yani, korkunun ahlâki gelişime etki edebileceği endişesi hakimse demek ki insan, iradenin bir parçası, enerji ve hareketin vücut bulmuş hali olmalıdır (İkbal, 2024, s.51). Söz konusu açıklamanın Batı tarafından İslâm topraklarına empoze edilmeye çalışılan; “insanın dünyaya günahkâr olarak geldiği fikrine karşı yapılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Batı'nın otorite temelli papazlık ve ruhbanlık düşüncesi, kişiyi seçim serbestliğinden uzaklaştırmaktadır. Aslında sosyal ve pasiflikten uzak, gayreti ve çalışmayı hayatın her dönemine yaymaya çalışan İslâm'ın bünyesine yerleştirilmeye çalışılan bu fikir, insanın kendi kararlarını verme hususundaki kabiliyetini elinden almaktadır. Dolayısıyla Müslüman kendi din öğretisinden uzaklaşarak ve sosyalliğini kaybederek tembelleşmektedir (İkbal, 2024, s.52). Fakat Müslüman birey kendi aktifliğinin farkına vararak gerek içtimai gerekse de teknolojik bakımdan kaynaklanan gerilemeyi durdurabilir. Toplumdaki gerilemenin kaynağı olarak İslâmi öğretileri göstermek, hârici etkenleri ve dâhili olayları ört pas etmek anlamına gelir ki dönemin yenilikçi anlayışı bunu savunmaktadır.

Müslüman, özgür iradesinin farkına vararak sorumlu olduğunu bilmelidir. O kendi kaderinin yapıcısıdır ve mutluluğa ulaşmak yine kendi elindedir ki bunu yaparken Allah ile arasında herhangi bir vasıta da bulunmamaktadır. Binaenaleyh yukarıda izah edilen papazlık ve ruhbanlık temelli baskı ile kiliselerin yanılmazlığı ilkesine dikkatle yaklaşılması gerekmektedir. İnsanı iradesiz olduğunu düşünmeye sevk eden ve bağımlılık duygusunun körüklenmesine neden olan bu düşünce, ahlâki olgunluğu engellemesi nedeniyle Müslüman âlimler tarafından kabul edilmemektedir. Dönemin mütefekkirleri bu ilkeye dayanarak Hristiyan dünyasının mezkûr anlayışına karşı çıkmakta, irade hürriyetinin olmadığı anlayışını reddetmektedirler. Çünkü insanın rastgele dünyaya geldiği söylemi onun misyonuna indirilen büyük bir darbedir (İkbal, 2024, s.55). Onlar insan için kuvvetli bir iradeye sahip olmasının gerekliliğini İslâmın ahlâk öğretilerine bağlayarak Müslümanları harekete, aksiyon almaya davet etmektedir. Özellikle Muhammed İkbal bu konuda Hintli Müslümanları örnek göstererek bağımlılığın ve iradesizliğin nelere sebep olabileceğini açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre Hintli entelektüel insanlar hizmet etmekten başka bir duygu bilmemektedirler. Zira onlar hizmet etmekte öylesine aşırıya gitmişlerdir ki insanın benliğine zarar veren bir bağımlılık ve aşırı teslimiyet anlayışı ortaya çıkmaya başlamıştır. Oysa insan için güç, kudret, enerji, aksiyon ve irade hürriyeti genelde hayatın alelade bir parçası olsa da insan için vazgeçilemez unsurlardır. Çünkü kişi güçlü olmadığını düşündüğü zaman dünyanın devam edegelen haksızlıklarına boyun eğmekten başka yapacak bir çaresi bulunmaz (İkbal, 2024, s.59). Bu anlamda İkbal insanın çalışma ve azim gösterme konusunda kendisine tâbi olunan bir varlık konumundan, tembellikte ün kazanıp olumsuz anlamda örnek teşkil etmesini anlamlandıramamaktadır (İkbal, 2021, s.171).

Hüseyin el-Cisr'e göre kişi, günlük hayatta kendi iradesini yok sayan birçok söylem geliştirmektedir. O, bu hususlara atıf yaparak tebaanın cebri söylemlerde bulunduğunun farkında olmadığını belirterek, kaderin bir delil olarak getirilmesini doğru bulmamaktadır. Örneğin; kişi “Allah bana zina etme eylemini takdir etti” diyebilir. Fakat onun böyle bir söylem üretmesindeki maksadı, zina eylemini gerçekleştirmeye yönelik arzudur, zira onun yukarıdaki söylemi mesuliyetten kurtulma çabasının bir sonucudur. Oysa zânîye “sana Allah'ın ezelde zina etme

eylemini takdir ettiğini düşündüren sebep nedir? Bu eylemi ancak sen yaptın ve yaptığının sorumluluğunu üstlenmelisin” denilecek olursa kulun vereceği bir cevap olmayacaktır. Bu örnekte de görüldüğü üzere insan, hevesi veya tembelliği uğruna suçlamaları kendisinden uzaklaştırarak kaderin belirlenimciliğini ön plana çıkarmaya çalışmaktadır (el-Cisr, 2016, s.168). Dönemin mütefekkirlerinin “kader ve kısmet kaynaklı düşüncelerin Müslümanın pasifleşmesine neden olduğu” şeklindeki kanaatlerine yukarıda değinilmişti. Ancak cebri söyleme yönelik eleştiriler o kadar fazladır ki İkbâl, bu düşünceye sarılmayı pişkinlik olarak nitelemektedir. Bu öylesine bir pişkinliktir ki insanları bozguna uğratmaktadır. Dolayısıyla cebrin Allah’tan geldiğine yönelik savunma, irade hürriyetine vurulmuş bir zincirdir ve pişkinliğin bir neticesidir. İnsan içine düştüğü durumun farkına varıp kendini gerçekleştirmeli ve faal bir varlık olduğunun bilincine varmalıdır (İkbâl, 2021, s.136-137). İkbâl bir başka eserinde bu düşüncesini temellendirmek için çalışmanın ve gayret göstermenin önemini ortaya koyan bir örnek vermektedir. Ona göre insan, herhangi bir eylemde bulunmaksızın kudret helvasının gökten indirilmesini bekleyerek kazanç sağlayabileceğini düşünmekle bir yanılgı içindedir. Dolayısıyla insan çabaladığı ve azim gösterdiği derecede kazanımlar sağlayacaktır, çünkü o “kaderinin hem insanı hem de efendisidir” (İkbâl, 2018, s.238).

Burada şu hususu not etmekte fayda var; Yeni İlm-i Kelâm dönemi âlimlerinden bazıları kaderin kulların fiilleri için bağlayıcı olduğuna ve tevekkül etmeye dair inanışın Müslümanları geri bırakacağı düşüncesini yanlış bulmaktadırlar. Bu düşünceye spesifik olarak verilebilecek örnek ise Mustafa Sabri’dir. O, kadere inanmaları nedeniyle Müslüman tebaanın geri kaldığı ve tembelliğe sürüklendiği iddiasını kabul etmemektedir. Ona göre bu durum Batılı âlimleri memnun edecek, Müslümanlara da zayıflık ve korkaklığı aşılayacaktır (Sabri, 1989, s.35). Mustafa Sabri’nin bu tutumunun Eş’arî öğretisine olan bağlılığından kaynaklandığını ifade etmek mümkündür. Zira o bir eserinde Mâtürîdî düşüncesinin sistemleştirdiği külli irade ve cüz’î irade anlayışını dahî eleştirmektedir (Sabri, 1989, s.80). Cebr ve tefviz anlayışını mecz etme konusundaki gayreti ise diğer Yeni İlm-i Kelâm dönemi âlimlerinin düşüncelerine bir eleştiri mahiyeti taşımaktadır (Sabri, 1989, s.66). Onun bu görüşü dönemin diğer âlimlerine nazaran azınlıkta kalmaktadır. Bu sebeple genel kanaat, aşırı kaderciliğin Müslümanları geri bıraktığı ve irade hürriyetinin güçlü bir şekilde savunulması gerektiğidir ki yukarıda izah edilen durumlar da bu kanaati destekler mahiyettedir. Szögelimi dönemin diğer âlimleri kadere inanmakla ilgili inançsal bir reddedişleri bulunmamakta, sorunu tevekkülde aşırıya gitmeye ve çalışmayı bırakmaya bağlamaktadırlar.

Şer’î Nassların Yorumlanması

Yeni İlm-i Kelâm dönemi âlimleri kader konusunu yalnızca akli ve yenilikçi bir yaklaşımla yorumlamanın hâricinde Kur’ân’da bulunan insan iradesi ve kader manalarını içeren ayetleri de tahlil etmektedirler. Bu durumun en bariz örnekleri ise Allah’ın insanların kalplerini mühürlemesi, (Kurân Yolu, Nisan 2026, el-En’âm 6/49) kâfirlerin gözlerini görmez hâle getirmesi, (el-En’âm 6/110) ve kalplerine perde çekmesi (el-Bakara 2/88) gibi ayetleri kapsamaktadır. Onlar mezkûr ayetleri delil getirmek suretiyle insan iradesinin yok sayılabileceği iddiasını reddetmekte ve Allah’ın bu uygulamayı keyfi bir şekilde yapmaktan uzak olduğunu düşünmektedirler. Aslında mühürleme, körleştirme ve perde çekme gibi eylemler kulun çabasına göre şekillenmektedir (Rahman, 2018, s.55). Zirâ Allah’ın bu eylemleri, kulların irade ettikleri işlerin cihetine göre değişkenlik göstermektedir (el-Nisâ 4/115; el-Râd 13/11; el-Enfâl 8/53). Dolayısıyla zikredilen âyetlerdeki uyarıların insanların hareketlerine göre şekillendiğini söylemek daha doğrudur. Sözgelimi Fazlur Rahman bu hususu fert ve toplum eksenine şahsiliği kapsamında değerlendirerek kişinin kendi elleriyle yaptıkları işlerle mükellef olduklarını ve birbirlerini kurtarma güçlerinin olmadığını vurgulamaktadır (Rahman, 2018, s.56). Kalplerin mühürlenmesi, gözlere perde çekilmesi ve körleştirilmesi gibi durumların psikolojik bir süreç olduğuyla ilgili bir ihtimal de yine bu dönemde değerlendirilmektedir. Sözgelimi kişi iyi ya da kötü bir eylemde bulunduğu zaman bu işi gerçekleştirme oranı aksini yapmasına nazaran daha kuvvetlidir. Yani o eylemi yapma sıklığı

süreklilik kazanarak tersi bir eylem gerçekleştirmek akla gelmez, böylece kalp mühürlenir ve göz hakikatleri görmez olur. Psikolojik olarak alışkanlığın kazanılması konusuna giren bu davranış bile, tesiri ne kadar kuvvetli olursa olsun mücbir bırakma alanına girmemektedir. Zira kulların eylemleri için mutlaka bir dönüş yolu vardır (Rahman, 2018, s.56).

Bu dönemin genel kanaatine göre kişinin özgür hürriyetinin ve iradesinin olmadığını savunmak ve Kur'an'ın cebrî söylem tarzını taşıdığını telkin etmek, Kur'an'ın taşıdığı amacı ve bina edildiği temeli yıkmak anlamına gelmektedir. Allah'a yardım etmekle alakalı ilâhi telkinlerde de bu husus gözetilmektedir (el-Muhammed 47/7). Zira bazıları burada karşılıklı bir yardımlaşmadan bahsedildiğini belirterek böyle bir isteğin ancak irade hürriyetine sahip bir varlığa yapılabileceğini savunmaktadırlar (Rahman, 2018, s.57; Hilmi, 2021, s.86; İktal, 2025, s.115). Onlara göre insanın çabasının karşılığını alacağına yönelik bir çok ilâhi uyarıyı da bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir (el-Necm 53/39; el-İnsan 76/3; el-Beled 90/10). Söz konusu âyetler insanın bilinç sahibi bir varlık olmasına atıfta bulunarak doğru ya da yanlış olanı ihtiyar edebilecek yetiyle donatıldığını ortaya koymaktadır. Demek ki Kur'an'daki söylem cebrî mutlak kılmaktan ziyade insan hareketlerinin önemini vurgulamaktadır. Bununla beraber Fazlur Rahman ve Hilmi gibi yenilikçi âlimlere göre mezkûr âyetler, insanın mükellefiyetine işaret etmektedir. Onlara göre eğer insan bir irade hürriyetine sahip değilse ve cebr altındaysa nasıl olur da çalışmayla sorumlu tutulabilir? Haliyle çıkmaza neden olan durumu ilâhi söylemle ilişkilendirmek doğru olmaz. Bu prensip baz alındığında ilk bakışta cebrî söylemi ifade eden âyetlerin İslâm ahlâk ilkeleri ile Allah'ın adaleti açısından tekrardan incelenmesi ve yorumlanması gerekmektedir (Rahman, 2018, s.57; Hilmi, 2021, s.96).

Kader ve irade konusu ile alakalı bir diğer husus da kişinin “hidâyete ermesi” ve “dalâlete sapması” konusundaki âyetlerin değerlendirilmesidir. Hilmi'nin Allah'ın dilediğini hidâyete erdirip dilediğini saptıracağına dair âyetlerinin tevil edilmesi noktasındaki açıklamaları, genel anlamda irade hürriyetinin savunulmasına yöneliktir. Buna göre şayet mezkûr âyet Allah'ın keyfî olarak istediği gibi hareket edebileceği şeklinde yorumlanırsa, ilâhi buyruğun tam olarak anlaşılmasının önüne geçilir. Dolayısıyla insan, özgür iradesi ve ihtiyarıyla istediği şekilde davranacak, Allah da onun eylemine göre hidâyete erdirecek veya saptıracaktır (Hilmi, 2019, s.88; el-Fâtır 35/8). Fakat dönemin âlimlerinden Mustafa Sabri'nin görüş farklılığı içerisinde olduğunu ifade etmek gerekir. O, hidâyet ve dalâletle alakalı mezkûr âyetlerin cebrî söylem ifade ettiğini düşünmekte, bununla birlikte cebrî de mutlak belirlenimcilikten uzak bir şekilde yorumlamaya çalışmaktadır. O, cebr ile sorumluluk ilkesini bir araya getirerek izah etmektedir ki Mustafa Sabri'yi bu düşünceye götüren iki etken vardır; birincisi onun Eş'arî öğretisinin savunucusu olması diğeri de hidâyet ve dalâletin Allah'ın kudreti dahilinde bulunmasıdır. Bu nedenden ötürü insan için hayrı ve şerri Allah ister ve kişinin konuyla alakalı bir müdahalesi yoktur (Sabri, 1989, s.73-74). Mustafa Sabri'nin hem cebrî hem de sorumluluk ilkesini bir arada değerlendirmesi Kur'an'daki farklı insan iradesi tasavvurlarının varlığından kaynaklanmaktadır. Ancak tevil metodu cebr gibi görünen âyetlerin yeniden ele alınması noktasında farklı bakış açılarının kazandırılması için kıymetlidir. Aksi takdirde âyetler arasında çelişkinin olabileceği gibi birtakım yargılar ortaya çıkacaktır. Onun cebr ve sorumluluğu birleştirmeye çalışması, anlaşılması güç bir insan iradesi anlayışının ortaya çıkmasına neden olmaktadır. O bir yandan her şeyi Allah'ın dilemesine bağlı kılmakta diğeri yandan da insanların yaptıklarından sorumlu olduğu âyetleri delil getirerek kulu sorumluluk altında bırakmaktadır (el-Nahl 16/93; el-Tevbe 9/105). Mustafa Sabri insanın Allah tarafından gelen buyruklara riayet edip özgür irade ve seçimleriyle hareket ettiklerini düşünmektedir. İnsanın cebr altında kaldığı durum ise Allah'ın belirli tabiat olayları ve âlemin düzeni gibi fiil ve eylemleri gerçekleştirmesidir. Fakat bu açıklama dahî özgür irade konusunda onun aynı Eş'arîlikteki gibi anlaşılmasına neden olmaktadır (Sabri, 1989, s.67).

Muhammed İktal ise Mustafa Sabri'nin aksine dönemin genel kanaati doğrultusunda bir yorumda bulunmaktadır. O “insanın amelini boynuna bağladık” (el-İsrâ 17/13) âyetini, kişinin sonunun ne olacağına dair kaderinin belirlense dahî kendi özgürlüğünün devam edeceği düşüncesine

bağlamaktadır. Buna göre insan kendi bireyselliğini yani birey olarak kendi etkinliğinin farkına varıp nefisini kontrol atında tutarak, bitmeyen asıl ödülünün ne olduğunun bilincine varmaktadır. Fakat o, insan iradesi anlayışını diğer görüşlerdeki sorumluluk ilkesine göre değil, daha çok benlik algısı üzerine bina etmektedir (İkbal, 2025, s.117).

Dönemin bir başka âlimi Şibli Nu'mânî ise konuyu içtimâî düzlemde ele alarak İslâm dininin ilerlemesini toplumun bütününe yaymaktadır. Dolayısıyla insan iradesini yansıtan bu ayetler bahsedilen ilke çerçevesinde ele alınmalıdır (el-Necm 53/39; el-Râd 13/11; el-Enfâl 8/53; el-Yûnus 10/9; el-Nahl 16/104). Buna göre toplumun çöküşü ve sonradan tekrar refaha ulaşması insanın bireysel çaba ve gayretlerine bağlıdır. Kişi çalışmazsa hem kendisi hem de toplum, çöküşe geçme kaderinden kurtulamaz. Zaten söz konusu ayetler incelemeye tabi tutulduğunda Allah'ın hükmünü insanların fiillerinin durumlarına göre verdiği görülecektir. Aynı zaman da o, Kur'ân'da cebrî söylemi yansıtan bazı ayetlerin olduğunu (el-Nîsâ 4/78; el-En'âm 6/18) belirtmekte ve mezkûr âyetlerin Hristiyanlar tarafından İslâmın tembellikle suçlanmasına etki ettiğini düşünmektedir. Böylelikle onlar kendi dinlerini ön plana çıkarmakta, İslâmı da kader ve kazânın belirlenimciliğinin kıskacına atmaktadırlar. Nu'mânî'ye göre her ne kadar bu düşünce bazı tasavvuf erbabının davranışlarıyla uygun düşüyor gibi görünse de tam olarak gerçeği yansıtmamaktadır, çünkü o İslâm'da hür iradeye sahip bir insan tasavvuru bulunduğunu savunmaktadır. Bununla beraber insan, kendisine verilen irade gücünün kaynağının Allah olduğunu da unutmamalıdır (Nu'mânî, 1974, s.346-347).

Daha önceki başlıklarda fatalizmin ve cebrî tutumun yaygınlaşmaya başladığı hususuna değinilmişti, ancak Müslüman tebaa arasındaki bu yayılmanın etkisi hakkında özellikle Batılı düşünürler yanılgıya düşmüşlerdir. Cebrî/fatalistçi insan iradesi anlayışının yayılmasındaki payın çoğunluğunu naslara değil hârici unsurlara bağlamak daha doğrudur. Zira çoğu Batılı düşünürlerin kader düşüncesi, Kur'ân'daki kader algısının bariz bir şekilde yanlış anlaşılmasından kaynaklanmıştır. Fakat kader kelime anlamıyla "ölçmek" demektir. Sözelimi kâdir-i mutlak olan Allah'ın dışındaki tüm varlıklar bu ölçülmenin alanında değerlendirilmiştir. Buna göre Allah bir varlık yaratacağı sırada, yarattığı varlığa yönelik yetenek ve eylem yasalarını kodlarına işler. Bu sebeple o varlık, bir düzen takip ederek etkinlik kazanır (Rahman, 2018, s.59-60). Dolayısıyla gerek bu durum gerekse de Allah'ın ezeli ilminin kuşatıcılığı nedeniyle insanın hareket ve eylemlerinin hüküm verme anlamında belirlenmiş olduğu algısı toplumda yayılmaya başlamıştır.

Sonuç

İnsan kendi fiillerini işlemek bakımından ne derece özgürdür? Onun için bir irade hürriyetinden bahsedilebilir mi? Eğer insanın iradesi yoksa dinî ve ahlâkî görev ve sorumluluklarla mükellef midir? İradesizlik Müslümanları tembelliğe götüren etken olarak görülebilir mi? Materyalizmin argümanları insan iradesine nasıl zarar vermektedir? Yabancı fikrî akımların etkisi karşısında Müslümanın tavrı nasıl olmalıdır? gibi sorular dönemin âlimlerinin konuyu açıklarken izlediği yöntemi belirlemede etken unsur olarak görülmelidir. Onlar irade hürriyetini ispat ederek aktif Müslüman portresi çizmeyi hedeflemişler, İslâm'a yönelik fikrî saldırılar karşısında da toplumda doğru din algısı oluşturmaya gayret etmişlerdir. Buna göre onlar Materyalistlerin ve tabiatçıların metafizik âlemi ve insanın iç dünyasını görmezden gelerek bina ettikleri madde temelli âlem anlayışlarını batıl olarak görmüşler ve İslâmî öğretiyle çeliştiğini belirtmişlerdir. Bu akımların âlemdeki zorunluluk fikri üzerinden yola çıkarak Allah'ı ve insan iradesini yok saymaları, hassasiyet sahibi düşünürler nezdinde üzerinde durulması gereken bir konu olarak görülmüştür. Zirâ Batı yanlısı Osmanlı aydınları bu akımlardan hatırı sayılır şekilde etkilenmiş ve toplumu da yanlışla sürüklemişlerdir.

Araştırmada tespit edilen hem maddeci ve tabiatçı fikirlerin etkisi hem de İslâmın kendi argümanlarının yanlış yorumlanmasına bağlı düşünceler nedeniyle zihinlerde oluşan fatalist/kaderci anlayış sonucu Müslümanlar geride kalmış veya bırakılmıştır. Bu nedenle Yeni İlm-i Kelâm dönemi

âlimleri tebaa arasında tesis edilmeye çalışılan bu din algısını fark etmiş ve buna karşı argümanlar geliştirmişlerdir. Onlara göre kader asla insanı belirleyen, kuşatan bir yapıda olmayıp insanın çalışmasına ve gayret etmesine engel değildir. Müslüman birey kendi gerçekliğinin ve benliğinin farkına vararak yaşadığı toplumu ayağa kaldırabilecek kudret ve kabiliyetle donatılmıştır. Ona verilen bu yetileri yok sayıp kaderin boyunduruğu altına hapsetmek, kendisine yüklenilen misyonun yok sayılmasını gerektirecektir. Dolayısıyla dönemin âlimleri aksiyon alan, toplumda aktif, İslâmı hârici akımlara karşı savunan ve terakki kaydeden bir Müslüman inşa etmeye çalışmaktadır. Zirâ çağın kelâm dışındaki diğer eserleri ve dönemin genel karakteristik özelliği, yenileşme ve gerilemenin nedenleri üzerinde durmaktan ibarettir. Günümüzde dahî halk arasında karşılaşılan olumsuz olay ve manzaralar kader, kısmet ve nasip kavramları üzerinden çözümlenmeye çalışılmaktadır. Bu durum gerek İslâm'ın ilk dönemlerinde yaşanan hâdiselere binaen oluşan yanlış yorumlara atfedilsin gerekse de oryantalistler ve Batılı fikir akımlarının tesirlerine bağlansın, hâlâ çözülebilmemiş değildir. İnsanlar kaderi mahkum edip kendilerini temize çıkartmakla, dinî ödev ve sorumluluklarından kurtulabileceklerini düşünmemelidirler. Bu konunun önemine binaen Türkiye'de teorik kader algısı ile pratikteki ve zihinlerdeki kader algısı birbirinden farklılık arz etmektedir. Güncelliğini koruyan konuyla ilgili teorik ve pratik farklılığa yönelik kapsamlı çalışmaların bulunmaması derinlemesine bir çalışma yapılmasını gerekli kılmaktadır.

References

- Abduh, M. (2021). *Tevhid risalesi* (M. Sâlim, Çev.). Fecr Yayınları.
- Afgânî, C. (1956). *Tabiatçılığa red* (A. Akpınarlı, Çev.). Diyanet İşleri Reisliği Yayınları.
- Aydın, M. S. (2024). *Din felsefesi ve çağdaş bilimsel paradigmlar* (9. bs.). İz Yayıncılık.
- Büchner, L. (2012). *Mâdde ve kuvvet (Kraft und Stoff)* (B. Tefik & A. Nebil, Çev.; K. Kahramanoğlu & A. Utku, Haz.). Çizgi Kitabevi.
- Cisr, H. e-. (2016). *İslâm akideleri ve muhafazası* (A. Güzeldülger, Çev.). Kitaparası Yayınları.
- Cisr, H. e-. (2022). *Risâle-i Hamidiyye* (Manastırlı İsmail Hakkı, Çev.). Ravza Yayınları.
- d'Holbach, P. H. T. (2012). *Doğanın sistemi* (N. Avcı, Çev.). Özne Yayınları.
- Darwin, C. (2019). *İnsanın türeyişi* (Ö. Ünal, Çev.). Ginko Bilim.
- Demokritos. (2000). *Fragmanlar* (A. Çalışlar, Çev., s. 35-110). Anahtar Kitaplar.
- Hakkı, İ. İ. (1997). *İslâm'da felsefe akımları* (A. Özalp, Sad.). Kitabevi.
- Hakkı, İ. İ. (2018). *Yeni ilmi kelâm* (S. Hizmetli, Sad.). Ankara Okulu.
- Harputî, A. (2000). *Tenkîhu'l-kelâm fî akâid-i ehli'l-İslâm* (İ. Özdemir, Çev.). Türkiye Diyanet Vakfı Elazığ Şubesi Yayınları.
- Harputî, A. (2019). *Kelâm tarihi* (M. Esen, Sad.). Ankara Okulu Yayınları.
- Hilmi, Ş. F. A. (1974). *Huzur'u aklü fen'de maddiyyûn meslek-i dalaleti* (S. Albayrak, Sad.). Kervan Kitapçılık.
- Hilmi, Ş. F. A. (2019). *Allah'ı inkâr mümkün müdür?* (S. Çetinkaya, Sad.). Büyüyenay Yayınları.
- Hilmi, Ş. F. A. (2020). *İslâm tarihi* (Z. N. Aksun, Sad.). Ötüken Neşriyat.
- Hilmi, Ş. F. A. (2021). *Üss-i İslâm* (H. Yavuz, Sad.). Büyüyenay Yayınları.
- Hilmi, Ş.F.A. (1997). *Üss-i İslâm* (H. Keskin, Çev.). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İkbal, M. (2018a). *Şarktan haber var (Peyâm-ı meşrık, Zebuûr-i acem)* (A. N. Tarlan, Çev.). Timaş Yayınları.
- İkbal, M. (2018b). *The reconstruction of religious thought in Islam*. Karbon Kitaplar.
- İkbal, M. (2021). *Câvidnâme* (A. M. Şahin, Çev.). Kapra Yayıncılık.
- İkbal, M. (2024). *İslâm düşüncesi* (Y. Kaplan, Çev.). Külliyyat Yayınları.
- İkbal, M. (2025). *İslâm'da dinî düşüncenin yeniden yapılandırılması* (C. Soydan, Çev.). Hece Yayınları.
- Kanaş, N. (2019). Filibeli Ahmet Hilmi'nin materyalizm eleştirisi. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 6(4), 532–539.
- Kara, Ş. (2023). Üss-i-İslâm kitabı özelinde yeni akâid anlayışı üzerine bir değerlendirme. F. K. Kazanç (Ed.), *Akademik kelâm yazıları I* içinde. Fecr Yayınları.
- Kur'an-ı Kerim* (Diyanet İşleri Başkanlığı Komisyonu, Çev.). (t.y.). Kur'an-ı Kerim Portalı. <https://kuran.diyanet.gov.tr/>
- La Mettrie, J. O. (2019). *Makine İnsan* (Z. Z. Öztürk, Çev.). Doğu Batı Yayınları.
- Nu'mânî, Ş. (1974). *'İlm-i kelâm-ı cedîd* (C. S. e-. Hafnevî, Çev.). Dârü'l-Hüdâ.

- Numânî, Ş. (2004). *İlm-i kelâm* (Ö. R. Doğrul, Çev.). İz Yayıncılık.
- Özdemir, M. (2003). *Allah'ın bilgisinin ezeliliği ve insan hürriyeti*. İz Yayıncılık.
- Özervarlı, M. S. (1998). *Kelâmda yenilik arayışları (XIX. yüzyıl sonu-XX. yüzyıl başı)*. İsam Yayınları.
- Özervarlı, M. S. (2013). Yeni İlm-i Kelâm. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim Tarihi: 06 Temmuz 2026, <https://islamansiklopedisi.org.tr/yeni-ilm-i-kelam>
- Rahman, F. (1993). *İslâm* (M. Dağ & M. Aydın, Çev.). Selçuk Yayınları.
- Rahman, F. (2018). *Ana konularıyla Kur'ân* (A. Açıkgenç, Çev.). Ankara Okulu Yayınları.
- Sabri, M. (1989). *İnsan ve kader* (İ. Doğan, Çev.). Bayrak Yayıncılık.
- Sabri, M. (1998). *Yeni İslâm müçtehitlerinin kıymet-i ilmiyesi (Mûsa Carullah Bigiyef'e reddiye)*. Bedir Yayınları.
- Spinoza, B. (2004). *Ethica* (A. Yardımlı, Çev.) Dost Kitabevi Yayınları.
- Tanrıverdi, H. (2016). İlahî ilim-insan hürriyeti ilişkisi. *Dini Araştırmalar*, 19(50), 79-102. <https://doi.org/10.15745/da.280597>

ETHICAL DECLARATIONS**Research and Publication Ethics**

I declare that this article is an original work and was prepared in accordance with the principles of scientific research and publication ethics. The article has not been published elsewhere and is not currently under review by another journal.

All sources used in the study have been cited in accordance with academic standards. I declare that the study does not contain plagiarism, fabrication, falsification, or manipulation of data, and that the research findings have been presented in accordance with the principles of scientific integrity.

Author Contributions

The author single-handedly designed, conducted, and analyzed the study and prepared the report for this article. I have reviewed and approved the final version of the article and agreed to its publication.

Conflict of Interest

I declare that there is no conflict of interest regarding the publication of this manuscript.

Funding

This research did not receive any specific grant, financial support, or funding from any public, commercial, or non-profit funding agencies.

Artificial Intelligence (AI) Usage Disclosure

During the preparation of this manuscript, artificial intelligence tools may have been used solely for limited purposes such as language editing, translation assistance, and stylistic improvement. Any AI-assisted translations or language corrections were carefully reviewed and verified by the author. Artificial intelligence tools were not used to generate the core scientific content, research design, analysis, or scholarly conclusions. All academic responsibility for the content of the manuscript rests entirely with the author.

Copyright and Permissions

I confirm that all necessary permissions for copyrighted materials have been obtained where required and that the manuscript does not violate any intellectual property rights.

Author Approval

I confirm that they have read and approved the final version of the manuscript and consent to its submission and publication.

ETİK BEYANLAR**Araştırma ve Yayın Etiği**

Bu makalenin özgün bir çalışma olduğunu ve bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hazırlandığını beyan ederim. Makale daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olup başka bir dergide değerlendirme sürecinde değildir.

Çalışmada kullanılan tüm kaynaklar akademik kurallara uygun biçimde atıflanmıştır. Çalışmanın intihal, veri uydurma, veri tahrifi veya manipülasyon içermediğini; araştırma bulgularının bilimsel dürüstlük ilkelerine uygun şekilde sunulduğunu beyan ederim.

Yazar Katkısı

Çalışmanın tasarlanması, yürütülmesi, analizi ve makalenin raporlama aşamasını tek başına yürütmüştür. Makalenin son hâlini okuyup onayladım ve yayımlanmasını kabul ettim.

Çıkar Çatışması

Bu makalenin yayımlanmasına ilişkin herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan ederim.

Finansal Destek

Bu araştırma herhangi bir kamu kurumu, ticari kuruluş veya kâr amacı gütmeyen kuruluş tarafından finansal olarak desteklenmemiştir.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı

Makalenin hazırlanması sürecinde yapay zekâ araçlarından yalnızca dil düzenleme, çeviri desteği ve anlatım iyileştirmesi amacıyla sınırlı ölçüde yararlanılmıştır. Yapay zekâ araçları tarafından yapılan çeviri ve dil düzenlemeleri tarafımdan dikkatle kontrol edilmiştir. Yapay zekâ araçları çalışmanın bilimsel içeriğinin, araştırma tasarımının, analizlerinin veya akademik sonuçlarının oluşturulmasında kullanılmamıştır. Makalenin içeriğine ilişkin tüm akademik sorumluluk bana aittir.

Telif Hakları ve İzinler

Telif hakkı gerektiren materyaller kullanılmışsa gerekli izinlerin alındığını ve çalışmanın herhangi bir fikrî mülkiyet hakkını ihlal etmediğini beyan ederim.

Yazar Onayı

Makalenin son hâlini okudum, onayladım ve yayımlanmasını kabul ettiğimi beyan ederim.