

T.C.
SIIRT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

EHL-İ SÜNNET KELÂMINDA İRÂDE KAVRAMININ NÖROTEOLOJİ
BAĞLAMINDA İNCELENMESİ
(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Hazırlayan

Sabahaddin KILIÇ

Danışman

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI

Siirt-2020

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
ÖNSÖZ.....	V
GİRİŞ	1
1. ARAŞTIRMANIN AMAÇ VE ÖNEMİ	3
2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAPSAMI	3
3. KONUNUN TARİHSEL ARKA PLANI.....	4
3.1. İrade Tartışmalarının Ortaya Çıkışı.....	4
3.2. Nöroteoloji Kavramı ve Ortaya Çıkış Süreci.....	9
4. GÜNÜMÜZ KELAMI VE BİLİMSEL BİLGİ	11
BİRİNCİ BÖLÜM.....	13
1. İRADENİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ.....	13
1.1. İrade Kavramının Sözlük Anlamı	13
1.2. İrade Kavramının Terim Anlamı	13
1.3. İrade Kavramı'nın Mahiyeti.....	14
2. FAİLİ AÇISINDAN İRADE TÜRLERİ.....	18
2.1. Allah'ın İradesi.....	18
2.2. İnsanın İradesi	21
3. KESB KAVRAMI	25
3.1. Kesb Kavramının Anlamı ve Teşekkül Süreci.....	25
3.2. Eş'ariliğin Kesb Anlayışı.....	28
3.3. Mâtürîdîliğin Kesb Anlayışı	29
İKİNCİ BÖLÜM.....	31
1. EHL-İ SÜNNET KELÂMINA GÖRE İRADE	31
1.1. EŞ'ARİ EKOLÜNDE İRADE.....	31
1.1.1. Allah'ın İradesi	31
1.1.2. İnsanın İradesi	37
1.2. MÂTÜRÎDÎ EKOLÜNDE İRADE	45
1.2.1. Allah'ın İradesi	45
1.2.2. İnsanın İradesi	50
1.2.2.1. Küllî İrade	56
1.2.2.2. Cüz'i İrade	56

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	58
BİLİMSEL AÇIDAN İRADE	58
1. SİNİRBİLİMİ AÇISINDAN İRADE VE BENJAMİN LİBET DENEYİ	58
2. BENJAMİN LİBET DENEYİ	58
3. SİNİRBİLİMİ AÇISINDAN İRADE	61
3.1. İstemli Fiillerde Hazırlık Potansiyeli ile İrade İlişkisi	63
3.2. İstemsiz Fiillerde Hazırlık Potansiyeli ile İrade İlişkisi	67
3.3. Algı Manipülasyonunun İstemli Fiillerde İrade Üzerine Etkisi	69
3.4. Farklı Beyin Bölgelerinin İrade ve Fiil ile İlişkisi	71
3.5. Veto Kararı	72
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	75
NÖROTEOLOJİK AÇIDAN İRADE	75
1. İNSAN İRADESİNİN NÖROTEOLOJİK AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ	75
2. EHL-İ SÜNNET 'İN İRADE ANLAYIŞININ NÖROTEOLOJİK AÇIDAN DEĞERLENDİRMESİ	80
SONUÇ	87
KAYNAKÇA	90
ÖZGEÇMİŞ	98

ÖZET

İnsanın irade özgürlüğü meselesi, konusu insan olan hemen her disiplin için tartışma konusu olmuştur. Felsefe ve teolojinin gündemini meşgul eden bu meseleye sonraları sinirbilimi de dâhil olmuştur. Sinirbilimin ortaya koyduğu sonuçlar, bu konuda süregelen tartışmalara farklı bir boyut kazandırmıştır. İnsanın irade özgürlüğü olmadığı anlamına gelebilecek sonuçların elde edilmesi özellikle felsefecilerin tepkisine yol açmıştır. Batı dünyasında sinirbilimin konuya dâhil olması ile tartışma felsefe ve sinirbilimi arasında devam etmiştir.

İslam kelamında, tarihsel süreç içerisinde, meselenin kader kavramı çerçevesinde gündeme geldiği söylenebilir. Daha sonra müstakil olarak tartışılmaya başlayan meselenin İslam kelamı için bir diğer boyutu Allah'ın mutlak iradesidir. Bu anlamda Cebriyye'nin Allah'ın mutlak iradesi karşısında insana irade özgürlüğü tanımadığı söylenebilir. Buna karşılık Mu'tezile insana mutlak irade özgürlüğü alanı açmıştır. Ehl-i Sünnet kelimcilerinin bu iki mezhebin arasında orta bir yol tutmuştur. İnsanın fiilleri bağlamında ele aldıkları irade özgürlüğü konusunda genel olarak Allah'ın mutlak irade sahibi ve insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu düşüncesindedirler. Bununla birlikte insan irade sahibidir ve fiillerinde sorumludur.

Sinirbilimi ve teolojinin arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışan Nöroteoloji, son zamanlarda popülerlik kazanan bir alandır. Teolojik düşüncelerin nörolojik çalışmalarla anlamlandırılması amacı da taşıyan bu alan dâhilinde Ehl-i Sünnet'in irade konusundaki düşüncelerinin, sinirbilimin insan iradesi ile ilgili ortaya koyduğu verilerle karşılaştırılabileceğini düşünmekteyiz. Bu amaçla hazırladığımız çalışmamız dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde irade ile ilgili kavramlar ele alınmış ve değerlendirilmiştir. İkinci bölümde Ehl-i Sünnet açısından irade konusu incelenmiştir. Üçüncü bölümde sinirbilimi açısından insan iradesi bu alanda yapılan çalışmalarla ayrıntılı olarak değerlendirilmiştir. Dördüncü bölümde öncelikle nöroteolojik bağlam oluşturulmuş ve Ehl-i Sünnet kelamında irade kavramı nöroteoloji bağlamında incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Eş'arî, Mâtürîdi, İrade, Nöroteoloji, Kesb, Sinirbilim, Kelam

ABSTRACT**Examining the Concept of Will in Ahl al-Sunnah Kalam Within the Context of Neurotheology**

The issue of human's freedom of will has been the subject of discussion for almost every discipline whose subject is human. Neuroscience was later included in this issue, which has occupied the agenda of philosophy and theology. The results of neuroscience have brought a different dimension to the ongoing discussions on this issue. Obtaining results that might mean that human beings do not have freedom of will has particularly led to the reaction of philosophers. With the inclusion of neuroscience in the Western world, the debate has continued between philosophy and neuroscience.

In the historical process, the issue can be said to have been held within the framework of the concept of fate in Islamic Kalam. Another aspect of the issue, which started to be discussed separately afterwards, for Islamic kalam is the absolute will of Allah. In this sense, it can be said that Jabriyya does not allow human freedom of will against the absolute will of Allah. On the contrary, Mu'tazila has presented an area of absolute freedom of will for human beings. It can be asserted that Ahl al-Sunnah theologians have followed a middle course between these two sects. On the subject of freedom of will, which they deal with in the context of human actions, they generally think that Allah has the absolute will and is the creator of human actions. However, human beings have will and are responsible for their actions.

Neurotheology, which tries to understand the relationship between neuroscience and theology, is a field that has gained popularity recently. In this field, which also aims to make sense of theological thoughts with neurological studies, it is thought that Ahl al-Sunnah's thoughts on will can be compared with the data revealed by neuroscience about human will. Our study that we have prepared for this purpose consists of four chapters. In the first chapter, the concepts related to will are discussed and evaluated. In the second chapter, the subject of will is examined in terms of Ahl al-Sunnah. In the third chapter, the human will in terms of neuroscience is evaluated in detail with the studies in this field. In the fourth chapter, first of all, the neurotheological context is established and then, the concept of will in Ahl al-Sunnah kalam is tried to be examined in the context of neurotheology.

Keywords: Al-Ash'arî, Al-Māturīdī, Will, Neurotheology, Kasb, Neuroscience, Kalam

ÖNSÖZ

İnsanın iradesi ve özgürlüğü bütün inanç sistemlerinin gündemini meşgul etmiştir ve genellikle Allah'ın iradesi bağlamında ele alınmıştır. Bununla birlikte tarihsel süreç içerisinde Tanrı tasavvurundan bağımsız da değerlendirilmiştir. Söz gelimi insanın iradesinin Tanrının etkisinden bağımsız evrimsel ve kültürel mekanizmalarla geliştiği ve şekillendiği düşünülmüştür. Diğer taraftan insan ruh ve bedenden oluşan bir varlık olarak değerlendirilmiş ve irade ruha, fiil bedene nispet edilmiştir. Bu söylemlerin geliştirilmesinin temel sebebinin insana fiillerinde sorumluluk yüklemek olduğu söylenebilir. Bilim dünyası ise dini inançlardan ve felsefik görüşlerden bağımsız olarak insan iradesinin varlığını ve işlevini konu edinmiştir. Bu anlamda meselenin üç aktörü olduğu söylenebilir.

Ehl-i sünnet kelimcilerinin iradeye ilişkin görüşleri birçok akademik çalışmaya konu olmuştur. Ancak bu konu çağdaş bilimin özellikle nöroteolojinin sonuçları itibariyle el alınmış değildir. Bizi bu konuyu çalışmaya iten temel sebep budur. Buradan hareketle çalışmamızın iki amacı olduğu söylenebilir. Bu amaçlardan biri tali diğeri esastır. Bir taraftan İslam kelamının insan iradesi konusunda geliştirdiği kavramları bilimsel çalışmalarla ortaya konan sonuçlarla karşılaştırarak nöroteolojik bir bağlam oluşturmaktır. Daha sonra esas amacımız olan Ehl-i Sünnet'in irade konusundaki düşüncelerini kurduğumuz nöroteolojik bağlam ile birlikte incelemektir.

Çalışma, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı, yöntemi, nöroteolojinin ve İslam tarihinde irade konusunun tarihi arka planı ve kelam ilminin bilim ile ilişkisi incelenmiştir. Birinci bölümde irade ve kesb kavramları ve yapısal özellikleri araştırılmış, bu çerçevede irade ve kesbin tanımı, mahiyeti, etki alanı ve kapsamı ele alınmıştır. İkinci bölümde Ehl-i Sünnet kelam ekolüne göre irade konusu ele alınarak ekolün temelini oluşturan Eş'arilik ve Mâtürîdîliğin bu konudaki düşünceleri incelenmiştir. Üçüncü bölümde sinirbilimi açısından irade meselesi Benjamin Libet tarafından gerçekleştirilen deney çerçevesinde incelenmiştir. Son bölümde irade konusunda sinirbilimi tarafından ortaya konan sonuçları ile kelam ilmi açısından değerlendirilerek nöroteolojik bir bağlam oluşturulmuştur. Son olarak oluşturulan nöroteolojik bağlamla Ehl-i Sünnet'in irade konusundaki düşünceleri incelenmiştir.

Çalışmanın hazırlanış sürecinde ulaşmak istediğimiz her anda çok kıymetli vakitlerini ayırarak fikir, bilgi, destek ve yardımlarını hiç bir zaman esirgemeyen, çalışmanın bu seviyeye gelmesinde maddi ve manevi her türlü desteği sağlayan danışman hocam Prof. Dr. Cemalettin Erdemci'ye, çalışmayı okuyup inceleyerek gerekli bilgi ve tavsiyeleriyle bize yol gösteren Dr. Öğretim Üyesi Seyithan Can'a, çalışma sürecinde bizi motive eden ve kararlılığımızı arttırarak her türlü desteğini esirgemeyen Dr. Öğretim Üyesi Ata Pesen, Dr. Öğretim Üyesi Fatih Erođlan, Öğretim Görevlisi Burhan Üzüm, Öğretim Görevlisi İdris Kara ve Fizyoterapist Salih Demirel'e, bizlerin yetişmesinde emeği olan bütün hocalarıma, anneme, rahmetli babama, süreç içerisinde her türlü sabrı bana gösteren Eşime ve kızım Cemre Erva'ya şükranlarımı sunarım. Âlemlerin Rabbi olan Allah'a şükreder, Resullerine salat ve selam ederim.

Sabahaddin KILIÇ

Siirt 2020

GİRİŞ

İnsanın fiillerindeki rolü ve etkisi ile insanın fiillerinden sorumluluğu irade özgürlüğü bağlamında kelim tarihinde hemen her devirde gündeme gelmiş ve tartışılmıştır. Bu tartışma her ne kadar Allah'ın ilmi, kudreti ve mutlak iradesi ekseninde yürütülmüş olsa da beraberinde teolojik birçok problem ortaya çıkarmıştır. Bu problemlerden biri, insanın eylemlerinin yaratıcısı olup olmadığı problemidir. Zira insanın fiilinin yönlendiricisinin Allah olması durumunda insanın irade özgürlüğü ve fiillerinde sorumluluğu ortadan kalmaktadır. Fiilin yönlendiricisinin insanın bizzat kendisi olması durumunda ise Allah'ın mutlak iradesinin izahı gereklidir. Kelam tarihinde bu izahların, mezheplerin temel prensipleri ve anlayışları çerçevesinde farklılık arz ettiği söylenebilir. İnsanın özgür iradesi ile hareket ettiğini öne sürmek aynı zamanda fiillerinde rolü olduğunu ve gerçekleştirdiği iyi veya kötü fiilleri sebebiyle sorumlu tutulacağını kabul etmeyi gerektirir. İnsanın fiillerinde sorumlu olduğunu kabul eden görüş için temel problem Allah'ın mutlak iradesinin âlemle ve insan fiilleriyle ilişkisinin izahıdır. Diğer tarafta, insanın özgür irade ile hareket etmesinin ve fiillerinde rolü olmasının Allah'ın mutlak hâkimiyeti ile çeliştiğini ön süren bir görüş de mevcuttur. Bu görüşü öne sürenlerin temel gayesi Allah'ın mutlak iradesine gölge düşürmemek olsa da insanın tüm fiillerini iradesine bağlamaları sebebiyle insanın sorumluluğunu izah edememişlerdir. Bu iki temel izah süregelen tartışmanın iki ucunu oluşturur. Bir ucunda insana irade özgürlüğü verilirken, diğer ucunda insan, iradesiz varlık konumundadır. Ancak bu iki ucun ortasında hem Allah'ın mutlak iradesine vurgu yapan hem de insanın da iradeye sahip olduğunu savunan görüşler de bulunmaktadır. Ehl-i Sünnet kelimcılarının, bu bağlamda geliştirdikleri izahlar İslam düşüncesinin ana damarlarında biri olması hasebiyle incelemeyi hak etmektedir.

İnsanın irade özgürlüğü ve fiillerinden sorumluluğu meselesi sadece kelam ilminin konusu olmamıştır. Bu mesele özellikle sinirbilimi olmak üzere diğer disiplinlerin de konusu olmuş ve tartışılmıştır. Bu konuda yapılan en önemli bilimsel çalışma 1983 yılında Benjamin Libet adında bir nörofizyolog tarafından yapılan ve kendi adıyla ünlü deneyidir. Deneğin bir eylemi gerçekleştirirken karar aldığı anı tespit etmek için uygulanan deneyin sonucunda deneğin fiili yapmaya karar verdiği an ile fiili gerçekleştirdiği an arasında 200 milisaniyelik bir süre olduğunu hesaplamıştır. Deneyin

çalışmamızı ilgilendiren ve ünlenmesine sebep olan durum, deneğin fiili yapmaya karar verdiği andan yaklaşık 350 milisaniye öncesinde elektriksel bir aktivite tespit edilmesiydi. Denek fiili yapmaya karar vermeden yaklaşık 350 milisaniye önce bilinmeyen bir mekanizma tarafından kararın verildiği sonucu bilim ve felsefe dünyasında ilgi uyandırmıştır. Felsefe dünyası deney sonuçları ilan edilene kadar insanın özgür irade ile hareket ettiğini savunuyordu. Genel olarak düalizm temelinde şekillendirdikleri düşüncelerine göre insan ruh ve beden olmak üzere iki unsurdan meydana geliyordu. İnsan ruhunun özgür iradesi ile eylem kararı aldığını, bedeninde bu eylemi gerçekleştirdiğini savunmaktaydılar. Aslında deney sonuçlarının felsefe dünyasında derin bir sarsıntı yarattığı söylenebilir. Felsefe dünyası bu deneyin sonuçlarını farklı bir şekilde yorumlamış öyle ki insanın fiillerini gerçekleştirirken özgür irade ile karar vermediği sonucuna varmıştır. Bu sonuçtan hareketle, deneyin sonuçlarına ciddi eleştiriler getirmiştir. Bilim dünyası genel olarak deneyin yapılış şekline ve elde edilen sonuçların güvenilirliğine vurgu yaparak deneyi farklı modeller ve teknolojik yeni yöntemlerle tekrarlanmıştır.

Libet deneyi insanın irade özgürlüğü ve fiillerinde sorumluluğu konusunda bilim dünyasına farklı bir bakış açısı kazandırdı. Bu bakış açısı ile daha sonraki süreçte deney ekseninden çıkılarak farklı çalışmalarla konu ile ilgili araştırmalar devam etti. Bunlardan biri de teolojik düşüncelerin bilimsel verilerle karşılaştırıldığı bir alan olarak kabul edilen nöroteolojidir. 1960'lı yıllardan başlayarak telaffuz edilen nöroteoloji terimi süreç içerisinde kavramsallaşmış ve alan haline gelmiştir. Son yıllarda özellikle batı dünyasında popüler hale gelmiş ve bu alanda çalışmalar yapılmıştır. Nöroteoloji, teolojik fenomenler ile ilgili sinirbilim çalışmaları olarak anlaşılabilen gibi teolojik düşüncelerin nörolojik olarak anlamlandırılması olarak da anlaşılabilir. Ortaya koymaya çalıştığımız bu çalışmada insanın irade özgürlüğü ve fiillerinden sorumluluğu konusunda Ehl-i Sunnet âlimleri; Eş'arî ve Mâtûrîdî'nin ortaya koyduğu ve sinirbiliminin ulaştığı sonuçları karşılaştırma amacı taşımaktadır. Bu karşılaştırmayı yaparken özellikle nöroteolojinin yukarıda verdiğimiz ikinci anlamından hareket edeceğiz. Bu noktada Eş'arî ve Mâtûrîdî'nin düşüncelerini ele almamızın sebebi her iki ekolün de irade kavramını, Allah'ın iradesi ve insanın iradesi olmak üzere iki grupta değerlendirmeleridir. Allah'ın iradesinin sinirbilimin veya diğer disiplinlerin yaptığı çalışmalarla değerlendirilmesi mümkün olmasa da insanın iradesinin Allah'ın iradesinden bağımsız düşünülmesi Eş'arî

ve Mâtûrîdî açısından mümkün olmadığı için ona da değinmeye çalıştık. Ancak Ehl-i Sünnet keliminde irade kavramının nöroteoloji bağlamında incelenmesi amacı taşıyan tezimizin ana konusu insanın iradesi olacaktır.

Tezimizde ulaşmak istediğimiz esas amaç, Eş'arî ve Mâtûrîdî'nin insan iradesi ile ilgili düşüncelerine sinirbilimi araştırmalarının sonuçları dikkate alınarak bilimsel bir izah getirmektir. Sinirbilimi çalışmalarının da izaha açık olduğunu ve bu çalışmalar sonucunda elde edilen verilerin mutlak olmadığını belirtmek gerekir. Bu husustaki amaçlarımızdan biri de, kelim ilminin insanla ilgili meselelerinin Nöroteoloji alanında tartışılabileceğini ortaya koymaya çalışmamızdır. Bu fikir ile hazırladığımız tezimizin, alana katkı sağlayacağını ve bundan sonra yapılacak çalışmalara yön vereceğini umut ediyoruz.

1. ARAŞTIRMANIN AMAÇ VE ÖNEMİ

İslam keliminde insanın özgürlüğü ve sorumluluğu meselesi gerek ilahi boyutta, gerekse beşeri boyutta irade ve kudret kavramları merkeze alınarak incelenmiştir. Klasik dönemdeki tartışmalar her ne kadar Allah merkezli tartışılrsa da insanın da sorumluluğu açısından iradeye sahip olduğu vurgulanmıştır. Kelam ilminde bu tartışmalar genel itibariyle mezhebi paradigma çerçevesinde ele alınmıştır. Ancak modern dönemde bilimdeki gelişmelerin artmasına paralel olarak insanın sahip olduğu yetenekler hakkında yeni bilgiler ortaya çıkmıştır. Bu yeni bilgiler ışığında insanın iradesini bilimsel veriler çerçevesinde yeniden anlamaya çalışmak çalışmamızın temel amacıdır. Çalışmanın bilimsel veriler üzerinde teoloji oluşturma imkânını ortaya koymak en özgün ve en önemli tarafını oluşturmaktadır.

2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAPSAMI

İlk dönem kelam ekollerinin irade ile ilgili görüşlerini doğru bir şekilde tespit edebilmek açısından çalışmada tasviri bir yöntemin temel alındığını söylemek mümkündür. Bu çerçevede Eş'ari ekolü ele alınırken Eş'arî'nin eseri *Kitâbu'l-Lüma'* merkeze alındı. Aynı zamanda Eş'arî'nin *Makâlât'ul-İslâmiyyîn* eserini de değerlendirme kapsamına aldık. Bununla birlikte Eş'ari ekolü âlimleri olan Bâkılânî'nin, *Kitâbu't-Temhîd*, Beydavi'nin *Tavâli 'u'l-envâr*, Taftazani'nin *el-Makâsîd* ve Cüveynî'nin *Kitâbu'l-İrşâd, eş-Şâmil fî Usulî'dDin* ve Cürcanî'nin *Kitâbu't Ta'rifât* eserlerinden faydalanmaya gayret ettik. Mâtûrîdî ekolü ele alınırken Mâtûrîdî'nin eseri *Kitâbu't-*

Tevhîd merkeze alındı. Aynı zamanda ekolün âlimlerinden Ebu'l-Muin en-Neseffî'nin, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn, Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd* ve Sabuni'nin *Mâtürîdî Akaidi* eserlerinden faydalanarak Mâtürîdî ekolü açısından konuyu kapsamlı bir şekilde araştırdık. Mu'tezile ekolünün konu ile ilgili düşüncelerini değerlendirirken elimizdeki en kapsamlı literatür olan Kadı Abdülcebbar'ın, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* eserini merkeze alan bir araştırma yaptık. Omurgasını temel kaynaklar üzerinden oluşturduğumuz konuyu, Türk ve Arap dünyasında konuyla ilgili yazılmış veya konumuzu ilgilendiren kitap, makale, dergi, ansiklopedi maddesi, vb. materyallerle desteklemeye çalıştık. Ehl-i Sünnet 'in irade konusundaki fikirlerini nöroteolojik açıdan değerlendirmek amacı ile öncelikli olarak nöroteolojik bağlamı oluşturmaya gayret ettik. Bunun için irade konusunun bilimsel açıdan nasıl izah edildiğini kavramaya çalıştık. Konu ile ilgili bilim ve felsefe dünyasında tartışmaları başlatması sebebi Benjamin Libet tarafından 1983 yılında yayınlanan makalesini temel aldık. Sinirbilimi alanında konu ile ilgili yazılmış makalelerle bilimsel açıdan irade konusunu değerlendirdik. Nöroteolojik bağlamı oluşturduktan sonra Ehl-i Sünnet 'in irade konusundaki düşüncelerini bu bağlamda inceledik. Bilimsel açıdan kullanılan dilin teknik olduğunu göz önünde bulundurarak bu alanda yapılan çalışmalarla ilgili cümleleri kısa, basit ve anlaşılır bir Türkçe ile ifade etmeye çalıştık. Konu anlatımı yapılırken betimlemeci bir yöntem takip ettik. Gerekli gördüğümüz durumlarda tahlil, yorum, eleştiri ve açıklamalarda bulunmaya gayret gösterdik.

Ehl-i sünnet ekolü âlimlerinin iradeye ilişkin bütün görüşlerini inceleyip ortaya koymak imkânsızdır. Bu yüzden biz İmam Eş'arî ve İmam Mâtürîdî'yi yani Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerinin kurucularının görüşlerini merkeze alarak değerlendirmelerde bulunacağız.

3. KONUNUN TARİHSEL ARKA PLANI

3.1. İrade Tartışmalarının Ortaya Çıkışı

Tarihsel süreçte irade tartışmaları kader başlığı etrafında şekillenmiştir. Bu tartışmaların şekillenmesinde sosyo-politik ortam etkili olmuştur.¹ İrade konusu, Müslümanlar arasında ortaya çıkan problemlerle ilişkili olarak kader tartışmaları

¹ Hulusi Arslan, "Mu'tezili Düşüncede İlahi Fiil İnsani Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Temel Kriterleri", *Dini Araştırmalar Dergisi* 6/16 (2003), 55.

ekseninde ele alınmıştır.² Kader konusundaki tartışmaların İslam'ın doğuşunun ilk yıllarında başladığı ve sahabeler üzerinde olumsuz etki yarattığı söylenebilir. Bundan dolayı Ebu Hureyre'den nakledilen rivayete bakıldığında Hz. Peygamberin kader konusundaki tartışmalara müsaade etmediği söylenebilir.³ Tarihsel kayıtlara bakıldığında, Hz. Muhammed'in tartışmaları yasaklamasının sahabeler üzerinde oldukça etkili olduğu söylenebilir. Nitekim Hz. Peygamberin vefatına kadar kader konusunda önemli bir tartışmaya rastlanılmaz.⁴ Hz. Peygamber döneminde akaide dair temel bir problemin Müslümanlar arasında ihtilafa sebep olmadığı bilinmektedir.⁵ Ancak Hz. Peygamberin vefatından hemen sonra sahabenin hilafet konusunda ihtilafa girdiği görülmektedir. Ortaya çıkan ihtilaflar Müslümanlar arasında ayrışmaya sebep olmuştur. Hz. Osman dönemine kadar toplumsal ayrışmanın hilafet gibi siyasi ve sosyo-kültürel olaylar ile ilgili olduğunu söylenebilir.⁶

Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra Hz. Ali'nin halifeliği döneminde toplumsal ayrışma Sıffin ve Cemel savaşı ile daha da belirginleşmiştir. Bu savaşlar sonrası Müslümanların gündemlerini yeni problemler meşgul etmeye başlamıştır.⁷ Savaşlarda birbirlerini öldüren sahabenin durumu ve savaşların önceden takdir edilip edilmediği bu problemlerden bazılarıdır. Sıffin savaşı sonrasında gelişen hakem olayı ile ortaya çıkan Hariciler büyük günah meselesini gündeme getirmişlerdir. Bu konudaki tartışmalar muhtemelen siyasi kutuplaşmaların yansımasıdır. Taraflar siyasi kanaatlerini meşru göstermek adına düşüncelerini Kur'an ve hadislerle temellendirmeye çalışmışlardır. Böylece siyasi düşünceler dini bir içerik kazanmaya başlamıştır.⁸

² Ali Muhammed Sallabi, *Doğuştan Günümüze Hariciler*, çev. İsa Demirkaynak (İstanbul: Ravza Yayınları, 2015), 86.

³ Kader konusunda birbirimizle münakaşa etmekte iken Rasûlullah (s.a.v) üzerimize çıkageldi o kadar kızdı ki yüzü kızardı yanaklarından sanki kan fişkiracaktı, sonra şöyle buyurdu: "Size bu konuda münakaşa mı emredildi yoksa ben bu konular için mi? gönderildim. Sizden önceki toplumlar bu konuda münakaşa ettikleri için helak olup gittiler. Bu konuda münakaşa etmemenizi istiyorum bu konuda münakaşa etmemenizi istiyorum." Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Câmi'us-Sahih*, thk. İbrahim Atvah (Kahire:1962), 4:443.

⁴ Hasan Aydın, "İslamın Klasik Çağında İnsan İmgesi ve İrade Özgürlüğü Sorunu", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2009), 49-103.

⁵ Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 109.

⁶ Hasan Onat – Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş", *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat – Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 53-55.

⁷ Seyithan Can, "Sosyo-Siyasi Eylemlerin Teolojik Söyleme Etkisi, (Büyük Günah Meselesine Sosyo-Politik Bir Okuma Denemesi)" *İslam ve Yorum* (Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2019), 2:480.

⁸ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset: Mu'tezilizmin İktidar Serüveni* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 18-20.

Hz. Ali'nin şehit edilmesinden sonra Hz. Hasan'ın hilafeti Muaviye'ye bırakması⁹ ile başlayan Emevi saltanatı toplumsal olayların yatışmasını ve Müslümanlar arasındaki ihtilafın ortadan kalkmasını kısa süreli sağlasa da, Emevi halifelerinden bazılarının zevk-ü sefa içerisinde yaşamaları, onların hem toplum nezdinde hem de dini açıdan meşruiyetlerinin tartışılmasına neden olmuştur.¹⁰ Bu tartışmalar sonucunda iktidarlarına meşru bir zemin bulmaya çalışan Emeviler, halkın üzerinde en etkili araç olan dini kullanmışlardır.¹¹ Emeviler meşruiyetlerine yönelik ortaya çıkan problemleri “kader düşüncesi” ile aşmak istemişlerdir.¹² Bu süreçte irade ve kudret konusu, kader tartışmaları ekseninde, Allah'ın kudret ve iradesine karşı, insanın kudret ve iradesi tartışması ile gündeme gelmiştir. Bu konuda ilk fikir beyan edenler, kurucusunun Cehm b. Safvan olduğu Cebriyye fırkasıdır. Cebriyye, insan fiillerinin meydana gelmesinde insanın irade özgürlüğü ve kudreti bulunmadığını savunur. Onlara göre insan taat ve masiyet niteliğindeki fiillerinde irade özgürlüğüne ve kudrete sahip değildir. Aynı zamanda Allah'ın insana güç yetiremeyeceği şeyleri yüklemesinin mümkün olduğu düşüncesindedirler.¹³ Cebriyye 'ye göre insana ait fiiller, kendisinin hiçbir etkisi olmaksızın yalnız ilâhî irade ve kudretin tesiriyle gerçekleşir ve insan gerçek anlamda fiil sahibi değildir. İnsana ait bütün fiiller önceden belirlenmiş bir plan dâhilinde gerçekleşir.¹⁴

Emevi halifeleri meşruiyet krizini aşmak için, iktidarlarının meşruiyetini ideolojik bir temele dayandırmaya çalışmışlardır.¹⁵ Bu anlamda Emevi halifelerinin, cahiliye Arap geleneklerine de uyum sağlayan, resmi ve dinsel ideoloji olarak insanın irade özgürlüğünü yadsıyan Cebriyye düşüncesini benimsedikleri söylenebilir.¹⁶ Emevi siyaset anlayışı, Cehm b. Safvan'ın şahsında temsil edilen cebir düşüncesinden farklı bir cebir

⁹ M. Mahfuz Söylemez, “Hz. Hasan'ın Halifeliği Muaviye'ye Devrinin Arka planı”, *Journal Of Islamic Research* 14/3-4 (2001):456-468.

¹⁰ İrfan Abdülhamit, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, 1994), 285; Abdunнасır Süt, *İslam Düşüncesinde İlk Muhalipler* (Ankara: Fecr Yayınları 2014), 115.

¹¹ Şaban Öz, *İslam Tarihi Metodolojisi* (İstanbul: İz Yayınları 2015), 45.

¹² Roger Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 23.

¹³ İlyas Çelebi, “İlk Kelam Tartışmaları ve İnanç Grupları”, *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 55.

¹⁴ İrfan Abülhamîd Fettâh, “Cebriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/205-208.

¹⁵ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 92.

¹⁶ Aydın, "İslamın Klasik Çağında İnsan İmgesi ve İrade Özgürlüğü Sorunu", 58.

ideolojisine, mutlak cebir düşüncesine sahiptir.¹⁷ Emeviler Cebriyye ekolünün insanın fiile etkisini yok sayarak, onun meydana gelişini tamamen Allah'a nispet eden görüşünü kendilerine ilke edinmişlerdir.¹⁸ Onların cebr ideolojisini her eylemlerine gerekçe olarak kullandıkları söylenebilir.¹⁹ Böylece, Allah'ın kaza ve kaderi ile halife olduklarını ve O'nun hükmünü icra ettiklerini ileri sürmüşlerdir. Bu sebeple kendilerine yapılan isyanı Allah'a karşı yapılmış bir isyan olarak görmüşlerdir.²⁰ Kendilerini aklamaya ve icraatlarını meşru göstermeye olanak sağlayan cebir düşüncesi ile zorba yönetimlerine karşı çıkanların önünü almaya çalışmışlardır.²¹ Emeviler bir taraftan baskı ve zulüm politikalarını cebir düşüncesine dayandırarak devam ettirirken diğer taraftan onlara karşı muhalif bir hareket oluşmaktaydı. Bu muhalif hareket, cebir düşüncesinin aksine insan fiillerinde özgürlüğünü ve sorumluluğunu esas alıyordu. Muhalif hareket, Emevilerin dayandıkları ve savundukları meşruiyet gerekçelerini eleştiriye tabi tutuyordu.²²

Yaptıkları zulmü "Bu Allah'ın kaderidir" görüşünden yola çıkarak meşru göstermeye çalışan Emevi halifelerine karşı sistemli ve tutarlı ilk eleştiri Ma'bed el-Cüheni'den gelmiştir.²³ Ma'bed el-Cüheni, dini teklifler karşısında insanın iradesinin özgür olması gerektiğini, öbür türlü insanın ahirette cezalandırılmasının bir anlamı olmayacağını öne sürerek insan merkezli bir teoloji öngörmüştür. Ona göre insanın fiillerinde sorumlu olduğunu söyleyebilmek için hürriyet temel ve ön şarttır.²⁴ Ma'bed'in, fiillerin insanın kendi iradesinden kaynaklanmadığı, bu konuda belirleyici unsurun Allah olduğu genel kabulüne eleştiri getirdiği görülmektedir. Ona göre işlenen fiillerin sorumluluğu Allah'a değil, insana aittir. Bu bakış açısı, insanın hatalı davranışlarının sorumluluğunu Allah'a yükleyerek, sorumluluktan kaçmaya çalışmasının anlamsızlığını ilan etmeye yönelik yeni bir ifade şeklidir. Gaylân ed-Dimeşkî de kader tartışmalarında düşünceleri ile öne çıkan diğer bir isimdir.²⁵

¹⁷ Hanifi Şahin, "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 47-70.

¹⁸ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 94.

¹⁹ Abdulnasır Süt, "İslam düşüncesinde İlk Muhalif: Ma'bed el-Cüheni", *Kelam Araştırmaları* 8/2 (2010), 169- 182.

²⁰ Onat – Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş", 92.

²¹ Çelebi, "İlk Kelam Tartışmaları ve İnanç Grupları", 56.

²² Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 97.

²³ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgaları* (Ankara: Pozitif Matbaacılık, 2001), 25.

²⁴ Abdulnasır Süt, "İslam düşüncesinde İlk Muhalif: Ma'bed el-Cüheni", 178.

²⁵ Şahin, "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü", 65.

Emeviler, imanın amelden ayrı olduğunu söyleyerek iktidarlarını meşrulaştırmaya zemin bulmaya çalışmışlardır. İman amelden bir cüz değilse, onların yanlış ve hatalı uygulamaları imanlarına halel getirmeyecektir. Bu durumda kendilerine itaat zorunlu hale gelmektedir. Gaylân'ın iman anlayışı böyle değildir.²⁶ O, imanı, Allah'ı sonradan elde edilen bir bilgi ile bilmek, Allah'ı sevmek ve O'na itaat etmek, peygamberin getirdiklerinin tamamını dil ile ikrar etmek şeklinde tanımlar. Ona göre insan doğuştan gelen bilgi ile iman etmiş sayılmaz ve insan imana ulaşabilmek için çaba göstermelidir.²⁷ İnsan fiilleri konusunda Gaylân, Allah'ın iradesinin ve fiilin aynı anda olduğunu iddia eder. Bu iddiası ile insanın önceden takdir edilmiş fiillerinin olmadığı düşüncesi ile Allah'ın hâkimiyeti düşüncesini uzlaştırmak istediği söylenebilir. Gaylân, insanın itaatle sonuçlanan fiillerinin Allah tarafından önceden murat edilmediğini, aksine bu fiillerin işlendiği gibi takdir edildiğini kabul eder. Günah ile sonuçlanan fiillerden bahsederken Allah'ın bunları murat etmediğini söylemesi, bu fiiller ile ilgili hiçbir şekilde ilahi iradenin olmadığını düşündüğünü gösterir.²⁸ Ma'bed el-Cüheni ile Gaylân ed-Dimeşkî kaderi inkâr ettikleri düşüncesi ile Kaderiyye ismi ile anılmışlardır. İnsanın irade özgürlüğü konusundaki tartışmaların siyasallaşması, irade özgürlüğü fikrinin savunucuları olan bu iki âlimin başını yönetimle belaya sokmuştur. Bunların sonucunda, bu iki âlim Emevi yönetimine karşı isyan hazırlığı yapan Abbasoğulları yandaşı olmakla suçlanmış ve idam edilmişlerdir.²⁹

Ma'bed el-Cüheni ile Gaylân ed-Dimeşkî'nin fikirleri Mu'tezile mezhebi âlimlerini de etkilemiştir. Özellikle Mu'tezile'nin tevhit ilkesine ve adalet prensibine etki etmiş denilebilir.³⁰ Mu'tezile mezhebi insanın kudret ve irade sahibi olduğu ve fiilini kudret ve iradesi ile işlediği yönündeki Kaderiyye'nin düşüncesini devam ettirmiştir. İrade konusundaki tartışmaların tarihsel sürecinin Mu'tezile mezhebi ortaya çıkana kadar yukarıda özetlediğimiz şekilde olduğu söylenebilir.³¹ Buradan sonra irade konusundaki tartışmalar Mu'tezile mezhebinin ve Ehl-i Sünnet'in düşünceleri doğrultusunda devam

²⁶ Abdulnasır Süt, "Gaylân ed-Dimeşkî ve Kelamî Görüşleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2014), 1-21.

²⁷ Sönmez Kutlu, "Mürcie", *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat – Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 114-115.

²⁸ Abdulnasır Süt, "Gaylân ed-Dimeşkî ve Kelamî Görüşleri", 12.

²⁹ Aydın, "İslamın Klasik Çağında İnsan İmgesi ve İrade Özgürlüğü Sorunu", 59.

³⁰ Şahin, "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü", 66.

³¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Seyithan Can, *İnsan Özgürlüğü ve Sorumluluğu Bağlamında Kudret-Fiil İlişkisi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019).

etmiştir. Mu'tezile mezhebi ve Ehl-i Sünnet 'in irade konusundaki düşüncelerini diğer bölümlerde ayrıntılı olarak değerlendireceğiz.

3.2. Nöroteoloji Kavramı ve Ortaya Çıkış Süreci

Beyin bilimi ve din arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışan yeni bir çalışma alanı olan³² Nöroteoloji terimi; inanç ve davranış gibi dini fenomenler ile ilgili sinirbilim çalışmaları olarak anlaşılabilir. Modern bilim açısından sinirbilim çalışmaları, kişiliğin doğasını ve önemini anlayabilmek için oldukça önemli olsa da insan beyninin yapısı ve işleyişi ile ilgili yapılan sinirbilim araştırmaları, ilk etapta geleneksel din anlayışını ve özellikle ruh ve dini deneyimler ile ilgili teolojik fikirleri tehdit ediyor gibi görünmüştür. Ancak Bunun aksine, sinirbilim araştırmalarının verdiği sonuçlar, dini inanç ve faaliyetlerin incelenmesi için benzersiz kaynak sunmanın yanı sıra, hem teolojik fikirler için bilimsel destek hem de bu fikirlerin gelişimleri için kaynak sunmuştur.³³

Nöroteoloji terimini ilk olarak, Aldous Huxley 1962 yılında kullanmıştır.³⁴ 1970'lerden sonra, temporal lob epilepsisi olan hastalar üzerinde yapılan çalışmalarda, hastaların dindarlıkla ilgili sezgileri olduğu görülmüş ve dinler ile nöroloji arasındaki ilişki araştırılmaya başlanmıştır. Deneysel çalışmalarla bu alanlar uyarılarak hastalarda oluşan dini duygular incelenmiştir. Elde edilen sonuçların güvenilir olmadığı düşünülerek dini duygulara aracılık ettiği düşünülen beyin bölgeleri görüntüleme yöntemleri ile incelenmiştir. Bu incelemeler sonucunda, dindarlığın belirli bir beyin bölgesi ile ilişkili olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Buna rağmen dindarlık farklı beyin bölgelerine atfedilmiş ancak oldukça karmaşık bir yapı olduğu tespit edilmiştir. Buradan hareketle, dindarlığın psikolojik ve nörolojik temelleri hakkında geniş bilgi sağlamak amacıyla nöroteolojinin ayrı bir disiplin olması gerektiği düşünülmüştür.³⁵ 1984 yılında James Ashbrook, terimin popüler olmasına katkıda bulunmuştur.³⁶

³² Andrew B. Newberg, *Principles of Neurotheology*, (USA: Ashgate Publishing Company, 2010), 84.

³³ Pierre Yves Brandt vd., "Neurotheology: Challenges and Opportunities", *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie* 161/8 (2010), 305.

³⁴ Paul Cooke - Mirari Elcoro, "Neurotheology: Neuroscience of the Soul", *Journal of Young Investigators* 25/3 (2013), 1-6.

³⁵ Cooke - Elcoro, "Neurotheology: Neuroscience of the Soul", 1.

³⁶ Brandt vd., "Neurotheology: challenges and opportunities", 305-309.

Dini deneyimler üzerinde deneysel çalışmalar son on yıldır popülerlik kazanmış olsa da bu alana asıl ismini veren Lawrence McKinney' dir. 1994 yılında bu alanda yazılan ilk kitabı yayınlamıştır. Daha önce yapılan çalışmalar her ne kadar nöroteoloji alanında yapıldığı izlenimi verse de, üst başlıkta genellikle alan ismi kullanılmamıştır. Ancak, dini inançları olan epilepsi hastalarının beyin görüntüleme çalışmalarının incelemelerini yansıtan başlıklar içerdiği için bu çalışmaların bu alanda yazıldıkları söylenebilir³⁷

Nöroteoloji kavramı, mistik veya dini deneyimler sırasında beyinde meydana gelen nörobiyolojik süreçlere atıfta bulunan bir kavramdır. Alanın öncülerinden biri olarak kabul edilen Andrew Newberg, *Principles of Neurotheology* kitabında nöroteolojinin ne olduğunu izah ederek ilgilenmesi gereken her şeyi listeler ve analiz eder. Newberg, insan beyninin tüm düşünce süreçlerine fonksiyonel kısıtlamalar koyduğunu ifade eder. Bu doğrultuda insan beyninin dini, maneviyatı ve teolojiyi nasıl deneyimlediğini inceler. Din, maneviyat ve teoloji gibi mistik deneyimlerin, beyinde diğer deneyimler gibi işlendiğini belirtir. Mistik deneyimlerin diğer deneyimlerden bu anlamda farkı olmadığını savunur. O, beyin yapısının ve fonksiyonunun teolojik ve felsefi kavramları anlamada yararlı olabileceğini belirtir. Beyindeki her yapının, kısmen de olsa, teolojik kavramların ve mistik deneyimlerin anlaşılmasından sorumlu olduğunu ifade eder.³⁸

Nöroteoloji teriminin birçok önemli ilkesi ve bileşeni vardır, ancak hiçbiri “nöroteoloji” teriminin genel olarak ifade ettiği anlamdan daha önemli değildir. Nöroteoloji, beyinde teolojik fikirleri oluşturan şeyin tam olarak ne olduğunu anlamak için psikoloji, biyoloji ve nöroloji bilimlerini de içine alan sinirbiliminden faydalanır. O, bir taraftan mistik ve dini deneyimlerin altında yatan nörolojik süreçleri incelerken diğer taraftan da insan beyninde meydana gelen süreçleri anlamak için mistik deneyimleri kullanır.

Nöroteoloji iki yönlü çalışır. Bir yönüyle nörolojik açıdan teolojiyi anlamaya çalışır. Diğer yönüyle nörolojinin teolojik fikirlerle ilişkisini inceler. Dolayısıyla beynin biyolojisi ile dini inanç arasında bir köprü görevi görür. Dini deneyim kadar karmaşık bir

³⁷ Cooke - Elcoro, "Neurotheology: Neuroscience of the Soul", 1.

³⁸ Newberg, *Principles of Neurotheology*, 84.

durumu incelemeyen nöroloji biliminin insan beyninin kapasitesini tam olarak anladığı söylenemez. Aynı zamanda, teoloji de beynin biyolojisine yönelmeden dini deneyimin, özellikle de evrenselliğinin gerçekliğini tam olarak anlayamaz.³⁹

4. GÜNÜMÜZ KELAMI VE BİLİMSEL BİLGİ

Âlimler insanoğlunun âlem ve insan hakkında bir kanaate ulaşmadan Allah hakkında konuşamayacağını kabul etmişlerdir.⁴⁰ Çünkü Kur'an-ı Kerim, Allah'ın varlığının ispatı için müşahede âlemini işaret etmiştir. Bu sebeple âlimler, ilk önce insan ve âlem anlayışını oluşturmuş, buradan hareketle Allah'ın varlığını ve daha sonra da Tanrı'nın insan ve âlemle ilişkisini ele almışlardır. Teolojik düşüncelerini de bu çerçevede şekillendirmişlerdir. Bu bakımdan psikolojik ve fizyolojik özellikleriyle insanı, doğa felsefesi ve kozmolojiye ilişkin konularla da âlemi tartışmışlardır. Onlar her ne kadar kelimenin tam anlamıyla bir fizyolog, biyolog ve psikolog olmasalar da bu alanları kullanarak teolojik bağlam çerçevesinde ahlaki sonuçlar elde etmeye çalışmışlardır. Bunun en önemli ispatı, kitaplarında ulûhiyet bahislerini ele alırken biyoloji, zooloji, fizik gibi ilimlere dair teorilerden bahsetmeleridir.

Klasik dönem kelmacıları, fikri faaliyetlerini yürütürken, yaşadıkları dönemin ilmî, sosyal ve kültürel ortamına uygun hareket etmişlerdir. Âlimler doğal olarak kendi zamanlarındaki bilimsel çalışmaların ortaya koyduğu veri kadarıyla bilime atıf yapmışlardır. Ancak bilimsel bilginin her zaman için değişebilir bir tarafı vardır. Geçmişte kabul gören bir bilginin günümüzde geçerliliğini, gerçekliğini ve işlevselliğini kaybedebilme ihtimali söz konusudur. Bu bakımdan âlimlerin, âlemin ve insanın Tanrı ile ilişkisini açıklamada kullandıkları kavramların, o dönemin dünyasında geçerliliği olmakla beraber, günümüzde bazı yönleriyle doğrudan karşılığının bulunmadığı da bir gerçektir. Çünkü geleneksel âlim formasyonunun yerini alacak yeni disiplinler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla her şeyden önce günümüz kelmacısı geçmişteki âlem ve insan tasavvuru üzerinde değil, yaşadığı dönemde karşılığı olan güncel bir model üzerinden Tanrı, âlem ve insan ilişkisini kurmalıdır. Böyle yaptığı takdirde günümüz insanına rehber olabilecek bir dünya görüşü sunmaya, varlığa ilişkin problemlere çözüm getirmeye

³⁹ Stacey Smith, "Neurotheology: The Neurobiology of Religious Experience", *Say Something Theological: The Student Journal of Theological Studies* 1/1 (2017), 9.

⁴⁰ Ebu'l-Meâlî Cüveynî, *eş-Şamil fi usulî'd-dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşar vd. (İskendireyye: Münşeatü'l-maârif, 1969), 140.

muvaffak olacaktır. Aksi takdirde Tanrı-âlem-insan ilişkisini tutarlı bir şekilde izah edemeyen din, bu temel ilişkilerin izdüşümleri olan diğer alanlarda da bir şeyler söyleme hakkını kaybedecektir. Öyle ki zaman içerisinde İslam dünyasında âlem ve insan konularının ihmal edilmesi, İslam dininin inanç esaslarını temellendirip savunmada ve bunlarla ilgili ortaya çıkan problemleri çözümlenmede insanların anlam dünyasına hitap eden güncel yaklaşımların geliştirilmesine engel olmuştur.⁴¹

Din ve felsefe ile ilişkisini kesme eğiliminde olan pozitif bilim, bu anlayışa son vermiştir. İnsan ve âlemin gerçekliğinin ancak farklı bilgi alanlarının devreye girdiği bütüncül bakış açılarıyla kavranabileceğini kabul eden bir anlayış gelişmiştir. Çünkü günümüz anlayışında hiçbir ilim kendi başına hakikati ifade etmediği gibi insanla ilgili tüm boyutları da elde ediyor değildir. İlimlerin bazıları insanın iç yönlerine, bazıları toplumsal yönlerine, bazıları aklına, bazıları da bilgi yönüne işaret etmektedir. Mesela insanın davranış özellikleri için psikoloji ilmiyle etkileşim gerekirken, toplumsal düzen ve işleyiş kuralları için sosyoloji ilmiyle ilişkili olmak gerekir. Buradan anlaşılmaktadır ki ilimlerin tamamı insanın tamamına işaret etmektedir. Dolayısıyla her ne kadar tam derinlikli bir şekilde her ilime erişme imkânı olmasa da insanla ilgili ilimlerden faydalanılması, insanın kendisini daha gerçekçi tanımasına katkı sağlayacaktır.⁴² İnsanın tanınması sağlandıktan sonra insanın kurduğu teolojik yapı da daha sağlam temeller üzerinden inşa edilecektir. Çünkü teolojik bağlam çerçevesinde kelâm ilminin iki temel ögesi vardır Allah ve insan. Bu iki ögeyle ilgili herhangi bir eksik bilgi, kurulacak teolojinin de eksik olmasına neden olacaktır. Allah ile ilgili bilgilere vahiyden ulaşabilsek de bunun Allah-insan ilişkisi bağlamında kurulacak bir teoloji için yeterli olduğunu söyleyemeyiz. İnsansız kurulacak bir teolojinin çözüm olmaktan çok sorun olacağı gayet açıktır. Dolayısıyla kurulacak doğru bir teoloji için insanın da tanınması ve bir bütün olarak ele alınması gerekir. Bu noktada kelâmın teolojiyi sorun olmaktan çıkarılabilmesi için insanı bütün yönleriyle imkân dâhilinde tanınması gerekir ki bunun da olabilirliği diğer disiplinlerle etkileşimiyle gerçekleşebilir.

⁴¹ Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 22-23.

⁴² Kamil Güneş, *İslami ilimlerde Metodoloji Meselesi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 477.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İRADENİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

1.1. İrade Kavramının Sözlük Anlamı

İrade sözlükte “istek, arzu, dilemek, emir, ferman; bir şeyi yapmak veya yapmamak için olan iktidar, güç” anlamında revd kökünden if’âl vezninde bir mastardır.⁴³ Meşiet, kast, ihtiyar, rıza, muhabbet, gazap, saht ve rahmet kelimeleri irade sıfatıyla münasebeti bulunan kavramlardır; bunların içinden meşiet genellikle irade ile eş anlamlı olarak kullanılır.⁴⁴

1.2. İrade Kavramının Terim Anlamı

Kişinin bir fiili işlemeye arzu duyması ve o fiili işlemeye meyletmesine irade denildiği gibi, fiili başlatan niyet ve arzu ile kişiyi harekete geçiren güce de irade denir.⁴⁵ Bir anlamda irade; niyet, ihtiyaç ve şehvetten oluşan bir kuvvettir. Nefsin bir şeye meyletmesi anlamında kullanılmakla birlikte o şeyi yapma veya yapmama imkânı da mevcuttur. Bir işin başlangıcında nefsin o işe meyletmesi, işin sonunda da o işin yapılması veya yapılmaması yönünde hüküm vermek anlamında kullanılabildiği gibi,⁴⁶ bir fayda elde edileceğine inanılan eğilim olarak da tanımlanabilir.⁴⁷ İrade varlığın belli bir şekilde hareket etmesini sağlayan bir sıfattır. Fiilin oluşum sürecinde, fiilin ortaya çıkması için tahsis edici niteliğe sahiptir. Dolayısıyla fiilin öncesi ile ilgilidir. Fiil meydana geldikten sonra iradeden söz edilemez.

İhtiyar ve meşiet ile benzer anlamda kullanılan irade, bir zorunluluk söz konusu olmadan yapılması veya yapılmaması mümkün olan bir hususta, iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren nitelik olarak da tanımlanmıştır. Bu özelliği nedeniyle irade için, “sıfât-ı muhassısa” yani alternatiflerden birini belirleyen sıfat nitelemesi yapılmıştır. Ancak her ne kadar ihtiyar ve meşiet kavramları ile aynı anlamda kullanılsa da ihtiyar, birden çok davranış şekilleri arasından en hayırlısını, en faydalısını seçme iradesi ve kararı iken irade

⁴³ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: Daru's-Sadr, 1956), 3/187.

⁴⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “İrade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/379-380.

⁴⁵ Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşafu Istılahatı'l-Fünun* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/210.

⁴⁶ Hüseyin b. Muhammed Ragıb el-İsfehani, *Mu'cemu Müfredâti Elfâzı'l-Kur'an* (Mısır: Meymeniyye Matbaası, 1324), 206.

⁴⁷ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid es-Şerif el-Cürcani, *et-Târifat*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: 1987), 6.

daha genel anlamda kullanılmaktadır. Bu anlamıyla ihtiyar iradeye göre özel anlam alanına sahiptir. “İstemek, dilemek” manasında mastar olan ve ayrıca isim olarak da kullanılan meşiet de Allah'ın iradesinin mutlak hür, sınırsız ve karşı konulmaz olduğunu ifade eder.

Kur'an-ı Kerîm'de her üç kavram hem Allah'a hem de insanlara nispet edilerek kullanılmaktadır. İnsan için kullanıldığında yapmış fiillerin sorumluluğunu yüklenmesi şeklinde ele alınmıştır. Böylece insan fâil-i muhtar diye isimlendirilir. Allah için kullanıldığında ise onun mutlaklığına vurgu yapılmaktadır. Ayrıca iradesinin sınırsız ve mutlak olup mümkün olan her şeye taalluk ettiğinden, O'nun iradesini sınırlayacak veya O'nu cebir altına alacak hiçbir şeyin olmadığına dikkat çekilmektedir.

İnsan iradesinin sınırlı olup Allah'ın iradesinin mutlak olması ve bu iki irade arasındaki ilişkiye bazı kelamcılar, küllî ve cüzî irade şeklinde isimlendirme yapmışlardır. Bu noktada Allah'ın iradesine küllî, insanın iradesine de cüz'i demişlerdir. Başka bir tasnife göre Allah tarafından insana verilen irade niteliğine küllî, bu iradenin her bir olaya taallukuna cüz'i adını vermişlerdir.⁴⁸ İradenin hem Allah hem de insan için kullanımının söz konusu olması hasebiyle, bu iki iradeyi daha ayrıntılı bir şekilde ele almak konunun daha iyi anlaşılması noktasında uygun olacaktır.

1.3. İrade Kavramı'nın Mahiyeti

İslam düşüncesinde iradenin mahiyeti araz bağlamında ele alınmıştır. Araz sözlükte, “sonradan ve tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan durum; hastalık, felâket” gibi anlamlara gelir.⁴⁹ Kur'an-ı Kerim'de de araz kavramı kullanılmıştır ve kullanıldığı şekliyle araz; devamlılığı olmayan, geçici şey anlamına gelmektedir.⁵⁰

Araz için yapılan tanımlamalar benzer olmakla birlikte birbirinden farklılık ta göstermektedir. "Cevherde ortaya çıkan ve devamlı olmayan şey", "Bizzat mevcut olamayan, başkasıyla var olan sıfat", "Boşlukta yer tutan bir varlıkta bulunabilen şey", "Bizzat mütehayyız olanda hadis olan şey" şeklinde araz için farklı tanımlamalar mevcuttur.

⁴⁸ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2017), 158-159.

⁴⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/337-342.

⁵⁰ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 106.

Eş'ari arazı "cisimlerde bulunan manalar" şeklinde tanımlar.⁵¹ Mâtürîdî kelamcıları arazı kendi başına varlığı bulunmayan renkler, oluşlar, tatlar ve kokular gibi cisim ve cevherlerde var olan şeyler olarak tanımlamışlardır.⁵² Mu'tezile kelamcıları ise arazı "vücut bulduğu takdirde, boşlukta yer tutan bir maddede bulunan vasıf" olarak tanımlar. Onlara göre araz vücut bulmadığı halde de sabit olabilir ve bu durumda mütehayyız bir maddeye ihtiyacı kalmaz. Araz hakkında kelamcıların değişik tanımlar yapması onun farklı özelliklerinden yola çıkarak farklı fizik ve metafizik görüşler benimsemelerine bağlanabilir. Yapılan tanımlarda arazdan hadis, devamsız, hal ve sıfat diye bahsedilmesi bunu göstermektedir. Kelamcılar "metafizik" amaçlarına ulaşmak için fizik sistemlerinde arazların varlığını ispat etmeye büyük önem vermişlerdir. Belirledikleri nitelikleriyle birlikte arazları kabul etmeyi bir inanç esası haline getirmişlerdir. Kelamcıların çoğu, arazların varlığının müşahade ve akıl yoluyla bilindiğini, ayrıca ispat edilmelerine gerek olmadığını belirtmektedirler.⁵³

Bütün İslam kelamcılarına göre arazlar hadistir. Cisimlerdeki renk, şekil ve hacim değişikliği gibi bazı arazları hadis olduğu duyularla bilinebilir. Bu tür arazların dışında hareket-sükûn, birleşme-ayrılma gibi oluşların cisimlerde yok iken var olduğu ve yer değiştirdiği apaçıktır. Buradan hareketle arazların hadis olduğunu ifade etmişlerdir. Hadis olmaları sebebiyle arazların Allah tarafından yaratıldığı görüşündedirler. Ancak Mu'tezile âlimleri arazları Allah'ın değil tabiatları icabı cisimlerin meydana getirdiğini söyleyerek bu konuda bütün kelamcılara muhalefet etmişleridir. Keyfiyeti bilinen arazları meydana getirmeye Allah'ın insanı muktedir kılabileceğini, keyfiyeti bilinmeyenlere muktedir kılamayacağını belirten bir görüş olmakla beraber insanın hayat ve ölüm dışındaki arazları meydana getirmeye muktedir kılınabileceğini kabul eden bir görüş te mevcuttur. Bununla birlikte hayat ve ölüm dâhil bütün arazları meydana getirmesi için Allah'ın insana güç verebileceğini savunan da vardır. Bazılarına göre ise tevellüt yoluyla meydana gelen arazların faili yoktur.⁵⁴

⁵¹ Yusuf Şevki Yavuz, "İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1987-1988), 71-83.

⁵² Ebü'l-Mûin en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd: Tevhidin Esasları*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 27.

⁵³ Yavuz, "İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi", 72-73.

⁵⁴ Yavuz, "İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi", 78-79.

Eş'arî kelamcıların çoğu arazları iki grupta inceler. Arazları canlıya özgü olan ve canlıya özgü olmayan arazlar şeklinde iki grupta kategorize etmişlerdir. Eş'ari âlimlerinin bazıları, arazların belli bir sayıyla sınırlandırılmasının isabetli olmayacağını vurgulasa da Bağdadi, canlılara özgü arazların otuz çeşit olduğunu belirtir. Eş'arî kelamcılar, arazların kendilerine has bazı özellikleri olduğunu belirtirler. Onlara göre arazlar; cevherde ortaya çıkarlar, kendi başlarına kaim olamazlar, bir yerden başka bir yere intikal edemezler, arazla kaim olamazlar ve iki zaman ile iki mahalde var olamazlar.⁵⁵ Onlara göre arazlar görülebilir. Çünkü arazlar ancak bu yolla birbirinden ayırt edilebilir. Arazların cevherlerde kümûn halinde bulunması ise mümkün değildir.⁵⁶ Eş'ari âlimlerine göre arazların temel vasfı geçici olmalarıdır. Arazların kendi kendine devamlılık arz ettiğini ileri sürmek onların yokluğunu gerektirecek bir zıtlarının bulunmasını imkânsız hale getirir. Bu durumda bir an devam edebilen araz ikinci ve daha sonraki anlarda da devam edebilir ve böylece arazların yok olmaları da mümkün olmaz. Arazın devamlılığı kendisi için yaratılan ve yine hadis olan beka arazı ile mümkün olmaktadır. Araz iki zamanda devam edemez, devamlı yok olur ve yerine yeni bir araz yaratılır. Böylece arazların devamlılığı benzerlerinin yenilenmesiyle olur. Arazların baki olmadığını kabul etmek önemli bir esastır. Arazlar kadim ve baki olsalardı yaratıcıya, dolayısıyla Allah'ın varlığına ihtiyaçları kalmazdı.⁵⁷ Eş'arî âlimleri iradeyi araz olarak kabul ettiklerinden dolayı arazlara yükledikleri bütün vasıfların aynı zamanda iradeye de ait oldukları söylenebilir.

Mu'tezile, doksan dokuz çeşit araz olduğunu ve bunların esaslarının oluş (kevn) ve renk arazları olduklarını belirtir. Bu arazları da; insanın meydana getirmeye muktedir olduğu arazlar (hareket gibi) ve muktedir olmadığı arazlar (idrak gibi) olarak iki kategori şeklinde ele alır. İradeyi de bir araz olarak kabul eden Mu'tezile'nin, iradeyi, insanın meydana getirmeye muktedir olduğu arazlar kategorisine dâhil ettiği söylenebilir. Bu kategorideki araza yükledikleri anlamın aynı zamanda iradeyi tanımlamak için de kullanılabilir.⁵⁸ Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre araz cevher olmadan var olamaz ve ondan ayrı olarak bulunamaz. Bununla birlikte onlar bir arazın aynı anda iki mahalde

⁵⁵ Can, *İnsan Özgürlüğü ve Sorumluluğu Bağlamında Kudret-Fiil İlişkisi*, 64-65.

⁵⁶ Yavuz, "İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi", 78.

⁵⁷ Yavuz, "İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi", 79-80.

⁵⁸ Can, *İnsan Özgürlüğü ve Sorumluluğu Bağlamında Kudret-Fiil İlişkisi*, 65.

bulunamayacağını söylerler.⁵⁹ Mu'tezile kelamcılarının çoğuna göre arazların büyük bir kısmı devamlı, az bir kısmı da yok olucudur. Zaman, ses ve hareket yok olucu, bunların dışındaki büyük çoğunluğu devamlıdır. Yağdaki beyazlık, kargadaki siyahlık gibi. Bu anlamda iradeyi yok olucu grupta değerlendirirler. Onlara göre insanın kendinde doğrudan doğruya meydana gelen arazlar devamlı değildir. Aynı zamanda keyfiyeti bilinmeyen, insanlar tarafından meydana getirilemeyen ve baki olmayan arazların iadesi imkânsızdır.⁶⁰

Mâtürîdî Allah'ın dışındaki varlıklara âlem adını vermiştir. Ona göre, âlem, cevherler veya 'ayanlardan ile sıfatlar veya arazlardan oluşmaktadır. Mâtürîdî cevher yerine sıklıkla 'ayn terimini kullanır, bazen de 'ayn terimi yerine cisim terimini tercih eder. Cismi duyularla algılanabilen birleşik madde anlamında kullanır. Mâtürîdî'ye göre cevherler, herhangi bir mahalle ihtiyaç duymaksızın kendi başlarına yer tutan hâdis varlıklardır. Arazlar ise ancak başkasına bağlı olarak yer tutan, kendi başlarına kaim olamayan şeylerdir. Her ikisi de sonradan var olmuşlardır. Dolayısıyla söz konusu cevher ve arazlardan oluşan âlemin de hâdis olduğu yani sonradan var olduğu görüşündedir. Bilgi kaynağı olarak kullandığı yöntemlerin her birinin de buna tanıklık ettiğini ifade eder.⁶¹ Neseî'ye göre arazların bir kısmının yaratılmış olduğu duyu ve gözlem yoluyla; bir kısmının yaratılmışlığı da, kendisinin var olmasıyla birlikte zıddının yok oluşu çıkarımı ile bilinir.⁶² Mâtürîdî'ye göre cevherlerin arazlardan ayrı kalması imkânsızdır. Arazlarında cevher olmadan varlık kazanmaları ve varlıklarını sürdürmeleri söz konusu değildir. Bundan dolayı cevher ve arazların her birinin diğerine muhtaç olduğunu belirtir. Zıt karakterli arazların kendi kendilerine birleşmelerinin mümkün olmadığını ancak cevherde birleşebileceklerini ifade eder.⁶³ Mâtürîdî arazın arazla varlığını hissettiremeyeceğini bu sebeple ayrışık ve birleşik kavramlarıyla nitelendirilemeyeceğini ifade eder. O, arazın cevherle varlığı hissettirebileceğini böylece cevherin ayrışık ve birleşik konumunu kazanabileceğini belirtir.⁶⁴ Neseî cevherlerin arazlardan ayrı

⁵⁹ Yavuz, "İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi", 76-77.

⁶⁰ Yavuz, "İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi", 79.

⁶¹ Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd; Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM, 2013), 57-65.

⁶² Neseî, *Kitâbü't-Temhîd*, 27.

⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 66.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 232.

kalmasının imkânsız olduğunu bu sebeple cevherlerin arazlardan önce bulunmasının mümkün olmadığını belirtir. Ona göre arazların devamlılığı imkânsızdır.⁶⁵

Sonuç olarak Mâtürîdî, Eş'arî ve Mu'tezile kelamcılarının iradeyi araz olarak kabul ettiği söylenebilir. Ancak arazi nitelendirdikleri özellikler itibariyle araz anlayışları farklılık göstermiştir. Ekollerin araz anlayışı farklı olunca irade anlayışları da farklılık göstermiştir. Ehl-i Sünnet âlimleri araz ve cevher kavramlarının sadece bu âleme mahsus olduğunu, Allah'ın zat ve sıfatlarına nispet edilemeyeceğini savunmuşlardır.⁶⁶ Buna mukabil Mu'tezile âlimleri Allah'ın filli sıfatları dâhil bütün sıfat ve fiilleri araz kabul ederek sıfatların zatla kaim olmadığını savunmuşlardır.⁶⁷ Her üç ekolün Allah'ın iradesi ve insanın iradesi ile ilgili ortaya koydukları düşünceleri yukarıda değerlendirdiğimiz ontolojik bağlamda ortaya koydukları söylenebilir.

2. FAİLİ AÇISINDAN İRADE TÜRLERİ

Kelam alanında irade kavramı genel olarak iki aşamada incelenmiştir. İlk aşamada, insanın kendi fiillerini yapabilmesi ve yapmış olduğu fiil ve davranışların mesuliyetini taşıyabilmesi konuları ele alınmıştır. İkinci aşamada ise Allah'ın her şeyden bağımsız olarak kendi tercihi ve seçimiyle fiillerini yaptığı vurgulanmıştır. Kelamcılar açısından irade Allah'ın, ahlaki değer taşımayan bir seçimini ifade ederken, insanların yapmış oldukları fiillerin ahlaki boyutlarıyla ve kişisel mesuliyetle ilişkilendirilmiş ve bu taraflarıyla ele alınmıştır. İrade, Allah'ın sıfatları arasında zikredilen bir kavram olmakla beraber, kelami açıdan Allah'ın sahip olduğu mutlak irade karşısında insanın özgür iradesinin bulunup bulunmadığı, var olduğu kabul edildiği takdirde insana ait bu iradenin çerçevesinin ne olduğu ile ilgili soruların konusunu oluşturmuştur.⁶⁸ İradenin hem Allah hem de insan için kullanımının söz konusu olması hasebiyle, bu iki iradeyi daha ayrıntılı bir şekilde ele almak konunun daha iyi anlaşılması noktasında uygun olacaktır.

2.1. Allah'ın İradesi

Allah'ın iradesi, Kelamcılar tarafından kendisine ait fiiller ve insan fiillerine tesiri açısından tekvini ve teklifi olmak üzere iki yönlü ele alınmıştır. İlahi irade, insanın fiillerine zorlayıcı ve mecburi olarak değil teklif yönüyle tesir eder. Çünkü tekvini iradede

⁶⁵ Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd*, 28-30.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 115.

⁶⁷ Yavuz, "İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi", 81.

⁶⁸ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 122-125.

bir şeyin istenmesi bulunmamakta sadece yaratılışla alakalı fiiller bulunmaktadır. Teklifi iradede ise yaratıcı olan Allah, yaratmış olduğu kuldun bir davranışı yapmasını veyahut yapmamasını ister. Burada kulların yapmış olduğu fiillere göre Allah'ın bunda razı olması ya da olmaması söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında insanın fiilleri de mutlak irade kapsamındadır. İtaat ve masiyetler, emirler ve yasaklarla ilgili kavramlardır. Emir ise iradeyi gerektirmez. Çünkü bu ikisi ayrı ayrı şeylerdir.⁶⁹

İlahi iradenin Allah'a nispeti ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşler altı başlık altında incelenebilir. İslâm ilâhiyatçılarının tümü, Allah'ın dileyen ve dilediğini gerçekleştiren yüce bir varlık olduğunda ittifak ederler. Ancak Allah'ın irade sıfatının ne anlam ifade ettiği, zatiyla münasebeti, kadim veya hâdis oluşu gibi konularda farklı görüşleri vardır.

Nazzâm, Kâ'bî ve Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât gibi Mu'tezile âlimlerinin benimsediği görüşe göre Allah'a nispet edilen irade sıfatı mecaz anlamdadır, gerçek değildir. Allah'ın dilemesi, kendi fiili ile ilgili bir dileme ise mecbur olmadan yaratması, başkasının fiili ile ilgili ise emretmesi anlamındadır. Çünkü irade arzu (şehvet) anlamına gelir. Bu ise Allah hakkında muhaldir.⁷⁰ Kâ'bî iradeyi, Allah'ın kendi fiilleri konusunda bir kelime ve başkasının fiilleri ile ilgili emir olarak tefsir etmiştir.⁷¹

Bir başka görüşe göre irade selbi bir sıfattır. Allah'ın bizzat mürit olduğunu, iradesiyle zatı arasında başkalığın bulunmadığını ve hiçbir engel olmaksızın fiillerini mümkün kıldığını ifade eder. Bu görüşe göre irade Allah'ın zatının aynı olan bir sıfat olup Allah'ın fâil-i muhtar olduğunu ve fiillerini hür olarak gerçekleştirdiğini gösterir. Bu görüşü Dirâr b. Amr ile Neccâriyye âlimleri benimsemiştir.⁷²

İslâm filozoflarının benimsediği, Mu'tezile'den Câhiz ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin de yakın olduğu görüşe göre irade, Allah'ın yarattıklarına ilişkin en uygun düzeni bilmesi, nesne ve olayların buna uygun olarak meydana gelmesi olup ilim sıfatına racidir. Mu'tezile'nin Basra ekolüne bağlı âlimlerden Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kadı Abdülcebbar'a göre de ilâhî fiillerin tabiatta farklı şekillerde ortaya

⁶⁹ Şerafettin Gölcük, *Bakillani ve İnsan Fiilleri* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 83–88.

⁷⁰ Yavuz, "İrade", 22/380.

⁷¹ Kâdî Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-envâr: Kelâm Metafiziği*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 192.

⁷² Yavuz, "İrade", 22/380.

çıkması belirleyici bir irade sıfatının varlığını kanıtlar. Ancak irade, Allah'ın zatında veya O'nun dışında herhangi bir mahalde bulunmayan hâdis bir fiilî sıfattır. Zira kadim olsaydı tevhit ilkesine aykırı düşen kesret durumu doğardı.⁷³ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî iradeyi fiilde var etmeyi sağlayan maslahatı bilmek, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kadı Abdülcebbar ise ilim ve kudret sıfatlarından ayrı, takdir edilenlerin bazısını bazısına tercih eden zait bir sıfat olarak tanımlamışlardır.⁷⁴

Genel olarak Mu'tezile âlimleri, kadimlerin çoğalmasına yol açar endişesiyle Allah için ezeli sıfatların varlığını kabul etmemişlerdir. Mevcud, Hayy, Âlim ve Kadir sıfatlarının Allah'ın zatıyla kaim olduğunu, Allah'ın diğer sıfatlarının ise muhdes olduğunu kabul etmişlerdir.⁷⁵ Onlara göre irade fiili sıfatlardandır ve Allah herhangi bir mahalde mevcut olmayan muhdes bir irade ile müridtir. Allah'ın mürid oluşu, mürid olmadığı bir andan sonradır. Allah sonradan olma bir irade ile diler. Allah'ın zatî veya kadim bir irade ile dilemesi doğru değildir.⁷⁶

Allah sonradan meydana gelen bir iradeyle hem kendi fiillerini hem de insanların fiillerini irade eder. Allah'ın kendi fiillerini irade etmesi; o fiilleri yaratması, bilmesi anlamındadır. İnsanın fiillerini irade etmesi ise; emretmesi, hükmetmesi anlamındadır. Ancak Allah kullarının iyi fiillerini iradesi, rıza ve muhabbeti ile dilemekte, nehyedilen kötü fiillerini ise dilememektedir. Bu anlamda Mu'tezile kelamcılarının Allah'ın iradesini izafî ve nispi anlamda ele aldığı söylenebilir.⁷⁷

İslam filozofları iradenin bir çeşit ilim olduğunu iddia ederler. İradeyi bilene göre iyi ve yetkin olanın bilinmesi şeklinde tarif ederler. Şayet bilgi, failden fiilin suduruna mağlup olmaksızın ve zorlanmaksızın sebep oluyorsa iradeyi, failin fiilini bilmesi şeklinde tarif etmişlerdir. Onlara göre iradenin "insanda ve başka şeylerde bulunan meyil edici bir hâl" anlamında daha genel bir manası vardır.⁷⁸

⁷³ Yavuz, "İrade", 22/380.

⁷⁴ Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-envâr*, 192.

⁷⁵ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/210.

⁷⁶ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 1/224.

⁷⁷ Yavuz, "İrade", 22/380.

⁷⁸ Sa'deddin et-Teftâzânî, *el-Makâsîd, Kelâm İlminin Maksatları*, çev. İrfan Eyibil-Ahmet Kaylı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 317.

İbn Hazm'ın desteklediği bir diğer görüşe göre, Allah'ın ezeli bir irade sıfatının kabul edilmesi durumunda irade edilenin de ezeli olmasının gerekir. Bu sebeple irade, irade eden ile değil, irade edilen ile birlikte dir. Ona göre Allah'ın yarattığı şey dışında kendisine ait bir iradesi yoktur. Bu ifade ile irade sıfatının hudusunu savunmuştur.⁷⁹

İslâm ilâhiyatçılarının çoğunluğunu oluşturan Selefiyye âlimleriyle Eş'ari, Mâtürîdî ve Şia ekollerine mensup kelimcilerin tamamının benimsediği görüşe göre: Allah zatıyla kaim ezeli bir irade sıfatıyla diler. Yarattıklarının farklı zamanlarda meydana gelmesi ve farklı özelliklere sahip olması onları yaratan varlığın iradesinin bulunduğunu gösterir. Bununla beraber irade sıfatına sahip olmak bir üstünlük ve yetkinliktir. Allah varlıkların en yücesi ve en yetkinidir. O halde zatından ayrı olmayan bir irade sıfatı bulunmalıdır. Aksi takdirde Allah'ın fiillerini yaparken mecbur olması gerekir. Nasların yanı sıra akli deliller de Allah'ın fâil-i muhtar olduğunu kanıtlar. İrade sıfatı hâdis olamaz. Çünkü muhdeslik Allah'ın zatına nispet edilemez. Allah'ın zatı ile sıfatları arasındaki ilişkinin mahiyetini akli ilkelere dayanarak nihaî şekilde açıklamak mümkün değildir.⁸⁰

2.2. İnsanın İradesi

İslam düşünce tarihinde insan iradesi ile ilgili yapılan tartışmalar birbirine zıt iki temel görüş etrafında şekillenmiştir. Cebriyye mezhebi, Allah'ın mutlak iradesi karşısında insan iradesini tamamen yok sayar. İnsanı fiillerinde cebre mahkûm ederek irade sahibi olmayan bir varlık durumuna düşürür. Buna karşın Mu'tezile mezhebi de insanın iradesinin özgür olduğunu ve fiillerini Allah'ın iradesi olmadan gerçekleştirdiğini savunur. Ehl-i Sünnet'in iki mezhebi olan Eş'ari ve Mâtürîdî kelimcileri ise bu konuda Cebriyye ve Mu'tezile mezhepleri arasında yer alarak Allah'ın mutlak iradesi yanında insana da kesb yoluyla irade alanı açmaya çalışmışlardır.

“El-adl ve et-tevhîd” ilkesi gereği Mu'tezile kelimcileri insana fiillerinde geniş bir irade özgürlüğü tanımışlardır. Bu konu ile ilgili düşüncelerini Allah'ın adaleti, insanın fiillerinden sorumluluğu ve Allah'ın sıfatlarının niteliği üzerinden ortaya koymuşlardır. Mu'tezile kurucularından Vasıl b. Ata'ya göre Allah hâkim ve adildir. O'na şer ve zulüm

⁷⁹ İbn Hazm Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. S aîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubi, *El-Fasl Fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/197-198.

⁸⁰ Yavuz, “İrade”, 22/380.

iliştirilemez. Ona göre Allah kullarından emirlerinin aksine bir şey istemez. Bir şeyi zorunlu kıldıktan sonra kullarını bundan dolayı cezalandırması mümkün değildir. Hayrı ve şerri, iman ve küfrü, sevap ve günahı yapanın kul olduğunu belirterek bunların karşılığını göreceğini ifade eder. Ona göre Allah, kulu bütün bunları işlemeye güç yetirecek biçimde yaratmıştır. Kulların fiillerini hareket etme, durma, dayanma, düşünme ve bilme şeklinde tanımlar. Vasıl b. Ata, Allah'ın kula yapması mümkün olmayan bir şeyi yap demesi mümkün değildir. Bu durumu inkâr edenin zorunlu olan bir hususu inkâr etmiş olacağını savunur.’’⁸¹

Mu'tezile âlimleri insanın fiillerinin sahibi olduğu ve kendi iradesi ile fiillerini işlediği konusunda görüş birliğine varmışlardır. Onlara göre Allah'ın insanın fiillerinin yaratıcısı olması caiz değildir. Çünkü insanın fiillerinde zulüm ve haksızlık vardır. Allah'ın bu fiilleri yaratması durumunda zalim ve zorba olması gerekir ki Allah bunlardan münezzehtir.⁸² Onlara göre Allah, adaleti yarattığı için adil olarak isimlendirilir. Eğer ki zulmü de yaratan Allah ise zalim olarak isimlendirilmesi gerekir ki bu caiz değildir.⁸³

Mu'tezile 'ye göre adil ve hâkim olması sebebi ile Allah'tan çirkin bir iş sadır olmaz ve O'nun bütün fiilleri güzeldir. Zulüm ve diğer kötü şeyler insanın fiilleridir. Allah'a zulüm ve sefeh nispet edilmesi durumunda adalet sözünün dışına çıkmış olur. İnsan fiillerini özgür iradesi ile işler. İlâhi irade bu fiillere etki etmez. Aksi durumda cennet ve cehennem, sevap ve günahın anlamı kalmazdı. İnsan ancak özgür irade ile işlediği fiillerinden sorumlu tutulabilir.⁸⁴

Mu'tezile âlimlerinden Kadı Abdülcebbar, insanın fiillerinin Allah'a izafe edilemeyeceğini ve insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığını söyler. Ona göre insan kendi fiilinin failidir. Çünkü bir fiilin iki failinin olması imkânsızdır. İnsan fiillerinin Allah tarafından yaratılması durumunda, insanın o fiillerde bir kudretinin olmasının düşünülemediğini çünkü bu fiillerde kulun kudretine gerek kalmayacağını savunur.⁸⁵ Ona göre insan fiile sadece mahal ise ve fiil Allah tarafından yaratılmışsa,

⁸¹ Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve en-Nihal* (Beyrut: 1978),1/62-63.

⁸² Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/76.

⁸³ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/82.

⁸⁴ Ramazan Altıntaş, 'Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler', *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 91.

⁸⁵ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, nşr. İbrahim Medkur-Taha Hüseyin (Kahire: 1962) 8/177.

insanın fiile etkisi mümkün değildir. Bu durumda fiil için emir, nehiy, zem ve medh caiz olmaz. Aynı zamanda fiil için sevap ve ceza da olmaz.⁸⁶

Mu'tezile âlimleri insanın özgür iradeye sahip olduğunu hüsün ve kubuh meselesi üzerinden de temellendirir. Onlara göre bir fiilin iyi ve kötü anlamda ahlaki değer kazanmasının yolu, fiilin bilinçli olarak gerçekleştirilmesine bağlıdır. İyi ve kötü nitelikler taşıyan bir fiil ancak insanın iradesi ile meydana gelirse bu fiilden kaynaklanan ceza ve ödül söz konusu olur.⁸⁷

Özetle, Mu'tezile'ye göre insanın irade ve fiillerinin Allah'ın iradesi kapsamında olmadığı söylenebilir. Onlara göre adalet ilkesi gereği insan fiillerinin yaratıcısıdır. Bu sebeple de insan fiillerinde özgür iradesi ile hareket eder.

Mu'tezile kelamcılarının iddia ettiği gibi, Allah adaleti gereği, insanları iradelerinde özgür bıraktıysa, evrende Allah'ın irade, kudret ve yaratmasının dışında kimi eylemlerin ve olayların gerçekleştiğinin kabul edilmesi gerekir. Bu düşünce mutlak bilgi ve kudrete sahip bir Allah tasavvuru ile çelişkilidir. Aynı zamanda evrende belli bir doğal sürekliliğin var olduğu anlamına gelir. Eş'ari kelamcılar bu düşünce üzerinden Mu'tezile kelamcılarını eleştirmişlerdir. Mu'tezile kelamcılarını, iki yaratıcı fikrini benimseyen Mecusîlere benzetmişlerdir. İnsanı, sonucunu bilmediği eylemlerinin yaratıcısı olarak kabul görmeleri sebebi ile onu Tanrı konumuna çıkarttıklarını ve Allah'ın sıfatlarını inkâr ettiklerini söylemişlerdir.⁸⁸

Eş'ari ve Mâtürîdî âlimler Mu'tezile'nin görüşünün aksine, Allah'ın kadim ve mutlak irade sahibi olduğunu ve insanın irade ve fiillerinin de Allah'ın mutlak iradesi kapsamında olduğunu savunmuşlardır. Allah'ın mutlak iradesi karşısında insanın sorumluluğunu korumak adına bireyin kendi fiillerini meydana getirmede etkin olması gerekmektedir. Aynı zamanda bu etkinlik tutarlı bir şekilde temellendirilebilmelidir. Buradan hareketle Eş'ariler, insanı irade sahibi kabul etmişlerdir. Ancak insanın irade ve kudretinin fiilin meydana gelmesinde etkili olmadığını kabul etmişlerdir.⁸⁹ Bu düşünce ile irade özgürlüğü konusunda Mu'tezile ile Cebriyye arasında orta bir yol tutmuşlardır.

⁸⁶ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 8/83.

⁸⁷ Altıntaş, "Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler", 100.

⁸⁸ Aydın, "İslamın Klasik Çağında İnsan İmgesi ve İrade Özgürlüğü Sorunu", 65.

⁸⁹ Temel Yeşilyurt, "Mâtürîdîlik-Eş'arîlik Karşılaştırması", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 173.

Ancak Cebriyye düşüncesine daha yakın bir görüş ortaya koydukları da söylenebilir. Eş'arilere göre kudret de, meydana gelen fiil de Allah tarafından yaratılmıştır ve insanın her ikisinde de tesiri yoktur. Ancak kesb insana aittir ve bundan dolayı insan fiillerinden sorumludur. Fiillerin meydana gelmesinde etkili olmayan, hatta kendisi de Allah tarafından yaratılmış olan bir kesbi tanımlamak ve kabul etmek zordur. Ancak Eş'ariler, Kur'an'ı Kerim'de insana "kesb" kavramının atfedilmesi sebebiyle bu terimi kullanırlar.⁹⁰ Eş'arilerin aslında insanı sadece fiilin kendisinde gerçekleştiği bir mahal olarak gördükleri söylenebilir. Fiil insanda varlık kazandığı için insan sorumluluk sahibidir ve iradesi bu oranda özgürdür.

Mâtürîdî âlimlerin insan iradesi ile ilgili düşüncelerinde Eş'ari ve Mu'tezile âlimleri arasında orta yol bulmaya çalıştıkları söylenebilir. Allah'ın bir hikmete göre hareket ettiği, bu sebeple insanı güç yetiremeyeceği şeyle yükümlü kılmayacağı düşüncesi ile Mu'tezile ekolüne yakın dururlar. İnsanın kudretinin fiille beraber olduğu ve arzuların süresiz olduğu düşüncesi ile de Eş'ari ekolüne yaklaşırlar.⁹¹ Mâtürîdîlere göre, insanın Allah tarafından yaratılan bir külli bir de bu iradenin bir parçası olarak cüz'i iradesi vardır. Külli irade fiilleri tercih etme niteliğine haizdir ve bu irade Allah'a aittir. Cüz'i irade ise külli iradenin bir fiile yönelmesini ve kullanılmasını ifade eder. Mâtürîdîlerin cüz'i irade, kesb, azm ya da ihtiyar olarak tanımladıkları kavramların hepsi insana aittir. Bunlar insanda önceden mevcut değilse ve Allah tarafından yaratılıyorsa insanın sorumluluğundan söz edilemez. Bir diğer ifade ile insanın kudreti ve iradesi fiile tesir etmektedir. Aksi takdirde insan fiillerinde mecbur konuma düşecektir. Bir yerde sorumluluk varsa, orada irade ve kudret te olmalıdır. Nitekim Allah'ın adaleti bunu gerektirmektedir.⁹²

Mu'tezili bazı âlimler hariç kelamcıların çoğunluğunun, Allah'ın kudretine ve O'nun bağımsız fail oluşuna ilişkin vurguları tabii âlemde iradeye dayalı olsun ya da olmasın her türlü tabii fiili inkâr etmeleri ve onu Allah'ın yaratma gücüne bağlamaları sebep-sonuç arasında zorunlu bir ilişkiyi inkâr etmeleri bağlamında değerlendirilebilir. Nitekim Eş'arilerin, insana fiillerinde irade, istitaat ve kudret nispet edenleri Mecusi olarak değerlendirip, müşrikler olarak nitelendirmeleri onların bu konudaki hırslarını

⁹⁰ Yeşilyurt, "Mâtürîdîlik-Eş'arilik Karşılaştırması", 173.

⁹¹ Aydın, "İnsan İmgesi ve İrade Özgürlüğü Sorunu", 85.

⁹² Yeşilyurt, "Mâtürîdîlik-Eş'arilik Karşılaştırması", 173-174.

ortaya koymaktadır. Bundan dolayı âlemde olup biten olayları iradesi olmayan cisimlere; bu cisimlerde bulunan bir tabiata nispet edilmesi onların kabul edebilecekleri bir şey değildir.⁹³

3. KESB KAVRAMI

3.1. Kesb Kavramının Anlamı ve Teşekkül Süreci

Sözlükte “kazanmak, elde etmek” anlamındaki kesb kökünden türemiş bir mastar olup “kazanılan ve elde edilen maddî veya manevî şey” manasında isim olarak da kullanılır. İnsana fayda vereceği zannedildiği halde zarar getiren fiiller için de kullanılan kesb, kelâm literatüründe genellikle “kuldaki hâdis kudretin tesiriyle meydana gelen şey” diye tarif edilir.⁹⁴

Kesb terimi her ne kadar Eş’ari kelamcılar tarafından kullanılmışsa da bu terimin kavramsallaşması Eş’ari ‘den önceki döneme rastlar. Kesb terimi ilk olarak Dırâr b. Amr tarafından kullanılmış olabilir. Dırâr b. Amr, “kesebe” kelimesini “fiillerde insana hak ettiği payı vermek” şeklinde teknik bir anlam yükleyerek kullanmıştır. Dırâr b. Amr, fiillerde insanın rolünün olduğunu, ancak bunun fiili Allah’ın yaratmasından tamamen farklı bir durum olduğunu savunur. Bununla birlikte, gerçekte fiilleri Allah’a ve insana isnat edebilmek için yeterli bir kıyas zemini olduğunu ifade eder. Kesb konusu Dırâr b. Amr ile Mu’tezile arasındaki ayrılık noktalarından biridir.⁹⁵

Mu’tezile ’den Muammer’in kesb kavramın geliştirilmesinde, doğrudan ya da dolaylı, önemli bir rolü vardır. Eş’âri’nin bu konudaki rolü ise, Muhammed b. İsa b. Burğus ya da Ehl-i ispata mensup diğer kişilerin az çok Ehl-i Sünnete uygun bir şekilde formüle ettiği bu doktrinin bazı yönlerini tadil etmekten ibaret olmuştur. Ayrıca kendisinin bu kavrama çok da fazla bir önem atfetmediği anlaşılmaktadır.⁹⁶

Kesb terimini ilk kullananın Ebu Hanife olduğunu iddia edenler de vardır. Çünkü Ebu Hanife’ye atfedilen akaid risâlelerinde kespten açıkça bahsedilmektedir. Ona göre kullara ait bütün fiiller Allah tarafından yaratılmakla birlikte gerçek anlamda kulların

⁹³ Cemalettin Erdemci, “İslâm Kelâmında Kazolite Problemi”, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1/2 (2014), 27.

⁹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Kesb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/304.

⁹⁵ W. Montgomery Watt, “The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (1943), 237.

⁹⁶ Watt, “The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition”, 247.

kesbiyle meydana gelir, yani ihtiyarî fiillerin meydana gelişinde insanların sahip olduğu kudretin tesiri söz konusudur.⁹⁷

Mu'tezile kelamcıları Allah'ın adaletini korumak adına insanın kendi fiillerinden sorumlu olduğunu savunurken Eş'ari kelamcılar bu fikrin Allah'ın mutlak kudretine aykırı olduğu düşüncesindedirler. Eş'ari kelamcılara göre mutlak yaratıcı Allah olduğu için insanın fiillerinin de yaratıcısı O'dur. Eş'ari hem Allah'ın her şeye kâdir oluşunu hem de insanın fiillerinde sorumluluğunu ispatlamak için Mu'tezile âlimlerinden Neccâr'ın öğretilerinden etkilenerek kesb nazariyesini geliştirmiştir. Kesb nazariyesine göre, insan fiillerini kesb ederek fiillerinden sorumlu olmakta, Allah da insanın fiillerini yaratmaktadır. Allah'ın, insan fiilini ve bu fiili kesb etmeye yönelik güç ve kapasitesini yaratması ile insanın, Allah tarafından kendisi için yaratılmış bu fiili kesb etmesi kesb teorisinin unsurlarındandır. Kelam ilminde kesb teorileri arasındaki farklılıkların sebebi, bu üç unsur arasındaki ilişkiler ve bu unsurlardan her biri ile insan bedeni arasındaki bağlantı gibi konularla ilgilidir. Yukarıda da bahsedildiği gibi, Mu'tezile âlimlerinden Dırr b. Amr, kesb teorisini ilk olarak ortaya atmış görünmektedir. Ona göre insanın herhangi bir fiili kesb etmeye yönelik olan kapasite, fiil gerçekleşmeden ve onun bedeninin bir parçasını oluşturmadan önce insanda mevcuttur. Bu, Allah'ın insanda doğuştan yarattığı bir kudrettir. Bu nedenle insan, kendi fiilini yaratır ve bu fiil insana ait özgür bir fiil olur. Neccâr ise, Allah'ın, fiili yaratmasıyla eş zamanlı olarak insanda bu fiili kesb etme gücünü de yarattığı görüşündedir. Eş'ari, Neccâr'ın görüşüne daha yakındır. Allah'ın, insanın fiili kesb etmeye yönelik kudretini yaratmasıyla eş zamanlı olarak insanın fiilini de yarattığını ifade eder.⁹⁸

Kesb konusunda Mu'tezile'nin düşüncesini meşhur âlimlerinden Kadı Abdülcebbar'ın fikirleri üzerinden değerlendirmeye çalışacağız. Kadı Abdülcebbar'a göre kesb kendisi ile bir fayda elde edilen veya zarar giderilen fiil demektir. Arapların, kendisiyle fayda sağlanan veya zarar giderilen fiilleri "kesb" olarak isimlendirmelerini bu tanımlamasına delil olarak gösterir. Muarızlarının ortaya koyduğu kesb anlayışının kabul

⁹⁷ Yavuz, "Kesb", 25/304.

⁹⁸ Binyamin Abrahamov, "Kitabu'l-Luma'a Göre Eş'ari'nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi", çev. Hayrettin Nebi Güdekli, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2011), 187-200.

edilebilir ve makul bir şey olmadığını savunur. Mezhebinin zekâsı ve sayısının çokluğuna rağmen kesbi kabul etmemeleri ona göre bu ifadesinin delilidir.⁹⁹

Kadı Abdülcebbar kesbin anlaşılır bir şey olmadığını söyler. Ona göre kesbin anlaşılır bir şey olmamasının delili avam ve havastan herkesin onu kavrayamaması ve tanımlayamamasıdır. Zira kavranamayan bir şeyin tanımlanması mümkün değildir. Muarızlarının kesbin muhdes kudretle meydana geldiği yönündeki tanımlamasını kabul etmez. Ona göre muhdes bir kudretle meydana gelen şey tanımlaması aslında kulun kudretinin ispatına yöneliktir. Bu durumda fail ve kudret sahibi olan kulun kespte etkili olması gerekmektedir. Aynı önermeden hareketle muarızlarının fiillerin diğer yönleri ile Allah'a ait olmakla beraber kesb bakımından kula ait olduğu düşüncesini de doğru bulmaz.¹⁰⁰

Kadı Abdülcebbar'a göre kesb makul olsaydı, Allah'ı 'müktesib' olarak isimlendirmek gerekirdi. Nitekim zatıyla kadir olan Allah'ın kesbin kudreti dâhiline giren şeylerin hepsine kâdir olması gerekir. Muarızlarının fiillerin tüm yönleri ile Allah'a ait olduğu düşüncesinden yola çıkarak, kesbin de fiilin bir yönü olması sebebi ile Allah'a nispet edilebileceğini ancak bunun doğru olmadığını ifade eder. Müktesibin aletle iş yapan kişi olarak tanımlaması sebebi ile Allah'ın müktesib olamayacağı yönünde itiraz gelebileceğini söyler. Ona göre böyle bir itiraz yersizdir. Çünkü fâilin fiilinden türetilen isim, o fiil ister âletle, isterse aletsiz yapılmış olsun, fâile verilir. Kendisinde kesbe kudret bulunan kişinin fiili kendi tasarrufu olmadan ve alternatifsiz kesbedeceği ve bu alternatiften uzaklaşma imkânı olmayan bir tarzda kesbetmesi gerektiği için kesbin makul olmadığını savunur.¹⁰¹

Kadı Abdülcebbar'a göre insan fiildeki tasarruflarının yaratıcısıdır. Çünkü insanın tasarrufu kastına ve gayretine göre vaki olmaktadır.¹⁰² Bu durum ümmetin ittifak ettiği Allah'tan başka yaratıcı olmadığı fikrine aykırı değildir. O, yaratma ifadesinin lügat manasını önemsemez ve yaratmanın insan fiilleri için ölçüp biçme anlamında takdirden öte bir şey olmadığını söyler. Buradan hareketle yaratma ifadesinin Allah için kullanıldığı gibi insan için kullanılabileceğini belirtir. Ancak "halk" anlamına gelen yaratmanın

⁹⁹ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/106-108.

¹⁰⁰ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/110-112.

¹⁰¹ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/114-116.

¹⁰² Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/72.

sadece Allah için kullanılacağını ifade eder. Ona göre bu kelime, fiili maslahata uygun olan için kullanılan bir tabirdir. İnsan fiillerinin bu vasıfta olmadığını onlar arasında maslahata uygun olanların ve olmayanların olduğunu belirtir. Bu sebeple de ‘‘halk’’ kelimesinin insan için kullanılmasının caiz olmadığı vurgular.¹⁰³

Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki Mu'tezile ekolü, diğer mezheplerin insanı sorumlu kılmak adına ortaya koydukları kesb anlayışını kabul etmemekle beraber ciddi eleştiriler getirmektedir. Mu'tezile insanın fiillerinde sorumlu olabilmesi için mutlak irade sahibi olması gerektiğini savunmaktadır. Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu düşüncesinin bu söylemleri ile çelişmediği düşüncesindedir. Bu sebeple kesb etrafında şekillenen düşünce onlara göre gereksizdir. Mu'tezile 'ye göre kesb anlaşılmazdır ve makul değildir.

3.2. Eş'ariliğin Kesb Anlayışı

Eş'ari, insana bir irade vermek ve cebri görüşten kurtulmak amacıyla kesb kavramını Ehl-i Sünnete uygun bir şekilde formüle ederek kesb teorisini ortaya koymuştur. Eş'ari'nin kesb anlayışının tam açık olmadığını söylemek mümkündür.¹⁰⁴ Eş'ari, kesbi fiilin muhdes bir kudretle meydana gelmesi şeklinde tanımlar. Ona göre kendisinde muhdes bir kudretle fiil meydana gelen kişi müktesiptir. İktisabın manası ise bir fiilin muhdes bir kudret ile meydana gelmesidir. Böylece fiil, müktesib tarafından kesb edilmiş olur.¹⁰⁵

Eş'ari'ye göre insan fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. İnsanın fiillerinde ki rolü ise kesb etmekten ibarettir. İnsan, Allah tarafından kendisinde yaratılmış bir kudretle fiili kesbeder. Örneğin ‘‘küfrü kesb etti’’ ifadesi, ‘‘hadis bir kudret ile inkârda bulundu’’ demektir. Aynı şekilde ‘‘imanı kesb etti’’ ifadesi de ‘‘o şeyi hakikati üzere kesb etmeksizin ona hadis bir kudretle iman etti’’ manasına gelir.¹⁰⁶

Eş'ari'nin kesb anlayışında, fiillerinin oluşumunda dört unsur vardır; önceden beri var olan yaratılmış irade, yaratılmış olan bir kudret, kudretle aynı anda ve birlikte bulunan

¹⁰³ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/130-132.

¹⁰⁴ Gölcük, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, 191.

¹⁰⁵ Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslamîyyîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 744-748.

¹⁰⁶ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a': Eş'arî Kelâmı*, çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 86-89.

bir fiil, fiil ile kudret arasında var olan bağlantı. Kesb kudretin yaratıcısı ile olan bu bağlantıdır.¹⁰⁷

Eş'ari, insana fiillerinde kesb rolü vererek aslında insanı sorumluluk sahibi yapmak istemektedir. Ancak insanın kesbinin de fiil olduğunu ve Allah tarafından yaratıldığını savunması itibariyle diğer mezhepler tarafından cebre düşmekle eleştirilmiştir. Eş'âri'nin kesb anlayışı yukarıda belirttiğimiz gibi özellikle Mu'tezile olmak üzere diğer kelim ekolleri tarafından ciddi bir şekilde eleştirilmiştir.

Eş'âri'nin kesb konusundaki düşüncelerine Eş'ari 'de insan iradesi başlığı altında ayrıntılı olarak değineceğimiz için bu bölümde kesb kavramına verdiği anlamı belirtmekle yetiniyoruz.

3.3. Mâtürîdîliğin Kesb Anlayışı

Eş'âri'nin kesb kelimesini hadis kudretin makdura taalluk etmesi manasında kullanmasına karşılık, Mâtürîdî bu kelimeyi kulun bir şeyi ihtiyar etmesi şeklinde anlamaktadır.¹⁰⁸

Mâtürîdî'ye göre fiillerin gerçek yaratıcısı Allah'tır, ama insan bu fiilleri yapmakta zorunlu değil özgürdür. Allah'ın yarattığı fiillerden dilediğini yapıp yapmama durumu insanın elindedir. Yani insan kesbinde özgürdür.¹⁰⁹ İnsan, tercihini yaptıktan sonra kararını vererek fiili işlemek istediği anda Allah o fiili yaratır ve insanın fiili eyleme dönüşmüş olur. Böylece kesb gerçekleşmiş olur. Sonuç olarak fiil, yaratma yönünden Allah'a, kesb yönünden de insana ait olur. İnsan kesb yoluyla fiil sahibidir.¹¹⁰

Mâtürîdî âlimlerinden Sabuni, insanda iki türlü fiil olduğunu belirtir. Bunlardan ilki, Allah'ın insanda kendi kudret ve iradesi olmadan yarattığı fiildir (titreme hastalığına kapılmış kimsenin hareketleri gibi). Bir diğeri ise Allah'ın insanda kendi kudret, irade ve ihtiyarıyla yarattığı fiildir (ihtiyarî hareketlerimiz gibi). Bu ikincisi, insan için kesbdir.¹¹¹

¹⁰⁷ Şerafettin Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1979), 194.

¹⁰⁸ M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1984), 8/293.

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 370.

¹¹⁰ M.Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı* (Ankara: Akid Yayıncılık, 1988), 61.

¹¹¹ Nüreddin Es-Sâbûnî, *Mâtürîdî Akaidi*, ter. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 1995),136.

Bu konuda Mâtürîdî âlimlerinden Neseî'nin ortaya koyduğu görüş kendi mezhebinin görüşünden farksızdır. Nitekim Neseî, insanın güç ve kudreti dâhilinde meydana gelen şeyi “kesb”; onun gücünün dışında meydana gelen şeyi ise “halk” olarak tanımlar. Neseî, alet ve vasıta ile meydana gelen şeyler için “kesb”; alet ve vasıtaya ihtiyaç olmadan meydana gelen şeyler için de “halk” kavramını kullanır. İcat ve yaratmaya gücü olmadığı için insanın sadece kasib olduğunu ifade eder.¹¹²



¹¹² Ebu'l-Muin en-Neseî, *Tabsiratü'l Edille fi Usül'd-Din*, nşr. Hüseyin Atay – Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB, 2003), 2/242.

İKİNCİ BÖLÜM

1. EHL-İ SÜNNET KELÂMINA GÖRE İRADE

1.1. EŞ'ARİ EKOLÜNDE İRADE

1.1.1. Allah'ın İradesi

Eş'ari'ye göre irade Allah'ın zati sıfatlarından. İrade edilmesi mümkün olan her şeyi Allah irade eder. Eş'ari, *'Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz'*¹¹³, *'Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi topyekûn iman ederlerdi'*¹¹⁴, *'Biz dileseydik herkesi doğru yola iletirdik'*¹¹⁵, *'Eğer Rabbin dileseydi bunu yapmazlardı'*¹¹⁶, *'Şayet Allah dileseydi, birbirlerini öldürmezlerdi. Lakin Allah dilediğini yapar'*¹¹⁷ ayetlerini örnek göstererek Allah'ın dilediği şeyin mutlaka gerçekleşeceğini bildirir.¹¹⁸

Eş'ari, Allah'ın irade etmediği bir şeyin gerçekleşmesinin de mümkün olmadığını belirtir. Ona göre gerek kendi gerekse başkasına ait fiillerden Allah'ın irade etmediği bir şeyin gerçekleşmesi hata, gaflet, zayıflık ve dilediğini elde etmede yetersizliğini gerektirir. Allah'ın irade etmediği bir şeyin meydana gelmesi durumunda O'nun hoşlanmadığı bir şeyin gerçekleşebileceğini belirtir. Bu durumda da karşı çıktığı bir işin meydana gelmesinin mümkün olacağını söyler. Bunun ise Allah isterse dilesin isterse karşı çıksın günahların zorunlu olarak meydana geldiği neticesini ortaya çıkaracağını ifade eder. Ona göre bu durum başkasının emri altında bulunan zayıf kimselerin bir niteliğidir. Rabbimiz böyle bir nitelemeden çok yüce ve münezzehdir.¹¹⁹

Eş'ari âlimlerinden Bakıllani de Allah'ın iradesinin mutlak olduğunu kabul eder. Allah'ın iradesinin zatî olduğunu, zaman ve mekâna göre değişmelere maruz kalmayacağını ifade eder.¹²⁰

Eş'ari âlimlerinden Beydavi de, Allah'ın iradesinin zati sıfatlarından olduğunu iradenin nitelikleri ile ilgili izah getirerek savunur. Ona göre irade bir amaca taalluk ederse Allah zatıyla nakıs, başkasıyla kemâle ermiş olur ki bu Allah için muhaldir.

¹¹³ Kur'an'ı Kerim'in Yüce Meâli, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Hayat Yayınları, 2017), el-İnsan 76/30.

¹¹⁴ el-Yunus 10/99.

¹¹⁵ es-Secde 32/13.

¹¹⁶ el-En'âm 6/112.

¹¹⁷ el-Bakara 2/253.

¹¹⁸ Eş'arî, *el-lüma*, 73-74.

¹¹⁹ Eş'arî, *el-lüma*, 65-67.

¹²⁰ Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *Kitabü't-Temhid* (Beyrut: Mektebetü's Şarkıyye, 1957), 213.

İradenin murada taallukunun başkasıyla değil, Allah'ın zatıyla olduğunu ifade eder. Aynı zamanda Allah'ın iradesinin muhdes olmadığını belirterek iki madde altında delillendirir.

1. Her hâdisin var olması, iradenin o hâdise taallukuna bağlıdır. Şayet Allah'ın iradesi muhdes ise, başka bir iradeye ihtiyaç duyar ve bu da teselsüle yol açar.

2. İrade sıfatının kendi kendine kaim olması anlaşılır değildir. Bununla beraber Allah'ın zatının, bir muhassis olmadan iradeye sahip olması düşünülemez. Çünkü iradenin bütün varlıklara nispeti aynıdır ve onun mahalsiz olması selbi bir mefhum olup tahsis edilen olması uygun olmaz. Hâdis bir sıfatın Allah'ın zatıyla kaim olması ise imkânsızdır.¹²¹

Eş'ari Allah'ın irade sıfatının ezeli olduğunun ispatı için O'nun iradenin zıddı ile nitelenmesinin mümkün olmadığını belirtir. Böyle bir nitelenenin Allah'ın hiçbir şeyi irade edememesi sonucunu doğuracağını düşünür. Ona göre: "Allah'ın ezelde iradenin zıddı ile nitelenmiş olması iradeye zıt olan bu niteliğin kідemini zorunlu kılar. Kadim varlığın hudusu gibi yokluğu da imkânsızdır. Kadim olduğu varsayılan söz konusu zıt niteliğin ortadan kalkmasının imkânsızlığı ise Allah'ın bir şeyi irade edip onu gerçekleştirmeye yönelmemesini gerektirir. Böyle bir ihtimalin gerçekleşmiş olmaması da, Allah'ın irade sıfatının ezeliğini ispat etmektedir."¹²²

Eş'ari Allah'ın irade sıfatının ezeli olduğunu ancak Allah'ın ezelde mürid olmadığını savunur. Bu konudaki izahı şöyledir: "İradenin irade cinsinden olmayan zıddı mevcuttur. Bu sebeple Allah'ın hayat sahibi olduğu halde mürid olmaması, O'nun iradenin zıddıyla vasıflanmasını gerektirmektedir. Hâlbuki fiilin fiil cinsinden olmayan bir zıddı bulunmadığı için, failden fiilin nefyedilmesi onun zıddının varlığını zorunlu kılmaz. Mesela mevcut bir varlık eğer muhdes değilse kadimdir. Kadim varlık ise muhdeslerin zıddı değildir. Fiilin kendi cinsinden olmayan bir zıddı bulunmaması dolayısıyla, Allah'ın ezelde bir fiili işlemediğini söylemek, O'nun bu fiilin zıddını meydana getirmesini gerektirmez."¹²³

Eş'ari, Mu'tezile âlimlerinin Allah'ın iradesi konusunda öne sürdükleri delilleri eleştirerek bu konudaki düşüncelerini detaylandırır. Mu'tezile'nin Kur'an'ın yaratılmış

¹²¹ Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-envâr*, 194.

¹²² Eş'arî, *el-lüma*, 68.

¹²³ Eş'arî, *el-lüma*, 58.

olduğu iddiasına karşılık getirdiği izahta Allah'ın kendi sözünü yaratmak için ona hitapta bulunmasının mümkün olmadığını bunun gibi Allah'ın kendi iradesini irade etmesinin de mümkün olmadığını belirtir. Mu'tezile'nin Allah'ın iradesinin hakikatte muradı olduğu şeklindeki iddiasını da kabul etmez. Ona göre böyle bir kabul, Allah'ın sözünün aslında o söz ile kendisine hitap edilen nesneden ibaret bulunduğu sonucuna ulaştırır. Bu durumda da Allah'ın bir şeyi bilmesinin onu yaratma anlamına geldiğini söylemenin mümkün olacağı sonucuna ulaştırır ki Eş'âri'ye göre bu doğru değildir.¹²⁴

“Yıkılmayı isteyen (irade eden) bir duvar”¹²⁵ mealindeki ayette irade kelimesinin mecaz anlamda kullanıldığını ifade eder. Bu mecaza kıyasla “Biz bir şeyin olmasını irade ettiğimiz zaman ona ol deriz, o da hemen oluverir.”¹²⁶ mealindeki ayetin “Onu var ederiz, o da hemen oluverir” anlamına geldiği yönündeki yorumu kabul etmez. Ona göre cansız bir varlık olması sebebiyle duvarın gerçekten irade edebilmesi mümkün değildir. Ancak Allah'ın ne irade etmesi ne de söz söylemesi imkânsız değildir. Bu sebeple “biz onu var ederiz” anlamı verilmez. Eş'ari 'ye göre cansız bir varlık olan duvarın kendi hareketini irade etmesi gerçekte onun hareket etmesi olarak değerlendirilmediği gibi Allah'ın bir şeyin yapılmasını irade etmesi onu yapması veya bir şeyin hareketini irade etmesi onu hareket ettirmesi anlamına gelmez.¹²⁷

Eş'ari âlimlerinden Taftazani de bu konuda Eş'âri'ye benzer bir izah getirir. Ona göre var olan her şey Allah'ın muradıdır. Allah'ın olamayacak şeyleri, olmayacağını bildiği için irade etmediğini savunur. Ona göre Allah her şeyin yaratıcısıdır dolayısıyla her şeyi irade eder.¹²⁸

Eş'ari düşüncede Allah'ın iradesi dışında hiçbir şey olmaz. Bu düşünceden hareketle iyi olan şeylerle beraber kötü olan şeylerin de Allah'ın iradesi ile gerçekleşmesi gerekmektedir. Mu'tezile âlimleri için Eş'ari kelamcılarının bu düşüncesi sorun oluşturur. Ancak Eş'ari kelamcılara göre kötü şeylerin Allah'ın iradesi ile meydana gelmesi mümkündür. Bu konuda farklı izahlar mevcuttur.

¹²⁴ Eş'arî, *el-lüma*, 53-55.

¹²⁵ El-Kehf 18/77.

¹²⁶ En-Nahl 16/40.

¹²⁷ Eş'arî, *el-lüma*, 53-55.

¹²⁸ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 590.

Taftazani, Mu'tezile âlimlerinin bu konu ile ilgili düşüncelerini ortaya koyduktan sonra bu düşüncelerine kaynaklık eden saikleri belirterek eleştirir. Taftazani 'ye göre Mu'tezile Allah'ın iradesinin çirkin şeylere taalluk etmemesi görüşüyle yetinmeyip bu çirkin şeylerin zıtlarına taalluk ettiğini kesin bir şekilde söylemiştir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın mülkünde cereyan eden şeylerin ekserisinin O'nun muradının aksine gerçekleştiğini kabul etmişlerdir. Mu'tezile'nin bu hususta tutundukları şeylerin ise, çirkin irade etmenin çirkin oluşu, irade edilen şey için cezaya çarptırmanın zulüm olması, irade edilmeyen şeyin emredilmesi yahut irade edilen şeyin nehyedilmesinin sefeh olması ve iradenin emir, rıza ve muhabbeti gerektirmesi olduğunu belirtir. Mu'tezilenin bu düşüncelerinin tümünün yanlış olduğunu savunur.¹²⁹

Taftazani, Mu'tezile âlimlerinin Allah'ın kötü fiilleri irade etmediğine yönelik ispat amacı ile getirdikleri “*Allah kullara zulmetmek istemez.*”¹³⁰, “*Allah kötülüğü emretmez.*”¹³¹, “*Allah kulları için küfre razı olmaz.*”¹³² ve “*Allah da bozgunculuğu sevmez.*”¹³³ ayetlerini delil olarak kullanamayacaklarını ifade eder. Taftazani, Mu'tezile'nin delil olarak getirdiği “*Allah dileseydi ne biz ne de babalarımız şirk koşardı*”¹³⁴ ayetinde ifade edilen sözü söyleyenlerin kastının alay etmek olduğunu belirterek ayetin delil olarak kullanılamayacağını ifade eder. Bu düşüncesine delil olarak, “*Onlardan önce yalanlayanlar da öyle demişlerdi de nihayet azabımızı tadmışlardı.*”¹³⁵ ayetini getirir. Ona göre ayette sözü edilen kimselerin yalanlayıcılar olup bu sözleri nedeniyle azaba maruz kalacaklardır. Bu ayetin ve sonrasında gelen, “*Allah dileseydi, elbette hepinizi doğru yola iletirdi.*”¹³⁶ ayetinin konu ile ilgili yorumunu desteklediğini savunur.¹³⁷

Mu'tezile âlimleri “*Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım*”¹³⁸ ve “*Bunların hepsi, kötü olan, Rabbinin katında mekruh olan şeylerdir*”¹³⁹

¹²⁹ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 590.

¹³⁰ el-Gâfir 40/31.

¹³¹ el-A'râf 7/28.

¹³² ez-Zümer 39/7.

¹³³ el-Bakara 2/205.

¹³⁴ el-En'âm 6/148.

¹³⁵ el-En'âm 6/148.

¹³⁶ el-En'âm 6/149.

¹³⁷ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 590.

¹³⁸ ez-Zâriyât 51/56.

¹³⁹ el-İsrâ 17/38.

ayetlerini delil olarak getirerek ibadet için yaratılan kulların kötü fiillerini Allah'ın irade etmediğini savunurlar. Bu konuda Taftazani'nin yorumu şudur:” İlk ayetin bütün insanları kapsayan genellik ifade ettiği kabul edilse dahi ayetin anlamının “İbadeti emretmem için yahut tezellülde bulunmanız için yahut bana kullar olmanız için yarattım.” şeklinde yorumlanması gerekir. İkinci ayette işaret edilenin gerçekleşen kötülükler olduğu kabul edilse dahi mekruh olandan murad, insanlar arasında ve âdetin cereyanına göre mekruh olandır, Allah'ın irade etmediği şey değildir.”¹⁴⁰

Eş'ari Allah'ın kerih gördüğü bir fiilin meydana gelmesinin zafiyet ve acizlik gerektireceğini düşünür. Ona göre Allah'ın kerih gördüğü şeyin gerçekleşmesi, aynı zamanda karşı çıktığı şeyin meydana gelmesi anlamına gelir. Allah'ın istemediği ve karşı çıktığı şeyin meydana gelmesinin ise söz konusu fiilin O'nun iradesinden bağımsız bir biçimde var olması anlamına geleceğini belirtir. Eş'ari'ye göre bu durum Allah ister dilesin isterse karşı çıksın, o şeyin yine de var olduğunu gösterir ki, bu bir acizlik belirtisidir.¹⁴¹

Beydavi 'ye göre Allah hayır, şer, iman ve küfür gibi bütün oluşları murad eder. Çünkü O, bunların tamamının yaratıcısıdır. Ona göre Allah'ın küfür ve imansızlık üzere öleceğini bildiği kimsenin iman etmesi mümkün değildir. Aksi takdirde Allah'ın ilminin cehalete dönüşmesi söz konusu olur ve imana irade taalluk etmemiş olur. Beydavi bu konuda Mu'tezile'nin getirdiği delilleri dört başlık altında toplar.

1. Küfür emredilen bir şey olmadığından irade de edilmemiştir. Zira irade emir için lazımdır veya emrin delilidir.

2. Küfür irade edilseydi, ona rıza vacip olurdu, küfre rıza ise küfürdür.

3. Küfür irade edilseydi, kâfir küfrüyle itaat etmiş olurdu; zira taat, itaat edilenin muradının gerçekleşmesidir.

4. Allah Kur'an-ı Kerim'de mealen: “Allah, siz(in imanınız)a muhtaç değildir. Fakat kulları için küfre razı olmaz.”¹⁴² buyurmaktadır. Burada geçen rıza iradenin kendisidir.

¹⁴⁰ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 592.

¹⁴¹ Eş'arî, *el-lüma*, 71.

¹⁴² ez-Zümer 39/7.

Beydavi Mu'tezile'nin delillerini saydıktan sonra bu delillere karşı kısa ve öz bir eleştiri getirir. Ona göre: "Emir bazen muhabbeti emretmek gibi iradeden ayrılmaktadır; rıza ise olana değil, kazayadır. Taat, emre muvafakattir ve iradeden başka bir şeydir. Allah'ın rızası ise sevabı dileme veya sevaptan yüz çevirmeyi terk etmektir. Hayır, galip ve zatı gereği hayırdır. Şerrin vukuu ise görecelidir. Söz gelimi az bir şer için çok hayrı terk etmek, çok şerdir."¹⁴³

Allah'ın kötülüğün de yaratıcısı olduğu ve bununla nitelenmemesi gerektiği konusunda Cüveyni, irade-emir ilişkisini gündeme getirir. Ona göre Allah'ın bir şeyi irade etmesi o şeyi emretmesini gerektirmez. Allah'ın bir şeyi emretmesi de onu irade etmesini gerektirmez.¹⁴⁴ Nitekim Allah, Hz. İbrahim'e oğlunu kurban etmesini emretmiştir ancak bu emrin gerçekleşmesini dilemediği için Hz. İbrahim oğlunu kurban etmemiştir.¹⁴⁵ Cüveyni 'ye göre Allah'ın çirkin ve kötü olan şeyleri irade etmesi, onun sefih olmasını gerektirmez.¹⁴⁶

Eş'ari, Mu'tezile'nin Allah'ın irade etmesini emretmesi manasına geldiğine yönelik izahını kabul etmez. Öncelikle Allah'ın istemediği ve karşı çıktığı bir fiilin meydana gelmesinin, zayıflık ve acizlik gerektirdiğini ve böyle bir fiilin Allah'ın iradesinden bağımsız var olması anlamına geldiğini belirtir. Bu izahtan sonra çocuk ve akıl hastalarının fiillerinden hareketle Mu'tezile'nin izahına yönelik düşüncesini ortaya koyar. Çocuk ve akıl hastalarının fiillerini Allah'ın irade etmediğini, dolayısıyla Mu'tezile'nin iddiasına dayanarak bu fiilleri Allah'ın kerih görmesi gerektiğini belirtir. Ancak çocuk ve akıl hastalarının fiillerinde bu tür bir kerahetin söz konusu olmadığını söyler. Ona göre, Allah'ın emretmesi caiz olan bir şeyi emretmediği takdirde onu kerih gördüğünü söylemek icap eder. Ancak Allah'ın itaat anlamı taşımayan ve yasaklanması mümkün bulunan mubah bir fiili emretmemesi, Allah'ın bu fiili kerih görmüş olmasını ve bütün mubah fiillerin masiyet niteliği taşımasını gerektirir. Bu izahtan hareketle iradeye emir manası vermenin yanlış olduğunu savunur.¹⁴⁷

¹⁴³ Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-envâr*, 210.

¹⁴⁴ Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd İla Kavâti'l-Edille Fi Usuli'l-İ'tikad*, thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdülmün'im Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 243.

¹⁴⁵ Cüveynî, *el-İrşad*, 246.

¹⁴⁶ Cüveynî, *el-İrşad*, 249.

¹⁴⁷ Eş'arî, *el-lüma*, 71.

1.1.2. İnsanın İradesi

Eş'ârî'nin insan iradesi konusundaki düşünceleri incelendiğinde net bir fikir elde etmenin mümkün olmadığı söylenebilir. Aynı durum Eş'ari kelamcılar için de söz konusudur. Eş'ari, irade konusunu işlerken sürekli Allah'ın iradesine vurgu yapar. İnsan iradesini de bu çerçevede değerlendirir. Bağımsız bir insan iradesi düşüncesi olmadığı söylenebilir. Eş'ari muhtemelen Allah'ın iradesine eksiklik getireceği düşüncesiyle müstakil olarak insan iradesine vurgu yapmaz. Allah'ın iradesi konusunda ortaya koyduğu düşünceler üzerinden insan iradesi ile ilgili fikrine ulaşmaya çalışacağız.

Eş'ari Allah'ın iradesi konusundaki fikirlerine yukarıda değindik. Bu fikirleri doğrultusunda O, insanın fiilleri dâhil bütün fiillerin Allah'ın fiilleri olduğunu savunur. Yukarıda da belirttiğimiz gibi kelamın irade kavramını incelediği aşamalardan biri insanın iradesi ile ilgilidir. Bu aşamada insanın kendi fiillerini yapabilmesi ve yapmış olduğu fiil ve davranışların mesuliyetini taşıyabilmesi konularını ele alır. Eş'ârî'nin insan iradesi konusundaki düşüncelerini bu temelde incelemeye çalışacağız.

Eş'ârî'ye göre Allah'ın irade etmediği bir şeyin gerçekleşmesi hata, gaflet, zayıflık ve dilediğini elde etmede yetersizlik gerektirir. Benzer şekilde bir başkasına ait fiillerde Allah'ın dilemediği bir şeyin gerçekleşmesi de O'nun kendi fiillerinde dilemediği bir şeyin gerçekleşmesiyle aynı sonucu doğurur. Eş'ari böylece bütün fiillerin Allah'ın fiilleri olduğu sonucuna ulaşır.¹⁴⁸

Eş'ari insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ispatlamak için her fiilin bütün mahiyetiyle yalnız Allah tarafından bilindiğini ileri sürmektedir. Eş'ârî'ye göre, insan işlediği fiillerin mahiyetini, özünü, iç yüzünü bilmez, işlediği fiillerin hangi hükümler, nitelikler ve gerçekler üzerine meydana geldiğini bilmediği gibi onların sırrına da vakıf değildir. Ama Allah için böyle bir durum söz konusu olamaz. Allah işin mahiyetini bildiği gibi ne kadar süreceğini de bilir. Nitekim bütün fiiller gerçek tabiatlarını ve mahiyetlerini bilen bir yaratıcıya muhtaçtırlar. Fiilin, gerçek tabiatını ve mahiyetini bilmeyen biri tarafından icra edilmesi, bir yaratıcı olmadan da fiilin meydana gelebileceği anlamına gelir ki bu imkânsızdır. Eş'ari, buradan hareketle insanın işlediği fiillerin gerçek sahibinin ve yaratıcısının Allah olduğu sonucuna ulaşır.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Eş'ârî, *el-lüma*, 65-66.

¹⁴⁹ Şerafettin Gölcük, *İslâm Akaidi* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2016), 181.

Eş'ari fiilin mahiyeti konusunda yaptığı açıklamayı insanın imanını ve küfrü üzerinden detaylandırır. Eş'ari küfrü çirkin, fasit ve batıl, hakikate zıt ve muhalif olarak görürken; imanını ise güzel, fakat zahmetli ve elem verici bir şey olarak görür. İnkârcı kimsenin, küfrü kendisine güzel ve doğru göstermeye çaba ve gayret sarf ettiğini, ancak onun maksadının hilafına bir neticenin ortaya çıktığını belirtir. Müminin ise, zahmetli, elem ve üzüntü verici bir şey olmamasını dilemesine rağmen iman sürecinin, onun arzu ve iradesi doğrultusunda cereyan etmediğini düşünür.¹⁵⁰ Bu durumda eğer küfrün hakiki faili kâfir olsaydı küfür, batıl ve çirkin olmaz aksine doğru ve güzel olurdu. Kâfir küfrü doğru bir iş olarak görür ve o yolda azmederdi. Mümin de imanın hakiki faili olsaydı iman zahmetli, elem ve üzüntü verici değil aksi şekilde olurdu. Hâlbuki durum ikisinin de isteğinin aksine olmuştur.

Beydavi fiilin mahiyeti konusunda Eş'ari gibi düşünür. O da fiili bütün detaylarıyla bilmediği için insanın kendi fiilini iradesi ile yaratmadığını söyler. Ona göre bilinmesi gereken bu detaylar, yavaş hareket için çeşitli sükûn durumları ve bu aşamadaki mekânları dahi içerir. Bu detayları insanın bilmesinin mümkün olmadığını söyler.¹⁵¹

Eş'ari fiili ancak kendisini meydana getiren bir yaratıcı sayesinde hakikati üzere var olabileceğini ifade eder. Ona göre fiilin varlığını dileyen bir kimse bulunmaksızın kendi hakikati üzere var olması mümkün olsaydı, meydana gelen bütün fiillerinde aynı şekilde irade olmaksızın ortaya çıkacağı şüphesi doğardı. Aynı şekilde fiilin faili olmaksızın gerçekleşmesi imkân dâhilinde olsaydı, diğer bütün fiiller için de aynı ihtimal geçerli olurdu. Buradan yola çıkarak küfrü batıl ve çirkin, imanını da zahmetli, elem ve üzüntü verici olarak yaratıp onun böyle olmasının dileyen bir muhdisin varlığının zorunlu olduğu sonucuna ulaşır. Ona göre küfür ve imanın, kendisi dışındaki bir nesne üzerinde tasarrufu bulunmayan herhangi bir cisim tarafından yaratıldığı ileri sürülemez. Son tahlilde Allah dışında fiilin hakikati üzere gerçekleşmesini sağlayan bir fail bulunmadığını ve fiili gerçekte var olduğu şekliyle yaratma kudretine sahip bir başka kimse olmadığını söyler.¹⁵²

¹⁵⁰ Eş'arî, *el-lüma*, 87.

¹⁵¹ Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-envâr*, 206.

¹⁵² Eş'arî, *el-lüma*, 87-87.

Taftazani, insanın fiilinin Allah'ın kudret ve iradesi ile olduğuna dair akli ve nakli deliller getirir. Kur'an'ı Kerim'den ayetler getirerek nakli delillerini açıklar. Akli delilleri de üç başlık altında toplar.

1. İnsanın fiili eğer kendi kudreti ve iradesiyle olsaydı Allah'ın kudretinin her şeyi kapsamaması nedeniyle bir eserde iki müessirin olması gerekirdi.

2. İnsanın fiili kendi kudreti ve iradesiyle olsaydı insanın fiilini ayrıntıları ile bilmesi gerekirdi.

3. Eğer insanın fiili kendi kudret ve iradesiyle olsaydı insanın fiilini yapıp yapmama imkânının olması gerekirdi. Oysa insanın fiilini yapıp yapmama imkânı yoktur. Zira fiilin terke ağır basması için ve tercihlerin teselsül etmemesi için insanın dışında bir tercih edici gerekir. Tercih edici olduğunda fiilin olması zorunlu olur.¹⁵³

Taftazani bu delilleri ile insanın fiillerinde tüm yetkiyi Allah'a verdiği anlaşılabilir. Bu konudaki görüşleri Eş'âri'nin ortaya koyduğu fikirlerine benzerdir. Taftazani insanın fiilleri konusunda devam eden söylemleri de Eş'âri'nin fikirlerini destekler niteliktedir. Ona göre "İnsanın fiiline dair Allah'ın ilmi, ya o fiilin gerçekleşmesidir ki bu durumda fiil zorunlu olur. Ya da gerçekleşmemesidir ki bu durumda fiil imkânsız olur. Dolayısıyla her ne kadar fiili yapıp ya da yapmama zatında mümkün olsa da insanın imkânı dâhilinde değildir. Allah'ın insanın fiilini iki yönüyle de irade etmemesinin ve irade ettiğinin tersinin gerçekleşmesi de mümkün değildir. İnsanın fiili kendi iradesi ile gerçekleşiyorsa bu durumda, insan bir cismin hareket etmesini Allah da sükûn hâlinde kalmasını irade etse, o vakit ya bu iki irade gerçekleşme veya gerçekleşmeme de ittifak eder ki bu imkânsızdır. Ya da ihtilaf eder ki bu da tercih edici olmadan fiili bir yönünün ağır basması olur ki bu da imkânsızdır. Zira iki kudretin bir fiili var etme de müstakil olması mümkün değildir."¹⁵⁴

Buraya kadarki açıklamalardan şu sonucu çıkarabiliriz. Fiil ancak o fiili tamamen belirleyen ve o fiilin mahiyetini tamamen bilen bir fail tarafından meydana getirilebilir. Fiili yaratan, inanan kişinin imanının iyi olduğunu da inançsızın fiilinin kötü ve yararsız olduğunu da bilir. Fiil onu bilen bir yaratıcı tarafından meydana getirilmiyorsa o zaman

¹⁵³ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 574.

¹⁵⁴ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 576.

o fiil failsiz olarak meydana geliyor demektir. Böylece fiilin varlığa gelmesinin ancak onun gerçekleşmesini tercih eden bir fail tarafından meydana getirildiği ortaya çıkar.

Fiili yaratanın ve failini Allah olması durumunda insanın fiil üzerindeki etkisi ve fiilden doğan sorumluluğu izah gerektirmektedir. Eş'ari bu izahı kesb kavramı üzerinden yapar. Ancak fiili hakikati üzere Allah'ın yarattığını ve hakiki failinin de Allah olduğunu söylemesine rağmen kesb eden bir müktesibin varlığının zorunlu bir şart olmadığını belirtir. Ona göre böyle bir zorunluluk bulunsaydı, yani her fiil mutlaka kesb niteliği taşısaydı, o takdirde fiili hakikati üzere kesb eden müktesibin Allah olduğunu söylemek gerekirdi.¹⁵⁵ Müktesibe ihtiyaç olmaması durumunda fiilden doğan sorumluluk faile yani Allah'a kalmış görünmektedir.

Eş'ari'nin böyle düşünmediği söylenebilir. Bununla ilgili izahı şöyledir: "Zulmü Allah yaratmıştır. Ancak zulmü kendisi için değil başkası için yaratmıştır. Bir kimse zulmü kendisi adına değil de başkası adına işlemesi sebebiyle zalim olarak adlandırılmaz. Eğer zulmü gerektiren illet bu olsaydı, yaratılmışlar arasında zalim vasfını hak eden hiç kimse bulunmazdı. Allah başkası için zulmü yaratmakla zalim olarak nitelendirilemez. İnsanlar için iradeyi, arzuyu ve hareketi yarattığından dolayı Allah'ın o iradenin, arzusunun ve hareketin sahibi olması düşünülemeyeceği gibi zulmü yarattığından dolayı da zalim olması düşünülemez. Allah hiç kimsenin kesb etmediği bir zulmü yaratırsa, bu zulüm sebebiyle zalim olmaz. Zulmü kendisi için yarattığı kimse onunla zalim sıfatını hak eder.¹⁵⁶ Eş'ari bu izahı ile bir anlamda insanın fiillerinden doğan sorumluluğun Allah'ta olmadığını, insanda olduğunu ifade eder.

İnsanın fiillerinden sorumluluğu olduğu fikrine ulaşabileceğimiz bir diğer izahında, köle ve cariyelerini başıboş bırakarak onların zina etmelerine göz yuman bir kimseyi örnek gösterir. "Bu kimse zinayı hoş karşılamadığı halde kölelerine zina etmeyi yasaklamış ve kendilerine herhangi bir müdahalede bulunmamıştır. Ancak o kimse zânî olarak nitelendirilemez. Bunun gibi Allah'ın da insanlara yasakladığı bir fiili işlediklerinden dolayı kötülükle nitelendirilemeyeceği muhakkaktır."¹⁵⁷ Bu izahı esasen

¹⁵⁵ Eş'arî, *el-lüma*, 88.

¹⁵⁶ Eş'arî, *el-lüma*, 94.

¹⁵⁷ Eş'arî, *el-lüma*, 73.

kötü fiillerin de Allah'ın iradesi altında gerçekleştiğini ispat amacı taşımaktadır. Ancak fiilden doğan sorumluluğu bu izahında da insana bıraktığı görünmektedir.

İnsanın iradesinin fiilin oluşum aşamasında bir etkisi olmadığı halde fiilden doğan sorumluluğun insanda kalması sorun teşkil etmektedir. Eş'ari fiilin mahiyeti konusunda ortaya koyduğu fikirlerinde bir nevi bu sorunun çözümüne yönelik izah getirir. Şöyle ki: "Müktesibi olmaksızın bir fiil meydana geldiğinde, muhtevası aynı da olsa, bir diğer fiil ile aynı şekilde ortaya çıkmayabilir. Örneğin, iman veya inkâr meydana getiren şey bir mümine veya kâfire ihtiyaç duymayabilir, zira onların her ikisi kendi iradeleriyle inkârı iyi ve doğru, iman zahmetsiz ve meşakkatsiz olarak kabul edebilirler. Bu niyet gösteriyor ki onlar iman veya inkârın gerçek anlamda sahibi değildirler. Bu sebeple gerçek haliyle meydana gelen bir fiil, onu olduğu gibi belirleyen ve gerçek haliyle bilerek meydana getirenin eseridir."¹⁵⁸

Eş'ari işlenen kötü fiillerde sorumluluğun kimde olacağı konusunu '*Sen, beni öldürmek için elini kaldırsan bile ben seni öldürmek için elimi kaldırmam. Çünkü ben, bütün varlıkların Sahibi (Rabbi) olan Allah'tan korkarım. Ben isterim ki sen, benim günahımı da, senin günahını da yüklenip ateş halkından olasın! Zalimlerin cezası budur.*'¹⁵⁹ ayetini örnek vererek açıklar. Ona göre; "Habil, kardeşi Kabil'in azap görmemesi için kendisini öldürmemesini istemiş fakat öldürürse onun katli günahını ve diğer günahlarını da yükleneceğini ve cehennemliklerden olacağını söylemiştir. Ancak kardeşinin öldürme fiilini işlemesini irade etmiştir. "Katl" fiili ise bir "sefeh"tir. Bununla birlikte kendisi "sefeh" olmamıştır. O halde Allah kullarında sefahi irade ettiği zaman bu sefahin kendisine nispet edilmemesi gerekir."¹⁶⁰

Taftazani, kötü fiillerin Allah tarafından yaratılmasının mümkün olduğunu ifade eder. Ona göre aklen fiilin kötü olduğu kabul edilse dahi kötü olan şey kötülüğü yaratmak değil yapmaktır.¹⁶¹ Beydavi ise Allah'a nispetle kötü diye bir şey olmadığını, O'nun yaratmasının bir illeti ve fiilinin bir gayesi olmadığını belirterek bu meseleye izah getirir.

¹⁵⁸ Mohammed Yusoff Hussain, "Eş'ari'nin İnsan Fiileri Doktrini". çev. Hamdi Gündoğar, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1-2 (2010), 55-70.

¹⁵⁹ el-Maide 5/28-29.

¹⁶⁰ Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâturîdî*, 8/213-214.

¹⁶¹ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 584.

Ona göre kötü fiil nehyedilen fiiller bağlamında insana nispetle kötüdür.¹⁶² Her iki âlim bu izahları ile diğer bütün şeyleri Allah'ın irade ettiği gibi kötülüğü de Allah'ın irade ettiğini, insanın iradesinin etkin olmadığını ancak kötülüğün nispetinin insana yapılması gerektiği düşüncesindedirler. Fiilden doğan sorumluluk yine insana kalmaktadır.

Eş'ârî'nin buraya kadar ortaya koyduğumuz görüşlerinden, insan iradesi ile ilgili net bir izahının olduğunu göremiyoruz. Eş'ârî'nin her hâlükârda Allah'ın mutlak yaratıcılığı fikrinden uzaklaşmadığını görmekteyiz. İnsana irade özgürlüğü ve fiillerinde sorumluluk alanı açtığını düşündüğümüz kesb nazariyesini, “ızdırari hareket” ile “iktisabi hareket” arasında bir ayırım yaparak izah eder. Ona göre ızdırari hareket, felçlinin sarsılması veya sıtma hastalığına tutulan kimsenin titremesi gibi zorunluluk niteliği taşıyan harekettir.¹⁶³ Eş'ari bu hareketlerin meleklere verilen kudretle, melekler tarafından gerçekleştirildiğini ifade eder.¹⁶⁴ İktisabi hareket ise, insanın bir yere gidip gelmesi ve bir şeye yönelip ondan uzaklaşması gibi harekettir. İnsan gerek kendi tecrübesinden gerekse başkalarının üzerindeki gözleminden yola çıkarak bu iki durum arasında ki farkı hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak derecede zorunlu bir bilgi ile bilir. Bu iki durumdan birinde gerçekleşen fiilde acziyet mevcut ise diğer durumda zıttı olan kudretin ortaya çıkması gerekir. Kudretin devreye girmesi de bu tür fiillerin kesbi olmasını gerektirir. Nitekim kesbin hakikati, fiilin onu kesb eden kimsede hadis bir kudretle meydana gelmesidir. İki hareketin zorunluluk ve kesbilik noktasında birbirlerinden farklı olması, yaratılmışlık hususunda da farklılaşmasını gerektiren bir sebep olarak değerlendirilemez.¹⁶⁵

Eş'ari, zorunlu bir fiilin oluşum aşamasında insanın hiçbir etkisinin olmadığını ancak bu fiilin ortaya çıkması içinde onu yaratacak birine ihtiyaç duyulduğunu, dolayısıyla yaratıcısının Allah olduğunu söyler. Ona göre zorunlu hareketin hadis olması Allah tarafından yaratıldığını gösteriyorsa iktisabi hareket için de aynı durum söz konusu olmalıdır. Şayet zorunlu hareketin yaratılmışlığının delili, zamana ve mekâna muhtaç bulunması ise bunun aynısı iktisabi hareket için de geçerlidir. Dolayısıyla zorunlu

¹⁶² Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-envâr*, 212.

¹⁶³ Eş'arî, *el-lüma*, 90.

¹⁶⁴ Eş'arî, *el-lüma*, 92.

¹⁶⁵ Eş'arî, *el-lüma*, 90-92.

hareketin Allah tarafından yaratıldığına işaret eden her bir delili, aynı zamanda iktisabi hareketin Allah tarafından yaratıldığına delili olarak değerlendirmek gerektiğini belirtir.¹⁶⁶

Bu açıklamalarından hem ızdırari hem de ihtiyari fiillerin yegâne yaratıcısının Allah olduğu ve ihtiyari fiillerin sorumluluğunun insanda olduğu fikrine ulaşabiliriz. Nitekim her iki fiil yaratılış bakımından birbirinin aynıdır. Ancak birinde mecburiyet diğerinde de kesb olması sebebiyle mahiyet bakımında birbirinden farklıdır. İnsanın bunun bilincinde olması ile iktisabi fiillerden sorumlu olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Eş'ari, yukardaki izahında kesbin bulunmasını da muhdes kudrete bağlar. Allah'ın insanı kesbi bir harekete muktedir kılması durumunda, kendisinde meydana getirdiği kesbi de yarattığını belirtir. Allah'ın insanda meydana getirmeye kadir olduğu bir fiili yapmadığı takdirde, kesb olarak yarattığı fiili terk etmiş olduğunu belirtir. Bu durumda insanın fiilin müktesibi olması imkânsız hale gelir. O halde Allah bir fiili insan için kesb olarak yaratmadıkça, insan o fiili kesb edip işleyemez.¹⁶⁷

Eş'ari kesbin de hadis bir kudretle yaratıldığını, mümin ve kâfir misali üzerinden anlaşılır kılmaya çalışır. Ona göre, “küfrü kesb etti” ifadesi, “hadis bir kudretle inkârda bulundu” demektir. “imanı kesb etti” sözü de, “o şeyi hakikati üzere kesb etmeksizin ona hadis bir kudretle iman etti” manasına gelir. Çünkü onu hakikati üzere var eden yalnızca âlemlerin Rabbi olan Allah'tır.¹⁶⁸

Eş'ari, kesbin de bir fiil olduğunu ve Allah'ın bir fiili yarattıktan sonra onu kesb edecek insanda kesb fiilini de yarattığını belirtir. İzdırari fiilden hareketle fiilin failinin Allah olduğunu ancak bu fiille müteharrik sayılamayacağını ifade eder. Nitekim müteharrik kendisinde hareket bulunan şeydir. Bu ise Allah hakkında düşünülmesi imkânsız bir durumdur. Ona göre kesb kendisini olduğu şekliyle yaratan faile delâlet eder, ancak bu durum ne kesbin failinin aynı zamanda kendisinin müktesibi olduğunu ne de gerçekte kesbin müktesibi olan kimsenin, kesbi hakikati üzere yaratan fail olduğunu

¹⁶⁶ Eş'arî, *el-lüma*, 90.

¹⁶⁷ Eş'arî, *el-lüma*, 93.

¹⁶⁸ Eş'arî, *el-lüma*, 89.

gösterir. Çünkü müktesib, fiili hadis bir kudretle meydana getirdiği için o fiilin müktesibi olur. Allah'ın ise bir şeye hadis bir kudretle kadir olması mümkün değildir. Bu sebeple Allah, kesbin faili olsa da onun müktesibi olarak nitelendirilemez.¹⁶⁹ Bu izahlarından anlaşıldığı üzere Eş'ârî'nin insanın iradesinden pek bahsetmediği, fiilde etkisinin o fiile bir mahal olmaktan ibaret olarak gördüğü ve insana irade özgürlüğü alanı açmadığı söylenebilir.

Eş'ârî âlimlerinden kabul edilen Cüveynî, insan iradesi konusunda farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Cüveynî, kelâm ilmindeki son eseri Akîdetu'n- Nizamiyye de kudreti irade bağlamında değerlendirmiştir. el-İrşad'taki düşüncesinin aksine insanın özgür irade ve kudret sahibi olduğunu ifade etmiştir. Cüveynî, insanın özgür iradesine işaret eden delilleri kudret için de kullanmıştır. Cüveynî 'ye göre insan, Allah'ın emrettiği şeyleri yapmak ve nehyettiği şeylerden kaçınmakla mükelleftir. Bu emir ve yasakların neticesi olarak insan, ahirette ceza ya da mükâfat olarak karşılığını alacaktır. İnsan mükellef bir varlık olması sebebiyle mükellefiyeti yerine getirecek güce sahip olmalıdır. Şayet insanın iyi veya kötü şeyleri yapmayı tercihte bulunabileceği bir iradesi ve kudreti olmasaydı bunların bir anlamı kalmazdı. Cüveynî bütün bu delilleri anlayan kimsenin insanın özgür iradesi ve kudretiyle fiillerinin meydana geldiğini anlayacağını ifade eder. Cüveynî, insanın fiillerinde tesiri olmadığını savunmanın şeriatı yalanlamak anlamına geldiğini söyler.¹⁷⁰

Beydavi, Eş'ârî âlimlerinin insanın fiilleri ile cansız varlıklardan sudur eden fiiller arasında açık bir fark gördüklerinden ve kesin delillerin de fiilin insana nispet edilmesini engellediğinden, ikisinin arasını bulmaya çalıştıklarını ve “insanın fiilleri Allah'ın kudreti ve kulun kesbi ile meydana gelmektedir” dediklerini ifade eder. Ona göre bu söz, şu anlama gelmektedir: ‘‘Kul, samimi olarak bir işe azmederse Allah onda o fiili halk eder.’’ Son tahlilde bu meselinin anlaşılmasının zor olduğunu belirterek tartışılmasının doğru olmadığını ifade eder.¹⁷¹

Taftazani, insana mutlak bir irade özgürlüğü tanımamakla beraber özgür iradesinin olmadığını da söylemez. İnsan iradesinin cebr ve tevfiz arasında olduğunu

¹⁶⁹ Eş'ârî, *el-lüma*, 89.

¹⁷⁰ Mustafa Sancar, "İmamı'l-Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2014), 87-117.

¹⁷¹ Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-envâr*, 210.

düşünür. Ona göre insan, muhtar suretinde bir muztardır. İnsanın fiillerinin Allah'ın kaza ve kaderiyle yani yaratması ve takdir etmesiyle meydana geldiğini savunur. Bu yaratma ya vasıtasızdır veya o fiili zorunlu kılacak bir vasıtayladır. Rıza da, kaza olunana değil kazaya gerekir.¹⁷²

Eş'ari mutlak iradenin Allah'a ait olduğunu kabul eden görüşleri ile birlikte insanın fiillerinde özgür irade ile hareket ettiğini ifade etmekten kaçınır. Böyle bir söylemin iki yaratıcı varlığını kabule götüreceğini düşünür. Bununla birlikte insana fiillerinde sorumluluk ve özgürlük alanı açmak ister. Bu problemi insanın kendine bakış açısı ile çözmeye çalışır. Ona göre insan kendi nefsinde bir yandan ihtiyari fiillerine irade ve kudreti olduğunu hisseder, diğer tarafta Allah'ın her şey yaratıcısı olduğuna iman eder.¹⁷³

Eş'ari'ye göre, insanın fiillerindeki hürriyetini temellendiren şey, bir şuur halinden ibarettir. Tek yönlü bir irade, sadece tahsis edildiği şeye geçerli olan kudret, fiil ve kesb gibi fiili oluşturan bütün unsurların Allah tarafından yaratıldığını belirtir. Bu durumda irade ve fiil hürriyetinden bahsetmek mümkün değildir. Eş'ari, cebri anlayışa yakın bu düşüncesini, "insanı kendini hareketlerinde hür bilmesi" şeklinde ifade ettiği "şuur hali" düşüncesiyle yumuşatmaktadır.¹⁷⁴

1.2. MÂTÜRÎDÎ EKOLÜNDE İRADE

1.2.1. Allah'ın İradesi

Mâtürîdî'ye göre Allah bizzat kendisini ezeli sıfatlarla vasıflandırır. Mâtürîdî bu sıfatları zati ve fiili sıfat olmak üzere iki grupta inceler. Ona göre hem zati hem de fiili sıfatlar arasında mahiyet bakımından fark yoktur. Her iki sıfat da ezelidir ve Allah'ın zati ile nitelendirilirler. İlim, hayat, semi, basar, kelam, kudret, irade sıfatları Allah'ın zati sıfatlarıdır. Tekvin ve rahmet gibi sıfatlar da Allah'ın fiili sıfatlarıdır. Mâtürîdî'ye göre fiili sıfatlar, Allah'ın ezelde vasıflandığı zati sıfatlar gibi ezeli ve kadimdirler. Fiili sıfatlar kadim olmaları ile birlikte taalluk ettikleri şeyler hadistir. Bu sıfatların kademinden

¹⁷² Tefâtânî, *el-Makâsîd*, 586.

¹⁷³ Ebu'l Vefa El Tafâtânî, *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*, çev. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayhan yayınları, 1980), 177.

¹⁷⁴ Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, 8/220.

bahsedildiğinde eşyanın kıdeminin anlaşılmasında için hadislere taalluk zamanlarının da belirtilmesi gerekir.¹⁷⁵

Mâtürîdî âlimlerinden Neseffî de, Allah'ın iradesinin kendi zatı ile kaim ve ezeli olduğunu, O'nun dilemesinin ve irade etmesinin aynı anlama gelen iki farklı kelime olduğunu ifade eder. Ona göre bütün hâdisler, cevher-araz, iyi-kötü, hayır şer; güzellik ve çirkinlik namına ne varsa hepsi Allah'ın iradesi ile meydana gelir.¹⁷⁶

Mâtürîdî Allah'ın iradesini genel olarak fiil ile beraber değerlendirir. Allah'ın fiilleri üzerinden getirdiği delillerle Allah'ın irade sahibi olduğuna ulaşır. Ona göre ilahi fiilin bir düzen ve hikmet içinde meydana gelmesi ve ardarda devam etmesi failinin iradesiyle olduğunun göstergesidir. Allah'ın nesnelere cevherleri ve arazları ile birlikte farklı özelliklerle yaratması da fiillerinin irade ile vuku bulduğunu gösterir. Allah âdeti gereği; bozduğunu tekrar düzeltir, yok ettiğine tekrar vücut verir, yok olanı icat eder ve var olanı eder. Mâtürîdî, Allah'ın tüm bunları yapmasını iradesi ve ihtiyarına bağlar. Ona göre Allah'tan sudur eden şeylerin tabiatı itibariyle meydana gelmesi mümkün değildir. Tabiatı itibariyle olan şeyin statüsü irade değil cebirdir. Alternatifler üreterek bunlar arasından seçim yapabilmek cebir altında bulunan için mümkün değildir. Bu durumda Allah irade sahibidir.¹⁷⁷

Mâtürîdî "Allah'ın fiilleri ihtiyaridir" ifadesinin isabetsiz olduğu görüşündedir. Ona göre "fiil ihtiyardır" ifadesi daha doğru bir kullanımdır. İlk ifade, bir fiilden ibaret olan ihtiyarın başka bir ihtiyar ile gerçekleşmesini gerektirir ve teselsül ile sonuçlanır. Bu da Allah için muhaldir. Özetleyecek olursak Mâtürîdî, Allah'ın irade sahibi olduğunu ve fiillerini hür irade ile gerçekleştirdiğini savunur. Yaratıkların farklı mahiyetlerle varlık alanına çıkmasını, hikmete bağlı olmasını ve Allah'ın birliğine kılavuzluk etmesini de bu izahına delil olarak gösterir.¹⁷⁸

Mâtürîdî iradenin fiille beraber ortaya çıktığını savunur. Mu'tezile'nin fiilden hemen önce iradenin ortaya çıktığına yönelik düşüncesine karşıdır. Ona göre irade fiil ile

¹⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 104-108.

¹⁷⁶ Neseffî, *Tabsiratü'l Edille*, 2/281.

¹⁷⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 97-98.

¹⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 117.

beraber değil de fiilden önce ise temenni anlamına gelir ki Allah böyle bir nitelikten münezzehtir.¹⁷⁹

Mâtürîdî'ye göre irade kavramının dört manası vardır.

- 1- Temenni etmek
- 2- Emretmek ve çağrıda bulunmak
- 3- Rıza ve muhabbet göstermek
- 4- Başkasının hâkimiyet ve baskısı altında bulunmamak, planladığı fiili hiçbir engel ile karşılaşmadan gerçekleştirmek, yanılığa düşmemek

Mâtürîdî ilk üç anlamın Allah'a nispetinin isabetsiz olduğunu ifade eder. İradeye verdiği dördüncü anlamı Allah'a nispet eder. Daha sonra bu anlamlarla ilgili izahına devam eder.¹⁸⁰

Mâtürîdî, Mu'tezile'nin iradeye emir manası verdiği izahını kabul etmez. Emir ve irade kavramlarını farklı değerlendirir. Ona göre irade sahibi olmak seçme ve tercih hakkının varlığını gerektirir. Emir için böyle bir durum söz konusu değildir. İzahını ispat için şu örneği verir. "Allah Hz. İbrahim'e oğlu Hz. İsmail'i kurban etmesini, ardından da bir koç kesmesini emretmiştir. Allah'ın önce Hz. İsmail'e uygulanacak kesim fiilinin gerçekleştirilmesini istemiş olması, ardından da onun yerine bir koçun kesilmesini emredip Hz. İsmail'in kurban edilmesini önlemesi mümkün değildir. Çünkü bu fikir değiştirme alameti ve bilgisizlik belirtisidir. Şu hâlde bu meselede emir hakikat manasındaki iradeden farklı bir yöne çevrilmiştir."¹⁸¹ Mâtürîdî iradenin fiilin meydana gelmesinde yaratıcı unsur olduğunu emirin ise fiilin işlenmesi için bir vasıta veya sebep olduğunu ifade eder. Bundan dolayı fiil sadece emrin bulunması ile meydana gelmez.¹⁸²

Mâtürîdî Kur'an'ı Kerim'den ayetler getirerek rıza ve muhabbetin hususiliğine, irade ve meşietin de umumiliğine vurgu yapar. Allah'ın fiillerinde irade ve meşiet ile vasıflanabileceğini buna mukabil rıza ve muhabbetle vasıflanamayacağını savunur. Mâtürîdî'ye göre iradenin fiille birlikte olduğunu daha önce belirtmiştik. Rıza, gazap,

¹⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 458.

¹⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 442.

¹⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 458.

¹⁸² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 444.

muhabbet ve benzer kavramların daima fiilden sonra meydana geldiğini öne sürerek Allah'ın fiillerinin bu kavramlarla vasıflanamayacağına delil getirmiş olur.¹⁸³

Nesefî de vasfî ve niteliği ne olursa olsun her şeyin Allah'ın iradesi çerçevesinde meydana geldiğini ifade eder. Ona göre taat niteliği taşıyanlar Allah'ın irade ve kudreti, emri ve rızasıyla olur. Günah niteliği taşıyanlar ise O'nun iradesi ve kudreti ile meydana gelir. Ancak Allah'ın bunlara yönelik emri ve rızası yoktur.¹⁸⁴

‘ ‘ *Dileseydik, herkese hidayetini verirdik* ’ ’¹⁸⁵, ‘ ‘ *Allah sizi tek bir toplum (tek bir nebînin ümmeti) yapmayı tercih etseydi yapardı.* ’ ’¹⁸⁶ ve ‘ ‘ *Allah dileseydi, elbette hepimizi doğru yola iletirdi.* ’ ’¹⁸⁷ ayetlerinde yer alan iradenin mükelleften vuku bulana Allah'ın rıza göstermesi veya onu emretmesi anlamına gelmediğini ifade eder. Mâtürîdî'ye göre Allah, ayetlerin her birinde geçen irade ile mevcudiyeti halinde fiilin mutlaka gerçekleşeceği iradeyi kasteder.¹⁸⁸

Mâtürîdî insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını çünkü Allah'ın kendisinden vücut bulacak fiilleri işlemekte ihtiyar ve irade sahibi olduğunu ifade eder. Onun için Allah'ın yaratmakla nitelendirilmesi iradeye sahip olduğunun kanıtıdır.¹⁸⁹

Mâtürîdî Allah'ın ilmi ile iradesi arasında bağlantı olduğu görüşündedir. ‘ ‘ *Biz bir kenti helak etmek istediğimiz zaman onun varlıklarına emrederiz, orada kötü işler yaparlar, böylece o ülkeye (azap) karar(ı) gerekli olur, biz de orayı darmadağın ederiz.* ’ ’¹⁹⁰ ayeti ile bu görüşüne izah getirir. Ona göre, ayette belirtilen halkın isyanı Allah'ın ilminde yer almaktadır. Buna rağmen Allah, taatin vaki olmasını dileyip kendilerini helak edecek olsa zulmetmiş olurdu. Ancak Allah o ülke halkından vuku bulanı veya ilminde mevcut olanı dilemiştir. Mâtürîdî bu izahından iradenin Allah'ın ilminden bağımsız düşünülmeceği sonucuna ulaşabiliriz.¹⁹¹ Nesefî de aynı

¹⁸³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 446-447.

¹⁸⁴ Nesefî, *Tabsiratü'l Edille*, 2/281.

¹⁸⁵ es-Secde 32/13.

¹⁸⁶ el-Maide 5/48.

¹⁸⁷ el-En'am 6/149.

¹⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 433.

¹⁸⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 432.

¹⁹⁰ el-İsra 17/16.

¹⁹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 436.

düşüncededir. Ona göre olup biten her şey Allah'ın ilmi ve iradesi çerçevesinde cereyan eder.¹⁹²

Allah'ın iradesini ilmiyle ilişkilendirdiği bir başka izahında, küfrün ve şerrin Allah'ın ilminde yer aldığını, bu ikisinden birinin haber verdiğinin dışında meydana gelmesini irade etmesi durumunda Allah'ın yalancı ve hikmetten yoksun biri konumunda olacağını belirtir. Ona göre iradesi bu çizgide seyreden bir varlığın ilah ve rab olarak benimsenmesi mümkün değildir.¹⁹³

Mâtürîdî'ye göre fiilin gerçekleşmesine temel oluşturan ilke, fiilin irade ile veya baskı altında yahut da sehven meydana gelmesidir. "Baskı altında bulunmak" veya "sehven yapmak" niteliklerinden uzak olan kimsenin irade ile vasıflanması gerekmektedir.¹⁹⁴ Allah'ın baskı ve gafletle nitelenmesi mümkün olmadığına göre irade sahibi olduğu ortaya çıkar.¹⁹⁵ Mâtürîdî'ye göre; "İki çeşit isabetsiz davranış vardır. Birincisi fiilin bilmediği bir çerçevede oluşması, ikincisi de fiilin istemediği bir şekilde meydana gelmesidir. Buradan hareketle Allah verdiği kudretle gerçekleşebilenin dışında bir şey irade ediyor olsa O'nun bu fiili hatalı konuma düşer. Ayrıca kendisine düşmanca davranmayı tercih eden kimseye dost olmak isteyen bu davranışı zaaf ve korkaklığından kaynaklanır. Bu halde Allah'ın İblis'i ve onun gibi Allah'a karşı düşmanlığı tercih eden kimseyi dost edinmeyi dilemesi mümkün değildir."¹⁹⁶

Son olarak Mâtürîdî'ye göre fiilin iradi statüde değerlendirilmesi için aranacak temel şart fiili gerçekleştirecek kişide irade olmasıdır. Cebir statüsünde olan fiillerde irade söz konusu değildir. Ona göre Allah'ın insanın fiilini olması gerektiği gibi meydana gelmesini irade etmiyor olması cebir altına girmiş olduğunu gösterir. Buradan yola çıkarak başkasının fiiline ait bir iradeye sahip olmanın mümkün olmadığını, fiilin başkasının iradesi ile oluşma ihtimalinin olmadığını belirtir. Ona göre bu tür bir irade temenniden ibarettir. Bu izahtan sonra, Allah'ın irade etmediği bir şeyin vücut bulması durumunda ilahi iradenin temenni konumuna düşeceğinden bahseder.¹⁹⁷

¹⁹² Neseî, *Tabsiratü'l Edille*, 2/283.

¹⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 440.

¹⁹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 458.

¹⁹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 450.

¹⁹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 440.

¹⁹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 440-441.

1.2.2. İnsanın İradesi

Mâtürîdî, ilahi iradenin her şeyde geçerli olduğunu ve insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı görüşündedir. Bununla birlikte O, insanın fiillerini cebir ve zorlama ile yaptığı kanaatinde değildir. Bu kanaatini iki temel sebebe bağlar. İlk olarak, Allah'ın insanlara hidayetin neden ibaret olduğunu, dinin mahiyeti ve temel varlığının neye bağlı olduğunu bildirdiğini belirtir. Allah'ın dinin mahiyetine aykırı bir şey irade etmeyeceğini de ifade eder. İkinci sebebi Allah'ın birliğine vakıf olmanın, O'na ve elçilerine iman etmenin yolunun fikri çaba ve akli istidlale bağlı olmasıdır. Bu yol ile edinilen bilgiyi zorunluluk taşımayan bilgi olarak niteler. Bütün bilgilendirme ve kabullenmeleri itaat ve emre uyma olarak değerlendirir. Bu noktada insanı sahip olduğu bilgi ile Allah'ın kendisine sunduğu alternatifler arasında tercih edici olarak görür. İnsanın fiillerinde cebir ve zorlama olmadığına yönelik bir diğer izahında fitratı örnek gösterir. Ona göre insan, fitratı gereği doğru yola meyleder ve böylece hidayete ererek mümin olur.¹⁹⁸

Nesefî 'ye göre irade, insanın kendi eylemini istediği ve planladığı şekilde gerçekleştirmesidir. Ancak sonucuna bakılmaksızın insanın gerçekleştirdiği hayır ve şer, iyi ve kötü bütün fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Allah, hiçbir fiili gerçekleştirmek zorunda değildir ve dilediğini yaratmakta serbesttir. Nitekim Allah'ın olmasını istediği şey gerçekleşmiyor ve istemediği birtakım şeyler gerçekleşiyorsa ulûhiyet anlayışı zarar görür.¹⁹⁹

Nesefî de insanın fiillerini cebir ve zorlama olmadan gerçekleştirdiği düşüncesindedir. Bu izahına yönelik örneği mümin ve kâfir üzerinden verir. Ona göre Allah, cebri olarak insanın iman etmesini dileyseydi bu imanın hiçbir anlamı kalmazdı. Nitekim insanı cehennemden kurtarıp cennete götürecek olan cebri değil, ihtiyari imandır.²⁰⁰ Yine Allah'ın cebri olarak kâfire iman ettirmesinin hiçbir yararının olmayacağını ifade eder. Nesefî 'ye göre iman etmek zorunlu olsaydı yeryüzünde hiçbir kâfir kalmazdı. Yeryüzünde kâfirler olduğuna göre cebrin söz konusu olmadığı açıkça görülmektedir. Ona göre, kudretin varlığıyla beraber imanın cebri olarak gerçekleşmesi mümkün değildir.²⁰¹

¹⁹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 434-435.

¹⁹⁹ Nesefî, *Tabsiratü'l Edille*, 2/284.

²⁰⁰ Nesefî, *Tabsiratü'l Edille*, 2/295.

²⁰¹ Nesefî, *Tabsiratü'l Edille*, 2/296-297.

Mâtürîdî'ye göre Allah insanları sorumluluk sahibi olarak yaratmıştır. İnsan, iyiyi kötüden ayırmasını bilen bir tabiata sahiptir. Kötü davranışı çirkin, iyi davranışı da güzel olarak idrak edebilecek akla sahiptir. Bu idrak ile iyiyi kötüye tercih etmeye meyillidir. Allah insanı bazı şeylerden nefret eden ve bazılarını da meyleden özelliklere sahip olacak şekilde yaratmıştır. Bununla birlikte insan tabiatının nefret ettiği fakat iyi sonuçlar verecek bazı davranışları akıllara güzel, tabiatının meylettği bazı davranışları da kötü sonuçları sebebiyle çirkin göstermiştir. Böylece, insan tabiatı zor gelen şeye sonunda zevk verdiği için tahammül gösterir ve külfetine katlanır. İnsanın fiillerin sorumlu olması ve imtihana tabi tutulmasının sebeplerinden biri Allah'ın insanı bu tabiat ile yaratmasıdır. Allah insanı bu tabiatla yarattıktan sonra, güzel davranışlara ve iyi ahlaka teşvik etmiş, doğru amelleri tercih etmeyi ve doğru olmayanlardan sakınmayı emretmiştir.²⁰²

Mâtürîdî daha sonra insanın sorumluluğunu şekillendiren unsurlar hakkında bilgi verir. İnsanın sorumlu olduğu ve imtihana tabi tutulduğu konuları zor ve kolay olmak üzere iki kategoride sınıflandırır ve her ikisine de eşit şartlarda ulaşabileceğini savunur. Mâtürîdî, insanın bu iki kategoriden birini Allah'ın yarattığı sebeplere bağlı tercih ettiğini savunur. İnsan bu sebepler aracılığı ile onu yücelten ve erdemli olmasını sağlayan temel ilkeye ulaşır. Bu temel ilke bilgiye ulaşmaktır. Ona göre bu bilgiye açık ve gizli olmak üzere iki yöntemle ulaşılabilir. Bunun da amacı aklını kullanan bireyin iyiye ulaşmak için sarf edeceği gayret ve tahammülüne bağlı elde edeceği üstünlüğü ortaya çıkarmaktır. Mâtürîdî'ye göre Allah, söz konusu bilgiye ulaşabilmek için iki yol belirlemiştir. Bunlardan birincisi bireyin gözlemi ile ulaştığı bilgidir. Bilgi vasıtalarının en seçkini olup bilginin gizli kalan tarafı için temel oluşturur. Bir diğeri de nakil bilgisidir.²⁰³

Mâtürîdî insanın tabiatı ve bu tabiatı gereği sorumlu olduğu ile ilgili izahlarından sonra fiillerin gerçek manada insana nispet edilmesinin; nakil, akıl ve zaruri bilgi ile sabit olduğunu ifade eder.²⁰⁴ Mâtürîdî'ye göre, nakil bilgisi kapsamında naslarla Allah'ın insanlara yönelttiği emir ve yasaklar üzerinden insanın fiilinin gerçek sahibi olduğu bilinebilir. Ona göre, naslarda ihtiyari fiiller Allah'a da izafe edilmiş olsa da, bu fiillerin kullara aidiyetini ortadan kaldırmaz. İnsanın fiillerinin gerçek manada sahibi olmaması durumunda, Allah'ın insanlara emirler ve yasaklar yöneltmesinin mümkün

²⁰² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 339.

²⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 339-340.

²⁰⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 344.

olmayacağını savunur. Bu düşüncesini şu ifade ile ispatlar: ‘‘Muhatapta gerçek anlamda fiili işleme kapasitesi olmadığı halde ona bir şey emretmek mümkün olsaydı bugün verilen bir emirle dün veya bir yıl önce bir işin yapılmasını istemek mümkün olurdu. Bu durumda tutarlı bir yönünün olmadığı açıktır.’’²⁰⁵ Buradan hareketle naslarda, emir ve yasaklar çerçevesinde insana yüklenen sorumluluklar sonucunda ceza ve mükâfata muhatap olması, insanın irade ve fiillerinde özgür olmasını gerekli kıldığı sonucuna ulaşılabilir.

Mâtürîdî aklî bilgiye dayanarak, Allah’ın emir ve yasaklara muhatap olup mükâfat ve cezaya konu olmasının aklen çirkin ve hikmetsiz telakki edilen bir husus olduğunu belirtir. Dolayısıyla, mükâfat ve ceza gerçek manada kula aittir. Bunları doğuran emirlere uyma, yasaklardan sakınma ve benzeri fiiller de kula ait olur. Ona göre, Allah’ın iradeden yoksun bir insanı itaatkâr, asi, zalim ve isabetsiz iş gören şeklinde isimlendirmesi imkân dâhilinde değildir. Hâlbuki Allah emir ve yasaklarına muhatap tuttuğu kullarını bunların hepsiyle isimlendirmiştir.²⁰⁶ Bu açıklamalarından, insanın fiilini özgür iradesi ile işlediği ve fiilinden sorumlu olduğu fikrine akli delillere dayanarak ulaşılabilceği anlaşılabilir.

Mâtürîdî, zarurî bilgiye dayanarak, insanın duyuları ile bilgiye ulaştığını ve bu bilgi ile fiillerinde özgür olduğunu hissettiğini ifade eder. Ona göre, herkes kendisini yaptıklarında ihtiyar sahibi, fail ve kasib olarak hisseder.²⁰⁷ Mâtürîdî, bu bilgilerden yola çıkarak, fiillerin gerçek anlamda insana ait olduğu sonucuna ulaşır. Ona göre, insanın fiilleri tüm yönleriyle Allah’a ait değildir. İnsan fiilleri mahiyetleri itibariyle Allah tarafından yaratılmaları ve bir zamanlar yokken O’nun tarafından icat edilmeleri açısından Allah’a, kesb edilmeleri ve işlenmeleri açısından da insanlara aittir. İnsan fiilin kesb edeni ve işleyeni olması hasebiyle fiilin sahibi ve sorumlusudur.²⁰⁸ Neseî de aynı görüştedir. Ayrıca insanın fiilleri ile Allah’ın fiilleri arasında benzerlikten bahsedilemeyeceğini de ifade eder.²⁰⁹ Mâtürîdî bu ifadesi ile fiilde yönler olduğunu, fiillerin bir yönü ile Allah’a diğer yönüyle de insana ait olduğunu savunur. Ona göre

²⁰⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 345.

²⁰⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 345-346.

²⁰⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 346.

²⁰⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 345.

²⁰⁹ Neseî, *Tabsiratü'l Edille*, 2/221.

fiiller, yaratma yönü ile Allah'a, kesb etme yönüyle de insana aittir. Burada kesb, insanın bir şeyi ihtiyar etmesi anlamındadır.

Nesefî 'ye göre, "insanın fiili" tabiri bireyin kendi istek ve arzusu ile gerçekleştirdiği fiil anlamına gelir.²¹⁰ Ona göre Allah'ın kudreti bu fiile yaratma açısından etki ederken insana ait olan kudret de kesb açısından aynı fiile etki eder.²¹¹ İnsan kendi tercihini kullanarak bir fiili kendisine ait hale getirir. Başka bir ifade ile fiile vasıf kazandırır.²¹²

Mâtürîdî fiilde yönler konusunu şöyle izah eder: "İnsanın fiilleri içinde mahiyetini akli ve idraki ile kavrayamadığı ve kavrayabildiği fiiller vardır. Bu fiiller birinci yönden insanın kendisine ait değildir, ikinci yönden ona aittir. Birinci yönüyle fiiller kendi iradesinden bağımsız ortaya çıkar. Bir fiili yokluktan varlığa çıkarma olayı insan akli ile izah edilemez. Bu sebeptendir ki insan aynı fiili tekrarlamaktan acizdir. İkinci yönüyle fiiller kendi kasıt ve ihtiyarına bağlı, yani özgür iradesi ile ortaya çıkar. Yasaklanan veya emredilene yönelik olarak harekete geçmek veya geçmemek bu yöne örnek niteliğindedir."²¹³ Mâtürîdî esasen fiilin ikinci yönü yani insanın ihtiyari iradesi ile seçenekler arasında tercih etme imkânı olduğunu ifade etmek ister. İnsanın fiili işlemek veya işlememek adına bir tercihte bulunabilmesi bu fiilden sorumlu olduğunu gösterir ve iradesinin özgürlüğüne vurgu yapar.

Mâtürîdî'ye göre insana ait fiiller hüsün ve kubuh vasıflarını taşımaktadırlar. Bu fiilleri işleyenler, fiillerinin hüsün mü kubuh mu olduğunu irdelemezler. Onlara göre önemli olan fiilleri süsleyip güzelleştirmektir. Ancak fiiller bunun aksine meydana gelebilirler. Bunun sebebi de Allah'ın bu fiilleri taşıdıkları niteliklerle insana ait olmayacak bir konumda yaratmasıdır. Buradan anlaşılmaktadır ki, insanın fiili bu açıdan kendisine ait değildir.²¹⁴

Mâtürîdî'ye göre kulların irade ve kudreti haricinde kalan ızdırarî fiiller, doğrudan doğruya Allah'ın fiilleridir. Fakat kulların kasıt ve kudretleri dâhilindeki fiillerde ise durum farklıdır. Bu fiiller yaratılmaları yönünden Allah'ın fiili, kasıt ve ihtiyar yönünden

²¹⁰ Nesefî, *Tabsiratü'l Edille*, 2/218.

²¹¹ Nesefî, *Tabsiratü'l Edille*, 2/320.

²¹² Nesefî, *Tabsiratü'l Edille*, 2/268.

²¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 350-351.

²¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 351.

ise kulların fiilleridir. İkinci gurup fiillerin meydana gelmesinde hem Allah'ın irade ve kudreti, dolayısıyla yaratması hem de beraberinde kulun ihtiyar ve kudreti birlikte bulunmaktadır.²¹⁵

Mâtürîdî'nin, insanın fiili konusundaki genel kanaati şöyledir: İnsanın gerçek manada bir fiili vardır. İnsan fiilini özgür iradesi ile gerçekleştirir. İnsanın bu özelliğini severek ve isteyerek tercih eder. Fiilin Allah tarafından yaratılmış olması kendisini etkilemez, sevk etmez ve zorlayıcı rol oynamaz.²¹⁶

Mâtürîdî'ye göre fiilin insana ait olduğunun bir diğer delili, insanın kendi fiilini gerçekleştirdiğinin farkında olmasıdır. Her insan kendisinin fail, yaptığına güç yetiren ve yaptığına alternatifine de muktedir kılınan bir durumda bulunduğunu bilmektedir. İnsan gerçekleştirdiği işin aksini de tercih edebileceğinin şuurundadır. Buradan hareketle insanın irade ve fiillerinde özgür olduğunun kanıtı, bunun bilincinde olmasıdır.²¹⁷ Neseî de insanın irade ve fiillerinde özgür olduğu konusunda insanın bilincine vurgu yapar. O'na göre insan kendi fiilinin faili ve kesb edicisi olduğunun farkındadır.²¹⁸

Neseî 'ye göre insanın iradesinin taalluk etmediği fiiller Allah'ın fiilidir. Allah, insanın irade etmesi sonucu fiili yokluktan varlık sahasına çıkarır. İnsan da iradesi ile bu fiili kesb eder ve kendisine mal eder. İnsanın irade ve isteği olmasaydı Allah o fiili yaratmazdı. Yaratılan fiile etki eden kudret, belirleyici olmakta ve fiili insanın eylemi haline getirmektedir.²¹⁹

İnsan fiillerini isteyerek, bilerek ve beğenerek gerçekleştirmekte, insanın isteği ve kastı ilahi yaratmayı belirlemektedir. Yani Allah'ın insanın fiiline ilişkin iradesi, insanın ihtiyarı hakkındaki bilgisine bağlı olarak gerçekleşir. Bu noktada insanın fiile ilişkin ihtiyarı ve yönelimi ilahi yönden önce gelmektedir. Bütün bu süreci insan kendi hissine dayalı tecrübesinden bilmektedir. Mâtürîdî böylece, fiil üzerinde iki kudretin tesirini ve bunların her ikisinin de birlikteliğini kabul etmiştir. Buna göre eylemin yapılma kararı insan iradesine bağlıdır. İradenin bir eylemi yapmaya yönelmesi eylemin varlık

²¹⁵ Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, 298.

²¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 370.

²¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 465.

²¹⁸ Neseî, *Tabsiratü'l Edille*, 2/177.

²¹⁹ Neseî, *Tabsiratü'l Edille*, 2/225.

kazanmasında, yapmamayı tercih etmesi de onun yokluk halinde bulunmasında asli unsur olmaktadır. O halde Allah'ın yaratmasını, insanın kesin ve kati niyeti, arzu ve isteği tayin etmektedir. Bütün bu eyleme karşı ön hazırlanış -niyet, beğeni, istek, kast- Allah'ın eylemi yaratması, insanın da onu kesbiyle neticelenmektedir. İşte insan, eylemden önceki safhada onun varlık kazanmasını isteyen, eylemden sonraki safhada da onu kesb edendir. Bu bağlamda Allah'ın eyleme müdahalesinin onu yaratmakla sınırlı olması, eylemden doğan her türlü sorumluluğun insana ait olmasını gerektirmektedir.²²⁰

Mâtürîdî ve Neseî'nin fiilin oluşumu ile ilgili izahları fiillerin şu sıralama ile oluştuğu izlenimi vermektedir. İnsan beğenerek, arzu ve isteği ile bir fiili işlemeye meyleder. Ancak bir anda yine kendi arzu ve isteği ile beğenmeyerek fiili işlemekten vazgeçebilir. Bu kararsızlık durumunda bir noktadan sonra kesin kararını verir. Bu noktadan sonra irade azme dönüşür. İrade azme döndükten sonra Allah fiili yaratır ve insan o fiili işler. Allah, insanın iradesi ve azmi doğrultusunda fiili yaratır. İnsan fiili kendisi seçmekte ve yapmaktadır. Burada Allah'ın fiili yaratmasının insanın iradesine bağlı olduğu görünmektedir. Ancak Allah'ın fiili yaratması herhangi bir şart kabul etmez. Neseî, "Allah insanın kesp etmeye kastettiği her fiili yaratmayı âdeti tesis etmiştir" ifadesi bu konuya açıklık getirir. Neseî bu ifadesi ile Allah'ın fiili yaratmasının şarta bağlı olmadığını, insanın özgür davranabilmesi ve fiilinden sorumlu olabilmesi için fiili yarattığını izah eder. Bu izahı başka şekilde ifade edecek olursak, Allah insanın iradesi ile azmettiği bir fiili yaratmayabilir. Ancak insanın fiili özgür iradesi ile işlemesi ve fiilin sonucuna göre ceza veya mükâfat verebilmesi için, insanın isteği doğrultusunda hareket etmektedir.²²¹

Neseî ayrıca insanın fiilini gerçekleştirdikten sonra onu terk edemeyeceğini zira o fiilin artık mevcut olduğunu, failin onu terk etme şansının kalmadığını ifade eder.²²²

İnsan iradesi fiilin oluşumunda ne derece etkinse fiildeki özgürlüğünden o derece bahsedilebilir. Bu minvalde Mâtürîdî, insan iradesinin, fiilinin meydana gelmesinde büyük etkisinin olduğunu izah eder. Fiili meydana getirecek iradenin yaratılmamış

²²⁰ Veysi Ünverdi, "Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu", *Usûl* 20/2 (2013), 47 - 80.

²²¹ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "Matüridi Kelamında İnsan Hürriyeti Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (1988), 155-169.

²²² Neseî, *Tabsiratü'l Edille*, 2/145.

olduğunu ifade etmese de bu düşüncede olduğu izlenimi veren açıklamalar ortaya koymuştur. İnsanın baskı altında kalmadan, Allah'ın takdirini, kaza ve iradesini aklına getirmeden kendi istek ve arzusu ile bir fiile yöneldikten sonra, fiilin Allah tarafından insan için yaratılması, insanın özgürlüğüne bir engel teşkil etmez. Sonuç olarak insan bir fiili beğenir, seçer ve ister ve Allah o fiili yaratır. Allah'ın iyi şeyleri tavsiye edip, kötü şeyleri yasaklaması da, insanın özgür irade ile bir fiili seçip beğenebileceğini gösterir.

Mâtürîdî âlimleri insana ait iradeyi ikiye ayırmışlardır. Bunlardan birincisini “Küllî irade”, ikincisini de “Cüz’i irade” olarak tanımlamışlardır. Bu ayrımın ilk dönem Mâtürîdî âlimlerinden ziyade sonraki dönem Mâtürîdî âlimleri tarafından yapıldığı söylenebilir.²²³

1.2.2.1. Küllî İrade

Bu irade, fiillerini tercih edebilmeleri için canlılarda bulunan ve Allah tarafından yaratılan iradedir. Bir diğer ifadeyle bireyin fiilini tercih etme kabiliyetine sahip olmasıdır. Bu açıklamaya göre birey hareket etmediği zaman iradesini kullanmamasına rağmen hareket etme iradesine, potansiyel olarak sahiptir.²²⁴ İnsanın iradesinin bu özelliği, küllî irade kapsamında ele alınmaktadır.

1.2.2.2. Cüz’i İrade

Cüz’i irade, potansiyel olarak bulunan küllî iradenin belli bir fiile yönelmesi anlamına gelir. Cüz’i iradeye “ihtiyar, kast, azm-ı müsemmem” manaları da verilmiştir.²²⁵ Mâtürîdî âlimler insanın cüz’i iradeye sahip olduğunu vurgularlar ancak bu iradenin yaratılıp yaratılmadığı konusuna çok değinmemişlerdir. Buna rağmen bazı Mâtürîdî âlimler, insanın fiillerinden sorumluluğuna vurgu yapmak amacıyla cüz’i iradenin yaratılmadığını belirtmişlerdir. Eş ‘ari düşünce ile Mâtürîdî düşünce arasındaki en önemli farklardan birinin bu olduğu söylenebilir.

Mâtürîdî âlimleri insanın cüz’i iradeye sahip olmasını akli bir zorunluluk olarak değerlendirir. Onlara göre cüz’i iradeyi inkâr etmek mümkün değildir. Bu düşüncelerine Eş ‘ari âlimler tarafından “Allah her şeyin yaratıcısıdır, O, her şeyin yöneticisidir.”²²⁶ ayetiyle yapılacak itirazı da kabul etmezler. Bu ayetin cüz’i iradeyi yani ihtiyarı

²²³ Ömer Aydın, *Sistematik Kelam*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2019), 221.

²²⁴ Seyyid Bey, *Usul Fıkıh Dersleri*, (Dersaadet: Kader Matabaası), 16.; Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelâm* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 82.

²²⁵ Seyyid Bey, *Usul Fıkıh Dersleri*, 17.

²²⁶ ez-Zümer 39/62.

kapsamadığını savunmuşlardır. Buradan hareketle cüz'i iradeyi Allah'ın yaratması durumunda insanın fiilleri seçmesinde bir zorunluluk söz konusu olacaktır. Bu sebeple Allah'ın her şeyi yarattığına yönelik ayetlerin tahsis edilmeleri gerektiği düşüncesindedirler.²²⁷



²²⁷ Seyyid Bey, *Usul Fıkıh Dersleri*, 14-16.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİLİMSEL AÇIDAN İRADE

1. SİNİRBİLİMİ AÇISINDAN İRADE VE BENJAMİN LİBET DENEYİ

1983 yılında Benjamin Libet tarafından gerçekleştirilen ve kendi adıyla ünlenen deney sonuçları yayınlandığında o güne kadar felsefe ve bilim dünyasında tartışılmalı olan insanın irade özgürlüğü meselesine yeni bir tartışma zemini hazırlamıştır. Tartışmaya bu deney ile dâhil olan bilim dünyası içinden bu deneye ciddi eleştiriler yöneltmekle beraber deneyin sonuçlarının keskinliği için farklı birçok deneysel çalışma da yapılmıştır. İrade özgürlüğünün yok sayılması manasına gelebilecek deneyin sonuçlarına karşı en ciddi eleştiriler felsefe dünyasından gelmiştir. Öyle ki, deney sonuçlarının teşhir edilmesini tehlikeli bulan felsefeciler olmuştur. İrade özgürlüğünün olası yokluğunun ispatı durumunda suç işleyen insanların sorumluluktan kurtulacağı ve suç işlemeye meyledecekleri endişesi bu refleksin en önemli sebeplerindendi. Bu başlık altında Benjamin Libet deneyini, deneyin ortaya koyduğu sonuçları ve bu sonuçlara yapılan eleştirileri ele alacağız.

2. BENJAMİN LİBET DENEYİ

Benjamin Libet daha sonraları kendi adıyla ünlenen deneyi 1983 yılında basit bir düzenek kurarak gerçekleştirmiştir. Deneye katılan denekten, parmağını istediği bir zamanda hareket ettirmesi istendi. Ölçülebilir bir veri elde etmek ve yanılsamaları dışlamak için, deneğin parmağı, kaslardaki elektrik potansiyelini ve böylece kas hareketini saniyenin binde biri hassasiyetinde ölçen ve grafik olarak kâğıda döken EMG (elektromiyografi) cihazına bağlandı.

Deneyde kullanılan bir diğer cihaz, saat benzeri bir kadrandır. Deneğin karşısına saat benzeri kadrana yerleştirildi. Kadran üzerinde, yelkovan yönünde hızlı bir şekilde hareket eden siyah bir nokta mevcuttur. Bu nokta, bir tam devrini 2560 milisaniyede tamamlamaktadır. Denekten saat benzeri kadranda dönen siyah noktayı takip etmesi istendi. Aynı zamanda, parmağını hareket ettirmeye karar verdiği anda, siyah noktanın kadrana üzerindeki yerini söylemesi istendi. Deneğin, parmağını oynatması için karar verdiği an, saat benzeri kadrandan ölçülürken, parmağını hareket ettirdiği an da EMG cihazından ölçüldü. İki zaman ölçümü arasındaki fark, deneğin, parmağını hareket

ettirmeye karar verdiği an ile parmağını hareket ettirdiği an arasındaki zaman farkını ortaya koyar.

Deneyde kullanılan bir diğer cihaz EEG'dir(elektroensefalogram). Bu cihaz, başa geçirilen bir başlık ile deneğin parmağını kaldırma kararını verdiği süreç içerisinde beyindeki elektriksel aktivite değişimini ölçerek grafik olarak kâğıda döker. Denek, parmağını kaldırmak için karar aldığı anda beyinde elektriksel hareketlenme olur ve bu grafiğe yansır.

Son tahlilde, üç farklı zaman değerlendirmeye alınmıştır. İkinci ölçülen zaman sübjektif, ölçülen diğer iki zaman ise objektiftir.

1) Deneğin parmağını kaldırmak için karar aldığı an, beyindeki elektriksel aktivite değişiminin yansıdığı EEG grafiği üzerinden değerlendirilmiştir.

2) Deneğin, parmağını kaldırmaya karar verdiği an ile parmağını kaldırdığını hissettiği an, saat benzeri kadrandan alınan zaman ile değerlendirilmiştir. Libet, parmağı kaldırmaya karar verilen anı "W", parmağın kaldırıldığının hissedildiği anı "M" harfleri ile temsil etmiştir.

3) Deneğin, parmağını eylem olarak kaldırdığı an, EMG grafiği üzerinden değerlendirilmiştir.

EEG cihazının kayıt yapmaya başlamasıyla, deneğe, kadrandaki siyah noktanın bir sayının üzerine geldiği an bu sayıyı zihninde tutması istenirken hiç beklemeden parmağını kaldırması istenmiştir. Parmağını kaldırmaya karar verdiği ve kaldırdığını hissettiği anlara ait değerleri kadrandan, parmağını kaldırdığı ana ait değer de EMG cihazından elde edilmiştir. Yapılan ölçümler değerlendirilmiş ve deneğin parmağını kaldırmaya karar verdiği an ile parmağını kaldırdığı an arasında ortalama 200 milisaniyelik(ms) zaman farkı olduğu görülmüştür. Deneğin parmağını kaldırdığını hissettiği an ile parmağını kaldırdığı an arasında ortalama 90 ms'lik zaman farkı olduğunu tespit etmiştir. Bu zaman farkları Libet'e göre beklenen bir durumdur. Ancak denek, parmağını kaldırmaya karar verdiği andan yaklaşık 400 ms önce beyinde elektriksel bir aktivite tespit edilmiştir. Libet bu aktiviteyi hazırlık potansiyeli(HP) olarak isimlendirmiştir. Libet'e göre deneğin deneyden bilinçli olarak haberdar olduğu kısım 200 ms'lik bir zaman dilimidir. 400 ms'lik bir zaman diliminde ise denek, deneyden

haberdar değil ve bilinçsizdir. Ona göre tartışmaya konu olan nokta işte burasıdır. Saat benzeri kadranda değerlendirilen anlar deneğin söylemine bağlıdır ve subjektiftir. Objektif olarak ölçülmeleri mümkün değildir. Bundan dolayı hatalı bir sonuca ulaşmamak için deney defalarca tekrarlanmış ve aynı sonuçlar elde edilmiştir. Bu sonuçlara göre, bilinçli bir eylemi gerçekleştirmek için beyin, önce bilinçsiz bir halde karar alıyor ve bu kararın bilince aktarılması yaklaşık 400 ms sürüyor görünmektedir. Daha sonra da bu kararı bilinçli olarak yaklaşık 200 ms'lik bir zaman diliminde gerçekleştiriyor görünmektedir. Bu sonuçlara dayanarak Libet, fiilin ateşlenmesinin bilinçsiz bir sinirsel aktivite ile meydana geldiğini, bilincin beyinin bu bilinçsiz aktivitesinin sonucu olduğunu, bilincin beyinde fiili ateşleyen bir aktiviteye sebep olmadığını ileri sürmüştür. Özetle, özgür iradenin istemli fiili başlatmadığını, ancak başlatılan fiili kontrol eden bir aracı olduğunu belirtir.²²⁸

Aşağıda açıklayacağımız farklı çalışmaların anlaşılması için hazırlık potansiyelinin oluşum sürecini ayrıntılı olarak açıklamanın gerekli olduğunu düşünüyoruz. Hazırlık potansiyeli iki faza ayrılır. Yavaş yükselen faz hareketten 400 ile 1500 ms önce görülür (Erken HP). Hızlı yükselen faz da hareketten 400 ms önce görülür (Geç HP). Erken HP beyinin verteks denilen bölgesinde daha yoğun bir şekilde görülür. Geç HP ise ilk olarak hareketin yapıldığı elin karşı tarafında beyinin merkezi kısmında görülür. Erken HP'ye iki taraflı olarak premotor korteks ile suplementary motor bölge denilen beyin bölgeleri de eşlik eder. Geç HP görüldükten sonra hareketin yapıldığı elin karşı tarafında beyinin primer motor korteks(M1) denilen bölgesinin aktivitesi belirgin hale gelmeye başlar. Daha önceden planlanan ve düşünülerek yapılan hareketlerde HP hareketten 1050 ms önce düşünülmeden ve plansız yapılan hareketlerde HP hareketten 575 ms önce görülür. Erken HP, W'den 850 ms önce, geç HP de 400 ms önce meydana gelir.²²⁹

Libet deneyi sonraları, insanın eylemlerinin temelini bilinçsiz meydana gelen bir hazırlık potansiyeline bağladığı ve bu sebeple özgür irade kavramını yok saydığı fikrinden hareketle ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Ancak Libet, bu düşüncede değildir.

²²⁸ Benjamin Libet vd., "Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readinesspotential). The unconscious initiation of a freely voluntary act", *Brain* 106/3 (1983), 623-642.

²²⁹ Mark Hallett, "Volitional control of movement: the physiology of free will", *Clinical Neurophysiology* 118/6 (2007), 1179-1192.

Libet deney sonucunda ‘‘veto kararı’’ olarak adlandırdığı bir başka sonuca ulaşmıştır. Veto kararı ile insan iradesine özgürlük alanı açtığı düşüncesindedir. Veto kararını şöyle açıklamıştır: Denekler bilinçsiz bir halde alınan kararı, bilinçli karar verme anı ile bilinçli hareketin başlangıcı arasında geçen yaklaşık 200 ms’lik süre içinde bilinçli veto edebiliyordu. Hareket bilinçsiz bir sinirsel aktivite ile başlıyor ancak bilince ulaştığında vetoya maruz kalıyordu. Libet’e göre veto, primer motor korteksin spinal motor sinir hücreleri yoluyla kasların gevşemesi için gönderdiği komuta yanıt olarak kasların gevşemesi için gereken sürede meydana geliyordu. Bu süre daha önce değinilen 200 ms’lik zaman dilimidir. Veto kararı sadece 150 ms’lik süre içinde alınabiliyordu çünkü son 50 ms de beynin prefrontal bölgelerinin eylem üzerinde müdahalesi yoktu. Bu 50 ms’lik süre içinde komut artık kasa ulaşmış ve kasın hareketi başlamış oluyordu. Libet’e göre veto etme gücü özgür irade olarak değerlendirilebilir.²³⁰Bu durumda, insanın fiillerinden sorumlu olduğu ve özgür iradeye sahip olduğu sonucuna ulaşılabilir. Ancak bilinçli veto kararının da bilinçsiz elektriksel aktivitenin sonucu olabileceği düşüncesi insanın fiillerinden sorumluluğunu ve irade özgürlüğünü yine tartışılır hale getirdi.

3. SİNİRBİLİMİ AÇISINDAN İRADE

Benjamin Libet deneyinin sonuçları bilim ve felsefe dünyasında ciddi tartışmalara sebep olmuştur. Felsefe dünyası deneyin sonuçlarına eleştiri yöneltirken, bilim dünyası genel olarak deney düzeneğini, deneyde tespit edilen parametrelerin tespit edilme şekillerini ve bu parametrelere Libet’in yüklediği yorumları eleştirmiştir. Elbette ki en ciddi eleştiri deneyde elde edilen eylemin bilinçli kararının verildiği an ve eylemin gerçekleştirildiğinin hissedildiği an ile ilgili ölçümlerin sübjektif olduğu yönündedir. Eylemleri gerçekleştirmeden önce bilinçli kararın verildiği andan önce beyinde tespit edilen hazırlık potansiyelinin oluşum süreci, de facto varlığı ve insan eylemleri ile alakası ile ilgili başlayan tartışmalar modern tekniklerin gelişmesi ile birlikte daha teknik bir hal almıştır. Özet olarak bilim dünyası, Benjamin Libet deneyinin sağlıklı olmadığını ve modern tekniklerle tekrar edilmesi gerektiği savunarak bu anlamda çalışmalar gerçekleştirmiştir. Yapılan çalışmaların bir kısmı Libet deneyine önem atfederken büyük bir kısmı eleştirilebilir bulmuştur. Bu kaygının aslında, insanın iradesinin özgür olmadığı fikrinin insanın üzerindeki kontrol mekanizmalarını ortadan kaldıracığı ve insanı suç

²³⁰ Libet vd., ‘‘The unconscious initiation of a freely voluntary act’’, 641.

işlemeye yöneltebileceğine dair felsefe dünyasının ortaya koyduğu esas eleştiriden bağımsız olmadığı kanaatindeyiz.

Felsefe dünyasının insanda özgür irade anlayışı olmaması durumunda suç işlemeye meylebileceği iddiası ile ilgili çalışmalar da yapılmıştır. Shariff ve arkadaşları (ark.), yaptıkları çalışmada deneklere insan iradesinin özgür olmadığı düşüncesine sebep olabilecek makaleler okutularak ve insan eylemlerinin sinirbilimi açısından nasıl oluştuğu öğretilerek varsaydıkları bir suçu nasıl cezalandıracakları ve intikam alma hisleri sorulmuştur. Çalışmanın sonucunda özgür iradenin olmadığına dair inanç, insanların daha az cezalandırıcı olma eğilimi göstermelerine ve intikam alma hissini daha az olmasına sebep olduğu görülmüştür.²³¹ Baumeister ve ark., yaptıkları benzer bir çalışma sonucunda, özgür iradenin olmadığına dair inancın yardım etme duygusunu azalttığını ve saldırganlık duygusunu arttırdığını gözlemişlerdir. Bu çalışmalar değerlendirildiğimizde, bize göre bilim dünyasını da etkileyen felsefe dünyasının yukarıda bahsettiğimiz eleştirisinin subjektif olduğu ve kesin kanıt gerektireceği düşüncesindeyiz. Öyle ki iradesinin özgür olmadığına dair inancı insanı iki yönlü etkileyebilmektedir.²³²

Benjamin Libet deneyinin tekrarı sayılabilecek birçok çalışma farklı düzenekler kurularak ve modern cihazlar kullanılarak yapılmış ancak benzer sonuçlar elde edilmiştir. Deneyin bilimsel gerçekliğini ispat amacı ile yapılan çalışmalar, deneyin sonucunun tartışılabileceği bilimsel bir zemin oluşmuştur. Bilim dünyası Libet deneyi ile ortaya çıkan sonuçları öncelikle ‘yanılsama’ kavramı ile izah etmeye çalışmıştır. Onlara göre, bir eylemi gerçekleştirmeden önce beyinde bilinçsiz olarak ortaya çıkan hazırlık potansiyeli başlangıcı ile eylemi gerçekleştirmeye karar verdiğimiz an arasındaki 400 ms’lik zaman farkı yanılsamadır. Aradaki zaman farkı kadar beyni yanılsamaya uğratabilecek evrimsel bir mekanizma gelişmiştir.

²³¹ Azim F. Shariff vd., "Free will and punishment: A mechanistic view of human nature reduces retribution", *Psychological Science* 25/8 (2014), 1563-1570.

²³² Roy F. Baumeister vd., "Prosocial benefits of feeling free: Disbelief in free will increases aggression and reduces helpfulness", *Personality and Social Psychology Bulletin* 35/2 (2009), 260-268.

3.1. İstemli Fiillerde Hazırlık Potansiyeli ile İrade İlişkisi

Deneyin benzer düzenek kullanılarak modern teknikler ile tekrarlandığı farklı çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmalardan biri Haynes ve ark., aittir. Haynes ve ark., rastgele harflerin yanıp söndüğü bir ekranın başına denekleri yerleştirdiler. Sağ ve sol işaret parmaklarının önüne iki adet düğme yerleştirdiler. Deneklerden istedikleri zamanda sağ veya sol işaret parmakları ile düğmeye basmalarını ve düğmeye bastıkları anda ekranda gördükleri harfi söylemelerini istediler. Basmak için sağ veya sol işaret parmaklarını kullanmaya karar verdikleri anda gerçek zamanlı beyin aktivitesini ortaya çıkarmak için fonksiyonel manyetik rezonans görüntüleme (fMRI) cihazı kullandılar. Bu deneyin sonuçları Libet deneyinden daha şaşırtıcıydı. Deneklerin düğmeye basmak için bilinçli kararı, fiili gerçekleştirmeden bir saniye önce verdikleri görüldü. Ancak bilinçli karar verilmeden yedi saniye önce beyinde başka bir aktivite tespit edildi. Denek bilinçli bir seçim yapmadan yedi saniye önce, farkında bile olmadan beynin kararını verdiği görünüyordu. Bu aktivite beynin iki farklı bölgesinde tespit edildi. Düğmeye basma kararı verilmeden önce sağ ve sol işaret parmağı seçimi için farklı bölgelerde aktivite olduğu görüldü. Bilinçli karar verilmeden yedi saniye önce meydana gelen bu aktivite bölgesine dayanarak deneğin düğmeye basmak için hangi işaret parmağını kullanacağı %60 doğrulukla tahmin edilebildi. Bu deneyle, Libet deney düzeneğinde kullanılan EEG'nin sınırlı bir alanda beyin aktivitesini tespit edebileceği ile ilgili tartışmalara fMRI kullanılarak son verilmiş oldu. Bu çalışma sonucunda, beynin fMRI ile görüntülenen belirli motor alanlarında meydana gelen hazırlık aktivitelerinin fiili ateşlediği ve devamında bilinçli karar verme hissi oluştuğu görüşü desteklendi.²³³

Fried ve ark., tarafından epilepsi tedavisi için beynin farklı bölgelerine yerleştirilmiş elektrotlar ile Libet düzeneğine benzer bir düzenek kullanarak farklı bir çalışma gerçekleştirildi. 12 denek üzerinde yaptıkları çalışmalarında epilepsi cerrahisi sırasında beynin farklı bölgelerine yerleştirdikleri elektrotlar yardımı ile Libet deneyini tekrarladılar. Özellikle beynin yardımcı motor alan (Supplementary Motor Area ya da SMA) olarak adlandırılan bölgesinde denekler parmaklarının hareket ettirmeye karar verdiklerini bildirmeden 1500 ms önce aktivite tespit ettiler. SMA bölgesinde 256 adet nöronun(sinir hücresinin) hareket etme kararını 700 ms önce %80 doğruluk oranında

²³³ John-Dylan Haynes vd., ‘ Tracking the Unconscious Generation of Free Decisions Using Ultra-High Field fMRI’, *PLOS ONE* 6/6 (2011), 1-13.

tahmin edebildiğini gözlemlədiler. Aynı zamanda 100 ms'lik hassasiyetle hareketin istemli kararının zamanını tespit edebildiler. Bu çalışma ile özellikle yardımcı motor alanın, fiilin gerçekteşmesinde ve bilinç deneyiminin oluşmasında önemli bir fonksiyonu olduğu sonucuna vardılar. Belirli sayıda bir grup sinir hücrelerinin aktivitesi ateşlendiğinde belli bir eşiğı geçtikten sonra hareketi yapmak için bilinçli niyetin ortaya çıktığını tespit ettiler. ‘‘Yanılsama’’ hipotezine karşı en önemli çalışmalardan biri olan bu çalışmada bilinçli eylem niyetinin, fiil gerçekteştikten sonra geriye dönük bir algı yanılsaması olmadığını, kısmi olarak fiilin gerçekteşmesinden önce bir yapılanma olduğunu gösterdiler.²³⁴

Haggard'a göre istemli bir hareketin meydana gelmesi, biçimi ve zamanlaması harici bir uyarıdan ziyade dâhili süreçlerle ilgilidir. İstemli hareketler ile ilgili sinirsel aktivite, bazal gangliyonlar, pre-SMA ve paryetal loblardan müteşekkil karakteristik bir beyin motor alan ağından çıkar. Bu ağ aktivitesi sonucu ortaya çıkan karar hareketin yapılıp yapılmayacağı, ne zaman yapılacağı ve hangi hareketin yapılacağı şeklinde üçe bölünebilir. İstemli hareketlerin sinirsel hazırlığına 'bilinçli niyet' olarak tanımlanan öznel bir deneyim eşlik eder. Bilinçli niyet, hâlihazırdaki hareketin tahminini sağlar. Eylemlerimize ve onlar aracılığıyla çevremizdeki dünyayı kontrol etme duygumuza katkıda bulunur.²³⁵

Bu çalışmaların sonuçları değerlendirildiğinde hazırlık potansiyelinin istemli olarak yapılan hareketlerin öncülü olduğuna dair düşünceleri destekledikleri görünmektedir. Ancak hazırlık potansiyelinin yapılacak bir hareket için sadece bir ön hazırlık süreci olduğunu, iradeden bağımsız bir süreci yansıttığını hatta istemli hareketlerle hiçbir ilgisinin olmadığını kanıtlamaya çalışan çalışmalarda mevcuttur.

Herrmann ve ark., Libet deneyine benzer bir düzenek hazırlayarak farklı bir çalışma gerçekteştirdiler. Hastalardan önlerindeki iki düğmeden birine basmalarını istendi. Ancak Libet deneyinden farklı olarak düğmeye basma zamanını denek kendisi belirlemiyordu. Denekten bilgisayar ekranında görsel bir uyarı gördüğü zaman düğmeye basması istendi. Deneğin yapacağı şey hangi düğmeye basması gerektiğine karar

²³⁴ Itzhak Fried vd., ‘‘ Internally generated preactivation of single neurons in human medial frontal cortex predicts volition’’, *Neuron* 69/3 (2011), 548-562.

²³⁵ Patrick Haggard, ‘‘Human volition: towards a neuroscience of will’’, *Nature Reviews; Neuroscience* 9/12 (2008), 934-946.

vermekti. Deneyi bu şekilde tasarımlarının nedeni, Libet deneyinde deneklerin hareket etme niyetinin zamanının sübjektif olarak değerlendirmesinden kaynaklı zorlukları ortadan kaldırmaktı. Bilgisayarda herhangi bir uyarı çıkmadan önceki dönemde, yani henüz düğmeye basmak için harekete geçmeden önce beyinde elektriksel bir aktivite tespit ettiler. Bu aktivite Libet'in hazırlık potansiyeli olarak tanımladığı aktivite ile benzerdi. Yapılan tekraralarda her iki el hareketi için aynı aktivite tespit edildi. Bu aktivitenin düğmeye basma davranışını belirleyen bir aktivite olmadığı, daha çok genel bir beklenti duygusunu yansıttığını, beynin yapılacak bir eylem için ön hazırlığı olduğu sonucuna vardılar. Aynı zamanda hazırlık potansiyelinin hareket için hangi elin seçileceğine yönelik belirleyici olmadığını tespit ettiler. Onlara göre, hazırlık potansiyeli, yapılacak hareket için ön hazırlık sürecinin yansımasıdır ancak yapılacak hareketin ne olduğunun kararı değildir.²³⁶

Haggard ve Eimer, hareketi yapmaya karar verme niyeti (W) ile hazırlık potansiyeli (RP) arasındaki ilişkiyi inceledikleri çalışmada deneklere sağ veya sol işaret parmaklarını hareket ettirmelerini istediler. Bu çalışmalarında "lateralize hazırlık potansiyeli (LRP)" kavramını ortaya koydular. Hareketi yapmak için kullanılan parmağa bağlı beynin sağ veya sol yarımküre merkezinde lateralize hazırlık potansiyeli aktivitesi tespit ettiler. Deneğin hangi parmağını hareket ettireceği ile ilgili farkındalığın daha kısa veya daha uzun sürede ortaya çıktığı çalışmalarda hazırlık potansiyelleri ve lateralize hazırlık potansiyellerini karşılaştırdılar. Deneğin hangi parmağı hareket ettireceği ile ilgili farkındalığının daha erken sürede ortaya çıktığı durumlarda hazırlık potansiyeli daha geç ortaya çıkma eğilimindeydi. Farkındalığın daha uzun sürede ortaya çıktığı durumlarda ise daha erken ortaya çıkma eğilimindedir. Lateralize hazırlık potansiyelinde ise tam tersi bir durum söz konusuydu. Bu durumda deneğin hangi parmağı hareket ettireceği ile ilgili farkındalığın lateralize hazırlık potansiyeline bağlı olduğu sonucuna ulaştılar. Onlara göre denek bu aktivite sonucunda hangi parmağını hareket ettireceğini seçiyordu. Libet deneyinde sübjektif olarak değerlendirilen farkındalık meselesi bu deney ile objektif bir

²³⁶ Christoph Herrmann vd., "Analysis of a choice-reaction task yields a new interpretation of Libet's experiments", *International Journal of Psychophysiology* 67/2 (2008), 151-157.

bakış açısı kazandı. Ancak hazırlık potansiyelinin hareketi yapmaya karar verme niyetinin öncülü olduğuna dair görüşü geçersiz kılıyordu.²³⁷

Schlegel ve ark., Haggard ve Eimer tarafından yapılan deneyi farklı bir şekilde tasarlayarak hazırlık potansiyeli ve lateralize hazırlık potansiyelinin hareketi yapmaya niyet ettikleri an (W) ile ilişkisini araştırmak için bir çalışma yaptılar. Çalışma, deneklerin basmak için istedikleri eli kullanmakta özgür olduğu, hangi eli kullanacakları söylendiği, hareketi yapmaya niyet ettikleri anı (W) rapor ettikleri, hareketi yaptıklarını fark ettikleri anı(M) rapor ettikleri, düğmeye basmak için sağ eli kullandıkları ve düğmeye basmak için sol eli kullandıkları sekiz aşamadan oluşuyordu. Her aşamayı kırk defa tekrarladılar. Katılımcılara kendiliğinden hareket etmeleri, yani herhangi bir denemede ne zaman hareket edeceklerini ve hangi hareketi yapacaklarını önceden planlamadan yapmaları istendi. Daha sonra elde ettikleri verileri değerlendirdiler. Erken ve geç W farkındalığı için hazırlık potansiyellerinin genlikleri arasında anlamlı bir fark olmadığını buldular. Hazırlık potansiyellerinin genlikleri arasında anlamlı bir fark olmaması sebebi ile bu potansiyelleri W ile bağlantılı olmadığı sonucuna ulaştılar. Lateralize hazırlık potansiyeli için de aynı durumun söz konusu olduğunu tespit ettiler. Onlara göre hem hazırlık potansiyeli hem de lateralize hazırlık potansiyeli W karar anı ile bağlantılı değildir ve iradeden bağımsız süreçleri yansıtmaktadır.²³⁸

Libet deneyinin istemli hareketlerin bilinçsiz olarak başladığı sonucunun geçersiz olduğunu kanıtlamaya çalışan başka çalışmalar da yapılmıştır. Bu çalışmalardan biri Trevena ve Miller tarafından yapılmıştır. Deneylerini, deneklerin harekete karar verme zamanını öngöremeyecekleri işitsel bir uyarı ile belirleyecek şekilde tasarlamışlardı. Denekler işitsel uyarıyı aldıktan sonra iki seçenekleri vardı. Hızlıca düğmeye basacaklardı ya da hiç hareket etmeyeceklerdi. Deneklerin hareket etme kararından önce kaydedilen elektro fizyolojik işaretler ile hareket etmeme kararından önce kaydedilen işaretleri karşılaştırdılar. Deneklerin hareket etme kararından önce, hareket etmeme kararından öncesine göre daha güçlü elektro fizyolojik işaretler olduğuna dair bir kanıt bulamadılar. Bu nedenle bu işaretlerin hareket hazırlığına özgü olmadığı genel bir hazırlık

²³⁷ Patrick Haggard - Martin Eimer, "On the relation between brain potentials and the awareness of voluntary movements", *Experimental Brain Research* 126/1 (1999), 128-133.

²³⁸ Alexander Schlegel vd., "Barking up the wrong tree: readiness potentials reflect processes independent of conscious will.", *Experimental Brain Research* 229/3 (2013), 329-335.

sürecini yansıttığı sonucuna ulaştılar. Onlara göre, Libet deneyi sonuçları istemli hareketlerin bilinçsiz olarak başlatıldığına dair kanıt sağlamamaktadır.²³⁹

3.2. İstemsiz Fiillerde Hazırlık Potansiyeli ile İrade İlişkisi

Buraya kadar ele aldığımız çalışmalar bilinçli hareketlerin meydana gelmesi ile ilgili çalışmalardı. Bilinçsiz hareketlerden önce de hazırlık potansiyeli gözlemlendiğine dair çalışmalar da yapılmıştır. Bilinçsiz hareketlerden önce hazırlık potansiyeli gözlenmesi Libet deney sonuçlarının güvenilirliğini zayıflattığı düşünülmüştür. Hem bilinçli hem de bilinçsiz hareketlerden önce hazırlık potansiyeli tespit edilmesi durumunda bu potansiyelin bilinçli hareketler için bir belirteç olarak kullanılması mümkün değildir. Keller ve Heckhausen üç farklı çalışma gerçekleştirdiler. İlk çalışmalarında bilinçsiz hareketler öncesi hazırlık potansiyeli varlığını araştırdılar. İkinci çalışmaları Libet deneyinin tekrarı niteliğindedir. Üçüncü çalışmaları kontrol amaçlıydı. İlk çalışmalarında deneklere 3521'den geriye doğru üçer üçer sayı saymalarını istediler. Sese bağlı meydana gelebilecek bozulmaları önlemek için deneklere sayma işlemini sessiz yapmalarını söylediler. Sayma işlemini gerçekleştirdikleri sırada tüm deneklerde el parmaklarını esnetme gibi bilinçsiz hareketler tespit ettiler. Denekler yaptıkları hareketlerin plansız olduklarını ifade ettiler. Denekler sayı saydıklarında gözlenerek hareketlerin başlama zamanları tespit edildi ve bu hareketlerden önce hazırlık potansiyellerinin varlığını araştırdılar. Hem bilinçli hem de bilinçsiz hareketlerden önce hazırlık potansiyeli genlikleri ve başlama zamanlarının benzer olduğu sonucuna ulaştılar.²⁴⁰

Aleksander ve ark., hareket gerektirmeyen eylemlerden önce hazırlık potansiyelinin varlığını araştırdıkları çalışmalarında Libet deneyinden farklı bir düzenek kullandılar. Deneklerden bilgisayara ekranında görünen dört harften birini seçmelerini istediler. Seçimlerini yapmaya karar verdikleri anı söylemelerini istediler. Bu seçimi yaptıktan sonra deneklerin önünde iki alternatif vardı; düğmeye hemen basmak veya hareket etmemek. Deneklerden bu alternatiflerin her ikisini eşit sayıda seçmeleri istendi.

²³⁹ Judy Arnel Trevena - Jeff Miller, "Cortical movement preparation before and after a conscious decision to move", *Consciousness and Cognition* 11/2 (2002), 162-190.

²⁴⁰ Ingo Keller - Heinz Heckhausen, "Readiness potentials preceding spontaneous motor acts: voluntary vs. involuntary control", *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology* 76/4 (1990), 351-361.

Deneyin sonucunda sadece karar verme ve karar verip hareket etme durumlarında hazırlık potansiyeli olduğu ve bu potansiyeller arasında fark olmadığını tespit ettiler.²⁴¹

Bu iki çalışmayı değerlendirdiğimizde hazırlık potansiyelinin sadece istemli hareketlerden önce gözlenmediği aynı zamanda istemsiz hareketlerden önce de gözlenebileceği sonucuna ulaşabiliriz. Dolayısıyla hazırlık potansiyelinin sadece istemli hareketlerin öncülü olmadığı söylenebilir. Hazırlık potansiyelinin sağlıklı bireylerde bilinçsiz veya istemsiz hareketlerden önce meydana gelebileceğini gösteren bu çalışmalardan sonra hastalıkları sebebi ile istemsiz ve bilinçsiz hareketler sergileyen bireylerin EEG kayıtlarının incelenmesi bu konuya daha açık bir izah getirecektir. Nitekim bu hastalıklardan biri olan kore hastalığında, hastalar yaptıkları istemsiz hareketleri istemli olarak yaptıklarını söylerler. Beyinleri istemsiz hareketleri istemli olarak yaptıklarını algılar. Tiki olan hastalar da istemsiz olarak yaptıkları hareketlerin istemli veya istemsiz olarak yaptıkları ile ilgili fikir sahibi değildirlir. Ancak hem EEG hem de kinezyoloji çalışmalarında tik, istemsiz hareket olarak değerlendirilmektedir. Ancak hareketlerinden önce hazırlık potansiyeli aktivitesine rastlanmaz veya çok zayıf düzeyde ve kısa süreli rastlanabilir. İstemli hareketten bu anlamda ciddi bir farklılık gösterirler. Hareketlerinin istemli mi veya istemsiz mi yaptıkları ile ilgili seçime zorlanmaları durumunda ise hareketlerini istemli olarak yaptıklarını söyledikleri tespit edilmiştir. Yabancı el sendromu hastaların irade dışı istenmeyen hareketler yapmaları ile karakterize bir hastalıktır. Hastalar hasta olan elin kendilerine ait olmadığını hissederler. Hasta olan elin hareketleri anlamsız, basit ve tam değildir. Ancak bazen hareketler anlamlı ve tam olabilir. Tanısal dispraksi hastalarında, sol el bir hareket yaparken sağ el bu harekete engel olur. Anarşik el sendromunda hasta istemsiz olarak hedefe yönelik hareketler gerçekleştirir. Hasta elini amaçsız bir şekilde kaldırır. Psikojenik hareketler hastalar tarafınca istemsiz olarak yapılan hareketlerdir. Bu hareketlerin sebebi belirsizdir ancak çoğu zaman konversiyon mekanizmasından kaynaklandıkları düşünülür. Konversiyonun fizyolojisi de bilinmemektedir. Bu hareketlerin EEG kayıtları incelendiğinde istemli hareketlerle aynı oldukları ve hazırlık potansiyelinden sonra meydana geldikleri görülür. Ancak tik hastalığında durum farklıdır. Hastalar hareketleri istemli yaptıklarını belirtirler ancak EEG kayıtlarında hazırlık potansiyeli görülmez veya

²⁴¹ Prescott Alexander vd., "Readiness potentials driven by non-motoric processes", *Consciousness and Cognition* 39 (2016), 38-47.

kısa süreli ve çok zayıf düzeyde görülebilir. O halde hazırlık potansiyeli hareketin istemliliğinin belirteci değildir.²⁴²

3.3. Algı Manipülasyonunun İstemli Fiillerde İrade Üzerine Etkisi

Libet deneyinin en çok eleştirilen yönlerinden biri deneklerin hareketi yapma niyetinin başladığı(W) ve hareketi yaptıklarını fark ettikleri anların(M) subjektif olduğu ile ilgilidir. Subjektif olan bu parametreler bireyin iç görüşünün ürünü olabilirler. Bu sebeple dış dünyadan etkilenebilir ve gerçek zamanla ilişkileri tartışmalıdır. Bu durum dikkate alınarak çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar değerlendirildiğinde, deneğin hareket sonrası koşullarının manipüle edilmesi ile hareketin farkındalığının başlangıç zamanlarının manipüle edilebileceği sonucuna ulaşılır. Hareketin bilinçli niyeti de, hareketin gerçekleştirilmesinden sonra meydana gelen olaylardan etkilenebilir. Niyet, hareketten sonra meydana gelen olaylara göre yeniden yapılandırılabilir.

Bu düşünceden hareketle Lau ve ark., yaptıkları deneyde Libet düzeneğini kullanmışlardır. Yaptıkları deney dört aşamadan oluşuyordu. İlk aşamada deneklere düğmeye bastıkları anı bildirmeleri istediler. İkinci aşamada deneklere düğmeye bastıkları anı bildirmeleri yerine hareketten 200 ms sonra bilgisayar ekranında beliren kırmızı noktanın konumunu bildirmeleri istediler. Üçüncü aşamada deneklere rastgele bir zamanda bir saniye süren işitsel uyarı verildi ve deneklerden işitsel uyarının ne zaman başladığını söylemeleri istediler. Son aşamada deneklerde işitsel uyarının ne zaman başladığını söylemeleri yerine bu uyarı verildikten sonra bilgisayar ekranında beliren kırmızı noktanın konumunu bildirmeleri istediler. Deney sonucuna göre, ilk ve üçüncü aşamalar için beynin singulat motor alanındaki (hareketin farkındalığının olduğu alan) sinirsel aktivite miktarları ile hareketin algılandığı zamanın başlangıcı arasında negatif yönlü bir ilişki tespit ettiler. Yani ilgili bölgedeki sinirsel aktivite arttığında farkındalık daha önce oluşuyordu. Aynı ilişkinin ikinci ve dördüncü aşamalar için mevcut olmadığını tespit ettiler. Aslında her aşamada yapılan hareket aynıydı ancak sonrasında gelen işitsel veya görsel uyarı hareket ile ilgili algıyı değiştiriyor görünmektedir. Denekler hareketi yapma niyetinin başladığı anı tahmin ettiklerinde singulat motor alanındaki aktivite arttığını ancak işitsel ve görsel uyarılara odaklandıklarında aynı alanda aktivite artışı olmadığını tespit ettiler. Onlara göre, sinirsel uyarı ne kadar güçlü ise algı o kadar erken

²⁴² Hallett, ‘‘ The Physiology of Free Will’’, 1183-1184.

oluşur. Bu sonuçları ile Libet deneyine ciddi bir eleştiri getirmiş oldular. Onlara göre, Libet deney düzeneği deneğin hareket öncesi sinirsel hazırlığını ve hareketin algısı ile ilgili parametreleri etkilemektedir ve bu anlamda güvenilir değildir.²⁴³

Yine Lau ve ark., yaptıkları başka bir deneyde hareketi yapma niyetinin başladığı ve hareketi yaptıklarını hissettikleri anların transcranic magnetic stimulyasyon (TMS) ile beynin pre-supplementary motor bölgesine (pre-SMA) uyarı verilerek daha erken oluşabildiğini gözlemlediler. Deneklerin pre-SMA bölgelerine düğmeye bastıktan 200 ms sonra TMS ile uyarı verildi. Ancak denekler her düğmeye bastıklarında bu uyarıya maruz kalıp kalmayacaklarını bilmiyorlardı. Deneklerden hareketi yapma niyetinin başladığı an ile hareketi yaptıklarını fark ettikleri anı bildirmeleri istendi. Denemelerin yarısında pre-SMA bölgesi TMS ile gerçekten uyarıldı, diğer yarısında ise uyarı verildiği izlenimi oluşturuldu ancak gerçek bir uyarı verilmedi. Her iki durum karşılaştırıldığında gerçek uyarı verilenler ile verilmeyen deneklerin W ve M başlama zamanlarının değişmediği sonucuna ulaşılar. Ancak aynı zamanda TMS ile uyarılan deneklerin sonuçları incelendiğinde W anının daha erken başladığı, M anının ise daha geç başladığını tespit ettiler. Onlara göre, hareket yapıldıktan sonra pre-SMA bölgesinde meydana gelen sinirsel aktivite hareketi yapma niyetinin algısını etkilediği söylenebilir.²⁴⁴

Banks ve Isham hareketin gerçek zamanı ile hareketi yapma niyetinin başladığı zaman arasındaki ilişkiyi araştırmak amacı ile bir deney yaptılar. Deneklere istedikleri zaman düğmeye basmaları istendi. Düğmeye bastıktan sonra deneklere 5, 20, 40 ile 60 ms arası farklı süre aralığında gecikme ile işitsel uyarı verildi. İşitsel uyarıyı aldıktan sonra deneklere düğmeye basma niyetinde oldukları anı bildirmeleri istendi. Deneklere işitsel uyarıyı duymak için düğmeye basmak gerektiği izlenimi verildi. Ancak denekler, düğmeye basma ile işitsel uyarı arasındaki süreyi bilmiyorlardı. İşitsel uyarının verilme süresi uzatıldıkça deneklerin düğmeye basma niyetinin daha geç oluştuğu tespit edildi. Onlara göre, deney sonuçları insanların bir hareketi yapma niyetinde oldukları zaman,

²⁴³ Hakwan Lau vd., "On measuring the perceived onsets of spontaneous actions", *Journal of Neuroscience* 26/27 (2006), 7265-7271.

²⁴⁴ Hakwan Lau, "Manipulating the experienced onset of intention after action execution", *Journal of Cognitive Neuroscience* 19/1 (2007), 81-90.

sadece hareketin kendisine değil, hareketin sonuçlarına da odaklanarak bir eylemi yaptıklarını göstermiştir.²⁴⁵

Bu çalışmaların sonuçlarını incelediğimizde, istemli hareketleri yapma niyetinin hareketi yaptıktan sonra meydana gelen olaylardan güçlü bir şekilde etkilendiği söylenebilir. Beynin hareket ile ilgili sistemleri dış dünyadan gelen uyarı girdilerinin ve çıktılarının nihai ürünü olarak bir hareket üretirler. Bilinç bir hareketin meydana geleceği ile ilgili bilgilendirilir ve böylece kişide yapılan harekete istemli olarak karar verildiği algısı oluşur. Son tahlilde, bu çalışmalardan hareketle farkındalık zamanlarının algısal manipülasyonu ile yapay bir niyetin oluşturulabileceği görülmektedir. Bu manipülasyonların sübjektif olması sebebi ile sonuçlarının bilimsel açıdan tartışılabilir olduğu düşünülebilir. Ancak algısal manipülasyon yapılmadan yapay bir niyet oluşturularak, hareket yapılmadığı halde yapıldığına dair farkındalığın oluştuğunu kanıtlayan çalışmalar da yapılmıştır. Bu çalışmaları daha anlaşılır kılmak için öncelikle istemli hareketler meydana gelmeden önce farklı beyin bölgelerinde meydana gelen süreçleri izah etmeye çalışalım.

3.4. Farklı Beyin Bölgelerinin İrade ve Fiil ile İlişkisi

Premotor korteks bölgesi, istemli hareketler için harici uyaranlar tarafından tetiklenen, pre-SMA bölgesi de istemli hareketler için dâhili olarak oluşturulan komut (hazırlık potansiyeli) hazırlar. Daha sonra bu komutlar primer motor korteks bölgesinde düzenlenir. Düzenlenen bu komutların kopyalarını içeren sinyaller hareketin duyuşal sonuçlarını öngörmek için kullanılmak üzere paryetal kortekse gönderilir. Pre-SMA tarafından istemli hareket için hazırlanan komutlar bir dürtü hissine neden olur. Arka paryetal korteksin alt kısmı, hareketin öngörülen sonuçlarının duyuşal temsillerini üretir.²⁴⁶

Desmurget ve ark., beyin tümörü nedeni ile ameliyat olan hastalarda gerçekleştirdikleri çalışmalarında 57 farklı beyin bölgesine direkt uyarı verdiler. Bazı bölgelerde yapılan uyarının niyet üretiminde etkili olduğu sonucuna ulaştılar. Beynin paryetal lobunu iç kısmında yer alan bölgelere uyarı verilmesi ile hastalarda hareket etme niyeti olduğunu gözlemlediler. Uyarının şiddeti arttırılınca hastalarda hareket ettiklerine

²⁴⁵ William P. Banks - Eve A. Isham. "We infer rather than perceive the moment we decided to act", *Psychological Science* 20/1 (2009), 17-21.

²⁴⁶ Patrick Haggard, "The sources of human volition", *Science* 324/5928 (2009), 731-733.

dair bir duygu oluştuğunu tespit ettiler. Uyarının şiddeti arttırıldıkça yapay olarak üretilen niyet, yanıltıcı bir hareket hissine dönüşmüştür. Örneğin, hastalardan birine uyarı verildiğinde dudaklarını yaladığını hissettiğini söylemiştir. Uyarının şiddeti arttırıldığında da ağzını hareket ettirdiğini, konuştuğunu söylemiş ve ne konuştuğunu sormuştur. Aslında hasta hiçbir şey konuşmamıştır. Onlara göre hareketle ilgili niyet ve farkındalık, hareket meydana gelmeden önce artmış parietal aktivitenin sonucudur. Hareketin yapıldığına dair öznel hissi, hareketin yapılmış olmasından kaynaklanmaz, hareketten önce oluşan bilinçli niyet ve bu niyetin öngördüğü sonuçlar tarafından üretilir.²⁴⁷

Sirigu ve ark., yaptıkları deneyde, sağlıklı denekler, beynin parietal korteksinde hasar olan denekler ve beynin serebellum bölgesinde hasar olan deneklerden oluşan üç grubu incelediler. Sonuçları incelediklerinde deneklerin hareketi yaptıklarını hissettikleri anın her üç grupta aynı olduğunu gördüler. Ancak hareketi yapma niyetinin başlangıcının farklı olduğunu tespit ettiler. Serebellum hasarı olan ve sağlıklı bireylerde hareketi yapma niyetinin başlangıcının beklenildiği gibi olduğunu ancak parietal kortekste hasarı olan deneklerde hareketi yapma niyetinin başlangıcının hareketin tam olarak gerçekleştirildiği zamana çok yakın olduğunu gözlemlədiler. Bu deneklerde aynı zamanda hazırlık potansiyeli genliğinin oldukça zayıf olduğunu tespit ettiler. Onlara göre parietal bölge, hareketi yapma niyetinin ve farkındalığının araştırılması için önemli bir rol oynamaktadır ve bu niyet ve farkındalığın sinirsel kökenleri olduğunun göstergesidir.²⁴⁸

3.5. Veto Kararı

Buraya kadar derlediğimiz çalışmaların çoğunda bilinçli ya da bilinçsiz bir hareket yapılmadan beyinde hazırlık aktivitesi oluştuğunu göstermiştir. Ancak hazırlık aktivitesi başladıktan sonra hareketin iptal edilip edilemeyeceği konusunda tartışmalar olmuştur. Libet'in veto kararı ile açıkladığı bu durumla ilgili farklı çalışmalar yapılmıştır. Shultze-Kraft ve ark. tarafından, deneklerin EEG aktiviteleri üzerinden hazırlık potansiyelini algılayarak hareketlerini gerçek zamanlı olarak tahmin etmek amacıyla beyin-bilgisayar ara yüzü tasarlandı. Bu ara yüze karşı deneklerin tasarlanan düelloyu kazanıp kazanamayacağı test edildi. Deneklerden bilgisayar ekranında yeşil ışık yandıktan sonra

²⁴⁷ Michel Desmurget vd., "Movement Intention after Parietal Cortex Stimulation in Humans", *Science* 324/5928 (2009), 811-813.

²⁴⁸ Angela Sirigu vd., "Altered awareness of voluntary action after damage to the parietal cortex", *Nature Neuroscience* 7/1 (2004), 80-84.

2 sn beklmeleri ve daha sonra istedikleri zaman düğmeye basmaları istendi. Ancak kırmızı ışık görünmeden düğmeye basmaları gerekiyordu. Deney dört aşamadan oluşuyordu. Her aşamada dört olası yoldan biriyle sonuçlandı. İlk aşamada, denek, ara yüz hazırlık potansiyeli algılamadan ışık yeşilken düğmeye bastı. Bu aşamada katılımcı kazandı. İkinci aşamada, ara yüz hazırlık potansiyelini algılayarak bilgisayar ekranında kırmızı ışığı açtı ve denek 1000 ms içinde düğmeye bastı. Bu aşamada, ara yüz yarışmayı kazandı. Bir diğer aşamada ara yüz bir hazırlık potansiyeli algıladı ve bilgisayar ekranında kırmızı ışığı açtı, ancak denek 1000 ms içinde düğmeye basmadı. Bu aşamada, ne denek kazandı (hazırlık potansiyeli tespit edilmeden düğmeye basmayı başaramadığı için) ne de ara yüz kazandı (denek hareketi gerçekleştirmediği için). Bu durum incelendiğinde, denek hareketi yapmaya karar vermediği ve hareketi başlatmadığı halde ara yüz hazırlık potansiyeli olmayan herhangi bir elektriksel aktivite yakalamış ve kırmızı ışığı yanlış göstermiş olabilir. Bununla birlikte, ara yüz hazırlanmakta olan bir hareketi tespit etmiş ancak denek hareketi yapmayı iptal etmiş olabilir. Bir diğer aşamada, denek hareket etmeye başlamış (EMG de gözlenen), ancak düğmeye basma hareketini tamamlamamıştır. Bu durum "erken iptal" olarak adlandırılan, hazır bir hareketin erken bir aşamada sonlandırılmasından kaynaklanabilir. Deneyin sonucunda, deneklerin harekete hazırlık sürecinin başlamasından sonra bile "veto" uygulayabileceği sonucuna ulaşmışlardır. Bununla birlikte, veto kararı deneklerin hareket etmekten kaçınmayacakları bir geri dönüş noktasına ulaşılmadan önce gerçekleşmelidir. Bu karar, hareket başlamadan önce 200 ms civarında geri dönüşü olmayan bir noktaya kadar mümkündür. Bununla birlikte, hareketin başlamasından sonra bile, hareket ilerledikçe hareketi değiştirmek ve iptal etmek mümkündür.²⁴⁹

Brass ve Haggard, yaptıkları bir çalışmada deneklerin bir hareketi yapmaya hazırlandıkları ancak istemli olarak yapmaktan vazgeçtikleri zaman beyin frontomedian korteks adı verilen bölgesinin güçlü bir şekilde aktive olduğunu fMRI cihazı ile tespit ettiler. Aynı hareketi hazırlığının yapıldığı ve tamamlandığı şekliyle beyin fMRI görüntülerini karşılaştırdılar. Çalışmalarının sonucunda, İnsan beyin ağının istemli yapılan hareketlerin durdurulması veya iptal edilmesi için bir kontrol yapısı ihtiva ettiği sonucuna vardılar. Ancak bu yapıdan çıkan iptal veya durdurma uyarısının, hareketi

²⁴⁹ Matthias Schultze-Kraft vd., "The point of no return in vetoing self-initiated movements", *Proceedings of the National Academy of Sciences* 113/4 (2016), 1080-1085.

yapmaya bilinçli karar verildiği nokta ile hareketin başladığı geri dönüşü olmayan nokta arasındaki kısa sürede etki edebileceği kararının henüz verilemeyeceğini ifade ettiler. Çünkü fMRI bu uyarıyı gözlemleyebilecek çözünürlükte değildi. Bu sonuçlarla veto kararının sinirsel olmadığına dair yaygın kanaati dışlamış oldular. O halde istemli hareketlerin başlangıç aşamasında görüldüğü gibi veto kararının başlangıç aşamasında da hazırlık potansiyeli görülebilir yani veto kararı da bilinçsiz bir aktiviteden sonra başlayabilir.²⁵⁰

Daha önce bahsettiğimiz gibi sinirbilimi nöroteolojinin iki ayağından birini oluşturmaktadır. Ehl-i Sünnet kelamında irade kavramını nöroteolojik bağlamda incelemek için öncelikle nöroteolojik bağlamı oluşturmak gerektiği kanaatindeyiz. Bu sebeple sinirbilimi açısından irade kavramını izah etmek gerekmektedir. Bu bölümde insan iradesi konusunda sinirbilimi alanında yapılan çalışmaları inceledik. Bu çalışmalar sonucu elde edilen verilerle sonraki bölümde insan iradesinin bilimsel açıdan izahını yapmaya çalışacağız.

²⁵⁰ Marcel Brass - Patrick Haggard, "To Do or Not to Do: The Neural Signature of Self-Control", *Journal of Neuroscience* 27/34 (2007), 9141-9145.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

NÖROTEOLOJİK AÇIDAN İRADE

1. İNSAN İRADESİNİN NÖROTEOLOJİK AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Ehl-i Sünnet 'in irade konusundaki düşüncelerini bilimsel açıdan değerlendirmeden önce bilimsel açıdan fiillerin irade bağlamında oluşum aşamasını izah etmeye çalışacağız. Bu izahı yaparken yeri geldiğinde ulaşılan sonuçları kelam ilmi açısından anlamlandırmaya çalışacağız. Bunu yapmaktaki amacımız Ehl-i Sünnet 'in irade konusundaki düşüncelerini nöroteolojik bağlamda değerlendirmek için bir zemin oluşturmaktır.

Bu başlık altında insan fiilinin oluşum aşamasında beyinde meydana gelen süreçleri ve iradenin hangi süreçte devreye girdiğini değerlendirmeye çalışacağız. Bu çalışmamıza konu olan araştırmalarda incelenen fiillerin parmak hareketi veya düğmeye basma gibi basit fiiller olduklarını belirlemekte fayda görüyoruz. İnsanın sorumluluk gerektiren fiillerinin daha karmaşık olduğu muhakkaktır. Amacımız basit fiillerin oluşumunun bilimsel izahı üzerinden insan iradesinin etkinliğini, insanın kesbini ve bu fiillere Allah'ın iradesinin etkisini bulmaya çalışmaktır.

İnsan fiili ile ilgili süreçler beynin farklı bölgelerinde gerçekleşmektedir. İnsan bir fiili işlemeye başlarken beynin premotor korteks bölgesi harici uyarılar tarafından tetiklenerek bir komut üretir. Bununla beraber pre-SMA bölgesi fiilin öngörüsü olarak adlandırabilen dâhili uyarılar tarafından tartışmamıza konu olan bir komut (hazırlık potansiyeli) üretir. Kelam ilmi açısından bu aşamanın Allah'ın iradesinin insanın fiili üzerine etkisi olarak değerlendirilebilir. Bir diğer ifade ile Allah bu aşamada kendi iradesi ile fiili insanda yaratır. Nitekim bu aşama insan iradesinden bağımsız meydana gelir. İnsan iradesi henüz devreye girmemiştir.

Yukarıda incelediğimiz deneysel çalışmalarda bu aşama ile ilgili izahları iki farklı grupta değerlendirebiliriz. İlk grupta değerlendirdiğimiz çalışmaların sonuçlarına göre bu aşamada tespit edilen hazırlık potansiyeli fiilin bilinçsiz olarak başlatıldığına kanıt sağlamaz. Bu çalışma sonuçlarına göre tespit edilen hazırlık potansiyeli fiile özgü veya fiilin ne olduğu ile ilgili değildir. İnsan iradesinden bağımsız genel bir hazırlık sürecini

yansıtmaktadır ve fiilin öncülü değildir. Bu grupta değerlendirdiğimiz farklı bir çalışmada hazırlık potansiyelinin fiilin bilinçsiz olarak başlatıldığına kanıt teşkil etmediği, bunun yerine lateralize hazırlık potansiyelinin bu işleve sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Hatta bu potansiyelin tespit edildiği beyin yarımküresine göre fiilin işleneceği uzvun tahmini ile ilgili fikir verebileceği gösterilmiştir. Ancak her iki potansiyelin de fiilin öncülü ve fiile özgü olmadığı sonucuna ulaşan çalışma da mevcuttur. İkinci grupta değerlendirdiğimiz çalışmaların sonuçlarına göre hazırlık potansiyeli fiilin öncülüdür ve fiil insan iradesinden bağımsız bilinçsiz olarak başlamaktadır. Her iki grup çalışmaları karşılaştırıldığında ikinci grup çalışmalarda girişimsel yöntemler ile görüntüleme yöntemlerinin de kullanılması bilimsel açıdan daha tutarlı olduklarını göstermektedir.

İlk grupta değerlendirdiğimiz çalışmalarda ulaşılan sonuçlar fiilin başlangıcında Allah'ın iradesinin etki ettiğine ve fiili Allah'ın yarattığına yönelik tespitimize engel teşkil etmemektedir. Bu çalışmalarda hazırlık potansiyelinin insan iradesinden bağımsız bir süreçte meydana gelmesinden ziyade insan irade ile ortaya çıkan fiille ilişkisi eleştirilmiştir. Tespit edilen hazırlık potansiyeli, ister fiile özgü olsun isterse genel bir hazırlık sürecini yansıtsın, insan iradesinden bağımsız bir süreçte meydana geldiği muhakkaktır. Ancak ikinci grupta değerlendirdiğimiz çalışma sonuçları izahımıza daha yakın görünmektedir. Bu çalışma sonuçlarını kelam ilmi açısından anlamlandırmaya çalışacağız.

Hazırlık potansiyeli ilgili beyin bölgesinin sinirsel aktivitesi sonucu ortaya çıkar. Ancak sinirsel aktiviteyi başlatan etkenin ne olduğu tartışma konusudur. Fiille ilişkili olduğu düşünüldüğünde insan iradesinden bağımsız meydana gelen bu aktivite ile ilgili ilginç bir sonuç ortaya çıkar. İnsan, iradesi ile fiilini işlemeye başlamadan önce beyin bu fiilin işleneceğini biliyor ve iradeden bağımsız fiilin öncülü olan sinirsel bir aktivite başlatıyor. Bu durumda "İnsan beyni fiilin işleneceğini nereden biliyor?" sorusu gündeme gelir. Bilim dünyası bu soruya bilimsel bir izah getirememiştir. İnsan beyninin biyolojik ve kültürel evrimi ile izah etmeye çalışmışlardır. Hazırlık potansiyelini Allah'ın iradesinin insan fiiline etkisi olarak anlamlandırmamızın sebebi bu soruya cevap bulma amacı taşımaktadır.

Bu açıklamadan sonra bilimsel açıdan insan iradesinin etkin olduğu istemli fiillin oluşum aşamalarını izah etmeye çalışalım. Premotor korteks ve pre-SMA bölgelerinde

üretilen komutlar daha sonra primer motor korteks bölgesinde düzenlenir ve bir kopyası fiilin duyuşal sonuçlarını öngörmek için kullanılmak üzere parietal korteks bölgesine gönderilir. Kelam ilmi açısından bu aşamaya kesb anlamı verebileceğimizi düşünüyöruz. Parietal korteks bölgesinde meydana gelen sinirsel aktivite sonucunda fiili işleme niyeti ve işlendiğine yönelik farkındalık meydana gelir. Böylece bilinçsiz olarak başlayan fiil bilinç sahasına girer. İnsan iradesi bu aşamada devreye girer. Bu aşamada fiilin kontrolü artık insandadır. Kelam ilmi açısından anlam vermeye çalışırsak, parietal bölgede meydana gelen sinirsel aktivite ile insanın artık fiilini kesb ettiğini düşünebiliriz. Kesbin fiilin oluşum sürecinde insan iradesinden bağımsız meydana geldiğini ve kesbten sonra iradenin devreye girdiği söylenebilir. Özetlemek gerekirse kesbin insanın iradesi ile gerçekleşmediği ancak kesb gerçekleştikten sonra iradenin devreye girdiği kanaatindeyiz.

Önceki başlık altında incelediğimiz bir çalışmada tek başına pre-SMA bölgesinin hafif uyarılması sadece dürtü hissine, daha şiddetli uyarılması fiilin gerçekleşmesine sebep olduğu ancak fiilin işlenmesi ile ilgili farkındalığın oluşmadığı tespit edilmişti. Yine tek başına parietal korteks bölgesinin uyarılması fiil gerçekleşmediği halde fiilin işlendiği algısına sebep olduğu tespit edilmişti. Bu çalışma sonucu parietal bölgede meydana gelen sinirsel aktivitenin kesbin sonucunda oluştuğuna yönelik izahımızı destekler niteliktedir. Sağlıklı bireylerde fiil meydana gelmeden önce fiili işleme niyeti ve işlendiğine yönelik farkındalık ortaya çıkar. Ancak parietal korteks hasarı olan hastalarda yapılan çalışma bu hastaların fiil meydana geldiği anda fiili işleme niyetinde oldukları ve fiili gerçekleştirdiklerinin farkına vardıklarını göstermişti. Bu hastalarda iradenin geç devreye girdiğini veya fiillerini iradesiz gerçekleştirdikleri sonucuna ulaşabiliriz.

Buraya kadar oluşum aşamalarını izah ettiğimiz fiil insanın istemli olarak gerçekleştirdiği fiildir. İstemsiz fiilin oluşum aşaması istemli fiile göre farklılık arz etmektedir. İstemsiz olarak gerçekleştirilen fiilden önce de hazırlık potansiyeli meydana geldiğini ortaya koyan çalışmalar olduğunu daha önce belirtmiştik. Bu açıdan her iki fiilin başlangıç aşamalarının aynı olduğu söylenebilir. O halde hazırlık potansiyeli istemli yapılan fiillerin belirteci olmadığı sonucu ortaya çıkar. Bu sonucun Libet deneyinin güvenilirliğini zayıflattığı düşünülebilir ancak oluşturmaya çalıştığımız paradigma için sorun teşkil etmediği söylenebilir. Nitekim istemli ve istemsiz tüm fiillere Allah'ın iradesinin etki ettiğini düşünmekteyiz.

İstemsiz fiillerde paryetal korteks bölgesinde sinirsel aktivitede değişikler tespit edilmiştir. İstemsiz hareketlerin görüldüğü psikojenik hareket bozukluğu olan bireylerde yapılan çalışmada bireylerin istemsiz olarak yaptıkları hareketler sırasında paryetal korteks aktivitesinin oldukça düşük olduğu tespit edilmiştir.²⁵¹ Buna bağlı olarak bu bireylerde iradenin istemsiz fiillere etkisinin düşük düzeyde olduğu kanaatindeyiz.

Konunun daha ayrıntılı olarak anlaşılmasını sağlayacak bir çalışma yabancı el sendromu hastaları üzerinde yapılmıştır. Bu hastalığın SMA ve pre-SMA bölgesinin bulunduğu frontal, paryetal korteks bölgesinin bulunduğu posterior ve beynin sağ ve sol yarımkürelerini bağlayan bölgenin bulunduğu kallosal olmak üzere üç farklı varyantı vardır. Fiilin iradeden bağımsız başladığı frontal bölgenin etkilendiği varyantta hastalar etkilenen uzuvları ile görme alanına giren nesnelere uzanma ve bu nesnelere kavrama eğilimindedirler. Bu varyantta hastalar irade ve farkındalığın merkezi olan paryetal korteks sağlam olduğu için uzvun kendilerine ait olduğunun farkındadırlar. Uzvun işlediği fiillerin de farkındadırlar ancak bu fiilleri engelleyemezler. Fiilleri diğer varyantlara göre daha anlamlıdır. Posterior varyantta paryetal korteks bölgesi etkilenmiştir. Diğer varyantlara göre hastalar etkilenen uzuvdan hoşnutsuzluk duyarlar ve uzvun kendilerine ait olmadığı hissine sahiptirler. Fiilleri diğer varyantlara göre anlamsızdır. Uzvun işlediği fiilin farkında değildirler. Kallosal varyant ise her iki uzuv arasında çatışma ve düşük düzeyde uzuv zayıflığı ile karakterizedir.²⁵²

Her iki çalışma sonuçları değerlendirildiğinde istemsiz fiillerin iradesiz işlendiği ancak istemli fiillerde kontrolün insanın iradesinde olduğu sonucuna ulaşılabılır. Çalışma sonuçlarının pre-SMA bölgesinde üretilen sinirsel aktivitenin paryetal korteks bölgesi tarafından kesb edildiği ve insan iradesinin böylece devreye girdiğine yönelik anlamlandırmamıza kanıt teşkil ettiği düşüncesindeyiz.

Paryetal bölgede meydana gelen sinirsel aktivitenin fiili işleme niyetine ve fiilin işlendiğine dair farkındalığa sebep olduğunu daha önce belirtmiştik. Niyet ve farkındalık insan iradesinin ürünüdür. Dış dünyadan gelen uyarılardan etkilenebilir ve yön değiştirebilir. Bir önceki başlık altında bu bölgede meydana gelen sinirsel aktivitenin dış

²⁵¹ Valerie Voon vd., "The involuntary nature of conversion disorder", *Neurology* 74/3 (201), 223-228.

²⁵² Itzak Fried vd., "Volition and action in the human brain: processes, pathologies, and reasons", *Journal of Neuroscience* 37/45 (2017), 10842-10847.

dünyadan gelen uyarılardan etkilendiğini gösteren çalışmalar olduğunu göstermiştik. Bu çalışmalar değerlendirildiğinde insan iradesinin sadece paryetal korteks bölgesinin sinirsel aktivitesi sonucu ortaya çıkan bir iç görü ürünü olmadığı sonucuna ulaşılabilir. İnsan iradesi aynı zamanda dış dünyadan gelen uyarılar ile değişebilir. İşlenen fiilin sonuçlarına odaklanarak fiili yönlendirebilir.

Primer motor korteks bölgesinde düzenlenen kopyalardan birinin paryetal kortekse gönderildiğini ve insan iradesinin böylece devreye girdiğini ve fiilin kontrolünü ele aldığını belirttik. Bu aşamadan sonra primer motor kortekste üretilen diğer kopya fiilin işlenmesi için kaslara gönderilir. Kaslara gönderilen uyarı ile birlikte fiil ortaya çıkmaya başlar. Bu aşama kelam ilmi açısından irade dışında fiile etki eden unsurlar ile ilgili olduğundan çalışmamızın dışında tutulmuştur. Çalışmamızı ilgilendiren kısmı daha fiil ortaya çıkmadan önce insanın iradesi ile fiilden vazgeçebileceği bir diğer ifade ile veto edebileceği ile ilgilidir.

Daha önce belirttiğimiz gibi Libet deney sonuçlarını açıkladıktan sonra irade özgürlüğünü hiçe saydığı gerekçesiyle eleştirilmişti. Libet aslında deney sonuçlarına göre irade özgürlüğüne alan açtığı iddiasındadır. Bu iddiasını veto kararı ile ispatlamaya çalışmıştır. Veto kararı ile insan kendi iradesi ile fiili işlemekten vazgeçebilir. Daha önce değerlendirdiğimiz çalışmalarda insan iradesi ile başlayan fiili işleme niyeti ile fiil işlenmeden hemen önceki zaman aralığında yine iradesi ile ortaya çıkan veto kararı ile etki ederek fiilin ortaya çıkmasını engelleyebilir. Ancak bir noktadan sonra fiil artık geri dönüşü olmayacak şekilde ortaya çıkar. İnsan iradesi ile fiili işlemekten vazgeçtiğinde yani fiili veto ettiğinde beynin dorsal frontomedial korteks bölgesinde bir komut oluştuğu tespit edilmiştir. Ancak bu komutun nasıl etki ettiği henüz bilimsel açıdan tartışma konusudur. Burada değinilmesi gereken bir diğer konu veto kararının incelendiği çalışmalarda bu kararın da öncülü bir hazırlık potansiyeli olduğu tespit edilmiştir.

Sonuç olarak nöroteolojik açıdan Allah'ın iradesinin fiillere insan iradesi daha ortaya çıkmadan etki ettiği, bu sebeple insan fiillerinin yaratıcısının Allah olduğu kanaatindeyiz. Burada Allah'ın iradesini yaratıcılığı bağlamında değerlendirmenin uygun olduğunu düşünmekteyiz. Fiil bu aşamadan sonra insanın kesbi ile irade alanına girdiği söylenebilir. İnsanın kesbinin, iradesinin fiile etki etmediği süreçte gerçekleştiği kanaatindeyiz. Yani Allah'ın fiile iradesi ile insanın iradesinin devreye girdiği aralıkta

insanın fiili kesp ettiği söylenebilir. Kanaatimize göre kesb gerçekleşikten sonra insan iradesi devreye girer ve fiilin kontrolü artık insan iradesindedir. İnsan iradesi dış dünyadan ve önceki deneyimlerinden etkilenecek fiile yön verir. İnsan iradesi ile ya fiili işler ya da fiili işlemekten vazgeçer. Bir diğer ifade ile Allah'ın irade ettiği bir fiili insanın kendi iradesi ile veto edebileceğini düşünmekteyiz. Ancak veto kararını aldırarak iradenin başlangıcında da Allah'ın iradesinin etki ettiği kanaatindeyiz.

2. EHL-İ SÜNNET 'İN İRADE ANLAYIŞININ NÖROTEOLOJİK AÇIDAN DEĞERLENDİRMESİ

Felsefe ilminin teist düşünürleri de etkileyen özgür irade anlayışı, Benjamin Libet tarafından gerçekleştirilen deneyin meşhur olmasından sonra bilimsel zeminde tartışılmaya başlanmıştır. Libet deneyinde ulaşılan sonuçların özgür irade anlayışını ve dolayısıyla insanın eylemlerinden sorumluluğunu ortadan kaldırdığı gerekçesi ile felsefe dünyası tarafından sert eleştirilere maruz kalmıştır.²⁵³ İnsan iradesi ve fiillerinden sorumluluğu meselesi ile ilgili tartışmalar bir taraftan bilimsel bir zemin bularak devam ederken, diğer taraftan Allah'ın iradesi felsefe ve teolojinin konusu olmuştur. Ancak Allah'ın iradesinin bilimsel zeminde tartışılması mümkün görünmemektedir. Öyle ki insan iradesi ile ilgili bilim dünyası henüz nihai bir karara varılabilmiş değildir. Bu sebeple Ehli Sünnet kelimcileri Eş'ari ve Mâtûrîdî'nin sadece Allah'ın iradesi ile ilgili düşüncelerini tartışmamızın dışında tutacağız. İnsan iradesi ve fiillerinden sorumluluğu ile ilgili Ehli Sünnet kelamının ortaya koyduğu düşünceleri yukarıda açıkladığımız nöroteolojik temelde değerlendirmeye çalışacağız. Eş'ari ve Mâtûrîdî'nin insan iradesi ve fiilleri konusunda ki düşünceleri Allah'ın iradesinden bağımsız değildir. İnsanın irade özgürlüğü ve fiillerinden sorumluluğunu Allah'ın mutlak iradesi bağlamında ele almışlardır. Değerlendirmemizi bu düşüncelerini göz önünde bulundurarak yapmaya çalışacağız.

Ehl-i Sünnet ekolü fiillerde hem insan iradesine hem de Allah'ın mutlak iradesine yetki veren bir tanımlama geliştirir. Ehl-i Sünnet düşüncesini kısaca özetleyecek olursak, insan fiillerini mutlak irade sahibi ve yaratıcı olan Allah irade eder ve yaratır ancak bu

²⁵³ Hans Radder - Gerben Meynen, ‘ ‘ Does the brain “initiate” freely willed processes? A philosophy of science critique of Libet-type experiments and their interpretation’’, *Theory & Psychology* 23/1 (2012), 3-21.

fiilleri şekillendiren insandır. Bu sebeple insan fiillerinden sorumludur. Nitekim Ehl-i Sünnet düşüncesinin altyapısı oluşturan Eş'ari ve Mâtürîdî, Allah'ın mutlak yaratıcılığı ve iradesi ön kabulünden sonra insana irade özgürlüğü alanı açmakta ve fiillerinden sorumlu olduğunu kabul etmektedirler. Nöroteolojik tahlili yaparken, karşılaştığımız en önemli sorun Eş'ari ve Mâtürîdî'nin irade ve kudret kavramlarını genellikle birbiri ile ilişkili değerlendirmeleri olacaktır. Sinir bilimi ise insan iradesini kudretinden bağımsız değerlendirir. Bilimsel açıdan insanın kudreti, kas ve iskelet sistemleri ile alakalı görünmektedir.

İnsan fiilleri sinirbilimi açısından değerlendirildiğinde insan iradesinin etkin olmadığı aşamada meydana gelen hazırlık potansiyelinden sonraki süreçler insanın iradesinden bağımsız değildir. Ancak Eş'ari ve Mâtürîdî'de bu süreçlerin de Allah'ın iradesi altında meydana geldiği düşüncesi hâkimdir. Bu konuda her iki mezhebin eleştirilebileceğini düşünmekteyiz. Nitekim insan iradesi altında işlenen bir fiilin son aşamaya kadar veto edilebileceği hem elektro fizyolojik çalışmalarla hem de görüntüleme yöntemleri ile sinirbilimi çalışmalarıyla ortaya konmuştur. Oluşturduğumuz nöroteolojik bağlama göre Allah'ın iradesi ile başlatılan bir fiilin son aşamada insanın iradesi ile sonlandırılması her iki mezhep açısından sorunlu görünmektedir. Nitekim onlara göre Allah'ın irade ettiği bir fiilin insan iradesi tarafından engellenmesi mümkün görünmemektedir. Allah irade ettikten sonra fiil insan tarafından işlenmelidir. Bu aşamada veto kararının da Allah'ın iradesi ile başlatıldığına yönelik kanaatimiz her iki mezhebin düşüncesini destekler niteliktedir. Daha önce izah ettiğimiz gibi gerek fiilin insan iradesi ile meydana gelmesinin gerekse yine kendi iradesi ile ortaya çıkan veto kararı ile iptal edilmesinin öncülü olarak oluşan hazırlık potansiyelinin Allah'ın iradesinin fiile etkisi olduğu düşüncesindeyiz. Sinirbilimi açısından bu süreçten sonra eylemi şekillendiren esas unsur insanın özgür iradesidir. Sonuç olarak nihai karar insanın özgür iradesi ile verilir. Bu durumda fiilin yaratıcısının Allah olduğu ancak fiilin sorumluluğunun insana ait olduğu söylenebilir. Bu sonucun Mâtürîdî düşünceye daha yakın olduğu kanaatindeyiz. Eş'ari'nin fiilin her aşamasında Allah'ın iradesinin etkin olduğu konusundaki düşüncesinin bu sonuç ile uyumluluk arz etmediğini düşünmekteyiz.

Mâtürîdî ve Eş'ari, insanın fiillerinden sorumluluğunu ispatı sadedinde fiilleri ikiye ayırarak değerlendirmişlerdir. İzdırarî fiillerin meydana gelmesini tamamen Allah'ın iradesine bağlamışlardır. Eş'ari'nin iktisabi, Mâtürîdî'nin de ihtiyari fiil olarak

adlandırdığı fiillerde ise bir zorunluluk olmaması sebebi ile her ne kadar Allah tarafından yaratılmış olsalar da sorumluluğu insana bırakmışlardır. Bu ayırımının nöroteolojik açısından oluşturduğumuz bağlam için önem arz etmediği söylenebilir. Öyle ki, bu bağlama göre her iki fiilin başlangıç aşamasında Allah'ın iradesinin etkin olduğu yönündeki kanaatimizi daha önce belirtmiştik. Bu durum, Allah'ın her iki fiilin de yaratıcısı olduğu düşüncesini destekler. Ancak ızdırari fiiller işlemeye sebep olan bazı hastalıklarda, hastaların bu fiilleri kendi iradeleri ile yaptıklarını beyan etmeleri her iki mezhebin bu konudaki düşüncesi için sorun oluşturmaktadır. Nöroteoloji açıdan oluşturduğumuz bağlam için de sorun oluşturmaktadır. Sinirbilimi, elektro fizyolojik ve görüntüleme çalışmaları ile aslında hastaların beyan ettikleri iradenin çok zayıf olduğu veya bir karşılığı olmadığını tespit etmiştir. Bu sonuca göre bahsettiğimiz sorunun kesin olmamakla birlikte çözülmüş olduğu düşüncesindeyiz.

Sinirbilimi, hastalığa bağlı istemsiz fiilleri bir çeşit konversiyon mekanizmasına bağlar. Bu fiillerin oluşumu istemli fiillerde olduğu gibi beyin kontrol mekanizmalarının düzenli çalışmasıyla gerçekleşmemektedir. Bundan dolayı istemsiz fiillerde sorumluluk insana ait değildir. Eş'ârî'nin istemsiz fiillerin meydana gelmesini meleklere verilen kudretle izah etmesinin bilimsel bir karşılığı bulunmamaktadır. Bu noktada ayrıca belirtmemiz gereken başka bir durum daha vardır. Eş'ari ızdırarî fiilleri oluşumu üzerinden iktisabi fiillerin oluşumunu ispatlamaya çalışmaktadır. Ancak bu düşüncesi nöroteolojik bağlamda temellendirdiğimiz izah ile uyumluluk arz etmemektedir. Çünkü her iki fiilin oluşum mekanizmaları farklıdır. Eş'ari insanın fiillerinden sorumlu olmasını, ızdırarî fiillerin zorunlu olarak işlenmesine kıyasla iktisabi fiillerde kesb olması üzerinden ispatlar. Burada insan bilincini devreye sokar. Bu iki fiili bilinci ile ayırdığını ifade eder. Eş'ârî'nin sadece bu düşüncesinin nöroteolojik bağlamda getirdiğimiz izah ile uyumlu olduğu söylenebilir.

Izdirari fiillerin Allah'ın iradesi ile ortaya çıktığı ve insan iradesinin bu fiiller üzerinde etkin olmadığı düşüncemiz her iki mezhebi destekler niteliktedir. Ancak hem Ehl-i Sünnet düşüncesine hem de nöroteolojik bağlamda yaptığımız değerlendirmeye göre tik hastalarında elde edilen sonuçlar sorun teşkil etmektedir. Nitekim hasta bireylerde fiilin oluş mekanizması farklıdır. Bu hastaların aslında istemsiz olarak işlenen fiiller ile ilgili algıları belirsizdir ve fiilin öncülü bir hazırlık potansiyeli ya gözlenmemiştir ya da çok zayıf düzeyde ve kısa sürelidir. Ortada istemsiz işlenen bir fiil

vardır ve bu fiilin öncülü yok gibi görünmektedir. Bu durumun ileride yapılacak sinirbilimi çalışmaları ile izaha kavuşacağını düşünmekteyiz.

Izdırari fiiller yabancı el sendromunun bir varyantında olduğu gibi her ne kadar bir hedefe yönelebile de nöroteolojik açıdan getirdiğimiz izaha göre insana sorumluluk yüklememektedir. Ancak diğer fiillerle Allah'ın iradesinin etki etmesi bakımından aynıdırlar. Ehl-i Sünnet açısından da bu fiiller insana sorumluluk yüklememekle beraber Allah tarafından yaratılmış olmaları bakımından diğer fiillerle aynıdırlar. Mâtürîdî, insan iradesinin fiilin üzerindeki etkinliği kadar özgür olduğu düşüncesindedir. Bu düşüncenin konu ile ilgili tartışmayı özetler nitelikte olduğu kanaatindeyiz.

Ehl-i Sünnet 'in sorumluluk gerektiren fiillerle ilgili düşüncelerini değerlendirdiğimizde temel olarak aynı olduklarını ancak kesb kavramına yükledikleri anlam çerçevesinde farklı yaklaşımları olduğunu söyleyebiliriz. Kesb kavramına verdikleri anlama göre bu fiilleri ihtiyari veya iktisabi olarak adlandırdıklarını daha önce belirtmiştik. Yine kesb kavramına verdikleri anlama göre Eş'ari kesb nazariyesini, Mâtürîdî ise fiilde yönler teorisini ortaya koymuştur.

Eş'ari'nin insan fiilinin başlangıcından sonuna kadar tüm yetkiyi Allah'a atfetmesinin insan iradesine ilişkin yaptığımız nöroteolojik değerlendirmeye uygun olmadığını düşünmekteyiz. Fiilin başlangıç aşamasında Allah'ın iradesinin etki etmesi ile ortaya çıktığı yönündeki kanaatimizin Eş'ari'nin düşüncesi ile uyumlu olduğunu belirttik. Ancak bundan sonraki aşamalarda aynı uyumdan bahsedemeyiz. Kesbin paryetal korteks bölgesine ulaşan bir komuttan ibaret olarak değerlendirdik. Bu bakımdan, Eş'ari'nin kesbin de yaratılmış olduğu düşüncesinin sinirbilimin bize verdiği verilerle uyumlu olmadığını söylemek mümkündür. Eş'ari kesbi güç ve kapasite edinme olarak tanımlar. Ancak kesbi nöroteolojik açıdan sinirsel bir aktivite olarak değerlendirdik. Güç ve kapasite kavramları bilimsel açıdan kas ve iskelet sistemleri ile ilgilidir. Her ne kadar tezimizin konusu olmasa da bu sistemlerin güç ve kapasite kesb etmelerinin bilimsel açıdan isabetli olmadığını söyleyebiliriz. Eş'ari, kesbin fiil üzerinde etkisi olmadığını, fiilin sorumluluğunun isnadını da kesbin insan mahallinde gerçekleşmesinden kaynaklandığını savunur. Bu düşüncesinin nöroteolojik açıdan oluşturduğumuz bağlama ile uyumlu olmadığı kanaatindeyiz. Nitekim insanın kesbinden sonra iradesinin devreye girdiğini ve fiilin üzerinde etkin olduğu yönündeki kanaatimizi daha önce belirtmiştik.

Her ne kadar kesbin fiil üzerinde etkisi olmasa da sonrasında insan iradesinin etkin olması Eş'âri'nin bu konudaki düşüncesinin kanaatimize uygun olmadığını gösterir. İnsan beynini bir mahal olarak kabul etmemiz durumunda Eş'âri'nin kesbin insan mahallinde gerçekleştiği düşüncesinin isabetli olduğu söylenebilir. Ancak bu şekilde bir yorumun dahi insanın fiilden sorumlu tutulması için yeterli olmadığı kanaatindeyiz. Nöroteolojik açıdan mahal olması önemli görünmemektedir. İnsanın kesbinden sonra ortaya çıkan irade sebebi ile fiilin sorumluluğu insanda görünmektedir.

Eş'ari, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ispatlamak için insanın fiillerin mahiyetini bilmediğini delil olarak getirir. Daha önce insanların bir fiili işleme niyetinde oldukları zaman, fiilin sonuçlarına da odaklanarak işlediklerini izah etmiştik. Aynı zamanda dış dünyadan gelen etkilerin ve algısal manipülasyonların insan iradesini etkilediğini ve bu etkinin fiili yönlendirebileceği sonucuna da ulaşan çalışmaları ortaya koymuştuk. Bu sonuçlar fiilin mahiyetinin insan tarafından bilindiğini göstermektedir. Fiilin mahiyetini bilmemesi durumunda yapılan çalışmalarda insanın her koşulda aynı kararı vermesi gerekirdi. Ama koşulların değişmesi ile insanın iradesi ile verdiği kararların değiştiğini biliyoruz.

Fiilin mahiyeti ile ilgili Eş'âri'nin düşüncesi ile uyumlu olmayan bir diğer husus paryetal korteks bölgesinde meydana gelen sinirsel aktiviteye nöroteolojik bağlamda yüklediğimiz anlamdır. Nitekim bu bölgede oluşan sinirsel aktivite ile insan iradesinin devreye girdiğini belirtmiştik. Fiilin mahiyeti ile ilgili değerlendirme bu bölgede yapılır. Bu değerlendirme sonrası insan iradesi ile fiile yön verir.

Eş'ari iktisabi fiilin meydana gelmesinde kesb eden bir müktesibe ihtiyaç olmadığını belirtir. Nöroteolojik açıdan temellendirdiğimiz izahla bu düşüncenin uyumluluk arz etmediği söylenebilir. İnsanın kesbine yüklediğimiz anlam ile Eş'âri'nin kesb konusundaki izahı arasındaki uyumsuzluk burada da devam etmektedir. Nöroteolojik açıdan kesb zaten müktesibin beyinde ortaya çıkan bir durumdur. Diğer bir ifade ile müktesib için kesb zorunludur. Izdırari fiiller için bir problem görünmemektedir. Çünkü bu fiillerin oluşum mekanizmasında kesb gerekmemektedir. Ancak iktisabi fiillerde müktesibin fiil üzerinde kesb ile kazanılmış mutlak bir etkisi olduğu kanaatindeyiz. Zira müktesib fiili kesb ettikten sonra kendi iradesi ile fiili işlemekten vazgeçebilir veya fiilin yönünü değiştirebilir.

Sonuç olarak Eş'âri'nin insan iradesi, iradesinin fiillerine etkisi ve bu fiillerinde sorumluluğu konularında getirmiş olduğu izahların genel olarak nöroteolojik açıdan temellendirdiğimiz izah ile uyumlu olmadığını söyleyebiliriz. Ancak insan iradesi henüz devreye girmemişken fiillere Allah'ın iradesinin etki ettiği böylece fiillerin Allah tarafından yaratıldığı ve bu fiillerin insan tarafından zorunlu olarak kesb edildiği yönündeki tespitimiz Eş'âri'nin düşüncesi ile uyumluluk göstermektedir.

Mâtürîdî, alternatifler arasında tercih yapabilme potansiyeline atıfla ihtiyari fiillerinde insana, Eş'âri'ye nispeten, daha geniş bir irade özgürlüğü alanı açar ve bu iradeyi cüz'i irade olarak tanımlar. Tercih yapabilme potansiyelinin insanın kendisinde var olduğunu ve bu potansiyelle fiilleri yönlendirebileceği görüşündedir. Buradan hareketle insanı fiillerinin gerçek sahibi kabul eder. Genel anlamda, nöroteolojik açıdan temellendirdiğimiz izahın Mâtürîdî'nin bu düşünceleri ile uyumluluk gösterdiğini söyleyebiliriz. Fiilin iyi ya da kötü olmasının sebebi olarak gördüğü kastı izahımıza göre bilinçli niyet olarak değerlendirebiliriz. Özellikle insanın irade özgürlüğünün bir ispatının, zaruri bilgi temelinde, gözlemler yoluyla ulaşılan bilgi olduğu yönündeki görüşü ilgi çekicidir. Bu bilgi, paryetal korteks bölgesinde niyet ve farkındalık için üretilen ve Libet deneyinde fiili işlemeye niyet edilen ve fiilin işlendiğinin fark edildiği zamanlar olarak ölçülen sinirsel aktiviteyi etkileyen temel unsurlardandır.

İnsanın fiili işlediğinin farkında olması, Mâtürîdî'ye göre fiilin ve sorumluluğunu insana ait olduğunun kanıtıdır. Aslında nöroteolojik açıdan ulaştığımız sonuç bu düşünceyi desteklemektedir. Mâtürîdî, fiilin oluşum sürecinde, Allah'ın müdahalesi için insanın fiili işleme iradesinin azme dönüştüğü noktayı işaret eder. Ancak bu düşüncenin oluşturduğumuz nöroteolojik bağlam ile uyumlu olmadığı kanaatindeyiz. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Allah'ın iradesi fiilin başlangıç aşamasında daha insan iradesi gündemde değilken fiile etki eder. Fiilin işleme niyeti bu etkiden sonra meydana gelir. Paryetal korteks bölgesinde meydana gelen sinirsel aktivite ile iradenin azme dönüştüğü söylenebilir.

Mâtürîdî, fiili işlemekten vazgeçilen zamanı da Allah'ın iradesinin fiile etkisinden öncesine atfeder. Ancak nöroteolojik açıdan temellendirdiğimiz izaha göre bu kararın fiilin ortaya çıkmasından hemen öncesine kadar alınabileceğini ifade etmiştik. Mâtürîdî'nin azm olarak tarif ettiği süreç aslında bu zaman diliminde gerçekleşir.

Buradan hareketle, Allah'ın fiili insanın iradesi ve azmi doğrultusunda yarattığı fikrinin izahımızla uyumlu olmadığını düşünmekteyiz. Ancak iradenin azme dönüşmesi sonrası fiilin ortaya çıktığı düşüncesinin oluşturduğumuz nöroteolojik bağlamla uyumlu olduğu kanaatindeyiz. Mâtürîdî, insanın iradesinin Allah'ın iradesinden önce geldiğini ifade eder. Ancak nöroteolojik açıdan değerlendirildiğinde Allah'ın iradesinin, insanın iradesinden önce geldiği söylenebilir. Eş'ari'den farklı olarak Mâtürîdî, Allah'ın iradesinin fiile etkisini müktesibin kesb etmeye yönelik kastına bağlar. Bize göre tam tersi bir durum söz konusudur. Allah önce fiili irade eder ve yaratır. Bu aşamadan sonra insan zorunlu olarak fiili kesbeder. Daha sonra da iradesi ile karar vererek fiili işler veya işlemekten vazgeçer görünmektedir.

Mâtürîdî, fiilde yönler teorisiyle, fiilde bir yönün Allah'a diğer yönün insana ait olduğunu savunur. Ona göre fiil, yaratma yönünden Allah'a, kesb yönünde de insana aittir. Esasında bu düşünce, bir anlamda, nöroteolojik açıdan getirdiğimiz izah ile uyumluluk göstermektedir. İnsanın kesbini iradesinin tezahürü olarak görmesi izahımız ile uyumluluk arz etmemektedir. Yine de sonrasında insan iradesinin ortaya çıkması açısından izahımızla Mâtürîdî'nin düşüncesi birleşmektedir. Sonuç olarak nöroteolojik bağlamda Mâtürîdî'nin açıkladığı yönlerin, içerik olarak izahımızla uyumlu olduğu ancak bu yönlerin Mâtürîdî'ye göre etki sırasının ise uyumlu olmadığı kanaatindeyiz.

SONUÇ

Nöroteoloji bir yönüyle sinirbilim çalışmaları sonucu elde edilen verilerle teolojik deneyimlerin ve kavramların izahını yapmaya çalışır. Bu yönüne atıfla son zamanlarda yapılan çalışmalar da mevcuttur. Literatür tarandığında kelim ilminde bu konuda yeterli sayıda çalışma yapılmadığını tespit ettik. Buradan hareketle nöroteolojinin kelim ilmi açısından farklı bir alan açabileceğini düşünmekteyiz. Kelim ilmi ile diğer disiplinler arası yapılacak çalışmaların kelami kavramların daha iyi anlaşılmasını sağlanabileceği ve bu kavramlara atfedilen anlamlara destek bulunabileceği kanaatindeyiz. Ancak bu amaca her zaman ulaşamayabiliriz. Nitekim kelim ilmi açısından kabul görmüş bazı düşüncelerin sinirbilimi açısından destek görmediği de söylenebilir.

Çalışmamızda Ehl-i Sünnet mezheplerinden Eş'ariliğin ve Mâtürîdîliğin kurucuları olarak kabul edilen iki âlimin irade ile ilgili düşüncelerini mezhebin önde gelen âlimlerinin de görüşlerine başvurarak değerlendirdik. Eş'ârî'nin Allah'ın mutlak iradesine şüphe düşürme endişesiyle insan iradesine pek önem atfetmediği söylenebilir. İnsan fiilleri dâhil her şeyin Allah tarafından yaratıldığı ve Allah'ın insan fiilini her aşamada irade ettiği düşüncesinde olduğunu tespit ettik. Mâtürîdî ise yine Allah'ın mutlak iradesini kabul etmekle beraber insan iradesine etki alanı açmaktadır. Daha özgür bir insan iradesi anlayışına sahiptir. Fiilde yönler teorisiyle ortaya koyduğu düşünce bu yöndeki tespitimizi destekler niteliktedir.

Bu değerlendirmeden sonra insan iradesi konusunda özellikle sinir bilimi tarafından yapılan çalışmaları değerlendirdik. Bilim ve felsefe dünyasında insan iradesinin özgürlüğü meselesi Benjamin Libet tarafından yapılan deney sonrası gündeme gelmiştir. Nitekim Libet deneyi sonucu ulaşılan veriler insanın fiillerini özgür iradesi ile gerçekleştirmediği şeklinde yorumlanmıştır. Felsefe dünyası deney sonuçlarına insanı suç işleyen bir varlık konumuna getirebileceği endişesi ile şiddetle karşı çıkmıştır. Sinirbilimi ise deney mekanizmasına ve sonuçlarına eleştiriler getirerek farklı düzenekler ve yöntemler kullanarak deneyin tekrarı sayılabilecek çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmalarda basit fiillerin oluşumu ve insan iradesinin fiillere etkisi incelenmiştir. Farklı sonuçlara ulaşılsa da temel olarak insanın bir filli işlemeye yönelirken iradesinden bağımsız bir süreçte fiilin başlatıldığı daha sonra iradesinin devreye girerek fiilin kontrolünü ele geçirdiği sonucuna ulaşılmıştır. Bununla beraber insan iradesinin dış dünyadan gelen etkilerle değişebileceğini gösteren çalışmalar da mevcuttur. İstemli fiillerin insan iradesi

veto edilebileceğini gösteren çalışmalar da mevcuttur. Ancak bu veto kararının başlangıcında da insan iradesi etkin değildir. İstemsiz fiiller ile ilgili yapılan çalışmalarda da genel olarak bu fiillerin istemli fiiller gibi başlatıldığı ancak insan iradesinin etkili olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Bilimsel çalışmalarla elde edilen verileri kullanarak Ehl-i Sünnet 'in irade konusunda kullandığı kavramları nöroteolojik bağlam oluşturmak amacı ile anlamlandırmaya çalıştık. İnsan fiillerinin Allah'ın iradesinin etki etmesi sonucu başlatıldığı kanaatindeyiz. Nitekim bu süreçte insan iradesi henüz devreye girmemiştir. Fiil başlatıldıktan sonra insan tarafından yine iradeden bağımsız zorunlu olarak kesb edildiği düşüncesindeyiz. Ancak bize göre kesb Allah tarafından yaratılan bir fiil olmaktan ziyade fiilin beyinde oluşum mekanizması için zorunlu bir süreçtir. Kanaatimize göre fiil kesb edildikten sonra insan iradesi devreye girer. Artık fiilin kontrolü insan iradesindedir ve böylece fiile istediği gibi yön verebilir. Kısaca özetlediğimiz nöroteolojik zemini oluşturduktan sonra Ehl-i sünnet mezheplerinin irade kavramını nöroteolojik bağlamda değerlendirmeye çalıştık. Ehl-i sünnet ekolünün irade kavramını Allah'ın iradesi ve insanın iradesi olmak üzere iki grup altında değerlendirdiği, insanın iradesini de fiilleri bağlamında değerlendirdiği söylenebilir. Gerek Eş'âri'nin gerekse Mâtûrîdî'nin ilahi irade ile ilgili düşüncelerini nöroteolojik bağlamda değerlendirmesinin imkân dâhilinde olmadığını düşünmekteyiz. Ancak insan iradesi ve fiillerinde özgürlüğü meselesi nöroteolojik izaha açıktır.

Eş'ari, irade konusunu Allah'ın mutlak iradesi temelinde değerlendirmiştir. İnsanın fiillerinin de Allah tarafından irade edildiği düşüncesindedir. Bir taraftan da insanın fiillerinden sorumlu olduğunu ifade eder. Ancak bu durumda insanın irade özgürlüğünden bahsetmek olası görünmemektedir. Eş'ari, insanın fiillerinden sorumluluğunu, fiil ile ilgili müstakil bilgisi, farkındalığı ve şuuru ile izah ettiği söylenebilir. Nöroteolojik bağlamda değerlendirdiğimizde insanın fiilinin Allah'ın iradesi ile başlatıldığı kanaatindeyiz. Kesb kavramına getirdiğimiz izah ile Eş'âri'nin kesb kavramı konusunda düşüncelerinin uyumlu olmadığı söylenebilir. Kesb aşamasından sonra fiilin insan iradesi ile gerçekleştiği yönündeki izahımız Eş'âri'nin insan iradesi konusundaki düşüncelerine oldukça uzak görünmektedir. Eş'ari neredeyse insana irade özgürlüğü tanımamaktadır ancak nöroteolojik bağlamda insan özgür irade sahibidir ve fiil üzerine iradesi etkindir. Eş'ari Allah'ın iradesi altında insanın fiilini

mutlaka gerçekleşeceği düşüncesindedir. Nöroteolojik bağlamda açıkladığımız veto kararının bu ifade ile uyumlu olmadığı söylenebilir.

Mâtûrîdî'nin insan iradesi ve fiillerinden sorumluluğu konusundaki düşüncelerinin nöroteolojik bağlamda değerlendirdiğimizde daha uyumlu olduğu söylenebilir. Nitekim Mâtûrîdî'nin, Allah'ın mutlak iradesini esas kabul ettiğini bununla birlikte insana geniş bir irade özgürlüğü alanı açtığını görmekteyiz. Bu çerçevede insanın fiillerinden sorumluluğunu daha anlaşılabilir bir zeminde izah ettiği kanaatindeyiz. Mâtûrîdî'nin irade ile ilgili düşüncelerinin genel olarak içerik açısından nöroteolojik bağlamla daha uyumlu olduğu kanaatindeyiz. Fiillerin yaratma yönünden Allah'a, kesb yönünde de insana ait olduğu fikri bu kanaatimizi destekler niteliktedir. Ancak insan iradesinin fiillere etkisinin Allah'ın iradesinden önce geldiği yönündeki fikrinin bu bağlamla uyumlu olmadığını düşünmekteyiz. Nöroteolojik bağlamda tam tersi bir durum söz konusudur. Allah'ın iradesinin fiillere etkisi insanın iradesinden önce geliyor görünmektedir.

Son olarak belirtmemiz gerekir ki sinirbilimi çalışmaları sonucunda ulaşılan sonuçlar mutlak değildir. Sinirbilimi alanında yapılan çalışmalarda bilim adamlarının aynı düşünceden hareket ederek farklı sonuçlara ulaşabildiklerini görebilmekteyiz. Bu alan aynı zamanda kendi içerisinde eleştirilebilir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet 'in irade konusunda düşüncelerinin nöroteolojik açıdan değerlendirerek vardığımız sonuçların da tartışılabilir ve eleştirilebilir olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Ancak Ehl-i Sünnet 'in irade konusunda ki düşüncelerinin daha iyi anlaşılabilmesine, desteklenmesine ve farklı bir bakış açısı ile eleştirilebilmesine katkıda bulunabileceği kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

Abdülhamit, İrfan. *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. M. Saim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1994.

Abrahamov, Binyamin. "Kitabu'l-Luma'ya Göre Eş'âri'nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi". çev. Hayrettin Nebi Güdekli. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2011), 187-200.

Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgaları*. Ankara: Pozitif Matbaacılık, 2001.

Alexander, Prescott vd. "Readiness potentials driven by non-motoric processes". *Consciousness and Cognition* 39 (2016), 38-47.

Altıntaş, Ramazan. "Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler". *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. 63-105. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2012.

Arslan, Hulusi. "Mu'tezili Düşüncede İlahi Fiil İnsani Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri". *Dini Araştırmalar Dergisi* 6/16 (2003), 55-73.

Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset: Mu'tezilizmin İktidar Serüveni*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Aydın, Hasan. "İslamın Klasik Çağında İnsan İmgesi ve İrade Özgürlüğü Sorunu". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2009), 49-103.

Aydın, Ömer. *Sistemik Kelam*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2019.

Bâkılânî, Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed. *Kitabü't-Temhid Li-Evâili ve Talhîsi'd-Delâil*. Beyrut: Mektebetü's Şarkıyye, 1957.

Banks, William P. – Isham Eve A. "We infer rather than perceive the moment we decided to act". *Psychological Science* 20/1 (2009), 17-21.

Baumeister, Roy F. vd. "Prosocial benefits of feeling free: Disbelief in free will increases aggression and reduces helpfulness". *Personality and Social Psychology Bulletin* 35/2 (2009), 260-268.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Tavâli 'u'l-envâr: Kelâm Metafizîği*. çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Brandt, Pierre Yves vd. "Neurotheology: Challenges and Opportunities". *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie* 161/8 (2010), 305-309.

Brass, Marcel. – Haggard, Patrick Haggard. "To Do or Not to Do: The Neural Signature of Self-Control". *Journal of Neuroscience* 27/34 (2007), 9141-9145.

Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.

Can, Seyithan. *İnsan Özgürlüğü ve Sorumluluğu Bağlamında Kudret-Fiil İlişkisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.

Can, Seyithan. "Sosyo-Siyasi Eylemlerin Teolojik Söyleme Etkisi, (Büyük Günah Meselesine Sosyo-Politik Bir Okuma Denemesi)" *İslam ve Yorum* (Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2019), 2

Cooke, Paul – Elcoro, Mirari. "Neurotheology: Neuroscience of the Soul". *Journal of Young Investigators* 25/3 (2013), 1-6.

Cürcani, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid es-Şerif. *Kitâbu't Ta'rifât*, thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: 1987.

Cüveynî, Ebu'l-Meâlî. *eş-Şamil fi usuli'd-dîn*. thk. Ali Sami en-Neşşar vd. İskendireyye: Münşeâtü'l-maârif, 1969.

Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Kitâbü'l-İrşâd İla Kavati'l-Edille Fi Usuli'l-İ'tikad*. thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdülmün'im Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.

Çelebi, İlyas. "İlk Kelam Tartışmaları ve İnanç Grupları". *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2012.

Desmurget, Michel vd. "Movement Intention after Parietal Cortex Stimulation in Humans". *Science* 324/5928 (2009), 811-813.

Erdemci, Cemalettin. "İslâm Kelâmında Kazolite Problemi". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 11-33.

Eş'ari, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslamiyyîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Eş'ari, Ebü'l-Hasan. *el-lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a': Eş'arî Kelâmı*. çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Fettâh, İrfan Abülhamîd. "Cebriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7/205-208 İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Fried, Itzhak vd. "Volition and action in the human brain: processes, pathologies, and reasons". *Journal of Neuroscience* 37/45 (2017), 10842-10847.

Fried, Itzhak vd. "Internally generated preactivation of single neurons in human medial frontal cortex predicts volition". *Neuron* 69/3 (2011), 548-562.

Garaudy, Roger. *İslam ve İnsanlığın Geleceği*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.

Gölcük, Şerafettin. *Bakillani ve İnsan Fiilleri*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Gölcük, Şerafettin. *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*. İstanbul: Kayihan Yayınları, 1979.

Gölcük, Şerafettin. *İslâm Akaidi*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2016.

Güneş, Kamil. *İslami ilimlerde Metodoloji Meselesi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.

Haggard, Patrick. "The sources of human volition". *Science* 324/5928 (2009). 731-733.

Haggard, Patrick – Eimer, Martin. "On the relation between brain potentials and the awareness of voluntary movements". *Experimental Brain Research* 126/1 (1999), 128-133.

Haggard, Patrick. ‘Human volition: towards a neuroscience of will’. *Nature Reviews; Neuroscience* 9/12 (2008), 934-946.

Hallett, Mark. "Volitional control of movement: the physiology of free will". *Clinical Neurophysiology* 118/6 (2007), 1179-1192.

Haynes, John-Dylan vd. ‘Tracking the Unconscious Generation of Free Decisions Using Ultra-High Field fMRI’. *PLOS ONE* 6/6 (2011), 1-13.

Herrmann, Christoph vd. ‘Analysis of a choice-reaction task yields a new interpretation of Libet's experiments’. *International Journal of Psychophysiology* 67/2 (2008), 151-157.

Hussain, Mohammed Yusoff. "Eş'ari'nin İnsan Fiileri Doktrini". çev. Hamdi Gündoğar. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1-2 (2010), 55-70.

İsfahânî Hüseyin b. Muhammed Ragıb. *Mu'cemu Müfredâti Elfâzı'l-Kur'an*. Mısır: Meymeniyye Matbaası, 1324.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. S aîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubi, *El-Fasl Fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. 2. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

İbn Manzur. *Lisanu'l-Arab* Beyrut: Daru's-Sadr, 1956.

Kadı, Abdülcebbar. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. Nşr. İbrahim Medkur-Taha Hüseyin. 8. Cilt. Kahire: 1962.

Kadı, Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse: Mu 'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi 1. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Keller, Ingo – Heckhausen, Heinz. "Readiness potentials preceding spontaneous motor acts: voluntary vs. involuntary control". *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology* 76/4 (1990), 351-361.

Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.

Kur'an'ı Kerim'in Yüce Meâli. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Hayat Yayınları, 2017.

Kutlu, Sönmez. ‘‘Mürchie’’, *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. ed. Hasan Onat – Sönmez Kutlu. 87-123. Ankara: Grafiker Yayınları, 6. Basım, 2017.

Lau, Hakwan. "Manipulating the experienced onset of intention after action execution". *Journal of Cognitive Neuroscience* 19/1 (2007), 81-90.

Lau, Hakwan vd. "On measuring the perceived onsets of spontaneous actions". *Journal of Neuroscience* 26/27 (2006), 7265-7271.

Libet, Benjamin vd. ‘‘ Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readinesspotential). The unconscious initiation of a freely voluntary act’’. *Brain* 106/3 (1983).

Mâtürîdî, Ebu Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd; Açıklamalı Tercüme*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM, 2013.

Nesefî, Ebu'l-Muin. *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd: Tevhidin Esasları*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Nesefî, Ebu'l-Muin. *Tabsiratü'l Edille fi Usûl'd-Din*. nşr. Hüseyin Atay – Şaban Ali Düzgün. 2. Cilt. Ankara: DİB, 2003.

Newberg, Andrew B. *Principles of Neurotheology*. USA: Ashgate Publishing Company, 2010.

Onat, Hasan – Kutlu, Sönmez. ‘‘İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş’’, *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. ed. Hasan Onat – Sönmez Kutlu. 19-63. Ankara: Grafiker Yayınları, 6. Basım. 2017.

Öz, Şaban. *İslam Tarihi Metodolojisi*. İstanbul: İz Yayınları, 2015.

Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Radder, Hans. – Meynen, Gerben. ‘‘ Does the brain ‘‘initiate’’ freely willed processes? A philosophy of science critique of Libet-type experiments and their interpretation’’. *Theory & Psychology* 23/1 (2012), 3-21.

Sâbûnî, Nûreddin. *Mâtürîdî Akaidi*. ter. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1995.

Sallabi, Ali Muhammed. *Doğuştan Günümüze Hariciler*. çev. İsa Demirkaynak. İstanbul: Ravza Yayınları, 2015.

Sancar, Mustafa. "İmamı'l-Haremeyn Cüveyni'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2014), 87-117.

Schlegel, Alexander vd. "Barking up the wrong tree: readiness potentials reflect processes independent of conscious will.". *Experimental Brain Research* 229/3 (2013), 329-335.

Schultze-Kraft, Matthias vd. "The point of no return in vetoing self-initiated movements". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 113/4 (2016), 1080-1085.

Seyyid Bey. *Usul Fıkıh Dersleri*. Dersaadet: Kader Matabaası.

Shariff, Azim F. vd. "Free will and punishment: A mechanistic view of human nature reduces retribution". *Psychological Science* 25/8 (2014), 1563-1570.

Sirigu, Angela vd. "Altered awareness of voluntary action after damage to the parietal cortex". *Nature Neuroscience* 7/1 (2004), 80-84.

Smith, Stacey. "Neurotheology: The Neurobiology of Religious Experience". *Say Something Theological: The Student Journal of Theological Studies* 1/1 (2017), 9.

Söylemez, M. Mahfuz. "Hz. Hasan'ın Halifeliği Muaviye'ye Devrinin Arka planı". *Journal Of Islamic Research* 14/3-4 (2001), 456-468.

Süt, Abdunнасır. "İslam düşüncesinde İlk Muhalif: Ma'bed el-Cühenî". *Kelam Araştırmaları* 8/2 (2010), 169- 182.

Süt, Abdunнасır. "Gaylân ed-Dimeşkî ve Kelâmî Görüşleri". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2014), 1-21.

Süt, Abdunнасır. *İslam Düşüncesinde İlk Muhalifler*. Ankara: Fecr Yayınları, 2014.

Şahin, Hanifi. "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 47-70.

Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve en-Nihal*. 1. Cilt. Beyrut: 1978.

Teftâzânî, Ebu'l Vefa. *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*. çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan yayınları, 1980.

Teftâzânî, Sa'deddin. *el-Makâsîd, Kelâm İlminin Maksatları*. çev. İrfan Eyibil-Ahmet Kaylı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Tehânevi, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşafu Istilahatı'l-Fünun*. 2. Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Câmi'us-Sahih*. thk. İbrahim Atvah. 4. Cilt. Kahire: 1962.

Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2017.

Trevena, Judy Arnel – Miller, Jeff. "Cortical movement preparation before and after a conscious decision to move". *Consciousness and Cognition* 11/2 (2002), 162-190.

Ünverdi, Veysi. "Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu". *Usûl* 20/2 (2013), 47 - 80.

Voon, Valerie vd. "The involuntary nature of conversion disorder". *Neurology* 74/3 (201), 223-228.

Watt, Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.

Watt, Montgomery. "The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition" . *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (1943), 237.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1987-1988), 71-83.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Araz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/337-342. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İrade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki. ‘‘Kesb’’, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/304-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Yazıcıoğlu, M. Sait. *Mâtürîdî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*. Ankara: Akid Yayıncılık, 1988.

Yazıcıoğlu, M. Sait. "Matüridi Kelamında İnsan Hürriyeti Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (1988), 155-169.

Yeprem, M. Saim. *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1984.

Yüksel, Emrullah. *Sistemik Kelâm*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Yeşilyurt, Temel. ‘‘Mâtürîdîlik-Eş’arîlik Karşılaştırması’’. *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. 172-178. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2012.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Sabahaddin KILIÇ
Doğum Yeri ve Tarihi	Siirt 03.01.1982
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Adana Çukurova Üniversitesi Tıp Fakültesi/2006 Anadolu Üniversitesi İktisat Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü/2017
Y. Lisans Öğrenimi	Elazığ Fırat Üniversitesi Tıp Fakültesi Ortopedi ve Travmatoloji Bölümü/2014
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce, Arapça
Bilimsel Faaliyetleri	-
İş Deneyimi	
Stajlar	-
Projeler	-
Çalıştığı Kurumlar	İğdır Merkez Karakuyu Sağlık Ocağı/Pratisyen Hekim Diyarbakır Dicle Üniversitesi Tıp Fakültesi Genel Cerrahi Anabilim Dalı/Araştırma Görevlisi Siirt Şehit Hemşire Canan Akkuş Sağlık Ocağı/Pratisyen Hekim Elazığ Fırat Üniversitesi Ortopedi ve Travmatoloji Anabilim Dalı/Araştırma Görevlisi Siirt Eğitim ve Araştırma Hastanesi/Ortopedi ve Travmatoloji Uzmanı
İletişim	
E-Posta Adresi	drsabahaddinkilic@gmail.com
Tarih	05.09.2020