

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

**KELAM EKOLLERİ VE VAROLUŞÇULUK BAĞLAMINDA
İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Şerife ÖZKETEN

**DANIŞMAN:
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN**

Konya-2017



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Şerife ÖZKETEN
	Numarası	158106071007
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı / Kelam Bilim Dalı
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. İbrahim COŞKUN
	Tezin Adı	Kelam Ekolleri ve Varoluşçuluk Bağlamında İnsan Özgürlüğü

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan **Kelam Ekolleri ve Varoluşçuluk Bağlamında İnsan Özgürlüğü** başlıklı bu çalışma 30/11/2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	İbrahim COŞKUN	
2	Prof. Dr.	Süleyman TOPRAK	
3	Yrd. Doç. Dr.	Lütfü CENGİZ	



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Şerife ÖZKETEN		
	Numarası	158106071007		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı/Kelam Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Kelam Ekolleri ve Varoluşçuluk Bağlamında İnsan Özgürlüğü			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Şerife ÖZKETEN

ÖZET

İnsanlık tarihi boyunca, insanoğlunun zihnini meşgul eden konulardan biri, şüphesiz ki insanın yaratıcısı karşısında özgür olup olmadığı; daha açık bir ifadeyle insan yaratılmadan önce kendisi için bir kaderin çizilip çizilmediğidir. Biz de bu çalışmamızda Kelâm ekolleri ve varoluşçuluğun konu ile ilgili görüşlerini karşılaştırmaya ve mantıkî bir bakış açısı ortaya koymaya çalıştık. İslam âlimlerinin ve varoluşçu filozofların konuya yaklaşım tarzları, benzerlikleri, farklılıkları, konuyla ilgili bulunmaya çalışılan çözüm yolları ve ortaya çıkarılan yeni fikirleri tespit etme gayreti içinde olduk. Giriş ve üç bölümden oluşan tezimizin giriş bölümünde, insan fiilleri ve özgürlüğü ile ilgili olan kavramları ele alıp, açıklamaya çalıştık. Birinci bölümde, insan özgürlüğü probleminin tarihi kökenini, oluşumu ve kelâm ekolleri perspektifinden meseleyi ele aldık. İkinci bölümde, varoluşçuluk açısından insan özgürlüğü problemi bağlamında, varoluşçuluğun temel ilkeleri, varoluşçu felsefenin tarihi arka planı ve teist/ateist filozofların konu ile ilgili görüşlerini ele almaya çalıştık. Üçüncü ve son bölümde ise Kelâm ekollerinin ve varoluşçu filozofların görüşlerini tahlil edip, bir değerlendirmede bulunduk.

Anahtar Kelimeler: Özgürlük, Varoluşçuluk, Kelâm Ekolleri, İrâde

ABSTRACT

The acts of human being, who has been placed as successor on earth, is as much important as himself. It has been discussed throughout the history whether the human being is free and if so what the limits and extent are while realizing his acts. It has been at least tried to find an answer to what extent the human being is free. In this work, we have tried to compare the thoughts of Kalam schools and existentialism which is a philosophical movement, and to lay out a religious and logical perspective on the topic. We chose our aims as to identify the style of approach, similarities, differences, solution tried to find, and new thoughts put forward of the Islamic scholar and existentialist philosophers on the topic. In our thesis, consisting of introduction and three parts, we tried to explain the concepts about the acts of human beings and freedom in the introduction part. In the first part, we aimed to deal with the historical origin of the problem of freedom of human being, freedom of the human being from the perspective of Kalam schools and the historical process of the problem. In the second part, we first aimed to consider the basic principles of the existentialism in the context of the problem of the freedom of human being. Then, we dwelled on the historical background of the existentialist philosophy and the thoughts of the theist/atheist philosophers about the freedom of human being. In the third part, which is the last one, we tried to assess analyzing the thoughts of the Kalam schools and existentialist philosophers.

Keywords: Freedom, Existentialism, Kalam Schools, Will

İÇİNDEKİLER

YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU	i
Bilimsel Etik Sayfası	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iii
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR	viii
ÖNSÖZ	ix
GİRİŞ	1
A) İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ PROBLEMİNE GENEL BİR BAKIŞ	
B) İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ İLE İLGİLİ KAVRAMLARIN TAHLİLİ	
KAVRAMLAR	
1) Fiil	3
2) İrâde.....	4
3) Özgürlük/Hürriyet	5
4) İstitâat/Kudret	7
5) Kesb/Halk	7
6) Teklif	8
BİRİNCİ BÖLÜM	
ÖZGÜRLÜK PROBLEMİNİN TARİHİ KÖKENİ	
A) İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ PROBLEMİ'NİN TARİHÇESİ	
1) İlkçağ'da İnsan Özgürlüğü Problemi	9
2) Ortaçağ'da İnsan Özgürlüğü Problemi	12
3) Yeni ve Yakınçağ'da İnsan Özgürlüğü Problemi	14
4) İslâm'ın Doğuşundan İtikâdî Mezheplerin Zuhuruna Kadar İnsan Özgürlüğü Problemi.....	15
4.a.) İnsan Özgürlüğü Problemin Kur'anî Temelleri.....	17
4.b.) Hz. Peygamber'in Konuyla İlgili Tutumu.....	20
B) KELÂM EKOLLERİ'NİN PERSPEKTİFİNDEN İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ	
1) Cebriyye	23
2) Mu'tezile	26
3) Ehl-i Sünnet.....	32
3.a.) Eş'arîyye.....	33
3.b.) Mâtürîdiyye	43
İKİNCİ BÖLÜM	
A) VAROLUŞÇU FELSEFE AÇISINDAN İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ PROBLEMİ	
A) Varoluşçuluğun Temel İlkeleri ve Kavramları	55
1) Varoluşun Özden Önceliği Problemi	55
2) Sınırsız (Mutlak) Özgürlük	57
3) İç Sıkıntısı.....	57
4) Saçma (Uyumsuz)	58
5) Hiçlik	59
B) VAROLUŞÇU FELSEFE'NİN TARİHİ ARKA PLANI	
1) Sokrates	60
2) Aziz Augustinus	61

3) Blaise Pascal.....	62
C) TEİST FİLOZOFLAR VE İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ	
1) Soren Kierkegaard.....	64
2) Karl Jaspers.....	68
3) Max Scheler.....	71
4) Maurice Blondel.....	72
5) Henri Bergson.....	73
6) Gabriel Marcel.....	75
D)ATEİST FİLOZOFLAR VE İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ	
1) Friedrich Nietzsche.....	80
2) Martin Heidigger.....	81
3) Jean Paul Sartre.....	86
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
A) İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ İLE İLGİLİ DÜŞÜNCELERİN TAHLİLİ VE KARŞILAŞTIRILMASI	
a) İnsan Özgürlüğü Bağlamında Cebrî Düşüncenin Tahlili.....	93
b) İnsan Özgürlüğü Bağlamında Mu'tezilî Düşüncenin Tahlili.....	97
c) İnsan Özgürlüğü Bağlamında Eş'âri Düşüncenin Tahlili.....	100
d) İnsan Özgürlüğü Bağlamında Mâtüridî Düşüncenin Tahlili.....	101
e) İnsan Özgürlüğü Bağlamında Varoluşçu Düşüncenin Tahlili.....	102
B) İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ PROBLEMİ'NİN MANTIKSAL ANALİZİ	
C) BİREYSEL VE SOSYAL SONUÇLARI BAKIMINDAN ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI	
SONUÇ.....	108
BİBLOGRAFYA.....	111
ÖZGEÇMİŞ.....	164

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
a.g.t.	: Adı Geçen Tez
b.	: Bin
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
EKEV	: Erzincan Kültür ve Eğitim Vakfı
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm Tarihi
NEÜ	: Necmettin Erbakan Üniversitesi
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Trc.	: Tercüme
vd.	: Ve Diğerleri

ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR

İnsan özgürlüğü meselesi, gerek Kelâm Ekolleri'nin gerekse Felsefe'nin ortak problemi olmuştur. Her iki kanatta da insan bir nesne olarak ele alındığında, özgürlük sorununun da beraberinde gelmesi kaçınılmaz olmuştur. Biz de bu çalışmamızda Kelâm ekolleri ve varoluşçuluğun görüşlerini karşılaştırmaya, mantıkî bir bakış açısı ortaya koymaya çalıştık. İslam âlimlerinin ve varoluşçu filozofların konuya yaklaşım tarzları, benzerlikleri, farklılıkları, konuyla ilgili bulunmaya çalışılan çözüm yolları ve ortaya çıkarılan yeni fikirleri tespit etme gayreti içinde olduk. Amacımız disiplinler arası bir çalışma olarak, her iki disiplin alanının insan özgürlüğüne yaklaşım tarzlarını ve çözüm yollarını tespit etmek olduğu için, konu ile ilgili olan görüşlere tafsilatlı olarak değinmeye çaba gösterdik.

Giriş ve üç bölümden oluşan tezimizin giriş kısmında, insan özgürlüğü ile ilgili kavramları ele alıp açıklamaya çalıştık. Birinci bölümde, insan özgürlüğü probleminin tarihi kökenini, oluşumunu ve kelâm ekolleri perspektifinden meselenin boyutunu tespit etmeye çalıştık. İlkçağ, Ortaçağ, Yeni ve Yakınçağ'da insan özgürlüğü problemini incelemeye çalıştık. Akabinde İslam'ın doğuşundan itikâdi mezheplerin oluşumuna kadar, problemin ortaya çıkmasıyla birlikte ilk fikri hareketler devrine değindik. Son olarak Kelâm ekollerinin konuyla ilgili görüşlerini ele aldık.

Tezimizin ikinci bölümünde varoluşçuluğun temel ilkelerini ve varoluşçu felsefe açısından insan özgürlüğü problemini değerlendirdik. Akabinde varoluşçuluğun tarihi arka planını oluşturan isimlerin görüşlerine yer verdik. Teist ve ateist varoluşçu filozofların konu ile ilgili düşüncelerini incelemeye çalıştık. Üçüncü ve son bölümde ise insan özgürlüğü bağlamında Cebrî, Mu'tezilî Eş'ârî, Mâtüridî düşüncenin ve Varoluşçuluk'un tahlilini yapıp, problemin mantıksal analizini ortaya koymaya çalıştık. Son olarak bireysel ve sosyal sonuçları bakımından özgürlük anlayışlarını karşılaştırarak bir değerlendirmeye ulaştık.

Böylesine geniş bir konunun ele alınması, şüphesiz bir takım eksiklikleri de beraberinde getirecektir. Buna rağmen sabır ve özveri ile elimizden gelen çabayı gösterdik. Gayret ve çaba bizden, muvaffakiyet ise Allah'tandır. Araştırmam boyunca yardımlarını esirgemeyen, gerek konuyu ele alırken izlenmesi gereken yöntemler hususunda, gerekse kullanılacak kaynaklar hakkında bilgilendiren danışmanım Prof. Dr. İbrahim COŞKUN'a teşekkürlerimi bir borç bilirim.

Şerife ÖZKETEN

Konya, 2017

GİRİŞ

A) İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ PROBLEMİNE GENEL BİR BAKIŞ

İnsanın fiillerinde özgür olup olmadığı, düşünce tarihinde yoğun bir şekilde tartışılan konular arasındadır. Özellikle özgürlüğün ne olduğu, insanın ne özgürlüğe kadar sahip olduğu, Yaratıcı ile ilişkisi gibi konular üzerinde durulmuştur. Daha çok da Yaratıcı-insan ilişkisi, Yaratıcı'nın ön bilgisi ve insan irâdesi kapsamında ele alınmıştır.¹

Kur'an-ı Kerim'de ifade edilen; Hz. Adem ile eşinin yasak ağacın meyvesinden yemeleri sonucu Cennet'ten çıkarılmaları olayı² özgürlük ve sorumluluk tartışmalarının fitilini ateşlemiştir. Bu hususla ilgili ifrat ve tefride varan görüşler olmuştur. Hz. Adem ve eşinin başına gelen bu olayda özgürlük ve sorumluluk düşüncesinin bir örneğine rastlamaktayız. Allah'ın nezdinde düşünme, muhakeme etme ve anlama gücüne sahip olan insan, irâdesini kullanıp kullanmama, seçim yapma ve karar verme gücüne de sahiptir. Kur'an-ı Kerim, doğru ve yanlışın gösterilerek bir yasağa tabi tutulan Hz. Adem ve eşinin, bu yasağı gereğini yerine getirmede başarılı olamadığını bildirmektedir. Fakat kendilerine verilen düşünme gücü sayesinde yaptıklarını muhakeme edip af dilemişlerdir.³

Hz. Adem ve eşi, kendilerine verilen sorumluluklarını yerine getirip getirmeme konusunda özgürdü. Sorumlu olabilmeleri için de *bilme* ve *yapabilme* güçleri vardı.

¹ İsmail Şimşek, “Tanrı'nın Mükemmelliği ve Özgürlük Problemi”, Ekev Akademi Dergisi, 2014, C. 18, S. 59, s. 414.

² Bkz. Bakara, 2/35-38; Arâf, 7/19-22.

³ Bkz. A'râf, 7/23.

Allah, Hz. Adem ve eşinin vesilesiyle bizi sorumluluğa uyup uymama konusunda serbest bırakmış ve herhangi bir baskı uygulamamıştır. Bu kıssada irâde özgürlüğünün ve buna bağlı olarak sorumluluk duygusunun pişmalık ifadesine şahit olmaktayız.⁴ Allah'ın kendisinde sınırsız bulunan sıfatlarından sınırlı düzeyde vererek yaratıp donattığı insan, yeryüzünü imar ve ıslah etmekle görevlendirilmiştir. Kendisine yüklenilen emaneti anlamlı kılan onun özgür oluşudur. İnsana fiillerinden sorumlu tutularak, onları gerçekleştirme kabiliyeti verilmiştir. Bu sorumluluk onun fiillerini yerine getirirken özgür olduğunun göstergesidir.⁵

Kelâmcılar ve filozoflar arasında tartışılan bu meselenin felsefî boyutunda, Platon (427-347)'un *Devlet* isimli eseri karşımıza çıkmaktadır. Özgürlük sorununu işleyen felsefî bir eser olarak insanın yapısına, hayat tarzına, ilişkilerine, birlikteliklerine yönelik ilk detaylı ve sistematik çalışmanın neticesi kabul edilmektedir. Eser, bu kavrama dolaylı olarak göndermede bulunmuş; bir mit⁶ aracılığıyla konu ile ilgili önemli tespitler yapılmıştır.⁷ Platon, özgürlüğü insanın kendi yapısını tercih etmesi; nasıl bir insan olacağına karar vermesi şeklinde açıklamaktadır. Kişinin nasıl biri olacağının kendi elinde olduğunu ve kişiyi benliğinin mimarı olduğu fikrini kabul etmektedir.⁸ Platon'dan sonra bu konuya değinen Aristoteles (384-322) ise, *erdem* kavramına yer verir. Erdemin fiillerin tercih edilmesi ile ilgili olduğunu belirterek, özgürlük sorununu da tartışmaya açmıştır. İnsanın seçimlerini isteyerek yapmasının önemli olduğunu belirtir.⁹ Kelâmî boyutta ise meseleye insanın fiilleri çerçevesinde bakılmış, bu fiillerinin nasıl gerçekleştiği ile ilgili fikirler yürütülmüştür. İnsanın irâdesinin kapsamı, ilâhi bir müdahalenin etkisinin olup olmadığı gibi

⁴ Hasan Ocak, *İslam Felsefesinde İnsanın Özgürlüğü Problemi-Farabi ve Kadı Abdülcebbar'a Göre*, (Doktora tezi, Danışman: Şahin Filiz), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Felsefesi Bilim Dalı, Konya 2009, s. 38.

⁵ Fethi Kerim Kazanç, "*İslâm Kelâmında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı*", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, C. 7, S. 4, 2007, s. 138.

⁶ Mit kelimesi köken olarak; "söz" ya da "konuşma" anlamlarına gelen Yunanca "mithos"dan gelmektedir. Genellikle kutsal ile ilişkili öykü ya da dünya ve insanın nasıl var olduğu ile ilgili açıklamalarda bulunan kutsal anlatılar şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cengiz Batuk, "*İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*", C. 6, S. 1, 2009.

⁷ Yavuz Adugit, "*Özgürlüğün Kısa Tarihi*", Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, S. 16, 2013, s. 64.

⁸ Adugit, *a.g.m.*, s. 65.

⁹ Adugit, *a.g.m.*, s. 66.

konulara değinilmiştir. Fiillerin tafsilatlı bir şekilde incelenmesini ve gerçekleştirirken var olan özgürlük boyutunu incelemeyi amaçlamışlardır.¹⁰

B) İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ İLE İLGİLİ KAVRAMLARIN TAHLİLİ

KAVRAMLAR

1) Fiil

“Yapmak, işlemek” anlamına gelen fi’l mastar, aynı zamanda da isimdir. “Dış dünyada hakikati bulunan” demektir. Kelâm ilminde; Allah’ın ve kulun fiilleri olarak iki ayrı kategoride tanımlanır.¹¹ İnsana ait olan fiillerin, onun irâdesiyle gerçekleşip gerçekleşmediği konusu Kelâm ilminde “ef’âl-i ibâd” kapsamında ele alınır. Ef’âl-i ibâd, “iş, eylem” manasına gelen fiil kelimesinin çoğulu ef’al ile “insan, kul” anlamındaki abd lafzının çoğulu olan ibâd kavramından oluşmaktadır. “Kulların fiilleri” manasına gelmektedir.¹² Ef’âl-i ibâd, insanın sorumluluğu ve ilahi sıfatlarla ilişkisi açısından kelam tartışmalarına konu olmuş önemli bir kavramdır.¹³

İnsan fiilleri, irâdesinin dışında (zorunlu) ve iradesine bağlı (ihtiyarî) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Zorunlu fiilleri yaratan ve belirleyen Allah’tır. Bu fiillerde, insanın etkisi söz konusu değildir. İrâdesine bağlı fiillerinde ise özgürdür. Bu fiillerin, insan tercihine bağlı oluşu meselesi Kelâm ekolleri arasında tartışılmıştır. İnsanın fiillerinin oluşmasında Allah’ın müdahalesinin olup olmadığı, varsa etkisinin hangi boyutta olduğu konularına değinilmiştir.¹⁴ Ehl-i Sünnet âlimleri, insanın her türlü fiillerini kader kapsamında değerlendirirken, Mu’tezile âlimleri ise, yalnızca ona sorumluluk yükleyen fiilleri kaderle ilişkilendirmiştir.¹⁵

¹⁰ M. Said Yazıcıoğlu, “Mâtürîdî Kelâmında İnsan Hürriyeti Meselesi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 30, s. 155.

¹¹ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 4. Baskı, Ankara, İSAM Yayınları, 2015, s. 97.

¹² Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, s. 75.

¹³ M. Said Yazıcıoğlu, “Fiil” Maddesi, C. 13, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1999, s. 59.

¹⁴ Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, s. 75.

¹⁵ Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, s. 175.

Felsefî kanatta ise Aristoteles fiilin varlığını, “kendisini tam manasıyla gerçekleştirme” şeklinde tanımlar. Güç, insan vücudundaki imkân, fiil ise bu imkânın meydana çıkmasıdır.¹⁶ Fiil, insanın dış dünyayla etkileşimi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu etkileşim sürecinde psikolojik, fizyolojik, antropolojik, biyolojik ve sosyolojik pek çok faktör yer almaktadır. Üzerinde durulması gereken husus ise, fiilin insanın tercihiyle mi yoksa onu aşan metafizik bir güçle mi oluştuğudur.¹⁷

2) İrâde

“Arzu etmek, talep etmek, istemek, dilemek” anlamına gelen irâde, bir davranışı yapıp yapmama noktasında karar verebilme gücüdür. Kelâm ilminde bir zorunluluk bulunmaksızın, gerçekleştirilmesi ya da gerçekleştirilmemesi mümkün olan iki konudan birini tercih etmeyi gerektiren niteliktir. İrâdeye “sıfat-ı muhassısa” (alternatiflerden birini belirleyen sıfat) nitelemesi yapılır. Bu kavrama müterâdif olarak, *meşîet* ve *ihtiyar* kelimeleri de kullanılmaktadır. Tercihlerden en hayırlısını seçmek olan *ihtiyar* kavramı irâde kelimesine göre daha özelken, *meşîet* ise Allah’ın sonsuz irâdesini belirtir.¹⁸

Eylemlerimizi kendi istek ve gayemize göre belirleme gücü olan irâdenin kullanılması durumunda, herhangi bir baskının olmaması gerekir. İrâde, cüz’i ve küllî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Cüz’i irâde; insanın sınırlı irâdesi iken, küllî irâde; meydana gelebilmesi için hiçbir varlığa ihtiyacı olmayan, kudretiyle kâinatı kuşatan Allah’ın sınırsız irâdesidir. Allah’ın emirlerini ifade etmek üzere de *irâde-i ilâhiyye* kavramı kullanılmaktadır.¹⁹ Bir şeyi yapıp yapmamaya karar verme gücü, dilek, istek, hükümdar emri, buyurmak, emretmek gibi manaların yanı sıra Allah’ın isteği ve buyruğu anlamında *irâde-i ilâhiyye*, insan irâdesi manasında irâde-i cüz’iyye, milletin tercihi ve kararı manasında millî irâde şeklindeki izafetle de kullanılmaktadır.²⁰

¹⁶ Cavit Sunar, *İslâm Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973, s. 54.

¹⁷ Şerafettin Gölcük, *Bâkîllânî ve İnsanın Fiilleri*, 1. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997, s. 52.

¹⁸ Topaloğlu-Çelebi *a.g.e.*, s.s. 158-159.

¹⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 469.

²⁰ M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâturîdî*, 1. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2016, s. 20.

İrâde kavramı, Kur'an'da türevleriyle beraber yüz otuz dokuz yerde geçer. Bu ayetlerin kırk yedisinde fâilin Allah olduğu²¹ vurgusu yapılır.²² Ayetlerde “hükmetmek,²³ kastetmek,²⁴ ihtiyar,²⁵ emir,²⁶ talep etmek,²⁷ yaratmak,²⁸ şeklinde de ifade edilmiştir. İlahi irâde, insan irâdesiyle de doğrudan ilişkilidir. İrâde ile ilgili ayetlerde, beşerin sınırlarını aşan bir belirleme söz konusudur. Ayetlerdeki ibâreler, insanın fiillerini gerçekleştirirken özgür olup olmadığı tartışmasını da beraberinde getirir. Bazı ayetlerde insanda irâde olduğuna,²⁹ bazılarında ise olmadığına³⁰ dair hükümler bulunmaktadır.³¹ Bu ayetleri zâhiri anlamda değerlendirdiğimizde aralarında çelişki olduğunu düşünebiliriz. Fakat böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü bazı durumlar insan irâdesini aşarak, İlahi irâdenin emri altında olmasını gerektirir. Bunlar kişinin eceli, fiziksel özellikleri yaşadığı çağ ve mekandır. Bazı durumlarda ise kişiye seçme özgürlüğü verilmiştir. Bunlar; dini, işlediği iyi ve kötü amelleri, tercih ettiği doğru ve yanlış davranışlarıdır. Söz konusu ayetler ışığında, insanın özgür olup olmadığıyla ilgili farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

3) Özgürlük/Hürriyet

Özgürlük kelimesinin Arapça karşılığı hürriyettir. Hürriyet, Arapça “hurr” kökünden gelen bir mastardır. “Hurr” ise köle olmamayı ifade eder. Hürriyet de *köle olmamak* demektir. Gündelik kullanımda ise, zorlamanın olmaması anlamındadır. Ayrıca zorba bir iktidarın baskısı altında bulunmayan halkın durumunu belirtmek üzere de kullanılır. Bağımsızlık, birinin hâkimiyeti altında olmayan kişinin hali, yasak edilmeyeni yapma, engellenmeden hareket etme gücü, kendi kendimize karar verebilme kabiliyeti gibi çeşitli manalarda da kullanılmaktadır.³²

²¹ Mesela bkz. Yasin, 36/82; İbrahim, 14/4; Nisa, 4/48; Yunus, 10/31; İsrâ, 17/30.

²² Bkz. Yâsin, 36/82; Kasas, 28/68; Buruc, 85/16; Enbiya 21/23.

²³ Bkz. Ahzâb, 33/17; Ra'd 13/11; Cin, 72/10; Yunus, 10/107.

²⁴ Bkz. Bakara, 2/26; Kasas 28/83.

²⁵ Bkz. İsrâ, 17/19.

²⁶ Bkz. Bakara, 2/185.

²⁷ Bkz. Âl-i İmrân, 3/108; En'am, 6/125; Furkân 25/62.

²⁸ Bkz. Yâsin, 36/82; Buruc, 85/16; Âl-i İmrân, 3/108; Ahzâb, 33/17.

²⁹ Bkz. Kehf, 18/29; Müddessir, 74/35-37; Nisa, 4/110-111.

³⁰ Bkz. İnsan, 76/30; Kehf,18/33.

³¹ Şerafettin Gölcük, *İslâm Akâidi*, 5. Baskı, Esra Yayınları, 1997, Konya, s. 223.

³² Yeprem, *a.g.e.*, 2016, s. 17.

Özgürlük/hürriyet kavramı, insanın bir şeyi yapmak isteyip istemediğine kendi karar vermesi, bu konuda bir başkasının baskı ve zorlamasına izin vermemesidir. İnsanın herhangi bir baskı altında olmadan bütün isteklerini yerine getirebilmesi *mutlak özgürlük* olarak isimlendirilirken, bazı durumlarda sınırlanması ise *görelî özgürlük* olarak adlandırılır.³³ Kişinin kendisini yönlendirmesi, denetlemesi ve düzenlemesi durumudur. Özgür insan kendisini, dış baskı ve zorlamalardan soyutlayarak hiçbir etki altında kalmadan yönlendirir. Burada bir başkasının isteği ya da buyruğu değil, kişinin kendi arzu ve tercihleri söz konusudur. Kişi mevcut alternatif eylem tarzları arasından bir tercihte bulunur ve onu fiile dönüştürür.³⁴ Özgürlük yalnızca dış baskılardan değil, her türlü iç belirlenimden bağımsız olarak eylem gücü ya da fiilleri gerçekleştirebilme manasına gelmektedir.³⁵

İnsanın özgürlük problemini kendisine konu edinmesinin köklü bir tarihi vardır. İnsan, fiillerinin dış dünyaya etkisi, özgürlüğü ve bu özgürlüğün sınırı hakkında sorulara cevaplar aramıştır. Bu sebeple de özgürlük; felsefe, din, sosyoloji, psikoloji, ahlak gibi ilimlerin ilgi alanlarına girmiştir.³⁶ Kelâmcılar ve filozoflar arasında önemli olan bu konu, daha çok Kelâm ilminde münakaşa edilmiştir.³⁷ Buna rağmen genel geçer bir tanım yapılamamış, bu konuda uzlaşmaya varılamamıştır. Montesquie (1685-1755)'un “özgürlük kelimesi kadar çeşitli anlam verilmiş, onun kadar insan zihnini farklı şekillerde yormuş bir kelime yoktur” ifadesi de konuya yüklenen farklılıkları ortaya koymaktadır.³⁸

³³ Mustafa Yıldırım, *Cebriye ve Mutezile ile Occasionalistlerde Hürriyet*, (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: H. Ömer Özden), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Felsefesi Bilim Dalı, Erzurum, 2000, s. 9.

³⁴ Cevizci, *a.g.e.*, 1999, s. 667.

³⁵ Arife Tansel, *Jean Paul Sartre'in Felsefesinde Özgürlük Sorumluluk ve Yabancılaşma Kavramları*, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Sabri Büyükdüvenci), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sistemik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, Ankara, 2006, s. 6.

³⁶ Adnan Güriz, “*İrade Hürriyeti*” Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 1965, C. 22-23, S. 1-4, s. 635.

³⁷ Mustafa Çağrı, “*Hürriyet*” Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1999, C. 18, s. 504.

³⁸ Cengiz Çuhadar, “*Hürriyet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme*” Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2007, S.12, C. 2, ss. 131-133.

4) İstîtâat/Kudret

İstîtâat kelimesi “boyun eğmek, itaat etmek” anlamındaki tav’ kökünden türemiş olup, “güç yetirmek” ve “muktedir olmak” manasına gelir. Terim olarak ise, kulun fiili gerçekleştirmesini sağlayan vasıtalarını kullanarak ihtiyarî fiillerini ortaya çıkarmasını mümkün kılan güç şeklinde ifade edilir. Bu kavram için kudret, tâkat, kuvvet ve vü’sat kelimeleri de kullanılır. Acz’in karşıtı olan istîtâat ile Kur’an’da kulun sınırsız gücünün olmadığına dikkat çekilir. Kelâm ilminde, fiilin işlenmesini sağlayan vasıtalar ve onu gerçekleştiren kudret manasında kullanılır. İnsanın sorumluluğunu temellendirilirken kullanılan bu kavram,³⁹ bir fiilin gerçekleşmesi için gerekli olan takat ve kuvvet anlamalarını taşır.⁴⁰

İstîtâat ile aynı anlamı ifade etmek üzere kullanılan *kudret* kelimesi de “gücü yetmek; bir işi ölçülü ve planlı bir şekilde yapmak, planlamak; kıymetini bilmek; bir hususun niceliğini, niteliğini belirlemek” manasına gelir. İsim olarak “kadr” kavramıyla ifade edilir. Allah’a nispet edildiğinde ise, “O’nun dilediğini hikmet dairesi içerisinde eksiksiz ve noksansız yapması” manası taşır. Kudret, irâde kavramı ile de alakalıdır. İrâde ile birlikte bir sonuca yönelen kudret, irâde olmadan tek başına bir fiil meydana getiremez. Fiilin meydana gelebilmesi için öncelikle irâde, daha sonra da kudret gerekli olmaktadır.⁴¹ Kur’an’da Allah’ın kudret sahibi olduğu vurgusu açık bir şekilde yapılır. Allah’ın sınırsız gücünün ve muktedir oluşunun üzerinde durulur.⁴²

5) Kesb/Halk

“Yapmak, gerçekleştirmek, kazanmak, elde etmek” manasına gelen kesb, insan irâdesi sonucunda meydana gelen fiillerin ortaya çıkmasındaki etksidir. Kelâm ilminde ise insana ait irâdi fiiller ile ilişkilidir. Bu teoriyi ilk ortaya atanın Ebu Hanife (699-767) veya Dırâr b. Amr (ö.815)’in olabileceğine dair iddialar mevcuttur. Fakat tam olarak netleşmeyerek, muallakta kalmıştır. Onların ardından Ebû Mansûr el Mâtürîdî

³⁹ Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, s.168.

⁴⁰ İbrahim Civelek, *Kaza Ve Kader İle İlgili Hadislerin İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Ali Osman Ateş), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Adana, 2006, s. 29.

⁴¹ Gölcük, *a.g.e.*, 1997a, s. 103.; ayr., Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti-Cüveyni Eksenli Bir Tetkik-*, Nûn Yayıncılık, İstanbul, 1997, .s. 111

⁴² Bkz. Mâide, 5/120; Mülk; 67/1.

ve Ebü'l Hasan el Eş'ârî tarafından geliştirilmiştir.⁴³ Ragıb el-İsfehânî (954-1108), *ez-Zeria* isimli eserinde bu kavramı, tamamen insanın özgür irâdesi kapsamında değerlendirmiştir. Allah'ın insanlara bahşetmiş olduğu yetenek ve maddi imkânlar üzerinde duran İsfehânî, bu durumun insan hayatına sağladığı çok yönlü gelişimine dikkat çeker. Kesbi insanın bu gelişmeye katkı sağlamak üzere çalışıp çabalaması şeklinde değerlendirir. Bunun yanı sıra ilahî yöne de dikkat çekerek, kesbin farz olan bir iş olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade eder.⁴⁴ Kesb, yalnızca dünyayı idame ettirmek için değil, ahireti kazanmak için de çalışıp çabalamaktır. Halk ise, Allah'ın bir şeyi daha önceden belirlemiş planına uygun olacak şekilde yaratmasıdır.⁴⁵ Halk kavramına yer vermemizin nedeni; insanın fiillerini gerçekleştirmesindeki fonksiyonunu ve İlâhî kudretin fiilleri yaratmasındaki etkisidir.

6) Teklif

Teklif, “bir şeye düşkün olmak, bir işin güç olmasına rağmen onu üstlenmek” manasındaki *kelefe* kökünden türemiştir. Birine yapılması zor bir işi yüklemek anlamına gelir. Terim olarak, Allah'ın insanı bir fiili gerçekleştirip gerçekleştirilmeme konusunda yükümlü tutmasıdır. İslam'a göre, akıllı ve ergenlik çağına girmiş kişilere teklifte bulunulabilir. Kelâm ilmi teklifi, Allah'ın gücünün üstünde olan bir konuda, kulu sorumlu tutmasının akla uygunluğu bakımından ele alır. Teklifin muhatabı olan insan, fiillerini Allah'ın emirlerine uygun bir şekilde gerçekleştirmelidir. Çünkü Allah insanı teklife muhatap kılarak, ona vermiş olduğu önemi göstermektedir. Bunların en önemlisi de *imandır*. İmandan sonra *amel* gelir ki, her ikisi de insanın sınırları çerçevesindedir. İnsandan beklenen yalnızca bunları yerine getirmektir.⁴⁶

⁴³ Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, s. 184.

⁴⁴ Ragıb el-İsfehânî, *ez-Zeria ilâ Mekarimi's-Şeria* (Neşreden: Ebu'l-Yezid el Acemî), Kahire, 1985, ss. 375–376, 380.; Nurullah Kayıçoğlu, “Kur'an'da İnsan Fiillerinin Ahlakî İçeriği”, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. S. 23, C. 15, 2010.

⁴⁵ Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, s. 111.

⁴⁶ Şerafettin Gölcük, “İnsan ve Kaderi”, NEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1986, C. 2, S. 2, s. 38.

BİRİNCİ BÖLÜM

ÖZGÜRLÜK PROBLEMİNİN TARİHİ KÖKLERİ

A) İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ PROBLEMİ'NİN TARİHİ KÖKLERİ

1) İlkçağ'da İnsan Özgürlüğü Problemi

İlkçağ, M.Ö. VI. yüzyılda başlayıp M.S. VI. yüzyılda ünlü Roma İmparatoru Justinianus'un Yunan felsefesini temsil eden Atina Okulu'nu kapattığı 529 yılına kadar uzanır. Kültürel, tarihsel ve coğrafi unsurları temel alarak Helenik ve Helenistik felsefe diye iki ayrı dönemde sınıflanır. İlkçağ felsefesinin en parlak dönemine karşılık gelen Helenik Felsefe, Helenistik felsefe ile kıyaslandığında bütünüyle ona karşıt özellikler sergiler. Helenik felsefe, doğal olayların dini ve mitolojik olmayan doğal nedenlerle açıklanması gerektiğine inanırken; Helenistik felsefe, dine yeniden yaklaşarak, mistik bir karakter kazanır.⁴⁷

İlkçağ felsefesi filozofları varlık felsefesi üzerinde durmuşlar, *arke* üzerinde yoğunlaşmış ve dış dünyadaki varlıkların kendisinden doğduğu ilk maddenin ne olduğunu belirlemeye çalışmışlardır. Deneysel araçların sınırlı olduğu bu devirde, varlık hakkında bazı fikirler ileri sürmüşlerdir. Varlık probleminden oluş problemine doğru bir geçişte bulunan ilkçağ düşünürleri, insanı felsefenin yapı taşı olarak görmüşlerdir.⁴⁸ İlk madde ve varlığın nasıl oluştuğu sorunlarına yanıtlar arayan İlkçağ filozofları, doğadaki olaylara yönelik tespitlerde bulunmuşlardır.⁴⁹

⁴⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 3. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 32-33.

⁴⁸ Ocak, *a.g.t.*, s. 51.; Cevizci, *a.g.e.*, 2015, s. 34.

⁴⁹ Geniş kapsamlı bilgi için bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2015, ss. 19-23.; ayr. bkz. Cevizci, *a.g.e.*, 2015, ss. 27-73.

Bu dönemde insana ilişkin ilk tesbitlerde bulunan filozof Herakleitos (480-540)'tur. Doğadaki ilk madde olarak *ateşi* seçmiştir. Çünkü ateşin, oluş, değişme ve birlikten çokluğa geçiş sürecini en iyi ifade ettiğini düşünür.⁵⁰ Hakiki varlığın özünü kavramayı amaçlayan Herakleitos'a göre evren, başı-sonu belli olmayan, sürekli bir değişim içerisindedir. Evrenin sürekli bu değişimi belli bir yasaya göredir. O, bu yasaya *logos* adını verir. Evrende olan karşıtlıklar nesnelere meydana getirir. İnsan, aklını kullanarak *logosu* fark edecek, aklını kullanmayan insan yığını içerisinde kalmayacak, kendine ait özgür bir yaşam sürecektir. *Logosu* bildiği için de gelişigüzel hareket etmeyecek, yaşamın bilincinde olacaktır.⁵¹ İnsanın fiziksel ve duyuşsal yönleriyle ilgilenen, insan yaşamının en önemli parçası olarak gördüğü kanın düşünmede de etkisini vurgulayan Empedokles (432-492), insanın duyular üzerinde durarak, evreni de tanıyabileceğini öne sürmüştür.⁵² Ona göre doğada bulunan *toprak, hava, su* ve *ateş* değişmez maddelerdir. Varlığın değişmezliği ilkesinden hareketle, evrenin de her şeyin temelinde bulunan bu dört maddenin karışımından oluştuğunu savunur.⁵³ Demokritos ise (370-460) doğru bir yaşamın dayanaklarını araştırmıştır. İnsan ateş atomlarından meydana gelmektedir. Atomların hareketlerinin sakin ve ölçülü olması insanı mutlu, çok hızlı hareket etmesi ise mutsuz yapar. Mutluluğa erişmek isteyen insan, iyiyle kötüyü ayırt ederek, ruhuna önem vermelidir.⁵⁴ Sofistlere kadar olan bu dönemde evrenin ilk maddesi ile ilgilenilirken, sofistlerle beraber insana yönelim olmuştur.

Siyasetle ve söz söyleme sanatıyla ilgilenen Sofistler, bilgi ve mantık çalışmalarına ağırlık verdikleri için özgürlük meselesine de dolaylı yoldan değinmişlerdir.⁵⁵ Epikuros (341-270), felsefenin tek gayesinin insan özgürlüğünü sağlamak olduğunu belirtir. İnsanın fiillerinde zorunlu olmadığını, tamamen bağımlı olduğu bir kader düşüncesinin doğru olmadığını ifade ederek, insana irâde atfeder.⁵⁶ Sokrates (469-399), insanı bilimin gerçek konusu olarak kabul eder. İnsan ruhuna

⁵⁰ Cevizci, *a.g.e.*, 2015, s. 42.

⁵¹ Gökberk, *a.g.e.*, s. 24.

⁵² Gökberk, *a.g.e.*, s. 32.

⁵³ Cevizci, *a.g.e.*, 2015, s. 46.

⁵⁴ Gökberk, *a.g.e.*, s. 37.

⁵⁵ Gökberk, *a.g.e.*, s. 40.

⁵⁶ Yeprem, *a.g.e.*, 2016, s. 34.

önem veren Sokrates, ruhu ahlaki fikirlerin merkezi olarak kabul etmektedir.⁵⁷ Ahlak insanla ilişkilendirir. İnsanın kendini bilerek var olacağı düşüncesini kabul eder. Tüm çalışma sahasını ahlak ile ilişkilendiren Sokrates, kendisini kötülük yapmaktan alıkoyan bir vicdandan bahseder. Buna da *daimonion* ismini verir. Sokrates, net olarak özgürlük ve irâdeden bahsetmese de gerçek özgürlüğün reddedilmesine sebebiyet verecek determinist bir düşüncededir.⁵⁸

Sokrates'in öğrencisi Platon (347-427) da hocası gibi insanın beden ve ölümsüz bir ruhtan oluştuğuna inanır. Ruhun ilk ve en yüksek parçası akıldır.⁵⁹ Platon'a göre, özgür insan kendi yapacaklarına karar verir ve sonuçlarına katlanır. Yalnızca aklın önderliğinde seçim yapan insan özgürdür. Irâdenin temelinde ise akıl bulunmaktadır.⁶⁰ Özgürlüğün insanın iyinin bilgisine sahip olmasıyla kavrayabileceğini, bu bilginin ise insanı mutluluğa götüreceğini ifade eder. Mutlulukla özgürlüğü eş tutan Platon, özgürlüğü insanın mutluluğunda ve kendi içinde arar.⁶¹ İnsanın mutluluğa, erdemli bir hayat yaşayarak erişebileceğini savunur.⁶²

Aristoteles (322-384) de insanı, ruh ve bedenden meydana gelen birleşik bir varlık olarak kabul eder. Beden insanın maddesi, ruhta formudur. İnsan için de aslolan ruhudur. Alkını doğru kullanan insan ruhunu mutluluğa kavuşturur.⁶³ İnsanın özgürlüğünü, irâdesiyle gerçekleştirdiği fiillerinde bulur. Onun özgür olması, herhangi bir dış etkenden etkilenmeden irâdesiyle hareket etmesi demektir. Irâde insanın seçme kuvvetidir. İnsanda bulunan bu irâde, herhangi bir dış tesirin etkisinde kalmamaktadır. O, özgürlüğü kişinin hiçbir dış etkenden etkilenmemesi şeklinde değerlendirir.⁶⁴ Bütün bu görüşlerden hareketle İlkçağ'da özgürlük düşüncesinin akılla temellendirildiğini ifade edebiliriz. Bu dönemde insan, fiillerini belirleyen ve davranışlarının bilincinde olup seçimler yapabilen bir varlık olarak kabul edilmiştir.

⁵⁷ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1991, s. 42.

⁵⁸ Yeprem, *a.g.e.*, 2016, s. 25.

⁵⁹ Cevizci, *a.g.e.*, 2015, s. 69.

⁶⁰ Elif Akgün, "Ortaçağ'da Özgürlük Arayışı", Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, C. 8, S. 5, 2005, s. 121.

⁶¹ Yeprem, *a.g.e.*, 2016, s. 28.

⁶² Cevizci, *a.g.e.*, 2015, s. 69.

⁶³ Cevizci, *a.g.e.*, 2015, s. 82.

⁶⁴ Yeprem, *a.g.e.*, 2016, s. 33.

İlkçağ filozofları, felsefelerinin merkezine doğa ve insanı yerleştirmelerine rağmen, insan özgürlüğü ile ilgili problemlere çözüm getirememişlerdir.

2) Ortaçağda İnsan Özgürlüğü Problemi

Ortaçağ, M.S. VI. yüzyılda başlamaktadır.⁶⁵ Ortaçağ düşünürleri, vahye dayalı bilgi ile akıllı uzlaştırarak, vahyin hitabını akıl ile anlama çabasına girmişler, vahiy ile bildirilenleri akılla kanıtlamaya çalışmışlardır. Ortaçağ'da ortaya çıkan yaratıcı ve yaratılan ayırımına bağlı düşünceler öz problemine de yönelmektedir ki, bu da İlkçağ'da üzerinde durulan öz problemi gibidir.⁶⁶ Ortaçağ felsefesinde akıl; vahyin yönetimi altına sokulmaya çalışılmasına rağmen, tamamen yok sayılmayarak, vahiy anlamada yol gösterici olarak kullanılmıştır. İman akılla temellendirilerek, insan özgürlüğü meselesi tartışılmıştır. Yaratıcının bilgisi ile insan özgürlüğü arasındaki bağ ortaya konulmaya çalışılmıştır.⁶⁷ Özgürlük düşüncesinin dinsel olduğu bu dönemde filozoflar, tüm insanların bir Tanrı tarafından yaratıldığını ve eşit olduğunu kabul etmişlerdir. İnsan özgürlüğü meselesine dinsel bir bakış açısı ile yaklaşmışlardır.⁶⁸ İnsanın Tanrı'yı duyar ve akıl yoluyla değil, zihnine yukarıdan gelecek bir aydınlamayla bilebileceği görüşünü savunmuşlardır.⁶⁹

Bu döneme damgasını vuran Stoacılar, özgürlüğü Tanrı ile insan arasında bulunan etkileşimdeki *orta yol* olarak değerlendirirler. İyi veya kötü insanın kendisi ile ilgilidir. İnsan dış etkilere kayıtsız kalmasını bildiği sürece özgürdür. Kadercici düşüncede olan Stoacılar, fikirlerinde özgürlüğe de yer verirler. Evrende meydana gelenlerin yaratıcı bir güç tarafından önceden belirlendiğini, bu yaratıcı gücün ise iyi ve akılsal olduğunu kabul ederler. İyi, bizim dışımızda olup bitenleri kabul etmek demektir. İnsan başına gelenlerin bir yaratıcının irâdesi ile olduğunu bilmeli ve istekli olarak katlanmalıdır. İnsanın iyinin ortaya çıkmasında herhangi bir müdahalesinin

⁶⁵ Geniş kapsamlı bilgi için bkz. Cevizci, *a.g.e.*, 2015, ss. 116-159.

⁶⁶ Ayşegül Doğrucan, "Ortaçağ Batı Düşüncesinin İnsanın Özgürlüğünü Kısıtlamasına Tepki Olarak Ortaya Çıkan Modern Düşüncede İnsanın Özgürlüğü", 7. Ulusal Mantık Matematik Felsefe Sempozyumu, İzmir, 2009, s. 8.

⁶⁷ Akgün, *a.g.m.*, s. 122.

⁶⁸ Duygu Yıldız, *Jean Paul Sartre ve Soren Kierkegaard'da Özgürlük Sorunu*, (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Fikri Gül), Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Denizli, 2012, s. 3.

⁶⁹ Cevizci, *a.g.e.*, 2015, s. 118.

olmaması gerçek iyiliktir. İnsan, dış dünyaya katkıda bulunmak yerine ona teslim olmalıdır. Bir taraftan kaderci, diğer taraftan insanın özgürlükçü olan Stoacıların özgürlük fikri bizim anladığımız gibi değildir. Onlara göre özgürlük, bizim dışımızda olup bitenlere müdahale etmemektir. Evrendeki her şey yaratıcı irâdenin belirlemesi ile zorunlu olarak oluşur. Özgürlük, olayların yapısını bilme ve onlara katlanmadır. Dış etkenler insanı kötü durumlara maruz bıraksa dahi, insan halinden şikayet etmemelidir.⁷⁰

Bu dönemde yaşamış bir filozof olan Origenes (185-254), insanın fillerindeki seçme özgürlüğünü kabul eder. Bu seçme özgürlüğünü ise *irâde* şeklinde tanımlar. Fakat onun vurgulamak istediği Allah'ın irâdesi yani ilâhi irâdedir. Düşüncelerinde felsefe ile dini bağdaştırmaya çalışan Origenes, insanın Allah'ın irâdesi karşısında özgür olduğu fikrini kabul eder.⁷¹ Augustinus (354-430), insanın diğer varlıklardan farklı olduğunu, onun bedensel ve ruhsal özelliklerinin önemli olduğunu belirtir. İnsan, bedensel yönüyle nesnelere dünyasına, ruhsal yönüyle ise iç dünyasına aittir. Beden dünya ile ruh da Yaratıcı ile ilgili olduğu için, ruh bedene nazaran daha değerlidir. Ona göre insanda bulunan var olma, bilme ve isteme özellikleri, Tanrı'da mutlak anlamda vardır. İnsan, bedensel yönüyle nesnelere arasında, ruhsal yönüyle de Tanrı ile bağlantılı varlıklar arasındadır.⁷²

Saint Anselme (1033-1109), insan irâdesinin üzerinde olduğunu iddia ettiği; kader, vazife, adalet, şeref mutlak değişmez kavramlara değinir. Fatalist bir tavır sergileyen Anselme'in, insana tanıdığı özgürlük sınırlıdır.⁷³ Bu dönemin önemli isimlerinden Aquinalı Thomas (1225-1274) ise, insanı açıklarken büyük ölçüde Aristoteles'i takip eder. Tıpkı onun gibi, ruhtan beden formu diye söz eder. Ruh, bitkisel, duysal ve akli olarak üç farklı düzeyde ele alır. İnsanı meleklerle birlikte manevi tözler alanına dahil eden ise akli ruhtur.⁷⁴ Sonuç olarak, Ortaçağ düşüncesinde insanla ilgili meselelere dini açıdan bakıldığını görüyoruz. Her şey Tanrı merkezli bir

⁷⁰ Ocak, *a.g.t.*, s. 45.

⁷¹ Yeprem, *a.g.e.*, 2016, s. 40.

⁷² Taşkır Ketenci-Metin Topuz, "Aristoteles ve Augustinus'un İnsan Anlayışları Üzerine", Kaygı-Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, S. 20, 2013, s. 9.

⁷³ Yeprem, *a.g.e.*, 2016, s. 46.

⁷⁴ Cevizci, *a.g.e.*, 2015, s. 151.

anlayışla açıklanmıştır. İnsan, bu dönemde özgürlüğü Tanrı'nın buyruklarına uyarak elde edebilir. Değerli olan dinsel ve Tanrısal öğeler olduğu için, insana ve insan özgürlüğü meselesine gereken önem verilmemiştir.

3) Yeni ve Yakınçağda İnsan Özgürlüğü Problemi

M.S. XIV ve XVI. yüzyıllar arasında Avrupa'da, Rönesansla birlikte insan tekrar Eski Çağ'daki önemine kavuşmuştur. Ortaçağ'ın Tanrı merkezli evren ve toplum anlayışı eskide kalmış, insan merkezli anlayış benimsenmiştir. Çeşitli buluşlar ve fetihlerle birlikte insana verilen değer de fazlalaşmıştır. Bu dönemde en önemli varlık insan ve ona ait değerler olmuştur.⁷⁵ M.S. XVIII. yüzyıl, Avrupa'da Aydınlanma Dönemi olarak yaşanmıştır. Bu dönemde insanın önemini yine insan aklı ile açıklama amacı güdülmüştür. Adından da anlaşılacağı üzere aydınlanma, insan aklının yeni bilimsel bilgilerle donatılmasıdır. Bilginin gelişmesiyle birlikte fabrikalarda makineler, buharlı gemiler ve trenler icat edildi. Bütün bunlar insanın refah içerisinde yaşaması için bulundu.⁷⁶

Dönemin önemli filozoflarından Descartes (1596-1650), insanın özgür olmak için iç ve dış engellerle karşı karşıya kaldığını, dış engellerin ise her çeşit otorite olduğunu belirtir. Bu engeller, Ortaçağ'dan kalan skolastik düşüncedeki otoritelerdir. O otoritelerin kabul ettikleri hükümlere aykırı düşünülemez. Descartes, otoritelerin zulmünün haktan yana olan tavrı ortadan kaldırmaya yönelik olduğunu belirtir. O, halktan, gelenekten, aileden, sosyal çevreden, okullardan ve üstatlardan alınan sorgulanmamış, irdelenmemiş görüşlerden kopup sıyrılmanın, insanlığın ilk ve gerçek kurtuluşu olacağını vurgusunu yapar.⁷⁷ İnsan fiillerinin asıl sebebinin ruh olduğunu, özgürlüğün de ruhi bir alanda ortaya çıktığını, hatta özgürlük sayesinde yanlış inançlardan korunduğunu vurgular. Özgürlüğü dilediğini seçip irâde etme şeklinde niteleyen Descartes, bu durumu inançla bağdaştırır.⁷⁸

⁷⁵ Kadir Çüçen, "İnsan Hakları Düşüncesinin Gelişimi", <http://felsefet.home.uludag.edu.tr/kaygi/dergi002/1-4.pdf>, (2007), s.4.

⁷⁶ Çüçen, *a.g.m.*, s. 5.

⁷⁷ Mustafa Kök, "İnsan Hürriyeti İslam ve Çalışma Üzerine Bir Deneme", Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.1, C. 1, 2003, s. 88.

⁷⁸ Yeprem, *a.g.e.*, 2016, s. 54.

Spinoza (1632-1677), insan özgürlüğünü yine insanın içinde bulmaya çalışır. Özgürlüğü, ruhun kendi kendisini belirlemesi olarak adlandırır. Gerçek özgürlüğün düşünerek, karar vermektten geçtiğini vurgular. İnsanın Allah'ın bilgisine ulaşmasının onu hakiki manada özgür kılacağını belirtir.⁷⁹ Leibniz (1646-1716) ise, özgürlüğü insanın içinde görmektedir.⁸⁰ Netice itibariyle, Yeni ve Yakınçağ'da insana ve insan aklına verilen değer artmıştır. Özgürlük insanın kendi içinde aranmış, ruhun özgürlükle olan bağına değinilmiştir.

4) İslâm'ın Doğuşundan İtikâdî Mezheplerin Zuhuruna Kadar İnsan Özgürlüğü Problemi

İnsanlık tarihi boyunca tartışılan özgürlük problemi,⁸¹ Kelâmcıların ve filozofların zihinlerini meşgul etmiştir.⁸² Yalnızca İslâm'da olmayan bu düşünce, önceki dinlerde de tartışılmıştır. Bu meselenin Yahudi ve Hıristiyan teolojisinde de tartışılmış olması,⁸³ insanın, insan olmasından kaynaklı bir mesele olduğunu göstermektedir. İslamiyet'ten önce Câhiliye döneminde fatalist (cebrî) düşüncenin mevcut olduğuna dair bilgilere rastlıyoruz. İnsanı felaketslere sürükleyen, başına gelen her duruma boyun eğmesi gerektiğini direten uğursuz talihi ifade etmek üzere kullanılan *dehr* kavramı da Câhiliye Araplarının cebrî kader anlayışına işaret etmektedir. Müşriklerin şirk koşmalarını dahi Allah'a yüklemeleri⁸⁴ kader inançlarını ilâhî takdir fikri çerçevesinde şekillendirdiklerini açıkça göstermektedir.⁸⁵

İslamiyet'in doğuşundan itibaren de insan özgürlüğü ve sorumluluğu üzerinde durulmuş, bu konuda ölçüt Kur'an ayetleri olmuştur.⁸⁶ Özellikle Emeviler'in 661 yılında yönetimi ele geçirmeleriyle birlikte bu konuyla ilgili olan kader problemi üzerinde durulmuştur. Emeviler, birtakım siyasi sebeplerden dolayı kader inancını

⁷⁹ Yeprem, *a.g.e.*, 2016, s. 58.

⁸⁰ Yeprem, *a.g.e.*, 2016, s. 60.

⁸¹ Ocak, *a.g.t.*, s. 13.

⁸² Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, 4. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1988, s.53.

⁸³ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Umran Yayınları, Ankara, 1981, s.103; Yeprem, *a.g.e.*, 2016, ss. 49–58

⁸⁴ Bkz. En'am, 6/148.

⁸⁵ Kılıç Aslan Mavil, "Güncel Kader Tartışmalarına Bir Katkı", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. 14, S. 2, V. 14, 2016., ss. 417-418.

⁸⁶ Güriz, *a.g.m.*, s. 656.

teşvik etmişler, kulun fiillerinde mecbur olduğu fikrini benimsemişlerdir.⁸⁷ Hasan el-Basri, Emevîlerin kendi fiillierinin Allah'ın takdiriyle olduğu şeklindeki iddialarıyla ilgili olarak "Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar"⁸⁸ tarzındaki beyanı da onların yanlış inancını tenkit noktasında bir göstergedir.

İnsan fiillerinin yaratıcısının Allah olduğu meselesi ezeli takdir kapsamına girmektedir. Haris el Muhasibi (ö.857), Allah'ın iyi veya kötü, olacakları ezelde bildiğini, onları bu ezeli bilgiye göre irâde ettiğini belirtir.⁸⁹ İnsan özgürlüğü meselesiyle ilgili olarak *kaza* ve *kader* kavramlarına yüklenen mana çok önemlidir. Bazı itikadî ekollerin, kendi fikirlerini destekler mahiyette olan âyetleri delil olarak almaları ve diğerlerini görmezden gelmeleri sonunda kader konusunda, farklı bir kader anlayışı ortaya çıkmıştır. Kaza ve kader konusu insan fiillerini de kapsamaktadır. Bu konuyu ele almamızın sebebi, ihtiyari fiillerin kaza ve kaderle oluşunun insanı mecbur bırakmayacağını belirtmeye çalışmaktır. İlahi kudret, irâde, insanın gücü, ihtiyarı ve seçme özgürlüğü kaza ve kader kapsamına girmektedir. Öncelikle kelimelerin tahlili ile başlayalım. Kaza, İlahi takdirin zamanı geldiğinde gerçekleşmesi,⁹⁰ kader⁹¹ ise, Allah'ın olmuş ve olacakları ezeli ilmiyle belirlemesidir. Kader konusunda yapılan bu tanımları Matüridiyye benimsemesine rağmen, Eş'ariyye farklı bir tanımları tercih eder. Eş'ariyye, Matüridiyye'nin kaza tanımları yerine kaderi, kader tanımları yerine de kazayı tercih etmiştir.⁹²

⁸⁷ Hüseyin Şahin, *Kaderin İrade Ve Kudret Sıfatlarıyla İlişkisi*, (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Ahmet Akbulut), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, 2003, s. 28.

⁸⁸ Watt, *a.g.e.*, s. 141.

⁸⁹ Ocak, *a.g.t.* s. 15.

⁹⁰ Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, s. 179.

⁹¹ "Kader" kelimesinin ölçme anlamında; Müddessir, 74/18-19-20. İnsan, 76/16. Kamer, 54/49. Talak, 65/3. Zuhuf, 43/11. Yasin 36/39. Sebe, 34/18. Ankebut, 29/62. Zümer, 39/52. Fussilet, 41/12. Rum, 30/37. En'am, 6/91. Yunus, 10/5. Ra'd, 13/18. Hicr, 15/19,21. Mü'minûn, 23/18. âyetlerin de, "Güc yetirme"; anlamında; Beled, 90/5. Mürselat, 77/23. Hadid, 57/29. Fetih, 48/21. Zümer, 39/67. ve Maide, 5/34. âyetlerinde "Kudret" manasında; En'am, 6/96. Ayetinde, "Ölçerek, takdir ederek, tayin" anlamında; Abese, 80/19. Kamer, 54/12. A'la, 87/3. Fecr, 89/16. Furkan, 25/2. ve Hac, 22/74. âyetlerinde, "Rızkı daraltma" manasında; Ra'd, 13/26. İsra, 17/30. Kasas, 28/82. Talak, 65/7. Şura, 42/12, 27. Sebe, 34/36, 39. âyetlerinde, "Allah'ın irâde ettiği küllî hüküm" anlamında; Ahzab, 33/38. âyetinde ve "Önceden ölçüp-biçip, hüküm verme" manasında da Vakıa, 56/60. âyetinde kullanıldığını görmekteyiz.

⁹² Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, s. 174.

İnsanın fiillerinde özgür olup olmadığı, dolayısıyla kaza ve kader meselesi sahabe arasında da tartışılmıştır. Hz. Ömer ile Ebu Ubeyde arasında geçen konuşma konunun boyutunu gözler önüne sermektedir. Hz. Ömer 639 yılında Suriye'de meydana gelen veba salgınını bizzat yerinde görmek için oraya gider. Fakat karantinalı olan bölgeye girmek yerine geri dönmeyi tercih eder. Bunun üzerine Ebu Ubeyde'nin "Allah'ın kaderinden mi kaçırıyorsun?" sorusuna maruz kalır. Hz. Ömer'in, Ebu Ubeyde'nin sorusuna verdiği "Allah'ın kaderinden kaçıp, yine Onun kaderine sığılmıyoruz" şeklindeki cevabı bu konuda bir ölçüt oluşturmuştur. Ona göre, insanın bütün yaptıkları ve tedbire riayet etmesi de kaddedir. Hz. Ömer, bunu Allah'ın ilmi çerçevesinde değerlendirir.⁹³ Sahabeden cebir anlayışını reddeden, hafızlığıyla ünlü Ebu Mûsâ el-Eş'arî (602)'nin de kendisine sorulan, Allah'ın insana bir fiili takdir ettikten sonra o fiili yapması sebebiyle neden cezalandırdığı, sorusuna verdiği cevap dikkat çekicidir. O, bu konuyu Allah'ın ilmi olarak değerlendirmiş ve bunun insan için bir zorunluluk oluşturmayacağı vurgusunu yapmıştır.⁹⁴

4.a.) İnsan Özgürlüğü Problemi'nin Kur'anî Temelleri

Kur'an ayetleri insanın biricikliğini ön plana çıkararak, onun tüm yaratılmışlardan üstün olduğunu vurgular.⁹⁵ Tek başına dünyaya gelen insan yine tek başına dünyaya veda edecektir. Yaratıcının huzuruna çıktığında da tek olacaktır.⁹⁶ Kur'ân, yaratıcı karşısında insanın takındığı psikolojik ruh halini de ortaya koyar. İnsan, Allah'ın azameti ve kudreti karşısında kendisinin ve diğer varlıkların acziyetini fark eder. Bu açıdan bakıldığında; İlâhi hitâbın cebir ifade ettiğine şahit oluruz ve acziyetimizi fark ederiz. Fakat bunun yanı sıra Kur'ân'da açık şekilde özgür irâde, ihtiyâr ve insanın fiillerinde etkin olduğunu vurgulayan ayetlere de rastlarız. Bu açıdan bakıldığında ise, insanın kudret sahibi olduğunu fark ederiz. Fakat insandaki bu kudret

⁹³ Müslim, Selam, 32; İbnü'l Kesir, *el-Kamil fi't-tarih* Beyrut, 1979, 560; Muhit Mert, "Hz. Peygamber ve Sahabe Döneminde Kader Konusunda Yapılan Bazı Diyaloglar" Diyanet İlmî Dergi, C. 33, S. 4, 1997, s.63.

⁹⁴ Kemaleddin Beyâzi, *İşârâtü'l Merâm min 'İbârâti'l-İmam*, Kahire, 1949, s. 33; Mert, *a.g.m.*, s. 66.

⁹⁵ Bkz. İsrâ, 17/70; Tin, 95/4; Secde, 32/ 9.

⁹⁶ Bkz. En'âm 6/94, Meryem 19/80-95.

sınırlı iken, Allah'ın kudreti mantıksal açıdan mümkün olan bütün yaratılmışları kapsamaktadır. O, hiçbir kayıtle bağlı ya da sınırlı değildir.⁹⁷

Yeryüzünde kötülük yapacağı Allah tarafından bilinen, melekler tarafından da tahmin edilen insan yine de yaratılmaya layık görülmüş, yapacağı kötülöklere rağmen çok daha faziletli ve önemli özelliklerle donatılmıştır. Meleklerden farklı yaratılan insan, cüz'i irâdesini ve aklını kullanarak fiiller işler.⁹⁸ Bu durum onun sorumlu olduğu meselesini de ortaya çıkarmaktadır. İnsanın iyilik ve kötülük yapmaya uygun yaratılması, davranışlarının kendisi dışında bir güç tarafından planlanmadığının başka bir ifadeyle belirlenmediğinin göstergesidir. Durum böyle olmasaydı, Allah her an irâde eden, aktif, dinamik olan değil, kurulmuş olan kâinatı ve yarattığı robot konumundaki insanları seyreden, onlara herhangi bir müdahalede bulunmayan bir seyirci olurdu. Bu düşünce, hem insana hem de ilahi faaliyete imkân tanımamaktadır.⁹⁹

Kelâm ekolleri, insanın fiilleri ile Allah'ın sınırsız iradesinin kulun sorumluluğunda nasıl anlamlandırılacağı noktasında farklı şekillerde Kur'anî temellendirmeler yapmışlardır.¹⁰⁰ Kur'an ayetlerinde, Allah'ın dilediğini yapmaya gücü yeten sonsuz irâde sahibi olması¹⁰¹ belirtilir. Allah'ın izni olmadan insan irâdesini kullanamaz.¹⁰² Allah, mutlak güç sahibi, tüm varlıkları sınırsız kudretiyle idâre edendir. Yani her şey Onun dilemesine bağlıdır.¹⁰³ Hiçbir güç onun irâdesine engel olamaz. İnsan da irâdesini Allah'tan almaktadır. Allah dilemedikçe, insan tek başına dileyemez.¹⁰⁴ Mülkün tek sahibi olan Allah, yaptıklarından sorumlu tutulamaz.¹⁰⁵ O, hem irâdesini kullanmada hem de yaratmada sınırsız tek güçtür. Hayrı da şerri de kendisi yaratır. Fakat tercihi daima hayırdan yanadır.¹⁰⁶ Irâde ve yaratma ile ilgili olarak Allah'ın teklîğine ve sınırsız gücüne dikkat çeken Kur'an, insanın durumuna da vurgu yapar. İnsanın bazı ayetlerde irâdesinin olmadığı, fiillerinde

⁹⁷ Kazanç, *a.g.m.*, s. 129.

⁹⁸ Ocak, *a.g.t.* s. 23.

⁹⁹ Ocak, *a.g.t.* s. 29.

¹⁰⁰ Özler, *a.g.e.*, s. 53.

¹⁰¹ Bkz. Bakara, 2/253; Hud, 11/107; Hac, 22/14; Buruc, 85/16.

¹⁰² Bkz. Dehr, 76/30; Tekvir, 81/29.

¹⁰³ Bkz. Bakara, 2/253; Hud, 11/107; Hac, 22/14; Buruc, 85/16.

¹⁰⁴ Bkz. Dehr, 76/30; Tekvir, 81/29.

¹⁰⁵ Bkz. Enbiya, 21/23.

¹⁰⁶ Bkz. Zümer, 39/7.

mecbur olduğu ifade edilir. Allah'ın dilediğini doğru yola ileteceği¹⁰⁷ ve herhangi bir durumun Allah'ın dilemesi ile gerçekleşebileceği vurgusu yapılmıştır.¹⁰⁸ Kur'an'da kula zorunluluk isnat eden ayetler bunlarla sınırlı değildir.¹⁰⁹

Bütün bu ayetlerin yanı sıra, insanın irâdesiyle tercih ettiği iyi ve kötü fiillerinin karşılığını alacağı,¹¹⁰ ve onun iman konusunda serbest olduğunu¹¹¹ vurgulayan ayetler de vardır. Kur'an'da bulunan bu ve benzeri ifadeler, insanın fiillerinde irâde sahibi olduğunu belirtmek içindir. Kur'an, insanın irâdesini reddetmeyerek, Allah'ın kudretine ve bir benzersiz oluşuna dikkat çeker. Ayetlere göre insan, Allah'ın belirlediği çizgide özgür ve sorumludur. İnsanın yararına veya zararına olan fiillerinde tercihleri önemlidir.¹¹² Fakat insanda bulunan irâde, onu her zaman iyiye yöneltmeyebilir. Bazen de fitratına ters düşen davranışlara teşvik edebilir. Sabırsız ve hırslı yapıda yaratılmış insan, bir fenalığa maruz kaldığında hemen feryat figana bürünür. Bir nimete kavuştuğunda ise cimriliğe sarılır.¹¹³ İnsanda olumsuz olarak adlandırılan bu ve benzeri tutumlar, özgürlüğünü negatif yönde kullandığının göstergesidir.¹¹⁴ İnsanın ahlaken bozulmaya yatkın olması ve özgürlüğünü her zaman iyi yönde kullanamaması, yalnız bırakılmaması ve dışarıdan desteklenmesini gerektirmektedir. Ayetlerde onun zayıf yapıda yaratıldığı,¹¹⁵ herhangi bir darlığa düşmesi durumunda Allah'a yakarışlarda bulunduğu¹¹⁶ ifade edilir. Aceleci olan insan, kendisi için iyiliği istemek yerine farkında olmadan kötülüğü de isteyebilir.¹¹⁷ İnsan, acziyetinin farkına varıp, Allah'ın inayeti sayesinde durumun üstesinden gelebilir. Yani

¹⁰⁷ Bkz. Bakara, 2/213.

¹⁰⁸ Bkz. Dehr, 76/30; Tekvir, 81/29.

¹⁰⁹ Ayr. bkz. Rum, 30/29; Kehf, 18/17; İsrâ, 17/97; Nahl, 16/9,37; Ra'd, 13/27; Yunus, 10/25; En'am, 6/35,107,149; Nisa, 4/83.

¹¹⁰ Bkz. Bakara, 2/81-82; Nisa, 4/155; Tevbe 9/82; Tevbe, 9/95; İsrâ, 17/15; Bakara, 2/281; Bakara, 2/286; Nisa, 4/111.

¹¹¹ Bkz. Nisa, 4/170; Kehf, 18/29; Neml, 27/92; Zümer, 39/41; Dehr, 76/3.

¹¹² Şahin, *a.g.t.*, s. 27.

¹¹³ Bkz. Mearic, 70/19-21.

¹¹⁴ Şaban Ali Düzgün, *Kimliksiz Hakikatler*, 1. Baskı, Otto Yayınları, Ankara, 2016, s. 19.

¹¹⁵ Bkz. Nisa, 4/28.

¹¹⁶ Bkz. Yunus, 10/12.

¹¹⁷ Bkz. İsrâ, 17/11.

insanın zorlukların altından kalkacak güçte yaratılmış olması¹¹⁸ Allah'ın inayetine muhtaç olmayacağı anlamına gelmemektedir.

Zahiri anlamda bakıldığında, insanın fiillerinde mecbur olduğunu belirten ayetler ile insana irâde özgürlüğü tanıyan ayetler birlikte değerlendirilmelidir. Mecburiyet ifade eden ayetler, yüce Allah'ın sınırsız irâdesini ve gücünü gösterir. İrâde özgürlüğü tanıyan ayetler ise Allah'ın sonsuz kudretinin yanında, insan için tanıdığı özgürlüğü akla getirir. İnsana irâde verip, onu özgür kılan Allah, dilediği zamanda da olaylara müdahalede edebilir. Onun gücü sınırsızdır.¹¹⁹ İnsana düşen sorumluluğunun farkına varıp, sınırsız irâdeye sahip olmadığını bilmek ve Allah'ın sonsuz irâdesini hiçbir zaman göz ardı etmemektir. Derinlemesine incelendiğinde, özgürlüğü sınırlayıcı mahiyetteki ayetlerin Allah'ın gücüne vurgu yaptığı, özgürlük tanıyan ayetlerin ise onun irâdesine vurgu yaptığı görülmektedir. Allah bizleri, Kur'an ayetlerini anlama noktasında ciddi tefekkürde bulunmaya, onda çelişkili gibi görünen hususlar¹²⁰ üzerinde kafa yorup, kendi içinde tutarlı bir kitap olduğu sonucuna çabalarımızla varmamızı istemektedir. İnananları bu istidlal neticesinde ihtilafa değil, ittifaka varmaya çağırır. Kur'an ayetlerinde, çelişkiden uzak bir kitap oluşunu hiçe sayan görüşlerin kınanması ve bu görüş sahiplerinin hidayetden sapmış, azabı hak eden kimseler olarak nitelendirilmesi de bunun bir göstergesidir.¹²¹

4.b.) Hz. Peygamber'in Konuyla İlgili Tutumu

İnsan özgürlüğü meselesi, Hz. Peygamber döneminde (610-632) Müslümanlar arasında önemli bir problem olarak görülmemiştir. Fakat bu mesele daha sonraki dönemlerde ciddi münakaşalara sebep olmuştur.¹²² Hz. Peygamber, hadisleri ifade ederken, o dönemde problem olmayan bu meseleye çözüm bulma gibi bir amaç da taşımamıştır. Hadisler farklı konularla ilgili olmasına rağmen, insanlar tarafından bu meseleyle ilişkilendirilmiştir. Her doğan çocuğun fitrat üzerine doğup, annesi ve babasının onu farklı inançlara yönlendirmesi ile ilgili hadis, insan irâdesini

¹¹⁸ Beled, 90/4.

¹¹⁹ Özler, *a.g.e.*, ss. 63-64.

¹²⁰ Bkz. Nisa, 4/82. Bu ayette, Kur'an üzerinde gereği gibi düşünülmesi gerektiği vurgusu yapılmaktadır. Ayetlerde çelişkilerin olmaması da, Allah tarafından indirilmiş olduğuna delildir.

¹²¹ Bkz. Bakara, 2/175-176; Âl-i İmran, 3/103; En'am, 6/159.

¹²² Yeprem, *a.g.e.*, 2016, s. 115.

vurgulamaktadır.¹²³ İnsanın doğmadan önce Cennet ya da Cehennem ehli olacağını belirlediği, amellerini gideceği yere uygun olarak işlediği ifade edildiği hadis ise cebir ile ilişkilendirilmiştir.¹²⁴ Çözüm olarak; ayet ve hadisler birlikte ele alınmalı ve ifade ediliş sebepleri birlikte değerlendirilmelidir. Çünkü ayetlerin nüzul sebebi, hadislerin vürud sebebi farklı olabilir. Dolayısıyla her biri ayrı ayrı ele alınıp, bütünlük teşkil edecek şekilde neticelendirilmelidir.

Kader konusunda günümüze kadar yapılan tartışmalar, Allah'ın ve insanın, fiiller konusundaki rollerinin nasıl gerçekleştiğidir. Ortaya çıkan fiillerin aidiyeti meselesidir. Eğer bu fiiller Allah'a ait ise, insanın sorumluluğu nasıl açıklanabilir? İnsana ait ise, bu kez Allah'ın mutlak hâkimiyeti nasıl temellendirilir? Esas tartışma noktası, insanın iradesiyle gerçekleştirdiği fiillerinin Allah tarafından belirlenmiş ezeli bir kaderde yer alıp almadığı ile ilgilidir. Bu konu hem her şeyi kuşatan Allah'ın ilim, irade, kudret, takdir ve yaratmasına eksiklik gelmeyecek, hem de insanın sorumluluğunu ortadan kaldırmayacak şekilde nasıl açıklanacaktır?¹²⁵ Bununla ilgili olarak, bir yandan Allah'a ezeli ilim atfedilirken diğer yandan insanın özgür irade sahibi olduğu söylenebilir mi? gibi soruların cevaplandırılması ile çözüme kavuşabilir.

Kader konusunun bizim açımızdan önemli olma sebebi ise, Allah'ın belirlemesinin boyutu ve insanın fiillerinde özgür olup olmadığıdır. Kader meselesi, İslam'ın ilk dönemlerinden bu yana inananların zihinlerinde bir soru işareti oluşturduğu ve Hz. Peygamber'in, Müslümanlar arasında derin tartışmaların oluşmasını önlemek amacıyla kaderle ilgili münakaşaları yasaklaması ile ilgili rivayetlerde vardır.¹²⁶ Ayrıca Hz. Peygamber döneminde sahabenin Allah Resülü'ne insanın sorumluluğunun kaza ve kaderle nasıl açıklanabileceğini sordukları hadislerde nakledilmektedir.¹²⁷ Bu dönemde kaderle ilgili olarak yapılan münakaşalar Hz. Peygamber tarafından çözüme kavuşturularak problem halledilmiştir.¹²⁸

¹²³ Yeprem, *a.g.e.*, 2016, s. 119.

¹²⁴ Yeprem, *a.g.e.*, 2016, s. 119.

¹²⁵ Gölcük, *a.g.e.*, 1997a, s. 43.

¹²⁶ Bkz. Tirmizi, 1- Müslim, *Kader*, 19.

¹²⁷ Bkz. Tirmizi, *Kader*, 1-12.

¹²⁸ Cüneyt Aydın-Ahmet Genç, "Sünnetullah ve İnsanın İradesi Temelinde Kader", Jomelips, C. 1, S. 1, s. 77.

Başka bir rivayette ise Hz. Peygamber, her şeyin kaderle olduğunu söylemiş, kaderin varlığı hususunda Kureyş müşrikleriyle tartışmıştır.¹²⁹ Allah'ın bir sırrı olması muhtemel, sahabenin bu konuda tartışma yapmasını hoş karşılamamış, hatta bunları yasaklamıştır.¹³⁰ Bütün bunlara rağmen konuyla ilgili soruları da cevapsız bırakmamıştır. Yeni müslüman olanların da bu konuda eski inanç ve kültürlerinden kalan bazı yanlış düşünceleri İslam'a taşımaları veya konuyla ilgili ayet ve hadisleri yanlış yorumlayıp ifrat veya tefrite düşmeleri mümkündür. Nitekim daha sonra kader hakkındaki tartışmaları başlatarak, ifrat ve tefrite sapanların aynı nedenle bazı hatalı düşüncelere yöneldikleri görülmüştür.¹³¹

Hz. Peygamber'in, kader üzerine yaptığı bir konuşması da Medine Mezarlığı'nda cenaze merasimi esnasında gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber, orada bulunanlara, insanların Cennet ve Cehennem'deki yerlerinin, saîd ya da şakî olacaklarının Allah tarafından belirlendiğini bildirmiştir. Hatta sahabeden birinin; “çalışmayı bırakalım mı?” sorusu üzerine Hz. Peygamber, çalışıp çabalamayı tavsiye etmiş ve herkese bu imkanın verildiğini vurgulamıştır.¹³² Öyle görülüyor ki Hz. Peygamber kaderi, Allah'ın ilmi açısından ele almış, Allah ezeli ilmiyle kullarının Cennetlik mi Cehennemlik mi, saîd mi şakî mi olacağını yazmıştır. Hz. Peygamber'in kendisine yöneltilen soruyu cevaplarırken meseleyi kul açısından değerlendirdiğini görüyoruz. Allah'ın yazmış olduğu bu yazı, kulun çalışıp çabalamasına engel teşkil etmemelidir. İnsan, kendisine verilen istitâat sayesinde pasif bir beklenti içerisinde olmayıp, “*kaderim buymuş*” düşüncesine kapılmamalıdır.

Hz. Peygamber zamanında gerçekleşen bir başka olay da ise Amr b. Kurre isimli sahabenin geçimini def çalıp, şarkı söyleyerek hayatını idame ettirmesiyle ilgiliydi. Amr'ın bu yolu tercih etmesini Allah'ın takdirine bağlamasına ve başka çaresinin kalmadığı düşüncesine kapılmasına karşı çıkan Hz. Peygamber, Allah'ın kendisini güzel bir şekilde rızıklandırmasına rağmen, helal olarak verdiklerinin yerine haramı tercih ettiğini ifade etmiştir.¹³³ Burada Amr'ın cebir düşüncesine sahip

¹²⁹ Bkz. Müslim, Kader, 4.

¹³⁰ Bkz. İbn Mâce, Mukaddime, 10.

¹³¹ Yeprem, *a.g.e.*, 2016, ss. 155-156.

¹³² Müslim, *a.g.e.*, 1.

¹³³ İbn Mâce, Hudud, 38.

olduğunu, bunun ise Hz. Peygamber tarafından onaylanmadığını görüyoruz. Hz. Peygamber, insanın iyi ya da kötüyü iradesiyle tercih edip bunu Allah'a nisbet etmesinin doğru olmadığını ifade etmiştir. Buna göre insanın saîd mi şakî mi olacağını, Allah'ın ezelden bilip yazması onu saîd veya şakî yapmaz, aksine insan kurtuluş yolunu kendisi tercih eder.

Bütün bunlardan hareketle, kaza ve kader konusu, insan aklının tam anlamıyla idrak etmekte aciz kaldığı ve çözüme kavuşturamadığı çetrefilli bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat bu durum çözüme kavuşturulamayacağı anlamına gelmemektedir. Hz. Peygamber dönemine baktığımızda ise, insanların kaza ve kadere iman etmekle yükümlü olduğu vurgulanmış, derinlemesine tartışma uygun bulunmamıştır.¹³⁴ Hatta Hz. Peygamber'in kader konusunda yapılan bir münakaşadan dolayı sahabeyi uyardığı, böyle meclislerden uzak durulması gerektiğini bildirdiği de rivayet edilmektedir. Bunda o dönemde yaşayanların zihinlerindeki daha farklı sorulara henüz çözüm bulamamış olmasının etkisi de olabilir. Zihinlerde agnostik bir durum oluşturan bu mesele, daha fazla karışıklığa sebep olmaması için problem konusu olmaktan uzak tutulmuştur. Hz. Peygamber'in sergilemiş olduğu bu tavrı müctehid imamlar da aynı şekilde benimsemişlerdir.¹³⁵

B) KELÂM EKOLLERİ'NİN PERSPEKTİFİNDEN İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ

1) Cebriyye

Kurucusu Cehm b. Safvân (128/744)'dir.¹³⁶ Düşüncelerinin bir kısmını Kufe'de karşılaştığı Ca'd b. Dirhem (124/741)'den almıştır. Ca'd b. Dirhem'in bir süre Hâris b. Sureyc'in (128/746) vezirliğini yaptığı da rivayet edilmektedir. Emeviler'e karşı kıyam hareketinde Hâris ile birlikte ön sıralarda bulunduğu için yakalanarak öldürülmüştür.¹³⁷ Cebir düşüncesi, insanın fiillerinde mecbur olduğunu ve fiillerinin

¹³⁴ Halil İbrahim Coşar, *Kader Anlayışının Kur'an Bağlamında Sosyo-Psikolojik Tahlili*, (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Abdulkadir Etöz), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Konya, 2010, s. 18.

¹³⁵ Yener, *a.g.e.*, s. 122.

¹³⁶ Şehristani, *a.g.e.*, s. 60.

¹³⁷ Yener, *a.g.e.*, s. 122.

ortaya çıkmasında insanın herhangi bir etkisinin olmadığını savunur. Ayrıca insanın bütün fiillerini Allah'a nispet etmektedir. Cebriyye, Gerçek (Halis) Cebriyye (el-Cebriyyetü'l hâlis) ve Yarı Cebriyye (el-Cebriyyetü'l-mütevassita) olarak iki gruba ayrılır. Hâlis Cebriyye, insanın fiillerini kendisine ait olmadığını belirterek, bunun yanında kudretinin de olmadığını savunur. Mutavassıt Cebriyye ise insanın fiillerinde kudretinin olduğunu kabul eder ama bu kudretin fiillerin meydana gelişinde bir etkisinin olmadığını iddia eder.¹³⁸ İnsanda irâde olduğunu kabul etmeyen Cebriyye, ona özgürlük de tanımaz.¹³⁹ Cebriyye'ye göre, Allah mülkünde ne dilerse onu meydana getirir. Allah, bir şeyin ne zaman ortaya çıkıp çıkmayacağını dilemekte özgürdür.¹⁴⁰ Fakat insan için böyle bir durum söz konusu değildir.

Cebir düşüncesi, her ne kadar Emevîler Dönemi'nde ortaya çıkmış gibi görüle de kökleri Cahiliye dönemine kadar gitmektedir. Hasan Basri'nin belirttiğine göre, Cahiliye dönemi Arapları Hz. Peygamber'in onlara elçi olarak gönderildiği dönemde, onlar fiillerini bir mecburiyet sonucunda yaptıklarını iddia ediyorlardı. İşledikleri günahlardan da Allah'ı sorumlu tutuyorlardı.¹⁴¹ Bunun sonucunda verilen ilahi cevap ise son derece anlamlıdır.¹⁴² Cebri düşünce, Emevîler tarafından siyaset için bir meşruiyet aracı olarak görülmüştür. Muâviye b. Ebu Süfyan'ın Hz. Ali ve taraftarlarına karşı yapılan Sıffin Savaşı'ndaki konuşması dikkat çekicidir. İçerisinde buldukları durumu tamamen Allah'ın kaza ve kaderine bağlayarak, yaptıkları savaşa meşru bir zemin kazandırma yoluna gitmiş ve cebri bir tutum sergilemiştir.¹⁴³ Öyle ki kadere aşırı ta'zimden dolayı teklifi yok sayacak kadar ileri gitmiştir.¹⁴⁴

Fiilleri insandan soyutlayarak Allah'a nispet eden Cebriyye, insanı havada uçan bir tüy gibi görür. Bu düşüncüyü ilk olarak savunan Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) olmuştur. Bu fikirleriyle Emevî yönetiminin de onayını kazanmıştır.¹⁴⁵ Ca'd b. Dirhem'in görüşlerini sistemleştiren Cehm b. Savfan'dır. İnsanın fiillerinde etkisinin

¹³⁸ Abdülkerim Şehrîstânî, *Milel ve Nihal-Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi-*, çev. Mustafa Öz, 3. Baskı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 85.

¹³⁹ Gölcük, *a.g.e.*, 1997b, s.225.

¹⁴⁰ Gölcük, *a.g.e.*, 1997a, s. 98.

¹⁴¹ Yıldırım, *a.g.t.*, s. 4.

¹⁴² Bkz. Araf; 7/28

¹⁴³ Ömer Aydın vd., *Kelâm Tarihi*, Baskı Sayısı 1, İşaret Yayınları, İstanbul, 2017, s. 75.

¹⁴⁴ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, nşr. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara, 1981, s.331.

¹⁴⁵ Lütfü Cengiz, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Kader*, Palet Yayınları, Konya, 2012, ss. 72-73.

olmadığını ifade eden Cehm b. Safvan, mutlak manada cebri kabul etmiş ve Allah'tan başka fâilin olmadığını ifade ederek tenzih prensibine bağlılığını göstermiştir.¹⁴⁶ Cehm b. Safvân (128/745), insanda meydana gelen imanı, küfrü ve fiilleri Allah'ın yarattığını iddia etmektedir. Ona göre, insanın duymasında, görmesinde ve hissetmesinde kendisinin herhangi bir etkisi yoktur. Safvân'a göre, insan fiillerini yaratan Allah, ona bu fiillerinden dolayı mükafat veya ceza verme hakkına da sahiptir.¹⁴⁷

Cebriyye, insanın fiile sadece konu olabileceğini, fiilin gerçekleşmesinde herhangi bir fonksiyonu olmadığını ileri sürerek insanda bulunan kudreti de reddetmiş olur.¹⁴⁸ İnsanın fiillerini cansız varlıkların fiilleri gibi düşünen Cebriyye'ye göre, insanın fiillerinin de yağmurun yağmasından, fidanın filizlenmesinden, yıldızın kaymasından farkı yoktur. İnsanın fiillerinde mecbur olması, kendisine verilecek mükafatı ya da cezayı da zorunlu kılmaktadır.¹⁴⁹ Onlara göre, insanın yaratılışının öncesinde Allah'ın koymuş olduğu değişmez hükümler vardır. İnsan kendisi için koyulmuş bu hükümlere karşı çıkma yetkisine sahip değildir. O, gerçekleştirdiği tüm eylemleri özgür irâdesiyle değil, mecbur olduğu için yapar.¹⁵⁰ İnsanın fiillerini yaratanın Allah olduğu görüşünden yola çıkarak, hükümlerinde Allah tarafından önceden değişmez bir şekilde belirlendiği görüşünü kabul ederler. Kısacası onlar iyi veya kötü her türlü fiili Allah'a izâfe ederler.¹⁵¹

Cehm b. Safvân es-Semerkindî et-Tirmizî (ö.746)'ye göre, insan irâdesini kullanırken, seçme özgürlüğüne sahip değildir. Fiillerin mecazi olarak insana nispet edileceğini vurgulayan Cehm b. Safvân'a göre, ağacın meyve vermesinde, suyun akmasında, güneşin doğup batmasında nasıl bir mecazilik varsa, insan fiilleri için de aynı durum söz konusudur.¹⁵² İnsanın mevcut fiillerinden başkasını yerine getirmeye gücü yetmez. Fiillerini takdir edip yaratan da Allah'tır. Allah bir kimsenin iyiliğini

¹⁴⁶ Cengiz, *a.g.e.*, s. 74.

¹⁴⁷ Şerif Mürtezâ, *Cebir ve Kader Kısacasında İnsan Özgürlüğü*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2012, s. 13.

¹⁴⁸ Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, s.168.

¹⁴⁹ Gölcük, *a.g.e.*, 1997a, s. 125.

¹⁵⁰ Aydın-Genç, *a.g.m.*, s. 78.

¹⁵¹ Güriz, *a.g.m.*, s. 658.

¹⁵² Şehristani, *a.g.e.*, s. 86.

dilerse onun için sevabı, kötülüğünü dilerse günahı takdir eder. Onun düşüncesi insanın özgür olmadığı yönündedir.¹⁵³

Bütün bu görüşlere rağmen, Cebriyye içinde farklı düşünceye sahip kişilerde bulunmaktaydı. Mesela Hüseyin h. Muhammed en-Neccar (220/835) , Allah'ın kulun hayır, şer, güzel ve çirkin amellerini yarattığı, kulun da o amelleri kesb ettiği fikrini ileri sürmesi, mezhebinin görüşlerinin biraz daha yumuşatılmasına sebep olmuştur. Yaratılmış gücün etkisinin olduğunu kabul eden Neccar, bunu Eş'ari'nin kabul ettiği gibi *kesb* olarak adlandırmıştır. İstitaatın fiille birlikte bulunduğu konusunda da Eş'ari ile aynı düşüncededir.¹⁵⁴

2) Mu'tezile

Mu'tezile, H. II ve III. yüzyılları arasında, itikâdî meselelerde önemli bir konuma sahip olmuştur.¹⁵⁵ Emeviler döneminde ortaya çıkmasına rağmen, Abbasiler döneminde himaye altına alınmış ve tüm köklerini bu dönemde sağlamlaştırmıştır.¹⁵⁶ Mu'tezile'nin ortaya çıkışını İslâm'ın ilk dönemlerinde zuhur eden iç çekişmelerle ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Cemel Vakası ile Sıffîn Olayı'nın akabinde Müslümanların birbirinin kanlarını dökmesi, imanın mahiyeti, büyük günah meselesi, imâmet ve kader konusu gündeme gelmiştir. Olaylar ve insanların öldürülmeleri ilâhî takdirle ilişkilendirirken, bunu reddedip özellikle kötülük, zina, masiyet, küfür olumsuz fiilleri tamamen insan irâdesine dayandıran düşünceler de ortaya çıkmaya başlamıştır. Emevî yönetiminin iddia ettiği cebir düşüncesi reddedilmiştir.¹⁵⁷

Bazı tarihçiler, Mu'tezile'nin doğuşunu tabiundan olan Hasan el-Basrî (110-728)'nin meclisinde ortaya çıkan bir olay üzerine şekillendirirler. Buna göre, Hasan el-Basrî'nin bulunduğu meclise gelen bir kişi, büyük günah işleyen kimse hakkındaki hükmün ne olduğunu sorar. Hasan el-Basrî tam soruya cevap vermeye hazırlanırken,

¹⁵³ Şerafettin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 2. Baskı, Esra Yayınları, Konya, 1998, s. 57.

¹⁵⁴ Şehristani, *a.g.e.*, s. 87.

¹⁵⁵ Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2011, s. 131.

¹⁵⁶ Yıldırım, *a.g.t.*, s. 13.

¹⁵⁷ Kazanç, *a.g.m.*, s. 163.

Vasil b. Atâ olaya müdahil olup, hocasından önce cevap verir. Vasil, büyük günah işleyen kimsenin iman bakımından ne ne mü'min ne de kâfir olduğunu, bu ikisi arasında bir yerde bulunduğunu ifade eder. Hasan el-Basrî tarafından kendisine *ayrılan* nitelemesi yapılır. Böylece Vasil b. Atâ'nın yolunda gidenlere de *terk edenler* anlamına gelen *Mu'tezile* denilmiştir.¹⁵⁸

Mu'tezile kavramı 'ayırarak, uzaklaştırmak' manasındaki 'azl' kökünden türemiş bir sıfattır. Uzaklaşan, ayrılıp köşeye çekilen demektir.¹⁵⁹ Onlar 'ayrılanlar' anlamına gelen bu ismin marjinal manasını ortadan kaldırmak için Kur'an ayetlerine başvururlar.¹⁶⁰ Mu'tezile, kendilerine bu ismin verilmesinin Hz. Ali'nin hilafeti döneminde ortaya çıktığını, iç anlaşmazlıklarda tarafsız olduklarından dolayı verildiğini iddia ederler. İstilahta ise H. I. asrın düzensiz, karmaşık sosyal ve siyasi ortamında zuhur ederek, itikadi meselelerde akli/nazarî bir bakış açısı sergileyen ve bu düşüncelerini beş temel inanç esası üzerinde sistemleştiren mezheptir.¹⁶¹ Kendilerine muhalif kimseler tarafından; insanın fiillerini kendisinin yaratmasına kadir olduğunu kabul ettiklerinden dolayı *Kaderiyye*, tövbe etmeden ölen büyük günah işlemiş kişinin bağışlanmayacağını iddia ettiklerinden dolayı *Vaîdiyye*, Cehm b. Safvan'dan etkilendikleri için de *Cehmiyye* gibi isimlerle isimlendirilmişlerdir. Onlar kendilerine *adl* sıfatını Allah'a yakıştığı şekilde nispet ettikleri ve *tevhid* ilkesine sıkı sıkıya bağlı oldukları için *Ashâbü'l-adl (Ehlü'l-adl) ve't-Tevhîd* isminin söylemesini uygun görmüşlerdir.¹⁶²

Mu'tezile'ye göre, insanın kendi tasarrufuyla işlediği eylemleri, onun kastı ve dilemesi ile meydana gelir. Ebu Haşim (99/717)'e göre, fiil insanın kendi kastı ile ortaya çıkmamış olsaydı, insanın fiilleri hakkında bilgisi ve de itikadı olmazdı. Kişinin kastı olmaksızın bir fiilinin ortaya çıkması caiz değildir. Eğer böyle olmasaydı, suç işleyen birinin işlediği suçta kastı olmazdı. Bilen kişinin bunu yapması yalnızca kasıtlı olabilir.¹⁶³ Mu'tezile'ye göre, insan eylemlerinde özgürdür. Bu düşüncesinin ilk

¹⁵⁸ Şehristani, *a.g.e.*, s. 59.

¹⁵⁹ Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, s. 229.

¹⁶⁰ Meryem, 19/48; Kehf, 18/15; Müzzemmil, 73/10.

¹⁶¹ Sarıkaya, *a.g.e.*, s. 131.

¹⁶² Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, s. 230.

¹⁶³ Hamdi Gündoğar, "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 8, S. 2, 2004, *a.g.m.*, s. 209.

temsilcilerinden Ma'bed el-Cüheni (80/699) ve Gaylan ed-Dımeşki (126/763), kaderin olmadığını savunurlar. İnsan fiillerini özgür iradesiyle ve bilgisi dahilinde yapar. Allah'ın ise insanın fiillerinde etkisi yoktur ve onları meydana geldikten sonra bilebilir.¹⁶⁴

Mu'tezile, fiilleri Allah'a atfetmenin, insana yüklenen dinî hükümlülükleri geçersiz yapacağı görüşündedir. Din, emir ve yasaklardan oluşmaktadır. Emir ve yasakların her ikisinde de talep etme durumu söz konusudur. Talep ise kudret, özgürlük ve ihtiyâra dayanır. Aksi takdirde talep, güç yetirilemeyeceği bir şeyin insandan istenmesidir. İnsan fiillerini yaratmakta müstakil davranmazsa, hakkında ceza ve mükafatın olduğu, sevap ve günah da geçersiz hale gelir. İnsanın özgür bir şekilde hareket etme kuvveti olmadığı takdirde, kendisine peygamber gönderilmesinin de faydası olmayacaktır. Çünkü peygamber göndermek bir davettir. Davet ise özgür irâde ve ihtiyâr esasına dayanır.¹⁶⁵

Mu'tezile, insanın sorumluluğunu üç gerekçe ile temellendirmektedir:

1) İnsan fiillerini Allah'ın yarattığının doğru olamayacağı şeklindeki görüştür. Bu fiillerin insana ait olmadığı, dolayısıyla dini sorumlulukların da geçerli olmadığı neticesine götürür. Halbuki din, emir ve nehiylerden oluşmaktadır. Din, inananlardan bazı fiillerin yapılmasını veya yapılmamasını istemektedir. Dolayısıyla insana bir takım yükümlülükler getirmektedir. Sorumluluk ise yalnızca kudret, özgürlük ve tercih gücünün olduğu bir ortamda geçerli olabilir. Bu sebeple onlara göre, insan kendi fiillerinin yaratıcısı olarak görülmektedir.

2) İnsan fiillerini kendisi yaratmazsa, hakkında va'd ve va'idin geçerli olduğu mükafat ve cezanın geçersiz olduğu sonucu ortaya çıkar.

3) İnsanın fiillerinde irâdesinin olmaması, kendisine hidayette bulunması için gönderilen birçok elçiyi manasız kılar. Elçilerin iletmiş olduğu mesaj ve çağrılar, yalnızca özgürlük ile temellendirilebilir.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Şehristani, *a.g.e.*, s. 59.

¹⁶⁵ Kazanç, *a.g.m.*, s. 177.

¹⁶⁶ Şehristanî, *a.g.e.*, s. 58; Yakup Keskin, "Beşeri Sorumluluk ve Fâzıl el-Mikdâd es-Suyurî el-Hillî'ye Göre Amellerin Yaratılışı", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 8, S. 1, 2010, s. 166.

Mu'tezile alimlerinden Vâsıl b. Atâ (131-748)'da insanın iradesinde özgür olduğu konusunda Ma'bed el-Cüheni ve aynı görüşte olan Gaylan ed-Dimeşki ile aynı düşünceindedir.¹⁶⁷ Vâsıl b. Atâ'ya göre, Allah hâkim ve adildir, o yarattığı kullarına zulüm etmez. Kullarına bir şeyi gerekli kıldıktan sonra, onları bu sebeple cezalandırması caiz olmaz. Dolayısıyla kullar işledikleri iyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış eylemlerinin neticelerini kabullenmek durumundadırlar. Ayrıca Allah kullarını, eylemlerini özgürce yapabilecek yetide yaratmıştır. Kulların fiilleri; hareket etmek, düşünmek, durmak, kalkmak, oturmak gibi eylemlere dayanmaktadır.¹⁶⁸

Kadı Abdulcebbar, fiillerin özgür irâde ile olduğunu kabul etmektedir. Mu'tezile alimleri de bu görüş etrafında birleşirler. Fiillerin failinin Allah olduğunu iddia etmek büyük bir yanılıdır.¹⁶⁹ O, ilahi ve insani olan fiilleri bir ayrıma tabi tutarak, ilahi olanları *ahlak* bağlamında, insani olanları ise *yetenekler* bağlamında iki kısma ayırır. İnsana ait fiil, onu aşan bir şekilde ortaya çıkıyorsa Allah'a atfedilir. Allah'a atfedilen fiilde mutlaka bir hikmet bulunması gerekir.¹⁷⁰ Ona göre, insanın dünyaya gelişi, bazı sorumluluklar yüklenmesi sebebiyledir. Bu sebeple irâde, ihtiyar gibi kavramları insanla birlikte değerlendirir. İnsanın tanımında canlılık, irade, ihtiyar ve kudret gibi kavramların zorunlu olarak kullanılması gerekir. İnsanın yalnızca beden ve ruhtan meydana gelmediğini, kendisine mahsus bir yaratılışı olan, diri ve dinamik bir varlık olduğunu kabul eder. Fiillerinde de irâdesi etkili olmaktadır.¹⁷¹ Ancak irâde, fiilin ahlaki açıdan iyi veya kötü oluşuna ve meydana gelmesine etki etse dahi, tek başına fiili yerine getirilmesinde yeterli değildir.¹⁷²

İhtiyar konusunu değerlendirirken de bilgi ve menfaat kavramlarını kullanır. Bir fiili gerçekleştirebilmek için, öncelikle o fiilin ne olduğunu ve nasıl yapılacağını bilmek gerekir. Bu bilgi bilinmediği takdirde asla bir eylem gerçekleştirilemez. İnsan fiillerini gerçekleştirirken de onların kendi yararına veya zararına olduğunu bilerek, her zaman yararına olacaklara yönelmeli, özgür irâdesiyle tercih etmelidir.

¹⁶⁷ Gündoğar, *a.g.m.*, s. 208.

¹⁶⁸ Şehristani, *a.g.e.*, s. 59.

¹⁶⁹ Arslan, *a.g.m.*, s. 58.

¹⁷⁰ Arslan, *a.g.m.*, s. 59.

¹⁷¹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013 s. 325; Ocak, *a.g.t.*, s. 61.

¹⁷² Ocak, *a.g.t.*, s. 87.

Abdulcebbar için bu tercih, fiillerin ahlaki açıdan Allah katında bir değer taşıması açısından son derece önemlidir. Fakat tercihe yarayan unsurların ne olduğunun tespit edilmesi gerekir. Tercihin olmadığı yerde cebrin olacağını belirten Abdulcebbar, bu durumda ne ahlaktan, ne sorumluluktan, ne de ilahi adaletten de söz edilebileceğinin altını çizmektedir.¹⁷³ Kesb kavramının da günlük dilde kullanıldığı haliyle kalmasını, bir inanç meselesi haline getirilmemesini ifade eden Kadı Abdulcebbar, günlük dildeki anlamının dışında kullanılan kesbi, Eş'arilerin kullanım şeklindeki gibi kullanımın akıl dışı olduğunu belirtir.¹⁷⁴

Mu'tezile, insanın özgür olmasını akli bir delile dayandırmayı amaçlamış ve bu konuda peygamber gönderilmesini örnek göstermiştir. Yalnızca irâde sahibi insana peygamber gönderilebilir. Davette bulunan peygamberin davetine de ancak özgür insan cevap verebilir.¹⁷⁵ Amr b. Ubeyd (144/761)'de insan özgürlüğü fikrini, Allah'ın adaleti ve insanın sorumluluğu perspektifinden değerlendirir. Allah'ın insana irâde verdiğini ve onu eylemleri sebebiyle de sorumlu tuttuğunu belirtir. Durum böyle olmasaydı, Allah insanları suç işlemeye mecbur bırakıp, ardından da işlediği suçtan dolayı ceza vereceği bir hal ortaya çıkarırdı. Bu durum, Allah'ın adaletine ters düşerdi. Allah hakim ve adil olduğuna göre, onun kötülükle ve zulümle nitelendirilmesi doğru değildir.¹⁷⁶

İlahi fiillerin tümünün iyi olduğunu kabul eden Mu'tezile, onların kulların yararı gözetilerek gerçekleştirildiğini kabul eder. Allah, kullarına yaptığı teklifi kolaylaştırmak üzere bazı lütuflar gösterir. Onun teklifleri, kullarına iyilik ve fayda sağlamak içindir. Allah'ın kullarına olan bu tutumu *salah-aslah* anlayışı şeklindedir. İnsanın teklifi yerine getirebilmesi için adil olan Allah'ın, kullarına lütufta bulunması gerekir. Allah'ın kullarına lütufta bulunması, onlar için hayrı dilemesinin bir sonucudur.¹⁷⁷ İnsana kudret veren Allah, dilediği zaman da ondan geri alabilir. Fakat kudretin geri alınması, teklifi de ortadan kaldıracığı için, böyle bir durum mümkün

¹⁷³ Kadı, *a.g.e.*, s. 40; Ocak, *a.g.t.*, s. 98.

¹⁷⁴ Kadı, *a.g.e.*, s. 241; Ocak, *a.g.t.*, s. 113.

¹⁷⁵ Yıldırım, *a.g.t.*, s. 28.

¹⁷⁶ Gündoğar, *a.g.m.*, s. 209.

¹⁷⁷ Süt, *a.g.m.*, s. 297.

değildir. Allah, insanları özgür irâdeleri ve kudretleri neticesinde iman etmede serbest bırakmıştır. Şayet Allah dileseydi bütün insanlar iman ederdi.¹⁷⁸

İnsan, Allah'ın kendisine verdiği irâdeyle istediği yoldan gidebilir.¹⁷⁹ Irâde özgürlüğü konusu üzerinde ilk defa duran Mu'tezile, kaderi, kudret ve irâde manasında kullanır. İnsanda bulunan irâde aynı zamanda istek yönünde harekette bulunma ve bir sonuca ulaşma gücünü de kapsar.¹⁸⁰ İnsan, istitaat diye adlandırılan bu gücü sayesinde fiillerini gerçekleştirir. Bu sebeple de sorumludur. İnsanın sorumluluk ilkesine aykırı olarak, fiillerinin Allah tarafından yaratılması zulümdür.¹⁸¹ İnsanın gerçekleştirdiği fiillerinden dolayı isimlendirilmesi de onun fiillerinin kâdiri olduğunun bir göstergesidir. Şayet insan kendi fiillerinin sahibi olmasaydı, oturan, kalkan, gelen, giden, isteyen, tercih eden şeklinde isimlendirilmezdi.¹⁸²

Mu'tezile'nin kaza ve kader Ehl-i Sünnet'ten farklıdır. Kulların fiillerinin yaratılmasının Allah'a izafetini kabul etmezler. Fakat Allah'ın fiilleri için, "Allah'ın kaza ve kaderiyedir" denilmesinin câiz olduğunu savunurlar. Çünkü Allah'ın fiilleri, *Kâdir* ve *Mürîd* olması sebebiyle zâtı ile ilişkilidir.¹⁸³ Kadı Abdulcebbar, kaza kavramı ile ilgili olarak, bir şeyin bitirilmesi, gereklilik, bildirme, bir şeyin varlığını haber verme ve ilim manalarının kast edildiğini ifade eder.¹⁸⁴ Kaderin ise, beyan manasına geldiğini bildirir. Kaza ve kaderi birlikte değerlendiren Abdulcebbar'a göre, insanın fiillerinde hata bulunabilir. İnsanın fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olduğunun kabul edilmesi, bütün fiillere razı olması demektir. Fakat tüm bu fiillerin içerisinde küfür de var ki küfre razı olmakta küfürdür.¹⁸⁵ Mu'tezile alimleri, kaza ve kader konusundaki ayetleri de kendi düşünceleri çerçevesinde tevil etmişler, kaza ve kaderin Allah'ın yaratması olduğunu kabul etmenin de küfür olacağını belirtmişlerdir. Kulların fiillerini Allah'ın yarattığı kabul edilecek olursa, Allah'ın fiilleri için de ceza veya

¹⁷⁸ Özler, *a.g.e.*, s. 112.

¹⁷⁹ M. Saim Yeprem, *Mâtürîdi'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 85.

¹⁸⁰ Güriz, *a.g.m.*, s. 656.

¹⁸¹ M. Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2008, s. 139.

¹⁸² Gündoğar, *a.g.m.*, 210.

¹⁸³ Kadı, *a.g.e.*, ss. 771-772.

¹⁸⁴ Kadı, *a.g.e.*, s. 719.

¹⁸⁵ Kadı, *a.g.e.*, s. 720.

mükafat söz konusu olurdu. Bu durumda kulların bütün fiillerine Allah'ın rızası olmuş olurdu ki bu da küfürdür.¹⁸⁶ Mabed el-Cühenî, kaderin olmadığını, bütün işlerin ise insanın elinde olduğunu belirtir. İnsan, fiillerini kendi bilgisiyle takdir eder ve fiillere irâdesi ile yönelip, kudretiyle yaratır. Bunun manası ise Allah'ın ezelde bu amelleri takdir etmediğidir. Gaylân ed-Dımeşkî de bu görüşleri Mabed'den alarak Şam'da yaymıştır.¹⁸⁷

3) Ehl-i Sünnet

Sözlükte “mânevî alanda çizilen yolu benimseyenler” anlamındaki *ehl-i sünnet* (*ehlü's-sünne*) tamlaması *ehlü's-sünne ve'l-cemâa* (*ehl-i sünnet ve'l-cemâat*) ifadesinin kısaltılmış şeklidir. Buradaki sünnetten maksat, dini tebliğ ve beyan etmekle görevli bulunan Hz. Peygamber'in İslâm'ın temel konularını anlama ve benimseme tarzıdır. “Hz. Peygamber ile ashabının, dinin temel konularında takip ettikleri yolu benimseyenler” şeklinde tarif edilmektedir.¹⁸⁸

Ehl-i sünnet, *Ehl-i sünneti hasa* ve *Ehl-i sünneti âmme* olmak üzere ikiye ayrılır. *Selefiyye* birinci, *Matüridiyye* ve *Eş'âriyye* ikinci gruba dahildir. Fakat bizim burada üzerinde duracağımız görüşlerine yer vereceğimiz grup ikincisidir. Selefiyye, hakkında şöhret bulmuş nas bulunmayan sahâbe ve tâbiinden de ittifakla rivayet edilmeyen meseleler hakkında fikir beyan etmekten kaçınmıştır. Matüridiyye ve Eş'âriyye olarak zikrettiğimiz ikinci grup ise, bu konularla ilgili görüş bildirmeyi tercih etmişlerdir.¹⁸⁹

Selef âlimleri,¹⁹⁰ her şeyin Allah'ın kaderi, kazası ve meşfeti ile meydana geldiğini kabul etmişlerdir. Ebû Hanife, kulların fiilerinin Allah'ın ilmi, irâdesi, takdiri, yaratması ve *Levh-i Mahfuz*'da yazması ile olduğunu kabul eder. Fakat Allah'ın *Levh-i Mahfûz*'da yazması, hükmen değil vafendir. Allah'ın bir şeyi hükmen yazması demek, *falanca kişi şu zamanda şu şekilde mü'min ya da kafir olacaktır* şeklinde bir yazmadır. Halbuki burada bir hüküm verilmiştir ve bu hükmün

¹⁸⁶ Yeprem, *a.g.e.*, 2016, s. 154.

¹⁸⁷ Kazanç, *a.g.m.*, s. 173.

¹⁸⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “*Ehl-i sünnet*” Maddesi, C. 10, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1994, s. 525.; Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, s. 79.

¹⁸⁹ Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, s. 79.

¹⁹⁰ İlk Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî âlimlerinin büyük çoğunluğu Selefî âlimi sayılmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. İzmirli, *a.g.e.*, s.66.

değiştirilmesi mümkün değildir. Allah'ın vasfen yazması demek, o konudaki ihtimallerin ve sonuçların seçenekli bir halde yazılmış olmasıdır. Burada tercih kişinin hür irâdesine bırakılmış olmaktadır.¹⁹¹ Buradaki vasfen ibâresi, meydana gelen şeylerin ilâhî kanun ve şartlara bağlı gerçekleşmesidir.¹⁹² Ebû Hanife, kaderin Allah'ın ilim ve irâde sıfatlarıyla ilişkili olduğunu belirtir.¹⁹³ İnsan, iyi ya da kötü bütün fiillerinin hakiki sahibidir. Fakat bütün fiiller Allah'ın yaratması, dilemesi, ilmi, hükmü ve kaderiyedir. İnsanın fiile müdahalesi *kesb* boyutundadır.¹⁹⁴ İnsan iyiliğe ve kötülüğe güç yetirebilecek şekilde yaratılmasına rağmen, Allah kuluna iyiliği emretmiştir. İnsan, kendisine verilen gücü kötülük için harcadığında müeyyide ile karşı karşıya kalacaktır. Oysaki insan, kendisine verilen güç ile iyilik de yapabilirdi.¹⁹⁵

3.a.) Eş'arîyye

Ebu'l Hasan el-Eş'arî (260/873)'nin görüşleri etrafında oluşturulmuş bir kelâm ekolüdür. Kulların fiilleri ve İlahi sıfatlarla ilgili görüşlerinden dolayı muhaliflerince *Mürchie*, *Müşebbihe* ve *Mücbire* gibi isimler verilmiştir.¹⁹⁶ Bu mezhep mensupları, Hz. Peygamber'in ashabından Ebu Musa el-Eş'arî'ye ulaşan Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî'ye tâbidir. Eş'arî'ye göre, Allah'ın fiillerinin taalluk ettiği ve inkar edilmesinin mümkün olmadığı sıfatları bulunmaktadır. Onun fiilleri, *bilen (âlim)*, *gücü yeten (kâdir)* ve *dileyen (mürîd)* olduğuna dalalet etmekle birlikte, *ilmi*, *kudreti* ve *irâdesine* de dalalet etmektedir.¹⁹⁷

Eş'arîler, cüzî irâdenin Allah tarafından yaratıldığını, insanların sadece karar verme ve isteme özgürlüğüne sahip olduğunu, bu kararlarının sonucunda ortaya çıkan neticenin ise Allah'ın eseri olduğu görüşünü savunmuşlardır. Fiilleri işleyen insan

¹⁹¹ Ahmet Saim Kılavuz, *Ana hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, s.198; Süleyman Toprak, *“İnsanın Fiilleri Konusunda Matürîdi ve Eş'ari Arasındaki İhtilaf”*, NEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1990, s. 67.

¹⁹² Kazanç, *a.g.m.*, s. 61. Benzer bir yaklaşım İmâm Mâtürîdî hakkında da söz konusudur; bkz. Şaban Ali Düzgün, *“Kader'i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı”*, Kelam Araştırmaları Dergisi, C. 11, S. 2, s. 7.

¹⁹³ İmâm-ı Âzam Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, “İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri” içinde, Haz: Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2002b, s. 56.

¹⁹⁴ Ebû Hanife, *a.g.e.*, 2002b, s. 57.

¹⁹⁵ İmâm-ı Âzam Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat* “İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri” içinde, Haz: Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2002a, s.38.

¹⁹⁶ Aydın, *a.g.e.*, s. 223.

¹⁹⁷ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 90.

olduğu, sonucunu yaratanın ise Allah olduğu vurgusunu yapmışlardır.¹⁹⁸ Fiilleri yaratma hususunda Allah'a, kazanma noktasında ise insana görev vermektedirler.¹⁹⁹

Eş'arîler, Allah'ın irâdesinin yanında başka bir irâdenin varlığını kabul etmek onu ikileştirmek olacağından, insanda irâde olduğunu açık açık ifade etmemektedirler. Daha doğrusu bunu belirtme hususunda çekingen bir tavır sergilerler. Bundan dolayı, "Cebr-i Mutavasıt" olarak isimlendirilmişler.²⁰⁰ İmam Eş'arî, Allah'ın irâdesinin *birr*, *kâdim* ve *ezelî* olduğunu vurgulayarak, kendisine mahsus ve kendisi tarafından yaratılan fiillerin, kulların fiilleri ile de ilgili olduğunu belirtir. Bu sebeple *iyi-kötü*, *yararlı-zararlı* bütün fiillerin de Allah'ın irâdesi sonucunda olduğunu vurgular. Allah, kaleme emrederek onun *Levh-i Mahfuz*'da yazılmasını istemiş ve bunu gerçekleştirmiştir. Bu durum ise Allah'ın bir hükmü, değişmeyecek olan kaderidir.²⁰¹

Bir Eş'ari kelamcısı olan Bakillani (330-403), mutlak bir irâdenin olduğunu kabul eder. Bu konuda, Allah'ın zaman ve mekan açısından değişmelere tâbi olmayışının, ilâhi irâdesi ile fiilleri zaman ve mekan içinde belirli sıfatlarla düzenlediğinin üzerinde durur.²⁰² Bakillani mutlak irâdeyle ilgili Kur'an ayetlerini de delil olarak gösterir.²⁰³ Gazzâlî ise *meşiet*, *rıza* ve *muhabbet* kavramlarının irâde ile yakın manaya geldiğini ifade eder. Hatta Gazzâlî bu kelimeler arasında herhangi bir ayrıma da gitmez. İrâde ile meşiet arasında fark gözetmeyen Gazzâlî, Allah'ın kötülüğü de dileyebileceğini ifade eder. Zira ona göre bütün bu hususlar Allah'ın irâdesi çerçevesinde değerlendirilmelidir.²⁰⁴

Eş'arîler, doğru veya yanlışın, güzel ya da çirkinin tamamen Allah'ın irâdesiyle insanda yaratıldığını kabul ederler. İnsan doğru veya yanlış, güzel ya da çirkin fiilleri *kesb* ederek kendisine nispet edilmesini sağlar. Ancak onlar insana ait olan bu kesbde de Allah'ın yaratma fonksiyonunu kabul ederler. Yani fiillerin yaratılması Allah'a ait olmakla birlikte, ahlaki boyutu da insana aittir. Onlar Allah'ın

¹⁹⁸ Güriz, *a.g.m.*, s. 659.

¹⁹⁹ Çetin, *a.g.m.*, s. 78.

²⁰⁰ Gölcük, *a.g.e.*, 1997b, 226.

²⁰¹ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 92.

²⁰² Gölcük, *a.g.e.*, 1997a, s. 73.

²⁰³ Bkz. Hûd, 11/107; En'âm, 6/137; Yûnus, 10/99.

²⁰⁴ Çetin, *a.g.m.*, s. 77.

tüm mevcudiyeti kapsayan kusursuz bir irâdeci oluşuna vurgu yaparlar.²⁰⁵ Eş'âriler, insanın fiillerini doğrudan Allah'ın yarattığını, fiillerin gerçekleşmesi sırasında, insanın kendisinde yaratılan gücü kullanarak, ortaya çıkmasına aracılık yaptığını kabul ederler. Bu şekilde insan, fiillerinin gerçek faili olmadığı düşüncesini kabul ederler. Çünkü onlara göre gerçek fail Allah'tır. Dolayısıyla insanın, yaratma gücüne sahip olmadığı için yaratıcı olması mümkün değildir.²⁰⁶

Eş'âriler *istitaat/kudret* noktasında Cebriyye'ye yakın bir yerde dururlar. Nitekim onlar sıklıkla insanda bulunan kudretin yaratıcısının Allah olduğuna dikkat çekerler. Ancak yine de Eş'âriler, kula ait bir sıfat olan *ihtiyarın* varlığını da kabul ederler.²⁰⁷ İnsanın fiillerini gerçekleştirebilecek bir kudrete sahip olduğunu kabul eden Eş'âriler, insanın kendisini müşahede etmesi neticesinde bilinçli olarak gerçekleştirdiği fiilleri ile bilinçsiz olarak gerçekleştirdiği fiilleri arasındaki farkı kabul ederler. İnsanın bilinçli olarak gerçekleştirdiği fiillerinin kudreti neticesinde kesb ederek ortaya çıkardığı görüşüne karşı değillerdir.²⁰⁸

Eş'âriler, sonradan yaratılmış kudretin fiilin gerçekleşmesinde herhangi bir fonksiyonunun olmadığını belirtirler. Şayet kulun fiili kudretle meydana gelmiş olsaydı, bu durumda fiil birincil derecede Allah'ın kudretiyle meydana gelmiş olurdu. Eş'âriler, Allah'ın mümkün nesnelere kudret yetirdiğine delil getirdikleri için, O'nun kudretinin icad etme ve yaratma açısından kulun fiiliyle ilgili olduğunu belirtirler. Yani insana ait fiiller, Allah'ın kudretinin o fiile etkisiyle gerçekleşmekte ve bütün yaratılmışlarda O'nun yaratmasıyla ortaya çıkmaktadır.²⁰⁹

Eş'âriler Mu'tezile'nin aksine kudretin, insanın fiili gerçekleştirmeye yöneldiği anda fiilin yaratıldığını belirtir.²¹⁰ İnsandaki kudretin sonradan yaratılmış ve onun benliğinde olmadığına kanâat getirerek, böyle bir şeyin olmasının insanı sürekli kuvvet sahibi olması gerektireceğini belirtirler. İnsandaki kuvvetin hangi amaç için verilmişse onun için geçerli olacağını ifade eden Eş'âriler, kişi kendisine bahşedilen

²⁰⁵ Gölcük, a.g.m., s. 22.

²⁰⁶ Yazıcıoğlu, "Fiil", s. 61.

²⁰⁷ Demirer, a.g.t., s. 114.

²⁰⁸ Şehrîstânî, a.g.e., s. 93.

²⁰⁹ Kazanç, a.g.m., s. 184.

²¹⁰ Topaloğlu-Çelebi, a.g.e., s.168.

kudreti yalnızca verilen durum için kullanabileceğini kabul ederler. Mesela bir insanın kudreti iman için yaratılmışsa, ondan küfre düşmesi beklenemez.²¹¹

Eş'arî'nin kudret ile görüşlerine *Makâlat-el İslâmiyyin*, *Kitâp el- Lüma* ve *el-İbâne* isimli eserlerinde bulabiliriz. İnsanın, fiillerini gerçekleştirme gücüne sahip olduğunu kabul eden Eş'arî'ye göre, bu güç insandan ayrıdır. Çünkü insan bazen güç sahibidir, bazen de güç sahibi değildir. Şayet bu güç insandan ayrı olsaydı, ondan daima güçlü olması beklenirdi. Fiille birlikte bulunan kudret, fiil ortaya çıktıktan sonra yok olur. Allah kudreti, insanın fiillerini gerçekleştirmesi için yaratır. Kudretin olmaması durumunda insan herhangi bir eylemde bulunamaz. İnsanın, Allah tarafından verilen istitâat sayesinde eylemlerde bulunabildiğini kabul eden Eş'arî, bu düşüncesini "kafirin iman etmekle yükümlü kılındığı" şeklinde gerekçelendirir. Fakat kafirin iman etmeye gücünün olmadığını, şayet gücü olsaydı iman edeceğini belirtir. Eş'arî, kafirin imanın zıddı olan küfürle meşgul olması sebebiyle imana gücü olmadığı düşüncesindedir.²¹²

Bâkılânî, insanın günlük hayatında gerçekleştirdiği eylemlerle, hastalıklar sebebiyle oluşan eylemleri arasındaki farka dikkat çeker. Birincisi; kişinin isteğiyle, ikincisi; isteği dışında meydana gelmektedir. İşte insanın arzusu dışındaki fiillere gücünün yetmemesi, kudretin insanın özünde olmaması demektir. Yani Bâkılânî, insandaki mevcut kudretin, fiilin aslına etki etmesi düşüncesini değil, insanda müstakil bir sıfat olduğu düşüncesini kabul eder.²¹³ İnsanın isteğine bağlı olduğunu kabul ettiği fiilde, onun kudreti vardır. İnsan, güç sahibi olarak kabul edilirse, irâdesiyle gerçekleştirdiği ya da gerçekleştirmediği fiilleri arasında soyut olarak fark olmamaktadır. Yani felçli elin titremesi ile isteğe bağlı olarak hareket ettirilmesi kök itibarıyla aynıdır. Bâkılânî, bunların her ikisini de fiil olarak kabul eder. Çünkü her ikisinin de temsil ettiği husus harekettir. El örneğinde; ilk fiilde insanın gücü yeterli

²¹¹ Özler, *a.g.e.*, ss. 114-115.

²¹² İbrahim Coşkun, "Klasik Kelâmî Anlayışta İnsanın Eylem Yapma Gücü ve Hürriyeti", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 3, S. 2, 2011, s. 9.

²¹³ Gölcük, *a.g.e.*, 1997a, ss. 130-131.

gelmezken, ikincisinde güç kullanımı söz konusudur. Sonuçta insan irâdesiyle elde ettiği fiillere kudretinin yettiğinin farkında olmaktadır.²¹⁴

Allah'ın mutlak irâdesini her şeyin üzerinde tutan Eş'ârî, insan özgürlüğü noktasında net bir tavır sergilememiştir. İnsana tam manasıyla özgürlük tanımayarak, kesb kavramını benimsemiştir.²¹⁵ Eş'ârî kesbi, insanın fiillerinden sorumlu olmasını, "kendisinde yaratılmış bir kazanma gücü" şeklinde açıklamaktadır.²¹⁶ Kâinatın mutlak hâkimi Allah, fiillerinde herhangi bir sınırlamanın olmadığı yüce bir yaratıcıdır. Bir belirlenmeye ya da şarta maruz kalmayan Allah, bütün şart ve belirlemeleri özgür irâdesiyle gerçekleştirmektedir. O, kâinatı istediği için, istediği zamanda ve istediği şekilde yaratarak biçimlendirmiştir. İyi ve kötüye kendisi karar vermiştir. Dilerse iyiyi kötü, kötüyü de iyi yapabilir. İyi olanı cezalandırıp, kötü olanı da mükâfatlandırabilir. Hiçbir fiilinden sorumlu değildir; fakat insan, irâdesiyle gerçekleştirdiği bütün fiillerinden sorumludur. Kâinatta yaratılmış her varlığın mutlak ve tek yaratıcısı Allah olduğuna göre, insanın fiillerinin de tek yaratıcısıdır. Bu sebeple de insanın ne kudretinden ne de özgürlüğünden söz edilebilir.²¹⁷ İnsanın güzel olmasını istediği bir fiil çirkin de olabilir. Bütün ilâhî fiiller *hikmet* ve *adâlet* neticesinde oluşmasına rağmen, irâde sıfatına göre gerçekleşmektedir. Hal böyle olunca, bu fiillerde yarar elde etme ya da zararı bertaraf etme anlamında herhangi bir hikmet aramak manasızdır. Aslında Allah için hiçbir durum vâcib değildir.²¹⁸

Eş'âriiler, irade özgürlüğü ile kula fiillerinde mecburiyet atfedilen cebrin yerine, X. asırdan beri dinsel çerçevede Sünnî düşüncenin ölçütü haline gelen, kazanma manasındaki *kesb* anlayışını kullanmışlardır.²¹⁹ Eş'âriiler'in kesb anlayışına atfettikleri manayı açıklamak oldukça zordur. Çünkü onlar, bir yandan insan fiillerinin hakiki manada yaratıcısının Allah olduğunu belirtirlerken, diğer yandan insana kesb hakkı tanırlar. Onlar, kesbin de Allah tarafından yaratıldığını kabul ederler. Bu karmaşık kesb teorisini algılamak oldukça zordur. Eş'âriiler'in kesb anlayışından yola çıkılarak,

²¹⁴ Gölcük, *a.g.e.*, 1997a, ss 132-133.

²¹⁵ Aydın-Genç, *a.g.m.*, s. 79.

²¹⁶ Keskin, *a.g.m.*, s. 159.

²¹⁷ Ocak, *a.g.t.*, s. 20.

²¹⁸ Kazanç, *a.g.m.*, s. 182.

²¹⁹ Majid Fakhry, "Ahlakî Gönüllülük İlk Cebirler ve Eş'âriiler", (çvr. Fethi Kerim Kazanç), Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 9, 1997, s. 323.

anlaşılması zor konularla ilgili olarak “Bu Eş’ârî’nin kesbi kadar muğlak, ondan daha incedir” ifadesi darb-ı mesel olarak kullanılır. Kesbi bir şuur hali, insan ve eylemleri arasındaki bağlantı olarak ifade etmektedirler.²²⁰

Eş’âriler, kesbin insanda meydana gelen zorunlu bir hareket gibi olduğunu belirtirler. Nasıl ki Allah zorunlu hareketi yaratıyorsa, kesbi de öyle yaratmaktadır.²²¹ Cüveynî, kesb ile ilgili olarak “insanın irâdesiyle ve irâdesinin dışında gerçekleşen fiilleri arasındaki farkı anlamaya yarayan bir şuur hali” şeklinde değerlendirme yapar. İnsanda var olan kudret ile fiil arasındaki bağlantıyı da göz ardı etmeyen Cüveynî, insanın kudret sahibi olmadığını da iddia etmez. Fakat insanın sonradan yaratılan kudretinin fiillerinde herhangi bir etkisinin olmadığı düşüncesindedir.²²²

Fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu vurgulayan Eş’âriler, kulların bu fiillerin tafsilatını bilemeyeceğini savunur. Fiillerin tafsilatını, yalnızca onları yaratan Yaratıcı bilebilir. Fiilleri tafsilatlı bir halde bilen Yaratıcı olduğuna göre, insandan fiillerini yaratması nasıl beklenebilir? Kur’an ayetleri Allah’ın yaratabilmesini, onu tam manasıyla bilme şartına bağlamaktadır.²²³ Bunun yanı sıra Allah, yaratmayı kendine mahsus bir özellik kılarak, fiilleri kendisinin yarattığını vurgulamaktadır.²²⁴ Bu durumda insanın fiillerini yaratan Allah’tır.²²⁵

Sonradan olan her şeyin Allah’ın yaratması neticesinde ortaya çıktığını kabul eden Eş’âriler’e göre, insanın fiilleri de sonradan yaratılmıştır. Öyleyse onlar da Allah’ın yaratmasının bir sonucudur.²²⁶ Allah’ın kulları ile ilgili olarak önceden belirlediği değişmeyen bir kaderinin olduğunu kabul eden Eş’âriler, kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığı konusunda hemfikirdirler. Eş’ârî’ye göre, kuldaki kudret ve fiili yaratan Allah’tır. İnsanın fiillerinin meydana gelmesinde de ona verilen,

²²⁰ Özler, *a.g.e.*, s. 136.

²²¹ Özler, *a.g.e.*, s. 134.

²²² Özler, *a.g.e.*, s. 138.

²²³ Bkz. Mülk, 67/13-14; Ra’d, 13/16.

²²⁴ Bkz. En’am, 6/102.

²²⁵ Özler, *a.g.e.*, ss. 133-134.

²²⁶ Mahmut Ay, ‘Eş’ârî Kelamında İnsanın Sorumluluğu’, İslami Araştırmalar Dergisi, C. 17, S. 2, 2004, s. 93.

sonradan yaratılmış bir kudretin etkisi yoktur. İnsan, Allah tarafından yaratılan fiilin, kendine ait sonradan yaratılmış kudretle ilişik olmasından dolayı sorumludur.²²⁷

Eş'âriiler, insanın gücünün yetmediği durumlarda teklife muhatap olabileceğini benimser ve bunu ayetle delillendirirler.²²⁸ İnsanı teklifte muhatap kılan Allah'tır. İnsanın, teklifi yerine getirmesinde ya da getirmemesinde Allah'a zorunluluk atfedilemez. Allah'ın insana sunduğu teklif, onun gücü nispetindedir. Ayrıca bu durum Allah'ın âdetidir. Allah, insana gücünün yetmeyeceği şekilde sorumluluk yüklemeye de muktedirdir. Bununla birlikte insana yapabileceği teklifler de sunmaktadır.²²⁹

İkili teklif görüşünü benimseyen Eş'âri'ye göre, Allah kâfîre iman etmeyi teklif etmiştir fakat o gücü yetmediğinden dolayı inanmamıştır. Bu durumda, insan gücünün yetmediğinden de mükellef midir? sorusu ortaya çıkar ki Eş'âri bu soruya iki farklı şekilde cevap vermektedir. İlk olarak kâfir, acziyeti sebebiyle iman etmediğini reddederek, imanı terk edip küfrü tercih etmesinden dolayı imana gelmemektedir. Bu noktada teklif konusu, insanın kudretiyle bağlantılı olduğu ancak Allah'tan sadır olmuştur.²³⁰ İmam Gazzâlî'de Eş'âri ile aynı düşünceyi benimseyerek, Allah'ın insanı gücünün yetmediği durumda da sorumlu tutabileceğini kabul etmektedir.²³¹

Teklifi sorumluluğun aracı olarak kabul eden Bâkılânî'ye göre, ancak teklif durumu söz konusu olursa sorumluluk mefhumu ortaya çıkmaktadır.²³² Bâkılânî teklifi ikiye ayırır:

a) Soyut manada tekliftir.²³³ Kişi bu teklifi yerine getirip, güç yetirememektedir. Buna rağmen Allah'ın bu soyut fiilleri insana teklif edebilme kudreti vardır.

²²⁷ Kazanç, *a.g.m.*, s. 182.

²²⁸ Bkz. Hud, 11/20; Kehf, 18/101; Bakara, 2/286.

²²⁹ Gölcük, *a.g.e.*, 1997a, ss. 293-294.

²³⁰ Gölcük, *a.g.e.*, 1997a, s. 293.

²³¹ Abdunasır Süt, "*İlahî Teklifin Ahlakî ve Kelamî Arka Planı: Teklif-i mâ-lâ Yutâk Örneği*", Mukaddime, C. 6, S. 2, 2016, s. 289.

²³² Gölcük, *a.g.e.*, 1997a, s. 296.

²³³ Bkz. İsrâ, 17/50; Bakara, 2/31; Cuma, 62/42.

b) Somut manada tekliftir. İnsana sorumluluk yükleyen ve yapması gereken fiillerdir. Kişi herhangi bir zorlukla karşılaşsa bile, bu fiilleri yerine getirebilir.²³⁴

Cüveynî ise teklifin aklen mümkün ve geçerli olması konusunda dört hüküm belirterek bunlardan sonuncusunu gerekli görmemektedir. Bu hükümlerden ilki; insanda bulunan kudret ve onun fiile tesirinin olması, ikincisi; teklife muhatap olan insanda, teklif sırasında akli bir yetinin bulunması ve teklifi kavrayabilmesi, üçüncüsü; insana emredilenin meydana gelmesinin muhtemel olması, dördüncüsü ise; teklifin neticesinde mükafat veya ceza bulunmasıdır. Önemli olan, insanın teklifin ne olduğunu anlamasıdır. Cüveynî, bir Eş'arî alimi olmasına rağmen, onun bu konudaki görüşleri Mu'tezile'ye yakınlık göstermektedir.²³⁵

Gazzâlî, teklife muhatap olan insanın fiillerini gerçekleştirmeye iten etkenin irâdesi olup olmadığını irdeler. Buna göre o, kulların kalplerinin Allah'ın inşiyatına bağlı olduğunu ve onları dilediği şekilde çevirebileceğini ifade eder. Gazzâlî, insanların irâde ve karar verme mercii olan kalplerini bir sayfaya benzetir. Buradaki irâde ve kararın insanlara ait olmadığını, mutlak tasarruf sahibi yüce Yaratacının eseri olduğunu belirtir. Allah'ın arzu ettiklerinin insanların kalplerinde irâde olarak belirlediğini ifade eden Gazzâlî, bunların yeri ve zamanı geldiğinde yüce kudretin etkisiyle fiil haline geldiğini belirtir. Ona göre insan, Allah'ın kendisi için uygun gördüğü hususu bizzat irâdesi ve isteğiyle tercih etmek durumundadır. Burada bir zorunluluk söz konusudur. Netice itibarıyla insan irâde sahibi olmasına rağmen, fiillerinde özgür değildir. Kendi başına bir etkene sahip olmayan insanın irâdesini yönlendiren yalnızca Allah'tır.²³⁶

İnsan, özgür irâdeye sahip olması sonucunda fiillerinden sorumludur. Sorumluluğun esası ise irâde sahibi olmaya bağlıdır. Gazzâlî'de insanın fiillerinden sorumlu olmasının temel şartını irâde sahibi olmasına bağlamaktadır. İnsan, Allah'ın kendisine vermiş olduğu irâde ile sorumlu olmakta ve ilahi teklifle karşı karşıya gelmektedir. O halde ilahi teklifin esası, irâde özgürlüğüne sahip olup olamamakla ilgilidir. Gazzâlî'ye göre, her insan teklifin muhatabı olamaz, zira bunun bir takım

²³⁴ Gölcük, *a.g.e.*, 1997a, s. 295.

²³⁵ Süt, *a.g.m.*, s. 288.

²³⁶ Çetin, *a.g.m.*, ss. 74-75.

şartları vardır. İlahi teklifle karşı karşıya gelen kişi, akıllı ve gayelerin çoğunu tam anlamıyla kavrama kapasitesine sahip olmalıdır. Allah'ın kullarına teklifte bulunmasını bir doktorun hastasına yaptığı öneri mahiyetinde değerlendiren Gazzâlî, insanın ancak Allah'ın teklifine uygun olarak hareket ettiğinde doğru yola ulaşacağını belirtir. Şayet insan teklife uygun bir davranış sergilemezse bu durumda da olumsuz neticelerine katlanacaktır. Buradaki teklif anlayışına bakılacak olursa, bu durum insan açısından bir zorunluluk ifade etmemektedir. Teklifi Allah'ın insanlara bir tavsiye niteliği taşıdığını belirten Gazzâlî, bu düşüncesini Kur'an ayetleri²³⁷ ile de güçlendirir.²³⁸

Gazzâlî, ilahi teklifi Allah'ın yarattığı kulları ve mülkü üzerinde tasarrufta bulunması şeklinde değerlendirir. Allah, insanları mükafatlandırmakla ya da cezalandırmakla yükümlü değildir. Bu durum onun dilemesine kalmıştır. Konuya *efendi-köle* örneğini veren Gazzâlî'ye göre, köle kendisine verilen görevi yerine getirmekle mükelleftir, bunu yapması sebebiyle efendisi ona herhangi bir mükafat vermek zorunda değildir. Gazzâlî, Eş'âriyeliler'in; Allah'ın herhangi bir sebep yokken insana acı çektirmesinin ya da bir keder vermesinin caiz olduğu, itaati mükafatlandırarak günahı da cezalandırması görüşünün vacip olmadığı düşüncesini kabul eder. Bunun yanı sıra, Allah'ın insanları güç yetiremeyecekleri hususlarda da sorumlu tutabileceğini ifade eder. O halde bütün bunlardan çıkan sonuç; insan irâdesi fiillerin meydana gelmesinde etken olmadığıdır. Ayrıca fiillerin meydana gelmesi mükafat ve cezanın etkili bir sebebi olmak yerine, yalnızca bu kavramlarla ilgilidir.

Eş'âriyeliler'in düşüncelerinin kilit noktasını oluşturan Gazzâlî, Allah'ın ilahi irâdesiyle belirlediği fiilleri seçmeleri konusunda insanı zorunlu bıraktığı düşüncesindedir. O, insanın özgürlüğü ile bağlantılı görüşlerini *kudret* sıfatı ile ele alır. Kudreti ise, failin fiilleri gerçekleştirebilmesini sağlayan ve kendisiyle eylemlerin ortaya çıktığı sıfat olarak tanımlar. Gazzâlî, kudreti fiilin vuku bulmasında temel etken olarak görür. O, gerçek fiil sahibinin Allah olduğunu ve insanın fiillerini gerçekleştirmede kudreti olmadığını kabul eder. Gazzâlî, bu hususun ilahi kudretin konusu olduğunu belirterek, Allah'ın mevcut kudretine vurgu yapar. Kulun yaratma

²³⁷ Bkz. Yunus, 10/108; Fussilet, 41/46; Casiye, 45/15.

²³⁸ Çetin, *a.g.m.*, s. 73.

kudretinin olmadığını ifade eden Gazzâlî, yaratmanın yalnızca Allah'a mahsus olduğunu belirtir. İnsanın ise yalnızca fiili elde etme kudretine sahip olduğunu ifade eder.

Bu çerçevede insanın fiili gerçekleştirme esnasındaki pozisyonunu da *kesb* kavramıyla nitelendirir. Dolayısıyla kulun kesb kudretine Allah'ın herhangi bir müdahalesinin olmadığını iddia eder. Ona göre, Allah *Hâlık*, kul ise *kâsibtir*. Gazzâlî'ye göre, *kesb teorisi* insanın fiillerine açıklık getirme hususunda son derece önemlidir. Hem Allah'a hem de kula kudret tanıyarak iki farklı kudretin varlığını kabul eden Gazzâlî, fiillerin insana ait bir nitelik olmasını belirtmekle beraber, Allah'ın yaratması sonucunda ortaya çıktığını ifade eder. Allah'ın buradaki kudreti mutlaktır. Allah'ı tek yaratıcı olarak kabul eden Gazzâlî'ye göre insanın fiilleriyle bağlantılı olarak kesbin kendisini ve onu hazırlayan unsurları da yaratan Allah'tır.²³⁹

Gazzâlî, insanın fiillerini irâde etme özgürlüğüne sahip olmaması konusundaki ayrılıkların sebebini, konuyla ilgili ayetlerin yanlış anlaşılıp, te'vil edilmesine dayandırır. Bu konuda ilk olarak Mu'tezile'nin görüşünü ele alan Gazzâlî, onların kötü fiillerin Allah'ın irâdesi ile gerçekleştirdiği görüşüne karşıt delil getirerek, bu fiillerinden dolayı kulun cezalandırılmasının zulüm olacağını ifade eder. O, zulmün Allah'a yakıştırılmayacak bir kusur olduğunu belirterek, Mu'tezile'nin insanın fiillerinin Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmesinin düşünülmeceğini belirttiklerini ifade eder. Onların görüşlerini Allah'a acizyet atfedilmesi şeklinde yorumlayan Gazzâlî, Allah'ın böyle bir acizlikten münezzeh olduğunu ifade eder. İkinci olarak Cebriyye'nin görüşlerine yer veren Gazzâlî, onların insana özgürlük tanımadığı görüşünün Allah'a zulüm atfetmek manasına geldiğini belirterek, bu düşünceyi de reddeder. Son olarak kendisinin de mensubu olduğu Ehl-i Sünnet'in görüşlerini ele alan Gazzâlî, bu mezhebin orta yolda olduğu kanaatindedir.²⁴⁰

Cüveynî (ö.478/1085), insana ait fiillerin yaratıcısı olmasının mümkün olmadığını, yaratıcının yalnızca Allah olduğunu naklî ve aklî delillerle ispat eder. Akabinde ise, insanın fiillerinin yaratıcısının Allah olmasının onu bir mecburiyet

²³⁹ Çetin, *a.g.m.*, ss. 80-84.

²⁴⁰ Çetin, *a.g.m.*, ss. 77-78.

altında bırakacağı anlamına gelmediğini belirtir. Onun düşüncesine göre insanın gerçekleştirdiği eylemler, Allah'ın yaratması sonucu oluşan kudret ile meydana gelmektedir. Kudret kulun bir sıfatıdır. Allah'ın insana sonradan yaratılmış kudretini kendi tercihinin göre gerçekleştirmesine yarayan bir ihtiyar verdiğini kabul eden Cüveynî, fiilin gerçekleşebilmesi için gerekli olan kuvvetin yaratıcısının Allah olduğunu kabul eder. Bunun yanı sıra o, insanın kendisine bahşedilen kesb neticesinde kudret sahibi olduğunu da belirtir.²⁴¹

3.b.) Mâtürîdiyye

Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî (333/944) 'nin görüşleri çerçevesinde oluşan kelâm ekolüdür. *İmâmu'l Hüda*, *İmâmu'l Müttekellimin*, *Musahhihu Akâidi'l Müslimîn*, *Reisû Ehli's Sünne* gibi isimlerle anılan İmam Mâtürîdî, bugünkü Özbekistan'ın Semerkant şehrinin Mâtürîd kasabasında dünyaya geldiğinden dolayı, ekolün ismi oraya nisbet edilmektedir.²⁴² Ekolün ismi her ne kadar Mâtürîdiyye olarak bilinse de, bu ismi Ebu Hanife'ye kadar götürüp, *Hanefiyye-Mâtürîdiyye* şeklinde isimlendirenler olmuştur.²⁴³

İnsanın fiillerinde özgür olmadığını ileri süren Cebriyye ile, onu fiillerinin yaratıcısı olarak gören Mu'tezile arasında orta bir yolu benimseyen Mâtürîdiyye, insan fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu kabul etmektedir. İnsan, kendisine verilen kudret sayesinde fiillerini özgürce gerçekleştirebilmektedir. Fiillerini gerçekleştiren insan, kudretini kullanarak taati ya da itaati kabul etmekte serbest bırakılmıştır.²⁴⁴ Mâtürîdîler'in düşünce yapısının bel kemiğini oluşturan İmam Mâtürîdî de, Cebriyye'nin insanı zorlayan kader inancını ve Mu'tezile'nin ulûhiyeti bir kenara atan özgürlükçü tavrını reddederek, gerek ulûhiyeti, gerekse insan özgürlüğünü temellendirmeye çalışmıştır. Cebriyye ile Mu'tezile arasında orta bir yol izleyen

²⁴¹ Önder, *a.g.t.*, s. 113.

²⁴² Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd-Açıklamalı Tercüme-* (trc. Bekir Topaloğlu), 7. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul, 2015, s. 17.

²⁴³ Yusuf Şevki Yavuz, "*Mâtürîdiyye*", C. 28, Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi, 2003, s. 165; Aydın, *a.g.e.*, s. 278.

²⁴⁴ Yeprem, *a.g.e.*, 2011, s. 28.

Mâtürîdî, insanın fiillerinin yaratıcısının Allah, o fiilleri gerçekleştirenin ise insan olduğunu belirtmiştir.

Mâtürîdiler, insan özgürlüğü ile ilgili düşüncelerinde Mu'tezile'ye yakın gibi görünseler de, cüz'i irâdenin insana mahsus bir nitelik olduğunu, Allah'ın onu yaratmadığını belirtirler. Allah'ın irâdesinin ise, daima hayrı arzu ettiğini, onun bir işi emretmesinin, o işin iyi olacağı anlamına geldiğini, nehy etmesinin ise kötü olacağı anlamına geldiğini kabul ederler.²⁴⁵ Mâtürîdiler, insana ait fiillerin aslının Allah'ın kudretiyle, *iman-küfür, itaat-isyan, hayır-şer* gibi durumların ise insanın gücüyle meydana geldiğini kabul ederler. Dolayısıyla onların düşüncesi; fiili yaratanın Allah, onu gerçekleştirenin ise insan olduğu şeklindedir.²⁴⁶ Mâtürîdî'ye göre, insanın eylemlerini yerine getirebilmesi, o eylemlerin sahibi olduğunun bir göstergesidir. Bu durum akılla, tecrübeyle ve nassla bilinebilir. Tüm yaratılmışları yaratanın Allah olduğunu kabul eden Mâtürîdî, insanı da fiillerini gerçekleştiren bir varlık olarak görmektedir.²⁴⁷

İnsanda mevcut bir irâdenin varlığını kabul eden Mâtürîdiler, küllî irâde ile cüz'i irâdenin sürekli bir etkileşim içerisinde olduğunu düşünürler. Bu durumda insan, irâdesiyle hem küfre hem de imana meyledebilir. Cüz'i irâdesiyle seçim yapan insan, yaptığı bu seçimin sonuçlarına katlanmalıdır.²⁴⁸ Onlar, kâinatı ve içerisinde yaşayan canlıları mutlak idâre edenin Allah olduğunu kabul etmekle birlikte, irâde ile ilim arasında bir ayrıma giderler. Şöyle ki, Allah'ın olmuş ve olacakları bildiğinden yola çıkarak, insan irâdesini kabul ederler.²⁴⁹

Küllî irâdeyi Allah'a, cüz'i irâdeyi ise insana nisbet eden Mâtürîdiler, insanda mevcut olan cüz'i irâdeyi Allah'ın yaratmadığını ifade ederler. Cüz'i irâde, Allah'ın irâde sıfatının bir fiili gerçekleştirmek veya gerçekleştirmemek yönünde insana etki etmesidir. Bu noktada cüz'i irâde, insanın fiili irâdeyi belli bir yönde tercih ederek kullanması şeklinde gerçekleşir.²⁵⁰ Mâtürîdiler'e göre ilâhi irâde mutlak ve ezeldir.

²⁴⁵ Güriz, *a.g.m.*, s. 659.

²⁴⁶ Yazıcıoğlu, "*Fiil*", s. 62.

²⁴⁷ Yazıcıoğlu, *a.g.m.*, s. 156.

²⁴⁸ Gölcük, *a.g.e.*, 1997b, 225.

²⁴⁹ Gölcük, *a.g.e.*, 1997a, s. 99.

²⁵⁰ Yeprem, *a.g.e.*, 2016, s. 23.

Fakat mutlak irâdenin varlıklarla ilişkisi açısından Mu'tezile'nin düşünceleriyle etkileşim içine girilmiştir. Allah'ın iyi ya da kötü bütün fiillerin yaratıcısı olduğunu kabul eden ve insan irâdesine dikkat çeken Mâtürîdiler, bu konuda Mu'tezile ile hemfikirdir. Allah'ın irâdesinin olmamasını, kainatı yaratırken kendisinde bir zorunluluk oluşturacağı, böyle bir durumda mümkün olmayacağı görüşündedirler. Bunun yanı sıra mutlak irâdenin, varlıklar alemine Allah'ın zaman ve mekan takdir edişine göre olduğu düşüncesindedirler.²⁵¹

Mâtürîdiler, insana ait bütün fiillerin aslını Allah'a nispet ederlerken, onun kuşatıcı ilmiyle olmuş ve olacakları bildiğini kabul ederler. Fakat burada insanın fonksiyonunu da görmezlikten gelmezler. Fiillerin doğru ve yanlış olarak değerini belirleyen Allah, onları özgür iradesiyle yerine getiren ise insandır. Ayrıca insan, özgür iradesiyle gerçekleştirdiği fiiller neticesinde bir sığata tabi olur. Fiilleri doğru olan insan iyi, yanlış olan ise kötü olarak nitelendirilir. Bu fiillerin doğru ve yanlış oluşunu belirleyen ilahi kanundur.²⁵² İmam Mâtürîdî'nin bu konudaki görüşü ise, insan fiillerinin de Allah'ın ilminin kapsamına dâhil olması ve onların Allah'ın bilgisinin dışında tutulmamasıdır. Tersine bir durum ise Allah'ın ulûhiyetine noksanlık getirecektir.²⁵³

Allah'ın mutlak irâde ve kudretini kabul eden Mâtürîdî, buna rağmen Allah'ı, gücünü gelişigüzel kullanan bir varlık olarak değil; hikmetiyle ulûhiyyete yaraşır şekilde davranan bir Yaratıcı olarak algılamaktadır. Eş'ariyye'den ayrıldığı nokta ise, Allah'ın yarattıklarında hikmetin olduğu, kullarına güçlerini aşan teklifte bulunmayacağı, akıl ile güzel ve çirkinin bilinebileceği şeklindeki görüşleridir. Mâtürîdî, insana bahşedilen kudret, irâde ve eylem yapabilme yetilerini kabul eden görüşleri sayesinde, insanın değerini bir kez daha gözler önüne sermiştir.²⁵⁴

Mâtürîdiler, fiillerini gerçekleştiremeyen, yerine getiremeyen birine emir verip, yasak koymanın anlamsız olduğunu kabul ederler. İnsanın kendisini özgür

²⁵¹ Gölcük, *a.g.e.*, 1997a, s. 74.

²⁵² Gölcük, *a.g.m.*, s. 22.

²⁵³ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 433; Veysi Ünverdi, "Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu", İslam Araştırmaları, S. 20, 2013, s. 53.

²⁵⁴ İbrahim Coşkun, "Mâtürîdî Düşüncesinde Allah-İnsan İlişkisi", Hikmet Yurdu Düşünce Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, C. 2, S. 4, 2009, s. 35.

hissetmesi ve dilediği fiilleri yerine getirmesi, fiillerinin faili olduğunun ispatıdır. Şayet sözü edilen fiiller Allah tarafından yaratılmamış olsaydı, Allah'ın "halk" fonksiyonu eksik kalır ve yaratmasının sınırına girmeyen sahalar oluşurdu. Fiillerini insanın yarattığını kabul etmek, yaratıcılıkta Allah'ın ortağı ve benzeri bulunmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla insanın fiillerini planladığı ve biçimlendirdiği şekilde gerçekleştiremeyeşi, kendisi dışında yüce bir varlıkla arasında bir bağlantı bulunduğunu gösterir. Fiillerin ilke bazında Allah tarafından yaratılması, kişinin yükümlülüğünü ve sorumluluğunu ortadan kaldırmamakta, bilakis onları gerçekleştirmeyi mümkün kılacak güç ve irâde insanda bulunmaktadır.²⁵⁵

Mâtürîdi, insanın fiillerinde özgür olduğunun vurgusunu yapmakla birlikte, fiillerin yaratıcının Allah olduğunu kabul eder. Ancak buradaki yaratma fiilini Allah'a addetmek, insanın da herhangi bir fonksiyonu olmadığı anlamına gelmez. Yani fiillerini özgürce gerçekleştiren insan iken, onları yaratan Allah'tır. Dolayısıyla fiiller Allah ile kul arasında paylaşılmaktadır. İnsan fiillerini özgür irâdesiyle gerçekleştirmeye karar verdiği zaman, Allah onun için gerekli olan kudreti yaratır. Kişinin fiilleri sonucunda mükafat veya ceza ile karşılaşması da bu seçiminden dolayıdır. Mükafat veya cezanın nedeni fiilin kendisi değil, insanın özgür seçimleridir.²⁵⁶ Allah'ın kâinattaki nesnelere dilediği şekilde yarattığını ifade eden Mâtürîdi, onun yaptıklarından dolayı sorumlu tutulamayacağını fakat insanın yaptıklarından dolayı sorguya çekileceğini belirtir. O, insanın doğru ya da yanlış eylemde bulunmasının mümkün olduğunu ifade eder. Ancak buradaki gaye, insanı iyiye, doğruya yöneltmektir. Allah'ın insanı, iyi ve kötü olanı ayırt edebilecek kabiliyette yarattığını ifade eden Mâtürîdi, onların daima iyi davranışlarda bulunmaya davet edildiğini belirtir. İnsan, tabiatına yerleştirilen fitrat ve akıl sayesinde iyiyi kötüden ayırt edebilir.²⁵⁷

Kullara ait fiilleri hem Allah'a hem de insana nispet eden Mâtürîdi, Allah'ın kendisini her şeyin yaratıcısı olarak vasıflandırdığını, kullarına da zulüm etmeyeceğini

²⁵⁵ Kazanç, *a.g.m.*, s. 194.

²⁵⁶ Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 433; , Ethem Rûhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1980, ss. 49-50.

²⁵⁷ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 339.

belirtir. İnsanın fiillerinde aklın sınırlarını aşmayan durumlar bulunmakla beraber, onun zihninde tasavvur edemeyeceği bazı haller de vardır.²⁵⁸ Mâtürîdî, fiilleri kesb noktasında insana, halk noktasında ise Allah'a nispet ederek fiillerin yönlerini belirlemektedir. O, fiilde iki yönün bulunduğunu, birincisinin Allah'a, ikincisinin insana ait olduğu bilgisini verir. Birincisi; Allah'ın kudretinde olan halk safhası olup, ikincisi; insanın elinde olan kesb safhasıdır. Mâtürîdî'nin fiilde yönler belirlerken vurgulamak istediği bu iki durumdur.²⁵⁹ Mâtürîdî, bu düşüncelerini "Kulların hareket ve sükun cinsinden her türlü fiilleri gerçek anlamda onların kesbleridir. Allah ise o fiillerin yaratıcısıdır" diye belirten Ebû Hanîfe'ye dayandırmaktadır.²⁶⁰

Mâtürîdî'ye göre, insan fiillerinin varlığı üç farklı şekilde bilinip, açıklanabilir. İlk olarak; bilgi kaynağı olarak kabul edilen akılla bilinebilir. Bu durum metafizik alanla yakından ilişkilidir. İkincisi; tecrübe ile fiilin varlığı bilinebilir. Bu durum daha çok sosyal bir olay şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Üçüncüsü ise; dini metinlerden insanın fiil sahibi olduğu bilinebilir. Dinin insanlara yüklemiş olduğu sorumluluklar ve ilâhi müeyyideler, dini metinlerden insanın fiil sahibi olduğunun bilinebileceğinin kanıtıdır. Allah'ın insanlar için emirler verip yasaklar koyduğunu belirten Mâtürîdî, onun insana yaptıkları karşılığında mükafat ve ceza vereceğini bildirir. İnsanın herhangi bir fonksiyonu olmaksızın fiilleri Allah tarafından yaratılmış olsaydı, Allah'ın emir ve yasaklamalar koyması anlamsız olurdu.²⁶¹

İnsanın, düşünme, isteme, meyletme, niyet ve tercih etme gibi manevi donanımını göz ardı etmeyen Mâtürîdî, onun fiil işleme kudretini de kabul eder. Çünkü bir fiili yasaklamanın ve emretmenin manası budur. Fiillerin gerçekleşmesinde insanın fonksiyonu kabul edilmeyip, geri plana itildiği zaman, emir ve yasaklamaları açıklamakta zorlaşacaktır.²⁶² Mâtürîdî'ye göre, insanın fiilini gerçekleştirdiğinin farkında olması bile fiillerinin kendisine ait olduğunun bir göstergesidir. Hatta insanın, bir başkası tarafından fiillerini gerçekleştirme hususunda alıkonulmaya çalışıldığında,

²⁵⁸ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 350.

²⁵⁹ Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 441; Yazıcıoğlu, *a.g.m.*, s. 158.

²⁶⁰ Keskin, *a.g.m.*, s. 162.

²⁶¹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 388; İbrahim Coşkun, *Günümüz Akaid ve Kelam Problemleri*, 1. Baskı, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul, 2017, s. 107.

²⁶² Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 389; Coşkun, *a.g.e.*, s. 107.

buna engel olma gücüne sahip olması dahi bir belirtidir. Dolayısıyla insanın fiillerinde özgür olmasının delili, bu durumun bilincinde/şuurunda olmasıdır. İnsan, diğer varlıkların aksine, tercih edebilme gücüne sahip olduğunun farkında olan bir varlıktır.²⁶³

Mâtürîdiler, fiilden önce ve fiille birlikte olmak üzere iki istitâanın/kudretin olduğunu belirtirler.²⁶⁴ Onlar, fiillerin yaratıcısının Allah olmasının, insanın eylemlerini gerçekleştirmesinde zorunlu olduğu manasına gelmeyeceğini ifade ederler. Zira insanın o fiili gerçekleştirmesi için kendisinde gerekli istitâa/kudret zaten mevcuttur. Ayrıca onlar, istitâanın/kudretin durağan olduğunu düşünmezler. Bu gücün sürekli olarak yaratılması, insanın acziyetini anlaması açısından önemlidir. Burada insan için bir zorunluluk söz konusu değildir, çünkü o elinden gelen gayreti gösterdiği takdirde, Allah'ta fiil için gerekli istitâayı/kudreti yaratmaktadır. Mâtürîdiler, Eş'arîler'in aksine, fiilden öncede bir istitâanın/kudretin varlığını kabul ederler. Bizzat Mâtürîdi'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'deki ifadesi de bunu gösterir.²⁶⁵ Bunun yanı sıra onlar, bir kudretin aynı anda iki zıttı bulunması görüşünü benimserler. Bu noktada insanın özgürlüğü devreye girer. İnsan, tercihlerini özgür bir şekilde gerçekleştirerek, sonuçlarını kabullenmelidir.²⁶⁶

Mâtürîdî, kudret/istitâa hususunu iki şekilde ele alır:

a) Sebeplerin sağlamlığı ve vasıtaların sağlıklı oluşudur ki; bu durum fiilden önce meydana gelir. Fiillerin oluşması buna bağlıdır. Ayrıca bu, Allah'ın nimetlerinden biridir ve onu dilediğine lütfeder. İnsan aklıyla bu nimeti idrak edip, belirtilen kudretin/istitâanın şükrünü eda etmelidir. İnsanın sağlam bir bedene sahip oluşu buna örnek olarak verilebilir.²⁶⁷

b) Gerçekleştirilen fiile ahlaki manada değer atfedilmesidir. Bu şekilde, fiil önem kazanır, mükâfat veya ceza devreye girer. Bu durum kişinin özgür seçimidir.

²⁶³ Ünverdi, *a.g.m.*, s. 58.

²⁶⁴ Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, s.168.

²⁶⁵ Bkz. Mâtürîdî, *a.g.e.*, ss. 396-398.

²⁶⁶ Özler, *a.g.e.*, ss. 116-117.

²⁶⁷ Bkz. Âl-i İmrân, 3/92.

Böylece insan fiillerini gerçekleştirebilir. Mâtürîdî, konuyla ilgili Kur'an ayetlerinden²⁶⁸ de örnekler verir.²⁶⁹

Sâbûnî (580/1184)'ye göre kudret/istitâa; insanın irâdesiyle gerçekleştirdiği fiiller açısından geçerli olup, o fiille birlikte bulunur.²⁷⁰ Mâtürîdî ile düşüncelerinde benzerlik görülen Nesefî'ye göre ise, insanda bulunan kudret/istitâa sayesinde fiiller meydana gelebilir. Ancak insanın fiillerinin meydana gelişindeki fonksiyonu yaratma açısından değil de kudret/istitâa açısındandır. Nesefî, insanın fiillerine ilişkin gücünün bulunduğunu, fakat bunun yaratmadan ziyade *yapma* eylemi olduğunu ifade eder. Allah bu kazanma gücünü, yani kesbi insana vermiştir. Allah yaratmanın mahiyetini insana verirken, insan da kesble varlığını ortaya çıkarmaktadır. Bu durumda, kudretin/istitâanın güç yetirilen duruma iki yönden etki etmesi söz konusudur ki birincisi; Allah'a ait olan yaratma, ikincisi; insana ait olan kesbdir. Nesefî, Mâtürîdî gibi fiilde bulunan kudretin iki yönüne, farklı bir açıklama getirmeye çalışmıştır. Fakat Nesefî, insan kudretinin yaratma yönüne herhangi bir etkisinin olmayacağını vurgulamaktadır.²⁷¹

Yaratma kudretinin yalnızca Allah'a ait olduğu vurgusunu yapan Nesefî, Kur'an-ı Kerim'de ifade edilen "her şeyin yaratıcı Allah'tır" prensibinden hareketle, Allah'tan başka bir yaratıcının varlığını kabul etmenin Allah'a acziyet isnat edeceği düşüncesindedir.²⁷² Allah'ın dışında bir varlıkta yaratma kudreti kabul etmek, tevhid düşüncesine ters düşecektir. Fiillerini gerçekleştiren insan, bunu devamlı yaparak yaratma eylemini yineler. Mu'tezile'yi eleştiren Nesefî, onların kendilerini *Tevhid* prensibi çerçevesinde Allah'ın tekliğini ispat etmeye çalıştıklarını, ancak Allah'a fiilleri sayısınca sınırsız ortaklar kabul ederek, şirk düşüncesine sebep olduklarını iddia eder.²⁷³ Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, Mu'tezile'nin insanın fiillerinin yaratıcısı olduğunu iddia etmesi, Allah'ın yoktan var etmesi yani yaratması gibi değildir. Bilakis insan, yaratılmış bir fiili harekete geçirmektedir.

²⁶⁸ Bkz. Mücâdele, 58/4; Tevbe, 9/42.

²⁶⁹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, ss. 389-395.; Gölcük, *a.g.e.*, 1997a, s. 125.

²⁷⁰ Gölcük, *a.g.e.*, 1997a, s. 127.

²⁷¹ Yazıcıoğlu, *a.g.m.*, s. 160.

²⁷² Yazıcıoğlu, *a.g.m.*, s. 158.

²⁷³ Yazıcıoğlu, *a.g.m.*, s. 159.

Mu'tezile'yi eleştiren bir başka isim de Mâtürîdî ekolünden Hakîm Semerkandî (ö.342/953)'dir. Semerkandî, istitâatin fiilden önceliği-sonralığı konusuna temas ederek, Mu'tezile'yi ve bunun yanında Cebriyye'yi eleştirir. Ona göre, Mu'tezile istitâatin fiilden önce olduğunu iddia etmekte, Cebriyye ise insan irâdesini tamamen reddetmektedir. Mâtürîdiyye ve Eş'âriyye ise istitâat ile fiilin aynı zamanda olduğunu kabul etmektedirler. Cebriyye'yi tenkid eden Semerkandî'ye göre, insanın iyi ya da kötü biri olacağı annesinin karnındayken yazılmış dahi olsa, yinede özgür irâdesiyle bu durumu değiştirebilir. Semerkandî'ye göre, bu düşüncenin aksini savunmak insanı, Cebriyye'nin fikirlerini kabul etmeye yöneltebilir.²⁷⁴

Hakîm Semerkandî ile aynı görüşte olan bir diğer Mâtürîdî alim ise, Şemseddin Semerkandî (ö.702/1303)'dir. Ona göre, şayet insan fiillerini bir zorunlulukla yapıyor olsalardı, Allah'ın ona emretmesi ya da men etmesinin herhangi bir açıklaması olamazdı. Dolayısıyla insanın fiillerinde irâde sahibi olduğu ortaya çıkmaktadır. Eğer böyle olmasaydı, bu fiiller iki kudretin etkisi ile oluşmazdı. Halbuki fiiller iki kuvvetin etkisi ile oluşmaktadır. Birinci kuvvet, fiilin işlenmesini mümkün kılmaktadır. İkinci kuvvet ise, fiil ile beraber bulunmakta ve mevcut olabilmek için Allah'a ihtiyaç duymaktadır.²⁷⁵

Sâbûnî, Kur'ân'ın dileyenin iman, dileyenin ise inkâr etmekte serbest olduğunu²⁷⁶ ifade eden ayetlerini delil göstererek, insanın kendine özgü bir irâdesi olduğunu, bunu nefsinde zaruri bir bilgi olarak bilebileceğini kabul etmektedir. Bununla birlikte Sâbûnî; kâfirin küfrünü kendisinin değil de, Allah'ın dilemesi sonucunda ortaya çıktığını ve kâfirinde bu durumda zorunlu olduğunu iddia edenlere karşı, kâfirin de iman edebilmeye gücü varken küfrü dileyerek Allah'ın da irâdesinin o fiili kul hakkında yaratmaya taalluk ettiğini ifade eder. O, ayette vurgulanan bizim de yaptıklarımızın da yaratıcısının Allah olduğu²⁷⁷ ibâresini gerçekte bu fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu belirtmektedir. Bu noktada Sâbûnî, fiilin gerçek

²⁷⁴ Demirer, *a.g.t.*, s. 111.

²⁷⁵ Demirer, *a.g.t.*, s. 112.

²⁷⁶ Bkz. Kehf, 18/29; Fussilet, 41/40; Zilzal, 99/7.

²⁷⁷ Bkz. Saffât, 37/96.

manasının fiilin henüz yok iken Allah tarafından yaratıldığını, kul tarafından da kazanıldığını vurgular.²⁷⁸

Eş'âriiler'de net olarak anlaşılmayan kesb kavramı, Mâtürîdîler'de olabildiğince açıktır. Şöyle ki, insan cüz'i irâdesini kullanmaya karar verdiği zaman, kendisinde kesbin oluştuğunu ve o sırada Allah'ın kişinin irâde ettiği fiili yarattığını belirtirler. Buradaki insiyatif insanın kendisine aittir. Daha açık bir ifadeyle; insanın kesbi sonucudur. Fakat bu durumun Allah'ın yaratması ile gerçekleştiğini de hatırdan çıkarmamak gerekir. O halde Mâtürîdîler'e göre insan kesb sahibi, Allah ise halıktır. Fiillerini gerçekleştirirken özgür ve seçimlerinde serbesttir. Yani kesb, insanın özgür irâdesiyle karar verip fiili gerçekleştirme durumudur. Allah, insanı fiillerini gerçekleştirirken zorunlu tutmamış, bilakis onu özgür bırakmıştır.²⁷⁹ Mâtürîdîler'e göre kesb, insanın özgür irâdesiyle kesin bir tercihte bulunup, ardından onu fiile dönüştürmesidir. Onların ifade ettiği bu mana Kur'an ayetleriyle²⁸⁰ de örtüşmektedir.

Mâtürîdîler, teklif ile ilgili olarak, yerine getirilmesi halinde mükâfat, getirilmemesinde ise ceza gerektirdiğini ifade ederler. Teklif, insanın tüm melekeleriyle sağlıklı olması ve irâdesiyle fiillerini gerçekleştirilmesiyle alakalıdır. İnsan yalnızca bu şekilde fiillerinin değer kazanmasında yükümlü olur ve teklife bir mana yüklenir. Ayrıca Allah, insana yalnızca gücünün yetebileceği şekilde yükümlülük vermektedir. Mâtürîdîler, bu durumu Kur'an ayetleriyle de delillendirirler.²⁸¹ Allah, hikmete uygun şekilde davranır. Bu da onun güzellik ve iyilik düşündüğünü gösterir. İnsanın, teklifin neticesinde mükâfat veya ceza alması, onu ahlaki değerlerini güzelleştirmede etkilidir.²⁸²

Kaza ve kader meselesini de irâde konusu gibi, kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratılmış olduğu noktasında ele alan Mâtürîdî, fiillerin yaratılmışlığının kanıtlanması durumunda kaza ve kaderin de kanıtlanabileceği görüşündedir. Çünkü fiillerin yaratılmışlığı kaza, iyi ve kötü vasıflarıyla beraber planlanması da kaderi ispat

²⁷⁸ Keskin, *a.g.m.*, s. 162.

²⁷⁹ Özler, *a.g.e.*, s. 137.

²⁸⁰ Bkz. Bakara, 2/225, 267,268; Âl-i İmrân, 3/161; Mâide, 5/89; A'râf 7/39; İbrahim, 14/51; Gafir, 40/17; Câsiye, 45/22.

²⁸¹ Bkz. Bakara, 2/286.

²⁸² Gölcük, *a.g.e.*, 1997a, ss. 290-292.

etmektedir.²⁸³ Gerek Cebriyye'nin iddia ettiği gibi; insanın fiilleri üzerinde baskıcı bir tutuma sahip olması, gerekse Mu'tezile'nin vurguladığı üzere; insanın mutlak anlamda özgür olup fiillerinin yaratıcısı olması, görüşlerini reddeden Mâtürîdî, insanın sahip olduğu akıl ve irâdesi ile tercihlerini yaptığını ve fiillerinin sorumluluğunu üstlendiğini vurgulamaktadır.²⁸⁴ Mâtürîdî, kaza ve kader konusunun genellikle insanların zihninde yer etmediğini, fiillerini gerçekleştirdikleri sırada kaza ve kader sebebiyle bir davranışta buldukları hissine kapılmadıklarını ifade eder. Dolayısıyla Mâtürîdî, insan psikolojisine atıfta bulunup, irade özgürlüğünü temellendirmiştir. Bu noktada insan, fiillerini özgürce gerçekleştirmekte, fakat fiillerinin sonucu olumsuz olduğu zaman topu kadere atmaktadır.²⁸⁵

Tahavî (ö.321/933) ise insan fiilleri ile ilgili olarak *meşîet* ve *kaza* kavramlarının üzerinde durmaktadır. O, insanların yaşadığı iyi ya da kötü olayların Allah'ın kazası ile ortaya çıktığını kabul eder. Ayrıca Allah, kıyamete kadar olmuş ve olacak şeylerin hepsini *Levh-i Mahfuz*'da yazmıştır. Bu yazının insanlar tarafından hiçbir şekilde değiştirilemeyeceğini belirten Tahavî, kulların fiillerinin yalnızca Allah'ın yaratması ile ve kulların onları kesbi sonucu oluştuğu düşüncesindedir. Tahavî, istitâat kavramına da iki farklı mana atfederek, ilk olarak fiilin kendisiyle gerçekleştiği güç anlamındaki istitâatın fiil ile beraber bulunduğunu, ikinci olarak fiili işlenmeye olanak bulunması manasındaki istitâatın olduğunu ve fiilden önce olduğunu ifade eder.²⁸⁶

²⁸³ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 458.

²⁸⁴ Ünverdi, *a.g.m.*, s. 68.

²⁸⁵ Ünverdi, *a.g.m.*, s. 53.

²⁸⁶ Zeynep Önder Demirel, *H. IV-IX./M. X-XV. Yüzyıl Maturîdî ve Eş'arî Akaid Metinlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi*, (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Hilmi Demir), Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Çorum, 2016, s. 110.

İKİNCİ BÖLÜM

A) VAROLUŞÇU FELSEFE AÇISINDAN İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ PROBLEMİ

Varoluşçuluk, insanın kendisini var ettiğini iddia eden bir düşünce biçimidir.²⁸⁷ Kainatın saçma olduğu düşüncesinden yola çıkan bu sistem, insanın varoluşunu ele almaktadır. Dolayısıyla beşeri halleri ve hisleri kendisine konu edindir. Varlık, var olmakta olan insanın en önemli özelliğidir.²⁸⁸ İnsanın, varoluş aşamaları ile kendisinden farklı olan varlıklardan ayrı bir potansiyeli vardır. İnsanın sahip olduğu potansiyelin meydana çıkarılması onunla alakalı pekçok bilinmezliğin çözümünü de sağlayacaktır.²⁸⁹ İnsanın varoluşunu inceleyen bu düşüncenin, kökeni tam olarak belli değildir. Kimileri, Antik Çağ'da Sokrates'e, St. Augustinus'a, Pascal'a ve/veya Descartes'e dayandırırken, kimileri de XIX. yüzyılda görülen felsefe ve edebiyat düşüncesiyle ortaya çıkmış olabileceğini ileri sürerler. Kökeni ve tanımı ile ilgili olarak net bir görüş benimsenmemiştir. XX. yüzyılda geniş bir kitleye hitap eden Varoluşçuluk, yaşadığımız zaman diliminin önemli felsefi düşüncelerindedir. Bu düşünceyi benimseyen filozoflar birbirlerinden etkilenmek ve birbirlerini etkilemek suretiyle, karşılıklı fikir alışverişinde bulunmuşlardır. Hepsisi birbirinden ayrı düşünceye sahip olduğu için tek bir varoluşçuluk anlayışından söz edilmesi de

²⁸⁷ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi-Kavramlar ve Akımlar-*, Remzi Kitabevi, C. 7, İstanbul, 2005, s. 143.

²⁸⁸ S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 7. Baskı, Akçağ Yayınları, Ankara, 1997, s. 487.

²⁸⁹ Mehmet Fatih Işık, *'Dostoyevski'nin Romanlarında Varoluşçu Temalar'* Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, C. 2, S. 2, 2014, s. 114.

mümkün değildir.²⁹⁰

Asıl hedefi insanı açıklamak olan²⁹¹ bu düşüncenin ana teması varlıktır. Fakat bu genel çerçevede incelenebilecek bir varlık değil, insanın varlığıdır.²⁹² İnsana verilen bu önem, Varoluşçulukta olduğu kadar hiçbir felsefede yoktur. İnsanın tanınması, evren ve içindekilerin tanınmasından çok daha fazla önemlidir. Ayrıca insan bu dünyaya bırakılmış ve ondan tamamen farklı bir varlıktır.²⁹³ İnsan için “ne” sorusunu sormak yerine “kim” sorusunun sorulması icap eder. Çünkü insana daha fazla değer verilmesi gerekir.²⁹⁴ Varoluşçuluk, mutlak idealizm ve mutlak materyalizm gibi bireyin kendisini bir nesne gibi görmesine neden olabilecek tüm fikirlerden ayrı durmaya özen gösterir. Bir taraftan tümelin önemli olduğunu düşünen klasik düşünceden, diğer taraftan bireyin aleyhine Mutlak’ı yücelten ve gerçeği tez-antitez-sentezde arayan Hegelci idealizmden²⁹⁵ tamamen ayrı bir yerde bulunur.²⁹⁶

Varoluşçular, insanın bir nesne gibi ele alınmasına, tarihin, toplumsal çevrenin, biyolojik ve fiziksel güçlerin sonucu olarak görülmesine karşı çıkarlar. Özne olarak kabul ettikleri insanın bir başka örneğinin bulunmadığı vurgusunu yaparlar.²⁹⁷ Onlar, kendisi gibi olan insanın, hakiki manada var olduğunu kabul ederek, bu düşüncenin tersini kendisine yabancılaşmış bir varlık olarak ortaya çıkabileceğini kabul ederler. Kendisi gibi olan insan, özgür irâdesiyle seçenekler arasından istediğini seçebilendir. Kendisi gibi olmayan insan ise, henüz özgür olduğunun bilincinde dahi değildir. Kendisi gibi olma, bireyin şahsına mahsus özgür eylemlerde bulunmasıdır. Özgür olmak, insanın kendisi gibi olma serüveninde aldığı yoldur.²⁹⁸

²⁹⁰ A. Kadir Çüçen, *Varoluş Filozofları*, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2015, ss. 17-18.

²⁹¹ Latif Tokat, *Teist Varoluşçulukta Hürriyet Problemi*, (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Hüsameddin Erdem), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Konya, 1996, s. 11.

²⁹² Tokat, *a.g.t.*, s. 12.

²⁹³ Tokat, *a.g.t.*, s. 27.

²⁹⁴ Tokat, *a.g.t.*, s. 28.

²⁹⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Çetin Murat Hazar, “Hegel ve Tarih Felsefesi”, *İletişim Dergisi*, S. 28, 2009, ss. 225-231.

²⁹⁶ Gündoğdu, *a.g.m.*, s. 103.

²⁹⁷ Gündoğdu, *a.g.m.*, s. 101.

²⁹⁸ Tokat, *a.g.t.*, s. 44.

İnsanı varoluş sürecine almak onu yüceltmek ve özgürlük kazanmasını sağlamaktır. İnsan benliğini, kendisine özgürlük tanıyan varoluşçulukta bulabilir.²⁹⁹ Bu düşünce, insanın özgür olduğunu ispatlamaktan daha çok, bireyselliğini ön plana çıkarır. İnsan bütün yaratılmışlar arasından sivrilerek ele alınmalı ve incelenmelidir.³⁰⁰ Varoluşçu düşüncenin karşısında bulunan tümelci, evrenselci ve soyut düşünceler, bireyi adeta yok sayıp, ortadan kaldırır. Birey, genel bir kavramlaştırmanın içine düşer. Oysa insan, ilk önce toplumun kendi üzerindeki baskısından sıyrılıp, somut bir varlık olarak benliğini bulmalıdır.³⁰¹ Benlik bulma durumunda ise, karşısına fiillerini gerçekleştirirken özgür olup olmadığı sorusu ortaya çıkar. Varoluşçu düşünürlerin tümü, her ne kadar temas etme dereceleri farklı olsa da, bireyin özgürlüğünden bahsederler. İnsanın öznel varoluşunu gerçekleştirirken özgür olduğunu kabul ederler. Özgürlükle mutlak manada başıboşluğu kastetmezler. Daha geniş bir ifadeyle, tüm varoluşçular özgürlüğün yanına sorumluluğu da yerleştirirler. Sorumluluğu, özgürlüğü daraltmak için değil, insanın varoluşsal yapısını ortaya çıkaran bir duygu olduğu için ele alırlar. Başıboş bir özgürlük anlayışını benimsemek yerine, sorumluluk duygusuyla özgürlüğü kullanma fikrini kabul ederler.³⁰²

A) Varoluşçuluğun Temel İlkeleri ve Kavramları

1) Varoluşun Özden Önceliği Problemi

Varoluşun özden önceliği problemini ele almadan özün ne olduğuna bakalım. Öz, değişmeyen temel bir yapıdır. Varoluşçular, insanın özünü oluşturan bir varlık olup olmadığını araştırmışlardır.³⁰³ Ontoloji’de belirtildiğine göre, *öz* ve *varoluş* insanı oluşturan iki önemli kavramdır. Öz, bir varlığın özelliğini belirtir. Özü daha sonradan belirlenen insanın varoluşu kendisine mahsustur.³⁰⁴ XIX. yüzyıla kadar felsefede kabul edilen genel düşünce, özün varoluştan önce gelmesidir. Bu düşünce, Klasik

²⁹⁹ Tokat, *a.g.t.*, s. 34.

³⁰⁰ Tokat, *a.g.t.*, s. 33.

³⁰¹ Çüçen, *a.g.e.*, s. 58.

³⁰² Tansel, *a.g.t.*, s. 91.

³⁰³ Vefa Taşdelen, “*Varoluş Felsefesinde Varoluşun Özden Önceliği Sorunu*”, Beytul Hikme Uluslararası Felsefe Dergisi, C. 1, S. 1, 2011, s. 30.

³⁰⁴ Erteber, *a.g.t.*, s. 13.

felsefe ile varoluşçu felsefeyi temelden ayıran en önemli özelliktir.³⁰⁵ Klasik felsefe, özün varoluştan önce geldiği düşüncesiyle özcü geleneği benimserken, varoluşçular; varoluşun özden önce geldiğini kabul ederler. Platon'un, formların ve özlerin farklı bir boyutta olduğunu ve filozofun görevinin aklını kullanıp formları ve özleri keşfetmesi olduğunu vurgulaması buna bir örnektir. Aristoteles ise, insanın akılla açıklanabilen değişmeyen özsel bir doğasının varlığından bahseder.³⁰⁶

Varoluşçulara göre, dünyaya fırlatılan insan, yaşamını acı, suç, elem ve kaygı içinde sürdürür.³⁰⁷ İnsanın dinamik doğası daima yaşamdaki yeniliklere ilgi duyar ve geleceğe yönelik hayatını devam ettirmeye çalışır. Birey, zorunlu özgürlüğe mahkumdur. İnsan, özgürlüğünü serbestçe kullanma sorumluluğuna sahip olmalıdır. Bunun seçme özgürlüğü olduğunu ifade eden Varoluşçular, insanın varolabilme özgürlüğünü seçebilen tek varlık olduğunu dile getirirler. Bu yönüyle diğer yaratılmışlardan ayrılan insanın varoluşu özünden önce gelmelidir. O halde her birey, özgür irâdesiyle seçtiği varoluşundan sorumludur.³⁰⁸

Varoluşçu düşüncenin gerek teist, gerekse ateist kanadının özün varoluştan sonra geldiği görüşü, onların insanı anlama ve açıklamadaki en belirgin kanaatleridir. Bu düşüncenin kabul edilmemesi, insanın bir nesne gibi ele alınması demektir. Böylece varoluş anlamsızlaşacak, insanın sorumluluğuna zarar verilecektir. Karar verme gücüne sahip insanın özgür olmadığını, her davranışını daha önceden belirlenmiş bir öze göre gerçekleştiğini iddia etmek realiteye aykırıdır. İnsanın kendine özgü bir varlık olduğunu belirtmek ve varoluşuna mana yüklemek için varoluşun özden sonra geldiği düşüncesi kabul edilmelidir.³⁰⁹ Daha önceden net bir öze sahip

³⁰⁵ Çağlar Erteber, *Antonio Buero Vallejo'nun Tiyatro Eserlerinde Varoluşçuluk*, (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Hale Toledo), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Batı Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Ankara, 2011, s. 14.

³⁰⁶ Gündoğdu, *a.g.m.*, s. 105.

³⁰⁷ Sema Sökmen, *Fenomenolojik Ontoloji Temelinde Jean-Paul Sartre'in Sanat Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Metin Bal), Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Aydın, 2013, s. 43.

³⁰⁸ Çüçen, *a.g.e.*, s. 33-34.

³⁰⁹ Tokat, *a.g.t.*, s. 37.

olmayan insan, kendini nasıl var ederse o şekilde olmalıdır. Bu sebeple varoluş felsefesi, şimdiki zamana ait olmakla birlikte gelecek zamanı da kapsar.³¹⁰

Varoluşun özden önce olması fikri, kaynağını özgürlükten almaktadır. Varoluşun özden önce geldiğinin kabul edilmesi durumunda özgürlük ortaya çıkar. İnsan, özgür fiilleri ve irâdesi ile özünü oluşturur. Onun daha önce belirlenmiş, zorunlu bir özle meydana gelmiş olabileceği fikri, özgürlük düşüncesine zıttır. Dolayısıyla varoluş, özün oluşumunda olanaktır. Bu olanak, özgürlükle beraber potansiyelden hakikate dönüşür. İnsan, bir özgürlük hali içinde kendi varoluşunu aktif duruma getirir. Özün oluşumu kişiden kişiye değişmekte, her bireyin varoluşunu oluşturması farklılık arz etmektedir.³¹¹

2) Sınırsız (Mutlak) Özgürlük

Sınırsız özgürlüğün mümkün olup olmadığı problemi, akıllarda soru işareti oluşturmuştur. Bu mesele, XX. yüzyılda temel problem olarak ele alınmıştır. İnsanın özgür olmaya mahkum olduğunu dile getiren Sartre'nın da üzerinde durduğu önemli bir meseledir.³¹² İnsanın var olması, yaşamı boyunca özgür tercihler yapabilmesi demektir. Ona göre, insanı şekillendiren tercihleridir. Fakat tercihleri onu belli bir kalıba sokamaz. Böyle bir durumda varoluş düşüncesi ortadan kalkar. İnsanın her bir tercihi, hareketini devam ettirmesine olanak tanıyarak, daha yüksek bir varlık olma yolunda ilerlemesini sağlar. Devamlı bir evre halinde olan insan, bütün engelleri aşmak zorundadır. Erişilmez bir varoluştaki insan, özünü oluşturur. Aslında olmak istediği kişiyi seçerken, özünü de seçmiş olur. Yalnızca özünü seçebilen insan özgürdür.³¹³

3) İç Sıkıntısı

İnsanın yaşamındaki birtakım üzücü olaylar sonucunda meydana gelen iç sıkıntısı, onun kendi tercihleri sebebiyledir. Bu düşünce, Hristiyan anlayışıyla da

³¹⁰ Miray Çetin, *Umut Teolojisi*, (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Şaban Ali Düzgün), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, 2016, s. 38.

³¹¹ Taşdelen, *a.g.m.*, s. 46.

³¹² Erteber, *a.g.t.*, s. 15.

³¹³ Erteber, *a.g.t.*, s. 16.

özdeşleşmiştir. Onlardaki iç sıkıntısı, insanı Yaratıcı'ya daha fazla yaklaştırır. Bu yüzden acı, umut ve umutsuzluk kavramlarıyla yan yana kullanılmıştır.³¹⁴ Sartre, iç sıkıntısına *bulantı* adını verir. Dünyaya başıboş bırakılan, bir Yaratıcısı olmayan insanın bulantı yaşaması normaldir. Bu sebeple insan, yalnızca ne olacağını değil, aynı zamanda bir yasa koyucu olarak tüm insanlığı seçmelidir. Seçimleri de tek başına yaparken kendisine sorumluluk yüklenir. İşte insanda ortaya çıkan bu sorumluluk duygusu iç sıkıntısına yani bunaltıya sebep olur. Birçok insan da içinde oluşan bunaltının sorumluluk sebebiyle meydana geldiğinin farkında değildir. Hatta içlerinde oluşan bunaltıyı yalanlarıyla ört bas ederler.³¹⁵ İnsan, iç sıkıntısı sayesinde özgürlüğünün farkına varır. İç sıkıntısı sebebiyle ya kendi gerçekliğinin farkına varacak ya da onu yalanlarla örtbas edecektir. Böylece kendi gerçekliğinin farkına varan insan, sorumluluk sahibi, özgür bir ruh haline bürünecektir.³¹⁶

4) Saçma (Uyumsuz)

Albert Camus (1913-1960), *Sisifos Söyleni* isimli eserinde saçmayı varoluşsal açıdan, özgürlük ile ilişkilendirerek incelemiştir. Saçma, özgürlüğü yapmaktadır. Mantık, insanı saçma yani mantık dışına taşır.³¹⁷ Eserinde, eski Yunan efsanelerinden birini saçma ile betimler. Sisifos, yeraltı dünyasında sonsuza kadar büyük bir kayayı bir tepenin en yüksek noktasına dek yuvarlamaya mahkûm edilmiş bir kraldır. Binbir zahmetle tepenin en yüksek noktasına çıkardığı bu taş, tekrar aşağı doğru düşmüş, Sisifos tarafından sürekli, tekrar edilerek çıkarılmaya çalışılmıştır. Camus, hikâyede anlatılan kişi ile insanın manasız dünyada yaşamasını aynı bulur. Camus'a göre, insan aklına aykırı gelen saçma bir dış dünya vardır. Dış dünyayla karşı karşıya kalan insan, bu saçmalığı fark etmelidir. Ona göre insan, saçmadan kurtulabilmek için Yaratana teslim olmalıdır.³¹⁸ İnsanın ölümün kaçınılmaz olduğunu anlaması, saçma ile karşılaşmasıdır. Ölümün bilincine varan insan, iki seçenek arasından birini tercih eder. İlkinde yaşamayı reddedip intihar edecek, ikincisinde bir Yaratıcı'nın varlığını kabul

³¹⁴ Erteber, *a.g.t.*, s. 18.

³¹⁵ Aşar, *a.g.m.*, s. 94.

³¹⁶ Aşar, *a.g.m.*, s. 97.

³¹⁷ Erteber, *a.g.t.*, s. 21.

³¹⁸ Levent Bayraktar, "*Albert Camus ve Yunus Emre'de Absurd Kavramı*", Felsefe Dünyası, S. 31, 2000, s. 84.

edip, ona iman edecektir. Yaratıcı'nın varlığını kabul ederse, yaşamına aşkın bir mana yükleyecektir. İntihar, insan için bir çözüm yolu değildir. Yalnızca bireyin varlığını ortadan kaldıran intihar, saçmayı yok edemez, aksine yineler.³¹⁹

5) Hiçlik

Hiçlik, etimolojik manada bütün dillerde olumsuzluk ifade eder. İngilizce'de, "nothing" sözcüğüyle ifade edilen hiç kavramı ve yine İngilizce'deki "nothingness" diye belirtilen hiçlik kavramı "herhangi bir şeyin olmaması"dır. Almanca'da ise, hiç anlamına gelen "nichts" sözcüğü aynı zamanda "hiçbir şey değil" anlamına gelir. Felsefe'nin başladığı Eski Yunan'da, hiçlik kavramına karşılık "ouden" sözcüğü kullanılır, bu da "herhangi bir şey değil" manasına gelir. Latince'de "nihil", Türkçe'de "önemsiz şey, bir parça" manasına gelen "hilum"un olumsuzluk bildiren "ne" sözcüğü ile birleşmesi sonucu oluşur. Bu dillerde belirtilen "hiçlik kavramı" doğrudan doğruya var olanla ilişkili bir olumsuzlama olarak karşımıza çıkmaktadır.

Felsefe'de hiçlik kavramı, ilk olarak M.Ö. V. yüzyılda yaşamış filozof Augustinus tarafından net bir şekilde kullanılmıştır. Tanrı, var olanlar arasından bir var olan değildir. O, tüm var olanların dışında olmasına rağmen, onların kaynağıdır. Bu düşünce, Tanrı'nın birlik fikrini kendisiyle özdeşleştirilmesine dayanır. Tanrı'dan önce hiçbir şeyin olmadığı düşüncesi "yaratma" ya da "hiçlikten meydana gelme ya da getirme"dir.³²⁰ Politeist ya da monoteist din fark etmeksizin "hiçlik", "yaratma", "var olma" ve "var olmama" kavramları, her durumda fiille ilişkili olarak düşünülmüştür.³²¹ Heidegger, hiçliğin akıl yardımıyla tanımlanabileceğini ve onun tamamen var olanın olumsuzlanması olduğunu belirtir.³²²

B) VAROLUŞÇULUK DÜŞÜNCESİ'NİN TARİHİ ARKA PLANI

XIX. yüzyılda sanayinin gelişmesi, makineleşmenin artması ve kapitalizm düşüncesinin hâkim olmasıyla birlikte, bireye gereken önem verilmemiştir. Bu

³¹⁹ Bayraktar, *a.g.m.*, 2000, s. 84.

³²⁰ Sökmen, *a.g.t.*, s. 24.

³²¹ Sökmen, *a.g.t.*, s. 26.

³²² Emin Çelebi, "Heidegger'in Hiçlik Çözümlemesine Varlık ve Zaman Çerçevesinde Bir Bakış", *Beytul Hikme Uluslararası Felsefe Dergisi*, S. 6, 2016, s. 53.

noktada Varoluşçuluk, bireyin önemli olduğunu ortaya koymayı üstlenmiş,³²³ onun tarihsel ve sosyal konumunu yeniden ele almayı, kaybolmuş değerini tekrar bulmayı hedeflemiştir.³²⁴ Varoluşçu filozofların da asıl hedefi, arka plana atılmış olan insanı gün yüzüne yeniden çıkarmak ve ona hak ettiği değeri vermek olmuştur. İnsanın nesnel dünyadan ayrı, varoluşunu meydana getiren özgür bir varlık olduğu vurgusu yapılmıştır.³²⁵

Varoluş kavramını ilk kez kullanan Alman filozofu F. Heinmann, bugünkü felsefi manada ilk kez kullanan ise Kierkegaard'dır.³²⁶ Bu düşünce sistemine net bir tanım kazandıranın ise Jean Paul Sartre olduğu kabul edilir.³²⁷ Asıl amacı, insanı konu edinmek olan ve felsefi dayanaklarını insan üzerinden oturtan Varoluşçuluk, I. Dünya Savaşı'nın akabinde 1930'lu yılların bunalım ortamında, Almanya'da filizlenmiştir.³²⁸ Bu düşünce, XX. yüzyılda netlik kazanmış ve felsefeyi ortaya çıkışından itibaren ele alıp, bu doğrultuda eleştiriler getirmiştir.³²⁹ Varoluşçuluğun düşüncesi'nin, modern felsefede yerini alması Husserl'in fenomenoloji ekolünü geliştirmesiyle birlikte olmuştur.³³⁰ Felsefe tarihine bakıldığında, hemen hemen her filozof dolaylı da olsa "insanın varoluşu" ile ilgilenmiştir. Varoluşçuluğun tarihsel arka planını da, insan felsefesinin başlangıç tarihine kadar götürebiliriz. Bu bağlamda, varoluşçuluğun tarihine etki etmiş şahısları inceleyelim.

1) Sokrates

İlkçağ filozoflarından Yunanlı Sokrates, M.Ö. 399-469 yılları arasında yaşamıştır. Günümüzde herhangi yazılı bir dokümanı olmamasına rağmen, onunla ilgili bilgileri öğrencisi Platon'dan öğrenmekteyiz. İçinde bulunduğu toplumun inancına aykırı görüşler sarf ettiği, bu yolda gençleri etkilediği ve felsefi görüşlerini onlarla paylaştığı için idam edilmiştir.³³¹ İnsan varlığına ilk kez vurgu yapan

³²³ Tokat, *a.g.t.*, s. 13.

³²⁴ Erteber, *a.g.t.*, s. 10.

³²⁵ Tokat, *a.g.t.*, s. 14.

³²⁶ Sarioğlu, *a.g.m.*, 245.

³²⁷ Tokat, *a.g.t.*, s. 11.

³²⁸ Gülcan Sarioğlu, "Tarih Felsefesi Alanında Bir İnceleme: Varoluş Felsefesi Ve Tarih Anlayışı", Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, C. 5, S. 9, 2008, s. 244.

³²⁹ Erteber, *a.g.t.*, s. 7.

³³⁰ H.J. Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2012, s. 92.

³³¹ Cevizci, *a.g.e.*, 2015, s. 782.

Sokrates'in görüşleri, Varoluşçu filozoflar açısından da önemlidir.³³² İlkçağ'da, insana dair ortaya koyduğu felsefesi ile bireycilik düşüncesini ön plana çıkarmış, bazı düşünürler tarafından "İlk Varoluşçu Düşünür" olarak isimlendirilmiştir.³³³

İnsanın kendini tanıması gerektiğini vurgulayan Sokrates, farkında olmadan varoluşçuluğun temelini atan Sokrates'in düşüncesinin hedef noktası insandır.³³⁴ İnsan, yaşadığı hayatı sorgulayarak, yaşama gayesini bilmeli, bulmalı ve araştırmalıdır.³³⁵ Sokrates, insanların araştırmadan inanmalarını doğru bulmaz. Araştırma, ilk olarak kendini bilmekten geçer. İnsanın kendini bilmesi, içerisinde yaşadığı toplumu bilmesi demektir. Başkalarından önce benliğini tanıyan insan, yaşamını da erdemli bir şekilde geçirecektir.³³⁶

2) Aziz Augustinus

Orta Çağ felsefesinin yapı taşlarından Aziz Augustinus, 354-430 yılları arasında yaşamıştır. Felsefe tarihinde bireyin varoluşunu somut olarak ele alan ilk düşünürdür. Bu yaklaşımı, zamanla varoluşçu felsefenin ilgi odağı haline gelmiştir. Ona göre, bireyin yaşamı ele alınmalı ve birey, Tanrı'ya giden yolda öncelikli olarak tanınmalıdır.³³⁷ Tanrı'nın özü insanın varoluşu anlamına gelir ve her yaratılan varlık varoluşunu Tanrı'ya borçludur. Tanrı, dünyadan bağımsız olarak tüm varlıkların var oluşunu gerçekleştirir.³³⁸ Tanrı, insanın nasıl bir varlık olacağını önceden bilerek yaratır.³³⁹ O, özgür irâdesiyle kainatı yaratırken, insanı da özgür yaratmıştır. İlk insan özgür irâdesiyle günah işleyerek, Tanrı'dan bağlarını koparmış ve ilk günah ortaya çıkmıştır. Bu ilk günah, bütün insanlara nesilden nesile kalıtım yoluyla geçmiştir. Günah işlemeye alışmış insanın, bundan başka çaresi kalmamıştır. İnsan, bu durumdan Tanrı'nın affediciliği ile kurtulabilir.³⁴⁰ Augustinus'a göre, Tanrı'nın ezeli yönü ile insan özgürlüğü arasında bir paradoks vardır. Tanrı'nın ezeli yönü zaman üstüdür. Bu

³³² Yıldız, *a.g.t.*, s. 2.

³³³ Çüçen, *a.g.e.*, ss. 58-59.

³³⁴ Çüçen, *a.g.e.*, s. 51.

³³⁵ Tokat, *a.g.t.*, s. 17.

³³⁶ Çüçen, *a.g.e.*, s. 56.

³³⁷ Çüçen, *a.g.e.*, s. 51.

³³⁸ Cevizci, *a.g.e.*, 1999, s. 70.

³³⁹ Yıldız, *a.g.t.*, s. 46.

³⁴⁰ Gökberk, *a.g.e.*, s. 137.

sebeple, olmuş ve olacakları bilmektedir. Bu yön, insan fiillerinin etkin nedenidir. İnsan, Tanrı onun günah işleyeceğini bildiği için günah işlemekten uzak durmaya çalışır.³⁴¹

Augustinus'un *Tanrısal İnyet ve Özgür İrade Üzerine Bir Araştırma* isimli eseri, insan özgürlüğünü yüceltmeyle başlayıp, insanın özünü nasıl ortaya çıkaracağı ile devam eder.³⁴² Özgürce gerçekleştirdiği fiillerinden sorumlu olan insan, tercihleri arasından en iyisini seçmede özgür bırakılmıştır. Augustinus'un bu düşünceleri Varoluşçuluğa temel oluşturur.³⁴³ Augustinus'a göre, özgür olmanın iki koşulu vardır. Bunlardan birincisi; insanın kendini bedeninin zorlamasından kurtarması, ikincisi; Tanrı'nın belirlediği yoldan gitmesidir. İnsan bu iki koşulu yerine getirdiği takdirde özgür olur. Doğru tercihler yapabilen insan, mutluluğa erişir. Gerçek kurtuluşa yalnızca Tanrı'nın yardımıyla ulaşabilir. Onun, gerçek kurtuluşa kendi irâdesiyle erişmesi mümkün değildir. Augustinus, her ne kadar Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışsa da, varoluşundan şüphe edemeyecek olan insanın varlığını da ispat etmektedir.³⁴⁴

2) Blaise Pascal

Blaise Pascal, 1623-1662 yılları arasında yaşamış bir Fransız filozofudur. Onun temel eseri; *Düşünceler*'dir.³⁴⁵ İnsanın tecrübelerinden yola çıkan Pascal; *ruh, madde, sonsuzluk, hiçlik, ölüm, yaşam, anlam arayışı* gibi kavramları açıklar. Bu düşünceleri, dolaylı da olsa Varoluşçuluk ile alakalıdır. Şöyle ki, iman ile akıllı uzlaştırmaya çalışmış, kötülük problemi ve Tanrı savunusu gibi konulara değinmiştir. Bunun yanı sıra, akıl sahibi olan özneye de vurgu yapmıştır. Varoluşçukla alakalı olarak neredeyse bütün konulara temas etmiş olan Pascal, "varoluşçuluğun muştusu" olarak anılmıştır.³⁴⁶

³⁴¹ Ocak, *a.g.t.*, s. 48.

³⁴² Taşdelen, *a.g.m.*, s. 40.

³⁴³ Çüçen, *a.g.e.*, ss. 61-62.

³⁴⁴ Akgün, *a.g.m.*, s. 128.

³⁴⁵ Cevizci, *a.g.e.*, 1999, s. 678.

³⁴⁶ Tokat, *a.g.t.*, s. 18.

Pascal'a göre insan, sonsuz uçurumların arasında, yaşam üzerinde sorgulama yapar ve anlam arayışında bulunur. Bu düşünce, varoluşçuluğun ana kaynakları olan "hiçlik" ve "kaygı" ile ilgilidir.³⁴⁷ İnsan, sonlu olanların özünü ve varoluşunu sonlu olduğu için bilebilir.³⁴⁸ İnsan olmak, bir çelişkinin içinde bulunmaktır. İnsan bu çelişkiden gönül gözüyle Tanrı'yı hissetme gayretiyle kurtulabilir. İnsanın Tanrı'yı bilme ve tanımadaki şansı, kumarbaz birinin bahisteki şansı kadardır. Tanrı akıl yoluyla değil, kalp yoluyla kavranabilir.³⁴⁹ İnsan, yalnızca kendi içine indiğinde benliğini bulabilir. Benliğini unuttuğunda ise eğlenceye dalar ve kendini kandırılmış olur.³⁵⁰ Pascal, insana dair düşünceleriyle farkında olmadan Varoluşçuluğa temel oluşturmuştur.

Varoluşçuluğun oluşumuna etki eden isimleri inceledikten sonra, Varoluşçu Felsefecileri ve görüşlerini inceleyelim. Varoluşçu Felsefeciler, teist ve ateist olmak üzere iki sınıfta incelenebilir. Her iki kanadın da varoluşçuluğu anlamlandırma şekli farklıdır. Dolayısıyla insan özgürlüğü konusunda genel geçer bir hükme varamamışlardır.³⁵¹ Fakat her iki felsefenin de ihtilafa düştükleri konular olmasına rağmen, temel problemleri "insan"dır.³⁵²

3) TEİST VAROLUŞÇU FİLOZOFLAR VE İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Teist Varoluşçu Filozoflar, insana Tanrı tarafından verilmiş bir özün varlığını kabul ederler. İnsanın önce varoluşu, akabinde özü meydana gelir.³⁵³ İnsan, sahip olduğu bilinci sayesinde fiillerini gerçekleştirir. İnsan da bulunan bilinç, Tanrı'nın varlığının göstergesidir.³⁵⁴ Özgürlük, bir amaç değil, varoluşun olanağını gerçekleştiren bir araçtır. Özgürlük olmazsa varoluşçuluktan da bahsedilemez. Dolayısıyla varoluş ile özgürlük beraber oluşur.³⁵⁵ Bir "varoluş" tan ibaret olan insan,

³⁴⁷ Çüçen, *a.g.e.*, ss. 63-65.

³⁴⁸ Cevizci, *a.g.e.*, 1999, s. 678.

³⁴⁹ Çüçen, *a.g.e.*, s. 67.

³⁵⁰ Tokat, *a.g.t.*, s. 19.

³⁵¹ Çüçen, *a.g.e.*, s. 21.

³⁵² Sarıoğlu, *a.g.m.*, 255.

³⁵³ Yıldız, *a.g.t.*, s. 42.

³⁵⁴ Yıldız, *a.g.t.*, s. 4.

³⁵⁵ Tokat, *a.g.t.*, s. 6.

benliğini de varoluş süreci boyunca kazanır.³⁵⁶ İnsan, Tanrı kadar olmasa bile eylemlerinde özgürdür. Tanrı'nın varlığını kabul edip, aşkın bir alana yönelen insan, nesnel dünyadan ayrılarak kendine has bir özgürlük elde eder.³⁵⁷ İnsan özgürlüğü ile Tanrı'nın varlığı, birbirinin tamamlayıcısıdır. Tanrı'nın varlığı reddedilirse, insan özgürlüğü de kabul edilemez. İnsan özgürlüğü, yalnızca Tanrı'nın varlığının kabul edilmesiyle anlam kazanabilir. Tanrı'nın olmaması, hem özgürlüğü hem de varoluşu anlamsız hale getirir.³⁵⁸

1) Soren Kierkegaard

Soren Kierkegaard, 1813-1855 yılları arasında yaşamış ve varoluşçuluğun öncüsü sayılan Danimarkalı bir filozofur.³⁵⁹ 1830 yılında, babasının tavsiyesiyle Kopenhag Üniversitesi'nde teoloji eğitimi almaya başladı. Üniversite yıllarının büyük bir bölümünü felsefe ve edebiyatla ilgilenerken geçirdi. Aynı dönemde Hegelci sistemle tanışarak, ona ciddi anlamda tenkitler geliştirmeye başladı. İnsana yer vermeyen düşünce akımlarına olumlu tutum geliştirmemiş, Çağdaş Danimarka Lutherçiliği'ne de aykırı görüşler sergilemiştir. İlerleyen zamanlarda teolojiye olan ilgisi giderek azalmaya başlamış ve ona din adına dayatılan otoriteye karşı çıkmıştır. Kendisini çocukluğunda da yalnız bırakmayan melankolik düşünceler zihninde terkar filizlenmiştir.³⁶⁰ Christian Sibbern ve Poul Martin Moller'in etkisiyle felsefeye yönelmiştir.³⁶¹ Ona göre, gerçek felsefe, insanın derinliklerine inerek, öznel ve kişisel olana yönelmelidir.³⁶² Felsefe, varoluş alanındaki bütün problemleri çözmeye çalışmakta, hatta zıtlıkları da birleştirip uyumlu hale getirmektedir. Fakat özgürlük, iyi ve kötü olmak üzere iki zıtlığı gerekli kılar. Felsefe'de zıtlıkların birleştirilmesi esas alınırken, özgürlük düşüncesinde zıtlıklar iki ayrı nokta olarak ele alınmaktadır.³⁶³

³⁵⁶ Tokat, *a.g.t.*, s. 70.

³⁵⁷ Tokat, *a.g.t.*, s. 115.

³⁵⁸ Tokat, *a.g.t.*, s. 109.

³⁵⁹ Cevizci, *a.g.e.*, 1999, s. 508.

³⁶⁰ Umut Gök, *Kierkegaard'ın Korku ve Titreme Kitabı Doğrultusunda İman ve Ahlak*, (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Şenol Korkut), Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Eskişehir, 2015, s. 6.

³⁶¹ Gök, *a.g.t.*, s. 7.

³⁶² Cevizci, *a.g.e.*, 1999, s. 509.

³⁶³ Tokat, *a.g.t.*, s. 82.

Kierkegaard, 1841’de *Sokrates’e Aralıksız Göndermelerle İroni Kavramı* üzerine tezini savunarak, birtakım sebeplerden dolayı, on bir yıl önce başladığı eğitimini tamamlamıştır.³⁶⁴ İki ciltten oluşan *Ya/Ya Da* isimli eseri 1843 yılında yayımlanmıştır. Bu eser ilerleyen dönemlerde Varoluşçu düşünceye damgasını vurmuş, Kierkegaard’ın “Varoluşçuluk’un Babası” olarak isimlendirilmesine sebep olmuştur.³⁶⁵ 1855 yılından vefatına kadar olan dönemde, dokuz sayıdan oluşan dergisinde temas ettiği husus, insanın mutlak özgür olmasıdır.³⁶⁶

Kierkegaard, “varoluş” kavramını modern manada ilk kez insan için kullanmıştır. Ona göre var olmak, insan olmak demektir. Var olan insan, çalışıp çabalayan, seçimler yapabilen ve özgür irâdesini kullanarak kararlar verebilendir.³⁶⁷ Varoluşçuluğa öncülük eden en önemli filozoflardan Sokrates’in “kendini bilme” düşüncesini benimsemiş ve yaşadığı şehir olan Kopenhag’da insanları aydınlatma gayretinde bulunmuştur. Bu sebeple kendisine “Kopenhag’lı Sokrates” denilmiştir. Tıpkı Sokrates gibi o da, insanın öncelikle kendini bulması gerektiği düşüncesindedir.³⁶⁸ Öznel bir varlık olan insan, nesnel dünyadan ayırdır.³⁶⁹ İnsanın varoluşu özünden önce gelmektedir. İnsanın varlığı; kendinden önce gelerek, benliğin kişisel seçimleriyle ortaya çıkan bir varoluş serüvenindedir.³⁷⁰

Aydınlanma filozoflarının bütün oluşumları akla indirgemelerine karşın Kierkegaard, Hegelci bir tutum sergileyerek iman ile akli uzlaştırma çabası içine girmiştir. İnsan aklının yanı sıra çeşitli değerleri, inançları, adetleri ve Yaratıcı’ya sığınma hissi vardır. İnsanı ele alırken bütün bu değerlerin de ele alınması gerekir. Yani insan, Aydınlanma filozoflarının iddia ettiği gibi yalnızca akıldan ibaret değildir.³⁷¹ İnsanın varoluş serüveni akılla izah edilemez. Varoluşun akılla izah edilmeye çalışılması, insan varlığını nesnelleştirerek yok eder.³⁷² Varoluşu, irâdesine göre şekillenen insan, yalnızca imanı gerektiren durumlarda değil, varoluşun forma

³⁶⁴ Gök, *a.g.t.*, s. 10.

³⁶⁵ Gök, *a.g.t.*, s. 12.

³⁶⁶ Gök, *a.g.t.*, s. 19.

³⁶⁷ Sarıoğlu, *a.g.m.*, 246.; Cevizci, *a.g.e.*, 1999, s. 508.

³⁶⁸ Tokat, *a.g.t.*, s. 17.

³⁶⁹ Tokat, *a.g.t.*, s. 28.

³⁷⁰ Tokat, *a.g.t.*, s. 39.

³⁷¹ Yıldız, *a.g.t.*, s. 42.

³⁷² Tokat, *a.g.t.*, s. 74.

girebilmesi için her durumda irâdeye başvurulmalıdır.³⁷³ Bütün bunlara rağmen akıl hiçbir zaman geri plana atılmamalı, tercih yaparken tek bir kriter olarak kabul edilmemelidir. Kierkegaard, burada Yaratıcı ile Hz. İbrahim arasındaki olayı örnek gösterir. Hz. İbrahim'den oğlunu kurban etmesi istendiğinde aklını bir kenara bırakıp, tamamen iman noktasında hareket etmiştir. Seçim yapmak zorunda bırakılan Hz. İbrahim, en yüksek hissiyatı olan imana yönelmiştir.³⁷⁴

Kierkegaard'a göre, insanın seçim yapmaktan başka alternatifi yoktur. Bu yüzden özgürce seçimler yapılmalıdır. Özgürlüğünün farkına vardığı anda da sorumludur. İnsanın hissetmiş olduğu korku, tasa, keder, umutsuzluk gibi duygularının arkasında da özgürlük vardır.³⁷⁵ Varoluşunu gerçekleştirme gerektiğinin farkında olan tek canlı da insandır. Çünkü var olan; özgürce seçimler yapıp, kararlar alabilen varlıktır ki bu varlıkta insandır. İnsanın dışındaki diğer varlıklarda böyle bir durum söz konusu değildir.³⁷⁶ İnsan kendisinden başka hiçbir şeyi mutlak olarak tercih edemez. Çünkü insanın varoluşunu tamamlamadan, farklı bir varlıkla iletişime geçmesi mümkün değildir. Gerçek tercih, kişinin tercihin anlamını fark etmesiyle başlar. Yaptığı tercihlerin anlamını bilen kişinin tercih yapabilmesi çok önemlidir. Bu sebeple, ilk aşama insanın kendisini seçmesidir. İyi ya da kötü arasındaki fark dahi yalnızca kendini seçmek ile anlaşılabilir. Seçim yapmak, sonuçlardan bağımsız bir fiil meydana getirmektir. Bu nedenle seçim yapmayı seçmek ahlaki bir davranıştır.³⁷⁷

Tanrı, insanı özgür fakat çelişkilerle dolu olarak yaratmıştır. Kim olduğunun tanımlaması yapılmayan insanın tanımı da kendisine bırakılmıştır. İnsan, kendi çerçevesini kendisi oluşturacak, seçimlerini yapacaktır. Onu seçim yapmaya iten güç ise *endişe* olacaktır. İnsanda mevcut olan bu duygu, bir yandan kendi olmayı

³⁷³ Tokat, *a.g.t.*, s. 67.

³⁷⁴ Tokat, *a.g.t.*, s. 64.

³⁷⁵ Cevizci, *a.g.e.*, 1999, s. 509.

³⁷⁶ Yıldız, *a.g.t.*, s. 48.

³⁷⁷ Çetin Miray, *a.g.t.*, s. 35.

tetiklediği için öz, diğer yandan da her insanda oluşmadığı için kazanılmış bir histir.³⁷⁸

“Ben nedir?” sorusunun cevabı, özgürlüktür.³⁷⁹

Kierkegaard’da, mutlak özgürlük düşüncesinden ziyade, mutlak seçme düşüncesine rastlanmaktadır. İnsan, çok sayıda seçenek olmasına rağmen onların sınırlı olanını kabul etmektedir. Bu durumda insan, mutlak seçme durumuyla karşı karşıya kalır.³⁸⁰ Özgür olmak, birey olmak, evrensel değer yargılarından sıyrılarak kendi değer yargılarını oluşturmaktır. Kısacası özgür olmak, tercih etmekten ibâettir. Fakat bu güç insana farklı bir değer daha kazandırır; o da sorumluluk duygusudur. Özgür olan insan, aynı zamanda da sorumludur. Yani insan, özgürse sorumlu, sorumluysa özgürdür.

Kaygı ise, insanın özgürlük ve sorumluluk bilincinden kaynaklanmaktadır. Özgürlük ile kaygı arasındaki bağlantı, özgürlüğün kaygıyı oluşturmasından kurtarmadır. Çünkü kaygı, özgürlüğün kendini mümkün ortamlarda açığa vurmasını gerektirir. Birey, varoluşunu tercih ederek, onu potansiyelden hakikate dönüştürür. Bu sebeple birey, bütün yaptıklarından sorumludur. Sorumluluğundan vazgeçtiğinde ise, varolmaktan da vazgeçmiş sayılacaktır.³⁸¹ İrâdesiyle özgür tercihler yapan insan, yaptığı bu tercihlerin neticesini bilemediğinden dolayı *korku* ve *endişe* yaşar. Endişe yaşayan insanın, Tanrı ile olan bağı kuvvetli olur. Tanrı ile olan iyi ilişkileri, tedirginliklerinin üstesinden gelebilmesi açısından önemlidir. İnsan, Tanrı’nın yardımıyla verdiği kararlarının iyi ve hayırlı olacağı düşüncesindedir. Ayrıca insan, kendi seçimlerini yapmada zorunlu bir varlıktır.³⁸²

İrâde, insan fiillerinin kaynağı olmakla birlikte, onun bilinçli seçimde bulunabilmesini de sağlamaktadır. Yani irâdeyi anlamlı kılan, seçme özgürlüğüdür. Seçeneklerin somut hale gelebilmesi irâde ile mümkün olur. Ancak insan, sadece sevdiği ve istediği davranışları irâde etmektedir. İki seçenekten birini tercih etmek

³⁷⁸ Tokat, *a.g.t.*, s. 40.

³⁷⁹ Tokat, *a.g.t.*, s. 39.

³⁸⁰ Tokat, *a.g.t.*, s. 62.

³⁸¹ Taşdelen, *a.g.m.*, s. 47.

³⁸² Yıldız, *a.g.t.*, s. 46.

manasına gelen irâde, aynı zamanda iki tercihten birini seçerek, kesinliğe ulaşabilmek için bir güce sahip olmak anlamına da gelmektedir. İrâde, sorumluluk duygusunu da beraberinde getirir. İnsanın fiilleri ile birlikte sorumluluk da kendiliğinden gelir. Şayet fiilleri yoksa, sorumluluğu da yoktur. Bir fiilin içerisinde sorumluluk barındırması, onun ahlakî olduğunu da göstermektedir. Öyleyse sorumluluğun irâde kavramıyla alakalı olması ve iyi-kötü kategorisi arasında bağlantı kurulması, Kierkegaard'ın umutsuzlukla ilgili düşüncelerinin bir anlamda ahlak felsefesi olduğunun göstergesidir. Neyi/nasıl tasavvur edersek edelim; bunu hiçbir zaman iyi ve kötü kategorisinde gerçekleştiremeyiz. Düşünce mutlak bir unsur, özgürlükte bununla ilgilidir. İyi ise, benin onu irâde etmesiyle iyi olmaktadır. İrâdenin bulunmaması durumunda iyi önemsizdir. Yalnızca irâdenin olduğu yerde özgürlükten söz edilebilir. Seçimin olduğu her yerde de özgürlükten de bahsedebiliriz.³⁸³

2) Karl Jaspers

Karl Jaspers, 1883-1969 yılları arasında yaşamış çağdaş bir varoluşçu düşünürdür. Egzistansiyalist kavramını da ilk kullanan isimlerden biridir.³⁸⁴ XX. yüzyılda varoluşçuluğa damgasını vuran Jaspers'in düşünceleri, önce Almanya'da akabinde Avrupa ve Amerika'da yankı uyandırmıştır. Kierkegaard'ın ardından teist varoluşçuluğa farklı bir bakış açısı getirmiştir. Jaspers, ateist varoluşçulara, Tanrı'ya olan imanı reddetmeden de varoluşçu felsefenin gerçekleştirilebileceğini ifade etme gayreti içerisinde olmuştur.³⁸⁵ Kierkegaard'ın aksine, düşünce sistemini dinden soyutlamayı tercih etmiştir.³⁸⁶

Nesnel dünyadan farklı bir alanda bulunan insan, evrende yalnız ve onunla uyumsuzluk içindedir. Varlık alanını üç farklı boyuttadır. İlk olarak; nesnelliğin ve bilimin vurgulandığı “dünya alanı”, ikinci olarak; “varoluş alanı”, üçüncü ve son olarak ise; Teoloji'nin etkin olduğu “aşkınlık alanı”dır. Jaspers, burada Tanrı ile insan arasına koymuş olduğu mesafeyi, nesnelere ile insan arasına da yerleştirmiştir. Bu

³⁸³ Çetin Miray, *a.g.e.*, s. 39.

³⁸⁴ Mustafa Cihan, “*Karl Jaspers'te Varoluş ve Tarihsellik*”, Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, S. 20, 2012, s. 36.

³⁸⁵ Tuncay Akgün, “*Karl Jaspers'de İmanın Felsefi Temelleri*”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, C. 26, s. 6.

³⁸⁶ Tokat, *a.g.t.*, s. 24.

noktada insan ve nesnel dünya içindeki varlıkların farklı alanlarda incelenmesi gerektiğini belirtir.³⁸⁷ Varlık alanlarından ilkinde bilimin geçerli olduğunu ve bu alanda bilimsel yöntemin araştırıldığını ifade eden Jaspers, bu duruma “dünya yönelimi” adını verir. Bilimlerin araştırma konusunda hiçbir zaman nihai bir sonuca ulaşmadığını ifade eden Jaspers, daima ortaya çıkarılabilecek bir tarafının ve yenilenmenin olduğunu belirtir. Dolayısıyla bilimlerde bir sınır söz konusu olmayıp, nesnel bilgisi hiçbir zaman bitmeyecektir.³⁸⁸

Felsefe, bilimden ve dinden ayrı olmasına rağmen her iki alanla da ilgilidir. Felsefe, bilimden eleştirel ve nesnel bilgiyi, dinden ise aşkınlık düşüncesini almaktadır.³⁸⁹ İnsanın felsefi anlayışı, kendi asıl varlığını aramak olmalıdır. Jaspers, insan nedir? şeklindeki soruya, bedeni dolayısıyla fizyoloji, ruhu dolayısıyla psikoloji, toplum varlığı olması dolayısıyla da sosyoloji sayesinde irdelenebilen bir varlıktır, cevabını verir. Fakat Jaspers’a göre, bütün bu alanlardan ziyade, insanın varoluşunun bilinebilmesi yalnızca felsefenin konusudur.³⁹⁰ İnsan, varoluşu üzerinde tefekkür ederek bir anlamda felsefe yapmış olur. Zaten felsefenin asıl gayesi de, insana varoluşunu kavratmaktır. Varoluş felsefesinin amacı da, insanı özgür bir varlık olarak ele almaktır. İnsanın özgür olması, varolması anlamına gelmektedir. Yalnızca kendi varlığı üzerinde sorgulama yapabilen insan, varoluş biçimini belirleyebilir. Burada felsefe insana ışık tutar. İnsan da özgürlüğü yakalayabilir. Dolayısıyla insan, felsefeyle özgür olabilmektedir.³⁹¹ İnsana kendi olma fikri yalnızca felsefe tarafından verilebilir. Felsefe, bireye kendi olmayı öğrettiği sırada, insan da onu anlamaya çalışmalıdır. İnsan, felsefeyi anladığı takdirde yaşamını değiştirebilir.³⁹²

Jaspers, insanın var oluşundan çok *oluş* kavramına yoğunlaşmıştır. *Oluşu*, insanın varoluş problemi olarak ele alır. Evrende yer kaplayan insan, onunla ilgili sorgulama yapar. Bu sorgulamadaki amacı; evrendeki konumunu tespit edip anlamlandırmaktır.³⁹³ İnsan, yalnızca kendisinin değil başka insanların da

³⁸⁷ Tokat, *a.g.t.*, s. 29.

³⁸⁸ Tokat, *a.g.t.*, s. 31.

³⁸⁹ Gündoğdu, *a.g.m.* s. 118.

³⁹⁰ Sarıoğlu, *a.g.m.*, 247.

³⁹¹ Cihan, *a.g.m.*, s. 38.

³⁹² Tokat, *a.g.t.*, s. 59.

³⁹³ Cihan, *a.g.m.*, s. 35.

sorumluluğunu hissetmektedir. Şayet bir başkası kendisi olmayı istemezse, insanın kendisi olması mümkün değildir. Aynı şekilde başkası özgür değilse, insanın kendisinin de özgür olması mümkün değildir. Jaspers'in felsefesi bir anlamda özgürlük felsefesi olup, gayesi de insan özgürlüğünü gerçekleştirmektir. Jaspers'a göre, özgürlük irâdeyle beraber meydana gelir. İrâde, mevcut olan iki seçenek arasından bir karardır. Kötü bir seçim, insanda tedirginlik ve ruhî bunalım ortaya çıkarır.³⁹⁴

Jaspers, Pozitivizm'i ve İdealizm'i, evrenseli açıklama gayretinde bulunurlarken, Varoluşu bir kenara attıkları düşüncesiyle tenkit eder. Bilimsel bilginin, insanın varoluşunu açıklaması konusunda sınırlı olduğunu belirtir. Felsefe'nin bu konudaki rolü büyüktür.³⁹⁵ Özgür insan, kendi tarihini meydana getirerek varoluşunu belirler.³⁹⁶ Bir özgürlük alanından ibâret olan insanın özgürlüğü, bağlılık demektir. Bağlılık ise, kişi ve Tanrı arasında bir ilişki şeklidir. İnsanın Tanrı'ya yönelmesini onunla varoluşsal bir ilişki içerisine girmesini sağlayan özgürlüktür. Bu noktada özgürlük, hem varoluşu gerçekleştirmenin, hem de Tanrı inancının bir gereğidir. Özgürlük, insan varlığı içinde verilir. İnsanın Tanrı'ya olan inancı, kendi kişisel özgürlüğünden gelir. Kişisel özgürlüğünün bilincine varan insan, Tanrı'ya ulaşabilir. Özgürlükle Tanrı'nın birbirinden ayrılması mümkün değildir. İnsanın en çok özgür olduğu zaman, Tanrı'ya en yakın ve onunla ilişkili olduğu zamandır. En yüksek özgürlük ise, kendisini dünyadan bağımsız ve aşkın varlığa bağladığı zamandır. Bu özgürlük, kişiyi Tanrı ile bağımlı kılar. Özgürlüğün yitirilişi, kişi ile Tanrı arasındaki ilişkinin de kopacağı manasına gelir. Özgürlük, varoluşun temeli, varoluş ise özgürlüğün somutlaşmış halidir.³⁹⁷

Jaspers, *aşkın, otantik varlık, nesne-olmayan* gibi kavramları yeri geldikçe Tanrı ile bağdaştırarak kullanır ve Tanrı'yı duyumlanabilir nesnelere ayrı olarak varlığın kendisi olarak tanımlar. Aşkınlık, insan doğasındadır, insandan ve evrenden farklı tasavvur edilemez. Din, insanın aşkınlığını sağlayıp, özgürleştirir ve aynı zamanda korur. Bu sebeple Jaspers, felsefe yapmanın dini olumladığını savunur.

³⁹⁴ Sarıoğlu, *a.g.m.*, 247.

³⁹⁵ Tokat, *a.g.t.*, s. 32.

³⁹⁶ Cihan, *a.g.m.*, s. 43.

³⁹⁷ Taşdelen, *a.g.m.*, s. 48.

İnsanın mutlak bir özgürlüğe sahip olduğu fikri bir yanılsamadır. Özgür oluşumuz Tanrı'nın hikmetine ve onun bizi kendi irâdesinin kölesi yapmak istemeyişine bağlıdır.³⁹⁸

Jaspers, *bilgi, değer, adalet arayışı* gibi kavramlar içerisinde ulaşılamayacak bir durum olarak düşündüğü insanın aşkın olanı arayışına vurgu yapmaktadır.³⁹⁹ İnsan, tercihleri sonucunda aşkın olana yönelirken, bu tercihlerinden memnun kalmayarak hep daha iyisinin olmasını istemekte ve özgür olmadığı hissine kapılmaktadır. Bu bir tür başarısızlıktır, özgürlük de başarısızlığa adanmıştır. İnsanın dünyaya ve zamana olan bağlantısı da bu başarısızlığında önemli bir faktördür. Bu noktada bir gerilim oluşmaktadır. Varoluşun sonsuz bir şekilde gerçekleşmesi mümkün değildir.⁴⁰⁰

3) Max Scheler

Max Scheler, 1874-1928 yılları arasında yaşamış bir Alman filozofudur. 1912-1928 yılları arasında kaleme aldığı; *Ahlakın Kuruluşuna Düşmanlık, Yakınlık Duygusu ile Sevgi ve Nefretin Fenomenolojisi ve Kuramı Üstüne, Etikte Formalizm ve İçerikli Değer Etiği, Değerlerin Yıkılışı, Savaş Dehası ve Alman Savaşı, Almanlardan Nefretin Nedenleri, İnsanda Sonsuz Olan, Sempatinin Özü ve Biçimleri, Dengeleşme Çağında İnsan, İnsan ve Tarih, İnsanın Evrendeki Konumu, Bilgi Biçimleri ve Toplum, Bilgi Sosyolojisinin Sorunları* isimli eserleri vardır.⁴⁰¹

Scheler, insanın varlık yapısı, onu bir yönüyle bitkiler, diğer yönüyle de hayvanlar alemine bağlar. Canlıların yapısında var olan bütün aşamalar insanda da görülmektedir. Bunlar; duyuşal itilim, içgüdü, zekâ, bellek ve karar verebilme yani seçim yapabilme yetileridir. Bütün bunlara rağmen insanla hayvan arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Scheler, insanla hayvan arasındaki bu farka *Geist* ismini verir.

³⁹⁸ Gündoğdu, *a.g.m.*, s. 110.

³⁹⁹ Gündoğdu, *a.g.m.*, s. 100.

⁴⁰⁰ Tokat, *a.g.t.*, s. 59.

⁴⁰¹ Ahmet Yıldız, *Max Scheler'in Değer Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Murtaza Korlaelçi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, 2007, s. 3.

Geist, insanı tam manasıyla insan olma statüsüne çıkarır.⁴⁰² İnsanla ilgili düşüncelerini Geist kavramı üzerine şekillendiren Scheler, mevcut antropoloji yaklaşımlarını ise üç ana başlık altında inceler. Scheler, ilk olarak; teolojiye dayanan Yahudi-Hristiyan düşüncenin varlığına dikkat çeker. Bu düşünce, Âdem ile eşi, insanın yaratılışı, cennetten dünyaya gönderilmesi gibi konuları kapsar. İkinci olarak; Antik-Grek düşünce dünyasına vurgu yapar. Bu düşünce, insanı tam manasıyla insan olmasını sağlayan *logos-akıl* olduğunu belirten antropolojik yaklaşımdır. Üçüncü ve son olarak; modern doğa bilimlerinden temelini alan, canlıların arasındaki farkın yalnızca basamak farkı olduğunu kabullenen Antropolojik düşüncedir.⁴⁰³

Scheler, sorumluluk düşüncesiyle ilintili olarak, insanın özgür olduğunun vurgusunu yapmaktadır. Bir insanın ahlaki kişiliğe sahip olabilmesi için, yalnızca ergenlik çağına girmiş olması yeterli değildir. Kişilik, insanın bedeni üzerinde bir hakimiyet kurması durumu ile ilgilidir. İnsan, bedeni üzerinde tasarruf hakkına sahip olduğunu düşünmesi ile kişilik sahibi olabilir. En önemli niteliklerinden biri de *ahlaki kişi olmak* olan insanın, bunu gerçekleştirebilmesi için sorumluluk vasfını elde etmesi gerekmektedir. Fiillerini gerçekleştiren insan, kendisinin bu fiillerinin meydana getiricisi olduğunu bilerek, sorumluluk çerçevesinde hareket eder. Bu sebeple, fiillerinin iyi ya da kötü olması kendi inisiyatifine bağlıdır. Bu kötülük problemi konusunda da böyledir. İnsan, kendi kötülüğünü kendisi gerçekleştirmekte, herhangi bir dış etkenin tesiri altında kalmamaktadır.⁴⁰⁴ Sorumluluk ilkesi gereği yaptığı kötülüğün sonucuna katlanmaktadır.

4) Maurice Blondel

Maurice Blondel, 1861-1949 yılları arasında yaşamış bir Fransız düşünürdür. Kendisine çıkış noktası olarak özneyi almış ve düşünceyle varlık arasındaki boşluğu, varlığı düşünceye indirgemeyecek bir içkinlik veya eylem felsefesiyle kapatmanın yolunu aramıştır. İnsan yazgısının ne olduğu problemini çözmeyi mücadelesini

⁴⁰² Derya Bayrı, *Uluğ Nutku'nun Felsefi Antropolojisinde Tarihsellik ve Özbelirleme*, (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Mustafa Günay), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalı, Adana, 2010, s. 12.

⁴⁰³ Bayrı, *a.g.t.*, s. 10.

⁴⁰⁴ Ocak, *a.g.t.*, s. 39.

vermiştir. Blondel, hareketin insan varlığının başlangıç noktası ve hayatın merkezinde bulunduğundan dolayı insanın tözü olduğunu belirtmiştir.⁴⁰⁵ Hareket, insanın bilinçli olarak irâdesini kullanmasıyla gerçekleştirdiği fillerdir. Hareket, öncelikle insanın kendisinde meydana gelmekte ve hareket irâdesi oluşmaktadır. Bu durumun mümkün olabilmesi için, insanın özgür irâdesini kullanması gerekmektedir.⁴⁰⁶

Blondel irâdeyi, hareketlerin özü ve insanın eylemlerinin bir parçası olarak kabul eder. Hareket, insandan meydana geliyor gibi görünse de hareketin asıl sebebini insan değildir. Her insanın dini tecrübeler yaşadığını kabul eden Blondel'e göre, bu durum insanın inanıp inanmaması açısından bir farklılık doğurmaz. İnanmayan insanda dini tecrübe yaşar. İnsanın dini tecrübe yaşaması, Tanrı'nın etkisiyledir. İnsanın meydana getirdiği bütün filleri, Tanrı'nın müdahalesi ile anlamlı hale gelmektedir. Bunun sebebi de Tanrı'nın insana olan etkisidir.⁴⁰⁷

5) Henri Bergson

Henri Bergson, 1859-1941 yılları arasında yaşamış Fransız bir düşünürdür. Başlıca eserleri; *Bilincin Dolayısız Verileri Üzerine Denemeler*, *Madde ve Bellek*, *Ahlak ve Dinin Kaynağı*, *Yaratıcı Evrim*'dir. XX. yüzyılın pozitif bakış açısına karşı bir tavır sergileyen Bergson, insanı önceleyen görüşüyle dikkatleri üzerine toplamıştır.⁴⁰⁸ Süreç Felsefesi'nin en önemli temsilcilerinden olan Bergson, asıl gerçekliğin *süreç* olduğunu belirtir. Sürecin de sezgiyle kavranabileceğini vurgular. Zaman ilerledikçe insan yaşamında farklılıklar birikerek çoğalır. Bu sebeple gelecekte de sürekli yenilikler görülecektir. Bu yeniliklerin gerçekleşmesi, yalnızca bilinçli bir varlıkla mümkündür. Bilinçli varlığın değişmesi, olgunlaşması anlamına gelmektedir. Bu değişme, gelişme ve olgunlaşma *süre* ile mümkündür. Bu noktada insan, kendi sınırlarını aşarak süreye ulaşır.⁴⁰⁹

⁴⁰⁵ Hüseyin Aydoğdu, "Ahlâk Filozofu ve Hareket Adamı Olarak Nurettin Topçu" Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, S. 40, 2009, s. 443.

⁴⁰⁶ Aydoğdu, *a.g.m.*, s. 444.

⁴⁰⁷ Ali Rıza Genç, *Nurettin Topçu'nun Din Eğitimi İle İlgili Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Nebahat Göçeri), Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Adana, 2008, s. 11.

⁴⁰⁸ Cevizci, *a.g.e.*, 1999, s. 115.

⁴⁰⁹ Cevizci, *a.g.e.*, 1999, s. 117.

Bergson, özgürlüğü yok sayılması mümkün olmayan gerçek bir olgu olarak görmektedir. İnsan, yalnızca benliğinden eylemler gerçekleştirdiğinde özgürdür. Bu yüzden özgürlük insan hayatında büyük öneme sahiptir. İnsan, ne kadar özgür olursa olsun, insani bazı özellikleri fiillerine sınır koymaktadır. Bu özellikler, aynı zamanda onu bilinçsizce davranmaktan da alıkoymaktadır.⁴¹⁰ Özgürlük, insanın maddi ve manevi dünyasında bilinçli olarak hareket edebilmesidir. İnsanın tüm dış sembollerden kendisini kurtarmasını sağlayan özgürlük, onun bilincinin canlı ve derin hakikatini yakalamasıdır. Yani özgürlük, insanın tamamen kendisi olması ve kendisine uygun hareket etmesinden ibârettir. İnsanın yaratılışına uygun davranışlarda bulunması ve kendini gerçekleştirme çabasını gözler önüne seren; özgürlüktür.

Bergson'a göre, insan yaşama amacını unuttuğu anda esir konumuna düşmektedir. Özgür olmayan bireyin bilincinin doğrudan doğruya verilerinden biri de *ben* kavramıdır. Buradaki ben; insan benliğidir. Bergson'da iki ben düşüncesine rastlamaktayız. Bunlardan ilki içsel ben ki bu insan ruhunu, diğeri yüzeysel bendir ki bu da şahsiyeti temsil eder. Bir başka açıdan beni biri insan benliği, diğeri de toplumsal benlik olmak üzere iki kategoride değerlendirir. Onun ben kavramına yüklediği anlamlarla ilgili bazı tartışmalar yapılmıştır. Buna göre, biri bilinç diğeri ise ruh, biri beden, diğeri ruh ve son olarak da biri bilinç, diğeri sezgi olmak üzere çeşitli benden bahsedilebilmektedir. Son olarak iki benden biri Tanrı, diğeri onun en mükemmel surette yarattığı insandır.⁴¹¹

Bergson, süreç içerisinde beliren ben kavramının, sadece sezgi ile anlaşılabilirliğini ifade eder. O, özgürlük probleminin kaynağını yüzeysel ben ile kavramanın, bize gerçek dünyayı sunduğu sürecin varlığıyla tüm evreni anlayabileceğimizi ifade eder. Algılanan bu evreni de yalnızca özgür benimizle sezebiliriz. Özsel benimiz sayesinde bu süreci ve sezgiyi kavrayabiliriz. Bu ise, özgür ben sezgisidir. Şu halde, sezginin tinsel olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Çünkü sezgiyi ruhumuzla anlayabilmekteyiz. Sezgi vasıtasıyla ruhumuz daha da güzelleşir ve her şeyin üstesinden geldiğimizi fark ederiz. İnsan, sezgisi sayesinde ruhsal

⁴¹⁰ Ocak, a.g.t., s. 49.

⁴¹¹ Ayşe Eroğlu, "Henri Bergson'da Bilinç-Sezgi İlişkisi", Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, S. 27, 2012, s. 90.

doyunluğa ulaşır, ruhunun derinliklerine inebilir.⁴¹² Bilinç ve özgürlük yalnızca ve dolaysız sezgi ile kavranabilir. İnsan, aracısız olarak yalnızca kendi bilinç akışını ve süreci kavrayabilir. Bilinçli ve özgür fiillerimizi sezgiye borçluyuz. Sezginin olmaması durumunda, bilinçten de söz etmek mümkün değildir.⁴¹³ Yaşam, maddeye özgürlüğü ve önceden belirlenemezliği katmaktadır. Tüm canlılar, tercih etmeye yatkın yaratılmıştır. Yaşamın tek rolü yaratmaktır.⁴¹⁴

Bergson'a göre, yaşamın kaynağında *şuur* yer almaktadır. Şuurun özgür olması da yalnızca insanla mümkündür. Yaşamın özgürlüğüne kavuşturduğu varlık insandır.⁴¹⁵ İnsan, var olabilmek adına devamlı bir oluş içindedir. Bilinçli hareketlerde bulunan insanın, bilincinin aktif olan kısmı çok sınırlıdır. Hafızayı da bu bağlamda değerlendiren Bergson, esas özgür olanın hafıza olduğunun vurgusunu yapmaktadır. İnsan, hafızası sayesinde anı yaşayıp, geçmiş, şimdi ve gelecek arasında bir köprü kurmaktadır. Bu durum kişide benlik ve kişilik bilincini oluşturmaktadır.⁴¹⁶ İnsanın özgür eylemleri, benliğinden dışarı taşan bazı duygularla benzerlik gösterir. İnsan, bu duyguları rasyonel bir çerçevede değerlendirmekte zorlanabilir. Bu sebeple de insanın benliğini tam anlamıyla yansıtmayan eylemlerinde de özgür olduğu iddiasında bulunulamaz. Çünkü özgürlük, somut ve insanın benliğinin ortaya çıkardığı fiillerle olan bir bağlantıdan ibarettir.

6) Gabriel Marcel

Gabriel Marcel, 1889-1973 yılları arasında yaşamış, Katolik bir Fransız tiyatro yazarı, eleştirmeni⁴¹⁷ olan varoluşçu bir filozoftur. Marcel, varoluşçu bir filozof olmasına rağmen kendisine uygun görülebilecek sıfatın “Sokratesçi Hıristiyan” olması gerektiğini belirtir.⁴¹⁸ Marcel, insanın varoluşu ile ilgili problemlere teolojik bir perspektiften bakmaktadır. Bu sebeple, onun felsefesi daha çok dinseldir. İnsanın

⁴¹² Eroğlu, *a.g.m.*, s. 95.

⁴¹³ Eroğlu, *a.g.m.*, s. 98.

⁴¹⁴ Bayraktar, *a.g.t.*, 2000, s. 134.

⁴¹⁵ Cavit Sunar, “*Bergson'da Cansız Madde ve Canlılar Alemi*”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 1, S. 1, 1958, s. 95.

⁴¹⁶ Levent Bayraktar, *Bergson'da Ruh Beden İlişkisi*, (Doktora Tezi, Danışman: Şahin Yenişehirlioğlu), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Ankara, 2003, s. 71.

⁴¹⁷ Tokat, *a.g.t.*, s. 24.

⁴¹⁸ Tokat, *a.g.t.*, s. 11.

özgürlük deneyimleri içinde kendi yazgısını tasarladığını kabul eden Marcel'e göre, varoluş bir Yaratıcı'nın varlığını içselleştirmekle mümkündür. Her şey yaratıcının varlığı ile izah edilir. Yaratıcı'nın varoluşunu insanın kavraması imkansızdır. İnsanın yazgısı Yaratıcı'nın varoluşuna bağlıdır. İnsanlar, onun varoluşunu yalnızca sezgi yoluyla anlamlandırabilirler.⁴¹⁹

Marcel'e göre insan, yalnızca başkaları ile ilişki içerisinde başkası için bir varlık olarak kendi üzerinde durabildiği zaman var olabilmektedir.⁴²⁰ Marcel, kişisel ilişkilerin çözümlenmesiyle ilgilenen bir filozoftur. Bu sebeple, onun felsefesi insanı merkeze almaktadır. İnsanın diğer insanlarla ve Tanrı ile ilişkisine önem vermektedir.⁴²¹ *Bireysel varoluş* ve *varoluş tecrübesi* ile ilgili kayda değer açıklamaları olan Marcel'in en önemli özelliği, insanın başkaları ile iletişim durumunda iken bir ben tecrübesine ulaşmasının çarelerini aramasıdır. O, varoluş kavramını, başkalarına kendini açmak suretiyle kendini aşmak şeklinde olduğunu belirterek diğer varoluşçulardan ayrılmaktadır. Varoluş, Tanrı'ya yönelinerek anlam kazanan bir zaman dilimidir. Bu zaman dilimindeki temel değerler; aşk, sadakat, umut ve bağlanmadır. Marcel, bu kavramlarla varlığın gizemine ulaşmaya çalışmaktadır.⁴²²

Sartre ile aynı dönemde yaşamış olan Marcel, *Varlığın Gizemi (1951)* isimli eserinde yaşadığı çağda etkin varoluşçuluğun, Heidegger ve Sartre'in önderliğindeki ateist yapıda bir varoluşçuluk olduğunu belirtir. Sartre'in da içerisinde bulunduğu ateist varoluşçuluğun temel sorusu "kendi gayretimle yaşamıma mana yükleyebilir miyim?" olmuştur.⁴²³ Marcel, ateist varoluşçuların aksine, düşünce sisteminde Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi "ben-sen" bağı içinde ele alarak ontolojik bir bilinmezlik ortaya koymuştur.⁴²⁴ Dinsel açıdan bakmış olduğu özgürlüğün aslında Tanrı'ya yönelip, bağlanma olduğunu ifade eder. Bu durum, Tanrı'dan bir kopuş değil, aksine ona tam manasıyla bağlanmadır.⁴²⁵

⁴¹⁹ Sarıoğlu, *a.g.m.*, s. 248.

⁴²⁰ Koç, *a.g.m.*, s. 339.

⁴²¹ Gündoğdu, *a.g.m.*, s. 101.

⁴²² Çetin Miray, *a.g.t.*, s. 70.

⁴²³ Sökmen, *a.g.t.*, s. 45.

⁴²⁴ Tokat, *a.g.t.*, s. 25.

⁴²⁵ Yıldız, *a.g.t.*, s. 9.

Marcel'e göre felsefe, varoluş ve özgürlük düşüncesini ortadan kaldırarak, insanın varoluş serüvenini birtakım kurallara yerleştirebilmek adına olup bitmiş bir şey gibi göstermektedir. Fakat özgür bir varlık olan insan, kendi varoluş serüveni boyunca benliğini gerçekleştirir. Ama Felsefe, insanın elinden bu imkanı almaya çalışmaktadır.⁴²⁶ Felsefe'nin yanı sıra İdealizmi de tenkit eden Marcel, düşüncesini imanla temellendirmiştir. İnsanın var oluşu, yaratma ve var oluşun soyut önceliği gibi konuları ele almıştır.⁴²⁷ Ona göre özgürlük "Mutlak Sen" olarak ifade ettiği Tanrı'ya bağlanmayı "sadakat" ve "iman" perspektifinden değerlendirmektedir. İnsan, özgürlüğünü Tanrı ile bağlarını kuvvetlendirerek elde edebilir.⁴²⁸

Marcel, varoluşun *yol* metaforuyla temsil edildiğini belirtmektedir. İnsanın sentez olması; varoluşunun, yeni bir yol olduğu fikri ile bütünleştiğinde, farklı anlam alanları ortaya çıkarmaktadır. Yolun bir sırası bulunmamakla birlikte, hangi yoldan, hangi sentezle ve hangi kavramların geçeceği önem kazanmaktadır. Mesela, umutsuzluk ve estetik durakla yakından alakalı bir kavram ikilisini oluşturmaktadır.⁴²⁹

Marcel, nesnel dünyadan ayrı bir yerde durduğunu ifade eden insanın, o alandan farklı olduğunu ifade etmek üzere "problem, sır, varlık ve malik olmak" kavramlarını kullanır. Nesnel dünya; mâlik olunan, "ben" ise mâlik olandır. "Ben" konumuna zarar vermemek için, kendisini nesnelere farklı görmeli, ayrı tutmalıdır. Problematik nesnel dünyanın "ben"ini ilgilendiren konularının sır olduğunu ifade eden Marcel, bilimin nesnel alanla ilgili problemleri çözmeye çalıştığını ifade eder. İnsanla alakalı olan sorunlara gelince, onlar yalnızca insanın ilgisi dahilindedir. Şayet insana ait olan bu konuyla bilim ilgilenecek olsaydı, insan özgürlüğü ortadan kalkacak ve kendisine yabancı varlık haline gelecekti.⁴³⁰

İnsanın varoluş serüvenine bir *sır* gibi bakılması gerektiğini belirten Marcel, böyle olmadığı takdirde varoluşun önemini yitireceğini ifade eder. İnsanın sorduğu, "özgür müyüm?", "hayatın anlamı nedir?", "kendimi gerçekleştirebilir miyim?"

⁴²⁶ Tokat, *a.g.t.*, s. 86.

⁴²⁷ Tokat, *a.g.t.*, s. 24.

⁴²⁸ Emel Koç, "J.P. Sartre Felsefesinde Ben-Başkası-İletişim Problemi", <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/743/9500.pdf>, s. 344.

⁴²⁹ Çetin Miray, *a.g.t.*, s. 29.

⁴³⁰ Tokat, *a.g.t.*, s. 29.

“Tanrı’nın varlığının mahiyeti nasıldır?” gibi sorularının “sır” boyutunda ele alınması gerektiği kanaatindedir.⁴³¹ İnsanın özgür olması da sır kapsamı içine girmektedir. İnsanın özgür eylemlerde bulunması, tutarlı davranışlarda bulunma amacı taşımayabilir. Nasıl ki bir sanatkar eserini yapmadan önce ortaya ne çıkaracağını bilemezse, özgürlük neticesinde oluşacak benlikte de belli rasyonel ilkelere dayalı olarak oluşmayacaktır. Bir sır olarak kabul edilen özgürlüğün ancak somut bir sezgi sonucunda farkına varılabilir.⁴³²

Marcel, var olmanın, bağlanmış olmak olduğunu, kendisine bağlanılacak tek varlığın *mutlak/aşkın bir varlık* olduğunu, bu varlığa bağlanmak suretiyle yaşanan ilişkinin *Ben-Sen* ilişkisi olduğunu vurgular. Bağlanmak, yalnızca kişiyi psikolojik olarak değil, aynı zamanda ahlaki olarak da etkilemektedir. İnsan bağlanmak suretiyle, olduğu ve olması gereken kişi arasındaki farkı bilebilecek ve bunların kesiştiği noktada bulunabilecektir. Marcel’in felsefesinde bağlanma, metafizik-ontolojik bir manadadır. Bağlanma, olağan bir iletişim değil *çağrı-cevap* bağlantısıdır.⁴³³

Marcel, insanı özünde özgür bir katılımcı kabul eder. İnsanın ontolojik gelişiminin filizlenmesi özgür fiillerinde oluşmaktadır. İnsanın özgür fiilleri ve irâdesi, varlığının gerçekleşmesinin bir zorunluluğudur. Marcel, varlık ile varoluş arasında net bir ayırım yapmayı mümkün görmemektedir. Varoluş ve varlık birbiriyle bağlantı kurduğu anda ortaya özgürlüğün çıkar. Özgür fiiller kişiyi varoluşundan bir varlık haline getirir.⁴³⁴ Özgürlük, ben olmak, “ben özgürüm” demektir. Ben, kendini özgürlük ile var eder ve belirler. Benin ne olacağı önceden belirlenmemiş olup, her insan bireysel özünün belirlenmesi neticesinde bunu görecektir. Bütün bunlara rağmen insan, özgür olarak benini ortaya koyarken, yine bu özgürlük sebebiyle kendisine ihanet de edebilir.⁴³⁵

Varoluşçuluk, daha önceden belirlenmişlik durumu değildir. İnsan, özgür irâdesi ve seçimleri neticesinde var olmasını kabul etmektedir. İnsanın bu varoluşu

⁴³¹ Tokat, *a.g.t.*, s. 78.

⁴³² Tokat, *a.g.t.*, s. 79.

⁴³³ Çetin Miray, *a.g.t.*, s. 80.

⁴³⁴ Erteber, *a.g.t.*, s. 17.

⁴³⁵ Tokat, *a.g.t.*, s. 60.

gerçekleştirebilmesi için ilk önce bir beden aracılığı ile kainata bağlanmalıdır. Dünyaya bir defa gelen insan, zaman içerisinde dünyaya bağlanmaktadır. Aslında insan, ilk bağlanmasını özgür irâdesi ve tercihleri ile gerçekleştirmemektedir. İnsanın pasif bir halde irâdesinin dışında gerçekleşen bir bağlanma ile de özgür tercihler yapmasının mümkündür. Dolayısıyla bu bağlanmayı devam ettirmek bireyin kendi elindedir. Esas bağlanmanın insanın irâdesine bağlı olmadan oluşması, bağlanmanın zorunluluğunu meydana çıkarmaktadır.⁴³⁶ Kendisine iman ile bağlanılacak olan varlığın, özgür irâde ve bilinç sahibi olması gerekir. Gerçek bağlanma, yalnızca *Mutlak Varlık'a* bağlanmakla gerçekleşebilir.⁴³⁷

4) ATEİST VAROLUŞÇU FİLOZOFLAR VE İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Ateist varoluşçuların temel argümanı, insanın kendini gerçekleştirerek, sınırlarını aşması, hatta bu noktada “insanın tanrılaşma isteği”dir.⁴³⁸ Onlarda teist varoluşçu filozoflar gibi, insanın önce var olup, daha sonra özünü oluşturduğunu kabul ederler. İnsan nasıl olmak istiyorsa öyle olur. Onun varoluşunda Tanrı'nın ya da bir başka varlığın fonksiyonu yoktur. Dünyaya adeta fırlatılmış olan insan, fiillerinde de özgürdür. İnsan kendi yürüyeceği yolu kendisi seçip, tercihlerini kendisi yapar. Onun için belirlenmiş mevcut bir düzen bulunmamaktadır. Kendi isteklerini tercih eden insan, özünü de oluşturur. Varoluş ise insanın tercihlerini seçebilmesine imkan sağlamaktadır.⁴³⁹ Kainatta bir yaratıcının olması, insan özgürlüğüne engel olur. Özgür insanın mutlak bir varlığı kabul etmesi özgürlüğüne sınır getirir.⁴⁴⁰ Ateist varoluşçular, bir yaratıcının ispatı ya da inkarı konusundan ziyade, bunalım içinde olan insanlara hitap etmeyi tercih ederler. Bu bunalım felsefesinde ise söylem “Tanrı yoktur” yerine “Tanrı var olmamalıdır” şeklindedir.⁴⁴¹

⁴³⁶ Çetin Miray, *a.g.t.*, s. 79.

⁴³⁷ Çetin Miray, *a.g.t.*, s. 82.

⁴³⁸ Sarıoğlu, *a.g.m.*, s. 225.

⁴³⁹ Yıldız, *a.g.t.*, s. 4.

⁴⁴⁰ Tokat, *a.g.t.*, s. 105.

⁴⁴¹ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 13. Baskı, İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 2014, s. 224.

1) Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsche, 1844-1900 yılları arasında yaşamış bir Alman filozofudur. Nietzsche'nin tek gayesi; değişmeyen insanı çağdaşıktan geri bırakan örf, adet, gelenek ve göreneklerin yerine, özgürlüğünü kendisinin gerçekleştirebildiği bir üst insanı var edebilmektir. İnsan, yalnızca kendinden önceki insan anlayışlarını tenkit etmek yerine, bir insan olarak kendini aşmalıdır.⁴⁴² Nietzsche, özgürlüğe zorunlu olan ve yaşamı olumlayan bir *üst-insan* düşüncesini ortaya çıkarmıştır.⁴⁴³

Nietzsche, insanı Yaratıcı ve yaratılanın bütünleştiği bir varlık şeklinde değerlendirerek, yaratma eylemini de insanın eline vermektedir. Yani insanda yaratılan ve yaratan birleşerek, her iki özelliğe bulunmaktadır. İnsanda Yaratıcı'ya ait olan yaratıcılık ve biçim vericilik gibi bazı özellikler vardır. Dolayısıyla insan, ortaya koyulmuş olan bütün değer yargılarının ötesinde olağanüstü bir varlıktır. Yeni değerler ortaya koyarak, mevcut değerleri de eleştirebilmektedir. Alışılmışın dışında, kalıplaşmış düşüncelerin ötesinde değişen bir varlıktır. İnsanı yaşamsal bir varlık olarak değerlendiren Nietzsche, onun akılsal bir varlık olmadığı düşüncesindedir. Aklın sınırlar çizdiğini ve sabit fikirler ürettiğini, bu yüzden insanın yeni düşüncelerden mahrum kaldığını belirtmektedir. İnsana belirli bir sınır çizmeyerek, onun kendini gerçekleştirme durumlarına göre üç farklı insan tipinin hayatın içerisinde oluştuğunu belirtir. Bu tipler çok çeşitli eylemlerde bulunmaktadır.⁴⁴⁴

İçinde bulunduğu toplumdan kendini soyutlamış, insanla ilgili olan durumları irdelemiş insan özgürdür. Dolayısıyla özgür insan, toplumun oluşturduğu ahlak sistemlerine göre eylemlerini gerçekleştirmeyen insandır. Özgür insan, ahlak sistemlerine farklı tavırlar takınarak, sürüden bağımsız hareket etmelidir. İnsan, ahlaki değerlerin manasız olduğunu fark ederek, ahlak dışına çıkarak özgür olur. Yani özgür insan için, iyi ve kötü olarak belirlenen tüm değerlere karşı çıkan nitelemesi yapılmaktadır. Bu insan, toplumun belirlemiş olduğu ahlak kurallarına karşı çıkarken, farklı değerlendirme yapan düşünme biçimlerinin olduğunun da farkındadır. Özgür

⁴⁴² Sarıoğlu, *a.g.m.*, 249.

⁴⁴³ Sökmen, *a.g.t.*, s. 47.

⁴⁴⁴ Filiz Çatalkaya, *Nietzsche'de Sanat ve Duygu*, (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Nurten Gökalp), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Ankara, 2015, s. 19.

insan, neden özgür olmak istediği sorusunu kendisine sorup, yanıtlamaya çaba harcayan, kendi özgür değerlerini ortaya koyup, kendini gerçekleştiren insandır. Nietzsche'nin belirttiği özgür insan, yalnızca kendisini düşünen, ideal olarak *üst insandır*. Özgür insanı değerli kılan, bütün eylemlerini ne için yaptığını bilip, başarmasıdır. Özgür insan, yalnız kalmaya ihtiyaç duyar ve idealleri uğruna kendisini feda eder. Onun amacı, mükemmelleşmeye çalışmadır. Özgür insanın bu durumu, üst insanı ortaya çıkarmaktadır. Nietzsche, bu insanlaı betimlemesini “yeryüzünün efendileri” olarak yapar.⁴⁴⁵

Nietzsche, üst insanı Tanrı'nın yerine koyarak, ideal insan bilincine sahip olmanın özgürlüğü başka bir varlığın eline teslim edilmesinin kolay olmayacağını belirtmiştir. Bu sebeple ilk olarak, insanın kendini tanıması ve toplumda yaşaması gerekmektedir. Ona göre sürü; kendine dayatılan bütün değerleri kabul edip, farklılıktan kaçınan ve var oluşunu başka varlıklardan hareketle var etmeye çalışan insandır. Bu insan tipi, kendisine dayatılan tüm ahlâk kurallarını sorgulamadan benimsemektedir. Olağanüstülükten kendisini sıyırıp, bilincini kullanmaktan uzak duran sürü insan, kendi benliğinde ve yaşadığı dünyayı algılamada bir irâde göstermemektedir. Bu bağlamda insan, kendi irâdesinin başka insanlara teslim edildiğini fark etmesiyle beraber, bunalımına tekrar dönmektedir. Bu özellikleri bünyesinde barındıran bir insandan da özgür olması beklenemez.⁴⁴⁶

2) Martin Heidegger

Heidegger, 1889'da Güney-Batı Almanya'da Baden Bölgesi sınırları içerisinde yer alan, Sigmaringen'e bağlı Messkirch kasabasında dünyaya gelmiştir. Ailesinin maddi durumu çok iyi olmadığından eğitimine katkı sağlaması için Katolik Kilisesi'ne emanet edilmiş, dolayısıyla kilisenin görüşlerinden etkilenmiştir. Buna rağmen, ilerleyen yıllarda papaz olma fikrine karşı çıkarak, katı ve disiplinli bu kurumdan adeta soğumuş ve kendini buradan soyutlamıştır. Bu yıllarda Konstanz'da bulunan Cizvit'te Katoliklere ait bir okulda öğrenim gören Heidegger'in daha sonra Freiburg'ta bir liseye

⁴⁴⁵ Çatalkaya, *a.g.t.*, s. 22.

⁴⁴⁶ Nilüfer İlhan, “Üstün İnsan Kavramı Merkezinde Açık Deniz Kenarında ve Yaban Romanları Üzerine Bir Karşılaştırma Denemesi”, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, S. 51, 2014, s. 190.

kaydı yapılmıştır.⁴⁴⁷ Felsefe'ye yönelmesi de Freiburg'da başlar. 1913 yılında tamamladığı *Psikolojizmde Yargı Kuramı* isimli doktora tezini tamamlamasının akabinde Edmund Husserl'in Freiburg Üniversitesi Felsefe Bölümüne gelmesiyle, onun asistanı olarak göreve başlamıştır. Aynı yıl içerisinde ise, doçentlik tezi olan *Duns Scotus Kategoriler ve Anlam* öğretisini kaleme almıştır. Bu dönemde varoluşçulukla ilgili olan *Varlık ve Zaman* adlı eserini kağıda dökmeye yönelir. 1922 yılında Marburg Üniversitesi'nde 5 yıl boyunca Felsefe dersleri verir. Uzun süredir emek harcadığı *Varlık ve Zaman* isimli yapıtını, 1927 yılında profesörlük kadrosuna gelebilmek için ortaya koyar. Bu yapıtıyla varlığın anlamına ilişkin felsefi soruyu etkili bir dille sorarak, felsefe tarihine damgasını vurur.⁴⁴⁸

Varoluşçuluğun yapı taşı olarak adlandırılabilir Jean Paul Sartre, temel eseri olan *Varlık ve Hiçlik*'i, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ından esinlenerek yazmıştır. Dolayısıyla Heidegger'in varoluşçuluk akımına etkisi azımsanmayacak derecede önemlidir.⁴⁴⁹ *Varlık ve Zaman* isimli yapıt, yalnızca özgürlükçü ruhunu ortaya koymamış, düşüncesindeki güçlü yönleri de açığa çıkarmıştır. Heidegger, Kierkegaard'dan esinlenmiş ve Sartre üzerinde de etkisini göstermiş bir filozoftur.⁴⁵⁰ *Varoluş, kaygı, korku ve ölüm* gibi kavramları irdeleyerek, varlığın temelini ortaya çıkaran gayenin de insanın vicdanı olduğunu belirtir. İnsanda kaygının var olması demek, vicdanının da gelişmesi demektir. Vicdan, insana hatalarının ne olduğunu bildirme ve yanlışlarını görme fırsatı verir. Vicdan aynı zamanda, insana kendi yüksek mertebesini gösterir ve onu kararlı olmaya davet eder.⁴⁵¹

Heidegger, Tanrı'nın varlığı ile ilgili olarak, ne olumlu bir tutumda, ne de tamamen onu tanımadığını belirterek reddetme yoluna gider. *Hümanizm Üzerine Mektup (1947)* isimli eserinde Sartre'ın varoluşun özden önce geldiği söylemine karşı çıkarak, kendi varlık felsefesinin bu söylemle herhangi bir ilgisinin olmadığını ifade etmektedir. Heidegger'in felsefesinde, varoluşun özden önce gelişinden ziyade varoluş

⁴⁴⁷ Faruk Manav, *Martin Hedigger ve Varoluşçu Hermeneutik*, 1. Baskı, Elis Yayınları, Ankara, 2014, s. 9.

⁴⁴⁸ Çüçen, *a.g.e.*, ss. 141-142.

⁴⁴⁹ Çüçen, *a.g.e.*, s. 143.

⁴⁵⁰ Blackham, *a.g.e.*, s. 92.

⁴⁵¹ Sarıoğlu, *a.g.m.*, 251.

ve özün aynılığı söz konusudur. Varoluşun özden önce gelişi iddiası, varoluşun öz karşısında yalnızca mantıki açıdan değil ama zamansal da bir önceliğe sahipmiş gibi belirtilmesidir.⁴⁵²

İnsanın yalnız olmasından dolayı özgür olduğunu savunan Heidegger'e göre insan hem kendisine hem de kendi gibi olanlara karşı sorumlu bir varlıktır. Bunun dışında başka varlıklara karşı herhangi bir sorumluluğu yoktur. Ona göre, yalnızca özgür olan insanın tarihi olabilir. Başka bir deyişle, sadece özgürlüğe mahkum edilen insanın tarihi yazılabilir.⁴⁵³

Heidegger'e göre, Felsefe'de varlığın ne olduğu sorusu daima sorulmuş, fakat böyle bir problem için ortaya atılan çözümler yeterli gelmemiştir. Bu sebeple, varlığın anlamı yeniden sorulmalıdır.⁴⁵⁴ Ona göre, varlığın anlamını sorgulayabilen yine varlığın kendisidir.⁴⁵⁵ Felsefe tarihinde varlık yerine var olan açıklanmaya çalışılmış, oysaki ona göre, bir var olan varlık olarak adlandırılmaz. Bu şekilde varlığa açıklık getirdiğini düşünen filozoflar yalnızca var olanı açıklayarak, varlık alanını eksik bırakmışlardır. İnsanlar, varlık alanının açık olduğunu sanmışlar fakat bu düşüncelerinde yanılmışlardır. Çünkü varlığın anlamı hiçte açık değildir. Varlığın ne olduğunu irdeleyebilecek ve “varlığın anlamı nedir?” sorusuna cevap verebilecek olan yalnızca insandır. Heidegger'in felsefesi, *insan ve varlık* üzerine inşa edilmiştir. Varlığın manasını araştırmak, gramatik bir soru sorma durumundan ziyade *varlıkların varlığını* sormaktır. Varlığın anlamını ararken atılacak ilk adımın ise, varlığın anlamına ilişkin felsefi çözümlere için hangi tür varlığın tercih edileceği kararını vermektir. Bu varlığın soru soranı ise insanın kendisidir. Sorunun ortaya çıkışı bile tek başına bir var olma tarzıdır. Öyle ise, yalnızca soruyu meydana getiren varlık olarak, sorunun çözümüne katkı sağlayabilecektir.⁴⁵⁶

⁴⁵² Gündoğdu, *a.g.m.*, s. 110.

⁴⁵³ Çüçen, *a.g.e.*, s. 34.

⁴⁵⁴ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 1. Baskı, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 25.

⁴⁵⁵ Pınar Demirtaş, “Heidegger ve Varlık Yorumu”, <http://felsefet.home.uludag.edu.tr/kaygi/dergi002/2-1.pdf>, s. 4.

⁴⁵⁶ Hakan Gündoğdu, “Varoluşçu Felsefede Bazı Ortak Özellikler”, Dinbilimleri Akademi Merkezi Araştırma Merkezi, S. 1, 2007, s. 100.

Varlığın anlamı bir mevcudiyete indirgenemez ve varoluş değişken bir yapıya sahiptir. Bu sebeple üzerinde durulması gereken asıl problem, varlığın ne olduğundan çok hangi anlama geldiğidir. Varlığa ilişkin sorulan sorunun değiştirilmesi gerekir. Soru aslında varlığın ne olduğu değil, var olmanın ne anlam ifade ettiğidir. Bu soru ile direkt olarak varoluş üzerinde yoğunlaşmış olunur. Böylece, var olanın nasıl var olduğu düşünölmeye başlanır. Heidegger'e göre bu düşünce, felsefi anlamda varlık alanında yapılan köklü bir devrimdir. Bu sebeple Heidegger, *Varlık ve Zaman* isimli eserinde yaptığı felsefenin ontoloji değil, fundamentalontoloji olduğunu iddia eder.⁴⁵⁷ Felsefe'nin temelde varlık problemiyle ilgilendiğini belirten Heidegger'e göre, varlığın anlamından çok onun ne olduğunu irdelemek gerekmektedir.⁴⁵⁸ Bazı varoluş biçimlerini inceleyerek, dolaylı bir şekilde ilerlememiz gerekir.

İnsanın varoluş biçimi *Dasein* ile ifade edilmektedir. Bu varoluşun sonu olmamasına rağmen bir yapısı vardır ve bu durum diğer insanlarla olan ilişkiden de anlaşılabilir.⁴⁵⁹ Heidegger, *Dasein*'in nasıl var olduğuna bakarak, var olmanın hangi manaya geldiğini açıklamaktadır. *Dasein*, kendi varlığının farkında olmasına rağmen, yine de bu kavram onun için gizlidir. Bu sebeple, *Dasein* için "var olmanın manası" net bir şekilde ifade edilebilmelidir. Bu gizliliği ancak felsefe aydınlatabilir. Heidegger, *Varlık ve Zaman* isimli eserinde, *Dasein*'in nasıl var olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. *Dasein*'in varoluşu, bize varlığın manasını açıklar.⁴⁶⁰ *Dasein* için en önemli mesele, dünya içerisinde var olmasıdır. Bu durum, *Dasein*'in kendini bulma biçimidir. "Dünya içerisinde var olmak" kategorik bir belirlenim değil, aksine varoluşsal bir durumun kanıtıdır. *Dasein*, burada bir eşya konumunda değildir. Diğer insanlarla dünya içerisinde paylaşımda bulunan bir varlıktır. Bu ise, *Dasein*'a özgü bir varoluşsal belirlenimdir. *Dasein*, dünya içerisinde var olmak suretiyle, kendisi gibi olan ve ondan farklı olan pek çok varlıkla karşılaşır.

Heidegger, *Dasein*'in kendisi gibi olan ve ondan farklı olan varlıklarla dünya içerisinde olan ilişkiselliğini *fenomenolojik* açıdan betimlemektedir. *Dasein*'in bu

⁴⁵⁷ Çüçen, *a.g.e.*, s. 146.

⁴⁵⁸ Manav, *a.g.e.*, s. 45.

⁴⁵⁹ Blackham, *a.g.e.*, s. 93.

⁴⁶⁰ Çüçen, *a.g.e.*, s. 147.

ilişkiseliliği, bir yandan onu dünya içerisindeki var olan varlık konumuna getirirken, diğerk taraftan o ilişkisellik örgüsü içinde kendi anlamını kaybetmekte ve yok olup gitmektedir. Bu durumda Dasein, herkes gibi olur ve kendi varoluş imkanlarından uzaklaşır. Hal böyle olunca, varlığın anlamı onun açısından kapalılık arz eder. Dasein, herkes gibi olmakta, fakat kendisi gibi olmamaktadır. Dasein, varlığının olanaklarından habersiz, gerçekçi olmayan bir varoluş tarzına kapılmaktadır.⁴⁶¹

Heidegger'in varlığın ne olduğu sorusunu sorması, insan varoluşunun bilincinde olan Dasein analitiğinde ortaya çıkmaktadır. Dasein'in bu dünyaya fırlatılmış ve sonlu bir varlık olması durumu onun yaşadığı zorunluluklardandır. Dasein, kendini gerçekleştirip, gerçekleştirememeye kaygısına kapılmaktadır. Onun kapıldığı bu kaygı, genellikle sınırlı durumlarda kendisini göstermektedir.⁴⁶² Dasein, yaşadığı dünya içerisinde herkes gibi sıradan davranışlar sergilemeye devam ettikçe, kendi tarzını oluşturmak yerine, başkalarının fiillerini gerçekleştirmek durumunda kalır. Bunu yaparken de kendi varoluşunu gizlemek, örtmek için elinden gelen çabayı ardına koymaz. Dasein, adeta kendini toplum içerisinde kaybedip, eritmekte ve seçme özgürlüğünü yitirmektedir. Zira varoluşçuluğa göre esas manada özgürlük, kişinin kendi varoluş olanaklarını tamamen hayata geçirdiği takdirde mümkün olmaktadır. Fakat Heidegger'e göre Dasein, toplumun içerisinde kaybolmak suretiyle bu durumdan olabildiğince uzaklaşır. Dasein'in kendi varoluş imkanını oluşturması açısından Heidegger'in üzerinde durduğu husus varoluşçulukta da gündeme taşınmıştır.⁴⁶³

Heidegger, varlığın anlamının ne olduğu sorusunu anlamaya ve yorumlamaya dayanan *hermeneutik* bir yaklaşımla ele almaktadır.⁴⁶⁴ Onun düşünce sisteminde farklı bir manaya bürünen bu soruyu irdelemeden önce hermeneutiğin ne olduğunu açıklamakta fayda vardır. Hermeneutik düşünce sistemi; teolojik, filolojik, siyasi, hukuk alanına ait metinle anlama ve yorumlamaya dayalı olarak ortaya çıkmıştır. Anlamanın genel yapısını açıklayan, modern hermeneutiğin kurucusu olarak

⁴⁶¹ Çüçen, *a.g.e.*, ss. 151-153.

⁴⁶² Haluk Aşar, "*Heidegger ve Sartre Felsefesinde 'Kaygı' ve 'Bunaltı' Kavramlarının Analizi*", *Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 17, s. 91.

⁴⁶³ Çüçen, *a.g.e.*, s. 155.

⁴⁶⁴ Manav, *a.g.e.*, s. 14.

Schleirmacher kabul edilmektedir. Ancak hermeneutiğin kökenleri Yunan mitolojisine kadar dayandırılmaktadır.⁴⁶⁵ Hermeneutik, insan fiillerinin ve sözlerinin ortaya çıkardığı eserlerin ve kurumların anlamını kavrama ve yorumlama sanatıdır.⁴⁶⁶

Bir fiil olarak Hermeneutiğin, üç farklı manası vardır. İlk manası; söylemek yani kelime halinde seslice ifade etmedir. Herhangi bir mesajın kişi ya da zümrelere duyurulması ile ilgilidir. Hermeneutikte bu işlevi ise yorum yapan kişi üstlenir. İkinci manası bir durumu açıklamaktan ibarettir. Yani yorumun izah edilen kısmıdır. Üçüncü manası ise; bir durumun yabancı dilden tercüme edilmesi, çeviri yapılmasıdır. Yorumlama süreci içerisinde anlamayı sağlamamıza yardımcı olmaktadır. Çeviri yapmak, günümüzde en çok üzerinde durulan kavramı olmaktadır.⁴⁶⁷ Heidigger, hermeneutiği zaman içerisinde sınırlarını genişleten insanın benliğini anlama gayreti, şeklinde ifade etmektedir. O halde, anlama insanın var olması demektir. Bu sebeple bilimsel ve epistemolojik anlama gayreti, kaynağını insan varlığının zaman içerisindeki değişiminden almaktadır. Heidigger hermeneutiği, anlama problemini de içerisine alan varlık alanına sokarak, varoluşçu hermeneutiği ortaya çıkarmıştır.⁴⁶⁸

3) Jean Paul Sartre

Jean Paul Sartre, 1905-1980 yılları arasında yaşamış Fransız bir filozofudur. Birçok düşünür tarafından varoluşçuluğun kurucusu olarak kabul edilir. Eserlerinin en önemlisi *Varlık ve Hiçlik (1943)* olmakla beraber, *Benin Aşkınılığı (1936)*, *Özgürlüğün Yolları (1945-49)*, *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir (1946)* dir. Sartre, akademik düşüncelerden daha ziyade eserlerini insanlara tanıtmayı ve halka hitap etmeyi tercih etmiştir.⁴⁶⁹ Bu eserlerinin yanında, *İmgelemin Psikolojik Bir Eleştirisi (1936)*, *Bulantı (1938)*, *Bir Duygular Kuramı İçin Taslak (1939)*, *Duvar (1939)*, *Gizli Oturum (ya da Çıkış Yok) (1944)*, *Akıl Çağı (1945)*, *Yaşanmayan Zaman (1947)*, *Yıkılış (1949)*, *Edebiyat Nedir? (1947)*, *Saint Genet: Komedyen ve Şehit (1960)*, *Diyalektik Aklın Eleştirisi Cilt. I. (1960) Cilt. II. (1985)* ve *Sözcükler (1964)*, *Aile Budalası (1971-2)*

⁴⁶⁵ Manav, a.g.e., s. 16.

⁴⁶⁶ Cevizci, a.g.e., 1999, s. 70.

⁴⁶⁷ Manav, a.g.e., ss. 19-20.

⁴⁶⁸ Manav, a.g.e., s. 22.

⁴⁶⁹ Cevizci, a.g.e., 1999, s. 751.

kitabı ise beş ciltten oluşmaktadır. *Aile Budalası, İmgelem Hakkında Fenomenolojik Bir Psikoloji (1940)* kitabının ve *Bir Yöntem Araştırması (1957)* denemesinin devamı şeklindedir.⁴⁷⁰

İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından Varoluşçuluk kavramını ilk defa 1929 yılında kullanan Sartre, insanda bulunan benle varoluşun ayrılmazlığı fikrinden hareket noktasını oluşturur. Kendisine Kierkegaard'ın fikirlerini örnek olarak alır. Sartre'ın düşüncesine göre insan, Tanrı ve hiçlik karşısında çaresiz bir durumdadır. Kendisinde bulunan Tanrı ve yok olma korkusundan da insanın haberi yoktur. Çünkü insan yalnızca var olduğunun farkındadır. O halde insanda bulunan *ben*'le varoluşun aynı kökten geldiği sonucu ortaya çıkmaktadır.⁴⁷¹ Ayrıca insanın Yaratıcı tarafından daha önceden tayin edilmiş bir özü bulunmaz. Bu durumda, insanın yalnızca var olduğu, kendisinden önceki modele göre ve belli bir gaye üzerine yaratılmadığı durumu ortaya çıkar. Onun burada vurgulamak istediği, insanın önce var olup akabinde kendisini tanımladığıdır. Var olan insan, kendisini nasıl tarif ederse, öyledir.⁴⁷²

Varoluşun özden önce geldiğini kabul eden Sartre'a göre, insan önce var olur, akabinde kendisiyle karşılaşır ve dünyada ortaya çıkar. Fakat bu durumdan sonra kendi kendini tanımlayarak özünü ortaya koyar.⁴⁷³ Sartre, varoluşun özden önce gelmesini, Yaratıcı'nın olmaması düşüncesiyle ortaya koymaktadır. Şayet bir Yaratıcı yoksa, hiç değilse varoluşu özden önce gelen bir varlık olmalıdır. Bu varlık, bir kavrama göre tanımlanmadan ve belirlenmeden önce de mevcuttu. O halde bu varlık, insandan başkası değildir.⁴⁷⁴ Ona göre, insan kendi özünü kendisi var edebilen tek varlıktır.⁴⁷⁵ İnsan, yaşadığı olumlu ve olumsuz olaylardan çıkış noktası bularak kendi özünü kendisi var eder. Başına gelen her türlü mutluluk ya da üzülmeye sebep olan savaş, felaket, deprem, sel, yangın gibi durumlar onun daha çok özgür olmasına sebebiyet verir. Özünü kendisi var eden insan, bunun sonucunda da bir sorumluk alır. Bu

⁴⁷⁰ Sökmen, *a.g.t.*, s. 1.

⁴⁷¹ Tansel, *a.g.t.*, s. 10.

⁴⁷² Cevizci *a.g.e.*, 1999, s. 752.

⁴⁷³ Erteber, *a.g.t.*, s. 14.

⁴⁷⁴ Taşdelen, *a.g.m.*, s. 38.

⁴⁷⁵ Tansel, *a.g.t.*, s. 11.

sorumluluk, hem kendi açısından hem de bütün insanlık açısından önemlidir. İnsan, bireysel olarak sorumlu olduğu gibi, evrensel olarak da sorumludur. Onun bu sorumluluğu öyle fazladır ki sonu yoktur. Fıtratında olan sorumluluk duyguyla eylemlerini gerçekleştiren insan, sorumluluğuna uygun davranmadığında içsel bir rahatsızlık hisseder. Çünkü bu durum, onun insanlığının bir gereği olarak ortaya çıkar. İnsanın mecburiyeti, tüm eylemlerinden sorumlu olmasının bir sonucudur. İnsan bütün bunları tek başına gerçekleştirirken kendi geleceğini, normlarını ve ahlak kurallarını da kendisi belirlemektedir.⁴⁷⁶

Sartre'a göre, insan kendisi olmadığı sürece özgürdür. Kendisi olan varlık özgür olamaz. Özgürlük insanın içinde belirginleşmiş, onu oluşmaya mecbur bırakan hiçliktir. İnsanda oluşan süreçlerin hepsi içten gelmektedir. Bu sebeple insan, hiçbir şekilde dışarıdan müdahale edilmeden, yardım olmadan, en tüm detaylarıyla kendini oluşturmanın mecburiyetindedir.⁴⁷⁷ Kendi varlığını yoktan var edemeyen insan, bizzat kendisinin vermiş olduğu kararlar neticesinde varoluşunu açık ve kesin bir öze çevirir. Dolayısıyla kendi özünü oluşturmuş olur.⁴⁷⁸ İnsanın elinde yalnızca özgürlüğü bulunur. Daima seçimler yapmak zorunda olan insan, doğduğunda ne iyidir ne kötü; ne bilgilidir ne bilgisiz, ne dürüsttür ne de suçlu. Çünkü özgürlük, zaten insanın kaderidir.⁴⁷⁹

Sartre, hümanist ateist varoluşçuluk düşüncesinin insanı tek bir obje haline getirmeye karşı olduğunu ve bunun insani değerlere yakışır tek kuram olduğunu belirtmektedir. Materyalizmin bütün türlerinin tüm insanları bir obje halinde getirmeye çalıştığını, ancak hümanist varoluşçu düşüncenin amacının bundan farklı olduğunu ifade etmektedir. Bu amacın maddi dünyadan ayrı bir değerler örüntüsü olarak insanın dünyasını kurmak olduğunun vurgusunu yapmaktadır.⁴⁸⁰ Ona göre özgürce tercih yapıp, bunu davranışa dönüştürmek hümanist ateist varoluşçuluğun bir niteliğidir. İnsanın daima bir seçimle karşı karşıya kalmaktadır. Hatta bu seçimi yapmadığında dahi bir seçim girdabına girmektedir. İnsan, kendisine bağladığı tercihi

⁴⁷⁶ Tansel, *a.g.t.*, s. 12.

⁴⁷⁷ Tansel, *a.g.t.*, s. 39.

⁴⁷⁸ Cevizci, *a.g.e.*, 1999, s. 753.

⁴⁷⁹ Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, 26. Baskı, çev. Asım Bezirci, Say Yayınları Ankara, s. 47.

⁴⁸⁰ Sökmen, *a.g.t.*, s. 61.

aynı zamanda bütün insanları da bağlamaktadır. Dolayısıyla kişi kendi kararından toplum nezdinde de sorumludur.⁴⁸¹ İnsan, ahlaki yolunu tercih ederek oluşturur. Şartların insan üzerindeki baskısı da bu yöndedir. Dolayısıyla insanın ahlaki bir tercihte bulunması imkân dâhilindedir. İnsan, tercihlerinde başkalarını da göz ardı etmeden karar verdiği için onları yargılayabilme hakkına da sahiptir.⁴⁸²

Sartre varoluşçuluğun, hem insanın hayatını kolaylaştıran bir öğreti olduğunu, hem de her fiilin bir insan özneliğine işaret ettiğini onaylayan bir öğreti olduğunu vurgulamaktadır. O, kendi varoluşçu düşüncesine yöneltmiş en temel suçlamanın, varoluşçuluğun insan hayatının kötü taraflarının üzerine eğilmesi olmasının eleştirisini yapmaktadır. Bütün bu eleştirilerinin temelinde ise varoluşçuluğun natüralizmle karıştırılması yanılığısı yatmaktadır. Sartre, bu suçlamaları yapanlara nispetle varoluşçu düşüncenin insanın doğasını daha içten sardığını, natüralist bir yapıta kıyasla varoluşçu bir yapının daha korku verici olduğunu belirtmektedir.⁴⁸³

Sartre'a göre, Tanrı'nın yokluğu düşüncesi, ulaşılan nihai bir sonuç değil, bir tercihtir. Varoluşçuluk, Tanrı'nın yokluğunu ispat için çaba harcamamaktadır. Sartre'ın bu özgürlük anlayışının temelinde *ateizm* düşüncesi bulunmaktadır. Onun felsefesinde Tanrı'nın varlığının kabul edilmesi, insanın özgür oluşuna engel olacağı iddiasıyla reddedilmiştir. Özgürlüğü, Tanrı'dan mutlak manada bir kopuş olarak görmüştür. Onun bu iddiası kabul edilecek olursa, Tanrı tarafından yaratılmış bir "insan tabiatı" da olamayacaktır. Bu durumda insan kendi kendisine terk edilmiş olacaktır. Daima tercihler yapan insan, kendi değerlerini yaratmalıdır.⁴⁸⁴

Sartre, *Varlık ve Hiçlik* isimli eserinde, insanın fiillerini var olmasının, özgürlüğünü de fiillerinin ilk şartı olarak ortaya koymaktadır. Varoluş, şimdi ve burada bulunan, daha önceden belirlenmemiş, biçimlenmemiş, tercihleri ve fiilleriyle kendi özünü bulmaya çabalayan kişinin durumudur. Varoluşun bir potansiyel, bir meydana geliş ve imkândan gerçeğe dönüşme ve statiktir. Bu sebeple, bir şey yapmak varoluşu meydana çıkarmaktır. Varoluş, eylem ve özgürlüğün ürünüdür. Varoluşun temelini

⁴⁸¹ Sökmen, *a.g.t.*, s. 62.

⁴⁸² Sökmen *a.g.t.*, s. 63.

⁴⁸³ Sökmen, *a.g.t.*, s. 50.

⁴⁸⁴ Kök, *a.g.m.*, s. 344.

özgürlük oluşturur. Bu ise imkan dahilinde olandan gerçeğe dönüşmenin, meydana gelmenin bir şartıdır. Bu şart aynı zamanda varoluşun neden insana mahsus olduğunu da açıklamaktadır. Yalnızca özgür olarak kendilerini seçebilenler, kendileri hakkında karar verebilenler ve seçimde bulunabilenler varoluşlarını kendilerinin yaptığını kabul edebilirler. Varoluş, insanın kendi sınırlarını aşmasıdır. Yalnızca özgür bir tercih ile gerçekleştirilen daha yüksek bir varlığa doğru bir gelişme ile insanın var olması mümkündür.⁴⁸⁵

Sartre, özgürlüğü insana atfedilen bir değer olmaktan ziyade bizzat insanın kendisi olarak adlandırır. Dolayısıyla özgürlük insanın kendisinden başka bir şey değildir. Özgürlük insanın özüdür.⁴⁸⁶ Özgürlük kavramını bilinçle temellendiren Sartre, bilinçli bir var oluşun, özgür olmaktan geçtiğini ifade eder. Bilinci kendi içinde *boş/saydam* kabul eder. Kendi kendisinden habersiz bir bilinç, bilinçsiz bir saçmadan ibarettir.⁴⁸⁷

Özgürlük, insanın varlığı ile ilgili olarak yokluğu da ortaya çıkartmaktadır. Bu noktada hiçliğin insanla beraber ortaya çıkması fikri belirir. Özgürlük, insanın fitratından ortaya çıkan bir durum olmaktan daha çok insan yapısının kendisidir. Yani insanın varlığı ve özgürlüğü birdir. Sartre, *Varlık ve Hiçlik* adlı yapıtında bu konulara tafsilatlı olarak değinmiştir. İnsan, *sıkıntı* ile özgürlüğünün farkına varabilir. Sıkıntı özgürlükle beraber gelir.⁴⁸⁸ Özgür insan yeterince var olmamaktadır. İnsanın varlığı olan özgürlük, onun kendini seçmesidir.⁴⁸⁹ Hiçliği ortaya çıkaran varlık, insanın özüdür.⁴⁹⁰

Sartre'in düşüncelerinde kararlı bir duruştan çok, esnek, değişken, farklılaşmış bir yapı ortaya çıkmakta olduğunu görürüz. Marksizm'i de beraberinde getiren, tamamen değişime uğramış ve Soğuk Savaş yıllarından başlayarak farklılıkların hüküm sürdüğü, yeniliklere açık bir düşünce sistemi bizi karşılamaktadır. Onun düşünceleri

⁴⁸⁵ Taşdelen, *a.g.m.*, s. 47.

⁴⁸⁶ Yıldız, *a.g.t.*, s. 28.

⁴⁸⁷ Sökmen, *a.g.t.*, s. 18.

⁴⁸⁸ Tansel, *a.g.t.*, s. 40.

⁴⁸⁹ Sökmen, *a.g.t.*, s. 40.

⁴⁹⁰ Tansel, *a.g.t.*, s. 60.

iki ayrı dönemde incelenebilir. İlk olarak, özgürlüğün değişmez/mutlak bir değer olarak ifade edildiği, 1943'te yayınlanmış olan eseri *Varlık ve Hiçlik* ile ikinci olarak, özgürlük kavramından çok özgürleşmenin ön plana çıkarılmaya başlandığı, 1960'ta basılan *Diyalektik Aklın Eleştirisi* ile olan dönemdir.⁴⁹¹

Sartre, *Varlık ve Hiçlik* isimli eserinde kendisiyle hiçliğin meydana geldiği varlık olarak *insanı* ele almıştır. Varoluşunu kendi var eden insan olduğu gibi değil, olmak istediği ancak olamadığıdır. O mevcut durumunun daha da üstüne çıkıp olmadığı bir varlık olmaya çalışacaktır. Bu durumda insanın varlığının henüz var olmadığı sonucu ortaya çıkar ki insan bu sebeple hiçliğin bir nevi taşıyıcısıdır. Evrende insanın varoluşuyla beraber ortaya çıkan hiçlik aslında özgürlüktür. Özgürlük, insanın fitratıyla bağımlı bir nitelik değil, insan yapısıdır. İnsanın varlığı ile özgürlüğü arasında herhangi bir farkın olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır.⁴⁹²

Sartre'a göre özgürlük, insan varlığının yok olması demektir. Bu özgürlük, insanda bulunan hiçlik duygusuyla beraber meydana gelir. Daha doğrusu, özgürlükle birlikte hiçlik duygusu da açığa çıkmaktadır. Özgürlük, insanda var olmayan hiçtir. Buradaki var olmayan, insanın kendini ortaya çıkarmaya iten sebeptir. İnsan, özgür irâdesiyle nasıl bir birey olacağını devamlı olarak seçer. Özgürlük, insan olarak var olmaktır.⁴⁹³ Özgürlük, insan bilincini de var ettiği için, insan irâdesinin özgürlüğü söz konusu olmamaktadır. Irâde, yalnızca insanın özgür olabilmesi için bir önkoşuldur. Buna rağmen insanın özgür olarak adlandırabilmesi için de irâde sahibi olması gerekmektedir.⁴⁹⁴

Sartre, insanın özgür olmasına rağmen, kendisini bir nevi aldatarak özgür olmadığı düşüncesinde olduğunu iddia eder. Bu durumu *kötü niyet* olarak adlandıran Sartre, insanın örf ve adetleri, diğerlerin fikirlerini veya ilahi irâdenin müdahalesini kabul etmesinin aslında özgürlüğünü reddetmesi şeklinde adlandırır. Hatta bu tutumda bir insan, özgürlüğünden vazgeçerek, kendisine doğruları söylememektedir. Bu durum

⁴⁹¹ Tansel, *a.g.t.*, s. 13.

⁴⁹² Tansel, *a.g.t.*, s. 67.

⁴⁹³ Tansel, *a.g.t.*, s. 88.

⁴⁹⁴ Yıldız, *a.g.t.*, s. 8.

onun insan olma sorumluluğunu terk etmesidir. İnsan, böyle davranarak özgürlüğünü örtbas etmeye çalışmaktadır.⁴⁹⁵

Sartre, özgürlüğü insanın seçmek yerine, özgür olmaya itildiği görüşündedir. Bu görüş, Heidegger'in düşüncesine de benzerlik göstermektedir. Özgürlük ve varoluşun aynı manaya geldiğini, aralarında herhangi bir ayrımın yapılamayacağını kabul eden⁴⁹⁶ Sartre'a göre, özgürlük yok edilip, üzeri örtülebilecek bir şey değildir.⁴⁹⁷ Bizim özgürlüğümüz, diğer insanlarla da etkileşimlidir. Yani onların özgürlüğü bizimkine, bizim özgürlüğümüz de onlarınkine bağlıdır. Bu yüzden insan nasıl kendi özgürlüğünü istiyorsa başkalarının özgürlüğünü de istemek durumundadır. İnsan başkasının özgürlüğünü gözetmeli ki kendi özgürlüğüne de sıra gelebilsin.⁴⁹⁸

Sartre'a göre, tek gayesi özgürlüğü istemek olan insanın, değerlerinin kaynağı dahi özgürlüktür.⁴⁹⁹ Fiillerinin sorumluluğunun farkında olan ve üzerine alabilen insan, hakiki manada özgürlüğe kavuşarak varoluşunu gerçekleştirmiştir. İnsanın sorumluluğuna bağlanan özgürlük, katı bir ahlaklılığı da beraberinde getirir. Doğru eylem, sorumluluğun özgürce yüklenmiş olduğu eylemdir. Mutlak bir doğru olmadığı için de insan, özgür olarak kendi doğrusunu ortaya çıkarma sorumluluğuna da sahiptir.⁵⁰⁰

⁴⁹⁵ Tansel, *a.g.t.*, s. 70.

⁴⁹⁶ Tansel, *a.g.t.*, s. 99.

⁴⁹⁷ Tansel, *a.g.t.*, s. 103.

⁴⁹⁸ Tansel, *a.g.t.*, s. 113.

⁴⁹⁹ Tansel, *a.g.t.*, s. 158.

⁵⁰⁰ Cevizci, *a.g.e.*, 1999, s. 753.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ İLE İLGİLİ DÜŞÜNCELERİN TAHLİLİ

a) İnsanın Özgürlüğü Bağlamında Cebrî Düşüncenin Tahlihi

Allah'ın diğer varlıklardan farklı olarak akletme ve dünyayı imar etme yeteneğiyle donattığı insana sorumluluk yüklemesi tabiidir. Bu sorumluluk; özgürlüğü de beraberinde getirir. Fakat Cebriyye, bazı gerekçelerle insan özgürlüğünü budayarak, onu robot bir varlığa indirgemıştır. Yaratılmış tüm fiilleri Allah'a isnat ederek, insana herhangi bir sorumluluk tanımamıştır. Her ne kadar tevhit inancına sıkı sıkıya bağlandığı hissine kapılsa da, Allah'ın insana vermiş olduğu sorumluluğun da tevhidin bir gereği olduğunu göz ardı etmiştir. Oysa ki İslam, tevhit inancı ile insan özgürlüğü arasında orta bir yol çizmiştir. Cebrî düşünce; Allah'ın zatında sonradan yaratılmışlığın ortaya çıkmayacağını net bir şekilde ortaya koymaya çalışsa da bir problemi çözerken, beraberinde pek çok problem çıkarmış, Allah'ı tenzih etme gayesiyle insan özgürlüğünü feda etmiştir. Oysaki Allah, insanı en mükemmel şekilde yaratarak, kainatı da onun emrine sunmuştur. Böylesine değerli bir varlığın etkisiz bir et kemik görünümü olarak algılanması akla uygun değildir. Bununla birlikte Allah, insana yaptıklarının karşılığını vermeyi uygun görmüş, bu sebeple de ahireti yaratmıştır.

Cebriyye, Allah'ın koymuş olduğu değişmez hükümlere, insanın karşı çıkma gibi bir özelliğinin olmadığını, daha önce onun için belirlenmiş olan ne varsa hayatının öyle şekilleneceğini iddia etmiştir. Bu durumda, insan için koyulmuş kurallar karşısında, onun fonksiyonunu reddetmiştir. İnsanın bütün fiillerinde mecbur olduğunu kabul ederek, onun pasif bir varlık olarak değerlendirilmesine sebep olmuştur. İnsanın yaratılış gâyesine uygun bir davranış sergilemek zorunda bırakıldığını, çabalamasının insan için bir faydasının olmadığını kabul etmektedir. Fiillerinde mecbur olan birine emir vermenin de bir anlamı yoktur. Ayrıca, bu durumda “zorla çalışmak bir hak kazandırmaz” denilmesi gerekirdi. Fakat, insana çalışmak emredilmiştir.

Sorumlu olması yönüyle diğer varlıklardan ayrılan insanın, sorumluluğu oranında özgür olması, Allah tarafından çizilmiş sınırlı sahada adeta kendi kaderini belirlemesidir. İnsan kendi kaderini belirlerken, Allah ona yol göstererek yardımcı olmak için, peygamber ve kitap göndermiştir. Yani insan, özgür irâdesi sebebiyle teklife muhatap olmaktadır. Cebriyye'nin iddia ettiği gibi, irâdenin mecburiyeti demek, “irade yoktur” anlamına gelmektedir. Çünkü mecburiyetin olduğu yerde irâdeden söz edilemez. Buna göre insan, iyiliğe ve kötülüğe meyilli olarak yaratılmıştır. İnsanı özgür irâdesiyle yaratan Allah, bazı konularda ise iradesine sınır koymuştur. Bu alanı “Allah kimseye en küçük bir oranda dahi haksızlık yapmaz”⁵⁰¹ diyerek Allah'a havale eden bir iman ile aşmak ve teslim olmaktan başka yapılacak bir şey yoktur.

İnsan, kudret sahibi olması sebebiyle ilahi emre ve nehye muhatap olmuştur. İlahi emre ve nehye muhatap olması fikri, onun fiillerinde sorumlu bir varlık olduğunu göstermektedir. Cebriyye'nin iddia ettiği gibi insanı fiillerinde zorunlu bir varlık olarak düşünürsek, onun Cennet'e veya Cehennem'e gitmesinin de herhangi bir manası olmamaktadır. Bu doğrultuda sorumluluğun da mantıklı bir açıklaması olmazdı. Bu sebeple, Cebriyye'nin görüşü tutarsızdır. Çünkü insan, eli kolu bağlı beklese, herhangi bir başarı ya da rızık elde edebilir mi? Bu sorunun olumlu bir cevabı

⁵⁰¹ Bkz. Zilzal, 99/8.

olamayacağına göre, insanın da irâde sahibi olduğu ortadır. Ayrıca insan, kendisinin özgür olduğunu hissetmektedir. Çünkü özgürlük hissi insanın tabiatında mevcuttur.

Yaptıklarından sorumlu olmadığını düşünen bir insan zihniyeti hem kendisine hem de çevresindekilere zarar verir. Kaldı ki İslam dini her açıdan insana topluma faydalı olmayı tavsiye eder. Pasif bir beklenti içerisinde olan insan, topluma faydalı olacak birtakım buluş ve icatlardan da kaçınacaktır. Zaten kaderinde olan bu yazgıyı çalışsa da çalışmasa da değiştiremeyecek olması düşüncesi, onu tembelliğe itecektir. Halbuki insanın işlediklerinden sorumlu tutulacağı ayetle sabittir. Uç noktada bir kader inancının tezahürü olan Cebri düşüncedeki en büyük tehlike, insan ile yaratıcısının karşı karşıya konulmasıdır. Başına gelen olumsuzlukların kendi irâdesiyle değil de Allah'ın dayatması olduğunu düşünen bir zihniyet, kendisini diğer insanlarla kıyaslayarak haksızlığa uğradığını düşünebilir. Halbuki insanın başına gelen kötülük kendi eliyle işlediklerinden dolayı da ⁵⁰²olabilir. İnsan, başına gelenlere sabredip, elinden geldiğince çaba harcayıp, durumun üstesinden gelmelidir.

Cebriyye, fiilleri mecazi olarak insana yüklediği düşüncesiyle aslında onun için biçilen değeri de ortaya koymuş olmaktadır. Şöyle ki, bir tarafta eylemlerini özgür bir şekilde yerine getiren bir varlık, diğer tarafta da eylemlerinde herhangi bir etkisi olmayan bir varlık düşünelim. Mantıksal olarak değerlendirildiğinde bunlardan hangisi daha değerlidir? Tabii ki ilk olarak zikrettiğimiz. Yalnız burada bahsettiğimiz özgürlük sınırsız bir özgürlük değildir. Onun sınırları tartışılabilir. Fakat vurgulamak istediğimiz husus, eylemlerinde herhangi bir etkisi olmayan bir varlığa değer atfedilmesi de mümkün değildir.

Cebriyye, Kur'an'a bütüncül bir bakış açısı sergileyemeyerek, insan özgürlüğü ile ilgili ayetleri objektif bir bakış açısı ile değerlendirememiştir. Onlar, Kur'an ayetlerini de sübjektif bir bakış açısı ile değerlendirerek tek yönlü bir görüş benimsemiştir. Bu düşüncesini de insanın fiillerinde mecbur olduğunu vurgulayan ayetlerle desteklemiştir. Zahiri manlarına yönelip, zorunluluk belirten ayetleri adeta cimbizle çekip almış, insan özgürlüğünü vurgulayan ayetleri de değerlendirmeye

⁵⁰² Nisa, 4/79.

almamıştır. Bu ayetleri objektif bir bakış açısı ile değerlendirememiştir. Cebrî düşünce, insanın irâde özgürlüğünü ve ihtiyârını ortadan kaldırıp, onu pasifliğe terk ederek, Kur'ân'ın ifadelerine aykırı bir bakış açısı sergilemiştir.

Cebrî görüş, insanın içinde yaşadığı ve iktisâdî faaliyetin birer safhası durumunda olan çalışma, başarıma ve iş dünyasının gerçekleriyle bağdaşmamaktadır. Cebriyye'nin iktisâdî alanda fakirlik sorunu karşısındaki tavrı, başa gelen tüm durumlardan razı olmak, fakirliğe sabretmek, verilene kanaat etmek şeklinde formüle edilebilir. Bu formülasyonun neticesi ise, darlık çekmek ve açlıktır. Pasif beklenti içerisinde olan insan, icat ve buluşlardan uzak duracak, yeniliklerden kaçınacaktır. Bu tavır ise onu yaşamda gayesizliğe sürükleyecektir. İnsanın üretkenliğine engel olan, onun tarih sahnesinde üretkenliğine izin vermeyen bir düşünce, insanın başkalarına mahkum kalmasına sebep olmuştur.

Kötülük problemi konusunda da bazı yanlış görüşlere sahip olan Cebriyye, mü'minin imanının ve kâfirin küfrünün Allah'ın irâdesiyle gerçekleştiği görüşündedir. Rasyonaliteden uzak olan Cebriyye'ye, Allah'ın niçin kullarının kötülüğünü isteyeceği sorusunu yöneltelim. Şöyle ki Allah, bir çok ayette kendisinin ne kadar merhametli olduğunu, af ve mağfiret dilendiği takdirde affedeceğini buyurmaktadır.⁵⁰³ Bu durumda dahi Allah, insanı tövbe edip etmeme konusunda özgür bırakmıştır. Cebriyye'nin bunun tersi iddialarda bulunması, ayetleri değerlendirme açısından eksik olduğunun da bir göstergesidir. Ayrıca, Allah'ın emir ve yasaklarına uymakta zorlanan bazı kişiler de cebri düşünceyi benimsemişlerdir. Yaptıklarını meşru bir zemine oturtmak için bu düşünceyi cankurtaran simidi gibi kullanmışlardır. Halbuki cebri düşünce, ferdi yapması gerekli şeylerde tembelliğe ve yapmaması gerekli şeylerde de cürete sevk etmektedir. Toplum bazında da ahlaki çöküntüye ve geri kalmışlığa yol açmaktadır.

İnsanı henüz dünyaya gelmeden ebedî lanete ya da kutuluşa layık görmek doğru değildir. Kurtuluşun ebedi yazgıyla belirlendiğini iddia eden Cebriyye, hem kişinin eylemlerini hem de aklını bir tarafa atmak suretiyle, onu hor ve hakir

⁵⁰³ Bkz. Bakara, 2/52; Bakara, 2/58; Bakara 2/157; Bakara, 2/182; Bakara, 2/192; Bakara, 2/199; Al-i İmran, 3/131; Al-i İmran, 3/93; Nisa, 4/48; Nisa, 4/99, Maide 5/39. Yusuf, 12/98. vb. ayetler.

görmüştür. Bu zihniyet, insanın dünyadaki yaşamını anlamsızlaştırmıştır. Cebriyye, kutsal kitapların emir ve yasaklarını nasıl açıklayacaktır? İnsan, kendisine biçilen rolü yerine getiren bir oyuncudan farksızsa, onun iyiliğe teşvik edilip, kötülükten kaçınmasının tavsiyesi manasız olacaktır.

Özgürlük, insanın tabiatında olan, Allah vergisi nimetlerden biridir. Dikkat edilecek olursa, insanda yaratılışsal olarak baskı ve zorlamalara tahammül edememe gibi bir özellik bulunmaktadır. Mesela, bir insana gönüllü olarak arzu ettiklerimizi yaptırabilirken, zorlama ve baskıyla bunu gerçekleştiremeyiz. Yalnızca Allah'ın huzurunda eğilen insan, özgürlüğe karşı daima bir sempati duygusu beslemektedir. İnsanın, görevlerini yerine getirmesi için irâdesinin olması gerekmektedir. Akıl başında olan ve ibâdet etmek için fiziksel bir engeli olmayan kişi, iyi yönde işler yapmaya gayret etmelidir. Bir kimsenin kendisinde böyle bir gücün bulunmadığını ileri sürebilmesi için, ya fiziksel engelli veya akıl hastası olması icap eder. İlâhî emirlere uymanın ve yasaklardan sakınmanın kaderde iyilik, aksinin ise kötülük alâmeti sayıldığı Kur'ân bildirmektedir. Bu durumu bilip gereğini yerine getirmemek ya psikolojik bir rahatsızlığı veya inanç eksikliğini gösterir.

b) İnsan Özgürlüğü Bağlamında Mu'tezîlî Düşüncenin Tahlili

İslam kelamında, insan özgürlüğü denildiğinde akla ilk gelen Mu'tezile, insanın fiillerini kendisinin yarattığını kabul ederken, aslında tevhid düşüncesine aykırı bir görüşte değildir. İnsanı, Allah tarafından bahşedilen “ilahi kuralları harekete geçirme kudretinin kullanıcısı olması” şeklinde ifade etmek istemiştir. İnsanın fiillerini kendisinin yarattığını düşüncesinin kabul edilmesi, onu iki yaratıcının varlığı fikrine ulaştırır. Fakat Mu'tezile, fiilleri insanın yarattığını ifade ederken, durumu Allah'ın yoktan var etmesi gibi değerlendirmemiş, yalnızca kula fazlasıyla fonksiyon yüklemiştir.

Mu'tezile, insanın kendisini özgür hissederek hareket etmesini, fiillerinin faili olduğunun bir göstergesi olarak kabul eder. Fakat onların iddia ettiği gibi fiillerin, Allah tarafından yaratılmamış olması, O'nun “halk” fonksiyonunu eksik bırakarak, yaratmasının sınırına girmeyen sahalar oluşturabilir. Fiillerini insanın yarattığını kabul

etmek, yaratma konusunda Allah'ın ortağı olmasını gerektirecektir. İnsanın fiillerini planladığı şekilde gerçekleştiremeyişi, kendisi dışında yüce bir varlıkla fiilleri arasında bir bağlantı bulunduğunu gösterecektir. Halbuki fiillerin Allah tarafından yaratılmış olması, insanın sorumluluğunu ortadan kaldırmamakta, fiillerini gerçekleştirmesini mümkün kılacak güç ve irâde insanda var olmaktadır. Ayrıca insan, tabiatına yerleştirilen fitrat ve akıl sayesinde iyiyi kötüden ayırt edebilmektedir.

Mu'tezile'nin, fiillerin tamamını insana atfetmesinde bir eksiklik söz konusudur. Halbuki insana ait bütün fiillerin aslının yaratılışı Allah'a aittir. Allah'ın kuşatıcı ilmi olacakları bilmekte, insan da fiillerini gerçekleştirmektedir. Fakat bu Allah'ın insanın yapacaklarını önceden belirlediği anlamına gelmemektedir. Allah'ın bir şeyi bilmesi demek, onu belirlemesi demek değildir. Fiillerin doğru ve yanlış olduğunu bildiren Allah, onları özgür iradesiyle yerine getiren ise insandır. Mu'tezile'nin fiilleri tek yönlü olarak değerlendirmesine karşı, onları kesb noktasında insana, halk noktasında ise Allah'a nispet edebiliriz. Yani fiillerde iki husus bulunmakta, bunlardan birincisi; Allah'a, ikincisi; insana ait olmaktadır. Birincisi Allah'ın kudretinde olan halk safhası, ikincisi insanın elinde olan kesb safhasıdır. Fakat Mu'tezile, burada fiillerin yaratıcısının insan olduğunu belirtirken, Allah'ın yaratmasına yüklenen anlam gibi değil, insanın yaratılmış fiili harekete geçirmesi şeklinde olduğunu kabul etmektedir. Tevhid prensibine sıkı sıkıya bağlı olduğunu iddia eden bir görüşten de aksini savunması beklenemez. Fiilleri yaratan Allah, insana bahşettiği kudret sayesinde onları özgürce yapan ise insandır. Kudretini kullanan insan, taati ya da itaati kabul edip etmemekte serbesttir. Mu'tezile'nin vurguladığı gibi insan, mutlak manada özgür ve fiillerinin yaratıcısı değildir. Bilakis, insan sahip olduğu akıl ve özgür irâdesi ile seçimler yapabilen, bunun sonucunda fiillerinin sorumluluğunu üstlenebilen varlıktır.

Mu'tezile, Cebriyye ile pek çok meselede zıt düşüncede olmasına rağmen, bir fiilin iki yaratıcının kudretine dahil edilemeyeceği konusunda hemfikirdir. Halbuki fiil, yaratma yönüyle Allah'ın kudretine nispet edilirken, yapma yönüyle de insanın kudret alanına girmektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, insanın mutlak yaratma vasfı ile değil, ona izafe edilen bir *kudret* ile vasıflandırılabilmesidir.

Allah, bizi bu şekilde bir yaratma eyleminde kudretli kılabilir, fakat mutlak yaratma yalnızca Allah'a aittir.

Mu'tezile, her ne kadar İlahi takdiri reddediyor gibi görünse de, kaderi tümünden reddedememiş, yalnızca insan fiillerinin Yüce Allah tarafından daha önceden belirlenmesi ve yaratılması manasındaki insan özgürlüğünü sınırlayan ya da yok sayan kader anlayışlarını reddetmiştir. Kainatın ve içindeki varlıkların oluşumu ile insan irâdesi dışında gelişen olaylar bağlamındaki kaza ve kader anlayışını ise kabul etmiştir. Fakat Cebriyye ve Eş'ârîyye'nin aksine, Mu'tezile insana Allah karşısında geniş bir özgürlük alanı tanımış, insanın kendini gerçekleştirme, ilerletme ve yüceltmesinin yolunu açmıştır. İnsanın kaza ve kaderinin tercihleri sonucunda ortaya çıktığını kabul etmiştir.

Yüce Yaratıcı, varlığın mutlak sahibi ve idame ettiren olarak, tüm yaratılmışlar üzerinde kayıtsız tasarruf yetkisine sahiptir. Allah'ın mülkünde kendi istediği şekilde tasarrufta bulunması zulüm olarak değerlendirilemez. Şayet böyle bir durum kabul edilmiş olsaydı, Allah tasarruflarında kayıt altına alınmış olurdu. Ancak ilahi meşiet ve kudret için Allah'ın gücünün dışında hiçbir etki söz konusu değildir. Ayrıca Allah, kendisini her şeyin yaratıcısı olarak vasıflandırmakta ve kullarına da zulmetmeyeceğini belirtmektedir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi fiilleri tamamen insanın tasarrufunda değerlendirmemiz mümkün değildir.

Mu'tezile'ye göre, insan fiillerinden sorumlu olarak yaratılmıştır. Allah'ın adaleti gereği de; insan fiillerinde özgür olmalıdır. Şayet insanın fiilleri Allah tarafından yaratılmış ve insana bir sorumluluk yüklenmemiş olsaydı, bu adaletin zıddı yani zulüm olurdu. Onlar fiillerini desteklerken Kur'an ayetlerine bütüncül yaklaşmak yerine, insana özgürlük tanıyan ayetleri baz almışlar, insana fiillerinde sınırsız özgürlük tanımışlardır. Fiilleri insanın kudretine bağlamışlardır. Dolayısıyla insana fazlasıyla özgürlük tanıyan bir hal içine girmişlerdir. İnsan özgürlüğü ile ilgili ayetlerin tekrar değerlendirilmesi yerinde olacaktır.

c) İnsan Özgürlüğü Bağlamında Eş'âri Düşüncenin Tahlili

Eş'âri'lerin görüşlerini ilk olarak İmam Eş'âri'nin perspektifinden değerlendirebiliriz. Eş'âri, insanın fiillerinin yaratıcısı olması konusunda Mu'tezile'ye zıt bir görüş benimseyerek, fiillerde zorunluluk arz eden Cebriyye'ye yaklaşmıştır. İnsanın sorumluluğuna çok fazla önem vermeyerek, duruma İlâhi kudret boyutundan bakmıştır. İnsanın kudretinin Allah tarafından yaratıldığını benimseyen Eş'âri, onun sorumluluğunu göz ardı etmiştir. Eş'âirler, kullara ait fiilleri mecazi olarak kendilerine, hakikat manasında ise Allah'a izafe etmişlerdir. Onlar, Allah'ın kötü fiillere mukabil kullarına azap uygulayışı ve benzeri problemlerin çözümünde ise yaratmanın ve emretmenin tamamıyla Allah'a ait olduğunu, onun bu konuda dilediğini yapma ve mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunma hakkına sahip olduğunu ileri sürerler.

Cebriyye'nin, insanın fiillerini gerçekleştirme noktasında ona herhangi bir fonksiyon atfetmeyerek tüm etkinliği Allah'a vermesi görüşüne, Eş'âri âlimleri de yakın durmuşlardır. Eş'âri'ler, insanda bulunan kesbinde, kudretinde yaratıcısının Allah olduğunu kabul etmektedirler. Fakat kesbin beraberinde özgürlüğü getirmeyeceğini belirtirler. Çünkü kesb daha çok; insanın zorunlu ve zorunlu olmayan fiilleri arasındaki bir şuur halidir. Fiillerin Allah tarafından yaratılması konusuna çok daha fazla ağırlık veren Eş'âri'ler, *kudret* hususunda Cebriyye'ye daha yakındır. Yine de Cebriyye gibi insan irâdesini tamamen yok sayan, onu robot bir varlık olarak gören görüşte değildir.

İnsana verilmiş kudret, onun fiillerinde sorumlu tutulmasını da beraberinde getirir. Eş'âirler, insanın sorumluluğunu fiillerin kendi elinde meydana gelmiş olmasıyla ilişkilendirirler. Yoksa insana sonradan verilmiş olan kudretin onun fiillerinde hiçbir etkisi yoktur. Eş'âri'ler, Allah'ın bütün yarattıklarına güç yetirmesini, yaratma açısından insanın fiilleriyle ilişkilendirirler. Yalnızca Allah'ın irâdesinin ve kudretinin üzerinde duran Eş'âri'ler, kendilerini zamanla *determinist* bir anlayışın içerisinde bulmuşlar, bu düşüncelerini İslam itikâdının değişmez bir parçası haline getirmişlerdir. Bu bağlamda, Eş'âri'lerin *determinizm* düşüncesini ön plana çıkardıklarını belirtebiliriz. Ayrıca Eş'âriyye, Allah'ın mutlak güç ve otoritesini

temellendirmek uğruna, insanın gerçek bir mürîd ve fâil olamayacağını ileri sürerek, İslâm düşüncesinde *panteist* yorumlara sebebiyet vermişlerdir. Böylece kendisine verilen dünyayı imar ve ihya etmesi için gereken enerji ve ruhtan yoksun bırakılan insan, başka yetki ve sorumluluk mekanizmalarının tesiri altına girmiş, başlangıçta İslâm toplumuna hâkim olan değişim, dinamizm ve ilerleme fikri, yerini daima geçmişe atıfta bulunan bir gerileme ve düşüş ideolojisine bırakmak durumunda kalmıştır.

d) İnsan Özgürlüğü Bağlamında Mâtürîdî Düşüncenin Tahlili

Mâtürîdiyye, insana fiillerinde sınırsız özgürlük tanıyan Mu'tezile ve zorunluluk yükleyen Cebriyye arasında orta bir yol benimsemektedir. İnsanı, fiillerinde Allah'tan ayrı tutmamakla birlikte, irâde özgürlüğünü de ön plana çıkararak, sorumlu bir varlık olduğunu kabul etmektedir. İnsan, Allah'ın mutlak irâdesi ve ilmi çerçevesinde belirlediği cüz-i iradesini kullanmaktadır. İnsanın fiillerini harekete geçirmesi irâdesiyledir. Fiillerinin ortaya çıkmasındaki en önemli şart, irâdeye sahip olmaktır. İrâdesiz fiilde dahi bir irâdesizlik söz konusudur.

İnsan özgürlüğü konusunda Eş'âriler'den de farklı düşünen Mâtürîdîler, insana Allah tarafından verilen istitâyı iki farklı durumda kullanabileceği düşüncesindedir. Bu düşünce, Eş'âriler'in aksine onlarda orijinal bir anlayışın olduğunu kanıttır. Nitekim tevhide layık olan Allah, insanı bu çerçevede özgür yaratmıştır. Dolayısıyla onların düşünce yapısı daha ziyade Allah'ın tevhide layık oluşunun vurgulanmasıyla ve insana sorumluluğu ulaştırması yönüyle dikkatleri üzerine çekmektedir.

Allah'ın hiç kimseyi fiillerinde mecbur bırakmadığı düşüncesindeki Mu'tezile'ye yakın duran Mâtürîdîler, Ehl-i Sünnet'in gerekli kıldığı belirli sınırları koruma ve gözetme noktasında da Eş'ârilere daha yakın durmuşlardır. *Seçme özgürlüğü* meselesinde, insan özgürlüğünü kabul etmelerine rağmen Eş'ârilere "kesb" nazariyesine de yakın durmaktadırlar. Olaylara Allah'ın hikmeti açısından bakan Mâtürîdîler, O'nun iyilik yapanlara sevap, âsîlik yapanlara ise azap vereceğini ifade etmişlerdir. Mu'tezile ise bu sorunu, *Allah üzerine vacip kılma* şekliyle ele alır. Fakat, Mâtürîdîlerle Mu'tezile arasındaki bu farklılık ve ihtilaf lafzîdir.

Allah'ın yarattığı her şeyi bir kadere göre şekillendirdiği görüşünü savunan Mu'tezile'nin aksine Maturîdiler, Allah'ın var olan her şeyi bir kader çerçevesinde yarattığı fikrini benimsemektedirler. Nesefi, yaratma kudretinin yalnızca Allah'a ait olduğu vurgusunu yapmış ve Allah'tan başka bir yaratıcının varlığının kabulünü, Allah'a acziyet nispet etmek olduğunu belirtmiştir. Allah'ın dışında bir varlıkta yaratma kudreti kabul etmenin, tevhid düşüncesine ters düşeceği düşüncesindedir.

Mâtürîdî ise, Allah'ın kendisini her şeyin yaratıcısı olarak vasıflandırdığını, kullarına da zulüm etmeyeceğini kabul etmektedir. İnsan fiillerini de kesb noktasında kendisine, halk noktasında Allah'a nispet etmektedir. Yani fiilde iki yönün bulunduğunu, birincisinin Allah'a, ikincisinin ise insana ait olduğunu kabul etmektedir. Birincisi Allah'ın kudretindeki olan halk safhası olup, ikincisi insanın elinde olan kesb safhasıdır. Bizim kanaatimize göre de insan, psikolojik açıdan bir yandan fiillerini özgür olarak yerine getirdiğini hissetmekte, diğer yandan da onların bir Yaratıcısının olduğu duygusuna kapılmaktadır. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin düşüncesi daha kapsayıcı ve rasyoneldir.

Genel itibariyle bakıldığında Mâtürîdîler, insan fiilleri konusunda mantıksal ve tutarlı açılımlarda bulunmuşlardır. Aynı zamanda mesele bütünlük içerisinde ele alınmıştır. Onlar fiil konusuna, *İlâhi kudret ve insanın sorumluluğu* boyutundan yaklaşmışlardır. Mutlak yaratıcı olan Allah, kudret sahibidir. O'nun kudreti insanın kudretini de kapsamaktadır. Yani insanın bir eylem yapabilmesi, onu Allah'a ortak koşma konumuna getirmemektedir. Mâtürîdîler, bu görüşleriyle hem Allah'ın mutlak irâdesini, hem de insanın sorumluluğunu göz önünde bulundurarak mantıksal bir yaklaşım içinde olmuşlardır.

e) İnsan Özgürlüğü Bağlamında Varoluşçu Düşüncenin Tahlili

Varoluşçuların iddia ettiği üzere, kendi özünü tasarlayıp seçen insan, sorumluluğunu kendi tabiatında aramaktadır. Varoluşçular, insanı kendi varlığına kavuşturarak sorumluluk yüklemişlerdir. Benliğini yaratan insanın, özgür ve sorumlu olduğunu belirtmişlerdir. Fakat Yaratıcı gücün bu sorumluluğu gerçekleştirdiği, insanın ise özgür seçimler yaparak sorumluluğunu yerine getirdiği düşüncesi daha doğrudur. İlâhi irâdenin kendisine vereceği mükafat veya ceza açısından sorumluluk

sahibi insan, bu noktada özgürdür. Yaratılışında değerli bir varlık olan insandan varoluşunu gerçekleştirmesi beklenir. Varoluşunu gerçekleştirmek üzere nötr bir varlık olarak yaratılan insan, kimlik ve kişilik sahibi olma yolunda ilerledikçe benliğini var edecektir. Bunun farkına varması ve kişiliğini var etmesi özgürlüğü ile ilgilidir. Benlik kazanması için özgür olması ve bunu kendisinin gerçekleştirmesi gerekmektedir. Bu da insanın varoluşunu ortaya koyması demektir ki, bunun için özgür olması şarttır.

Varoluşçuluğun iki farklı kanadından biri olan teist varoluşçular, Tanrı'yı reddetmeden de varoluşçu bir felsefenin mümkün olabileceğini ve insanın gerçek bir özgürlüğe sahip olduğunu savunurlar. Bu düşünce insana subjektif manada bir bakış açısı getirmiş, kendi özgür irâdesini kullanarak, varoluşunu yine kendisinin kazanacağını belirtmiştir. Bu düşünce sistemi, insanı en üst sıraya yerleştirmiştir. Varoluşçuluğun teist kanadında yer alan Soren Kierkegaard, özgür olmanın evrensel değer yargılarından sıyrılarak kendi değer yargılarını oluşturmak, tercih etmekten ibâret olduğunu belirtir. Fakat bu güç insana sorumluluk duygusu kazandırır. Özgür olan insan, aynı zamanda da sorumludur. Yani insan, özgürse sorumlu, sorumluysa özgürdür.

Karl Jaspers, insanın varoluşunun bilinebilmesini yalnızca felsefenin konusu olduğunu kabul eder. Varoluş felsefesinin amacı da insanı özgür bir varlık olarak ele almaktır. İnsanın özgür olması, varolması anlamına gelir. Yalnızca kendi varlığı üzerinde sorgulama yapabilen insan, varoluş biçimini belirleyebilir. Özgürlük, bağlılık demektir. Bağlılık ise, kişi ve Tanrı arasında bir ilişki şeklidir. İnsanın Tanrı'ya yönelmesi, onunla varoluşsal bir ilişki içerisine girmesi, yalnızca özgürlük ile mümkündür.

Max Scheler, sorumluluk düşüncesiyle ilintili olarak, insanın özgür olduğu vurgusunu yapmaktadır. Fiillerini gerçekleştiren insan, kendisinin bu fiillerinin meydana getiricisi olduğunu bilerek, sorumluluk çerçevesinde hareket eder. Maurice Blondel ise, hareketi insanın bilinçli olarak irâdesini kullanmasıyla gerçekleştirdiği fiiller olarak görmektedir. İnsanın bütün fiillerinin Tanrı'nın müdahalesi ile anlamlı hale geldiğini belirtir.

Henri Bergson, özgürlüğü yok sayılması mümkün olmayan gerçek bir olgu olarak görmektedir. İnsanın, yalnızca benliğinden eylemler gerçekleştirdiğinde özgür olduğunu, bu sebeple özgürlüğün insan yaşamında önemli olduğunu belirtmektedir. Gabriel Marcel, özgür bir varlık olan insanın, varoluş serüveni boyunca benliğini gerçekleştirdiğini kabul eder. Varoluşçuluğun, önceden belirlenmişlik hali olmadığını, insanın özgür irâdesi ve seçimleri neticesinde var olduğunu kabul etmektedir.

Ateist varoluşçularda teist varoluşçular gibi, insanın önce var olup, daha sonra özünü oluşturduğunu kabul ederler. İnsan nasıl olmak istiyorsa öyle olur. Fakat teist varoluşçulardan farklı olarak onlar, insanın varoluşunda Tanrı'nın ya da bir başka varlığın fonksiyonunu kabul etmezler. Dünyaya adeta fırlatılan insan, fiillerinde de özgürdür. İnsan kendi yürüyeceği yolu kendisi seçip, tercihlerini yapmaktadır.

Varoluşçuluğun ateist kanadında bulunan Friedrich Nietzsche, özgür insanın içinde bulunduğu toplumdan kendisini soyutlamış, insanla ilgili olan durumları irdelemiş insan olarak kabul eder. Dolayısıyla özgür insan, toplumun oluşturduğu ahlak sistemlerine göre eylemlerini gerçekleştirmeyen insandır. Martin Heidegger ise, insanın yalnız olması sebebiyle özgür olduğunu savunmaktadır. Ona göre yalnızca özgür insanın belli bir geçmişi yani tarihi olabilir. Başka bir deyişle sadece özgürlüğe mahkum edilen insanın tarihi yazılabilir.

Jean Paul Sartre, özgürlüğün insan olarak var olmak demek olduğunu belirtir. İnsanın kendisi olmadığı özgür, kendisi olduğunda varlık özgür olamayacağını belirtir. Sartre, insanın seçimlerinden sorumlu olmasının onun bırakılmışlığını, yani bir Yaratıcının yokluğunu belirttiğini iddia etmektedir. Halbuki tam tersi insanın fiillerinden sorumlu olması, Yaratıcının varlığını kanıtlamaktadır. Onun iddia ettiği üzere, bir Yaratıcının olmaması ise gerçekten de, olmadığı anlamına gelmez. Zaten bir Yaratıcı olmasaydı, her şey mübah görülerek, sorumluluktan da bahsedilmezdi. Bu da insanın başıboş bırakıldığı manasına gelirdi ki bu doğru değildir. Halbuki insan başıboş bırakılmamış, kendisinden beklenen sorumluluğu yerine getirmesi istenmiştir.

Allah'ın, insanı kendi elinde oyuncak bir varlık olarak mı, yoksa özgür ve sorumlu bir varlık olarak mı yarattığı meselesi üzerinde düşünmek gerekir. Aksi halde, Sartre'nin ileri sürdüğü gibi, bir Yaratıcının olması durumu insanın özgürlüğüne engel olacaktır. Kaldı ki, insanın özgür ve sorumlu olmasını dileyen Allah'tır. Özgürlüğü, Tanrı'dan mutlak manada bir kopuş olarak gören Sartre'nin iddiası kabul edilecek olursa, Tanrı tarafından yaratılmış bir *insan tabiatı* da olamayacaktır. Bu durumda insan benliğine terk edilmiş olacaktır. İnsanın bir Yaratıcı olmadan özgür olması durumu, onun yalnız ve huzursuzluğu hat safhada yaşadığını gösterir.

B) İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ PROBLEMİ'NİN MANTIKSAL ANALİZİ

İnsan özgürlüğü konusundaki asıl önemli mesele, Yaratıcı ile insan fiilleri kapsamındaki rollerinin belirlenmesiyle ilgilidir. Cebriye bu durumu yalnızca Allah'a mahsus olarak görürken, Mu'tezile bütün fonksiyonu insana yüklemiştir. Mu'tezile, insan irâdesini tam anlamıyla yüceltirken, Cebriye'de bir o kadar önemsiz görmüştür. Eş'ariyye ise, Cebriye kadar olmasa da yine de insan irâdesini, dolayısıyla özgürlüğünü göz ardı etmiştir. Fakat, özellikle de Mu'tezile ve Cebriye, bu mesele ile ilgili düşüncelerinde tam anlamıyla işlevsel bir neticeye ulaşamamışlardır. İşte burada genel olarak Ehl-i Sünnet kelâmcılarının, özel olarak Matürîdiyye kelâmcılarının düşünceleri ön plana çıkmaktadır ki; onlar yaratmayı Allah'a yüklemiş, onun tek olduğuna dikkat çekmiş ve insanın fiillerinde özgür olduğu vurgusunu yapmışlardır.

İnsanın özgür olması keyfine göre, her istediğini yapması ya da içgüdülerini hiçbir engelle karşılaşmadan tatmin etmesi demek değildir. Şayet böyle olmuş olsaydı, hayvanların insanlardan farkı olmaz, hatta insanlardan daha özgür olurlardı. Bunun yanı sıra özgürlük, nedeni olmayan körü körüne bir seçme de değildir. O, aklın sınırları içerisinde, mantıksal açıdan karar verebilmedir. İlahî adalet açısından insanın sorumluluğu da, özgür olmasının bir neticesidir. Bu özgürlük, insanın bilgi, irâde ve fiillerine bağlıdır. Kur'an ayetleri, irâdî davranış ve sorumluluğun gereklerinden olan beşerî bilgiye vurgu yapmaktadır. İnsan, irâdeli olduğunu, zorunlu eylemleri ile irâdeli eylemleri arasındaki farkı anlayarak bilebilir. Mesela insanın doğumu, ölümü, hangi anne-babadan doğacağı, yaşadığı zaman dilimi kendi elinde değildir. Bunlar Allah

tarafından takdir edilmiş meseleler olup, insanın güç yetirebileceği, isteğine bağlı olan hususlar değildir. Dolayısıyla bunlardan sorumlu da değildir. Sorumluluk, insanın özgür irâdesi ile gerçekleştirdiği eylemler neticesindedir. Sorumluluk özgürlüğü, özgürlük de sorumluluğu beraberinde getirir. Allah, insanın nasıl davranacağını görmek için onu yeryüzüne halife kılmıştır.⁵⁰⁴ Dolayısıyla sorumlu bir varlık olan insan, bu sorumluluğu neticesinde özgürdür. Onun asıl kaderi bu özgürlüğü yerli yerinde kullanmasıdır.

C) BİREYSEL VE SOSYAL SONUÇLARI BAKIMINDAN ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

İnsan, bireysel özgürlüğe sahip olması sebebiyle var olup, özgürlüğü yardımıyla nasıl olması gerektiğine karar verebilmektedir. İnsanın ne olması gerektiğine kendisinin karar vermesi durumu, aynı zamanda tarihini de oluşturmaktadır. Kaçınılmaz bir sona doğru giden sürece eşlik eden özgür bir varlık olmasının ötesinde, bu sürecin gidişatını da olumlu yöne çevirmeye çabalayan sorumlu bir varlıktır.⁵⁰⁵ Kendini bireyselliğe kapatmış olan insanın, bu bireysellikten çıkıp, kendisi için yeni bir yaşam alanı açması gerekmektedir. Çünkü insan, yaratılışı itibarıyla dışa dönük ve sosyal bir şekilde yaratılmıştır. Kainatta bulunan yenilikleri keşfetmek üzere donatılmıştır. İnsan, bulunduğu sosyal ortamda da içgüdüsel olarak değil, kendini diğer yaratılmışlardan farklı kılan nitelikleriyle davranmaktadır. Bu ise onun bireysellikten sıyrılıp, kişilik kazanıp karakterini oturttuğu alandır. Özgür karar verebilmesi sonucunda bu karakter ve kişiliği kazanmaktadır. Bu kararı verebilmesi için de farklı seçenekleri değerlendirerek, hedeflere sahip olması gerekmektedir.⁵⁰⁶

İnsan fitratı gereği, üzerinde baskısını hissettiği otoritelere karşı bağımsızlık isteğindedir. Bağımsızlığını korumak amacıyla da diğer varlıklarla işbirliğine girer. Özgürlüğünün vurgusunu yapan insan, özgür benlerden oluşan bir toplumu meydana getirir. Böylelikle zorunluluk fikrine olan tahammülsüzlüğü diğer insanlarla

⁵⁰⁴ Yunus, 11/14.

⁵⁰⁵ Şaban Ali Düzgün, “İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik”, Kalam Araştırmaları Dergisi, S. 5, 2007, s. 10.

⁵⁰⁶ Düzgün, a.g.m., 2007, s. 11.

paylaşarak, işi kolaylaştırmış olur. Toplumda yaşayan her bir birey, irâdesiyle diğer fertlerle etkileşim içerisine girer. Bu etkileşim ise bilgisel donanım ile mümkündür. Fıtratı gereği özgür olmaya programlanan insan, hem kendi bireyselliğini korumuş, hem de toplumun onun yok etme çabasının önüne geçmiş olmaktadır.⁵⁰⁷

Bireyin özgür olması ile toplumun özgür olması arasında sıkı sıkıya bir ilişki bulunmaktadır. Toplumsal olarak baktığımızda, herhangi bir yerin tutsaklığı ya da bir milletin başka milletlerin boyunduruğu altına girmesi, o toplumda yaşayanları da bireysel olarak etkilemektedir. Bir toplumun özgür oluşunu yalnızca fiziksel manada değerlendiremeyiz. Yalnızca fiziksel anlamda değil ruh, zihin ve medeniyet açısından da özgür olunması durumunda bireyler gerçek anlamda özgürlüklerinin farkına varabilirler.



⁵⁰⁷ Düzgün, *a.g.e.*, 2016, s. 26.

SONUÇ

İnsan özgürlüğü meselesi ile ilgili olarak biri zorunluluk, diğeri özgürlük olmak üzere temelde iki zıt görüş ortaya çıkmıştır. Kelamî ekoller, insan iradesi dışında gerçekleşen fiillerin Allah'ın takdir ve yaratması sonucunda olduğu hususunda hemfikirdirler. Fakat insanın iradesi ile yerine getirdiği ve sorumluluğunu gerektiren fiillerinde farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İnsanı önceleyip, tüm sistemini onun üzerine kurmuş olan Varoluşçuluk ise, insan özgürlüğüne farklı bakış açıları geliştireek, sınırlarını belirlemiştir. Varoluşçu filozofların teist kanadı, insan özgürlüğü ile yaratıcının varlığını aynı çerçeveden değerlendirerek, ikisini birbirinin tamamlayıcısı olarak görmelerine karşı, ateist kanat ise insanın önce var olup, daha sonra özünü oluşturduğunu, bu varoluşunda ise yaratıcının herhangi bir fonksiyonu bulunmadığını kabul etmektedir. Teist kanat, şayet bir yaratının varlığından bahsedilmeyecekse, insanın özgürlüğünden de bahsedilmeyeceğini savunmaktadır. Ateist kanat ise, dünyaya bırakılmış olan insanın nasıl olmak istiyorsa öyle olacağı görüşündedirler. Kendi yürüyeceği çizgiyi kendisi seçen insan, tercihlerini de kendisi yaparak, özünü oluşturur.

İnsanı fiillerinde zorunlu kabul eden görüşlerin aksine, insanın kendi fiilini gerçekleştirdiğinin farkında olması bile fiillerinin kendisine ait olduğunun bir göstergesidir. Hatta insan, bir başkası tarafından fiillerini gerçekleştirme hususunda engellenmeye çalışılsa dahi buna dur diyebilecek güce sahiptir. O, irâdesinde özgür olduğunu ve fiillerini kendisinin gerçekleştirdiğini hissetmektedir. Dolayısıyla insanın fiillerinde özgür olmasının delili, bu durumun bilincinde olmasıdır. Çünkü insan diğer varlıkların aksine, seçim hakkının olduğunun farkında olan, bunu hisseden bir varlıktır. Özgürlük düşüncesi, insanın tabiatında olan, Allah vergisi bir özelliktir. Dikkat edilecek olursa, insanda yaratılışsal olarak baskı ve zorlamalara tahammül edememe özelliği bulunmaktadır. Mesela bir insana gönüllü olarak arzu ettiklerimizi

yaptırabilirken, zorlama ve baskıyla bunu mümkün kılamayız. Bu bağlamda insanın özgür olmadığını iddia etmek manasızdır.

Allah'ın fiillerini yarattığı insan, kendisine bahşedilen kudret sayesinde bu fiillerini özgürce gerçekleştirebilmektedir. Dolayısıyla insan, kudreti ile taati ya da itaati kabul etmekte serbest bırakılmıştır. Yani insan fiillerinin yaratıcısı ve onlara değer atfeden Allah, o fiilleri gerçekleştiren ise insandır. Fakat buradaki yaratma fiilini Allah'a addetmek, insanın da herhangi bir fonksiyonu bulunmadığı anlamına gelmez. Fiiller, Allah ile kul arasında paylaşılmış, fiili yaratma Allah'a ait iken, onları gerçekleştirme ise insana aittir. İnsan fiillerini özgür irâdesiyle gerçekleştirmeye karar verdiği zaman, Allah onda bu kudreti yaratmaktadır. İnsanın fiilleri sonucunda mükafat veya ceza alması da bu seçiminden dolayıdır. Mükafat veya cezanın nedeni, fiilin kendisi değil, kişinin özgürce yapmış olduğu seçimleridir.

Varoluşçuların iddia ettiği gibi, insan özünü kendi tasarlayıp seçmemektedir. Buna göre insan, sorumluluğunu kendi tabiatında değil, İlahi bir belirlemede aramalıdır. Varoluşçular, insanı kendi varlığına kavuşturarak, sorumluluğunu yüklemişlerdir. Hatta yeryüzünde insana yol gösterecek olanın yine insanın kendisi olduğunu iddia etmişlerdir. Kendi kendisini yaratan insanın, bu sebeple özgür ve sorumlu olduğunu belirtmişlerdir. Fakat, Yaratıcı kuvvetin bu sorumluluğu gerçekleştirdiği, insanın ise özgür seçimler yaparak bunu yerine getirdiği düşüncesi daha doğrudur.

Bu çalışmamızda, Kelâm ekolleri ve Felsefe'de insan özgürlüğü denilince ilk akla gelen varoluşçuluğun konu ile ilgili görüşlerini karşılaştırarak ve mantıkî bir bakış açısı ortaya koymuş olduk. İslam âlimlerinin ve varoluşçu düşünceye sahip filozofların konuya yaklaşım tarzları, benzerlikleri, farklılıkları, konuyla bulunmaya çalışılan çözüm yolları ve ortaya çıkarılan yeni fikirleri tespit ettik. Hem Kelâm'ın hem de Felsefe'nin ortak meselesi olan insan özgürlüğü meselesini derinlemesine inceleyerek, yaptığımız tesbitlerle bilime katkıda bulunmaya çalıştık. Netice olarak ifade edebiliriz ki, insan özgürlüğü ile ilgili, onun ne tam anlamıyla tutsak, ne de sınırsız bir özgürlüğe sahip olduğunu ifade edebiliriz. O, kendisine belirlenen sorumluluğu neticesinde irâdesini kullanarak, özgür davranışlar sergileyebilir. Fakat burada dikkat edilmesi

gereken husus, onun özgürlüğünün sınırsız olmadığıdır. Aynı zamanda insan, özgürlüğünü tam anlamıyla kendisi belirlememektedir. İnsana düşen, kendisine verilen sorumluluğun ve özgürlüğünün bilincinde olmak ve sorumluluğuna uygun davranışlar sergilemektir. İnsan özgürlüğü meselesine dönemin siyasi ve sosyal yapısı da göz önünde bulundurularak daha fazla önem verilmeli, kazâ ve kader konusu da yeniden gözden geçirilmeli, günümüzün özgürlükçü anlayışına uygun, Müslümanların gelişmesini ve ilerlemesini sağlayacak tarzda, cebrî anlayıştan uzak bir şekilde, Kur'an'ın ruhuna uygun düşünülmelidir.



BİBLOGRAFYA

Abdulcebbar, Kadı, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, C. 2, İstanbul, 2013.

Adugit, Yavuz, “Özgürlüğün Kısa Tarihi”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013, S. 16.

Akgün, Elif, “Ortaçağ’da Özgürlük Arayışı”, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 8, S. 5, 2000.

Akgün, Tuncay, “Karl Jaspers’de İmanın Felsefi Temelleri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, C. 26.

Aşar, Haluk, “Heidigger ve Sartre Felsefesinde ‘Kaygı’ ve ‘Bunaltı’ Kavramlarının Analizi”, *Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 17.

Ay, Mahmut, “Eş’arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 17, S. 2, 2004.

Aydın, Cüneyt-Genç, Ahmet, “Sünnetullah ve İnsanın İradesi Temelinde Kader”, *Jomelips*, C. 1, S. 1.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, 13. Baskı, İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 2014.

Aydın, Ömer, vd., *Kelâm Tarihi*, Baskı Sayısı 1, İşaret Yayınları, İstanbul, 2017.

Aydoğdu, Hüseyin, “Ahlâk Filozofu ve Hareket Adamı Olarak Nurettin Topçu”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 40, 2009.

Batuk Cengiz, “İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi”, C. 6, S. 1, 2009.

Bayraktar, Levent, “Albert Camus ve Yunus Emre’de Absurd Kavramı”, *Felsefe Dünyası*, S. 31, 2000.

_____, *Bergson’da Ruh Beden İlişkisi*, (Doktora Tezi, Danışman: Şahin Yenişehirlioğlu), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Ankara, 2003.

Bayrı, Derya, *Uluğ Nutku’nun Felsefi Antropolojisinde Tarihsellik ve Özbelirleme*, (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Mustafa Günay), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalı, Adana, 2010.

- Beyâzi, Kemaleddin, *İşârâtü'l Merâm min 'İbârâti'l-İmam*, Kahire, 1949.
- Bolay, S. Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 7. Baskı, Akçağ Yayınları, Ankara, 1997.
- Blackham, H.J., *Altı Varoluşçu Düşünür*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2012.
- Cevizci, Ahmet , *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- _____, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 3. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2015.
- Cengiz, Lütfü, *İslam 'ın İlk Dönemlerinde Kader*, Palet Yayınları, Konya, 2012,
- Cihan, Mustafa, “*Karl Jaspers 'te Varoluş ve Tarihsellik*”, Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, S. 20, 2012.
- Civelek, İbrahim, *Kaza Ve Kader İle İlgili Hadislerin İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Ali Osman Ateş), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Adana, 2006.
- Coşar, Halil İbrahim, *Kader Anlayışının Kur'an Bağlamında Sosyo-Psikolojik Tahlili*, (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Abdulkadir Etöz), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Konya, 2010.
- Coşkun, İbrahim, *Günümüz Akaid ve Kelam Problemleri*, 1. Baskı, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul, 2017.
- _____, “*Klasik Kelâmî Anlayışta İnsanın Eylem Yapma Gücü ve Hürriyeti*”, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 3, S. 2, 2011.
- _____, “*Matürîdî Düşünce de Allah-İnsan İlişkisi*”, Hikmet Yurdu Düşünce Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, C. 2, S. 4, 2009.
- Çağrıçı, Mustafa, “*Hürriyet*” Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1999, C. 18.
- Çatalkaya, Filiz, *Nietzsche'de Sanat ve Duygu*, (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Nurten Gökalp), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Ankara, 2015.
- Çelebi, Emin, “*Heidigger 'in Hiçlik Çözümlemesine Varlık ve Zaman Çerçevesinde Bir Bakış*”, Beytul hikme Uluslararası Felsefe Dergisi, S. 6, 2016.
- Çetin, Miray, *Umut Teolojisi*, (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Şaban Ali Düzgün), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, 2016, s. 38.
- Çetin, Rabiye, “*Gazali'de İnsan Özgürlüğü*”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 14, S. 39, 2011.

Çuhadar, Cengiz, “*Hürriyet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme*” Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2007, S.12, C. 2,

Çüçen, A. Kadir, *Varoluş Filozofları*, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2015.

_____, “İnsan Hakları Düşüncesinin Gelişimi”,
<http://felsefet.home.uludag.edu.tr/kaygi/dergi002/1-4.pdf>, (2007).

Demirtaş, Pınar, “*Heidigger ve Varlık Yorumu*”,
<http://felsefet.home.uludag.edu.tr/kaygi/dergi002/2-1.pdf>, (2017).

Doğrucan, Ayşegül, “*Ortaçağ Batı Düşüncesinin İnsanın Özgürlüğünü Kısıtlamasına Tepki Olarak Ortaya Çıkan Modern Düşüncede İnsanın Özgürlüğü*”, 7. Ulusal Mantık Matematik Felsefe Sempozyumu, İzmir, 2009.

Düzgün, Şaban Ali, *Kimliksiz Hakikatler*, 1. Baskı, Otto Yayınları, Ankara, 2016.

_____, “*İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik*”, Kelam Araştırmaları Dergisi, S. 5, 2007.

_____, “*Kader’i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı*”, Kelam Araştırmaları Dergisi, C. 11, S. 2.

Ebû Hanife İmâm-ı Âzam , *el-Fıkhu’l-Ebsat* “İmam-ı Azam’ın Beş Eseri” içinde, Haz: Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2002.

Ebû Hanife, İmâm-ı Âzam, *el-Fıkhu’l-Ekber*, “İmam-ı Azam’ın Beş Eseri” içinde, Haz: Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2002.

Eroğlu, Ayşe, “*Henri Bergson’da Bilinç-Sezgi İlişkisi*”, Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, S. 27, 2012.

Erteber, Çağlar, *Antonio Buero Vallejo’nun Tiyatro Eserlerinde Varoluşçuluk*, (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Hale Toledo), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Batı Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Ankara, 2011.

Fakhry, Majid, “*Ahlakî Gönüllülük İlk Cebriler ve Eş’âriyeler*”, (çvr. Fethi Kerim Kazanç), Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 9, 1997.

Fiğlalı, Ethem Rûhi, *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1980.

Genç, Ali Rıza, *Nurettin Topçu’nun Din Eğitimi İle İlgili Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Nebahat Göçeri), Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Adana, 2008.

Gök, Umut, *Kierkegaard'ın Korku ve Titreme Kitabı Doğrultusunda İman ve Ahlak*, (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Şenol Korkut), Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Eskişehir, 2015.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2015.

Gölcük, Şerafettin, *Kelâm Tarihi*, 5. Baskı, Esra Yayınları, Konya, 1998.

_____, *İslâm Akâidi*, 2. Baskı, Esra Yayınları, Konya, 1997.

_____, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, 1. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.

_____, “*İnsan ve Kaderi*”, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1986, C. 2, S. 2, s. 22.

Gündoğar, Hamdi, “*Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi*”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 8, S. 2, 2004.

Gündoğdu, Hakan, “*Varoluşçu Felsefede Bazı Ortak Özellikler*”, Dinbilimleri Akademi Merkezi Araştırma Merkezi, S. 1, 2007.

Güriz ,Adnan, “*İrade Hürriyeti*” Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 1965, C. 22-23, S. 1-4.

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi-Kavramlar ve Akımlar-*, Remzi Kitabevi, C. 7, İstanbul, 2005.

Hazar, Çetin Murat, “*Hegel ve Tarih Felsefesi*”, İletişim Dergisi, S. 28, 2009.

Heidigger, Martin, *Varlık ve Zaman*, 1. Baskı, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2004.

Işık, Mehmet Fatih, “*Dostoyevski'nin Romanlarında Varoluşçu Temalar*” Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, C. 2, S. 2, 2014.

İlhan, Nilüfer, “*Üstün İnsan Kavramı Merkezinde Açık Deniz Kenarında ve Yaban Romanları Üzerine Bir Karşılaştırma Denemesi*”, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, S. 51, 2014.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, nşr. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara, 1981.

Karaman, Hayrettin vd., *Diyanet Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, 8. Baskı, TDV Yayınevi, Ankara, 2010.

Kayıoğlu, Nurullah, “*Kur'an'da İnsan Fillerinin Ahlakî İçeriği*”, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. S. 23, C. 15, 2010.

Kazanç, Fethi Kerim, “İslâm Kelâmında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 7, S. 4, 2007.

Keskin, Yakup, “Beşeri Sorumluluk ve Fâzıl el-Mikdâd es-Suyurî el-Hilli’ye Göre Amellerin Yaratılışı”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 8, S. 1, 2010.

Ketenci, Taşkın-Topuz, Metin, “Aristoteles ve Augustinus’un İnsan Anlayışları Üzerine”, *Kaygı-Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, S. 20, 2013.

Kılavuz, Ahmet Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004.

Koç, Emel, “J.P. Sartre Felsefesinde Ben-Başkası-İletişim Problemi”, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/743/9500.pdf>, (2017).

Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 4. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1988.

Kök, Mustafa, “İnsan Hürriyeti İslam ve Çalışma Üzerine Bir Deneme”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1, 2003.

Manav, Faruk, *Martin Hedigger ve Varoluşçu Hermeneutik*, 1. Baskı, Elis Yayınları, Ankara, 2014.

Mavil, Kılıç Aslan, “Güncel Kader Tartışmalarına Bir Katkı”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 14, S. 2, V. 14, 2016.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbü’t-Tevhîd-Açıklamalı Tercüme-* (trc. Bekir Topaloğlu), 7. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul, 2015.

Mert, Muhit, “Hz. Peygamber ve Sahabe Döneminde Kader Konusunda Yapılan Bazı Diyaloglar” *Diyanet İlmî Dergi*, C. 33, S. 4, 1997.

Mürtezâ, Şerif, *Cebir ve Kader Kıskaçında İnsan Özgürlüğü*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2012.

Müslim, İbn Haccâc Ebu’l-Hüseyin, *el-Câmiu’s-Sahîh*, (nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki), Beyrut, Dâru İhyai’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1955.

Ocak, Hasan, *İslam Felsefesinde İnsanın Özgürlüğü Problemi-Farabi ve Kadı Abdülcebbar’a Göre*, (Doktora tezi, Danışman: Filiz Şahin), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Felsefesi Bilim Dalı, Konya, 2009.

Önder Demirel, Zeynep, *H. IV-IX./M. X-XV. Yüzyıl Maturîdî ve Eş’arî Akaid Metinlerinde Ebû Hanîfe’nin Etkisi*, (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Hilmi Demir), Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Çorum, 2016.

Özerverli, M. Sait, *Kelamda Yenilik Arayışları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2008.

Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti-Cüveyni Eksenli Bir Tetkik-*, Nûn Yayıncılık, İstanbul, 1997.

Ragıb, el-İsfehânî, *ez-Zeria ilâ Mekarimi 'ş-Şeria* (Neşreden: Ebu'l-Yezid el Acemî), Kahire, 1985.

Sarıkaya, Mehmet Saffet, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2011.

Sarioğlu, Gülcan, "*Tarih Felsefesi Alanında Bir İnceleme: Varoluş Felsefesi Ve Tarih Anlayışı*", Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, C. 5, S. 9, 2008.

Sartre, Jean Paul, *Varoluşçuluk*, 26. Baskı, çev. Asım Bezirci, Say Yayınları Ankara.

Sökmen, Sema, *Fenomenolojik Ontoloji Temelinde Jean-Paul Sartre'in Sanat Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Metin Bal), Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Aydın, 2013.

Sunar, Cavit, *İslâm Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973.

_____, "*Bergson'da Cansız Madde ve Canlılar Alemi*", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 1, S. 1, 1958.

Süt, Abdulnasır, "*İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelamî Arka Planı: Teklif-i mâ-lâ Yutâk Örneği*", Mukaddime, C. 6, S. 2, 2016.

Şahin, Hüseyin, *Kaderin İrade Ve Kudret Sıfatlarıyla İlişkisi*, (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Ahmet Akbulut), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, 2003.

Şehrîstanî, Abdülkerim, *Milel ve Nihal-Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi-*, çev. Mustafa Öz, 3. Baskı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Şimşek, İsmail, "*Tanrı'nın Mükemmelliği ve Özgürlük Problemi*", Ekev Akademi Dergisi, 2014, C. 18. S. 59.

Tansel, Arife, *Jean Paul Sartre'in Felsefesinde Özgürlük Sorumluluk ve Yabancılaşma Kavramları*, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Sabri Büyükdüvenci), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, Ankara, 2006.

Taşdelen, Vefa, "*Varoluş Felsefesinde Varoluşun Özden Önceliği Sorunu*", Beytul Hikme Uluslararası Felsefe Dergisi, C. 1, S. 1, 2011.

Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 4. Baskı, Ankara, İSAM Yayınları, 2015.

Toprak, Süleyman, “*İnsanın Fiilleri Konusunda Matüridi ve Eş’ari Arasındaki İhtilaf*”, NEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1990.

Tokat, Latif, *Teist Varoluşçulukta Hürriyet Problemi*, (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Hüsameddin Erdem), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Konya, 1996.

Ünverdi, Veysi, “*Mâtürîdî’de İnsanın Sorumluluğu*”, İslam Araştırmaları, S. 20, 2013.

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

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1991.

Yavuz, Yusuf Şevki, “*Ehl-i sünnet*” Maddesi, C. 10, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1994.

_____, “*Mâtürîdîyye*”, C. 28, Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi, 2003.

Yazıcıoğlu, M. Said, “*Mâtürîdî Kelâmında İnsan Hürriyeti Meselesi*”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 30.

_____, “*Fiil*” Maddesi, C. 13, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1999.

Yeprem, M.Saim, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, 1. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2016.

_____, *Mâtürîdî’nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2011.

Yıldırım, Mustafa, *Cebriye ve Mutezile ile Occasionalistlerde Hürriyet*, (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: H. Ömer Özden), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Felsefesi Bilim Dalı, Erzurum, 2000.

Yıldız, Ahmet, *Max Scheler’in Değer Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Murtaza Korlaelçi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, 2007.

Yıldız, Duygu, *Jean Paul Sartre ve Soren Kierkegaard’da Özgürlük Sorunu*, (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Fikri Gül), Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Denizli, 2012.

 <p>KONYA</p>	<p>T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	 <p>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</p>
--	--	--

Öz Geçmiş

1992 yılında Konya’da doğmuştur. İlk ve ortaokulu Konya’da, liseyi Münih’te okumuştur. 2011-2015 yılları arasında Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü’nden mezun olmuştur. Mezun olduğu yıl başladığı Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/Kelam Bilim Dalı’nda yüksek lisans öğrencisi olarak eğitim hayatına devam etmiş ve 2017 yılında mezun olmuştur. 2015 yılında başladığı öğretmenlik mesleğini sürdürmektedir. Almanca, İngilizce ve Arapça bilmektedir.