

TC  
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

Doktora Tezi

**İSLAM FELSEFESİNDE İNSANIN ÖZGÜRLÜĞÜ PROBLEMİ**  
(Farabi ve Kadı Abdülcebbar'a Göre)

DANIŞMAN

Prof. Dr. Şahin FİLİZ

HAZIRLAYAN

Hasan OCAK

KONYA - 2009

<b>İÇİNDEKİLER.....</b>	<b>I</b>
<b>KISALTMALAR.....</b>	<b>III</b>
<b>ÖNSÖZ.....</b>	<b>IV</b>
<b>GİRİŞ.....</b>	<b>1</b>
<b>HÜRRİYET KAVRAMI.....</b>	<b>1</b>

## **I. BÖLÜM**

<b>HÜRRİYET PROBLEMİNE İKİ FARKLI YAKLAŞIM.....</b>	<b>7</b>
<b>1. KELAMİ AÇIDAN İNSANIN HÜRRİYETİ .....</b>	<b>7</b>
<b>1.1. Cebri Yaklaşım.....</b>	<b>8</b>
<b>1.2. Hürriyetçi Yaklaşım.....</b>	<b>16</b>
<b>1.3. Uzlaştırmacı Yaklaşım.....</b>	<b>20</b>
<b>2. FELSEFİ AÇIDAN İNSANIN HÜRRİYETİ.....</b>	<b>24</b>
<b>2.1. Cebri Yaklaşım.....</b>	<b>24</b>
<b>2.2. Hürriyetçi Yaklaşım.....</b>	<b>30</b>
<b>2.3. Uzlaştırmacı Yaklaşım.....</b>	<b>38</b>

## **II. BÖLÜM**

<b>1. FARABİ VE KADI ABDULCEBBAR'A GÖRE HÜRRİYET PROBLEMİ</b>	
<b>AÇISINDAN İNSAN VE FİİLLERİ.....</b>	<b>45</b>
<b>1.1. İnsanın Tanımı.....</b>	<b>45</b>
<b>1.1.1. İnsanın Mahiyeti.....</b>	<b>47</b>
<b>1.1.2. Hürriyet Problemi Açısından İnsan.....</b>	<b>54</b>
<b>1.2. İnsan Eylemlerinin Temelindeki Ana Unsurlar.....</b>	<b>59</b>
<b>1.2.1. Akıl.....</b>	<b>59</b>
<b>1.2.2. Duyular.....</b>	<b>68</b>
<b>1.3. İnsanın Hürriyetinin En Belirgin Araçları.....</b>	<b>75</b>
<b>1.3.1. İrade.....</b>	<b>75</b>
<b>a) İnsan İradesinin Mahiyeti.....</b>	<b>77</b>
<b>b) İrade-Eylem İlişkisi.....</b>	<b>82</b>
<b>1.3.2. İhtiyar (Seçme).....</b>	<b>88</b>
<b>a) İhtiyari Fiillerin Sınırları.....</b>	<b>89</b>
<b>b) İhtiyar ve Eylemlerin Niteliği.....</b>	<b>93</b>
<b>1.3.3. Güç ve Yapabilirlik (İstitaat).....</b>	<b>99</b>
<b>a) İstitaat-Beden İlişkisi.....</b>	<b>100</b>

b) İstitaat-Fiil İlişkisi .....	104
1.4. İnsanı Eyleme İten Nedenler.....	108
1.4.1. Mutluluk-Sorumluluk.....	108
1.4.2. Ahlak.....	113
<b>III. BÖLÜM</b>	
<b>1. FARABİ VE KADI ABDULCEBBAR'A GÖRE HÜRRİYET PROBLEMİ</b>	
<b>AÇISINDAN TANRI-İNSAN İLİŞKİSİ.....</b>	<b>119</b>
1.1. Tanrı'nın Her Şeyi Yaratması ve İnsanın Fiilleri.....	119
1.1.1. Tanrı'nın Yaratması.....	121
1.1.2. Tanrı'nın Yaratması ve İnsanın Hürriyeti.....	125
1.2. Tanrı'nın Ezeli Bilgisi Karşısında İnsanın Hürriyeti.....	131
1.2.1. Tanrı'nın Her Şeyi Bilmesinin Anlamı.....	132
1.2.2. İlahi Bilgi Karşısında İnsanın Hürriyeti.....	132
1.3. Tanrı'nın her şeye Kadir Olmasının Anlamı .....	144
1.3.1. Tanrısal Kudretin Kapsamı.....	146
1.3.2. Tanrısal Kudret Karşısında İnsanın Hürriyeti.....	148
1.3.2.a) Kadı Abdulcebbar ve Kesbin İnkarı.....	153
1.4. Hürriyet Problemi Açısından İlahi İrade-İnsani İrade İlişkisi.....	155
1.4.1. İlahi İrade Karşısında İnsanın Hürriyeti.....	156
<b>SONUÇ .....</b>	<b>163</b>
<b>KAYNAKLAR.....</b>	<b>171</b>

## KISALTMALAR

S	: sayı
C	: Cilt
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
s.	: Sayfa
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
Yay.	: Yayınları
Çev.	: Çeviren
Haz.	: Hazırlayan
Trs.	: Tarihsiz
A.g.e.	: Adı geçen eser
Neş	: Neşreden
H	: Hicri
M	: Miladi
MÖ	: Milattan Önce
MS	: Milattan Sonra
Bkz	: Bakınız
v	: Vefatı
vd	: ve devamı
MÜİF	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
ed	: Editör
Kit.	: Kitabevi
yy	: Yüzyıl
öl	: Ölümü
Dic. Ü. İFD	: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Agm	: Adı Geçen Makale
SÜ. SBE	: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
S.M.	: Siyasetü'l-Medeniyye
K.S.M.	: Kitabu's-Siyasetü'l-Medeniyye
T.S.	: Tahsilü's-Saade
M.K.	: Mutluluğun Kazanılması
İ.D.	: İdeal Devlet
M.F.	: El-Medinetü'l-Fazla



ıkan benzer ve farklı düşünce biçimlerine de işaret etmeye gayret ettik. Görüşlerini esas aldığımız düşünürlerin felsefe ve kelim ekollerine ait olmalarından dolayı birinci bölümde felsefi ve kelami açılardan hürriyet problemine başlıca yaklaşım tarzlarının neler olduğunu gösterdik. İkinci bölümde insanı merkeze alarak, insandan yola çıkıp onun bazı yetileri ışığında ele almaya çalıştığımız hürriyet meselesini nc bölümde Tanrı merkezli olarak sürdürdük. Konuları ele alırken öncelikle Farabi ve Kadı Abdulcebbar'ın görüşlerini esas aldık ve gerekmedikçe diğer görüşlere yer vermemeye ve böylelikle konuyu dağıtımmaya zen gösterdik.

Böylesine geniş bir konunun ele alınmasının şüphesiz bir takım eksiklikleri beraberinde getirmesi kaçınılmazdır. Bu eksikliklerin giderilmesinde büyük katkıları olan danışman hocam Prof. Dr. şahin FİLİZ başta olmak üzere hocalarım Prof. Dr. Abdullah ÖZBEK, Prof. Dr. İsmail YAKIT, Prof. Dr. Hasan ASLAN ve Yard. Doç. Dr. Ahmet ARAS'a teşekkürü bir borç bilirim.

**Hasan OCAK**  
**KONYA–2009**

## GİRİŞ

### HÜRRİYET KAVRAMI

Günlük yaşayışımızda sıkça kullandığımız "hürriyet" kavramı hakkında herkes kendine göre bir tanım verebilir. Fakat felsefi açıdan ele alınırsa diğer birçok kavram gibi bu kavramın da çeşitli problemleri içinde taşıdığı, kesin ve mutlak bir tanımının verilmek istendiğinde de sayısız güçlüklerle karşılaşıldığı görülür. Amacımız, burada bu kavramın genel-geçer bir tanımını vermek olmayıp, bir analizini yapmak, bu analiz çerçevesinde bir bakış açısı ortaya koymaktır.

"Hürriyet" denilince akla gelebilecek problemleri "hürriyet nedir?" sorusu içinde toplamak mümkündür. Bu soru ise öncelikle insan davranışlarının, insanın toplumla ve toplumun bireyle olan ilişkisinin dikkate alınmasını gerektireceği açıktır. Buradaki problem, insan davranışlarının kısıtlamasının sözkonu olup olmadığı, varsa bu kısıtlamanın nerede başlayıp nerede bittiği veya bitebileceği ve benzeri konuların tartışılmasını gerektirecektir. Bu tip problemleri kısaca "seçme ve eylem" kavramları çerçevesinde düşünmek mümkündür

Klasik sözlüklerde **hürriyet** kelimesi genellikle hem "*soylu olmak*" anlamında mastar, hem de "*azad edilmek, bağımsızlığına kavuşmak*" manasındaki **harar** (harare) mastarından isim olarak gösterilir. **Hür (hürr)** kelimesinin ise "*köle olmayan, şerefli, soylu; her şeyin en iyisi*" gibi anlamlarına işaret etmekle yetinilir.<sup>1</sup> Ragıp el-İsfahani (ö. 503/1109), **hür** kelimesini kölenin karşıtı diye tarif ederken, **hürriyet** terimini biri hukuki diğeri ahlaki olmak üzere iki tarifile açıklamaktadır. Hukuki anlamda **hürriyet**, "*bir kişiye, statüsüne ve durumuna uygun olan hükmün uygulanması*"; ahlaki anlamda **hürriyet** ise "*dünyevi menfaatler hırsı gibi çirkin sıfatların insana hakim olmaması*"dır.<sup>2</sup>

İsfahani, genel olarak İslam ahlak ilmi, özellikle de ahlak terimlerine getirilen tanımlar açısından büyük önem taşıyan *Ez-Zeria*'sında, eylem halini aldığında bütün güzel huyları ve davranışları kapsadığını ifade ettiği "*kerem*" ile hürriyetin aynı şey olduğunu, fakat hürriyetin özellikle "*arzulara ve dünyevi amaçlara kul olmayan kimse*" için kullanılabileceğini belirtir.

<sup>1</sup> Ebi'l Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükrim İBN MANZUR, Lisanu'l-Arab, "HRR" mad. Beyrut,1990; FİRUZABADİ, el-Kamusu'l-Muhit, "HRR" md. Neş. M. Nuaym, Beyrut, 2003

<sup>2</sup> Ebi'l Kasım el-Hüseyn b. Muhammet el-Fadl er-Rağıb EL-ISFAHANİ, el-Müfredat, "HRR" mad., İstanbul, 1986

Öte yandan yine onun tespitine göre bazı filozoflar (hakim) hürriyetin büyük küçük bütün iyilikler için, keremin ise yalnızca büyük iyilikler için kullanılabileceğini belirtmişlerdir.<sup>3</sup> Buna göre her kerem hürriyettir, fakat her hürriyet kerem değildir. Ayrıca hürriyet daha çok lütufkârlık gösterip bir hakkı bağışlamayı ifade ederken kerem başkasına iyilik ve yardım etmekle ilgilidir.

Hürriyet kelimesi ilk duyulduğu anda bir sınırlamanın olmaması veya bir zorlamanın olmaması şeklinde de anlaşılmaktadır. Yapılan bazı tanımlarda hürriyet; “serbest olma, bir şeye bağlı olmama, etki almama, seçme gücü ve imkanı olması, kendi iradesi ile karar verebilmesi, kişisel, toplumsal, ahlaki, fikri özgürlük, ifade hürriyeti, seyahat ve ibadet hürriyeti gibi”<sup>4</sup> anlamlara da gelmektedir. Yine başka bir tarifte hürriyet; ”bağlı olmama; dışardan etkilenmemiş olma; engellenmemiş olma; zorlanmamış olma, her türlü dış etkiden bağımsız olarak insanın kendi iradesine, kendi yasasına, kendi düşüncesine dayanarak karar vermesi (seçme hürriyeti), insanın kendi istemesi, kendi iradesiyle eylemde bulunabilme olanağı, insanın dıştan engellenmeden etki yapabilmesi”<sup>5</sup> olarak ortaya konmuştur.

Benzer açıklamalardan birinde hürriyet, “insanın neyi yapmak isteyip neyi yapmak istemediğine kendi iradesiyle karar vermesi ve kararının gereklerini yerine getirirken başkaları tarafından engellenmemesi, hiçbir kısıtlama ile kayıtlı olmama, her istediğini elde etme ve her şeye güç yetirebilmeye mutlak hürriyet; belirli sınırlar içinde istenen şeyin yapılabilmesine de görelî hürriyet”<sup>6</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Başka bir tanımda ise hürriyet “hür kimse, esir olmayan, mahpus bulunmayan adamdır. Hürriyet kendinden başkasının istediğini değil, ancak kendi istediğini yapan kimsenin halidir. Genel manada ise; cebir ve tazyike uğramayan, kendi iradesine ve mahiyetine göre fiil ve harekette bulunan bir vücudun hali, siyasi ve içtimai mana da ise; kanunla men olunmayan her şeyi yapmak ve onun emretmediğini yapmamaktır”<sup>7</sup> şeklinde açıklanmaktadır.

Bilhassa ahlak, tasavvuf ve felsefe kitaplarında hürriyetin giderek ahlaki anlama doğru kaydığı ve daha çok kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Örneğin Farabi, İsfahani'den esinlenerek, keremle eş anlamlı saydığı hürriyeti, “*kibirlenme ve alçalma şeklindeki iki*

<sup>3</sup> Ragıp el-ISFAHANİ, ez-Zeria ila Mekarimi'ş-Şeria, Neş: Ebu'l-Yezid el-Acemi, Kahire, 1985, s. 144

<sup>4</sup> S. Hayri Bolay, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yay., 6. Baskı, Ankara, 1996, s. 323.

<sup>5</sup> Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Savaş Yay., 3. Baskı, Ankara, 1984, s. 141.

<sup>6</sup> Ömer Demir-Mustafa Acar, Sosyal Bilimler Sözlüğü, Vadi Yay., 3. Baskı, Ankara, 1997, s. 14.

<sup>7</sup> Mustafa Namık Çankı, Büyük Felsefe Lügati, C.II, Aşıkoğlu Matb., İstanbul, 1955, s. 337.



*aşırılığın ortasında yer alan erdemi ifade eden bir ahlak terimi*” olarak gösterir.<sup>8</sup> İbn Sina (ö. 428/1024) da kerem için aynı tanımı verdikten sonra onu ayrıca “*nefsin, değeri yüksek ve faydası büyük olan işler hususunda yapılması gerekli tasarruflardan hoşlanması*” şeklinde tanımlar ve bunun aynı zamanda hürriyet diye anıldığını ifade eder. Bir tür gönül zenginliği ve cömertliği hatırlatan bu tanım ve açıklamalar Gazali (ö. 505/1111) tarafından aynen iktibas edilmiştir.<sup>9</sup> Ancak Gazali, tasavvuf geleneğine uyarak hürriyeti daha çok “*tutkuların esaretinden kurtuluş*” anlamında kullanır, “*kanaatte; hürriyet ve izzet vardır*” derken de bunu kasteder.<sup>10</sup>

En genel haliyle, hürriyet, bağlı ve bağımlı olmama, dış etkilerden/etkenlerden bağımsız olma, engellenmemiş ve zorlanmamış olma halini dile getirmektedir. Buna paralel başka bir gündelik tanımı, insanın kendi kararlarını kendi istemine ve düşüncelerine göre belirleyebilmesi ve kendi seçimlerini kendi iradesiyle yapabilmesi olarak belirir. Burada hürriyet bir “*irade hürriyeti*”dir. Türk Dil Kurumu, *hürriyet* sözcüğünü şu iki cümle ile tanımlamaktadır: “Herhangi bir kısıtlamaya, zorlamaya bağlı olmaksızın düşünme veya davranma, herhangi bir şarta bağlı olmama durumu, serbesti”, “Her türlü dış etkiden bağımsız olarak insanın kendi iradesine, kendi düşüncesine dayanarak karar vermesi durumu”.<sup>11</sup> Bu tanım, yapısından da anlaşılacağı üzere, oldukça genel bir mahiyet arzeder ve farklı hürriyet anlayışları tarafından aynı ölçüde kullanılabilir bir nitelik taşır. Çünkü hürriyetin, siyasi, sosyal, ekonomik, felsefi birçok alanla direkt ilişkisi içindedir ve her alanın kendine has bir hürriyet tanımı ve anlayışı vardır.

Siyasal ve toplumsal alanda hürriyet kavramı daha karmaşık ve çok-anlamlı tanımları ve tartışmaları beraberinde getirir. Mesela, Liberalizm'de hürriyet ana prensiptir, ancak burda kişisel hürriyetler abartılı bir hale getirilmiştir. Hâlbuki konu siyasi oldu mu, bu tüm toplumu ilgilendirir, dolayısıyla tekil hürriyetin çoğul hürriyeti kısıtlamaması ve ona zarar vermemesi gerekir. Aynı şekilde ekonomide dışa bağımlı yollar hürriyeti kısıtlar, işte bütün bunlar oturması gereken kavramlardır. Felsefi anlamda (düzlemde) ise kavram tamamen kuramsal boyutta değerlendirilir ve düşünce tarihinin başlangıcına kadar uzanan bir geçmişe sahip olarak ortaya çıkar. Hemen bütün öğretilerin bir hürriyet tanımlaması ve buna göre bir hürriyet talebi vardır. Aydınlanmacılık ile beraber hürriyet, felsefi ve toplumsal bir ilke olarak

<sup>8</sup> Farabi, Fusulu'l-Münteze'a fi İlmi'l-Ahlak, Neş: Fevzi en-Neccar, Beyrut, 1986, s. 36

<sup>9</sup> Gazali, Mizanü'l-Amel, Neş: S. Dünya, Beyrut, 1407/1986, s. 45

<sup>10</sup> Gazali İhya-u Ulumi'd-Din, Daru'l-Hadis, Kahire, 1994, C. 3, s. 243

<sup>11</sup> Güncel Türkçe Sözlük, “özgürlük” mad, Haz: Komisyon, TDK Yay., Ankara, 1998,.

formüle edilmeye girişilmiş, modernizm, başlangıcından itibaren mutlak bir hürriyet talebi ve iddiası olarak ortaya konulmuştur. Eylem hürriyeti, irade hürriyeti, ifade hürriyeti, düşünce hürriyeti, bireysel hürriyet, toplumsal hürriyet ve benzeri kavram ve kategoriler, bizim de tezimizde daima ön planda tutacağımız, felsefi hürriyet nosyonu başlığı altında tartışılıp değerlendirilen ve siyasal içerimleri de olan birkaç önemli kavramdır.

Hürriyet; bir başka açıdan “insandan bir eylemde bulunması istendiğinde, onu yapıp yapmama serbest olmasıdır”<sup>12</sup> şeklinde tanımlanabilir. Kişi, düşünür, muhakeme eder, karar verir ve bu eylemi yapar, sonucunda da sorumlu olur. Hürriyetin olmadığı yerde görev ve sorumluluktan bahsedilemez. Bu anlamda hürriyet, ahlakın en temel kavramlarından biri olarak karşımıza çıkmakta, adeta onun yokluğu ahlakın yokluğunu beraberinde getirmektedir. Bu sebeptir ki, ahlakçılar hürriyet problemine ayrı bir önem vermişlerdir.

Hürriyet, ahlakçılara göre maddi ve manevi olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Manevi hürriyet, iyi veya kötüyü yapmak için vereceğimiz karar gücüdür ki, bu da bize ve vicdanımıza taalluk eder. Maddi hürriyet ise, vücudun serbestçe hareket etmesi ve eylemler gerçekleştirilmesi olarak tanımlanır. Buna göre, maddi hürriyet, vücuda, organizmaya ait bir hürriyettir. Manevi hürriyet ise kişinin iç yönüne ait bir hürriyet olmaktadır.<sup>13</sup> Ahlakın ana çıkış noktası ise, maddi yönünden ziyade, insanın manevi yönüdür. Ahlak öncelikle insanın içini, manevi yönünü düzeltmeyi amaçlar, daha sonra bu insandan meydana gelecek olan eylemlerin güzel veya çirkin olması ile ilgilenir. Hürriyet noktasında insanın manevi yönüne ağırlık verilmesinin sebebi de budur. Ancak insan sadece manevi yönü ile ilgilenilmesi gereken bir varlık değildir ve eylemleri ve sonuçları noktasında hürriyete konu olabilmekte ve bu yönüyle hukukun kapsamına dahil olmaktadır.

Hürriyet, hukuki olarak, “ferdin, başkalarının haklarını veya kanunun koymuş olduğu sınırları ihlal etmeksizin arzu ettiğini söyleme veya yapma ya da bundan kaçınma durumu” anlamına gelmektedir. Bir başka yönüyle hürriyet; “kişinin kendi kaderini belirleyebileceği ve başkalarınca engellenmeksizin davranabileceği sahanın tamamıdır” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>14</sup> Bir de hürriyeti aslında psikolojik bir sorun olarak ele alan ve bu açıdan tanımlamaya çalışan eğilim vardır. Buna göre gerçekten hürriyet varsa, en yüksek oranda,

<sup>12</sup> Mevlüt UYANIK, Felsefi Düşünceye Çağrı, Elis Yay., Ankara, 2003, s. 181

<sup>13</sup> Hüsamettin ERDEM, Ahlak Felsefesi, HÜ-ER Yay., Konya. 2002, s. 77

<sup>14</sup> M. Haşim KEMALİ, İslam’da İfade Hürriyeti, İnsan Yay., İstanbul, 2000, s. 17

psikolojik hayatımıza bağlıdır. Bilincimiz bu hürriyete tanıktır. Bilincin doğrudan kavradığı gerçeklerden birisi hürriyettir. Herkes kendini hür hisseder. Bu açıdan hürriyet “*akli melekelerini kaybetmemiş insanın, eylemlerini kendisinin yapmış olmasının bilincinde olma durumu*”<sup>15</sup> dur. Bu tanımda insanın hürriyeti kendi içyapısına ve kendini hür olarak hissedip hissetmemesine bağlı olarak tanımlanmıştır.

Deterministler, insanın ahlaki davranışlarında hür olmadığını; rasyonalistler, tam bir hürriyete sahip olduğunu; sosyolojik görüş yanlıları ise insanın davranışlarında kısmen hür olduğunu ileri sürerler. Genel olarak ise hürriyet, ahlaki davranışın ön şartıdır. Hürriyetin olmadığı yerde ne sorumluluktan ne de ahlaki davranıştan söz edilebilir. Çünkü hürriyet, insanın seçme, karar verme ve verdiği kararı eyleme dökme ile ilgili yaşadığı süreçte ortaya çıkmaktadır.<sup>16</sup> Ahlaki eylemlerin yerine getirilmesi noktasında da aynı yolun takip edildiği bilinen bir husustur.

Hürriyetin tam manasıyla bir tarifini yapmak mümkün olmadığı için, tanımlamak istenen diğer kavramlar gibi, zıtlarıyla birlikte düşünülmelidir.<sup>17</sup> Hürriyet kavramının zıtlarından birisi de “zorlama”dır. Zorlama; “kişiye iradesi dışında bir şeyi dikte ettirme olarak tanımlanabilir ve böyle bir durum Tanrı’nın iradesi içinde yoktur.<sup>18</sup> Tanrı, bu zorunluluğu istese kendi iradesi içine yerleştirir ve dünyadaki herkesin inanmasını sağlayabilirdi. Tanrı, insanların kendi hür iradeleri ve sağduyularıyla kavrayabilecekleri bir sebep-sonuç sistemini ortaya koymuş ve böylece hürriyetlerinin yolunu kolaylaştırmıştır. Buna rağmen, Tanrı’ya giden yolu hala kendilerine kapayan ve hürriyetlerini kullanamayan insanları da eleştiriye tabi tutmuştur.<sup>19</sup>

Hür irade, dine dayalı ahlak kuramlarının da önemli bir problemidir. Kimi dini doktrinler, insan iradesini kısmi (cüz’i), Tanrı iradesini mutlak (külli) kabul ederek, insana Tanrı’nın neyi yapıp neyi yapmayacağını bildirmiş olduğunu ileri sürmektedir. Fakat onları zorunlu olarak bir şey yapmaya zorlamamıştır. Buna göre, Tanrı, insana cüz’i bir irade vererek, iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan seçmesini istemiştir. İnsanda cüz’i irade sayesinde seçim yapabilme hürriyeti vardır. Aynı şekilde, tam tersini savunan görüşler de söz

<sup>15</sup> Eric FROMM, *Hürriyetten Kaçış*, Çev: Şemsa YEĞİN. Payel Yay. 1999, İstanbul, s. 24

<sup>16</sup> Hüsamettin ERDEM, *Din-Felsefe Münasebeti*, HÜ-ER Yay., Konya. 2002, s. 138

<sup>17</sup> Hürriyetin zıtlarıyla birlikte değerlendirilmesi gereken bir kavram olduğu hakkında bkz. Ömer AYDIN, *Kader ve Hürriyet*, Beyan Yay., İstanbul, 1998, s. 11

<sup>18</sup> Şaban Ali DÜZGÜN, *Din, Birey ve Toplum*, Akçağ Yay., Ankara, 1997, s. 47

<sup>19</sup> Bakara 2/170,171

konusudur. Buna göre, her insanın bir kaderi vardır ve bu kader yaşanmak zorundadır. Bu nedenle, insanın kısmi iradesi, külli irade karşısında hür değildir. Ahlak felsefesi açısından hür iradeyi ele aldığımızda, birey belli koşul ve durum karşısında bir seçim yapar. Birey, başka bir zaman ve mekânda, aynı koşullar ve durumlar karşısında, daha önceki tercihinden farklı bir seçim yapabiliyorsa, bu durum hür iradenin var olduğunun göstergelerinden biridir. Buradan hareketle **“hürriyet; yapılan eylemlerin arkasında kendimizin olması ve bundan doğacak farklı durumların bilincinde olarak, gerekli sorumlulukları alabilmek”** şeklinde tanımlanabilir.

Tüm bu tanımların ötesinde, bizce önemli olan, hürriyetin bir terim olarak nasıl tanımlandığının yanında, nasıl anlaşılacağı ve yorumlanacağı meselesidir. Düşünce tarihi, hürriyet meselesi etrafında yapılan farklı anlayış ve yaklaşımlarla doludur. Kimileri hürriyeti savunurken, kimileri de aksini düşünebilmiştir. Bazı düşünürler ise her iki yaklaşımın da haklı yönlerinin olabileceğini kabul ederek bir uzlaştırma denemesi içerisinde olmuşlardır. Bu nedenle bir sonraki bölümde “hürriyet problemine dair farklı yaklaşımlar (determinist, indeterminist, uzlaştırmacı) felsefe ve kelam açısından nasıl ve ne şekilde ele alınmıştır?” sorusuna yanıt aramak uygun olacaktır.

## **I. BÖLÜM**

### **HÜRRİYET PROBLEMİNE İKİ FARKLI YAKLAŞIM**

İnsan, bilen bir varlık olarak, şeyleri birbirinden ayırabilmekte, onların özel niteliklerini tanıyabilmekte ve dolayısıyla var olan şeyler hakkında bilgi sahibi olduktan sonra, onlar karşısında takınacağı tutumu belirleyebilmektedir. Buradan hareketle biz, ‘şeyler’ tarafından belirlenmeyerek ‘şeyler’ hakkında bilgiyle hayatı düzenlemeye “hür olma” adını vermekteyiz. Tarih boyunca hürriyet problemi etrafında fikir yürüten ve yazı yazan düşünürler, söz konusu “hür olma”nın nasıl gerçekleşeceği noktasında ilgi alanlarına göre bir çözüm bulmaya çalışmışlardır. İslam düşünce geleneği çerçevesinde, hürriyet problemi genellikle kelim ve felsefenin konuları arasında dağınık bir şekilde ele alınmıştır. Görüşleri ışığında hürriyet problemini ele almaya çalışacağımız düşünürlerin birinin İslam kelamına, diğerinin ise İslam felsefesine ait alanlarda söz sahibi olması nedeniyle, bu bölümde kelam ve felsefe açısından hürriyet problemine farklı yaklaşımlar ele alınmaya çalışılacaktır.

#### **1. KELAMİ AÇIDAN İNSANIN HÜRRİYETİ**

Arapça’da “Kelam”, günlük dilde “konuşma, söz” anlamlarına gelir. Örneğin Kur’an-Kerim’de “kelamullah” dendiği zaman “Allah’ın sözü, konuşması” anlaşılır. Fakat onun teknik bir anlamı daha vardır ve “zihni veya akli kelam” şeklinde ifade edilebilir; mütekellim de bunun ism-i failidir. Şüphesiz bu kelime, bir zamanlar, bir lakaptı ve sürekli konuşan kimseleri ima için kullanılıyordu. Fakat daha sonra, nötr bir tabir olarak kabul edilmeye başlandı. Devam eden asırlarda, sistematik akıl yürütmenin adı olarak kullanılmaya, İslam inanç esasları hakkında fikri yorumlar getirmeye yönelik özel bir kavram olarak kullanılır hale geldi.<sup>20</sup>

İnsan düşünce tarihinin her döneminde düşünceleri meşgul etmiş bulunan bu meselenin, Müslümanları da etki altına almaması mümkün değildi. Bu sorunu Müslümanlar daha İslam’ın ilk zamanlarından itibaren tartışmışlardır. İnsan hürriyeti sorununu kelamcılar, daha çok insan fiilleri açısından ele almışlardır. Bu noktada insanın gücü ve iradesi derinlemesine tahlil edilmiştir. Mutlak varlık olan Allah’ın ilim, irade ve kudretinin yanında sınırlı olan insanın kendi fiillerinde özgür irade ve güç sahibi olup olmadığı farklı tartışmalara neden olmuştur. Aslında problem, Allah’ın sıfatları ile yakından ilgilidir. Hz. Peygamber devrinde bu mesele etrafında münakaşaların olduğuna dair kaynaklarda somut misaller

---

<sup>20</sup> W. M. WATT, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, Çev: E.R. Fıçlalı, Umran Yay., Ankara, 1981, s. 229

zikredilmemesine rağmen hiç kuşkusuz insanın davranışlarında özgür olup olmadığı sorununun daha İslam'ın erken dönemlerinde yoğun olarak tartışılmaya başlandığı söylenebilir.<sup>21</sup>

İslam'dan önce, cahiliye döneminde Araplar arasında her şeyin ezelde belirlendiği için insanın elinden bir şey gelmeyeceğine inananlar olduğu gibi, insanın fiillerinin faili ve yaptıklarından sorumlu olduğuna inananlar da vardı. Arapların çoğunluğu insan hayatının “dehr” in kontrolü altında olduğuna inanıyorlardı. Bunu açıkça belirten Kuran ayeti bulunmaktadır.<sup>22</sup> Hz. Peygamber döneminde kader meselesinin sahabe arasında konuşulduğu, hatta Hz. Peygamber'in kader konusunda kendisine soru sorulmasını ve Ashabına bu konu etrafında tartışma yapmasını yasakladığına dair haberler vardır.<sup>23</sup>

Oldukça karmaşık bir yapıya sahip olan kelimeler disiplini teşekkül etmeden önce insanın hürriyeti ile ilgili yapılan akıl yürütmeler, daha çok kader problemi ile ilişkilendirilerek çözülmeye çalışılmıştır. Bu dönemde yapılan kader tartışmaları, yoğun olarak ayetlerle temellendirilmiştir. Bu olgu, söz konusu tartışmalara Kur'an-ı Kerim'in oldukça büyük bir katkısının olduğunu düşündürmektedir. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de insanın hürriyetini, sorumluluğunu vurgulayan ayetler olduğu gibi<sup>24</sup>; Allah'ın mutlak bilgisini, iradesini, gücünü vurgulayan ayetler de vardır.<sup>25</sup> Bu ikinci grup ayetler, Kur'an-ı Kerim'in bir bütün olduğu unutulmuş- çok rahat bir şekilde kaderci/determinist bir düşünce oluşturulabilir.

### **1.1. Cebri Yaklaşım**

Determinist (cebri) yaklaşım kelami bir dille kısaca şöyle ifade edilmektedir: “Allah'ın bilgisi tektir. O'nun bilgisi kazanılmış (mükteseb) olmadığı gibi, istidlal ve düşünmeye (nazar) dayalı bir bilgi de değildir. Allah bütün bilinebilecekleri/bilinenleri (malumat) kuşatır, var olan şeyleri bu bilgisiyle bilir. Kısacası O, bütün bilinenleri; olmuşu ve olacağı bildiği

---

<sup>21</sup> Rudi PARET, Kur'an Üzerine Makaleler, Çev. Ömer Özsoy, Ankara 1995, s.145

<sup>22</sup> Casiye, 44/125

<sup>23</sup> Kaderin bir ilahî sır oluşunu ve insanlar tarafından gerçek anlamda çözümlenmesinin imkansızlığını göz önünde bulunduran Hz. Peygamber kader konusunu tartışan ashabını uyararak şöyle buyurmuştur: "Siz bununla mı emrolundunuz? Veya ben bunun için mi peygamber olarak gönderildim? Şunu biliniz ki sizden önceki ümmetler bu tür tartışmalara başladıkları zaman helak olmuşlardır. Böyle tartışmalara girmemelisiniz" Tirmizî, "Kader", 1; Ayrıca bkz. Müslim, "İman", 1; Ebu Davud, "Sünnet", 15; İbn Mace, "Mukaddime", 9.

<sup>24</sup> Bakara, 2/81-82, 107, 215, 281, 286; Nisa, 4/111, 155, 170; Tevbe, 9/82, 95; İsrâ, 17/15; Kehf, 18/29; Neml, 27/92; Zümer, 39/41; Secde, 32/17; Ahkaf, 46/13-14; Dehr, 76/3

<sup>25</sup> Bakara, 2/213, 272; En'am, 6/39; Hud, 11/34; Ra'd, 13/33; Nahl, 16/93; Hacc, 22/16; Nur, 24/46; Secde, 32/13; Şura, 42/44, 46; Casiye, 45/23; Tekvir, 81/29

gibi, olmayacağı da olmayacak diye bilir. O, imkânsızların (muhalat) imkânsızlığını da bilir.”<sup>26</sup>

Kelami anlamda determinist düşünceyi benimseyenlere göre, insanın fillerini Allah yarattığından, doğal olarak onlar da Allah’ın ezeli takdirinin kapsamı içerisine girmektedirler. Allah, olacağını ezelde bildiği şeyleri tek bir irade ile ezelde irade edendir. O hiçbir zaman daha önce irade etmediği bir şeyi, sonradan irade eden değildir. Zira iradeler, irade edenin bilgi eksikliğinin giderilmesi oranında yenilenir. Bu düşünceyi Haris el Muhasibi (ö. 243/857) şöyle formüle etmektedir: “Allah, hayır veya şer, olacak ve olmayacak şeyleri ezeli olarak bilen, onları ezeli bir bilgiye göre irade eder. Bu yüzden O’nda iradesinin ilişki içerisine girdiği hususlarda sonradan bir bilgi meydana gelmez.”<sup>27</sup> Anlayabildiğimiz kadarıyla, ilk dönem İslam kelimcileri, insanın hürriyeti meselesini daha çok *Tanrı’nın ezeli bilgisi ve yaratma* meselesi etrafında anlamaya ve açıklamaya çalışmışlardır.

Determinist yaklaşımın, öncelikle dini ve ahlaki sorumluluk açısından doğurduğu güçlüğü aşabilmek için kelimcilerin bir kısmı, “*ilmin maluma tabi olduğu*” tezini savunacaklar, mistik alanda ise İbn Arabi (ö. 638/1240), benzer bir anlayışla “*ayan-ı sabite*” kavramını kullanacaktır.<sup>28</sup> Fakat her iki anlayış da determinist yaklaşımdan daha az olmayacak ölçüde bazı önemli kelami ve metafiziksel problemlere yol açmaktadır. Her şeyden önce ezeli bir bilginin, sonralığı çağrıştıran tabilik vasfını nasıl olup da kazanabildiğini izah etmemiz oldukça güç görünmektedir. Diğer taraftan ilmin maluma tabi olması, ilahi ilmin bilinen ile sınırlı olduğunu ima etmektedir. Bu iki durum da, söz konusu fikri ortaya atanlarca dahi kabul görmeyecek bir nitelik arz etmektedir.

Determinist kelam anlayışına göre, maddede hiçbir imkân ve canlılık yoktur. Başlı başına hiçbir güç ve sürekli olan bir değişim söz konusu değildir. Fiil ancak Tanrı’nın iradesi ve O’nun sebepliliği ile sınırlı ve kayıtlı olarak varlığını sürdürebilir. O, varlıkları dilediği anda yaratır ve yok eder. Bütün ortaya çıkanların kaynağı, sebeplerin sebebi ve bütün fiili değişimin kaynağı Tanrı’dır. Bu düşünceler, klasik kelimcilerin olayların yorumlanmasında ve ortaya çıkan eylemlerin illetlendirilmesinde sadece yaratıcı failden hareket ettiklerini

---

<sup>26</sup> Hatip el-Bağdadi, el-Fark Beyne’l-Fırak, Neş., M. M. Abdulhamit, Beyrut, trs., s. 263

<sup>27</sup> Muhasibi, el-Akl ve Fehmü’l-Kur’an, Daru’l-Fikr, Beyrut, 1978, s. 359

<sup>28</sup> Toshihiko ISUTZU, Fusustaki Anahtar Kavramlar, Çev: Çeviren Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yay, İstanbul, 2000, s. 229

göstermektedir.<sup>29</sup> Klasik kelami yorumda hâkim olan görüşe göre, fiziksel varlık olan dünya, metafizik alana işaret etmesi açısından bir anlam ifade eder. Bunun dışında kendinde bir varlık olarak geçici ve süflidir. Çünkü dünya, hiyerarşik varlık düzeninin en alt katmanıdır. Bu nedenle onun fazla kıymeti yoktur. Mutlak ve aşkın olandan bahseden söz, sözlerin en değerlisidir. Bu nedenle ilahiyat ile ilgili ilimler, ilimlerin en üstünüdür. Böyle bir ayırım, fiil ile fail arasındaki ilişkiden dolayı, yaratma eylemini bir süreç, bir etkileşim olarak değil, tek taraflı bir belirleme olarak görmek durumunda kalmıştır. Böyle bir yaklaşım, insan-alem ilişkisini basite alan bir bakış açısının doğmasına ve yaygınlık kazanmasına sebep olmuştur.

Bu düşüncenin İslam düşüncesinde ön çıkan savunucuları olarak Eş'ari kelamcılarını görmemiz mümkündür. Eş'arilerin bu konudaki tutumları, insan nefsinden şüpheyi kaldırarak onun yakine ulaştırılması konusunda, aklın kudretine güvenmeme ve Tanrı'nın mutlak ve sınırsız kudretine zarar verir endişesiyle aklın zati, tabii kuvvetleri ve kudretini yok sayma gibi temel düşüncelerine dayanmaktadır. Aslında bu durum, mucizelerin ispatlanmasını sağlamak amacıyla da ilgilidir. Bu düşünce Eş'arileri sebep-sonuç ilişkisinde, gerekliliğin ve kesinliğin kabul edilmemesi sonucuna götürmüştür. Onlara göre zaruret ve kesinlik inkar edilmezse, Tanrı'nın dilediği zaman mucizeleri gerçekleştirebileceği düşüncesi nasıl izah edilebilir? İbn Rüşd (ö. 595/1198), mucizelerin olabilirliği (cevaz) fikrinin, kâinata sebepliliğe dayalı nizamı nefyetmeyeceği kanaatindedir. İbn Rüşd'e göre bunun tersi bir anlayış, Tanrı'yı hiçbir kural ve nizama riayet etmeyen zalim bir kral konumuna getirir.<sup>30</sup>

Determinizmin, makul sınırını aşmış kaderciliğin, fatalizmin hâkim olduğu dönemler, genellikle problemlerin üstesinden cesurca gelinemeyen dönemlerdir. Nitekim İslam dünyasında Hz. Peygamber'in kurduğu sağlam sosyal nizam sarsılmaya, siyasi ihtiraslar baş göstermeye, medeniyetin yerini cahiliyet almaya başlayınca, akıl dışı ölçülere varan bu kadercilik anlayışı da ümmetin hayatında kök salmaya başladı. Mekke'den Medine'ye hicret ederek tarihin akışını değiştiren insanların torunları veya takipçileri, kurtuluşu, mücadelede değil, başkalarını suçlamada, mehdilerin gelmesini beklemede buldular.<sup>31</sup> İslam'ın ilk dönemlerindeki siyasi karışıklıklar ve olaylar, Müslümanları psikolojik olarak etkiledi ve

<sup>29</sup> İbrahim COŞKUN, İnsanın Eylem Yapma Gücü ve Hürriyeti, Dic. Ü. İFD., C.III, S. 2, Diyarbakır, 2001, s. 28

<sup>30</sup> İbn Rüşd, Tehafüt et-Tehafüt, Cev: K. Işık, M. Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul, 1998, s. 624

<sup>31</sup> Bkz. M.S. AYDIN, İslam Felsefesi Yazıları, Ufuk Yay., İstanbul, 2000, s. 96



onlarda kaçınılmaz bir tevekkül anlayışının oluşmasına neden oldu.<sup>32</sup> Bu da şuursuz bir şekilde, kader kavramına cebri anlam verilmesine zemin hazırladı.

Aşırı kaderci bir anlayışın tezahürü olarak kabul edilen Cebriyye'nin kurucusu olarak karşımıza çıkan Cehm b. Safvan(128/745)'a göre, Tanrı dışında hiç kimsenin ne fiili, ne de ameli vardır. Ameller insanlara ancak mecaz yoluyla nispet edilebilir.<sup>33</sup> Bu bakımdan Cebriyye'nin konu ile ilgili görüşlerinde insan hürriyetine kesinlikle yer yoktur. Bu anlayışa göre Tanrı'nın, insanı sorumlu tutmasının, ona sevap ve ceza vermesinin, peygamber göndermesinin, kısacası ilahi emir ve tekliflerin hiçbir anlamı yoktur. Cebriyye'nin bu görüşü, aslında her şeyden önce insan fıtratına zıt bir görünüm arz eder. Çünkü insan kendisinde bir irade ve kudretin bulunduğu farkındadır. Hatta Cebriye bile bunun farkında olmalıdır. Eğer böyle olmasaydı, cebri düşüncüyü savunanlar, kendi düşüncelerini başkalarına kabul ettirmeye çalışmazlardı. Zira onlara göre, her şeyde Tanrı'nın dediği oluyorsa, bu konuda da O'nun dediğinin olacağına inanmaları gerekirdi. Bu yüzden olsa gerek, onların fikirleri teorik anlamda tarihe gömülüp gitmiştir.

Cebri düşünce "kötülük" problemi açısından da bir takım mahzurları bünyesinde barındırmaktadır. Örneğin Tanrı'nın iradesi dışında bir şey olamayacağına göre, hayırla birlikte, şer ve kötü şeyler de O'nun iradesiyle olmaktadır. Mü'minin imanı, Tanrı'nın iradesiyle olduğu gibi, kâfirin küfrü de O'nun iradesiyle olmaktadır. Ancak bu zorluk söz konusu düşüncenin savunucuları tarafından şu şekilde aşılmaya çalışılır: Tanrı'nın kötü şeyleri dilemiş olması, O'nun sefih olmasını gerektirmez. Zira Tanrı'nın iradesiyle emri farklı şeyler olup, Tanrı'nın bir şeyi irade etmiş olması, aynı zamanda, onu emretmiş olmasını da gerektirmez. Örneğin Tanrı, kâfirin küfrünü irade etmiştir, ama onu emretmemiştir. Bu düşüncenin öne çıkan savunucularından Eş'ari'ye göre, şerre ait irade, şerri emretmeyi gerektirmez. Tanrı, şerri irade ettiği gibi, onu emretmez, aksine yasaklar.<sup>34</sup> Bu durumda Tanrı'nın aynı konudaki iradesi ve emri birbirine zıt bir mahiyet kazanmaktadır. Birinin üstünlüğü, diğerrinin eksikliğini zorunlu kılacağı için, bu açıklama tarzı, yeni soru ve sorunları beraberinde getirmektedir.

---

<sup>32</sup> Ömer DEMİR, Kader ve Hürriyet, Beyan Yay., İstanbul, 1998, s. 32; Tanrı tasavvuru ve buna bağlı olarak gelişen hürriyet anlayışlarının siyasi ve toplumsal yansımaları için bkz. Mahmut AY, Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması, AÜİFD, C. XLVI, S, II, s. 107-130, Ankara, 2005

<sup>33</sup> Ebu'l-Hasen el-Eş'ari, İlk Dönem İslam Mezhepleri, Çev: M. Dalkılıç, Ö. Aydın, Kabalcı Yay., İstanbul, 2005, s. 229; Ayrıca bkz. Ahmet Arslan, İbn Haldun, Vadi Yay., Ankara, 1997, s. 258

<sup>34</sup> Eş'ari, Age., s. 205; Razi, Kelam'a Giriş (el-Muhassal), Çev: H. Atay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002, s. 176

Cebri yaklaşımın öne çıkan hedeflerinden bir tanesi, Tanrı'nın zatında hiçbir hadisin (sonradan olan, zamana bağlı) meydana gelemeyeceğini açık bir şekilde ortaya koymaktır. Ancak bir sorunu çözerken, beraberinde pek çok sorun getiren bu tür yaklaşımların, Tanrı'yı tenzih etme adına insan hürriyetini feda ettikleri görülmektedir. Nitekim Fahrettin er-Razi(ö.606/1209)'ye göre bu anlayışın doğal sonucu şu şekilde karşımıza çıkmaktadır: “*İnsan ancak Tanrı'nın takdir ettiği şeyi yapabilir. İnsandan Tanrı'nın takdir etmediği bir şeyin çıkması imkânsızdır*”.<sup>35</sup> Razi'nin bu görüşünü destekleyen pek çok gerekçesi vardır. Bunlardan önemli birkaç tanesinin özeti şöyledir:

Tanrı kâfirin iman etmeyeceğini bildiği halde, ondan iman fiilinin meydana gelmesi, ilahi bilgiyi cehalete dönüştürür. Bu ise imkânsızdır. İmkânsızı gerçekleştiren şey de imkânsız olduğundan, kâfirde iman fiilinin gerçekleşmesi imkânsızdır.<sup>36</sup> İmanın yokluğuna ilişkin bilgiye rağmen, iman var olsaydı, imanda hem var olmanın hem de yok olmanın birlikte bulunması zorunlu olurdu. Bu da imkânsızdır. O halde Tanrı, kâfirde iman yokluğunu bildiği zaman, onda iman bulunması imkânsızdır. Yine aynı şekilde onda iman varlığını bilseydi, onda iman yokluğu imkânsız olurdu.<sup>37</sup> Bu fikirleri savunan kelamcılar, kendilerine rakip olarak da her zaman için filozofları görmüşlerdir.

Filozofların konu ile ilgili öğretilerine karşı çıkan kelamcılar, determinizm lehine delil bulmak için, etraflarında bolca bulunan felsefi fikirlerden yararlanma hususunda hiç de çekimser kalmamışlardır. Bu bağlamda karşı çıktıkları tek husus, rasyonalizm olmuştur. Örneğin Razi ezeli/ilahi takdirin, insanı gerçekten yok sayacak derecede hakim olduğu bir düzeni savunmaktadır. Onun, insan gücüne karşı, son derece usta bir şekilde ileri sürdüğü delillerden birini burada zikrederim. “*Eğer insan kendi fiillerinin bizzat yapıcısı (mucit) olsaydı, fiillerini tüm yönleriyle (tefasil) bilmesi gerekirdi. Halbuki insan, fiillerini tüm yönleriyle bilemez, dolayısıyla da onları kendisinden kaynaklanan bir güç ve irade ile yapamaz*”.<sup>38</sup>

Cebri düşünceyi sistemleştiren Ca'd b. Dirhem (ö. 118/736), “*İnsan fiillerini yapmaya mecburdur. İnsan havada uçan yaprak gibidir. Fiillerin insana nispeti mecazidir*”<sup>39</sup> şeklinde görüşünü açıklamıştı. Bu düşünce şekli, yaptıklarına Tanrı'nın kaderini gerekçe gösteren

<sup>35</sup> Fahrettin er-RAZİ, el-Metalibu'l-Aliyye, Neş. A. H. Sakks. Beyrut, 1987, C. IX, s. 46

<sup>36</sup> Razi, Age., s. 47

<sup>37</sup> Razi Age., s. 48

<sup>38</sup> Razi, Kitabu'l-Erbain fi'l-Usul, Haydarabat, 1353h., s. 23

<sup>39</sup> Gurabi, Tarihu'l-Fırak, Kahire, 1958, s. 23

Emevi yönetimince de desteklenmişti.<sup>40</sup> Ancak cebir fikri, yaptıkları her türlü eylemi haklı gösterebilmekteydi. Her ikisi de insanın yaptığı fiillerinde mecbur olduğu konusunda ortak görüşe sahiptiler. Fakat Ca'd b. Dirhem fiillerin ezelde takdir edilmediği tezini savunarak ilahi/ezeli plana karşı çıktı.<sup>41</sup>

Önceleri koyu bir Mutezili iken Ahmed b. Hanbel (ö. 241/854)'in yanına geçerek Tanrı-İnsan ilişkileri noktasında determinist anlayışı savunan Eş'ari(ö. 324/936), kelamın temel sorunları olan tevhid ve Tanrı-İnsan ilişkileri (tenzih, husun-kubuh, kader, rızık, dalalet-hidayet vb.) konularında Ehlü'l-Hadis'in fikirlerini teorik, felsefi boyuta taşımıştır. Bu çözüm, özü itibariyle insan hürriyetini dışlayan ve Tanrı-İnsan arasındaki ilişkiyi ahlaki bir temele değil, güç temeline dayandıran totaliter bir çözüm halini almıştır. Kur'an-ı Kerim, ahlak kanununun mutlak üstünlüğünü vurgulamak için, aynı zamanda Tanrı'nın kudreti, iradesi ve yüceliği üzerinde de ısrar etmiştir. Mu'tezile'yi, Tanrı'yı tüm ulûhiyetten soyutlayan ve dinin esasları yerine çıplak bir hümanizmi koyan bir mezhep olarak gören muhalifleri de –başta Eş'ariler olmak üzere- sadece Tanrı'nın iradesi ve kudretini vurgulamışlardır. Sonuçta onlar da kendilerini dönüşü mümkün olmayacak bir biçimde bu öğretiyeye bağlanmışlar ve zamanla determinizmi İslam inancının değişmez bir parçası haline getirmişlerdir.

Eş'arilik'in İslam düşüncesine bu noktada eklediği kavramlardan biri ve belki de en önemlisi “kesb” teorisidir. Buna göre, insan kendi fiillerini yapacak güce ve hürriyete sahip değildir. Tanrı fiilleri yaratır ve insan onları kesb eder, kazanır ve uygulamaya koyar, ancak bu fiillerin neler olacağı konusunda insanın bir seçme hürriyeti yoktur. Tanrı nasıl takdir etmişse insan onları yapmaya mecburdur.<sup>42</sup> Bu izah tarzı daha çok gelenekçilerin aşırı kaderciliği ile Mu'tezile'nin liberal yaklaşımları arasında bir üçüncü çözüm denemesi gibi görünmektedir.<sup>43</sup> Ancak “ebhemi mübhemle açıklamaktan” öte gidemeyen bu izah tarzı, daha sonraları kelam disiplini içinde açıklanması ve anlaşılması zor kavramları belirtmek için kullanılan bir darb-ı mesel haline gelecek ve “*Eş'ar'inin kesb teorisi kadar zor*” ifadesi dillerde dolaşacaktır.

---

<sup>40</sup> Ali Sami en-NEŞŞAR, İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu, Çev: O. Tunç, İnsan Yay., İstanbul, 1999, C.I, s. 315

<sup>41</sup> Ahmet AKBULUT, Sahabe Devri Siyasi Hareketlerinin Kelami Problemlere Etkileri, İletişim Yay., İstanbul, 1992, s. 290

<sup>42</sup> Eş'ari, Age., s. 207

<sup>43</sup> Macit FAHRİ, İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş, Çev: Ş. Filiz, İnsan Yay., İstanbul, 1997, s. 92

Eş'ari'nin bu düşüncelerinin altında onun Tanrı anlayışının yattığını söylemek sanırız yanlış olmaz. Eş'ari'nin Tanrı'sı, evrenin mutlak hâkimi, mutlak efendisi, mutlak kudretli, mutlak hür bir Tanrı'dır. Bu Tanrı'nın kendisine tabi olacağı hiçbir şart, kayıt veya belirleme yoktur. Tersine bütün şart, kayıt ve belirlemeler O'nun hür iradesinin sonuçları olarak ortaya çıkmaktadır. O, evreni istediği için, istediği anda ve istediği biçimde yaratmıştır. Bu yaratmada O, ne Platon (427-347)'un Demiurgos'u gibi kendi üzerinde herhangi bir modele bağlı olmuştur, ne de Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi kendi özünden farklı olmasa da tanrısal bir hikmete uymak zorunda kalmıştır. Eş'ari'de tanrısal hikmet tanrısal iradeyi belirlemez; tam tersine tanrısal irade tanrısal hikmeti belirler. İyi, Tanrı istediği için iyidir, kötü Tanrı istediği için kötüdür. Ayrıca O'nun bu kendi iradesinin belirlemelerine her zaman uymasını isteyemeyiz. Yani Tanrı isterse iyiyi kötü, kötüyü de iyi yapabilir. İyi olanı cezalandırabilir, kötü olanı mükâfatlandırabilir. O, hiçbir şeyden sorumlu değildir; ama insan her şeyden sorumludur. Evrende her şeyin mutlak ve biricik yaratıcısı, biricik faili, biricik nedeni olduğu için, insanın fiillerinin de tek yaratıcısı ve nedeni O'dur.<sup>44</sup> Bundan dolayı gerçek anlamda insanın ne kudretinden ne de hürriyetinden söz edilebilir.

Eş'ari'nin bazı ifadeleri, Kur'an-ı Kerim'in literal okunmasının bir sonucu olarak karşımızda durmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de Eş'ariyi haklı çıkaracak birçok ayet bulmak bu anlamda mümkündür. Örneğin bir ayette “Allah'ın hiç bir şeyden sorumlu olmadığı, insanın ise sorumlu bir varlık olduğu”<sup>45</sup> bildirilir. Bu ayetin literal anlamı ile ele alınması, sorumluluk kavramının insan ve Tanrı için aynı anlamı taşıdığı temelinden hareket edilmesinin bir sonucudur. Bu sonuç, problemin çözümünden ziyade, diğer bazı başka problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Her şeyden önce, sıfatlar noktasında Tanrı-insan ayrımını ortadan kaldıran bu yaklaşım, kanaatimizce özellikle sorumluluk temelinde bu ayrımın mutlaka ortaya konmasıyla bir çözüme kavuşturulmaya çalışılmalıdır. İnsan başta Tanrı olmak üzere çevresine ve kendisine karşı sorumlu bir varlıktır ve bazen bu sorumluluk, zorlama noktasına kadar varabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında elbette Tanrı'nın sorumlu olduğunu söylemek sakıncalı olacaktır ama insan için sorumluluk kavramının Tanrı için aynı anlama gelmemesi gerektiği gerçeği göz önüne alınarak yapılacak olan bir izah denemesi belki problemin çözümünde bir kapı aralayabilecektir. Burada unutulmaması gereken temel konu, Tanrı'ya sorumluluklarını yerine getirmesi noktasında, Tanrı'nın kendisinin vermiş olduğu vaad dışında hiçbir yaptırımın olamayacağıdır.

<sup>44</sup> Eş'ari, Age., s. 89; Ayrıca Bkz., Ahmet ARSLAN, Age., s. 263

<sup>45</sup> Enbiya, 21/23

Bu konunun göz ardı edilmesinin Eş'ari okuluna bağlı olarak gelişen determinist anlayışa, bu anlayışın da kelami düşünceye hakimiyeti İslam dünyasına pahalıya mal olmuştur. Bu hâkimiyet, katılığın, sertliğin ve değişmezliğin düşünce hürriyetine karşı kazanmış olduğu bir zaferdi. Eş'arilerle Mu'tezililer arasındaki savaş, Sünnilik dünyasına ilişkin olmakla birlikte, Şii düşünce de determinist yaklaşımın katılık ve sertlik eğilimlerini yansıtan fikirler sergilemekten uzak kalmamışlardır. Bu zaferin tarihi ve sosyal birtakım sebep ve sonuçları olmuştur. Bazı siyasi olaylar, bu zaferde oldukça etkin bir rol oynamışlardır.<sup>46</sup> Emeviler döneminde, Müslümanlar arasında, irade hürriyeti ve kader meseleleri hakkında pek çok tartışma vardı. Merkezi telakki, yani Sünni kesim, insanın eylemleri de dâhil tüm olayları Tanrı'nın eline teslim etti.<sup>47</sup> Ortaçağ sonlarında Müslümanlar arasında güçlü bir cebriye anlayışı yaygındı. Fakat böyle bir fikrin Müslümanlar arasında yayılmasına sebep Kur'an-ı Kerim değil, Müslümanların bizzat kendileridir. Bunlar arasında göze en çok çarpan, Eş'ari kelim ekolünün büyük ölçüdeki başarısıdır. Bu ekol, Tanrı'nın mutlak kudretinin her şeyden üstün olduğunu gösterebilmek için, insanı hiçbir şey yapamaz derecede alçaltmak zorunda kalmıştır. Ayrıca panteist sufi görüşlerin yayılması Müslümanlar arasına bu determinizmin yerleşmesini sağlamıştır.<sup>48</sup> Bu tip anlayışların tesiriyle, Kur'an-ı Kerim'deki "Kader" kavramı, insan davranışları da dahil, her şeyin önceden ilahi olarak takdir ve tespit edildiği şeklinde yorumlanmıştır.

Kelami açıdan insanın hür olmadığını savunanların, hiç şüphesiz kendilerini haklı çıkardıkları bir takım dayanakları vardır. Bu görüşü benimseyenler, başta Tanrı'nın her açıdan mutlaklığı olmak üzere, bazı kaygılardan hareketle bu düşüncelerini ortaya koymaya ve savunmaya çalışmışlardır. Ancak onların bu çabaları Tanrı-merkezli bir hürriyet anlayışını ortaya çıkarmış ve adeta insanı yok saymıştır. Müslüman kelam düşüncesi geleneğini oluşturan ana gurupların kaza ve kader konusuna bakışları daha çok ilahi sıfatlar ekseninde olmuştur. Her bir kelami ekol konuya farklı açıdan bakmıştır. Özellikle Allah'ın irade, kudret ve ilim sıfatlarını tenzih etmek ve bu sıfatların üstünlüğünü vurgulamak için birçok tevil ve yoruma girişilmiş ve sonuçta, Allah'ın her şeye gücünün yettiği ve her şeyi bildiği hükmünden hareketle, insanın fiilleri de dâhil, her şeyin Allah'ın takdiriyle olduğu inancına ulaşılmıştır.

---

<sup>46</sup> Murtaza MUTAHHARI, Felsefe Dersleri, Çev: A. Çelik, İnsan Yay., İstanbul, 1997, C. II, s. 47

<sup>47</sup> W.M WATT, Age., s. 99

<sup>48</sup> Fazlur RAHMAN, Ana Konularıyla Kur'an, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara 1998, s. 67, Ayrıca Bkz. Josef Van ESS, İslam Kelamının Başlangıcı, Çev: Ş.A. Düzgün, AÜİFD, C. XLI, Ankara, 2000, s. 399

İnsan davranışlarının özellikle ezeli ilmin kapsamına sokulması insanın cebir altında olduğu sonucunu doğurmaktadır. Zira Allah'ın bir şeyi önceden bilmesi, o şeyin programlanması ve yaratılması demektir. Çünkü bu yaklaşıma göre, ilahi bilgi objesini var kılan bir bilgidir. O halde Allah'ın, insan davranışlarını önceden bilmiş olması insanın bunları zorunlu olarak yapacağı anlamına gelmektedir. Bu tür bir yaklaşımla kelim geleneğinde, ilahi irade ile insan iradesinin karşı karşıya getirilmesine neden olmuştur. Bu yüzden olacak ki determinizmi savunanlar bu anlamda karşıt fikirlerin ortaya çıkmasına engel olamamış hatta zemin hazırlamıştır.

### 1.2. Hürriyetçi Yaklaşım

İslam'da felsefi tefekkürün gelişmesi, tam olarak söylemek gerekirse, İslam ümmeti içinde ortaya çıkan bazı esasa yönelik ahlaki meseleler üzerinde yabancı fikirlerin –özellikle de Antik Yunan ve Hıristiyan kültürüne ait düşüncelerin- yaptığı etkiyle ikinci/sekizinci yüzyılda yavaş yavaş filizlenmeye başlayan ilk kelam mezhepleri sayesinde başarılmıştır.<sup>49</sup> Söz konusu ahlaki meseleler irade hürriyeti, Tanrı'nın Kadir-i Mutlak oluşunun anlamı ve adaleti ile Tanrı'nın âlemle ilişkisi konuları etrafında toplanmış bulunuyordu.

Bu konulara İslam kelam ekollerince çok farklı yaklaşımlar etrafında cevaplar aranmaya çalışılmış, birbirinden farklı birçok görüşler ortaya atılmıştır. Bu görüşlerden birini de indeterminist anlayış oluşturmaktadır. Bu anlayışı savunanların temel iddiası, İlahi bilginin mümkün olanı imkânsız kılamayacağı görüşü etrafında şekillenmektedir. Bununla birlikte Tanrı her şeyi, hürriyetleri engellemeyecek tarzda ezeli olarak bilmesi de bu noktada inkâr edilmemiştir. İslam kelamında özürlükçü düşüncenin önde gelen temsilcilerinden Kadı Abdülcebbar bu noktaya şu şekilde atıf yapar: *“Allah'ın yenilenen ve sonradan oluşan bir bilgiyle alim olması düşünülemez (la yecüz)”*.<sup>50</sup>

İndeterminist yaklaşımın ilk sistemli belirtilerinin Mâbed el-Cüheni (ö.80/699)'nin görüşleri ile başlatmak klasik literatürümüzün üzerinde birleştiği ortak noktalardan biridir. Çıkışı itibariyle siyasi bir fikir gibi görünse de, iş burada kalmamış ve Cüheni'nin fikirleri İslam fikir tarihinde yerini almakta gecikmemiştir. Yaptıkları bir takım uygulamaları *“Bu Tanrı'nın kaderidir”* görüşünü ileri sürerek meşru göstermeye çalışan Emevi yöneticilerine

<sup>49</sup> Mustafa ARMAĞAN, İslam'da Bilgi ve Felsefe, İz Yay., İstanbul, 1997, s. 37

<sup>50</sup> Ebu'l-Hasan Abdü'l-Cebbâr b. Ahmed b. Kadı Abdülcebbar, Şerh-u Usul-i Hamse, Neş., Hüseyin b. Ebi Haşim, Beyrut, 2001, s. 160

karşı sistemli ve tutarlı ilk eleştirisi Mabed el-Cüheni'den gelmiştir. O, Emevilerin dayandıkları kader doktrini konusundaki görüşünü şu cümle ile özetlemiştir: “*Kader yoktur, iş yeniden olucudur*”.<sup>51</sup> Yani halka yapılan uygulamalar Tanrı eliyle değil de bizzat Emeviler tarafından yapılmaktadır. Tanrı böyle bir şey emretmemiştir. Emeviler için bu çok tehlikeli bir düşüncüydü. Halkın mevcut düzene boyun eğmesini önleyecek olan bu görüşü toplumdan söküüp atmak lazımdı.<sup>52</sup> Nitekim çalışmalar boşa gitmemiş, Mabed el-Cüheni'nin dinin tahrip edilmesini önlemek ve şer'i teklifleri savunmak için insan hürriyetini kaldıran kader anlayışını reddetmesi, sonradan onun aleyhine kullanılmıştır.<sup>53</sup>

Kur'an-Kerim açısından konuya baktığımızda, her iki yönde de insana ipuçları verebilecek metinlerin bulunduğunu fark etmek bizler için sürpriz olmayacaktır. Orada insanın hürriyetinin kısıtlandığını, hatta olmadığını gösteren ayetlere rastladığımız gibi, tam tersi yönde anlama sahip ayetlere de ulaşabiliriz. Kaldı ki, İslam düşünce tarihinde birbirine tamamiyle zıt olan determinist ve indeterminist yaklaşımı savunanların başlıca dayanakları bu ayetler olmuştur. Ancak derinlemesine incelendiğinde, hürriyeti kısıtlayıcı mahiyetteki ayetlerin Tanrı'nın gücüne vurgu yaptıkları, hürriyeti insana veren ayetlerin de insanın iradesine ve gücüne vurgu yaptıkları gerçeği ortaya çıkmakta gecikmeyecektir. Söz konusu ayetlerin bu noktada incelenmesi konunun daha iyi anlaşılması noktasında bize göre daha sağlam ipuçları verecektir.

Kur'an-ı Kerim'e göre, insanın yeryüzünde kötülük yapacağı Tanrı tarafından bilindiği gibi, melekler tarafından da öngörülmekteydi. Buna rağmen Tanrı'nın hikmeti onu yaratılmaya değer buluyordu. Demek ki insanın, yapacağı kötülöklere üstün gelen çok daha değerli ve çok daha önemli özellikleri vardı. Bu da muhtemelen onun, meleklerden farklı olarak, cüz'i iradesini kullanarak yapabileceği kötülöklere yanı sıra, onlardan daha fazlasını yapacağı bilinçlice ve özgürce iman ve iyilik olsa gerektir.<sup>54</sup> Böylece hürriyet belki tek başına kötülöklere bedelini karşılamaya yetmese de iradeyi kullanarak özgürce gerçekleştirilen iman ve iyilikler onu karşılamaya yeter gibi gözükmektedir.

İslam kelimcileri arasında insanın hürriyetini ısrarla savunan ekollerin başında hiç şüphesiz Mutezile gelir. Onların diğer kelim ekollerinden ayrıldıkları noktaların başında,

<sup>51</sup> Ali Sami En-Neşşar, *Age., C.I*, s. 307

<sup>52</sup> W.M. WATT, *Free Will And Presidentation in Early Islam*, London, 1948, s. 47

<sup>53</sup> Bkz. Ahmet AKBULUT, *Age.*, s. 285

<sup>54</sup> Cafer S. YARAN, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yay., Ankara, 1997, s. 128

insanın hürriyeti meselesine yaptıkları ısrarlı atıflar ve insanın sorumluluğu öğretisi gelmektedir. Hiç şüphesiz onlar bu öğretiyi Kur'an-ı Kerim'den çıkarmışlar ve daha sonra Yunan kaynaklı felsefi fikirlerin terimleriyle ifade etmeye çalışmışlardır. Bu bakımdan kullandıkları kavramlar, insanın hürriyetini insan-merkezli bir hale büründürmüş ve hasımları tarafından Tanrı'nın ulûhiyetini sınırlayan "felsefi" bir öğreti olmakla suçlanmaktan kurtulamamıştır.<sup>55</sup> Bununla birlikte Mutezile rasyonalizminin, tam anlamıyla felsefi olarak nitelendirilmesi de doğru değildir. Çünkü onların ele aldıkları konular, teolojik problemlerle sınırlı olmuştur. Örneğin onlar, hür irade problemine büyük ilgi duyuyorlar ve bunu ispat için oldukça fazla gayret sarf ediyorlardı. Ancak düşüncelerinin ağırlık merkezi bu problem değildi. Onları büyük ölçüde ilgilendiren, bu problemin Tanrı kavramını ne denli etkilediği, yani hür iradenin adil bir Tanrı fikriyle bağdaşıp bağdaşmadığıydı.

İslam kelamcılarının insanın hürriyetini savunurken kullandıkları bir başka yol da ilahi adalet etrafında şekillenmektedir. İlahi adalet kavramı, Tanrı'nın kusursuz adaletini ifade etmektedir. Buna göre O, her türlü adaletsizlikten mutlak şekilde uzaktır. Mu'tezile, Tanrı'nın şerri yaratmayacağını ve onunla hükmetmeyeceği fikrini savunarak buradan insanın hürriyetine bir kapı açmak istemektedir. Çünkü eğer Tanrı, şerri yaratsa ve onunla hükmetse, ardından da kullarına azap etse; bu, Tanrı'nın kullarına zulmettiği anlamına gelirdi. Oysa Tanrı adildir ve kullarına zulüm yapması düşünülemez.<sup>56</sup> O halde Mu'tezileye göre fiillerini insan kendi hür iradesine göre yaratır ve işler. Burada belki de dikkatimizi çekmesi gereken en önemli konu, Tanrı'nın kötülüğü yaratmayacağına ilişkin Mu'tezili görüştür. Mu'tezile mezhebine mensup kelamcılar, insanın hürriyeti meselesinde iradenin ve fiillerin insana nispet edilmesi noktasında Tanrı'nın şerri yaratmayacağı fikrini sürekli gündemde tutmaya çalışmışlardır.

Bu fikrin en açık ve somut örneklerini biz Ebu Huzeyl'de bulmaktayız. O, bu meseleye temas ederken Tanrı'nın kudreti ile bu kudretin nesnelere (makdurat) arasındaki farka vurgu yaparak önemli bir ayrıntıya ustaca dikkatlerimizi çeker. Ona göre Tanrı'nın kudretinin ilişki içinde bulunduğu tüm nesnelere sonludur. Ancak makduratın sonluluğu fikri, Tanrı'nın kudretinin sonluluğu anlamına gelmez. Tanrı kudretle kadir olduğunda, o zattır. İlahi Zat'tan sadır olan şey en mükemmeldir, fiillerin en güzelidir yani aslahtır. Tanrı aslah

---

<sup>55</sup> F. Rahman, Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, Çev: S. Akdemir, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1997, s. 109

<sup>56</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 232



olan şeyi yapmaya kadirdir. Ona göre aslah, fiili mutlak değildir, insanın sorumlu oluşu ve irade hürriyetiyle sınırlıdır. Örneğin Tanrı yeryüzündeki tüm insanların iman etmesine kadirdir. İmanın yaratılması ise aslah bir eylemdir. Lakin bu, mecbur tutma ve insanlar için imana zorlamadır, insanın irade hürriyetini ortadan kaldırır.<sup>57</sup>

Fahrettin er-Razi, eserlerinin bazı yerlerinde determinist anlayışı savunduğunu ifade ederken, şaşırtıcı bir şekilde aksi görüşlere de sahip olduğunu gösteren ifadeler de kullanır. Razi, el-Metalibu'l-Aliye adlı eserinde konuya oldukça geniş bir bölüm ayırarak yedi ana başlık etrafında görüşlerini ortaya koyar. Bu deliller genel olarak Tanrı'nın bilgisi ile insanın hürriyeti meselesi etrafında odaklanmaktadır. Örneğin o, birinci delil olarak ortaya koyduğu fikrinde şunları savunmaktadır: İlahi bilginin ezeli olması ve dolayısıyla imkânlar dünyasındaki nesnesini zorunluya çevirmesi ilahi kudretle çelişir. Buna göre, Tanrı bir şeyi mutlak surette olacak şekilde bilirse, o şeyin gerçekleşmesi zorunlu olur. Gerçekleşmesi zorunlu olan ise, bir etkene (müessir) ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla onun gerçekleşmesi için ilahi kudret ve iradeye de ihtiyaç yoktur. Diğer taraftan, Tanrı bir şeyin gerçekleşmeyeceğini biliyorsa, onun gerçekleşmesi imkânsızdır. O halde imkânsız olan bir şey için de irade ve kudrete ihtiyaç yoktur.<sup>58</sup> Razi'ye göre Tanrı'nın ezeli bilgisi, nesnesini var kılan zorlayıcı bir bilgi tarzında ele alındığı zaman, diğer sıfatları ortadan kaldıran bir mahiyete bürünmekte ve insanın hürriyeti açısından engel bir durum arz etmektedir. Ancak Kur'an-ı Kerim, bunun aksini ortaya koyan ayetlerle doludur. Dolayısıyla başta ilahi bilgi olmak üzere Tanrı'nın sıfatları, insanın hürriyetini engelleyici bir tarzda ele alınmamalıdır.

Sonuç ne olursa olsun İslam keliminde insanın hürriyeti dendiğinde ilk akla gelen isim Mutezile olmuştur. Kendilerinden sonra bu konuda fikir beyan edenler, ya onların fikirlerini esas almışlar ya da onlara karşı çıkarak kendi tezlerini ileri sürmüşlerdir. Mutezile'nin bu konudaki etkilerinin günümüze değin gelmesi de bunun en bariz göstergelerinden biri olmuştur. Son dönemde insanın hürriyeti üzerine fikir beyan eden İslam âlimleri de, özellikle Mutezile'nin insan merkezli yaklaşım tarzını kabullenmiş görünmektedirler. Buna göre, insanın hürriyeti problemine kelami bakış açısıyla yaklaşmak ve bu konuda ayetleri merkeze alan bir tarz benimsemek yanlıştır. Bu tür ayetler insanın hürriyeti ile ilgili olmayıp Tanrı'nın kudretiyle alakalı olan şeylerdir.<sup>59</sup> Aslında bu nokta, klasik kelami düşüncenin, insanın

<sup>57</sup> Osman AYDINLI, İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2001, s. 209

<sup>58</sup> Fahrettin er-Razi, Age., s. 48; Diğer deliller için bkz. ss. 49-51

<sup>59</sup> Ş. Ali DÜZGÜN, Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi, Akçağ Yay., Ankara, 1997, s. 116

hürriyeti ile ilgili konularda ortaya çıkan bir eksikliğidir. Mesele, daha çok mantıki ve ontolojik bakış açısıyla ele alınmıştır. Hâlbuki hürriyet, metafizik bir problem olmaktan daha çok ahlaki bir problemdir. İnsanın var oluşu ile hür oluşu arasında bir fark göremeyen kelamcılar, her şeyi yaratma fiili ve ezeli bilgi açısından değerlendirmişlerdir.

Determinist anlayışın aksine, Tanrı'dan değil de insandan, insanın sorumluluğundan yola çıkmak suretiyle hürriyet problemini ele alan kelamcıların ortaya atmış oldukları deliller de, bünyelerinde belli ölçüde haklılık payı barındırmakla birlikte, bazı kesimleri memnun etmiş görünmemektedirler. Bundan dolayıdır ki, her iki görüşün de aşırı uçlar olduğunu savunan ve bu ikisinin arasını bulmaya çalışan fikirlerin ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur.

### **1.3. Uzlaştırmacı Yaklaşım**

Bu yaklaşımı savunanların temel iddiası, Tanrı'nın her şeyi kuşatan ezeli sıfatlarına rağmen, insanın hürriyetinin hiçbir yara almadan devam ettiği şeklindedir. Onlara göre, Tanrı ezelde bütün olacakları bilir. Yaratılış anından kıyamet gününe kadar yaşayacak olan bütün insanların hür olarak yapacakları fiilleri de bunun içindedir. Ancak bu görüşü savunanlar arasında da hürriyet açısından Tanrı-İnsan arası ilişkiler konusunda farklı izahlarda bulunanlar vardır. Bu bölümde söz konusu ilişkiyi, bir tarafa meyletmeksizin, her iki tarafında etkin olduğunu öngören açıklamalarda bulunan kelami düşüncenin bakış açısıyla ele almaya çalışacağız.

Ebu Hanife (ö. 150/769) bu görüşün ilk temsilcilerindendir. Biz onun el-Fıkhu-l Ekber adlı eserinde insanın hürriyeti ile metinlerden, bu konunun çok daha erken bir dönemde tartışılmaya başlandığını görüyoruz. Kader ile ilgili konuların tartışılmaya devam edildiği bu dönemde, onunla doğrudan ilgili olan bu meselenin göz önüne alınmaması, imkân dâhilinde değildi. İmam-ı Azam'ın konu ile ilgili fikirleri, bize uzlaştırmacı yaklaşımı savunanların insanın hürriyeti meselesine nasıl baktığını göstereceğinden, onun söz konusu fikirlerini biraz açmamız yerinde olacaktır. O, konuyu ezeli bilgi özelinde ele alarak şöyle demektedir:

*“Dünya ve ahirette, O'nun dilemesi, bilgisi, takdiri, hükmü ve Levh-i Mahfuz'daki yazması olmadıkça hiçbir şey var olamaz. Fakat O'nun yazması tasviri olup, belirleyici bir tarzda değildir. Kaza, kader ve irade Tanrı'nın keyfiyetsiz olan ezeli sıfatlarıdır. Tanrı yok olan şeyleri, yoklukları halinde yok olarak bildiği gibi, onları var ettiğinde, nasıl olacaklarını da bilir. Keza O, var olan şeyleri, varlıkları halinde, var olarak bildiği gibi, onların nasıl yok olacaklarını da bilir. Tanrı, ayakta duranı, ayakta iken, ayakta olarak bilir... Bununla birlikte*

*O'nun bilgisinde bir değişiklik ve artma olmaz. Değişme ve farklılık, yaratıklarda meydana gelir.*"<sup>60</sup>

Sünni kelamcılar da Tanrı'nın her şeyi önceden bildiğini, fakat bu bilginin insan fiillerini zorlayıcı mahiyette olmadığını iddia ederler. Onlara göre, ezelden ebede var olacak olan her bir şey, olaylara (malum) etkisi olmayan tasviri mahiyetteki ezeli bilgiye göre takdir edilmiştir. Bu takdirin, insanın iradesine olumlu ya da olumsuz hiçbir etkisi yoktur. Bu açıdan ezeli sıfatlar, insanın hürriyetine zarar verici nitelikte değildir. Bir anlamda, onlara göre Tanrı, insanın iradesi ve seçimi karşısında pasif bir durumdadır. *"Ancak bu irade ve seçim, yaratılmış bir irade ve seçimdir. Tanrı, ezellilik vasfına göre olayları diler ve yaratır. Çünkü O'dan başka yaratıcı ve ihdas edici yoktur"*.<sup>61</sup>

İnsanın hürriyeti meselesinde uzlaştırmacı bir yaklaşım sergileyen İslam kelamcıları, ilahi sıfatlarda değişmeyi gerektiren "ilmin maluma tabi olması" tezini kabul etmezlerken, Tanrı'nın her yönüyle ezellilik vasfını korumak için de, O'nun her şeyi bildiğini ve yarattığını ileri sürerler. Bu iki yaklaşım tarzı içerisinde de insana hürriyet alanı açmaya çalışırlar.

Konuya başka bir perspektiften yaklaşılmaya çalışan Gazali ise, ilmin maluma tabi olduğu anlayışını, içinden çıkılmaz metafiziksel problemlere yol açtığı için şiddetle eleştirmesine rağmen, zorlayıcı nitelikte olmayan bir ezeli bilginin varlığını da kabul eder. Gazali'ye göre Tanrı, mahlûkatından var ettiklerini ezeli olarak bilendir. Her ne kadar, mahlûkat sonradan meydana gelse de O'nun eşyaya dair bilgisi yaratılmış değildir. Tam tersine, eşya O'na ezeli bilgisiyle açıktır. O bu durumu şöyle bir örnekle izah eder: *Eğer bizim A şahsının güneş doğarken geleceğine dair bir bilgimiz olsaydı ve bu bilgi güneş doğuncaya kadar takdiri olarak devam etseydi, bizim için başka bir bilgiye gerek kalmaksızın, sadece bu bilgiyle A şahsının güneş doğarken gelişi malum olurdu. İşte Tanrı'nın bilgisinin kâdeminin de böyle anlaşılması gerekir.*<sup>62</sup>

İslam kelamcıları, insanın hürriyeti meselesi söz konusu olduğunda, daha çok Tanrı'nın bilgisini öne çıkararak konuya yaklaşmayı denemişlerdir. Haklı olarak onlar, diğer sıfatlardan ziyade ezeli bilgi ile insan davranışları arasında sıkı bir ilişki görmüşler, hürriyet

<sup>60</sup> İmam-ı Azam, el-Fıkhu'l-Ekber, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, Çev: Doç.Dr. Mustafa Öz. MÜİFV, Yay., İstanbul, 1992), s. 72

<sup>61</sup> Maturidi, Kitabu't-Tevhid, Terc: B. Topaloğlu, İSAM Yay., Ankara, 2002, s. 390

<sup>62</sup> Gazali, Age., C. I, s. 176

meselesinin çözümünde ilahi bilginin ayrı bir yeri olduğunu düşünmüşler ve bu meseleyi çözenin ilahi bilginin mahiyetinden geçtiği sonucuna varmışlardır. Bu noktadan hareketle hürriyet problemine uzlaştırmacı açıdan yaklaşan kelamcılardan biri de İbn Kemal (ö. 1534)'dir. O, bu görüşe rasyonel bir temel bulabilmek için ilahi bilginin zaman üstü oluşuna dikkat çeker. Ona göre ezeli-ilahi bilginin eşya ile ilintisi, zamanla bağıntısı olmayan bir ilintidir. Bu bakımdan ilahi takdir, Tanrı'nın sonradan olmayan bilgisine göre gerçekleşir. İlahi irade, O'nun bu kuşatıcı bilgisine ve takdirine göre harekete geçer. Sonuçta, ilahi kudret, eşyayı değiştirmeyecek hikmetli bir düzene göre dizayn eder. Bu, Tanrı'nın onları değiştirmeye gücünün olmamasından dolayı değil, ilahi bilginin ve takdirin değişmesinin mümkün olmamasından dolayı böyledir.<sup>63</sup> Dolayısıyla İbn Kemal'e göre bu imkânsızlığı gerektiren şey, Tanrı'nın olmayacağını bildiği şeyin olmayacak olmasıdır. Yoksa onun mümkün olması değildir. Nitekim Tanrı için yalanın imkânsız oluşu, var olmasının imkânsız oluşu yüzünden değil, O'nun gerçekleşmeyeceğini bildirdiği şeyin gerçekleşmeyecek olmasından dolayıdır. Ancak bu açıklama tarzının da insanın hürriyeti sorununa yeterli bir cevap verip veremeyeceği şüphelidir.

Aynı yaklaşımın bir benzerini de Şii düşüncede görmemiz mümkündür. Şia'nın inandığı ihtiyar ve hürriyet, kulların muhtar ve hür yaratılmış olmaları, ancak her varlık gibi insanların da varlık ve varlıkla ilgili şeylerin tamamında Tanrı'nın zatıyla kaim ve O'nun inayet ve iradesiyle ayakta durmaları anlamındadır. Bu yüzden Şii düşüncedeki ihtiyar ve hürriyet anlayışı, Mutezile'nin tefviz anlayışı ile Eş'ariler'in cebr anlayışı arasında yer alan bir orta terim niteliğindedir. Şii alimlerden rivayet edilen "Ne cebr, ne de tefviz; belki bu ikisi arasında bir şey"<sup>64</sup> şeklindeki ifade, uzlaştırmacı yaklaşımın Şii kelamındaki formüle edilmiş halidir. Bu ifade tarzı da bize büyük günah işleyen kimsenin durumu noktasında "ne iman, ne küfür; bu ikisi arasında bir yer" şeklinde bir yaklaşımı kelama sokan Mu'tezile'nin yaklaşımını hatırlatmaktadır. Her iki anlayış da uzlaştırma noktasında bizim için önemliyse de, aslında açık ve net bir fikir ortaya koymaması açısından da eleştirilmesi gereken bir mahiyet taşımaktadırlar.

Hürriyet problemini ele alırken, kelamcıların, determinist, indeterminist ve uzlaştırmacı görüşler olarak nitelendirebileceğimiz birbirinden farklı yaklaşımlara sahip olduklarını söylemek mümkündür. Ancak her üç yaklaşımın da temel bakış açısı, teosentrik

<sup>63</sup> İbn Kemal, Resail, Matbaatu'l-Akdâm, 1316h., s. 158

<sup>64</sup> M. Mutahhari, Age., C. II, s. 59

bir görünüm taşımaktadır. İnsanın hürriyeti noktasında olumlu veya olumsuz tavır sergileyen veya her iki görüşün de haklı yönlerinin olabileceğini savunan kelamcıların ortak tutumu, insanın değil de Tanrı'nın mutlak hürriyetini ortaya koymaya çalışan ve bu hürriyet içerisinde insana oldukça sınırlı bir hürriyet imkanı veren bir nitelik taşımaktadır.

O halde bu çıkmazdan kurtulabilmek için; insan hürriyeti sorununa ilahi bilgi açısından değil, insanın sorumluluğu açısından bakmak gerekmektedir. Çünkü önemli olan, insanın hür fiilinin Allah'ın ilmine konu olmadan önce ortaya çıktığını ve bu yetkiyi insana Allah'ın verdiğini kabul etmektir. İnsanın iyilik ve kötülük işleyecek tarzda yaratılmış olması, insan davranışlarının planlanamayacağını bir kanıtıdır. Aksi takdirde Allah her an irade eden, aktif, dinamik olan değil, kurulmuş olan kâinatı seyreden bir seyirci konumunda olacaktır. Böyle bir düşünce hem insana hem de ilahi faaliyete imkân tanımamaktadır

İslam düşünce geleneğinde kaza ve kader konusu Kur'ân bütünlüğü içerisinde ele alınmamıştır. Kelam ekolleri, insanın fiili ve kader konusunda, önce bir fikre ve kanaate varmışlar, sonra bu düşüncelerini karşı tarafa kabul ettirebilmek için, Kur'ân ayetlerini kendilerine göre yorumlamışlardır. Cebir fikrini savunanlar, ezeli tespite karşı çıkanlar veya her iki görüşü de uzlaştırmaya çalışanlar sırf kendi görüşlerinin doğruluğunu ortaya koymak için, birçok ayeti delil olarak kullanmışlardır. Çoğu zaman aynı ayeti, gruplar kendi görüşlerini ispat etmede birbirine zıt olacak şekilde yorumlamışlardır. Bu parçacı yaklaşımların sonucunda da birbirine taban tabana zıt ve farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

Kur'ân'a bütünsel açıdan bakıldığında görülen husus, bir takım ayetlerin Allah'ın mutlak irade, kudret ve hâkimiyetini, diğer bir takım ayetlerin de insana irade ve hürriyet verildiğini vurguladığıdır. Konunun doğru anlaşılması için, bu iki ayet grubunu aynı anda, birlikte mütalaa etmek gerekir. Zira iki tarafı birden dikkate almaksızın sadece bir tarafa yoğunlaşınca yanılığa düşmek kaçınılmazdır.

İnsanın hürriyeti ele alınırken Tanrı-merkezli değil de insan-merkezli bir yaklaşımdan hareket edilmesi daha doğru sonuçlar verecektir. Düşünce tarihinde hürriyet problemi ele alınırken insandan yola çıkmaya çalışanlar kelamcılardan ziyade filozoflar olmuştur. Bu gerçeği öz önüne alarak bundan sonraki bölümde filozofların hürriyet problemine yaklaşımlarını ortaya koymamız yerinde olacaktır.

## 2. FELSEFİ AÇIDAN İNSANIN HÜRRİYETİ

Çağımız felsefesinin önemli konularından birisi, determinizm ve hürriyet arası ilişkiler problemidir. Bu problem doğal determinizm ve hürriyet, sosyal determinizm ve hürriyet, psişik determinizm ve hürriyet başlıkları altında daha özel problemlere de ayrılabilir. Ortaçağ İslam ve Hıristiyan felsefesinde ise bu problem ilahi determinizm veya takdir-i ilahi, külli irade ile bireysel-insani hürriyet veya cüz'i irade arası ilişkiler problemi olarak kendisini ortaya koyar.<sup>65</sup> Bu problem İslam düşüncesinde özellikle Mutezile kelmacılarından başlayıp, Eş'ari kelmacıları tarafından devam ettirilerek İslam filozofları eliyle felsefi bir boyut kazandırılmıştır.

### 2.1. Cebri Yaklaşım

Felsefi açıdan determinizmi savunanların temel çıkış noktası, Tanrı'nın mutlaklığı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu görüşün temsilcilerine göre *"Tanrı, her şeyi hür iradesi ve mutlak olarak dilediği şekilde değil, mutlak tabiatının, gücünün önceden gerektirdiği şekilde meydana getirir"*.<sup>66</sup> Evrende her ne varsa Tanrı tarafından yaratılmıştır ve onların yaptıkları ve yapacakları her şey bizzat yine Tanrı'nın kendisi tarafından belirlenmektedir. Her yönüyle mutlak olan Tanrı, hürriyet açısından da bu özelliği bünyesinde barındırmaktadır ve hatta O'ndan başka hiçbir varlık bu mertebeye ulaşmaya kadir değildir. Özellikle panteizmi savunan filozoflara göre, evren Tanrı'nın bir dışa vurumu, açınımdır ve evrende meydana gelecek herhangi bir sonradanlık, Tanrı'nın mutlaklığına gölge düşürür. Dolayısıyla evren ve içinde olup bitenler, Tanrı'nın mutlaklığı ve belirlemesinden kendilerini alamazlar, her yönüyle O'na bağılıdır.

Bu fikir felsefi düşüncede şöyle formüle edilmektedir: *"Gerçekten hür sebep olarak sadece Tanrı vardır. Çünkü kendi tabiatının zorunluluğu ile var olan tek varlık Tanrı'dır ve yalnız O, tabiatının zorunluluğu ile evrene tesir eder. Öyleyse hür bir neden olan sadece Tanrı'dır."*<sup>67</sup> Bu ifadeler bize, yukarıda kelmacıları determinizm noktasında hürriyet problemini ele alırken kullandıkları argümanları hatırlatmaktadır. Ancak şu farkla ki, yukarıda kelamın dili kullanılırken burada felsefenin dili hâkimdir. Şunu açıkça belirtmemiz gerekir ki, önemli olan kullanılan dilin kelami ya da felsefi oluşu değil, ortaya atılan ve savunulan fikrin insan doğasına uygun olmasıdır. Dolayısıyla bu noktada insanın hürriyeti söz konusu olduğunda felsefi veya kelami determinizm arasında bir fark kalmamaktadır.

<sup>65</sup> Ahmet ARSLAN, İslam Felsefesi Üzerine, Vadi Yay., Ankara, 1999, s. 90

<sup>66</sup> Hüsamettin ERDEM, Bir Tanrı-Alem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücut, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1990, s. 18

<sup>67</sup> Hüsamettin ERDEM, Age., s. 19

Felsefi açıdan determinizmi savunanlar da, doğal olarak, kendilerine Tanrı'nın ezeli-değişmez bilgisini temel almaktadırlar. Onlara göre, Tanrı'nın gelecekte olacak şeyleri bilmemesi, onları bilmeye kudretinin olmadığını gösterir. Bu da O'nun kudretine getirilen açık bir sınırlamadır. Bu sebeple *“herhangi bir kimsenin yaptığı her şey, Tanrı'nın önceden gelen bilgisi ve hükümleriyle takdir edilmiş ve belirlenmiştir.”*<sup>68</sup> Durum böyle olunca, Tanrı sadece kimin ne yapacağını önceden bilmez, aynı zamanda onları önceden hiçbir değişmeye yer bırakmayacak şekilde tayin eder.

Pek çok dini gelenekte ise ilahi determinizm, Tanrı'nın bizzat kendisinin evrende yegane nedensel fail olduğunu, insanın ve tabiatın bütün fiillerini belirlediği iddiasını savunur. İlahi determinizmin bir formu şunu iddia eder: *“Tanrı her şeye kadir ve her şeyi bilen olduğu için, meydana gelen her şeyi kontrol edebilir ve var olan her şeyi önceden bilir ve belirler.”*<sup>69</sup> O, bütün varlıkların özünü ve onların muhtemel modalitelerini kendi cevherinde bulur; O'nun iradesinde bütün şeylerin varlıkları gerçek modaliteleri yer alır. Buna göre Tanrı, kendi ezeli idealarını bilmek suretiyle her şeyin fiili ve mümkün halini, öz cevherini bilmek suretiyle de kendi idealarını bilmektedir.<sup>70</sup> Panteist düşünceden de hatırlayacağımız gibi, Tanrı'nın kendini bilmesi aynı zamanda evreni de bilmesi anlamına gelmektedir. Buna göre, Tanrı'da herhangi bir değişme olamayacağına göre, evrende de Tanrı'nın bilgisi ve belirlemesinin dışında bir şey olmayacaktır.

Felsefe tarihinde ilk defa Sokrates-Platon düşüncesinde felsefi anlamda hürriyetin hafifçe kımıldamaya başladığını görüyoruz. Düşünce, bütünüyle bir kadercilik düşüncesidir ve hürriyete yer vermemektedir. Gene de Devlet'in bazı bölümlerinde çeşitli kaderler arasında bir seçmeden söz edilmektedir. Sokrates'e göre aklımızın iyiye ermesi bir bilgi işidir. Akıl bu bilgiyi edinmişse, gene zorunlu olarak, iyiye yönelmeyecek ve bedensel yapının zorunluluğuna sürüklenecektir. Daha açık bir deyişle, iyiyi bilirsek zorunlu olarak onu seçeceğiz, iyiyi bilmediğimiz için zorunlu olarak kötüyü seçiyoruz. Bu bilgiyi bilmediğimiz sürece, zorunlu olarak, yakın hoşlanmayı, ilerideki acıları düşünmeden seçeceğiz. Bu bilgiye sahip olduğumuzda ise, önümüzdeki acıyı, ilerideki hoş giden şeyleri düşünerek seçmek durumundayız. Bedensel hazların kaderine karşı, aklın kaderini seçmekte hürüz. Ama bu, bir

---

<sup>68</sup> Roy WEATHERFORD, *The Implications of Determinism*, London, 1991, s. 41; Linda T. Zagzebski, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, Oxford Un. Pres, New York, 1991, 7–10.

<sup>69</sup> Metin ÖZDEMİR, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliği ve İnsanın Hürriyeti*, İz Yay., İstanbul, 2003, s. 31

<sup>70</sup> Etienne GILSON, *Tanrı ve Felsefe*, Çev: M. S. Aydın, Birleşik Yay., İstanbul, 1999, s. 82

bilgelik işidir ve bilgelik hürriyetidir.<sup>71</sup> Görüldüğü gibi Sokrates-Platon düşüncesinde, iki kaderden birini seçmek söz konusudur. Kaldı ki, bu seçme de, hür bir seçme değildir. Bilmediğimiz için bunu, bildiğimiz için de diğerini seçmek zorundayız. Öyleyse bu bir seçme değil, Sokrates'in de dediği gibi, bilgi ya da bilgisizlik işidir.<sup>72</sup>

İslam filozofları da Tanrı'nın bilgisinde herhangi bir değişimin olabileceğini kabul etmekten uzak durmaya çalışarak hürriyet meselesini çözmeye gayret ederler. İbn Sina bu meselenin çözümünde külli-cüz'i ayrımını kullanır. Ona göre, Vacibu'l-Vücut, her şeyi sadece külli (tümel) bir tarzda bilir. Bununla birlikte O'na hiçbir şey de gizli kalmaz. Bu açıklama tarzının bazı anlaşılmasız yönlerinin bulunduğunu düşünen İbn Sina, *"bu durumu anlayabilmek, sadece ilahi lütufla elde edilebilecek olağanüstü yeteneklerle mümkündür"*<sup>73</sup> demekle yetinir.

Onun ifadelerini şöyle açabiliriz: Tanrı eşyayı değişmeyen tek bir bilgiyle bilir. Eşyanın değişen tüm halleri, ilahi bilgideki asli gerçeklikleri ile tam bir uyuşma içerisinde olduğundan, Tanrı'nın eşyayı oluşu anında ayrıca bilmesine gerek yoktur. Öyleyse O'nun eşyaya ilişkin bilgisi asla zamana bağlı olmayan, ezeli ve değişmeyen tek bir tümel bilgidir.

İbn Sina'nın söz konusu fikirleri birçok İslam filozofu tarafından da benimsenmiştir. İbn Sina gibi düşünen İslam filozofların bu görüşü tercih etmelerinin temel sebebi, İbn Sina'nın Tanrı'da değişiklik ima eden bütün görüşlerden sakınma amaçlarına hizmet etmesidir. Onlara göre Tanrı, tikel nesnelere ancak böyle bildiği takdirde bir değişikliğe maruz kalmamış olur. Çünkü Tanrı'nın değişen nesnelere bilmesi, bilginin değişmesi, dolayısıyla da zatının değişmesi anlamına gelir. Hal bu ki Tanrı'nın bilgisi değişmeyen tek bir bilgidir.

İbn Rüşd belki burada istisna edilebilir. Çünkü o, ilahi bilgi-eşya ilişkisini "değişme" kavramına yer vermeden ele almaya çalışmaktadır. Ona göre, her şey Tanrı'nın bilgisi dâhilindedir; başka bir deyişle, her şey, zamanın O'nun üzerinde bir etkisi bulunmaksızın bir defada uygun bir biçimde O'na açılmıştır. Bununla birlikte, örneğin güneşin tutulma anında ne Tanrı'nın, tutulmanın şu anda var olduğunu bildiği söylenebilir, ne de O, daha sonra

---

<sup>71</sup> Platon, Devlet, Çev: N. Akbıyık, Timaş Yay., İstanbul, 2005, s. 233

<sup>72</sup> Geniş bir bilgi için, bkz: T. Gomperz., Greek Thinkers., C: I, s.48, pr: 1/1 - s.56, pr:1, Volume: I., Translated by Laurie Magnus, M. A., London, John Murray, Albemarle Street., Published: January 1901;

<sup>73</sup> İbn Sina, Ebu Ali el-Hüseyn b. Abdullah b. Hasan b. Ali en-Necat, Neşr: Hamid Naci İsfahani, Tahran, s. 103; el-İlahiyyat min kitabı-şifa, Neşr: Hasanzade Amuli, Kum, 1997, s. 359



tutulmanın şu anda sona erdiğini bilebilir. Güneşin tutulmasını bilmek için gerekli olan tek husus, zamanla ilişkili olmaktır. Dolayısıyla Tanrı'nın böyle bir olguyu bildiği düşünülemez, çünkü böyle bir şey değişmeyi gerektirir. Bu durum zamana göre bölünebilen hususlarda söz konusudur.<sup>74</sup> İbn Rüşd'e göre Tanrı'nın değişen nesnelere bilmesi, bilgisinin, dolayısıyla da zatının değişmesi anlamına gelmez. Zira ona göre "Tanrı'nın, güneşin belirli anda tutulması hakkında bir tek bilgisi vardır; bu bilgi güneşin tutulmasından önce tutulmanın olacağı konusundaki bilgidir; var olduğu anda, var olduğu hakkındaki bilgidir. Tutulmadan sonra ise tutulmanın sona erdiği hakkındaki bilgidir. Bu türlü değişiklikler, bilginin özünde bir değişiklik meydana getirmeyen bir takım ilişkilere dayanır. Dolayısıyla bilenin özünde bir değişikliği gerektirmez."<sup>75</sup> Kısacası değişen, bilginin özü değil, onun nesnesidir. Nesnenin değişmesi, ona ilişkin bilginin de değiştiği anlamına gelmez. Çünkü ilahi bilgi, onu tüm değişen yönleriyle birlikte kapsar.

Tüm bu izah denemelerine rağmen, İslam düşüncesinde felsefi determinizmi savunan filozoflar da yok değildir. Örneğin İbn Haldun'a göre insan için mutlak hürriyet yoktur. "*Hiç kimse kendi başına buyruk değildir.*"<sup>76</sup> Fiziki kanunlara tabi olan insan, kanunların tatbikindeki zor ve baskıya göre hürriyeti artar veya azalır. İsterse dini kanunlar olsun durum değişmez. Ancak bu durumun insanlara alenen anlatılması ve buna göre bir yaşam tarzının yerleştirilmesi insanlar için zararlı olacaktır. İnsan hayatına hakim olan determinizm, "*zora, baskıya ve korkuya dayandırılırsa, halkın metanetini kırar, mukavemet kabiliyetini yok eder. Zaten determinizme (kader) bağlı olan insanlara tembellik ve bezginlik hali çöker.*"<sup>77</sup> Burada İbn Haldun, determinizmi kabul ederek, insanların hür olmadıklarını söylemekte fakat olası mahzurları engellemek için bu gerçeğin çok fazla gün yüzüne çıkarılmamasını uygun görmektedir.

İslam düşüncesinde determinizmin belki de en aşırı örneklerini tasavvufta görmek mümkündür. Tasavvufta irade, insanın özü olarak kabul edildiği gibi, ilahi bir cevher olarak da ele alınır. Sufilere göre irade, bir yandan "başlama", bir yandan da "bitiş" noktasıdır. Çünkü irade ile varlıklarını ispat ettikleri gibi, sufiler biricik arzuları olan Tanrı'ya da yalnızca irade ile ulaşırlar. Sufiler, Descartes'ın dediği gibi "düşünüyorum o halde varım" demez, aksine "irade ediyorum o halde varım" derler. Buraya kadar bir sorun

---

<sup>74</sup> İbn Rüd, Age., 550

<sup>75</sup> İbn Rüşd, Age, 555

<sup>76</sup> İbn Haldun, Mukaddime, Abdüsselam Şeddadi, ed-Darü'l-Beyza, Beytü'l-Fünun ve'l-Ulum, 2005, s. 412

<sup>77</sup> İbn Haldun, Age., s. 426

gözükmemektedir. Ancak onlara göre irade, gerçekte, beşeri irade değil, ilahi iradedir. Çünkü onlar, Tanrı'da fani oldukları ve O'nun vahdaniyetiyle tahakkuk ettikleri için, evrendeki her şeyi ilahi iradenin bir tezahürü olarak görür. Gerçekte Tanrı'dan başka ne bir fail ne de bir irade sahibi vardır.<sup>78</sup> Bu anlayışın bir yansıması olarak da tasavvuf, “nefsi Allah'ın iradesine teslim etmektir”<sup>79</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Ancak bu tanımda dikkati çeken bir konu vardır ki o da iradenin teslim edilmesiyle yakından ilgilidir. Sufinin bu tanıma göre hür olabilmesi için iradesini Tanrı'nın iradesine teslim etmesi istenir, ancak bu teslim işini gerçekleştiren de yine bir insan iradesidir. İkinci olarak insanın, iradesini Tanrı'nın iradesine teslim edebilmesi için Tanrı'nın neleri murat ettiğini en ince detaylarına kadar bilmeli ve ona göre yaşam tarzını belirlemelidir. Bu ise bir insan için mümkün olmayan bir husustur. Netice itibarıyla iradeyi Tanrı'nın iradesine teslim etmek, “elden geldiğince Tanrı'nın buyruklarına uygun davranmaya çalışmak” dışında gerçekliği olmayan bir ifade görünümündedir.

Felsefi determinizmin örneklerini Batı felsefesinde de görmemiz mümkündür. Porphyrios'un talebesi ve Yunan-Suriye Yeni-Eflatunculuğunun en önde gelen temsilcisi Jamblichus (ö. 330), insanın hür olamayacağını savunduğu fikirlerini şu şekilde ortaya koyar: *“Tanrılar gerçekten kadere hâkimdir; fakat bunlardan çıkan eylemler, dünyanın yaratılması ve insani kaderi tamamlar. Bu yüzden Tanrılara mümkün olan tüm kutsiyetle layıkıyla ibadet eder ve tüm dini buyruklara icabet ederiz ki, onlar bizi kaderin şerrinden korusunlar. Zira yalnızca onlar zorunluluğun üstesinden gelebilirler.”*<sup>80</sup> İnsanın eylemde bulunurken hür olmadığını iddia edenler, özellikle psikolojik determinizmin argümanlarını kullanmaktadırlar. Psikolojik determinizm, insanda hür iradenin olmadığını ileri sürmektedir. İnsanın bir eylemde bulunmak için önceden verdiği karar, belirli sebeplerin sonucunda ortaya çıkmaktadır. İnsan, hür bir şekilde seçme yapamaz. Yani her şey önceden belirlenmiştir ve insanın bu zorunluluğa uymaktan başka seçeneği yoktur. İşte bu noktada Spinoza (1632-1677)'nin fatalizmi, kaderciliğin en ileri noktası olarak karşımıza çıkmaktadır.

Spinoza'ya göre, *“sırf kendi tabiatının zorunluluğu ile var olan ve hareket eden bir şey, hür; belli bir tarzda başka bir etken tarafından varlığı ve aksiyonu tayin edilmiş şey de, zorlama”*<sup>81</sup> diye tanımlanmaktadır. Spinoza'nın bu tanımı, determinist bir tanımdır, yani zorunluluk fikri egemendir. Zira, bu tanımdan da anlaşılacağı gibi, Spinoza determinist bir

<sup>78</sup> Ebu'l-Ala el-Afifi, Tasavvuf, İslam'da Manevi Hayat, Çev: Komisyon, İz Yay., İstanbul, 1996, s. 22

<sup>79</sup> Ebu'l-Ala el-Afifi, Age., s. 47

<sup>80</sup> S.H.NASR, K.O'BRIEN, Kutsalın Peşinde, Çev: S.E. Gündüz, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 85

<sup>81</sup> Spinoza, Etika, Çev: H. Z. Ülken, Ülken Yay., İstanbul, 1984, s. 123

filozoftur ve ona göre, bu tanımlar çerçevesinde hürriyet, en uygun olarak Tanrı için söz konusudur. Çünkü ona göre evrende olup biten her şey Tanrı tarafından tayin edilmiştir. İnsanın hürriyeti ise, bu zorunluluğun bilincinde olmakla belirlenir.

Bu anlayışın doğal bir sonucu olarak, Tanrı, doğadaki her şeyi belirleyen ve kendisinden habersiz hiçbir şey gerçekleşmeyen bir varlıktır. Her şey O'na bağımlıdır ve O'nun tarafından belirlenmektedir. Ancak, nasıl ki Descartes'ın "cogito" fikri bir hürriyet deneyimi ise, burada merkeze alınan Tanrı düşüncesi de bir hürriyet deneyimidir. Zira Tanrı, Tanrı olması açısından bir hürriyeti ifade ederken, insan da Tanrı'yı sevmekle, O'nu bilmekle hürriyete ve erdemliliğe ulaşmaktadır. Yani, insan önce kendi varoluşunu, buradan hareketle Tanrı'yı bilmekle, O'nun varlığının farkına varmakla hürriyetini elde etmektedir. Alman varoluşçu felsefede de hürriyet, yukarıdakine benzer bir şekilde şöyle ifade etmektedir: *Gerçekten, kendi hürriyetinin bilincine varan insan, kesinlikle Tanrı'ya ulaşır. Hürriyetle Tanrı birbirinden ayrılmaz. Ben, hürriyetim içinde, yalnız kendi kendime var değilim, bana kendi varlığım hürriyetimin içinde verilmiştir. Çünkü ben, kendi dışıma çıkabilirim, ama hür oluşumu baskı altına alamam. En yüksek hürriyet, kendini hür zaman içinde, dünyadan bağımsız ve aşkın varlığa en derin bir bağlılık olarak bilir. Kısacası, insanın hür oluşuna, biz, onun varoluşu diyoruz.*<sup>82</sup>

Spinoza her ne kadar mutlak anlamda hürriyetin yalnızca Tanrı için söz konusu olduğunu ifade etse de, insan için de bir hürriyetten söz etmektedir. Ona göre, hür insan, aklın emirlerine göre hareket eden insandır. Aklın emirlerine göre hareket etmek ise, tabiata (fitrata) uygun hareket etmektir. Çünkü akıl, Spinoza'ya göre fitrata aykırı hiçbir şeyi istemez.<sup>83</sup> Burada ifade etmeye çalışılan fikir, bize göre, aklın emirlerine göre hareket etmek, fitrat üzere olmak, bu yönde davranmaktır. Çünkü Spinoza, inneizmi kabul eden bir filozoftur. Inneizme göre Tanrı fikri insanda doğuştan vardır. İnsan aklını kullanarak, akıl vasıtasıyla Tanrı'yı bulabilir. Akla göre hareket etmek, doğuştan var olan Tanrısal tabiata uygun olarak hareket etmek demektir.

Onun bu düşüncelerini İslam filozoflarının birçoğunda, özellikle Gazali, Farabi, İbn Rüşd ve İbn Tufeyl'de görmemiz mümkündür.<sup>84</sup> İslam düşünce tarihi içerisinde ortaya çıkan

<sup>82</sup> Karl JASPERS, Felsefe Nedir?, Çev: İ.Zeki EYÜBOĞLU, Say Yay., İstanbul, 1995, s. 71

<sup>83</sup> Spinoza, Age., s. 145

<sup>84</sup> Mehmet BAYRAKTAR, İslam Felsefesine Giriş, AÜİF Yay., Ankara, 1988, s. 105

sembolik bazı hikayelerin ana mihrinin inneizm fikri etrafında şekillenmesi, arada açık bir etkileşimin göstergelerinden biri olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak Spinoza'da bu fikir, daha ziyade determinizmi desteklemek için kullanılmaktadır. Her ne kadar akıllı kullanmak öne çıkarılsa da, akıl Tanrı'nın belirlemesine teslim edildiği için burada hürriyetten bahsetmek imkân dâhiline girmemektedir. Bu açıdan bakıldığında, Spinoza'nın fikirleri ile, felsefi açıdan determinist bir anlayışı benimseyen Ockham'lı William (1300-1349)'ın "*ilahi iradenin, yaratıkların iradesinden önce gerçekleşmiş olması, eğer onların iradesini zorunlu kılmıyorsa, bu onların ilahi iradenin kararının aksine bir karar verme kudretine sahip oldukları anlamına gelir ki, bu durumda, ilahi iradenin kararı yetersiz ve eksik kalmış olur*"<sup>85</sup> demesi arasında bir fark görünmemektedir.

Felsefi determinizm, insanın hürriyetini tamamen Tanrı'nın eline teslim etmektedir. Bunun ortaya çıkardığı sorunlar ise başlı başına bir araştırmanın konusu olacak kadar çoktur. Bir bireyin eylemlerine, kendisinden kaçınılması imkânsız mutlak bir otorite ahlaki olmayan bir tarzda kılavuzluk ediyorsa, ahlaki hürriyetin pek fazla bir anlamı yoktur. Ondaki entelektüel, ahlaki ve fiili enerji zorunlu olarak bloke edilir ve insan olma potansiyeli aktüelleşmez. Böyle bir yorumda Tanrı mutlak güce; insanın denenmesi de sorgusuz-sualsiz bu mutlak güce boyun eğmeye indirgenmiştir. Artık güce tapınılmaktadır. Tanrı'nın gücünü kuralsız kullandığı inancı, tabiat yasalarının devamlılığı fikrini ortadan kaldıracak gibi; Tanrı'nın yaptıklarının insanın anladığı anlamda ahlaktan bağımsız olduğu inancı da ahlak yasalarına, onların bilinebileceğine ve evrenselliğine olan inancı da gevşetir. Determinist anlayışın bir neticesi olarak ortaya çıkan bu fikirler, bir sonraki bölümde indeterminist yaklaşımı savunanlarca çürütülmeye çalışılmıştır.

## **2.2. Hürriyetçi Yaklaşım**

Felsefi açıdan indeterminist yaklaşımı benimseyenler ise, aksi görüşü savunanların karşısına "değişmeyen bir varlığın değişen şeyleri bilemeyeceği" iddiası ile çıkarlar. Bu iddianın doğal sonucu şudur: Eğer bizim eylemlerimiz ile ilişkiye giren bir Tanrı varsa, O da bir dereceye kadar değişmeye maruz kalmalıdır. Felsefi indeterminizmin en aşırı formu, "gelecek-mümkün önermelerin bir doğruluk değerine sahip olmadığı, ya da belki doğruluk ile yanlışlık arasında bir üçüncü doğruluk değerine sahip olduğu şeklindeki anlayıştır. İndeterminizmin bu aşırı formu, Tanrı'nın bilgisini ve geleceği belirleme kudretini ortadan kaldırdığı düşünüldüğünden, Ortaçağda yaygın olarak kabul gören bir anlayış değildi. Çünkü

---

<sup>85</sup> Metin ÖZDEMİR, Age., s. 85

o, açıkça şu anlama gelmekteydi: Eğer gelecek-mümkün önermeler doğru değilse, o zaman Tanrı bile onları bilemez/belirleyemez. Zira yalnızca doğru olan bilinebilir.<sup>86</sup>

Bu fikri şu şekilde anlamak mümkündür: Tanrı her ne kadar her şeyi yapabilirse de, biz O'nun her şeyi yaptığını düşünmeyiz. Biz bazı şeylerin O'nun iradesinin dışında gerçekleştiğini mümkün görürüz. Eğer Tanrı, insanın hürriyeti uğruna her şeyi kapsayan kudretinden fedakârlıkta bulunmaya hazırsa, o zaman elbette her şeyi kuşatan bilgisinden de fedakârlıkta bulunmaya hazır olacaktır. Eğer O, yaratıklarının kendi kararlarını gerçekleştirmeye imkân bulabilmeleri için iradesinin sınırlanmasına katlanmak durumundaysa, insanlara bizzat kendi kararlarını kendi kendilerine gerçekleştirme fırsatını vermek için bilgisinin kısıtlanmasına da göz yummalıdır. Bu durumda Tanrı'nın bizim kendisinden bağımsız olabilmemiz için, (zorlayıcı manada) kudretini ve iradesini yine kendi iradesiyle -ki aksi düşünülemez- sınırladığı olduğu gerçeği kabule daha yakın görünüyor.

İlahi bilgi açısından konuya baktığımızda, Tanrı, herhangi mümkün bir varlığın, bazı mümkün şartlar altında özgürce yaptığı şeyi bilir. O, bunu ve hangi yaratıkları yaratacağını, bizzat kendisinin hangi şartları meydana getireceğini bilmek suretiyle, bilfiil var olan varlıkların gerçekte neyi yapacağını bilir. Bu düşüncenin rasyonel temellerini üç kısma ayırarak ortaya koymak mümkündür: a) Tanrı'nın Zati Bilgisi: O, bu bilgisiyle, hem kendi zatını hem de ya bizzat kendi fiili ya da hür mümkün varlıkların fiili ile kendi nazarında mümkün olan her şeyin bilgisini bilir. b) Tanrı'nın Hür Bilgisi: Bu O'nun belli hür varlıkları yaratmak ve onları belli şartlar altında bulundurmak için verilen hür ilahi karardan sonra, fiili olarak neyin var olacağına ilişkin bilgisidir. c) O'nun bu ikisi arasında bulunan "Orta Bilgi": bu da O'nun herhangi bir mümkün varlığın herhangi bir mümkün dünyada yapacağı şeye dair bilgisidir.<sup>87</sup>

Gerçekte Tanrı'nın bilgisi, eşyaya nispetle iki şekilde olur: Ya Tanrı bilgisini eşyadan alır ya da eşyayı kendi zatında vasıtasız olarak bilir. Yani Tanrı'nın bilgisi, ya dışsal (hadis) ya da içsel (zati ve ezeli) bir bilgidir. Birincisinde eşya Tanrı'nın bilgisine nispetle mümkün, ikincisinde ise zorunludur. Ama her iki görüş de eşyayı zorunluluktan kurtaramamaktadır. Bu ikilem, Tanrı'nın eşyaya ilişkin bu iki tür bilgidir birine sahip olması gerektiği varsayımından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki burada tartışılmayan üçüncü bir durum daha

<sup>86</sup> Metin ÖZDEMİR, Age., s. 58

<sup>87</sup> Metin ÖZDEMİR, Age., s. 61

vardır. Bu, Tanrı'nın eşya hakkında hem ezeli hem de hadis olan ikinci bir bilgi türüne sahip olup olmadığı ile ilgilidir. Whitehead (1861–1947), Hartshorne (1897-?) ve Bergson (1859–1941) gibi pananteist filozoflar, bu ikileme yeni, fakat tartışmalı bir yöntemle çözüm getirmeye çalışmışlardır. Yeni bir süreç teolojisinin ilk adımlarını atan Whitehead, tek bir fiili varlığı zamansız olarak tanımlar. Bu varlık, Tanrı'dır. Ona göre Tanrı bir yaratıcı değildir. “O her yaratmadan önce değil, aksine her yaratmayla birlikte”dir.<sup>88</sup>

Bu anlayışı insanın hürriyeti noktasında sorumluluk temelinde Hz. Adem örneğiyle açıklamaya çalışmak belki yararlı olabilir. Örnekten anladığımız kadarıyla insan, Tanrı katında, düşünme ve anlama gücüne sahip olmanın yanı sıra, irade hürriyetine, karar verme ve yapma hürriyetine sahip olduğu için de değerlidir, gözde varlıktır. Adem Kıssası'nın bize öğrettiği en önemli unsurların başında, bilgi ile donatılan Hz. Adem ve eşine bir yasa konulması ve bu yasağa, hayatlarının gerisinde büyük bir tecrübe birikimi olmayan ilk peygamber Hz. Adem ve eşinin, içeriğini bilmediğimiz söz konusu buyruğun gereğini yerine getirmede başarılı olamadıkları gelmektedir. İlk insan, ilahi buyruğu yerine getirmede başarılı olamaz ama daha sonra kendisine verilen düşünme ve bilme gücü sayesinde, yaptığını değerlendirir, pişman olur ve bağışlanma diler. Burada üzerinde durulması gereken en önemli noktalardan biri, Hz. Adem'in böyle bir buyruğa muhatap olmasıdır. Bir buyruğu yerine getirme veya getirmeme hürriyetine sahip olmayan bir varlık, herhangi bir yükümlülükle karşı karşıya bırakılmaz. Başka bir ifadeyle, ahlaki yükümlülük ve sorumluluk için bilme ve yapabilme vazgeçilmez öncüller mesabesinde. Bu yapabilme de hem hürriyeti, hem de muktedir olmayı şart koşar.<sup>89</sup>

Tanrı, emre uymanın ahlaki sorumluluğunu Hz. Adem'e hatırlatmış ama onu buyruğa uyma konusunda zorlamamıştır. Eğer Tanrı, Hz. Adem'i hür bir varlık olarak yaratmamış olsaydı, onu ne bir emre muhatap kılar, ne de sorumlu tutardı. Dikkat edilecek olursa, ilahi emir, bilginin verilmesinden sonra gelmektedir. Çünkü bir insanın sorumlu tutulabilmesi için onun bir şeyi bilerek ve isteyerek seçmesi gerekir. Kur'an-ı Kerim, Hz. Adem'in hatasını manevi ve ahlaki bir hastalık olarak bir “asli günah” olarak değil, irade hürriyetinin ve buna bağlı sorumluluk duygusunun bir işareti olarak zikreder.

---

<sup>88</sup> Mevlüt ALBAYRAK, Tanrı ve Süreç, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2001, s. 112

<sup>89</sup> Muhammed İKBAL, A.g.e., s. 67

Sorumluluk düşüncesine bağlı olarak insanın hürriyetini savunan düşünörlere Batı felsefesinde de rastlamak mümkündür. Örneğın Scheler (1874-1928)'e göre bir insanın ahlaki kişi olabilmesi için yalnızca normal ve ergin olması yetmez. Bir insanın kişi olabilmesi için aynı zamanda bedeni üzerinde bir egemenliğı olması ve kendini bedeninin efendisi olarak hissetmesi gerekir. Bir kimse kendi bedenini "benim bedenim" bağı ile kendisine ait bir şey olarak yaşıyorsa kişi adını alabilir. İnsanın en önemli özelliklerinden ahlaki kişi olmanın başlıca koşullarından biri de sorumluluktur. Eylemlerini gerçekleştiren kişi, kendisinin bu eylemlerin yapıcısı olduğunu düşünerek, kendi eylemleri için sorumlu olarak yaşar.<sup>90</sup> Dolayısıyla eylemlerinin iyi ya da kötü olması tamamıyla insanın kendisine ait olur. Bu açıdan bakıldığında kötölük problemi de insanın hürriyeti için kullanılagelmektedir. Birçok hürriyet yanlısı filozof tarafından geliştirilmiş olan, hayatın bir sınav olduğu şeklindeki düşünöye göre Tanrı, insana kötölük göndermez, dolaylı bile olsa bunu istemez, kısacası Tanrı kötölüğün kaynağında bulunmaz.<sup>91</sup> Öyleyse Tanrı'nın buyruklarına boyun eğmek ya da eğmemek hürriyetine sahip bulunan insan kendi kötölüğünü kendi yaratır.

Benzer fikirleri çağdaş İslam düşünöcesinin önde gelen isimlerinden Muhammed İkbâl (1873-1938)'de de görmekteyiz. Ona göre, bir şeyin kaderi bir efendi gibi dışardan emreden talihin acımasız eli değil, her şeyin iç yeteneğidir. Yani bunun yarattığı imkânlar elde edilebilir ve iç bünyesinde saklı olup, herhangi bir dış baskı olmaksızın sıralarıyla kuvveden fiile çıkarlar.<sup>92</sup> Bu yoruma göre, yaptığından sorumlu olan insanın kaderi de, iyiliğı ve kötölüğü yapabilecek şekilde yaratılmış olmasıdır.<sup>93</sup> Çünkü iyiliğı seçme hürriyeti, kötölüğü seçme hürriyetini de beraberinde getirmek durumundadır. İnsanın sorumluluğı da bu hürriyete dayanmaktadır.

Bu probleme, süreç felsefesi ve süreç teizmi açısından bakıldığında belki bir sözüm bulunabilir. Fakat temeli değışme ve oluşma fikrine dayanan bu felsefenin ve bu teizmin Ehl-i Sünnet düşünörlерinin görüşlerine uymayacağını tahmin etmek pek zor olmasa gerektir. Çünkü bu düşünöce İslam'da şimdiye kadar hiç bilinmeyen son derece yeni bir düşünöce değildir. Bugünkü anlamda yani Whitehead (1861-1947), Harsthorne (1897-2000) ve kısmen de İkbâl de ifadesini bulan süreç teizmi şeklinde olmamakla birlikte İslam'da süreç fikrinin

<sup>90</sup> Bedia AKARSU, Çağdaş Felsefe, İnkılap Kit., İstanbul, 1994, s. 173

<sup>91</sup> Veli URHAN, İnsan ve Tanrı'nın Kişiliğı, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002, s. 146

<sup>92</sup> Muhammed İKBAL, İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, Çev: Ahmet Asrar, Bir Yay., İstanbul, 1984, s. 76; Ahmet AKBULUT, Age., s. 322

<sup>93</sup> Şems, 91/8

kökleri sayılabilecek bazı görüşlerin erken dönemlerde tartışılmaya başladığını görmekteyiz. Örneğin Hişam b. Hakem (199/814) ve Hüseyin el-Basri (436/1044)' ye göre, Tanrı'nın bilgisi malumun vukuuna bağlıdır. Tanrı eşyanın hakikat ve mahiyetini ezelde bilir, fakat tek tek şeyleri ancak onların meydana gelmesiyle bilebilir. Çünkü onlar meydana gelmeden önce sırf yoklukturlar ve bilinemezler. Bunun aksi düşünüldüğü takdirde ezeli bilgi ya zorunluluk, ya da imkânsızlık doğuracağı için hürriyetten söz edilemez. Bu görüş Tanrı'nın varlıklarla ilgili bilgisini onların vukuuna bağlandığı için, dolayısıyla bilinenlerin değişmesiyle bilginin de değişeceği için Ehl-i Sünnet'in düşüncesine uygun düşmemektedir. Ayrıca onların bu görüşlerinde bir "açık gelecek" fikri bulunduğu söz konusu edildiği takdirde, Tanrı'nın ezeli bilgisi, bir mahiyetler bilgisi şeklinde düşünülmüş olacak ve bu mahiyetlerin gerçeklik kazanmasıyla ezeli bilgi "gerçeklikler bilgisi" haline gelmiş olacaktır ki, bu da ezeli bilgide bir değişme olması anlamına geleceği için Ehl-i Sünnet tarafından yine benimsenmeyecektir.<sup>94</sup> Çünkü Ehl-i Sünnet kelimcileri hangi anlamda olursa olsun ezeli bilgi noktasında değişme fikrinden kaçınmaktadır.

Felsefi indeterminizme göre, ahlaki kötülüğün temelinde insanın hürriyeti yatmaktadır. Eğer insan hürriyetle donatılmış olmasaydı, bu takdirde onun kendini dış dünyadan çözmek ve kendi kendisinin bilincinde olmak gibi bir yetisi var olmayacaktı. Dahası, kendini değerlendirip kendi kendisine mutlak bir değer atfetme yeteneği de var olmayacaktı. Bu düşünceye sahip filozoflardan Leibniz (1646-1716), görüşlerini şu şekilde temellendirmeye çalışmaktadır: Ahlaki kötülük insanın hür iradesinden kaynaklanır. İnsan hür iradesini kötüye kullanmıştır. Günah işlemiştir ve o zamandan beri günahın damgası altında bulunmaktadır. Tabiatıyla ahlaki kötülüğün ilk sebebi insanın ontolojik yetkinsizliğinde aranmalıdır. Bu anlamda ahlaki kötü olan da metafizik kötülüğe tabidir. Ama tek tek bakılırsa, ahlaki kötünün kökeni, insanın hür iradesini kötüye kullanmasından kaynaklandığı da bir gerçek olarak önümüzde durmaktadır.<sup>95</sup>

Batı filozofları da insanın hürriyetini sorumluluk ve ahlakla temellendirme gayreti içerisindeyler. Onlara göre de insanın eylemlerinin bir anlamının olabilmesi, iyilik ve kötülüğün insana ait olabilmesi için hürriyet en önemli faktörlerden biri olmaktadır. Bu düşünceyi savunan filozofların başında Kant (1724-1804) gelmektedir. O, hürriyeti ahlakın temeline koyarak ele almaya çalışır. Kant'a göre hürriyet, ahlak yasasının varlık nedeni

<sup>94</sup> Hanifi ÖZCAN, Bilgi-Objekt İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti, DEÜ. İFD, S. V, İzmir, 1989, s. 281

<sup>95</sup> Charles WERNER, Age., s. 34



olunca, ahlak yasası da hürriyetin bir bilgi nedenidir. Demek ki hürriyet olmazsa ahlak yasası da olmazdı. Ahlak yasası da olmazsa hürriyetin bilincine varamazdık.<sup>96</sup> Onun için, iyi ve kötü üzerindeki ahlak kavramları da hürriyet kategorileriyle ilgilidir.<sup>97</sup> Buna göre ahlak, hürriyet üzerine temellendirirken, insanı fenomen ve numen olarak iki kısımda ele almıştır.<sup>98</sup> Bir doğal varlık olarak insan, tüm gereksinim, güdü, dürtü ve duygularıyla doğal nedensellik yasalarına bağlıdır. Bu haliyle insan hür değildir. Doğal varlık olarak insan heteronomdur. Başka deyişle o kendisi dışındaki nesnelere belirlenmiştir. Bu yüzden o, ancak kendi koyduğu bir yasa, bir ahlak yasası altında istem sahibi bir varlık olarak eylemde bulunduğu anda hür olabilir. İşte insan istem sahibi bir varlık olarak otonomdur, kendi yasasını kendi koyandır<sup>99</sup>

Kant'a göre belirli nesnelere ve bu nesnelere bağlı olduğu yasalarla ilgili olarak felsefe iki kısma ayrılmaktadır. Ona göre, bu yasalar doğanın ya da hürriyetin yasalarıdır. İlk yasalara ilişkin bilime fizik, hürriyete ilişkin olana ise etik denir.<sup>100</sup> İlk bilime doğa öğretisi, ikincisine ahlak öğretisi diyebiliriz. Kant hürriyet kavramına özel bir yer ayırmaya dikkat çeken bir düşünür olarak anılabilir. Günümüzdeki değer etiği de, hürriyet etiği de hem Kant'tan hareket eden hem de Kant'la tartışan etikler olmuştur. Bir başka deyişle Kant'ın hürriyeti temellendirmesi kendinden sonraki etik denemeler için de büyük ölçüde hareket noktası olmuştur.

Kant'ın hürriyet anlayışı basamaklı bir hürriyet anlayışı değildir. Ona göre insanın hürriyeti aşkın ve mutlak bir hürriyettir.<sup>101</sup> Sonuç olarak eğer insan hür olmasaydı, ahlak yasalarının hiçbir anlamı olmazdı. Bir başka deyişle ahlak ilkesi olmazdı. Böylece hürriyet ve ahlak yasaları birbirini temellendirmektedirler. Saf pratik aklın en üstün ilkesinin türetilmesi, yani böyle bir a priori bilginin olanaklılığının açıklanması yerine getirilebilecek bir tek şu kalıyor: Etkide bulunan bir nedenin hür olabileceği kavranırsa, kişi istemlerinin nedenselliğine hürriyet yükleyen akıl sahibi varlıkların en üst pratik yasası olarak ahlak yasasının, yalnızca olabirirliğini değil, aynı zamanda tam zorunluluğunu kavrayabilir.

---

<sup>96</sup> İ. KANT, Pratik Aklın Eleştirisi, Çev: Komisyon, H.Ü. Yay., Ankara 1980, s. 4

<sup>97</sup> Bedia AKARSU, Ahlak Öğretileri, İÜEF Yay., İstanbul, 1979, s. 205

<sup>98</sup> Bedia AKARSU, Çağdaş Felsefe, İnkılap Kit., İstanbul, 1994, s. 37

<sup>99</sup> H. HEIMSOTH, Kant'ın Felsefesi, Çev: T. Mengüşoğlu, Remzi Kit., İstanbul, 1993, s. 136

<sup>100</sup> İ. KANT, Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, Çev: İ. Kuçuradı, H.Ü. Yay., Ankara, 1980, s. 19

<sup>101</sup> İ. KANT, Pratik Aklın Eleştirisi, İ. Z. Eyüboğlu, Say, Yay., İstanbul, 1996, s. 103

Çünkü bu iki kavram birbirine o kadar ayrılmazcasına bağlıdır ki, pratik hürriyet aynı zamanda istemenin ahlak yasası dışında her şeyden bağımsızlığı olarak tanımlanabilir.<sup>102</sup>

Buna bağlı olarak, ahlak yasası olan kesin buyruk, bütün akıl sahibi varlıkların belli bir tarz da hareket etmeleri gerektiğini buyurur. Aynı zamanda bu akıllı varlıklar, evrensel bir kanun olmasını isteyebilecekleri maksimlere göre hareket etmelidirler böylece buyruk akıl sahibi varlıklara bir yükümlülük yükler. Kant bu kesin buyruğun nasıl mümkün olduğunu araştırır ve onun varlık şartını hürriyet kavramında bulur.

Hürriyeti, insanın varoluşunun temeline koyan filozoflardan Schelling (1775-1854)'e göre hür irade eylemi, insanın özünden ortaya çıkar, tıpkı bu özün zamanın üzerinde var olması gibi. İnsan, olaylar dünyasının üzerinde duran hürriyeti sayesinde yaratışın başlangıcından beri iyi ya da kötü için karar vermiştir. Bundan dolayıdır ki, ilk günah insanın ezelden beri her şeyi kapsayan hür iradesini kullanmasından ibarettir.<sup>103</sup> Felsefi açıdan insanın hürriyetini ele alan filozoflar, hürriyeti, gerçekleştirilmesi gereken bir ödev olarak görme eğilimindedirler. Buna göre her eylem bir hürriyeti gerçekleştirme çabasıdır. İnsanın bir şeyler yapması, hürriyetini gerçekleştirme demektir. Çünkü yapmak, başlı başına bir hürriyet işidir. Yapmak demek; hürriyeti kullanmak demektir, hürriyetin gereğini yerine getirmek demektir. Ne türlü olursa olsun, bir şey yapabiliyor muyum? Öyleyse hürüm. Aksi halde bir şey yapamazdım. Hürriyetim bana dışardan verilmiş değildir. Hürriyetimin yasasını ben kendi varlığımda taşıyorum. Hürriyetim zorunludur, çünkü gerçekleştirilmesi gerekir, gerçekleştirilmekle var olacaktır.<sup>104</sup>

Felsefi açıdan insanın hürriyetini ele alırken Tanrı'nın dışarıda kalması gerektiğini düşünen filozoflardan biri olarak Nicolai Hartmann (1882-1950); insanın, bütün öteki varlıklar gibi çevresine bağlı olmadığından dolayı, çok belli bir biçimde hür olduğunu savunur. Hürriyet ise, Tanrı'yı da kapsayan her türlü bağlılığın karşısındadır. İnsanın dışındaki, ne türden olursa olsun, bir varlığın geleceği belirlemesi, hürriyeti ortadan kaldırır. Öyleyse, ancak hiçbir erek gözetmeyen mekanik bir düzen içinde kişi-insan var olabilir. Bunun dışında herhangi bir düzende hür insanın varlığı mümkün değildir.<sup>105</sup>

---

<sup>102</sup> I. KANT, Age., s. 103

<sup>103</sup> Charles WERNER, Kötülük Problemi, Kaknüs Yay., İstanbul, 2000, s. 108

<sup>104</sup> B. AKARSU, Age., s. 57

<sup>105</sup> Bedia AKARSU, Age., s. 182

Varoluşçu filozoflardan J. P. Sartre (1905-1980)'ın ahlak felsefesi de tıpkı Kant'ta olduğu gibi hürriyet idesinden kaynaklanan bir tarz olarak karşımıza çıkar ve buna bağlı olarak insan varoluşunun temelini hürriyet olduğu düşüncesinden yola çıkılarak anlaşılması gerekir. Ona göre insan hür olmaya mahkum edilmiştir. Bir anlamda insan kendi varoluşunu bile kendi seçmektedir. Hürriyeti seçip seçmeme, herhangi bir yükümlülük alıp almama anıdır. Varoluş bir seçmedir. İnsan bir aşkınlık olduğu gibi, insani gerçeklik de sürüp giden bir projedir. Bu bakımdan seçmeyi reddetmek, seçmemeyi seçmektir. Böylece insan, hür, sorumlu ve hiçbir özrü olmadan doğar. "Bizler belirlenmiş olamayız; belirlenmiş olmayı istemek, kendini haklı gösterme yolları, özürler ve sorumluluktan kaçış yollarını aramak demektir".<sup>106</sup> Dolayısıyla böyle bir kimse varoluşunun gerçekliğini yalandan taşır ve sözcüğün dolu anlamında tam bir insan olamaz.

Öncesiz-sonrasız doğrular olmadığı gibi, Sartre'a göre, öncesiz-sonrasız ahlak yasaları da yoktur. Biricik mutlak değer hürriyettir. Hürriyeti, hürriyet uğruna seçeriz. Hürriyetle yapılan her şey ahlaka uygundur.<sup>107</sup> Bu durumda Sartre felsefesinde pişmanlığa da yer yoktur. Çünkü kendi yaptığından pişmanlık duyan kimse, kendi hürriyetine, dolayısıyla kendi özüne ihanet ediyor demektir.

Sartre, ilk temel ilkesi olarak öne sürdüğü "*insan kendini nasıl yaptıysa öyledir; başka türlü değil*"<sup>108</sup> ifadesiyle hürriyetin aşkın olanla tüm ilişkilerini ortadan kaldırmak ister. Bunu da, insanın hürriyeti adına yaptığını öne sürer. Çünkü ona göre insan hürdür, hür olmaya mahkumdur. Eğer öz, varoluştan önce gelseydi, varoluşu özüne göre belirlenecek olan insanın, bu öz aracılığıyla aşkın bir alana, yani Tanrı'ya bağlanması kaçınılmaz olacaktı. Bu ise Sartre için insanın hür olmaması anlamına geleceği için asla kabul edilemez bir durumdur.

Batılı varoluşçu filozoflar her ne kadar insanın hürriyeti meselesinde Tanrı'yı dışarıda bırakan bir yaklaşımı savunsalar da, aksi düşünceye sahip filozoflar da yok değildir. Örneğin Fransız personalist filozoflarından Mennier, kişinin hürriyetinin bağlılık anlamına geldiğini ve eğer hürleştirici ruhsal hayatla benimsenmiş ve yenilenmiş bir bağlanma olursa, bu bağın tam

---

<sup>106</sup> J.P. SARTRE, Varoluşçuluk, Materyalizm ve Devrim, Çev: E. Eliçin, Ataç Kit., İstanbul, 1967, s. 8

<sup>107</sup> J.P. SARTRE, Age. s. 23

<sup>108</sup> J.P. SARTRE, Age., s. 6

anlamıyla kişisel olacağını öne sürmek şartıyla, sanki Tanrı'yı dışarıda bırakanların düşüncelerinin temelsizliğini işaret ediyor gibi görünür. Aynı şekilde, insan, Tanrı'da olası birliği bulduğu zaman hür olur demekle insanın ilk hürriyetinin Tanrı'da bulunduğu dikkat çeken Nedoncelle, insanın ancak Tanrı ile birlikte gerçek manada hür olabileceğini öne sürer.<sup>109</sup>

Hürriyet problemini insanın lehine çözmeye çalışan filozofların çıkış noktası, ahlak felsefesi olmuştur. Onlar, ahlakı, insan için vazgeçilmez görmüşler ve bunun bir adım ilerisi olan hürriyeti de ahlak için vazgeçilmez kabul ederek insanın hürriyetini temellendirmeye çalışmışlardır. Özellikle Tanrı-insan ilişkileri noktasında mantıklı bir çözüm yolu olarak karşımıza çıkan bu yaklaşım, insan temelli bir anlayışın ortaya konması noktasında ümit vericidir. İnsanın hürriyeti problemi çözülecekse elbette insandan yola çıkılarak çözülecektir veya çözülmelidir. Buradan yola çıkan filozoflar, insanın hürriyetinin önündeki muhtemel tüm engelleri kadırmaya çalışmışlardır. Hatta bu işi o kadar ileriye götürenler vardır ki, nihayet Tanrı'nın varlığını bile bu konuda engel olarak görenler olabilmıştır. Bu yüzden olacak ki, felsefi açıdan determinist ve indeterminist yaklaşımların, kendilerine göre, sivri yanlarını yumuşatmaya çalışan üçüncü bir yaklaşım tarzı ortaya çıkmıştır.

### **2.3. Uzlaştırmacı Yaklaşım**

Felsefi açıdan determinist ve indeterminist yaklaşımın arası olan bir anlayış daha vardır ki, bu düşünceye sahip olanlara göre, hürriyet başıboşluk olmadığı gibi, tamamen sınırlı olmak da değildir. Tam anlamıyla hürriyetin gerçekleşebilmesi için bazı sınırlamalara ihtiyaç vardır. Ancak bu sınırlama dıştan, bize yabancı olan bir neden tarafından değil de, bizim kendi içimizden kaynaklanan bir sınırlamadır. Başka bir ifadeyle, hürriyet, bir kendi kendini belirleme, self-determinasyondur. Burada insan kendi yasasını kendi koyar. Kendi koyduğu yasaya da kendi hür iradesiyle uyar ve saygı gösterir.<sup>110</sup> Hürriyet, kişinin iyice düşünüp, karar vererek eylemini gerçekleştirmesidir, ne istediğini, niçin istediğini bilerek, akılcı bir tarzda hareket etmesidir. Kant'çı bir anlayışla söylenirse, ahlaki hürriyete sahip insan, davranışlarının kuralını bizzat kendi seçen insandır. Bu kişi zekidir; çünkü hür iradesini doğrudan doğruya duymaktadır. Ahlakın ana unsurlarından biri hürriyettir; ama bu keyfi ve şartsız bir hürriyet anlamına gelmemelidir. J.J. Rousseau (1712-1778)'nin ifadesiyle

---

<sup>109</sup> Veli URHAN, Age., s. 74

<sup>110</sup> Hüsamettin ERDEM. Ahlak Felsefesi, s. 76; Ahmet ARSLAN, Felsefeye Giriş, Vadi Yay., Ankara, 1996, s. 125

“başkasını hürriyetinden yoksun edenin kendisi de hür olamaz.”<sup>111</sup> Buradan anlaşıldığı üzere, ahlaki hürriyet belirli bir hürriyettir.

Felsefi açıdan uzlaştırmacı yaklaşımı benimseyenlere göre hürriyet, ister fiziksel olsun isterse tanrısal olsun, determinizm ile mantıksal olarak bağdaşabilir. Buna göre Tanrı, hiçbir ahlaki kötülük içermemekle birlikte ahlaki iyiliklerle dolu bir evren yaratabilirdi. Böyle bir dünyada insanlar, bütün seçimleri belirlenmiş olmasına karşılık olarak, sadece doğru eylemleri yapmayı seçebilirlerdi.<sup>112</sup> Ancak böyle bir evren, Tanrı'nın istediği bir evren olmayacağı için, hürriyet, insana Tanrı tarafından verilen en büyük değer olarak değerlendirilmelidir.

Felsefi açıdan insanın hürriyetini ele alırken, Tanrı-insan arası etkileşimi dengede tutmaya çalışan ekollerden biri de Stoacılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Onlara göre iyi veya kötü, kişinin kendisine bağlıdır. Hür insan başkalarına, dış etkilere kayıtsız kalmasını bilen insandır. Stoacılar genel olarak kadercidirler, ancak bu kadere anlayışlarını değişik bir formülle hürriyete de yol verecek şekilde yorumlamaktadırlar. Bu dünyada meydana gelen her şeyin karşı konulmaz bir biçimde önceden tayin edilmiş olduğuna inanırlar. Ancak öte yandan iyimserdirler; çünkü bu karşı konulmaz kader, Tanrı tarafından belirlenmektedir. Tanrı ise akılsaldır ve iyidir. O halde iyi nedir? Stoacılar göre iyi; dışımızda olup bitenleri kabul etmek, onların tanrısal iradenin sonucu olduğunu bilmek ve onlara istekli olarak katlanmaktan başka bir şey değildir. Anlayabildiğimiz kadarıyla Stoacılar göre iyinin tanımı, kendini dış dünyada meydana gelen olaylara katkıda bulunmak yerine, onlara teslim olmak şeklinde ortaya konmaktadır. Dolayısıyla iyiliğin ortaya çıkışında insanın hiçbir katkısı olmamakta, hatta insanın hiçbir katkısının olmaması gerçek iyilik olarak anlaşılmaktadır. İyi olmak için hiçbir şey yapmaması gereken insanın nasıl ve ne şekilde hür olacağı ise burada büyük bir problem olarak önümüzde durmaktadır.

Stoacılar bir yandan kadere kabul etmekle birlikte öte yandan insanın hür olduğunu savunurlar. Ancak bu hürriyet bizim dışımızda olup bitenlere müdahale etmek, onları değiştirmek yönünde bir güce sahip olmamız anlamında bir hürriyet değildir. Çünkü yukarıda gördüğümüz gibi bu, ne mümkün ne de arzu edilir bir durumdur. Bu dünyada olup bitenler, tanrısal iradenin belirlemesi sonucu olarak zorunlu bir biçimde meydana gelmektedir.

<sup>111</sup> Mevlüt UYANIK, *Age.*, s. 175; Ayrıca Bkz. H. ERDEM, *Age.* s. 77

<sup>112</sup> C. Sadık YARAN, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yay., Ankara, 1997, s. 48

Hürriyetimiz, tersine, olayların yapısını bilmek ve böylece onlara katlanmak hürriyettir. Olayları değiştiremeyiz, ama onlara karşı tutumumuzu değiştirebiliriz.

O halde hürriyet dışarıya, dünyaya doğru değil, ruha doğru gelişir. İnsanlar veya kader bizi köle yapabilir, hapse atabilir veya işkence görebiliriz. Bunları önleyemeyiz ama bunlara kayıtsız kalmayı, şikâyet etmemeyi, ağlamamayı öğrenebiliriz. Hürriyet, etkileme değil, etkilenmemedir. Bu noktadan hareketle Stoacılar ilginç bir hürriyet kuramı geliştirirler, arzu ve tutkularından, korku ve heyecanlarından, duygulanımlardan kurtulmayı erdem ve mutluluğun temeli sayarlar.<sup>113</sup> Ancak biz, hürriyet denilince, ilk anda aklımıza heherhangi bir dış zorlama olmaksızın eylemde bulunabilmeyi getiririz. Yani hür olan insan bir şeyler yapan, aktif olan insandır. Stoacıların, hayat karşısında olabildiğince pasif olmayı kendine amaç edinmiş insan ile bu insanın hür olup olmaması arasında ne gibi bir fark gördükleri oldukça ciddi bir sorundur.

Determinist yaklaşımı savunanlar, genellikle Tanrı'nın ezeli ve değişmez bilgisini öne sürüyorlardı. Ezeli bilgi açısından bakıldığı zaman da, insana, hürriyetini yaşayabileceği bir alan bulunabileceğini savunan isimlerin başında İkbâl (1873-1938) gelmektedir. İkbâl açısından nesnesi belli ve kesin olan ilahi bilgi, sadece sonsuza kadar her an devam eden yaratma faaliyetiyle birlikte bulunan bir aktivite olarak görüldüğü takdirde, ortada hiçbir sorun kalmaz. Çünkü bu durumda, yaratma anındaki pozisyona göre nesne yeniden şekillenmektedir. Bu nedenle biz, önceden belirlenmiş hazır bir gelecekte değil, sadece yeni şekillenecek olan bir gelecekte söz edebiliriz. İkbâl'e göre, pasif ve her şeyi bilme olarak algılanan ilahi bilgi anlayışı ile de bir yaratıcı fikrine ulaşmak mümkün değildir. Eğer tarih, sadece olayların önceden takdir edilmiş düzeninin aşamalı olarak ortaya çıkan bir fotoğrafı olarak görülürse, o zaman onda yeniliğe ve inisiyatife hiçbir alan kalmaz.<sup>114</sup>

İkbâl'in burada anlatmak istediği şey, geleceğin sadece bir imkânlar alanı olduğunu, Tanrı'nın bu alanı önceden bütünüyle kuşattığını; ancak ne ise o olarak yalnızca bir imkânlar alanı olarak kuşattığını ortaya koymaktır. Tanrı geleceğin mümkün fotoğraflarını bilir, fakat onlardan hangisinin tarihin objektifine fiili olarak yansıtacağı konusu bir zaman meselesidir. Bunun önceden bilinmesi, sadece belli bir filmin zorunlu olarak gösterime girmesi anlamına

---

<sup>113</sup> Ahmet ARSLAN, Felsefeye Giriş, Vadi Yay., Ankara, 1996, s. 139

<sup>114</sup> Muhammed İKBAL, Age., s. 75

geleceğinden, ne özgürce yaratmadan ve ne de özgürce şekillenen bir tarihten söz etmek mümkündür.

Aynı soruna, geçmiş, şimdi ve gelecek kavramları ışığında yaklaşmak da mümkün görünmektedir. Bize göre şimdiki bir olay, Tanrı katında da şimdiki bir olaydır. Fakat bizim şimdimiz önce ve sonra gibi göreceli kavramlarla kayıtlı iken, Tanrı'nın şimdisi hiçbir kayıt altında değildir. Bu düşünce, bize ilahi bilginin bir ezeli şimdide malum ile eş zamanlı olarak oluştuğu izlenimini vermekte, fakat bilginin mi malumu, yoksa malumun mu bilgiyi belirlediği konusunda açık bir ipucu vermemektedir. Diğer taraftan Tanrı'nın, olmuş-olacak her şeyi daimi bir şimdide bilmesi, O'nun bilgisinin sadece bu şeylerin bilgisiyle sınırlı olduğunu ihsas etmektedir. Zira nihayetinde insanların bir sınırı vardır. Bu açıdan bakıldığında söz konusu yaklaşımın, ilahi bilgi-insan hürriyeti paradoksuna olumlu bir katkı sağladığını söylememiz pek mümkün görünmemektedir.

Nitekim bu mesele, Hıristiyan düşünürlerin de uğraştığı, fakat tatminkâr bir çözüm bulamadığı meselelerden biridir. Örneğin Thomas Aquinas (1224-1274), ezeli bilginin insan hürriyetine zıt olduğunu açıkça söylemiştir. Ona göre, insan hürriyeti mutlak bir hürriyet değildir. Tanrı, insanın ne yapacağını bilmekle birlikte, onun, yaptığını hür olarak yapmasına müsaade etmektedir. O halde bir açıdan zorunlu olan, diğer bir açıdan hür olabilmektedir. Bir başka deyişle, insan yaptıklarını bilerek ve isteyerek yapmaktadır; fakat onları, gören ve müdahale etmeyen bir Tanrı'nın önünde yapmaktadır. Bu açıdan St. Thomas da İslam düşünürlerinin görüşlerine yakın bir görüş ortaya koymaktadır. Diğer Hıristiyan düşünürlerinin görüşleri ve ortaya koydukları çözümler de bundan pek farklı değildir. Aslında klasik teizm açısından bakıldığında, bu problemi tatminkâr bir çözüme kavuşturmak hemen hemen mümkün görünmemektedir.

Saint Thomas Aquinas, Tanrı'nın zamanla kayıtlı olmayan, fakat bir anlamda olaylarla da eş zamanlı olan bu bilgisini şöyle formüle etmeye çalışır: Eğer Tanrı bir şeyi bilirse, o halde o şey, mevcuttur. Thomas Aquinas, önermesel mantık diliyle ifade ettiği bu düşüncesini şöyle izah eder: Tanrı zamanın dışındadır. Tanrı'nın hayatı, zaman ile değil, aksine ezililik ve ebedilik ile ölçülür. Hiçbir parçaya sahip olmayan ezililik ve ebedilik, bütün zamanı aşar. Netice olarak, farklı zamanlarda meydana gelen şeyler, hepsi birlikte Tanrı'ya göre "şimdiki"dir. Tanrı'nın bilgisi ile zaman içinde yer alan herhangi bir olay arasındaki ilişki,

daima bir eş zamanlılıktır. Netice olarak, muhtemel bir olay, Tanrı'nın bilgisindeyken, "gelecek" olmayıp aksine "şimdiki"dir.<sup>115</sup>

Tanrı-insan arasındaki hürriyet ilişkisini dengede tutmaya çalışan bir başka düşünür olarak karşımıza çıkan Saint Augustine (354-430) de konuya Tanrı'nın zamanüstü oluşundan hareketle bir çözümler aramaya çalışır. Ona göre Tanrı'nın her yönüyle ezeli oluşuyla, insanın hürriyeti arasında var olduğu iddia edilen çelişki, Tanrı'nın ezeli yapısının zamanüstü olduğu, dolayısıyla O'nun olmuş, olan ve olacak bütün olayları daimi bir şimdide gördüğü ileri sürülerek aşılabilir. Augustine'nin, Tanrı'nın her açıdan ezellilik vasfı ile insanın, bizzat kendi eylemlerinin kendi iradesinin kudretiyle etkin sebebi olduğundan şüphesi yoktur. O bunu şöyle izah eder: "*Bir insan, Tanrı onun günah işleyeceğini bildiği için günah işlemez. Çünkü önceden bilgisi değiştirilemeyecek olan Tanrı, kaderin, talihin ya da her hangi bir başka şeyin günah işleyeceğini değil, bizzat insanın kendisinin işleyeceğini bilmiştir.*"<sup>116</sup>

Augustine'in bu çabası Tanrı'nın başta bilgi olmak üzere ezeli yapısının insan fiillerini zorunlu kılacağı şüphesini yatırtmada yeterli görünmemektedir. Çünkü ezellilik vasfı ile sonradan olan şeyleri bir araya getirmek oldukça güçtür. Nitekim o bu durumun farkına varmış olacak ki bu sorunu, Tanrı'ya seslenişinde şöyle dile getirir: "*Senin yılların ne gelir ne de geçer. Hal bu ki bizim yıllarımız gelir ve geçer. Dolayısıyla onların hepsi gelecektir. Senin yılların ise tek bir anda durur, çünkü onlar sabittirler. Bütün zamanları yaratan sensin ve sen bütün zamanlardan öncesin.*"<sup>117</sup>

Bu sözlerin anlamı şudur: Bütün tarih, Tanrı'nın katındaki tek bir günün içindedir. Dolayısıyla bizim şu anda yaşadığımız olaylar, Tanrı tarafından ezeli ve ebedi olarak var olan bir şimdi içerisinde yer almaktadır. O halde tarih, sabit olan, değişmeyen ve asla ilerlemeyen statik bir bütündür. O ne ise odur. Asla ondan başkası olamaz. Her şey böyle olmalıydı ve de öyle oldu. Kısacası bizim şimdimiz, Tanrı'nın şimdisinin somut bir tezahüründen, diğer bir ifadeyle, mutlak zaman içerisinde yer alan olayları serili (birbirini izleyen) zaman içerisinde gösterime girmesinden ibarettir.

---

<sup>115</sup> Thomas AQUINAS, Summa Theologica, London, 1913, s. 45; Aynı görüşler için bkz. Mustafa Gelenbevi, Haşiyeye Ala Şerhi'd-Davvani Ala Akaidi'l-Ici, İstanbul, 1286, s. 259

<sup>116</sup> St. Augustine, "İyiliğin Yokluğu Olarak Kötülük", çev: Metin Yasa, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Tarihsel ve Eleştirel Bir Yaklaşımla Felsefe-Din İlişkisi: Din Felsefesi Yapmanın Dört Farklı Yolu, yay. haz. Cafer Sadık Yaran, Samsun: Etüt Yayınları, 1997. s. 120

<sup>117</sup> St. Augustine, Agm., s. 123



Bu yaklaşımı benimseyen filozoflardan H. Bergson (1859-1941)'a göre insan, yaşamın hür gelişmesi içinde yolda kalmış olmadığından hürdür. Hürriyet en gerçek bir olgudur. Hürriyetin yadsınması doğa biliminden gelir; doğa bilimi, ölü kavramlarıyla hürriyetin gizemini kavrayamaz elbette. Gerçi hürriyetin her tanımı belirlenimciliğe yol açar, ama determinizm realiteye ters düşer. Biz otomatlar değiliz, kendimizi her an yeniden yaratırız. Ama her zaman hür değiliz, yalnızca kendi benimizin en derin temelinden eylemde bulunursak ancak hür oluruz. Bundan dolayı insanın yaşamında hür olduğu zamanlar oldukça azdır.<sup>118</sup> Bu fikirleriyle Bergson, yukarıda sözü geçen self-determinasyona atıfta bulunmaktadır. Buna göre insan, her ne kadar hür olsa da, insani bir takım nitelikler onu sınırlandırmakta ve onu şuursuzca eylemde bulunmaktan alıkoymaktadır.

Felsefi açıdan uzlaştırmacı yaklaşımı benimseyenlerin temel iddiası, her şeyi bilen ve yaratan bir Tanrı ile insanın hürriyetinin birlikte ele alınmasının insanın aleyhine bir netice doğurmayacağı, aksine insanın gerçek anlamda hür olabilmesi için bunun yapılması gerektiği etrafında şekillenmektedir. Buna göre Tanrıyı hayatından çıkaran bir insan, hayatı içinde gezinebileceği ve isteğine göre alacağı şeyleri seçmede hür olduğu bir pazaryeri gibi düşünür. Kutsallık duygusunu kaybetmiş olmakla, bu insan geçiciliğin ve süreksizliğin içinde boğulmuş ve hürriyet diye düşündüğü şeye teslim olarak kendi aşağı doğasının (bedeni yönünün) bir kölesi olmuştur.

Bu durumu farklı bir bakış açısıyla şu şekilde ortaya konabilir: Tanrı, her türlü varlık için ve yaratıkların her düzeyi için bir kanun koymuştur. Bu, insan için ilk anlamıyla anlaşıldığı şekliyle ilahi yasadır. Tek fark, diğer varlıklara hür irade hediyesi verilmemiştir. Bundan dolayı da Tanrı'nın kendileri için koyduğu yasalara, kendi doğalarına isyan edemezler. Oysa ilahi bir varlık olan insan, ilahi hürriyeti paylaşmış olarak Tanrı'nın koymuş olduğu yasalara ve bizzat kendisine karşı isyan edebilir. Bu durum, metafizik bir bakış açısından insanın Tanrı'ya karşı isyanı, onun geleneksel açıklamalarda kullanılan, "Tanrı suretinde" yaratılmış olduğunun kanıtı olarak anlaşılmasına yol açmıştır.<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> Bedia AKARSU, Age., s. 145

<sup>119</sup> S. H NASR, Bilgi ve Kutsal, Çev: Yusuf Yazar, İz Yay., İstanbul, 1999, s. 209; Konu ile ilgili olarak bkz. W. Montgomery Watt, Early İslam Collected Articles (Edinburg 1990), "Created in His Image: A Study in Islamic Theology" Tanrı Sûretinde Yaratılma: İslâm Kelâmına Dair Bir Araştırma, Çev: H. Kahraman, SÜİFD, Yıl: 2006, Sayı: 21, s. 253

Varoluşçu-fideist düşünürlerden biri olan Sören Kierkegard (1813-1855) da, benzer bir durum için şöyle demektedir: *İnsan sonsuzluk ile sonlunun, geçici ile kalıcının, hürriyet ile zorunluluğun bir sentezidir.*<sup>120</sup> Buna göre insan aslında bir anlamda zorunluluklarla çevrilmiş bir alan içerisinde hür olmaktadır. Bu noktada zorunluluk ile hürriyet birbirinden ayrılmaz bir bütün şeklinde ele alınmalıdır. Bu fikrin savunucularından olan Schelling'e göre, zorunluluk ile hürriyet arasındaki karşıtlık, gerçekte, bir kuruntudan başka bir şey değildir. Bunlar, birbirini ortadan kaldırmak şöyle dursun, tam tersine birbirlerinin koşuludurlar. Zorunluluk olmasaydı hürriyet de olmazdı. Hürriyetin sözünü edebilmek için zorunluluğu bütün gücüyle varlaştırmak gerekir.<sup>121</sup>

İnsanın hürriyeti noktasında uzlaştırmacı bir bakış açısına sahip filozoflara göre insan, ne tam bağımsız her istediğini yapabilen, ne de her şeyi ile mecbur, ne de hiçbir şeyi yapabilme gücünde olmayan bir varlıktır. Mutlak hürriyet ancak Allah için söz konusudur. İnsan için tam bir hürriyet düşünülemez. Çünkü "gerçek bir bağımsızlık ancak yaratılışa, yani oluş ve varlık bulmadaki bağımsızlıkta olur. Tarihsel süreç içinde iktidarı elinde bulunduranlar diğerlerinin hürriyetlerini kuşku ile karşılamışlar, bunun karşısında yönetilenler de hürriyetlerini kazanmak için mücadele etmişlerdir. İnsan doğuştan hür ve eşittir, bu hürriyetini de davranışlarıyla ortaya koymaktadır. Başka bir deyişle, irade ve düşüncenin hür olması yeterli değildir. Önemli olan bu irade ve düşüncenin hür bir şekilde eyleme dönüşmesidir. Mutlu yaşamın en önemli ögesi hürriyettir. Hürriyet, insanın özünden gelen bir kavram ve olgu olup varoluşun ana koşuludur.

---

<sup>120</sup> Sören KIERKEGARD, Ölümçül Hastalık: Umutsuzluk, Çev: M. Yakuboğlu, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1997, s. 26

<sup>121</sup> B. AKARSU. Age., s. 67

## II. BÖLÜM

### 1. FARABİ VE KADI ABDULCEBBAR'A GÖRE HÜRRİYET PROBLEMİ AÇISINDAN İNSAN VE FİİLLERİ

Tarih boyunca insanoğlu evrende hazır bulunduğu pek çok problemi çözmek için uğraşmıştır. Bu açıdan bakıldığında insanlık tarihi, bir yerde problemler tarihidir ve belli dönemlerin kendine has bazı problemleri öne çıkardığı zamanlar da yok değildir. Sözelimi ilkçağ filozofları ilkin arke problemi üzerinde yoğunlaşmış ve dış dünyadaki varlıkların kendisinden doğduğu ilk maddeyi belirlemeye çalışmış, deneysel araçların yokluğunda veya oldukça sınırlı olduğu bir devirde varlık ya da doğa üzerinde spekülasyonlarda bulunmuşlardır. Daha sonra varlık probleminden oluş problemine geçen ilkçağ düşünürleri, insanı felsefenin en temel noktasına koyarak düşünsel anlamda yollarına devam etmişlerdir. Ancak düşünce tarihinin hemen her döneminde kendine bir şekilde yer bulan konulardan biri de, kantarimizce insanın nasıl bir varlık olduğu ve eylemlerinin arka planında nelerin yattığı sorunudur.

#### 1.2. İnsanın Tanımı

İnsan ilk andan itibaren evrende işgal ettiği konuma bakarak kendisinin diğer varlıklardan ayırt etmekte gecikmemiş, kendisini problemlerinin en üst noktasına koyarak kendinin ne olduğunu anlamaya çalışmış, tabir yerindeyse kendini tanımlamak istemiştir. İlk insandan itibaren de bu yapılmaya çalışılmış, varılan sonuçlar itibariyle de insan kendine bir yol ve hayat tarzı benimseyerek günümüze ulaşmıştır. Sonuç itibariyle yapılan birçok tanımlama ve bu tanımlamalara uygun geliştirilen yaşam tarzlarının sayısının artmasından başka bir neticeye ulaşamayan insanın, bu çabalarından elde ettiği en büyük sonuç belki de farklı birtakım özelliklere sahip olmasının doğal bir sonucu olarak insanın diğer canlılara olan üstünlüğüdür. İnsan kendini bulamamışsa da kendinin evrendeki konumuna bakarak diğer canlılardan bazı yönleriyle ayrıldığını anlamakta gecikmemiştir. İşte insan bu noktadan yola çıkarak yaratılışındaki güzellik ve özelliği fark etmiş ve kendine “verilen” bu niteliklerin tamamının insanın ne olduğu noktasında bir fikir verebileceği sonucuna ulaşarak ilgisini bu alana kaydırmıştır.

Bilim, sanat teknik ve felsefe ile uğraşan, onları, yüzyıllar boyunca sürüp giden uğraş ve didinmeleriyle oluşturan varlık, insandır. Fakat asıl önemli olan, insanın bütün varlık alanlarından elde ettiği bu bilgi ile yetinmeyerek kendi kendisini de özel bir bilginin objesi yapmasıdır. Bütün varlık alanları gibi, insan da birçok bilimin kendisiyle uğraştığı bir varlık

alanıdır. İnsanla uğraşan bilimlerin insan adını alan varlık alanını incelemeleriyle, doğal ve tarihsel varlığı inceleyen çeşitli bilimler arasında bir fark yoktur.

Nasıl ki, doğa bilimleri doğal varlığın bütünü, onu determine eden ilkeleri; tarihsel bilimler de, tarihsel varlığın bütünü araştırmıyorlarsa; aynı şekilde insanı araştıran bilimler de, insan adını alan varlığın bütünü, başka bir deyişle, insanın somut varlığını, bu varlıkta anlatımını bulan başarıların anlamını, varlık niteliğini, bunu yöneten ilkeleri araştıramıyor. Bundan başka insanın kendisinin ne olduğunu, onun başka varlık alanlarıyla olan bağlarını; insanla birlikte varlık dünyasına katılan anlam boyutlarıyla yeni varlık alanlarının ne olduğunu; bunlarla insan arasındaki ilişki vb. gibi problemlerle insanın evrendeki yeri problemini incelemeye, anlamaya yine hiçbir bilim girişmemektedir.<sup>122</sup> Doğal varlık ve tarihsel varlık alanında olduğu gibi, brada da bu problemleri incelemek felsefenin faaliyet sahasına girmektedir. Biz bu problemleri inceleyen felsefe dalına “insan felsefesi”, “felsefi antropoloji” ya da aynı anlama gelmek şartıyla “insan ontolojisi” adını veriyoruz.

Bu bize gösteriyor ki, insanın varlık yapısında görülen özellik, onun çift kutuplu olmasıdır. Bir yandan insan bütün bilginin, sanatın, tekniğin yaratıcısı, ilerleticisi, taşıyıcısıdır. Öte yandan bunlar, onun varlığının dayandığı koşullardır. Fakat insan bunlarla yetinmiyor, kendi kendisinin ortaya koyduğu başarıların ne olduğunu bilmeye çalışıyor ve kendisinin eylemleri hakkında kendisinden hesap soruyor. Nihayet insan, kendisiyle başka varlık alanları arasındaki bağı bilmeye çalışıyor ve kendisinin varlık bütünü adını verdiğimiz evrendeki yerinin anlamını soruyor, buna cevap bulmaya çalışıyor.

*İnsan Denen Meçhul* adlı eseriyle tanınan Alexis Karel, eserinin başlarında bu gerçeği şöyle ifade eder: “İnsan son derece kompleks ve parçalanamaz bir bütündür.”<sup>123</sup> Bu bütünlük içerisinde insan, kendini tanımlamaya çalışmıştır. “İnsanın kendini tanıma sorunu, dinin Tanrı’yı tanıma sorunuyla paralel bir çizgi takip etmektedir.”<sup>124</sup> Her bilim dalı, insan için, kendi alanının gözüyle bir tanım getirmeye çalışmıştır. Örnek olarak klasik ekonomi bilimine göre, sırf menfaatten dolayı harekete geçen ve yalnızca üretici ve tüketici boyutuna indirgenen “homo economicus” vardır.<sup>125</sup> Bu tek yönlü bakış açılarından kaynaklanan tanımlar acaba ne kadar başarılı olabilir? Öyle görünüyor ki; insanın kapsamlı bir tanımına

<sup>122</sup> Takiyettin MENGÜŞOĞLU, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992, s. 253

<sup>123</sup> Alexis KAREL, *İnsan Denen Meçhul*, Hayat Yay., İstanbul, 200, s. 9

<sup>124</sup> Eric FROMM, *Sevme Sanatı*, Çev: Işitan Gündüz, Say Yay., İstanbul, 2000, s. 39

<sup>125</sup> Roger GARAUDY, *İslam ve İnsanın Geleceği*, Çev: Cemal Tosun, Pınar Yay., İstanbul, 2000, s. 144

ulaşmak pek o kadar da kolay değildir. Ancak belli bir bakış açısıyla sınırlı da olsa bir tanıma ulaşmak da mümkün görünmektedir. Bu bölümde bizim yapmaya çalışacağımız tanımlar da, Farabi ve Kadı Abdulcebbar'ın bakış açılarıyla, ahlaki hürriyet merkezinde kendine bir yer bulmaya çalışacaktır.

### 1.1.1. İnsanın Mahiyeti

İnsan kelimesi, Arapça "ins" kelimesinden türetilmiştir. "Beşer, insan topluluğu" anlamına gelen "ins", daha ziyade insan türünü ifade etmekte olup bu türün erkek veya dişi her ferdine "insî", "enesî" yahut "insân" denmektedir. Kelimenin aslının "unutmak" mânasındaki "nesy"den "insiyân" olduğu da ileri sürülmüştür. Böyle düşünenler İbn Abbas'a nisbet edilen, "İnsan ahdini unutmaya sebebiyle bu ismi almıştır" şeklindeki rivayete dayanırlar. Bu kelime üns masdarı ile de irtibatlandırılmıştır. "Alışmak, uyum sağlamak" anlamına gelen "üns" Türkçe'de "ünsiyet" olarak kullanılmaktadır. Teennüs "insan olmak" mânasına gelirken isti'nâs "cana yakın olma, vahşi hayvanın evcilleşmesi" anlamı taşımaktadır. Nitekim "enes" vahşetin karşıtıdır. Ayrıca insânü'l-ayn tabirinin "göz bebeği" anlamına gelmesi dikkat çekicidir.<sup>126</sup> Râgıb el-İsfahânî ins kelimesini cinnin, üns kelimesini de "ürkmek" anlamındaki nüfûr masdarının karşıtı olarak gösterir. Müellife göre insana bu ismin verilmesi, hemcinsleriyle birlikte uyum halinde yaşayabilmesiyle ilgilidir; insanın "yaratılışı itibarıyla sosyal varlık" olarak tanımlanması da bundan ötürüdür.<sup>127</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de altmış beş yerde insan, on sekiz yerde ins, bir yerde de insî geçmektedir. Ayrıca bir âyette "enâsî", 230 yerde "nâs" şeklinde çoğul olarak yer almaktadır. Kur'an'da insan bütün yönleriyle ele alınmış, konuyla ilgili âyetler onun yaratılışı, mahiyeti ve gayesini bir bütünlük içinde temellendirmiştir. İnsan türünün ilk örneği kabul edilen Hz. Âdem'le ilgili olarak zikredilen âyetlere göre Allah onu "iki eliyle" yaratmış, yani ilk insan özel bir yaratışla varlık alanına çıkarılmıştır.<sup>128</sup> Aslı topraktan olan bu gelecekteki yeryüzünün hükümranına Allah "ruhum" dediği varlık ilkesinden bir soluk üflemiş, ona "isimlerin tamamını" öğreterek<sup>129</sup> bu isimlerin gösterdiği varlık şemasını kavratmış, nihayet meleklerin insana secde etmesini istemiştir. İlk insanın eşiyile birlikte cennetten çıkarılış öyküsü bir yandan insanın zaaflarına, öte yandan sonunda yeryüzünde halife kılınacak olan bu seçkin varlığın kaderine işaret etmektedir

<sup>126</sup> Cevherî, Sıhah, C. III, s. 904-906; İbn Manzur, Lisânü'l-'Arab, "ins" md

<sup>127</sup> Ragıp el-İsfahani, et-Müfredât, "ins"md

<sup>128</sup> Sad, 38/75

<sup>129</sup> Bakara, 2/31

İnsan hem maddi hem de manevi yönleri olan bir varlıktır. Her iki yönünün de kendine has bir takım nitelikleri vardır; ama insanı kendisi yapan başlıca değerlerden biri olan hürriyet, onun ruhunda gerçekleşir. Ancak bu hürriyet sıfatıyla insan bütün bilinçli ve anlamlı fiillerin mutlak olarak kendisine atfedildiği hakiki bir insan olur.<sup>130</sup> İşte insanoğlu, benliğine yerleştirilen bu kabiliyetler ile kendisine fayda veren davranışları seçebilmekte ve onları uygulayabilmektedir. Bütün bu kabiliyetlerin, aklın, mantığın ve iradenin kontrolünde ve hâkimiyetinde koordineli bir şekilde çalıştığı takdirde faydalı tercihler yapabilecektir. Bunlardan biri, diğerlerini tamamen devre dışı bırakıp tek hâkim bir şekilde kişiye yön verirse, yanlış tercihler, sonuçta da her türlü donanıma rağmen yanlış eylemler yapılacaktır.<sup>131</sup> Dolayısıyla insanın tanımında tek bir unsur değil, insanın farklı yönlerini birlikte ele alan bir yaklaşım öne çıkmaktadır.

Farabi de genel olarak yapılan bu farklı özelliklere dayalı insan anlayışına katılmakta ve insan üzerine konuşmaya başlamadan önce bu noktayı açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre insan varlığa geldiğinde onda ilk olarak ortaya çıkan şey, kendisiyle beslendiği kuvvet, yani bizim yukarıda maddi yön olarak açıkladığımız canlılığın temelini oluşturan besleyici kuvvettir. Bundan sonra kendisiyle soğukluk-sıcaklık gibi duyularla ilgili durumları algılamaya yarayan algı kuvveti/duyu organları ortaya çıkar. Duyularla birlikte ortaya çıkan bir kuvvet daha vardır ki, o da duyularla ilgili olarak onları isteme veya onlardan kaçınma şeklinde kendini gösteren irade kuvvetidir. Daha sonra insanda duyularla dış dünyadan aldığı bilgileri yorumlamaya yarayan muhayyile kuvveti ortaya çıkar. Bu kuvvetin vardığı sonuçlar (ahkam) doğru ya da yanlış olabilir. Daha sonra bu kuvvete akıl kuvveti de eklenir ki, insan bununla eylemde bulunur, güzeli-çirkini ayırır ve sanatlar ve ilimler yaratır.<sup>132</sup> Öyle görünüyor ki, Farabi, pratikten hareket edip aklı ve iradeyi öne çıkararak bir insan tanımına gitmektedir. Buna göre her ne kadar ilk etapta diğer canlılardan, özellikle hayvanlardan biyolojik yapımız ve işleyişi açısından önemli bir farklılık olmasa da, insan bu fiziki yapının üzerine bina ettiği ve diğer canlılarda bulunmayan bazı artı değerler neticesinde gerçek anlamda insanlık vasfını kazanabilmekte ve kendi tanımına ulaşmaktadır.

---

<sup>130</sup> S. Nakib el ATTAS, İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi, Çev: M.E. Kılıç, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 72

<sup>131</sup> İbrahim ÇELİK, Aqm., s. 3

<sup>132</sup> Farabi, İdeal Devlet, Çev: Ahmet ARSLAN, Vadi Yay., Ankara, 1997, s. 76 (Bundan sonra bu esere kısaca İ.D. şeklinde işaret edilecektir); El- Medinetü'l-Fadıla, Neş: Ali Ebu Mulhim, Dar-u Mektebeti'l-Hilal, Beyrut, 1995, s. 83 (Bundan sonra bu esere kısaca M.F. şeklinde işaret edilecektir)

Farabi'nin insan tanımında, insanı diğer varlıklardan ayıran ve en önemli özelliği olarak ortaya çıkan, aklın yeri büyük bir makam işgal etmektedir. Öyle ki, bazı yetileri zamanla gelişen insanın akıl yetisi baştan itibaren kendisiyle potansiyel olarak da olsa beraberdir. İşte insanda baştan itibaren, onun doğası gereği var olan akıl, dış dünyadaki oluşumların duyu organları vasıtasıyla elde edilen verilerini algılayıp yorumlamak üzere hazırlanmış bir yetenektir. O, bilkuvve akıl, maddi akıldır; o aynı zamanda bilkuvve akılsaldır.<sup>133</sup>

Farabi, insanın tanımında en önemli yer tutan akıl ve düşünme kavramlarını böylece ortaya koyduktan sonra yavaş yavaş sözü hürriyete ve hürriyet kavramının insan için nasıl bir yer tuttuğuna getirir. Ona göre, bir kimsenin bilmesi gereken en önemli konuların başında insanın bizzat kendisinin ne olduğu sorunu yatar. İlimde belli bir miktar ilerlemiş olanların mutlaka bilmeleri gereken bir ilim varsa o da şüphesiz insani ilimlerdir. Dolayısıyla ilim ehli, eninde sonunda insan ilmine girişmeli ve insanın kendisi için varlığa getirilmiş olduğu amacın, yani insanın elde etmesi gereken mükemmelliğin ne olduğu ve nasıl olduğunu araştırmalıdır. Daha sonra da o, insanın bu mükemmelliği elde etmesini sağlayan her şeyi veya insanın ona ulaşmasında yararı olan şeyleri araştırmalıdır.<sup>134</sup>

Farabi, 'bir uçtan diğer bir uca veya ölçülülüğe (vasat) çekilmemizi kolaylaştıran bir araç olarak kullanmak zorunda olduğumuz bir aracı bilmemiz gerekir' der. Farabi'nin araç olarak sözünü ettiği, hazdan ibarettir. Nitekim Farabi'ye göre bu araç olmaksızın düşünce tek başına yeterli olmayabilir. Bu nedenle mutluluğa ulaşabilmek için hazların da en uygun bir şekilde kullanılması gerekmektedir. Ona göre hazlar 'duyuluru izleyen (mahsuse) ve kavranılırı izleyen (mefhume) olmak üzere iki kısma ayrılır.<sup>135</sup> Farabi, birincisine işitme, görme, tatma, dokunma ve koklamayı; ikincisine ise liderlik, hâkimiyet, zafer ve bilgiyi örnek olarak verir. İnsanlardan hür olanlar ise tüm bu özelliklerin yanında, haz ve elemi bir araç olarak kullanmak suretiyle, iyi bir eylemi yapmayı ve kötü bir eylemi terk etmeyi kendilerine kolaylaştırırlar. Farabi, hür insanı "düşünmeyi gerektiren şeyde sağlam bir düşünce ve sağlam

<sup>133</sup> Farabi, İ.D., s. 88; M.F., s. 97

<sup>134</sup> Farabi, Tahsilü's-Saade, Neş., Ali Ebu Muhlim, Daru'l-Mektebeti'l-Hilal, Beyrut, 1995, s. 47 (Bundan sonra bu esere kısaca T.S. şeklinde işaret edilecektir); Mutluluğun Kazanılması, Çev: A. Arslan, Vadi Yay. Ankara, 1999, s. 65 (Bundan sonra bu esere kısaca M.K.) şeklinde işaret edilecektir).

<sup>135</sup> Farabi, et-Tenbih ala Sebili's-Saade, Haydarabat, 1377h, s. 26 ; Tenbih Ala Sebili's-Saade, Çev: H. ÖZCAN, İFAV Yay., İstanbul, 2005, (Bundan sonra bu esere kısaca Özcan şeklinde atıf yapılacaktır), s. 175; M.K., s. 61; T.S., 39

bir iradeye sahip olan insan” diye tanımlar.<sup>136</sup> Ancak insanın, iradesini ve düşünce gücünü tam olarak kullanabilmesi için kendisinde bulunan fikri kuvveti ve onun kullanılacağı yerleri iyi bilmesi gerekmektedir. Çünkü insan hür olabilmek için iradesini kullanmak durumundadır. İnsanın fiillerinin de iyi veya kötü olarak nitelendiğini hesaba katarsak, hürriyet noktasında bu fiiller sonuçları ve nitelikleri açısından birbirinden farklı olacaktır. Bu farklılığı ise insana hissettirecek tek özellik fikri kuvvettir. Farabi’ye göre hür insan bu kuvveti tam ve yerinde kullanmasını bilen insandır. Buna göre Farabi, fikri kuvveti insanın fiilleri açısından üçe ayırır:

Her şeyden önce insanda fikri bir erdem gücü vardır ve insan bu güç sayesinde herhangi bir amaca ulaşmada yararlı olan şeyleri keşfeder. İkinci olarak Farabi, kötü amaçların gerçekleştirilmesi için etkide bulunan fikri kuvveti, fikri bir erdem olarak görmez. Bunlardan farklı olarak insanda üçüncü bir kuvvet daha vardır ve Farabi’ye bu kuvvet, iyi olan şeylerin keşfinde kullanıldığı fikri bir kuvvet olma niteliği taşıyacaktır. Ancak Farabi’ye göre insanların çoğu bu kuvveti fikri erdem sanmaktadır.<sup>137</sup>

Farabi’ye göre insanın üç temel ahlak niteliği vardır. Söz konusu bu üç temel varlık ve fikri kuvvet nitelikleri nedeniyle insan, ahlak felsefesine konu olabilecek eylemler yapar. Yine insan bu nitelikleri sayesinde mutluluğa, övülmesine ve yerilmesine neden olan durumları elde eder.

Farabi’ye göre insanın ahlak ve mutluluk açısından birinci niteliği, meydana getirilebilmeleri için insanın fizik organlarını kullanmasını gerektiren oturma, ayakta durma, yürüme gibi eylemleri yapabilir olmasıdır. İkinci temel niteliği insanın haz, sevinç, öfke gibi nefse arız olan niteliklerdir. Üçüncüsü ise, insanın akıl gücüyle ‘ayırt etme’ (temyiz) niteliğinin olmasıdır. İnsan hayatında, kesin olarak her zaman en azından bu üç özellikten biri daima bulunur.<sup>138</sup>

Farabi’nin varlık fenomenleri, temelini, insanın varlık yapısının bütününde bulan ahlaki fenomenler, insani başarılar ve bu başarıları destekleyen, onları besleyip ortaya çıkmasına yardımcı olan edimlerdir. İnsan bir yandan bilginin, sanatın ve tekniğin ortaya koyucusudur. Diğer yandan bununla yetinmeyip kendisinin ne olduğunu araştıran, ne işe

---

<sup>136</sup> Farabi, et-Tenbih, s. 22 ; M.K., s. 64; T.S., s. 43

<sup>137</sup> Farabi, M.K., s. 70-71; T.S., s.56

<sup>138</sup> Farabi, Tenbih, s. 28; Özcan, s. 163



yarayıp amacının ne olduğunu bulmaya çalışan bir varlıktır. Bu araştırma yeteneği de sadece insana özgü bir durumdur. Farabi'ye göre insana özgü olan bu durum, onun düşünen bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Faal Akıl, maddeden ve yokluktan düşünen insanın kurtulmasını ister ve böylece insan, O'nun mertebesine yaklaşır. Böylelikle de bilkuvve düşünülürler bilfiil düşünülür olurlar. Bunu da bilkuvve olan aklın bilfiil olması takip eder. İnsanın dışında hiçbir şeyin böyle olması mümkün değildir. İnsanın ulaşabileceği en yüksek yetkinlik demek olan en üstün mutluluk (es-Saadetü'l-Kusva) da budur.<sup>139</sup> İnsanların mutluluklarını kazanmalarının yine kendi iradeleri ile olmasının yanında Farabi'ye göre insan daha başka işler de yapabilmektedir.

Farabi, evrendeki tüm varlıkların bir yaratıcısı vardır der ve tüm bu varlıkların var olmasını isteyen ve onları yaratan bir failden dolayı meydana geldiklerini söyler. Bu yaratılmışların içine insan da dâhildir; ama Farabi irade yönüyle insanları diğer yaratılmışlardan ayırır. İnsanın haricindeki varlıklar sadece yaratılmış olma özelliğine sahipken, insan kendine verilen yaratma kabiliyeti ve iradesiyle aynı zamanda bazı şeylerin yaratılmasına da olanak tanımaktadır.<sup>140</sup> Bu yönüyle insan sadece yaratılmış olmakla kalmayıp kendine verilen irade ve akıl ile aynı zamanda irade eden ve eyleyen bir varlık olma özelliğini de tanımına eklemektedir. Ancak iradenin eylemleri hür bir şekilde gerçekleştirebilmesi için bir koşul daha vardır. Farabi'ye göre, nazari akılla belirlenen üstün amaçların ve İlk Neden'e dayalı ilkeleri kavrayan nazari aklın, eylemlerimizi, yapıp-etmelerimizi kesin olarak yönetiyor olması gerekir.<sup>141</sup>

İnsanın tanımlanması noktasında iradi eylemlere büyük değer veren Farabi şöyle der: "İnsan, bütün hayvanlardan farklı özellikleriyle ayrılır; çünkü onda gücü ortaya çıkaran, madde organları yoluyla hareket eden bir ruh ve bunun dışında madde organları olmadan hareket eden bir güç vardır; bu güç akıldır. Yukarıda belirtilen güçlere, onlardan her biri için görev gücü olan beslenme, büyüme ve çoğalma gücü dâhildir. Kavrama güçlerine dış güçler ve iç duygu, özellikle hayal gücü, tahmin gücü, hafıza gücü, düşünce gücü ve vücudu harekete geçiren hareket güçleri, ihtiras ve nefret dâhildir. Saydığımız bu güçlerden her biri

---

<sup>139</sup> Farabi, S.M., s. 2; K.S.M., s. 23; Medine, s. 107

<sup>140</sup> Farabi, M.K., s. 68; T.S., s. 52

<sup>141</sup> Farabi, Tenbih, s. 4; Özcan, 165; S.M., s. 3; K.S.M., s. 25

belli bir organ ve irade yardımıyla hareket eder, aksi takdirde iş olmaz. Bu güçlerden biri bile maddeden ayrı gerçekleşmez".<sup>142</sup>

Bu gereklilik Farabi'nin sisteminde "hür insan" için kaçınılmaz bir durumdur. Zira Farabi'ye göre düşünmeyi gerektiren yapıp-etmelerde "iyi düşünebilme" ve "sağlam bir irade gücüne" (el-Kuvvetü'l-Azime) sahip olanlar gerçek hür insanlardır. İnsanın mahiyeti açısından baktığımızda benzer görüşleri başta Kadı Abdulcebbar olmak üzere Mu'tezili kelamcılarının hemen hepsinde görmemiz mümkündür. Mu'tezile'nin bakış açısı, insanı yüceltmekte ve onu her şeyin üstünde tutmaktadır. Mu'tezile insanı adeta kutsallaştırarak en üst mertebeye oturtmaktadır. İnsan güç ve irade sahibi bir varlıktır. İyi-kötü, hak-batıl her şeyi yapmaya kadir olarak yaratılmıştır. Bu fikri savunuların başında ise Kadı Abdulcebbar gelmektedir.

Kadı Abdulcebbar'a göre insan; canlı, kudret sahibi, kendini diğer hayvanlardan farklı kılan bir bedende bulunan bir şahsiyettir. Ona emir ve nehiy yöneltilebilir, bunların sonucu olarak da övgü ve yergiye muhatap olur. Bu, insanın canlı, irade sahibi ve akıllı bir varlık olmasından kaynaklanır ve eğer bu unsurlardan birisi tanımdan çıkarsa, insan da ortadan kaybolmuş olur.<sup>143</sup> Bu tanımdan anlaşılıyor ki, Kadı Abdülcebbar, Farabi'de olduğu gibi, canlılığı en önemli unsur olarak tanımına yerleştirmektedir. Çünkü ona göre canlılık, vücuda yerleşen bir kişiliktir ve insan bu kişiliği ile tasarrufta bulunmaktadır. Tasarrufları ise insanın irade ve ihtiyarına göre şekillenmektedir. Bu açıdan insan, eyleyen (müdebbir), tasarrufta bulunan ve sorumlu olan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>144</sup>

Kadı Abdulcebbar, dilcilerin "insanın sadece fiziki yapısına bakarak, onun diğer canlılardan ayrılmasına dayalı" bir tanım yapmalarını da "irade, kudret, sorumluluk" gibi özelliklerden yoksun olması dolayısıyla eleştiriye tabi tutar.<sup>145</sup> Eş'ari'nin de kabullendiği bu tarife göre; *"dilciler, insan sözünün işaret ve tarif etiği şey insandır derler. Bu da "İnsan nedir?" sorusuna aradığımız cevapta açığa çıkar. Onlar bu soru karşısında insan sözcüğünün, şu terkip ile mürekkep, kendine mahsus bünyesi ile görünen cesede işaret ettiğini söylerler. Onlar bu ismi, bütün olarak bu varlığa vermektedirler. Nasıl ki, "nahle/hurma*

<sup>142</sup> Farabi, es-Siyase, s. 2-3; K.S.M. s. 26; Fususu'l- Hikem, Neş. M. Hasan el Yasin, Matbaat-u Emir, Bağdat, 1399(h), s. 1

<sup>143</sup> Kadı Abdulcebbar, El-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl, "Teklif", Thk: Muhammed Ali en-Neccar, Abdulhalim en-Neccar, s. 311 (Bundan sonra bu esere kısaca Teklif olarak işaret edilecektir)

<sup>144</sup> Kadı Abdulcebbar, Teklif, s. 321

<sup>145</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 359

*ağacı” dendiğinde özel bir ağaca işaret ediliyorsa insan sözcüğüyle de işaret edilen şey, şu görünen bünyedir.<sup>146</sup>*

Eş’ari bu düşüncesini Cebrail’in insan suretinde görünmesini delil olarak kullanmak suretiyle desteklemeye çalışır. Zira bu tür değişimler şekilsel, bedensel değişimlerdir. Yani bu tür durumlarda insan olmaktan çıkma ve insan suretine girme gibi şekli değişimler söz konusudur. Dolayısıyla insan olma ve insanlıktan çıkıp başka bir varlık olma bedensel değişimi anlattığından insan sözünden beden anlaşılmalıdır.

Bu tarifi kabuletmemek için Kadı Abdulcebbar’ın haklı bir nedeni vardır. Çünkü burada sadece beden esas alınarak bir tanıma gidilmiş, ona göre vazgeçilmez olan sorumluluk gibi kavramlara yer verilmemiştir. Oysa teklifin kendisine yöneltildiği varlık, insandır. Öyleyse mükellefin kudretli olması gerekir. Çünkü güç yetirilemeyen şeyi teklif etmek (teklif-i ma-la yutak) çirkindir (kabih). Güçlünün de diri olması gerekir. Böylece diri ve güçlü olan sorumluluk sahibi tek varlık insandır.<sup>147</sup>

Kadı Abdulcebbar, başka bir yerde insanı, konuşma özelliğini ön plana çıkararak tanımlar. Bu tanıma göre “insan yaşam ve ölüm kendisi için caiz olan ve konuşabilme özelliğine sahip olan bir varlıktır”.<sup>148</sup> Tüm bu açıklamaları yaptıktan sonra Kadı Abdulcebbar, zikrettiği tüm özelliklerin aslında insan için belirleyici yönlerinin bulunduğu işaret etmek için bunların hepsini bir noktada toplar ve “insanın tüm uzuvları (etraf) ve özellikleri insan tanımının kapsamına dâhildir”<sup>149</sup> diyerek en genel bir ifadeyle insan tanımını ortaya koymaya çalışır.

Her iki düşünürün de insanın mahiyeti noktasında ortak olarak söylemeye çalıştıkları şey, insanın kendine has fiziki bir yapıya sahip olması etrafında şekillenmektedir. Buna göre insan öncelikle fiziki yapısı ile insan olmakta, insan vasfını kazanmasında bu özellik öne çıkmaktadır. Daha sonra duyular, akıl, düşünme, irade gibi yetenekler ve bunların özellikleri insanın mahiyetine eklenmekte ve buradan da bir insan tanımına ulaşılmaya çalışılmaktadır. Ruh-beden ikilemi her iki düşünürde de önem arz etmektedir ancak bu ikileme dayalı bir tarif insan için yetersiz kalacaktır. Farabi söz konusu yetersizliği bu aşamada insanın ruhu ve

<sup>146</sup> İbn Furek, Mücerredü Makalati’ş-Şeyh Ebi’l-Hasen el-Eş’ari, Neş. Daniel Gimaret, Beyrut, 1978, s. 146

<sup>147</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 367

<sup>148</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 361

<sup>149</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 363

bedenini kullanarak sanatlar ve ilimler meydana getirebilmesiyle aşmaya çalışırken; Kadı, sorumluluk kavramına atıfta bulunarak insana bu özelliklerin belli sorumlulukları yerine getirebilmesi maksadıyla verildiğini söyler. Bu fikirler de onların, insanın, hürriyet problemi açısından nasıl değerlendirileceği noktasında yapacakları değerlendirmeler için bir temel olma niteliği taşımaktadır.

### **1.1.2. Hürriyet Problemi Açısından İnsan**

Bu noktada Farabi'nin insan anlayışında önemli bir noktaya ulaşılmış bulunuyoruz. İnsan her ne kadar hem maddi hem de ruhi bir yapıya sahip olsa da onun asıl var oluş alanı, kendini gerçekleştirebileceği alan madde âlemdir, realiteler dünyasıdır. Çünkü insan ancak reel dünyada eylemde bulunabilir ve gerçek hürriyet alanı reel âlemdir. İnsanın bir birey olarak kendinin farkına varması ve eylemde bulunması kendi bireyselliğini fark etmesiyle başlamaktadır. Aslında reel alandaki bireysellik, cansız olandan başlar, canlı olan, oradan da düşünen canlıya kadar uzanır. Belki de bireysellik, insanda en yüksek derecesine ulaşır. Çünkü insan çok belirgin niteliklerle ortaya çıkar. Bu nitelikler, büyük oranda kendine özgü olur. Öyle ki, hiçbir insan, başka bir insana benzemez, onun yerini tutamaz. İnsanlar arasında görünüşte benzerlik olsa da insanlar hareketleri, huyları, başarıları ve kişilikleriyle birbirinden farklılaşırlar.

Bu gerçek, Farabi'nin hür insanın tanımında da kendini göstermektedir. Ona göre hür insan; "Doğru düşünen ve düşündüğünü yapmak iradesine sahip olan bir insandır. Hem doğru düşünmüyor, hem iradeden mahrum bulunuyorsa behimi (hayvan gibi)'dir. Doğru düşünüp de iradesi yok ise o, köledir. İlim ve felsefe ile meşgul kimselerden bazıları kölelikte öteki insanlardan geri kalmazlar. Bunların bilgilerinden fayda gelmeyeceği gibi, kendileri de diğer ilim erbabı için utanç sebebi olurlar."<sup>150</sup>

İnsanın varlık alanlarından biri olan reel varlık alanı, zaman ve mekân içinde bulunan bir varlık alanıdır. Bu alanın, zaman ve mekân içinde bulunması, aynı zamanda bir oluş içinde olma anlamına gelir. Bu nedenle bu varlık alanıyla insan, zaman ve mekân içinde bulunan ve aynı zamanda bir oluş süreci içinde yaşayan bir varlık olarak karşımıza çıkar. İnsan eylemlerini, huylarını zaman içinde ortaya koyar. O, bunlardan kaçınılmaz olarak etkilenir. Bu yüzden Farabi'ye göre insan, ahlaki erdemlerden olan iffet, cömertlik gibi idelerin reel

---

<sup>150</sup> Farabi, Tenbih Ala Sebili's-Saade, s. 177-178

varlık alanında görünüşe çıkmasını sağlamak amacıyla içinde yaşadığı zaman ve mekânı bilme zorunluluğu taşır.<sup>151</sup>

Aynı zorunluluğu Farabi'nin en yakın takipçilerinden olan İbn Sina'da da görmek mümkündür. Ona göre insan, ruh ve bedenden oluşan bir varlıktır. Bu varlığın bir takım hayat durumları vardır. Zira ruh, bir açıdan, hayat durumu söz konusu olan doğal cismin ilk yetkinliğidir.<sup>152</sup> İbn Sina, insanın hayat durumlarını; beslenme, üreme, tek tek nesnelere algılama, içgüdüsel veya seçime bağlı olarak hareket etme, temel anlamları tasarımlama vb. olarak sıralar.<sup>153</sup> İnsan dış dünyayı algılamada bir kısım canlılarla ortak olsa da, dış dünya hakkında genel-geçer bilgiyi elde etme, varlığı bir bütün olarak kavrama ve seçime bağlı olarak hareket etme noktasında diğer canlılardan ayrılır. Ama İbn Sina'ya göre insan sadece bundan ibaret bir varlık olmayıp, onu o yapan bir öze de sahiptir. Hatta onun bu özden uzak kalması asla mümkün değildir. Sözgelimi uyuyan veya sarhoş olan bir insan bile, bu özden uzaklaşmış değildir. İnsan bir nesne hakkında düşünmeye başladığı zaman, nesne hakkında "o", kendisi hakkında da "ben" der.<sup>154</sup> Böylece o, kendisi ile nesneyi ayrı bir varlık olarak gördüğü gibi, kendisinden de asla habersiz değildir. Özne bu bilince daima sahiptir.

Kadı Abdulcebbar'ın insan anlayışında irade, ihtiyar gibi hürriyeti ve sorumluluğu ifade eden kavramların öne çıkması elbette ki onun düşünce yapısının bir ürünüdür. Çünkü o, insanın dünyaya geliş amacının bir takım sorumluluklar yüklenmek olduğunu düşünür ve bunun için de irade, ihtiyar gibi kavramların insanın tanımında mutlaka kullanılması gerektiğini savunur. Bu noktada Kadı Abdulcebbar'a göre insanın tanımında zorunlu olarak kullanılması gereken kavramlar olarak canlılık, irade, ihtiyar ve kudret öne çıkmış bulunmaktadır. Ancak başta canlılık olmak üzere diğer tüm özellikler insanın kendisinden kaynaklanan bir durum değildir.<sup>155</sup> Ama tüm bu özelliklerin temelinde canlılık yatmakta, diğerleri ise canlılığa bağlı olarak var olmaktadır.

Kadı Abdulcebbar sonunda, kendisine işaret olunan bu özel bünyede görünen insanın birlik ve bütünlüğünü kabul etme sonucuna ulaşmıştır. Bu bünye; sadece ruh ve beden değildir. Bu ikisinin bir araya gelmesi de değildir. İnsan, kendisiyle canlı durumuna gelme

---

<sup>151</sup> Farabi, S.M., s. 20; K.S.M., s. 37

<sup>152</sup> İbn Sina, Şifa, Kitabu'n-Nefs, s. 12

<sup>153</sup> İbn Sina, en-Necat, s. 39-40

<sup>154</sup> A. Kamil CİHAN, İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi, İnsan Yay., İstanbul, 1998, s. 48

<sup>155</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 325

de, tamamen ona muhtaç olduğu özel bir bünyedir. Yani insan, iki farklı şeyden meydana gelmeyen, kendisine özgü bir yapısı olan, diri ve dinamik bir varlıktır. İnsan irade sahibi bir varlıktır ve insanın merkezinde idrak vardır. Bu, fiillerin kendisinden gelmesinin gerçekleştiği varlık, yani insandır.<sup>156</sup> İnsan tanımının temeline eylemin konmasının amacı, mükellefin ne olduğunu açıklamak ve onu diğer varlıklardan ayırmaktır.

İnsanın ne olduğunu sorgulayan düşünürler –İbn Sina’da olduğu gibi- genellikle insanı ruh-beden ikileminde ele almışlar ve tariflerinde bir yönü öne çıkarmayı adet haline getirmişlerdir. Kadı Abdulcebbar ise ruh-beden ikilemini kabul etmekle birlikte, Farabi’de olduğu gibi, başka bir takım unsurları da tarifine eklemektedir. Kısaca ona göre insan, kendisine işaret olunan bu özel yapıdan başka bir şey olmayan kimsedir. Bu, bazıların ileri sürdüğü gibi, maddi bir açıklama biçimi değildir. Aksine bu görüş, genel manada ruh ve cesetten oluşmuş ve buna ek olarak irade ve sorumluluk gibi bir takım özellikleri de bünyesinde barındıran varlığa işaret olunan bünyeyi ifade eden ve tamamen insan anlamındaki kişi (nefs)’dir.<sup>157</sup> Kadı Abdulcebbar’ın insan hakkındaki bu görüşleri, onun ve bağlı bulunduğu ekolün düşünce yapısıyla doğrudan ilintilidir. Bundan dolayı Kadı Abdulcebbar’ın görüşlerini ve arka planını daha iyi anlamak için bazı Mutezile kelamcılarının insan tariflerine de kısaca yer vermemiz uygun olacaktır.

Mu’tezile kelamcıları, insanın fail ve kadir bir varlık olduğu hususunda görüş birliği içerisindeyler. İnsanın faaliyet dairesi de bu hayattır. Hayat ise, ruh ve bedenden, kendine göre ayrılmış olup; faaliyetin kendisinde gerçekleştiği çerçeveyi temsil eden bir şeydir. Çünkü insan, ancak hayat ile kudret sahibi olabilir. Ebu Huzeyl (öl. 235/849) şöyle der: İnsan iki eli ve iki ayağı olan, nefis ve cisimden meydana gelen, ruhu, hayatı ve duyguları olan kişidir. Beden ise bir takım uzuvlardan oluşmuştur. Bedenin her bir uzvu başkasıyla birlikte fail olsa da kendi başına iş yapamaz. Fakat asıl fail, söz konusu olan bu uzuvlardır. Ebu Huzeyl nefse belli bir tanım getirmemekte, sadece nefsin sonsuz olduğunu söylemekle yetinmektedir. Bu sonsuz oluş Ebu Huzeyl’e göre oldukça önemlidir, çünkü insanların kendilerinden hesaba çekileceği fiilleri beden ve ruh birliktedir tamamen kendilerine nispet edecektir.<sup>158</sup> Ebu’l-Huzeyl, insanın “iki eli ve iki ayağı olup, açıkça görülen bir kişi”<sup>159</sup>

<sup>156</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 377

<sup>157</sup> Kadı Aabulcebbar, Age.,s., 385

<sup>158</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 310

<sup>159</sup> İnsanın “görülen” olması noktasına vurgu yapılmasının nedenlerinden biri, insanın karşıtı olarak kabul edilen “cin” kelimesinin taşıdığı anlamdır. Sözlükte "Örtmek, örtünmek, gizli kalmak" anlamındaki cenn kökünden tü-

olduğunu kabul etmiştir. Saç ve tırnakların insan cümlesinden sayılmadığını, çünkü medh veya zemmin bunlarla ilişkisi olmadığını belirtir.

Mu'tezile'nin Basra ekolünün önde gelen düşünürlerinden İbrahim en-Nazzam, insanın cisim ve ruhtan meydana gelen bir varlık olduğunu ileri sürmüştür. Nazzam'a göre, irade ve ihtiyar hürriyetinin teklif bakımından kendisinde ortaya çıkıp görüldüğü her beden olup, bu beden, ruh ile diridir.<sup>160</sup> Nazzam, Ebu'l-Huzeyl'in insanı iki eli ve ayağı olup açıkça görülen kişi şeklinde tanımlamasına ve fiillerini insanın herhangi bir organına değil, tamamına nispet etmesi ile ilgili fikirlerini de eleştiriye tabi tutar. Ona göre bu tanım, sorumluluk kavramına verilen önem kadar, insanın mahiyetine önem vermeyen ve fiillerine işaret ettiği derecede cevherine (özüne) işaret etmeyen bir tanımdır.

Nazzam'a göre; insanın hakikati ruh ve nefis olup beden değildir. Beden sadece onun aletidir. Ruh latif bir şey olup, bedene girmiştir. Ruhun kendisinde bir değişiklik ve zıtlık söz konusu olamaz. Ruhun; gücü, kapasitesi, hayatı ve arzusu vardır. Ruh fiilden önce, kendi kendine bir şey yapma gücüne sahiptir. Buna göre insanın hakikatının görülmesi imkânsızdır. Görünen; sadece insanın içinde bulunduğu bedendir. İnsanın arazlardan başka bir şeyi yapma kudreti yoktur. Araz ise hareketten başka bir şey değildir. Bundan da şu sonuca varılabilir: insan ve diğer canlıların eylemleri bir cins olup, bunların tümü bir takım hareketlerden ibarettir.<sup>161</sup> Nazzam'ın bu düşünceleri Antik Yunan filozoflarının insan hakkındaki değerlendirmelerine dayanmaktadır. Ruh kendi özü itibariyle güç sahibi olduğu gibi, hayat, irade ve istitaa da onunla gerçekleşir.<sup>162</sup>

---

reyen bir isim olup tekili olan cinnî "örtülü ve gizli şey" mânasına gelir. Terim olarak "duyularla idrak edilemeyen, insanlar gibi şuur ve iradeye sahip bulunan, ilâhî emirlere uymakla yükümlü tutulan ve mümin ile kâfir gruplarından oluşan varlık türü" anlamına gelir. Cinlerin atalarına cân adı verilir. Göl, ifrit gibi çeşitli türlerden oluştuğu kabul edilen cinler eski Araplar'da bazan hin kelimesiyle ifade edilmiştir. Farsça'da cin karşılığında perî ve dîv kelimeleri kullanılır. Bazı şarkiyatçılar cinin Latince kökenli genie veya genius kelimelerinden Arapça'ya geçtiğini öne sürmüşlerse de İslâm âlimleri bu kelimenin Arapça asıllı olduğunda görüş birliği içindedir. Kök anlamı ve çeşitli türevleri dikkate alındığı takdirde bu görüşün daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim şarkiyatçıların bir kısmı da buna katılmaktadır. Cin kelimesinin melekleri de kapsayacak şekilde insan türünün karşıtı olan görünmez varlıklar için kullanılan genel bir anlamı da vardır. Kur'ân-ı Kerîm'de İblîs'in melekler arasında zikredilmesi bundan kaynaklanmaktadır. "Görünmeyen varlık" anlamında her melek cindir, fakat her cin melek değildir. Bununla birlikte İslâm âlimleri meleklerin cinlerden ayrı bir tür olduğunu belirterek cin kelimesinin insan ve melek dışındaki üçüncü bir varlık türünün adı olarak kullanılması gerektiğini belirtmişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. A. Saim KLAVUZ, "Cin", TDV. İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1992, C. 8, s. 8

<sup>160</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 310

<sup>161</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 311

<sup>162</sup> Selim ÖZARSLAN, Mu'tezile, CÜİDF, C. VII/, Sivas, 2003, s. 167

Bişr el-Mu'temir (210/825) de insanın “bu görünen ceset ve onunla diri olan ruh olduğunu” yani insanın ruh ve cesedinin bir arada olmasıyla diri olacağını ileri sürerek Nazzam’ın insan görüşüyle örtüşür. Böylece Bişr de, ruh ve bedeni birbirinden ayırmayarak ikisinin bitişikliğini kabul etmiştir. Buna göre insanın fiilleri, bu iki unsurda ortaya çıkarlar. Zira diğerinin karşıtı olarak birisinden ilim, irade ve kudretin gitmesi mümkün değildir. Buna göre insan; ruh ve cesedi ile birlikte faal olmaktadır.<sup>163</sup> Baba-oğul Cubbailer de insanı “diğer canlıların kendisiyle ayrıldığı özel bir yapıya sahip, diri ve kadir olan bu şahsın, kendisinde bu anlamlar olmadıkça diri ve güç sahibi olmayan varlık”<sup>164</sup> olarak tanımlamışlardır. Bu tanımdan Cübbailerin, insanı, diğer canlılardan ayırmaya çalışarak tanımlamış olduklarını görüyoruz. Hayat, insanı tanımlamada tek başına yeterli değildir. Emirler ve yasaklar açısından kudret ve teklifi de hesaba katmamız gerekir. İnsanın diri olduğu tarif edilince, kendisinde bu belirtilen anlamlar olmadıkça diri ve kadir olamaz.

Kadı Abdulcebbar bu konuda Cubbailer’in insan tanımlarını, net bir tanım olmaması yönüyle eleştiriye tabi tutar. Ona göre yapılacak olan bir insan tanımının gayet açık ve net olması gerekmektedir. Çünkü insan kavramının kendisinde bu netlik vardır ve bu kavramın tanımı daha net olmak zorundadır. Çünkü insan kendisine işaret edilince zorunlu olarak tanınip-bilinir. Kadı Aabdulcebbar, dilcilerin insan tanımlarını “biz lugat ehlinin insanı tanımlama ve nitelendirmekle neyi kastettiklerini biliyoruz. Onlar, insanın, diğer canlıların kendisiyle ayrıldığı şu bünye ile yapılanmış bu suretini kastetmişlerdir. Lugat ehlinin tanımlarından, bu hususta bir delile ihtiyaç olmadığı anlaşılmaktadır. O halde bu adlandırmayı olduğu gibi kabul etmek gerekir”<sup>165</sup> diyerek destekler.

Netice itibariyle her iki düşünür de insanın temelde ruh ve beden ikileminden meydana gelip kendine özgü bir yapıya sahip olması noktasında fikir birliği içerisindedir. Ancak Farabi, bu temel üzerine iffet, cömertlik, cesaret gibi ahlaki nitelikleri bina ederken; Kadı ise, irade, ihtiyar, sorumluluk gibi kavramları ilave etmektedir. Bu durum da aslında onların fikri yapıları arasındaki bir farklılığa değil, ait oldukları düşünce sistemlerinin ve kullandıkları kavramların farklılığına işaret etmektedir.

---

<sup>163</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 309

<sup>164</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 309

<sup>165</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 312



## 1.2. İnsan Eylemlerinin Temelindeki Ana Unsurlar

İnsanı motive eden ve eyleme iten, onun içinde taşıdığı ve ona kılavuzluk eden bazı değerler ve anlamlardır. İslam ahlakı, hürriyetin zeminini iyiliğe ve barışa götüren anlamlı ve amaçlı eyleme bağlar. Hakkı gözetmek, bununla yetinmeyerek tavsiye etmek, kötülüklerden kaçınmak ve başkalarını uyarmak, kötülükleri gidermede sabretmek anılan zeminin yakın nitelikleridir. Çünkü bir eylem kendisini kuşatan çevreden bir ilkeye dayanmıyorsa, o zaman bütünüyle bir yanılsamadır. Dış şartların insan davranışları üzerinde etkisi olduğu kuşkusuzdur. Fakat insanların bağlı buldukları özellikler bir tarafa bırakılıp hesaba katılmadığı takdirde hürriyet teziyle determinizmi ayırt etmede kullanılan ölçüler birbirine karıştırılmış olur. Öyleyse hürriyet düşüncesi öncelikle insanın kendi içyapısı göz önüne alınarak değerlendirilmesi gereken bir özellik olmaktadır. Bu bölümde insanı eyleme iten başlıca etmenler akıl ve duyular etrafında ele alınmaya çalışılacaktır.

### 1.2.1. Akıl

İnsani varoluşun ontolojik ayrıcalığını belirleyen unsur olarak akıl kavramına ilişkin tanımlama ve değerlendirmelerin oldukça geniş bir yekün teşkil ettiği açıktır. Dolayısıyla bu konudaki tüm değerlendirmelere atıfta bulunarak akıl tanımlaması ve akıl bilgisine ilişkin değerlendirme yapmak burada mümkün değildir. O nedenle biz burada, akıl kavramına ilişkin birkaç kısa tanımlamadan sonra, Farabi ve Kadı Abdülcebbar açısından insan eylemlerine temel olması noktasından nasıl ele alındığını ortaya koymaya çalışacağız.

Akıl kelimesi, Arapça “a-k-l” fiilinin mastarı olup çoğulu “ukul”dür. *Cehl, cunun, humk ve sefehin* zıddı olan bu kelime<sup>166</sup> şu anlamlara gelmektedir: Hayvanın ayağına vurulan bağ, köstek, sığınak, diyet; üstün gelmek, yükselmek, menetmek; maddeden soyutlanmış cevher, her şeyin en iyisi; anlama ve bilme yeteneği, bilgi, iyiyi ve kötüyü ayıran güç, iş konusunda dayanıklı olmak, insanın kendisiyle diğer hayvanlardan ayrıldığı nitelik, zeka; nefis- natika, ruh, idrak yeteneği, rey ve fikir.<sup>167</sup>

Şimdi bu genel kural doğrultusunda incelemekte olduğumuz mastar şeklindeki “akl” kökünün ıstılahi anlamını belirlemeye çalışalım.

<sup>166</sup> Ebu Bekir b. Muhammed b. Hasan b. Düreyd, Cemheretü'l-Luga, Thk. Remzi Münir Ba'lebekki, Daru'l-İlm, Beyrut, 1987., C. II, s. 939

<sup>167</sup> Muhasibi A. g.e., s. 204; Isfahani, A. g.e., s. 342; Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşeri, Esasu'l-Belaga, Daru't-Tenviri'l-Arabi, Beyrut, 1984, s. 309; Curcani, A.g.e., s. 152; Mecduddin Muhammed b. Yakub el-Fizuzabadi, el-Kamusu'l-Muhit, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1993, s. 1336

Akıl, varlığın hakikatini idrak eden, güzeli-çirkini ayırt eden, eşyanın ardındaki hakikati kavrayabilen, maddi olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kevramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç demektir.<sup>168</sup> Özetle, insanın her çeşit eyleminde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayıran bir güç olarak akıl, ahlaki, siyasi ve estetik değerleri belirlemede en önemli role sahiptir. Akıl, sebep sonuç ilişkisini ortaya çıkarmaktır, duyular ötesini gören bir basirettir.

Daha geniş anlamıyla akıl, duyu organları aracılığıyla kendisine ulaşan bilgileri değerlendirerek doğruyu yanlışı birbirinden ayırabilen, her türlü kavramlar ve fikirler arasında mukayeseler yapabilen, varlıkları, gaye, imkan ve ihtimal noktasından inceleyip onlar hakkında doğru bilgiler ortaya koyabilen; ancak, bütün varlık ve oluşları kuşatamadığı için sınırlı bilgiler verebilen; insan bünyesinde var olan ve bilginin oluşumuna etki eden kuruntular ve çeşitli arzular nedeniyle yanılabilen, bundan dolayı da kendisine ışık tutacak sağlam bir kaynağa (vahiy) muhtaç olan zihni bir kuvvettir.<sup>169</sup>

Farabi'ye göre insanın bu dünyadaki diğer varlıklardan farklı olarak belli bir yere gelmesini sağlayan kuramsal düşünmesidir. Bu türden bir etkinlik ise ancak akıl daha doğrusu teorik akıl yani “faal akıl” aracılığıyla nesnelere özlerinin kavranmasıyla gerçekleşir. Buna göre faal akıl aracılığı ile insani düşünmeyi olanaklı kılan veya başlatan ise ilk öncüllerdir. Öyle ki ilk öncüller bütün bilimsel faaliyetin başlangıçlarını oluşturan kanıtlamalarımızı, akli çıkarımlarımızı kendilerinden kalkarak yaptığımız ama kendileri kanıtlanamayan ve böyle bir şeye de gerek kalmaksızın herkes tarafından kabul edilen temel önermelerdir. Bu bakımdan insanda, ilk öncüller türünden olan ilk düşünülürler ve ilk ilkelerin bulunması, insanın son yetkinliğini elde etme sürecinde kendileriyle iş göreceği “derin düşünme”, “düşünüp taşınma”, “pratik düşünme” gibi zihinsel oluşumların varlığa gelmesi anlamına gelir.

Ancak Farabi'ye göre insan, sadece kuramsal etkinliği gerçekleştiren bir yana sahip değildir, aynı zamanda insanda ruhun arzulayan yanını oluşturan “duyum”, “arzu” ve “imgelem” gibi yetilerin bulunması da söz konusudur. İnsanın kuramsal düşünmesinin

---

<sup>168</sup> Ebu Mansur el-Maturidi, A.g.e., s. 67

<sup>169</sup> Y. Şevki YAVUZ, Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu, Bursa, 1983, s. 67; S. Hayri BOLAY, “Akıl”, DİA., İstanbul, 1989, C. II, s. 238; Cihad TUNÇ, İslam Dininde Kalb ve Akıl Önemi, EÜİFD, S. VII, Kayseri, 1990, s. 23

başlangıcını bu yetiler oluşturur, dolayısıyla ruhun düşünen kısmı, ancak böyle bir donanım üzerinde ortaya çıkabilir. Çünkü Farabi, ilk öncüllerle ilk düşünülürlerin ancak bu yetilerin oluşmasından sonra, faal akıl tarafından düşünen ruhta ortaya çıkarılacağını ifade etmektedir.<sup>170</sup>

Ne var ki faal akla ulaşmadan önce insan aklının etkinleşerek geçtiği evrelerin neler olduğunun gösterilmesi gerekmektedir, çünkü bu etkinleşme süreci, ilk ilkelerin ve formların kavranmasını gösteren bir şemadır. Ancak Farabi bilimsel gelişimi ve edimi gösteren aklın ne olduğuna geçmeden önce, “Maan-ül Akl” adlı eserinde aklın genel olarak şu manalarda kullanıldığını ve anlaşıldığını belirtir:

İlk olarak, genellikle halkın konuşmasında akıllı ve erdemli insan derken kastettiği akıl; bu akıl kelimesiyle halk, bir insanın akıllı olduğunu veya bir adamın akli başında olduğunu kasteder. Bu akıl aynı zamanda erdemli olmayı da gösterir, dolayısıyla akıllı insan denilince anlaşılan, iyi ve akla uygun olduğu için yapılması gerekli olan şeyi veya kötü olduğu için yapılması uygun olmayan şeyi yapmaya göre bir değerlendirmedir. Aynı zamanda aklın bu anlamı, kötülüğü oluşturan veya yapan kimseye hilekar, iki yüzlü ve bu türden nitelermeler yapılmasına, aksine yani bir zihnin iyi olan şeyi yapması ve kötü olanın kötülüğünü göstermek amacıyla ortaya koyma yeteneğini dile getirmeye geldiği de söylenebilir.<sup>171</sup>

İkinci olarak ise kelamcıların akıl bunu emreder veya inkar (nehy) eder derken kastettikleri ve kısmen sağduyu ile aynı manada olan akıl. “Burada akıl şunu kabul eder veya reddeder” ifadesi, herkesçe yalnız doğru diye kabul edilen şeyi gösterir. Bu durumda herkesçe veya insanların ekseriyetince bir “kanı”ya akıl denilmektedir.<sup>172</sup>

Üçüncü olarak Aristoteles’in “İkinci Analitikler” (Kitab el-Burhan)’da doğuştan ve sezgiyle, ilk ilkeleri kavrama yetisi olarak tanımladığı akıl. Burada akıl, insanın tümel, gerçek ve zorunlu akıl yürütmelerin kesinliğini, başka hiçbir kanıt olmaksızın, doğal bir durumda ve bir tür insanın kendisinden gelen bir yetenekle kazanmasına yardım eden ruhun yetisi olarak

---

<sup>170</sup> Hüseyin Aydın; Farabi’de Tanrı-İnsan İlişkisi, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000, s.99

<sup>171</sup> Farabi; Maani-ül Akl, Çev; H.Ziya Ülken-Kıvımettin Burslan, Kanaat Kitabevi, İstanbul, s.192

<sup>172</sup> Farabi, A.g.e., s. 192

anlaşılır. İlk bilgi ve hiçbir şekilde kanıtlama yapmaksızın bahsettiğimiz akılyürütmelerin kesinliği ondan gelir.<sup>173</sup>

Dördüncü olarak Aristoteles'in "Nikomakhos'a Etik" (Kitab-el- Ahlâk)'nın altıncı kitabında, deneyimde kökleşen bir eğilim olarak işaret ettiği akıl. Bu akıl, daha çok eylemlerimiz alanında, bir çeşit sezgiş, doğru ve yanlışın ilkeleri hakkında yanılmadan hüküm vermemizi sağlar. Farabi'ye göre, buradaki akıl, ruhun parçası olarak anlaşılır ki, zamanla bütün cinslerin de dâhil olduğu konular hakkında devamlı bir deney sayesinde, istemeden ortaya çıkan şeylere bağlı olan önermeler ve yargıların kesinliği ona bağlı olur. Bu ruhun özü öyledir ki onları ya ister ya da reddeder. Farabi'ye göre bu durumdaki akıl, insanın bu tarzda ve ruhun bu kısmı ile kazandığı erdemli insana, istemesinden dolayı ortaya çıkan eşya arasından kabulü gerekli olanlarla, kaçınması gerekenleri ayırmak için ilk işlevi görür.

Bundan dolayı, bu ilkelerin düşünce yardımı ile keşfedilebilecek olan şeylerle ilişkisi, ilk ilkelerle yapılan çıkarımda sonuç veren şeylerin ilişkisinin aynısıdır. Çünkü ilk öncüller bilimleri yapacak kişi için, yapılmış olmayan şeyleri keşfetmek işlevini gördükleri gibi, aynı biçimde, ahlaki ilkeler de erdemli insana yalnızca yapılması uygun olan istemeye dayalı şeyler arasından seçme için başlangıç görevini görürler. Aynı zamanda bu akıl insanın hayatı uzadıkça artar, çünkü bu ilkeler onda kök salar ve onun henüz sahip olmadığı yargılar sayesinde insanlar birbirinden ayrılır.<sup>174</sup>

Farabi'nin akıl kavramına yaklaşımı söz konusu olduğunda karşımıza ilk planda düşünme gücü (el- Kuvvetü'l-Fikriyye) çıkar. Düşünme gücü öyle bir güçtür ki, insan onunla ilim ve sanatları elde eder; fiil ve ahlaki davranışlardan iyi ve kötü olanları birbirinden ayırt eder. Gene, onunla neyi yapması neyi yapmaması gerektiğini anlar; yararlı ve Zararlıyı, lezzet ya da acı veren şeyleri de onunla kavrar.<sup>175</sup> Akıl (el- Kuvvetü'l-Fikriyye) tarafından keşfedilen şeyler, yalnızca belli bir amaç ve maksadın elde edilmesinde yararlı olmaları bakımından önemlidir. Keşfeden, önce bu amacı tespit ve tayin eder; daha sonra bu amaç ve hedefini gerçekleştirecek vasıtaları araştırır. Bu amaca ulaştığında ise insan akli en mükemmel şeklini alır. İşte bu noktadan itibaren yapılan eylemler gerçek manada insani eylemlerdir ve burası insani iradenin hürriyetinin başladığı yerdir. Keşfedilip, özgürce yerine

---

<sup>173</sup> Farabi, A.g.e., s. 192

<sup>174</sup> Farabi, A.g.e., s. 192

<sup>175</sup> Farabi, es- S.M., s. 2; K.S.M., s. 24

getirilen fiillere dayanak olan vasıtalar, erdemli bir amaç için en yararlı şeyler olmaları durumunda iyi ve güzeldirler. Eğer amaçlar kötü ise, fikri kuvvet tarafından keşfedilen araçlar da kötü, çirkin ve aşağılıktır.<sup>176</sup>

Rasyonel kuvveye ilişkin değerlendirmelerini tamamladıktan sonra Farabi, irade ve arzunun iki pratik kuvvesini irdelemeye koyulur. Ona göre irade, duyum ya da akılla elde edilen, idrak edilen şeye ait arzudur ve seçmeden farklı olarak, görüşe ve düşünceye bağlı olan daha yüksek düzeydeki canlılara, yani insana mahsustur. Farabi'ye göre rasyonel arzu veya seçmenin mutlak hedefi, mutluluktur. Bu, ruhun kendisini her türlü maddi ya da cismani şeylerden sıyrması ve Eflatun gibi, Farabi'nin de ruhun mekânı olduğuna inandığı akledilir dünyadaki "ayrı akıllar" topluluğuna katılmasından ibarettir. Bununla birlikte Aristo gibi o da bireyin, toplum dışında mutlak mutluluğa asla ulaşamayacak olan bir "zoon politikon" olduğuna inanmaktadır.<sup>177</sup>

Farabi'ye göre her şeyden önce şu bilinmelidir ki, iyi eylemler insanda ya tesadüfen ya da irade dışı olarak bulunabilir. Oysa iyi eylemler insanda bu şekilde bulduklarında mutluluğa sebep olmazlar bilakis insan eylemleri gönüllü olarak ve isteyerek yaptığında onlarla mutluluk elde edebilir. Farabi'ye göre iş bununla bitmiyor çünkü insan iyi eylemleri isteyerek ancak bazı şeylerde bazen yapar fakat insan mutluluğu yine bununla değil bilakis bütün yaptıklarında ve baştan sona bütün hayatında iyiyi tercih etmesiyle elde edebilir.<sup>178</sup> Farabi'ye göre bütün bunlara rağmen insan bazen bütün yaptıklarında iyiyi iyi olduğu için değil bilakis zenginlik veya başka bir şey elde etmek için tercih eder fakat iyiyi iyi olduğu için amaçlamadığında da onunla mutluluğa ulaşamaz.<sup>179</sup> İyi, sadece kendisi için amaçlandığında mutluluğa götürür.

Ancak Farabi'ye göre, iyi veya kötü davranışların bir kez istenmesi ve yapılması, kişinin iyi veya kötü olarak adlandırılmasını gerektirmez. Bir fiilin birçok kez yinelenmesi, sahibinin o fiile uygun bir vasıfla nitelenmesi için elzemdir. Fazilet ve rezilete meyilli olan tabii durumlara ve istidatlara kendilerine benzeyen ahlaki nitelikler ilave edilir ve onlar adet halinde yerleşirse insan onların içerisinde olgunlaşır ve ister iyi ister kötü olsun bir defa insanda yerleşmiş olan böyle durumların ortadan kalkması zor olur. Herhangi bir zamanda

<sup>176</sup> Farabi, M.K., s. 70; T.S., s. 58

<sup>177</sup> Macit FAHRİ, İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş, Çev: Ş. Filiz, İnsan Yay., İstanbul, 1998, s. 68

<sup>178</sup> Farabi, Tenbih, s. 34; Özcan, s. 175; M.K., s. 68; T.S., s.52; Fusus, s.29

<sup>179</sup> Farabi, M.K., s. 64; T.S., s. 42

bütün faziletlere doğuştan tamamen mütemayil olan bir insan mevcut olur ve bu faziletler onda adet haline gelirse bu insanın fazileti çoğu insanlarda mevcut olan faziletten daha üstün olur.<sup>180</sup> Bir fiilin bir kez yapılması, onun hür iradeyle yapıldığını göstermez. Farabi'ye göre özgürce yapılan bir fiil, bir anda olup biten değil, istenildiğinde tekrar edilebilen bir fiildir. İnsan sürekli yapa geldiği eylemleriyle niteleneceği için, aklın ve dolayısıyla hürriyetin insan eylemlerinde ve şahsiyetinde oynadığı rolün büyüklüğü böylece ortaya çıkmış olur.

Farabi, akıl kavramını antik dönemin iki farklı düşüncesiyle birlikte ele almış ve onu iki yönlü hem varlıksal hem de bilgisel bir belirlenim içinde değerlendirmiştir. Öyle ki akıl, bir yandan Tanrı'dan taşan ilk varlık, kendini düşünen etkin düşünce ve dünyalar arasındaki geçişi sağlayan bir köprüyken, bir yandan da akıl ve düşünme yetisi, başlangıçta bir tür ruh veya ruhun bir parçası veya ruhun yetkinliklerinden birisi ya da bütün varolanların mahiyetlerini ve formlarını maddelerinden ayrı olarak soyutlayıp kavrama yatkınlığına sahip olandır. Bu durumda akıl, maddi dünyadan maddi olmayan dünyaya insanın yükselmesini sağlayan bir yeti, ancak kendisi de giderek etkinleşen ve etkinleştikçe içerik değiştirendir.

Mu'tezile, İslâm inancının aklî önerme ve kıyaslarla açıklanması ve savunmasını ilk kez üstlenen; farklı düşünce ve yaklaşım biçimleriyle kelâm ilminin teşekkülünü sağlayan bir ekoldür. İ'tizâl kavramının ifade ettiği ayrılık, Mu'tezile'nin büyük günah işleyen kimsenin durumu, kader ve beşerî irade, başta adalet ve kelâm olmak üzere ilâhî sıfatlar, halku'l-Kur'an ve imamet gibi temel konularda Ehl-i Sünnet'e muhalif görüşlerinde açık biçimde görülür. Onlar, müteşâbih ayetlerin aklî gerekçelerle te'vîli, aklın tek başına Allah'ı ve ilâhî sıfatları kavrayabilmesi, bu nedenle de bu konuda düşünmek ve hakka iman etmekle yükümlü olması gibi hususlarda da farklı ve orijinal yaklaşımlar ileri sürmüşlerdir. Akıl-nass ilişkisine dair yaklaşımları tepki görmekle birlikte, doğrudan ya da dolaylı biçimde, etütlerinin önemli bir kısmında Mu'tezile'nin görüşlerini reddetmeye gayret eden sonraki kelâmcıları da etkilemiş ve te'vîlin yaygınlaşmasına neden olmuştur. Mu'tezile'nin akide konularını anlamada aklın yetki ve sorumluluğuna ilişkin görüşleri de böyledir.

Akide konusunda aklın gücü ve sorumluluğu derken, aklın tek başına Allah'ı ve sıfatlarını kavrayıp kavrayamayacağı, kavırıyorsa, bununla imtihana tâbi olup olmadığı problemini kastediyoruz. Bu problemin ikinci yönü, kendisine ilâhî vahiy tebliğ olunmamış kişinin uhrevî sonuçları bakımından Allah'ı bilmekten sorumlu olup olmadığı ve ilâhî vahiy

---

<sup>180</sup> Farabi, Fusul, s. 32; Ta'likat, s. 45

tebliğ olduğunda da inancını istidlâl ve akli delillere dayandırması gerekip gerekmediği sorularını kapsamaktadır. Bu sorular, ‘*imancılık*’ ve ‘*temelcilik*’ tartışmalarının odağında yer alan istidlâlin aklen vacip olup olmadığı şeklinde de ifade edilebilir. Bu konunun önemli bir uzantısı ise, istidlâlle temellenmeyen imanın geçerli olup olmadığıdır. Bu konularda Kadı’nın görüşlerinin ortaya konması, onun akılcılığının anlaşılması ve değerlendirilmesi açısından da yararlı olacaktır.

Kur’an’a bakıldığında, ‘*akl*’ın isim olarak geçmediği, ancak fiil kalıbında sık sık kullanılmak suretiyle aklın fonksiyonunun ön plâna çıktığı görülür. Dolayısıyla, akıl, Müslümanın sürekli bir filidir (akl-etme) ve akli kullanmak daima iyidir. Aklın fonksiyonu hiçbir zaman olumsuz değildir, ancak kullanımdaki maksat ve yöntemlerde olumsuzluk bulunabilir. Bu olumsuzlukları gösterecek yegâne otorite de yine aklın kendisidir. Yanlış çözümlere vardığında, başka verilerle bunların yanlışlığını anlama ve bunlardan dönüp yeni yargılara ulaşabilme, düşünme yetisinin bir başka özelliğini oluşturur. Aslında akıl, idrak ve tecrübelerle sürekli yenilenen ve gelişen bilgi ve formülasyonlar toplamıdır.<sup>181</sup> Bu noktada vahyin fonksiyonu da bir yandan insan zihninin işleyişindeki belli prensip ve formülasyonların yerleşmesi yanında, bizzat bu işleyişin kendi kendini kontrolünü sağlamaktır.

İslâm’ın rasyonalist düşünürleri olarak bilinen Mu`tezile kelâmcıları, akli bilgi edinme melekesi, temyiz kudreti, hayat ve olaylar karşısında insanın sahip olduğu bilgi ve tecrübe birikimi şeklinde tarif etmişlerdir. Meselâ Ebu’l-Huzeyl’e göre akıl “insanın onunla kendisini canlı cansız diğer varlıklardan ayıran zorunlu bilgi ve nazari bilgilerin öğrenilmesini sağlayan güç”tür.<sup>182</sup> Bu güç sayesinde insan hem kendi varlığının şuuruna varır, hem de nesnelere dünyası hakkında doğru bilgi edinir. Duyu organları tek tek nesnelere buldukları pozisyonda algıladıkları halde, akıl duyu verilerini değerlendirerek küllî olanı yakalama gücüne sahiptir. Kâdî Abdulcebbar: "Akıl, bilgi birikiminden ibarettir, bu birikim oluşunca kişi, yükümlü olduğu şeyler üzerinde düşünüp akıl yürütebilir." diyorsa da bu tarif akıldan çok "teklif için geçerli bir tariftir. Çünkü Kadı’ya göre insanın yaratılış gayesinin özeti, sorumluluk kavramında ifadesini bulmaktadır ve bunun için de insanın akıl sahibi olması zorunludur. Dolayısıyla ona göre aklın tarifinde yer alması kaçınılmaz olan kavramlardan birisi de sorumluluk olmaktadır. Buna göre akıl, insanın düşünmesini, delil getirmesini ve

<sup>181</sup> Ardoğan, Recep, Kelâmî Açıdan İnsan Haklarının Temellendirilmesi Sorunu, (A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü) Basılmamış Doktora Tezi, Ank. 2003, 84-85.

<sup>182</sup> Eş’ari, Makalat, s. 75

sorumlu olduğu fiilleri mümkün kılan belli bilgilerin toplamından ibaret olmaktadır.<sup>183</sup> Ancak Kadı'ya göre akıl, insanda potansiyel (bilkuvve) olarak bulunmaz, zaman içerisinde kazanılır ve insana kendi iradesiyle fiil yapma imkânı vererek, zaruri, nazari ve tecrübî bilgilerin tamamını teşkil eder.<sup>184</sup>

Kadı'nın aklın tarifinde kullanmış olduğu bu tür bir yaklaşım, kendinden sonraki Mu'tezili kelamcıları da etkilemiştir. Örneğin Cahız' göre akıl, "insandaki anlama ve kendisini zararlı şeylerden alıkoyma gücü"dür. Ayrıca Cahız, aklın son karar verme makamı olduğunu şu sözleriyle ifade eder: "Gözün sana gösterdiklerine değil, aklın sana gösterdiklerine uy. Eşya ile ilgili iki tane hüküm vardır. Biri duyu organlarına aittir, diğeri ise gizli olup akla aittir. Son karar verme yetkisi (hucet) ise akıldır."<sup>185</sup>

Akıl meselesi, İslam kelamında neliği açısından değil de daha çok vahiy karşısındaki konumundan yola çıkılarak ele alınan bir konu olmuştur. Akıl-vahiy arası ilişkiler sorunu ve ikisinin birbirine üstün olup olmama durumu etrafında dönen tartışmalar, sadece kelam değil, İslam felsefesinin de en önemli konu başlıklarından birini oluşturmuştur.<sup>186</sup> Onun için konuyu bu alana kaydırmak, anlaşılması açısından daha faydalı olacaktır.

Mutezile ekolüne göre, Allah'ın varlığı, birliği, Allah için caiz olan ve caiz olmayan sıfatların bilinmesi gibi konular, onların beş prensibinden birini oluşturan tevhid ilkesi ile ilgili konulardır. İnsanların fiillerinin yaratılması, fiillerini gerçekleştirmede ihtiyaç duydukları güç, bunu kendi hür iradeleriyle yapıp yapmadıkları gibi konular da adalet ilkesi ile ilgili hususlardır. Bu her iki konu da, aklın etkinlik alanı içinde yer alırlar. Bu alanda sadece, aklın hükümleri geçerlidir.<sup>187</sup> Naklin bu konularda kullanılmamasının gerekçesi, öncelikli olarak naklin kendisinin akılla tespit edilmeye ihtiyaç duymasıdır. Mutezileye göre, naklî bilginin etkin olduğu alan, şer'î hükümler ve ibadetler alanıdır.<sup>188</sup> Hem aklın hem de naklin birlikte söz sahibi olduğu alanlara da değinen Kadı, buna rü'yetullah meselesini örnek olarak vermektedir. Problemleri anlamada aklın ve naklin bu durumuna, Mutezile ekolünün

<sup>183</sup> Kadı Abdulcebbâr, Teklif, s. 506; Ayrıca Bkz. Hinsi ZEYNE, el-Aklu İnde'l-Mu'tezile, Beyrut, 1978, s. 21

<sup>184</sup> Kadı Abdulcebbâr, Age., s. 527; Ayrıca Bkz. Yusuf Şevki YAVUZ, "Akıl", TDV. İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1989

<sup>185</sup> Hinsi ZEYNE, Age., s. 21

<sup>186</sup> İbn Rüşd, Faslu-l Makal, , Neş: A. N. Cemal - M.E. el Haneci, Mısır, 1910. s. 8; Menahic el-Edille, Neş. M.Kâsım, Mısır, Trs.; Hasan OCAK, İbn Rüşd Felsefesinde Te'vil Meselesi, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), SÜ. SBE. Konya, 2003, s. 110-116

<sup>187</sup> Kadı Abdulcebbâr, Müteşâbihu'l-Kur'an, C. I, s. 35

<sup>188</sup> Kadı Abdulcebbâr, Age., s. 36



öncüleri işaret etmişlerdir. Kâdî Abdulcebbar bu durumu, “Failin durumu tespit edilmedikçe, fiile dayanarak istidlalde bulunulamaz” şeklinde mantıksal bir formülasyonla ortaya koyar. Kur’an, Allah’ın fiilidir, Allah’a dair bilgimiz oluşmadıkça, onun fiili olan Kur’an hakkındaki bilgimiz sahih olmaz. Zira haberin doğru ya da yalan olduğu, ancak failin durumu bilindikten sonra tespit edilebilir.

Dolayısıyla Kur’an’la istidlalde bulunmak için, öncelikle Kur’an’ın yalan söylemeyen, kötü ve çirkin şeyler işlemeyen bir zatın sözü olduğunun ispat edilmesi gerekir.<sup>189</sup> Diğer bir ifadeyle, Kur’an’ın sahih olduğunun bilinmesi, sadır olduğu zatın, çirkin fiili ihtiyar etmeyeceğinin bilinmesine bağlıdır. Allah’ın çirkin fiili işlemeyeceği ise, hitabın sadır olduğu zatın, zatî ve fiilî sıfatlarını bilmeye ve bunları birbirinden ayırt etmeye bağlıdır. Öyleyse, Allah’ın varlığı, birliği, zatî ve fiilî sıfatları, yine insanların kendi fiillerinin yaratıcısı olup olmadıkları, fiillerini gerçekleştirmede ihtiyaç duydukları güç ve irade, Kur’an’la tespit edilebilecek hususlar değildir. Naklin bu konulara dair içerdiği bilgiler, sadece düşünüşe sevk eder ve bu da, akılla onları tespit etmemize yardımcı olabilir.<sup>190</sup>

Kadı’ya göre, naklin etkin olduğu alan ise, şer’i hükümler ve ibadetler alanıdır. Bu alanda aklın müdahalesine izin yoktur. Örneğin akıl, farz olan namazları, şartlarını, vakitlerini ve şeriat tarafından bildirilen diğer ibadetleri tespit edemez. Kadı Abdulcebbar bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: *Akıl, Allah’a şükür ve ibadet edilmesi gerektiğine delalet eder. Ancak ibadet kapsamına giren fiillerin ne olduğu, şartlarının neler olabileceği, mekan ve zamanlarının belirlenmesi hususunda, bize hiçbir şey göstermez.*<sup>191</sup>

Şer’i hükümler noktasında aklın nakilden sonra geldiğini söylese de Kadı, şer’i deliller sıralamasında geleneksel anlayıştan biraz farklı bir sıralama yapar. Genel kabul görmüş sıralamaya göre şer’i deliller; kitap, sünnet, icma ve kıyas olarak önem sırasına konulurken Kadı’ya göre şer’i deliller akıl, kitap, sünnet ve icma’ olmak üzere dördtür.<sup>192</sup> Fakat aklın

---

<sup>189</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 1

<sup>190</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 4

<sup>191</sup> Kadı Abdulcebbar, el-Muğni fi Ebvâbi’t-Tevhidi ve’l-Adl (Thk Mahmud el-Hudayrî-Mahmud Kasım) Kahire,1965, XV, 28

<sup>192</sup> Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Usuli’l-Hamse*, s. 88; Bu konuda Kasım er-Ressî de şöyle demektedir. İbadetler üçe ayrılır. 1. Allah’ı bilmek 2. Allah’ın razı olduğu ve razı olmadığı hususları bilmek. 3. Allah’ın razı olduğu ve razı olmadığı şeylerin nasıl yapılacağına bilgisine ulaşmak. Birincisine akılla, ikincisine kitapla, üçüncüsüne de, peygamberin sünnetiyle ulaşılır. Buna göre deliller üçtür. Akıl, kitap ve sünnet. Ancak akıl, diğer iki delilin temelidir. Zira Allah bilgisine sahip olmadan, Ona ibadet olarak neyin yapılacağı ve nasıl yapılacağı bilinmez. İcma ise akıl, kitap ve sünnetin dışında bir delildir ve bunlara bağlıdır. (Bkz. Er-Ressî, Kasım b. İbrahim b.

diğer delillere önceliği vardır: Allah'ın varlığı, birliği ve adaleti, akılla tespit edilebilecek hususlardır. Bu konularda nakle başvurmak, fer'e dayanarak asl'ı tespit etmeye benzer ki, bu doğru (caiz) değildir.<sup>193</sup> Sadece akılla tasavvur edilebilen alanda kullanılacak delillerin de, akla dayanması zorunludur. Bu hem metot, hem de bu alanda kullanılacak kıyas türlerinin öncüllerinin aklın verilerine dayanması, kıyasın öncüllerinde nakle yer verilmemesi anlamına gelir.

Mutezile ekolü, kelim ilminin temel meselelerini, aklın etkinlik alanı içinde değerlendirdiklerinden, bu meselelerle ilgili ayetlere başvurduklarında çoğu kere ayetleri, tarihsel ve Kur'an içi bağlam (ayet çerçevesi, siyak-sibak, Kur'an'ın bütünlüğü gibi) ilişkilerinden kopararak kullanmışlardır. Çünkü ayetleri bu alanda kullanmaları, konuyu, ayetlere dayanarak tespit etme amacından ziyade, akılla belirlenmiş ilkeleri teyit etmeye yöneliktir.

Abdulcebbar'ın yöntem olarak akılcılığı seçtiğini söylemek kesinlikle yanlış değildir. Onun, Kur'an-ı Kerim'i değersiz bırakma anlamında olmasa da varoluşsal önceliğinden dolayı akli nassın önüne geçirmiş olması, bu açıdan akılcılığın en uç noktası olarak değerlendirilmelidir. Akılcılık noktasında Kadı Abdulcebbar'ın Farabi ile aralarında fark olmasa da aklın mahiyeti ile alakalı fikirleri birbirinden farklıdır. Farabi'ye göre akıl, insanda doğuştan var olmasına karşın Kadı, aklın sonradan kazanılan bir yapıya sahip olduğunu söyler. Bu da Kadı Abdulcebbar'ın akla işlevsel olarak bir değer atfettiğini bize gösterir. Eylemlere temel olması noktasında Kadı'ya göre akıl vazgeçilemez bir öneme sahiptir. Çünkü insan sorumlu bir insandır ve sorumluluk için da akıl olmazsa olmazdır. Farabi ise, ancak akıl tarafından meydana getirilen eylemlerin ahlaki bir değerinin olabileceğini söylemekle Kadı Abdulcebbar'ın fikirlerine uygun bir yaklaşım tarzı ortaya koyar. Çünkü her ikisine göre de akıl, hürriyet için şarttır.

### 1.2.2. Duyular

Bilginin kaynaklarının başında madde âleminin incelenmesine yarayan sağlam duyular gelir. Kur'an'da birçok ayette doğru bilgiye ulaşılabilmesi için Allah'ın insanlara lütfettiği işitme, görme ve dokunma duyuları vasıtasıyla hareket edilmesi ve bunların aracılığı ile

---

İsmail, *Kitâbu Usulu'l- Adli ve't-Tevhid* (Resâilu'l-Adli ve't-Tevhid içinde) Tahkik, Muhammed Ammâra, Kahire, 1988, C. I, s. 124-125)

<sup>193</sup> Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 88

birçok mükemmelliğin ve gerçeğin farkına varılması söylenmektedir.<sup>194</sup> İslam düşüncesi ve bilimi tarihi boyunca teşekkül eden terminoloji içinde duyu; his ve hasse kelimeleri ile ifade edilmiştir. Bilgi problemi ile ilgili olarak duyu ve algı konuları his, havâs, havâss-ı hams, havâss-ı zahire, havâss-ı bâtine, havâss-ı selime, el-kuvvetü'l-müdrîke, en-nefsü'l-hassâse, en-nefsü'l-hayvâniyye ve esbâbü'l-ilm gibi başlıklar altında incelenmiştir.<sup>195</sup> Bir duyu gücünün herhangi bir etkenle uyarılmasına ihsas, buna bağlı olarak nesnenin zihindeki kavramına ma'rifet ve fehim, bağımsız bilgi haline gelmesine idrak denir.

Kelamcılara göre duyular ile elde edilen bilgiler zaruri bilgilerdir. Apaçık olan ve inkârı mümkün olmayan bilgiler duyular yoluyla elde edilir. Bu açıdan Kur'an'da duyuların bilgi vermesini öne çıkarmış görünmektedir. İnsan duyuları vasıtası ile birçok maddi unsurun özelliklerine vakıf olup bunlar ile ilgili tecrübe sahibi olur. Tatma ve koklama duyuları da tecrübe ve bilgi edinmemizi sağlayan diğer duyularımızdır. Bu tecrübeler zihinde bir takım kabuller oluşmasını sağlar. Örneğin ateş yakıcı bir özelliğe sahiptir bunu bir kere tecrübe eden birisi duyuları vasıtası ile onun bu bilgisine ulaşır ve her seferinde, Allah'ın doğa kanunlarına koyduğu özellikler gereği normal şartlarda o ateşin yakıcılığını bilir. Kâinattaki birçok oluşum da gözlem ve deneyler ile ispatlanmış bilimsel gerçekleri de bazen çeşitli araçlar vasıtası ile olsa da yine bu duyularımız ile inceler ve gözlemleriz. Bu duyulardan birinin dahi eksik veya kusurlu olması halinde fiziki ve manevi hareket kabiliyetlerimiz azalmaktadır. Bu beş dış duyuyu karşılayan, duysal imgeleri ve onların manalarını içte algılayan, bunları birbirine bağlayan veya ayıran, onların mefhumlarını kavrayan, kavradığı haliyle kavramları koruyan ve onlardan düşünce üreten beş de iç duyunun varlığı kabul edilmektedir. Bunlar ise, sağduyu, tasavvur, vehm, hafıza ve hayaldir.

Farabi'ye göre insan hayatında meydana gelen durumların iki temel özelliği vardır: birincisi, bu insani durumların “övülebilir”; ikincisi ise, söz konusu bu durumların “kınanılır” olmalarıdır. İnsanın bu niteliklere sahip işler yapmasına sebep olan, bu fiillere dayanak olan üç durum vardır: Bunlardan ilki, fiziki organları kullanmayı gerektiren, yürüme, bakma, yeme-içme gibi duyu organlarının selametini gerektiren niteliklerdir. İkincisi, nefsin nitelikleri olan, düşünme, akıl yürütme, şehvet, haz, sevinç, öfke gibi insanın aklını ilgilendiren niteliklerdir. Üçüncüsü ise, bu fiillerin iyi ve kötü yönlerini bilip duruma göre

<sup>194</sup> Bakara, 2/7, 74, 260; Nisa, 4/155; 6/46; Araf, 7/100; Nahl, 16/78; İsrâ, 17/ 36, 46; Fussilet, 41/5

<sup>195</sup> Hayati HÖKELEKLİ, “Duyu”, TDV. İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1994, C. 10, s. 8

aralarında tercih yapma, “ayırt etme” dir. İnsan hayatında bu üç saik her zaman bulunur ve insan buna göre yaptığı eylemlerine bakılarak değerlendirilir.<sup>196</sup>

İnsanın eylemde bulunabilmesi için her şeyden önce fiziki yapısının buna müsait olması gerekmektedir. İnsanın ister fiziki olarak isterse de düşünsel temelde herhangi bir eylemde bulunabilmesi Farabi’ye göre duyu organlarının sıhhatine bağlıdır. Koşma eylemi için ayakların olması nasıl önemliyse, aklın bazı çıkarsamalar yapabilmesi için de duyu organlarının verilerinin beyne iletilmesi o kadar önemlidir. Dolayısıyla duyu organları insan eylemlerinin en temel noktası haline gelmekte ve onlarsız bir eylem düşünülemez. Duyu melekesi ihsana ihtiyaç duyduğu her türlü bilgi ve hareket hürriyeti kazandıran en önemli insani meleke olmaktadır. Farabi’nin ifadesiyle, “duyu melekesi (el-Kuvvetü’l-Hassa), beş duyu vasıtasıyla herkesçe bilinen şeyleri idrak eden melekedir.”<sup>197</sup> Duyu organları açısından insanlar arasında bir fark yoktur her insan, gözüyle görmekte; kulağıyla da işitmektedir. Duyu organlarını insanlara sağladığı bilgiler ilk elden yorumlanmamış, insanın akli ile müdahale etmemiş olduğu bilgilerdir. Farabi’ye göre duyum gücünün gördüğü işler apaçıktır. O, herkesçe bilinen beş duyu organı ile nesnelere algıladığı gibi zevk ve acı veren şeyleri de algılar; ancak zararlı ile yararlıyı, iyi ile kötüyü ayırt edemez.<sup>198</sup>

“Bedenin sağlığı; kendisinin veya organlarının durumlarının, bu organlarla nefsin fiillerini en iyi ve en mükemmel tarzda yaptığı durumlar olmasıdır. Nefsin sağlığı, kendisinin ve ona bilgi akışı sağlayan duyuların iyi ve güzel şeyler yaptırması; hastalığı ise, yine onların, nefse devamlı kötülükler ve çirkin işler yaptırmasıdır.”<sup>199</sup> Bu durumda Farabi’ye göre bir insanın hür eylemde bulunabilmesinin ön şartı, dış dünyadan kendisine veri sağlayan duyuların sağlam olmasıyla başlamaktadır. Daha sonra elde edilen bu verileri kategorilere ayırıp kendisi için en uygun olanını seçip yapma işi de aklın görevi olacaktır. Bu unsurlardan birinin sağlıklı işlememesi halinde insan içgüdüleriyle hareket edecek ve düşünme gücünden yoksun diğer canlılardan farksız olacaktır. Bu durumda olan birisi için gayet doğaldır ki, hürriyetten söz etmenin bir anlamı da kalmayacaktır.

Farabi’ye göre duyu verilerinden aldığı bilgileri yorumlayıp kendine uygun bir tanesini seçme ve özgürce gerçekleştirme işini üstlenen düşünme gücü, nazari ve ameli olarak

---

<sup>196</sup> Farabi, age., s. 2-3

<sup>197</sup> Farabi, Fusul, s. 30; Fusus, s. 35

<sup>198</sup> Farabi, S.M., s. 3; K.S.M., s. 24

<sup>199</sup> Farabi, Fusul, s. 27

ikiye ayrılır. Ameli güç de sanatlar ve pratik düşünme ile ilgili olmak üzere iki yönlüdür. Nazari güç ise, insan, onunla herhangi bir insanın hiç bilemeyeceği şeyin bilgisini elde eder. Ameli güçle insan isteyerek yapacağı şeyi bilir. Sanat gücüyle de sanatlar ve meslekler kazanılır. Pratik düşünme gücüyle ise, yapılması ya da yapılmaması gereken şeyler üzerinde ayrı ayrı düşünüp taşınır.<sup>200</sup> Fârâbî, el-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hekîmeyn'de Aristo'nun, zihinde bilgilerin ancak duyular yardımıyla oluştuğu şeklindeki görüşünü hatırlatarak nefsin akıl gücüne kendisinde tecrübelerin birikmesiyle ulaştığını, buna göre de aklın tecrübelerden başka bir şey olmadığını belirtmektedir. Fârâbî'ye göre ilke olarak aklın duyudan bağımsız ve kendine mahsus hiçbir fiili yoktur. Şu var ki duyu varlığı olduğu gibi algıladığı halde akıl, tek tek nesnelerin ötesinde bir bütün olarak zıtlarıyla birlikte ve olduğundan başka türlü şekillerde de düşünebilir veya tasarlayabilir.<sup>201</sup> Ayrıca Fârâbî, varlığa ait kavramların teşekkülünde duyu gücünün aracı bir güç durumunda bulunduğunu, asıl soyutlama yapanın algı gücü olduğunu isabetle belirtir.

Bu düşünme ameliyesi ise insanın bu dünyada edinebileceği en büyük vasıflardan birine, hikmete sahip olması anlamına gelir. Hikmet ise, sahibini hem teorik hem de pratik açıdan en yüce makamlara ulaştırır. "Bazıları" der Farabi, insanların ameli hikmetlilerine hukema adını verirler. Hikmet, en mükemmel varlıkların en mükemmel bilgisidir. Zira ameli hikmet ile sadece beşeri şeyler elde edildiği için, insan dünyadaki şeylerin ve varlıkların en üstünü olmadıkça, hikmetin bulunmasına gerek yoktur. İnsan böyle olmadığı için, ameli hikmet de, hikmet değildir. Ona bu ad, ancak mecaz ve teşbihle verilmiş olabilir.<sup>202</sup> Çünkü Farabi'ye göre gerçek bilgi (el-İlmü'l-Hakiki), belirli bir zamanda değil, her zaman doğru ve kesin olan bilgidir ve belirli bir zamanda var olup, daha sonra var olamayan bilgi değildir. O bakımdan, böyle olabilen şey, artık ne bilgidir, ne de kesinliktir.<sup>203</sup>

Ahlaki erdemler ile fikir erdemleri arasında önemli bir ilişki vardır. Farabi'ye göre fikir gücü, erdemli amaçları elde edebilmek için en faydalı olan araçları bulabildiği oranda yetkindir.<sup>204</sup> İnsan önce amacını belirler daha sonra fikir erdemi ile en uygun araçları bulma yoluna gider. Ancak bu amaçlar genel bir ayrıma tutulurlarsa, iyi veya kötü olabildikleri ortaya çıkar. Eğer araçlar erdemli bir amaç için en uygun araçlar ise iyi (hasen) ve güzel

---

<sup>200</sup> Farabi, S.M., s. 3; K.S.M., s. 24

<sup>201</sup> Farabi, El-Cem' Beyne Re'ye-yi'l-Hakîmeyn, (Mecmü' içinde). Kahire 1325/ 1907, s. 22-24

<sup>202</sup> Farabi, Fusul, s. 47; Fusus, s. 47

<sup>203</sup> Farabi, Fusul, s. 42

<sup>204</sup> Farabi, M.K., s. 52; T.S., s. 27

(cemil) araçlardır. Ancak amaçlar kötü ise, düşünce gücüyle bulunan araçlar da kötü, çirkin işler (el-Umur el-Kabiha) ve fenalıklardır (es-Seyyat).<sup>205</sup> İnsanın istediği manada uygun eylemlerde bulunabilmesi, özgürce davranma yeteneğine sahip olması; duyu organlarının sağlamlığına olduğu kadar, bu bilgilerden doğru eylemlere insanı sevk edecek, onu bedeni arzuların ve şehvetin esiri kılmayacak bir akıl da lazımdır. İnsanı diğer canlılardan ayıran ve eylemlere hürriyet kazandıran unsurların başında akıl gelmektedir ve Farabi'ye göre düşünmeyen canlılar sadece hayatlarını devam ettirecek bilgi ve eylem yapma gücüyle sınırlıyken, düşünen canlıların nefisleri düşünme, arzu etme, hayal ve duyum gücü gibi eylemlere yaşamsal dürtülerin de ötesinde farklı yorumlar katarak hürriyetini yaşayabilecek kapasiteye sahiptir.

Duyuların insan davranışlarının temelinde göz ardı edilemez bir yerinin olduğu noktasında Kadı Abdulcebbar da Farabi ile aynı paralelde düşünmektedir. Ancak Kadı, duyuların daha çok bilgi edinme vasıtası olma özelliği ile ilgilenmekte ve insan eylemlerinin temelinde yer aldığını düşündüğü duyular meselesini ele alırken bu noktadan hareket etmeye çalışmaktadır. Ona göre duyular da tıpkı akıl gibi bilgi edinme vasıtası olma niteliği taşımaktadır ve insan bu iki yolla elde ettiği verilerden hareketle eylemlerini yerine getirebilmekte, hürriyetinin bilincine varabilmektedir. Biz de konuya bu açıdan yaklaşmaya çalışacağız.

Duyular âlemindeki nesnelere duyusal organlarla, gaybî âlemdekilerin ise akılla, yani delil getirmeyle (istidlâl) bilinebileceği görüşü somut olarak ancak Nazzam'la birlikte gerçekleşmiştir. Varlıkları, duyusal, duyu organlarının algılamasına konu olanlar ve duyusal olmayanlar, duyusal olarak algılanamayanlar olarak ikiye ayıran Nazzâm, birinci gruba dâhil olan varlıkların, maddi/cisimsel bir bedene sahip olduklarından, onlarla aynı yapıya/özelliklere sahip olan maddi/cisimsel duyularla algılanabildiklerini<sup>206</sup>, buna karşın, cisimsel olmayan, soyut bir gerçekliğe sahip olan gaybî varlıkların ise duyularla algılanamayacağını,<sup>207</sup> onların sadece kendileri gibi soyut olan akılla bilinebileceklerini öne sürer. Tanrı, soyut-gaybî varlıklara dâhil olduğundan, O'nun da duyularla idrak edilebilmesi mümkün değildir; O ancak akılla bilinebilir. Nazzam bunu şöyle izah eder: "...Vahiy gelmeden önce, düşünen (müfekkir) kimse hakkında şunlar söylenebilir: Şayet bu kimse akıl

<sup>205</sup> Farabi, M.K., s. 70; T.S., s. 57

<sup>206</sup> Neseî, Bkz. Ebu'l-Mu'in Neseî, Tafsiratı'l-Edille (tahk. Hüseyin Atay), I, Ankara, 2004, s. 511

<sup>207</sup> Neseî, Age., s. 509

sahibi ('âkilen) ve düşünme/akıl yürütme işini yerine getirecek yetenekte ise (mütemekkinen mine'n-nazari), bu durumda onun düşünme (bi'n-nazar) ve akıl yürütmeyle (istidlâl) Allah'ın (varlığının) bilgisini elde etmesi gerekmektedir."<sup>208</sup> Ancak bu bilgi Nazzam'a göre duyuların dışında gerçekleşen, bilgidir.

Nazzâm'ın açıklamalarından oldukça etkilendiği gözlemlenen büyük Mu'tezile kelamcısı Kâdı Abdülcebbar, onun ortaya koyduğu fikirleri sistematik bir yapıya kavuşturmakla kalmamış, aynı zamanda bir takım teoriler de geliştirmiştir. Onun bu konudaki yaklaşımlarını şu şekilde toplamak mümkündür: Algılama/idrak ve bilgi, yapısal olarak birbirinden farklı olup, duyuşal âlemdeki objelerin bilgisi zihinde (nefs) gerçekleşmektedir: Abdülcebbar'a göre algı/idrak duyuş organlarının objelerden elde ettiği salt verilerdir. Bu verilerin/izlenimlerin ya da saf görülerin bilgiye dönüşmesi süreci zihinde (nefs) tamamlanmaktadır.<sup>209</sup> Duyulardan zihne aktarılan bu saf algılar ya da görüler, zihinde bilinçli bir algılamaya dönüşür. İşte Abdülcebbar tarafından "ben" olarak da tanımlanan<sup>210</sup> bu bilinçlilik durumu, her algıyla birlikte bulunması gerekir ki bilgiye dönüşebilsin. Bu bağlamda insanın eylemlerinin bir anlam kazanması, doğru veya yanlış değerlendirmesine tabi olabilmesi için bu aşamalardan geçmesi gerekmektedir. Bunun için de, Kâdı'ya göre eylemlerin bilinçli bir şekilde hür iradeyle yerine getiriliyor olmaları gerektiği sonucuna ulaşmak bizim için zor olmayacaktır. Burada onun bilinçli olmakla hür irade ile eylemde bulunmak arasında sıkı bir ilişki gördüğünü söylemek yanlış olmaz.

Kâdı'ya göre zihin (nefs), bu durumda adeta *bilinçlilikle* eş değer bir durum arz etmekte ve dış dünyadaki nesnelere bilgisini elde etmede duyuşallık yetisiyle birlikte eşit bir yükümlülüğü yerine getirmektedir. Duyular, dış dünyanın derlediği verileri alıcı ve aktarıcı durumunda olan aletler olmakta, zihin ise onları anlamlı/bilinçli hale getiren "benlik" yetisi olmaktadır.<sup>211</sup> Zira ona göre herhangi bir nesnenin bilinçsiz olarak idrak edilebilmesi mümkündür. Ancak bu durumdan kaynaklanan eylemlerin irade ve hürriyet ile alakası olmayacaktır. Örneğin, "Uyuyan birisi, tahtakuruları ve pirelerin ısırılmalarını idrak eder. Öyle ki bu sokma ona acı verir. Ancak uyuyan kimse bu acıya bilinçli olarak ya da bilerek reaksiyon göstermez. Bunun gibi uyuyan kimse hazır bulunduğu yerde geçen konuşmayı,

<sup>208</sup> Kâdı Abdülcebbar, İrade, s. 512

<sup>209</sup> Kâdı Abdülcebbar, Age., s. 54

<sup>210</sup> Kâdı Abdülcebbar, Age., s. 70

<sup>211</sup> Kâdı Abdülcebbar, Age., s. 378.

bilinçsiz olarak ya da bu konuşma kendi bilgisinin nesnesi olmadan algılar.<sup>212</sup> Ancak böyle bir idrak bilgi olarak isimlendirilemez: "Algılamanın bilgiden farklı bir şey olduğunu şu şekilde anlayabiliriz: Bir şeyi algılamadan bilebiliriz; Allah'ı bildiğimiz halde O'nu algılayamadığımız gibi."<sup>213</sup> Bu durumda, Abdülcebbar'a göre, bir algının bilgiye dönüşebilmesinin en önemli şartı, onun nefiste/zihinde bilinçli-şuurlu bir şekilde farkına varılması yani düşünülmesidir: "İnsan, bir şeyi idrak ettiğinde, o şey hakkında müdrük olduğunu bilmesi gerekir."<sup>214</sup>

Şu halde idrak, duylarda başladığı halde onlarda sona ermemektedir; onlar bilgiye götüren ilk adımı oluşturan algılamayı yerine getiren "alet" rolü üstlenmektedirler.<sup>215</sup> Dış duyların edindikleri algılamalar daha sonra zihne (nefs), yani "ben" e aktarılırlar ve orada bilinçli şekle getirilirler, yani düşünülürler.<sup>216</sup> Bu da ikinci aşamayı oluşturmaktadır. Ancak bununla da bilgi henüz oluşmamıştır; bunun için geriye son bir aşama daha kalmıştır. O da, bilinçli olarak düşünülen bu algılardan kişinin şüphe duymaması, yani onun hakkında *mutlak bir inanca* (i'tikad) sahip olmasıdır.<sup>217</sup> Abdülcebbar bu durumu "kesinlik hissi" (sükûnu'n-nefs) olarak tanımlamaktadır: "...Açıklandığı gibi, idrak ilme götüren bir sebeptir. Kişi bir nesneyi idrak ettiğinde, idrak ettiğine kanaat getirir, inanır. Bu da idrak eden kişiyi sükûnete erdirir... Böylece algılamanın/idrak bilgiye ulaştırıcı bir sebep/ vasıta olduğu anlaşılmiş oldu."<sup>218</sup> Bu "kesinlik hissi" (sükûnu'n-nefs) inancının (i'tikad)'ın oluştuğu yer ise, ona göre akıldır.<sup>219</sup> Tanrı gibi somut gerçekliği olmayan varlıkların bilgisi iktisâbî olup, akılla elde edilirler, dolayısıyla da bu tür bilgiler zorunlu bilgiler kapsamında değildir.

Abdülcebbar'ın duyu ve akıl yetilerinin üstlendikleri fonksiyonlar konusunda ortaya koyduğu fikirlerden belki de en dikkat çekenini şöyledir: Görünür âlemdeki nesnelere ait bilgimiz duylara bağlı olduğundan *zorunlu* olarak gerçekleşmektedir. Buna karşın Tanrı'nın bilgisine ise duylarımızla, müşahede yoluyla değil ancak aklın delil getirme yöntemleriyle (istidlâl) iktisâbî bir şekilde, başka bir ifadeyle kendi çabamızla ulaşırız. Bundan dolayı bu tür bir bilgi zorunlu oluşmamaktadır: "...Zira Tanrı ne müşahede yoluyla ne de zorunlu olarak

<sup>212</sup> Kadı Abdülcebbar, Şerh-u Usûli l-Hamse, 169.

<sup>213</sup> Kâdı Abdülcebbar, Age., 168.

<sup>214</sup> Kadı Abdülcebbar, İrade, s. 70.

<sup>215</sup> "İnne'l-hâssete tarîkun li'l-'ilmi..." Kâdı Abdülcebbar, Age., s. 60; Şerhu Usûli'l-Hamse, s. 50.

<sup>216</sup> Kâdı Abdülcebbar, Age., s. 70

<sup>217</sup> Kâdı Abdülcebbar, Age., s. 70.

<sup>218</sup> Kâdı Abdülcebbar, Age., s. 70; Krş., Ebu Raşîd Nisabûri, el-Mesâ'i l fi'l-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn (neşr. M. Ziyade-Rıdvân Seyyid), Beyrut 1979, s. 287.

<sup>219</sup> Kâdı Abdülcebbar, Muğni, İrade, s. 55-56.



bilinmektedir..."<sup>220</sup> Şu halde Abdülcebbar'a göre, iki türlü bilgi vardır: 1. Zorunlu (zarûrî) bilgi, 2. İktisâbî (kazanılmış) bilgi. Zorunlu bilgi de en genel şekliyle iki grupta toplanmaktadır: 1. Bedîhi olarak (mübtedeen) kişinin bir şeyi istemesi ya da istememesi, bir şeye iştahlı olması ya da olmaması gibi, aklî ya da deneysel hiçbir çıkarımda bulunmadan, "aracısız" olarak kendiliğinden (zorunlu olarak) oluşan bilgi, 2. Kişide duyu organları gibi vasıtalarla, yani idrak yoluyla oluşan bilgi.<sup>221</sup>

Kaynağı ne olursa olsun, sonuç itibariyle Kadı Abdülcebbar, insan eylemlerinin temeline koyduğu akıl ile duyuların meydana getirdiği bilinçli insanın, bu bilinç halinden kaynaklanan eylemlerinin ahlaki hürriyet açısından bir değer taşıyabileceğini söylemekte bu noktada, bazı farklılıkları görmezden gelirse, Farabi ile aynı düşünmektedir.

### **1.3. İnsanın Hürriyetinin En Belirgin Araçları**

İnsan, mutlak bir varlık değildir. Bu nedenle insan, kendisi başta olmak üzere, çevresiyle ve hatta Tanrı'yla iletişime geçerken bazı yardımcı kuvvetlere ihtiyaç duyar. Görmek için göze, işitmek için kulağa ihtiyaç duyan insan, iç dünyasında bazı şeyleri anlamlı kılabilmesi için de bazı yetilere sahip olmak durumundadır. Hürriyet de bu genellemenin dışında değildir. İnsan hür olduğunu hissetmek ve hür olarak yaşamak istiyorsa veya hür olduğunu kanıtlamak istiyorsa bazı özelliklere sahip olduğunu varsaymak zorundadır. İnsanın tam olarak hürriyeti yaşaması için sahip olması gereken özelliklerin başında ise irade, istitaat, ihtiyar gibi terimler gelmektedir.

#### **1.3.1. İrade**

İrade kelimesi Arapça (rvd) kökünden mastardır. "Ravd", bir şeyi yumuşaklıkla isteme,<sup>222</sup> yumuşak esen rüzgâr<sup>223</sup> manasındadır. Sözlükte ise; talep etmek, istemek, dilemek, arzulamak, emretmek, tercih etmek, kasd, meşiet, hareket, hüküm, yaratma ve inşa<sup>224</sup> gibi anlamlara gelir

İrade, nefsin fiile iştihak ve meyletmesi<sup>225</sup> olarak tanımlanmaktadır. İrade aslında şehvet, akıl ve emelden mürekkep bir kuvvettir. Daha sonra yapılması ve yapılmaması

<sup>220</sup> "...li ennehu lâ yu'rafu darûreten velâ bi'l-müşâhede..." Kâdı Abdülcebbar, Şerh-u Usûli'l-Hamse, s. 39.

<sup>221</sup> Kâdı Abdülcebbar, Age., s. 52.

<sup>222</sup> İsfahani, el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an, İstanbul, Kahraman Yay., s. 300

<sup>223</sup> Asım Efendi, Kamus Terümesi, İstanbul, Cemal Efendi Matbaası, 1305 C. 1, s. 1150

<sup>224</sup> Bkz. İbn Manzur, A.g.e., "rvd" mad., C. 3, s. 187-189; Tahanevi, Keşşaf, Tahrir, 1967, C. 1, s. 552; İsfahani, A.g.e., s. 300;

<sup>225</sup> Et-Tahanevi, A.g.e., s. 553

gereken şeylerde bir hüküm vermekle birlikte, nefsin bunlardan birini istemesine isim olarak verilmiştir.<sup>226</sup>

Günlük yaşantımızda irade terimi ‘bir şeyi yapıp yapmamaya karar verme gücü, istek, dilek, hükümdar emri, buyurmak, emretmek’ anlamlarında basit olarak kullanıldığı gibi Allah’ın isteği ve buyruğu anlamında ‘irade i ilahiyye’ insanın iradesi anlamında ‘iradeyi cüziyye’ şeklinde izafetle de kullanılmaktadır.<sup>227</sup>

Yapılan tanımlardan irade terimine yüklenen anlam kodları dikkatle incelendiğinde ister ‘talep ve istek’ isterse ‘kast ve tercih’ anlamında ele alınsın hepsinde de sonucun fiile yönelik olduğu açıkça görülmektedir. Zaten iradenin ‘canlıya fiili gerektiren nitelik’ olarak anlaşılması da irade-fiil ilişkisini doğru orantılı hale getirmektedir. Buradan, iradenin bulunmadığı düşünüldüğünde fiilinde bulunamayacağı şeklinde bir sonuca ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Böylece fail olabilmek irade sahibi olabilmeye bağlanmıştır. O halde denilebilir ki, gerçek anlamda fail ve yaratıcı olan irade sahibi olmalıdır.

İsteme, meyil, amaca yönelme ve tercih etme gibi anlamlarda yokluğa taalluk eden bir sıfat olarak tanımlanan ve neticede bir fiilin meydana gelmesine neden olan iradenin, dini açıdan kullanılışında da hâkim unsurun ‘seçme ve tercih’ etme anlamlarının olduğunu söylemek mümkündür. Kanaatimizce dini açıdan irade daha çok Allah’ın bir sıfatı olarak ele alınmakta<sup>228</sup>, bu açıdan tanımlanmakta ve insanın irade ve fiilleri Allah’ın irade ve fiilleri açısından değerlendirilmeye tabii tutulmaktadır. Hatta iradenin etimolojik açıdan ifade ettiği anlamlarda dikkate alınarak irade sıfatı Allah’a izafe edildiği takdirde de Allah’ın fiil tasarruflarında hür ve serbest oluşunu ifade ettiği söylenebilir.

İrade, insan sorumluluğunun esasını teşkil etmektedir. Varlığı ve yokluğu bile tartışma konusu olan kudret, ilim, irade gibi hallerin Kur’an- Kerim’de, Allah’a nisbet edildiği gibi insana ve hatta cansız bir varlığa da nisbet edilmesi konuyu daha da karmaşık hale

---

<sup>226</sup> Isfahani, A.g.e., C. 1, s. 301

<sup>227</sup> Şemsettin SAMİ, Kamus-i Türki, İstanbul, 1317, s. 86

<sup>228</sup> Kelam ve felsefe disiplinlerinde bu konu, “meşiet-i ilahi” başlığı altında yapılagelmiştir. Teosentrik bir anlatıma sahip olan Kur’an-ı Kerim’de, Allah, istediği her şeyi yapabilen (fa’alun lima yurid: Hud, 11/85; Buruc, 107/16) bir varlık olarak tanıtılır. Bu, Allah’ın her istediğini yapabilme gücünün olduğu anlamında doğru bir saptamadır. Ancak O’nun bu güce sahip olması, her istediğini yapması anlamına gelmez. O, adalet sahibidir ve bu ilkeyi zedeleyecek bir şey yapmaz. Bu konudaki tartışmalar için bkz. Mehmet S. AYDIN, Tanrı-Ahlak ilişkisi, TDV. Yay., Ankara, 1991, s. 139 vd.

getirmektedir.<sup>229</sup> İnsana verilen irade ve kudretin nasıl bir varlık olduğu, bu yetilere nasıl sahip çıktığı, düzenli ve kurallı bir dünya ve ondaki eşya ile ilişkileri hakkındaki tartışmalar, konunun çözümüne yardımcı olacaktır.

### 1.3.1.a) İnsan İradesinin Mahiyeti

Farabi'ye göre insan, güç ve melekeleri aracılığıyla ihtiyacını karşılayacak nesneye karşı ilgi duymakta, temayül etmekte ve yönelmektedir. Bu arzu, yöneliş ve eğilimin adını, Farabi irade olarak adlandırmaktadır. Bu, insanlarda ve hayvanlarda ortak olarak bulunan iradedir.<sup>230</sup> İnsanlarda genel olarak idrak edilen şeye karşı duyulan eğilim (nuzu') iradedir. Eğer o, duyumun veya tahayyülün sonucu ise genel bir adla, irade adıyla adlandırılır. Eğer o, genel olarak düşünüp taşınmanın ve akıl yürütmenin sonucu ise, ona seçme denir. Seçme özel olarak insanda bulunur. Duyum ve tahayyülden doğan arzu ve eğilim ise, başka canlılarda da vardır. İnsan, bilgi ve seçme özelliği ile ahlaki alanda kendisini ortaya koyar. Bunun yanında insandaki ilk makuller, onun ilk yetkinliğini teşkil ederler. Ancak bu makuller ona nihai yetkinliğe ulaşmasında kullanılmak üzere verilmiştir. Bu nihai yetkinlik ise mutluluktur. Mutluluk, insan ruhunun varlık bakımından kendisine ulaşacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir yetkinlik derecesine ulaşmasıdır. Buna ancak seçimli/iradi eylemlerle ulaşılır.<sup>231</sup>

Farabi, burada mutluluğu kendisine ulaşılan bir yetkinlik olarak görmekte ve ancak kendisine ulaşıldığında mutlu olunabileceğini ima etmektedir. Ancak insan, yapısı gereği, özellikle mutluluk söz konusu ise, çoğu zaman içinde bulunduğu noktada karar kılmaya razı olmaz, daima daha fazlasını ister. Bu açıdan bakıldığında mutluluk için bir şeye ulaşmak yerine, istenen ve arzu edilen yaşam tarzını gerçekleştirme noktasında yolda olmaktan bahsedilmesi daha doğru olacaktır kanaatindeyiz. Çünkü bu yaklaşım insanın psikolojik yapısına daha uygun düşmektedir.

---

<sup>229</sup> Kehf, 18/77, 79, 81, 87. Bu ayetlerde irade, duvara (*yıkılmak isteyen-yıkılmak üzere olan*), insana (*kusurlu hale getirmek istedim*), Tanrı'ya (*büyümesini istedi*) ve aynı anda hem insana hem de Tanrı'ya (*değiştirmek istedik*) nispet edilmiştir. Burada iradenin dört farklı anlamı ve boyutu gözlerimizin önüne serilmekte ve irade konusunda insanın ihmal edilmemesi gerçeği vurgulanmaktadır. Bu ayetlerden ana hatlarıyla anlayabildiğimiz kadarıyla insan bazı durumlarda kendi iradesiyle, bazı durumlarda ise Tanrı'nın iradesiyle hareket etmekte, bazen de hareket ortaklaşa bir iradeden kaynaklanabilmektedir. Burada belirleyici olan unsur ise bilgi olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Hızır (a.s.) gemiyi ele geçirmek için peşinden gelen bir korsanın varlığını bildiği için, onu gemiden uzak tutma gayesiyle gemiyi delmiştir. Tanrı da çocuğun ileride kötü bir evlat olacağını bildirip öldürülmesini sağlamış, duvarın altında hazine olduğunu ve çocuğun büyüüp onu alması amacıyla yıkılmamasını sağlamak için duvarı tamir ettirmiştir. Kısacası ontolojik noktalarda Tanrı'nın, ahlaki noktalarda insanın iradesi öne çıkmıştır.

<sup>230</sup> Farabi, S.M., s. 38; K.S.M., s. 79

<sup>231</sup> Farabi, İ.D., s. 60; M.F., s. 62

Farabi'nin psikoloji anlayışında nefsin kuvvetleri büyük önem taşımaktadır. O, insan ruhunun bir takım kuvvetlere sahip olduğunu ve insanın bu kuvvetler sayesinde eylemlerin mahiyetini bilip ona göre gerçekleştirdiğini düşünmektedir. Bu kuvvetlerin başında ise insanın seçme ve istemesiyle ilgili irade kuvvetleri gelmektedir. Kendisiyle bir şeyin arzu edildiği ve ya bir şeyden hoşlanılmadığı durumlarda buna yönelik davranışlara insanın yönlendirilmesini sağlayan isteme kuvveti, Farabi'ye göre, iradenin temelinde bulunan kuvvettir. Çünkü irade, duyuşsal algı veya tahayyül veya akılsal kuvvetle elde edilen bir şeyi ve bu şeyin kabul mü yoksa ret mi edilmesi gerektiği üzerinde bir karar vermedir. İrade bir şeyi bilmeye veya bedeninin tümü ile veya onun bir organı ile bir şeyi yapmaya yönelebilir. Bu yönelmeyi gerçekleştiren sadece amir irade kuvvetidir. Bedeni fiiller, bu amir irade kuvvetinin hizmetkârları olan kuvvetler tarafından gerçekleştirilir.<sup>232</sup>

Öyle anlaşılıyor ki, Farabi'ye göre insan nasıl doğuştan akıl gücüne (bil kuvve akıl) sahip olarak dünyaya geliyorsa, kendine verilen bir takım asli özellikler sayesinde de hür olarak dünyaya gelmektedir. Çünkü insan belli psikolojik özellikleri haiz olarak dünyaya gelmekte ve büyüdükçe sadece bu özellikleri kullanmasını öğrenmektedir. İrade, seçme, isteme gibi bazı özellikler insanın kendinde olan niteliklerdir. Dolayısıyla insan bu dünyaya sınanmak için gönderildiyse<sup>233</sup> buna uygun olarak da yaratılmıştır. İnsanı diğer canlılardan ayıran en önemli özellik, Farabi'ye göre insan aklıdır ve insan akli işleyiş prensibine göre ameli ve nazari olmak üzere iki kısma ayrılır. Ameli akıl, nazari akla hizmet için vardır. Buna karşın nazari akıl "hiçbir şeye hizmet için değil, kendisiyle mutluluğa ulaşmak için verilmiştir."<sup>234</sup> Bu tespitin yanında Farabi'ye göre insana özgü olan seçme vardır. Bilgi ve seçim sayesinde insan, iyi ve kötüyü yapmaya güç yetirir. Tanrısal ödül ve ceza da bundan ileri gelir. Sözü edilen bu bilginin yanında iyi ve kötüyü yapmaya gücü yetecek hale ulaşmaya insan, seçme özelliği ile sahip olur.<sup>235</sup>

Seçme ve buna bağlı olarak eylemde bulunma, Farabi'ye göre insanın hür olarak kendini ortaya koyduğu anlamına gelmektedir. Ancak bir eylemin hür olarak irade edilip yapıldığını gösteren amillerin başında, o eylemin aynı zamanda ahlaki ölçüler çerçevesinde yapılıyor olması gelmektedir. Hürriyet ile ahlakilik Farabi'de birbiriyle çok yakın bir ilişki

---

<sup>232</sup> Farabi, İ.D., s. 77; M.F., s. 83; Fusus, s. 29

<sup>233</sup> Mülk, 67/2

<sup>234</sup> Farabi, İ.D., s. 106; M.F., s. 121

<sup>235</sup> Farabi, Tenbih, s. 63; Özcan, s. 163

içindedir. Hürriyet yoksa ahlak yoktur, ahlak yoksa o fiilin hür insani iradeden çıktığı söylenemez. Bu dengeyi ise Farabi'nin ameli hikmet dediği kuvvet kurmaktadır. Ameli hikmet; ister mutluluk olsun, isterse mutluluk elde etmek için gerekli olan bir şey olsun, bir insan için gerçekten büyük bir iyilik, faziletli ve sürekli bir amaç meydana getirmek için yapılan şeyde, en mükemmel ve en iyi şeyleri ortaya çıkarma ve mükemmel düşünme gücüdür.<sup>236</sup> Bunun devamı ise, eylemlerin ve nefse arız olan niteliklerin ya sadece iyi ya da kötü olmasına araç olan kuvvettir. Ayırt etmenin iyi veya kötü olmasına araç olan kuvvet iki kısma ayrılır. Birisi iyi ayırt etmenin gerçekleşmesini sağlar ve o zihin gücü (Kuvvetu'z-Zihn) diye adlandırılır. Diğeri de kötü ayırt etmeye araç olur ve ona zihin zayıflığı (Da'fu'z-Zihn) ve aptallık adı verilir. Eylemlerin ve nefse arız olan şeylerin iyi ya da kötü olmasına araç olana huy (hulk) adı verilir. İnsanda iyi eylemlerin meydana gelmesine sebep olan huylar iyi huylardır, kötü eylemlerin meydana gelmesine sebep olan huylar kötü huylardır.<sup>237</sup> Burada önemli olan, iyi veya kötü eylemlerin insanın kendinden kaynaklanıyor olmasıdır. Bu nokta ise Mu'tezile ile Farabi'nin birleştiği yerlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsanın hür bir iradeye sahip olup olmadığı meselesi Mu'tezile kelamının belki de en önemli problemlerinden biridir. İslam düşüncesinin teşekkül etmeye başlamasından itibaren insanın iradesi ve bu iradenin Tanrı'nın iradesi ile ilişkisi etrafında dönen tartışmalar, irade kavramının İslam düşünce tarihinde, özellikle kelami düşüncede müstesna bir yere sahip olmasına yol açmıştır. Kimi ekoller insan iradesini hiçe sayıp Tanrı'dan yana bir tavır alırken, kimileri de insanın da bir iradeye sahip olduğunu savunmuşlardır.

Mu'tezile kelamcıları insan iradesini savunan ekollerin başında gelmektedir. Onlar insan iradesini ispatlamaya çalışırken daha çok insanın Tanrı karşısındaki sorumluluğunu ve ilahi adaleti esas almaya gayret etmişlerdir. Kadı Abdulcebbar da doğal olarak bu yöntemi kullanarak insan iradesini ele almaya ve bir sonuca ulaşmaya çalışmaktadır. Ona göre insan fiillerinin yaratıcısının Tanrı olduğunu söylemek büyük bir hatadır.<sup>238</sup> Hal bu ki Tanrı adildir ve kullarına hiçbir zaman haksızlık etmez. O halde Tanrı'nın adaletinin gereği olarak insanların irade hürriyetlerinin olması gerekir. Hür bir iradeye sahip olmayan bir kimsenin sorumlu tutulması Tanrı'nın hikmetine ve adaletine yakışmaz.<sup>239</sup> İradesi olmayan bir insan,

---

<sup>236</sup> Farabi, Fusul, s. 45

<sup>237</sup> Farabi, Tenbih, s. 27; Özcan, s. 164; M.K.,s. 63; T.S., 81

<sup>238</sup> Kadı Abdulcebbar, El-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl, "İrade", Thk: Muhammed Ali en-Neccar, Abdulhalim en-Neccar, s. 311 (Bundan sonra bu esere kısaca İrade olarak işaret edilecektir)

<sup>239</sup> Kadı Abdulcebbar, Şerh-u Usuli'l-Hamse, s. 301

doğal olarak eylemlerini bir zorunluluk ile yerine getirmek durumunda olacaktır. Cebriyye başta olmak üzere bazı kelami ekoller Tanrı'yı yüceltmek adına her şeyi olduğu gibi insan iradesini de O'na teslim etmekte bir beis görmemişlerdir. Bu düşünce biçimi de birçok problemi beraberinde getirmiştir. Kadı Abdulcebbar'a göre bu problemlerden biri de şudur: İnsan iradesi, karşısına yeni çıkan durumlara göre şekillenir. Yani irade nesneye göre var veya yok olur veya nitelik kazanır. Bu iradeyi Tanrı'nın iradesine dâhil temek, O'nun iradesinin nesneye göre şekillendiğini söylemek anlamına gelir ki, bu da yanlıştır.<sup>240</sup>

İrade başta olmak üzere, Tanrı, tüm sıfatlarında mutlak olma özelliğini taşıyan yegâne varlık olarak tanımlanmaktadır. İslam düşünce tarihinde bu hususun daha fazla bir şekilde vurgulandığı da tarihi bir gerçektir. İslam düşünürleri Tanrı'ya her hangi bir eksiklik atfetmekten olanca güçleriyle kaçınmışlardır. Bu nokta, Kadı Abdulcebbar tarafından insan iradesinin varlığını ispat için kullanılan yollardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin ona göre Tanrı, tüm insanların iman etmelerini istemekte, inkârı ise kullarının üzerinde görmeyi asla arzulamamaktadır. Bununla beraber O, bazı insanların inkâr ettiğini ve edeceğini de bilmektedir. Dolayısıyla O, irade ettiği bazı şeylerin gerçekleşmeyeceğini bilerek irade eder. Bu durumda Tanrı'nın iradesinin zorba bir irade olmadığı, insan iradesini de yok edecek bir biçimde kapsamadığı açıkça ortaya çıkmış olur.<sup>241</sup> Çünkü Kadı Abdulcabbar'a göre insan iradesi, irade edilen (murad) dışında hiçbir şeye tabi değildir.<sup>242</sup> İnsanın kendine has bir iradesi vardır ve insan bu iradeye göre eylemlerini yapmaktadır. İradesinin yönünü de yöneldiği nesne belirlemekte, ona olan istek ve ihtiyacı iradeyi etkileyen unsurlar olmaktadır. Bizler der Kadı Abdulcebbar, iradenin bizzat kendisini değil, irade ile meydana gelecek şeyi isteriz.<sup>243</sup> Bir şeyin irade ile meydana gelmesi için ise ona göre öncelikle söz konusu fiil, kendini her yönüyle bilen bir kişinin elinden çıkmak durumundadır. Bu şart yerine geldiği takdirde ancak biz o fiilin iyi veya kötü oluşundan bahsedebiliriz. Bir fiilin, yapıldığı takdirde iyi veya kötü olarak nitelenebilmesi için temelinde bilgi, irade ve kasıt olmak zorundadır.<sup>244</sup> Burada Kadı Abdulcebbar, ahlaki davranışın bilgi ve irade ile temellendirilmesini şart koşmaktadır. Fiilin bizzat kendisinin iyi veya kötü olması ise ona göre insanın dışında bir olaydır.

---

<sup>240</sup> Kadı Abdulcebbar, Teklif, s. 159

<sup>241</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 160

<sup>242</sup> Kadı Abdulcebbar, et-Ta'dil ve't-Tecvir, s. 194

<sup>243</sup> Kadı Abdulcebbar, İrade, s. 63

<sup>244</sup> Kadı Abdulcebbar, Teklif, s. 63

Kadı Abdulcebbar'a göre irade, fiilin ahlaki açıdan iyi veya kötü oluşuna tesir etse de, tek başına fiilin yerine getirilmesi için yeterli değildir. Ancak fiilin ortaya çıkışına tesir edebilir. Fiilin iyi veya kötü oluşunda iradenin tesiri yoktur.<sup>245</sup> Burada Kadı Abdulcebbar, bağlı bulunduğu düşünce ekolünün görüşlerini esas alarak eşyadaki iyilik ve kötülüğün arızı olmadığını, duruma göre değişmeyeceğini söylemekle bazı problemlere davetiye çıkarmaktadır. Örneğin, yolda yürürken irade dışı birine çarpmakla, iradeyle bilerek vurmak arasında bu durumda fark kalmamaktadır. Ancak o, yine de fiillerin temelde iyi veya kötü oluşunun iradeden bağımsız olduğunu, irade ile bir fiilin ahlaki sonuçları açısından iyi veya kötü olarak değer kazandığında ısrar etmektedir. Ona göre bir fiil ancak irade ile iyi veya kötü olarak nitelenebilir. Tanrı bizi iradeden yoksun bıraksa ve bizi en büyük kötülüğe yönlendirse dahi bu kötü olmaz ve sonucunda zemme maruz kalınmazdı.<sup>246</sup>

Kadı Abdulcebbar iradeyi, Farabi'de olduğu gibi, "kişinin nefesine hoş gelen şeylere yönelmesi" olarak tanımlar. Ancak bu tanımdan iradenin şehvetle aynı şey olduğu sonucuna ulaşmaktan da kaçınılmalıdır. İrade şehvetin dışında bir şeydir. İradenin zıddı olan kerih görme ise nefse kötü gelen şeylere karşı kişinin takındığı bir tavır olarak anlaşılmalıdır.<sup>247</sup> İrade ile kerahetin zıt olması Kadı Abdulcebbar'a göre insanın duygularıyla alakalıdır, eşyanın bizzat kendisiyle değil. Ona göre bir şeyi irade etmek, her zaman zıddını kerih görmeyi gerektirmez. "Biz bazen bir şeyi irade ederiz ama onun zıddını kerih görmeyiz"<sup>248</sup> diyerek bu gerçeği ifade eden Kadı Abdulcebbar, iradenin aynı zamanda temenni ile de karıştırılmaması gerektiğini söyler ve bunu da Hz. Peygamber'in, Ebu Leheb'in iman etmesini irade ettiğini, temenni etmediğini örnek vererek açıklamaya çalışır.

Yukarıdaki ifadelerinden anlayabildiğimiz kadarıyla Kadı Abdulcebbar da tıpkı Farabi gibi insanın bir iradeye sahip olduğunu ve eylemlerini bu iradeye göre gerçekleştirdiğini düşünmektedir. İradenin varlığı nokasında hemfikir olan düşünürlerimiz, onun varolma nedeni ile ilgili olarak farklı görüşlere sahiptirler. Farabi, iradeyi ele alırken tamamiyle insanın kendinden yola çıkarak bir sonuca ulaşmaya çalışır. İrade de tıpkı akıl ve duyular gibi insanın yapısında bulunan ve bulunması gereken bir güç olarak kabul edilir. İnsanda iradenin varlığı, sonradan eklenen bir şey olarak görülmez, aksine Farabi'ye göre irade insan psikolojisinin ve hatta ontolojisinin olmazsa olmazıdır. Kadı Abdulcebbar ise, iradenin

<sup>245</sup> Kadı Abdulcebbar, İrade, s. 94

<sup>246</sup> Kadı Abdulcebbar, et-Ta'dil ve't-Tecvir, s. 81

<sup>247</sup> Kadı Abdulcebbar, İrade, s. 36

<sup>248</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s.40

varlığını Tanrı ile ilişkilendirerek ispatlamaya çalışır. Buna göre insanı yaratan ve kendisine karşı sorumlu tutan Tanrı, insana iradeyi vermek zorundadır. Aksi halde iradesiz bir varlık konumuna inecek olan insanın sorumlu tutulması abesle iştigalden başka bir şey olmayacaktır. Dahası, iradesiz bir insanın iyi-kötü bütün eylemlerini Tanrı meydana getirmiş olacak, bunun bir adım sonrasında da Tanrı'ya kötülük atfetmek mümkün hale gelecektir. Her iki sonucun da Kadı tarafından kabullenilmesini beklemek, onun düşünce sistemi açısından doğru değildir.

Aslında her iki düşünürün de varmak istedikleri nokta aynıdır. Ancak Farabi, Kadı'nın yaptığı gibi, iradeyi Tanrı, sorumluluk, kötülüğün yaratılması gibi konulara girmeden tamamiyle insan psikolojisi ve ontolojisiyle açıklamaya çalışmakla daha kolay ve anlaşılır bir yolu tercih etmiştir. Böylelikle de İslam kelamcılarının o dönemlerde üzerinde hararetli tartışmalar yaptıkları külli-cüz'i irade tartışmasından kendini korumaya muvaffak olmuştur.

### **1.3.1.b) İrade-Eylem İlişkisi**

Farabi'ye göre canlılardan bir fiilin sadır olabilmesi için sadece iradenin varlığı yeterli değildir. İrade kuvvetine yardımcı bazı kuvvetlerin de bulunması gerekmektedir. Bu kuvvetler beden bu fiilleri yapmak için tahsis edilmiş bulunan kısımlarına dağılmışlardır. Onların bazısı sınırlar bazısı kaslardır ve bunlar insanlar ve hayvanların kendileri ile arzu ettikleri fiilleri gerçekleştirdikleri organların içine yayılmışlardır. Bu organlar ise eller, ayaklar ve beden irade ile hareket ettirilen diğer kısımlarıdır. O halde beden bu tür kısımlarına yayılmış olan bu kuvvetlerin hepsi kalpte bulunan amir irade kuvvetinin bedensel aletleri ve hizmetkârlarıdır.<sup>249</sup> Hayvanlar ile insanlar arasındaki fark bu noktada ortaya çıkmaktadır. Hayvanlar için her ne kadar insanlarda olduğu gibi bir iradeden ve bu iradeye yardım eden bedeni kuvvetlerden söz edilse de, iradenin bir adım ötesi olan seçme, sadece insanlar için geçerli olmaktadır. Farabi, üstadı Aristo'nun da kendisiyle bu noktada aynı fikirde olduğunu belirterek şöyle der: Aristo da ameli akla bağlı irade arzu ve seçmeden -ki bunlar insanın iradesini meydana getirirler- işlerin nasıl meydana geldiğini araştırma zorunda kaldı. Bunun için irade ve seçmeden meydana gelen bütün işleri incelemesi gerekti. Zira seçme, ameli akla bağlı iradededir. Bundan dolayı diğer hayvanlardaki bunun benzeri şeylere seçme denmemiştir.<sup>250</sup>

<sup>249</sup> Farabi, İ.D., s. 78; M.F., s. 84; Fusus, s. 28

<sup>250</sup> Farabi, Aristo Felsefesi, Çev: H. Atay, AÜ.İF Yay., Ankara, 1974, s. 165



Farabi, irade ile seçme arasındaki farkı bir başka açıdan şöyle izah eder: Seçme, mümkün olan şeylere taalluk eder. İnsan, teşebbüste bulunur ve kendisi için mümkün olan bir şeyi seçer. İrade ise mümkün olmayan şeylere de taalluk eder. İnsanın ölmeyi arzu etmesi, buna benzetilebilir. Şu halde irade daha geneldir. Her ihtiyar iradedir, fakat her irade ihtiyar değildir.<sup>251</sup>

Farabi'ye göre de insan varlık hiyerarşisi içinde irade açısından diğer canlılardan ayrılmaktadır. Düşünen canlı (insan), kendisinden üstün başka bir mümkün varlık cinsi bulunmadığı için kendinden üstün başka bir varlığa irade açısından hiçbir şekilde benzemez. Bu üstünlük düşünmek iledir ki, o da insanın altındaki ve üstündeki hiçbir şey için asla madde olmadığı gibi başka bir şey için asla araç da olmaz. Doğal olarak başkasına hizmet de edemez. Onun düşünen bir varlık olarak kendinden başka mümkün bir varlığa ve birinin ötekine yardımı yaratılış gereği değil düşünme ve isteme (irade) iledir.<sup>252</sup> İrade insanı yönlendiren ve eylemde bulunmasını ona bir anlamda emreden amir kuvvettir. İrade, insan eylemlerini ortaya çıkaran en önemli faktör olmaktadır ve herhangi bir dış etken olmaksızın insan kendi iradesine göre hareket edecektir. Bu durumda insan şüphesiz ki başka bir şey yapmaya zorlanmadıkça önce kendisi için hareket etmesi daha kolay olan yönde hareket edecektir. Ondan sonra bu meleke onda iradi bir nitelik kazanacaktır. Daha önce ise bu meleke onda tabii bir haldeydi. Özel fikri erdemlerle birlikte bulunan özel ahlaki erdemlerle ilgili durum buysa, en yüksek fikri erdemlerle birlikte bulunan en yüksek ahlaki erdemlerde de durumun bu olması zorunludur.<sup>253</sup>

İrade, insanda önceleri potansiyel olarak var iken, bilgi ve becerilerin yardımıyla aktif hale gelmekte ve insanın içinde bulunduğu duruma göre farklılıklar göstermektedir. Farabi'ye göre iradenin farklılıklar göstermesi gayet doğaldır. Çünkü insanın, yani akılsal insan kavramının ruhun dışında bilfiil var olduğu durumda belli bir zamanda sahip olduğu hal ve arazları, bu zamandan daha önceki veya sonraki bir zamanda sahip olduğu hal ve arazlardan farklıdır. Çünkü onun belli bir ülkedeki hal ve arazları, başka bir ülkedeki hal ve arazlarından farklılık gösterir. Oysa bütün bu durumlarda insan kavramı bir ve aynıdır. Aynı durum insan iradesi için de geçerlidir. Örneğin iffet, zenginlik vb. akıl tarafından kavranan ve duruma göre

<sup>251</sup> Farabi, el-Mesailü'l-Felsefiyye, Çev: K. Burslan, ("Uzlukoğlu Farabi'nin Eserlerinden Seçme Parçalar" içinde) Devlet Basımevi, İstanbul, 1935, s. 45

<sup>252</sup> Farabi, S.M., s. 33; K.S.M., s. 77; İlimlerin Sayımı, Çev: A. Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1999, s. 99 (Bundan sonra bu esere kısaca İ.S. şeklinde işaret edilecektir); İhsa'ul-Ulum, Neş: Osman Emin, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire, 1949, s. 108 (Bundan sonra bu esere kısaca İ.U. şeklinde işaret edilecektir).

<sup>253</sup> Farabi, M.K., s. 78; T.S., s. 69

istenen iradi kavramlardır.<sup>254</sup> Onları bilfiil varlığa getirmek istediğimizde, öncelikle kullanacak olduğumuz kuvvet iradeden başkası olmayacaktır. Çünkü irade, başlangıçta ancak duyumdan gelen bir istektir. İstek, nefsin arzu gücü; duyum da duyunun gücü ile olur. Sonra, nefsin hayal gücünün kendisine bağlı olduğu istek gelişir ve böylece insanda ikinci bir irade gelişir. Bu irade hayal etmekten doğan bir istektir. Bu iki iradenin oluşmasından sonra, Faal Akıl'dan nefsin düşünen gücüne akan ilk bilgiler ortaya çıkar. İşte bu anda insanda üçüncü bir irade gücü doğar ki, bu da düşünme eyleminden gelen bir istek olup seçme adını alır. Bu seçme yalnız insana özgü olup öteki canlılarda bulunmaz. Bu sayede insanın iyi veya kötü fiilleri yapmaya gücü yeter. Ödül ve ceza da bundan ileri gelir.<sup>255</sup>

Farabi'ye göre varlıklar ve olaylar insandan bağımsız bir şekilde dış dünyada varlıklarını sürdürmektedirler. Bunlar tabii varlıklar olarak adlandırılır. Ancak bir de insan iradesinin karışmasıyla varlık sahasına çıkan varlıklar vardır ki, Farabi bunlara da iradi varlıklar demektedir. Bunlar irade ile varlığa getirilmeleri mümkün olan varlıklardır ve onları varlığa çıkmalarının asıl sebebi, var olma şartlarını bilip ona göre bu varlıkları var kılan insan iradesi ve gücüdür. Dolayısıyla insan kendine doğuştan verilen irade ve eyleme hürriyeti ile bunlara bitişik durumdaki gücü de kullanarak kendi eylemlerini kendi iradesiyle meydana getirmektedir. Bilgi ise bu noktada anahtar bir rol oynamaktadır. “Bunun sonucu odur ki, iradi varlıkların her hangi birini varlığa getirmek isteyen biri, daha önce bu şey varlığa geldiğinde onunla birlikte bulunması gereken ilkeleri bilmek zorundadır.”<sup>256</sup> İnsan kendisini hakiki anlamda bir töz kılan nihai mükemmelliğine ancak bu ilkelerin yardımıyla erişmek üzere çaba harcadığında ulaşabilir. Öte yandan çok sayıda tabii varlığı kullanmadıkça ve onları elde etmesi gereken nihai mükemmelliğe ulaşmasında kendisine yararlı olacakları bir biçimde işlemedikçe onun bu seviyeye doğru çaba sarf etmesi mümkün değildir.<sup>257</sup>

İrade-eylem ilişkisini ortaya koyabilmek için Kadı Abdulcebbar, fiilleri iradi/ahlaki açıdan ikiye ayırarak ele alır. Birinci grupta, fiilin üzerine herhangi bir sıfat eklenmez. Uyuyan bir kimsenin fiili gibi içinde kasıt ve irade barındırmayan fiiller için iyi veya kötü denemez. İkinci gruba giren fiiller için ise zait bir sıfat eklenmesi söz konusudur. Çünkü bu tür fiiller iyi veya kötü nitelemesini kabul edebilmekte ve bunların sonucuna göre fail övgü

<sup>254</sup> Farabi, M.K., s. 69; T.S., s. 55

<sup>255</sup> Farabi, S.M., s. 2; K.S.M., s. 24; Fusus, s. 45

<sup>256</sup> Farabi, M.K., s. 67; T.S., s. 50; Fusus, s. 53

<sup>257</sup> Farabi, M.K., s. 63; T.S., s.40

veya yergiye müstehak olabilmektedir.<sup>258</sup> İnsanın sorumluluğu açısından fiillerin temeline iradeyi yerleştiren ve sorumlu olma ve bu sorumluluğa göre hareket etme görevini insanın varoluş sebebi sayan Kadı Abdulcebbar, bu görevin yerine getirilmesi için irade ve hürriyeti olmazsa olmaz kabul eder. Ancak ona göre insan eylemlerinin hürriyetle ilişkilendirilmesi için, “insan tarafından yapılabilir bir fiil olması, Tanrı’nın hürriyete engel olmayacak şekilde insanı desteklemesi, eylemin iyi veya kötü olarak nitelendirilebilir olması ve nihayet söz konusu fiilin ahlakın kapsamına girebilir bir nitelik arz etmesi/iradi olması”<sup>259</sup> gerekmektedir.

Bunlara ilaveten Kadı Abdulcebbar, fiillerin insana ait olması için insan tarafından yapılmış olmasını zorunlu görmektedir. Bir fiilin insan tarafından yapılabilmesi için ise, iç ve dış şartların fiili yapmaya uygun olması gerekmektedir. Kadı Abdulcebbar’ın iç ve dış şartlardan kastı irade ve fiziki koşullardan ibarettir. Ona göre, ayakta duruşumuz, oturuşumuz, yakın ve uzak oluşumuz, şartların uygun olmasıyla birlikte, irademizle, bilgilerimize ve arzularımıza göre vuku bulmaktadır. Başkalarının oturup kalkmasının ise, bizim irade, bilgi ve arzularımızla vuku bulması doğru değildir. Bu, bütün bunların bizim fiilimiz olduğuna, bizim tarafımızdan yapıldığına delalet etmektedir.<sup>260</sup> Bilgi burada ön plana çıkmaktadır, çünkü bir fiil bilinmezse aynı zamanda yapılamaz da. Bunun içindir ki, Kadı, bilgi ile irade arasında zorunlu bir ilişki kurmaktadır. İrade eden (mürid), ona göre fiili kast eden ve onu başkasına tercih edendir. Ancak bir fiilin bilinmesi, onun mutlaka yapılacağı anlamına da gelmez. Bazen insan bir şeyi bilir fakat irade etmez; bazen hem bilir hem irade eder.<sup>261</sup> Burada Kadı Abdulcebbar, fiillerin temeline irade ve bilgiyi koymakla, fiillerin ortaya çıkması için bazı şeylere ihtiyaç duyduğuna ve oradan da Tanrı’nın hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı için fiillerin tamamen insana ait olduğu sonucuna ulaşmak istemektedir.

Mu’tezile kelamcılarının, insanın iradesini temellendirmeye çalışırken kullandıkları bir başka yol da tevlid/tevellüd düşüncesidir. Tevlid, irade ile yapılan bir fiilden sonra ona bağlı olarak bir başka fiilin veya fiillerin meydana gelmesidir. Tevellüd ise, kendiliğinden doğan anlamına gelmektedir.<sup>262</sup> İnsanın eliyle anahtarı çevirmesi sonucunda kapının açılması bir kişinin attığı bir taş veya okun meydana getirdiği yaralama veya ölüm tevellüd için birer örnek olarak verilir. Taşın atılma olayında taşın atılması iradi fiil, buna bağlı olarak meydana

<sup>258</sup> Kadı Abdulcebbar, et-Ta’dil ve’t-Tecvir, s. 7

<sup>259</sup> Kadı Abdulcebbar, Teklif, s. 502

<sup>260</sup> Kadı Abdulcebbar, el-Muhtasar fi Usulu’d-Din, “Mu’tezile’de Din Usulu”, çev: Murat Memiş, İz Yay., İstanbul, 2006, s. 40, (Bundan böyle bu esere kısaca “Muhtasar” olarak işaret edilecektir.)

<sup>261</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 71

<sup>262</sup> Seyyid Şerif CÜRCANİ, Ta’rifat, s. 61

gelen ölüm ise mütevelled fiil (iradi fiilden doğan) olmaktadır. Birinci fiile; doğrudan işlenen (mübaşir), ikinciye ise, bu fiilin sebep olması sonucu meydana gelen (mütevelled) fiil denir. Kadı Abdulcebbar'a göre, irade ilk fiil, murad edilen ikinci fiil, sonuç ise üçüncü fiildir.<sup>263</sup> Sonuç her ne olursa olsun başlangıçta insanın iradesi bulunmaktadır ve insan sahip olduğu bu iradeye göre eylemlerine bir değer katacaktır.

Kadı Abdulcebbar'ın insanın iradesi ile ilgili fikirleri, bir noktada Mu'tezile alimlerinin fikirlerinin bir özeti gibidir. Aslında Mu'tezile ekolünün insan iradesine yaptığı vurgu, bir bakıma diğer mezheplerden ayrıldığı konuların başında gelmektedir. Onlara göre insan hür bir iradeye sahiptir ve bununla sorumlu olmaktadır. Hür iradenin olmayışı, insanın sorumluluğunu, dolayısıyla yaratılış gayesini ortadan kaldıracığı için insan açısından olmazsa olmaz bir önemi haizdir. Örneğin, Mu'tezile'nin kurucusu olarak kabul edilen Vasıl b. Ata'nın hürriyet konusundaki görüşü, insanın mükafat veya ceza olarak fiillerinde elde ettiği kazanç üzerinde, Tanrı'nın hiçbir rolünün olmadığı şeklinde olmuştur. İnsan yaptıklarını hür bir irade ile yapmakta ve sonuçlarına katlanmaktadır. Tanrı'ya hiçbir kötülük isnat edilemez. Tanrı'nın insanların yaptıklarına müdahalesi söz konusu değildir. Aksi halde ilahi adalete gölge düşmüş olur.<sup>264</sup> Çünkü kullarını yapılmamasını emrettiği bir fiile yöneltmek veya teşvik etmek, fiili yaparken ona yardımcı olmak, daha sonra da yaptığı fiilden dolayı insanı günahkâr olarak cezalandırmak Tanrı'nın adaleti ile bağdaşmaz.

Amr b. Bahr el-Cahız (255/869) hür iradeye yeni bir anlam verir. Ona göre irade, yaptığını bilen bilgisi ve bir tür arazdır. İradenin temelinde ona göre bilgi yatmaktadır ve adeta ona göre insanın eylemlerinin temeli bilgidir. Cahız, kimsenin bilmeden bir eylemde bulunmayacağını, bilerek yapılan eylemlerin de iradesiz olamayacağını söylemekte ve irade ile bilgi arasında bir ilişki kurmaktadır. Öyle ki, Cahız, irade dışı kendiliğinden yapılan bir hareketi, faili tarafından önceden bilinen bir şey olarak kabul eder.<sup>265</sup>

İnsanın fiillerini kendisinin yaratması ve seçme hürriyeti, zulmü Tanrı'dan nefyetme meselesi ve adl ilkesiyle irtibatlıdır. Ebu'l-Huzeyl'e göre, insanlardaki bilgi ve idrak kabiliyetini yaratan Tanrı, fiillerin gerçekleştirilmesi için gerekli bulunan irade ve kudreti

---

<sup>263</sup> Kadı Abdulcebbar, İrade, s. 78

<sup>264</sup> Eş'ari, Makalat, s. 194

<sup>265</sup> De Lacy O'Leary, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, Cev: Y. Kutluay-H.G. Yurdaydın, Pınar Yay., İstanbul, 2003, s. 127

fiilden önce insana vermiştir.<sup>266</sup> Bısr el-Mu'temir de Ebu'l-Huzeyl ile sağlam bir ahlaki hürriyet inancına temel olabilecek iki hususta aynı düşünceleri paylaşmaktadır. Birincisi, insanın nefsinde cereyan eden irade ve ihtiyar sahasında insan kesin bir hürriyet sahibidir. İkincisi de, insanın dış dünyada iradesi ile bu tür işlere sebep olarak bazı işler başarabileceğidir.<sup>267</sup> Bu şekilde, irade sebep, fiil ve sonuç olmak üzere, irade ile fiil arasında sebeplilik ilişkisi olduğu zımnen kabul edilmiştir ve belli bir ölçüde tutarlılık sağlanmıştır.

Buradan Bısr b. El-Mu'temir, irade meselesinde doğrudan doğruya dış tesirlerin irade hürriyetini nasıl sınırlayacağı ve böylece sorumluluğu nasıl azaltacağı meselesine girer. Çocuklar, serbest iradelerini asla kullanamamış oldukları için sorumlulukları bulunmadığından ebedi cezaya çarptırılmazlar. Bununla beraber insanların hak ettikleri neticeleri ve onların ahlaki değerlerini ele alırken yalnız bir sebep ve bir sonuç nazara almaya değil, fakat hareketi birinden diğerine geçiren ve böylece her arada kalan sonucun daha sonraki bir sonucun sebebi haline geldiği bir seriyi dikkate almaya mecbur olduğumuzu ileri sürerek tevliid ve tevellüd düşüncesiyle Kadı Abdulcebbar ile birleşir.<sup>268</sup> Ama hepsinin söylemeye çalıştığı ortak konu; insanın hür bir iradeye sahip olduğu gerçeğinin farklı bir ele alınış biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aynı benzerlik Farabi ile Kadı Abdulcebbar arasında da geçerlidir. Farabi, insanda potansiyel olarak bir iradenin varlığını kabul eder ama bir fiilin meydana getirilmesi için bu iradenin varlığını yeterli görmez. İnsandan bir fiilin sadır olabilmesi için iradenin yanında fiziki şartların da uygun olması gerekmektedir. Fiil önce iradeyle başlar ama onu meydana getirecek organların sağlamlığından başlayarak, içinde yaşanan çevresel şartların da uygunluğu fiilin meydana gelmesi için gereklidir. Kadı ise, insan fiillerini iradi ve iradi olmayan şeklinde ikiye ayırarak sorumluluk temelinde inceler. İradi olmayan fiiller, uykudaki bir insanın hareketleri gibi, bilinçsizce yapılan fiilleridir. İradi fiilleri ise insanın bizzat kendi kastı ve isteği ile yaptığı fiillerdir ve sorumluluk kapsamına girerler.

Kadı Abdulcebbar'ın yukarıdaki ayırımına benzer bir şekilde Farabi de iradi ve iradi olmayan ayırımına gider ancak burada onun üzerinde durduğu konu fiiller değil, varlıklardır. Farabi'ye göre varlıklar insandan bağımsız bir şekilde dış dünyada varlıklarını

---

<sup>266</sup> Osman AYDINLI, Mu'tezile'nin Altın Çağı, s. 223

<sup>267</sup> Eş'ari, Age., s. 403

<sup>268</sup> De Lacy O'Leary, Age., s. 125

sürdürmektedirler. Bunlar tabii varlıklar olarak kabul edilir. Ama farabi'ye göre bir de insan iradesinin karışmasıyla ortaya çıkan varlıklar vardır ki, bunlar da iradi varlıklar olarak adlandırılır. Bu iradi varlıkların ortaya çıkışında insan iradesinin yanında söz konusu iradi varlığın veya eylemin kendisi veya ahlaki sonuçlarının da bilinmesi gerekmektedir. Farabi'ye göre insanın sorumluluğu burada başlamaktadır. Farabi ile Kadı Abdulcebbar arasında sorumluluk noktasındaki benzerlik burada dikkatimizi çekse de bizce daha dikkat çekici olan, sorumluluğun temelinde irade-bilgi ilişkisini esas almaları münasebetiyle Farabi ile Cahız arasındaki benzerliktir.

### 1.3.2. İhtiyar (Seçme)

İslam düşünce tarihinde ortaya ilk çıkan problemlerden birisi de cebr ve ihtiyar meselesidir. İnsanın çeşitli seçenekler arasında bir hürriyetinin olup olmadığı meselesi ilk dönem İslam düşüncesinin en önemli konularından biri teşkil etmiş, bu konudaki kanaatlerinin yönüne göre ekollere isimler dahi verilebilmiştir (Cebriye). Cebr ve ihtiyar meselesi Kur'an-ı Kerimde kendine yer bulan konulardan birisidir. Bazı ayetlerde bir taraftan insanın muhtar ve hür olduğu ve hiçbir şekilde cebrin söz konusu olmadığı ifade edilirken, diğer taraftan bazı ayetlerde de her şeyin Tanrı'nın istek ve iradesi dahilinde gerçekleştiği dile getirilmektedir. Burada bu iki tip ayetin birbirine zıt olduğu şüphesi ortaya çıkmaktadır. Çünkü bazı ayetler ihtiyarı te'vil etmekte ve cebrden söz etmekteyken, bazı ayetler de istek ve iradeyi tevil etmekte ve ihtiyardan söz etmektedirler. Elbette bu iki grup ayet arasında hiçbir karşıtlık ve tezat görmeyen üçüncü grup ayetler de vardır.

“Hayır” kökünden gelen ihtiyar birden çok davranış şekilleri arasında, en hayırlısını, en faydalısını seçme, ayırt etme iradesi ve kararıdır. Bu bakış açısıyla ihtiyar, bir dış zorlama olmadan kişinin kendi kararına göre, en uygun, en iyi ve en doğru bulduğu şeyi seçip ona yönelmesidir. İrade bu anlamda “ihtiyar” karşılığında kullanılmakta ise de aralarında genellik-özellik farkı bulunmaktadır. Her ihtiyar bir iradedir, ancak her irade ihtiyar değildir.<sup>269</sup> Şu halde ihtiyar, iradeden daha hususidir. Çünkü irade bir meyilden ibaret bulunurken ihtiyar tercih ile beraber meyil anlamını içermektedir.

Kelam literatüründe irade hürriyeti anlamına gelen “*ih̄tiyar/serbestlik*” ve insandan özgür iradeyi soyutlama anlamına gelen “*ceb̄ir/zorunluluk*” kavramları İslam düşünce tarihinde İlâhi irade ve insan hürriyeti bağlamında yoğun tartışmalara sahne olmuştur.

<sup>269</sup> Hayati HÖKELEKLİ, Mustafa ÇAĞRICI, “İrade” TDV. İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1998, C. 22, s. 380-1

Örneğin, ilk kuşak Müslüman teologların literatüründe ihtiyar/serbestlik kavramının anlamı; “öznenin dilediği birşeyi yapma ya da yapmama kudretidir. Kişinin dilediğini yapip yapmaması kendi bireysel tercihi”<sup>270</sup>, cebir kavramı ise, “insanın cansız bir varlık gibi iradesiz ve seçme hakkından yoksun olması”<sup>271</sup> anlamını ifade eder. Bu bölümde amacımız, “*cebir ve ihtiyar*” sorununu bütün detaylarıyla tartışmak değil- zaten kelimeler kitaplarında bu konu uzun uzun tartışılmaktadır- Farabi ve Kadı Abdulcebbar’ın konuya yaklaşımını ortaya koyabilmektir.

### 1.3.2.a) İhtiyari Fiillerin Sınırları

İyilik ve kötülük insanın kendinden kaynaklandığına göre, insanın iyi veya kötü olması da insanın kendinden kaynaklanır. İnsanı iyiliğe ve kötülüğe veya hidayete ve dalalete sevk eden amiller, Farabi’ye göre yine insanın kendi iç dinamiklerinden kaynaklanan bir takım potansiyel kuvvelerden ortaya çıkmaktadır. Ona göre iradi iyilik ve iradi kötülük yani güzellik ve çirkinlik özellikle insanlardan kaynaklanır. İradi iyiliğin ortaya çıkmasının bir tek yolu vardır; çünkü insan nefsinin güçleri beştir: Nazari düşünme, ameli düşünme, arzu, hayal ve duyum güçleri. Yalnız insanın düşüneceği ve bilincinde olacağı mutluluk hiçbir güçle değil ancak nazari düşünme gücü ile bilinir. İnsan mutluluğu, Faal Akıl tarafından kendisine verilmiş olan ilkeleri ve ilk bilgileri kullanmakla bilir. O, mutluluğu bilir, arzu gücü ile onu ister, ameli güçle onu elde etmek için gerekeni yapmayı düşünür ve arzu gücünün araçlarını kullanarak, düşünme gücü tarafından ortaya çıkarılmış fiilleri gerçekleştirir.<sup>272</sup> Ondaki duyum ve hayal güçleri mutluluğu kazanması için gerekli fiillere doğru atılımında düşünme gücüne yardımcı olur ve boyun eğer ise, bu takdirde, insandan meydana gelen her şey bütünüyle iyi olur. İşte sadece bu yola iradi iyilik ortaya çıkar. Farabi göre iyi iki türdür a) zıddı kötülük olmayan iyilik, b) zıddı kötülük olan iyilik. Bunun gibi, başlangıcı iradeli bir fiil olan her tabii şey bazen iyi bazen de kötü olur. Biz der Farabi, burada iradi olanın asla karışmadığı sırf tabii olanından söz etmekteyiz.<sup>273</sup>

Böylelikle iyiliğin insan iradesine bağlı olduğu Farabi’ye göre ortaya çıkmış oluyor. Farabi, hayatın her alanında olduğu gibi, hürriyetin belki de başladığı nokta olan Tanrı inancını ve bu inancın gereği bir takım davranışları sergilemenin tamamen insan iradesine bağlı olduğunu savunuyor ve bunu ispata çalışıyor. Ona göre insanın hürriyetini tam manada

<sup>270</sup> TAHÂNEVÎ Muhammed, Keşşâfu Istılâhâti’l-Fünûn, Dârü Sadr, Beyrut, 1982, C. 1, s. 419

<sup>271</sup> İsfehânî, A.g.e., s. 119; Cürcânî, A.g.e., s. 106

<sup>272</sup> Farabi, S.M., s. 39; K.S.M., s. 79

<sup>273</sup> Farabi, Fusul, s. 60

hissedebilmesi ve yaşayabilmesinin temelinde bu durum yatmakta ve insanın Tanrı karşısında hür olabilmesi, öncelikle O'na hür bir şekilde inanması ve bu inancın gereklerini yerine yine kendi hür iradesiyle yerine getirmesiyle mümkündür. Kişinin bir Tanrı'ya inanması ve bu inanmanın gereklerini yerine getirmeleri nasıl ki kendi iradelerinden kaynaklanıyorsa, yine aynı şekilde bu Tanrı'ya inanmaması ve Tanrı'nın buyruklarını yerine getirmemesi de kendi hür iradesiyle olmaktadır. O bu konuda da şunları söyler: İradi kötülüğe gelince o şu söyleyeceğim şekilde meydana gelir: Ne hayal gücü nede duyum gücü mutluluğun bilincine varır. Düşünme gücü her şart altında onu kavrar. Düşünme gücü mutluluğun bilincine ancak onu kavramaya çalıştığı zaman varır. İmdi zevk, yarar, şeref ve benzerleri gibi hayatın amacı olması gerektiğini insanın hayal edebileceği birçok şey vardır.<sup>274</sup> İnsan, nazari düşünme gücünün yetkinleşmesinde gevşeklik gösterir, mutluluğun bilincine varıp ona doğru yönelmez; yarar, zevk, egemenlik, şeref gibi gerçek mutluluğun dışındaki bir şeyi hayatında amaç edinir, onu arzu gücüyle ister, ona ulaşmasını sağlayacak şeyleri bulmak için ameli düşünme gücünü kullanır ve bulduğu şeyleri isteme gücüyle yapar. Bu konuda kendisine hayal ve duyum güçleri yardımcı olursa ondan ortaya çıkan her şey tam anlamıyla kötü olur. Aynı şekilde insan, mutluluğu kavrayıp bildiği halde onu amaç edinmez, onu arzu etmez veya yeterince istemez de, hayatında mutluluktan başka bir şeyi amaç edinir ve bu amaca ulaşmak için bütün güçlerini kullanırsa ondan ortaya çıkacak her şeye gene bütünüyle kötü olur.<sup>275</sup>

Burada karşımıza hemen iki soru çıkmaktadır: Her şeyden önce seçme; hür ve serbest bir harekettir. Bu ise ancak eşit şartlarda gerçekleşebilir. Eğer akıl, belirtildiği gibi, gerçek mutluluğu ve ona götüren yolu tayin ve tespit edebiliyorsa, seçme gücünün bunu alıp benimsemesi, bir çeşit zorunluluk olur ki, aslında Farabi de başka türlü düşünmez. Ancak, yine onun kanaatine göre aynı gerçek gayeye farklı, fakar eşit derecede faziletli yollardan gidilebileceği imkanını her zaman var olduğu hususunu da burada belirtmemiz gerekiyor.

İkinci olarak; akıl gerçek mutluluğu ve iyiliği idrak etme ve seçme gücüne sahip olduğuna, mutlak hakikatin de değişmez bulunduğuna göre, aynı akla sahip insanların davranış farklılıkları nereden gelir?

Bu soruya Farabi'nin cevabı hazırdır: “Yaratılışları sağlıklı olan insanlar için ortak bir yaratılış vardır. Onların hepsi, bu yaratılışla kendileri için ortak düşünülürleri kabul etmeye

<sup>274</sup> Farabi, İ.S., s. 95; İ.U., s. 106

<sup>275</sup> Farabi, S.M., s. 40; K.S.M., s. 79



yatkındır. Kendileri için ortak olan fiil ve davranışları gene bununla seçerler.”<sup>276</sup> Biz hemen ekleyelim ki, bu ortaklık ve beraberlik bütün milletleri ve insanlığı kapsayacak derecede geniş ve umumi değildir. İnsanlar, birbirinden farklı ve değişik durumlara da sahip bulunur, birtakım güç ve melekelerde birbirinden farklı ve üstün olabilirler. Dolayısıyla her aklın gücü ve olgunluk derecesi aynı değildir. Öyleyse gerçek mutluluğun yanında mutluluk zannedilen ve tabîî ki gerçek mutluluk olmayan durumlar, doğru olmayan yol ve vasıtalarla oldukça farklı fiil ve davranışlar ortaya çıkar. Ayrıca irade ve çmeye dayalı fiil ve davranışlar, kendi kaakterleri gereği, farklı şekil ve durumlarda ortaya çıkar. Eğer durum bu ise, insanların pek azı gerçek mutluluğu tanıyacak ve dolayısıyla çok az kişi, ortak fiil ve davranışları seçecektir.

Bu durum elbette Farabi’yi tatmin etmez ve ortaya hemen şu soru çıkar: Gerçek mutluluğu bulmak herkes ve her akıl için mümkün olmadığına göre, bütün insanları veya birçoğunu içine alacak, ya da hiç değilse belli toplumlarda geçerli olacak, ortak özelliklere sahip, gerçek mutluluğa yönelik iyi ve faziletli fiil ve davranışları sağlayacak bir takım kurallar bulunup ortaya konulamaz mı?

Bu soru bizi, Farabi felsefesinin bir başka alanına, siyaset felsefesine götürecektir. Bu konu ise, bu çalışmada ele alamayacağımız bir özellik taşıdığı için, Farabi’nin görüşlerini noktalyalım ve Kadı Abdulcebbar’ın ihtiyar hakkındaki fikirlerini ortaya koymaya çalışalım.

İnsanın fiillerini hür bir irade ile mi yoksa mecburiyet altında mı gerçekleştirdiği konusu üzerinde İslam düşünce tarihinin erken dönemlerinden itibaren tartışmalar meydana gelmiştir. Hicri 1. asırdan itibaren insanın fiillerinde mecbur olduğu anlamına gelen cebr görüşünü dile getirenler, insanın fiillerinde zorunluluk altında olduğunu, insanın irade ve çeşitli mümkünler arasında seçme gücünün olmadığını ileri sürmüşlerdir. Hicri 2. asrın başlarında ortaya çıkan Mu’tezile ise insanın fiillerini hür irade ve ihtiyarıyla meydana getirdiğini savunmuştur.

Yapılan bir işten sorumlu tutulabilmesi için insanın o işi hür irade ve seçimiyle yapması gerçeğinden hareketle Mu’tezile, insanın fiillerinin kendi hür seçiminin eseri olduğunu belirtmiştir. Mu’tezile’nin insanın fiilleriyle ilgili görüş ve düşünceleri bu mezhebin beş temel prensibinden birisi olan adalet prensibi ekseninde gelişmiştir. Kaderin

---

<sup>276</sup> Farabi, S.M., s. 41; K.S.M., s. 79; Tenbih Ala Sebili’s-Saade, 179

olumsuzlanması, salah-aslah konusu, fiillerdeki husun ve kubuh, Mu'tezile'nin adalet prensibi çerçevesinde yorumladığı diğer konulardır.

Kadı Abdulcebbar ihtiyar meselesini ele alırken bilgi ve menfaat kavramlarını kullanır. Ona göre biz bir fiili yapabilmek için öncelikle o fiilin ne tür bir fiil olduğunu ve nasıl yapılacağını bilmemiz gerekir. Böyle bir bilgidен yoksun olduğumuz takdirde asla bir eylemi gerçekleştiremeyiz. Örneğin yazı yazmayı bilmeyen bir kimsenin elinden yazının çıkması mümkün değildir. Daha sonra o eylemin bizim yararımıza mı yoksa zararımıza mı olduğunu bilmemiz gerekmektedir. İnsan daima yararına olan şeyler meyleder, zararına olacak durumlardan kaçınır. Tanrı, mademki biz insanı sorumlu tutmuştur, o halde bizim fiillerimizi yapmadan önce o fiilin keyfiyetini ve yararımıza veya zararımıza olduğunu önceden bilmemiz ve nihayet ona göre hür irademizle seçip yapmamız gerekmektedir. Kadı Abdulcebbar'a göre seçme, bir insanın fiillerinin ahlaki açıdan Tanrı katında bir değer taşıması için oldukça önemlidir ama seçmeyi sağlayan unsurların ne olduğunu iyi tespit etmek gerekir. Ona göre seçme olmazsa cebr olacağı için burada ahlaktan da, sorumluluktan da, ilahi adaletten de söz edilemez. Bir insanın bir fiili seçmesi için, o fiilin iyi veya kötü olduğunu ve nasıl yapılacağını bilmesi ve nihayet ona ihtiyaç duyması gerekmektedir. O bu gerçeği şöyle ifade eder: "Biz bir fiilin kötü olduğunu ve o fiile ihtiyacımızın olmadığını bilsek onu seçmeyiz. Tıpkı bize zarar verecek şeyleri seçmeyeceğimiz gibi."<sup>277</sup>

İnsanın hür bir ihtiyar kuvvetine sahip olması noktasında Farabi ve Kadı Abdulcebbar arasında ciddi bir görüş ayrılığından bahsetmek zordur. Farabi, ihtiyarın temelinde nefsin güçlerini yerleştirip bu özelliğin insanda potansiyel olarak varlığını söylemekle Kadı Abdulcebbar ve Mu'tezile'nin bu konudaki fikirlerine uygun düşmektedir. Ancak Farabi, bu düşüncesini nefsanî kuvvetlere dayandırırken Kadı ise bilgi ve menfaat temelinde konuyu ele almaktadır. İnsanın ihtiyar kuvvetine sahip olmasının nihai sonucu olarak Farabi mutluluk kavramını öne çıkarırken, Kadı ise sorumluluk temelinde bir açıklama denemesi ortaya koyar. Aynı benzerliği ihtiyari eylemler sonucu meydana gelen fiillerin niteliği konusunda da görmek mümkündür.

---

<sup>277</sup> Kadı Abdulcebbar, et-Ta'dil ve't-Tecvir, s. 185; Şeriyat, s. 247

### 1.3.2.b) İhtiyar ve Eylemlerin Niteliği

Burada Farabi, felsefe tarihinin belki de en çetin problemlerinden biri olan kötülük problemine değinmeden edemez. Ancak o, meseleyi Tanrı'nın iyiliğine hanel getirmeyecek şekilde, insanın aleyhine, Tanrı'nın lehine olacak bir yaklaşım tarzıyla ele alır. Farabi'ye göre kötülük asla mevcut değildir; bu evrendeki her hangi bir şeyde de yoktur. Genel olarak ifade edecek olursak, kötülük, varlığı insan iradesiyle olmayan herhangi bir şeyde asla mevcut değildir. Aksine onların hepsi iyiliktir. Kötülük ise iki çeşittir a) Kendisiyle bedbahtlığa ulaşılan her şeydir, b) mutluluğun zıddı olan bedbahtlıktır. Birinci kötülük, bedbahtlığa sevk eden iradeli fiillerdir.<sup>278</sup> Dolayısıyla Farabi'ye göre evrende asıl olan iyilik olmaktadır. Kötülük ise insanın kendinden kaynaklanan bir durumdur ve bu, insanın hidayet-dalalet noktasında Tanrı'ya bağımlı değil, aksine hür olduğunun en büyük delillerindedir. Çünkü Tanrı, insanı iyi olarak yaratmış, ancak yaratılış gereği olan kulluk vazifesinin bir mana ifade etmesi için de onu hür bırakmıştır.

Hür bırakmayla beraber Tanrı, insanı daima iyiliğe çağırmaktadır. Farabi'ye göre bu işi Faal Akıl üstlenmektedir. Faal Akıl, öncelikle insana, iyiliğe ulaşmak için gerekli olan yetkinlikleri kendi başına araştırmak veya onları araştırmaya güçlü kılmak için bir ilke verir. Bu ilke ilk bilgilerden ve nefsin düşünen kısmında var olan ilk düşünülürlerden ibarettir. Faal Akıl, insana bu tür bilgi ve düşünülürleri, ancak onun nefsin duyumu (ihlas) sağlayan gücü ile bu güce bağı olan istek ve nefreti doğuran arzu (nuzu') gücünü geliştirmesinden sonra verir. Bu son iki gücün aletleri, bedenın parçalarıdır ve bu iki güçle irade meydana gelir. İrade, başlangıçta ancak duyumdan gelen bir istektir (şevk). İstek, nefsin arzu gücü; duyum da, duyum gücü ile olur. Sonra, nefsin hayal gücü ve ona bağı olan istek gelişir ve böylece birinciden sonra ikinci bir irade gelişir. Bu irade Farabi'ye göre hayal etmekten doğan istektir. Bu iki iradenin oluşmasından sonra Faal Akıl'dan nefsin düşünen gücüne akan ilk bilgiler ortaya çıkar. İşte bu anda insanda üçüncü bir irade türü doğar ki, bu da, düşünme fiilinden gelen bir istek olup seçme (ihtiyar) adını alır. Bu seçme, yalnızca insanlarda bulunur ve bu sayede insan övüleni, kınananı; iyiyi, kötüyü; güzeli, çirkini yapmaya gücü yeter. Ödül (sevap) ve ceza da (ikab) bundan ileri gelir. İnsanda bu irade gelişince, mutluluğu arayıp bulmaya ve iyiyi, kötüyü, güzeli, çirkini yapmaya gücü yeter.<sup>279</sup>

Farabi'ye göre "her insan varlığının başlangıcından itibaren eylemlerinin, nefsine arız olan niteliklerin ve ayırt etmesinin gerektiği gibi olmalarını sağlayan" bir güç ile

<sup>278</sup> Farabi, Fusul, s. 59

<sup>279</sup> Farabi, S.M., s. 38; K.S.M., s. 78

donatılmıştır. İnsani eylemlerin temelinde bu güç yatar, insan iyi ve kötü eylemleri de bu güç ile yapar.<sup>280</sup>

İşte bu yüzden, kötüyü yapma imkânının bulunması, iyiyi yapma imkânının bulunması gibidir. İnsanın iyi veya kötü ayrımı yapılabilmesi bu güç ile mümkün olur. İnsan, varlığının başlangıcından itibaren kendisinde doğuştan bulunan bu gücü, kendi çabasıyla elde edemez, ancak insan kendine verilen yetenekleri sayesinde, bu güçleri dilediği yönde kullanmakta serbesttir.<sup>281</sup> Farabi, insanın iyilik ve kötülüğe meyletme noktasında hür olduğunu anlatmak için bazen örneklmeleri de kullanır. Ona göre bir insanın, doğal olarak, doğuştan bir dokumacı veya yazar olarak dünyaya gelmesi mümkün olmadığı gibi, yine bir insanın doğuştan bir erdem sahibi olarak veya erdemsiz biri olarak dünyaya gelmesi de mümkün değildir. İnsan ancak bunlara hazır olarak doğar. Ahlaki erdemler (fazilet) ve aşağılıklar (rezilet) ancak belirli bir huydan doğan eylemlerin, belli bir zamanda defalarca tekrar edilmesi ve ona alışık hale gelinmesiyle, insanda meydana gelir ve yerleşir. Başka bir deyişle insanda huyun değişmesi, bundan dolayı, zor bir nitelik taşır. Şayet bu huylar iyi iseler erdem; kötü iseler aşağılık olacaktır.

İnsanda potansiyel olarak bulunan bu güçler hangi gaye için var olmuşlarsa, ona göre iradeyle eğitimeye muhtaçtırlar. Onlar, yatkın oldukları şeylerle, bu şeylerin en son veya en yakın yetkinliklerini almak üzere eğitilirler. Her hangi bir iş konusunda öyle yüksek yaratılışlar vardır ki, bunlar, onların yatkın oldukları şeylerle eğitilmez ve ihmal edilirse, zamanla onların sahip oldukları yetenekler yok olur. Bazen da söz konusu işte kötü şeylerle eğitilirse bu durumda bayağı şeyler bulunup ortaya çıkarılmış olur.<sup>282</sup> Buradan da anlaşılıyor ki, Farabi'ye göre insan her ne kadar eylemlerinde hür olsa da, bu hürriyeti kullanırken onu herhangi bir eyleme sevk eden etkenleri de göz ardı etmememiz gerekmektedir. Bu düşünce de bize Farabi'nin hürriyet noktasında uzlaştırmacı bir anlayışa sahip olduğu izlenimi vermektedir. Bu konuyu biraz açmamız yerinde olacaktır.

Farabi'nin bu görüşlerini insandaki irade ve eylem hürriyeti açısından değerlendirdiğimiz zaman, onun katı bir determinizm fikrini benimsediğini söylemek zordur. Çünkü Farabî, insanı, iradesini kullanmada ve gerçekleştirmede tamamen hür olarak

---

<sup>280</sup> Farabi, Tenbih, s. 18; Özcan, s. 171

<sup>281</sup> Farabi, Age., s. 41

<sup>282</sup> Farabi, S.M., s. 42; K.S.M., 80

görmektedir. Ancak bu hürriyeti kullanmada hiçbir sebebin bulunmadığını söylemek de mümkün değildir. Her ne kadar haricî bir zorlama yoksa da bir iç zorlamadan bahsedebiliriz. Zira eğer bir türlü davranma özgürlüğümüz var ise, başka türlü de davranma özgürlüğümüzün olması gerekir. Bu özgürlüğü kullanmak için de mutlaka bir nedenin var olması lazımdır. Buna da iç zorlama diyebiliriz. Yani bu, kişinin bir hedefe yönelmesi için kendi kendisini zorlamasıdır.

Görüldüğü gibi Farabî, insanı çepeçevre saran bir determinasyon anlayışına sahip olmayıp, ona iradesini kullanması ve yaptığı eylemlerin bir değer taşıması için temyiz ve irade özgürlüğü verildiğine inanmaktadır. Hatta Farabî, iyi ve çirkin her şeyin müktesep olduğunu açıkça belirtir. İnsanın huy kazanması mümkün oluşu gibi, huyunu değiştirmesi de mümkündür. Ancak onun yukarıdaki görüşüne tezat olan bazı görüşleri de bulunmaktadır. Mesela, Füsûs'ta, insanın dış nedenlere dayanmaksızın hiçbir fiile başlayamadığı ve bu nedenlerin ise tertibe, tertibin takdire, takdirin kazaya dayandığını, kazanın emirden meydana geldiğini ve dolayısıyla her şeyin mukadder olduğu ileri sürülmekte ve hatta insanın ihtiyarının da kendisinden olmadığı belirtilmektedir.<sup>283</sup> Bu görüşünü de insandaki ihtiyar denilen yetiyi inceleyerek ispatlamaya çalışan Farabi, bu noktada, kişinin ihtiyarının ya sonradan meydana geldiğini (hâdis) ya da yaratılıştan beri kendisinde bulunduğunu araştırmaktadır. Ancak her iki durumda da ihtiyar dediğimiz şeyin mutlaka bir sebebi bulunmaktadır. Bu sebepler de nihayetinde hiçbir sebebe ihtiyacı olmayan bir sebepte son bulmak zorundadır. İşte bundan dolayı, iyilik ve kötülük her ne varsa hepsi ezeli bir iradeden doğan nedenlere dayanmaktadır.

Bu iddialara baktığımızda Farabi'nin cebri bir anlayışa sahip olduğu ve görüşleri arasında da bir paradoks bulunduğu görünmektedir. Yani insan hem özgür hem bağımlı, ya da bir açıdan bakıldığında özgür başka bir açıdan bakıldığında ise bağımlı olarak karşımıza çıkmaktadır. Farabî'nin görüşlerindeki bu paradoksu ortadan kaldırmak için, Aristoteles'in el-İbâre'sine yazdığı şerhindeki bazı açıklamalara bakmamız gerekmektedir. Kanaatimizce Farabi bu paradoksu söz konusu eserde çözmeye çalışmaktadır. Onun zorunlu kavramını ikiye ayırması burada da karşımıza çıkmaktadır. Bilindiği gibi bunlardan birincisi kendi kendine zorunlu (vâcib lizâtihi) ve ikincisi ise başka bir şeyin neticesine bağlı olarak zorunlu (vâcib ligayrihi)'dur. Gelecekle ilgili bir hüküm ise bu ikinci anlamda zorunludur. Mesela, eğer biz

---

<sup>283</sup> Farabi, Fusus, s. 55

bir kişinin yolculuğa çıkacağını kesin olarak biliyor isek, o kişi kesinlikle seyahate çıkacak demektir. Ancak bu zorluluk, o kişinin yolculuğunun kendi kendine zorunlu olduğu ve yolculuğa çıkmayıp evde oturma iradesine sahip olmadığı anlamına gelmez.<sup>284</sup> Dolayısıyla bizim bilgimiz burada belirleyici ve zorlayıcı bir ilke olmayıp, tamamen o kişiye bağlıdır.

Her şeyin mukadder olduğu görüşünü de bu bağlamda irdeleyen Farabi'ye göre, Tanrı'nın bizim gelecekte gerçeklik kazanacak olan eylemlerimizi bilmesi, o eylemdeki imkanı ve dolayısıyla bizim özgürlüğümüzü ortadan kaldırmaz. Olacak olanların Tanrısal bilgiye göre gerçekleşmesi, onları mümkün olmaktan çıkarıp zorunlu kılmaz. Bu bağlamda bir eylem bir bakımdan zorunlu ancak başka bir bakımdan ise mümkün olabilir.

Farabi'nin bu izah tarzı her ne kadar dini hassasiyetleri de göz önüne alarak düşünülmüş bir çözüm şekli olarak görülse de, problem Tanrı'nın bilgisi bakımından ele alındığında yine de tüm çelişkilerin ortadan kaldırıldığını söylemek zordur. Çünkü Farabi'ye göre, Tanrı'nın ilmi, objesini var kılan bir bilgidir. Hâlbuki biraz önceki açıklamalarda Tanrı'nın ilmi, bu şekilde değil de, olayları müdahale etmeden takip eden bir varlığın bilgisine benzemektedir.

Bütün bu görüşlerinden hareketle Farabi, insanın eylemlerini gerçekleştirmek için kendisine bir irade ve ihtiyar özgürlüğünün verildiğini belirtmekte ve bu özgürlüğü de determinizm anlayışı içerisinde bir yere oturtmaya çalışmaktadır. İşte bu “yer”, zorunluluk kurallarının işlemediği ve tamamen arızî bir şey olan rastlantıya bağlı eylemlerin gerçekleştiği yerdir. Bundan dolayı insan yaptığı eylemlerden sorumlu olmaktadır.

Farabi'nin hem irade ve ihtiyar hürriyetinden bahsetmesi hem de determinasyona sahip olduğunu gösterebilecek görüşlerini, iradî bir determinasyon olarak da yorumlayabiliriz. Farabi, tıpkı Aristoteles gibi, nedenselliğin asıl ve rastlantının arızî olduğunu belirtirken, kötülük hakkındaki görüşlerini de bu çerçevede içerisinde ele almaktadır. Yani, Farabi'ye göre âlemde asıl olan kötülük değil iyiliktir. İyilik, varlığın kemali olup bir gayeye bağlıdır. Kötülük ise, varlıkta mükemmelliğin olmamasıdır. Diğer bir deyimle, doğal kötülük arızîdir. Bu sebeple tabii eşyada bulunan noksanlık ve kötülük, maddenin tam nizamı kabulden aciz olması ve bir takım zaruretlerin neticesidir.

---

<sup>284</sup> FARABÎ, Şerhu'l-Farâbî likitabi Aristûtâlis fi'l-İbâre, editör ve takdim, Wilmelm Kutsch- Stanley Marrow, Beyrut/Lübnan, 1986, s. 45

Kadı Abdulcebbar, ihtiyar kavramını irade kavramıyla ele almaya gayret eder. Ona göre ihtiyar ile iradeyi birbirinden ayırmak neredeyse imkânsızdır. Bu iki kavram birbirini tamamlayan, bir bütünün iki yarısı gibi durmaktadır. Bu durumu o şöyle açıklar: “İhtiyar, iradedir. Biz bir şeyi seçtiğimizde onu irade de ederiz. Allah bir şeyi seçer de ona bizi zorlarsa, buna ihtiyar denmez, çünkü burada ihtiyar yoktur.”<sup>285</sup> İhtiyar, insanın hürriyeti meselesinde Kadı Abdulcebbar için temel kavramlardan biri olmakta ve insanda mutlaka bulunması gereken bir özellik olarak ele alınmaktadır. İhtiyar meselesinde irade de şart olmaktadır. İnsan, sınırsız mümkünler arasından kendine göre bir eylemi hür iradesiyle seçer ve –bir sonraki bölümde ele alınacağı gibi- kendisinde bulunan güç ile onu yerine getirmek ister. Bunun sonucunda da Tanrı karşısında sorumlu olur çünkü ancak bu şekilde bir eylem insana ait olmaktadır. Aksi halde yani insana herhangi bir noktada yapılan baskı ve zorlama, bu eylemi insana ait olmaktan çıkarır.

Burada Kadı Abdulcebbar’ın bahsetmiş olduğu baskı ve zorlama, irade ve ihtiyarı ortadan kaldıracak bir mahiyette, Tanrı tarafından uygulanırsa problem oluşturmaktadır. İnsanın yaşamış olduğu fiziki çevre şartlarına göre karşılaştığı bir takım engeller ya da zorlamalar bu kapsama dahil olmamaktadır. Hatta insanın irade ve seçme hürriyeti, sözünü ettiğimiz bu dış saiklere (devai) göre şekillenmektedir. Tercih ve irade dış etkenlere tabi olurlar. İnsanın bu dış/fiziki etkenler olmaksızın bir eylemde bulunması anlamsızdır. Bu dış etkenler sebebiyle insan eylemleri bir anlam taşıdığı için, dış etkenler adeta insan eylemlerinin bir anlam kazanması için hayati bir önemi vardır.<sup>286</sup> Kadı Abdulcebbar, fiziki şartların insan eylemlerini kısıtladığını ve onu bazı noktalarda zorladığını kabul etmekte ve fakat bu durumu insanın hürriyeti noktasında engelleyici bir sorun olarak görmemektedir. İnsan elbette bir fiziki çevrede yaşayacak ve burada kendine çeşitle imkânlar arasından sahip olduğu irade ve ihtiyarıyla bir yol belirleyecek ve nihayet Tanrı’ya karşı olan sorumluluğunu yerine getirmeye çalışacaktır. İçinde yaşatmış olduğu çevre, istediği gibi bir çevre olsaydı bu durumda insan için seçmenin bir anlamı olmayacak ve orada hürriyetten bahsetmek de imkânsız bir hale gelecekti.

İhtiyar kavramını temellendirmeye çalışırken Kadı’nın kullandığı kavramlardan biri de, bilgidir. İnsan etrafını çevreleyen mümkünler arasından birini seçmek için genel olarak da

---

<sup>285</sup> Kadı Abdulcebbar, İrade, s. 56

<sup>286</sup> Kadı Abdulcebbar, Şeriyat, s. 289

olsa seçenekler hakkında bir bilgi sahibi olmak durumundadır. İnsan doğal olarak kendi menfaatine uygun olan fiilleri yapmak, zararına olan durumlardan kaçınmak ister. Bunun için de neyin yararlı neyin zararlı olduğunu bilmesi gerekir. Bilgi, fiillerin ahlaki manada bir anlam taşıması için insanda önceden bulunması gereken bir özelliktir. Kadı Abdulcebbar'a göre insandan bir değer ifade eden (muhkem) bir fiilin çıkması için bilgi şarttır.<sup>287</sup> İnsan, içinde yaşadığı fiziki çevrenin şartlarını bilecek, hangi fiilin kendisi için faydalı veya zararlı olduğunu fark edecek ve bunlar arasından kendi ihtiyarıyla birini seçip irade ederek yapacak ve ancak böylelikle hür olarak sorumlu tutulmayı hak edecektir.

Kadı abdulcbbar seçme hürriyetini sadece eylemlerle sınırlamaz, düşünce noktasında da insanın farklı seçenekler arasında muhayyer olduğunu söyler. İnsan nasıl ki fiziki evrenin şartlarına göre kendisi için faydalı olacak eylemleri seçip yapma noktasında hürse, düşünce âleminde de aynı hürriyete sahiptir. İnsanlar arasında farklı düşünce ekollerinin, mezheplerin, fihhi ayrışmaların olması gayet doğaldır. Bu yollardan bir tanesi doğru olsaydı; Tanrı'nın o yolu göstermesi ve insanların o yola çağrılması gerekirdi.<sup>288</sup> Dini açıdan oldukça önem taşıyan böylesine bir konunun Tanrı tarafından belirlenmemiş olması ona gör iki mana arz etmektedir: Birincisi; bu yolların her birinin doğruluktan belli bir payının olması, doğruların kimsenin tekelinde olmamasıdır. İkincisi ise, farklı görüşler arasından birini seçme noktasında da insanın serbest bırakılmış olması ve bu noktada da sorumlu olduğunun bilincine varmasıdır. Farabi'ye göre ise bu özellik, insanda doğuştan vardır ve insan, eylemlerini gerçekleştirirken, almış olduğu eğitimin de etkisiyle, eylemlerinin iyi veya kötü olarak değerlendirilmesine zemin hazırlar. Ahlaki/iradi eylemlerin altyapısını da buna göre sahip olunan potansiyel kuvveye ek olarak eğitim ve bunların sonucunda meydana gelen ihtiyari eylemler belirlemektedir.

Ancak burada özellikle vurgulanması gereken bir konu varsa, o da; Tanrı'nın şerri yaratmayacağı noktasındaki Farabi ile Kadı'nın fikirlerinin birleşmesidir. İslam kelam tarihinde hayli önem taşıyan bu mesele, üzerinde çok çetin tartışmaların cereyan ettiği konuların başında gelir. Bilindiği üzere Mu'tezile, yukarıda Farabi'nin görüşleriyle aynı paralelde, Tanrı'nın kötülüğü yaratmayacağını savunmuş, Ehl-i Sünnet kelamcıları ise yaratmayı Tanrı'dan başka kimseye vermemek adına kötülüğü de O'na nisbet edebilmiştir.

---

<sup>287</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 286; 248

<sup>288</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 358



### 1.3.3. Güç ve Yapabilirlik (İstitaat)

İstitaat; sözlükte "boyun eğmek, itaat etmek" manasına gelen "t-a-v" kökünden türemiş olup "muktedir olmak, güç yetirmek" demektir. Terim olarak "kulun fiil gerçekleştirmesini sağlayan vasıtalarla bunları kullanarak ihtiyarî fiilleri meydana getirmesini mümkün kılan güç" diye tanımlanabilir. İstitâat karşılığında kudret, kuvvet, takat, vüs' gibi kelimeler kullanılırsa da bunların farklı mânalara geldiği kabul edilir. Belli bir işi veya daha fazlasını gerçekleştirecek güce kudret denir. Kudret alternatiflerden birini isteyerek yapma gücünü ifade ederken kuvvet, ateşin yakması örneğinde olduğu gibi bir işi tek alternatifte bağlı ve zorunlu olarak gerçekleştirmeyi sağlar. Sadece belli bir fiili yapmaya yetecek miktardaki güce takat, birden fazla fiili yapmaya elverişli olan güce de "vüs" adı verilir. Takat genellikle fiilin zorlukla yapılması halinde kullanılır. İstitâatin tam fonksiyoner olabilmesi için fiili gerçekleştirene ait bünye, fiili tasarlayabilme, etkili olabilecek madde (enerji) ve yazı yazacak kalem örneğinde olduğu gibi gerekiyorsa fiili gerçekleştirecek aletin bulunması icap eder. İstitâatin karşıtı aczdır. İstitâatin bu dört unsurundan mahrum olan kişi mutlak mânada âciz demektir.<sup>289</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de istitâat kavramı fiil kalıbında kırk iki yerde geçmektedir. Bu âyetlerden anlaşıldığına göre insan nisbî bir istitâate maliktir. Bazı âyetlerde insanın ilâhî emirleri yerine getirme gücüne sahip kılındığına ve bunu gerçekleştirmek için gücünü sarfetmesi gerektiğine temas edilmiş, bazılarında da onun her işi yapma, özellikle beşerî sınırları aşan fiilleri icra etme gücünün bulunmadığına dikkat çekilmiştir. Hadislerde de istitâat masdanndan türetilen fiil kalıpları kullanılarak insanın belli işleri yapmaya muktedir kılındığı ifade edilmektedir.

II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren kader meselesine, dolayısıyla kulların fiillerine ilişkin tartışmalarda ortaya çıkan İstitâat kavramı kelâm literatüründe iki anlamda kullanılmıştır.

1. Fiilin işlenmesini sağlayan vasıtalar. Ehl-i sünnet âlimleri, kişinin bir fiili gerçekleştirebilmesi için organizmasında o fiile ait yetenek ve organın sağlıklı bir şekilde bulunmasını istitâat terimiyle ifade etmiş ve bunu "selâmetü'l-esbâb ve'l-âlât" tabiriyle açıklamışlardır. İnsanın ilâhî emirlere uymakla yükümlü tutulmasının ilk şartı bu vasıtalara sahip olmasıdır. Bu konumda bulunan kişi fiili yapma veya terketme alternatiflerinden birini tercih eder.

<sup>289</sup> Râğıb el-İsfahânî, A. g. e., T. A. V. Mad.

2. Fiilin gerçekleştirilmesini sağlayan güç. İstîtâatin asıl mânasını teşkil eden bu güç iradesiyle belli bir fiili yapmak isteyen insanda bulunan bir sıfattır. Sünnî kelâmcılara göre bu tür istîtâat, Allah'ın ayrı ayrı her fiil için kulda yarattığı bir arazdan ibarettir. Fiil için gerekli ve elverişli vasitalara sahip olsa bile bu istîtâatten mahrum bulunan insanın fiil işlemesi imkânsızdır. Fiilin asıl illeti veya vazgeçilmez şartı bu güçtür.<sup>290</sup>

Birinci tür istîtâatin fiilden önce insanda mevcut olduğu ve birbirine zıt iki fiili yapmaya elverişli bulunduğu hususunda kelâm âlimleri görüş birliği içindedir. Esasen bir fiil için gerekli yetenek ve organdan mahrum olan insanı o fiili işlemekle yükümlü tutmak mâkul olmadığı gibi gerçekle de bağdaşmaz.

İstîtaat meselesi İslam düşüncesinin önemli meselelerinden birisidir. İstîtaat, insan fiili ile yakından ilgili olması hasebiyle, kader konusu ile de bağlantılıdır.

İnsan iş yapan, başka bir ifade ile fiil sahibi bir varlıktır. İnsanın fiili olduğuna göre bu fiile ilişkin bir gücünün de bulunması doğaldır. Çünkü fiilin var oluş şartı kudrettir. Kudret olmasaydı herhangi bir fiilin meydana çıkması imkansız olacaktı.

Faile ilişkin güç olarak adlandırılan istîtaat meselesi, bütün kelimelerince kabul edilmektedir. Ancak istîtaat fiilden önce mi insanda vardır, yoksa fiilin oluşumu sırasında mı verilir konusu tartışmaların merkezini oluşturur. Genel olarak değerlendirilirse Mu'tezile, istîtaatin, insanın bir işi yapmadan önce onda mevcut olduğunu ileri sürer. Ehl-i Sünnet'e mensup düşünürler ise, istîtaatin fiiller beraber bulunduğu görüşündedirler.<sup>291</sup>

### 1.3.3.a) İstîtaat-Beden İlişkisi

Farabi, istîtaat meselesini ele alırken insani nefste bulunan temel güçlerden yola çıkar. Farabi'ye göre nefsin temel güçleri beş tanedir: Beslenme, duyum, hayal, şehvet ve akıl. Sonuncusunun, yani aklın, "aracılığı ile insanın akledip tasarladığı, bilim ve sanatları elde ettiği ve doğru ve yanlış fiiller arasında ayırım yaptığı"<sup>292</sup> güç olması nedeniyle istîtaat noktasında farklı bir yönü vardır.

<sup>290</sup> Tahanevi, Ag.e., C. 1, s. 155

<sup>291</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. M.S. Yazıcıoğlu, İstîtaat, İslami Araştırmalar, S. 1, Ankara, 1986

<sup>292</sup> Farabi, Fusulü'l-Müntezâ'a, D. M. DUNLOP, (Aphorisms of the Statesman), Cambridge, 1961, s. 29

Bu güç Farabi'ye göre ilk olarak teorik ve pratik olarak ikiye ayrılmakta; sonra da pratik güç tekrar teknik (sınaî/mihni) ve düşünen (fikri) şeklinde alt başlıklar halinde incelemeye tabi tutulmaktadır. Bizi ilgilendiren nokta burasıdır. Çünkü bu güç “kişinin aracılığıyla ne yapmayı arzu etmesi gerektiğine, onu yapmayı isteyip istemediğine, onun yapılabilir olup olmadığına ve eğer yapılabilirse nasıl yapılması gerektiğine karar veren”<sup>293</sup> güçtür.

İkinci olarak, kesin olarak hakikatin nihai prensiplerinin bilgisini elde etmeyi gaye edinen teorik veya akli erdemlerin aksine, bu fikri gücün konusu seçme veya gerçekleştirilme nesnelere olmaları açısından iradi fiillerdir. Bu iradi fiiller o kadar çeşitlidir ki, onlara eşlik eden şartlar günden güne, hatta saatten saate değişebilir. Dolayısıyla bu fiilleri gerçekleştirmeyi arzu edenin, gayesine ulaşmak için planladığı zaman ve mekânda bu değişen şartları bilmesi gerekir. Bu da sadece matematik, fizik ve metafizik bilginin değişmez prensipleriyle ilgilenen teorik bilimler aracılığıyla yapamaz. Bunun yerine o “iradi akledilirler”i kendiliklerinden değil, belli bir zamanda ve mekânda irade ile gerçekleştirilmeleri açısından ayırt etmeye yarayan özel bir yeteneğe muhtaçtır. Bu özel yetenek, pratik aklın bir türü olmasına rağmen onunla aynileştirilemeyen fikri güçtür. Bu gücün en önemli tezahürü, birçok millet veya tek bir milletin paylaştığı erdemli bir gaye için en elverişli olanı keşfetmeye yarayan “siyasi-fikri erdem”dir.<sup>294</sup>

Kadı Abdulcebbar, istitaat meselesini ele alırken, Farabi'de gördüğümüz “nefsin temel güçleri” yerine “teklif” kavramını anahtar olarak kullanır. İnsan bu dünyaya amaçsız olarak gönderilmemiştir. Onun yaratılış sebebi, her şeyden önce Tanrı'ya kulluk olarak belirlenmiş ve bu görevi ifada kendine gerekecek bilgi ve beceri kendisine verilmiştir. İnsanın yegâne amacı olan kulluk, görevi veren açısından bakıldığında kutsal; görevin niteliği düşünüldüğünde ise bir o kadar da zor olan bir görevdir. Ona göre teklif, “yapısında zorluk ve sıkıntı (külfet-meşakkat) bulunan bir şeyin mükellef tarafından yapılmasını istemektir”.<sup>295</sup>

Bu zor görevin ve sorumluluğun yerine getirilmesi sonucunda da insanı bekleyen bir akıbetin varlığı, insanın bu dünyadaki var oluş serüveninin bir özetidir. İnsan, eylemlerinden tamamıyla kendisi sorumlu olan tek varlıktır. Kendisine verilen bu sorumluluğun yerine

---

<sup>293</sup> Farabi, Age., s. 30

<sup>294</sup> Farabi, T.S., s. 29

<sup>295</sup> Kadı Abdulcebbar, Teklif, s. 293

getirilebilmesi için ise insana gereken güç ve bilginin verilmesi gerekmektedir.<sup>296</sup> Eğer insan gerekli bilgi ve beceriye sahip olmadan, sorumluluklarını yerine getirebileceği asgari yeteneklerle donatılmadan bu zor görevle baş başa bırakılırsa (teklif-i ma la yutak) ve dahası insan eylemlerinde ilahi güç de dahil herhangi bir zorlama (cebr) altında bırakılırsa sonucuna bakılmaksızın insan eylemlerinin bir ahlakiliği ve değeri kalmayacaktır. Bu gerçeği Kadı Abdulcebbar şu şekilde ifade eder: “Teklif-i ma la yutak”ı istemek ve onu ayrıca emretmek, sonucu itibariyle güzel dahi olsa çirkindir (kabih).<sup>297</sup> Bunun içindir ki Tanrı, insanı sorumluluklarını yerine getirebilecek tüm özelliklerle donattıktan sonra sorumlu (mükellef) kılmak durumundadır (vecebe aleyhi).<sup>298</sup> Mükellef; kadir, âlim, müdrik, canlı ve irade sahibi insan için kullanılırsa ancak doğru bir tanımlama olmuş olur.<sup>299</sup> Çünkü Tanrı, bir iş yapmaya (icad) gücü yeteni, işin keyfiyetini bileni ve bu işi yapmak isteyebilecek birini ancak mükellef kılar. Bu özelliklerin tümü da ona göre ancak canlı bir insanda bulunabilir.

İslam kalamcıları, istitaat kelimesinin zıddı olarak acz kavramını kullanırlar. İstitaat ile beraber bulunması gereken kavram onlara göre, iradedir, acz ortaya çıktığında ise burada bir engelleme (ızdırar) söz konusudur. Mu'tezile keliminde istitaat ve acz kavramları her zaman için irade açısından ele alınmıştır. Nitekim İbrahim en-Neccar'a nisbet edilen görüşe göre o, “bir şeyi yapabilme gücü (istitaat) iradeyi gerektirir, acz de ızdırarı gerektirir”<sup>300</sup> demiştir. Bazı kalamcılar da, istitaatın iradeyi gerektirdiği hususunda hemfikir olmakla birlikte, aczin ızdırarı gerektirmeyeceğini söylemişlerdir. İnsanın itaat ve isyana istitaatı vardır. Ancak o, bunlardan her birini kendi iradesiyle işler. Yani bir şeyi yapabilme gücü (istitaat), fiilin sebebidir. Ancak istitaat ile fiil arasındaki ilişki zorunlu bir ilişki olmayıp kişinin kendi iradesine bağlı bir durumdur.

İnsan, eylemlerini yaparken bir takım gereçlere ihtiyaç duyar. Günlük hayatta bizler bir iş yapmaya karar verdiğimizde, yapacak olduğumuz o iş eğer bazı aletleri gerektiriyorsa öncelikle onları tedarik eder daha sonra işe başlarız. Kadı Abdulcebbar'a göre insanın doğuştan sahip olduğu bir takım nitelikler, insan için birer alet konumundadır. Bu aletlerden en önemlisi ona göre güç (istitaat) ve bilgidir. Güç önemlidir, çünkü güç olmadan fiil meydana gelmez. Bilgi önemlidir çünkü fiillerin bir değer taşıması için iyi mi yoksa kötü mü

---

<sup>296</sup> Kadı Abdulcebbar, Muhtasar, s. 81

<sup>297</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 288

<sup>298</sup> Kadı Abdulcebbar, Şerh-u Usuli'l-Hamse, s. 83

<sup>299</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 309

<sup>300</sup> Eş'ari, Age., s. 200

oldukları bilinmeleri gerekir. Aksi halde sorumlu tutulmanın bir anlamı kalmayacaktır.<sup>301</sup> Bir şeyin aklen iyi mi yoksa kötü mü olduğunun bilinmesi birçok noktada önemlidir. İnsan bu dünyada sadece kendi eylemleriyle değil, başkasının eylemleriyle de (tebliğ açısından) sorumludur.

İyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak, Tanrı'nın insan için koyduğu sorumlulukların başında gelmektedir. Eğer insan neyin iyi neyin kötü olduğunu bilemeyecek olursa, bu sorumluluğun bir anlamı kalmayacak ve bu emri veren Tanrı abesle iştiğal etmiş olacaktır. Böyle bir şey mümkün olamayacağına göre, insan neyin iyi neyin kötü olduğunu bilecek şekilde yaratılmıştır.<sup>302</sup> Bu bilgi sayesinde insan eylemleri iyi veya kötü nitelemesini hak etmektedir. Ona göre akli başında bir kimse, bilerek kötülük etmediği gibi, iyi olarak bildiği şeyleri de mutlaka yapmak için uğraşır. Ancak bunun için bozulmaya (fesat) uğramamış, sağlam çalışan bir akıl olmalıdır Kadı Abdulcebbar, bu fikrini temellendirmek için namaz ve zina örneklerini verir.<sup>303</sup> Namazın aklen iyi olduğunu bilen insan mutlaka onu yerine getirmek için uğraşır, zinanın kötülüğüne kanaat getiren birisi de ondan uzaklaşır. Ancak bir insanda bu sonuçlardan birisini seçecek bilgi ve akıl yok ise, bu durumda yapılan eylemin hayvanlarınkinden bir farkı da kalmaz

İnsanoğlunu diğer canlılardan ayıran özelliklerin başında sorumlu olması gelmektedir. Ancak insanoğlunu diğer varlıklardan farklı kılan bir başka özellik vardır ki, o olmaksızın ne insandan ne de sorumluluktan bahsetmek mümkün olur. Sözü edilen özellik, akıldan başkası değildir. Genel olarak bakıldığında insan eylemlerinin temelinde kadı Abdulcebbar'a göre irade, güç, bilgi gibi özellikler bulunuyordu. Ancak tüm bunların da üzerinde akıl bulunmaktadır ve aslında hepsi gücünü akıldan almaktadır. Akıl, kendine has bir takım özellikleri bünyesinde barındırır. Bir kişide akıl meydana geldi mi, o kişi düşünme (nazar), çıkarsama (istidlal) ve sorumlu tutulduğu şeyleri yapma yetisini kazanmış olur.<sup>304</sup> Bu fikirler bize aslında sadece Kadı Abdulcebbar'ın değil, Mu'tezile kelamcılarının tamamının görüşünü ve hatta Mu'tezili düşüncenin temel çıkış noktalarını vermektedir. Bilindiği üzere İslam kelam ekolleri içerisinde akılcılık ve hürriyet noktasında insandan yana bir tutum takınmakla öne çıkan ekol, Mu'tezile'dir. Ayrıca istitaatın fiilden önce olduğunu ve insanın kendi fiillerini kendisinin yarattığını da yine onlar ileri sürmektedir. Bu açıdan bakıldığında,

<sup>301</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 372

<sup>302</sup> Kadı Abdulcebbar, Şerh-u Usuli'l-Hamse, s. 89

<sup>303</sup> Kadı Abdulcebbar, et-Ta'dil ve't-Tecvir, s. 64

<sup>304</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 375

Mu'tezile için akıl ve hürriyetin insan için vazgeçilemez olduklarını ve istitaat noktasında aklın daha fazla rol oynadığını söylemek yanlış olmayacaktır.

### 1.3.3.b) İstitaat-Fiil İlişkisi

Farabi'ye göre insan erdemli veya erdemsiz davranışları yapmaya güç yetirebilir bir yapıya sahip olsa da, doğuştan erdemli veya erdemsiz olarak vasıflanması doğru değildir. Tanrı, insanı yaratırken başlangıçta ona erdemli ve erdemsiz davranabilme yetisini vermiştir ancak insan bu iki sıfattan birini olumlu veya olumsuz kendi çaları sonucunda elde eder. İnsan kendi hür iradesiyle kendine bir yön çizer ve bu hayat tarzı zamanla alışkanlığa (hey'et) dönüşür ve bu alışkanlık ancak neftse yerleşince erdem veya erdemsizlik olarak nitelenebilir.<sup>305</sup>

Bununla birlikte, her sanatı öğrenme yetisi gibi, her erdemi elde etme yetisi de imkânsız olmadığı gibi çok zordur. Genel olarak kişi, nasıl belli sayıdaki meslekte veya bir meslekte uzmanlık yetisine sahipse, aynı şekilde belli sayıda erdemi veya tek bir erdemi elde etme yetenek ve gücüne de sahiptir. Ahlaki açıdan iyi veya kötü bir davranış alışkanlıkla yerleşince, artık onu tamamen söküp atmak Farabi'ye göre mümkün görülmez. Ancak tüm iyi erdemlere sahip olmak da, insanın kendi elinde bulunan bir yetenektir. Alışkanlığın etkisiyle bütün erdemlerin kendisine yerleştiği insan, insanüstü bir seviyeye ulaşmış demektir. Farabi, “eskiler bu insanı ilahi insan ve bunun karşıtını hayvani insan olarak isimlendirmişlerdir” der ve devam eder: Bu iki aşırı durum çok nadir olur. Zira ilkinin tek bir devlete değil, bütün devletlere hizmet edip onları yönetmesi düşünülürken, diğzerinin hiçbir devlete hizmet etmeye ve onları yönetmeye istidadı olmayıp, bütün bu devletlerden kovulması gerekir.<sup>306</sup>

Alışkanlığın hâkimiyeti çok güçlü olduğundan, bazı kötü vasıflar kolaylıkla değiştirilemezler. Fakat bu vasıflar oto-kontrol ile bastırılabilirler. Bununla birlikte, erdemli insan ile nefsinin baskı altında tutan insan arasında açık bir fark vardır: İlki erdemli davranmayı hoş ve zevk verici bulurken, ikincisi tutkuları ile erdemini veya dinin emirleri arasında bocalayıp erdemli davranmakta zorlanır.<sup>307</sup> Yine de Farabi'ye göre birçok durumda nefsinin baskı altında tutan ile erdemli olan eşdeğzerdir. Çünkü her ikisinde de insan kendi hür iradesiyle kendini dizginlemekte ve erdemli davranışlarda bulunmak için kendinde potansiyel olarak var olan istitaatı kullanmaktadır. Buradan da, çok rahatlıkla Farabi'nin insanda her

<sup>305</sup> Farabi, T.S., s. 31; et-Tenbih ala Sebili's-Saade, Haydarabat, 1377h. s. 7; Özcan 162

<sup>306</sup> Farabi, T.S., s. 33; et-Tenbih ala Sebili's-Saade, s. 18; Fusulu'l-Medeni, s. 56

<sup>307</sup> Farabi, T.S., s. 35

türlü davranışa kendini yönlendirebileceği güç ve yeteneğe sahip olduğu noktada fikir sahibi olduğu sonucuna ulaşılabilir.

İstitaatın önemli noktalarından birini sorumluluk olarak ortaya koyan Kadı Abdulcebbar, Tanrı'nın insanı sorumlu tutabilmesi için bazı şartların oluşması gerektiğini savunur. Yapılacak işin mümkün bir iş olması, insanın o işi yapıp yapmama serbest (muhayyer) olması ve yapılacak olan işin mahiyetine insanın bilgi açısından muttali olması bu şartların başında gelmektedir.<sup>308</sup> Eğer tüm bu şartlar bir araya gelirse işte o zaman insan bilir ki, yapmış olduğu tasarrufları kendi inanç, zan ve bilgisinden kaynaklanır. Bu durumda, yapmakta olduğu eylemleri insan, bizzat kendinin irade ve istitaatıyla gerçekleştirdiğini bilir ve ona göre davranır. Ama eylemlerin arkasına istitaat ve irade konmayacak olursa, insan bu durumda neyi nasıl ve ne sebepten yapacağını bilemeyeceği için fiiller de kendisine isnat edilemez ve bu da insanın ontolojik altyapısını ortadan kaldırır. Çünkü Kadı Abdulcebbar Tanrı-İnsan ilişkisinin birtakım emir ve yasaklar, yani kulluk çerçevesinde süreceğini düşünmekte ve bu ilişkide asli görevin yerine getirilebilmesi için “mükellefin emir ve yasaklara (evamir ve nevahî) güç yetirmesi ve onun güç yetireceğinin bilinmesi gerekir”<sup>309</sup> demektedir.

Onun, insanın sorumlu tutulabilmesi için fiillerini bilmesi ve güç yetirebilmesini şart koşan bu fikirleri Mu'tezile kelamcılarının ortak görüşüdür. Kadı Abdulcebbar, kendi fikirlerini ortaya koyarken kendisiyle hemfikir olan meslektaşlarına da yeri geldikçe atıfta bulunarak edata kendine yandaş bulur. Örneğin Şerh-u Usulî'l-Hamse'de istitaat ile ilgili fikirlerini serdettikten sonra Ebu'l-Kasım el Belhi ve arkadaşlarından şunları nakleder: “Herhangi bir fiil ile sorumlu tutulan bir kimsenin, o fiili her yönüyle bilmesi gerekir. Çünkü bilinmeyen bir konuda sorumlu olmak, güç yetirilemeyen bir konuda sorumlu olmak demektir.”<sup>310</sup>

Kadı Abdulcebbar'a göre insanın sorumlu olması için her yönüyle fiil hakkında bilgi sahibi olması şart olsa da, fiil hakkındaki bu bilgi ve istitaat, her zaman için doğru fiillerin yapılacağını garanti etmez. Aslında onun amacı herkesin her zaman doğru fiilleri yapması da değildir. Başka bir deyişle o, istitaat ve bilgi ile ortaya konan her fiilin iyi olacağı iddiasında değildir. İnsanlar bu iki özelliğe sahip olduktan sonra fiillerinin bir değer taşıyacağını fakat bu

<sup>308</sup> Kadı Abdulcebbar, Teklif, s. 482

<sup>309</sup> Kadı Abdulcebbar, Şeriyat, s. 126

<sup>310</sup> Kadı Abdulcebbar, Şerh-u Usulî'l-Hamse, s. 28

değerin her zaman olumlu olmayacağını söylemek istemektedir. Bu gerçeğin farkında olmayanların ağzıyla kendine şu soruyu sorar: “İnsan (mükellef)<sup>311</sup> bir fiilin yanlış olduğunu bilse ondan kaçınması gerekmez mi? Hal bu ki, durum tam tersinedir, yani insanlar bile bile de kötülük işleyebilmektedirler”. Bu soruya Kadı’nın cevabı gayet basittir: “Bir fiilin kötü olduğunun bilinmesi onun mutlaka yapılmaması anlamına gelmeyeceği gibi; iyi olduğunun bilinmesi mutlaka yapılacağı anlamına da gelmez. Bizim dediğimiz odur ki, iyi olsun kötü olsun önemli olan bir fiili bizim yapabilme gücümüzün her zaman var olmasıdır”.<sup>312</sup>

Fiil ve istitaat konusunda Mu’tezile’nin karşısında duran ekoller, kulun, fiili Tanrı ile birlikte yaptığını iddia etmektedirler. Buna kısaca temas etmek yerinde olacaktır. İnsanın fiilleri konusunda üç ihtimal söz konusu olabilir: İlk olarak; insanın fiilini Tanrı yapmaktadır. Bu durumda mükâfat ve cezanın anlamı yoktur. İkinci olarak; insan fiillerini kendisi yapmaktadır, Tanrı’nın herhangi bir müdahalesi söz konusu değildir. Bu konuda mükâfat ve ceza insana aittir. Ve nihayet insanın fiili, Tanrı ile insan tarafından ortaklaşa yapılmaktadır.<sup>313</sup> Mu’tezile’yi Tanrı’ya ortak koşmakla itham edenler bu üçüncü ihtimali savunmaktadırlar. Hal bu ki, Mu’tezile’nin bu konudaki görüşü, insan hürriyeti ve sorumluluğunu esas aldığı için Kur’an-ı Kerim’in ruhuna daha yakındır.

Başta Eş’ariler olmak üzere hürriyet noktasında Mu’tezile’yi kendine muhalif görenlerin en büyük iddiası, insanın fiilden önce müstakil bir güce sahip olmadığı, fiili işleyeceği zaman istitaatın kendisine Tanrı tarafından o anda verildiği şeklindedir.<sup>314</sup> Bu teoriye göre, insan bir iş yapacağı zaman kendinde o işi yapacak güç yoktur. Tam fiili işlemek üzereyken Tanrı onda bu gücü yaratır ve insan fiilini gerçekleştirir. Tanrı güç vermezse insan fiil işleyememektedir. Bu durum bize kesb teorisini çağrıştırmaktadır. Orada da Tanrı fiili yaratmakta, insan da fiili Tanrı’nın ayriyeten verdiği güç ile yapmaktadır. Tanrı fiili yaratmazsa insan bir şey yapamayacağı için her şey otomatik olarak Tanrı’nın insafına terkedilmiştir. Kadı Abdulcebbar ise kesb teorisinin İslam akidesine girecek kadar önemli bir nitelik arz etmediği görüşündedir. Ona göre kesb, faydayı celbeden, zararı defeden her fiildir. Araplar faydanın celbedildiği, zararın defedildiği her fiili kesb diye adlandırırlar. Kesb,

---

<sup>311</sup> Kadı Abdulcebbar eserlerinin hemen hepsinde insan sözcüğü yerine çoğu yerde mükellef sözcüğünü kullanarak insanın en önemli özelliğinin sorumluluk olduğunu ve bunun için de hürriyetin şart olduğunu her fırsatta ima etmektedir.

<sup>312</sup> Kadı Abdulcebbar, Şerh-u Usulî’l-Hamse, s. 38

<sup>313</sup> Ahmet AKBULUT, Age. s. 302

<sup>314</sup> Eş’ari, Age., s. 203



birakın İslam akidesinde kendine önemli bir yer bulmayı, insanın günlük basit işleriyle alakalıdır ve bunu yapan her insan kasip adını alır.<sup>315</sup>

Kadı Abdulcebbar'a göre kesb kavramı günlük dilde kullanıldığı şekliyle kalmalı, inanç meselesi haline getirilmemelidir. Günlük dildeki anlamının dışında kesb kavramı, Eş'arilerin kullanımıyla akıl dışıdır.<sup>316</sup> Akıl dışı olan bir şeyin ise insan fiillerinin temelinde olması caiz değildir. Dahası Eş'arilere göre kesb, sıhhat ile birlikte olmak durumundadır. Sıhhati veren ise Tanrı'nın bizatihi kendisidir. Bu durumda Kadı'ya göre kesbin hiçbir anlamı yoktur. Bunun içindir ki, Kadı Abdulcebbar, kesb meselesinin ilmi açıdan bir değer taşımadığı için, kendisi ne göre bir sorun oluşturmadığını şu sözleriyle ortaya koyar: "Sizinle bizim aramızda insanın tasarruflarının insana muhtaç olması veya onunla ilintili (müteallak) olması noktasında bir ayrılık yok. O fiilleri hür olarak yapma noktasında da yok. Tek farkımız hudus ve kesb noktalarında. Bize göre fiillerle olan ilişkimizin temelinde hudus; size göre kesb var. Dolayısıyla bu konuda konuşmaya gerek de yok."<sup>317</sup>

Kadı Abdulcebbar başta olmak üzere, Mu'tezile kelamcıları genel olarak istitaatı, fiilden önce kabul eder ve fiili zaruri kılmayacağını söylerler. Örneğin Dırar b. Amr'a göre istitaat fiile ait yeteneklerin bir cüz'ü olarak, fiilden önce, fiil esnasında ve fiilden sonra da mevcuttur ve istitaat insanın (mustatı') bir parçasıdır. Muhtemelen istitaat kavramının sınırı Ebu'l-Huzeyl tarafından belirlenmiştir. Buna göre insan, önce fiil işlemeye kadirdir, önce yapar, ikinci aşamada fiil meydana gelir. Çünkü birinci an yapıyor (yef'alu) zamanıdır ve ikinci an da yaptı (feale) zamanıdır. An, fiiller arasındaki farktır ve bir fiilin diğer fiil ile arasındaki fasıla aracılığıyla uzar gider ve her an ile ortaya yeni bir fiil çıkar.<sup>318</sup> Bişr el Mu'temir'e göre istitaat "bünyenin selameti, uzuvların sağlığı ve afattan beri olmasıdır". Buna göre istitaat, insana sonradan eklenen bir şey değildir, hatta fiil esnasında Tanrı tarafından bahşedilen bir şey hiç değildir. İstitaat, insanın ontolojik yapısıyla alakalı bir durumdur ve insan varsa istitaat da vardır. Bişr, istitaatın olmadığı zamanları sadece bünyenin sağlığıyla ilişkilendirmekle sınırlamıştır. Ona göre istitaat, hem fiilden önce hem de onunla

---

<sup>315</sup> Kadı Abdulcebbar, Şerh-u Usuli'l-Hamse, s. 245

<sup>316</sup> Kadı Abducebbar, Age., s. 241

<sup>317</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 205

<sup>318</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Osman Aydın, İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2001, s. 227vd.

birliktedir. Tanrı'nın insanların fiilleri üzerinde ahlaki açıdan değerlendirmek ve buna göre hükmetmek dışında bir rolü yoktur.<sup>319</sup>

Görüldüğü üzere, her iki düşünür de insanın fiilden önce istitaata sahip olduğunu savunmaktadırlar. Farabi, insanın eyleme geçmeden önce iyi veya kötüyü yapabilme potansiyeline sahip olduğunu, doğuştan hiçbir insanın iyi veya kötü olarak nitelenemeyeceğini söyler. Bu nitelemenin yapılmasında ona göre alışkanlıkların rolü önemlidir. İnsan hayat içerisinde edindiği davranışlardan bazılarını sıklıkla tekrar etmekte ve bunlar belli bir yönde alışkanlık meydana getirmekte ve bu alışkanlığın yönüne göre iyi veya kötü nitelemesine sahip olmaktadır. Kadı ise Farabi gibi potansiyel bir alan olarak istitaatı kabul etmekle birlikte, bu istitaatın yönünü bilgi ile belirlemeye çalışmaktadır.

#### **1.4. İnsanı Eyleme İten Nedenler**

İnsanın özgür bir varlık olması, onun değerleri ortaya koyup gerçekleştirmesine olanak tanıdığı gibi, onun değerlere aykırı eylemlerde bulunmasına da olanak tanır. İnsan eylemlerinin hem iyi hem de kötü olarak nitelenebilmesi bu duruma işaret eder. Değerler insanın varolma koşulları olmakla birlikte, aynı zamanda insanın kendi varlığını gerçekleştirme konusundaki olanakları anlamına da gelir. Ancak kendi değerini ve değerlerini farkedenden, bunların bilincine varan insan, bu yönde eylemde bulunma olanağını elde etmiş olur. Eylemde bulunma olanağın elde eden insanı, bu eylemlere iten bazı etkenlerin varlığı da bir gerçektir. Özgürlük açısından baktığımızda, Farabi ile Kadı Abdulcebbar'ın fikirleri arasında bazı farklılıkların bulunduğu gözlenir.

##### **1.4.1. Mutluluk-Sorumluluk**

İnsanı eyleme zorlayan insan eylemlerinin temelinde yatan bir başka ana nokta, Farabi'ye göre mutluluktur. Mutluluk bir insanın bu dünyada ulaşabileceği en yüksek yetkinlik, en yüce amaçtır. Onun için Farabi, insan davranışlarını incelerken mutluluğa büyük yer verir ve bir açıdan insan eylemlerini, mutluluğa ulaşma çabası olarak görür.

Farabi'ye göre insanların yaratılışça farklılıkları üzerine söylenenlerin ışığında denebilir ki her insan mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda neler yapması gerektiğini kendi başına bilemez, onun bu amaç için bir öğretmen ve kılavuza ihtiyacı olur.<sup>320</sup> Ancak yaratılış

<sup>319</sup> Nahide BOZKURT, Mu'tezile'nin Altın Çağı, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002, s. 92

<sup>320</sup> Farabi, S.M., s. 43; K.S.M., s. 82; İ.S., s. 94; İ.U., s. 103

farklılıkları sebebiyledir ki, her insanın kendine has bir mutluluk anlayışı vardır ve buna bağlı olarak da eylemlerin nedenleri farklılaşmaktadır.

Bundan dolayıdır ki hepsi aynı mutluluğu amaç edindiği halde dinleri farklı olan birçok erdemli ulus ve şehir bulunabilir. Çünkü din, söz konusu şeylerin ya da onların hayallerinin nefislerdeki görüntüleridir (resm). Çoğunluğun bu şeylerin kendilerini varlıkça oldukları gibi anlaması zor olduğundan bunların başka yollarla onlara öğretilbilmesine çalışılmıştır ki o yollar da taklit şekilleridir.<sup>321</sup> İnsanlar mutluluğu amaç edinirler ve ona ulaşmak için var güçleriyle çalışırlar. Bu gerçeğe bazen kendi akıl ve iradeleriyle, bazen de başkalarını taklit yoluyla yaparlar. Ama Farabi'ye göre mutluluğa ulaşmanın olmazsa olmazı; ister taklit, isterse akıl kaynaklı olsun, insanı mutluluğa götürmek için gerçekleştirilen bir filin, mutlaka hür bir birey ve hür bir irade tarafından meydana getirilmiş olması gerekmektedir. Bu eylemlerin taklit yoluyla öğrenilip yapılmasının bu açıdan bir önemi de yoktur. Çünkü insanlar bazı şeyleri mutlaka öğrenmek durumundadır.

Tabii olarak bütün sanatlara mütemayil olan bir kimsenin mevcut olması zor olduğu gibi ahlaki ve akli bütün faziletlere tabii olarak tamamı ile hazır bulunan bir kimsenin mevcut olması da zor ve uzak bir ihtimaldir. Bunun gibi doğuştan bütün kötü fiillere mütemayil olan bir kimsenin bulunması da zor ve uzak bir ihtimaldir. Buna rağmen her iki durum imkânsız değildir. Genel olarak her insan belli bir fazilete veya belli sanatlara mütemayildir.<sup>322</sup> Farabi burada her şeyin ve özellikle de insan fiillerinin önceden belirlenmiş olduğu fikrine karşı gelmekte, insanların güzel veya çirkin işler yapmasının tamamıyla kendi ellerinde olduğunu söylemektedir. Bu konu ileride hidayet-dalalet bahsinde daha ayrıntılı olarak inceleneceği için biz şimdilik konumuza geri dönelim.

Farabi'ye göre, bir insanın tabii olarak doğuştan bir dokumacı veya bir kâtip olarak yaratılması mümkün olmadığı gibi ta başlangıçtan itibaren bir fazilet veya bir eksikliğe sahip olarak yaratılması da mümkün değildir. Ancak tıpkı yazma sanatı ve diğer bir sanatla ilgili fiilleri yapmak, ona başka herhangi bir şeyle ilgili fiilleri yapmaktan daha kolay gelmesinden dolayı, onun bu fiilleri yapmaya doğal olarak mütemayil olması mümkün olduğu gibi, fazilet ve aşağılıkla ilgili fiillerin ona başka herhangi bir şeyle ilgili fiillerden daha kolay olmasından dolayı onun fazilet veya aşağılık durumlarına tabii olarak mütemayil olması da mümkündür.

---

<sup>321</sup> Farabi, S.M., s. 44; K.S.M., s. 83

<sup>322</sup> Farabi, Fusul, s. 32; Fusus, s. 29

O halde insan zıt yönde çalışan bir güç bulunmadığı takdirde daha başlangıçtan itibaren kendisine tabii olarak daha kolay gelen bir fiili yapmaya sevk edilir. Dokumacılık fiillerine karşı doğuştan mevcut olan tabii eğilimden dokumacılık olarak söz edilemeyeceği gibi Bu tabii eğilimden de fazilet olarak söz edilemez.<sup>323</sup>

Mutluluk insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine ulaşmasıdır. Bu mertebeye ancak bazısı fikri bazısı bedeni olan iradi fiillerle ulaşılır. Bunlar gelişigüzel fiiller değil kesin ve belirli istidat ve melekelerin sonucu olan iradi fiillerdir. Çünkü mutluluğa engel olan iradi fiiller de vardır. Mutluluk, kendisi için istenen hiçbir zaman bir başka şeyin elde edilmesi için istenmeyen iyiliktir. Mutluluğun elde edilmesine yarayan iradi fiiller, güzel fiillerdir. Bu fiillerin kaynağı ise erdemdir.<sup>324</sup> Bir fiilin erdemli olması için ise tek şart, Farabi'ye göre, o fiilin herhangi bir zorlama olmaksızın yapılıyor olmasıdır. Hür olarak yapılması için de o eylemi yapacak insanın fiil ile ilgili önceden bilgi sahibi olması, sonuçları açısından iyi veya kötü olduğuna dair ön bilgiye sahip olması gerekmektedir. Ona göre; “herhangi bir şeyin faili, belirli bir zamanda kendisinin o şeyi yapmasının iyi veya en iyi, ya da en iyi olmadığını veya kötü olduğunu bilir. Onun onu yapmasını gerektiren şey onun onu yapmasına engeldir ve eğer o bu şeyi o zamanda yaparsa onun vuku bulacağını düşündüğü ve bildiği başarısızlık, onun onu yapmasını önleyen engeldir.”<sup>325</sup>

Mutluluğu amaç edinen insanların çoğu onu tasavvur ederek değil ancak hayal ederek amaç edinir. İnsanların çoğu, benimsenen, uyulan ve yüceltilen ilkeleri tasavvur edilmiş şekilleriyle değil ancak hayal edilmiş şekilleriyle kabul ederler. İmdi mutluluğu tasavvur edilmiş şekliyle amaç edinen ve ilkeleri tasavvur edilmiş şekliyle kabul edenler bilge kişilerdir. Bu şeyleri nefislerinde hayal edilmiş şekilleriyle kabul eden ve amaç edinenler ise inanan ( mümin) kişilerdir.<sup>326</sup> Farabi, burada akıl ile duyum arasında bir ayrıma dikkat çeker. Ona göre insanların bazısı gerçekleri akıl vasıtasıyla elde ederler. Bu insanlar filozoflardır. Bazıları da akıl yoluyla değil de, duyular vasıtasıyla bir takım hakikatleri elde etmeye

---

<sup>323</sup> Farabi, Fusul, s. 32

<sup>324</sup> Farabi, İ.D., s. 90; M.F.,s. 98

<sup>325</sup> Farabi, Fusul, s. 66

<sup>326</sup> Farabi, S.M., s. 51; K.S.M., 97; Fusus, s. 33

çalışırlar. Bu ikisi arasında fark olsa da,<sup>327</sup> tek amaç; hür fiillerle insanın mutluluğa ulaşması noktasında ortaya çıkmaktadır.

Mutluluk, insan davranışlarının temelindeki belki de en önemli itici güçlerden biridir. Farabi mutluluğa insan iradesi ve hürriyeti noktasında o kadar vurgu yapar ki, bunu da insanın bu dünyadaki yegâne amacının mutluluğa ulaşmak olduğunu göstermek ister. Hatta ona göre iyilik ve kötülük de bir yerde mutlulukla yakından ilişkilidir. “Mutluluk salt iyiliktir bu mutluluğun başarılması ve elde edilmesi için yararlı olan her şey iyidir. Ancak bu iyilik onların özünden değil, mutluluk için yararlı olmalarındandır herhangi bir şekilde mutluluğa giden yolu tıkayan her şey ise salt kötülüktür. Mutluluğun elde edilmesinde yararlı olan iyilik ya tabii olarak vardır ya da irade ile ortaya çıkar. Mutluluğun yolunu engelleyen kötülük de ya tabii olarak vardır ya da irade ile ortaya çıkar.”<sup>328</sup>

Farabi'nin felsefesinde büyük yer tutan Faal Akıl, burada da karşımıza çıkar. Farabi'ye göre gerçek mutluluğa ulaşmada insanın mutlaka Faal Akıl'dan yardım alması gerekmektedir. Faal aklın gördüğü iş, düşünen canlıyı görüp gözetmek ve insan için erişilmesi gereken olgunluk mertebelerinin en yükseğine yani yüce mutluluğa (es-Saadetü'l-Kusva) ulaştırmaktır. Böylece insan, faal akıl düzeyine çıkar. Bu da ancak kendinden aşağıda bulunan cisim, madde ve araz gibi başka hiçbir şeye muhtaç olmaksızın cisimlerden bağımsız olarak gerçekleşmek ve bu olgunluk üzere sürekli kalmakla olur.<sup>329</sup>

Herhangi bir şey herhangi bir şekilde maddeden kurtulup ayrılmayı kabul edecek durumda ise faal akıl onun maddeden ve yokluktan kurtulmasını. İster ve böylece o şey, onun mertebesine yaklaşır. İşte böylece bilkuvve olan düşünülürler bilfiil düşünülür olurlar. Bundan da bilkuvve olan akıl bilfiil akıl olur. İnsanın dışında hiçbir şeyin böyle olması mümkün değildir. İnsanın ulaşabileceği en yüksek yetkinlik demek olan yüce mutluluk ( es-Saadetü'l- Kusva) da budur.<sup>330</sup>

Yapılan bir işten sorumlu tutulabilmesi için insanın o işi hür iradesiyle yapmış olması gerçeğinden hareketle Mu'tezile, insanın fiillerinin, kendisinin hür iradesinin ve gücünün

---

<sup>327</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Hasan OCAK, Farabi'de Nübüvvet Felsefesi, Basılmamış Yüksek Lisans Semineri, SÜ.SBE, Konya, 2001

<sup>328</sup> Farabi, S.M., s. 39; K.S.M., s. 79

<sup>329</sup> Farabi, S.M., 2; K.S.M., s. 24

<sup>330</sup> Farabi, S.M. s. 22; K.S.M. s. 38

eseri olduğunu belirtmiştir. Mu'tezile'nin insan fiilleriyle ilgili görüş ve düşünceleri bu mezhebin beş temel prensibinden birisi olan adalet prensibi ekseninde gelişmiştir. Kaderin nefyedilmesi, salah ve aslah konusu, fiillerdeki husün ve kubuh, Mu'tezile'nin adalet prensibi çerçevesinde yorumladığı diğer konulardır.

Mu'tezile'nin adalet prensibinin temelinde, insanın fiillerinde hür olduğu, yaptığı iyi ve kötü eylemlerin tamamen kendisine ait olduğu, dolayısıyla bunlardan sorumlu olduğu, aynı zamanda kötü fiillerin Allah' nispet edilemeyeceği, Allah'ın zulümden uzak ve adil olduğu düşüncesi vardır. Mu'tezile'ye göre insan hürdür ve kendi fiillerini hür iradesiyle yapar. Allah insanlara bir şeyi yapıp yapmama gücünü vermiştir. Eğer insan herhangi bir şeyi yapmak hürriyetine sahip değilse, o insanın yaptığı iyi veya kötü işlerden dolayı mükafat ve ya ceza görmesi anlamsız olur. Eğer Allah'ın insanları belirli fiilleri yapmaya zorladığı kabul edilecek olsaydı, Allah'ın o fiillerden dolayı bir insanı cezalandırması zulüm olurdu.

Mu'tezile'nin, insanın sorumluluğu meselesine yaklaşımı, adâlet ve hikmet kavramına yüklediği mana ile yakından ilgilidir. Mu'tezile adâleti; “hikmet açısından aklın gerektirdiği şey olup, o da fiilin doğru ve maslahata uygun olarak ortaya çıkmasıdır” şeklinde tanımlar.<sup>331</sup> “Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık”<sup>332</sup> âyetini, “Allah'ın fiillerinde hikmet vardır” görüşlerine delil olarak getirirler.<sup>333</sup> Kâdî Abdülcebâr, bu tanıma; “Allah adalet sahibidir” yargısının anlamını, “fiillerin tümü iyidir, O, çirkin ve kötü olan şeyleri yapmaz” diye yorumlayarak sınırlandırır.<sup>334</sup>

Kadî Abdülcebbar'a göre, Allah'ın kullarına yönelik fiillerinde bir karşılık/bedel ve maslahat olacaktır. Eğer Allah, insanları karşılık (ivaz) vermeksizin cezalandırırsa veya suçları olmaksızın onlara elem verirse, bu zulüm olur. Çünkü onlara, suçsuz oldukları ve cezayı hak etmedikleri halde zarar vermiş olmaktadır. Faydasız acı çektirme, ahmaklıktır, hikmetsiz ve boş iştir. Sevap için olmayan ve ceza yolu bulunmayan acı çektirmenin faydası da yoktur. Çünkü Tanrı, elemeleri ve hastalıkları, mükelleflerin yararına ibret olsun ve âhirette

---

<sup>337</sup> Şehristanî, Abdülkerim, el-Milel ve'n-Nihal, Beyrut, 2001, s. 55.

<sup>332</sup> Sâd 38/27

<sup>333</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebâr, Muhtasar , s. 87

<sup>334</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebâr, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, s. 132.

karşılığını alsınlar diye yaratır.<sup>335</sup> Bu karşılığın alınabilmesi için de, insanların dünyada iken bir takım işleri yapmaları ve bazılarında da kaçınmaları, dahası söz konusu işlerin neler olduklarını bilip buna göre davranmaları gerekmektedir. Bu da ancak insanların bazı şeylerle sorumlu olmalarıyla mümkün olur Kadı'ya göre ve Tanrı'nın insana ceza veya mükâfat verebilmesi için de bu sorumluluk şart olmaktadır.

Görüldüğü gibi meseleye, İlâhi adâlet açısından yaklaşan Kadı, “Allah hakîmdir, hakîm ancak menfaat/maslahat için fiil yapar” görüşünden hareketle düşüncelerini bu anlayışa dayandırmaktadır. Yine ona göre, geçmiş bir sebep ve uygun bir menfaat olmaksızın Allah'ın birisine azap etmesi de caiz değildir. Allah'ın mükelleflere ıstırap vermesi, lütuftur. Allah, Zeyd'i Amr'ın menfaati için hastalandırır. Bunda, mükelleflerin bir kısmı için fayda vardır.<sup>336</sup>

Asıl tartışma, mükellef olmayan varlıklarla ilgilidir. Mükellef olmayan varlıklar arasında hayvanlar ve çocuklar gelmektedir. Bunların hiçbiri mükellef olmadığı halde dünyada elem görmektedirler. Mu'tezile'nin, “Allah'ın çocuklara ve hayvanlara azap çekirmesi ancak geri bırakılmış bir yarardan dolayıdır”<sup>337</sup> şeklinde cevap vermesi yeterli değildir.

Genel olarak Mu'tezile Allah'ın yaratıklara -ister bunlar mükellef ve isterse mükellef olmasın- acıları tattırmasını ibret ve imtihan vesilesi olarak değerlendirmekte ve bu acılar karşısında gerek masum çocukların ve gerekse hayvanların âhirette karşılığını (ivaz) almasının bir zorunluluk olduğunu kabul etmektedir.

#### **1.4.2. Ahlak**

Yeryüzündeki her canlı kendine has birtakım eylemlerde bulunur. Bunların içinde sadece insanın eylemleri iyi veya kötü olarak nitelendirilmeye tabi tutulmasıyla diğerlerinden ayrılmaktadır. Ahlak dediğimiz bu nitelemeler, sadece insan davranışlarını konu edinmektedir

---

<sup>335</sup> Kâdî Abdülcebbar, Muhtasar, s. 91, Kadı Abdülcebbar bu düşüncesini, insanın hür bir iradeye ve dolayısıyla sorumluluğa sahip olduğunu, istediği fiili gerçekleştirdiğini ve Allah'ın adaleti yerine getireceğini belirten bazı Kur'an ayetlerine dayandırmıştır. Bu ayetlerden bazıları şunlardır: Yunus, 10/108, En'am, 6/104, Kehf, 18/29, Nisa, 4/40, Bakara, 2/281, Tevbe, 9/70, Yunus, 10/44, Tur, 52/21, Fussilet, 41/46

<sup>336</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbar, el-Muğnî fi Ebvâbi'l-Adl ve't-Tevhîd “Lütuf”, (tahk. Taha Hüseyin-İbrahim Mezkur-E.el-Affî), Kahire, 1962, s. 278 (Bundan sonra bu eserden kısaca “Lütuf” olarak bahsedilecektir).

<sup>337</sup> Eş'arî, Age., s. 138

ve insanları davranış noktasında yazılı olmayan kurallar çerçevesinde belli bir yönde davranmaya zorlamaktadır. Aslında her insan başlangıçta zorlanıyor gibi görünse ve bu durumun hürriyeti açısından tehlike arz ettiğini düşünse de, ahlaklılığın sadece insan ve insanın hür eylemleriyle mümkün olduğu göz önüne alındığında, ahlak kurallarına uymak, bu açıdan ‘her ne kadar paradoks bir görünüm arz etse de’ hürriyetin insan eylemleri açısından gerçekleştiği ana zemin olmaktadır. Bu durumun Farabi’de farkındadır. Ona göre her varlık son olgunluğu elde etmek için yaratılmıştır ve varlık düzeninde kendine has olan eylemlere uygun başarı gösterebilecek durumdadır. Bu olgunluktan insana ayrılan en üstün mutluluk denir.<sup>338</sup>

İnsan bu mutluluğa ulaşmak için kendine yaraşır eylemlerde bulunmak durumundadır. Bu sayede insan, insanlık onuruna ve kendini diğer canlılardan ayıracak ahlaki olgunluğa ulaşacaktır. Bu mertebeye ulaşmak ise, hür irade ile gerçekleştirilen ve anlık değil, sürekli bir şekilde yapılan, adeta insanın ayrılmaz bir parçası haline gelen eylemlerle mümkündür. Ahlaki faziletler ve aşağılıklar ancak belirli bir mizaçtan doğan fiillerin belli bir zamanda defalarca tekrar edilmesi ve ona alışık hale gelmesiyle nefiste meydana gelir ve yerleşir. Eğer bu fiiller iyi iseler, nefiste meydana gelen bir fazilet; kötü iseler, bir aşağılık olacaktır.<sup>339</sup>

İnsanın kendisi ile hür iradesini kullanarak yaptığı iyi şeyler ve güzel fiiller yaptığı nefsi durumlar faziletlerdir. Cebr altında yapmış olduğu eylemler ise, sonucuna bakılmaksızın, aksaklık noksanlık ve aşağılıklardır.<sup>340</sup> Dolayısıyla Farabi’ye göre bir fiilin ahlaki ve insani olmasının en birinci özelliği, onun hür iradeden ve sağlam bilgiden kaynaklanıyor olmasıdır.

Mu’tezile’nin taşımaktan hoşlandıkları ve kendisi ile adlandırılmalarından gurur duydukları ikinci tezleri Tanrı’nın adilliği konusudur. Mu’tezililer, Kur’an-ı Kerim’de birçok yerde Tanrı’nın adil olduğu, insanlara haksız davranmadığı, insanların kendi kendilerine haksızlık ettikleri, O’nun herkese iman ve fiillerinin karşılığını adil olarak vereceği konusundaki bazı ayetlerden hareket ederek şu görüşü savunmakta haklı olduklarını düşünmüşlerdir: Tanrı adil olduğuna göre, insanın hür ve fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul

---

<sup>338</sup> Farabi, M.K.,s. 86; T.S., s. 81

<sup>339</sup> Farabi, Fusul, s. 31

<sup>340</sup> Farabi, age., s. 27



etmek gerekir. Çünkü insanın, fiillerinin hakiki anlamda yaratıcısı, onları gerçekleştirmekte hür ve kudretli olduğunu kabul etmezsek, Tanrı tarafından ona yüklenen dini-ahlaki sorumluluğun bir anlamı olamaz. Eğer insan bu dünyada ortaya koyduğu fiillerinden ötürü öteki dünyada sorumlu tutulacaksa, bu fiillerinin iyi veya kötü karşılıklarını alacaksa, kudretli ve hür olmalıdır.

Mu'tezile'nin bu meselede en önemli dayanağı, kader meselesinde göreceğimiz gibi, adalet prensibidir. Mu'tezile insanın sorumluluğunu temellendirmek ve şer'i teklifin sıhhatini teminat altına alabilmek için kaderi inkâr ederek, Tanrı'nın bilgisinde bir belirsiz alan kabul etmiştir. Yine burada da Tanrı'yı kötü fiilleri yapmış olmaktan tenzih, insanların da eylemleri açısından sorumlu/ahlaki varlıklar olduğunu ispat etmek için, başta insan fiilleri olmak üzere, Tanrı'nın yaratma sıfatı dışında yaratılmışlar olduğunu usulleri gereği ileri sürmüş olmaktadır.

Mu'tezile'nin insanın fiilleriyle ilgili öne sürmüş oldukları akli ve nakli deliller ilahi iradenin insanın fiillerini de kapsamayı ve kaderin inkarı meselesinde ortaya koymuş oldukları delillerle hemen hemen aynıdır. Nitekim Kadı Abdulcebbar, “Bu, her şeyi sağlam yapan Allah'ın işidir”<sup>341</sup> ayetinden hareket ederek şöyle demektedir: “Sağlam tutmak (ıtkan) hem muhkem olmayı ve hem de iyi, güzel olmayı içine alır. Yani Tanrı'nın fiilleri hep güzel, hep muhkemdir. Güzel olmayan ve kusurlardan kaynaklanan insanların fiilleri O'nun eseri olamaz. İnsanlar kendi fiilleri ve iradeleri neticesinde Yahudi, Hıristiyan ve Mecusi olmaktadır. Bu fiillerde Tanrı'nın fiillerindeki “ıtkan” sıfatı görülmemektedir. Öyle ise insanların bu fiilleri Tanrı'nın irade, kudret ve kaderi ile olmaz.”<sup>342</sup>

Kadı Abdulcebbar, insanın ahlaki bir varlık olduğunu daha çok fiilin yaratıcısı açısından değerlendirmektedir. Çünkü çirkin olan fiilin yaratıcısı olarak Tanrı'nın görülmesi ona göre mümkün değildir. Böyle bir şey asla Tanrı'dan sadır olamaz. Dolayısıyla insanlar kendi fiilin yaratıcısıdır. Kadı'ya göre sadece ahlak değil, adalet açısından da insanların kendi fiillerini yaratmaları gerekmektedir. Adaleti ise Kadı Abdulcebbar; itaat edeni iyi fiillerinden dolayı ödüllendirmenin ve asi olanı da kötü eylemlerinden dolayı cezalandırmanın Tanrı için zorunlu olduğu şeklinde tanımlamaktadır. Eğer insan, kendi fiillerinin bizzat faili

---

<sup>341</sup> Neml, 27/88

<sup>342</sup> Kadı Abdulcebbar, Şerh-u Usulî'l-Hamse, s. 355; Muğnî, İmamet, s. 199 (Bundan sonra bu eserden kısaca “İmamet” olarak bahsedilecektir)

değil de, olguların ve eylemlerin zorunluluğu altında ise, bu durumda insan sorumlu değildir ve yapıp etmelerinin de bir karşılığı olduğu da söylenemez. Öyleyse insanın, ahlaki bir varlık olabilmesi ve fiillerinin ahlak açısından bir değer taşıması için bizzat kendi fiilinin faili olması ve bu fiilini da hür olarak işlemesi gerekmektedir.<sup>343</sup>

Ahlaki fiillerin kaynağına bu şekilde irade ve hürriyeti koyduktan sonra Kadı, ahlaka konu olması veya olmaması açısından insan fiillerini ikiye ayırmak suretiyle incelemeye koyulur.

**a) Ahlaki Değer Taşımayanlar:** Bu tür fiiller iyi veya kötü vasfını taşımayan ve dolayısıyla mübah kapsamına dahil olan fiillerdir ki, bunların üzerinde ilahi iradenin hiçbir olumlu ya da olumsuz tesiri yoktur. Bu tür fiiller tamamıyla insanın kendisine, kendi hür iradesine aittirler. Bilgi, cehalet, sıhhat ve hastalık gibi durumları Kadı bu guruba örnek olarak verir.

**b) Ahlaki Değer Taşıyanlar:** Bu tür fiilleri iyi veya kötü vasfını taşırlar. Bunların iyi olanlarının üzerinde ilahi iradenin yönlendirici mahiyette bir etkisi vardır. Kötü olanları da ilahi irade vazgeçirici bir tutum sergiler. İbadetlerin yapılıp yapılmaması Kadı'ya göre buna en güzel örnektir. Ancak ilahi iradenin etkisi buradan ileriye geçemez çünkü bu durumda insani irade ortadan kalkacağı için fiilin ahlaki olma vasfı da ortadan kalkmış olur. Ama ilahi irade iyi ve kötü fiillerin yapılıp yapılmamasına olumlu ya da olumsuz yönde bir müdahalede bulunmadığı için insanın fiillerinin ahlakilik vasfı ve insanın hürriyet alanı burada başlar ve ceza ve mükafat da bundan kaynaklanır.<sup>344</sup>

Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere Kadı'ya göre bir fiil, ahlaki bir nitelik taşıyabilmesi için tamamıyla insan elinden çıkmak durumunda, ilahi iradenin o fiili var kılma noktasında her hangi bir müdahalede bulunmaması gerekmektedir. Bunun doğal sonucu olarak da bir fiilin ahlaki iyi veya kötü olabilmesinin tek koşulu da insanın bizzat kendisi olmaktadır. Bu ise bize “Bir şey Tanrı istediği için mi iyidir; yoksa iyi olduğu için mi Tanrı istemektedir” şeklinde formüle edilebilecek İslam düşünce tarihinin önemli tartışma konularından birini hatırlatmaktadır. Bu tartışma, İslam düşünce tarihinde hem ontolojik hem de epistemolojik manada birbirine zıt, her ikisinin de dini dayanaklarının bulunduğu, iki teorinin oluşmasına sebep olmuştur. Başını Mu'tezile ile Eş'arilerin çektiği bu iki anlayış arasındaki farklılık, Mu'tezile'nin Tanrı'nın adalet sıfatına; Eş'arilerin de kudret sıfatına ağırlık vermesinden

<sup>343</sup> Kadı Abdulcebbar, Şerh-u Usuli'l-Hamse, s. 129

<sup>344</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 214, 306-7; İrade, s. 94

kaynaklanır.<sup>345</sup> Ayrıca her iki teoride de ayetlerin merkezi bir rolü vardır. Aralarındaki fark, ayetlerin farklı anlaşılıp yorumlanmasından kaynaklanmaktadır ancak hürriyeti savunması açısından Mu'tezile'nin yaklaşımı daha ahlaki ve insandır.

Ne var ki, bu ahlaki ve insani olma özelliği Eş'ariler tarafından vahyin önemini azalttığı ve Tanrı'nın kudret ve iradesini sınırladığı gerekçesiyle reddedilmiş, bunun yerine insanın hürriyeti açısından ahlaki sahada determinist anlayışa bağlı bir düşünce biçimi oturtulmaya çalışılmıştır. Mu'tezile ve Eş'ari ahlak teorilerinin kendine göre aşırı bir takım yanlarının bulunduğu düşünün Maturidi, insanın hürriyetine ve Tanrı'nın kudret sıfatına bir zarar vermeden çözüme kavuşturmayı hedefleyen üçüncü bir ahlak teorisini geliştirmeye çalışmıştır.

Buraya kadar söylenenlerden de anlaşılacağı gibi, Kadı'nın ahlak teorisinde, adalet prensibinin gereği olarak insan, sadece hür iradesiyle gerçekleştirdiği fiillerinden sorumludur. Çünkü Tanrı adildir. Tanrı'nın adil olması ise, ilahi ve beşeri hiçbir müdahale olmaksızın, karar verdiği fiillerini insanın iradi olarak gerçekleştirmesine bağlanmıştır. Bu sebepten, uyuyan, şuuruz insanlarla çocuklar, fiillerinden dolayı ahlaken övölüp yerilmezler. Bu da demek olur ki, Kadı'nın ahlak felsefesinde insan hürriyeti, kabul edilmesi gereken ilk prensiptir

İnsanın bizzat kendisinden, kendi sahip olduğu bazı özelliklerden yola çıkarak ele almaya çalıştığımız hürriyet problemi hakkında Farabi ve Kadı Abdulcebbar'ın fikirlerinin, kullandıkları kavramlar ve metotlar farklı da olsa, netice itibariyle aynı noktada birleştiklerini görmek hayli ilgi çekicidir. Her ikisi de insanın ontolojik manada hürriyete müsait olduklarını, kendilerinde var olan bazı yetiler dolayısıyla hür olmayı kendilerinde gerçekleştirebildiklerini söylemişler ve kendilerine has üsluplarıyla bunu ispata çalışmışlardır. Kannatimizce bu benzerlik ve uyuşma, her iki düşünürün de insanı merkeze alan bir hürriyet anlayışına sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Çünkü insan merkezli değil de Tanrı merkezli bir hürriyet anlayışı, Tanrı lehine insanın hürriyetinin olabildiğince sınırlandırılarak adeta yok sayılmasıyla sonuçlanabilmiştir. Düşünce tarihi bunun örnekleriyle doludur. Ancak Farabi ve Kadı Abdulcebbar'ın sahip oldukları bu farklı bakış açısı, bu konuda da bize insanın hürriyeti noktasında bir çıkış yolu gösterecek tarzda bazı ipuçları vermektedir. Onun için bir

---

<sup>345</sup> Recep KILIÇ, Ahlakın Dini Temeli, TDV. Yay., Ankara, 1992, s. 89; Mehmet S. AYDIN, Tanrı-Ahlak İlişkisi, TDV.Yay., Ankara, 1991, s. 91

sonraki bölümde hürriyet problemi açısından Tanrı-insan ilişkilerini ele almak onların bu konudaki farklılıklarını ortaya koyma bakımından yararlı olacaktır.

### III. BÖLÜM

#### 1. HÜRRİYET PROBLEMİ AÇISINDAN TANRI-İNSAN İLİŞKİSİ

İnsan merkezli olarak hürriyet problemini ele aldıktan sonra, bireyin “hürriyet bağlamında” Tanrı karşısındaki konumunu sorgulamak gerekmektedir. Yaratılmış olan bir varlığın, bu yaratılışıyla tabi olduğu bir takım sabiteler ve yaratıcısına rağmen bir hürriyeti var mıdır? Bir başka deyişle insan, hürriyet alanında Tanrı’dan tamamen bağımsız mıdır, yoksa ahlaka konu olabilecek davranışlarında Tanrı ile arasında ahlaki bir ilişki mevcut mudur?

##### 1.1. Tanrı’nın Her Şeyi Yaratması ve İnsanın Fiilleri

Yaratma olarak tercüme edilen “halk” (hık) kelimesi sözlükte; “meydana getirmek, ortaya çıkarmak, imal etmek, sebep olmak, ölçüp biçmek, tahmin etmek, takdir etmek, bir nesneyi bir nesneye ölçerek kesip dikmek, ayarlayıp yapmak, örneksiz olarak meydana getirmek ve bir örneğe benzeterek yapmak” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>346</sup> Felsefi bir kavram olarak ise yaratma (halk); “herhangi bir hammadde kullanmadan veya bir şeyin aracılığına başvurmadan mutlak anlamda yoktan var etmek, bir nesneyi örneksiz, asıl ve emsalsiz olarak var etmek; var olan malzemeyi kullanarak veya birtakım araçlardan yararlanarak yeni bir şey ortaya çıkarmak, bir esere yeni bir şekil vermek, ya da bir nesneden bir nesneyi meydana getirmek” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>347</sup>

“Yaratma” (halk) kelimesi, Kur’an-ı Kerim’de de farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu anlamda “Gökleri, yeri ve bunların arasındakileri altı günde yaratan... Allah’tır.”<sup>348</sup> ayetinde, “O gökleri ve yeri (yoktan) yaratandır.”<sup>349</sup> Ayetinin delaletiyle; “Siz Allah’ı bırakıp putlara tapıyor ve yalan uyduruyorsunuz”<sup>350</sup> ayetinde de, yalanın olmayan bir şeyi olmuş gibi ifade etme, bir başka ifadeyle, öncesinde bir şey olmaksızın meydana getirme olması dolayısıyla, yaratma kelimesi, “ana madde olmadan, yoktan yaratma veya yokluktan varlık alanına çıkarma” anlamında kullanılmıştır. Yine “Allah insanı, pismis çamura benzeyen bir balçıktan yarattı.”<sup>351</sup>, “O, insanı bir kan pıhtısından yarattı”<sup>352</sup> ayetlerinde “var olan bir şeyden veya bir

<sup>346</sup> İbn Manzur, A.g.e., “h-l-k” mad., C. IV, s. 193; Ragıb el-İsfahânî, el-Müfredât, Daru’l-ma’rife, Beyrut, ts., s. 157-158; William L. Reese, Dictionary of Philosophy and Religion, Humanities Pres Inc., New York 1980, s. 111.

<sup>347</sup> Mustafa Namık Çankı, Büyük Felsefe Lügatı, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul 1954, I, 512; Antony Flew (ed.), A Dictionary of Philosophy, Gramercy Books, New York 1999, s. 80; Ömer Demir, Mustafa Acar, Sosyal Bilimler Sözlüğü, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 379-380.

<sup>348</sup> Secde, 32/4.

<sup>349</sup> Bakara, 2/117. Ayetteki “bedi” kelimesini Taberî ve Kadı Beydavî hiçten, yoktan yaratma olarak açıklamışlardır. Taberî, Camiu’l-beyan fi Tefsiri’l-Kur’an, Daru’l-fıkr, Beyrut 1988, I, 508-509; Kadı Beydavî, Tefsiru’l-Beydavî, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1988, I, 83.

<sup>350</sup> Ankebut, 29/17.

<sup>351</sup> Rahman, 55/14.

ana maddeden başka bir şey meydana getirme anlamında”; “Yaratanların en güzeli olan Allah pek yücedir”<sup>353</sup> ayetinde de “ölçüp biçmek, şekillendirmek ve takdir etmek” anlamlarında kullanılmıştır.

Görüldüğü üzere yaratma (halk) kelimesi, gerek sözlüklerde, gerekse Kur’an-ı Kerim’de, tek bir anlamda değil, “bir şeyi güzelce ölçüp biçmek, takdir etmek, daha önce var olan bir şeyden yeni bir şey meydana getirmek ve öncesinde herhangi bir madde, örnek, asıl olmaksızın yoktan var etmek” gibi farklı anlamlarda kullanılmıştır.

Tüm ilahi dinlerin birleştikleri noktalardan biri, Tanrı’nın yaratıcı olduğu inancıdır. Bu inanışa göre evrende her ne varsa Tanrı tarafından yaratılmıştır, dahası Tanrı bu açıdan bakıldığında tek yaratıcı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bölümde Tanrı’nın yaratıcı olma vasfı insanın hürriyeti açısından irdelenecektir. Konu hayati bir önem arz etmektedir, çünkü İslam düşüncesinde bu noktada çok derin fikir ayrılıkları meydana gelmiş ve çetin tartışmalar icra edilmiştir. İlahi metinlerin ifadesine göre Tanrı tek yaratıcıdır ve her şeyin yaratıcısıdır.<sup>354</sup> Evrende her ne varsa bizzat Tanrı tarafından ortaya konmuştur.

Buraya kadar bir problem yok gibi görünüyorsa da mesele insanın fiilleri noktasında düşünülmektedir. Tanrı’nın her şeyin yaratıcısı olduğuna kimsenin itirazı yok gibi görünmektedir. Ancak bütün mesele, “her şey” ifadesinin sınırları ile ilgilidir. “Her şey” derken bu ifade insanın fiillerini kapsıyorsa, insanın hürriyetinden bahsedilemeyecektir. Kapsama insanın fiilleri dâhil edilmezse, bu durumda insana da yaratma vasfı kazandırılmış olacak ve Tanrı’nın bu noktadaki tekliğine gölge düşecektir. Bazen siyasi nedenlerle de olsa İslam düşünürlerini en fazla meşgul eden meselelerin başında bu yaratma ve insanın fiillerinin durumu gelmektedir. Konunun siyasi yönü bizi bu noktada ilgilendirmemektedir. Burada bizim yapacağımız, konuya felsefi ve kelami bakış açılarıyla yaklaşarak bir sonuca ulaşmaya çalışmak olacaktır.

### 1.1.1. Tanrı’nın Yaratması

İslam Felsefesi’nin temel problemlerinden birisi de, her bakımdan bir olan Tanrı’dan çokluğun nasıl meydana geldiği, bir başka ifadeyle mümkün varlıklar olarak ifade edilen

---

<sup>352</sup> Alak, 96/2.

<sup>353</sup> Mü’minun, 23/14.

<sup>354</sup> Kasas, 28/68; Furkan, 25/2; Saffat, 37/96; Lokman, 31/11; Fatır, 35/3; İbrahim, 14/19; Fussilet, 41/37; Nur, 24/45; Rahman, 55/10-12

varlıkların nasıl varlık sahasına çıktıkları sorusudur. Bu konuda ileri sürülen görüşleri temelde iki grupta ele almak mümkündür: Birisi daha ziyade kelamcılar tarafından savunulan kelami görüştür. Buna göre Tanrı, evren ve evrendeki varlıkları yoktan, yani öncesinde herhangi bir varlık olmaksızın, hiçten yaratmıştır. Diğeri de, yoktan yaratmayı kabul etmeyen ve Tanrı'nın varlık veren fiilini ezeli olarak hazır bulunan bir maddenin işlenmesine hasreden felsefi görüştür.<sup>355</sup>

Farabi, Tanrı'nın yaratması hadisesine geçmeden önce O'nun varlığının farklı oluşuna dikkatleri çeker. Bu farklılık öncelikle O'nun varlığında ve oradan da tüm sıfatlarına yansır. Tanrı'nın en önemli sıfatı her şeyden önce O'nun "Bir" oluşunda yatmaktadır. Bu "Bir," gerçeklikte "İlk"tir ve O'nun varlığının devam etmesi başka bir şeyin varlığına bağlı değildir. Bilakis O, başkasından varlık kazanmaksızın kendi kendine yeterlidir. O'nun başkasından varlık kazanan bir cisim olması veya bir cisimde bulunması asla mümkün değildir. O'nun varlığı diğeri varlıkların varlığı dışında, farklı bir varlıktır. Anlam bakımından onlarla O'nun arasında asla ortak bir yön yoktur. Aralarında bir ortak yön varsa o da sadece isim bakımındandır. Yoksa o isimden anlaşılan anlam bakımından değil. O, ancak bir olabilir hakikatte "bir"dir ve diğeri varlıklara "birlik" veren o'dur. O, ilk hakikattir ve diğeri şeylere gerçeklik kazandırır.<sup>356</sup>

Her şeye gerçeklik kazandıran Tanrı, Farabi'ye göre başta insan olmak üzere tüm canlılara kendilerine bu dünyada yetecek her türlü donanımı vermiştir. Canlılar kendisini engelleyen her şeyin üstesinden gelmesini sağlayan kuvvetlere sahip olarak varlığa getirilmiştir. Her şeyin zıddı ile kendisinden başka olan her şeyle ilişkisi bu şekildedir. Öyle ki, insana onlardan herhangi biri en üstün varlık, başkasına değil sadece kendisine mahsus olacak bir tarzda ve amaçla varlığa getirilmiş olduğu hissini verir. Bundan dolayı o kendisine zararlı olan yararlı olmayan her şeyi ortadan kaldırmasını en üstün varlığı için kendisine yararlı olan her şeyi emri ve hizmeti altına almasını sağlayacak kuvvetlerde donatılmıştır.<sup>357</sup> Bu güçlerle insan iradesine bağlı olarak istediği gibi davranabilmekte, dilediği eylemi gerçekleştirebilmektedir.

---

<sup>355</sup> Genis bilgi için bk. Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed el-Nesefi, Tebsiretu'l-edille fi Usuli'd-Din, Tahkik ve ta'lik, Hüseyin Atay, Ankara 1993, s. 62-82; İmam-ı Azam, Fıkh-ı Ekber, Aliyyü'l-Kari Şerhi, çev. Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, s. 110; H. Austryn Wolfson, Kelam Felsefeleri, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001, s. 271, 274-275.

<sup>356</sup> Farabi, Fusul, s. 48

<sup>357</sup> Farabi, İ.D., s. 126; M.F., s. 148

Farabi, yaratılış itibariyle insanın her yönüyle Tanrı'ya bağımlı olduğunu söyler. Ona göre insan yaratıldığı halin üzerinde bir yapıya sahip olma lüksüne sahip değildir. Bu konuda tek söz sahibi Tanrı'nın bizzat kendisidir. Ancak Farabi'ye göre Tanrı'nın işi burada bitmektedir. Bundan sonrası insanın kendi hür iradesiyle yapacağı eylemlerle belirlenecektir. İnsan ancak başlangıçta kendine verilen sınırlı imkânlar çerçevesinde eylemde bulunabilir ama bu noktada Tanrı'nın yaratması onun eylemlerini belirlemez. İnsanın eylem sahasını belirleyen yaratma, insanın ontolojik yapısıyla alakalıdır. İnsan bu niteliklerini belirleme konusunda hür değildir. Mümkün varlıkların, varlıklardan kendilerine henüz verilmemiş olanlara, kendi başlarına yönelip ulaşma yeterlilikleri yoktur. Durum böyle olunca onlardan her birini dışardan hareket ettirecek ve varlığa getirecek bir yapıp edene, varlıktan elde ettiği şeyi koruyacak bir koruyucuya zorunlu olarak gerek vardır. Suretlerine göre onları hareket ettiren ve bu suretler kendilerine verilince onları koruyan ilk fail bunu birkaç yoldan yapar: a) Bir şeyi varlık kazandığı surete doğru, doğrudan doğruya ve araçsız olarak hareket ettirmekte, b) Varlık kazandığı surete doğru hareket etmesi için maddeye kendi başına yönelecek bir güç vermekle, c) Bir şeye başka bir şeyin sahip olduğu surete doğru hareket etmesini sağlayacak bir güç vermekle, d) Bir şeye başka bir şeye güç verecek bir güç vermekle ki o başka şeyde bu güçle her hangi bir maddeyi maddede bulunması gereken surete doğru hareket ettirsin.<sup>358</sup>

Farabi'ye göre İlk Varlık, öncelikle varlıkları bir takım özelliklere göre yaratmakta, sonra da kendilerine verdiği bu özellikler çerçevesinde onları hür bırakmakta, yaratma ameliyesini insanın eylemleriyle ontolojik anlamda ilişkilendirmemektedir. İlk Fail, mümkün varlıklardan her birine ya varlığını kazandıran suretiyle birlikte başka bir güç vermekte ya da kendi dışındaki bir cisimde onun varlığını koruyacak şeyi verir ki, onun varlığı kendi için sağlanan o başka cismin korunması ile korunmuş olsun.<sup>359</sup> Her varlığın kendine has bir yapısı vardır. Bu belirlenmiş yapı çerçevesinde her varlık kendine düşen eylemi yapmaktadır. Bu sisteme Farabi, Tanrı'nın evrene koyduğu düzenin bir yansıması olarak bakar. Tanrı evrende hakim olacak bir sistem koyduktan sonra, oraya uygun canlılar ve bu canlılara uygun bir takım özellikler yaratmıştır. Onun ifadesiyle; “mümkün varlıklar, belirlenmiş bir düzene konmuş, onlarda düzen gerçekleşmiş, nihayet her mümkün varlığa ehliyetine göre varlıktan payı verilmiştir.”<sup>360</sup>

<sup>358</sup> Farabi, S.M., s. 26; K.S.M., s. 65

<sup>359</sup> Farabi, S.M., s. 27; K.S.M., s. 65

<sup>360</sup> Farabi, S.M., s. 29; K.S.M., s. 66



Farabi'nin bu ifadelerinden anladığımızı göre, evrendeki her canlının belli bir yaratılış gayesi ve bu gayeye hizmet edecek bazı özellikleri vardır. Sorumluluk sadece insana verildiğine göre, bu durumda hür iradeye sahip olarak yaratılmış olması gerekmektedir. Çünkü kendine verilen bu görevi yerine getirebilmesi için bu zorunludur. Mümkün varlıklara ilk başta kendilerine has bu güçler verilince ve onlar eylemde bulunmak üzere serbest bırakılınca, Tanrı'nın fiillerine karşıt davranışlarda da bulunabilirler. Bu durum da gösterir ki, insanın eylemleri Tanrısal yaratmanın dışındadır. İnsan başta olmak üzere, mümkün varlıkların hepsi, Farabi'ye göre, "bir engel bulunmaksızın kendilerinden çıkması gereken şeyin varlıkça çıkacağı bir duruma gelince" yani bedenen ve ruhen bir eylemde bulunma yetisine sahip olunca, "onların varlık yönünden bu durumları, son yetkinliklerini oluşturur" tanımında da ifade edildiği gibi özgürce davranış bir insanın var oluşunun en belirgin özeliği olarak karşımıza çıkar.<sup>361</sup>

Genel anlamda fiil; "tesir sebebiyle meydana gelen durumdur"<sup>362</sup> diye tarif edilmektedir. Dolayısıyla fiil; bir müessirden ve bir amilden meydana gelmektedir. Kelami düşüncede fiil, varlık düşüncesi, özellikle yaratma kavramı bağlamında ele alınmış ve tartışma, fiilin faili Tanrı mı, yoksa insan mı, başka deyişle fiilin yaratıcısı Tanrı mı, yoksa insan mı? Sorusu ekseninde düğümlenmiştir.

Ebu Mansur el-Maturidi, hem bir vakıa olarak, hem de varlık açısından insan fiilinin varlığını kabul etmektedir. Ona göre insanın fiil sahibi olması, yani bir iş meydana getirmiş olduğu, çeşitli açılardan incelenerek bilinebilir. Özellikle üç değişik delil ile izah edilebilir: Birincisi; bilgi kaynağı olarak akılla insanın bir fiil sahibi olduğu ve bir iş yaptığı bilinebilir. Bu, daha çok fiilin metafizik açıdan değerlendirilmesidir. İkincisi; tecrübe ile fiilin varlığı sosyal bir vakıa olarak karşımıza çıkmaktadır. Üçüncüsü; dini metinlere dayanarak da insanın fiil sahibi olduğunu anlamak mümkündür. Dinin insanlara yüklediği sorumluluklar, bunun en açık delilini teşkil eder.<sup>363</sup> Burada Maturidi insanın fiil sahibi olduğunu kabul etmekte, fakat yaratma meselesini gündeme getirmemektedir. Ancak çağdaşı Ebu'l-Hasen el-Eş'ari için insanın fiilleri ile Tanrı'nın yaratması ayrılmaz bir biçimde ele alınmaktadır. Ona göre, bütün yaratılmış varlıklar Tanrı'nın fiilidir, O'nun iradesi ve yaratmasıyla meydana gelmektedir.

<sup>361</sup> Farabi, S.M., s. 30; K.S.M., s. 66

<sup>362</sup> S. Ş. CÜRCANİ, Tarifat, s. 345

<sup>363</sup> Maturidi, Kitabu't-Tevhid, s. 67

Böyle olduğuna göre kulların bütün fiillerini de yaratan Tanrı'dır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de bunu açıkça ifade eden ayetler vardır. O halde insanların fiilleri, mutlak surette Tanrı'nın iradesine bağlı bulunmaktadır. Bunun en açık delili de insanın arzusuna rağmen fiillerinin bu istek istikametinde değil, Tanrı tarafından tespit edilen -nasıl anlaşılacaksa- yönde meydana gelmesidir. İnsanın işleri her zaman onun istediği gibi gerçekleşmemektedir. O halde fiilleri yaratan insan değil, Tanrı'dır.<sup>364</sup> Burada Eş'ari, insanın istediği yönde gelişmeyen fiillerin otomatik olarak Tanrı tarafından istendiği yönde gerçekleştiği sonucuna vararak adeta niyet okumaktadır.

Mu'tezili kelamcılar adalet ilkesini savundukları için fiillerde tevhid ilkesini reddetmektedirler. Fiillerde tevhid ilkesinin niteliğini şu şekilde açıklamaktadırlar: İnsan kendi fiillerinin yaratıcısı değildir, aksine onun fiillerinin yaratıcısı Tanrı'dır. İnsanın ahirette Tanrı tarafından ödüllendirileceğini ve cezalandırılacağını bildiğimize göre, Tanrı insanın fiillerinin yaratıcısı ise ve aynı zamanda insan tarafından değil, aksine kendisi tarafından yaratılmış olan fiillerden dolayı insana ödül ve ceza verecekse, bu zulümdür ve ilahi adaletle çelişir.<sup>365</sup> Mu'tezili kelamcılar fiillerde tevhidin adalet ilkesiyle çeliştiğine, bu yüzden de insanın hür ve seçme hakkına sahip olduğuna inanmakta, şiddetle bu görüşü savunmaktadırlar.

Kadı Abdulcebbar'a göre Tanrı insanı yaratmış, kudret, irade, akıl vermiş ve iyiyi kötüyü gösterip tüm bunların sonunda insanın yaptıklarına göre değerlendirileceğini söyleyip serbest bırakmıştır. Aksi bir durum birçok soruyu beraberinde getirecektir. Bu soruları Kadı şöyle sorar: Eğer tüm bunların sonucunda bizim fiillerimizi Tanrı'nın yaratması, yukarıdaki etkenleri ortadan kaldırmaz mı? Yukarıdaki etkenlerin ortadan kalkması, onları bize veren Tanrı'yı kendisiyle çeliştirmez mi? Hem sorumlu tutması hem de fiilleri kendisinin yaratması Tanrı için abesle iştigal olmaz mı?<sup>366</sup>

Bu soruların cevabını verme noktasında Kadı ile Farabi'nin fikirleri arasında ortak yönlerin olduğunu görmek sanırız şaşırtıcı olmayacaktır. Ancak Farabi'nin konuya yaklaşımı Kadı'dan biraz farklıdır. Farabi, Tanrı'nın yaratmasını insan ile ilişkilendirirken sadece ontolojik anlamda bir ilişki kurmakta, yaratama ile insanı eylemlerini birbirinden

---

<sup>364</sup> Eş'ari, Kitabu'l-Luma, s.

<sup>365</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. M. MUTAHHARİ, Felsefe Dersleri, C. 2, s. 30

<sup>366</sup> Kadı Abdulcebbar, Şerh-u Usuli'l- Hamse, s. 344

ayrılmaktadır. Kadı da insanın eylemleriyle Tanrı'nın yaratması arasındaki ilişkiyi sorumluluk temelinde insanın hürriyeti lehine olacak şekilde anlamakta ve açıklamaktadır.

### 1.1.2. Tanrı'nın Yaratması ve İnsanın Hürriyeti

Tanrı'nın iradesinin aksine hareket edebilme yetkinliği, Farabi tarafından insanın eylemlerinin Tanrı tarafından yaratılmadığının en büyük kanıtı olarak öne sürülmektedir ki, bizce de doğru bir tespittir. Aksini iddia etmek, Tanrı'nın kendisiyle çelişen bir varlık olduğunu öne sürmek anlamına geleceği için başta inanç esaslarına aykırı bir durum arz edecektir. Bu fikrini ispat için Farabi, meleklerin yaratılış özelliklerini örnek verir. Ona göre gök cisimleri -bir yönüyle melekler- cevherleri itibariyle son yetkinliklerinde bulunurlar, yaratılış itibariyle mükemmel varlıklardır ve onların fiilleri öncelikle varlık özelliklerinin, niceliklerinin, biçimlerinin ve değişmeyen diğer niteliklerinin ortaya çıkışıdır. Onlar nasıl yaratılmışlarsa öyle hareket etmek zorundadırlar. İkinci olarak, kendilerinden sadır olan fiilleri de, bu yaratılışın gereği olan ve aksi mümkün olmayan hareketleridir. Bu fiilleri de onların son yetkinliklerinden ötürüdür. Bunlarda karşıtlık bulunmadığı gibi dışarıda onların karşıtları da yoktur. Aksini, bırakın yapmak, düşünme hürriyetleri dahi yoktur. Bunun içindir ki onların hareketlerini hiçbir vakit kesintiye uğramaz. Çünkü Tanrının irade ve yaratmasına bağlıdırlar ve aksi şekilde davranmaları asla mümkün olmaz. Meleklerin haricindeki diğer varlıklar (insanlar), bazen ilk yetkinlikleri, bazen de son yetkinlikleri üzere olurlar.<sup>367</sup> İyi olmaları mümkün olduğu gibi, kötü de olabilirler; Tanrı'nın iradesine uygun davranabildikleri gibi, aksini yapma hürriyetleri de vardır. İnsan, eylemlerinin her birinin karşıtları bulunduğu ve Tanrı tarafından yaratılmadığı için, eylemlerinde hürdür.

Farabi, yukarıda İlk Fail'in yaratması ile olan eylem ilişkileri açısından varlıkları dört kısma ayırmıştı. Daha sonra Farabi, buna bağlı olarak varlıkları üç ana kısma ayırır ve bu taksime varlıkların nedenlerini de ekler. Ona göre varlık cinsleri nedenlerin sayısına uygun olarak üç kısma ayrılır: Varlığının hiçbir nedeni olmaması imkânsız olmayan varlık. Bu varlık sadece Tanrı'dır ve diğer var olanların varlığının en son ilkesidir. Sözümlü ettiğimiz dört ilkenin hepsine sahip olan varlık. Üçüncü olarak, bu ilkelerden sadece üçüne sahip olan varlık bu ilkeler arasında maddeye sahip olması imkânsız olan varlıktır.<sup>368</sup> İnsan haricindeki varlıklar, her yönüyle Tanrı tarafından belirlenirken, insan eylemleri açısından bu yaratmanın dışında kalmaktadır.

<sup>367</sup> Farabi, Age., s. 31; K.S.M., s. 67 Fusus, s. 27

<sup>368</sup> Farabi, M.K., s. 55; T.S., s. 31

Yaratma ve insanın hürriyeti meselsinde Farabi'nin görüşlerini ele alırken onun yoktan yaratma yerine sudur kavramını hatırlamamız yerinde olacaktır. Bütün semavi kitaplarda, mümkün varlıklar tanımına giren kainatın Allahın hür iradesi ve mutlak kudretinin sonucu olarak sonradan yaratıldığı şeklinde çok açık bir inanç ve telakki bulunmasına rağmen İslam felsefesi tarihinde ilk defa Farabi dini geleneğin dışına çıkarak Tanrı-varlık ilişkisini sudur veya kozmik akıllar teorisi denilen bir sistemle yorumlamıştır. Her şeyden önce burada akla gelen soru şudur: Farabi ve suduru savunan sonraki filozoflar neden böylesine karmaşık bir doktrini benimsemek durumunda kalmışlardır?

Farabi'nin yoktan yaratma akidesine karşı suduru temellendirmesinde etken olan en önemli hususlardan biri de, bize göre, şer kavramına makul bir yorum getirerek varlıktaki kötülüğün Allah ile bir ilgisinin bulunmadığını, buradan da insanın hür olduğuna bir gerekçe göstermektir.

Sudur teorisiyle Farabi ezeli olanla sonradan olan, değişmeyenle değişikliğe uğrayan, bir ve mutlak olanla çok ve mümkün olan varlıklar arasındaki ilişkiyi belirlemek, böylece bütün kainatı hiyerarşik bir sistem içinde yorumlamak istemiştir, Buna göre ilk varlık olan Allah her türlü iyilik, güzellik ve yetkinliğin kaynağıdır, O hiçbir şeye muhtaç olmadığı için herhangi bir amaç da gütmeyiz, Zira yüce ve aşkın olan varlık süfli ve bayağı olan mümkün varlıkları amaç edinmez, Şu halde en üstün derecede cömertlik ve yetkinlikle nitelenen Allah'ın irade ve ihtiyarı olmadan kainat tabii bir zorunlulukla O'ndan çıkarak (sudûr) meydana gelmiştir. Yalnız buradaki zorunluluk mantık bakımından olmayıp bizzat Allah'ın zorunlu varlık olmasından kaynaklanan bir özelliktir. Yani O'nun zorunlu ve yetkin sıfatlarıyla nitelenişi ve inayetinin bol oluşu, iradesine gerek kalmadan varlığın kendisinden çıkmasına sebep olmuştur, Daha doğrusu mutlak olan Allah aynı zamanda salt akıldır, kendi zatını bilir, dolayısıyla kendisi tarafından bilinir. Demek oluyor ki O, hem akıl hem akleden (âkıl) hem de akledilendir (makul).<sup>369</sup> Bu kavramların üçü de Allah hakkında aynı şeyi yani mutlak bilinci ifade etmektedir. İşte Allah'ın kendi zatını bilmesi varlığın O'ndan çıkmasına sebep olmuş, bilgi ve düşünce eyleme illet teşkil etmiştir. Farabi"ye göre bu bağlamda bilme ile yaratma aynı anlamdadır ve insanın eylemlerini zorunluluk noktasında belirlememektedir.

Hatta Farabi, bırakalım doğuştan belirlenmiş olmayı, bir insanın doğuştan iyiliğe veya kötülüğe meyilli bir şekilde yaratılmış olmasını dahi kabul etmek istemez. O, şöyle der:

---

<sup>369</sup> Farabi, S.M., s. 5; K.S.M., s. 25

“Doğuştan bazı belli fiillere karşı mütemayil olarak yaratılmış bir kişinin mevcut olması zordur ve hatta imkânsızdır. Eğer bu mümkündür denirse, o kişi bu fiillerin zıddını yapmaya muktedir olamaz.<sup>370</sup> O zaman insan tanrı tarafından önceden belirlenmiş bir senaryoyu oynayan bir oyuncu veya daha uç bir ifadeyle bir kukladan ibaret kalacaktır. Bu ise Farabi tarafından kabul edilebilir bir fikir asla değildir.

İnsanların belli bir tarafa ahlaken meyilli olarak yaratılmış olmaları, ahlaken de hiçbir şekilde kabul edilemez bir nitelik arz eder. İnsan bu evrene bir takım görevleri ifa etmek için gelmiştir ve bunun için Tanrı karşısında sorumludur. Bu görevi yükleyen ve ifasını isteyen tanrı, eğer insanları aksini yapacak özellikte ve eğilimde yaratacak olursa bu er şeyden önce ahlaki açıdan büyük sorunlar doğuracaktır. Hiçbir insan ilk andan itibaren mükemmelliği haiz olarak var olmaya müsait değildir ki, onda asla ayrılık bulunmasın ve her hangi bir tarafa meyletmeksizin veya bir zıddın diğerine üstünlüğü söz konusu olmaksızın onun bütün filleri hayat tarzı ve ahlaki özellikleri adalet ve irşada uygun olsun. O yaratılış, bir bedende birleşmenin toplanmaya zorladığı zıtlardan meydana getirildiği içindir. Eğer onun tabii özellikleri ayrılrsa ve belli bir yönde toplanarak eşitleştirilseydi hiçbir uyum var olmazdı. Zira onlar çok farklı çok zıt ve ayırdırlar ve zorla birleşmelerine rağmen çok az veya biraz fazla bir gerilim yaratılıştaki denge eksikliğine kolayca sebep olabilir.<sup>371</sup> Önceden belirlenen senaryoya göre hareket etmekle elde edilen başarı da Farabi’nin katında hiçbir değer ifade etmez. Çünkü burada hür bir iradeden bahsetmek ve dolayısıyla bir insandan bahsetmek anlamsızdır.

Eğer Tanrı’nın direktifleriyle elde edilen değerler –olumlu veya olumsuz olsun- bizzat başarının yegâne sebebi olsaydı, bu fiilin başarısının zamanında ertelenmemesi, yani ortaya çıkmak için belli bir zamanın gelmesinin beklenmemesi, bilakis her ikisinin de beraberce vuku bulması gerekirdi. Bu bakımdan İlk Fail, kendinden bir şeyin meydana gelmesinde bilerek başına bizzat yeterli olduğundan, bu şeyin varlığının ilahi iradenin varlığından daha sonra olmaması neticesi çıkar.<sup>372</sup> Öyle görünüyor ki, Farabi, Tanrı’nın yaratmasının insan eylemleriyle doğrudan ilişkili olmasını zaman açısından da mahzurlu görmektedir. Bilindiği üzere insan eylemleri zaman içerisinde ortaya çıkar. Daha doğrusu insan eylemlerinin mahalli zamandır. Tanrı ile insan eylemleri arasında ontolojik bir ilişki kurduğumuzda, bu durumda Tanrı’nın eylemleri için de zamanı bir gereklilik olarak görüyoruz demektir. Böyle bir

---

<sup>370</sup> Farabi, Fusul, s. 34

<sup>371</sup> Farabi, Age., s. 75

<sup>372</sup> Farabi, Age., s. 66

düşüncenin Farabi felsefesinde yerini aramak, boşuna bir çaba olmaktan öte gitmeyeceği açıktır.

Kadı Abdulcebbar insanın fiillerinin Tanrı tarafından yaratılmadığını ispatlamak için birçok akli delil ileri sürmüştür. Bunları ana hatlarıyla şu şekilde özetlemek mümkündür: a) Eğer insanın fiilleri yaratma noktasında Tanrı'ya ait olsaydı, yapılmasında alete ihtiyaç olan şeylerin aletsiz de yapılabilmesi gerekirdi. Sözelimi Tanrı, insanda çıkma fiilini yarattığında merdivene ihtiyaç duymazdı. Kuşun kanada ihtiyacı olmazdı. İnsan birçok fiilinde alete ihtiyaç duyduğuna göre, bu durumda insan kendi fiilini kendisi meydana getiriyor demektir. b) Eğer insanların fiilleri Tanrı tarafından yapılıyor olsaydı, kötülüklerin sorumlusu da Tanrı olurdu. Hal bu ki Tanrı bundan münezzehtir. c) Fiillerin yaratıcısı Tanrı olsaydı, insanlar o fiilleri yapmaya mecbur olurlardı. O zaman din de dâhil hiçbir şeyin anlamı kalmazdı. d) Fiillerin yaratıcısı Tanrı olsaydı, insanlar her şeyi Tanrı'dan bekler ve hiçbir iş yapmazlardı.<sup>373</sup>

Akli delilleri bu şekilde sıraladıktan sonra Kadı, bunları temellendirmek için bazı ayetleri kendine has bir üslupla yorumlama yoluna gider. Örneğin bir ayette “Allah her şeyin yaratıcısıdır”<sup>374</sup> denmektedir. Kadı'ya göre literal bir okumayla bu ayetin manası insanların fiillerini de kapsar, ancak bu ayet övgü için varit olmuştur ve zahiri anlam burada terk edilmek zorundadır. İnsanların fiillerinde iyi yönler bulunduğu gibi, kötü yönler de vardır. Kötülüğün yaratılmasında övünülecek bir yön yoktur. Bu ayetteki “her” lafzı çokluktan kinayedir. Bu görüşünü Kadı Abdulcebbar, Hz. Peygamber'e hitaben söylenen “sana her şey verildi”<sup>375</sup> ifadesiyle kıyaslama yaparak temellendirir. Çünkü burada anlatılmak istenen gerçekten Peygamber'e her şeyin verilmiş olduğu değil, pek çok şeyin verilmiş olduğudur.<sup>376</sup> Kadı'ya göre “Allah'ı nasıl inkar ediyorsunuz”<sup>377</sup> tarzında hayret ifade eden bir ayet indirilmesi, bizim fiillerimizi Tanrı'nın yaratmadığının bir başka delilidir. O yaratmış olsaydı böyle bir ifade kullanmazdı. Çünkü hayret (taaccub) ifadesi daha önce bilinmeyen durumlar için söz konusudur.<sup>378</sup> Kadı'ya göre insanın fiillerini Tanrı'nın yaratmadığının bir başka delili de “Allah'ın yarattığı her şey güzeldir”<sup>379</sup> mealindeki ayettir. Buna göre Tanrı sadece güzel

---

<sup>373</sup> Kadı Abdulcebbar, Teklif, s. 128-9

<sup>374</sup> Rum, 30/62

<sup>375</sup> Neml, 27/23

<sup>376</sup> Kadı Abdulcebbar, Şerh-u Usulî'l-Hamse, s. 257

<sup>377</sup> Bakara, 2/27

<sup>378</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 242

<sup>379</sup> Secde, 32/7

şeyleri yaratmaktadır ve insanın fiillerinde kötülük de bulunduğuna göre, insanın fiilleri ile Tanrı'nın yaratması arasında doğrudan bir ilişki yoktur.<sup>380</sup> Ancak Kadı yukarıda yoruma tabi tuttuğu “her” lafzını burada lafzi manasında, olduğu gibi anlamakta her hangi bir yoruma tabi tutmamaktadır.

İnsanın fiilleri ile Tanrı'nın yaratması arasında doğrudan bir ilişki bulunmadığına dair nakli delilleri sıraladıktan sonra Kadı, sözü akli delillere getirir. Konunun, insanın dini açıdan sorumluluğu meselesiyle direkt ilişki içinde olduğunu düşünen Kadı, öncelikle şu soruların cevabının verilmesi gerektiğini düşünür: Eğer insanın fiillerinin yaratıcısı Tanrı ise, bu durumda iyiliği emr ve kötülüğü nehyetmenin ne anlamı var? Tüm fiilleri Tanrı yaratıyorsa biz insanları dine çağırırsak ne değişir, çağırmasak ne değişir, sonuçta Tanrı'nın dediği olamazsa....?<sup>381</sup> Ceza-mükafat noktasında Kadı'nın bu sorulara verdiği cevap gayet açık ve nettir. Ona göre insanın fiillerinin Tanrı tarafından yaratıldığı asla söylenemez. İnsanlar kendi fiillerini kendileri meydana getirirler ve yaparlar, ceza ve mükafatı da bu yüzden hak ederler. Eğer fiiller yaratılışta bu olmayacak ve insanın yaratılış gayesi anlamsız olacaktır.<sup>382</sup> Bu güçlüğün ortadan kaldırılabilmesi için o, ilahi yaratmanın insanın fiilleriyle sadece mecazen bir ilişkiye girebileceği noktasında bir çözümlü yolu bulma yoluna girer. Çünkü belirleyicilik noktasında Tanrı'nın yaratması, ancak ilk yaratma ile ilgilidir. Tanrı nesnelere ilk kez yaratırken onları belirler, dilediği şekilde yaratır. Ancak sorumluluk verdiği insanın var oluştan sonraki eylemlerinde Tanrı'nın yaratıcılığı, belirleyici bir mahiyet arz etmez. Burada insanın iradesi ön plana çıkar.<sup>383</sup>

Kadı Abdulcebbar'ın, Tanrı'nın yaratmasının insan ve diğer varlıklarla olan ilişkisinin sadece ilk yaratma anı ile ilgili olduğuna dair fikirleri diğer bazı Mu'tezili kelamcılar tarafından da savunulmuştur. Örneğin İbrahim en-Nazzam'a göre, Tanrı; insan, hayvan, bitki ve maden gibi bütün varlıkları bir defada ve aynı zamanda şu an oldukları hal üzere yaratmıştır. Hz. Adem'in yaratılışı çocuklarından önce olmamıştır. Tanrı bazı şeyleri diğer bazı şeylerle gizlemiştir (kumun nazariyesi). Öncelik ve sonralık varlıkların yaratılışında ve var oluşlarında değil, ortaya çıkışlarındadır (zuhur nazariyesi). Nazzam'ın bu tür fikirleri felsefeden alıp kelama soktuğu bilinmektedir.<sup>384</sup> Her iki kelamcıya göre de Tanrı'nın

---

<sup>380</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 231, 232, 238, 240

<sup>381</sup> Kadı Abdulcebbar, Aage., s. 191

<sup>382</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 528

<sup>383</sup> Kadı Abdulcebbar, Teklif, s. 127; Şerh-u Usuli'l-Hamse, s. 211

<sup>384</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Selim ÖZARSLAN, Mu'tezile, CÜİFD, C. VII/I, Sivas, 2003, s. 167

yaratmasının insanın fiilleriyle bir ilişkisi yoktur. Çünkü aksi bir düşünce, hasımlarının bu fikirde gördükleri sakıncalardan daha büyüğünü ortaya çıkarmaktadır.

Kadı Abdulcebbar bunu Mücebbira'nın fikrinden yola çıkarak açıklamaya çalışır. Öncelikle Mücebbira'nın "Tanrı insanları başlangıçta iyi veya kötü olarak yarattı" fikrini savunduğunu aktaran Kadı, bu fikrin yanlışlığı noktasında şöyle der: "Kafir olarak bir insanı yaratıp sonra onu küfüründen dolayı cezalandırmak küfür eyleminin kötülüğünü gösterir. Küfür eylemini yaratan Tanrı olduğuna göre kötü olan bu durumda Tanrı'nın bizzat kendisi olmaktadır".<sup>385</sup> Bu sonucu asla kabullenilemez bulan Kadı, insanın fiillerini kendisinin yarattığına dair delil olarak konuşmayı örnek verir. Buna göre insan, sözü emir, nehiy ve haber yapabiliyorsa; o sözü yaratmaya da kadirdir. Eğer sözü emir, nehiy ve haber kipi şeklinde söylemeye kadir olmasaydık onu yaratmaya da kadir olmazdık.<sup>386</sup>

Böylece insanın fiillerini kendisinin yarattığını ispata çalışan Kadı, sözü Cehm b. Safvan'ın, insanın fiiller için sadece bir mahal (zarf) olduğunu savunduğuna ve Dırar b. Amr'ın da kesb teorisini ortaya attığına<sup>387</sup> getirerek bunları şöyle eleştirir: Ehl-i Sünnet'e göre kesbin geçerliliği sıhhatle beraber mümkündür. Sıhhat şartına bağlı olan bir şeye ne övgü ne de yergi sarf edilebilir, dolayısıyla sonucunda mükafat veya ceza durumu söz konusu olamaz. Eğer insanın tasarrufu Tanrı'nın yaratması ile olursa ve insan fiile mahal olursa, o zaman fiil yönüyle insanın bir müdahalesi mümkün değildir. Bu durumda o fiil için emir, nehiy, medh ve zem caiz değildir.<sup>388</sup> Tüm bu açıklamaları yaptıktan sonra Kadı Abdulcebbar, son olarak şunları söyler: Derlerse ki; "bizler insanların fiillerinde hür olduklarını kabul etmiyoruz, bize göre insanın fiilleri mecburiyet altında işlenir ve mahlûkturlar", cevaben deriz ki; "sizin fasit mezhebinize bizim bir sözümüz olamaz, çünkü biz bu konudaki delilleri ortaya koyduk".<sup>389</sup>

Tanrı'nın yaratması ve insanın eylemleri arasında zorlayıcı mahiyette bir ilişkinin varlığı veya yokluğu meselesi etrafında söylenenler şüphesiz bunlarla sınırlı değildir. Hatta denebilir ki bu mesele belki de İslam düşünce tarihinde üzerinde en fazla fikir yürütülen meselelerin başında gelmektedir. Farabi, insanın eylemleri ile Tanrı'nın yaratması arasında ahlaki bir ilişkiyi varlığını kabul etmemekte ve ilişkiyi insanın yaratılması ile

---

<sup>385</sup> Kadı Abdulcebbar, Teklif, s. 156

<sup>386</sup> Kadı Abdulcebbar, Şerh-u Usuli'l-Hamse, s. 59

<sup>387</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Age., s. 218, 244

<sup>388</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 208

<sup>389</sup> Kadı Abdulcebbar, Şerh-u Usuli'l-Hamse, s. 205



sınırlandırmaktadır. Bunun en büyük delili olarak da insanın, Tanrı'nın isteklerinin aleyhine davranabilmesini, hatta O'nu inkâr edebilmesini delil olarak kullanır. Buna göre eğer Tanrı insanın eylemlerini yaratıyorsa, kendine inanılmayı istemesi ile kendinin inkar edilebilmesini aynı anda yaratması büyük bir çelişki olurdu. Bu çelişkiden kurtulmanın yolu ise Farabi'ye göre, insanın eylemlerinin temelinde yine insanın bizzat kendisini görmekle mümkündür.

Kadı Abdulcebbar da insan eylemleri ile Tanrı'nın yaratması arasında belirleyici tarzda bir ilişkinin varlığının kabul edilmesinin büyük bir çelişkiye yol açacağını delil olarak kullanır. Ancak onun konuya yaklaşımı Farabi'den biraz farklıdır. Kadı'nın burada öne çıkardığı kavram sorumluluktur. Tanrı eğer insan eylemlerini de yaratıyorsa bu durumda onun sorumlu olmasına gerek yoktur çünkü insan Tanrı'nın yaratmasının dışına çıkamamakta ve O'nun yaratmasının dışında hareket edememektedir. İnsanın sorumluluğu noktasında bir şüphemiz yoksa bu durumda insanın kendi eylemlerini kendisinin yapması gerekmekte ve hem eylemleri yaratıp hem de sorumlu tutma çelişkinin ortadan kaldırılması lazımdır.

### **1.2. Tanrı'nın Ezeli Bilgisi Karşısında İnsanın Hürriyeti**

Kur'an'da "Allah'ın her şeyi bildiğini" ifade eden ayetlerin içerisinde buldukları kontekstlerin hiçbirinde ilahi ilmin ezeli mi yoksa hadis mi olduğuna dair herhangi bir belirlemede bulunulmamıştır. Bu durum "Allah'ın her şeyi bilmesi"nin ne anlama geldiğini anlayabilmemiz konusunda bize hatırı sayılır bir kolaylık sağlamaktadır. Allah, her şeyi ezelde olacak şekilde biliyorsa, bu şey mutlaka olmak zorundadır. Dolayısıyla burada gerçekten bir hürriyet fikrinden söz edilecekse, hür bir fiil, ezelde sadece bir imkan olarak biliniyor olmalıdır Ancak bu takdirde irade onu hür olarak seçmiş ve imkan halinde fiil haline dönüştürmüş olabilir.<sup>390</sup>

Durum böyle olunca, ezeli bilginin mahiyeti büyük önem taşımaktadır. Çünkü bilgi her halükarda bir bilinenin bilgisi olduğuna göre, bilginin ezeli olması bilieninde ezeli olması anlamına gelecektir. Bu açıdan eğer Allah, henüz var olmayan A şahsının sonradan olan iradesiyle yapacağı herhangi bir fiili, ezeli olarak biliyorsa, bu fiil, henüz var olmayan bu A şahsının bizzat kendi fiili olamaz. Zira ezeli bir bilgi, hiçbir varlıkla önlenemeyeceği için, sadece ezeli bir irade tarafından gerçekleştirilebilir. Gerçekten de şeyler ezelde sabit ise, bu bizzat kendi varlıkları gereği olmayıp başka bir nedenden, yani ilahi iradenin onları

---

<sup>390</sup> Metin ÖZDEMİR, Age., s.19

seçiminden dolayı olmalıdır. Aksi takdirde Allah'tan ayrı, kendi başlarına var olan ezeli zatlar kabul etmiş oluruz ki, bu, tevhit ilkesiyle çelişir.

### 1.2.1. Tanrı'nın Her Şeyi Bilmesinin Anlamı

Genel olarak "Allah'ın her şeyi bilmesi" şöyle tanımlanır: "Allah bütün bilinebilecekleri/bilinenleri (*ma'lûmât*) kuşatır; onları sanki olmuş gibi bilir. Kısacası, O bütün bilinenleri; olmuşu ve olanı bildiği gibi, olacağı da nasıl olacaksa öylece bilir. O, imkansızların (*muhâlât*) imkansızlığını da bilir."<sup>391</sup>

Filozoflara göre "Allah'ın bütün eserlerini (*masnû'ât*) bilmesi fiilîdir. Çünkü dış dünyadaki bütün mümkünlerin varlık sebebi O'nun ilmidir... Allah'ın mümkünlerin hallerini, 'kül' olmaları itibariyle 'kül'e nisbetle en tam nizam üzere ve en güzel şekilde bilmesi, mümkünlerin varlıklarının mümkün olan başka şekillerde değil de sadece bu şekil üzere O'nun bu bilgisine dayanması anlamına gelir. Onlar bu bilgiyi 'ezeli inayet' olarak isimlendirirler."<sup>392</sup>

Bu anlayış, İslam düşünce tarihinde "Allah'ın tikelleri (*ciz'iyât*) tümel (*kullî*) olarak bildiği" iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Buna göre, Allah, tikelleri tikel olarak bilmiş olsaydı, malumun (*bilinen*) değişmesi durumunda O'na cehalet isnadı ya da O'nun ilm sıfatında bir değişikliğin olması gerekirdi. Mesela, eğer Allah, "Zeyd'in evde olduğunu bilirse, (o), evden çıktığında ilk bilgi devam ediyorsa bu cahilliktir. (Zira bu durumda Allah, Zeyd'in evden çıktığını bilmiyor demektir.) Eğer bâkî değilse (yani ilk bilgi değişmişse), o zaman da (ilahî bilgide) değişme olur."<sup>393</sup> Ancak bu, sanılanın aksine, asla filozofların Allah'ın bütün varlıkları önceden tek tek bilmediğini kabul ettikleri anlamına gelmez. Onlara göre Allah, sadece zaman içinde olan olayları bilmez. Dolayısıyla onlar, ilahî ilmin tikelleri kapsamadığını değil, onun tikellerin zaman içindeki oluşumlarıyla ilintili olmadığını savunmaktadırlar. Çünkü O, her şeyi önceden bildiğinden, tikellerin zaman içindeki oluşumunu ayrıca bilmesine gerek yoktur. Sonuçta, onlara göre her şeyin bilgisi, Allah'ta ezeli olarak mevcuttur.

<sup>391</sup> Bağdâdî, Usûlu'd-Din, İstanbul, 1928, s. 95.

<sup>392</sup> et-Tehânevî, Keşşâfu Istılahâtı'l-Funûn, Beyrut, trs., C. II, s. 1227.

<sup>393</sup> Bkz., İbn Sinâ, en-Necât, Beyrut 1992, II, 103-104; eş-Şifâ (el-İlâhiyyât), tahkik, el-Eb Kınvâtî, Sa'îd Zâyid, trhsz., I, 359; Râzî, Kelâm'a Giriş (Muhassal), çev., Hüseyin Atay, Ankara, 1978, 169; el-Erba'n, tahkik; Ahmed Hicâzî eş-Sekâ, Kahire 1986, I, 194. Keza bkz., el-Beydâvî, Tavâliu'l-Envâr min Metâli' el-Enzâr, Kahire 1991, 183; Taftazânî, Şerhu'l-Makâsîd, Beyrut 1989, IV, 121.

Kelami açıısından bakıldığında, İslam'ın Tanrı'nın zamana bağılı dünyada olan her şeyi tek tek bildiğini deklare ettiğı oldukça açıktır; zira hemen de tahmin edileceğı gibi, O'nun insan ruhunun ölümden sonraki mukadderatına ilişkin kararları için böyle bir bilgi önem arz etmektedir. Tanrı'nın dünyayı yaratıp sonra da onu veya en azından bizim içinde yaşadığımız bozulabilen ve zamana bağılı kısımlarını bilmediğı fikri Sünni İslam inancı için çekici bir fikir değildir.<sup>394</sup>

İslam filozofları için de durum pek farklı görünmemektedir ancak onların konuya yaklaşım tarzları ve kullandıkları terimler farklıdır. Filozoflara göre Tanrı cisimsiz olduğundan saf akıldır ve her şeyi bilir. İnsanın da bilme gücü vardır ve pek çok şeyi bilir. Fakat insanın akli maddeye bulaşmış olduğundan saf akıl değildir. Madde aklın nesnelere bilme gücünü sınırladığından dolayı insan şu evrende olup biten her şeyi bilemez. Ancak şu bir gerçektir ki, ister insan için, isterse Tanrı için olsun, bilginin gerçekleşmesi üç elemanın bir arada bulunmasını gerektirir: Bilen, bilinen ve bu ikisi arasındaki ilişki.<sup>395</sup> Tanrı'nın bilgisi ve insanın eylemleri ve sonuç olarak bu bilgi karşısındaki hürriyeti meselesinin temelinde bu üçlüden kaynaklanan bir sorun ortaya çıkmaktadır. İnsan tarafından bizzat yapılan eylemlerin Tanrı tarafından bilinmemesi elbette mümkün değildir, ama henüz yapılmamış bir eylemin yani nesnesi henüz ortaya çıkmamış bir durumun bilinmemesi acaba bilgisizlik midir? Şimdilik burada bir ön hazırlık olması açısından bu çözümü zor soruyu sormakla yetinelim ve cevabını ileriki sayfalara bırakarak Farabi ve Kadı Abdulcebbar'ın Tanrı'nın bilgisine yaklaşımını ele almaya çalışalım.

Farabi'nin Tanrı'nın bilgisi ile ilgili görüşleri, onu sudur teorisi anlayışıyla iç içedir. Ona göre evren Tanrı'dan sudur yoluyla meydana geldiğı için, Tanrı'nın evren ile ilgili bilgiye sahip olmasında ayrıca bir güç ve çaba harcamasına gerek yoktur. Tanrı öncelikle kendi özünü bilmektedir. Evrenin Tanrı'dan taşma yoluyla meydana geldiğı gerçeğini de göz önüne alırsak, kendini bilmekle O, aslında tüm varlıkların bilgisine sahip olmaktadır.<sup>396</sup> Farabi, bilen, bilinen ve ikisi arasındaki ilişki şekline formüle edilen insan bilgisini, Tanrı bilgisinden ayırmaktadır. İnsan bilgisinin bu üçlüye ihtiyacının olduğu aşikârdır ama Tanrı için bu söylenemez. Çünkü O'nun bilgisinin meydana gelebilmesi için gereken nesne O'ndan ayrı değildir. Ancak Farabi, Tanrı bilgisi ile insan bilgisini, bilgiye sahip olmanın verdiği haz

---

<sup>394</sup> Oliver LEAMAN, İslam Felsefesine Giriş, Çev: T. Koç, Rey Yay., Kayseri, 1992, s. 149

<sup>395</sup> Veli URHAN, Age., s. 171

<sup>396</sup> Farabi, S.M., s. 4; K.S.M., s. 26

açısından bir karşılaştırmaya tabi tutar. Ona göre İlk Varlık, mutlak olarak en güzel ve en muhteşemdir. Kendini bilmesi de en üstün kavrayış ve bilgi olmaktadır. Bu bilgiye sahip olmanın O'na verdiği hazzı, Farabi'ye göre ancak kendi sınırlı bilme gücümüzle elde ettiğimiz az sayıda bilginin bize verdiği zevkin miktarı ile kıyasla bilebiliriz. Bu kıyaslamayı da, bize göre en güzel ve en muhteşem olanı, duygu, hayal ya da akli bir bilgiyi en iyi biçimde kavradığımızı sandığımız zaman yaparız.<sup>397</sup> Bu görüşleriyle Farabi, vasıtasız bilgi anlayışını savunmakla İslam kelamcılarıyla aynı nokta birleşmektedir. Ancak kesin olan bir husus vardır ki, o da Tanrı'nın bilen bir varlık olduğudur. O, bilen bir varlık olarak da kendisinin dışındaki diğer varlıklardan ayrılmaktadır. Çünkü Tanrı, erdemi (fazilet) bilmek için kendi özünün dışında bulunan, yararlanacağı başka bir varlığa muhtaç değildir. Bilinen (malum) olması için de kendisini bilecek başka bir varlığa muhtaç değildir. O, bilmek ve bilinmek için kendi cevheriyle yeterlidir. O'nun kendisini bilmesi, cevherinden başka bir şey değildir. Çünkü O, bilen ve bilinendir; gene O, tek özün (zat) ve tek cevherin bilgisi(ilm)dir.<sup>398</sup>

Farabi, Tanrı'nın bilen bir varlık olduğunu kabul etmekle birlikte, O'nun bilgisinin bizim bilgimizin oluşumundan farklı bir yolla ortaya çıktığını söylemekte, adeta bilgiyle var oluşu aynı anda başlatmaktadır. İşte tam da burada karşımıza Tanrı bilgisinin nesnesini var kılan bir bilgi türü olup olmadığıyla ilgili tartışmalar karşımıza çıkmaktadır. Nesnelere Tanrı'nın bilgisiyle mi ortaya çıkmaktadırlar, yoksa nesnelere Tanrı bilgisinin oluşmasına kaynaklık mı etmektedir veya bu ikisi arasında mahiyetini bizim bilemediğimiz bir ilişki var mıdır? Bu soruların cevabının insanın eylem yapma hürriyeti ile ilişkisi nedir?

Farabi meseleye öncelikle Tanrı'nın geçmişteki her şeyi bildiği gerçeğiyle giriş yapar. Ona göre Tanrı, “geçmişteki sonsuz şeyleri bilir.”<sup>399</sup> Şimdi ve gelecek ile ilgili fikirlerinde Farabi, klasik İslami anlayıştan pek farklı düşünmemektedir. Öyle ki, Tanrı'nın geçmişte bildiğinin gelecekte olacağı, şimdi var olduğu ve olmuş olduğu, dahası gelecekte de olacağı Farabi tarafından da kabul edilmektedir. Ancak Farabi, yukarıda İkbâl'in ortaya koymuş olduğu “sınırsız mümkünlerin bilgisi” teorisinin ilk örneklerini ortaya koyar gibi bir tavır sergiler. Bu, hem Tanrı'nın bilgisinin mutlaklığını hem de insanın hürriyetini kurtarmak için girişilen bir çaba özelliği göstermesi açısından bizim için burada önem taşımaktadır. Çünkü

<sup>397</sup> Farabi, S.M., s. 14; K.S.M., s. 37 Fusus, s. 17

<sup>398</sup> Farabi, Age., s. 15; Makale fi A'raz-ı Ma Ba'de't-Tabia, Dairatu'l-Maarif-i Osmaniye, Haydarabat (trs), s. 5

<sup>399</sup> Farabi, Fusul, s. 66

Farabi'ye göre Tanrı, her şeyi mutlak bilgisiyle geçmişten bu yana biliyordu. Bu bilginin ise zamanla ilişkisi bizim bilgimizin zamanla olan ilişkisinden farklıdır.

Mu'tezile'ye göre bu sorunun çözümü doğrudan Tanrı'nın bilgisinin mahiyeti ile ilgilidir. "Tanrı'nın bilgisi her şeyi kuşatmıştır" önermesine diğer tüm kelimeler ekollerinde gibi Mu'tezile'nin de bir itirazı yoktur; ancak Mu'tezile'ye göre bu bilgi insanın hürriyetine karşı değildir. Ezeli-İlahi bilginin konusu varlıktır. Diğer kelimeler ekollerinin iddia ettikleri gibi fiil değildir.<sup>400</sup>

Mu'tezile'nin Tanrı'nın bilgisini anlayış şekli, katı kaderciliğe yönelik bir tepki niteliği taşımaktadır. Çünkü onlar bunu, insanların bizzat kendi faaliyetleri ile fiilen yapacakları şeyin bilgisi şeklinde açıklamışlardır. Mu'tezile, bu bilginin insan faaliyetlerini belirleme yönünde bir niteliğinin olmadığı ve dahası "bilginin bilinene tabi olduğu" fikrinin Tanrı için de geçerli olduğu düşüncesiyle İslam kelamında farklı, bir o kadar da riskli bir düşüncenin savunucuları olmuşlardır.<sup>401</sup>

Kadı Abdulcebbar da genel Mu'tezili anlayışa uygun bir yaklaşım tarzı savunmakla beraber, onun bu konudaki fikirlerini temellendirme biçimi daha açık ve nettir. O her şeyden önce Tanrı'nın bilen olduğu gerçeğini merkeze alarak konuya yaklaşır. Buna göre Tanrı'nın bilen (alim) oluşunun iki temel öncülü vardır: Tanrı'dan muhkem fiillerin meydana gelmesi doğrudur; kendisinden muhkem fiillerin meydana geldiği bir kimse de bilgili olmak durumundadır.<sup>402</sup> Bu iki öncülün zorunlu sonucu da Tanrı'nın bilen bir varlık olması şeklinde olacaktır.

Kadı Abdulcebbar'a göre Allah'ın mürid olması âlim ve kâdir olması manasına gelmez; çünkü Allah takdir etmediği şeyi irade edebilir, irade etmediği şeyi de takdir edebilir. O, bu durumun ilim içinde söz konusu olduğunu ifade ediyor. Ona göre varlığın sebebi ilim olamaz, çünkü ilim maluma tâbîdir, ona olduğu gibi taalluk eder onu var etmede bir etki icra etmez. Eğer ilim malum üzerinde bir etki icra etseydi tüm malumatın zorunlu olması gerekirdi. Buna göre de varlığa çıkışta müessir güç iradedir.<sup>403</sup> Kadı Abdulcebbar'ın bu görüşü İlahi ilim hakkında ki görüşü ile birlikte mütâlâ edildiği zaman, varlığın, ilmin eseri olduğu ve ilimle

<sup>400</sup> Henry CORBİN, İslam Felsefesi Tarihi, Çev: H. Hatemi, İletişim Yay., İstanbul, 1994, s. 215

<sup>401</sup> W. M. WATT, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, Çev: E.R. Fırlı, Umran Yay., Ankara, 1981, s. 293

<sup>402</sup> Kadı Abdulcebbar, Şerh-u Usulî'l-Hamse, s. 101

<sup>403</sup> Kadı Abdulcebbar, A.g.e., s. 438

iradenin son tahlilde aynı anlama geldiği görülecektir. Bu da onun çelişkisi olarak dikkatleri çekmektedir. Ona göre Allah her şeyi yokluk halindeyken en ince detayına kadar bilir. Olanı, olacağı, olmayacağı ve olduğu zaman nasıl olacağını bilir. Ve bu ilminden dolayı Allah'ın bir işe kasdetmesi ve onu irade etmesi sahih olur. Aksi takdirde Allah'tan düzenli fiil çıkmazdı. Buradan hareketle o, İlahi iradeyi harekete geçiren sebebin İlahi ilim olduğunu ifade etmekle<sup>404</sup> varlığın sebebini izah etmede kendisiyle çelişkiye düşmüştür. İlmin ezelde, her şeyi tam olarak ve bizzat gerçeklik kazanmış gibi kuşattığı kabul edildikten sonra, varlığın sebebinin irade olduğunu söylemenin hiçbir anlamı kalmamaktadır. Yine İlahi iradeyi tüm yönleriyle belirleyen ilim olduğu zaman, ikisi arasında bir farktan değil de ancak aynılıktan bahsedilebilir.

### 1.2.2. İlahi Bilgi Karşısında İnsanın Hürriyeti

Farabi'ye göre Tanrı her şeyi sonsuz zamanlarda yani zaman dışı olarak bilir. Dahası O'nun sonsuz zamanlarda sahip olduğu bu bilgi külli bir nitelik arz eder. Bize göre zamanı geldiğinde yapmış olduğumuz eylemlerimiz varlık sahasına çıktığı zaman da, Tanrı'da külli bilgi, cüz'i bilgi halini almakla da aslında bizim bilgimize benzer. Külli bilginin cüz'i bir nitelik kazanması, Farabi'ye göre ilahi bilgideki bir değişmeyi akla getirir, ancak burada ortaya çıkacak problemi Farabi, "sonsuz zamanlarda, O'nun malumatı başka bir zamanda, bu aynı şeylerden bildiklerine göre farklı şekillerde bilmesi de o bildikleri arasındadır"<sup>405</sup> diyerek çözmeye çalışır.

Ancak bu fikirlerin anlaşılması güç bir takım unsurlar içerdiği Farabi tarafından da kabul edilmektedir ki, o bu sorunları örnekler vererek aşmaya çalışır: Bunun için verilecek örnek, Farabi'nin ne demek istediğini gösterecektir. Hermes veya İskender zamanını örnek olarak alalım der Farabi ve devam eder; O, İskender zamanına nispetle "şu ana" daha yakın olan, şimdiki zamanda, İskender zamanında var olduğunu bildiği şeyin olacağını birçok yıllar önce biliyordu. Öyleyse bundan sonra, onun olmuş olduğunu O, başka bir zamanda da bilir. Zira O, İskender zamanında olan şeyi, bu zamanda bilginin üç haliyle üç zamanda var olarak bilir. Yani O, onun olacağını İskender zamanından önce bilir. Yine O'nun şimdi mevcut olduğunu bizzat İskender zamanında da bilir ve ondan sonra da, onun olmuş olduğunu, şimdi bittiğini ve geçtiğini bilir.<sup>406</sup> Dolayısıyla Farabi'ye göre Tanrı'nın her şeyi bilmesi, O'nun Tanrı olmasının bir gereğidir. Bu bilginin ise insan eylemlerini ve hürriyetini doğrudan

<sup>404</sup> Kadı Abdulcebbar, el-Muhît bi't-Teklîf s. 119-125.

<sup>405</sup> Farabi, Age., s. 67; Fusus, s. 6

<sup>406</sup> Farabi, Fusul, s. 67

İlgilendiren bir durum söz konusu değildir. Ancak Farabi'nin bunları söylemeye çalışırken kullandığı yöntem de pek anlaşılır bir nitelik arz etmez. Bunun nedenini de her halde konunun kendi yapısında aramak en uygun davranış olacaktır.

Farabi'ye göre Tanrı, bütün varlıkların en üstünüdür. Bu üstünlük O'nun her şeyin yaratıcısı olmasından kaynaklanır. Bir şeyi yaratan bir varlık, doğal olarak yaratmış olduğu o şeyden üstün olmak durumundadır. Tanrı'nın "bilen" olmasında da durum aynıdır; çünkü bilgelik, en üstün bilgi ile şeylerin en üstünü bilmektir. O, kendi özünü düşünmesi ve bilmesiyle, şeylerin en üstünü en üstün bir bilgi ile bilmiş olur. En üstün bilgi ise, ezeli olanın eksiksiz ezeli bilgisidir. Bunun içindir ki, O, kendi özünün dışında yararlandığı başka bir şeyin bilgisinden elde edilen bir hikmetle "bilge"dir (hakim).<sup>407</sup> Burada Farabi kendi sudur teorisine atıf yaparak, her şeyin Tanrı'dan sudur yoluyla adeta çıkarak meydana geldiğini, buna bağlı olarak aslında her şeyin O'ndan bir parça olduğunu ve Tanrı'nın kendisini bilmesinin en üstün bilgi olmasından hareketle de O'nun her şeyi en üstün bilgi ile bildiğini savunmaktadır. Tanrı, kendini ezelden beri bildiğine göre ve sudur sürecinde Tanrı ile varlıklar arasına her hangi bir zaman kaydı girmediğine göre, Tanrı da doğal olarak ezeli bir bilgiyle eşyanın bilgisine sahip olmak durumunda olacaktır.

Cüz'iler meselesinde ise Farabi'nin çok açık ve net şeyler söylediğini görmek zordur. O sadece Tanrı'nın vasıtasız olarak, tabiatı gereği her şeyi bildiğini söylemekle yetinir. Bu konuda Farabi'nin klasik İslami düşünceden farklı fikirlere sahip olduğunu ortaya koymak neredeyse imkansızdır. Çünkü o, kendinden önce bu konuda ortaya atılan fikirleri sadece naklederek sanki Tanrı'nın bilgisi ile insan hürriyeti arasında insanın aleyhine her hangi bir durumun olmadığını belirtmek ister gibidir. Ona göre, bazı kişiler, İlk Sebep'in, zatı dışında her hangi bir şeyi akletmediğini veya bilmediğini söylerler. Bazıları da, aklın bütün külli objelerinin O'nun için hep birden hazır olduğunu; O'nun onları zamana bağlı olmaksızın, bütün olarak bildiğini ve aklettiğini ve onların hepsinin bizzat Tanrı tarafından, ezeliyetten ebediyete kadar, devamlı, bil-fiil bilinerek, O'nun zatında toplandığını ileri sürerler.<sup>408</sup>

Farabi ise bu tartışmalara girmez ve sudur süreciyle birlikte yani ezelde başlayan bir bilgiyle Tanrı'nın cüz'i-külli her şeyi bildiğini söyler. Tanrı'nın ezeli bilgisi vardır. İşte bu bilgi bütün varlıkların yaratılış sebebidir. Çünkü Farabi'ye göre bilmek, eylemek ve yaratmak

<sup>407</sup> Farabi, S.M., s. 14; K.S.M., s. 38

<sup>408</sup> Farabi, Fusul, s. 67

aynı manaya gelmektedir. Öyleyse sudur, Tanrı'nın daima eylemde bulunan ezeli bilgi ve düşüncesinin neticesidir.<sup>409</sup> Sudur teorisine göre her şey Tanrıdan çıkıyorsa ve de çıkmaya devam ediyorsa; üstelik bu çıkış, Tanrı'nın ezeli bilgisi çerçevesinde meydana geliyorsa, bu durumda insanın eylemleri başta olmak üzere tüm cüz'ilerin önceden bilindiği ve her şeyin bu bilgiye göre ortaya çıktığını görmek kaçınılmaz olacaktır. Ancak Farabi, insanın eylem hürriyeti ile bu mesele arasında bir bağlantı kurmaktan kaçınır. Tanrı her şeyi bilir, ama bu bilgi insanın hürriyetine bir engel teşkil etmez.<sup>410</sup>

Tanrı'nın bilen bir varlık olduğu böylece ortaya konduktan sonra, bu bilginin insan davranışlarıyla olan ilişkisi ele alınmaya başlanır. Kadı, bu ilişkiyi ortaya koyarken iman, inkar ve sorumluluk kavramlarına oldukça fazla müracaat eder. Buna göre, Tanrı herkesi iman ile sorumlu tutmuştur, inkar edenler de buna dahildir. Ancak iman etmeden inkar içinde ölenler de vardır. Burada sorulması gereken soru şudur: O halde Tanrı'nın bu insanları ezeli bilgisinde iman etmeyeceklerini bilmesine rağmen iman ile sorumlu tutması, tutarsızlık değil de nedir? Böyle bir sıfat Tanrı için bir noksanlık değil midir?<sup>411</sup> Bu soruların cevabına geçmeden önce Kadı, Tanrı'nın "bilen" olmasının ne anlama geldiği üzerinde durur. Ona göre Tanrı, zatı ile "bilen"dir ve kötülük yapanın kötülüğünü (kabhu'l-kabih) bilir. Zatı ile bilen bir varlığın bilinmesi gerekenleri tüm yönleri ile bilmesi gerekir.<sup>412</sup>

Buraya kadar söyledikleriyle Kadı'nın Tanrı'nın ezeli bilgisi hakkında geleneksel Ehl-i Sünnet düşüncesinden pek farkı yoktur. Ancak kullandığı "Kabhu'l-Kabih" ifadesi bize onun konuya yaklaşımı hakkında oldukça net ipuçları vermektedir. Şöyle ki, başını Ehl-i Sünnet kelamcılarının çektiği genel kanaate göre Tanrı, ezeli bilgisiyle olmuş-olacak ve olmakta olan her şeyi bilmektedir ve evrende meydana gelen her şey –insan fiilleri de dahil- bu bilgi ile şekillenmektedir. Kadı Abdulcebbar'ın kullanmış olduğu "kabhu'l-kabih" ifadesi ise, kötülük özelinde tüm insan eylemlerinin yapıldıktan sonra bilindiği düşüncesini bize çağrıştırmaktadır. "İmin maluma tabi olması" şeklinde özetlenebilecek bu durum, sadece insan bilgisi için değil, Tanrı için de geçerli olarak ele alınması sonucuna bizi götürmektedir. Kadı Abdulcebbar bu düşüncesini "Tanrı'nın bilginin nesnesi (malum) meydana gelmeden

---

<sup>409</sup> Necip TAYLAN, İslam Felsefesi, s. 179

<sup>410</sup> Farabi, S.M., s. 15; K.S.M., 38

<sup>411</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 348

<sup>412</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 203



önce o şey hakkında “bilen” olarak nitelendirilmesi caiz değildir”<sup>413</sup> diyerek oldukça yumuşatılmış bir ifade ile ortaya koyar.

Ezeli/ilahi bilgi ile insan fiilleri arasındaki ilişkiyi, Kadı'nın düşüncelerine yakın bir yaklaşımla ele alan Mu'tezile kelmacıları da yok değildir. Örneğin Muhammed b. Numan, insan sorumluluğunu şu şekilde özetlemektedir: “Tanrı, ancak takdir ve irade ettiği şeyi bilir. Takdirden önce bir şeyi bilmesi imkânsızdır. Eğer insanların fiillerini önceden bilmiş olsaydı, onları imtihan etmesi ve denemesi imkânsız olurdu”.<sup>414</sup> Burada bilgi-irade tartışması söz konusu olmaktadır. Bu durumda Tanrı'nın bilgisi, bilinen ile sınırlandırılmış olmaktadır. Şimdiye kadar Kadı Abdulcebbar konuya metafiziksel bir bakış açısıyla yaklaşmıştı. Muhammed b. Numan ise Tanrı'nın her şeyi bilmesini metafiziksel bir sorun olmasının da ötesinde ahlaki açıdan da bazı sorunları bünyesinde taşıdığı noktasından hareketle ele almaya çalışmaktadır. Her şeyi bilen bir Tanrı'nın insanları eylemlerinden dolayı sorumlu tutamayacağı, dahası tüm insan fiilleri bu bilgi ile şekilleneceği için tüm sorumluluk Tanrı'nın bizzat kendisine ait olacaktır. Bu yüzden o, Tanrı'nın sadece takdir ve irade ettiği şeyleri bildiğini iddia etmiştir.

Kadı Abdulcebbar ise konunun ahlaki bir sorun olmasının da ötesinde, metafiziksel bir yapı taşıdığını düşünmekte ve bu açıdan bir çözüme ulaşmakta ısrarlı görünmektedir. Konumuz her ne kadar ahlak felsefesinin sınırları ile belirlenmiş olsa da, onun bu yaklaşım tarzı dahi, bizler için hayli önemli çözüm önerileri sunmaktadır. Ona göre, yoklukta (adem) cehalet vardır, olmayan bir şey aynı zamanda bilinemez de. Olmayan, henüz meydana gelmeyen bir şeyi Tanrı bilirse, O'nun bilgisi nedeniyle o şey (madum) var olacağından dolayı, bir şey aynı zamanda hem var hem de yok olacaktır ki, bu imkânsızdır.<sup>415</sup> Böyle bir düşünce tarzı ister istemez bizi Tanrı'nın da bazı şeyleri bilemeyeceği, dolayısıyla O'na da cehaletin atfedebileceği sonucuna götürmektedir. Kadı da bunun farkındadır ve çözümü de; “olmayan bir şeyin bilinmemesi ile olan bir şeyin bilinmemesi” arasındaki farkta görmektedir. Bu iki bilgi veya bilgisizlik türü arasında oldukça önemli bir fark vardır ve eğer ilahi bilgi ile insan fiilleri arasında insanın hürriyeti açısından var olduğu söylenen probleme bir çözüm bulunacaksa, bu noktanın asla göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Kadı Abdulcebbar'a göre

---

<sup>413</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 122

<sup>414</sup> Ebü'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed Zemaşeri, el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyunü'l-Ekavil fi Vücuhi't-Te'vil, Neş: M. Abdusselam Şahin, Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye , 2003, C. 4, s. 240

<sup>415</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 120

Tanrı'nın olmayan bir şeyi bilmemekle vasıflanması doğru değildir. Çünkü olmayan bir şeyin bilinmemesi cehalet değildir.<sup>416</sup>

İnsanın hürriyeti açısından bakıldığında her ne kadar kabul edilebilir olmasında pek fazla bir sorun teşkil etmeyecek gibi görünen bu düşüncenin, geniş kitlelerce kabul görmeyeceği, hatta ciddi eleştirilere maruz kalacağı gayet açıktır. Ancak Kadı Abdulcebbar'ın bu eleştirileri cevaplamak için kullandığı kavram ve yöntem sanırız oldukça isabetli bir izah tarzı denemesidir. Bilindiği gibi Mu'tezile sıfatların Tanrı'dan bağımsız varlığını, "kadimlerin çoğalması" (taaddüd-ü kudema) endişesinden dolayı kabul etmiyordu. Bu ön kabule Kadı Abdulcebbar "Tanrı'nın her şeyden bağımsız (müstağni)" olmasını da ekleyerek bu güçlüğü ortadan kaldırır. Buna göre Tanrı, her yönüyle mutlak bir varlıktır ve bu mutlaklığını hiçbir zaman için kendisinin dışında bir varlık veya olaydan almamaktadır. O, bir şeyleri bildiği için –tıpkı bizde olduğu gibi- bilen olmaz. O, zatı itibariyle bilen bir varlıktır ve bundan dolayı âlim olarak nitelenir. Tanrı, bir bilgi sonucu alim olarak nitelenecek olursa bu durumda O'nun bilgisi bizim bilgimize benzer. Bizim bilgimiz de bilinen bir nesneden kaynaklandığını düşünürsek, böylece ilahi bilgi ile insani bilgi arasında bir benzerlik ortaya çıkar. Bu açıdan birbirine benzeyen iki bilginin kadim ve hadis olma noktasında da aynı olması gerekir. Bu ise Kadı Abdulcebbar'a göre imkânsızdır.<sup>417</sup>

Bu noktada bazı Mu'tezililer çok daha radikal çözümler ileri sürmektedirler. Mesela, Hişam b. Hakem el-Fuvati (218/833), Tanrı'nın bilgisinin hadis olduğunu ileri sürmektedir. Fuvati "Tanrı'nın zatından başkasını bilmediğini, çünkü O'nun zatının dışında kalan her şeyin yok (madum) hükmünde olduğunu, bilginin bilinen ile ilintisinin ise imkânsız olduğunu"<sup>418</sup> iddia etmiştir. Bu yüzden o, Tanrı'nın ezeli olarak bilen olduğunu kabul etmekle birlikte, eşyayı ezeli olarak bildiğini kabul etmeye yanaşmamaktadır. Çünkü ona göre bu, eşyanın da Tanrı ile birlikte ezeli olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir ve bu yönüyle asla kabul edilebilir bir nitelik taşımamaktadır. Ancak Tanrı'dan başka her şeyin yok hükmünde olduğu gibi oldukça spesifik bir açıklama tarzının, problemin çözümünde ne kadar ve nereye kadar yarar sağlayacağı çok daha önemli bir sorundur.

<sup>416</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 121

<sup>417</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 132

<sup>418</sup> Albert N. NADER, Felsefetu'l-Mu'tezile, İskenderiye, 1950, C. I, s. 60

Söz konusu sorunun temeli de Tanrı'nın bilgisinin nesnesini var kılıp kılmayacağı noktasında düğümlenip kalmaktadır. Bu sorunu aşmak için Kadı Abdulcebbar, mümkün ve zat kavramlarını çıkış noktası olarak kullanır. Buna göre, Tanrı'nın gerçekleşmeyeceğini bildiği şeyin gerçekleşmesi, zati olarak mümkündür. Ancak O'nun gerçekleşmeyeceğini bildiği şeyin bilfiil gerçekleşmesi de düşünülemez. Diğer bir ifade ile Tanrı, zati olarak gerçekleşmesi mümkün olan nesnenin/fiilin asla gerçekleşmeyeceğini önceden bilmektedir. Bir örnekle açıklayacak olursak; kafirin imanı zati olarak mümkün olmakla birlikte, Tanrı onun asla iman etmeyeceğini önceden bilir. Ona göre “bir insanın gelecekte ne yapacağını bilmek, bu işi bilen aynı zamanda onu irade eden olmasını gerektirmez”.<sup>419</sup> Dolayısıyla Kadı'ya göre Tanrı'nın bilgisi nesnesini (malum) var kılan bir bilgi değildir.

Tanrı'nın bilgisinin nesnesini var kılma özelliği taşımadığını böylece ortaya koyduktan sonra, Kadı Abdulcebbar bir adım daha ileriye gider ve bilginin nesnesinin (malum) sıfatlarında bilenden dolayı herhangi bir değişikliğin meydana gelmeyeceğini savunur. Bilen, nesneyi olduğu hal üzere bilmektedir. Bundan dolayıdır ki, iki kişi (alim) bir şeyi aynı şekilde aynı anda bilebilirler. Bu durum her alim ve her malum için kaçınılmazdır. Tanrı'nın da buna dahil olduğunu Kadı Abdulcebbar ilahi kudreti örnek vererek açıklamaya çalışır. Ona göre kudret böyle değildir, çünkü iki kişinin aynı kudrete sahip olması ve aynı şeyi yapmaları mümkün olmaz. Kadı, bu durumu “iki kadirin bir makdurda birleşmeleri imkansızdır” (İnnema la Yasihhu Kevnuhuma ala Makdurin Vahidin)<sup>420</sup> demek suretiyle formüle etmeye çalışır. Dahası Tanrı'nın kadim bir irade ile irade etmesi ve kadim bir ilim ile bilmesi de doğru değildir. Çünkü bu kadim bilgi ve irade tüm bilgi ve irade edilenleri kapsar. Dolayısıyla yanlış bilgi ve iradeler de O'na ait olmuş olur. İrade ve bilgi hususunda insan da O'na ortak haline gelir ki, bu asla mümkün değildir. Tanrı'nın sıfatlarının kadim olduğunu iddia etmek çözümü imkansız (la nihayete leh) bir problemler zincirini karşımıza çıkarır.<sup>421</sup>

Bu durumu çözmek için Kadı Abdulcebbar, insan bilgisi ile ilahi bilgi arasında bir benzetmeyi öne çıkararak sonuca gitmeye çalışır. Buna göre insanın bilgisi nesneden kaynaklanır, yani bilgi nesneye göre şekillenir. Tanrı'nın ezeli bilgisinin nesneden kaynaklanması, nesnenin de ezeli olmasını gerektirir. Ezeli bilgi, ezeli bilineni zorunlu kılar. Kadimlerin çoğulu (taaddüd-ü kudema) anlayışını başından beri kabul etmeyen Kadı, “Tanrı

<sup>419</sup> Kadı Abdulcebbar, Mütüşabihu-'l-Kur'an, Neş: A.M. Zerzur, Kahire, 1969, s. 171

<sup>420</sup> Kadı Abdulcebbar, İrade, s. 114

<sup>421</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 137

her şeyi bildiğine göre, bu bilginin mahiyetinin iyi anlaşılması, ezeli-ebedi kavramlarına gerek duyulmadan ele alınması gerekir<sup>422</sup> diyerek sınırsız mümkünlerin bilgisine atıfta bulunur. Gazali tarafından Aristo çizgisindeki İslam filozoflarına yöneltilen eleştirilerin en başında gelen ve cüz'ilerin bilgisi şeklinde formüle edilen bu anlayışa göre Tanrı, olacak tüm şeylerin tek tek bilgisine değil de olması muhtemel tüm şeylerin yani tüm mümkünlerin bilgisine sahiptir. Şeylerin zaman içerisinde varlığa çıkmaları bu durumda Tanrı'nın bilgisinin haricinde değerlendirilmediği gibi, varlığa çıkan bu şeyler de Tanrı'nın bilgisinde her hangi bir değişikliğe sebebiyet vermez. Bu durumda insan, eylemlerinde ilahi bilgiden bağımsız hareket etme imkanı bularak hem sorumluluğuna bir zarar gelmemekte, hem de insanların hatalarından dolayı bu bilgiye sahip olan Tanrı'nın iyi olma vasfı şüpheden kurtarılmaya çalışılmaktadır.

Ehl-i Sünnet olarak adlandırılan büyük çoğunluk genellikle bu sorunu ilahi ezeli bilgiden yana tavır alarak çözmeye çalışmışlar ve söz konusu yaklaşımın insanın hürriyeti açısından doğurduğu güçlükleri görmezden gelme eğilimini bir çözüm yolu olarak görmüşlerdir. Aksi bir bakış açısını da Tanrı'nın mutlaklığına her hangi bir zarar vereceği düşüncesiyle bazen oldukça sert ifadelerle eleştirmekten de kaçınmamışlardır. Buna rağmen aralarında bu iki yaklaşım tarzını birleştirerek bir sonuca varmak isteyenler de yok değildir. İşte tam bu noktada Ehl-i Sünnet âlimlerinin önde gelen simalarından biri olan Ebu Hanife'nin görüşleri oldukça kayda değerdir. Ona göre, Tanrı eşyayı oluşundan önce, ezelde biliyordu. O, eşyayı takdir eden ve oluşturmaktadır. Tanrı'nın dilemesi, ilmi, kazası, takdiri ve Levh-i Mahfuz'daki yazısı olmadan dünya ve ahirette hiçbir şey vaki olmaz. Ancak O'nun Levh-i Mahfuz'daki yazısı hüküm olarak (takdiri, cebri, iradi) değil, tavsifidir. Tanrı yok olanı yokluğu halinde yok olarak bilir. Onu yarattığı zaman nasıl olacağını bilir, onun yokluğunun nasıl olacağını bilir. Tanrı, ayakta duranın ayakta duruş halini, oturduğu zaman oturmuş halini bilir.<sup>423</sup> Bütün bu durumlarda Ebu Hanife'ye göre Tanrı'nın bilgisinde ne bir değişme, ne de sonradan olma bir şey meydana gelmez. Değişme ve ihtilaf ancak yaratılanlarda olur.

Ebu Hanife'nin yukarıdaki fikirlerinin bazı yönleriyle Kadı Abdulcebbar tarafından da kabul edileceği gayet açıktır. Ancak o, bu konuda daha açık ifadeler kullanır. Örneğin Kadı,

<sup>422</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 206

<sup>423</sup> Ebu Hanife, el-Fıkhu'l-Ekber, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), Doç.Dr. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1982, s. 59-60

“bilgi, nesnesi nasılsa ona göre şekillenir, bilgi nesnesini dönüştürmez”<sup>424</sup> diyerek Ebu Hanife'nin Tanrı'nın bilgisi hakkındaki “O'nun Levh-i Mahfuz'daki yazısı hüküm olarak (takdiri, cebri, iradi) değil, tavsifidir” sözünü onaylar. İlahi bilginin değişmesi meselesini de Kadı Abdulcebbar, sınırsız mümkünlerin bilgisine atıf yaparak halletmeye çalışır. Buna göre Tanrı evrende olabilecek her ihtimalin bilgisine sahiptir. Şeyler zaman içerisinde varlık bulduklarında bu var oluş, Tanrı'nın bilgisinde herhangi bir artma ve eksiltmeye sebebiyet vermez. Kadı'ya göre insanın (mükellef) en önemli özelliği, yapabileceği birçok eylem arasında serbest olmasıdır. Serbestlik kalkar da bir eylemde zorunlu olursa, teklif doğal olarak kötü (kabih) olur. Teklif-i ma la yutak da bu kabildendir. Tanrı'nın bilgisinin bu zorunlulukla bir ilgisi yoktur. Çünkü Tanrı, insanın davranışını eylem anında (fi vakti'l-fiil) bilir.<sup>425</sup>

Birinci bölümde de ortaya koymaya çalıştığımız gibi, insan davranışlarının özellikle ezeli ilmin kapsamına sokulması insanın cebir altında olduğu sonucunu doğurmaktadır. Zira Allah'ın bir şeyi önceden bilmesi, o şeyin programlanması ve yaratılması demektir. Çünkü ilahi bilgi objesini var kılan bir bilgidir. O halde Allah'ın, insan davranışlarını önceden bilmiş olması insanın bunları zorunlu olarak yapacağı anlamına gelmektedir. Bu tür bir yaklaşımla kalam geleneğinde, ilahi irade ile insan iradesinin karşı karşıya getirilmesine neden olmuştur.

Farabi ve Kadı Abdulcebbar açısından bir çözüm ortaya koyacak olursak şunları söyleyebiliriz: Allah'ın özellikle yaratıklarının halleriyle ilgili her şeyi bilmesini, kozmik bir bilgisayara önceden yüklenmiş total bir bilgi yerine, tıpkı "Rabb'imiz, Sen bizim gizlediğimizi ve açığa vurduğumuzu hep bilirsin. Ne yerde, ne de gökte hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz"<sup>426</sup> buyruğunda olduğu gibi, O'nun her an her şeyi gözetlemesi ve kuşatması olarak değerlendirmemizin de, en azından Kur'an'ın bütünlüğü açısından mümkün olduğu kanaatindeyiz.

Bu tür bir bilgi anlayışının Allah'ın ilim sıfatında bir eksikliğe yol açtığı iddialarının ise, sırf aklî soyutlamalara dayalı bir Allah tasavvurundan kaynaklandığını düşünüyoruz. Allah'ın, ilmini, yine Kendi ilmiyle koyduğu yasalara, Kendi hür iradesiyle tabî kılması, niçin O'nun zatında bir eksikliğe yol açmış olsun? Çünkü O'nun hür iradesiyle koyduğu yasaları, hürriyet verdiği yaratıklarının diledikleri gibi davranma imkanı vardır. Bu imkan da ancak

<sup>424</sup> Kadı Abdulcebbar, İrade, s. 139

<sup>425</sup> Kadı Abdulcebbar, Teklif, s. 391

<sup>426</sup> İbrahim, 14/38

geleceğin belirlenmemiş olmasıyla gerçekleşir. Kısacası, Allah kulunun potansiyelini ezeli olarak bilir. Fakat onun bu potansiyeli nasıl değerlendireceğine, ne bilgisi ne de diğer herhangi bir sıfatıyla gerekli görmediği sürece müdahalede bulunmaz. Bu potansiyelin nasıl fiili bir duruma geçeceği, sınırlı da olsa hür olan varlıkların iradelerine bırakılmıştır. Bu tıpkı, gündüz ve gecenin ardarda gelmesi gibi kesinleşmiş bir ilahî yasadır. Gelecek ve insan hiçbir zaman Allah'ın kontrolünden çıkmadığına ve bu yasayı da kendi hür iradesiyle koyan O olduğuna göre, neden O'na bundan dolayı bir eksiklik gelmiş olsun? Aksi takdirde tarihin, senaryosu önceden hazırlanmış ve hatta kare kare çekilmiş bir filmin vizyona girmesinden ne farkı kalır?

O halde bu çıkmazdan kurtulabilmek için; insan hürriyeti sorununa ilahi ilim açısından değil, Farabi ve Kadı Abdulcebbar örneğinde gördüğümüz gibi, insanın sorumluluğu açısından bakmak gerekmektedir. Çünkü önemli olan, insanın hür fiilinin Allah'ın ilmine konu olmadan önce ortaya çıktığını ve bu yetkiyi insana Allah'ın verdiğini kabul etmektir. İnsanın iyilik ve kötülük işleyecek tarzda yaratılmış olması, insan davranışlarının planlanamayacağına bir kanıttır. Aksi takdirde Allah her an irade eden, aktif, dinamik olan değil, kurulmuş olan kainatı seyreden bir seyirci konumunda olacaktır. Böyle bir düşünce hem insana hem de ilahi faaliyete imkan tanımamaktadır. Aynı sonucu ortaya koyacak düşünceler, farklı bir yaklaşımla, kudret meselesinde de açıkça görülmektedir.

### **1.3. Tanrı'nın Her Şeye Kadir Olmasının Anlamı**

Kadr (kudret) kavramı Kur'an'da 100'den fazla yerde isim ve fiil kalıplarında Allah'a nisbet edilmiştir. Râgıb el-İsfahânî, Allah'ın varlıklara ilişkin takdirinin iki anlama geldiğini söyler. Bunlardan biri yarattığı nesnelere güç vermek, diğeri de ilâhî hikmetin gerektirdiği tarzda yaratıkları nihaî özellik ve şekillerine kavuşturmaktır. Allah gök âleminde olduğu gibi bazı nesnelere ilk merhalede yaratıp son şeklini vermiştir. Bazılarının da başlangıçta temel maddesini fiilen yaratmış, gelişmesini ise belli ölçüler çerçevesinde zamana bırakmıştır (bi'l-kuvve). Meselâ hurma çekirdeği ve insan menisi gibi; bunların birinden hurma ağacı, diğlerinden insan hâsıl olur, başka bir şeyin oluşması mümkün değildir.<sup>427</sup> Kader kelimesinin Kur'an'da "ölçü, miktar ve güç" anlamlarında kullanıldığı da kabul edilir. Âyetlerde belirtildiğine göre Allah'ın buyruğu düzenlenmiş bir kaderdir.<sup>428</sup> Allah dışilerin taşıdığı yavruların rahimlerde nasıl bir gelişme göstereceğini bilir, O'nun katında her şeyin bir planı

<sup>427</sup> Ragıp el-İsfahani, A.g.e., "kdr" mad.

<sup>428</sup> Ahzâb 33/38

(mikdâr) vardır.<sup>429</sup> Her şeyin hazineleri O'nun nezdindedir ve her şeyi belli bir ölçü (kader) dâhilinde indirir.<sup>430</sup> O her şeyi bir kaderle (bir plana göre) yarattı.<sup>431</sup>

İslam düşünce tarihinde çeşitli şekillerde ele alınan ve çözülmeye çalışılan hürriyet problemi, hala canlılığını koruyan ve çözüm isteyen bir problemdir. Çünkü İslam'da hürriyet problemi denilince, ta Hz. Peygamber zamanından beri zaman zaman tartışma konusu edilen “kaza ve kader” meselesi de işin içine karışmaktadır. Bu, çözülmeyen ve çözülemeyen<sup>432</sup> bir problem olmasından başka, aynı zamanda bünyesinde farklı ilgi ve karakterlerin zorluklarını ve sorunlarını da toplayan bir problemdir. Öyle görünüyor ki, bu zorluklar metafizikçilerin, kelamcılarının ve ahlak filozoflarının bu probleme kendi teorilerine uygun yorum getirme çabalarından doğmaktadır.

Klasik kelamda ilim, irade ve fiil kavramlarıyla birlikte kudret kavramı da hem Allah'ın, hem de insanın kudreti açısından tartışılmıştır. Tartışma; “kudret, tercih edileni yapma gücü” olduğuna göre, kadir olan Zat'ın akledilen ve takdir edilenle ilişkisi nedir? Bu ilişki, insanın eylemde bulunma gücü söz konusu olduğu zaman nasıl açıklanabilir? İnsanların fiillerinde kudretin etkeni nedir? gibi sorular etrafında odaklanmaktadır. Birçok kadim otorite, üzerinde kelami tartışmaların yapıldığı ilk mücerret meselenin irade hürriyeti ve kader konusunda olduğunda müttefiklerdir. Bu konuyu tartışan ilk kelamcılardan bazıları, Mabed el Cüheni (ö. 699), Gaylan ed Dımeşki (ö. 743), Vasıl b. Ata (ö. 748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 742)'dir. Daha sonraki birçok kelami gelişmenin merkezini teşkil eden meşhur Hasan el-Basri (ö. 728) gibi diğer bazı kelamcılar, iradenin geleneksel olarak reddine iştirak ve hemen hemen tamamıyla irade dışı bir kader anlayışını kabul etme eğilimindedirler.<sup>433</sup>

İnsanların pratik hayatlarında en çok ilgilendiği felsefi-kelami meselelerden birisi de, kaza ve kader konusudur. İnsanın merakı ve kendisinin evren içinde farklı bir görünüme sahip olması, onu eylemlerinin yapısı ve niteliği hakkında düşünmeye itmiştir. Kader konusuyla ilgili zihinlerde oluşan soru şudur: İnsanın fiilleri kendi makduru mudur, yoksa dışarıdan ona empoze edilen şeyler midir? Tanrı'nın mutlak bilgisi ve kudreti karşısında, vahiyle sorumluluğu vurgulanmış olan insanın kendi eylemleri üzerinde bir etkisi var mıdır? Kader

---

<sup>429</sup> Ra'd 13/8

<sup>430</sup> Hicr 15/21

<sup>431</sup> Kamer 54/49

<sup>432</sup> Hanifi ÖZCAN, Bilgi-Objekt İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti, DEÜİFD, S. V, 1989, s. 263

<sup>433</sup> Macit FAHRİ, İslam Felsefesi Tarihi, Çev: K. Turhan, İklim Yay. İstanbul, 1992, s. 48

problemi, filozoflar tarafından insanın hürriyeti çerçevesinde ele alınırken, kelamcılar, daha çok “insanın fiilleri” noktasında konuya yaklaşmışlar, bu bağlamda insanın fiillerinin kendi ihtiyarı ve kudretiyle mi, yoksa Tanrı’nın önceden takdiri ve belirlemesiyle mi oluştuğunu tartışmışlardır. İnsanın hayatına bir anlam kazandırmak, ahlaki sorumluluğuna bir temel oluşturmak için; her şeye gücü yeten, her şeyi bilen bir Tanrı inancı ile insanın tarihsel bilgisi ve pratik yaşam tecrübesinin işaret ettiği şeyler arasında bir uzlaştırma yapması kaçınılmazdır.

Tarihsel olarak, insanlara gönderilen peygamberler, vahyin doğrularını referans göstererek insanın yaşadığı hayata sorumlu olduğunu hatırlatmış ve onları belli eylemlerle yükümlü tutmuştur. Şüphesiz bu, insanda bir kudretin ve hürriyetin bulunmasını da gerekli kılmaktadır. Aksi takdirde, insanın iyi ya da kötü eylemleri kendisine izafe edilemeyecektir. Pratik hayatta insan, kendisine verilen bir gücün varlığına şahit olmakta, eylemlerini kendi iradesiyle yaptığını görmektedir. Diğer yandan her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve yaratan bir Tanrı inancı, insanın eylemlerinde hür olup olmadığı sorusunu gündeme getirmiştir. Kendisine has özellikleri dolayısıyla sosyal bilimlere somut, herkesi memnun edecek bir çözüm sunmadığı için, kader ve bununla ilgili olarak Tanrı’nın kudretinin mahiyeti meselesinde de bir çözüme ulaşıldığı söylenemez.

### **1.3.1. Tanrısal Kudretin Kapsamı**

Farabi de Tanrı’nın bir kudrete sahip olduğunu kabul eden düşünürler arasındadır. Ona göre Tanrı olumlu manada her türlü vasfın en mükemmeline sahip bir varlıktır. O’nun bu vasıflara sahip olması Tanrı olmasının bir gereğidir. Tanrı kudrete sahiptir ve bunun en büyük delili de insanın kudrete sahip olmasıdır. Farabi, evrenin yaratılışının bizzat kudretli bir Tanrı eliyle olabileceğini, aksinin ise mümkün olmadığını savunur. Evren ve başta insan olmak üzere içindeki varlıklar Tanrı’nın kadir olduğuna delalet eden en büyük delillerdir. İnsanın kadir olmasının, Tanrı’nın kudretine delil oluşu Halik-Mahlûk arasındaki fark gibidir. Ancak Farabi’ye göre Tanrı’nın her şeye kadir oluşu, insanın kudretini kapsamamaktadır. Çünkü insanın bu âleme gönderilmesinin bir sebebi vardır ve bunun yerine getirilebilmesi için de insanın iradesinde hür, sınırlı da olsa kadir bir varlık olmak durumundadır. İnsanın bu dünyada ulaşması gereken ahlaki seviye ancak bu şekilde elde edilebilir. İlk yetkinlik (el kemal el evvel) insanın faziletle ilgili sadece ilahi buyrukları, fiilleri yapmaksızın; sadece fazilet sahibi olması değil, aksine bütün faziletlerin fiillerini kendi hür iradesiyle yapmasıdır. Kâtibin yetkinliği onun yazma sanatını elde etmesi olmayıp, bizzat yazma fiillerini kendi



iradesiyle yapması ve diğer sanatlarda da aynı şekilde olduğu gibi, yetkinlik; insanın fiillerini meydana getiren melekelerle sahip olmasında değil bizzat o fiilleri yapmasıdır.<sup>434</sup>

Kadı Abdulcebbar, konuya “Fail-i Muhtar’ın kadir ve canlı olması gerekir”<sup>435</sup> diyerek giriş yapar. Ona göre Tanrı’nın akıl yürütmeye bilinecek ilk sıfatı, öncelikle O’nun kadir olmasıdır. Diğer sıfatlar kudret sıfatı üzerine bina edilir. Kadı, bunu ortaya koyacak en güzel delil olarak Tanrı’dan sadır olan fiiller için kudretin şart olması gerektiğini ileri sürer.<sup>436</sup> Buna göre Tanrı’dan fiillerin meydana gelmesi doğrudur, ancak fiili meydana getirecek bir kudrete ihtiyaç vardır. Ancak bu kudretin salt varlığı da Kadı’ya göre yeterli değildir. Tanrı’nın gerçek manada kadir olabilmesi için kudretinin geçici olmaması, duruma göre değişmemesi, herhangi bir illete bağlı olmaması gerekir. Eğer kadir olmak için bazı şeylere ihtiyaç duyuluyorsa, bu durumda kudret yara alıyor demektir.<sup>437</sup>

Tanrı’nın kudretini ele alırken, O’nun her şeye malik olmasını da işin içine sokan Kadı Abdulcebbar, bu iki sıfat arasında vazgeçilmez bir ilişkinin varlığını savunur. Buna göre her şeye sahip olma (milkîyet), kudret manasında ele alınmalıdır. Malik de kadir demektir. Bir şeye kadir olan ve ona bu noktadaki tasarruflarında engel olacak bir şey bulunmayan kimse, o işe kadir demektir. Tanrı, her şeye gücü yeten, engel tanımayan olduğu için her şeye kadir tek varlıktır.<sup>438</sup> O’nun kadir oluşu diğer varlıklardan bazı yönleriyle ayrılmaktadır. Öncelikle Tanrı, ezeli ve ebedi bir kudretle kadirdir. Bir an olsun kudretten yoksun olması, O’nun için aciziyet ve zafiyet belirtisidir. O’nun kudreti tüm makduratı kapsar, tüm kudretlerin üzerinde sınırsız bir kudrettir ve hiçbir şey sayı ve cins bakımından onu sınırlayamaz.<sup>439</sup>

Mu’tezile’ye göre göre, Tanrı’nın fiili olduğuna göre, kudreti de var demektir. Tanrı’nın bu kudret sıfatı zati, ezeli ve ebedidir. Bu noktada Tanrı’nın kudreti meselesinin insanın fiilleriyle ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Mu’tezililerin aczin zıddı manasına aldıkları kudret sıfatı, Tanrı’ya nispet edildiği takdirde, hem gücümüz dâhilinde olan fiillere taalluk eder, hem de gücümüz dâhilinde olmayan fiillere taalluk eder. Mu’tezile, kudretten bahsederken genellikle Tanrı’nın kudretine az temas etmekte ve konuyu daha çok insanın kudretinin varlığı çerçevesine ele almaktadır. Mu’tezile’ye göre, hayat ve güç sahibi insan

<sup>434</sup> Farabi, Fusul, s. 39; Fusus, s. 45

<sup>435</sup> Kadı Abdulcebbar, Şerh-u Usulî'l-Hamse, s. 75

<sup>436</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 97; Şer’iyyat, s. 50

<sup>437</sup> Kadı Abdulcebbar, Teklif, s. 65

<sup>438</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 28

<sup>439</sup> Kadı Abdulcebbar, Şerh-u Usulî'l-Hamse, s. 100

kendi fiilini gerçekleştirme kudretine sahiptir. Aksi halde insanı aciz kabul etmek gerekir. Oysa acizden fiilin meydana gelmesi aklen mümkün değildir. O halde; insan da kudret sahibidir. Kadı Abdulcebbar'ın naklettiğine göre Mu'tezile kelamcılarının tamamı, insanın sahip olduğu bu kudretin fiilden önce olduğu noktasında görüş birliği içerisindeyler.<sup>440</sup> Bu durumu Kadı Abdulcebbar, “ imkân ve güce ihtiyaç, ancak fiilin edası içindir, onların ihtiyaç halinde verilmiş olmaları gerekir”<sup>441</sup> diyerek, kudretin fiil esnasında Tanrı tarafından yaratıldığını savunan Eşarilere karşı çıkar.

### **1.3.2. Tanrısal Kudret Karşısında İnsanın Hürriyeti**

Farabi'ye göre, yukarıda bahsettiğimiz bu yetkinlik, yani hür bir iradeye sahip oluş, insanın bu dünyadaki en yüce gayeye erişmesinin ve gerçek mutluluğa ulaşmasının en önemli şartıdır. “Bu yetkinlik bizim için son mutluluk, yani mutlak iyi olan son yetkinliği meydana getirir. Bu bakımdan o, her ne zaman olursa olsun başka bir şey için değil sadece kendisi için tercih edilen ve istenendir. Oysa tercih edilen her şey, ancak mutluluğa ulaşmadaki yararı için tercih edilir. Mutluluğun elde edilmesinde yararlı olduğunda her şey iyi ve her ne olursa olsun ona engel olan her şey kötüdür.”<sup>442</sup> Tanrı'nın kudretinin, insanın eylemlerini de kapsadığını kabul edecek olursak, Farabi'ye göre insanın mutluluğu kendi eylemlerinden kaynaklanır bir mahiyet arz etmeyeceği için aslında bir yerde mutluluk olarak da adlandırılmazlar. Çünkü o, Tanrı'nın insanı hür olarak yarattığını ve tüm eylemlerinde serbest bırakıp insanın gerçek mutluluğa ulaşmada kendi yolunu kendisinin çizmesi gerektiğini ısrarla söylemektedir.

Ancak Farabi'ye göre bu durum bu kadar açık ve net olmasına rağmen insanlar bu noktada iki farklı görüş benimsemişlerdir. Birinci gruba göre, insanın eylemlerinde hiçbir hürriyeti yoktur. Tüm evreni olduğu gibi insan davranışlarını da yöneten ve yönlendiren Tanrı'nın bizzat kendisidir. Tanrı, mutlak kadirdir ve hiçbir şey bu kudretin dışında değildir. Farabi bu görüşünü daha iyi anlatabilmek için hükümdar ve halk örneğini verir. Buna göre insanlardan bir kısmının Tanrı ile insan arasındaki ilişki, halkının her türlü işini yapan, belirleyen ve onlara iş bırakmayan bir hükümdara benzer. Böyle bir hükümdar, halk tarafından çok iyi karşılanır ve kendilerini düşünen bir hükümdar olarak kabul eldir. Hükümdar ise halkının kendini sevdiğini ve itaat ettiğini düşünür. Hal bu ki durum bunun tersinedir. Diğer bazı insanlar da Farabi'ye göre Tanrı'nın insan eylemlerine doğrudan müdahale etmediğini, onları hür bıraktığını düşünürler. Bunun örneği ise yukarıdakinin tam

<sup>440</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 126

<sup>441</sup> Kadı Abdulcebbar, Şer'iyat, s. 66

<sup>442</sup> Farabi, Fusul, s. 40

tersi bir nitelik arz eder.<sup>443</sup> Aksi halde, yani insanın eylemlerini Tanrı'nın yönlendirmesi durumunda, bütün kötü fiillerden, hata yapan kimsenin hatasından ve fahiş söz ve işlerden Tanrı'nın sorumlu olacağı sonucu çıkar.<sup>444</sup> Böyle bir durumun ise Farabi tarafından asla kabul görmeyeceği açıktır.

İnsanın kudretinin mahiyeti ve ilahi kudret karşısındaki konumu meselesi, Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet kelamcıları arasındaki ayrışma noktalarından birini oluşturmaktadır. Her iki kesim de Tanrı ve insana bir kudret atfetmektedir, ancak bu iki kudretin mahiyeti ve birbiriyle olan ilişkileri, her zaman tartışma konusu olmuştur. Mu'tezile'ye göre, insan, müstakil bir kudretle kadir iken, Ehl-i Sünnet'e göre ise Tanrı'nın bahsettiği bir kudretle kadir olmaktadır. Kadı Abdulcebbar, ilahi irade ile insani irade arasındaki bu farkı sorumluluk (teklif) kavramıyla açıklamaya çalışır. Ona göre bizim kadir olduğumuz şeyin durumu ile Tanrı'nın kadir olduğu şeyin durumu teklif konusunda farklıdır.<sup>445</sup> İnsanın eylemleriyle alakalı olarak Tanrı'nın bu fiillerin temeline yerleştirdiği ve sorumluluk doğuran sonuçlar mutlaka meydana gelir ve insan bunlardan sorumlu olur. Sorumluluk açısından bakıldığında insan eylemleriyle ilahi kudret arasında böyle bir ilişki vardır; ama belirlenme açısından aynı şeyi söylemek mümkün görünmemektedir. Tanrı, insan fiillerinin sonucuna göre bir belirleme yapsa da, insanın bizzat fiillerini belirleyerek insani kudret ve iradeye tesir etmez. İnsanın sorumluluk açısından bu kudrete kendisinin sahip olması gerekir.

Tanrı'nın insanları eylemlerinden dolayı sorumlu tuttuğu sabittir. Eğer insan, fiillerinin yapıcısı (hadis) olmasaydı, insanın bu fiillerinden dolayı sorumlu olması doğru olmazdı. İnsanların fiillerinin kadiri olduğuna başka bir delil, insanın fiillerinden dolayı sevap ve günah kazanması ve ayrıca Resul'ün gönderilmiş olmasıdır. Allah ve Resul'ünün iyiliği emretmesi ve kötülükten nehyetmesi, dolayısıyla iyiliklere mükâfat, kötülüklerle ceza verilmesi, ancak insanın fiillerinin kadiri olmasıyla anlam kazanır. İnsan, Kadı Abdulcebbar'a göre her ne kadar, kudretini Tanrı'dan almış olsa ve dahası Tanrı sınırsız ve mutlak bir kudrete sahip olsa da bu mutlak kudretin içerisinde eriyip yok olan bir kudretle kadir değildir. Sorumluluk verdiği insanları kudretli kılmakla, Tanrı adeta kendi kudretinin dışında bir kudret meydana getirmiş ve onu da insana vermiştir. Bu durum bazılarının dediği gibi ilahlık vasfını zedeleyici bir nitelik arz etmez, aksine Tanrı'nın kudretinin büyüklüğünü ve Tanrısal adaleti

---

<sup>443</sup> Farabi, Age., s. 68

<sup>444</sup> Farabi, Age., s. 69

<sup>445</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 360

bize gösterir. Çünkü insanın sorumlu olabilmesi için kadir olması gerekir. İnsanın iradesi ve tasarruflarına göre fiillerinin vaki olmasının gerekliliği, o fiillerin insan tarafından meydana getirildiğini ve insanın ona kadir olduğunu gösterir.<sup>446</sup>

Bu noktada Kadı Abdulcebbar, ilahi kudretin insani kudrete her hangi bir tesirinin olamayacağı fikrini temellendirmek için iman-küfür meselesinden yararlanma yoluna gider. Öncelikle o, bu konudaki yanlış anlamaların önüne geçmek için daha önce kendine göre kabullenilemez gördüğü fikirleri ortaya koymakla işe başlar. Bu konuda ona göre en büyük yanlışı, iyiliğe kudreti olanın şerre kudreti olamaz, imana kadir olan küfre kadir olamaz diyerek ilahi belirlemenin bu konuda insanı tamamen eline aldığını savunan Mecusiler yapmaktadır. Bu fikri savunanlara göre, ilahi kudret, insani kudreti belirlemekte olup insanın bunun aksini yapma gücü yoktur.<sup>447</sup> Bu düşünce tarzı bize Tanrı'nın ilahlık vasfında her hangi bir eksiltmenin meydana getirilmemesi için yapılmış görüntüsü vermektedir. Aksi bir izah tarzı, başta aşırı literal yaklaşıma sahip kimseler olmak üzere (Eş'ari-Zahiri), geleneksel anlayışa sahip kesimlerce de tepkiyle karşılanabilir düşüncesiyle olsa gerek, Kadı Abdulcebbar, bu düşüncenin asla kabul edilemez olduğunu yine aynı hassasiyetle ortaya koymaya çalışır.

Buna göre *“biz Tanrı'ya sadece bize iman nasip ettiği için değil, aynı zamanda bizi buna kadir kıldığı için de hamederiz, bizi fiillerimizde hür kıldığı ve fiillerimizi her yönüyle bilebilecek kapasitede bizi yarattığı için de”*.<sup>448</sup> Bu yönüyle insan ilahi, kudretten bağımsız bir kudrete sahip olmakta ve bu kudret onda daha fiillerini yerini getirmeden önce var olmaktadır. Bunun en açık delili ise Tanrı'nın insanı kudretli kıldıktan sonra vahye muhatap yapmış olmasıdır. Önce vahye muhatap kılması ve daha sonra insana kudret vermesi ise asla aklın kabullenemeyeceği bir durumdur. Kadı, bunu, Tanrı'nın acize ve yapamayan kimseye teklif ve kulluk (taabbüd) talebi ile hitap etmesi biçiminde anlar ve hem gücünün yetmeyeceğini ve hem de yapamayacağını bildiği insanı sorumlu tutmakla büyük bir çelişkinin içine düşeceğini savunur.<sup>449</sup> Bu çelişkinin önüne geçebilmek için tek çare, insana da ilahi kudretten bağımsız bir kudret vermekten geçmektedir. Aksi halde insanın yaptığı tüm işlerin altında Tanrı'nın imzası olacak ve insani sorumluluk ortadan kalkacaktır. Hatta kâfirin küfrünün bile bu durumda tek sorumlusu Tanrı'nı bizzat kendisi olacaktır. Hal bu ki, kâfir, iman etmeyeceği

<sup>446</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 281; et-Ta'dil ve't-Tecvir, s. 134-5

<sup>447</sup> Kadı Abdulcebbar, Şerh-u Usulî'l-Hamse, s. 524

<sup>448</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 224

<sup>449</sup> Kadı Abdulcebbar, eş Şer'iyat, s. 27

ilahi/ezeli bilgi tarafından bilinse bile, iman etmeye kadirdir. Bu da onun ilahi/ezeli bilgi ve kudret tarafından kuşatılmadığının ve hür ve sorumlu olduğunun en açık delilidir.<sup>450</sup> Kadı'ya göre, kâfirin, imanı seçme iradesinin ve kudretinin olmayacağını söylemek, Tanrı'nın kafir üzerinde yarattığı küfür eylemi olmasaydı, kafir iman edecekti demek gibidir. Bu durum ise insani kudreti ilahi kudretin içinde eritmekten daha fazla sakıncaları olan bir duruma yol açmaktadır. Çünkü bu varsayımın doğal sonucu bizi “tüm kötülüklerin insandan alınıp Tanrı'ya verilmesi” noktasına götürecektir. Bu sonuç ise Kadı'ya göre basit bir “yanlış”la ifade edilmekten uzaktır. Bunu ifadenin en güzel biçimi, bu fikrin baştan yok (batıl) sayılmasıdır.<sup>451</sup>

Kur'an-ı Kerim göz önüne alındığında, bize göre, oradaki ifadeler kudret kavramının insan eylemlerinin ilahi kudret içerisinde yok olduğu değil de; Farabi ve Kadı Abdulcebbar'ı destekler mehiyette ilahi kudretin insan eylemleriyle belirleyici bir tarzda ilişkiye girdiği gerçeğini deklare etmektedir. İslam inanç esaslarının kaynağı Kur'an'ı Kerim'dir. Allah, iman esaslarını çeşitli ayetlerde zikretmiştir. Bu ayetlerin hepsi birden tetkik edildiğinde iman esası olarak sayılanlar içerisinde kadere imanın zikredilmediği görülür. Diğer taraftan Kur'an'da geçen kader kelimesi ve türevleri, bu kainatta var olan ve bütün varlıkları kuşatan kanun ve yasalara işaret etmektedir. Burada kastedilen, kainatta var olan düzendir. Kur'an, kainata var olan bu nizamdan devamlı söz etmektedir. İnsan da bu düzen içersindedir. O da bu kanunlara tabidir. İşte bu anlamda Kur'an'da kainat nizamı anlamına gelen kader vardır. Bu durumda bir çok Müslüman bilginin bu kavrama verdikleri “insan davranışlarının önceden takdiri” şeklindeki tanımın, kaderin Kur'an'da tespit edilen anlamıyla irtibatı olmadığı görülmektedir.

İslami düşünce geleneğinde kaza ve kader konusu kanaatimizce Kur'ân-ı Kerim'in bütünlüğü içerisinde ele alınmamıştır. Kalam ekolleri, insanın fiili ve kader konusunda, önce bir fikre ve kanaate varmışlar, sonra bu düşüncelerini karşı tarafa kabul ettirebilmek için, Kur'ân-ı Kerim ayetlerini kendilerine göre yorumlamışlardır. Cebir fikrini savunanlar, ezeli tespite karşı çıkanlar veya her iki görüşü de uzlaştırmaya çalışanlar sırf kendi görüşlerinin doğruluğunu ortaya koymak için, birçok ayeti delil olarak kullanmışlardır. Çoğu zaman aynı ayeti, gruplar kendi görüşlerini ispat etmede birbirine zıt olacak şekilde yorumlamışlardır. Bu parçacı yaklaşımların sonucunda da birbirine taban tabana zıt ve farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

---

<sup>450</sup> Kadı Abdulcebbar, Teklif, s. 4

<sup>451</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 7

Kur'ân-ı Kerim'e bütünsel açıdan bakıldığında görülen husus, bir takım ayetlerin Allah'ın mutlak irade, kudret ve hakimiyetini, diğer bir takım ayetlerin de insana irade ve hürriyet verildiğini vurguladığıdır. Konunun doğru anlaşılması için, bu iki ayet grubunu aynı anda, birlikte mütalaa etmek gerekir. Zira iki tarafı birden dikkate almaksızın sadece bir tarafa yoğunlaşınca yanılığa düşmek kaçınılmazdır. Kur'ân-ı Kerim'in bütününe baktığımızda bazı ayetler insanın da irade ve kudretinin bulunduğu işaret etmektedir. Kur'ân-ı Kerim'in bütününde, insanın, eylemlerinde hür ve eylemlerini gerçekleştirebilecek bir kudrete sahip olduğuna, dolayısıyla onun iyi ya da kötü tüm eylemlerinden sorumlu olduğu bilincini taşıması gerektiğine vurgu yapılır.

Bu nedenle Kur'ân-ı Kerim'den, insanın bu sorumluluk bilincine zarar verebilecek şekilde destek arayışlarına girişmek, Farabi ve Kadı Abdulcebbar'ın da belirttiği gibi, Kur'an'ın en başta gelen hedeflerinden birini göz ardı etmek ve onu yanlış yorumlamak anlamına gelir. Kudret açısından Allah, elbetteki sonsuz güç sahibidir. Allah dilediği anda, dilediğini yapandır. Tarih içerisinde de Allah'ın topluma ya da birey olarak insana müdahalesi söz konusudur. Bu nedenle Allah'ın vahiy yoluyla, topluma yaptığı müdahale veya insanın davranışına göre insana yaptığı müdahale, önceden planlanmayan ve dinamik bir ilişkinin göstergesidir.

Yine Allah'ın insana olan müdahalesi insanın isteği veya ahlaki tutumuna göre belirlenmektedir. Buna göre dua, Allah ile insan arasındaki canlı ve dinamik bir ilişkinin güzel bir örneğidir. Bu nedenle Allah'ın insana veya topluma müdahalesi rasgele değil, mutlaka insanın irade ve ahlaki yönelişine bağlı bulunmaktadır. Allah insanı yaratıp bırakmamış onunla ilgilenmeye devam etmiştir. Ancak bu ilgilenme çeşitli ayetlerde de ifade edildiği gibi insanın irade özgürlüğü ile Allah'ın adaleti ve kanunları çerçevesinde meydana gelmektedir. Bu nedenle Allah ile insan arasındaki diyalog gösteriyor ki Allah, insanın irade özgürlüğü ile yaptığı şeyleri ezelde, ilahi iradesi ve kudreti ile belirlememiştir. Allah insan ilişkisi belirli ölçüler içerisinde canlı ve aktif bir ilişkidir. Ancak bazı düşünürler bu ilişkiyi Tanrı'nın lehine hürriyeti sınırlandırıcı bir tarzda ele almakta ısrarlı davranmışlardır. Eş'arilerin üzerinde çok fazla durdukları kesb teorisi de böyle bir yaklaşımın ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

### 1.3.2.a) Kadı Abdulcebbar ve Kesbin İnkarı

Kesb kavramı lugatte; toplamak, rızık aramak anlamlarına gelir.<sup>452</sup> Kur'an-ı Kerim'de ise; kalbin bir şeye azmederek ona yönelmesi,<sup>453</sup> maddi kazanç,<sup>454</sup> sa'y ve amel<sup>455</sup> manalarında kullanılır. Kesb tabirini ilk önce, hicri ikinci yüzyılın sonu ile üçüncü yüzyılın başlarında yaşamış olan Dırar b. Amr'ın kullandığı ve Eş'ari'nin bu tabiri ondan aldığı söylenmekte ise de,<sup>456</sup> Dırar'dan önce bu tabir Ebu Hanife tarafından kullanılmıştır.<sup>457</sup> Şu halde bu tabir, Eş'ari'den önce ortaya atılmış ancak kesb konusunu sistemli bir şekilde işleyerek onu bir teori halinde ortaya koyan Eş'ari olmuştur.

Eş'ari'ye göre kesb, yaratılmış bir kudretle, kesb eden insandan (müktesib) meydana gelen şeydir.<sup>458</sup> Eş'ari'nin yakın takipçisi Kadı Ebu Bekir Bakıllani ise kesbi, “insanın fiilleriyle birlikte bulunan bir kudretle fiilinde tasarrufta bulunması”<sup>459</sup> şeklinde tanımlayarak, bunu ihtiyari fiillerle zorunlu fiiller arasındaki farkı anlamaya temel oluşturan bir durum olarak izah eder.

İnsani kudretin ilahi kudret içerisinde ele alınmasına en açık örnek sanırız özellikle Eş'arilerin kullanmakta oldukları kesb teorisidir. Bu teoriye göre, Tanrı insana başlangıçta kudret vermemiş, fiili işlemeye niyet ettiği anda insana kudret vererek fiili işlemeye kadir kılmıştır. Fiil esnasında yarattığı bu kudret ile ancak kadir olan insan, bu yaratma olmaksızın hiçbir şey yapamaz olmaktadır.<sup>460</sup> Kesbi iddia edenlere göre fiilin meydana gelmesi Tanrı'nın icadı ve ihdası ile olur. Kul kesbeder, ihdas etmez. Yapılan bir işin insanın fiili olabilmesi için insanın o fiil hakkında tam bir bilgi sahibi olması ve fiile kadir olması gerekir. Ancak kesb düşüncesi ile insanın fiilleri üzerinde bilgi sahibi olduğu ve o fiile kadir olduğunu ispatlamak mümkün değildir. Aynı şekilde insanın kesb ettiği işte istek ve iradesinin olduğunu ispatlamak da mümkün değildir.<sup>461</sup> Kadı Abdulcebbar'a göre kesb teorisini savunanlar, söz konusu kavrama lugat ve örf manaları ile ilgisi olmayan anlamlar yüklemişlerdir. Kadı, kesbi anlaşılır bulmaz ve bunu da şu şekilde açıklar: ....Çünkü insan kesbe ya bir kuvvet

<sup>452</sup> Ebu'l-Munteha, Ahmed b. Muhammed b. El-Mağnisavi, Şerh-u Fıkhî'l-Ekber, İstanbul, 1307, s. 13

<sup>453</sup> Bakara, 2/225;Maide, 5/89

<sup>454</sup> Bakara, 2/267

<sup>455</sup> Bakara, 2/286; İbrahim, 14/51; Casiye, 45/22

<sup>456</sup> Kadı Abdulcebbar, Şerh-u Usulî'l-Hamse, s. 363

<sup>457</sup> Ebu Hanife, A.g.e., s. 13

<sup>458</sup> Eş'ari, Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü'n-Nehdeti'l-Mısriyye, ikinci baskı, 1389/1969, C. I, s. 72

<sup>459</sup> Bakıllani, Kadı Ebu Bekir, Kitabu't-Temhid, Neş: Komisyon, Beyrut, 1957, s. 308

<sup>460</sup> Hüseyin ATAY, İrade ve Hürriyet, Atay ve Atay Yay., Ankara, 2002, s. 86

<sup>461</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 23

vasıtasıyla ya da başka bir kesb yoluyla sahip olur. Eğer ona kudret yoluyla sahipse, bu kudreti ya insan kullanıyordur –ki Kadı'nın iddiası da budur- ya da Tanrı yaratıyordur –ki bu da Cebriye ve Eş'arilerin görüşüdür. Bu görüşlerin her ikisi de reddedilerek insandaki kudret başka bir kudrete dayandırılacak olursa, bu da bilinmeyeni başka bir bilinmeyenle açıklama demektir ki, bu da anlamsızdır.<sup>462</sup>

Kadı Abdulcebbar'a göre, Eş'ariler başta olmak üzere, Ehl-i Sünnet'in kesb kavramına sığınmasının sebebi; yapılan bir işin eninde sonunda emir, nehiy, medh ve zemm vb. yönünden insana dönmesidir. Yani insanın yaptığı işlerden sorumlu tutulmasıdır. Buna göre, kesb kavramı, sözkonusu sorumluluğu temellendirmek için bir kaçış noktası olarak kullanılmaktadır. Hal bu ki, yapılan bir işten insanın gerçekten sorumlu tutulabilmesi için insanın o işi tam bir bilgi, istek ve iradeyle gerçekleştirmiş olması, kesb gibi anlamsız bir kavramın arkasına sığınmaması gerekmektedir. Ancak kesb teorisinde yaratma (halk) insana değil, Tanrı'ya aittir. Bu durumu da Kadı Abdulcebbar, Cebriyye'nin “insan ilahi iradenin mahalli olduğu gibi, fiillerin de mahallidir”<sup>463</sup> düşüncesinden farklı değildir, demek suretiyle aradaki şaşırtıcı benzerliğe dikkat çekmeye çalışır.

Gerçekten de başta kudret meselesi olmak üzere hemen her konuda Mu'tezile ile farklı düşünen Cebriyye'ye göre insanın ilahi kudretten bağımsız bir kudreti yoktur, hatta daha ileri gidersek insanın bir kudretle vasıflanması doğru görülmemektedir. Bunun zaruri sonucu olarak da insanın fiillerinin tamamen Tanrı'nın yaratmasıyla meydana geldiği kabul edilmektedir. Bu gerçeği bize Kadı Abdulcebbar, Cebriyye'nin kurucusu olarak kabul edilen Cehm b. Safvan (128/746)'ın “...biz fiillerimiz için birer zarf gibiyiz, fiiller bizde ne zaman yaratılırsa o zaman var olurlar, yaratılmazlarsa da var olmazlar, Tanrı dışında hiç kimsenin ne fiili, ne de kudreti vardır, eylemler insanlara mecaz yoluyla nispet edilebilir”<sup>464</sup> dediğini nakleder ve bu fikirlerin çürütülmesi yolunda uzun sayfalar harcar.

Bu konuda Kadı'nın çıkış noktalarından biri de takdir kelimesinin manalarından birinde gizlidir. Evrendeki ilahi program şekliyle kullanılmasına ilişkin genel anlayışı kabul etmekle birlikte Kadı, takdir kelimesinin insan eylemlerini de içine alabilecek başka bir manasının da olduğu kanaatindedir ve ona göre, birçoğları bu iki kelime arasındaki farkı

<sup>462</sup> Kadı Abdulcebbar, Şerh-u Usuli'l-Hamse, s. 367

<sup>463</sup> Kadı Abdulcebbar, İrade, s. 69

<sup>464</sup> Kadı Abdulcebbar, Şerh-u Usuli'l-Hamse, s. 170 vd.



karıştırmaktadır. Takdir kelimesi bazen tahkik manasına gelebilir ve bu kullanımıyla insan eylemlerini de içine alır. Ancak aradaki fark; tahkik kelimesinin her zaman takdir yerine kullanılamayacağı gerçeğinde yatmaktadır. Bunu yaptığımız zaman evrende var olan ve insan elinden çıkan kötülükler Tanrı'nın kudretine havale edilmiş olur. Evrende var olan kötülükler ilahi kudrete bağlanamaz. Çünkü Tanrı bu durumda insanların eylemlerinin gerçek sahibi olur ve kötülük (zulm) sıfatını O hak eder.<sup>465</sup> Tanrı'nın kötülükle vasıflanamayacağı gerçeği ise kesinlikle kabul edilmesi gereken, İslam inancının olmazsa olmaz olarak deklare ettiği bir husustur. Kötülük işlemeyecek olması, Tanrı'nın kötülüğe kadir olmadığı veya kötülüklerle engel olmaya kadir olmadığı şeklinde de anlaşılmalıdır. Tanrı, kötülüklerle engel olmaya her yönüyle kadirdir. Ancak bu, insanların iradelerine müdahale anlamına gelir. Tanrı'nın insan iradesine karışmaması, O'nun aciz olduğunu göstermediği gibi, kötülük yapan insanların da O'na galip geldiğini göstermez.<sup>466</sup> Tanrı'nın kudretinin insanın kudreti üzerinde direkt etkisi olsaydı, insan Tanrı'nın iradesine tabi olmak durumunda kalacaktı. İradelerin çatışması durumunda Tanrı'nın dediği olursa hürriyet ortadan kalkacak, insanın dediği olursa bu durumda insanın kudreti Tanrı'nın kudretine baskın çıkmış olacaktır.<sup>467</sup> Her ikisi de aynı zamanda eylem üzerinde etkide bulunur diyecek olursak (kesb örneğinde olduğu gibi), bu durumda bir eylemin iki kudretten sadır olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu ihtimali Kadı Abdulcebbar, "iki kudretin bir makdura tesir etmesi, bir makdurun iki kudretten aynı anda meydana gelmesi mümkün değildir (Enne'l-Makdura'l-Vahidi Beyne'l-Kadirayni Muhalun)"<sup>468</sup> diyerek kabul etmez.

Kısacası Kadı Abdulcebbar'a göre insanın kudreti de dahil her şeyi Tanrı'nın kudreti çerçevesinde düşünmek, O'na ait olmayan bir sıfat vermekle eşdeğerdir. Tanrı, sınırsız bir kudretle kadirdir, ama O'nun kudretini sınırlayan yine kendisidir. İnsanın kudreti, her ne kadar Tanrı'nın kudretinden alınmış ise de, Tanrıdan bağımsızdır. İnsan elinden çıkan şeyler insan kudretiyle alakalıdır, Tanrı'ninkiler kendisine aittir.

#### **1.4. Hürriyet Problemi Açısından İlahi İrade-İnsani İrade İlişkisi**

Allah'ın fiillerinde irade problemi, kelim ile felsefenin üzerinde en sert tartışmaları icra ettiği bir alan olmuştur. Konu aslında genel olarak sıfat problemini de ilgilendiriyorsa da biz burada sıfat problemini enine boyuna tartışmak yerine, tercüme hareketleri sonrası

<sup>465</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 189

<sup>466</sup> Kadı Abdulcebbar, İrade, s. 39

<sup>467</sup> Kadı Abdulcebbar, Şerh-u Usuli'l-Hamse, s. 121

<sup>468</sup> Kadı Abdülebbbar, Age., s. 70; Teklif, s. 16

dönemde Antik Yunan düşüncesinin etkisiyle İslam filozoflarınca geliştirilen felsefi teolojinin Allah'ın iradesine bakışı sadedinde ortaya çıkan bir takım problemlere Farabi ve Kadı Abdulcebbar'ın ortaya koyduğu çözümlerin tespitine çalışacağız.

İrade, dini literatürde genel olarak Tanrı'nın sıfatları arasında işlenmiştir. Fakat bizim açımızdan Tanrı'nın irade sıfatı ile varlık arasındaki bağ, insan fiillerinin hür olup olmadığı açısından önemli olduğundan dolayı birinci dereceden insanın iradesi öne çıkmaktadır. En temel problemimiz, “Acaba mutlak bir irade sahibi olan Tanrı karşısında insanın, benim diyebileceği bir iradesi ve o iradenin kendine ait bir hareket alanı var mıdır?” şeklinde ortaya konabilir.<sup>469</sup>

#### **1.4.1. İlahi İrade Karşısında İnsanın Hürriyeti**

Farabi'ye gelince; o, insan için iradeyi vazgeçilmez olarak görür ve iradeyi ikiye ayırarak incelemeye koyulur. Ona göre insan iradesinin ve haliyle bu iradenin özgürce kullanılmasından kaynaklanan hürriyetin temelinde başlıca iki etken yatar. Bunlardan birisi duyu kaynaklı iken, diğeri de akıl kaynaklıdır ve bunların birbirinden bazı farkları vardır. Öncelikle o, iradeyi “insanda genel olarak idrak edilen şeye karşı duyulan eğilim iradedir” şeklinde tanımlayarak işe başlar. Eğer o duyunun veya tahayyülün sonucu ise, genel bir adla, yani irade adıyla adlandırılır. Eğer o genel olarak düşünüp taşınmanın ve akılsal düşüncenin sonucu ise, ona seçme, ihtiyar denir. Seçme özel olarak insanda bulunur; duyu veya tahayyülden doğan arzu, eğilim ise, başka hayvanlarda da vardır.<sup>470</sup>

Farabi'ye göre insan, iradesini tam anlamıyla kullanabilmek için sadece ona sahip olmakla yetinemez. İradeyi kullanabilmek için her şeyden önce bir nesne gerekmektedir. Bu nesne de irade edecek insan tarafından arzu edilebilir bir nitelik taşımak durumundadır. Duygu, tahayyül veya düşünme; duyulan, tahayyül edilen veya düşünülen veya bilinen şeyle ilgili bir arzu kendileriyle birlikte bulunmadıkça fiillerini kendi başlarına yapmakta yeterli değildirler. Zira irade, idrak edilen şeye arzu kuvvetiyle yönelmedir.<sup>471</sup> Bu yönelme esnasında insanın eylemlerine doğrudan etki eden bir harici kuvvetin Farabi felsefesinde yeri yoktur. Ancak Farabi, mutlak hürriyet anlayışını da savunmaz. Ona göre insanın eylemleri her ne kadar dış etkenlerce belirlenmese de, hiçbir zaman için dış etkenlerden de bağımsız olamaz

<sup>469</sup> Halife KESKİN, Kader ve Kaza, Beyan Yay., İstanbul, 1997, s. 125

<sup>470</sup> Farabi, İ.D., s. 90; M.F., s. 98

<sup>471</sup> Farabi, İ.D., s. 92; M.F., s. 103

(min Ğayri İsnadin ile'l- Esbabi'l-Cariyeti).<sup>472</sup> Ona göre insan eylemlerinin altında yatan bir sebep mutlaka vardır. İnsan bu etkenler çerçevesinde eylemlerini hür iradesiyle seçer ve yapar.

Burada karşımıza “iradi nesnelere” tabiri çıkmaktadır. Tıpkı bilgi meselesinde olduğu gibi Farabi, iradenin olması için, irade edilebilir bir nesnenin de varlığını şart koşmaktadır. İnsan iradeye konu olacak bu nesnelere seçebilme ve özgürce yapabilme gücüne göre özür olduğunu hissedecek ve yukarıda belirtmiş olduğu insan-hayvan ayrımı da bu noktada kendini belli edecektir. Çünkü bu iradi nesnelere, insandan insana farklılıklar arz edeceği için, her insan için bir nesnenin veya eylemin iradi olup olmaması yine kendi iradesiyle tespit edilecektir. Dahası Farabi'ye göre iradi nesnelere insandan insana değişebildiği gibi, toplumlar için de aynı farklı özellikleri taşıyabilmektedirler. Farabi şöyle der: “İradi nesnelere de bunun gibidir (memleketlere göre farklılık gösterir). Mesela iffet, zenginlik vb. nesnelere de akılcı kavranan iradi fikirlerdir. Biz bunları fiilen var etmeye karar verdiğimiz zaman, içinde bulunduğumuz toplumun özelliklerine göre davranırız.<sup>473</sup> İşte insan içinde yaşadığı toplumun irade edilebilir nesnelere (toplum kuralları, din, ahlak vb.) yapacağı zaman, bunları da göz önüne almak durumundadır ve bu durum iradi olarak bilinçli bir şekilde gerçekleştirildikleri için, insan iradesini kısıtlayıcı bir mahiyet arz etmez.

İradi akılsalları, iradi akılsallar olmaları bakımından değil bu değişken arazlara sahip olmaları yani belli bir zamanda belli bir yerde ve belli bir olayın meydana gelmesine bağlı olarak irade ile bilfiil varlığa getirilmeleri bakımından ayırt etmeyi sağlayacak bir başka kuvvet ve maharete ihtiyaç vardır. Bu da fikri kuvvettir. O kendisi sayesinde akılsallara birlikte bulunan değişken arazları keşfettiğimiz ve ayırt ettiğimiz maharet ve kuvvettir. Bu akılsallar özel-bireysel örnekleri irade ile varlığa getirilen şeylerdir ve kısa veya uzun belli bir zamanda küçük veya büyük belli bir yerde ve belli bir olayın meydana gelmesine bağlı olarak irade ile bilfiil varlığa getirilmek istediklerinde sözünü ettiğimiz durumu ortaya çıkar.<sup>474</sup>

İlahi iradenin insanın hürriyeti ile ilişkisi bahsine Kadı Abdulcebbar, öncelikle Tanrı'nın iradesinin varlığı noktasından yaklaşır. Ona göre Tanrı'nın bir şeyi irade etmesi ve etmemesi mümkündür. O, bir şeyi ister veya istemez (kerihen lehu), bunda bir tezat yoktur.

---

<sup>472</sup> Farabi, Fusus, s. 45

<sup>473</sup> Farabi, M.K., s. 68; T.S., s. 52

<sup>474</sup> Farabi, M.K., s. 70; T.S., s. 57

İlahi irade her iki durumla da nitelenebilir.<sup>475</sup> Tanrı, tek bir irade ve kudret ile birden fazla şeyi aynı anda ve mekanda irade edebilir ve kudretiyle onları meydana getirebilir.<sup>476</sup> Ona göre Tanrı, herhangi bir mahalde olmayan muhdes bir irade ile müridir. Buradaki muhdis ifadesi, Mu'tezile'nin üzerinde ısrarla durduğu ve bu yönüyle diğer ekollerden belirgin bir biçimde ayrıldığı noktalardan biridir. Buna göre Tanrı'nın sıfatları ezeli değildir. Böyle olduklarını kabul edersek, O'nunla beraber bazı kadimlerin varlığını (teaddüd-ü kudema) peşinen kabul etmiş oluruz.

Kadı Abdulcebbar, Tanrı'nın iradesi hakkında en doğru görüşü, Mu'tezile'nin sıfatların sonradanlığını ortaya koyması olarak belirler. Tüm sıfatlarda olduğu gibi irade de buna dahildir. Ancak bu düşünceye katılmayan ekoller de vardır ve Kadı Abdulcebbar onların fikirlerini bir bir saydıktan sonra yanlışlıklarını ortaya koymaya çalışır. Örneğin Neccariye'ye göre Tanrı, zatı ile müridir, Eş'ariler'e göre, kadim bir irade ile müridir ve Kellabiye'ye göre ezeli bir irade ile müridir. O, bu fikirlerin yanlışlığını ortaya koymak için kendince doğru gördüğü bir takım yol ve deliller kullanır. Örneğin Neccariye'nin dediği gibi Tanrı zatı ile mürid olsaydı, her şeyi O irade ediyor olurdu.<sup>477</sup> Aşağıda da açıklanacağı üzere Kadı Abdulcebbar böyle bir şeyi asla kabul etmeyecektir.

Tanrı'nın bir iradesinin olduğunu söyledikten sonra Kadı Abdulcebbar, sözü yavaş yavaş bu iradenin insan iradesi ve hürriyeti ile olan ilişkisine getirir. Ancak bunu yaparken de diğer kelami ekollerin yanlışlarından yola çıkmayı uygun görür. Ona göre Mücebbira, "Tanrı neyi dilerse o olur, neyi dilemezse olmaz" der ve üstelik bu söz üzerinde icma olduğunu iddia ederler. Sonuç itibarıyla evrende her ne varsa Tanrı'nın iradesine bağlarlar. Ancak Kadı, bu fikrin, bizzat Tanrı'nın kendi fiilleriyle ilgili olduğu düşüncesindedir. O ne yapmak isterse hemen yapar, neyi irade ederse o hemen olur, ancak olan her şeyi O'nun irade ettiğini söylemek yanlıştır.<sup>478</sup> Bu düşüncesiyle Kadı Abdulcebbar, Tanrı'nın iradesi ve fiilleri ile insanların fiilleri arasında ontolojik bir ilişkinin varlığını kabul etmemektedir.

Tanrı'nın iradesinin insanın eylemleriyle zorlayıcı manada bir ilişkisinin olmayışı meselesinde Kadı Abdulcebbar başta olmak üzere diğer Mu'tezili kelamcılarının en büyük dayanakları Kur'an-ı Kerim'in bizzat kendisi olmaktadır. Bu noktada onların ellerindeki en

<sup>475</sup> Kadı Abdulcebbar, İrade, s. 32

<sup>476</sup> Kadı Abdulcebbar, Age, s. 13

<sup>477</sup> Kadı Abdulcebbar, Şerh-u Usulî'l-Hamse, s. 309

<sup>478</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 215-6

önemli delillerden bir tanesi “Allah dileseydi, sizi tek bir ümmet yapardı”<sup>479</sup> mealindeki ayettir. Ünlü Mu’tezili müfessir Zemahşeri (ö. 538/1143), bu ayeti yorumlarken, “eğer Allah dileseydi, sizi zorla (cebren) tek bir ümmet yapardı; fakat O, buna gücü yetmekle birlikte, insanlara seçme hürriyeti verdiği için onları cebren inandırmayı irade etmemiştir”<sup>480</sup> görüşlerine yer verir. Bundan başka o, Allah’ın, daha önceden imanı tercih edeceklerini bildiği kimselere lütfunu bahşedeceğini söyler. Bunun aksine, önceden küfrü tercih edeceğini bildiği kimseleri de terk edecektir. Zemahşeri’ye göre iman ve küfürde olduğu gibi insanın bütün fiilleri, insanın kendi tercihinine göredir, önceden belirlenmiş (mukadder) değildir.

Kadı Abdulcebbar da Zemahşeri’yle aynı düşünceleri paylaşmaktadır. Ona göre Tanrı, yaptığı her şeyi irade etmiştir, ancak O, insanların iradelerini irade etmez. Tanrı, evrendeki her şeyi –insanın fiilleri de dahil olmak üzere- tek tek irade etmez. O ancak evrene koymuş olduğu temel etkenleri (müsebbib) irade etmiştir. Her şey koymuş olduğu bu temel yasalara göre hareket etmektedir.<sup>481</sup> Tanrı’nın, insan fiilleriyle ilişkisi irade kapsamında değerlendirilemez. Bunun için Kadı’nın kullandığı kelimeler irade ile alakalı olsa dahi ondan farklıdır. Sevgi (muhabbet), rıza ve seçme (ihtiyar), irade ile bağlantılı olmakla beraber, hürriyet açısından insan fiilleriyle alakalı ilahi yönlendirmenin temelleri olmaktadır. Tanrı bizden sevdiği, razı olduğu ve bizim için seçtiği işleri yapmamızı ister. İrade ettiği şeyleri yapmamızı istemez. Bu durumda bizim yapmamızı başlangıçta irade ederek tespit ettiği fiilleri bizim yapma zamanımız gelince tekrar irade etmiş olur ki, böyle bir şey anlamsızdır. Hoşlanmadığı (yekrahu), kızdığı (yeshadu) ve öfkelenildiği (yebgadu) durumlar da aynıdır.<sup>482</sup>

İlahi irade ile insan iradesinin birbirine karşı konumlarında Kadı’nın çıkış noktası, irade ile istemenin birbirinden ayrılması noktasında yoğunlaşmaktadır. Ona göre Tanrı’nın her istediği şey mutlaka olur, ancak irade ile istemeyi birbirinden ayırmak lazımdır. Bu ayrımı netleştirmek için o, “Rabbin dileseydi yeryüzündeki herkes iman ederdi” ayetini örnek olarak kullanır. Buna göre, Tanrı herkesin iman etmesini irade eder, ancak bunu istemesi demek, o şeyin bilfiil olmasını istemesi demektir. Tanrı her iyi şeyi irade eder, ama olmasını hemen isteyip meydana getirmez.<sup>483</sup> Kadı Abdulcebbar, Tanrı’nın her istediği olur derken, bu kapsama insan fiillerini dâhil etmemektedir. Bu kapsama daha ziyade evrendeki varlıklar

---

<sup>479</sup> Nahl, 16/93

<sup>480</sup> Zemahşeri, el-Keşşaf, 1/326

<sup>481</sup> Kadı Abdulcebbar, İrade, s. 214

<sup>482</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 216

<sup>483</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 315

dâhildir. Tanrı, bir şeyin var olmasını istediğinde o şey hemen var olmaktadır, ama insanın eylemleriyle ilgili böyle bir durum söz konusu değildir. Tanrı bizim ibadet etmemizi istemekte ve aynı zamanda da emretmektedir. Kötülükler konusunda ise yapmamızı istememekte ve yasaklamaktadır. O'nun iradesi ve emrinin insanlar üzerinde zorlayıcı bir etkisi olsaydı herkesin O'nun istediği ve emrettiği gibi davranmak gerekirdi.<sup>484</sup> Hâlbuki durum bundan çok farklıdır. Dolayısıyla anlaşılıyor ki, Tanrı'nın emri ve iradesi salt emir ve irade olarak kalmaktadır. İnsan davranışları noktasında bundan öteye geçerek “illet” konumuna getirilmemelidir.

Tanrı'nın iradesinin insanın iradesiyle alakasının olmadığı bir delili de; Kadı'ya göre akli dengesi yerinde olmayan kimselerin (sefeh) yaptıkları akılsızca işlerdir. Eğer bunları Tanrı diledi dersek; O'na sefihlik atfetmiş oluruz. Hal bu ki O, bundan münezzehtir.<sup>485</sup> Ancak tüm bu gerçeklere rağmen Kadı, bu fikre karşı çıkanların olduğundan şikâyetçidir. Şikâyet edilen grupların başında ise, Ehl-i Sünnet âlimleri gelmektedir. Onlara göre, “Tanrı'nın dilediği olur, dilemediği olmaz (Ma Şe'allah-u Kane ve Ma Lam Yeşa' lam Yekun)”. Bu söz Tanrı'nın övülmesi anlamında kullanılırsa ancak doğru olur. Aksi halde insan davranışlarıyla ilgisi yoktur.

Bir de bu söz yanlış yerde kullanılmakta ve yanlış anlaşılmaktadır. Tanrı'nın olmasını istediği şeyin mutlaka olması, O'nun kudretini gösterir. Evrende olmuş, olacak her şeyi O'nun dilediğini göstermez. Tanrı'nın her istediği olur, ancak olan her şeyi o istiyor demek değildir. İnsan davranışları da bunun başında gelir.<sup>486</sup> Bu düşüncelerine dayanak olması noktasında Kadı Abdulcebbar, ilahi emir ile irade arasındaki farka vurgu yapar. Genel olarak ele alındığında ilahi irade ile emir aynı doğrultuda bir yol izlerler. Ancak bazı durumlar vardır ki, Kadı'ya göre bunlar, bize Tanrı'nın irade ve emrinin farklı yönlerde de olabileceğini göstermektedir. Bunun ispatı için o, Hz. İbrahim ile Hz. İsmail arasında geçen hikâyeyi kullanır. Buna göre Tanrı, Hz. İbrahim'e oğlunu kurban etmesini emretmişti ancak aslında bunu istemiyordu. Bundan da anlaşılıyor ki, Tanrı sadece yapacaklarını bildiği kimselere ibadeti emreder ve onların ibadet etmelerini ister.<sup>487</sup> Ancak bu emir ve istemenin insan fiilleriyle illet olma noktasında bir ilişkisi yoktur. Tanrı'nın, insanın bazı fiillerini emretmesi, yasaklaması, güzel ya da kerih görmesi, delalet ve lutfuyla alakalı bir husustur. Bu ise ancak

---

<sup>484</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 224; et-Ta'dil ve't-Tecvir, s. 34; Şer'iyat, s. 114

<sup>485</sup> Kadı Abdulcebbar, İrade, s. 222

<sup>486</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 283

<sup>487</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 85

farz ve haramlar için geçerlidir. Mubah eylemler ve hayvanların davranışları için Tanrı'nın iradesi söz konusu değildir.<sup>488</sup> Tanrı, insanın farz veya haram olan eylemleriyle iradesi açısından olumlu veya olumsuz olarak bir ilişkiye girer. Mubah eylemlerle Tanrı'nın iradesinin olması abesle iştigalden başka bir şey değildir. Çünkü bu iradenin bir faydası yoktur. Kadı Abdulcebbar, bu durumu “cennet ehlinin yiyip içmesini Tanrı'nın irade etmesi gibi bir şey”<sup>489</sup> olarak tanımlar. Helal/haram noktasında insanın sorumlu olduğu düşünülürse, bu takdirde ilahi iradenin, insan eylemlerini belirlemediği açıkça ortaya çıkmış olur.

Tanrı'nın iradesi noktasında İslam kelamcıları fikirlerini her zaman Kur'an-ı Kerim'e dayandırma çabası içerisinde olmuşlardır. Her şeyi Tanrı'nın iradesine verme noktasında fikir beyan edenlerin en fazla kullandıkları ayetlerden birisi “Allah dilerse ancak, yarın yapacağım de”<sup>490</sup> manasındadır. Literal bir okumayla, bu ayetin insanların yaptıkları ve yapacakları her şeyin Tanrı'nın irade ve dilemesine bıraktığı rahatlıkla söylenebilir. Ancak Kadı Abdulcebbar, bu tür bir yaklaşımın yanlış olduğunu, ayetin bu şekilde anlaşılamayacağını düşünmektedir. Bu ayet sadece ahlaki bir hatırlatma özelliği taşımaktadır.<sup>491</sup> Yoksa “Tanrı'nın dilediğinden başkası olmaz, var olan, ortaya çıkan her şeyi Tanrı istemiştir” şeklinde anlaşılması doğru değildir. Bu sadece Hz. Peygamber'in şahsında tüm inananlara bir hatırlatma ve ahlaken onların olgunlaştırılmasıdır.

Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre, Tanrı, zatı itibariyle irade edendir (mürid). O'nun irade etmesi demek, o şeyin mutlaka olması anlamına gelir. Aksi durumda bir şeyin varlığa gelmesi mümkün değildir (müstahil). Kadı Abdulcebbar'ın ifadesiyle Ehl-i Sünnet kelamcıları, Tanrı'nın kudret sıfatını, irade sıfatının içinde sayarak adeta yok saymışlardır. Dahası, her şeyi Tanrı'nın kadim iradesine bağlayarak aynı zamanda insanın hürriyet ve sorumluluğunu da yok etmişlerdir.<sup>492</sup> Tanrı'nın iradesinin kadim olduğunu söylemek, O'nun her şeyle beraber kendisi için (li nefsihi) de mürid olduğunu iddia etmektir. Bir şey kendi kendini irade edemeyeceği gibi, kendisinden önce sıfatlara sahip de olamaz. Bu durumda Kadı'ya göre Tanrı'nın iradesinin hadis olduğu ispatlanmış olur.

---

<sup>488</sup> Kadı Abdulcebbar, Teklif, s. 85

<sup>489</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 129; Şer'iyat, s. 22

<sup>490</sup> Kehf, 18/24

<sup>491</sup> Kadı Abdulcebbar, İrade, s. 323

<sup>492</sup> Kadı Abdulcebbar, Age., s. 203

Eş'ari kelamcılarına göre irade, Tanrı'nın zati sıfatlarındandır. İlim sıfatı ile beraber mütalaa edilir. Allah'ın ilmi de iradesi de ezelidir ve bilinmek ve irade edilmek özelliğine sahip her şeye taalluk eder. Burada ilim ile irade birbirine paralel olarak ele alınmaktadır. Tanrı'nın her şeyi bilmesinden hareketle her şeyi irade ettiği sonucuna ulaşılmak istenmektedir. Tanrı, bilgisine göre irade etmekte, nasıl biliyorsa öyle olmasını irade etmektedir. O halde, Tanrı'nın, evrende dilemediğinin bulunması veya olması diye bir şey olamaz. Ayrıca Tanrı'nın dilemediğinin var olmasının vuku bulması imkânsız olduğuna göre, dilemediğinin başkası tarafından meydana getirilmesi de imkânsızdır.<sup>493</sup> Özetle ifade edersek, Eş'ariler'e göre Tanrı'nın iradesi birdir, kadimdir, ezelidir ve var olan her şeye taalluk eder. Yaratılanı dilemiş ve yaratılmayanı dilememiş olması, Tanrı'nın irade sıfatının bir gereğidir. Dolayısıyla O'nun iradesi, insanların fiilleriyle ontolojik anlamda bir ilişki içerisindedir. Hayır-şer, yarar-zarar gibi şeylerin tümünü irade eden Tanrı'nın bizzat kendisidir. Böyle bir anlayışı ise Kadı'nın kabullenmeyeceği gayet açıktır.

Görüldüğü üzere, Tanrı-insan ilişkileri bağlamında hürriyet problemi, İslam düşünce geleneğinde, genellikle sıfatlar merkeze alınarak ortaya konmuş ve buradan bir çözüme ulaşılmaya çalışılmıştır. Tanrı'nın sıfatları merkezde olduğu ve insanın hürriyeti konusunda esas teşkil ettiği için de insanın hürriyeti sözkonusu sıfatların içinde eriyip gitmiş, dahası, sıfatların bu ezici mutlaklığı karşısında insana az da olsa bir hürriyet alanı açmak isteyenler de Tanrı'ya meydan okumakla itham edilebilmişlerdir.

İşte tam da burada aklımıza şöyle bir soru gelmektedir: Tanrı niçin insana ait olan sıfatları mutlaklaştırarak kendine isim-sıfat olarak almıştır? Kannatimize göre bu tercih beşeri planda anlamsız veya sırf ahlaki amaçlı yani insanın kendinden güçlü olan Tanrı tarafından kontrol altında tutulduğu hissini vermek için değildir. Bunun gerçek anlamı, Tanrı'nın insanı kendinin bazı sıfatlarının, özellikle güç ve ahlak sıfatlarının sınırlı bir taşıyıcısı olarak yaratmış olmasıdır. Sıfatların Tanrı'da gerçekleşme dereceleri ile insanda gerçekleşme dereceleri elbette farklıdır. Ama bir paralellik, mahiyet benzerliğinin varlığı da inkar edilemez. Aksi halde, çalışmamız boyunca Farabi-Kadı Abdulcebbar özelinde de gördüğümüz gibi, ahlaki anlamda Tanrı ile insan arasında bir iletişimden bahsetmenin bir yararı olmayacaktır.

---

<sup>493</sup> Eş'ari, Age., s. 69



## SONUÇ

Tanrı-İnsan ilişkileri bağlamında hürriyet problemini ele aldığımız bu çalışmada ulaştığımız en önemli sonuç, hürriyet kavramının tanımı ile ilgilidir. Kişi veya ekoller nasıl bir hürriyet tanımı ortaya koymuşlarsa, ona göre bir kavram çerçevesi ve yaklaşım tarzı geliştirmektedirler. Örneğin bir kelamcının ortaya koymuş olduğu hürriyet tanımı, bir tasavvufçu ve filozofun aynı konudaki fiillerinden farklı olabilmekte ve buna bağlı olarak da konuyu ele alış biçimi bu doğrultuda şekillenmektedir. Ancak hemen hepsinin ortak noktası, hürriyet denince insanın fiillerinde serbest olması ve dilediği fiili özgürce yapabilmesi olarak öne çıkmaktadır.

Düşünce tarihi boyunca hürriyet problemi kelam ve felsefe ekolleri açısından determinist, indeterminist ve uzlaştırmacı yaklaşımlar olmak üzere başlıca üç farklı bakış açısıyla ele alınmıştır. Her gruba ait düşünürlerin kendilerine göre haklı sebepleri de yoktur. Bizim tespitlerimize göre, kelami açıdan determinizmi savunanların en önemli dayanağı ilahi-ezeli bilginin değişmez yapısı olmaktadır. Buna göre Tanrı her şeyi ezeli bilgisiyile ezelde takdir etmiş ve buna bağlı olarak zaman içerisinde olaylar –insan fiilleri de dahil- meydana gelmektedirler. Bu bakış açısının yanlış olduğunu düşünen indeterminist kelami anlayış ise insanın hür olduğunu, ilahi-ezeli bilginin insan fiillerini etkilemediğini, insanın kendi fiillerini kendisinin yaptığını savunmuştur. Buna en büyük delil ise insanın sorumluluğu ve Tanrı'nın asla kötülük işlemeyeceği olarak ortaya atılmış ve bu çerçevede konu işlenmiştir. Uzlaştırmacı yaklaşımı benimseyen düşünürler ise her iki yaklaşımı da aşırı kabul ederek ne Tanrı'nın mutlaklığına ne de insanın hürriyetine bir zarar getirilmeden ikisi arasında bir orta yol bulma çabası içinde olmuşlardır. Felsefi açıdan hürriyet problemine yaklaşımlar da aynı çerçevede şekillenmekle birlikte, kullanılan argümanlar ve dil kendine özgü olmuştur.

Bu farklılık Farabi ve Kadı Abdulcebbar'ın konuya yaklaşım biçimlerinde kendini göstermektedir. Hürriyet açısından insanın tanımında en önemli özellik olarak “ahlaki bir varlık olma”yı öne çıkaran Farabi'ye nazaran Kadı Abdulcebbar, sorumluluk fikrini ve buna bağlı olarak söz konusu sorumluluğun yerine getirilmesi için gereken fikri-bedeni güçlere sahip bir insan anlayışını savunur. Ama her ikisinin de ortak olarak savundukları konu, insanın Tanrı karşısında hür bir varlık olduğudur. Bunu ispat etmek için insandan Tanrı'ya ve Tanrı'dan insana olmak üzere iki farklı yol kullanılmıştır. Öncelikle insan merkezli ele alınan

konu, insanın hürriyetine esas olabilecek bazı yönlerinin ele alınması şeklinde kendini göstermiştir.

İnsan her şeyden önce irade sahibi bir varlık olarak kabul edilmek durumundadır. Bu iradenin insana nasıl ve ne şekilde verilmiş olduğu ise o kadar önemli değildir. Farabi'ye göre irade, insanda önceleri potansiyel olarak var iken, bilgi ve becerilerin yardımıyla aktif hale gelmekte ve insanın içinde bulunduğu duruma göre farklılıklar göstermektedir. Kadı Abdulcebbar ise iradeyi “kişinin nefesine hoş gelen şeylere yönelmesi” olarak tanımlar. İrade her iki anlayışta da Tanrı tarafından verilmiş olsa bile bu durum Tanrı tarafından insan iradesinin ipotek altına alınmasını gerektirmemektedir. Hür bir iradeye sahip olan insan bu iradesiyle dilediği fiilleri seçer ve yapar. İnsanın dilediği fiili seçip yapması için gerek duyduğu güç ise onda daha önceden vardır. Farabi, istitaatı insanın doğuştan getirdiği yetilerle ilişkilendirerek ele alırken, Kadı Abdulcebbar, organların varlığı ve sağlamlığını yeterli görmektedir.

İnsan her ne kadar sahip olduğu güç, irade ve seçme hürriyeti ile eylemde bulunabilse de, düşünürlerimize göre insan fiillerinin temelinde akıl ve duyu organları vardır. İnsan akıllı ile yapacağı fiilleri belirlerken, duyu organları yardımıyla o iş hakkında doğru karar vererek gerçekleştirir. Bunlardan birinin olmaması demek, hürriyetin ortadan kalkması demektir. İnsan aklını ve vücudunu kullanarak bir takım gayeler için eylemde bulunur. Farabi bu gayeleri ahlak ve mutluluk başlıkları altında ele alırken, Kadı Abdulcebbar ahlak ve sorumluluğu öne çıkarmaktadır. Ancak şurası bir gerçektir ki, her ikisine göre de insan, kendinde bulunan yetenekler sebebiyle kendi fiillerini özgürce yapabilecek güce ve donanıma sahiptir.

Tanrı-İnsan ilişkilerinde hürriyet açısından önem taşıyan problemlerin başında ilahi bilgi gelmektedir. Ezelde her şeyi bilen bir Tanrı ve bu bilgiye uygun olmak zorunda olan realite ile insan fiillerindeki hürriyet ilişkisi tarihin hemen her döneminde bir problem olarak varlığını devam ettirmiştir. Farabi bu sorunu, Tanrı'nın her şeyi bilmesinin zorunlu olduğunu ancak bu bilginin zaman üstü bir bilgi olması sebebiyle zaman içerisinde meydana gelen olayları –başta insan fiilleri olmak üzere- direkt etkilemediğini, dolayısıyla insan fiilleri ile ilahi bilgi arasında her hangi bir problem olmadığını savunarak çözmeye çalışır. Kadı Abdulcebbar ise, Tanrı'nın bilgisinin eşya ile sınırlanamayacağını söyleyerek işe başlar. Tanrı, zatı ile bilendir, bilgisinin sınırı olmadığı gibi, realiteden kaynaklanması da söz konusu

değildir. Tanrı, bir bilgi sonucu alim olarak nitelenecek olursa bu durumda O'nun bilgisi bizim bilgimize benzer. Bizim bilgimiz de bilinen bir nesneden kaynaklandığını düşünürsek, böylece ilahi bilgi ile insani bilgi arasında bir benzerlik ortaya çıkar. Bu açıdan birbirine benzeyen iki bilginin kadim ve hadis olma noktasında da aynı olması gerekir. Bu ise Kadı Abdulcebbar'a göre imkânsızdır.

Burada belki de önemle üzerinde durulması gereken bir husus vardır ki, o da, insanın hürriyeti meselesi söz konusu olduğunda, Tanrı'nın sıfatları ve Kur'an'ın ifadeleri merkezinde bir yaklaşım ve çözüm denemesi, bizleri net bir sonuca götürme bakımından oldukça kapalı ifadeleri bünyelerinde barındırmaktadırlar. Kur'an-merkezli bir yaklaşım, insanın hürriyeti meselesinde, ister lehte isterse aleyhte olsun, yorum ve anlama açısından hemen hemen aynı değere sahiptirler ve onlardan hareketle ortaya atılacak bir izah tarzı, aksi görüşü bünyesinde barındırmaya devam edecektir. Burada belki bir çözüm önerisi olarak Tanrı'dan yola çıkarak değil de, insanın sahip olduğu düşünme ve eyleme gücünden yola çıkarak, hürriyet noktasında bir sonuca ulaşmaya çalışmak daha doğru olacaktır. Çünkü, ister determinist, isterse indeterminist bir anlayışa sahip olsun, hiç kimse bir eylemde bulunurken sözkonusu eylemi Tanrı'nın yarattığını veya ilahi determinizm altında yaptığını düşünmeden hür olduğunu hissederek yapmaktadır. Sosyal hayatta insan bir eylemi yerine etirdiğinde, onun için rahatlıkla "ben yaptım" diyebilmekte, teorik plandaki tartışmaları aklına bile getirmemektedir. Hürriyet meselesi ele alınırken bu hususun da gözden kaçırılmaması uygun olacaktır.

İnsanın hürriyeti meselesinde öne çıkan meselelerden birisi de ilahi kudret ve mahiyetiyle ilgilidir. Farabi'ye göre Tanrı olumlu manada her türlü vasfın en mükemmeline sahip bir varlıktır. O'nun bu vasıflara sahip olması Tanrı olmasının bir gereğidir. Tanrı kudrete sahiptir ve bunun en büyük delili de insanın kudrete sahip olmasıdır. Farabi, evrenin yaratılışının bizzat kudretli bir Tanrı eliyle olabileceğini, aksinin ise mümkün olmadığını savunur. Evren ve başta insan olmak üzere içindeki varlıklar Tanrı'nın kadir olduğuna delalet eden en büyük delillerdir. İnsanın kadir olmasının, Tanrı'nın kudretin delil oluşu Halık-Mahlûk arasındaki fark gibidir. Ancak Farabi'ye göre Tanrı'nın her şeye kadir oluşu, insanın kudretini kapsamamaktadır. Çünkü insanın bu âleme gönderilmesinin bir sebebi vardır ve bunun yerine getirilebilmesi için de insanın iradesinde hür, sınırlı da olsa kadir bir varlık olmak durumundadır. İnsanın bu dünyada ulaşması gereken ahlaki seviye ancak bu şekilde elde edilebilir.

Kadı Abdulcebbar da ilahi kudret ile insan fiilleri arasındaki ilişkiyi Farabi gibi sorumluluk kavramıyla açıklamaya çalışır. İnsanın eylemleriyle alakalı olarak Tanrı'nın bu fiillerin temeline yerleştirdiği ve sorumluluk doğuran sonuçlar mutlaka meydana gelir ve insan bunlardan mesul olur. Mesuliyet açısından bakıldığında insan eylemleriyle ilahi kudret arasında böyle bir ilişki vardır ama belirlenme açısından aynı şeyi söylemek mümkün görünmemektedir. Tanrı, insan fiillerinin sonucuna göre bir belirleme yapsa da, insanın bizzat fiillerini belirleyerek insani kudret ve iradeye tesir etmez. İnsanın sorumluluk açısından bu kudrete kendisinin sahip olması gerekir. Tanrı'nın insanları eylemlerinden dolayı sorumlu tuttuğu sabittir. Eğer insan, fiillerinin yapıcısı (hadis) olmasaydı, insanın bu fiillerinden dolayı sorumlu olması doğru olmazdı. İnsanların fiillerinin kadiri olduğuna başka bir delil, insanın fiillerinden dolayı sevap ve günah kazanması ve ayrıca Resul'ün gönderilmiş olmasıdır.

İlahi iradeyle ilgili olarak Farabi, Tanrı'nın mutlak bir iradeye sahip olduğunu ve insana da doğuştan, potansiyel olarak bir irade verdiğini, yaşantılar sonucu bu iradenin gelişebileceğini söyler. Kadı Abdulcebbar'a göre Tanrı, herhangi bir mahalde olmayan muhdes bir irade ile mürididir. Buradaki muhdis ifadesi, Mu'tezile'nin üzerinde ısrarla durduğu ve bu yönüyle diğer ekollerden belirgin bir biçimde ayrıldığı noktalardan biridir. Buna göre Tanrı'nın sıfatları ezeli değildir. Böyle olduklarını kabul edersek, O'nunla beraber bazı kadimlerin varlığını (teaddüd-ü kudema) peşinen kabul etmiş oluruz ki bu asla kabul edilebilir bir durum değildir.

Yaratma ve insan fiilleri ile ilgili olarak Farabi ve Kadı Abdulcebbar'ın fikirleri büyük ölçüde birbirine benzemektedir. Farabi, yaratılış itibarıyla insanın her yönüyle Tanrı'ya bağımlı olduğunu söyler. Ona göre insan yaratıldığı halin üzerinde bir yapıya sahip olma lüksüne sahip değildir. Bu konuda tek söz sahibi Tanrı'nın bizzat kendisidir. Ancak Farabi'ye göre Tanrı'nın işi burada bitmektedir. Bundan sonrası insanın kendi hür iradesiyle yapacağı eylemlerle belirlenecektir. İnsan ancak başlangıçta kendine verilen sınırlı imkânlar çerçevesinde eylemde bulunabilir ama bu noktada Tanrı'nın yaratması onun eylemlerini belirlemez. İnsanın eylem sahasını belirleyen yaratma, insanın ontolojik yapısıyla alakalıdır. İnsan bu niteliklerini belirleme konusunda hür değildir. Kadı Abdulcebbar da aynı düşünceleri akli ve nakli deliller çerçevesinde özellikle sorumluluk kavramını merkeze alarak savunur ve Tanrı'nın yaratması ile insan fiilleri arasındaki ilişkinin insan açısından belirleyicilik vasfının olmadığını ortaya koymaya çalışır.

Farabi ve Kadı Abdulcebbar özelinde insanın hürriyeti ile ilgili olarak yapmış olduğumuz bu çalışma, yukarıdakilere ek olarak bizim için oldukça önemli sonuçlar doğurmuştur. Öncelikle belirtelim ki, her iki düşünür de müntesibi olduğu düşünce ekolünün önde gelen simalarındandır ve kendi ekollerince fikirlerine önem verilen kişilerdir. Dolayısıyla onların sahip olduğu bu düşünceler, büyük ölçüde dönemlerinde hakim olan anlayışı da yansıtmaktadır. Her iki düşünürün de İslam medeniyetinin parlak dönemlerine şahitlik ettiğini göz önüne alırsak, onların ve dönemlerinin sahip olduğu hürriyet fikri ile içinde buldukları medeniyet arasında bir paralellik aramak yerinde bir davranış olacaktır.

Bunun en bariz göstergelerinden biri, şüphesiz İslam dünyasına her şeyi ilahi irade ve kudrete teslim eden kaderci bir anlayışın hakim olmasının ardından, felsefi düşünce ve özellikle Mu'tezili kelam anlayışının mahkum edilmesi ve nihayet hemen her sahada İslam medeniyetinin bir gerileme sürecine girmiş olmasıdır. Son dönemlerde İslam dünyasında ortaya çıkan eleştirel ve akılcı düşünce ile beraber hemen her alanda olumlu yönde bir hareketliliğin gözlenmesi de bunu teyit eder bir mahiyet arz etmektedir. Dolayısıyla İslam medeniyetinin ilk dönemlerde felsefe ve kelam sahasında sahip olduğu bu eleştirici ve rasyonel anlayışın yeniden canlandırılması için gereken bir an önce yapılmalı ve bu dönemlerde hakim olan düşünce biçimi yeniden yorumlanarak İslam medeniyetinin yarınlarını kurma noktasında kaderci anlayışın değil de, hür ve eleştirel yaklaşımın esas olması sağlanmalıdır.

Bizim bu çalışmada hürriyet problemi ile ilgili olarak ele alamadığımız bazı noktalar da yok değildir. Öncelikle, hürriyet probleminin ve bu probleme getirilen çözüm denemelerinin birtakım sebep ve sonuçları vardır. İçinde yaşanan toplumun sosyal, siyasi ve ekonomik yapısının, o toplumdaki fikri yapıyı etkelememesi ve sözkonusu fikri yapıdan etkilenmemesi mümkün değildir. Bununla birlikte yapılan çalışmalar ise yok denecek kadar azdır. Onun için bu konuda araştırmacılara düşen görevlerden bir tanesi de, İslam düşüncesindeki hürriyet anlayışı ile İslam toplumunun temel dinamikleri arasındaki ilişkiyi sebep ve sonuçları itibarıyla ele almak olmalıdır. Bu yapıldığı takdirde, geçmişte yaşanan sosyal ve fikri hadiselerin ortaya çıkış sebepleri daha iyi anlaşılabilir ve İslam kültür ve medeniyetine büyük katkılar sağlayacaktır.

## KAYNAKLAR

### a) Temel Kaynaklar

KUR'AN-I KERİM

#### a.1- Farabi'nin Eserleri

EL-FARABÎ, Muhammed b. Muhammed Tarhan b. Uzluğ, Fusulü'l-Münteza'a, D. M. Dunlop, (Aphorisms of the Statesman), Cambridge, 1961

....., Aristo Felsefesi, Çev: H. Atay, AÜİF Yay. Ankara, 1974

....., el-Mesailü'l-Felsefiyye, Çev: K. Burslan, ("Uzlukoğlu Farabi'nin Eserlerinden Seçme Parçalar" içinde) Devlet Basımevi, İstanbul, 1935

....., et-Tenbih ala Sebili's-Saade, Haydarabat, 1377h

....., Tenbih ala Sebili's-Saade, Çev: Hanifi ÖZCAN, İFAV Yay., İstanbul, 2005

....., Fusulu'l-Münteze'a fi İlmi'l-Ahlak, Neş: Fevzi en-Neccar, Beyrut, 1986

....., Fususu'l- Hikem, Neş. M. Hasan el Yasin, Matbaat-u Emir, Bağdat, 1399(h)

....., İhsa'ul-Ulum, Neş: Osman Emin, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire, 1949

....., İlimlerin Sayımı, Çev: A. Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1999

....., Makale fi A'raz-ı Ma Ba'de't-Tabia, Dairatu'l-Maarif-i Osmaniye, Haydarabat (trs)

....., Mutluluğun Kazanılması, Çev: A. Arslan, Vadi Yay. Ankara, 1999

....., Tahsilü's-Saade, Neş., Ali Ebu Muhlim, Darı'l-Mektebeti'l-Hilal, Beyrut, 1995

....., Kitabu's-Siyasetü'l-Medeniyye, Neş., Ali Ebu Muhlim, Darı'l-Mektebeti'l-Hilal, Beyrut, 1994

....., es-Siyasetü'l-Medeniyye, Çev: Komisyon, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 1980

....., Şerhu'l-Farâbî likitabi Aristûtâlis fi'l-İbâre, editör ve takdim, Wilmelm Kutsch-Stanley Marrow, Beyrut/Lübnan, 1986.

....., Maani-ül Akl, Çev; H.Ziya Ülken-Kıvamettin Burslan, Kanaat Kitabevi, İstanbul

#### a.2- Kadı Abdulcebbar'ın Eserleri

KADI ABDULCEBBAR, Ebu'l-Hasan Abdü'l-Cebbâr b. Ahmed b., El-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl, "İrade", Thk: Muhammed Ali en-Neccar, Abdulhalim en-Neccar,

....., El-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl, "Teklif", Thk: Muhammed Ali en-Neccar, Abdulhalim en-Neccar,

....., el-Muhît bi't-Teklîf, thk. es-Seyyid Azmî, Tahric: A. Fuad el-Ezherî, Kahire ts

....., el-Muhtasar fi Usulu'd-Din, "Mu'tezile'de din Usulu", çev: Murat Memiş, İz Yay., İstanbul, 2006

- ....., Şerh-u Usul-i Hamse, Neş., Hüseyin b. Ebi Haşim, Beyrut, 2001
- ....., el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhidi ve'l-Adl "et-Ta'dil ve't-Tecvir" (Thk Mahmud el-Hudayrî-Mahmud Kasım) Kahire,1965
- ....., el-Muğnî fi Ebvâbi'l-Adl ve't-Tevhîd "Lütuf", (tahk. Taha Hüseyin-İbrahim Mezkur-E.el-Affî), Kahire, 1962
- ....., Müteşabihu'l-Kur'an, Neş: A.M. Zerzur, Kahire, 1969

## **b) Diğer Kaynaklar**

### **b.1- Kitaplar**

- AKARSU, Bedia, Ahlak Öğretileri, İÜEF Yay., İstanbul, 1979
- ....., Çağdaş Felsefe, İnkılap Kit., İstanbul, 1994
- ....., Felsefe Terimleri Sözlüğü, Savaş Yay., 3. Baskı, Ankara, 1984
- AKBULUT, Ahmet, Sahabe Devri Siyasi Hareketlerinin Kelami Problemlere Etkileri, İletişim Yay., İstanbul, 1992
- ALBAYRAK, Mevlüt, Tanrı ve Süreç, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2001
- AQUINAS, Thomas, Summa Theologica, London, 1913
- ARMAĞAN, Mustafa, İslam'da Bilgi ve Felsefe, İz Yay., İstanbul, 1997
- ARSLAN Ahmet, İbn Haldun, Vadi Yay., Ankara, 1997, s. 258
- ....., İslam Felsefesi Üzerine, Vadi Yay., Ankara, 1999
- ....., Felsefeye Giriş, Vadi Yay., Ankara, 1996,
- ATAY, Hüseyin, İrade ve Hürriyet, Atay ve Atay Yay., Ankara, 2002
- AUGUSTİNE, St., "İyiliğin Yokluğu Olarak Kötülük", çev: Metin Yasa, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Tarihsel ve Eleştirel Bir Yaklaşımla Felsefe-Din İlişkisi: Din Felsefesi Yapmanın Dört Farklı Yolu, yay. haz. Cafer Sadık Yaran, Samsun: Etüt Yayınları, 1997
- AYDIN, Mehmet S. İslam'ın Evrenselliği, Ufuk Yay., İstanbul, 2000
- ....., İslam Felsefesi Yazıları, Ufuk Yay., İstanbul, 2000
- ....., Tanrı-Ahlak ilişkisi, TDV. Yay., Ankara, 1991
- AYDIN, Ömer, Kader ve Hürriyet, Beyan Yay., İstanbul, 1998
- AYDINLI, Osman, İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2001
- AYDINLI, Hüseyin; Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000
- BAYRAKTAR, Mehmet, İslam Felsefesine Giriş, AÜİF Yay., Ankara, 1988
- BOLAY, S. Hayri, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yay., 6. Baskı, Ankara,1996

- BOZKURT, Nahide, Mu'tezile'nin Altın Çağı, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002
- CİHAN, A. Kamil, İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi, İnsan Yay., İstanbul, 1998
- CORBİN, Henry, İslam Felsefesi Tarihi, Çev: H. Hatemi, İletişim Yay., İstanbul, 1994
- ÇANKI, Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lügati*, C.II, Aşıkoğlu Matb., İstanbul, 1955
- DEMİR, Ömer, Kader ve Hürriyet, Beyan Yay., İstanbul, 1998
- DEMİR, Ömer - ACAR, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Vadi Yay., 3. Baskı, Ankara, 1997
- DÜZGÜN, Şaban Ali, Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi, Akçağ Yay., Ankara, 1997
- ....., Din, Birey ve Toplum, Akçağ Yay., Ankara, 1997
- Ebu Bekir b. Muhammed b. Hasan b. Düreyd, Cemheretü'l-Luga, Thk. Remzi Münir Ba'lebekki, Daru'l-İlm, Beyrut, 1987
- EBU HANİFE, el-Fıkhu'l-Ekber, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), Doç.Dr. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1982
- EL-AFİFİ, Ebu'l-Ala, Tasavvuf, İslam'da Manevi Hayat, Çev: Komisyon, İz Yay., İstanbul, 1996
- EL-ATTAS, S. Nakib, İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi, Çev: M.E. Kılıç, İnsan Yay., İstanbul, 1995,
- EL-BAĞDADİ, Hatıp, el-Fark Beyne'l-Fırak, Neş., M. M. Abdulhamit, Beyrut, trs.
- el-BEYDAVİ, Tavâliu'l-Envâr min Metâli' el-Enzâr, Kahire 1991
- .....Tefsiru'l-Beydavî, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1988
- EL-EŞ'ARİ, Ebu'l-Hasen, İlk Dönem İslam Mezhepleri, Çev: M. Dalkılıç, Ö. Aydın, Kabalcı Yay., İstanbul, 2005
- ..... Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü'n-Nehdeti'l-Mısriyye, ikinci baskı, 1389/1969
- EL-ISFAHANİ, Ebi'l Kasım el-Hüseyn b. Muhammed el-Fadl er-Rağıb, ez-Zeria ila Mekarimi'ş-Şeria, Neş: Ebu'l-Yezid el-Acemi, Kahire, 1985
- EN-NEŞŞAR, Ali Sami, İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu, Çev: O. Tunç, İnsan Yay., İstanbul, 1999
- ERDEM, Hüsamettin, Ahlak Felsefesi, HÜ-ER Yay., Konya. 2002
- ....., Hüsamettin, Bir Tanrı-Alem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücut, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1990
- ....., Din-Felsefe Münasebeti, HÜ-ER Yay., Konya. 2002
- ER-RAZİ, Fahrettin, el-Metalibu'l-Aliyye, Neş. A. H. Sakks. Beyrut, 1987



- ....., Kalam'a Giriş (el-Muhassal), Çev: H. Atay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002
- ER-RESSİ, Kasım b. İbrahim b. İsmail, *Kitâbu Usulu'l- Adli ve 't-Tevhid* (Resâilu'l-Adli ve 't-Tevhid içinde) Tahkik, Muhammed Ammâra, Kahire, 1988
- FAHRÎ, Macit, İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş, Çev: Ş. Filiz, İnsan Yay., İstanbul, 1997
- ....., İslam Felsefesi Tarihi, Çev: K. Turhan, İklim Yay. İstanbul, 1992
- FROMM, Eric, İtaatsızlık Üzerine, Çev: Ayşe Sayın, Kariyer Yay., İstanbul, 2001
- ....., Sevme Sanatı, Çev: Işıtan Gündüz, Say Yay., İstanbul, 2000
- ....., Hürriyetten Kaçış, Çev: Şemsa YEĞİN. Payel Yay. 1999i İstanbul
- GARAUDY, Roger, İslam ve İnsanın Geleceği, Çev: Cemal Tosun, Pınar Yay., İstanbul, 2000
- GAZALÎ, Ebu Hamid, İhya-u Ulumi'd-Din, Daru'l-Hadis, Kahire, 1994
- ....., Mizanü'l-Amel, Neş: S. Dünya, Beyrut, 1407/1986
- GELENBEVÎ, Mustafa, Haşiye Ala Şerhi'd-Davvani Ala Akaidi'l-Ici, İstanbul, 1286
- GILSON, Etienne, Tanrı ve Felsefe, Çev: M. S. Aydın, Birleşik Yay., İstanbul, 1999
- GOMPERZ, Theodor., Greek Thinkers - A History of Ancient Philosophy., Volume: I., Translated by Laurie Magnus, M. A., London, John Murray, Albemarie Street., Published: January 1901;
- GURABÎ, Tarihu'l-Fırak, Kahire, 1958
- HEIMSOTH,H., Kant'ın Felsefesi, Çev: T. Mengüşoğlu, Remzi Kit., İstanbul, 1993
- ISUTZU, Toshihiko, Fusustaki Anahtar Kavramlar, Çev: Çeviren Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yay, İstanbul, 2000
- İBN FUREK, Mücerredü Makalati'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'ari, Neş. Daniel Gimaret, Beyrut, 1978
- İBN HALDUN, Mukaddime, Abdüsselam Şeddadi, ed-Darü'l-Beyza, Beytül'l-Fünun ve'l-Ulum ve'l-Adab, 2005
- İBN KEMAL, Resail, Matbaatu'l-Akdam, 1316h.
- İBN RÜŞD, Ebu'l- Velid Muhammed b. Muhammed, Faslu-l Makal, , Neş: A. N. Cemal - M.E. el Haneci, Mısır, 1910
- ....., Menahic el-Edille, Neş. M.Kâsım, Mısır, Trs.;
- ....., Tehafüt et-Tehafüt, Cev: K. Işık, M. Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul, 1998, s. 624
- İBN SİNA, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. Hasan b. Ali, el-İlahiyyat min Kitabiş-Şifa, Neşr: Hasanzade Amuli, Kum, 1997
- ....., en-Necat,Neşr: Hamid Naci İsfahani , Tahran, trs.

- İKBAL, Muhammed, İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, Çev: Ahmet Asrar, Bir Yay., İstanbul, 1984,
- JASPERS, Karl, Felsefe Nedir?, Çev: İ.Zeki EYÜBOĞLU, Say Yay., İstanbul, 1995
- KANT, Immanuel, Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, Çev. İ. Kuçuradi, H.Ü. Yay., Ankara, 1980
- ....., Pratik Aklın Eleştirisi, Çev: Komisyon, H.Ü. Yay., Ankara 1980
- ....., Pratik Aklın Eleştirisi, İ. Z. Eyüboğlu, Say, Yay., İstanbul, 1996
- KAREL, Alexis, İnsan Denen Meçhul, Hayat Yay., İstanbul, 2000
- KEMALİ, M. Haşim, İslam'da İfade Hürriyeti, İnsan Yay., İstanbul, 2000
- KESKİN, Halife, Kader ve Kaza, Beyan Yay., İstanbul, 1997
- KİERKEGARD, Sören, Ölümçül Hastalık: Umutsuzluk, Çev: M. Yakuboğlu, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1997
- LENİN, V. İ. *Din Üzerine.*, Çeviren: Seçkin Cılızoğlu., Ser Yayınevi., Ankara, 1975
- MATURİDİ, Kitabı't-Tevhid, Terc: B. Topaloğlu, İSAM Yay., Ankara, 2002
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, Felsefeye Giriş, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992
- MUHASİBİ, Haris b. Esed, el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1978
- MUTAHHARİ, Murtaza, Felsefe Dersleri, Çev: A. Çelik, İnsan Yay., İstanbul, 1997
- NADER, Albert N., Felsefetu'l-Mu'tezile, İskenderiye, 1950
- NASR, S. Hüseyin , O'BRIEN, K., Kutsalın Peşinde, Çev: S.E. Gündüz, İnsan Yay., İstanbul, 1995
- NASR, Seyyid Hüseyin, Bilgi ve Kutsal, Çev: Yusuf Yazar, İz Yay., İstanbul, 1999
- NESEFİ, Ebu'l-Mu'in, Tabsiratu'l-Edille (tahk. Hüseyin Atay), I, Ankara, 2004
- NİSABURİ, Ebu Raşid, el-Mesâ'i l fi'l-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn (neşr. M. Ziyade-Rıdvan Seyyid), Beyrut 1979
- O'LEARY,De Lacy, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, Cev: Y. Kutluay-H.G. Yurdaydın, Pınar Yay., İstanbul, 2003
- OCAK, Hasan, Farabi'de Nübüvvet Felsefesi, (Basılmamış Yüksek Lisans Semineri), SÜ. SBE. Konya, 2003
- ....., İbn Rüşd Felsefesinde Te'vil Meselesi, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), SÜ. SBE. Konya, 2003
- ÖZDEMİR, Metin, Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsanın Hürriyeti, İz Yay., İstanbul, 2003
- PLATON, Devlet, Çev: N. Akbıyık, Timaş Yay., İstanbul, 2005
- RAHMAN, Fazlur Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, Çev: S. Akdemir, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1997

- ....., Ana Konularıyla Kur'an, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara 1998
- RAZİ, Fahrettin, Kitabu'l-Erbain fi'l-Usul, Haydarabat, 1353h.
- SARTRE, Jean Paul, Varoluşçuluk, Materyalizm ve Devrim, Çev: E. Eliçin, Ataç Kit., İstanbul, 1967
- SIPINOZA, Etika, Çev: H. Z. Ülken, Ülken Yay., İstanbul, 1984
- TABERİ, Camiu'l-beyan fi Tefsiri'l-Kur'an, Daru'l-fikr, Beyrut 1988
- TAFTAZÂNÎ, Şerhu'l-Makâsıd, Beyrut 1989.
- URHAN, Veli, İnsan ve Tanrı'nın Kişiliği, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002
- UYANIK, Mevlüt, Felsefi Düşünceye Çağrı, Elis Yay., Ankara, 2003
- WATT, William Montgomery, Free Will And Presidentation in Early Islam, London, 1948
- ....., İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, Çev: E.R. Fiğlalı, Umran Yay., Ankara, 1981
- WEATHERFORD, Roy, The Implications of Determinizm, London, 1991
- WERNER, Charles, Kötülük Problemi, Kaknüs Yay., İstanbul, 2000
- YARAN, Cafer S., Kötülük ve Teodise, Vadi Yay., Ankara, 1997
- YAVUZ, Y. Şevki, Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu, Bursa, 1983
- ZAGZEBSKI, Linda T., The Dilemma of Freedom and Foreknowledge, Oxford Un. Pres, New York, 1991, 7-10.
- ZEMAHŞERİ, \_Ebü'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyunü'l-Ekavil fi Vücuhi't-Te'vil, Neş: M. Abdusselam Şahin, Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye , 2003
- ZEYNE, Hinsi, el-Aklu İnde'l-Mu'tezile, Beyrut, 1978

## **b.2- Makaleler**

- AY, Mahmut, Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması, AÜİFD, C. XLVI, S, II, s. 107-130, Ankara, 2005
- COŞKUN, İbrahim, İnsanın Eylem Yapma Gücü ve Hürriyeti, Dic. Ü. İFD., C.III, S. 2, Diyarbakır, 2001
- ESS, Jozef Van, İslam Kelamının Başlangıcı, Çev: Ş.A. Düzgün, AÜİFD, C. XLI, Ankara, 2000
- ÖZARSLAN, Selim, Mu'tezile, CÜİDF, C. VII/, Sivas, 2003
- ÖZCAN, Hanifi, Bilgi-Objekt İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti, DEÜ. İFD, S. V, İzmir, 1989
- TUNÇ, Cihad, İslam Dininde Kalb ve Aklın Önemi, EÜİFD, S. VII, Kayseri, 1990
- YAZICIOĞLU, M. Sait, İstitaat, İslami Araştırmalar, S. 1, Ankara, 1986

### **b.3- Ansiklopedi Maddeleri**

HÖKELEKLİ, Hayati, “Duyu” TDV. İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1996

HÖKELEKLİ, Hayati, ÇAĞRICI, Mustafa, “İrade”, TDV. İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1998

KLAVUZ, A. Saim, “Cin”, TDV. İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1993

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Akıl”, TDV. İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1989

### **b.4- Sözlükler**

ASIM EFENDİ, Kamus Terümesi, İstanbul, Cemal Efendi Matbaası

CÜRCANİ, S. Şerif, Ta’rifat,

ÇANKI, Mustafa Namık, Büyük Felsefe Lügatı, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul 1954

DEMİR, Ömer; ACAR, Mustafa, Sosyal Bilimler Sözlüğü, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1992

EL-ISFAHANİ, Ebi’l Kasım el-Hüseyn b. Muhammet el-Fadl er-Rağib, el-Müfredat, İstanbul, 1986

FİRUZABADİ, Mecduddin Muhammed b. Yakub, el-Kamusu’l-Muhit, Neş. M. Nuaym, Beyrut, 2003

FLEW, Antony, (ed.), A Dictionary of Philosophy, Gramercy Books, New York 1999

GÜNCEL TÜRKÇE SÖZLÜK, “özgürlük” mad, Haz: Komisyon, TDK Yay., Ankara, 1998,.

İBN MANZUR, Ebi’l Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükrim, *Lisanu’l-Arab*, ; Beyrut, 1990

SAMİ, Şemseddin, Kamus-i Türki, İstanbul, 1317

TAHANEVİ, Keşşaf, Tahran, 1967

WILLIAM L. Reese, Dictionary of Philosophy and Religion, Humanities Pres Inc., New York 1980

EZ-ZEMAŞERİ, Ebu’l-Kasım Muhammed b. Ömer, Esasu’l-Belaga, Daru’t-Tenviri’l-Arabi, Beyrut, 1984