

**T.C.
YOZGAT BOZOK ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

RÜVEYDA ŞIVGIN

EŞ'ARÎLİK VE SCHOPENHAUER DÜŞÜNCESİNDE İRADE ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

**Danışman:
Doç. Dr. Mehmet TÖZLUYURT**

Yozgat - 2021

**T.C.
YOZGAT BOZOK ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

RÜVEYDA ŞIVGIN

**EŞ'ARÎLİK VE SCHOPENHAUER DÜŞÜNCESİNDE İRADE
ANLAYIŞI**

Yüksek Lisans Tezi

**Danışman:
Doç. Dr. Mehmet TÖZLÜYURT**

Yozgat - 2021

TEZ BEYANI

Tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, tezin içerdığı yenilik ve sonuçların başka bir yerden alınmadığını, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

...../...../2021

RÜVEYDA ŞIVGIN

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
İÇİNDEKİLER	iii
ÖZET	v
ABSTRACT	vii
TABLolar DİZİNİ	ix
ÖNSÖZ	x
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	7
KELÂM EKOLLERİNİN VE İSLAM FİLOZOFLARININ İRADE KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ	7
1.1. KELÂMÎ EKOLLERDE İRADE	7
1.1.1. Cebriyye Düşüncesinde İrade	7
1.1.2. Kaderiyye ve Mu'tezile Düşüncesinde İrade	10
1.1.3. Eş'arî Düşüncesinde İrade	15
1.1.4. Mâtürîdî Düşüncesinde İrade	19
1.2. İSLAM FİLOZOFLARININ İRADE ANLAYIŞLARI	27
1.2.1. Fârâbî'ye göre İrade	27
1.2.2. İbn Sînâ'ya göre İrade	29
1.2.3. İbn Rüşd'e göre İrade	32
1.2.4. İbnü'l Arabî'ye göre İrade	35
1.2.5. Mevlânâ'ya göre İrade	38
1.2.6. Muhammed İkbal'e göre İrade	41
İKİNCİ BÖLÜM	44
BATI DÜŞÜNCESİNDE ÖZGÜR İRADE VE SCHOPENHAUER	44
2.1. BATI DÜŞÜNCESİNDE ÖZGÜR İRADE TARTIŞMALARI	44
2.1.1. Modern Dönem Öncesi İrade Tartışmaları	44
2.1.2. Modern Dönem İrade Tartışmaları	51
2.1.3. Çağdaş İrade Tartışmaları	57
2.2. ARTHUR SCHOPENHAUER'İN HAYATI, ESERLERİ VE TEMEL DÜŞÜNCELERİ	62
2.2.1. Arthur Schopenhauer'in Hayatı ve Eserleri	62
2.2.2. Schopenhauer'in Temel Düşünceleri	68
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	77

SCHOPENHAUER'DE VE KELÂM İLMİNDE İRADE DÜŞÜNCESİNİN KARŞILAŞTIRMASI	77
3.1. İRADE	77
3.2. KADER VE İRADE	81
3.3. TANRI VE İRADE.....	84
3.4. AKIL VE İRADE	87
3.5. KÖTÜLÜK VE İRADE	88
3.6. KÜLLÎ İRADE VE ÖZGÜRLÜK	90
3.7. İRADENİN ÖZGÜRLÜĞÜ.....	91
3.8. TANRI'NIN BİLGİSİ VE İRADE.....	93
3.9. ZAMAN VE İRADE	94
3.10. NEDENSELLİK VE İRADE.....	95
3.11. BİLGİ VE İRADE	98
3.12. AHLAK VE İRADE	99
3.13. FİİLLER VE İRADE	100
SONUÇ.....	102
KAYNAKÇA	106
BENZERLİK VE İNTİHAL RAPORU	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
ÖZGEÇMİŞ.....	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Eş'arîlik ve Schopenhauer Düşüncesinde İrade Anlayışı

Rüveyda ŞIVGIN

Danışman: Doç. Dr. Mehmet TÖZLUYURT

2021-Sayfa: 122+XII

Jüri: Prof. Dr.

Jüri : Doç. Dr.

Jüri: Dr. Öğr. Üyesi

Dr. Öğr. Üyesi

Tez çalışmasının temel amacı Kelâm ilmindeki irade anlayışı ile Schopenhauer'in irade felsefeni inceleyerek karşılaştırmalı bir analiz yapmaktır. Çalışmada Kelâm düşüncesinde tarihsel olarak ortaya çıkan Kelâmî mezheplerin irade ve irade özgürlüğü düşünceleri literatür taraması yapılarak incelenmiştir. Kelâmî yaklaşımlar temelde üç farklı kategoride irade konusunu tartışmışlardır. Birinci yaklaşıma göre insanın özgür iradesi yoktur. İnsan ancak Allah'ın dilemesi ve O'nun izin verdiği kadar eylem ve davranışlarda bulunur. Bu görüş Cebriyye ekolünde katı bir şekilde savunulmuştur. Daha ılımlı savunucusu ise Eş'arî geleneğidir. İkinci görüş, Mu'tezilî düşünce tarafından temsil edilmektedir ve insan fiillerinde tam bir özgürlük vardır. Aksi takdirde insanın yapıp etmelerinde ahlaki bir sorumluluk yüklenemez. Aynı zamanda insan Allah'ın vermiş olduğu akıl ile seçebilme kudretine sahiptir. Üçüncü görüş Mâtürîdî düşünce mensuplarınca savunulmaktadır. Onlara göre insan davranışları bir taraftan Allah'ın insana verdiği cüz'î iradesinin etkisi altındadır. Diğer taraftan Allah'ın iradesinin insanda bulunmasını takdir etmesi dolayısıyla insani seçimler küllî iradeye bağlıdır.

Schopenhauer'in düşünceleri modern Batı düşünce geleneğinde hâkim olan idealist ve realist fikri ekollerden ayrı düşünülebilir. Schopenhauer, Batı aydınlanmasının akli ön plana çıkartan insan davranışı açıklamalarına karşılık, aklın

yerine sezgi, karakter ve diğ er irrasyonel motivasyonlara daha fazla değ er vermiştir. Schopenhauer aynı zamanda çağının ana akım deist d üş ünce kültürü yerine, kendisinin ateist temellere dayalı d üş  ncesini yerleştirmeye çalışmıştır. Bu anlamda Schopenhauer'e göre bütün olayların müsebbibi her şeyin üstünde ve her şeyi kontrol edebilen g  ç, mutlak iradedir. İrade insan davranışları da dahil olmak üzere evrendeki her şeyi kendi amacına uygun olarak kontrol ve idare etmektedir. Bu nedenle insanın irade özgürlüğünden söz edilemez.

Kel  m   d üş  ncede ve Schopenhauer felsefesinde iradeye yönelik açıklamalar bazı noktalarda paralellik göstermektedir. Ancak Kel  m   d üş  ncede Allah'a atfen yapılan açıklamalar, Schopenhauer'de metafizik bir olgu olarak irade olgusuna dayanılarak yapılır. Bununla birlikte irade kavramı ve uzantıları Kelâm ilminin açıklamaları ile Schopenhauer'in açıklamalarının ortak birçok noktada buluştuğ   görülür. Tez çalışması öncelikle Kel  m   d üş  ncedeki irade kavramını ele aldıktan sonra Schopenhauer'in d üş  ncelerine yer vermiştir. Yapılan araştırma sonucunda, iki görüş arasında ortak ve zıt görüşlerin olduğ   tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Schopenhauer, Kelâm, irade, irade özgürlüğü, istitaat, kesb, küllî irade, c  z'   irade, determinizm

ABSTRACT

Master's Thesis

The Understanding of Will in Ash'arism and Schopenhauer's Thought

Rüveyda ŞIVGIN

Consultant: Assoc. Prof. Dr. Mehmet TÖZLÜYURT

2021-Page: 135+XII

**Jury
Prof.Dr.**

**Jury
Assoc.Prof.Dr.**

**Jury
Assist.Prof. Dr**

The main purpose of the thesis is to make a comparative analysis by examining Schopenhauer's will philosophy with the understanding of will in the science of kalam. In this study, the thoughts of the will and freedom of will of the theological sects that emerged historically in the thought of kalam were examined through a literature review. Theological approaches have basically discussed the subject of will in three different categories. According to the first approach, man has no free will. Human beings can only act and act as much as God wills and God allows. This view has been strongly advocated in the Cebbriye school. The more moderate advocate is the Ash'ari tradition. The second view is represented by Mu'tezile thought and there is complete freedom in human actions. Otherwise, a moral responsibility cannot be assumed in what people do. At the same time, man has the power to choose with the mind given by God. The third view is advocated by Mâtürîdî scholars. According to them, human behavior is under the influence of the partial will of God given to human beings on the one hand. On the other hand, human choices depend on total will, as God appreciates the existence of will in human beings.

Schopenhauer's ideas can be considered separate from the idealist and realist

ideas that prevail in the modern Western tradition of thought. Schopenhauer placed more value on intuition, character, and other irrational motivations rather than reason, as opposed to the Western enlightenment's explanations of human behavior that put the mind to the fore. Schopenhauer also sought to replace the mainstream deist thought culture of his age with his atavist-based thought. In this sense, according to Schopenhauer, the cause of all events is above all and the power that can control everything is absolute will. Will controls and directs everything in the universe, including human behavior, in accordance with its purpose. Therefore, one cannot speak of freedom of will.

Explanations towards the will in Kalam thought and Schopenhauer's philosophy are parallel at some points. However, the explanations made in reference to God in Kalam thought are made based on the phenomenon of will as a metaphysical phenomenon in Schopenhauer. However, it is seen that the concept of will and its extensions and explanations of the science of kalam meet at many common points with Schopenhauer's explanations. The thesis study first dealt with the concept of will in theological thought and then included Schopenhauer's thoughts. As a result of the research, it has been determined that there are common and opposite views between the two views.

Keywords: Kalam, Schopenhauer, will, freedom of will, self-determination, absolute will, partial will, determinism,

TABLÖLAR DİZİNİ

	Sayfa
Tablo 2.1: Sam Harris'in Özgür İrade Şeması.....	63
Tablo 2.2: Tasavvur Sınıfı ve Bunlara Karşılık Gelen Yeterli Temel İlkesinin Biçimi	72



ÖNSÖZ

İnsan, kendi davranışlarında ne derece aktif olduğunu ve bu davranışlarındaki iradesinin sınırını bilmek ister. Bu şekilde insan, yaşadığı kâinata hangi oranda etki ettiğini bilir ve yaratıcısıyla olan ilişkisini anlamlandırmaya çalışır. Ayrıca insan, yaşamında karşılaştığı olayların meydana gelişini, bu olaylarda kimlerin iradesinin etkin olduğunu, meydana gelen olaylar sonucunda nasıl bir muameleye muhatap olacağını merak eder. Onun bu merakı, kendisinin farkına varma gayreti olduğu kadar, yaratıcısıyla olan ilişkisinin de bir yansımasıdır.

Tarihin her döneminde tüm kültürlerin insan irade hürriyeti ve kader meselesine dair mutlaka bir yaklaşıma sahip olduğu bir vakıdır. Özellikle insanın iradesinin etkinliği konusunda farklı birçok görüş ileri sürülmüştür. Konu temelde iki yaklaşımla izah edilmiştir. Bunlardan ilki insan merkezli, ikincisi ise Allah/Tanrı merkezli yaklaşımdır. İrade ve kader tartışmalarının özü iradî eylemlerin yaratıcısının kim olduğu ve kâinatta işleyen sistem içerisinde ilahî ve beşerî iradenin ne anlam ifade ettiği konusudur.

Kelâm ilminde irade hürriyeti ve kader meselesi insan fiilleri ile ilişkili olarak ele alınmıştır. Tanrı'nın iradesi ve insan fiilleri üzerindeki etkisi, insanın iradesi, özgürlüğü ve sorumluluğu gibi temel meselelerin Kelâmî ve felsefî açıdan ne şekilde ele alındığı irade konusu çerçevesinde tartışılmıştır. Kelâm mezheplerinden Cebriyye, Mu'tezile ve Ehl-i sünnet İrade meselesine İlahî irade ve insan iradesi açısından yaklaşımlarından dolayı farklı kutupları temsil ederler. İslam filozofları ise konuyu felsefî açıdan ele almışlardır. Alman filozof Arthur Schopenhauer ise irade kavramını kimi zaman Mu'tezîlî kimi zaman da Eş'arî düşünceye yakın bir tarzda tartışmıştır.

Schopenhauer'in düşünce sistemi, asıl olarak bütün oluşun tek ve asıl kaynağına ulaşmayı hedeflemektedir. O, Platon ve Kant'ın da takip ettiği ve mantık ilminde de kullanılan efradını cami', ağıyarını mâni yöntemini benimsemektedir. Ayrıca onun, sonraki dönemlerde üzerinde çokça tartışmalar yapılmış olan kendine has irade felsefesi sistemi bulunmaktadır. Bu anlamda Schopenhauer'in düşünce sistemi pek çok araştırmaya konu olmuştur.

Çalışmamız giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmamızın taşıdığı önem, yöntem ve kaynakları açıklanmıştır. Birinci bölümünde, Kelâm ekollerinin ve İslam filozoflarının irade konusuna yaklaşımlarına yer verilmiştir. Schopenhauer'in irade konusundaki görüşlerinin alt yapısını anlayabilmek amacıyla ikinci bölümde batı düşüncesinde özgür irade tartışmalarına değinilmiş ardından Schopenhauer'in hayatı, eserleri ve temel düşüncelerine temas edilmiştir. Çalışmamızın asıl konusunu ihtiva eden üçüncü bölümde ise Schopenhauer ile Kelâm ekollerinin irade anlayışları bütüncül bir şekilde karşılaştırılmaya çalışılmıştır.

Bu keyifli, zorlu ve uzun süreçte kaynakları temin etmem konusunda desteklerini esirgemeyen kıymetli hocam Prof. Dr. Salih KARACABEY'e, çalışmam süresince gerek kaynak sağlama gerekse destek ve yol gösterme konusunda yardımlarını esirgemeyen kıymetli hocalarıma, bu süreçte samimiyetle beni destekleyen ve her zaman olduğu gibi yanımda olan kıymetli aileme ve değerli dostum Rümeysa Demir'e, tezimin tüm aşamalarında büyük emeği olan ve bilhassa akademik anlamda bilgi ve tecrübelerinden istifade ettiğim kıymetli danışman hocam Doç. Dr. Mehmet TÖZLÜYURT'a teşekkürü bir borç bilirim.

Yozgat, 2021

Rüveyda Şıvgın

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konu ve Kapsamı

Çalışmanın konusu irade kavramının Kelâmî açıdan ve Schopenhauer özelinde felsefî açıdan incelenerek değerlendirilmesidir. İrade konusu uzun zamandan beri hem İslam hem de Batı toplumunda tartışmalı bir konudur. Konunun Kelâm ilmindeki yeri, irade konusunda Kelâm ekolleri ve bazı İslam filozoflarının düşünceleri incelenerek İslamî bakış açısı değerlendirilmiş ardından Batı toplumundaki irade hususunun ele alınış tarzı gözden geçirilmiş ve Schopenhauer özelinde irade konusu incelenerek konuya açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Kelâm ilminde irade kavramı incelenirken bu kavram yanında başka birçok kavramın da incelenmesine gerek duyulmuştur. Bu sebeple kader, fiil, istitâat, kesb, hikmet, küllî irade, cüz'î irade, adalet gibi kavramlara da imkanlar ölçüsünde değinilmiştir.

İnsan seçimlerinde özgür bir iradeye sahip midir? İnsan belirli bir zorunluluğa mı tâbidir? İnsan iradesinin yaşadıkları üzerinde etkisi nedir? İnsan sorumlu bir varlık mıdır? gibi sorular irade konusunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Tez çalışması temel olarak giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında irade kavramının sözlük anlamı ve genel olarak değerlendirmesi ile bazı alimlere göre irade tanımları incelenmektedir. Birinci bölümde irade konusu, Kelâmî ekoller ve önde gelen İslam filozoflarının bakış açıları ele alınmıştır. Böylelikle mezheplerin ve İslam filozoflarının irade konusunda düşünceleri ve bu konuyu aydınlatabilmek için dayandıkları kavramlar incelenerek konu kelâmî açıdan değerlendirilmiştir. İkinci bölümde batı düşüncesinde irade kavramı ve Schopenhauer'in hayatı ve eserleri incelendikten sonra temel düşünceleri açıklanmıştır. Bu inceleme neticesinde batıda irade kavramının değerlendirmesi, Batıda irade kavramı kapsamında dayanan diğer kavramlar, Schopenhauer'da iradenin varlığı ve irade düşüncesinin değerlendirmesi ele alınmıştır. Üçüncü bölümde Schopenhauer'in irade görüşleri ile Kelâm ilmindeki irade yaklaşımları karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir.

İrade kelimesi Arapça r-v-d kökünden türemekte olup “istemek, arzulamak,

emretmek” gibi anlamları ifade etmektedir¹. Farklı mezhep mensupları ve İslam alimleri iradeyi farklı şekillerde tarif etmişlerdir. Kâdî Abdülcebbâr iradeyi; “zâtın, mürid olmasını gerektiren anlam”. şeklinde tanımlanmıştır.² Eş’arî alimlerden Cürcânî’ye göre irade; “menfaat inancı veya zannıdır”.³ Mâtürîdî iradeyi iki şekilde incelemektedir: Birincisi dilemek, insanın kendisi dışında bir kişiden bir işi yapmasını istemesi, ikincisi ise razı olmak, fiili gerçekleştirenin fiili zorla yapmamasıdır.⁴ Mâtürîdî alimlerden Nûreddin es-Sâbûnî iradeyi şu şekilde tanımlamaktadır; “İrade, yaratılacak şeylerin o şekle değil bu şekilde, o zamana değil bu zamana tahsis edilmesini gerektiren bir sıfattır.”⁵ Mevlânâ’ya göre irade; “dilemek, dilediğini yapma kudreti, vicdanî anlayışa yap-yapma diye emir verme yetkisi, bir şeyi yapıp yapmama gücü, tercih hakkına sahip olmaktır”.⁶

İrade kelimesi, kavram olarak genel anlamda ele alındığında bir tercih ediş, iyiyi ve kötüyü, doğruyu ve yanlış ayırabilme, tercihte bulunabilmedir. Aslında fiiller bu tercih edişle başlamaktadır. Bir şeyi tercih edebilen insan aynı zamanda sorumlu insandır. Çünkü iradesi olmayan bir insanın ahlakî manada da bir kıymeti bulunmaz. Bu sebeple irade konusu ve beraberinde gelen insan hürriyeti ve kader konuları Kelâm ilminin temel konularını teşkil etmektedir. Burada şu noktaya dikkat çekmek gerekir ki irade kavramı yalnızca Kelâmî, daha geniş bakarsak İslamî açıdan değil bütün dinlerin, düşünce mensuplarının, grupların, filozofların ve alimlerin temele aldığı bir konu olarak görülmektedir. Çünkü irade konusu doğrudan insanın yaşantısını ilgilendirmektedir.

İnsan olma fıtratı beraberinde, insan kendi tercihlerini mi yaşar? İnsan zorunlu bir varlığın hükmü altında mıdır? Nedenler insanı nereye götürür? İrade nasıl tanımlanır? İrade kavramı hangi varlığa atfedilir? gibi birçok soru insanın akıllı ve düşünebilen bir varlık olmasından kaynaklı olarak doğmaktadır. Kelâmda bu konu mezhepler tarafından tartışılmakta ve her mezhep kendi düşüncesinin en doğrusu

¹ İbn Manzûr Ebu’l Fadl Cemalüddin Muhammed, “İrade”, *Lisânü’l Arab* nşr. Asım Efendi (Beyrut: Kamus Tercemesi, 1968), 3/87.

² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse (Mu’tezile’nin Beş İlkesi)*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/210.

³ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu’l-Mevakif*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 2/454.

⁴ Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 439.

⁵ Nureddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979), 105.

⁶ Serdar – Ekrem Özdemir, “Mevlana’da İrade Hürriyeti”, *Bilimnâme*, 21/2 (2011), 80.

olduğunu ispatlamak maksadıyla bazı deliller ileri sürmüştür. Cebriyye, bütün irade gücünü Allah'a atfederek insanın hürriyetini tamamen ortadan kaldırırken Cebriyye'nin tam tersi bir düşünceyi savunan Mu'tezile mezhebi ise bütün gücü insana atfetmekte ve Allah'ın fiiller konusunda iradesini sınırlamıştır. Kaderiyye'nin de Mu'tezilî düşünceyle aynı fikirde olduğu bilinmektedir ki zaten Kaderiyye ve Mu'tezile dediğimizde bu iki kavramı bir kabul edenler ve etmeyenler şeklinde bir tartışmanın da söz konusu olduğunu hatırlatmak faydalı olacaktır. Eş'arî mezhebi ise kaderi daha çok Allah'a izafe etmekte kulun sorumluluğu konusunda da yeni bir kavramla konuya açıklık getirmeye çalışmıştır. Konuya açıklık getirmek maksadıyla Eş'arîler tarafından üretilen yeni kavram kesb kavramıdır. Eş'arîlere göre Allah hâlik, kul ise kesbedendir. Durumu bu şekilde izah etmekle birlikte Eş'arî alimlerin irade konusundaki düşünceleri de onların bakış açılarını anlamamızda bize yol göstermektedir. Mâtürîdî mezhebi ise bütün mezhepler içerisinde en ılımlı bakış açısına sahip olan mezheptir. İrade gücünü hem Allah'a hem de kula nispet etmekte Allah'ın insanın irade gücü konusunda etkinliğini kabul ederken kulun irade gücünü de sınırlandırmaktadır. Bu çerçevede nedensellik, istitâat, kesb, küllî irade, cüz'î irade gibi kavramlar da paralel olarak ele alınmakta ve konuya açıklık getirilmektedir. İslam filozofları irade konusunu ele alırken kulun ve Allah'ın etkinliği çerçevesinde konuyu değerlendirerek makul bir netice elde ederek konunun daha iyi kavranılmasında büyük katkı sağlamışlardır.

Schopenhauer'e göre irade mutlak bir güç olarak varlığın kaynağıdır. Her şey iradenin nihaî amacı olan yaşamın devamını sağlayacak şekilde mutlak bir zorunluluk ile var olur. Görüngüler ya da fenomenler dünyasındaki varlıklar iradenin kendisini görünür kılmasından ibarettir. Fenomenler dünyasının hem öznesi hem de nesnesi olarak insan da diğer varlıklar gibi bu nedenselliğin geçerli olduğu evrende yer alır. Ancak diğer varlıklardan farklı olarak akıl sahibi olması ve yapıp ettiklerini idrak edebiliyor olması onu ayrıcalıklı kılar. Bu ayrıcalığı sebebiyle sonsuz nedensellik zincirini kırma ve iradenin kontrolünden çıkma olanağına sahiptir. Yeter-sebeup ilkelerinin hâkim olduğu evrenden uzaklaşabildiği sürece insan irade özgürlüğüne sahip olacaktır. Aksi takdirde kendi istediği şekilde davranıyor oluşu onu özgür kılmamaktadır. Çünkü Schopenhauer'e göre asıl sorulması gereken soru; insan istemelerinin bizzat kendisinin istemeleri olup olmadığıdır. Ona göre insan istekleri de mutlak irade ya da hayatta kalma iradesinin emri ve kontrolü altındadır.

Dolayısıyla sıradan insanlar için özgür irade bir yanılsamadan ibarettir. Mutlak iradeye bağlılıktan ancak deha düzeyinde insanlar ve iradenin tüm isteklerini reddederek inziva hayatı yaşayan insanlar kurtulabilir.

Kelâm ilmindeki irade tartışmaları ile Schopenhauer'in düşüncelerinin ilk bakışta çok uyuşmadığı görülmektedir. Ancak İslam düşüncesinde bazı kelâmî ekoller ile ortak bazı noktaları söz konusudur. Özellikle Schopenhauer'in irade olarak adlandırdığı mutlak gücün aslında Tanrı'nın başka şekilde isimlendirilmesi olarak düşünüldüğünde ortak bazı noktalarda buluşulduğu görülecektir. Özellikle Cebriyye ve Eş'arî gibi iradî özgürlüğün olmadığını savunan Kelâmî ekollerle daha fazla ortak paydaların olduğu aşîkârdır.

2. Araştırmanın Önem ve Amacı

İrade meselesi hem İslamî açıdan hem de Batılılar açısından tartışmalı bir konudur. İrade kavramı hem bireysel hem de toplumsal bir konu olması nedeniyle ayrı bir öneme sahiptir. İnsan bireysel anlamda akıllı ve özgür bir varlık olarak yaratılması nedeniyle, eylemlerinde etkin olan gücü ve kendinin eylemleri üzerindeki etkilerini sorgulamış ve bunlara cevap bulmaya çalışmıştır. Bireysel sorgulamalar dışında toplumsal anlamda iradenin yalnızca kula ya da Allah'a atfedilmesi toplumsal bazı durumları da ortaya çıkarmaktadır. Emevîler döneminde iradenin tamamen Allah'a atfedilerek bazı olayların meydana gelmesi bunun en açık örneklerindendir.

İrade kavramının her iki açıdan ele alınması ve kıyas yöntemiyle incelenmesi konuya dair bazı soruların cevap bulmasını ve her iki bakış açısındaki benzer yönleri inceleyebilme ve her iki bakış açısı üzerine düşünebilme fırsatı vermektedir. Schopenhauer özelinde konunun incelenmesi ise batılı bir düşünürün irade kavramına bakış açısını ortaya koyarken bu düşüncelerin düşünsel ve psikolojik alt yapılarını inceleyerek sağlıklı bir yorum yapabilme fırsatı sağlamaktadır.

İrade kavramı incelendiğinde Kelâm ekollerinin bu kavram üzerine farklı yorumlar yaptığı görülmektedir. Mu'tezile ve Cebriyye'nin daha keskin fikirlere sahip olduğu görülürken, Eş'arî mezhebi kesb kavramıyla temellendirmekte, Mâtürîdî mezhebi ise ılımlı bir bakış açısına sahip olmaktadır. Batı'nın irade kavramı üzerine yorumları ise determinizm ve fatalizm üzerinden şekillenmektedir. Schopenhauer'in hayatının ve düşünce sisteminin incelenmesiyle de kavram üzerine fikirler ve yorumlar netleşmekte ve makul bir yorum yapılabilir.

Bu çalışma irade kavramının İslam ekolleri ve alimler çerçevesinde incelenmesiyle Kelâmî, batıda irade kavramının ve Schopenhauer'in hayatı ve düşüncelerinin incelenmesiyle felsefi bir bakış açısı kazandırırken, Schopenhauer özelinde iki bakış açısının kıyaslanarak analiz edilmesiyle de benzer yönler tespit edilerek konuya açıklık getirilmektedir.

3. Araştırmanın Yöntem ve Kaynakları

“Kelâm İlminde İrade ve Schopenhauer'in İrade Anlayışının Karşılaştırılması” adlı tez çalışmasının yöntemi, irade kavramının kapsamına giren Kelâmî, felsefî birincil kaynakların ve Schopenhauer'in kendi eserleri ile Schopenhauer üzerine yazılan birincil kaynakların incelenip tahlil edilmesidir. Bu bağlamda ilk olarak tez çalışmasının konusuyla yakından alakalı konular ve kavramlar tespit edilmiştir.

İrade kavramı ilk olarak Kelâmî açıdan incelenmiş bu inceleme yapılırken özellikle ana kaynaklardan, mezhep mensuplarının ve İslam filozoflarının kendi eserlerinden, irade konusunun dahil edildiği kitaplardan, ansiklopedilerden, sözlüklerden, makalelerden istifade edilmiştir. İkinci bölümde batıda irade kavramı ve Schopenhauer incelenirken felsefe kitaplarından, irade üzerine yazılan kitaplardan, Schopenhauer'in kendi eserlerinden, Schopenhauer üzerine yazılan kitaplardan ve felsefe sözlüklerinden istifade edilmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde konu Kelâm ilmi açısından, ikinci bölümde Batıda irade ve Schopenhauer'in görüşleri, üçüncü bölümde kıyaslama yapılacağına karar verildikten sonra birinci ve ikinci bölümde işlenecek kavramlar tespit edilmiştir. İlk bölüm için mezheplerin görüşlerinin ayrı ayrı ele alınmasının akabinde İslam filozoflarının irade hususundaki düşüncelerinin incelenmesi planlanmıştır. Bu çerçevede incelenecek kavramlara paralel olarak başlıklar belirlenmiştir. İkinci bölümde ise batıda irade düşüncesini incelerken ele alınacak kavramlar, Schopenhauer'in hayatı ve düşünceleri üzerinden konu başlıkları belirlenmiştir. Üçüncü bölümde ise her iki bölümde işlenen konular ve kavramlar üzerinden benzer yönler tespit edilerek özellikle Schopenhauer'in kendi eserleri baz alınarak kıyaslama yöntemiyle tespitler yapılmış ve konunun daha iyi anlaşılması sağlanmıştır. Bu yöntemle klasik ve modern tüm kaynaklardan istifade edilerek konu güncel bir şekilde işlenmiştir.

Tez çalışmasında mukayeseli bir yöntem izlenerek, fazla ayrıntıya girmeden, farklı eserlerden istifade edilerek tümevarım yöntemiyle konuya açıklık getirilmiştir.



BİRİNCİ BÖLÜM

KELÂM EKOLLERİNİN VE İSLAM FİLOZOFLARININ İRADE KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

1.1. KELÂMÎ EKOLLERDE İRADE

Çalışmanın bu bölümünde Kelâmî mezheplerin irade düşünceleri ele alınmaktadır. Kronolojik olarak Cebriyye, Kaderiyye, Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî düşüncenin irade ve irade özgürlüğü hakkındaki yaklaşımları incelenmiştir.

1.1.1. Cebriyye Düşüncesinde İrade

Cebriyye, İslâmî düşüncede insana ihtiyârî herhangi bir hak tanımayıp yalnızca ilahî irade ve gücü kabul etmekle insanın irade ve gücünü yok sayan grupların ortak ismidir. Cebriyye ismiyle birlikte; Mücbire ve Cehmiyye gibi isimler de kullanılmaktadır.⁷ Kader fikrini temellendirerek Kelâm ilmine dahil eden ve bu fikrin kurucusu kabul edilen kişi ise Cehm b. Safvân'dır. Cebriyye düşüncesinin taraftar bulmasında bazı etkenler söz konusu olmuştur. Bu etkenlerden ilki; Emevî yöneticilerin kendi yaptıkları yanlışları mazur gösterebilme maksadıyla kulun hiçbir iradesi olmadığını bütün bu olanların ancak Allah'ın iradesiyle gerçekleştiğini savunup cebir düşüncesinin arkasına sığınarak kendi yanlış yönetimlerini meşrulaştırmaya çalışmalarıdır. Diğer bir etken ise Hz. Peygamber döneminden sonra aralarında ihtilafa düşenlerin bu durumu açıklayamamaları ve bu ihtilaflara makul bir açıklama bulma gayretiyle cebrî düşüncüyü benimsemeleridir.⁸ Hz. Osman'ın şehadetinden sonra yaşanan Cemel ve Sıffin savaşlarının meydana gelmesiyle İslam toplumunda cebrî düşünce kendini göstermeye başlamıştır.⁹

Cebir düşüncesinin oluşumundaki etkenlere bakıldığında kulun iradesini yok sayarak makul bir açıklama getirme gayreti ve bir sığınak olarak bu düşüncenin benimsenmesi ön plana çıkmaktadır. Cebriyye, sistemli bir mezhepten ziyade bir düşünce olup¹⁰ kader ve irade konusundaki cebir düşüncesiyle kendisine destekçi bulan bir inanç sistemidir. Bu anlamda Sünnî, Hâricî ya da başka mezhebe mensup

⁷ Metin Yurdağ, *Kelâm Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 130.

⁸ Yurdağ, *Kelâm Tarihi*, 131.

⁹ Ethem Ruhi Fırlı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1998), 304.

¹⁰ Süleyman Uludağ, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 281.

bir kişinin cebir düşüncesini kabul edip desteklediği görülebilir. Bu düşüncenin köklerine Cahiliyye döneminde de rastlanmaktadır.¹¹

Cebriyye'ye göre şayet insanın fiiller konusunda özgür bir irade gücü olsaydı fiillerini kendi yaratırdı ki bu da insanın bir yaratma gücüne sahip olduğu anlamına gelirdi.¹² Cebriyye, kendi düşüncesini savunmak maksadıyla bazı akli deliller getirmektedir. İlki; tevhid kavramıdır. Eğer fiiller için başka bir fail söz konusu olursa bu durumda o fail Allah'a benzeyecektir ki tevhid kavramı düşünüldüğünde böyle bir iddia mümkün değildir. Tevhidin mümkün olabilmesi için cebir şarttır. İkinci delili ise; Allah ezeli ilmiyle her şeyi bilir ki bunda herhangi bir değişiklik söz konusu olamaz. Bu sebeple fiiller ancak Allah'ın bildiği şekilde meydana gelmektedir. “*Oysa sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı.*”¹³ ayetinden de anlaşılacağı üzere yaratmak ancak Allah'a mahsustur. Cebri düşüncenin savunduğu fikirler insanın yaratılışına terstir.¹⁴

Cebriîler insanın özgür iradeye sahip olmasının Allah'ın ezeli ilmine, vücud ve kevn kavramlarına ters düştüğünü ifade etmektedirler. Allah her şeyi biliyorsa evrendekilerin hepsi Allah'ın takdiriyle gerçekleşir, kul hür iradeye sahip olduğunda buna müdahale etme hakkını kendinde görür. Bu durum Allah'ın ilmiyle çatışmakta ve kul ile yaratıcı arasında bir benzerlerin olabileceği düşüncesini ortaya çıkarmaktadır.¹⁵ Cebriîler insanın sorumlu olduğunu ve bu sorumluluklar neticesinde ceza ve mükafata tâbi olacaklarını gösteren delilleri de gerçek manada değil mecazî anlamda yorumlamaktadır.¹⁶

Cebriyye, Mu'tezile ve Kaderiyyenin ilahî iradeyi yok sayıp insanı tek iradî güç olarak tanımlamasına karşı çıkmaktadır.¹⁷ Cebri düşünceye göre insan rüzgârın esmesiyle sağa sola savrulan otlar gibidir.¹⁸ Bu düşünceye göre Allah insana taşıyamayacağı bir yük yükleyebilir. Bunun aksini iddia etmek Allah'ın gücünü sınırlamak anlamına gelir ki bu mümkün değildir.¹⁹ Asıl manada fail olan sadece

¹¹ Uludağ, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, 282.

¹² Ebu'l-Muin Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Mâtürîdî Kelâmı*, çev. Yusuf Arıkaner (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 104.

¹³ es-Sâffât 37/96.

¹⁴ Mehmet Tözluyurt, *Ebü'l-Mu'in En-Nesefî'nin Eleştiri Anlayışı* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2019) 52-53.

¹⁵ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 440.

¹⁶ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 74.

¹⁷ Uludağ, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, 280.

¹⁸ Nesefî, *Mâtürîdî Kelâmı*, 104.

¹⁹ Nesefî, *Mâtürîdî Kelâmı*, 132.

Allah olduğu için insanda irade, istitâat²⁰ kudret ve ihtiyar yoktur. Yani insan için yapmak ya da yapmamak, güç yetirebilmek ya da yetirememek, tercih yapabilmek ya da yapamamak gibi durumların hiçbir önemi yoktur. Zira hepsi aynı noktaya çıkmakta olup mutlak irade yalnız Allah'a ait olandır.²¹ Cebriyye mensupları ılımlı Cebriyye ve saf Cebriyye şeklinde sınıflandırılabilir. İlimli Cebriyye kulun fiil üzerinde etkisini kabul etmez ve kula kesbi nispet eder. Bu gruba Eş'arîyye, Neccâriyye, Dırâriyye dahil edilmektedir. Saf Cebriyye ise kula kesb nispet edilmesini kabul etmez. Bu gruba da Cehmiyye örnek verilmektedir.²²

Cebriyye'nin görüşleri yalnızca Müslümanlara özgü görüşler değildir. Hristiyanlık, Yahudilik, Budizm, putperestlik gibi İslam dışındaki inançlarda da bu düşüncenin benzerleri görülmektedir. İslam düşüncesindeki Cebriyye akımı batı dünyasında fatalizm (kadercilik-yazgıcılık) olarak isimlendirilmektedir. Genellikle cebircilik, yazgıcılık manasında kullanılır.

Cebriyyenin bazı türleri aşağıda özet olarak açıklanmaktadır:

Cehmiyye: Cehm b. Safvân tarafından kurulmuş olup bu düşünceye katılanlara Cehmî denir. Cebriyye'nin en bilinen örneğidir. Cebir konusu Cehmiyye için yalnızca bir akîdedir. Yani akide dışındaki Cebriyye'nin düşüncelerini benimsemez. Bu anlamda bazı konularda Mu'tezile mezhebi ile benzerlik gösterdiği görülmektedir.

Ehl-i Sünnet Cebriyyesi: Eş'arîyye mezhebinin Cebriyyeden olduğu söylenebilir. Ancak onlar cebriyyenin katı ve aşırı yönlerini değil daha orta ve ılımlı bir cebir düşüncesini benimsemiştir.

Tasavvufta Cebriyecilik: Cebir düşüncesi ve yazgıcılık en aktif şekilde tasavvufta görülmüş ve orada gelişmiştir. Bununla birlikte tasavvufçuların hepsinin cebir düşüncesini benimsediği söylenemez. Bu düşünce tasavvuf dışındaki düşüncelerde etkinliğini yitirmiştir.²³

Ehl-i Sünnet mensupları cebri düşünceye karşı çıkmış ve bu düşüncüyü reddetmişlerdir. Bu anlamda insanın iradesinin yok sayılmasını ve bütün iradenin Allah'a yüklenmesini kabul etmezler.²⁴ Aynı şekilde bu düşünce Mu'tezile

²⁰ Nesefî, *Mâtürîdî Kelâmı*, 104.

²¹ Sadru'l İslam İmam Ebu'l Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2019), 395.

²² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 806.

²³ Uludağ, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, 281-283.

²⁴ Şaban Ali Düzgün (ed.), *Kelâm* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 55.

mezhebiyle tam zıt yöndedir. Çünkü Mu'tezile'ye göre insan kendi fiilinin yaratıcısıdır ve bütün irade gücü insana aittir.²⁵ Mu'tezile'ye göre Cebriyye, kulun bütün fiillerinin bir güce tabi olduğunu ve bunun dışında bir tesirle gerçekleştirmesinin mümkün olmadığını ifade eden grubun adıdır. Râzî'ye göre Cebriyye, “kul kendi fiilini kendisi yaratmaz diyenleri değil kul kendi fiilini gerçekleştirebilecek bir güce sahip değildir” diyenleri cebrî olarak nitelendirmektedir.²⁶

1.1.2. Kaderiyye ve Mu'tezile Düşüncesinde İrade

Kader kelimesi k-d-r kökünden türemiştir. Kadîr ve Kâdir Allah'ın sıfatlarından olup kudret ve takdir kelimelerinin mastar halleridir. Kaza ve kader de aynı kökten türemiştir.²⁷ Kaderiyye'ye göre insan seçim yapabilme gücüne sahip, kendi fiilini istediği şekilde yapabilen hatta öyle ki Allah'ın murâd etmediğini dahi yapmaya güç yetirebilen bir varlıktır.²⁸ Mu'tezile'nin adalet ilkesi kapsamında ele aldığı konular Kaderiyye'nin ana konusunu oluşturmaktadır.²⁹ Kaderiler, cebir düşüncesini reddetme noktasında ortak düşünceye sahiptirler ancak daha ayrıntılı konularda farklı düşünceleri bulunmaktadır. Bu manada bazı kaynaklar Kaderîlerin ikiye ayrıldığını iddia etmektedir: Birincisi aşırı gruptur. Bunlar Allah'ın ilminin ezeli oluşunu reddetmektedirler. İkincisi mutedil gruptur. Bunlar ise Allah'ın ezeli ilmini kabul etmektedir.³⁰

Mu'tezile'ye “ehlü'l-kader” diyenlerde bulunmaktadır. Ancak bu kullanım çok yaygın değildir. Gerek “ehlü'l-kader” gerekse Kaderiyye isimleri onlara muhalifleri tarafından verilmiştir. “*Kaderiyye Fırkası bu ümmetin Mecûsîleridir. Eğer hastalanırlarsa ziyaret etmeyin, ölürlerse cenazelerine katılmayın*”³¹ gibi hadisler delil gösterilerek kaderîler Mecûsîlere benzetilmiştir.³²

Kaderiyye; ilmî ve itikâdî anlamda ilk fırkadır. Cemel ve Sıffîn savaşlarının akabinde iç çekişmelerin de zuhur etmesiyle meydana gelen Şîa ve Hâricîlikten sonra

²⁵ Uludağ, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, 280.

²⁶ İrfan Abdulhamid Fettah, “Cebriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 14 Mayıs 2021).

²⁷ İbn Manzûr, “Kader”, 3545-3549.

²⁸ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2000), 286.

²⁹ Düzgün, *Kelâm*, 56.

³⁰ İlyas Üzümlü, “Kaderiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 16 Mayıs 2021).

³¹ Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Dâvûd es-Secistânî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, I-IV, 4691.

³² Üzümlü, “Kaderiyye”.

ortaya çıkmıştır.³³ Kaderîler, Emevîler'in kendi politikalarını meşrulaştırmak için sığındıkları görüşü reddetmektedirler. Emevîler'in her şeyi Allah'a havale etmesinin tam aksine bu düşünce bütün gücü insana yüklemektedir.³⁴ Kaderîler'in Emevî iktidarına olan itirazları ve bu hareketliliğin Abbâsîler döneminden sonra bittiği görülmektedir.³⁵ Bağdâdî ve Şehristânî Kaderiyye kavramını Mu'tezile mezhebi için kullanmıştır.³⁶ Mu'tezilîler ise bu kullanımı kabul etmezler. Çünkü Kaderiyye isminin kaderi kabul eden kimseye nispet edilmesinin daha doğru olduğunu ve kaderi inkâr edenler için kullanılamayacağını söylemektedirler.³⁷ Eş'arî ise Kaderiyye ve Mu'tezile kavramlarını iki ayrı kavram olarak kullanmaktadır. Selefi yöntemi benimseyenler de Kaderiyye'yi reddetmektedir.

Mu'tezile ve Kaderiyye arasındaki ilişki her zaman tartışılmıştır. Kaderiyye, belli bir süre sonra etkinliğini kaybederek yerini Mu'tezile'ye bırakmıştır.³⁸ Mu'tezile mezhebi mensupları kendilerinin Kaderiyye'ye benzetilmesinden de kendileri için bu ismin kullanılmasından da hoşnut değillerdir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre; bu isim ancak kaderci olanlara atfedilebilir. Yani sadece Allah'ı fail görüp bütün sorumluluğu Allah'a yükleyip insanın etkinliğini yok sayanlar için kullanılmasının daha doğru olduğunu düşünmektedir. Hz. Peygamber'in "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir"³⁹ hadisine dayanarak kendilerinin Mecûsîlere benzemediklerini vurgulayarak ancak Mücbirenin birçok yönden Mecûsîlere benzemesinden dolayı onların bu şekilde isimlendirilmelerinin daha doğru olduğunu düşünmektedir.⁴⁰

Mu'tezile, insanın fiilleri konusundaki fikrini mezhebin beş esasından biri olan adalet ilkesi çerçevesinde yorumlamıştır. Adalet ilkesinin bir gereği olarak insan fiillerinde özgürdür. Yani insan fiillerini kendisi yaratır, fiiller üzerinde önceden güç vermesi dışında Allah'ın bir etkisi yoktur. Onlara göre eğer fiillerin yaratıcısı kul değil de Allah olduğu irade edilirse bu durum adalet ilkesi ile çelişir. Kul

³³ Düzgün, *Kelâm*, 56.

³⁴ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 120.

³⁵ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 125.

³⁶ Ebu Mansur Albukahir el-Bağdadi, *el-Fark Beyne'l- Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 82-85.

³⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakif*, 748.

³⁸ Düzgün, *Kelâm*, 56.

³⁹ Ebu Davud, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, 4691.

⁴⁰ Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 722.

yaptıklarının karşılığını bizzat kendisi görecektir.⁴¹ Fiili ise; “kadir kişiden meydana gelen olay ve eylemlerdir” şeklinde tanımlamaktadırlar.

Mu'tezile'ye göre “irade” fiil anlamına gelmektedir. Yani yüce Allah'ın iradesi denildiğinde fiili de kastedilmektedir. Allah'ın iradesi hâdistir. İrade fiille birlikte bulunmaktadır.⁴² Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre irade, fayda inancıyla meydana gelmektedir. Bu fayda inancı da insanı meyle götürmektedir.⁴³ Allah insan için inanmamayı yaratsaydı, inanmamadan dolayı kulunu cezalandırması Allah'ın adil olmadığı anlamına gelirdi. Mu'tezililer insanın sorumlu bir varlık olduğu düşüncesini savunmakla, Allah'ın adalet ilkesinin zedelenmesini engellemektedir. Eş'ariler ise Mu'tezilileri eleştirerek bu düşüncüyü savunmakla Allah'ın mutlak gücünü zedelediklerini iddia etmektedirler.⁴⁴

Mu'tezile'nin adalet ilkelerini korumak amacıyla kurdukları düşünce sistemi başka sıkıntıları doğurmaktadır. Kur'an'da geçen kaza ve kader kavramlarını da kendi anladıkları şekilde yorumlamış ve bu sebeple de kaderi inkâr eden bir düşünce sistemi şeklinde algılanmışlardır. Mu'tezilî alimlere göre kaza; “bildirme”, “haber verme”; kader ise, “beyan” anlamına gelmektedir. Mu'tezilî düşünce kaza ve kader kavramlarını insan merkezli değerlendirmekte ve “yaratma” manasında kullanılmaktadırlar.⁴⁵

Mu'tezilî düşünceye göre Allah kötü olanı irade etmez yalnızca iyi olanı dilemektedir. İyilik de kötülük de insana izafe edilmektedir. Mu'tezililer fiillerin evvelden takdir edilmesi şeklinde bir düşüncüyü kabul etmemektedir.⁴⁶ İnsan fiillerinin hikmet bakımından düzensiz olması fiillerin yaratıcısının Allah değil de kul olduğunun bir göstergesidir.⁴⁷ Mu'tezililer bu konuda; “*Kim dine ve dünyaya yararlı bir iş yaparsa kendi iyiliği için yapmış olur, kim de kötülük işlerse kendi aleyhine işlemiş olur. Senin Rabbin kullarına asla haksızlık etmez.*” ayetini delil

⁴¹ Mehmet Evkuran (ed.), *Kelâm Tarihi ve Ekolleri* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 185-186.

⁴² Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 44, 46.

⁴³ Sa'büddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Makâsıdu'l-Kelâm Fi-Akâidi'l-İslâm (Kelâm İlminin Maksatları)*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 316.

⁴⁴ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 348-349.

⁴⁵ Şerafettin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1979), 224.

⁴⁶ Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 44, 48.

⁴⁷ Tözlüyurt, *Ebü'l-Mu'in En-Nesefti'nin Eleştiri Anlayışı*, 62.

olarak sunmuşlardır.⁴⁸ Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre irade, fayda inancıyla meydana gelmektedir, bu fayda inancı da insanı meyle götürmektedir.⁴⁹

Mu'tezile mezhebi insan fiilleri konusunda Cebri düşünceyi tam karşısındadır ve cebriilerin savunduğu kaderci anlayışı çürütemek için büyük bir çaba sarf etmişlerdir. Mu'tezililer insan fiilleri konusundaki düşüncelerini ifade edebilmek için bazı kavramlar kullanmışlardır. Ebû Ali el-Cubbâi'ye kadar insan hakkında muhdis ve mucit kavramları kullanılırken Cubbâi'den sonra insan "hâlik" şeklinde ifade edilmiştir.

Onlara göre Allah, fiiller konusunda ne irade edendir ne de engel olandır. Fiiller hasen ve kabih olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Kabih olan fiilleri Allah irade etmez.⁵⁰ "İnsan fiillerinde özgürdür" ifadesini Allah'ın insanın fiillerinde herhangi bir etkisinin olmadığı şeklinde yorumlamışlardır. Eğer Allah kulun fiilleri üzerinde etkilidir denilirse o zaman insanın mükellefiyeti yok sayılmış olur. İnsan mükellef bir varlıktır bu sebeple de kendi fiillerini kendi yaratır. Allah'ın kitaplar, peygamberler aracılığıyla insanları uyarması bunun bir göstergesidir.⁵¹ Allah hâdis bir irade ile irade edendir.⁵² İnsanın fiillerinde kötü nitelikler ve zulüm de bulunmaktadır. Allah çirkin olanı ve zulmü yaratmayacağı için fiiller Allah'a izafe edilemez.⁵³ Mu'tezililer Allah için bazı durumların vacip olduğunu iddia etmektedir. Bunlardan bazıları maslahat ve hikmeti gözetmesi, tövbekâr ve itaatkâr kişilerin ödüllendirilmesi, büyük günah işleyen kişinin cezalandırılması.⁵⁴

Mu'tezilî alimler konuyla alakalı bazı aklî deliller getirmektedir. İnsan fiilleri susayan insanın su içmesi örneğinde olduğu gibi insanın iradesi ve isteğiyle gerçekleşir. İnsanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu düşüncesinin delillerinden bir tanesi de peygamberlerdir. İnsan sorumlu bir varlıktır ve kendi tercihleriyle yaptığı seçimler neticesinde ceza ve mükafatla karşılaşacaktır. Allah'ın adaleti bunu gerektirmektedir. Bir fiilde iki güç olamaz. Yani fiil üzerinde hem Allah'ın hem de kulların etkinliğini reddederek kesb kavramına karşı çıkmaktadırlar.⁵⁵

⁴⁸ el-Fussilet 41/46.

⁴⁹ Teftâzânî, *Makâsıdu'l-Kelâm fî-Akâidi'l-İslâm*, 316.

⁵⁰ Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/248.

⁵¹ Evkuran, *Kelâm Tarihi ve Ekolleri*, 197-198.

⁵² Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/224.

⁵³ Halil İbrahim Bulut, *Dünden Bugüne Siyasi-İtikadi İslam Mezhepler Tarihi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 194.

⁵⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 750.

⁵⁵ Tözlüyurt, *Ebü'l-Mu'in En-Nesefti'nin Eleştiri Anlayışı*, 63.

Mu'tezilî alim Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın kudreti üzerinde herhangi bir etkisinin bulunmadığı konusunu iman-küfür kapsamında değerlendirmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre; Allah iyilikleri irade etmekte, kötü olanı irade etmemektedir. O, iddiasını şu şekilde delillendirmektedir: Birincisi Allah'ın kötü olan şeyleri irade etmediği ayetlerden anlaşılmaktadır. İkincisi Allah'ın fiilleri iyiye veya güzele dayanmaktadır. Ayetlerde bu düşüncenin delilleri görülmektedir. Üçüncüsü Allah kulu için günah ve zulmü istemez. Çünkü yaratıcının, kulunun günahının ona zulmetmesini istediği anlamına gelir ki böyle bir şey Allah için mümkün değildir. Dördüncüsü irade iyi ya da kötü olarak nitelendirilemez.⁵⁶

Kâdî Abdülcebbâr'a göre kesb; "kendisi ile bir fayda elde edilen veya bir zarar giderilen fiildir". Araplar; kesb kavramını bazı zanaatları meslek edinenler için kullanmakta ve kâsib şeklinde isimlendirmektedir. O, istitâatın insanda fiilden önce bulunabileceğini savunmaktadır. Eğer güç ve fiil aynı anda gerçekleşmektedir şeklinde bir düşünce savunulursa, güç yetirilemeyen şeyle sorumlu olunabilmektedir. Böyle bir şey ise çirkin olup mümkün değildir. Bu durum adalet ilkesine aykırı bir durumdur.⁵⁷ İnsan Allah'ın kendisine verdiği istitâatla istediği fiili gerçekleştirebilmektedir. Bu sebeple insan fiillerinde Allah'ın yaratması ve takdiri yoktur.⁵⁸

Nesefî, fiiller konusunda Mu'tezilî alimlerin düşüncelerini üç kısımda incelemektedir: Birincisi fiiller Allah'a aittir. İkincisi fiil üzerinde Allah ve kul fiilde iki etkindir. Üçüncüsü kul bizzat fiilleri yaratmaktadır. Nesefî onların ilk iki maddeyi fasit kabul ettiklerini ifade etmektedir. Ma'bed el- Cühenî ve Gaylân ed-Dımeşkî insan fiillerinde özgürdür düşüncesinin savunucularındandır. Bunlar kaderi nefyetmekte ve tüm gücü insana atfetmektedirler. Bu iki alimin düşüncelerini Mu'tezilî alimler de kabul etmiş ve yayılmasını sağlamışlardır. Vâsıl b. Atâ da bu yolu takip edenlerdendir.⁵⁹

Mu'tezile mezhebinin Yunan felsefesi ve yabancı kültürlerle temas kurması dört mezhep imamının Kelâma dair olumsuz görüş bildirmesine yol açmıştır.⁶⁰

⁵⁶ Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 52-54.

⁵⁷ Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/106; 2/146.

⁵⁸ Hamdi Gündoğar, "Mu'tezile Mezhebinde İnsan Fiilleri Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 207.

⁵⁹ Nesefî, *Kitâbü't-Tevhid*, 282; Tözluyurt, *Ebü'l-Mu'in En-Nesefî'nin Eleştiri Anlayışı* 62; Uludağ, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, 276.

⁶⁰ Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 23.

Müsteşrikler akla çok fazla önem vermelerinden dolayı Mu'tezililere "İslam rasyonalistleri" demişlerdir. Mu'tezile'nin ortaya çıkışı bir cevap verme, bir savunma olarak da değerlendirilebilir. Mu'tezile'nin Yunan felsefesi ve Hristiyan ilahiyatıyla karşılaşması onlarda yanıtlar üretme gücü doğurmuştur. Bu savunma gücünü akıl yoluyla yapan Mu'tezile'nin ortaya çıkışını önemli anlamda etkilemiştir. Mu'tezile'nin irade anlayışı onlara olan ilgiyi artırmıştır.⁶¹

1.1.3. Eş'arî Düşüncesinde İrade

Fiiller konusunda; fiillerin yaratıcısı Allah'tır diyen Eş'arîler insanın bu fiiller üzerinde bir gücü var mıdır? sorusuna farklı yanıtlar vermektedir. Mezhebin kurucusu Ebü'l Hasan el Eş'arî insanın fiillerini de gücünü de Allah yarattığını ve kulun yaratmada hiçbir tesiri bulunmadığını ifade etmektedir. Eş'arî'ye göre insanın kudretinin Allah'ın kudreti yanında hiçbir etkisi yoktur. Makdur olan kişi ancak Allah'ın kudreti ile vakidir. Eş'arî, irade meselesini yaratma kavramı üzerinden inceler. Yoktan var etme gücüne sahip tek varlık Allah'tır bunun neticesinde tek güç Allah'tır ve her şeyin yaratıcısı da yoktan var eden de O'dur.⁶² Eş'arîler alemin hâdis olduğu düşüncesini savunmaktadırlar. Eğer alemin hâdis bir alem olduğu kabul edilirse bu durumda muhdes bir yaratıcı tarafından yaratıldığı düşünülür.⁶³ Allah'ın iradesi hâdis ve mahluk olmadığı gibi bu iki kavram da Allah'a izafe edilemez.⁶⁴ İnsan için yalnızca hâdis bir güç vardır. Bu manada kul kâsib, Allah hâlıktır demek yeterli olacaktır.⁶⁵ Allah'ın iradesi var olan ya da olmayan her şeyi kapsamaktadır.⁶⁶ Bir fiilin önce ya da sonra olması mümkünken belli bir zamana has kılınması o fiilin bir tahsis edeni olduğunu göstermektedir. Bu da irade sıfatıyla mümkündür. Allah irade edendir.⁶⁷ Zorunlu irade vardır ve tüm irade zincirleme olarak zorunlu iradeye ulaşır. Yani her şey Allah'ın kaza ve kaderiyledir.⁶⁸ Eş'arîler irade ve meşiet

⁶¹ Uludağ, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, 275; Rıdvan Özdiñ, *Akıl İrade Hürriyet-Son Dönem Osmanlı Dini Düşüncesinde İrade Meselesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 125.

⁶² Ebü'l Hasan el-Eş'arî, *el-İbane an Usuli'd-Diyane (İslam İnanç Esasları)*, çev. Mehmet Kubat (Ankara: İşrak Yayınları, 2008), 13; Fahreddin er-Râzî, *Kelâma Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri, 2002), 208.

⁶³ İbn Rüşd, *Fasl-ül-Mekaal*, çev. Nevzad Ayasbeyoğlu (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1955), 38.

⁶⁴ Eş'arî, *el-İbane an Usuli'd-Diyane (İslam İnanç Esasları)*, 128.

⁶⁵ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, hzr. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 69.

⁶⁶ Teftazani, *el-Makasid*, 544.

⁶⁷ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn Râzî, *Me'alimü Usuli'd-Din*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 106.

⁶⁸ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn Râzî, *El-Muhassal (Kelâma Giriş)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları), 99.

kavramlarını bir kabul etmektedir.⁶⁹

Eş'arîlere göre insan ihtiyârî fiillerini gerçekleştirirken kendisi dışında zorunlu bir irade aracılığıyla bu fiillerini gerçekleştirmektedir. Bu sebeple onlara “cebr-i mutavassıt” denmektedir. Çünkü insan fiillerinde cebri aracı olarak görmektedir. Eş'arîler'in savunduğu bir “mukarenet teorisi” bulunmaktadır. Kelime; birlikte bulunmak anlamına gelmektedir. Bu kavram insanın sorumluluğunu gerçekleştirebilmesi için ona imkânlar tanınması mevzusunu aydınlatmaktadır.⁷⁰ Eş'arîler'deki mukarenet veya iktiran kavramları zihnî çağrışımlardır. İnsanın belirli olgu ve olaylarla karşı karşıya gelmesi, insanın o olgu ve olaylarla bir arada bulunması sebebiyle oluşan çağrışımlardır.⁷¹ Faile sırf sebep olmasından dolayı değil, fiilin kendisinden irade ve seçmeyle meydana gelmesinden ötürü denmektedir.⁷² Eş'arî Kelâmcılar Allah'ın evvelden bilmesini O'nun takdiri olarak yorumlamaktadır. Bu bakış açısı determinizm olarak yorumlanmaktadır. Onlar klasik teizmin Tanrı'yı algıladığı şekle benzer bir Tanrı tanımı yapmaktadır. Yani Tanrı her şeyi bilen, programlayan ezelî, mutlak bir varlıktır. Bu bakış açısı da Tanrı'yı mutlak mekanik, soyut, bir fonksiyonu olmayan sınırlandırılmış bir varlık konumuna koymaktadır.⁷³

Eş'arî, fiiller mevzusunda özellikle Mu'tezile mezhebini sert bir biçimde eleştirmektedir. O, iyi ve güzel olanın yaratıcısı Allah'tır ancak inkâr ve kötü eylemler konusunda Allah'ın bir etkisi yoktur diyerek bütün gücü kula atfeden Mu'tezile'yi eleştirerek iyi, kötü, ecel, rızık bütün konularda tek yaratıcı Allah'tır ve insanlar yaratılmadan önce her şey Allah tarafından bilinmekte ve takdir edilmektedir demektedir.⁷⁴ Eş'arî; Mu'tezile mezhebini Cehmiyye'ye benzemesi konusunda da tenkit etmektedir. Zira ona göre Cehmiyye'nin Allah'ın yaratılan bir ilimle bildiğini iddia etmesiyle, Mu'tezilîler'in yaratılan bir irade ile bilmektedir demesi arasında bir fark bulunmamaktadır.⁷⁵ Eş'arî alimlerden Râzî de bir cismin

⁶⁹ Hüseyin Aydın, “Eş'arî'nin İrade, Kesb ve Yaratma Teorisi”, *İslami İlimler Dergisi* 6/2 (2011), 15.

⁷⁰ Cağfer Karadaş, *Kaderin Sırrını Anlamak* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 88.

⁷¹ Karadaş, *Kaderin Sırrını Anlamak*, 89.

⁷² Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 58.

⁷³ Mahmut Ay, “Eş'arî Kelâmında İnsanın Sorumluluğu”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004), 93-94.

⁷⁴ Ebu'l- Hasan el-Eş'arî, *El-Lüma'fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida*, çev. Kılıç Aslan Mavil – Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayınları, 2016), 69.

⁷⁵ Eş'arî, *el-İbane an Usuli'd-Diyane (İslam İnanç Esasları)*, 127.

hareket etmesinin sebebi elimizin hareketidir şeklinde ifade eden Mu'tezilîleri tenkit etmektedir.⁷⁶

Eş'arîler fiiller konusunda orta bir yol mahiyetinde kesb teorisini sunmaktadır. Kesb kavramı Eş'arî mezhebiyle bütünleşmiş bir kavramdır. Kesb kelimesi k-s-b kökünden türemekte ve "rızk talep etmek" anlamına gelmektedir.⁷⁷ Kesb teorisi Eş'arîler tarafından sunulan üçüncü bir teori niteliğindedir. Mu'tezile'nin fiiller konusunda bütün gücü insana, Cebriyye'nin ise bütün gücü Allah'a atfetmesi neticesinde bu iki mezhebin keskin düşüncelerine karşı daha ılımlı bir düşünce olarak kesb teorisini sunmaktadırlar.⁷⁸ Kesb teorisi iki kavram çerçevesinde açıklanmaktadır ki bu kavramlar yaratma ve kesb etmedir. Bu iki kavram neticesinde de kadim ve hâdis kavramları ortaya çıkmaktadır. Yaratma kadim bir güçle meydana gelirken kesb etme hâdis bir güçle meydana gelmektedir. Kesb teorisi ihtiyari fiillerde kulun rolü nedir sorusuna cevap niteliğinde bir kavramdır.⁷⁹ Eş'arîler, kesb kavramını Allah'ın lütfu, kudreti ve iradesi çerçevesinde değerlendirmektedir. Bu sebeple de Allah kesbi insanın fiili anında yaratır. Kesb teorisi üç etken ile meydana gelmektedir. Birincisi; Allah'ın yaratması, ikincisi; Allah'ın insan için istitâatı yaratması, üçüncüsü; Allah'ın yarattığı fiili kulun iktisab etmesi yani gerçekleştirmesidir.⁸⁰

Eş'arî'ye göre kesb; kesbetme gücüne sahip insanın hâdis bir güçle bunu gerçekleştirebildiğidir. Yaratan Allah olsa da icra eden kul olduğu için kul yaptığı fiilden sorumludur.⁸¹ Eş'arî'ye göre ister zorunlu olsun ister kesb edilmiş fiiller olsun bütün fiillerin yaratıcısı Allah'tır. Eş'arî'den önce de kesb kavramı ele alınmıştır. Ancak onu sistemleştiren ilk kişi Eş'arî olmuştur. Eş'arî alimler kesb konusunda farklı düşüncelere sahiptirler. Râzî kesbi "anlamı olmayan bir isim" şeklinde tanımlamaktadır. Cüveynî; kesb teorisini eleştirmiş ve bu teoriyle insan özgürlüğünün sağlanamayacağını ifade etmiştir. Cüveynî ilk aşamada Eş'arî gibi düşünürken daha sonra bu düşüncenin yanlış olduğunu düşünerek bu bakış açısından vazgeçmiştir. Cüveynî'ye göre fiil yaratıcı bakımdan Allah'a nispet edilmekte ancak

⁷⁶ Râzî, *el-Muhassal*, 197.

⁷⁷ İbn Manzûr, "Kesb", 3870-3871.

⁷⁸ Eş'arî, *Kitâbü'l-Luma'*, 72; Tözluyurt, *Ebü'l-Mu'in En-Nesefti'nin Eleştiri*, 112.

⁷⁹ Eş'arî, *El-Lüma' fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida*, 93.

⁸⁰ Abrahamov, "Kitâbu'l-Luma'da Eş'arî'nin Kesb Teorisiyle İlgili Görüşlerinin Yeniden Tahlili", çev. İbrahim Hakkı İnal, 150.

⁸¹ Eş'arî, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, 13.

gerçek manada insanın kudretiyle meydana gelmektedir.⁸²

Eş'arî'ye göre kaza; ezelî bir yazgı, kader ise; yaratma olarak değerlendirilmektedir. Fiili Allah yaratır fakat kötü fiillerin kesbini insan üstlenmektedir. Eş'arîler kaza ve kader kavramlarını birbirinin yerine kullanmaktadır. Eş'arî düşünce Allah'ın kazası kaderi, hükmü ile iyiliği de kötülüğü de faydayı da zararı da dilemektedir. Allah irade edilmesi mümkün olan her şeyi irade edendir.⁸³ Eş'arîlere göre küllî ve cüz'î iradelerin yaratıcısı Allah'tır. Şayet cüz'î irade Allah tarafından yaratılmamıştır denilirse bu durumda insan yaratıcı konumunda olacaktır. Böyle bir şey mümkün değildir.⁸⁴

Eş'arî düşünceye göre; insan gücünü aşan şeyle sorumlu tutulabilir. Güç yetmeyen şeyle teklif caizdir. Mu'tezilî Kelâmcılara göre teklif şer'î ve aklî olmak üzere ikiye ayrılır. Akıl da tıpkı Allah'ın insanı sorumlu tutması gibi insanı sorumlu tutulabilir. Eş'arîler bu düşünceye karşı çıkar ve bu şekilde ikiye ayrılmasını mümkün görmemektedir. Teklif Allah dışında bir şeye izafe edilemez.⁸⁵

Eş'arî mezhep imamlarının irade mevzusunda görüşleri şu şekilde sıralanabilir. Bâkılânî, insan yaratmada etkin değildir ancak niteliğinin belirlenmesi konusunda etkindir düşüncesine sahiptir. Ebû İshak el-İsferâyînî'ye göre insanın fiil üzerinde etkinliği söz konusudur. Cüveynî'nin düşüncesi de bu minvaldedir.⁸⁶ Fahreddin er-Râzî'ye göre ise fiilin gerçekleşmesinde iki etken bulunmaktadır: Kudret ve dai (motive edici tasavvur). Güç ile güdü (dai) birlikte olduğunda artık fiilin gerekli olduğu kabul edilir. Bu kabul edişte aynı zamanda kulun failliğine vurgu yapılmaktadır. Râzî'ye göre motive edici tasavvur insanın kalbinde hâsıl olur. Her şey Allah'ın kaza ve kaderiyedir. Fiilde etken olan gücün ve güdünün (dai) bir araya gelmesi de Allah'ın yaratmasıyla mümkündür.⁸⁷

Râzî'ye göre iradeli bir fiil ancak dört aşamanın meydana gelmesi ile gerçekleşir. Birinci aşama; insanda o gücün mevcut olması ve organların da sağlıklı olmasıdır. İkinci aşama; kalbin kararlılıkla mutmain olmasıdır. Üçüncü aşama; kalbinde fiilin gerçekleşmesine dair bir meylin olmasıdır. Dördüncü aşama; kalbinde motive edici tasavvurun oluşmasıdır. Bu aşamaların hepsinin gerçekleşmesiyle

⁸² Ay, "Eş'arî Kelâmında İnsanın Sorumluluğu", 98-99.

⁸³ Gölçük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, 235-236.

⁸⁴ Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelâm*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 86.

⁸⁵ Ay, "Eş'arî Kelâmında İnsanın Sorumluluğu", 100.

⁸⁶ Düzgün, *Kelâm*, 408; Karadaş, *Kaderin Sırrını Anlamak*, 88.

⁸⁷ Râzî, *Me'alimü Usulî'd-Din*, 152-154; Karadaş, *Kaderin Sırrını Anlamak*, 88.

yaratıcı kudret aktifleşir ve fiil meydana gelir.⁸⁸

1.1.4. Mâtürîdî Düşüncesinde İrade

Mâtürîdî mezhebi irade konusunda Mu'tezile ve Eş'arî mezheplerine kıyasla mutedil bir anlayışa sahiptir.⁸⁹ Mâtürîdî alimlerden Nûreddîn es-Sâbûnî iradeyi şu şekilde tanımlamaktadır; “İrade, yaratılacak şeylerin o şekle değil bu şekilde, o zamana değil bu zamana tahsis edilmesini gerektiren bir sıfattır.”⁹⁰ Mâtürîdî'ye göre irade iki şekilde incelenmektedir; birincisi dilemek, insanın kendisi dışında bir kişiden bir işi yapmasını istemesi, ikincisi razı olmak, fiili gerçekleştirenin fiili zorla yapmamasıdır. Allah faildir ve Allah'ın kuluna emretmesi ya da kulunu bazı fiillerden nefyetmesi bunun en büyük delillerindendir. Çünkü ancak emretme ve nefyetme gücüne sahip olan bir varlık faildir.⁹¹ Ayette şu şekilde ifade edilmektedir; “*Karada ve denizde yol alıp ilerlemenizi sağlayan O'dur.*”⁹² Fiiller, yaratma ve yoktan var etme bakımından Allah'a, kesb edebilme ve fiil bakımından ise insana nispet edilmektedir. Yani iki kudretin bir araya gelmesiyle fiil meydana gelir. Mâtürîdîler bu duruma “fiilde yönler” ismini vermektedir. Bu yönler teorisi üçüncü bir yol teşkil etmektedir. İki etken gücü bir arada değerlendiren bu bakış açısı, Mu'tezile'nin gücü tamamen kula vermesi ile Eş'arî'nin Allah'ı tek fail kabul etmesi arasında bir yol özelliği teşkil etmektedir. Yoktan yaratma Allah'ın tekvin sıfatı sayesinde gerçekleşmektedir. Fiilin gerçekleşmesini sağlayan sıfat ise irade sıfatıdır ve bu da insana nispet edilmektedir.⁹³

Mâtürîdî düşünceye göre insan kesb eden Allah yaratandır. Bu konuda onlar Eş'arî düşünceyle benzeşmektedir. İradî bir eylem üç aşamada gerçekleşir. Birincisi; insanın irade etmesidir, ikincisi; insanın buna güç yetirebilmesidir, üçüncüsü; Allah'ın yaratmasıdır.⁹⁴

Fiiller hem Allah'a hem de kula nispet edilmekte ve kulların fiilleri hususunda onların akıllarının yettiği durumlar bulunmakla birlikte, akıllarının

⁸⁸ Karadaş, *Kaderin Sırrını Anlamak*, 89.

⁸⁹ Uludağ, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, 135.

⁹⁰ Nûreddîn es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979), 105.

⁹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 439; Ramazan Biçer – Osman Sezgin, “Teo-Psikolojik Açıdan Mâtürîdî'de İrade Özgürlüğü”, *Bilgi Dergisi* 80 (2017), 250.

⁹² Yunus 10/22.

⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 439; Karadaş, *Kaderin Sırrını Anlamak*, 90; Biçer – Sezgin, “Teo-Psikolojik Açıdan Mâtürîdî'de İrade Özgürlüğü”, 248, 249.

⁹⁴ Uludağ, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, 135; Karadaş, *Kaderin Sırrını Anlamak*, 91.

yetmediği, tasavvur etmeye güç yetiremedikleri durumlar da mevcuttur. Mâtürîdîlere göre, insanda kudret ve irade bir arada bulunmaktadır. Mâtürîdî, kulda fiil ve kudretin aynı anda bulunması konusunu insanın acziyetinin ve kulluğunun bir göstergesi olarak kabul etmektedir.⁹⁵ Burada merkeze alınması gereken husus yaratma işinin Allah’a mahsus olduğudur. Bu konuda herhangi bir tereddüt ya da farklı bir görüş beyan edilmemiştir. Yaratma sıfatı Allah’a atfedilirken insanın bu yaratma üzerindeki etkisi şu şekilde ifade edilmektedir: İnsanın gücünü ve cüz’î iradesini kullanması Allah’ın onu yaratmasına sebep olur. İnsan nasıl ister ve dilerse Allah öyle yaratır. İnsan Allah’ın kendisine vermiş olduğu hâdis kudreti istediği yönde kullanabilmektedir. Fiiller hayırlı yönde ya da batıl yönde kullanılması bakımından insana, yaratma bakımından ise Allah’a nispet edilmektedir. İnsan fiilleri konusunda Allah’ın da kulların da etkisi eş zamanlıdır.

Mâtürîdî düşünce kulun istemesiyle Allah yaratandır demekle birlikte Allah kulunun her istediğini yaratmaktadır anlamına gelmemektedir. Kula nihaî bir irade özgürlüğü ve yetkinliği verilmemektedir.⁹⁶ Bu noktada şunu ifade etmek gerekir; Eş’arîler, irade meselesinde kul kendi fiilini kendi yaratır görüşüne sahip olan Mu’tazile mezhebi ile Mâtürîdî düşüncenin iradeye bakışı arasında bir fark olmadığını ifade ederek tenkit etmektedir. Ancak Mâtürîdî düşünce kulun irade gücünü sınırlandırmakta ve Mu’tazilî düşüncede olduğu gibi tüm gücü insana atfetmemektedir.⁹⁷

Allah’ın gücü ve yaratma sıfatı düşünüldüğünde Allah hakkında imkânsız ya da zor gibi kavramlar düşünülemez. Eğer bir fiil belirlenen zamanda belirlenen yerde ve belirli bir şekilde var olabiliyorsa bu Allah’ın irade sıfatıyla gerçekleşmektedir. Allah’ın iradesi zatiyla kaimdir ve ayrı düşünülemez. Çünkü eğer zatından ayrı düşünülürse zorunluluk atfedilmiş olur ki Allah’a zorunluluk atfedilemez, zorunluluk atfedilmesi acziyet kavramını doğurur ve bu da Allah için mümkün değildir. Mâtürîdîler insanın özgür bir iradeye sahip olduğunu vurgulamakta ve bu düşüncüyü temellendirmek amacıyla iradeyi iki kısımda incelemektedir. Birincisi küllî irade olup insana potansiyel olarak verilen iradedir. İnsana seçim yapabilme gücünün verilmesidir. İkincisi cüz’î irade olup potansiyel

⁹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, 445; Biçer – Sezgin, “Teo-Psikolojik Açıdan Mâtürîdî’de İrade Özgürlüğü”, 254.

⁹⁶ Neseî, *Mâtürîdî Kelâmı*, 104-106; Mustafa Saim Yeprem, *Mâtürîdî’nin Akide Risalesi ve Şerhi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 24.

⁹⁷ Uludağ, *İslam’da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, 135.

olarak verilen gücün belli bir tercihte ve yönde kullanılmasıdır.⁹⁸

Mâtürîdîleri, Eş'arîler'den ayıran özelliklerden bir tanesi cüz'î irade düşüncesidir. İki mezhep Allah halik, kul ise kesb edendir düşüncesinde birleşirken, cüz'î irade meselesinde farklı düşünmektedir. Mâtürîdî düşünce cüz'î iradenin yaratılmadığını insanda müstakil olarak bulunduğunu, insanın sorumlu tutulabilmesi için bunun gerekli olduğunu savunurken, Eş'arî düşünceye göre cüz'î irade yaratılmıştır. Çünkü Allah her şeyin yaratıcısıdır ve cüz'î irade yaratılmamıştır ifadesi Allah'ın yaratma sıfatında eksiklik olduğu anlamına gelir ki bu onlara göre kabul edilir bir düşünce değildir.⁹⁹

Mâtürîdîlere göre Allah fiillerini hikmet amacıyla gerçekleştirmektedir.¹⁰⁰ Allah'ın fiili hikmetten yoksun olamaz. Allah'ın gücünü, kudretini, büyüklüğünü bilen bir kimse Allah'ın hikmet sahibi olduğunu bilmektedir. Hikmet kavramının dışına çıkan bir durum oluşursa bu Allah'tan değil, ihtiyaç ya da cahillikten kaynaklanmaktadır. Hikmet kelimesi; h-k-m kökünden türemiştir. Hakem, hakîm ve hâkim Allah'ın sıfatlarındandır ve anlamları da yakındır. Eşyaya hükmeden ve en iyi şekilde onları bilendir. Hüküm ilim ve fıkıh anlamındadır da denilmiştir.¹⁰¹ Akli çerçevede incelendiğinde Allah'ın fiilleri bir hikmet üzere meydana gelmektedir çünkü Allah yoktan var edebilen büyük güç sahibidir. Bu da Allah'ın fiillerinin bir hikmetle meydana gelebileceğinin bir delilidir.¹⁰²

Yüce Allah ilim, kudret, azamet ve hayat sıfatlarına sahiptir. Ancak bu sıfatların zıddı olan zulüm, sefeh ve yalan gibi kavramların yüce yaratıcıda bulunması mümkün değildir. Allah'a sefeh ve zulüm kavramaları atfedilemez çünkü bu kavramlar akli açıdan incelendiğinde çirkin kavramlardır. Allah'ın fiillerinde çirkinlik söz konusu olamaz çünkü bu akla aykırıdır. Güç ve kudret sahibi bir varlığa çirkinlik atfedilme ihtimali olduğunda O'nun yasakladıklarından kaçınılmaz ya da vaadine güvenilmez. Bu sebeple Allah için sefeh ve zulüm gibi kavramlar kullanılamaz. Bir şey bir konumda hikmet anlamı ifade ederken başka bir konumda sefeh konumunda olabilir. Bu birbirine zıt kavramları birbirinden ayırt ederken oluşabilecek bir sorun ancak cahillikten kaynaklanmaktadır. Mu'tezilîlerden bazıları, "bir fiil eğer başkası için bir fayda sağlamıyorsa o zaman onda herhangi bir hikmet

⁹⁸ Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akaidi*, 106; Serdar – Işık, *Sistematik Kelâm – I*, 269.

⁹⁹ Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 146; Serdar – Işık, *Sistematik Kelâm – I*, 269.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 423.

¹⁰¹ İbn Manzûr, "Hikmet", 901-903.

¹⁰² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 423-424.

bulunmaz” şeklinde ifade etmektedirler. Allah dışında diğer varlıklar için fiillerin hikmetli ya da hikmetsiz olması mümkündür ancak Allah için böyle bir şey söz konusu olamaz.¹⁰³

Meşiet: ş-y-e kökünden türeyen “şae” kelimesinin mastarı olan meşiet, irade ile eş anlamlıdır.¹⁰⁴ “*Rabbin dileseydi insanları elbette tek bir ümmet yapardı.*”¹⁰⁵ ayetinde olduğu gibi Kur’an’da meşiet kelimesi doğrudan geçmeyip “şey” ve çoğulu olan “eşya” şeklinde yer almaktadır.¹⁰⁶

İrade ve meşiet konusunda mezhepler farklı görüşler beyan etmektedir. Ehl-i Sünnet irade ve meşieti bir kabul eder. Kerrâmiye mezhebi irade hâdis, meşiet ise ezelîdir şeklinde ifade etmektedir. Burada Kerrâmiye mezhebinin irade meselesinde savunduğu düşünce tenkit edilmektedir çünkü Allah’a hâdislik atfedilemez. Allah kadimdir ve zâtı ile kâimdir. Bâtînîler ve filozoflar ise irade sıfatını tamamen reddetme yolunu tercih etmişlerdir. Neccâriyye, Allah’ın ayrıca bir irade sıfatına sahip olmadığını bu irade sıfatının Allah’ın zâtıyla kâim olduğunu ifade ederken, Mu’tezile mezhebi Allah’ın hâdis bir iradeye sahip olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁷ Bazı Mu’tezile alimlerine göre Allah’ın dilemesi olmadan da insan irade ettiğini gerçekleştirebilir.¹⁰⁸ Mâtürîdî düşünce akıl ve nakle uygun bir irade düşüncesini kabul etmektedir. Kur’an ayetlerine bakıldığında insanın eylemlerinin gerçek sahibi olduğu görülmektedir. Kulun niyet eden, dileyen olduğu ve kulun dilemesiyle Allah’ın yaratan olduğu ayetlerle ispatlanmaktadır. Nitekim insana bazı sorumluluklar verilmesi ve bu sorumluluklar neticesinde bir ceza ya da mükafat olması insanın eylemlerindeki etkinliğinin bir göstergesidir.¹⁰⁹

İslam alimlerine göre ilahi irade meşiet kavramı çerçevesinde değerlendirildiğinde ikiye ayrılır: Tekvînî irade ve teşrîî irade. Tekvînî irade; hem hayrı hem de şerri kapsarken, teşrîî irade sadece hayrı kapsamaktadır.¹¹⁰ Kelâmcılara göre hayrı da şerri de Allah’ın dilemesi, Allah’ın iradesinin hayra da şerre de tabi olması konusunda mezhepler arasında uyuşmazlık vardır. Mu’tezile ve Ehl-i Sünnet

¹⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, 429-430.

¹⁰⁴ İbn Manzûr, “Meşiet”, 2369-2371.

¹⁰⁵ el-Hud 118/119.

¹⁰⁶ Hüsna Çelebi, *Elmalılı Hamdi Yazır’da İrade-Meşiet Kavramı*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 32.

¹⁰⁷ Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akaidi*, 105-106.

¹⁰⁸ Abdülcebbar, *Mu’tezile’nin Beş İlkesi*, 44.

¹⁰⁹ Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 55.

¹¹⁰ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, 270.

bu konuda farklı görüş beyan etmektedir.¹¹¹ Mu'tezile'ye göre Allah şerleri yaratmaz. Allah'ın şerri irade etmesi için o şerrin bir vasıf olması gerekir ki Allah için böyle bir şer vasfedilemez. Bu sebeple onlara göre Allah hem hayrı hem de şerri irade eder şeklinde bir ifade batıldır. Mâtürîdî ve Eş'arîlere göre Allah hayrı da şerri de murâd edebilir. Allah'ın dışındaki bütün varlıklar Allah'ın belirlediği sınırlar içindedir.

Allah hayrı da şerri de yaratmış ve tercihi kuluna bırakmıştır. İnsan için en uygun olanı Allah'ın yaratması vaciptir ifadesi kabul edilemez çünkü bu, iki kavramı reddetmeyi gerektirir ki bunlar zorunluluk ve Allah'ın kudretidir. Zorunluluk kavramı kabul edildiği takdirde Allah kul için en uygun olanı yaratmak zorundadır. Bu durumda Allah'ın lütfu ortadan kaldırılmış olur. Çünkü eğer Allah için onu yaratmak zorunluysa bu bir görev niteliği taşır ve lütuf kavramı ortadan kalkar oysaki Allah lütfedendir. Allah için zorunluluk kavramıyla bir arada bulunamayacak diğer bir kavram kudrettir. Eğer Allah'a zorunluluk atfedilirse O'nun gücü sınırlandırılmış olur oysaki Allah gücü sonsuz olandır. Netice itibariyle zorunluluk kavramı ile lütuf ve kudret kavramı bir arada değerlendirildiğinde Allah'a kulu için hayırlı olanı yaratması vaciptir ifadesi tenkit edilmektedir.¹¹²

İnsan iradesiyle ilgili diğer bir kavram istitâattir. İstif'al babından mastar bir kelime olup "tabi olmak, boyun eğmek" gibi anlamlara gelir. İstitâat ve takat kavramları birbirine benzemektedir ancak takat bütün varlıklar için kullanılmaktadır.¹¹³ İmam Mâtürîdî kudreti iki şekilde ele almaktadır; ilk olarak Allah'ın dilediği kuluna lütfettiği bir nimet olarak, fiilden önce bulunan kudrettir. İkincisi; fiile özel olan kudrettir, fiilden kasıt ihtiyari fiildir. Bu kısımda bazıları "fiil ile kudret aynı anda bulunur" şeklinde ifade ederken bazıları "kudret fiilden önce bulunur" şeklinde ifade etmektedir.¹¹⁴ Neseî'ye göre istitaat bir "imkân hali" dir. Fiil gerçekleşmeden önce var olan bir şeyi yapabilme gücüne denir. Bir şeyin gerçekleşmiş olmasından ziyade önemli olan imkân durumunun olmasıdır.¹¹⁵

İmkânsızlık delili bakımından yoktan yaratma Allah'a mahsustur. Bu anlamda insana yoktan yaratma atfedilemeyeceği için insanın kendi fiilinin yaratıcısı

¹¹¹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 190-191.

¹¹² Sâbûnî, *Mâtürîdîye Akâidi*, 150, 155.

¹¹³ Servet Bayındır, "Fukahânın İstitaat Kavramına Yaklaşımının Vekaletle Haccın Hükmüne Etkisi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2006), 69.

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 495.

¹¹⁵ Neseî, *Kitâbü't-Temhîd*, 263; Tözluyurt, *Ebü'l-Mu'in En-Neseî'nin Eleştirisi Anlayışı*, 71.

olması imkânsızdır. Ancak fiillerin insana nisbet edilen bir yönünün bulunması zorunludur çünkü insan yaptıklarından sorumludur. Allah iyiyi de kötüyü de yaratır ancak kulunun kötülüğünü murâd etmez peygamberler ve kitaplar da bunun ispatıdır. İnsanın sorumlu bir varlık olması burada büyük bir önem kazanmaktadır. Fiiller yoktan yaratma özelliği ile Allah'a, sorumluluk niteliği ile kula izafe edilmektedir. Fiillerin oluşumunda Allah ve insan eşzamanlı bir etkiye sahiptir. Fiilin oluşum aşamasında kulun istitâati, Allah'ın yoktan yaratma sıfatı aranmaktadır. Allah tekvîn sıfatıyla yaratır kul ise irade eder.¹¹⁶

Kudret bir arazdır ve arazların sürekliliği yoktur. Çünkü geçici özellik taşıyan bir şey ancak beka özelliğiyle kalıcı olabilmektedir. Kudret fiilin oluşması için şarttır çünkü kudret olmadan fiil de olamaz.

Mâtürîdî, kesb kavramını halk kavramıyla bir arada değerlendirmektedir. Allah fiillerin yoktan yaratıcısıdır, kul ise kesb edicisidir. Kul kesb ettiği kadar fiil elde eder.¹¹⁷ Neseî'ye göre ise insan, fiillerinde kesb edebilme gücüne sahiptir ancak Mu'tezile mezhebinin iddia ettiği gibi fiilini yaratma gücü yoktur şeklinde ifade etmektedir.¹¹⁸ Fiiller yaratma bakımından Allah'a nispet edilirken kesb etme bakımından kula nispet edilir.¹¹⁹ İnsanın fiilleri incelendiğinde bir insanın titreme gibi etki edemediği fiiller vardır. Burada insanın bir etkisi olamaz. Bir de iradî fiiller vardır; kul ister Allah yaratır işte bu fiiller de kesb söz konusudur. Bu durumda insan kesb eden Allah yaratandır. Kesb irade konusu kapsamında yaratıcı güçle kul arasındaki ilişkiyi şekillendirir.¹²⁰

Ceza ve mükafat gibi kavramlar, insanın yaptıklarından sorumlu tutulması, insanın tercih edebilme özgürlüğünün olması ve onun fiiller üzerindeki etkisini göstermektedir. İnsan özgür iradesiyle bir tercihte bulunur ve bu fiillerinin faili olduğunun bir ispatıdır. İnsanın yaptıklarından sorumlu tutularak bir ceza veya mükafatla karşılaşması da insanın fail olmasından kaynaklanmaktadır. İnsanın her istediğini planladığı şekilde gerçekleştirememesi fiilde insan dışında yüce bir varlığın etken olduğunun en büyük göstergesidir. Allah ve insan irade etme konusunda iki

¹¹⁶ Düzgün, *Kelâm*, 409.

¹¹⁷ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 503-504.

¹¹⁸ Hamdi Gündoğar, "Ebu'-Muin en-Neseî'nin İnsan Fiilleri Probleminde Mutezile'ye Yöneltiliği Bazı Eleştiriler", *Kelâm Araştırmaları* 9/1 (2011), 211.

¹¹⁹ Bulut, *İtikadî İslam Mezhepler Tarihi*, 302.

¹²⁰ Mustafa Özgen, *Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 73.

etkendir.¹²¹ Allah’a zarar ya da fayda izafe edilemeyeceği için Allah’ın fiili kesb olarak nitelenemez.¹²² Kesb kavramını ilk kullanan kişi konusunda iki görüş beyan edilmektedir. Bazı alimler insan sorumluluğunu temel alarak bunu kanıtlamak için kesb kavramını ilk Ebû Hanîfe kullanmıştır şeklinde ifade eder. Bazı alimler ise Dırar b. Amr’ın kullandığını ifade eder. Kaynaklara bakıldığında bu kavramı ilk kullanan kişinin Ebu Hanife olduğu görülmektedir. Sistemli bir şekilde ele alıp kesb kavramını bir teori olarak kullanan ilk kişi ise Eş’arî olmuştur.¹²³

Mâtürîdî alimlerinden Nûreddin es-Sâbûnî’nin ifade ettiğine göre; “Meydana getirilen her şey Allah Teala’nın iradesi, kaza ve kaderiyle olur; ayn olsun, araz olsun, hayr olsun, şer olsun.”¹²⁴ Mâtürîdî’ye göre kaderin iki manası bulunmaktadır. Birincisi; “bir şeyin oluşumu açısından sahip olduğu konum ve değer hükmüdür.”, ikincisi; her şeyin oluşacağı zaman ve mekanı, hak veya batıl oluş vasfını, doğuracağı mükafat ve cezayı belirlemektir.¹²⁵

Nesefî’ye göre kader, ilahi olarak hikmetin bir gereğidir. O her varlığın layık olduğu şekilde nitelenmesini kader şeklinde tanımlamaktadır. Bu şeylerin nasıllığı kader sayesinde evvelden belirlenmektedir.¹²⁶, Mâtürîdî kazayı ise şu şekilde tanımlamaktadır; “ Bir şeye hükmedip karar vermek, layık olduğu sonucu belirlemek ve hakkında nihai olarak söylenebilecek son sözü söylemektir”. Kaza kelimesi yaratma ve emretme anlamlarında da kullanılmaktadır.¹²⁷ Mâtürîdî’ye göre kaza ve kader kavramları ancak Allah’ın ilim sıfatı kapsamında değerlendirilmelidir. Bir fiilin niteliği ancak insanın tercihinine bağlıdır. Çünkü insan özgür bir iradeye sahiptir.¹²⁸ Kur’an’da kaza ve kader konusunda birçok ayet bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi de “Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık”¹²⁹ şeklindedir.

Kelâm ilminde kaderle bağlantılı olarak kötülük problemi tartışılmıştır.¹³⁰

¹²¹ Bulut, *İslam Mezhepler Tarihi*, 302.

¹²² Özgen, *Eş’arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları*, 72.

¹²³ Harun Işık, *Mâtürîdî’ye Göre Kaza ve Kader* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 42. – Ebû Hanîfe Nu’mân b. Sâbit Zûtâ b. Mâh, *İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 46-47.

¹²⁴ Sâbûnî, *Mâtürîdî’ye Akaidi*, 149.

¹²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, 601.

¹²⁶ Altuncu, *İnsan İradesi ve Kader İlişkisi*, 34.

¹²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, 583-584.

¹²⁸ Altuncu, *İnsan İradesi ve Kader İlişkisi*, 34.

¹²⁹ Kamer 54/49.

¹³⁰ Fırat Çelebi, *Origenes ve İbn Sina’da Kötülük Problemi* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal

Mâtürîdî, Allah’a yalan, zulüm, sefeh isnad edilemez şeklinde ifade etmektedir. Bunun iki gerekçesi bulunmaktadır. Birincisi akla uygun olmamakla, çirkindir. Bir varlık çirkin sıfatıyla addedildiğinde vaadine güvenilmez, uyarılarından korkulmaz bu durumda herhangi bir hayır umulmamakla birlikte çirkin sıfatından dolayı şerrinden de emin olunmaz. İkinci olarak Allah ilim, azamet ve kudret sıfatlarına sahip bir varlık olduğu için zulüm, sefeh, yalan gibi kavramlarla nitelendirilemez. Bu kavramlar ancak bilgisizliğin ve ihtiyacın bir neticesidir ve bu iki kavram da Allah için söz konusu olamaz.¹³¹

Allah hem iyiyi hem de kötüyü yaratmıştır ve insana da tercih edebilme gücünü vermiştir. Bu manada insan sorumlu bir varlıktır. Mâtürîdî’ye göre şer kavramı izafî bir kavramdır. Bir durum da şer özelliği taşıyan başka bir durumda hayır özelliği taşıyabilir. Mâtürîdî, olayları sonuçları itibarıyla iyi ya da kötü olarak sınıflandırmaktadır çünkü insanın kendi tefekkür sisteminde bir şeye hükmetmesi her zaman isabetli değildir. Bu sebeple doğrudan hikmet veya sefeh, zulüm ya da adalet olarak nitelenemez.¹³² Mâtürîdîlere göre iyi ve kötü kavramları akıl yoluyla bulunabilir.¹³³ Fiiller teklif-i mâ lâ yutâk çerçevesinde ikiye ayrılır. Birincisi; zâtına ait bir nedenden dolayı güç yetirilemeyendir, ikincisi; fiil zâtında mümkün fakat dışsal bir nedenden dolayı imkânsız olan durum.¹³⁴

İmam Mâtürîdî, konuyu iki bakımdan ele almaktadır. İlk olarak insanın güç yetiremeyeceği şeyle mükellef olması imkânsızdır şeklinde ifade ederken diğer bakımdan böyle bir şey mümkündür.¹³⁵ Mâtürîdîlere göre insana gücünün yetmeyeceği şey teklif edilemez. Eş’arîlere göre insanın gücünün yetmeyeceği şeyle mükellef olması caizdir.¹³⁶ Mu’tezilî alimlerden Kâ’bî ise “insanın güç yetiremeyeceği şeyle mükellef olması çirkin bir durumdur” der. Mâtürîdî bu görüşe itiraz eder ve bunun kudrete verilen anlamın yanlış olmasından kaynaklandığını ifade eder.¹³⁷ Allah insanı mükellef bir varlık olarak yaratmıştır. İnsanın sorumlu olması onun temyiz gücüne sahip bir varlık olduğunun göstergesidir. İnsan iyiyi kötünden

Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 22.

¹³¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, , 427-429.

¹³² Nazim Mustafayev, *İbn Sina’da Kötülük Problemi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 237.

¹³³ Metin Özdemir, “Kötülük Problemine Felsefî ve Kelâmî Açından Mukayeseli Bir Yaklaşım”, *Araştırma ve İnceleme* 27/3 (2016), 237.

¹³⁴ Özgen, *Eş’arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları*, 78.

¹³⁵ Işık, *Mâtürîdî’ye Göre Kaza ve Kader*, 107.

¹³⁶ Özgen, *Eş’arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları*, 79.

¹³⁷ Işık, *Mâtürîdî’ye Göre Kaza ve Kader*, 108.

güzeli çirkinden ayırabilen bir varlıktır. Allah kulunu idrak gücünü iyiye ve güzele meyilli yaratmıştır.

Mâtürîdî diğer mezheplerin fiiller konusundaki düşüncelerini şu şekilde ifade etmektedir; Mürcie, fiilleri kula nispet etmeyerek Allah’a havale etmektedir. Kaderiyye, fiilleri kula nispet ederek Allah’ın bu fiiller üzerinde bir müdahalesi yoktur, fiiller sadece yaratma bakımından Allah’a nispet edilir şeklinde bir görüş benimsemektedirler. Mu’tezilîleri ise şu bakımdan eleştirmektedir; eğer bir varlık yaratıcı vasfı taşıyorsa o varlığa ibadet edilir o zaman kul kendi fillinin yaratıcısıysa bu özelliğe sahip bir varlığa ibadet mi edilmelidir şeklinde bir eleştiri getirerek bunu hiçbir Müslümanın kabul etmeyeceğini ifade etmektedir.¹³⁸

1.2. İSLAM FİLOZOFLARININ İRADE ANLAYIŞLARI

İrade konusunun İslamî literatürde özellikle bazı düşünürler tarafından geniş bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Bu kısımda irade tartışmalarına önemli katkılar sağlayan İslam dünyasının önde gelen düşünürlerinden Fârâbî, İbni Sînâ, İbn Rüşd, İbnü’l Arabî, Mevlânâ ve Muhammed İkbal’in görüşleri incelenecektir.

1.2.1. Fârâbî’ye göre İrade

Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî (ö. 339/950) irade kavramını “idrak edilene yönelme” şeklinde tanımlar.¹³⁹ Başka bir açıdan iradeyi; “Tanrı’nın kendinden sadır olanlar karşısında Allah’ın muhalefetini gerektirecek bir şeyin olmaması” diye tarif eder.¹⁴⁰ Fârâbî’ye göre insanın en önemli amacı ve gerçek mutluluğa ulaşmasının yolu hür bir iradeye sahip olmasıdır.¹⁴¹ Fârâbî iradeyi üç şekilde derecelendirmektedir. Birincisi; duyumdan oluşan arzu; ikincisi tahayyülden doğan, meyil ve istekten oluşan irade; üçüncüsü ilk iki iradenin oluşmasından sonra faal olan ilk akılda açık bilgilerin oluşması ve bunun neticesinde bir iradenin ortaya çıkmasıdır.¹⁴²

Fârâbî, insan iradesini kabul etmekle birlikte düşüncelerinde determinist etkiler de görülmektedir. Bu alemde her şeyin bir sebebi vardır. İnsan bir sebep

¹³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, 431, 445, 458.

¹³⁹ Fârâbî, *El-Medinetü’l-Fazıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 164.

¹⁴⁰ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sina’ya Göre Yaratma* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 52.

¹⁴¹ Hasan Ocak, *İslam Felsefesinde İnsanın Özgürlüğü Problemi (Fârâbî ve Kâdî Abdülcebbar’a Göre)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 154.

¹⁴² Atay, *Fârâbî ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, 56.

olmadan bir şey isteyemez hep bir nedene bağlıdır ve bu nedenler zinciri ile ilk nedene ulaşır.¹⁴³

Fârâbî'ye göre faal aklın insana düşünme gücünü verebilmesi için insanın nefsinde bulunması gerekenler vardır. Bunlar hayal, arzu ve düşünme güçleridir. Bu güçlere insan ancak nefsin duyumu ve buna bağlı olarak arzu gücünü geliştirmesiyle erişir. Bu duyum ve arzu gücüyle irade ortaya çıkar. Bu iki iradenin oluşmasından sonra ilk bilgiler meydana gelir. Bu ilk bilgilerin gelişiyile de yeni bir irade ortaya çıkar ki bu seçme (ihtiyar) şeklinde isimlendirilmektedir. Yalnızca insanda bulunan bu seçme yetisi insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliklerdendir. Bu seçme gücüyle insan güzeli çirkinini bilir, cezayı mükafatı tanır.¹⁴⁴ Fârâbî'ye göre bütün mevcudat O'ndan sudur etmiştir. O'nun varlığı insan iradesi ve tercihinine bağlı olmaksızın kendiliğinden zorunlu olarak vardır. O'nun dışındaki her şey ancak O'nun varlığından taşmıştır, O'nun dışındakilerin varlığı ancak başka bir şeyin varlığına bağlı olmakla meydana gelmiş ve O'nun dışındakilerdir. Fârâbî'ye göre varlık Tanrı'dan sudur etmiştir. Bu sudur rastgele değil bilakis Tanrı'nın kendini akletmesi ile meydana gelir. Yani varlık bilgiden doğar. O'nun ilmi ve iradesi aynı şeydir ve bütün varlıkların çıkış kaynağıdır. İradeyi idrak edilene yönelme şeklinde tanımlayan Fârâbî'ye göre, bu durum bir hissediş ve tahayyülden doğuyorsa genel olarak irade, akıl ve düşünmekten ortaya çıkıyorsa da ihtiyar hürriyeti denmektedir. İhtiyar hürriyeti yalnızca insanda bulunan bir özelliktir ve bu manada insanı özel kılar. Hissediş ve tahayyülden doğan irade ise insan dışında diğer canlılarda bulunmamaktadır.¹⁴⁵

Fârâbî'ye göre irade sıfatı hem Tanrı hem de insan için kullanılmaktadır. Ancak Tanrı için kullanımıyla insan için kullanımı aynı değildir. Tanrı başka sıfatlarla sıfatlandıktan sonra irade ortaya çıkmaktadır. Bunlar dirilik, kudret, zorunlu varlık olarak bilinir. Diğer bütün varlıklar için bir sebep gibi sıfatlardan sonra irade ortaya çıkmaktadır. İnsanın iradesi ezeli bir irade gücüne sahip olan Tanrı'nın iradesinden gelmektedir. İnsanda bulunan irade Tanrı'nın iradesine dayanmaktadır.¹⁴⁶

Fârâbî, iyilik ve kötülük kavramlarını incelerken iki şekilde ele almaktadır.

¹⁴³ Gürkan, *İbn Sina Felsefesinde İrade*, 35.

¹⁴⁴ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, çev. Hanifi Özcan, (İstanbul: İFAV Yayıncılık, 2005) 38-39.

¹⁴⁵ Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fazıla*, 70, 164; Atay, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, 59.

¹⁴⁶ Gürkan, *İbn Sina Felsefesinde İrade*, 33-34.

Bunlar doğal iyilik ve kötülük, iradî iyilik ve kötülüktür. İnsanda doğal olarak bulunan iyilik ve kötülüğün yanında bir de iradî iyilik ve kötülük bulunmaktadır. Fârâbî, insan nefsinin güçlerini beşe ayırmaktadır. Birincisi nazarî düşünme; ikincisi amelî düşünme; üçüncüsü arzu; dördüncüsü hayal ve beşincisi duyum gücüdür. İnsanın bilinç ve düşüncesiyle elde edeceği mutluluk ancak nazarî mutluluktur. Diğer hiçbir güç için böyle bir etki söz konusu değildir.¹⁴⁷

Fârâbî'nin düşünce dünyası incelendiğinde hem akılcı yönün hem de mistik yönün bir arada olduğu görülmektedir. O olayları değerlendirmeye akılcı yönüyle başlamış ve mistik yönüyle de sonuca ulaşmıştır. Tanrı'nın bir şeyi irade etmesi ile o şeyin olması eş zamanlıdır. İnsan iradesi ile Tanrı iradesi tamamen farklıdır. İnsanın irade edişinin bir amacı vardır. Tanrı iradesi için bir amaç güdülemez çünkü Tanrı için noksanlık düşünülemez, Tanrı mükemmel olandır.¹⁴⁸ İnsan, ilk bilgileri kendisine veren faal akıl sayesinde mutluluğu bilmektedir.¹⁴⁹ İnsan gerçek mutluluğa erişmek için kendi yolunu kendi çizer ki Tanrı insanı hür olarak yaratmış ve eylemlerinde insanı serbest bırakmıştır. Buradan hareketle Fârâbî insanları iki kısma ayırır; ilk grup insan hiçbir hürriyete sahip değilken, ikinci grup ise fiillerinde özgürdür.¹⁵⁰

1.2.2. İbn Sînâ'ya göre İrade

Kelâmda irade sözcüğü yaratıcı için kullanıldığında meşietle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Yani Allah dilerse yapar dilemezse yapmaz anlamına gelmektedir. İbn Sînâ (980-1037) irade kelimesi için böyle bir kullanımı kabul etmez. O, irade kelimesini Tanrı için “bilme, sudûr etme” anlamında kullanmaktadır.¹⁵¹ Ona göre Tanrı'nın ilmi ve iradesi aynı şeyi ifade etmektedir. Allah'ın iradesi denildiğinde bilgisi de ifade edilmiş olur. İrade ve diğer sıfatlar Allah'ın tabiatında vardır.¹⁵²

Tanrı'nın bütün sıfatları ilim sıfatında toplanmaktadır çünkü İbn Sînâ Tanrı'da mahiyet ve varlığı bir kabul etmektedir.¹⁵³ Ona göre irade eğer istemekse

¹⁴⁷ Seyhan, *Aristoteles'te ve Fârâbî'de Özgür İrade*, 81.

¹⁴⁸ Gürkan, *İbn Sina Felsefesinde İrade*, 33.

¹⁴⁹ Seyhan, *Aristoteles'te ve Fârâbî'de Özgür İrade*, 82.

¹⁵⁰ Ocak, *İslam Felsefesinde İnsanın Özgürlüğü Problemi*, 154.

¹⁵¹ Gürkan, *İbn Sina Felsefesinde İrade*, 58.

¹⁵² Hayrani Altuntaş, *İbn-i Sina Metafizigi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 71-76.

¹⁵³ Gürkan, *İbn Sina Felsefesinde İrade*, 63.

bir şeyi istemek bir noksanlığı ifade eder ancak bir seçim istemeyi doğurur. Tanrı muhtaç olmayan herhangi bir noksanlık atfedilemeyen bir varlık olduğu için O'nun hakkında irade kavramını bu şekilde kullanmak doğru değildir.¹⁵⁴ Tanrı'nın bilgisi zatı itibariyle de bir mefhum olarak da Tanrı'nın iradesiyle birdir, ayrı düşünülemez. Zorunlu varlığın bilgisi ve iradesi aynıdır.¹⁵⁵ İbn Sînâ'ya göre meşiet çerçevesinde Tanrı dilediğini yapan veya yapmayan bir varlık değildir. Varlığın Tanrı'dan zorunlu olarak taşıdığını ve Tanrı'nın ilminde olmayanı Tanrı'nın dilememiş olduğunu ifade eder. Bu konuda Tanrı'yı dilediğini yapan ya da yapmayan bir varlık konumuna koyan Mu'tezile'yi eleştirmektedir.¹⁵⁶

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın iradesini insanî iradedden ayıran en önemli özellik Tanrı'nın iradesinin gayesiz oluşudur. Tanrı herhangi bir gayeye tabi olarak irade etmek zorunda değildir.¹⁵⁷ Allah'ın fiilleri iradenin ve hareketin üzerindedir. Tanrı fiillerinde herhangi bir nedene ya da faydaya dayanmamaktadır.¹⁵⁸ İbn Sînâ, Tanrı'nın iradesi ve ilmini bir kabul ettiği için varlık Tanrı'nın bir iradesi olmasa bile zorunlu olarak var olacaktır. Bu bakış açısı insanın ihtiyar sahibi olduğunu gösterse de İbn Sînâ insanın ihtiyar sahibi olduğunu açıklamak amacıyla sebeplilik ve nefis teorilerini kullanmaktadır. Tanrı'nın iradesi herhangi bir sebep yahut şart gerektirmezken insan iradesi ancak bir sebep ve şartla meydana gelebilir.¹⁵⁹ Failden gelen fiilin alınması için mef'ulde bir kabiliyet bulunmalıdır. Çünkü mef'ul bu kabiliyet sayesinde failden gelen fiili alabilir. Bu yüzden de sebeple yani fail olanla sonuç arasında uyumun olması şarttır.¹⁶⁰

İbn Sînâ, insan hürriyetini iki şekilde değerlendirmektedir. Bunlar insanın dış etkilere açık olması ve içgüdüleri olan bir varlık olmasıdır.¹⁶¹ İnsan nefsi iyi ile kötüyü ayıracak potansiyelde yaratılmış ve bu sebeple de ona bazı sorumluluklar yüklenmiştir. İnsan; emir ve yasakların yerine getirilmemesi durumunda bir cezaya tabi tutulmuştur. İnsan nefsinin temizlenmesi için bu gereklidir.¹⁶² Cisimler

¹⁵⁴ Atay, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, 57.

¹⁵⁵ İbn Sina, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 2/113.

¹⁵⁶ Çapku, *Risaletü'l-Kaza ve'l-Kader ve İbn Sina'da Kaza-Kader Anlayışı*, 74.

¹⁵⁷ Gürkan, *İbn Sina Felsefesinde İrade*, 58.

¹⁵⁸ Hatice Toksöz, "İbn Sînâ'nın Metafizik Sisteminde İrade ve İnsanın Özgürlüğü Problemi" *Milel ve Nihal-İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 9 /1 (Ocak-Nisan 2012), 116.

¹⁵⁹ Çapku, *Risaletü'l-Kaza ve'l-Kader ve İbn Sina'da Kaza-Kader Anlayışı*, 75.

¹⁶⁰ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000), 194.

¹⁶¹ Çapku, *Risaletü'l-Kaza ve'l-Kader ve İbn Sina'da Kaza-Kader Anlayışı*, 76.

¹⁶² İbn Sînâ, *el-İşârâ't ve't-tenbîhât* (Tusi şerhi ile birlikte), nşr. Süleyman Dünya (Kahire: 1983), 3/311-312.

kendilerinde bulunan bir kuvvet sayesinde fiil gerçekleştirmektedir. Bu fiil dışardan herhangi bir zorlayıcı etken ya da tesadüf sonucu ortaya çıkmamaktadır.¹⁶³

İbn Sînâ'ya göre irade fiil ilişkisi şu şekilde değerlendirilebilir: Hareket ancak hareket ettirici olan Tanrı'ya izafe edildiğinde fiil konumuna geçmektedir. Bu sebeple mekânsal bir değişikliği ifade eden hareket kavramı Tanrı için kullanılamaz.¹⁶⁴ Allah'ın fiili O'nun iradesiyle, herhangi bir noksanlık ya da değişiklik olmadan O'nun ilminden sudûr eder.¹⁶⁵ İbn Sînâ'nın Tanrı tasavvuru birden ancak bir sudûr eder şeklindedir.¹⁶⁶ Allah faildir, O'nun dışındaki her şey O'nun fiilidir. Allah'ın fiillerinde değişiklik olmaz.¹⁶⁷ Tanrının tek fail olduğunu ifade eden İbn Sînâ bu bir ve tek oluşu Yeni Eflatunculuktan ilham alarak geliştirdiği sudûr teorisiyle izah etmektedir.¹⁶⁸ O, Tanrı'dan sudûr eden fiilleri şuur sahibi olan ve şuuru olmayan şeklinde iki grupta incelemektedir.¹⁶⁹

O, alem yoktan var edildi düşüncesinden destek alarak Tanrı'nın iradesinin hâdis olduğunu ve sürekli bir yenilenme halinde olduğunu ifade edenleri eleştirmekte ve bunu kabul etmemektedir. Tanrı'nın iradesinin yenilenebilir olması ifadesi O'nun iradesinin yenilenebilir bir nedene ihtiyaç duyduğunu gösterir ki böyle bir şey Tanrı iradesi için mümkün değildir. O, Tanrı'nın iradesini aynı zamanda "cûd" olarak isimlendirmektedir.¹⁷⁰

İbn Sînâ'ya göre her şey Allah'ın mülkündedir çünkü alem ve bu alemdeki her şey Allah tarafından var edilmiştir. Allah cömertliği (cûd) ile tüm varlığı en mükemmel şekilde var etmiştir.¹⁷¹ Zorunlu varlığın bilmesi aynı zamanda O'nun "ol" demesi anlamına gelmektedir. Bu durumda insanın fiilleri dahil her şey Tanrı'nın bilgisiyle meydana gelmektedir ki bu zorunluluktur.¹⁷² Tanrı'nın bir şeyi düşünmesi, idrak etmesi onun olması için yeterlidir. Tanrı irade ettiği anda irade edilen şey

¹⁶³ İbn Sina, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 191.

¹⁶⁴ Ali Durusoy, "Hareket", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 13 Haziran 2021).

¹⁶⁵ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 187.

¹⁶⁶ İbn Sina, *Metafizik*, 57.

¹⁶⁷ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbni Sina'ya Göre Yaratma*, 52.

¹⁶⁸ Haluk Güngör, *İbn Sînâ'nın Din Felsefesi* ('İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı' içinde), der. Aydın Sayılı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984), 263-269.

¹⁶⁹ İbn Sina, "er-Risâletü'l-Arşîyye" (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, İstanbul 2005), 315.

¹⁷⁰ İbn Sina, *en-Necat*, çev. Kübra Şenel, (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013), 287.

¹⁷¹ İbn Sina, "er-Risâletü'l-Arşîyye", 315.

¹⁷² Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2020), 254.

gerçekleşir. Tanrı fiillerinde nedenlerden de zorunluluklardan da uzaktır.¹⁷³

İbn Sînâ'ya göre evrendeki her şey, cûd şeklinde ifade ettiği Tanrı'nın bilgisi ve cömertliği sayesinde meydana gelmektedir. Tanrı ilk kaynak olduğunu ve her şeyin ancak kendisinde vücuda geldiğini akleder. Varlıklar düzeni, en mükemmel varlık olan Tanrı'dan başlar ve Tanrı'dan ne kadar uzaklaşırsa o derece varlık düzenindeki mükemmelliği azalmaya başlar.¹⁷⁴

İbn Sînâ, Tanrı'nın mutlak iradesi karşısında insana herhangi bir irade gücü vermeyen Eş'arî düşüncüyü tenkit etmektedir. O'na göre Tanrı'nın mutlak gücünün yanı sıra insan da bir iradeye sahiptir ve insan sorumlu bir varlıktır. Bu tenkitten sonra İbn Sînâ'nın irade hususunda düşüncesi şu şekilde ifade edilebilir; insan ihtiyar hürriyetine sahip bir varlık olmakla birlikte doğal bir determinizm / belirlenimcilik altındadır. Yani bu tabi determinizm ve insanın hür iradesi karşılıklı etkileşim halindedir.¹⁷⁵

İbn Sînâ irade ile bağlantılı olarak kötülük probleminin ana konuları üzerine de düşünmüştür. İyilik ve kötülük bakımından varlıkları dört şekilde incelemektedir. Birincisi; yalnızca iyi olanlar, ikincisi; iyilikte ve kötülükte bulunan ancak iyiliği fazla olanlar, üçüncüsü; kötülüğü fazla olan ya da eşit olanlar, dördüncüsü; kötü olanlardır. Ona göre Tanrı mutlak olarak iyidir ve O'nda kötülük yoktur. Bu dünyada bulunan kötülük ahiret hayatında bulunmayacaktır. Ahiret düşünüldüğünde bu dünyada yaşanan kötülüklerin ve acıların anlamsız olduğunu ifade etmektedir.¹⁷⁶

1.2.3. İbn Rüşd'e göre İrade

Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd'e (ö. 595/1198) göre irade; "failin bir fiili yapma isteğidir." Fail bu isteğiyle fiili işlediğinde bu fiil gerçekleşmiş ve son bulmuş olur.¹⁷⁷ İbn Rüşd iradeyi açıklarken şu şekilde sınıflandırmaktadır. Birincisi dış etkilerle insana ulaşan durumdur; ikincisi belirleyici bir neden olan bilinç içeriğidir; üçüncüsü bilincin dış etkilerle oluşan şeyi

¹⁷³ İbn Sînâ, *Kitabu Mübahasat (Aristo inde'l-Arap içinde)*, nşr. Abdurrahman Bedevi, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, (Kahire:1947), 233.

¹⁷⁴ İbn Sina, *En-Necat*, 311; İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad* (İstanbul: İz Yayınları, 1996), 176-177; Deniz Gürbüz, "Kaderin Sırrı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XVIII/III, (2005) 107-108.

¹⁷⁵ Çapku, *Risaletü'l-Kaza ve'l-Kader ve İbn Sina'da Kaza-Kader Anlayışı*, 76, 78.

¹⁷⁶ İbn Sina, *Metafizik*, 377-378, 384-385.

¹⁷⁷ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986), 3-5.

isteme ya da istememe neticesinde ortaya çıkan irade fiilidir.¹⁷⁸

İbn Rüşd'e göre irade varlıkları harekete teşvik eden bir istektir. İstek duymak ancak bir noksanlık olduğunda mümkündür. Allah'a noksanlık izafe edilemez zira O'nun için herhangi bir hareket söz konusu değildir. İstek hareketi doğurur. İstek duyabilen bir varlık ise ancak nefis sahibi bir varlıktır. Kulun iradesi için istek ve hareket şeklinde iki kavram temele alınırken Allah'ın iradesi için bilgi temele alınır. Çünkü Allah'ın fiili bilgidir. Tanrı'nın bilgisi erdemli bir bilgidir çünkü Tanrı'nın iradesi söz konusu olduğunda daha kötü olandan ziyade daha erdemli olan tercih edilir. Allah için en uygun üç sıfat bulunmaktadır; bunlar bilgi, kudret ve erdemdir.¹⁷⁹

İbn Rüşd'e göre bir karar olarak iradenin sonuçlanması onun son aşamasıdır. İradeyle ortaya çıkan bu karar, hayale bağlı olarak ortaya çıkmışsa ve hoş giden bir yönelme ise istek şeklinde isimlendirilir. Zararlı bir şeyden uzak durmaysa öfke, iradeyle ortaya çıkan bu karar düşünceye bağlı olarak ortaya çıkmışsa irade ve ihtiyar şeklinde isimlendirilir. Yani iradeyle ortaya çıkan seçim insana ulaşan bir şeyi bir düşünceye bağlı kalarak belirlemek anlamına gelmektedir. Tüm bunlar neticesinde İbn Rüşd irade özgürlüğünü şu şekilde özetler; "dış etkilerle insana ulaşan bir durum karşısında düşünceye bağlı kalarak bir tercihte bulunabilmektir."¹⁸⁰ İbn Rüşd'e göre filozoflar Allah için beşerî bir irade atfedilmesinden imtina etmişlerdir. Bu sakınma onların iradeyi inkâr ettiği anlamına gelmemektedir.¹⁸¹

İbn Rüşd'e göre insan Allah'ın onu yaratırken ona verdiği yetiler sayesinde pek çok şey kazanmaktadır. İnsan, dış engellerin olmaması ve dış ortamın kendisiyle uyuşması neticesinde bu şeyleri elde edebilmektedir. Yani insan eylemler oluştururken iki aşama geçirmektedir. İlk aşama irade, ikinci aşama bu iradenin dışarıyla uyumudur. Dış sebepler sadece fiilleri tamamlamaz aynı zamanda insanın iki seçenektan birini seçmesine de neden olur.¹⁸² Dış sebeplerin bir sonucu olarak insan eylemleri meydana gelmektedir. Netice itibariyle insanî eylemler sınırsız

¹⁷⁸ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menahici'l-Edilîe fî Akaidi'l-Mille*, (Beyrut: 1982), 120-121; *İbn Rüşd, Felsefe Din İlişkileri*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985), 323-325.

¹⁷⁹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 232.

¹⁸⁰ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 310, 316.

¹⁸¹ Kırıcıoğlu, *Gazali'nin Düşünce Sisteminde İrade Varlığı olarak Tanrı*, 49.

¹⁸² İbn Rüşd, *el-Keşf an Menahici'l-Edilîe fî Akaidi'l-Mille*, 120-121; *İbn Rüşd, Felsefe Din İlişkileri*, 323-325.

olamaz, belirli bir sınır çerçevesindedir. İnsan dış sebeplerle uyum sağladıkça özgürleşir.¹⁸³

İbn Rüşd, özgürlük problemini hem dinî hem ahlakî yönden incelemektedir. Özgürlük problemi en karmaşık problemlerden bir tanesidir çünkü kitap ve sünnette bulunan deliller ilk etapta birbiriyle çelişkili görünmekte ve aynı zamanda bu konudaki aklî delillerde aynı problemle karşı karşıya kalmaktadır. Kur'an ayetleri incelendiğinde hem insanın özgürlüğünü hem de Allah'ın iradesini vurgulayan ayetler bulunmaktadır.¹⁸⁴

Allah'ın iradesini vurgulayan ayetlerden bazıları şöyledir, “*Yeryüzünde vuku bulan veya başınıza gelen hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce bir kitapta yazılı olmasın. Kuşkusuz bu Allah’a göre kolaydır.*”¹⁸⁵ “*Çok bağışlayan, sevgisi geniş, arşın sahibi, şanı yüce ve dilediğini yapan yalnız O’dur.*”¹⁸⁶ “*Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık.*”¹⁸⁷ İnsanın özgürlüğünü vurgulayan ayetlerden bazıları ise şöyledir, “*Kim dine ve dünyaya yararlı bir iş yaparsa kendi iyiliği için yapmış olur; kim de kötülük işlerse kendi aleyhine işlemiş olur. Senin rabbin kullarına asla haksızlık etmez.*”¹⁸⁸, “*Bu, ellerinizle yapmış olduğunuzun karşılığıdır. Yoksa Allah kullara asla zulmedici değildir.*”¹⁸⁹, “*Şüphesiz biz ona doğru yolu gösterdik; artık o isterse şükreden olur, isterse nankör.*”¹⁹⁰

İbn Rüşd; irade noktasında Gazzâlî’yi tenkit etmektedir. İbn Rüşd’e göre Gazzâlî’nin iddia ettiği gibi filozoflar Tanrı’nın herhangi bir iradesi yoktur şeklinde bir düşünce savunmaktadırlar. Onlara göre Tanrı’nın iradesinin işlevi tam anlamıyla bilinmeyip kapalı bir konu olduğu için ilim sıfatını öne çıkarmış ve Kelâmcıların anladığı şekliyle anlamamışlardır.¹⁹¹ Bu alem rastgele bir düzenle değil bir var edici failden meydana gelmiştir. Evreni böyle muntazam bir düzen içerisinde yaratan bir mürid vardır ki O yüce Allah’tır. Alem evrendeki bütün mevcudatın varlığına uygun bir şekilde yaratılmıştır.¹⁹² İnsanın eylemlerinde özgür olması her istediğini her

¹⁸³ Cihan, “İbn Rüşd’ün Özgürlük Anlayışına Genel Bir Bakış”, 71.

¹⁸⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menahici'l-Edilî fi Akaidi'l-Mille*, 120-121; İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri*, 323-325.

¹⁸⁵ el-Hadid 57/22.

¹⁸⁶ el-Buruc 85/14-16.

¹⁸⁷ el-Kamer 54/49.

¹⁸⁸ el-Fussilet 41/46.

¹⁸⁹ Âl-i İmran 3/182.

¹⁹⁰ el-İnsan 76/3.

¹⁹¹ Kırıcıoğlu, *Gazali'nin Düşünce Sisteminde İrade Varlığı olarak Tanrı*, 49.

¹⁹² İbn Rüşd, *el-Keşf an Menahici'l-Edilî fi Akaidi'l-Mille*, 209.

istediği anda gerçekleştirebileceği anlamına mı gelmektedir? sorusuna İbn Rüşd şu şekilde cevap vermektedir; dış sebepler yaratıcının sınırları ve düzeni ile var olur. Dış sebeplerle uyumlu olarak var olan insan iradesi ve fiilleri belli bir sınırla ve düzenle meydana gelmektedir. İbn Rüşd'ün irade özgürlüğü konusundaki düşüncesinin bir benzeri Kant'ta da görülmektedir. İbn Rüşd'e benzer bir tanımla Kant'a göre de özgürlük; yasalara uygun olarak eylemi gerçekleştirmektir.¹⁹³ İbn Rüşd ne Mu'tezilî düşüncenin ne de Cebri düşüncenin kabul edilir olduğunu ifade etmektedir. Eş'arî düşüncüyü ise Cebriyye'ye benzemekle tenkit etmektedir. Her ne kadar kendilerini iki düşünce arasında mutavassıt olarak tanımlasalar da Eş'arîlerde iktisabın Allah tarafından yaratıldığını iddia ederek cebir düşüncesini benimsemektedirler.¹⁹⁴

1.2.4. İbnü'l Arabî'ye göre İrade

İbnü'l Arabî (1165-1240) dine ve irade konusuna tasavvufî açıdan bakmaktadır. Vahdet-i vücûd düşüncesine sahip olan Arabî irade hürriyeti konusunda olumsuz bir bakış açısı sergilemez.¹⁹⁵ Ona göre fiiller ve şeyler için yüzlerce seçenek bulunmakla birlikte aslında o bir olandır. Allah'ın dediği gerçekleşecektir.¹⁹⁶ Her şeyin yaratıcısı mutlak güç ve kudret sahibi Allah'tır. Bu alem ve alemdeki bütün varlıklar bir hikmet üzere yaratılmıştır. Bu sebeple eğer bir şer varsa bu insanın cahilliğindendir. Hayırlar Allah'tan, şerler kuldandır.¹⁹⁷ Allah belirli bazı fiillerin gerçekleşmesini emreder ancak iyi ve kötü bir tercihte bulunan insandır. O, iyi ve kötü olanın tercihinin insana bırakılması düşüncesiyle insanın sorumlu bir varlık olduğunu ifade eder ancak iradenin bulunmadığı bir yerde insanın iyi ve kötü tercihlerinin bir önemi kalmamaktadır. İnsan sorumlu bir varlıktır, kendi fiillerinden sorumludur. Ancak insan fiillerini irade ederken belirleyici bir failden bağımsız olarak irade edemez.¹⁹⁸

İbnü'l Arabî'ye göre hayır insanın fitratına uygun olan, şer ise fitratına da

¹⁹³ Cihan, "İbn Rüşd'ün Özgürlük Anlayışına Genel Bir Bakış", 70-71.

¹⁹⁴ İbn Rüşd, *Fasl-ül-Mekaal*, 133

¹⁹⁵ Ebu'l-Ala Afifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 136.

¹⁹⁶ Afifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, 138.

¹⁹⁷ Faik Aytemiz, "İbnu'l Arabî'de İnsanın Fiilleri", *Turkish Studies Comperative Religious Studies* 13/17 (Eylül 2018), 73.

¹⁹⁸ Afifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, 137.

yaratılışına da uygun olmayandır.¹⁹⁹ Kötülük kavramı ancak bazı durumlarda gerçekleştiğinde kötü olarak nitelenir. O, insanın cüz'î iradesi olduğunu kabul eder ancak sonuç olarak her şeyin yaratıcısının iyinin de kötünün de var edicisinin Allah olduğunu ifade eder. Özünde bütün fiiller hayırdır, fiillerde şer ancak arızî olarak mümkündür.²⁰⁰ Bütün peygamberler kendilerinde bulunan şerlerin nefislerinden, hayırların ve güzelliklerin ise Allah'tan kaynaklandığını ifade etmektedirler. Ona göre insanda bulunan yeteneklere bağlı olarak insanın hürriyetin sınırları belirlenmektedir.²⁰¹ *“Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefisindendir. Seni insanlara elçi gönderdik; şahit olarak da Allah yeter.”*²⁰² *“Yine de ben nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis, rabbimin acıyıp koruması dışında, daima kötülüğü emreder; şüphesiz rabbim çok bağışlayan, pek esirgeyendir.”*²⁰³ *“Onlar bir kötülük yaptıkları zaman “Babalarımızı bu yolda bulduk. Allah da bize bunu emretti” derler. De ki : “ Allah kötülüğü emretmez. Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?”*²⁰⁴

İbnü'l Arabî cebrî düşüncüyü tenkit eder ancak onun bu anlayışından insana irade hürriyeti verildiğini kabul ettiği sonucu çıkarılamaz. Zira ona göre insan hür bir iradeye sahip değildir. İnsanın gideceği yol bellidir. Bütün seçenekler içinde Allah'ın dilediği fiilin bulunduğu yolu tercih eder. Bu bakış açısı filozoflardan Leibnitz'in görüşüne benzer. Leibnitz de “önceden tesis edilmiş ezeli ahenk” düşüncesini savunmaktadır.²⁰⁵ İbnü'l Arabî'nin düşünceleri incelendiğinde açık bir şekilde cebrî görüşün hâkim olduğu görülmektedir. İbnü'l Arabî'nin cebrî düşüncesi diğer Müslümanların savunduğu ya da mekanik bir cebrî düşünce olmayıp aksine bir tek Allah'ın hakikatini kabul etmeye dayalıdır. Tasavvufî bir dille izah edilecek olursa benliğin esaretinden kurtulup tamamen Allah'a teslim olabilmek için gayret etmektir.²⁰⁶

İbnü'l Arabî'ye göre Tanrı'nın iradesi ikiye ayrılır. Birincisi; meşia irade, ilahi bilinç türünde mevcut olan şeylerin oldukları gibi olmalarını dileyen ezeli ilahî

¹⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *Kaza ve Kader* 1946'dan akt. Hüdaverdi Adam (İstanbul: Eser Kitap, 2009), 323; Aytemiz, “İbnü'l Arabî'de İnsanın Fiilleri”, 78.

²⁰⁰ Aytemiz, “İbnü'l Arabî'de İnsanın Fiilleri”, 79-80.

²⁰¹ İbnü'l-Arabî, *Kaza ve Kader*, 285; Aytemiz, “İbnü'l Arabî'de İnsanın Fiilleri”, 74, 85.

²⁰² Nisâ 4/79

²⁰³ Yusuf Suresi 12/53

²⁰⁴ A'raf 7/28

²⁰⁵ Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 137.

²⁰⁶ İbnü'l-Arabî, *Kaza ve Kader*, 215; Aytemiz, “İbnü'l Arabî'de İnsanın Fiilleri”, 85.

kudrettir. İkincisi; yaratıcı irade, “tanrının, kuvve halindeki varlıkların dış dünyada tezahürünü sağlayan kudretini anlatmak istemektedir.”²⁰⁷

Mümkün varlıklar varlık sahnesinde bulunmadan önce hürdür. Ancak bu varlıklar varlık sahasına çıktıktan sonra artık hür olarak kabul edilmezler. Bu zorunluluk cebri bir zorunluluk değil insanın bizzat kendi zatından kaynaklanır. İnsan kendi nefesine kendisi zulmeder, kendi zulmünü kadere yüklemesi ise anlamsızdır. İbnü'l Arabî'ye göre kader; Allah'ın değişmez bilgisidir. Arabî, cebri ikiye ayırır; mutlak cebr ve özel cebr. İnsan ve bütün alem mutlak cebr kapsamına girmektedir. Arabî'nin kader konusunda terazi benzetmesi bulunmaktadır. Terazi bir ölçme alameti olarak tartılan şeyin ölçüsünü verir ancak terazinin tartılan şeye hiçbir müdahalesi yoktur. Aynı şekilde kaderin de fiillerin belirlenmesi hususunda bir katkısı yoktur.²⁰⁸ Allah'ın meşietî hiçbir zaman değişmez fakat bu insanın özgür iradesi ile Allah'ın meşietî birbirine zıttır anlamına gelmez. Hidayet de delalet de Allah'ın bilgisi dâhilindedir. O kulunun hangi yolu tercih edeceğini bilir. Ancak Allah'ın bilmesi kulun buna kabiliyetinin olmadığını göstermez.²⁰⁹

İbnü'l Arabî'ye göre insan kendi fiillerinden sorumludur düşüncesi de fiillerden Allah sorumludur düşüncesi de doğrudur.²¹⁰ İnsanların istidat ve kabiliyetleri vardır. İnsanın temiz havayı istemesi gibi. Her an Tanrı'dan tecelli talebinde bulunur ve bu talebinde zatî gerekliliklerine dayanmaktadır. İlahî olarak onların kabiliyetleri bilindikten sonra, kabul daha sonra da var edilmelerini irade etme gerçekleşir. Tanrı'nın iradesi ilmine tabi olmaktadır. Tanrı'nın ilmi de bilinen ayân-ı sâbiteye tabi olur.²¹¹ Bütün varlıkların zaman bakımından durumları ayan-ı sabite aşamasında her şeyi irade sıfatı ile belirlemesiyledir.²¹² Gayb aleminin anahtarları Allah'ın elindedir ve ayân-ı sâbite ilk anahtarlardandır. Allah bu gayb aleminin anahtarlarından bazılarını istediği zaman dilediği bir kuluna gösterir.²¹³

İbnü'l Arabî Fusûsu'l-Hikemde kazayı “Allah'ın şeylerdeki yargısı” şeklinde

²⁰⁷ Cahide Demirci, *İbn Arabî ve Spinoza'da Tanrı Anlayışı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 39.

²⁰⁸ Çağfer Karadaş, “Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikadı”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1) 21, (2008).

²⁰⁹ İbnü'l-Arabî, *Kaza ve Kader* 1329'dan akt. Hüdaverdi Adam, 212-213, 262-263; Aytemiz, “İbnü'l Arabî'de İnsanın Fiilleri”, 83-87

²¹⁰ Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 138.

²¹¹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, çev. A. Anvî Konuk (PDF: www.terzibaba13.org, 2013), 37.

²¹² Demirci, *İbn Arabî ve Spinoza'da Tanrı Anlayışı*, 39.

²¹³ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Abdulhalim Şener (İstanbul: Sufi Yayınları, 2016), 111.

tanımlar. Allah'ın şeylerdeki yargısı ise ancak O'nun bilmesiyledir. Allah'ın bilgisinde ise şeyler kendi nasılsa, o benliğe bağlı olarak sahip olunan bilgi ile ulaşılan sonuca bağlıdır.²¹⁴ İlahî kaza iki türdür. Zorunlu ve muallak. Zorunlu kaza; tedbirlerle önlemenin mümkün olmadığı kesinlikle yerine getirilmesi gereken kazalardır. Muallak kaza; şarta bağlı olarak gerçekleşmesi gereken kazadır. Kazanın ayrıntılanmasına kader denir. Kazanın belirli bir vakti olmadığı halde, kader özel sebepler çerçevesinde bütün ayân-ı sâbitelerin belirli bir zamanda ortaya çıkmasıdır.²¹⁵

İbnü'l Arabî'ye göre asıl hürriyet Allah'a kulluktur. İnsan, Allah'a muhtaç mümkün bir varlık olmakla birlikte kendini Allah'a teslim ederek kulluğa ulaşır. İnsanın bu tam kullukla ulaşacağı en yüce makam insan-ı kâmil makamıdır. İnsan bu makama eriştiğinde tam bir kulluğa, tam bir teslimiyete yani tam bir özgürlüğe ulaşır.²¹⁶

1.2.5. Mevlânâ'ya göre İrade

Mevlânâ'ya (1207-1273) göre irade kavramı; “dilemek, dilediğini yapma kudreti, vicdanî anlayışa yap-yapma diye emir verme yetkisi, bir şeyi yapıp yapmama gücü, tercih hakkına sahip olmaktır.” Mevlânâ irade ve ihtiyar kelimelerini birbirinin yerine kullanmakta ve aynı manayı karşıladığını ifade etmektedir.²¹⁷ Mevlânâ irade konusunda Ehl-i sünnet çizgisini takip etmekte hem Allah'ın hem de kulun iradesini kabul etmektedir. Mevlânâ Tanrı merkezli bir bakış açısına sahiptir. Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarını temele alarak O'nun tüm varlık üzerinde bir tasarrufa sahip olduğunu ve Tanrı'nın bu tasarrufu karşısında kulun O'nun iradesini geçebilmesinin mümkün olmadığını söyler. Bu şekilde bir ifade kulun iradesi yoktur anlamına gelmemektedir.²¹⁸

Mevlânâ, Mesnevî'sinde irade hürriyeti meselesini üç temel kavram çerçevesinde ele almaktadır; kader, cebir ve ihtiyar. Mevlânâ hem cebir tutumunu hem de kaderi inkâr edenleri eleştirmekle birlikte en ağır eleştirilerini cebir düşüncesinde olanlara yöneltir. Aklî deliller incelendiğinde cebrî düşüncenin

²¹⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 109.

²¹⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 37-39.

²¹⁶ Aytemiz, “İbnü'l Arabî'de İnsanın Fiilleri”, 85.

²¹⁷ Serdar – Özdemir, “Mevlana'da İrade Hürriyeti”, 80.

²¹⁸ Erdal Baykan, “Mevlâna ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu”, 38. *Icanas*, (2015), 54.

yanıldığı anlaşılmaktadır.²¹⁹ Bu bakış açısı insan şuurunu tamamıyla reddeder. Aslında Allah’a acziyet atfetmemek için bu yolu tercih eden cebrîler insanın fiiller üzerindeki etkisini yok etmektedir. Cebrî düşünce doğru kabul edildiği takdirde ceza, mükafat, emir ve nehiy gibi kavramların hiçbir önemi kalmamaktadır. Allah’ın verdiği kudrete şükür, verilen bu kudreti arttırır. Cebrî bakış açısı ise nimetleri yok eder. Allah’ın lütfunu inkâr eder. Kul elinden gelen gayreti gösterdikten sonra Allah’a dayanmalıdır.²²⁰ Mevlânâ insan kendi fiilini kendi yaratır diyen Mu’tezilî düşünceyi de eleştirmektedir. Ona göre bütün işlerin yaratıcı Allah’tır. Bu fiiller ister kulun iradesinin olduğu işler olsun ister olmasın. Kaderi inkâr eden grubu şu şekilde eleştirmektedir. Dumanı görür, dumanın varlığını kabul eder ancak ateş yoktur der. Bu ifade “kulun iradesi var ama Allah’ın iradesi yoktur” şeklinde anlaşılmaktadır.²²¹

Mevlânâ mesnevî adlı eserinde cebrîler ve Mu’tezile arasında süren irade hususundaki bu çatışmanın sonsuza kadar süreceğini ifade etmektedir. Mevlânâ’ya göre ancak cahil insanlar her şeyi kadere yükler. Her şeyi kadere yüklemek bir cahillikken kaderi yok saymak da bir acizlik göstergesidir. İnsan kendi iradesi ile tercihlerde bulunabilirken kendi iradesinin dışında olaylar yaşayabilmesi de mümkündür. Mevlânâ’ya göre Allah faal olandır ve tüm alem O’ndan tecelli etmiştir. Alem sürekli bir devinim içerisinde bu yenilenişte bir eksiklik görülemez. Alemde var olan bir sebep başka yüzlerce sebebe neden olur ve alem böylelikle sürekli bir nedenler zinciri olarak devam eder. Mesnevî adlı eserinde de bu sebepler zincirinden bahseder ki bir sebep başka bir sebebi doğurur. İnsanı, sebebi de sebeplerin yok olmasını da Allahtan bilmek gerektiği konusunda uyarır. Sebepler ancak Rabbin emriyle mümkündür. Allah dilediğini yapmaya güç yetiren bir varlıktır. İnsanın gözlerinde bir perde vardır ve bu perde gerçek manada O’nun sanatını görmeye güç yetirebilenden kalkar ve sebepleri görmesini sağlar.²²²

Mevlânâ hayatı ciddi oynanması gereken bir satranç oyununa benzetir. İlk hamle diğer hamleyi, diğer hamle ise başka hamleleri doğurur. İnsan bu sebepler zincirini idrak edebilmelidir. Ona göre satranç örneği determinist ve irade hürriyeti

²¹⁹ Mevlâna, *Divân-ı Kebîr*, II, (650), 85; Serdar – Özdemir, “Mevlana’da İrade Hürriyeti”, 85.

²²⁰ Mevlâna Celaleddin Rumi, *Mesnev-i Şerif*, çev. Süleyman Nahifi (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 1/929.

²²¹ Mevlâna, *Fîhi Mâfih*, Çev. Ahmet Avni Konuk (İstanbul: İz Yayınları, 1994), 181, 248-251; Mehmet S. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000), 98.

²²² Mevlâna, *Mesnev-i Şerif*, 5/571, 5/622; Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, 97; Serdar – Özdemir, “Mevlana’da İrade Hürriyeti”, 81.

kavramlarını en iyi şekilde açıklamaktadır. Satranç oyunu belirli kurallar çerçevesinde oynanmaktadır. Bu kurallara uyulduğu takdirde insan oyunu istediği şekilde, kendi seçme hürriyetiyle oynar. İnsanın kurallara uyması belirli bir sınırın olduğunu, oyun içindeki tercih özgürlüğü ise insan hürriyetini gösterir. Bu sembolik örnekten özetle insan özgür bir seçebilme hürriyetine sahipken bir yönüyle de bağımlı bir varlıktır. İnsanın özgür bir iradeye sahip oluşu onu şeytandan ayıran en önemli özelliklerindendir. Şeytan yaptığı yanlışları Allah'a atfederken, Hz. Âdem kıssasında olduğu gibi insan hatasından ötürü pişmanlık duyar ve kendine zulmettiğini itiraf eder. Bu da insan oluşun yani tercih yapabilen varlık oluşun bir göstergesidir.²²³

Allah'ın kullarını emir ve nehiylerle uyarması insandaki irade özgürlüğünün varlığı konusunda en büyük delillerdendir. İnsan dünyada bir sınavdadır ve bu imtihan oluş irade ve ihtiyar için gereklidir. Melek de şeytan da insan içindir. İnsan ikisi arasında bir tercihte bulunur. İnsan yaptığı yanlıştan ötürü pişmanlık duyduğunda bu onun kendi tercihi olduğunun en büyük göstergesidir.²²⁴

Mevlânâ irade hürriyeti meselesini üç açıdan değerlendirmektedir. Birincisi; psikolojik bakıştır. İnsan cüz'î iradesi sayesinde seçim yapabilme özgürlüğüne sahiptir. İnsanın sahip olduğu şuur ve bu şuurun sunduğu durumlar bunun göstergesidir. İkincisi; amelî bakıştır. İnsanın terbiye edilebilir bir varlık olması onun özgür bir iradeye sahip oluşunun delilidir. İnsan amelleriyle kendini terbiye etmek için gayret gösterir bu da determinist bir bakış açısını reddeder. Determinist bakış açısına sahip olan birisi amel işleme gereği hissetmez. Bu durum da amellerin ve kulluk gayretinin insana özgür bir iradenin olduğunu gösterir. Üçüncüsü; Kelâmî bakıştır. İnsan sorumlu bir varlıktır. İnsanın sorumlu olması yaptığı fillerin, ceza ve mükafatla karşılık bulmasından anlaşılabilir. Ayrıca uyarıcı olarak peygamberler gönderilmesi insanın özgür bir iradeye sahip oluşunun Kelâmî yönünü oluşturur. İlim ve hikmet sahibi yüce Allah kulunu böyle bir nitelikte yaratmış ona emir ve yasağı bildirmiştir. İnsan ise özgür iradesiyle bir tercihte bulunmaktadır.²²⁵

Mevlânâ'ya göre insanda iyi ve kötü olmak üzere iki türlü huy mevcuttur.

²²³ Mevlâna, *Mesnev-i Şerif*, 6/ 406; Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, 102.

²²⁴ Mevlâna, *Mesnev-i Şerif*, 5/620-640; Baykan, "Mevlâna ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu", 56; Serdar – Özdemir, "Mevlana'da İrade Hürriyeti", 25.

²²⁵ Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, 105.

İnsanın sahip olduğu bu huyların bir kısmı aslî huylarındandır ki değişmez.²²⁶ Kötülükle ilgili kavramlar değişkenlik özelliğine sahiptir. Bir durum birisi için iyilik ve mutlulukken aynı durum bir başkası için kötü özelliği taşıyabilir. Bu manada kötülük kavramı kapsamındaki durumlar izafidir. Mevlâna, kötülük konusuna ne kötümser ne iyimser bakmaktadır.²²⁷ Mevlânâ Mesnevî'sinde durumu şu şekilde ifade eder; “Adem’in rehberi, dadısı ve anası olmaksızın Hakk’ın telkinidir.”²²⁸

1.2.6. Muhammed İkbal’e göre İrade

Muhammed İkbal (1877-1938), Tanrıyı mutlak ben olarak kabul etmektedir. Çünkü benlerin ulaşacağı zirve nokta mutlak bendir ve benler bu şekilde zirveye ulaşmak için aşağıdan yukarıya yükselmektedir. Varlıklar içerisinde mutlak ben noktasına en yakın olan varlık insandır. İkbal’in benlik olarak nitelediği insan benliği, Fârâbî de müstefid akıl, Aristoteles’te habitüs olarak kendini göstermektedir.²²⁹ İkbal bu konuyu Kur’an’a göre değerlendirmektedir. Kur’an’a bakıldığında üç şey açık bir şekilde görülür. İnsan varlıklar içinde Tanrı’nın yarattığı en mükemmel varlıktır. İnsan Yüce bene en yakın olan varlık olduğu için Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcisi olmuştur. İnsan emaneti yüklenme cesaretini gösteren tek varlıktır.²³⁰ “Yine o müminler emanetlerine ve ahidlerine sadakat gösterirler”²³¹ “Andolsun biz insanoğluna şan, şeref ve nimetler verdik; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık.”²³² “Biz insanı en güzel biçimde yaratmışızdır.”²³³

İkbal’e göre insana verilen en özel ve en güzel hediyelerden biri irade hürriyetidir. İnsanın özgür bir iradeye sahip oluşunun en önemli delillerinden bir tanesi insanın sorumlu olmasıdır. Herkesin kendi günahından sorumlu olduğu vurgusu bunu göstermektedir.²³⁴ İkbal’in insana bakışı şu şekildedir; insan bir arayış ve buluş halindedir. İnsanın nefsini bilmesiyle erişeceği kâmil makama ancak bir

²²⁶ Baykan, “Mevlâna ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu”, 58.

²²⁷ Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, 104.

²²⁸ Mevlâna, *Mesnev-i Şerif*, 5/500.

²²⁹ İlyas Altuner – Fatih Özkan, “Dini Düşüncenin Yeniden İnşası Bağlamında Muhammed İkbal’de Benlik Felsefesi”, *Uluslararası Din Bilimleri Çalıştayı*, (Aralık 2017), 200.

²³⁰ Muhammed İkbal, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 139-140.

²³¹ Mü’minûn 23/8

²³² İsrâ 17/70

²³³ Tîn 95/4

²³⁴ Riffat Hasan, “İkbal’in Düşüncesinde İrade Hürriyeti ve Kader”, çev. Ahmet İshak Demir, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2/1 (2004), 85.

arayış ve buluşla ulaşabilir. İkbâl'in insanın fail oluşuna dair yorumu tevekkül ve rıza çerçevesindedir. İnsan, Rabbinin “ol” emrine tabi olur ve bu tabi oluşla üzerine düşen vazifeyi yerine getirmek için çabalar. Allah'ın emirlerinin uygulanmasında aktif bir role sahiptir. İnsan her an kâmil makama ulaşmak için gayret ederken Allah ile olduğunu bilir ve Allah'ın her an başka bir tecellide olduğunu da idrakindedir.²³⁵

İnsan, her zaman ileriye doğru adım atan bir varlıktır. Pasif değil aktif bir alıcıdır ve bu aktiflik sayesinde yaratıcı bir eylemle sürekli yeni bir durum oluşturabilir. İkbâl'e göre insan, fiillerinin toplamıdır.²³⁶ İnsan emaneti kendi hür iradesiyle yüklenmiştir. Yeryüzünde Tanrı'nın birçok işareti bulunmaktadır ve insan bu işaretleri tefekkür eder. İnsan kendi benliğinin farkında olmalıdır çünkü ancak kendi benliğiyle yeni bir dünyayı açığa çıkararak manevi hayatını geliştirir.²³⁷ Allah kuluna iyiyi ve kötüyü tercih edebilme gücü bahsetmiş kulunun doğruyu tercih edeceğine olan inancıyla insana bu hürriyeti vermiştir. Allah'ın kuluna güvenle böyle bir sorumluluk yüklemesi kulunun buna layık çabalar sarf etmesini gerektirir.²³⁸

İkbâl'e göre bir insanın karakteri neyse kaderi de odur. İnsanın gayret göstermesine büyük önem vermektedir. İnsan Allah'a teslim olmalıdır, bu teslim oluş insanın hürriyetini yok etmez. Mükemmel insan, kendi karakterini hiçbir durumda ve şartta yitirmeyecek kadar olgunlaşmış bir benliğe sahiptir. Asıl olan insanın Allah'ın benliğini içine dahil edebilmesidir, O'nda kaybolma değil. Ona göre dinin tanımladığı ideal insan kendini reddeden değil, kendini benimseyen, benliğinin farkında olan, daha özgün bir insan olmak için gayret edendir.²³⁹

İnsanı maddeden ayıran bir canlılık özelliği vardır ki bu insanın ilk adımı atmasıyla başlar. İnsanın ilk adımı atmasıyla başlayan bu değişim sürecine Tanrı da dahil olur. Tanrı bu değişim sürecindeki ilk adımı atmazsa maddeyle aynı olur. İnsan gerçeklikle bir bağ kurmalıdır. Çünkü bu bağ sayesinde iç zenginlikleri gelişir, hayatının ilerleyen içsel dürtüsünü hisseder, ruhunu geliştirir. İkbâl'e göre; insan potansiyele sahip olsa bile kendi özgür iradesini kullanarak yaratıcı faaliyete dahil olmazsa yükselemez. İnsan yaratılışındaki özel niteliklerle zirveye doğru ilerler ki

²³⁵ Ahmet Albayrak, “İkbâl'de Dinamik İnsan Anlayışı”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2 (Aralık 1998), 249.

²³⁶ Kevser Çelik, “Muhammed İkbâl'in Din Felsefesinde “insan-Olma” Kavrayışı ve Dini Tecrübe”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 36 (Aralık 2015), 74.

²³⁷ Çelik, “Muhammed İkbâl'in Din Felsefesinde “insan-Olma” Kavrayışı ve Dini Tecrübe”, 75.

²³⁸ Hasan, “İkbâl'in Düşüncesinde İrade Hürriyeti ve Kader”, 86.

²³⁹ Hasan, “İkbâl'in Düşüncesinde İrade Hürriyeti ve Kader”, 88-92. – Ali Nihat Tarhan, *İkbâl'den Şiirler Şarktan Haber ve Zebûr-u Acem*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1971), 239.

bunun için çaba sarf eden bir varlıktır. Bu sebeple kendindeki potansiyelleri aktifleştirip ilerlemesi gereklidir.²⁴⁰

İkbal, klasik yaratma düşüncesini kabul etmeyerek alternatif bir yaratma düşüncesini savunmuştur. Ona göre evren sürekli bir yenilenme halindedir ve bu yenileniş evrenin sürekli varlığının bir göstergesidir. Tanrı sürekli olarak insanla karşılıklı ilişki halindedir. İkbal düşüncesini “*Göklerde ve yerde bulunanların hepsi O’ndan ister (O’na muhtaçtır). O her an yaratma halindedir.*”²⁴¹ ayetiyle desteklemektedir.²⁴² İkbal’e göre evren, sonsuz benin etkileri ve davranışıyla sonlu olan benleri kuşatmasıdır. Önceden bilinen durumlar yoktur çünkü Tanrı bakımından her şey sürekli bir yenileniş halindedir.²⁴³

İkbal, tam anlamıyla yeterli olduğunu düşünmemekle birlikte daha isabetli bir bakış açısı olduğu için yaratılış kavramını izah ederken bu izahının Eş’arî düşüncesindeki sonsuz irade kavramına dayandırmaktadır.²⁴⁴ İrade hürriyeti varsayım değildir. Aynı zamanda belirli ve katı bir gerçeklik de değildir. İnsan irade ve fiiller konusunda özgür bir varlıktır. İnsanın hürriyeti onun şuurlu oluşunun bir gerçekliğidir. Ona göre özgür irade reddedilemez. İnsan, kendi benliğinin derinliklerindeki kuralları ortaya çıkarırsa o zaman gerçek bir özgürlüğe sahip olur. İnsanın özgürlüğü en yüce varlığa benzediği nispette ortaya çıkar. Ayrıca irade hürriyeti sonlu da değildir.²⁴⁵

²⁴⁰ Altuner – Özkan, “Dini Düşüncenin Yeniden İnşası Bağlamında Muhammed İkbal’de Benlik Felsefesi”, 76.

²⁴¹ er-Rahman 55/29.

²⁴² İkbal, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, 158-159.

²⁴³ Altuner – Özkan, “Dini Düşüncenin Yeniden İnşası Bağlamında Muhammed İkbal’de Benlik Felsefesi”, 202.

²⁴⁴ Altuner – Özkan, “Dini Düşüncenin Yeniden İnşası Bağlamında Muhammed İkbal’de Benlik Felsefesi”, 200.

²⁴⁵ İkbal, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, 129-130, 150-151; Hasan, “İkbal’in Düşüncesinde İrade Hürriyeti ve Kader”, 83, 93.

İKİNCİ BÖLÜM

BATI DÜŞÜNCESİNDE ÖZGÜR İRADE VE SCHOPENHAUER

2.1. BATI DÜŞÜNCESİNDE ÖZGÜR İRADE TARTIŞMALARI

Batı düşüncesinde irade konusu temel olarak üç farklı dönemde ele alınmıştır. İlk dönem Yunan düşüncesini de içine alan Modern dönem öncesi dönemdir. İkinci dönem olarak modern dönemde yapılan tartışmalar incelenmiştir. Son olarak irade ve irade özgürlüğü konusunda çağdaş tartışmalara yer verilmiştir. Şimdi bu dönemlere kısaca temas edeceğiz.

2.1.1. Modern Dönem Öncesi İrade Tartışmaları

Antik Yunan düşünürlerinden Demokritos'a (M.Ö. 460-370) göre insan, doğa yasalarına tâbi bir varlıktır. Bu nedenle insan fiilleri doğa kanunları tarafından belirlenmektedir. Her davranışın bir öncül nedeni vardır ve öncüller tarafından belirlenen davranışların başka alternatifi yoktur. Alternatifi olmadığı yerde ise özgür iradede söz edilemez.²⁴⁶ İrade üzerine geliştirilen bu ilk düşünce örnekleri basit bir şekilde doğa yasaları ile doğanın bir parçası olarak insanın davranış yasaları özdeşleştirilmektedir. Dolayısıyla doğanın nedensellik zinciri içinde olan insan ve insan davranışları kesin bir nedensellik yasası ile belirlenmiştir.²⁴⁷

²⁴⁶ Elif Helvacı, "Sinirbilim ve Psikoloji İçinde Özgür İrade Tartışmaları", *Düşünbil* 49 (Eylül 2015), 26.

²⁴⁷ Hans Kelsen, "Nedensellik ve İsnadiyet". çev. H. Hafizoğulları, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 35 (1978), 219-234.

Belirlenimcilik,²⁴⁸ seçimlerimizden sorumlu olup olmamamızla ilgilidir. Bu anlamda belirlenimcilik ahlakî kararlar sonrasında ortaya çıkan seçimin geçmişte olduğu ve insanın kendi iradesi dışındaki olay veya koşullar tarafından belirlendiği görüşünü savunur. Dolayısıyla insan seçimlerindeki farklılıklar ancak geçmişteki nedenlerin değişmesiyle ortaya çıkar. Ortaya çıkan olay ve fiillerin nedeni Tanrı'ya bağlanırsa ve her şeyin Tanrı tarafından yaratıldığı savunulursa bu tür bir belirlenimcilik, Teolojik belirlenimcilik olarak tanımlanır. Bu görüşe göre, Tanrı insanın ne yapacağını önceden biliyorsa özgür iradede söz edilemez. İlk çağ düşünürleri bu tür bir belirlenimciliğe daha çok doğa felsefesi çerçevesinde yer vermişlerdir.²⁴⁹

Eski Yunan düşüncesinin daha sistematik bir evresinde felsefi çözümlemeler doğa merkezli olmaktan çıkıp, insan merkezli açıklamalara yönelmiştir. Bu anlamda Platon'un (M.Ö. 427-347) insan tanımı ve onun özgür seçimlerine dair görüşleri ön plana çıkmaktadır. Platon insanın özgür seçimlerinden söz eder. Ona göre özgürlük bir tür karakter gelişiminde doğru tercihlerin yapılmasıdır. Cesaret, bilgelik ve erdemli davranışların geliştirilmesi insanı özgürleştirir. İnsanın kendi özgür iradesi ile sergilediği davranışlar doğruluk ilkesiyle örtüşür. İrade insanı doğru olana yönlendirir. Burada ifade edildiği şekliyle özgürlük, insanın doğasında bulunan potansiyel karakterinin, yaşantı ve deneyimlerle gerçekleşmesi sürecinde ortaya çıkar. Erdemli ve bilgece bir davranış doğru bir gelişim olduğu sürece insan kendini özgürleştirecektir. Dolayısıyla genel olarak insan, seçimlerinde özgürdür ve karakterine uygun erdemli bir yaşam tarzı onu özgür kılar.²⁵⁰

Platon'un öğrencisi Aristoteles (M.Ö. 384-322) de insan seçimlerinin özgürlüğünü savunmaktadır. Ona göre iyi ve kötü arasında tercih yapmak ancak özgür irade ile mümkündür. İstem dışı eylemler ya bilgisizlikten ya da başkalarının zorla dayattığı eylemlerden ortaya çıkar.²⁵¹ Diğer taraftan fiiller üzerindeki şans faktörünü dikkate alması bakımından Aristoteles bir belirlenimcilik karşıtı olarak

²⁴⁸ Evrendeki tüm olayların neden sonuç bağlantıları ile ortaya çıktığını savunan görüştür. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 3. Baskı, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999. *Felsefe Sözlüğü*), 110.

²⁴⁹ Ray Billington, *Felsefeyi Yaşamak: Ahlak Düşüncesine Giriş*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 245-246.

²⁵⁰ Pelin Yeltekin, *20. Yüzyıl Felsefesinde Özgür İradenin Varlığı Problemi* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 5.

²⁵¹ Yeltekin, "20. Yüzyıl Felsefesinde Özgür İradenin Varlığı Problemi", 6.

görülebılır. Ona göre farklı nedensellik zincirleri rastgele bir araya geldiğinde şans faktörü devreye girer. Aristoteles aynı zamanda insan zihninin doğanın maddî nedenselliklerinden üstün olduğunu ve nedensellik zincirinin dışında olduğunu ifade eder.²⁵² Bu düşüncede insan zihni ve doğa arasında kategorik bir fark olduğu vurgulanmaktadır. Maddî doğanın ötesinde ve farklı bir varlık alanı olarak zihin, tercihlerinde doğal nedenselliğin dışında özgürdür. İnsanın kendisine dair öz bilgisi arttıkça, istem dışı ya da irade dışı davranış zorunlulukları ortadan kalkacaktır.

Yukarıdaki açıklamalardan da görülebileceği gibi Aristoteles mutlak determinist düşüncüyü kabul etmez. Onun yerine rastlantısal (ilineksel) olay ve fiillerin varlığını göstermeye çalışır. Erdem ahlakı ancak özgür seçimle ortaya çıkar ve erdemli fiiller iradî olarak belirlenmiş amaca yönelik fiillerdir.²⁵³ Başka bir ifadeyle özgür seçimin olmadığı ve mutlak belirlenimin olduğu yerde davranışların erdemli ve ahlaklı oluşundan söz edilemez. Erdem ve ahlak ancak bilicin ve bir hedefin olduğu yerde ortaya çıkar.

Antik Yunan felsefesinde özgür iradeye dair doğrudan tartışmaların yapılmadığı görülmektedir. Bununla birlikte Sokrates ve Platon gibi düşünürlerin metinlerinde özgür iradenin varlığını kabul ettikleri söylenebilir. Aristoteles'in eserlerinde de insan fiillerinin bir amacı olduğu ve bu amacın özgür bir şekilde belirlendiği ifade edilir.²⁵⁴ Dolayısıyla erdemli ve ahlaklı olma yönünde seçilmiş davranışların amaçlı oluşu, insan seçimlerinde özgür iradesini zorunlu kılmaktadır.

Aristoteles sonrası insan iradesinin özgürlüğünü doğa felsefesi ile temellendiren Epikür (M.Ö. 341-270), doğadaki bazı olayların Tanrı'nın takdiri ile bazılarının ise insanın özgür iradesi ile gerçekleştiğini savunur. Diğer taraftan eski Yunan düşüncesinde irade özgürlüğünün kötülük problemi çerçevesinde tartışılması iki ana eksen üzerinde olmaktadır. Bunlardan birincisi mantıksal ya da tündengelimci yorum, ikincisi kanıta dayalı ya da olasılıklı yorumdur. Mantıkî olarak eğer Tanrı mutlak iyi ve her şeyden haberdar ise mantıksal zorunluluk olarak

²⁵² Rümeyza Kankoç, "Özgür İradeye Yönelik Genel Yaklaşımlar, Özgür İradenin Nörobilimsel Açıdan İncelenmesi ve Özgür İradenin Varlığı Sorununun Tıp Etiğine Etkileri" *Türkiye Biyoetik Dergisi* 6/4 (2019), 155.

²⁵³ Kütükoğlu, *Kadir. Aristoteles Felsefesinde 'Fonksiyon' Kavramının Yeniden Tanımlanması Üzerine: 'Ahlâki Sorumluluk' ve 'Biyolojik Zorunluluk' Arasındaki Çelişkiye İlişkin Bir Değerlendirme* (Aydın: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 58.

²⁵⁴ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999), 13.

kötülük olmayacaktır. Kanıta dayalı yoruma göre dünyadaki var olan kötülüklerin, mutlak iyi olan ve her şeye gücü yeten mutlak kudret sahibi bir Tanrı'nın olmadığını göstermektedir. Epikür mantıksal tutarsızlığı ortaya koyan ilk kişidir.²⁵⁵ Özgür irade mantıkî delillerle ispatlanamaz çünkü zorunlu bir mantık bağı ile açıklamaya çalışmak, iradeyi zorunlu önermelere bağlamak anlamına gelir. Şartlı özgürlük de gerçek özgürlük değildir. Bu nedenle eğer Tanrı varsa dünyadaki kötülüklerin ortaya çıkması için insanın özgür iradesi ile yaptığı seçimleri de kabul etmek gerekir. Ona göre insan, Tanrı'nın ve doğadaki mutlak zorunluluğun kölesi olmaktan uzaktır.²⁵⁶

Platon'un düşüncelerini Hristiyanlığın ilk yüzyıllarındaki düşünce dünyasına taşımaya çalışan ve çağdaş düşünürlerin, "özgür iradenin seçkin teoloğu" olarak nitelendirdiği Origenes (M.S. 184-254) kaderci ve deterministik düşünceleri kabul etmemiştir. Bunun yerine insana ait özgür iradenin var olduğunu ve insanın kendi kaderini kendisinin belirlediğini savunmuştur. Özgür iradeyi delillendirirken insanın cennetten düşmesine atıfta bulunur. İnsan özgür iradesi ile yanlış bir seçim yaparak dünyaya düşmüştür. Dünyadaki kötülükler Tanrı'nın eseri değildir. Özgür irade sahibi insanlar özgür seçimleri ile iyiliği veya kötülüğü ortaya çıkartırlar.²⁵⁷ Kutsal kitaptaki düşüncelerin alegorik²⁵⁸ olarak okunması gerektiği için M.S. 325 yılında İznik Konsili tarafından kınanan Origenes'in irade özgürlüğü üzerine düşünceleri Hristiyan dünyasında tepki ile karşılanmıştır.

Eski Yunan düşüncesi sonrasında irade özgürlüğü tartışmaları orta çağda daha çok Hristiyan düşüncesinin ağırlıklı olduğu bir düşünce ikliminde gerçekleşmiştir. Yunan filozoflarının çok Tanrılı mitolojik açıklamaların olduğu bir inanca dayalı doğa ve insan davranışları açıklamalarının yerine akli esas alan açıklamaları insanlık düşünce tarihi açısından ileri bir aşama olarak değerlendirilebilir. Hristiyan düşüncesinin Orta Çağ Avrupası'nda etkili olmasıyla birlikte bu kez Tek Tanrı'yı merkeze koyan ve inancın yönlendirdiği açıklama ve

²⁵⁵ Eyüp Aktürk, "Mantıksal Bir Sorun Olarak Kötülük" *EKEV Akademi Dergisi* 19/62 (Bahar 2015), 37.

²⁵⁶ Alexis Bertrand, *Ahlak Felsefesi*, çev. Salih Zeki (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2001), 68.

²⁵⁷ Fırat Çelebi, *Origenes ve İbn Sina'da Kötülük Problemi* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 49.

²⁵⁸ Allos ve agoreuein sözcüklerinin birleşmesinden oluşan Grekçe bir kelimedir ve kast edilen başka şeyler söylemek anlamındadır. Başka bir ifade ile alegorik anlatım bir şey söylerken aslında başka bir şeyi kastetmektir. Berat Açıl, *Bir Tür Mü? Tarz Mı? Klasik Türk Edebiyatında Alegori*. *Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, 19/37, (2014), 146.

anlama çabalarının daha ağır bastığı görülmektedir. Bu dönemde en önemli tartışma konularından biri Tanrı'nın ön bilgisi ile insanın özgür iradesinin bir arada olup olmayacağıdır.

Özgür irade tartışmalarını Ortaçağ düşüncesinde canlı tutan en önemli sorunsallardan birisi kötülük problemi olarak görülmektedir. Tanrı'nın kötülüğe izin vermesi ya da yaratması sorunu temelde mantıksal önermelerle tartışılmıştır. Buna göre her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten mutlak kudret sahibi bir tanrı varsa kötülüğü ve acıyı ortadan kaldırabilir. Oysa kötülük ve acı dünyada vardır. O halde her şeye kadir ve her şeyi bilen bir varlık yoktur.²⁵⁹ Bu nedenle kötülük sorunu Tanrı'nın sıfatlarından yola çıkılarak deist ve ateist düşünürler tarafından karşılıklı mücadeleye neden olmuştur.

Kötülük ve özgür irade tartışmasında öncelikle kötülüğü fizikî kötülük ve ahlakî kötülük olarak ikiye ayırmak gerekir. Deprem gibi bir afet sonrası çıkan kötü oluşlar fizikî kötülük, bir insanın iradesi ile ortaya çıkan kötülükler ahlakî kötülük olarak ifade edilebilir.²⁶⁰ Kötülüğün ve her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın bir arada olması inançlı insanlar için önemli bir çelişki ortaya çıkarmamaktadır. Diğer taraftan Tanrı'nın bütünüyle iyi olduğuna dair önerme ile kötülüğün var oluşu ilk bakışta kabul edilemez görünmektedir.²⁶¹ Deist düşüncede Tanrı'nın kötülüğe izin vermesi ilahî adalete bağlanmaktadır. Bu bağlamda Teodise²⁶² (Tanrı Adaleti) kavramı kullanılmaktadır. Dolayısıyla Tanrı makul nedenlerden dolayı kötülüğün varlığına izin vermektedir.²⁶³

Ortaçağın etkili İngiliz skolastik filozofu Ockhamlı William'a (1287-1347) göre, Tanrı'nın geleceğe dair ön bilgisi zorunluluk içermez. Ezelî doğrular zorunlu mutlak doğrular değildir. Dünya yaratılmadan önce dünyanın var olmadığı bilgisi doğru iken, yaratılıştan sonra bu bilgi doğruluğunu yitirmiştir. Diğer taraftan gelecekte ilahî takdire maruz kalma durumu bir zorunluluk değil, imkânlar

²⁵⁹ Özcan Akdağ, "Kötülük Sorunu ve Teodise", *International Journal Of Social Science*, 38/2, (2015), 475.

²⁶⁰ Alvin Plantinga, *Özgür İrade Savunması*, çev. Cenan Kuvancı (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 12/2002), 314.

²⁶¹ Plantinga, *Özgür İrade Savunması*, 313.

²⁶² Tanrı'nın dünyayı yaratırken adil davrandığı ve kötülük olarak görülen şeylerin adaletin bir gereği olduğu görüşünü ifade etmek için kullanılan teknik terim. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 840.

²⁶³ Özcan Akdağ, "Kötülük Sorunu ve Teodise". *International Journal of Social Science*, 38/2, (2015), 475.

kategorisinde düşünölmelidir. Sonuç olarak ona göre, Tanrı'nın ezeli ön bilgisi insan fiillerinin özgür belirlenimine zarar vermez.²⁶⁴ Ockhamlı William kendi döneminde Hristiyan inancına yapılan en önemli saldırılardan birinin dünyada var olan kötölüklerin sorumluluğunun Tanrı'ya yüklenmesi çabası olduğunu belirtir. İnsan edimlerinde Tanrı'nın ön bilgisinden dolayı bir zorunluluk varsa, o halde yaptığı kötölüklerde nihaî olarak Tanrı'nın eseri olmak durumundadır. Bu nedenle Tanrı'nın ön bilgisine rağmen insanın seçimlerinde özgür olduğu ve kötü fiillerinden de kendisinin sorumlu olduğu ispatlanmak zorundadır.

Tanrı'nın ön bilgisi ile özgür irade sorununu ilk kez sistemli bir şekilde ele alan kişi, tümeller konusunu ortaçağda Hristiyan dünyasında gündeme getiren Boethius (M.S. 477-524)'tur. Ona göre hem Tanrı'nın ön bilgisinin hem de özgür iradenin aynı anda var olacağı açmazı mantık yasaları çerçevesinde çözülebilir sorundur.²⁶⁵ Boethius'a göre Tanrı'nın ön bilgisi insanın özgür iradesine engel değildir. Tanrı, her şeyi “ezeli bir şimdi” içinde bilmektedir. Dolayısıyla dünyada ve evrendeki oluşları önceden değil olduğu haliyle bilir. İnsan için geçerli olan geçmiş, şimdi ve gelecek tasavvurları Tanrı'nın “ezeli şimdi”nde birleşir. Sonuç olarak Tanrı'nın insanların fiillerini biliyor olması onların özgür iradelerinin olmadığı anlamına gelmez.²⁶⁶ Tanrı'nın ön bilgisinin olanları önceden belirlediğine dair açmaz Boethius'un da belirttiği gibi bir zaman sorunudur. Evrendeki ardışıklık ve zaman olgusu Tanrı bilgisinde de aynı şekilde olduğu varsayımı sorunu daha karmaşık hale getirmektedir. Burada sunulan çözüm, Tanrı'nın yarattıklarından bağımsız olarak geçmiş ve gelecek zaman kavramlarından bağımsız olduğu ve onun için zamanın sadece “ezeli şimdi”den ibaret olduğu açıklığa kavuşturulmalıdır. Boethius'a göre Tanrı'nın katındaki zaman ile insanların zaman algısı birbirinden farklıdır. Tanrı zamanın dışındadır. Dolayısıyla Tanrı insanın özgür eylemlerini müdahale etmeksizin onlara ebedi şimdide temaşa eder.²⁶⁷

Tek Tanrılı din olarak Yahudilik düşüncesinde de ortaçağ boyunca benzer konuların tartışıldığı görölmektedir. Yahudi düşünürlerden Akiba ben Joseph'e (M.S. 50-135) göre her şey Tanrı tarafından görölmesine ve bilinmesine karşın insana da

²⁶⁴ Ahmet Bayındır, *Ockhamlı William'ın Din Felsefesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 125.

²⁶⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 213.

²⁶⁶ Bal, *David Hume'da Nedensellik ve İnsanın Özgürlüğü Problemi*, 43.

²⁶⁷ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 218.

irade özgürlüğü verilmiştir. Mutlak kudret sahibi Tanrı ile birlikte insanın da özgür iradesi ve kişisel tercihleri vardır. Diğer taraftan Yahudi mezheplerinden Ferisi ve Sadukiler'in de özgür iradenin varlığını kabul ettiği görülmektedir. Onlara göre de insan kendi kaderini belirleyebilme özgürlüğüne sahiptir.²⁶⁸ Hristiyanlık düşüncesinde olduğu gibi Yahudilikte de kötülüklerin Tanrı'nın yaratması ile ortaya çıkmadığını en ikna edici şekilde insan özgürlüğünü savunmakla olabileceği düşüncesi hâkimdir. Her ne kadar Tanrı'nın mutlak kudret sıfatını tartışılır hale gelmesine kapı aralanmış olsa da onun kötü olmadığına dair çıkarımlar daha öncelik taşıdığı görülmektedir.

Diğer taraftan kötülüğün Tanrı'dan kaynaklanmadığı daha radikal söylemler tarafından da savunulmuştur. Ortaçağ Hristiyan filozoflarından Thomas Aquinas (1225-1274) da yeni Platoncu gelenek içerisinde kötülüğün kendinde şey olarak bir varlığa sahip olmadığını savunmaktadır. Bu düşüncede aslında kötülük bir varoluş olarak mevcut değildir. Daha doğrusu kötülük diye tanımlanan olgu, sadece iyiliğin olmama durumundan başka bir şey değildir. Aquinas, özgür iradeyi insanın mantıkî olarak düşünmesi ile ortaya çıkan fiil olarak tanımlamaktadır. Aslında bu yaklaşımın Eski Yunan düşüncesinde de başlangıç düzeyinde ele alındığı görülmektedir. Stoacı görüşe göre kötülük iyiliğin olmama halidir. Dolayısıyla kötü olarak nitelenen şeyler sadece görünürde kötüdürler ve özleri itibarıyla bir varlığa sahip değildirler. Bu düşünce Hristiyan ortaçağında Augustinus (M.S. 354-430) tarafından da dile getirilmiştir. Augustinus'a göre kötülüğün kendisi özünde bir varlığa sahip olmasa da irade sahibi insanların özgür iradelerini yanlış seçimlerde kullandıkları için kötülük görünür olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda mutlak iyi olarak Tanrı'nın yarattığı her şeyin iyilikten başka bir şey olmadığı düşüncesi savunulmaktadır. Başka bir ifadeyle kötülük diye tarif edilen olgular iyiliğin olmamasından dolayı ortaya çıkan bir yanılsamadan ibarettir. Augustinus'un özgür irade hakkında yazdıkları, çok geniş etkiler ortaya çıkardığı görülmektedir.²⁶⁹

Ortaçağ düşüncesinde özgür irade tartışmalarında belirlenmişlik ve zorunluluk kavramları merkezî bir rol oynar. Özgür seçim, gelecekte olacakların belirlenmemiş olmasını gerektirir. Her şey Tanrı'nın iradesiyle önceden

²⁶⁸ Tuba Altuncu, *İnsan İradesi ve Kader İlişkisi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 11.

²⁶⁹ Özcan, "Kötülük Sorunu ve Teodise", 476-477.

belirlenmişse, zaman kavramı zaten olmuş olanların üzerindeki örtüyü kaldırmak gibidir. Bu tam belirlenmişlik halini ortadan kaldırmak ve insanlara özgürlük alanı açmak için Tanrı kendini sınırlamıştır. Tanrı'nın mutlak kudreti her şeye kadir olmasını zorunlu olarak gerektirdiği için, Tanrı'nın kendisini kendi mutlak iradesi ile sınırlaması pekâlâ mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla insanın fiillerinin ortaya çıkışında Tanrı kendisini dışarıda bırakabilir ve insanlara nihaî iyi olanı ortaya çıkarmak için bir özgürlük alanı açabilir.²⁷⁰

2.1.2. Modern Dönem İrade Tartışmaları

Descartes'e (1596-1650) göre Tanrı'nın mutlak bilgisi ve mutlak kudretine rağmen Tanrı insanlara özgür iradeleriyle tercihlerde bulunmasına izin vermiştir. İradenin özgürlüğüne dair bu bilgi insanın bizzat kendisinin içsel tecrübesinden kaynaklanmaktadır.²⁷¹ İradenin özgürlüğü Tanrı iradesine katılmaktır. Tanrı'ya bağlanma iradenin özgürlüğünü genişletir.²⁷² Descartes'e göre insan iyi ve doğru olanın tam bilgisine sahip olsaydı seçimlerinde tam bir özgürlüğe kavuşurdu.²⁷³ İnsan hürriyeti sınırsız denecek kadar geniş bir alanı kapsamaktadır. Tanrı'nın mutlak bilgisi ve kudretine rağmen insanın özgürce tercih yapabilecek bir kapasitesi vardır.²⁷⁴

Aydınlanmanın en önemli düşünürlerinden Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), irade özgürlüğünü kötülüğün var olması bağlamında ele alır. Öncelikle iradeyi öncel ve ahir olmak üzere ikiye ayırır. Öncel irade tekil olarak bütün varlıkların en iyiye yönelmesini amaçlamaktadır. Ahir irade başka bir ifadeyle tutarlılık iradesi ise tek tek iyilerin bütün olarak en büyük iyiyi oluşturmak üzere birbirleri arasında uyumun sağlanmasını hedeflemektedir. Nihaî olarak irade bütün varlıkların uyumluluğu ile oluşacak en iyi olanı ortaya çıkartır. Tekil olanda kötü gibi

²⁷⁰ Yaşar Türkben, "Spinoza'ya Göre Tanrı ve İrade Özgürlüğü", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2010), 118. (Allah kendi iradesini sınırladığını Kur'an'dan şu ayet örnek olarak verilebilir. "De ki: En kesin delil ancak Allah'ındır. Allah dileyseydi, elbette hepinizi hidâyete erdirirdi." Enam, 6/147-149).

²⁷¹ Bal, *David Hume'da Nedensellik ve İnsanın Özgürlüğü Problemi*, 45.

²⁷² Nejat Büyükyakalı, *Descartes'ta Akıl ve İrade İlişkisi* (Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 65.

²⁷³ Rene Maublanc, *Özgürlük Sorunları*, çev. Vedat Günyol-Asım Bezirci (İstanbul: Çan Yayınları, 1968), 17.

²⁷⁴ Bal, *David Hume'da Nedensellik ve İnsanın Özgürlüğü Problemi*, 44.

görünenler aslında bütünü daha yüksek bir iyiye ulaşmasına katkı sağlarlar. Dolayısıyla bu yaklaşımda mutlak kötülükten söz edilemez.²⁷⁵

Leibniz ve Hicks gibi modern dönem deist düşünürler kötülüğün varlığını teodise ile haklılaştırmaya çalışmışlardır. Başka bir ifadeyle Tanrı adaleti sağlamak için kötülüğü yaratmıştır. Leibniz'e göre dünyada kötülüğün olmasına rağmen Tanrı iyiliği ve kudreti ile mümkün olan dünyaların en iyisini yaratmıştır. Dolayısıyla var olarak görünen kötülüklerin her biri en iyinin oluşmasına katkı sağlamaktadır. Kötülüğün ontolojik bir yönü yoktur ve ancak varlıkların sınırlı oluş yönleri insana kötülük olarak görülür.²⁷⁶ Diğer taraftan Tanrı insanın özgür iradesince seçimler yapmasına izin vermiştir. Hz. Adem'in cennetten kovulması özgür iradesi ile yaptığı kötü seçimin bir sonucudur. Ancak bu kötülük dünyaya düşen insanlar için çok daha büyük iyiliklerin ortaya çıkmasını sağlayacaktır. İnsana yaptıklarından dolayı Tanrı tarafından mükâfat ve ceza verilmesi ancak özgür irade ile mümkün olabilecektir. Özgür iradenin olmadığı yerde insanları seçimlerinden ahlakî olarak sorumlu tutmak mümkün değildir.²⁷⁷

Kıta Avrupası aydınlanmacı filozoflarından ve Alman felsefesinin kurucu öncülerinden Immanuel Kant'a (1724-1804) göre fenomenal²⁷⁸ ve ampirik alandaki nedenselliğin varlığı insanın özgür iradesine dayalı fiillerde bulunmasının önünde engel değildir. Fenomenler dünyasının üstünde var olan akıl yetisi, insanın özgür seçimler gerçekleştirmesini sağlar. Ona göre özgür irade aynı zamanda pratik aklın yani ahlakın temelini oluşturur. Salt aklın bir idesi olarak özgürlük Kant'a göre düşünümsel bir olgudur. Başka bir ifadeyle özgürlük ampirik yani fenomenel dünyada değil numenler²⁷⁹ dünyasında geçerlidir. Zaten insan davranışlarının ahlakîliği koşulsuz olarak özgür iradenin varlığına bağlıdır. Aksi takdirde ahlakî buyruk ve davranışlardan söz edilemez.²⁸⁰

²⁷⁵ Aliye Çınar, "Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2005), 169.

²⁷⁶ Özcan Akdağ, "Kötülük Sorunu ve Teodise", 476-478.

²⁷⁷ Çınar, "Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise", 173.

²⁷⁸ Duyu verileri ile elde edilen görünüşler alanıdır. Çakmak, Mustafa. "Kant'ın Numen-Fenomen Ayrımı ve Metafizik Eleştirisinin John Hick'in Din Felsefesine Etkileri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/1 (2011): 190.

²⁷⁹ Gerçek fakat kendi içinde bilinmesi olanaksız bir töz, tezahürlerinin fenomen olarak ortaya çıktığı kendinde şey (Cevizci, Felsefe Sözlüğü, 635).

²⁸⁰ Bal, *David Hume'da Nedensellik ve İnsanın Özgürlüğü Problemi*, 48.

Kant düşüncesinde özgürlük ontolojik ve metafiziksel anlamda akıl yoluyla insanın bilme eylemi üzerinden anlaşılabilir. Özgürlük fenomenal dünyadan ayrı bir varlık alanı olarak numenal dünyada nedensel belirlenimden bağımsız olarak ortaya çıkar.²⁸¹ Kant’a göre istem yani irade fiillerin mutlak başlangıç noktasıdır.²⁸² Aynı zamanda Tanrı insanı fenomenler dünyasındaki zaman, mekân ve nedensellik ilişkilerinin ötesinde “kendinde şey” olarak yaratmıştır. Numenler dünyasındaki akıl vasıtasıyla insan kendi eylemini özgür iradesiyle başlatabilir.²⁸³ Kant irade özgürlüğünü ahlakî sorumluluk için bir ön şart kabul eder. Ona göre, “özgürlük aynı zamanda teorik aklın bütün ideleri içinde doğrudan doğruya kavrayamasak da olanaklılığını a priori olarak bildiğimiz tek idedir; çünkü özgürlük ahlak yasasının koşuludur”.²⁸⁴ Özgürlük nesnel gerçekliği hiçbir şekilde doğa yasalarına dolayısıyla olanaklı herhangi bir deneyle ortaya konamayacak bir idedir.²⁸⁵

David Hume (1711-1776), Tanrı’nın varlığı ve kötülük sorununu mantıksal tutarsızlık çerçevesinde ele almıştır. Hume’a göre doğadaki nedensellik ilişkileri, zihinsel süreçler ve insan davranışları için de geçerlidir. Ona göre özgürlük paradoksal bir biçimde aslında zorunluluklar çerçevesinde hareket etmekten başka bir şey değildir. Bu nedenle aslında özgürlük yanılısamadan başka bir şey değildir. Dolayısıyla Hume düşüncesinde insanın gerçek özgürlüğünden söz etmek mümkün değildir. Hume, kötülük problemini olduğu gibi kabul etmiş ve Tanrı’nın kötülük yaratıp yaratmayacağı ile çok fazla meşgul olmamıştır.²⁸⁶

Özgür ve liberal düşüncenin ilk mimarlarından İngiliz filozof John Locke (1632-1704), özgür irade tartışmaları yerine insanın özgürlüğünü ele alır. Çünkü iradenin sahibi bizzat insanın kendisidir. Dolayısıyla insanın var oluşuna bağlı bir olgu insandan bağımsız olarak özgür olup olmaması yönünden tartışılmaz. Doğru soru insanın özgür olup olmadığı sorusudur.²⁸⁷ Bu nedenle irade özgürlüğünün soyut tartışmaları yerine, bunun insanı gerçek dünyada ne kadar özgürleştirdiği ile

²⁸¹ Seyit Coşkun, “Özgürlük Problemi: Spinoza ve Kant”, *Dört Öge* 4/8 (Ekim 2016), 142.

²⁸² Maublanç, *Özgürlük Sorunları*, çev. Vedat Günyol-Asım Bezirci, 9.

²⁸³ Coşkun, “Özgürlük Problemi: Spinoza ve Kant”, 143.

²⁸⁴ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları 1999), 4.

²⁸⁵ Immanuel Kant, *Ahlak Metefiziğinin Temellendirmesi*, 3. Baskı, çev. Ioanna Kuçuradi, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002), 78.

²⁸⁶ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan (İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 2009), 268-264

²⁸⁷ Bal, *David Hume’da Nedensellik ve İnsanın Özgürlüğü Problemi*, 46.

ilgilenmiştir. Locke'un felsefesi pratik ve uygulamaya dönük bir felsefedir. Onun düşünceleri liberal sosyal, siyasal ve ekonomik düşünce içinde özgürlükçü sistem felsefesinin temellerini oluşturmuştur.

Aydınlanma düşüncesinin insan iradesinin özgürlüğü üzerindeki tartışmaları daha çok nedensellik ve belirlenimcilik üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu dönemde özgürlük gerekliliğinin tamamen ortadan kalktığı belirlenimsiz bir durumda olmak değil aksine belirlenim ve gerekliliklerin varlıklarını kabul edip onları kullanabilme yeteneğidir.²⁸⁸ Nedensel belirlenimcilik'e göre meydana gelen her olay daha önce başka nedenler tarafından belirlenmiştir. Evrenin herhangi bir zaman diliminde olan şeyler, daha önceki bir zamanda gerçekleşenler tarafından belirlenmiştir.²⁸⁹ Doğa yasalarının nedensel belirlenimciliği ve özgür iradenin varlığı üç farklı boyutta incelenir. Birincisi doğa yasalarının insan için de geçerli olduğu, ikincisi doğal bir belirlenim olmasına rağmen özgür iradenin de olabileceği, üçüncüsü doğa yasaları ile insan iradesinin yasalarının birbirinden bağımsız olduğu ve özgür iradenin varlığıdır.²⁹⁰ Belirlenimciliğin özgür irade ile birlikte olabileceğini savunan düşünceye "bağdaşırcılık", ikisinin birlikte olamayacağını belirten düşünce ise "bağdaşmazcılık" olarak ifade edilir. "Liberteryen" görüş tam özgür iradenin var olduğunu, "katı belirlenimcilik" ise özgür iradenin var olmadığını, olan her şeyin daha önceden belirlendiğini iddia etmektedir. İkisinin arasında bir düşünceyi savunan "yumuşak belirlenimcilik" ise kısmî bir belirlenim olduğunu ancak özgür iradenin de varlığı kabul etmektedir.²⁹¹ Diğer taraftan başka bir sınıflama olarak psikolojik belirlenimciliğe göre insanın hayatına yön veren zihinsel süreçler (nevroz, psikoz ve fobiler), insanın davranışlarının zorunlu nedenlerini oluştururlar. Aydınlanma dönemi düşüncesinde Freud'un temsil ettiği bir düşünce olarak, insanın davranışları erken dönem yaşadığı zihinsel deneyimler tarafından büyük ölçüde belirlenmektedir.²⁹²

Thomas Hobbes'a (1588-1679) göre maddî dünyadaki mekanik yasalar insan davranışları için de geçerlidir. Maddî doğanın bir parçası olarak insan fizikî

²⁸⁸ Maublanc, *Özgürlük Sorunları*, 18.

²⁸⁹ Ferhat Onur, "İrademiz Özgür Değil: Metafizik Bir Problem Olarak Özgür İrade", *Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi* 3/1 (Haziran 2020), 17.

²⁹⁰ Coşkun, "Özgürlük Problemi: Spinoza ve Kant", 140.

²⁹¹ Onur, "İrademiz Özgür Değil: Metafizik Bir Problem Olarak Özgür İrade", 17.

²⁹² Billington, *Felsefeyi Yaşamak: Ahlak Düşüncesine Giriş*, 248.

yasalara bağılıdır ve insanın özgür iradesinden söz edilemez. Hobbes maddeci bir monist olarak maddî dünyadan bağımsız bir zihin dünyasının olmadığını savunmaktadır. Dolayısıyla varlıkların bütünü sadece mekanik doğa yasalarına tabidirler.²⁹³ Diğer taraftan Schopenhauer felsefesinin fanatik takipçilerinden olan ve Alman düşüncesinde akılcı aydınlanmanın en büyük düşünürlerinden Nietzsche'nin düşüncesinde özgür irade, dinlerin insanları manipüle etmek için geliştirdikleri bir kavramdır.²⁹⁴ Varoluşçu düşünürlerden Kierkegaard, insan özgürlüğünü benin inşası olarak açıklar. Benliğin üçüncü sentezinde benlik tüm ögeleri ile aktif hale geldiğinde özgürleşir. İnançlı deist bir filozof olarak Kierkegaard, “benin” kendini inşa ve bulma dolayısıyla özgürleşme süreci nihaî olarak ancak Tanrı'ya bağlanmakla mümkün olabileceğini savunmaktadır.²⁹⁵ Aydınlanma döneminde ortaya atılan başka bir düşünceye göre, gerçek özgürlüğün önündeki en büyük engel, insanın sahip olduğu cüz'î iradenin doğuştan hiçbir çaba göstermeden bize lütfedilen bir şey olduğu yanılgısıdır. Tersine özgürlük ve özgürleşme bir süreçtir ve ciddî bir gayret sonucu ortaya çıkabilir.²⁹⁶

Panteist inançlı bir düşünür olarak Benedict de Spinoza'ya (1632-1677) göre insan olma durumu aklın varlığından daha çok akıl dışı güçlerin varlığıyla ilgilidir. Arzulara göre hareket etmek de insanın doğasında olan bir şeydir ve nasıl davranırsa davranırsın insan, doğa yasalarına göre hareket etmiş olacaktır.²⁹⁷ Aslında arzu ve irade birbirinden ayrılır. Arzunun ortaya çıkardığı fiil düşünülerek oluşmaz. Arzunun gerçekleşmesi merhalelerinde insanın etkisi yoktur. Başka bir ifadeyle arzu insanın kendisinin dışında gerçekleşen bir haldir.²⁹⁸ Ancak Spinoza'ya göre, insan kendi duygulanışlarını yöneltme ve azaltmadaki güçsüzlüğü köleliktir ve “...gerçekten duygulanışlara bağılı olan insan kendi kendisine sahip değildir”. İnsan tabiatın ve dolayısıyla Tanrı'nın bir parçasıdır. Bütün varlıklarda olduğu gibi insan zorunlu olarak tabiat düzenine bağılıdır ve ona boyun eğmek zorundadır.²⁹⁹ Bu yönüyle Spinoza'nın özgür iradeye dair düşünceleri teolojik determinizm bağlamında değerlendirilebilir. Ona göre, insanın ruhu, tanrının bir parçasıdır ve kendisi de

²⁹³ Billington, *Felsefeyi Yaşamak: Ahlak Düşüncesine Giriş*, 250.

²⁹⁴ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 987.

²⁹⁵ Bal, *David Hume'da Nedensellik ve İnsanın Özgürlüğü Problemi*, 50-51.

²⁹⁶ Maublanc, *Özgürlük Sorunları*, 19.

²⁹⁷ Perihan Babür Metin, *Spinoza ve Özgürlük* (Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 101.

²⁹⁸ Alexis Bertrand, *Ahlak Felsefesi*, çev. Salih Zeki (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2001), 60-61.

²⁹⁹ Spinoza, *Ethica*, çev. Hilmi Ziya Ülken, (Dost Kitabevi, Ankara 2009), 197, 203-204.

tanrının bu dünyadaki varlığını gösteren bir işaretidir. Dolayısıyla gerçek özgürlüğün var olmadığı açıkça ortadadır.³⁰⁰

Spinoza'ya göre, insanların özgürlük duygusu bir yanılgıdır. Hareketlerimizin hepsinin bir nedeni olduğu halde biz bunların bilgisinden yoksun olduğumuz için kendimizi özgür hissediyoruz. Bu nedenler bilindiğinde insan davranışlarının bir matematik kesinliğinde ortaya çıktığı görülecektir.³⁰¹ Spinoza özgürlüğün olmadığı yerde zorunluluklar uyumlu yaşamının insana daha uygun olacağını ifade etmektedir. Kişi kendi doğasının ve nedenlerinin bilgisine ulaştığı sürece kendisi ve etrafındakilerle barış halinde olacaktır.³⁰² Batıda metafizik belirlenimci düşünürlerden biri olarak Spinoza; Leibniz ve Schopenhauer gibi insan davranışlarının mutlak bir irade tarafından belirlendiğini savunmaktadır.³⁰³ Spinoza'ya göre özgür olan varlık, var olmak için başka bir nedene ihtiyaç duymayan ve kendi fiillerinin nedeni yine kendisi olan varlıktır. Bu tanımda özgür olan yegâne varlık Tanrı'dır. Bu nedenle Tanrı'nın dışındaki hiçbir varlığın gerçek özgürlüğü yoktur.³⁰⁴ İnsan fiilleri özgür iradenin seçimi ile ortaya çıkmaz. Görünürde isteme bir özgürlük gibi hissedilir ancak isteme bir neden değil bir zorunluluktur. İnsanlar isteklerinin kaynağının farkına varamadıkları için seçimlerinde özgür oldukları yanılsamasına kapılırlar.³⁰⁵

Henri-Louis Bergson (1859-1941) maddi varlık düzeyinde zorunlu nedenselliği kabul etmekle birlikte insanın hayatını kapsayan alanda bir özgürlüğe sahip olduğunu belirtir. İnsanın irade özgürlüğü vardır ve bu özgürlük insanın yükselen hareketinde ortaya çıkar. Schopenhauer'in aksine gerçekliğe sezgi ile ulaşılabilir ve bu hayat hamlesi yaratıcılığı ve dolayısıyla özgürlüğü getirir.³⁰⁶ George Wilhelm Friedrich Hegel'e (1770-1831) göre özgür irade, bireyin iradesinin

³⁰⁰ Bertrand, *Ahlak Felsefesi*, 71.

³⁰¹ M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, 6.

³⁰² Metin Babür, *Spinoza ve Özgürlük*, 100-101.

³⁰³ Mahmut Ay, "Eş'arî Kelâmında İnsanın Sorumluluğu", *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004), 91.

³⁰⁴ Ersin Kaya, *Bergson Felsefesinde Zaman ve Özgürlük* (Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 48.

³⁰⁵ Tuncay Ceylan, "Belirlenimci Etik'te, Paradoksal Bir Durum Olan Özgürlük-Zorunluluk Bağıntısı ve Rasyonalite (Spinoza Örneği)", *Kaygı* 19 (2012), 68.

³⁰⁶ Kaya, *Bergson Felsefesinde Zaman ve Özgürlük*, 50.

kendi eylemlerinin ilkesi olması halidir. Bu şekilde salt kendisinden ortaya çıkan eylemler davranışlara aynı zamanda ahlakilik kazandırmaktadır.³⁰⁷

Geç aydınlanma döneminde ortaya çıkan bilimsel gelişmelerle birlikte yapabilme ve irade özgürlüğü ile ilgili olarak iki tür belirlenimcilik ön plana çıkmaktadır. Bunlardan birincisi biyolojik belirlenimcilik, diğeri psikolojik belirlenimciliktir. Biyolojik belirlenimciliğe göre bütün duygulanımlar beyindeki kimyasal aktivitelerden ibarettir. Buna göre nöronlar ve moleküllerin davranışları insanın davranış ve duygulanımlarının tamamını belirlemektedir. Psikolojik belirlenimcilik teorisinin temelleri Freud ve Jung'un bilinç dışı çalışmalarına dayanmaktadır. Bu görüşe göre insan davranışları bilinç dışı arzu ve güdüler tarafından belirlenmektedir. Dolayısıyla insanın kendini özgür hissetmesi bir yanılgıdan ibarettir.³⁰⁸

Modern dönemde irade özgürlüğü tartışmaları en genel anlamıyla dört kategoride toplanabilir. Bunlar insanın doğası ve biyolojik yapısı (Schopenhauer, Hume), sosyo-kültürel ortam, Tanrı ve Tanrı'nın ön bilgisi, ahlaki sorumluktur (Kant).³⁰⁹ Daha ayrıntılı bir incelemeye göre Batı düşüncesinde özgür irade ve özgürlük tartışmalarının farklı dönemlerde farklı başlıklar altında tartışıldığı görülmektedir. Buna göre on iki farklı konu sıralanabilir:³¹⁰ Rasyonel özgürlükçülük (R. M. Hare), numenal özgürlükçülük (Kant), irrasyonel özgürlükçülük (Camus), psikolojik özgürlükçülük (Laing ve Janov), politik özgürlükçülük (Ayn Rand), ahlakdışı özgürlükçülük (Calvin), belirlenimci özgürlükçülük (G. Ryle), şartlı özgürlükçülük (Shankara ve Vedanta), yıldız belirlenimciliği (Caynacılar), tarihsel belirlenimcilik (Marx), sosyal belirlenimcilik (Durkheim), bilimsel belirlenimcilik (Skinner).

2.1.3. Çağdaş İrade Tartışmaları

Modern dönemde özgürlük, mutlak töz ve kendi kendisinin nedeni olan varlığın eylemi olarak tanımlanmaktaydı.³¹¹ Ancak günümüz düşüncesinde insanın kendi zihinsel faaliyetlerinden ortaya çıksa bile, özgür iradenin var olmadığını

³⁰⁷ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 859.

³⁰⁸ Onur, "İrademiz Özgür Değil: Metafizik Bir Problem Olarak Özgür İrade", 16.

³⁰⁹ Bal, *David Hume'da Nedensellik ve İnsanın Özgürlüğü Problemi*, 38.

³¹⁰ Billington, *Felsefeyi Yaşamak: Ahlak Düşüncesine Giriş*, 258.

³¹¹ Coşkun, "Özgürlük Problemi: Spinoza ve Kant", 141.

savunan düşünceler çağdaş özgür irade tartışmalarında daha ağırlıkta olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda çağdaş özgür irade tartışmaları daha çok zihin felsefesi, nöro-biyoloji ve sinir bilim gibi alanlarda olmaktadır. Amerikan sinir bilim uzmanı psikolog Michael Gazzaniga (d. 1939), ayırık beyin çalışmalarından elde edilen sonuçlara dayalı olarak, beyin ve insan zihninin kendi başına ayrı bir şekilde işlev gördüğünü ortaya çıkaran çalışmalar yapmıştır. Ona göre, beynin fiziksel yapısı insan davranışlarının temel belirleyicisidir. Bu nedenle özgür irade bir yanılsamadan ibarettir. İnsan fiilleri beynin komutlarından başka bir şey değildir. Yapılan deneylerde sağ ve sol beyni birleştiren corpus callosum³¹² kesildiğinde, sağ elin, sol elin yaptığının tersi yönde bir fiil gerçekleştirdiği görülmüştür. Bu da özgür iradenin değil beynin bir faaliyeti olarak görülebileceğinin deneysel ispatı niteliğindedir. İspanyol fizyolog ve nörobilimci José Manuel Rodríguez Delgado'nun (1915-2011) yaptığı deneysel araştırmalara göre duyuşsal algılar, motor aktiviteler gibi zihni işlevler beynin elektriksel uyarımı ile etkilenebilmektedir. Bu yolla insanların iradelerini kontrol altına almak mümkündür. İnsanların seçimleri nöronlar arasındaki elektriksel aktivitelere indirgenirse, onların özgür iradelerini kontrol altına almak mümkün olacaktır.

Ateist düşünürlerden Daniel Dennet'e (d. 28 Mart 1942) göre özgür irade insanın davranışlar ve inançlar bakımından evrimleşip gelişmesiyle ortaya çıkan bir olgudur. Bu nedenle insanın özgür seçimlerinin olup olmadığı insan biyolojisinin araştırılmasıyla ortaya konulabilir. Doğada nedensel belirlenimcilik hâkim olmasına rağmen insanın evrim sürecinde geliştirdiği yetenekleri özgür iradeye sahip olmasını sağlamıştır.³¹³ İnsanın fiilleri bilinçli yanı ile belirlendiği kadar bilinçsiz süreçler tarafından da belirlenir. Bilinçli olarak yapılan tercihler ne kadar özgürse, insanın bilinçsiz yanının da kendisine ait içsel bir süreç olması dolayısıyla, tercih süreçlerini etkilemesi özgür iradenin varlığını etkilemez.³¹⁴

Zihin felsefesi çalışmaları ile adından söz ettiren düşünürlerden Donald Herbert Davidson'a (1917–2003) göre özgür iradenin var olup olmadığı onu nasıl tanımladığınızla ilişkilidir. Zihinsel bir tanımlama yapıldığında insanın özgür iradeye sahip olduğu söylenebilir. Ancak fizikî tanımlama çerçevesinde insan doğa

³¹² Beynin iki lobu arasındaki iletişimni sağlayan yapı.

³¹³ Yeltekin, *20. Yüzyıl Felsefesinde Özgür İradenin Varlığı Problemi*, 41-48, 53-54.

³¹⁴ Helvacı, "Sinirbilim ve Psikoloji İçinde Özgür İrade Tartışmaları", 26.

yasalarına tabi olduğu için özgür iradenin varlığından söz edilemez.³¹⁵

İrade özgürlüğünün deist düşünce ile bir arada olabileceğini savunan bir düşünce içinde yer alan, açık deizm (open teism) düşüncesi özgürlük tartışmalarına yeni bir boyut getirmiştir. Aynı bağlamda “açıklık teolojisi” ve “Tanrı’nın açıklığı” gibi kavramlar da kullanılmıştır. Bu düşünceye göre Tanrı ve varoluş belli bir esneklik çerçevesinde değerlendirilir. Buna göre Tanrı, geleceğe, dünyaya ve insanlara açıktır. Bu açıklık Tanrı’nın daha önceden yaratmadığı yeni deneyimlere açık olmasını ifade eder. Açık deistlere göre Tanrı’nın ön bilgisi “dinamik her şeyi bilme” çerçevesinde değerlendirilmelidir. Tanrı geçmiş ve şimdinin bilgisine mutlak olarak sahiptir ancak gelecek tam olarak belirlenmemiştir. İnsanın özgür iradeye sahip olması belirlenmesine rağmen özgür iradesi ile yapacağı seçimler tam olarak belirlenmemiştir. Dolayısıyla dinamik bir gelecekte insanlar özgür iradeleri ile davranışlarını belirler. Tanrı’nın bilgisi ihtimaller hakkındaki mutlak bilgidir.³¹⁶

Türkiye’de de görev yapmış Yahudi asıllı felsefeci Hans Reichenbach (1891- 1953), çalışmalarında kuantum fiziğindeki gelişmeleri de dikkate alarak özgür iradenin varlığını göstermeye çalışmıştır. Kuantum fiziği ile birlikte belirlenimci düşüncelerini ortaya koyduğu özgür irade karşısındaki görüşlerin gerilediği görülmektedir.³¹⁷ Çağdaş İngiliz filozof akademisyenlerden olan William Hasker Swinburne (d. 1934), Leibniz’in Tanrı’nın mümkün olan en iyi dünya anlayışına karşı çıkmaktadır. Ona göre iyi olanı daha iyiye götürecek bir imkân vardır. Tanrı’nın en iyi dünya yaratma zorunluluğu bulunmamaktadır. Dolayısıyla Tanrı’nın mümkün iyi dünyalardan birisini yarattığını söylenebilir. Swinburne, kötülüğün özgür irade sahibi insanların doğru tercihlerde bulunmamasından kaynaklandığını savunmaktadır.³¹⁸

Ateist din felsefesi düşünürlerinden Avusturyalı filozof John Leslie Mackie’ye (1917-1981) göre; “Tanrı her şeye gücü yetendir, Tanrı tamamen iyidir ve kötülük vardır”, şeklindeki önermelerinin varsayıldığı durumda zorunlu olarak en az

³¹⁵ Beyza Nur Çağdaş Bayat, *Zihin Felsefesinde Ontolojik Nöro/Fenomenal Özdeşlik Tezi ve Eleştirisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 116.

³¹⁶ Emine Gören Bayam, *Açık Teizm Bağlamında Tanrı’nın Ön bilgisi ve İnsan Hürriyeti* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 4, 152.

³¹⁷ Beşir Aydın, *Hans Reichenbach’ın Etik Anlayışı* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 45.

³¹⁸ Emine Arslan, *Richard Swinburne’de Kötülük Problemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 30.

bir önermeden vazgeçilmesi gerekir. Ona göre rasyonel akıl yürütmede bu çelişik durumun üstesinden ancak Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olmadığını ya da Tanrı'nın tamamıyla mutlak bir iyilik olmadığını kabul ederek gelinebilir.³¹⁹ Metaetik ve ahlaki şüphecilik üzerine çalışmalar yapan John Leslie Mackie, Tanrı ve kötülük problemini mantıksal tutarsızlık açısından araştıran çağdaş düşünürlerdendir. Ona göre kötülüğün varlığı iyiliğin ortaya çıkmasını ve iyi olanın bilinir hale gelmesini sağlamaktadır.³²⁰

Din felsefesi, epistemoloji ve mantık alanlarında çalışan Amerikalı filozof Alvin Carl Plantinga (d. 15 Kasım 1932), esas olarak mutlak iyi olan Tanrı anlayışıyla kötülüğün varlığını mantıksal yöntemlerle açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre iyiliğin olduğu bir dünya yaratmak için kötülüğü içeren bir dünya yaratmak zorunludur. Başka bir ifadeyle kötülüğü yaratmasında Tanrı'nın iyi bir nedeni vardır. Plantinga'nın bu savunusu aynı zamanda mantıksal pozitivizme karşı geliştirilmiş özgür irade savunusudur.³²¹

Çağdaş özgür irade tartışmalarını yaptığı deneylerle büyük ölçüde etkileyen Benjamin Libet'in (1916-2007) kendi adıyla meşhur olmuş Libet deneyine göre beyindeki karar mekanizması, bir eylemin insanda bilinç haline gelmesinden 350 ms önce aktive olmaktadır.³²² 1983 yılında Benjamin Libet'in elektromiyografi ile yaptığı bilimsel deney, bilim ve felsefe tartışmalarında önemli açılımlar getirmiştir.³²³ Özellikle son yıllarda nörobilimdeki ilerlemeler konuya daha da fazla ilgi duyulmasına neden olmuştur. Libet deneyini eleştiren düşüncelere göre, bu deney aslında beynin bir yanılsamasını ortaya koymaktadır. Bilinçli karardan önce ortaya çıkan beyindeki aktivite ile eylem arasındaki fark, fiilin farkındalığı arasında geçen süreye işaret eder. Sonuç olarak Libet'e göre beyinde oluşan bilinç dışı aktiviteler, bilinçli karardan önce gelmektedir.³²⁴

Amerikalı ateist nörolog ve bağdaşmazcı irade özgürlüğü taraftarı Sam

³¹⁹ Ferhat Akdemir, *Alvin Plantinga'nın Din Felsefesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 165.

³²⁰ Aktürk, "Mantıksal Bir Sorun Olarak Kötülük", 38.

³²¹ Akdemir, *Alvin Plantinga'nın Din Felsefesi*, 163.

³²² Ömer Hamza Açıköz, *Neuroscience and The Free Will Problem* (Ankara: Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2020), 4.

³²³ Seyithan Can- Sabahaddin Kılıç, "Nöroteolojik Açidan Kesb Nazariyesi (Benjamin Libet Deneyi Çerçevesinde)" *Kader* 17/2 (2019), 386.

³²⁴ Can- Kılıç, "Nöroteolojik Açidan Kesb Nazariyesi (Benjamin Libet Deneyi Çerçevesinde)", 391.

Harris’e (d. 1967) göre insanların seçimleri kendi iradeleri dışında beyin fonksiyonlarında belirlenmiştir. İnsanın yaptığı seçimler daha önce belirlenmiş zorunlu koşullar altında gerçekleşmektedir. Dolayısıyla özgür irade bir yanılsamadan ibarettir.³²⁵ Harris, özgür irade ile ilgili çağdaş düşünceleri aşağıdaki tabloda belirtildiği gibi özetlemektedir.

Tablo 2.1: Sam Harris’in Özgür İrade Şeması³²⁶

	Özgür İrade Yok		Özgür İrade Var
	Gerçeklik Belirlenmiştir	Her şey belirlenir	Uyumlaştırıcı düşünce
Belirlenimsizlik	Gerçeklik Belirlenmemiştir	Belirlenme Yok	Aşırı özgürlükçü düşünce

Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi, çağdaş özgür irade düşünceleri temel olarak özgür iradenin varlığını savunanlar ve karşı duranlar olarak sınıflandırılmıştır. Bu sınıflandırma ile birlikte, belirlenmiş olup olmama durumlarına göre ikinci bir sınıflama yapıldığı görülmektedir. Ayrıca çağdaş nörobilim ve zihin felsefesi yaklaşımları bağdaştırıcı bir tavır sergiledikleri görülmektedir. Bu görüş daha çok Stoacı okulda³²⁷ olduğu gibi fiillerin dışsal müdahaleden bağımsız olması ile açıklanır. Burada önemli olan insanın kendi doğasından kaynaklanan bir irade ile fiilin ortaya çıkmasıdır. İnsanın doğasını neyin belirlediği önemli değildir. Bu görüşün aydınlanma düşünürleri tarafından klasik “bağdaşırcılık” düşüncesi ile savunulduğu görülmektedir.³²⁸

Determinist düşüncenin bilimsel gelişmelerle birlikte bir taraftan güçlendiğini diğer taraftan kuantum fiziğinin ortaya koyduğu teorilerle de özgür irade düşüncesi karşısında zayıfladığı görülmektedir. Dolayısıyla kuantum fiziğinin ortaya koyduğu deliller özgür iradenin varlığını kalıcı bir şekilde yerleştirmiş olabilir. Ancak burada bütün bu “belirlenemezlik” içinde bilinçli bir failin iradesi

³²⁵ Tuna Emren, “Özgür İrade Gerçek Mi Yoksa Yanılsama Mı?” *Popular Science*, (Kasım 2014), 80

³²⁶ Kaynak: <https://www.martinpetkov.com/your-opportunity/do-you-choose-to-read-this-post-sam-harriss-free-will-book-summary> (Erişim: 14 Mart 2021).

³²⁷ Zenon (M. Ö. 336-264) tarafından kurulmuş Hellenistik dönemin en etkili okullarından biridir. Duyumcu, empirist görüşe sahip olan okul, aynı zamanda akılcıdırlar. (Cevizci, Felsefe Sözlüğü, 806).

³²⁸ Ferhat Onur, “İrademiz Özgür Değil: Metafizik Bir Problem Olarak Özgür İrade” *Yapay Zeka Ve Zihin Felsefesi Dergisi* 3/1 (Haziran 2020), 20-21.

doğrultusunda nedensellik zincirinin istenen şekilde düzenlenmesi sorunu ortaya çıkmaktadır. Özgür irade savunucularına göre “fail nedenselliği” diye bir olgu vardır ve fail eylemleri kendi istediği şekilde düzenleyebilir. Bu nedenle burada sözü edilen artık “olay nedenselliği” değil fail nedenselliğidir.³²⁹

Son olarak Türkiye’de irade konusunu farklı bir perspektiften ele alan bir milli düşünürden söz etmek gerekir. Nurettin Topçu (1909-1975) doktora tezi olarak hazırladığı ve Türkçe’ye “İsyan Ahlakı” olarak çevrilen eserde irade özgürlüğü konusuna hürriyet başlığı altında yer vermiştir. Ona göre hürriyet ve determinizm birbirinden ayrılmaz ve birbirine bağlı iki terimdir. Hürriyeti ortadan kaldırırsanız hayatta bir kendiliğinden oluş davranışlarda da bir otomatlık kalır. Determinizmi yok ederseniz geriye kolayca otomatlığa indirgenebilecek bir cüz’î irade kalır. Determinizm yardımı olmaksızın hürriyetin kendi başına anlaşılması mümkün değildir.³³⁰

2.2. ARTHUR SCHOPENHAUER’İN HAYATI, ESERLERİ VE TEMEL DÜŞÜNCELERİ

Schopenhauer’in irade konusundaki düşüncelerini daha iyi analiz edebilmek için hayatını ve temel düşüncelerini ortaya koymak gerekmektedir. Bu amaçla onun hayatındaki deneyimlerinin gelişimi kısa biyografi şeklinde ele alınmıştır. Daha sonra ana başlıklar halinde temel düşünceleri incelenmiştir.

2.2.1. Arthur Schopenhauer’in Hayatı ve Eserleri

Schopenhauer, 22 Şubat 1788’de Almanya’nın Danzig şehrinde doğmuştur. Babasının ismi Heinrich Floris olup Hollanda asıllı zengin bir tüccardır. Annesinin ismi Johanna Henrietta olup zamanının tanınmış roman yazarıdır.³³¹ Babası Arthur ismini ona birçok Avrupa ülkesinde kullanılan ortak bir isim olması ve bu ismin ona avantaj sağlayacağı düşüncesiyle vermiştir.³³² Aile 1793’de Danzig’in Prusya işgaline uğraması nedeniyle Hamburg’a taşınır. Schopenhauer, Danzing’ten

³²⁹ Onur, “İrademiz Özgür Değil: Metafizik Bir Problem Olarak Özgür İrade”, 19-20.

³³⁰ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı*, çev. Mustafa Kök-Musa Doğan, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1995), 60.

³³¹ Talat Alkan, *Schopenhauer’in İrade Felsefesi ve Müzik Metafiziği* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 13.

³³² Hilal Çolakoğlu, *Arthur Schopenhauer’de Güç İstenci Kavramı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 3.

ayrılışının kendi üzerinde travmatik etkiler yarattığını belirtir. Evsiz olmasının ve kendisini yalnız hissetmesinin bir filozofun en çok ihtiyaç duyacağı sağlam kafa yapısının oluşmasını engellediğini ifade eder.³³³

Babasıyla 1797’de Fransa’ya gitmiş ve Le Havre’de bir ailenin yanında 2 yıl kalmıştır. Orada toplumsal olayları gözlemlene fırsatı bulmuştur. Özellikle zengin ve yoksul insanların çelişkileri onu derinden etkilemiştir.³³⁴ 1799’da Fransa dönüşünde Dr. Runge özel ticaret okuluna başlamıştır.³³⁵ Schopenhauer’in hayatı, bundan önceki yılları gibi on yıl boyunca babasının yönlendirmesiyle yürüttüğü ticaret hayatı ile kendisinin arzu ettiği öğrenme duygusunu karşılayacak bir hayat arasında geçen bir gerilime sahne olmuştur.³³⁶

Schopenhauer 1800’de Almanya’nın Hannover, Karlsbad ve Dresten şehirlerini kapsayan üç aylık bir seyahate çıkar. Bu seyahat esnasında tuttuğu günlüklerden, kendisinin küçük yaşlardan itibaren hayata karamsar baktığı görülmektedir.³³⁷ 1803’de Wimbledon’da Papaz Lancaster okuluna başlar. Schopenhauer, kısa bir dönem dini eğitim veren ve katı kuralcı bir yatılı okulda sadece on iki hafta kalabilmiştir.³³⁸ Öncesinde modern bir aile ortamında yetiştiği için, mektuplardan anlaşıldığı kadarıyla burada geçirdiği zamanın onun üzerinde kalıcı etkiler doğurduğu söylenebilir.³³⁹ İngiltere’deki bu yatılı okulda samimiyeysiz ve ikiyüzlü ilişkilere tanık olmuş ve bu ortama karşı nefret duyguları beslemiştir.³⁴⁰

Schopenhauer akıcı bir İngilizceye sahipti. Onun bu özelliği kazanmasında babası gibi her gün The Times gazetesini okumasının rolü büyüktü. Annesinin babasına karşı tutkusuz duygu ve ilişkileri Schopenhauer’in “Kadınlar Üzerinde” eserindeki kadın erkek ilişkilerinin kökenini ortaya koymasında etkili olduğu

³³³ E. David Cartwright, *Schopenhauer*, çev. Sibel Erduman (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 17.

³³⁴ Veysel Atayman, *Varolmanın Acısı: Schopenhauer Felsefesine Giriş* (İstanbul: Don Kişot Yayınları, 2004), 15.

³³⁵ Cartwright, *Schopenhauer*, 17.

³³⁶ Arthur Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, çev. Onur Aktaş (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2020), 14.

³³⁷ Ömer Faruk Demirkaya, *Arthur Schopenhauer’da İnsanın Özgürlüğü Problemi*, (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 4.

³³⁸ Cartwright, *Schopenhauer*, xix.

³³⁹ Hilal Çolakoğlu, *Arthur Schopenhauer’de Güç İstenci Kavramı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 3.

³⁴⁰ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi-3 (Modern Çağ-Yeni Çağ)*, çev. Muammer Sencer, (İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1973), 470.

görülebılır.³⁴¹ Schopenhauer, babasının kökenlerinden gelen depresif bir yapıya sahipti. Nitekim babası da dahil olmak üzere ailede birçok kişi ciddi psikolojik rahatsızlıklar yaşamıştır. Babası Heinrich Floris'in 1805'de bir su kanalı yakınındaki ambardan düşmesi sonucu şüpheli bir şekilde hayatını kaybetmiştir. Babasının ölümünün depresyona bağlı intihar olduğu tahmin edilmektedir.³⁴²

Schopenhauer 1806'da Hamburg'ta bir tüccar yanında çıraklığa devam ederken, Annesi ve kardeşi Weimar'a taşınır. Annesinin sanat ve entelektüel çevrelerle yakın ilişkisi sayesinde Goethe, Friedrich Majer gibi ünlü isimlerle tanışma fırsatı bulmuştur. Bu da onun düşünce dünyasını derinden etkilemiştir.³⁴³ Schopenhauer, her ne kadar annesine karşı sevgi dolu değilse de ondan aldığı zeka ve yeteneklerle övünmektedir. Yazdığı mektuplarda da annesinin bir romancı olarak başarısından söz etmektedir.³⁴⁴

Tüccar çıraklığını 1807'de bırakan Schopenhauer, Weimar'da Gmnasium lisesine kayıt olur ve ailesinden ayrı yaşamaya başlar. 1808'de Latince, Yunanca, matematik ve tarih alanında araştırmalarda bulunur.³⁴⁵ 1809'da Göttingen Üniversitesi Tıp Fakültesine başlar. Burada iki yıl boyunca klasik filoloji dersleri alır.³⁴⁶ Bu dönemde kendisinde Kant'a karşı hayranlık duyguları gelişmeye başlar. Kant'ın birçok düşüncesini benimsediği kadar erken kalkması hariç yaşam tarzını da kendine rehber edinmiştir.

Schopenhauer 1810'da Gottlob Ernst ile felsefe dersleri yapar. Friedrich Wilhelm Jeseoph von Schelling okumaları yapar. Bu okumaların da etkisiyle Hint felsefesine olan ilgisi gelişmeye başlar.³⁴⁷ 1811'de Berlin Üniversitesi'ne felsefe eğitimi almak üzere kayıt yaptırır. 1812 yılında Berlin'de bulunduğu yıllarda akıl hastaları ile düzenli olarak görüşmelerde bulunur.³⁴⁸ Tarihler 1813'ü gösterdiğinde Berlin'den ayrılarak Rudolstadt'a yerleşir ve burada "Yeter Neden İlkesinin Dört Kökeni Üzerine" adlı doktora tezini yazar ve ardından tezi basılır.³⁴⁹ Bu tez ile Jena

³⁴¹ Cartwright, *Schopenhauer*, 4, 9.

³⁴² Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlülük Kökü Üzerine*, 15; Cartwright, *Schopenhauer*, 3.

³⁴³ Çolakoğlu, *Arthur Schopenhauer'de Güç İstenci Kavramı*, 4.

³⁴⁴ Cartwright, *Schopenhauer*, 22.

³⁴⁵ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, çev. Onur Aktaş (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2020), 42.

³⁴⁶ Ahmet Aydoğan, *Schopenhauer* (İstanbul: Say Yayınları, 2000), 9.

³⁴⁷ Russell, *Batı Felsefesi Tarihi-3 (Modern Çağ-Yeni Çağ)*, çev. Muammer Sencer, 471.

³⁴⁸ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 42.

³⁴⁹ Aydoğan, *Schopenhauer*, 9.

Üniversitesine girer. Tezini Goethe'ye ithaf eder ve renkler teorisi üzerine kendisiyle birkaç ay tartışma yapılır. Bu eserin önsözünde Schopenhauer, kendisinin temel eserinin (İsteme ve Tasarım Olarak Dünya) anlaşılması için bu kitabının öncelikle okunmasını ister.³⁵⁰ Schopenhauer annesi ile tartışmasının ardından 1814'de Weirnar'dan ayrılır ve Dresden'e yerleşir. Bir daha da annesi ile görüşmez. Annesine karşı sevgisizliği diğer kadınlar hakkındaki düşüncelerini de büyük oranda etkilemiştir.³⁵¹ Ayrıca bu dönemde düşüncelerini önemli ölçüde etkileyecek olan Upanishadlar'ın Latince çevirisini okur.³⁵² 1816'da "Görme ve Renkler Üzerine" adlı çalışması yayımlanır.

Schopenhauer'in "İstenç ve Tasarım Olarak Dünya" adlı başyapıtı 1819 yılında yayımlanır. O, bu kitabın çok önemli olduğuna inanmaktaydı. Hatta bu kitaba bazı paragraflarının Rûhu'l Kudüs tarafından yazdırıldığını iddia edecek kadar kutsiyet yüklüyordu.³⁵³ Daha sonraki baskılarını yazdığı bir önsözde bu eser için bütün sisteminin alt yapısını oluşturduğunu ifade eder. 1820 yılında Berlin Üniversitesi'nde ders vermeye başlar. Ancak Hegel ile aynı saatteki dersine çok az kişi gelir. Bunun üzerine üniversiteden ayrılır. Bundan sonra Schopenhauer'in genel olarak akademisyenlere özel olarak da Hegel'e karşı tavrı giderek daha da şiddetlenecektir. Yeter Temel İlkesinin Dört Kökü Üzerine adlı eserinde Hegel için "beceriksiz bir şarlatan", "Hegelci zırvalıklar" ifadelerini kullanır.³⁵⁴

Schopenhauer, 1823'te İtalya'ya ikinci kez gider ancak tekrar Münih'e döner ve orada yaşarken ciddi sağlık sorunlarıyla karşılaşır. Aynı zamanda bu dönemde ağır bir depresyon geçirir.³⁵⁵ 1825 yılında Berlin'e döner ve burada İspanyolca öğrenmeye başlar. Üç yıl sonra 1828'de Heidelberg'de akademik kadro için başvuruda bulunur. 1831 yılına gelindiğinde Kolera salgını nedeniyle, Berlin'den ayrılarak Frankfurt'a yerleşir. Salgın Schopenhauer'i oldukça tedirgin etmiştir. Zira yakından tanıdığı Hegel bu salgın sonucunda hayatını kaybetmiştir. Frankfurt artık onun kalıcı yerleşim yeri olacaktır ve yirmi yedi yıl burada ikamet

³⁵⁰ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 47.

³⁵¹ Ömer Faruk Demirkaya, *Arthur Schopenhauer'da İnsanın Özgürlüğü Problemi* (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2017), 5.

³⁵² Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 42.

³⁵³ Russell, *Batı Felsefesi Tarihi-3 (Modern Çağ-Yeni Çağ)*, 472.

³⁵⁴ Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, çev. Onur Aktaş, 16, 35.

³⁵⁵ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 43.

edecektir.³⁵⁶ 1836 yılında Schopenhauer'in önemli çalışmalarından biri olan “Doğadaki İstenç Üzerine” adlı eseri yayımlanır. İki yıl sonra 1838’de Annesi Bonn’da hayatını kaybeder. Ancak Schopenhauer cenazesine katılmaz.³⁵⁷

Schopenhauer’in düşünce hayatında daha sonraki yıllarda her zaman gururla bahsedeceği ve önemli gelişme olarak kabul edeceği bir olay gerçekleşir. Bu önemli olay 1839 yılında “İnsan İstencinin Özgürlüğü Üzerine” adlı çalışması ile Norveç Kraliyet Bilimler Cemiyeti tarafından altın madalya ile ödüllendirilmesidir. Bundan bir yıl sonra 1840’da “Ahlakın Temeli” adlı eseri ile Danimarka Kraliyet Topluluğu’nun düzenlediği yarışmaya katılır. Ancak yarışmaya katılan tek eser olmasına rağmen kendisine ödül verilmez. Daha sonra bu eser “Etiğin İki Ana Sorunu” adlı çalışması ile birlikte yayımlanır.

Schopenhauer’in eserleri yavaş yavaş dikkat çekmeye başlar ve 1847’de Yeter Neden İlkesinin Dört Kökü Üzerine çalışması ikinci baskısını yapar. 1851 yılında ise kendisini daha popüler hale getirecek olan çeşitli konularda yazdığı makalelerini bir araya getirdiği Parega ve Paralipomena adlı iki ciltlik eseri yayımlanır.³⁵⁸ Bu eseri aynı zamanda felsefe tarihine dair yaklaşımını sergilediği bir çalışmadır. Özellikle “Felsefe Tarihi Fragmanları” adlı bölümünde kendisine kadar gelen felsefî düşünce akımlarını anlatır. Böylece kendisinin felsefe tarihi içinde nerde durduğunu göstermeye çalışmıştır.³⁵⁹

Schopenhauer genel olarak sağlıklı yaşamasına rağmen 1860 yılında Frankfurt’ta ani bir rahatsızlıkla yetmiş iki yaşında ölür. Onun felsefe öğretisi çok uzun yıllar yeteri ilgiyi görememiştir. Ölümüne kadar eserleri ve fikirleri genel olarak çağının düşünce dünyasında baskın bir gücü olan ve “tamamen değersiz bir adam” olarak tanımladığı Hegel’in düşüncelerinin gölgesinde kalmıştır.³⁶⁰ Ölümünden kısa bir süre önce 1848 devriminin Avrupa’da oluşturduğu karamsarlığın etkisiyle eserleri ve düşünceleri daha fazla ilgi görmeye başlamıştır.³⁶¹

³⁵⁶ Ömer Faruk Demirkaya, *Arthur Schopenhauer’da İnsanın Özgürlüğü Problemi* (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 6.

³⁵⁷ Cartwright, *Schopenhauer*, 22.

³⁵⁸ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 43-44.

³⁵⁹ Adnan Esenyel, *Arthur Schopenhauer’in Özgürlük Anlayışı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2009), 11.

³⁶⁰ Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, 50.

³⁶¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1961), 450.

Schopenhauer kişilik olarak kimseye güvenmeyen hatta bu yüzden berbere dahi gitmeyen biriydi. Pipolarını kilitli tutması ve başucunda mermi dolu bir silahla uyuması onun ne kadar şüpheli bir karakterinin olduğunun göstergesiydi.³⁶² Yukarıda kronolojik olarak özetlenen Schopenhauer'in gerçek yaşantısı ile fikirleri çoğu kez tezatlık içermektedir. Kötümser ve Budist düşüncelerine rağmen yaşama karşı büyük bir coşkunun olduğu söylenebilir. Yaşantısı ile düşünceleri arasındaki bu karşıtlığı kendisine söylendiğinde “ben nesnelerin ve dünyanın özünün ne olduğunu ve bundan kurtuluşun ne yolla olabileceğini açıklıyorum. Konum varlıktır, gereklilik değildir. Ne kendimi ne de başkalarını belli bir yaşam biçimine zorlayamam” demiştir.³⁶³

Son olarak Arthur Schopenhauer'in eserleri aşağıdaki gibi sıralanabilir:³⁶⁴

1. Yeterli Neden Önermesinin Dört Kökeni Üzerine (1813): Doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Nedenselliğin dört temel ilkesi ele alınmıştır.

2. Görme ve Renkler Üzerine (1818): Goethe ile tartışmalarından esinlenen ve ondan farklı yaklaşımlarının yer aldığı çalışmasıdır. Bu eserde Newton'un da görüşlerini eleştirir ve renklerin gerçek bir varlığının olmadığını savunur.

3. İrade ve Tasarım Olarak Dünya (1818): Kendisinin ve diğer düşünürlerin başyapıt olarak nitelendirdiği eseridir. Kant'ın düşünce ve kavramlarını kendi bakış açısıyla tekrar ele almıştır. İrade ve fenomen ikiliğini ortaya koyar. Bu eserde iradenin bütün varlığın temelini oluşturduğu gösterilmektedir. 1840-1843 yılları arasında bazı eklemeler yaparak eserini genişletmiştir.

4. Doğadaki İrade Üzerine (1836): İrade üzerine görüşlerini fizyoloji biliminden de faydalananak temellendirmiştir. Hegel'in düşüncelerini ağır bir şekilde eleştirdiği eserlerinden birisidir.

5. Parerga ve Paralipomena: Farklı yıllarda yazdığı denemelerini topladığı kitabıdır. Üniversite, eğitim, kadın, din, kader gibi çeşitli konular üzerinde yazmış olduğu fikir yazılardan oluşmaktadır.

³⁶² Alper Erarslan, *Schopenhauer'de Ahlak ve Eğitim İlişkisi* (Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 6.

³⁶³ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 451.

³⁶⁴ Ahmet Uğurlu, *Izdırap ve Merhamet: Schopenhauer'de İrade-Ahlak İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015).

6. Ahlakın İki Temel Meselesi (1840): Norveç Kraliyet akademisinin düzenlediği ödüllü bir yarışma için kaleme alınmıştır. Bu eserde kendi etik görüşlerini irade felsefesi çerçevesinde ele aldığı görülmektedir.

7. İnsan İradesinin Hürriyeti Üzerine (1839): İnsan özgürlüğünün metafizik boyutunun tartışıldığı bir eserdir. İrade ve yeter neden ilişkileri ile temellendirilerek insan özgürlüğüne dair fikirler ileri sürülmüştür.

2.2.2. Schopenhauer'in Temel Düşünceleri

Schopenhauer felsefesine ilginin yeniden canlanmasıyla birlikte çağdaş yazarların gündemine girmiş ve fikirleri tekrar tartışılmaya başlamıştır. Richard Taylor, Hans Vaihinger ve Ludwig Wittgenstein gibi filozoflar Schopenhauer'in düşüncelerini yeniden ele alan düşünürlerden yalnızca bir kaçırdır.³⁶⁵

Schopenhauer'in düşüncesinin en temelinde yer alan ve Kant felsefesinden de büyük ölçüde etkilendiğini gösteren önemli cümlesi şu şekildedir: "...bütün bu dünya sadece özneye bağlı olan nesnedir; algılayanın algısıdır". Batı aydınlanmasının ve özellikle materyalist felsefenin insanın dışında var olduğunu iddia ettiği nesnel gerçekliğe karşı Schopenhauer, öznenin bağımsız bir nesnel dünyanın olmadığını savunmaktadır.

Onun düşüncesinin en önemli ikinci yapı taşını "irade felsefesi" düşüncesi oluşturmaktadır. Kant'ın fenomenler (görüngüler) dünyası dediği algıladığımız dünyanın nesneleşmiş halinin bize nasıl görünür hale geldiğini "irade" kavramıyla açıklar. Bu bağlamda Schopenhauer herkesin söyleyebileceği ve söylemesi gereken sözün "Dünya benim istememdir" olduğunu ifade eder. Ona göre bu dünya bir yönüyle tamamen tasavvur diğer yönüyle tamamen bir iradede ibarettir. Bu şekilde onun düşüncesindeki en önemli iki kavramın tasavvur ve irade olduğu ortaya konulmuş olmaktadır.³⁶⁶

Yukarıda özetlenen düşüncelerin köklerini Schopenhauer iki temel eserinde açıklamaktadır. Daha sonraki çalışmaları bu temel eserlerine bir şerh niteliğindedir. İlk temel eseri "Yeterli Temel İlkesinin Dört Kökü Üzerine: Felsefi Bir Deneme" adı ile basılmıştır. Bu eser daha sonraki baş yapıtı olan "İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya" adlı eserine giriş niteliği taşımaktadır. Schopenhauer ilk baskısının

³⁶⁵ Cartwright, *Schopenhauer*, xi.

³⁶⁶ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, çev. Onur Aktaş, 70-71.

önsözünde ilk kitabının ikinci kitabına bir giriş ve hazırlık niteliğinde olduğunu ve bu eseri okumadan ikincisini doğru anlamının mümkün olmadığını belirtmektedir.

Schopenhauer'in felsefe sistemi asıl olarak bütün oluşun tek ve asıl kaynağına ulaşmayı hedeflemektedir. Bunun için fenomenler dünyasındaki görünür hale gelen çokluğu oluşturan ilk ve tek mutlak güce başka bir ifadeyle kendinde şeye (ding an sich) ulaşılması gerekmektedir. Ona göre “Kendinde şey olarak istemenin tekliği daha ziyade onun zaman ve mekânın ‘principium individualtionis’in, yani çoğulluğun imkânının ötesinde oluşundadır”. Bu kendinde şey, kendini nesneler dünyası olarak gösteren güç aynı anda zaman, mekân ve nedensellik ilkesine dayalı yeter sebep ilkesinin dışında bir varoluşa sahip olması gerekmektedir.³⁶⁷

Schopenhauer, Platon ve Kant’ın izlediği yöntem doğrultusunda, mantık ilminde de kullanılan “efradını cami, ağyarını mâni” yöntemini benimsediğini belirtmektedir. Buna göre o, “türdeşlik ve farklılık yasalarının ikisine birden ve bunların biri diğerinin zararına olmayacak şekilde uyulması” gerektiğini ifade etmiştir. Bu amaçla kendi felsefesine giriş niteliğindeki eserinde bulunan kavramsallaştırmaları yukarıda sözü edilen yöntem çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu düşünceler aşağıdaki tablodaki gibi özetlenebilir.

Tablo 2.2: Tasavvur Sınıfı ve Bunlara Karşılık Gelen Yeterli Temel İlkesinin Biçimi³⁶⁸

TASAVVUR SINIFI	YETERLİ TEMEL İLKESİNİN BİÇİMİ
Zaman-Mekân (a priori algı kalıpları); bu alan için öznenin idrak yetisi “saf duyu”dur.	Varlık Temeli (zamanda art ardalık; mekânda konum)
Reel Nesneler; Bu alan için öznenin idrak yetisi “anlama”dır.	Dönüşüm Temeli (Nedensellik Yasası)
İsteme; bu alan için öznenin idrak yetisi “Öz-bilinç”tir.	Davranış Temeli (Güdüler Yasası)
Kavramlar (soyut düşünce); bu alan için öznenin idrak yetisi “akıl”dır.	Tanıma Temeli (mantıksal çıkarımlara dair yasalar)

Tablo 2.2.’de birinci sütunda sıralanan tasavvurlar, bütün varlığın nesneleşme durumlarını ifade eder. Schopenhauer, nesne kavramını tasavvur eden öznenin dışındaki bütün fenomenler için kullanmaktadır. İlk tasavvur yani nesneleşme sınıfı; zaman, mekân bağlı yeter temel ilkesinin belirleniminde olan ve

³⁶⁷ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 20, 47.

³⁶⁸ Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, 37, 41.

biçimlenişini varlık temeli olarak oluşturan sınıftır. Burada özne bunu saf duyusu ile idrak eder. Saf duyusu burada Kant felsefesinden ödünç alınan bir kavramdır. Ancak Schopenhauer bu kavramı biraz farklı bir şekilde kullanmayı tercih eder. Ona göre “...Kant’ın verdiği isimle “saf duyusu”dur. Kant’ın bu ifadesi öncü olup yeni bir temel attığından, her ne kadar tam olarak uygun olmasa da muhafaza edilebilir, zira “duyusu” zaten maddeyi gerektirir”.³⁶⁹

İkinci sınıf tasavvur nesnesi, reel nesnelerdir. Bunlar öznenin kendi idrak yani anlama yetisi olan idrak yoluyla kavranır. Duyuların algıladığı tüm maddi nesneler nedensellik yasasına tabi olmak zorundadır. Nedensellik zinciri her seferinde reel bir nesneyi başka bir nesneye dönüştürme yetisine göre hareket ettiği için bu yeterli temeli ilkeyi dönüşüm temeli olarak da ifade etmek daha açıklayıcı olmaktadır. Üçüncü sınıf tasavvur nesnesi isteme yani iradedir ve ancak öz-bilinç ile dolaysız olarak kavranır. İstemenin yeter temel ilkesi insandaki karakteri görünür hale getiren güdüler yasasıdır. İrade ve isteme güdüler vasıtasıyla karakteri görünür hale getirir. Buradaki temel yasa güdülerin tabi olduğu temel ilkelerdir. Dördüncü tasavvur nesnesi ise kavramsallaştırmalardır. İnsan akıl vasıtasıyla mantıksal çıkarımlarda bulunmaktadır. Tanıma temeli, benzerlikleri ve farklılıkları ortaya çıkartarak kavramların tanımlarına ulaşmada yeter temel ilkesini oluşturur.³⁷⁰

Schopenhauer’in felsefi düşüncesinde diğer bir önemli yöntemsel ilke her şeyin bir nedeninin ya da “niçin”in olduğudur: Ona göre “Her şeyin bir temeli olduğu önermesini daima a priori yapmamız, artık bizlerin her yerde “niçin” sorusunu sormamızı meşrulaştırdığına göre bu “niçin” sorusunu bütün bilimlerin anası olarak adlandırabiliriz”. Schopenhauer burada kendinden şey olarak nihaî nedene ulaşmak istemektedir. Her bir oluş bir dönüşümü ifade ettiği için dönüşen şeyler gerçek neden olamaz. Dönüşüm yeter temel ilkesinin geçerli olduğu bir alandaki herhangi bir şey, nihaî olarak bir töz niteliği taşıyamaz. Dolayısıyla nedensellik zincirinin dışında bir asıl nedeni ortaya çıkarmak gerekmektedir. Schopenhauer’in ulaşmak istediği şey aslında kendi felsefesinin temelini oluşturan “irade”nin tek ve asıl olarak her şeyin özü olduğudur.³⁷¹

³⁶⁹ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 80.

³⁷⁰ Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, 41.

³⁷¹ Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, 41.

Hinduizm'in kutsal kitapları Upanishadlar Schopenhauer'in fikirlerinin şekillenmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Ona göre Hint düşüncesindeki dinî ve felsefî öğretiler çok değerlidir. Diğer taraftan Budha'nın da öğretilerine vakıf olan Schopenhauer'in, onun merhamet konusundaki düşüncelerinden etkilendiği görülmektedir. Zira dünyayı yadsıdığı ve karamsar bakış açısına sahip olduğu fikirleri ile doğu öğretisi çok benzetmektedir.³⁷² Budha düşüncesinde her şeyin temelinde acı ve eksikliğin olduğu savunulur. İnsan yaşamının nihaî hedefi acıdan kurtulmak ve huzura erişmek olmalıdır. Arzu ve isteklerden arınmış bir ahlakî öğreti, Schopenhauer'in felsefesinin de en önemli ahlakî söylemlerinden biridir.³⁷³ Burada iradenin esaretinden kurtuluşun ve ahlakî bir hayatın nasıl kurulacağına ilişkin temellendirmelerin akıl dışı metafizik düşüncelere dayalı olarak yapıldığı görülmektedir.

Schopenhauer akıl karşıtı bir düşünür olarak kendi felsefesini Hegel düşünce sisteminin karşısında konumlandırır. Hegel'in gerçek olanın akla uygun olacağı “Gerçek olan akla uygundur. Akla uygun olan gerçektir” şeklindeki meşhur sözü, bu dünyanın anlamlı ve anlaşılabilir olduğunu ve temelinde aklın bulunduğunu ifade etmektedir. Schopenhauer bu düşünceye tamamen karşı çıkar ve bu dünyanın bir anlamı olmadığını savunur. Anlamı olmayan dünyada ise iyimser olunamaz ve dünya gerçek anlamda kötüdür.³⁷⁴ Ona göre Budizm düşüncesinde olduğu gibi hayatın kendisi acılarla doludur. Hayat, ancak bilgelikle karşılanırsa, sonuçları mutsuzluk olan iradenin isteklerine karşı dinginlikle yaşanır.³⁷⁵ Her ne kadar Schopenhauer'in bu yaklaşımı çok kötümser bir bakış açısını yansıtsa da kendi yaşantısı başta olmak üzere, hayatı yaşama coşkusıyla karşılayan bir yanı da vardır.

Tarihsel açıdan Schopenhauer'in düşüncelerinin iki temel önemi bulunmaktadır. Birincisi kötümser felsefeyi tam olarak temellendiren fikirlere sahip olması, ikincisi iradenin (istencin) idea yani fikirlerden daha üstün olduğu görüşüdür. Russel'a göre Schopenhauer'in düşünce sistemi içindeki tutarsızlıklara ve sıgılıklara rağmen felsefî düşüncenin tarihsel gelişiminde büyük bir öneme sahiptir. Çünkü

³⁷² Ömer Faruk Demirkaya, *Arthur Schopenhauer'da İnsanın Özgürlüğü Problemi* (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 19.

³⁷³ Erarslan, *Schopenhauer'de Ahlak ve Eğitim İlişkisi*, 8-9.

³⁷⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 449.

³⁷⁵ Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, çev. Takiyyettin Mengüşoğulları (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2011), 26.

Schopenhauer'ın yaklaşımı aslında hayatın anlamını kaybetmiş akıl çağını köklü bir şekilde eleştirerek, insandan uzaklaşan felsefî düşüncenin merkezine tekrar insanı yerleştirmeyi başarmıştır.³⁷⁶

19. yüzyıl felsefesi Descartes'in açtığı ve "Düşünüyorum öyleyse varım" sözünde özetlenen anlayış doğrultusunda gelişen kendi bilincinde "ben" in araştırmasını içeriyordu.³⁷⁷ Schopenhauer, Descartes'le başlayan aydınlanma çağının idealist ve hümanist düşüncenin karşısında, yeni bir düşünce sistemi geliştirmiştir. Bilinçli özneye dayalı ve "ben" düşüncesine odaklı felsefeyi reddetmiştir.³⁷⁸ Schopenhauer bu yaklaşımın insan yaşamını anlamsızlaştırdığını ve Ortaçağ'ın hayata dair açıklamalarının çok da ötesine geçemediğini ifade etmektedir. Ona göre her şeyin nedeni olarak ortaya atılan Tanrı ve akıl merkezli açıklamalar, yeterli temel nedenleri ortaya koyamamaktadır. Schopenhauer'ın yeterli neden ilkesi, bir mantık ilkesi olarak ortaya atılan bir yargının, nedenleri ile birlikte gerçekliğinin bütün yönleri ile temellendirilmesi gerekir. Yeterli nedeni olan bir yargının geçerliliği ispatlanmış olacaktır. Bu ispatı iki temel eserinde (İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya; Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine) geniş bir şekilde ayrıntılarıyla ortaya koymaktadır.³⁷⁹

Schopenhauer'e göre, Alman idealizmi 19. yüzyıl düşüncesini büyük ölçüde etkilemiştir. Alman idealizmi eleştirisinin yapıldığı çalışmaların etkisi doğrultusunda yüzyılın sonlarına doğru Schopenhauer, Nietzsche ve Kierkegaard gibi düşünürlerin etkisiyle akıl dışı düşünce Avrupa felsefesini etkisi altına almıştır. Günümüzde Schopenhauer'ın etkisi bu kez sinir bilim alanındaki gelişmeler ve özgür irade üzerine yapılan araştırmalarla birlikte daha görünür hale gelmiştir.³⁸⁰

Hegel, gerçekliği rasyonel çözümlemede ararken Schopenhauer akıl dışı tasarımlarda aramıştır. Onun hakikati akıl dışı alanlarda arayışının temellerini Platon ve Kant'ın kavramlarını kendi düşüncesi çerçevesinde dönüştürmesinde görülmektedir. Düşünce sistemini bu düşünürlerin kavramları ile oluşturmaya rağmen Schopenhauer, kavramların içeriğini büyük ölçüde değiştirerek, irrasyonel

³⁷⁶ Russell, *Batı Felsefesi Tarihi-3 (Modern Çağ-Yeni Çağ)*, 178-179.

³⁷⁷ Atayman, *Varolmanın Acısı: Schopenhauer Felsefesine Giriş*, 30.

³⁷⁸ Çolakoğlu, *Arthur Schopenhauer'de Güç İstenci Kavramı*, 14.

³⁷⁹ Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, çev. Takiyyettin Mengüşoğulları (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2011), 64-65.

³⁸⁰ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 815.

bir çerçeveye oturtmuştur. Bu bağlamda Schopenhauer'in, modernitenin ilerlemeci düşüncesine, iyilik merkezli yaklaşımlarına, rasyonel ve düzenli evren tasavvuruna karşı bir felsefî geleneği temsil ettiği söylenebilir. Rasyonel aydınlanma düşüncesiyle birlikte insan hayatının anlamını yitirdiğini ve Tanrı'nın da yeryüzünden gönderilmesiyle dünyanın başıboş bir hale geldiğini savunmuştur. Avrupa'nın sosyal ve siyasî olarak istikrarsızlık içine girdiği zamanlarında ve takibinde Nietzsche gibi filozofların düşüncelerini tekrar ele almasıyla, Schopenhauer'in aydınlanma düşüncesinin eleştirisi oldukça popüler hale gelmiştir.³⁸¹

Schopenhauer, temel olarak düşünce sisteminde Tanrı'yı ve dini dışlayan bir yaklaşımı esas almasına rağmen, dinin ve Tanrı'nın geniş halk kitleleri için önemini dikkate almaktadır. Ona göre din, günlük hayatın iğrenç uğraşları ve angaryası içinde kaybolmuş kitlelerin kaba aklına ve sakar anlayışlarına hayatın yüksek önemini bildirmenin ve hissettirmenin yegâne yolunu sunar".³⁸² O, yüksek düşünce ve felsefe toplumun az sayıdaki elit kesimine hitap ettiği için, kendi düşüncelerinin sıradan insanlar tarafından anlaşılmasını beklememektedir. Bu düşüncelerini ise "Parerga ve Paralipomena" adlı eserinde bulunan "Din Hakkında" makalesinde diyaloglar halinde açık bir şekilde ifade etmiştir.³⁸³

Schopenhauer'e göre din geniş halk kitlelerinin metafiziği olmak durumundadır. Din, gözden düşürülerek onların elinden alınmamalıdır. Halk hayatı anlamak ve yorumlamak ister ve bunu yapabilmek için anlayış güçleriyle uyumlu araçlarının olması gerekir. Dolayısıyla çok zor metafizik konular halkın anlayışına dinin yaptığı gibi alegorik / mecaz kullanılarak sunulabilir.³⁸⁴ Ancak burada hakikatin mecaz ve simgesel anlamlarla üstünün örtülmesi sonucunda ortaya çıkacak sakıncalar ile gerçeğin olduğu gibi sunulmasının faydaları arasında bir karşılaştırma yapmak gerekecektir. Bu durumda dinin değerini ortaya çıkaracak olan şey alegorik anlatımla gerçeğin üstüne serilen örtünün ne kadar şeffaf olduğu ile alakalıdır.³⁸⁵

³⁸¹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 818, 945.

³⁸² Arthur Schopenhauer, *Din Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 62.

³⁸³ Arthur Schopenhauer, *Parerga ve Paralipomena*, Cilt II, çev. Gürkan Başay - Murat Kaymaz (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2021), 2/305-356.

³⁸⁴ Schopenhauer, *Din Üzerine*, 62.

³⁸⁵ Atayman, *Varolmanın Acısı: Schopenhauer Felsefesine Giriş*, 138.

Schopenhauer dinin bir halk metafiziği olduğunu mitleri, dogmaları ve kültürleri içerdiğini belirtir. Bunlardan yola çıkarak hakikate ulaşamaz. Bundan dolayı dinî olgular ancak alegorik olarak yorumlanabilir. Bunun dışındaki çabalar saçmalıktan başka bir şey değildir.³⁸⁶ Schopenhauer'e göre dinin gerçeği dolaylı ve mecaz anlatımı "yalan kisvesini üzerine geçirmiş hakikat" anlamına gelir. Böyle bir anlatımın ortaya çıkaracağı zararlar hakikatin olduğu gibi anlatılmasından elde edilecek faydadan çok daha büyük olacaktır. Alegorik anlatıma dayalı dinî söylemler, bunların sadece bir simge ve benzeşimsel ifade olduğu kabul edildiği takdirde çok büyük bir sorun olarak görülmez. Ancak simgesel ve lafzî anlatımlar din tarafından mutlak doğrular olarak sunulduğunda asıl sorun burada başlamaktadır. Hayatın derin anlamını kitlelere simgesel dille anlatmak zorunludur. Çünkü geniş halk kitleleri hayatı gerçek anlamıyla kavrayamazlar. Ancak anlayışı yüksek seçkin küçük bir azınlık felsefe aracılığıyla hayatı anlamaya çalışmalıdır.³⁸⁷

Kant'ın her şeyi kuran kendinde şeyi (ding an sich) ile yine fenomenler dünyasındaki nedensellik ilkesine göre akıl yürüterek kurulması imkansızdır. Nedensellik ilkesi görüngüler dünyası için geçerlidir. Ona göre a priori formlar (zaman, mekân ve nedensellik kategorileri) aracılığıyla dünya inşa edilir, tasarlanır. Ding an sich yani numen, bilgi algılarımızın dışında bir varlık alanıdır. Schopenhauer'e göre ise özün bilgisine ulaşma imkânı vardır. Sezgisel olarak ulaşabilecek öz yani kendinde şey iradenin kendisidir.³⁸⁸

İlahiyat ve doğa filozoflarına göre dünyadaki bütünselliği oluşturan şey nedensellik yasasıdır. Kant'a göre nedensellik ilkesi fenomenler dünyasında değil aklın varlık alanında gerçekleşir. Schopenhauer iki yaklaşımı da eleştirir. Nedensellik yasasıyla ulaşılmaya çalışılan teklik ve homojenlik anlayışı eksiktir. Nedensellik yasası aynı zamanda çokluğun da kaynağıdır. Bununla birlikte nedensellik ilkesi sadece fenomenler alanında geçerlidir. Dünyanın özünü kavramada yani numeni anlamada yetersiz kalmaktadır.

Schopenhauer nedenin dört kökeni araştırır. Birincisi varolanın yani fenomenlerin nedenidir. Burada nedensellik ampirik verilerin tasarımlara

³⁸⁶ Abdurrahman Aliy, "Arthur Schopenhauer: Din Felsefesi Mi?" *Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14/2 (2005), 52.

³⁸⁷ Schopenhauer, *Din Üzerine*, 76, 89.

³⁸⁸ Atayman, *Varolmanın Acısı: Schopenhauer Felsefesine Giriş*, 63.

dönüşümünün nedensel ilişkileri incelenir. İkinci olarak ilginin oluşumun gerekli olan yeter neden ilkesi ele alınır. Üçüncü olarak “var oluş” un yeter nedeni tasarımlardan bağımsız bir şekilde ortaya çıkan zaman ve mekân durumları olarak araştırılır. Dördüncü olarak fiil ve davranışların yeter neden ilkesi fenomenlerin görünmeyen kökenleri çerçevesinde incelenir. Bu yeterli neden ilkesi geriye doğru götürüldüğünde nihaî nedenin “irade” olduğu görülür.

Schopenhauer, nesnenin varlığını özneye, öznenin varlığını da nesneye bağlar. Biri olmadan diğerrinin olamayacağını gösterir. Böylece kendisinden önceki düşünürlerin savunduğu nesnel gerçekliği dışlamış olur.³⁸⁹ Schopenhauer’e göre “Özne için nesne olmak ile tasavvurumuz olmak aynıdır. Bütün tasavvurlarımız öznenin nesnesidirler ve öznenin bütün nesneleri bizim tasavvurlarımızdır”.³⁹⁰ Schopenhauer Kant’ın fenomenlerin zaman ve mekâna bağlı nedenselliklerin geçerliği olduğu iddiasını eleştirir. Ona göre nihaî olarak görüngüler yani fenomenler zihinde oluşan kalıplardır. Dolayısıyla onların da gerçekliğinden söz edilemez ancak idealardan söz edilebilir. Dünyaya dair olguların tamamı tasarımdan ibarettir. Zaman ve mekâna bağlı olmayan nedenselliğin dışında sadece “irade” vardır.³⁹¹

Ahlaki seçimlerin açıklanmasında birincil ve ikincil arzular teorisi de çağdaş bir açılım getirmektedir. Örneğin uyuşturucu bağımlısı bir failin, birincil arzusu onun uyuşturucu almasını zorlayacaktır. Bunun karşısında eğer ikincil arzu olarak uyuşturucunun zararlı olduğunu ortaya koyan irade güçlü gelirse burada özgür iradenin varlığından söz edilebilir. Dolayısıyla özgür irade kişinin kendisi ve birincil arzuları hakkında öz düşünsel bir tepki vermesiyle ilgilidir. Bu da zorunlu olarak “benlik” kavramını gündeme getirecektir.³⁹²

Fatalizm kaderci belirlenimcilik veya teolojik belirlenimcilik olarak adlandırılır. Tanrı’nın her şeyi bildiği ve belirlediğine olan inanç, kaderci bir inancı beraberinde getirir. Dolayısıyla birtakım olayların kaçınılmaz bir şekilde insanın başına geldiği kabul ediliyor demektir.³⁹³ Schopenhauer’e göre ahlakî ilkeler vazetmek kolaydır ancak onları temellendirmek zordur. Halk kitleleri ahlak

³⁸⁹ Atayman, *Varolmanın Acısı: Schopenhauer Felsefesine Giriş*, 44-48.

³⁹⁰ Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, 69.

³⁹¹ Atayman, *Varolmanın Acısı: Schopenhauer Felsefesine Giriş*, 8.

³⁹² Onur, “İrademiz Özgür Değil: Metafizik Bir Problem Olarak Özgür İrade”, 22.

³⁹³ Onur, “İrademiz Özgür Değil: Metafizik Bir Problem Olarak Özgür İrade”, 16.

temellendirirken genellikle Tanrı ile ilişkilendirerek teolojik önermeler kullanır.³⁹⁴ Ona göre ahlakî davranışlara duygusal bir temellendirme sağlanabilir. Bu duygu merhamet duygusudur. Merhamet Kant düşüncesine benzer bir şekilde numen yani kendi var olan bir duygudur. Kişinin bizzat kendisinde olan bir duygu ancak genel iradenin dışına çıkarak ahlakî bir duruma dönüşür. Merhamet aynı zamanda insan davranışlarını belirleyen kötülük ve bencillik yanında üçüncü bir güçtür. Kötülüğün kaynağı insanın bizzat kendisidir. İnsanın bencil duyguları kötülüğü ortaya çıkarır. Duygudaşlık ve merhamet insan iyiliğinin temel kaynağıdır.³⁹⁵ Schopenhauer, Kant'ın felsefeye en büyük katkısının görüngüler ve kendinde şey (ding an sich) fikrini geliştirmesidir. Şeylerin, ancak bilme yetisi ve kalıpları ile bilinebileceği, bilen öznenin kendisinde bulunduğunu göstermiştir. Buradan yola çıkan Schopenhauer “Dünya benim tasarımımdır” sözünü tekrarlayacaktır.³⁹⁶ Ona göre inanç ve felsefî bilgi birbirinden tamamen farklı alanlardır. İnanç felsefeden daha fazla bilgi sunabilir ancak felsefenin verdiği sonuçlarla tutarlı sonuçlar sunmalıdır. Aksi takdirde inanca dayalı bilgi ile felsefî bilgiyi çarpıştırdığımızda inanç kolayca paramparça olur. Çünkü felsefî bilgi çok daha sert ve sağlamdır.³⁹⁷

³⁹⁴ Nurhayat Akçetin Çalışkan, “Arthur Schopenhauer'ın Ahlak Teorisi” *Demokrasi Platformu Dergisi* 5-6/19-20 (2009-2010), 56.

³⁹⁵ Akçetin, *Arthur Schopenhauer'ın Ahlak Teorisi*, 57-58, 65.

³⁹⁶ Esenyel, *Arthur Schopenhauer'ın Özgürlük Anlayışı*, 27-28.

³⁹⁷ Schopenhauer, *Din Üzerine*, 62.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SCHOPENHAUER'DE VE KELÂM İLMİNDE İRADE DÜŞÜNCESİNİN KARŞILAŞTIRMASI

Schopenhauer, irade felsefesini farklı temalar çerçevesinde geliştirmiştir. Bunlardan en önemlileri, Kelâm ilmindeki konuları da karşılayacak olanıdır. Bu bölümde Schopenhauer düşüncesinde ve Kelâm ilminde irade kavramı karşılaştırılmıştır. Daha sonra iradenin sırasıyla; kader, Tanrı, akıl, kötülük, küllî irade, iradenin özgürlüğü, Tanrı'nın bilgisi, zaman, nedensellik, bilgi, ahlak ve fiil konularıyla ilişkisine değinilmiştir.

3.1. İRADE

Schopenhauer'e göre irade, “yaşamaya karşı duyulan bir istek”tir. Ona göre “...kör, bitmez tükenmez bir baskı” olarak irade, hayatta kalma isteğidir. “Ve isteme daima hayatı istediğinden sadece “irade” yerine “yaşama iradesi” demek dolambaçlı bir yoldan aynı şeyi söylemektir”.³⁹⁸ Diğer taraftan Schopenhauer, özgür irade ile iradenin özgürlüğü ayrımını yapar. Buna göre insan kendi iç belirlenimleri ile karar veriyorsa kendinde özgür seçim yaptığı hissi uyanır. Ancak iradenin bizzat kendisinin özgürlüğü dikkate alınmaz.³⁹⁹ Bu ayırım iradenin özgürlüğü konusunda vurgulanan en orijinal yaklaşımlardan biridir. İrade özgürlüğü genel olarak insanın seçimlerini istediği gibi yapabilme özgürlüğü olarak tanımlanır. Schopenhauer ise kendi araştırmasında insan seçimlerinde özgür olsa bile bu seçime karar veren “irade” üzerinde bir etkisi olmadığından, özgür bir seçimden söz etmenin mümkün olmadığı görüşüne sahiptir.

³⁹⁸ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 408.

³⁹⁹ Hamdi Bravo, “Schopenhauer’da Özgür İrade Sorunu ve Aklın İşlevi” *Düşünbil Dergisi* 8/43 (2014), 43.

İnsanın seçimlerinin fiiliyata geçmesi Schopenhauer’de belli bir sıralama ile gerçekleşir. Fârâbî’nin açıkladığı insan fiillerinin oluşumunda izlediği aşama ile Schopenhauer’in ortaya koyduğu sıralama büyük ölçüde benzerlikler taşımaktadır. Atay’ın naklettiğine göre Fârâbî’nin anlayışında irade üç aşamada fiile dönüşür. İlk olarak bir şeye karşı arzu duygusu oluşur. İkinci olarak tahayyül edilen şeye meyil ve istek gerçekleşir. Son olarak faal akılda fiile ilişkin bilgi oluşur ve böylece irade tamamlanmış olur. Diğer taraftan nihai olarak Fârâbî düşüncesinde insanın iradesi nihai ve ilk etken olarak Tanrı’nın iradesine bağlıdır. Dolayısıyla Fârâbî düşüncesinde insan davranışları Tanrı’nın iradesine bağlılık anlamında bir zorunluluk içermektedir.⁴⁰⁰

Schopenhauer’in irade kavramına yüklediği anlam ile Mu’tezile’nin kullandığı anlam da bir açıdan birbiri ile uyumaktadır. Mu’tezilî düşüncede Allah’ın iradesinden söz edildiğinde, Allah’ın fiilleri de kastedilmektedir.⁴⁰¹ Aynı şekilde insan iradesinden söz edildiğinde, istek ve arzunun ötesinde, kavramın kendisinde mündemiç olan fiilin varlığından da söz edilebilir. Türkçe bazı kaynaklarda Almanca “wille” kelimesinin yerine “isteme” ve “istenç” gibi kelimeler kullanıldığı görülmektedir.⁴⁰² Ancak bu kelimeler “wille” ve “irade” kavramlarını tam olarak karşılayamadığı ifade edilebilir. Schopenhauer ve Mu’tezilî düşüncede irade kavramı aynı zamanda kendi içinde bir eylemi barındırmaktadır ve dolayısıyla “isteme” ve “istenç” kelimelerinden farklı ve daha geniş bir anlamı vardır.⁴⁰³

İradenin görünür hale gelmesinin aşamalarından birisi Schopenhauer düşüncesine göre güdünün oluştuğu aşamadır. Schopenhauer’de insan davranışlarını belirleyen ve karakterin ortaya çıkmasını sağlayan güdü kavramı, Fahreddin er-Râzî’nin düşüncelerinde de görülmektedir. Güdü zihinde oluşan motive edici bir tasavvur olarak tanımlanır. Fiilin ortaya çıkışı etken bir güç olarak kudret ve güdünün bir arada bulunması ile olur. Râzî’ye göre bu dört aşamada gerçekleşir. Son aşamada “dai” olarak adlandırdığı güdü devreye girer ve insanın kalbinde eylemin gerçekleşmesi için motive edici bir tasavvur oluşturur.⁴⁰⁴ Aynı şekilde

⁴⁰⁰ Atay, *Fârâbî ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, 56

⁴⁰¹ Abdülcebbâr, *Mu’tezile’nin Beş İlkesi*, 2/44-46.

⁴⁰² Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*. Çev. Levent Özşar. İstanbul: Biblos Kitabevi, 2005. Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 2020.

⁴⁰³ Arthur Schopenhauer, *Parerga ve Paralipomena*. Cilt I, Çev. Gürkan Başay - Murat Kaymaz, 12.

⁴⁰⁴ Râzî, *Me’alimü Usulî’-d-Din*, 88-89.

Schopenhauer'de de iradenin fenomenler dünyasında var olma durumunun son aşaması güdülerin aktif etkisiyle ortaya çıkan fiillerdir. Ona göre insanın doğasında var olan değişmez karakter, güdüler vasıtasıyla eylemlere dönüşür ve nihayetinde insan diğer canlılardan farklı olarak bu görüngüleri / tasavvurları idrak eder. Schopenhauer'e göre; güdüler yoluyla karakterin özü kendini açar ve kendini doğa yasasının zorunluluğu ile gösterir. Bu nedenle kayıtsızca özgür seçim olarak özgürlük reddedilir. Ona göre gerçek özgürlük kendinde şey olarak ve nedensellik ilkelerinin dışında varlığı olan irade için söz konusudur. Bununla birlikte iradenin görünür hali yani insan deneyimleri yeterli neden ilkelerinin geçerli olduğu fenomenler dünyasında ortaya çıkar.⁴⁰⁵

Schopenhauer, iradenin görüngüler dünyasında var oluşunu insanın doğuştan nedensellik ilkelerine bağlı olarak sahip olduğu karakterine bağlamaktadır. Ona göre; insan karakteri zaman ötesinde olanın zamana bağlı olarak açılımını ifade eder. Aynı zamanda iradenin bir edimi ve akla dayalı bir karakter olarak düşünülebilir. Bu nedenle insanın pratik ahlakı, karakterin değiştirilemezliğine bağlı olarak kendisi de değişmeden kalır. İrade insandaki değişmez karakter yoluyla kendini görünür kılar.⁴⁰⁶ Schopenhauer, insanın yapıp etmelerindeki zorunluluğu nedensellik yasalarının geçerli olduğu doğaya bağlı olan karakterle ilişkilendirmektedir. Doğal nedenlerle oluşan karakter sonsuz bir nedensellik zincirine bağlı olduğu için değiştirilemez. Dolayısıyla karaktere bağlı olarak ortaya çıkan davranışlar özgür değil, zorunlu davranışlardır. Schopenhauer'e göre insan karakteri bireyseldir ve dolayısıyla herkesin karakteri farklıdır. Aynı zamanda karakter numenlerin / tözlerin görünüşleridir ve ancak deneyimler aracılığı ile dışa vurulur. Son olarak karakter sabittir ve insanın tüm hayatı boyunca değişmeden aynı şekilde kalır.⁴⁰⁷ Burada da açıkça belirtildiği gibi insan büyük bir yanılgı olarak karakterinin zorunluluğu ile yaptığı davranışları özgür iradesi ile yaptığını zannetmektedir.

Schopenhauer, dinî düşüncede genel kanı olarak bilinen ve maddî dünyanın nedenselliğinden bağımsız bir ruhun varlığı ve bu ruhun irade gücü, temel yanılgının asıl nedenidir. Oysa ona göre, iradenin ampirik olarak özgür olması, insanda ruh

⁴⁰⁵ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 567.

⁴⁰⁶ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 441.

⁴⁰⁷ Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, 40-41.

denen bir olgunun varlığı ile ilişkilendirilmektedir. İradenin varoluşu ruha dayandırıldığı için irade ikincil bir varoluş kategorisine düşecektir. İnsan önce bir şey irade eder ve daha sonra o şey hakkında idrak sahibi olur. Nihaî olarak idrak olgusu da iradenin başka bir şekilde tezahür etmesi hadisesidir.⁴⁰⁸ Kelâmî düşüncede de dinî bir düşünce olarak insanda maddî varoluşunun dışında bir varlığa sahip olan ruhun özgürlüğü esastır. İslamî kaynaklarda insandaki ruh aynı zamanda mutlak irade sahibi Allah'ın insana yaratılışında verdiği bir varlıktır.⁴⁰⁹

Schopenhauer, evreni açıklarken iradenin bizzat insanın kendisi tarafından tecrübe edilebilmesi nedeniyle, iradeyi insan dışında bir güç olarak değerlendiren yaklaşımlardan ayrılır. Ona göre, tasavvur ve irade dışında insanın tanıdık olduğu ve düşünceye konu edindiği başka bir olgu yoktur. Bedenin bütün gerçekliği tasavvur ve iradede ibarettir. Aslında bedenin kendisi de özü de iradede başka bir şey değildir. Bedenin algıya konu olan tarafı sadece bir görüngü ve tasavvurdan ibarettir. Bununla birlikte Schopenhauer düşüncesinin temelini oluşturan irade kavramı diğer düşünce ve inanç sistemlerinden farklı olarak kendi dışında bir özneye bağlı değildir.⁴¹⁰ Dolayısıyla iradenin bizzat kendisi mutlak bir özgürlüğe sahiptir. Bu yaklaşım Schopenhauer'ın bazı eserlerinde de vurgu yaptığı gibi tek Tanrılı dinlerin Tanrı kavramını açıklarken kullandığı söz sanatına çok benzemektedir. Başka bir ifadeyle Kelâm ilminde Allah'ın isim ve sıfatlarının çokluğu yanında, Schopenhauer iradeye sanki Tanrı gibi mutlak ve tekil bir güç atfetmektedir.

Schopenhauer'e göre irade edimi ile insan davranışları arasında nedensel bir bağ yoktur. Aksine isteme ve fiil dolaysız bir şekilde birbirlerine bağlıdırlar ve aynıdırlar. Ancak sanki ayrılmış gibi hem öz bilinçte hem de mekânsal beyin algısında “beden eylemi” olarak algılanır.⁴¹¹ Kelâm ilminde de bir tarafta Allah'ın küllî iradesi diğer tarafta da kulun cüz'î iradesi vardır.

İrade sahibi olmak, kavramın kendisinde mündemiç olarak özgür fiili varsaymaktadır. Ancak özgürlük yanılsaması zihinde ortaya çıkmaktadır. Oysa zihin, iradenin verdiği kararları ancak a posteriori (eylemden sonra) olarak kavrar. Bundan dolayı zihin bir seçim ile karşılaştığında iradenin kararı hakkında herhangi bir bilgisi

⁴⁰⁸ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 430.

⁴⁰⁹ Sâd 38/72

⁴¹⁰ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 29, 204.

⁴¹¹ Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, 196.

yoktur. Schopenhauer'e göre "Zira aklı karakter için güdüler verildiğinde sadece *tek bir* karar mümkündür; bu da dolayısıyla zorunlu bir karardır. Bu yüzden de aklı karakter zihnin idrak alanına girmez". Sonuç olarak zihin işlevi sadece güdülerin yapısını her yönüyle ve bütün açıklığıyla ortaya çıkarmaktır. Zihin iradeye müdahale edemez çünkü irade bizzat kendisi girilemez ve erişilemez bir varoluşa sahiptir.

Schopenhauer düşüncesinde iradenin kendisi değişmezdir. Ancak hedeflenen şeye ulaşma yöntemi değişir. Ona göre, "Örneğin Muhammed'in cenneti, bir durumda gerçek dünyada, başka bir durumda da hayalî dünyada erişilmeye çalışıldığında, bu araçların kullanım yöntemleri de değişecektir. İlk durumda kurnazlık, şiddet ve kandırma kullanılırken, ikinci durumda oruç, adalet, sadaka ve Mekke'ye hac kullanılmaktadır. Fakat sonuç olarak istemenin ne çabası ne kendi değişir".⁴¹² Başka bir ifadeyle iradenin zorunluluk olarak insana yüklediği nihai hedef, yöntem farklarına rağmen yine zorunlu olarak vuku bulacaktır. İnsanın bundan kaçması imkân dâhilinde değildir.

3.2. KADER VE İRADE

Kelâm ilminde özgür irade tartışmalarının başlangıcında insan fiillerinin özgürlüğünü savunan Kaderiyye ve Mu'tezile düşüncesinin, Schopenhauer yaklaşımının karşısında olduğu ifade edilebilir. Bu aşırı düşünceye göre insanın kaderi tamamen kendi elindedir ve hiçbir şekilde Tanrı'nın müdahalesi yoktur.⁴¹³ Kelâm ilminde irade ve bununla bağlantılı kader inancının tarihsel ve sosyal temelleri olduğu bilinmektedir. Örneğin Cebriyye düşüncesinin doğuşu ile Emevî yöneticilerin yaptıkları yanlışlara zemin hazırlama ve kılıf bulma çabaları arasında yakın bir bağlantı vardır. Schopenhauer'in kader ve irade konusundaki düşüncelerinin şekillenmesi ve olgunlaşmasında yaşadığı çağın ve öncesinde gelişen tarihi ve sosyal olayların etkisini dikkate almak gerekmektedir. Schopenhauer, zamanın idealist, gerçekçi ve materyalist düşüncelerin yoğun bir baskısının olduğu ve Kant sonrasında insanın etik davranışlarını açıklayan düşüncelerin kendisini tatmin etmediği bir dönemde fikirlerini geliştirir. Özellikle devlet ve kilise otoritesine boyun eğen başta Hegel olmak üzere "sözde akademik filozofların" düşüncelerini reddetmek üzere irade felsefesini geliştirmiştir. Schopenhauer'in irade düşüncesini

⁴¹² Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 428-429, 433.

⁴¹³ Abdülcebbar, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 44.

kötümser ve karamsar bir bağlamda geliştirmesinde gerek kendi kişisel tecrübeleri gerekse çağındaki krizlerin etkili olduğu söylenebilir. Bu nedenle bireysel ve toplumsal yaygın kötülüklerin değiştirilemezliği, iradenin zorunlu kaderine bağlanması gerektiği ifade edilebilir.⁴¹⁴

Schopenhauer'e göre yazgı ve kader farklı anlamlardadır. Yazgı kavramı ile kör ve belirsiz bir gücün olayları yönlendirdiği ifade edilir. Kaderci yaklaşımlar ise evrendeki olayları kontrol eden ve belirleyen bilinçli bir gücün varlığından söz etmektedir.⁴¹⁵ Bu anlamda insanın değişmez mutlak kaderini belirleyen şey Schopenhauer'e göre yaşama iradesi olup belirsiz değildir. Nihaî bir amacı vardır ve bu amaç canlılığı ve dolayısıyla varoluş olarak iradenin bizzat kendisini devam ettirmesidir. Schopenhauer'e göre kader inancı, insanın iradi ihtiyaçlarını karşılamak üzere özellikle tek Tanrı inancına dayalı sistemlerde görülmektedir. Böyle bir inanç, ilk bakışta kötü gibi görünen üzücü bir hadisenin aslında gelecekte “kim bilir ne işimize yarar” diye düşünülme suretiyle bir savunma psikolojisinin gelişmesini sağlar. Böyle düşünceleri bütün inançlarda görmek mümkündür ve özellikle Muhammedilerde bu inanç çok açık bir şekilde ifade edilmektedir.⁴¹⁶ Kelâm ilminde de kader inancının bir yönü, neden sonuç ilişkilerinin tümüyle bilinemezliğini açıklama amacına yöneliktir. Kur'an-ı Kerim'deki kıssaların bazıları, ilk bakışta kötü gibi görünen olayların aslında başka bir neden-sonuç ilişkilerinde mevcut durumda bilinmeyen başka bir iyiliğe vesile olduğunu anlatır.⁴¹⁷

Schopenhauer'e göre kaderin hayat üzerindeki belirleyici etkisi aslında sebeplerin zincirinin varlığı sayesinde ortaya çıkmaktadır. Bir sonucun ortaya çıkması zorunlu olarak bir nedene bağlıdır. Vuku bulan olaylar sebeplerin sonsuz zinciri içinde ortaya çıkarlar. Aynı şekilde insan fiillerinin zorunluluğu da kişinin aklî karakteri ile ilgilidir. Bu bağlamda kader denilen şey aslında tesadüfen ortaya çıkan şey değil aksine sonsuz nedensellik zincirine bağlı bir sonuçtur. İnsan için bunu kader yapan şey, vâkıf olunması imkânsız nedensellik döngüsüdür.

Schopenhauer'e göre insanı en fazla üzen husus kötülüklerin önlenemez olduğu düşüncesidir. Oysa gerçekleşen olayların her durumda zorunluluk yasaları

⁴¹⁴ Yurdağür, *Kelâm Tarihi*, 131.

⁴¹⁵ Ahmet Uğurlu, *İzdirap ve Merhamet: Schopenhauer'de İrade-Ahlak İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 57.

⁴¹⁶ Schopenhauer, *Parerga ve Paralipomena*, 1/189-190.

⁴¹⁷ Kehf, 18/71-82

gereği ortaya çıkacağını kabul etmek, insanı sakinleştirir ve acısını azaltır. Ortaya çıkan her şey, kendi bildiğini okuyan kaderin elindedir”.⁴¹⁸ İlk dönem Cebriyye düşüncesinin gelişiminde ortaya çıkan kötü toplumsal şartların kabullenilebilmesi de böyle bir kaderci anlayışı gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla, insanı teselli eden şey, ne olursa olsun olacak olan kaçınılmaz bir şekilde vuku bulacaktır. Bu da Allah’ın takdiri ile gerçekleşmiştir. Allah’ın dilemesinden başka bir şey meydana gelmiyorsa, insanın bu olanları değiştirmesi imkânsızdır. Sonuç olarak insanın özgür iradesi ile değiştirebileceği bir fiil yoktur. Kader, sonsuz nedensellik zincirinin bir uzantısı olarak karşımıza çıkmaktadır ve insanın bunu değiştirmeye gücü yoktur.⁴¹⁹

Knebel’e göre “Ne kadar gizli olursa olsun belirlenmiş kaderin eli ister dış etkenlerle ister iç sebeplerden dolayı harekete geçsin kendini gösterir”. Schopenhauer de bu görüşleri onaylayarak, burada belirtilenin insan davranışlarının değişmez nedensellik ilkeleri ve insanın karakteri tarafından belirlendiğini ifade etmektedir. Bu yaklaşım İslam düşüncesinde ve Kelâm ilminde tam tersi olarak değerlendirilmektedir. Çünkü Schopenhauer’in iddia ettiği gibi insanın değişmez bir karakteri yoktur.

Kader konusundaki en önemli sorulardan biri kaderin belirledikleri ile insanın kendi karakteri arasında bir uyumun olup olmadığıdır. İnsan yaptıklarının üzerinde tam olarak kontrolü elinde bulundurduğu yanılgısına kapılmasına rağmen geriye dönüp bakıldığında yaptıklarını kendisi ile bağdaştıramaz.⁴²⁰ Schopenhauer bu çelişkinin nereden kaynaklandığını kişinin kendi özbilinci üzerindeki bilgisi ile açıklamaktadır. Diğer taraftan Schopenhauer’e göre insanın davranışlarını belirleyen, bir taraftan insanın öz karakteri diğer taraftan insanın yaşarken maruz kaldığı dışsal etkenler (motifler) olarak iki temel güç vardır. Schopenhauer’in geç dönem düşüncelerini ifade eden yukarıdaki satırlar aslında katı irade anlayışında bir esnemenin olduğunu gösterir. Tıpkı Kelâm ilminde olduğu gibi burada Schopenhauer’e göre, insan davranışları dışsal motifler (etkiler) tarafından şekillendirilebilir. Fakat bu yine de mutlak iradenin dışında özgür bir değişim olduğunu göstermez.

⁴¹⁸ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 442, 447.

⁴¹⁹ Yurdagör, *Kelâm Tarihi*, 130.

⁴²⁰ Schopenhauer, *Parerga ve Paralipomena*, 1/192, 1/194.

Kader ile birlikte anılan hususlardan biri de tesadüf anlayışıdır. Bu anlayışa göre tabiat zorunluluk ilkelerinin dışında gerçekleşen olaylara sahne olmaktadır. Oysa tesadüf olarak nitelendirilen hususlar nedenleri görünemeyecek düzeyde “dolambaçlı yollardan” ortaya çıkan şeylerdir. Schopenhauer’e göre “Bu zorunluluklar çok daha önce belirlenmiştir. Nedensel zincirin üst mertebesinde yer alan kökenlerin, daha önce gerekli olarak belirlendikleri tam o anda diğerleriyle birlikte ortaya çıkması zorunludur”.⁴²¹ Tesadüf ya da şans faktörünün olmadığı Kelâm düşüncesinde de vurgulanmaktadır. Ancak burada vurgu daha çok her şeyin mutlak güç ve ilim sahibi yaratıcının kontrolünde olduğuna yapılmaktadır.⁴²²

Sonuç olarak Schopenhauer kaderi yeterli nedensellik zincirinin bir parçası olarak yorumlar. Ona göre, “Bu düzen içerisinde, herkes kendi kaderinin kahramanı ve bir başkasının kaderinin figüranı rolündedir. Tabii ki bu durum, bizim tüm algılama kabiliyetimizin üstündedir ve olsa olsa uyumlu bir sunum olarak nitelendirilebilir”.⁴²³ Dolayısıyla kader denen şey, Schopenhauer düşüncesinde sadece insanın nedenleri sonuna kadar bilememe acziyetinden kaynaklanan bir olgudur.

3.3. TANRI VE İRADE

İbn Sina’ya göre Tanrı’nın iradesi nedensellik ilkesinin dışındadır. O’nun irade etmesi herhangi bir şarta bağlı değildir.⁴²⁴ Bu düşünce tam olarak Schopenhauer’in irade anlayışına denk gelmektedir. Ona göre de irade kendisinin ortaya koyduğu dört yeter-neden ilkesinin dışındadır ve herhangi bir zorunluluğa tabi değildir. Diğer taraftan Tanrı’nın akıllı ve bilge olma özelliği kendisinin ayrılmaz bir niteliği olma durumundadır. Aksi takdirde bu özelliklere sahip değilse Tanrı’dan söz edilemez. Ancak deistlerin⁴²⁵ inandığı bu Tanrı, aynı zamanda dünyada ortaya çıkan kötü şeylerden de sorumlu tutulamaz. Başka bir ifadeyle Tanrı eğer gerçekten Tanrı özelliklerini taşıyorsa dünyada ortaya çıkan bu kötülükler açıklanamaz. Bu nedenle, görünen kötülükler aynı zamanda böyle bir Tanrı’nın olamayacağını da

⁴²¹ Schopenhauer, *Parerga ve Paralipomena*, 1/193, 1/199-200.

⁴²² Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, 423.

⁴²³ Schopenhauer, *Parerga ve Paralipomena*, 1/204.

⁴²⁴ İbn Sina, *Metafizik*, 57.

⁴²⁵ Deist (Yaradancılık), vahiy ve vahyin bildirdiği Tanrı’yı ve dini reddeder ve sadece akıl vasıtasıyla kavranan bir Tanrı’nın varlığına inanır. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 209.

göstermektedir.⁴²⁶ Kötülük olayı bir yönüyle Deist düşüncelerde Tanrı'nın ispatı konusunda en fazla zorlandığı tartışmalardan biridir.

Schopenhauer'in irade tanımıyla dinlerin ve deist düşüncelerin tanrı tanımlarının birbirlerine çok benzediği söylenebilir. Kendi ifadesi ile "...zira bilinmeyen ve zaman ile mekan içerisinde bulunmayan, hatta Aristoteles'in on kategorisine göre tespit edilemeyen Erigena'nın Deus'u (Tanrı) için zaten geriye tek bir unvan kalır o da iradedir". Bu düşüncenin devamında Schopenhauer iradenin de aslında nihai olarak "hayat iradesi"nden başka bir şey olmadığını ifade eder.⁴²⁷

Çoktanrıcılığın doğanın farklı kısımlarını farklı tanrılar yoluyla kişileştirmesi gibi burada tek tanrıcılık, doğayı tek bir tanrıda kişileştirme olarak karşımıza çıkar. Schopenhauer'e göre ister tek tanrılı isterse çok tanrılı olsun bütün dinler putperest olmaya mahkûmdur. Ona göre "Değil mi ki önümüze kurban olarak sunduğumuz, yakarıp şükrettiğimiz kişisel bir varlık koyuyoruz, bu nihayetinde putperestlik olarak kalır".⁴²⁸ Dünyayı Tanrı olarak gören panteist⁴²⁹ düşünce de Tanrı'nın ne olduğuna dair hiçbir bilgi vermez. Dünya kelimesini eş anlamlı bir kelime ile zenginleştirmekten başka bir şey yapılmış olmaz. İster "dünya dünyadır" densin isterse "dünya Tanrı'dır" diye ifade edilsin değişen bir şey yoktur. Schopenhauer de yukarıda sözü edilen Tanrı anlayışının dışında mutlak iradeden söz ederken, tasavvurlar alanındaki yeter neden ilkelerinden bağımsız bir kategoride olduğunu belirtir. İrade bütün nedenleri ortaya çıkartan aşkın (transandantal) bir güçtür.⁴³⁰

Schopenhauer'in irade kavramına yüklediği anlamların birçoğu Tanrı kavramıyla örtüşmektedir. Kendisi Tanrı'nın varlığını kesin bir dille reddettiği için irade ile Tanrı'nın iradesini kesinlikle kastetmemektedir. Ancak sisteminin temel kavramlardan biri olan tekleşme ilkesi⁴³¹ varlığı ortaya çıkaran şeydir yani iradenin tekliğini ortaya koymaktadır. Ona göre "Tüm bunların dışında zaman ve mekandaki tezahürleri sayısız olsa da iradenin kendisi *çoğulluktan* bağımsızdır; tektir".⁴³² Bu

⁴²⁶ Uğurlu, *Izdırap ve Merhamet: Schopenhauer'de İrade-Ahlak İlişkisi*, 51.

⁴²⁷ Schopenhauer, *Parerga ve Paralipomena*, 2/203.

⁴²⁸ Schopenhauer, *Din Üzerine*, 176.

⁴²⁹ Tanrı ve evrenin aynı olduğunu ve Tanrı'nın evrenin içinde bulunduğunu savunun yaklaşım ya da kişi için kullanılan sıfat (Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 674).

⁴³⁰ Schopenhauer, *Din Üzerine*, 178.

⁴³¹ principium individuationis

⁴³² Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 214.

anlayış da aslında dolaylı olarak bir tanrı arayışına atıfta bulunur. Bu perspektiften bakınca Schopenhauer düşüncesini farklı kılan şey, Tanrı'ya Tanrı demek yerine irade olarak isimlendirmesidir. Böylece Tanrı'nın olmadığı evrende salt isteme olan iradenin gücü varoluş durumlarını gerçekleştirilmektedir.

Schopenhauer düşüncelerini kendi zamanında ve öncesinde tanımladığı bir Tanrı'ya karşı duruş olarak geliştirir. Nietzsche'ye göre “Şen Bilim” kitabında belirttiği gibi Schopenhauer “ilk açık ve boyun eğmez ateist”tir. Bir ateist olarak Schopenhauer ilk olarak kendisinden önce Descartes, Spinoza ve Schelling gibi düşünürlerin Tanrı'ya dair düşüncelerini eleştirmektedir. Ona göre daha önceki tanımlarda yapılan en büyük hata “tanıma temelli” başka bir ifadeyle mantıksal çıkarsamalar ile yapılan açıklamaların nedensellik ilkesiyle karıştırılmasıdır. Sözü geçen düşünürler Tanrı'yı açıklarken başvurdukları tanıma temelini nedensellik yasası olarak genişletmişlerdir. Ona göre “Spinoza'nın Descartes'a tamamen sadık kaldığı husus yukarıda bahsettiğimiz “tanıma temeli ve çıkarım” ile “sebeup ve etki ilişkisi” konusundaki karmaşı ve karışıklıktır”. Bu konuda Kantçı okulun ders kitaplarında belirtilen fikirlere katılmaktadır: “Mantık temeli reel temel (sebeup) ile karıştırılmamalıdır. Tanımanın yeterli temel ilkesi mantığa, nedensellik ilkesi ise metafiziğe aittir”.

Schopenhauer'a göre geleneksel felsefede “töz” olarak kabul edilen ve tasavvurların dışında kalan Tanrı'ya tasavvur yolunu takip ederek ulaşmak saçmadır.⁴³³ Başta Hegel olmak üzere geçmiş felsefecilerin ilk neden (causa primaya-Mutlak) arayışı ve bunu nedensellik zincirinin başına koymaları Schopenhauer için kabul edilemez ve yeterli temel nedensellik ilkesinin dışındadır. Bu seride yeterli sebep ilkesi kaldırılmadan durma noktasına ulaşamaz. Ona göre “...bizler sanki felsefe ilahiyatmışçasına ve dünya ile ilgili değil de Tanrı ile ilgili aydınlatma arıyormuşçasına esasen daima sadece Tanrı hakkında; onun dünyayı nasıl, niçin, nereye yönelik olarak ve neyden dolayı, hangi iradi veya irade dışı işlemler yoluyla yaptığını veya doldurduğunu; onun dünyanın dışarısında mı yoksa içerisinde mi olduğunu vb. konuşacağız”.⁴³⁴ Eş'arî düşüncede Allah tek faildir, mutlak irade sadece ona aittir⁴³⁵ ve bu konuda Schopenhauer'in iradenin tekliği

⁴³³ Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, çev. Onur Aktaş, 22, 50, 64, 138.

⁴³⁴ Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, 85.

⁴³⁵ Eş'arî, *el-İbane an Usuli'd-Diyane (İslam İnanç Esasları)*, 13.

mutlaklığı ilkesiyle örtüşmektedir.

3.4. AKIL VE İRADE

Kelâm ilminde akıl ve irade ilişkisi özellikle Mu'tezile düşüncesinde görülmektedir. Mutezile'ye göre insan akıllı bir varlık olarak özgür seçimlerde bulunabilir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran akıl, özgür iradeyi etkin kılan bir özelliktir. Genel olarak mezheplerde aklî melekesi yerinde olmayan insanların seçimlerinden dolayı sorumlu tutulamayacağı ifade edilmektedir.⁴³⁶

Schopenhauer akıl ve insan davranışları arasındaki ilişkiyi daha değişik bir zeminde tartışmaktadır. Ona göre insan özgürlüğünü hayvanın seçimlerinden ayıran şey, bütün değişimlerin üç temel yasası olan nedenselliğin üç farklı biçiminden (sebeup, uyarı ve güdü) biri olan ve idraki takip eden nedensellik olarak “güdü” insanda “anlık” olmayışıdır. Bu da ancak akıl vasıtasıyla olmaktadır. Ona göre hayvanın zihni basit olduğu ve sadece şimdiki anın yöneticisi olduğu için hayvanda nedensellik daha kolay görülebilir. İnsan zihninin ise iki katmanı bulunmaktadır. İnsanda bir taraftan algısal ve şimdiki zamana bağlı olmayan soyut bir idrak vardır. Bu soyut idrak onun akıllı bir varlık oluşunu gösterir. Tam da bu nedenden dolayı insanın “tam bilinçle seçebilirliği” özelliğinden söz edilebilir. İnsan birbirlerine rakip farklı güçteki güdülerini eleyerek en güçlü güdüyü seçme imkânına sahip olması anlamında özgürce seçimler yapabilir.⁴³⁷

Akıl, sonuçtan nedene doğru kurulan bir bağ ve geçiştir. Nedenden sonuca doğru bir etki ortaya çıktıktan sonra insanı diğer canlılardan ayıran özellik olarak akıl, sonuçtan nedene doğru bir geçiş sağlar. Bu geçiş ne kadar sağlam olursa o kadar insanlığa faydalı şeyler ortaya çıkar. Akıl zorunlu olarak kavramlar düzeyinde çalıştığı için hayatın gerçekliğinden ve sürekliliğinden kopuktur. Akıl doğayı açıklamakta başarılı olduğu kadar bilişsel ve ahlakî alanda başarısızdır. Schopenhauer'e göre ahlaklılık aklın değil karakterin bir ürünüdür.⁴³⁸

Schopenhauer akıl ile işitme arasında etimolojik olarak yakın bir ilişki olduğunu belirtir. Almanca'da “vernehmen” (işitmek) ve “vernunft” (akıl)

⁴³⁶ Abdülcebbar, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/44

⁴³⁷ Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlülük Kökü Üzerine*, 95.

⁴³⁸ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 950.

kelimelerinin aynı kökenden geldiği vurgulanır.⁴³⁹ Buna göre işitme eylemi aklın duyusudur. Kant ahlakî davranışı temellendirirken pratik akla etkin bir görev yükler. Ancak Schopenhauer'e göre akla dayalı bu anlayış sadece kurnazlık ve ahlaksızlıktan başka bir şey ortaya çıkarmaz. Erdemli ve ahlaklı bir davranış aklî çıkarıma dayalı koşulsuz buyruktan çıkartılamaz.⁴⁴⁰

Schopenhauer'in düşüncelerinin tersi olarak Kelâm ilminde akıl ya da akl-ı selim insanı erdemli seçimler yapmasını sağlayan bir melekedir. Kelâmî ekollerde aklın etkin kullanımını en fazla savunan düşünce Mu'tezile'dir. Diğer taraftan Mâtürîdî gelenek de insan fiilleri ve seçimlerinde aklın önemini vurgulamaktadır. Bununla birlikte onlar nakille gelen bilgiye de önem vermektedir. Mâtürîdî düşünceye göre akıl, insanın davranışlarından sorumlu tutulmasının nedenlerinden biridir.⁴⁴¹ Dolayısıyla insan akıl sayesinde seçme özgürlüğünü elde eder. Ancak bu düşünce Schopenhauer için çok mantıklı değildir. Çünkü ona göre davranışların ve seçimlerin arkasındaki gerçek güç hiçbir zaman akıl değildir. Bu düşünceyi eserlerinin çoğunda açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

3.5. KÖTÜLÜK VE İRADE

Dünyada kötülüğün varlığı, özgür irade tartışmalarında önemli konulardan biridir. Schopenhauer'in eserlerinde, Tanrı iradesinin yeryüzünde geçerli olmadığını savunurken, kötülük problemini sık sık tartışmaya açar. Aynı şekilde İslam felsefesinde ve Kelâm ilminde de özgür irade tartışmalarında kötülük problemi en yoğun tartışılan konuların başında gelmektedir.

İbn Sina'ya göre Tanrı mutlak iyidir ve dolayısıyla O'nun zatında kötülük bulunmaz.⁴⁴² Mâtürîdî düşüncede ise bir şeyin şer oluşu görelidir ve kötü olarak görülen bir şey aslında başka bir iyiliğin temelidir. İnsanın tefekkür ve bilgisi sınırlı olduğu için onun ortaya çıkan bir olayın nihaî olarak iyi mi kötü mü olduğunu idrak etmesi zordur.⁴⁴³ Mâtürîdî'ye göre Allah çirkin ve kötü fiilli yaratmaz çünkü güç ve kudret sahibi bir yaratıcıya böyle fiillerin yakıştırılması mümkün değildir. Aksi takdirde Allah'a güven olmaz ve O'nun zulüm kavramıyla birlikte anılmasını

⁴³⁹ Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlülük Kökü Üzerine*, 102.

⁴⁴⁰ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 26.

⁴⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 550-560.

⁴⁴² Çelebi, "Karşılaştırmalı Bir Bakış Açısıyla Kötülük Problemi: Origenes ve İbn Sina'nın Teodise Anlayışları", 76.

⁴⁴³ Mustafayev, *İbn Sina'da Kötülük Problemi*, 237.

gerektirir. Bu da Allah'ın sıfatları ve özellikle hikmet sıfatı açısından akla aykırıdır. Mâtürîdî düşüncede Allah'ın iradesi kötü ve iyiyi kapsar, her ikisini de irade edebilir. Bütün yaratılmışlar Allah'ın belirlediği sınırlar içinde var olmak durumundadır. Aksi durumda Allah'ın mutlak güç sahibi olduğu söylenemez. Bu da aslında Allah'ın Tanrılık sıfatında bir zafiyete yol açar.⁴⁴⁴

Kötülüğün ortaya çıkışı ve nedenleri konusunda Kelâm ilminde Eş'arî ve Mu'tezilî görüşler karşı karşıya gelmektedir. Eş'arî düşünce Mu'tezile'nin kötü fiillerin yaratıcısı olarak gördüğü cüz'î irade sahibi insan fikrini eleştirmektedir. Eş'arî'ye göre iyi kötü her şeyin yaratıcısı Allah'tır.⁴⁴⁵ İnsanın özgür iradeye sahip olduğunu kabul etmesi açısından Mu'tezilî görüş, ortaya çıkan kötülükleri insanın yapıp etmeleri olarak değerlendirir. Dolayısıyla mutlak iyi olarak Allah'ın kötü olanı yaratması çelişkisinden daha kolay kaçabilmektedirler. Ancak Eş'arî düşünce, bütün varlığın ve fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu kabul etmesi nedeniyle, kötü olanın da Allah'ın yaratması ile ortaya çıktığını zımnen kabul etmektedir.

Schopenhauer'e göre teologların ve modern optimist düşünürlerin iddia ettiğinin aksine dünyada iyilik değil kötülük hakimdir. Acı ve mutsuzluk dünyanın her yerinde ve sürekli olarak görülen bir olgudur. Mutlak iyiye bu dünyada hiçbir şekilde ulaşılamaz.⁴⁴⁶ Ona göre "Dolayısıyla başlangıçta hepimiz masumuzdur. Bu ise sadece şu demektir: Henüz ne biz ne de bir başkası bizim doğamızdaki kötülüğü tanımaktadır. Kötülük sadece güdülerle ortaya çıkar ve güdüler de zaman içerisinde idrake adım atarlar. Nihayetinde, kendimizi a priori gördüğümüzde çok daha farklı bir şekilde tanırız".⁴⁴⁷

Schopenhauer'e göre kötülüğü, bizzat failinden bağımsız bir şekilde başka bir güce atfetmek ve bunun böyle olduğunu kabul etmek oldukça zordur. Bununla birlikte ortaya çıkan kötülüğü kişinin doğasında aramak -ki bu da yaratıcıya bir kusur atfetmektir- ya da rastlantısal olayların etkilediği dışsal bir etkiye bağlamak çok mantıklı değildir. Bu durumda kötü eylemi gerçekleştiren kişinin her durumda suçsuz olarak nitelendirilmesi gerekmektedir.⁴⁴⁸ Diğer taraftan Schopenhauer'e göre şeytan saf iyilik, saf bilge ve mutlak kudret sahibi Tanrı karşısında bir varlık olarak

⁴⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 424-425, 427.

⁴⁴⁵ Eş'arî, *Kitâbü'l-Luma'*, 72; Mehmet Tözluyurt, *Ebü'l-Mu'in En-Neseî'nin Eleştiri Anlayışı*, 112.

⁴⁴⁶ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 953.

⁴⁴⁷ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 434-435.

⁴⁴⁸ Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, 61.

konumlanmak zorundadır. Aksi takdirde dünyada ortaya çıkan sayısız kötülüklerden Tanrı'nın dışında sorumlu tutulacak bir kişilik bulunamayacaktır. Ona göre dünyada kötülük vardır ve bu kötülükler kendisinin mutlak irade olarak açıkladığı bir istemenin eseridir. Oysa dinler, Tanrı'ya kötülük yükleyemedikleri için, kötülüğü şeytan gibi başka soyut kavramlara yüklemek zorundadırlar. Ancak buna rağmen kötülüğü yapan varlığı da Tanrı yarattığı için bu paradokstan kesin bir şekilde kurtulmak oldukça güç görünmektedir.⁴⁴⁹

Schopenhauer kendi düşüncelerini, dünyanın kötülüklerle dolu bir yer ve bunun kaynağının da insanı istediği gibi elinde oynatan mutlak irade gücünün olduğu temeli üzerine inşa etmektedir. Kelâm ilminde, özgür irade savunucuları açısından kötülüğün varlığını açıklamak daha kolay gözükmemektedir. Örneğin, Mâtürîdî düşüncede, kötülük Allah'ın insana lütfettiği iyi ve kötüyü seçme iradesinin kötülüğü seçme yönünde kullanılması ile ortaya çıkmaktadır.⁴⁵⁰ Schopenhauer'in kendi düşüncesini savunurken ve diğer düşüncelere karşı çıkarken en güçlü olduğu argümanlarını kötülük kavramı üzerinden geliştirdiği görülmektedir.

3.6. KÜLLÎ İRADE VE ÖZGÜRLÜK

Schopenhauer, küllî iradeyi her şeyin varoluş sebebi olarak gördüğü mutlak irade gücüne yüklemektedir. Tüm evrende olanlar bu irade gücünün emrindedir. Dolayısıyla her şeye kadir ve her şeyi kontrolü altında tutan bir güç olarak iradeye rağmen insan davranışlarının özgürlüğü savunulamaz.

Schopenhauer'e göre deizmden panteizm düşüncesine geçiş bir ilerleme gibi görünse de aslında değişen bir şey yoktur. Tanrı kavramı ne kadar karmaşık düşüncelerle anlatılırsa anlatılsın Tanrı'ya mutlak kudret sahibi ve mutlak ilim sahibi sıfatlarını yüklemek zorunluluğu vardır. Schopenhauer, kuvvet ve kudretin iradenin kaynağı olduğu görüşlerine karşı çıkmaktadır. Aksi görüşünü “İsteme kavramı bugüne dek hep kuvvet kavramı altında toplandı. Buna karşı olarak ben tam tersini talep edeceğim” diyerek ifade etmektedir. İradenin kendisi mutlak özgürdür ve iradenin kendisine nasıl isteyeceğine dair hiçbir şey dikte edilemez, yasalar belirlenemez. İrade ya da isteme mutlak kudrettir. Başka bir ifadeyle Schopenhauer bunu şu şekilde ifade etmektedir: “Ne var ki bizim bakış açımız, istemenin (iradenin)

⁴⁴⁹ Schopenhauer, *Din Üzerine*, 133.

⁴⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 425.

sadece özgür değil aynı zamanda her şeye kadir olduğu yönündeydi. İstemenin sadece eylemleri değil aynı zamanda dünyası da kendinden meydana gelmektedir”.⁴⁵¹

Schopenhauer’e göre küllî iradenin her şeyin yaratıcı olması ve diğer taraftan yarattıklarının işledikleri kötülükler irade özgürlüğünü tekrar ele almayı gerektirir. Ona göre teologların Tanrı’yı korumak adına özgür iradeyi insanın üzerine yıkmaya neden bu kadar hevesli olduklarını anlamak zor değildir. Aksi takdirde kötülük yapan failin özgür iradesinin olmadığını savunmak ve ortaya çıkan kötü fiilleri tek kudret sahibi Tanrı’ya yüklemek zorunlu olacaktır.⁴⁵²

Kelâm ilminde de benzer düşüncelerin sistematik olarak Eş’arî düşüncede ele alındığı görülmektedir. Allah’ın mutlak kudreti ile kulun kudreti tartışmalarında Eş’arî düşünce Allah’ın kudretinin kulun kudretini mutlak olarak kapsadığını savunmaktadır. Onlara göre insanda varsayılan kudret Allah’ın kudretinin yanında etkisizdir. Var olan insanî kudret ancak Allah’ın kudreti ile makdurdur.⁴⁵³ Eş’arî düşünce insan davranışlarında insan iradesinin olmadığını savunurken, kendinin küllî irade görüşlerine dayanmaktadır. Mâtürîdîliğin cüz’î irade anlayışı karşısında Eş’arî anlayış cüz’î iradenin de Allah’ın küllî iradesi ile yaratıldığını savunmaktadır.⁴⁵⁴

3.7. İRADENİN ÖZGÜRLÜĞÜ

Kelâm ilmindeki irade tartışmalarında, insanın kendi iradesi ile seçim yapabilmesi üzerinde durulmaktadır. İnsanın seçimlerini özgürce yaptığı düşüncesini savunan Kelâmî görüşlerde (Mu’tezile ve Mâtürîdî) Allah’ın iradesinin dışında, insanda var olan cüz’î iradeye atıfta bulunulur. Ancak cüz’î iradenin ne kadar cüz’î olduğu ve Allah’ın insanlara özgür davranışlarında ne kadar izin verdiği konusu tam olarak açıklığa kavuşturulamamıştır. Hepsinden önemlisi insanın cüz’î iradesi ile yaptığı fiillerin özgürlüğün bir kanıtı olup olamayacağı tartışmalıdır. Schopenhauer de bu konuya özellikle dikkat çekmektedir.

Schopenhauer, “İradenin Özgürlüğü Üzerine” adlı eserine özgürlük kavramını açıklayarak başlar. Özgürlüğü; fiziksel, entelektüel ve ahlakî özgürlük olmak üzere birbirinden farklı üç türe ayırmaktadır. Fiziksel özgürlük maddî olarak

⁴⁵¹ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 212, 405.

⁴⁵² Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, 62.

⁴⁵³ Râzî, *el-Muhassal*, 208.

⁴⁵⁴ Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelâm*, 86.

her türlü engelin olmaması halidir. Başka bir ifade ile hayvan ve insan fiillerinin koşulların istemelerine (iradelerine) göre belirlenmesidir. Entelektüel özgürlük ise insan fiillerinin iradenin kendi doğasına uyumlu bir şekilde başka bir ifade ile kişisel karakteri ile uygun olarak ortaya çıkmasıdır. Schopenhauer'e göre "Entelektüel özgürlük ya güdülerin bilgi yeteneği bozulduğunda ya da bireysel durumda dış koşullar güdülerin anlaşılmasını engellediğinde yok edilir.

Ahlakî özgürlük ise Schopenhauer'in irade felsefesi ile açıklamaya çalıştığı asıl konu olup iradenin özgürlüğü ile yakından ilişkilidir. Ona göre ahlakî özgürlük özgür irade kararının (liberum arbitrium) açıklığa kavuşturulması ile anlaşılabilir. Bu konuda asıl sorulması gereken "iradenin yani istencin özgürlüğü" sorusudur. Kendi ifadesiyle "...geriye istencin kendisi özgür müdür?" sorusu önemlidir. Ona göre kendisinin temel sorunsal olarak ortaya koyduğu sorun daha önceki yaklaşımlardan farklıdır. Daha önce yapabilme yeteneğini ön plana çıkartan irade özgürlüğü yaklaşımı yerine şimdi bizzat iradenin kendinin özgür olmadığı yaklaşımı dikkate alınmalıdır. Burada vurgulanan asıl mesele, özgürlüğün insanın istediğini yapabilmesi değil, istediğini irade edebilme özgürlüğünün bulunup bulunmamasıdır. Başka bir ifadeyle "istediğini arzu edebilir misin?" sorusunun cevap bulmasıdır.⁴⁵⁵

Schopenhauer'e göre derinlikli düşünmekten yoksun sıradan ve kaba insanlar, insan fiillerinin tam özgürlüğünden söz etmekle birlikte, çağımızın gerçek düşünürleri ve daha derinlikli dinî öğretiler insanın isteme özgürlüğünü kabul etmemektedirler.⁴⁵⁶ Ona göre "İnsan her ne kadar istemenin bir tezahürü olsa da asla özgür değildir. Çünkü insan zaten bu istemenin özgürce istiyor oluşu tarafından belirlenmiş tezahürüdür. Bu tezahür tüm nesnelerin kalıbına (yeterli temel ilkesine) girdiğinden, istemenin birliğini davranış çokluğu içinde geliştirir".

İnsan fiil ve davranışlarının özgür olduğu düşüncesi, iradenin yeter sebep ilkesi ile temellendirilmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Schopenhauer'e göre "...eylemler özgür değildir zira her bir tekil davranış, sıkı bir zorunlulukla, güdünün karakterdeki etkisini takip eder. ...Yeterli temel ilkesi bütün tezahürlerin genel kalıbıdır ve tıpkı diğer bütün tezahürler gibi insan da eylemlerinde buna tâbidir". Özgürlük yanılgısı istemenin yani iradenin kişinin kendi öz bilincinde idrak edildiği

⁴⁵⁵ Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, 7-8, 82.

⁴⁵⁶ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 425-426.

için ortaya çıkmaktadır. Schopenhauer'e göre "Kişi deneyim vasıtasıyla a posteriori olarak özgür olmadığını, bilakis zorunluluğa tabi olduğunu; bütün kararlılıklarına ve düşüncelerine rağmen yapıp etmelerini değiştirmedini ve hayatının başından sonuna dek, kendisinin de onaylamadığı aynı karakteri taşıması gerektiğini ve kendi rolünü sonuna dek oynamak zorunda olduğunu şaşırarak fark eder".

Schopenhauer'e göre karakter, içsel özün zorunluluğunu gerçek zorunluluk olarak insan iradesini görünür kılar. Eğer bu içsel özün taşıyıcısı aracısız olarak (sezgisel olarak) idrak edildiğinde bunun iradeden başka bir şey olmadığı görülür. Başka bir ifadeyle karakter, iradenin insanda en güçlü şekilde nesnelleşmiş halidir.⁴⁵⁷ Ona göre isteme özgürlüğünü "mevcut bir durumda, mevcut bir insan için farklı iki eylemin mümkün olmasıdır" şeklinde tanımlanması kadar absürt bir şey yoktur.⁴⁵⁸ Diğer taraftan Kant'a göre deneyimsel karakter dikkate alındığında gerçek özgürlük yoktur. Schopenhauer de bu görüşü tasdikleyerek insanın bütün eylemlerinin doğuştan getirdiği karakteri tarafından belirlendiğini ifade etmektedir.⁴⁵⁹ Ona göre, zorunluluk bir taraftan insan özgürlüğünü kısıtlamaktadır ancak eğer zorunluluğun ve nedenselliğin olmadığı bir durumu düşünecek olursak, her şeye belirsiz bir şekilde etki eden güç, tamamen rastlantısal bir dünyayı ortaya çıkaracaktır.

Schopenhauer'e göre "Yaptıklarımızdan ne olduğumuzu biliriz. Sorumluluk bilinci ve yaşamdaki ahlakî eğilim, varsayılan liberum arbitrium indifferantiae'ye (özgür irade kararı) değil buna dayanır. Her şey kişinin ne olduğuna bağlıdır; onun ne yaptığı zorunlu bir gerekçe olarak kendisinden çıkacaktır. Göz ardı edilemeyecek halde her eylemimize eşlik eden ve sayesinde onların bizim edimlerimiz olduğu başına buyruklu bilinci bu yüzden, güdülere bağlılığına rağmen aldatıcı değildir". Schopenhauer'e göre kendi fikirleri aslında özgürlüğü ortadan kaldırmakta sadece onu dışarıda tutmaktadır. Böylece konuyu yüksek bir algı seviyesinde yani kavramlar düzeyinde tartışmaya açmaktadır".⁴⁶⁰

3.8. TANRI'NIN BİLGİSİ VE İRADE

İbn Sina'ya göre Tanrı'nın bilgisi ile iradesi aynı anlama gelmektedir. Ona göre bilme aynı zamanda sudur etmedir. Başka bir ifadeyle eğer Tanrı iradesi ile

⁴⁵⁷ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 215, 231, 425.

⁴⁵⁸ Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, 95.

⁴⁵⁹ Akçetin, *Arthur Schopenhauer'in Ahlak Teorisi*, 61.

⁴⁶⁰ Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, 53, 81.

ilmini ayrı değerlendirilirse, Allah'ın eksik olan bir şeyi istiyor olduğu düşünülür. Oysa Allah her türlü eksiklikten münezzehtir.⁴⁶¹ Diğer taraftan Eş'arî'ye göre Allah mutlak bilgi sahibi olması dolayısıyla olacakların ön bilgisine sahiptir. Allah'ın bilgisi, aynı zamanda takdir etmesidir. Allah bir şeyi takdir etti mi o şey mutlaka olacaktır. Bu oluş zorunluluğu da determinist bir bakış açısı olarak değerlendirilebilir.⁴⁶² Bu bakış açısı aynı zamanda Schopenhauer'in mutlak iradenin her şeyi belirlediği yaklaşımı ile uyumludur. Ancak burada bir Tanrı'dan değil metafizik bir olgudan söz edilmektedir.

Kaderiyye'de bir grup Allah'ın bilgisinin ezelî olduğu düşüncesini kabul etmekle birlikte daha aşırı olarak nitelenebilecek bir alt dalı, Allah'ın ilminin sınırsız ve ezel olmadığını savunmaktadır.⁴⁶³ Cebriyye'ye göre Tanrı'nın mutlak ve ezelî ilim sahibi olması her şeyi bilmesini gerektirmektedir. Bu nedenle Tanrı'nın bilgisi dâhilinde olan her şey önceden belirlenmiştir.⁴⁶⁴

Konuyla ilgili olarak Schopenhauer, Martin Luther'in düşüncelerini onaylayarak şu alıntıyı yapmaktadır:

“Bu hayli şüpheli düşünce Luther tarafından tekrar ele alındı ve Luther tüm belagatıyla sorunu gözler önüne serdi: "Fakat Tanrının, özgürlüğü sayesinde bizi, doğal usun bile kabul etmek zorunda olduğu zorunluluğa tabi kılan bir şey olması gerekir... Tanrının her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten olduğunu var sayıyorsak, kendi kendimizi yaratmadığımız ne şüphe ne itiraz kabul edecek şekilde ortaya çıkar. Ne kendimiz sayesinde yaşıyoruz ne de herhangi bir şey yapıyoruz, salt onun her şeye gücü yetmesi sayesinde tüm bunlar gerçekleşiyor... Tanrının her şeyi bilmesi ve her şeye gücü yetmesi istencimizin özgürlüğüyle taban tabana zıttır... Her insan kaçınılmaz surette, istenç değil fakat zorunluluk sayesinde var olduğunu ve bu yüzden irade özgürlüğü sayesinde dilediği şeyleri yapamayacağını, aksine Tanrının, kaçınılmaz ve değiştirilemez olan karar ve istenci aracılığıyla öngördüğü ve neden olduğu şeyleri yapabileceğini kabul etmek zorunda kalacaktır".⁴⁶⁵

3.9. ZAMAN VE İRADE

Mâtürîdî düşünce geleneğinde insan fiillerinin yaratılması Allah'ın iradesi

⁴⁶¹ İbn Sina, *Metafizik*, 183-184.

⁴⁶² Mahmut Ay, “Eş'arî Kelâmında İnsanın Sorumluluğu”, 93.

⁴⁶³ Üzüm, “Kaderiyye”.

⁴⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 440.

⁴⁶⁵ Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, 58.

ve kulun iradesinin eş zamanlı etkisiyle ortaya çıkmaktadır.⁴⁶⁶ Schopenhauer’e göre ise “Kendi geçmişimiz, hatta daha az önceki geçmişimiz, hatta dün bile hayal gücünün gerçek olmayan bir rüyasından başka bir şey değildir. Aynı şey tüm bu milyonların geçmişi için de geçerlidir. Var olan neydi? Var olan ne? İrade –ki yaşam bunun aynasıdır- ve iradeden bağımsız olarak bu aynadan bakan idrak”. Schopenhauer’e göre her şey “nesne” ile “özne”nin temas ettiği noktada gerçekleşir. İrade için hayatın kendisi ancak kesinlik içinde mümkün olur. Kesinlik ise sadece şimdiki zamanda geçerlidir. Schopenhauer’e göre zaman kendinde şeylerin bir niteliği değildir. Dolayısıyla kendinde şey yani bir töz olarak iradenin de zamandan bağımsız olduğu söylenebilir.

Schopenhauer’e göre “Tüm zamanların ötesinde istemenin tezahürünün yani yaşamın ve gerçekliğin formu ne gelecek ne de geçmiştir; bu daima şimdiki zamandır. Geçmiş ve gelecek, yeterli temel ilkesini takip ettiği ölçüde sadece kavramsaldır ve yalnızca idrakin bağlamındadır”. İsteme ve irade etme gelecek zamanla ilgili kavramlardır. İsteme sadece gelecekle ilgili tefekkürü ifade eder ve gerçek bir isteme ediminden söz edilemez. İsteme ancak eyleme dökülüp görünür hale geldiğinde kendisini ispatlamış olur.⁴⁶⁷

Schopenhauer’e göre “farklılıklarını duyumsadığımız art arda gelen iki durum arasında daima sınırsız sayıda başka durum daha yatmaktadır, fakat biz bunların farklarını algılayamayız; zira duysal olarak algılanmış olabilmek için yeni ortaya çıkan durumun belirli bir derece ya da büyüklüğün olması gerekir. Dolayısıyla da yeni durum kesintisiz ve basamak basamak ortaya çıkarken hafif derecedeki ya da yayılımı daha dar olan durumlar bundan önce gelmektedir. Tüm bunlar toplu olarak değerlendirildiklerinde değişim adı altında kavranırlar ve doldurdukları zaman ise değişimin vuku bulduğu andır”.⁴⁶⁸

3.10. NEDENSELLİK VE İRADE

İbn Sina’ya göre evrende bütün olan biten Tanrı’nın cömertliği ve onun belirlediği şekilde vuku bulur. Bu anlamda Tanrı’nın yarattığı evrensel bir determinizmden söz edilebilir. Her ne kadar Tanrı’nın yarattığı alemde bir

⁴⁶⁶ Nesefi, *Mâtürîdî Kelâmı*, 104-106.

⁴⁶⁷ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 119, 407, 412-413, 415.

⁴⁶⁸ Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, 15, 153.

determinizmden söz edilse de insana da özgürce seçebilme iradesi verilmiştir.⁴⁶⁹ Sâbûnî'ye göre Allah bütün nedensellik yasalarının dışındadır ve O'na herhangi bir zorunluluk yüklenemez. Allah'ın iradesi ve zatı birdir.⁴⁷⁰ Zâtının dışında bir iradede söz edilirse, Allah'ın zâtının yine bir başka varoluşa sahip iradeye tabi olacağı düşünülür. Bu da Allah'a dışarıdan bir zorunluluk yüklemek anlamındadır. Aslında Sâbûnî'nin bu yaklaşımı ile Schopenhauer'in Tanrı'yı iradeyle (wille) bir ve aynı görmesi arasında yakın bir benzerlik olduğu ifade edilebilir.

Nedensellik yasası Schopenhauer'e göre "durumların basitçe zaman içerisindeki art ardalığını değil, bu art ardalığın belirli bir mekâna referansla oluşunu ve durumların sadece belirli bir yerde olmalarını değil, belirli bir zamanda bu yerde bulunuşunu belirler, sonuç olarak nedensellik mekânı ve zamanı birleştirir."⁴⁷¹ Schopenhauer'in düşüncesinin temeli nedensellik ilişkilerini apaçık ortaya koymak ve ilk nedene ulaşmaktır. Ona göre görüngüler ve tasarımlar dünyası başka bir ifadeyle dünyada olup bitenlerin hepsi bir oluş ve değişimin sonucudur. Bundan dolayı "...her etki bir değişimdir ve tam da daha önce ortaya çıkmadığından kendinden önce gelen bir diğer değişimin şaşmaz delilini sunmaktadır ki bu sonuncu ile ilişkili olarak sebeptir fakat bu ise yine zorunlu olarak kendinden önce gelen bir üçüncü değişim için etkidir". Dolayısıyla ona göre reel dünyada olup bitenlerin ve nedensellik zinciri içinde olanların hiçbirisi ilk neden değildir. O, kendinden önceki düşüncelerin ortaya koyduğu nedensellik zincirini takip ederek ilk nedene ulaşılabilceğini kabul etmez. Kategorik olarak ilk neden başka bir yeter sebep ilkesine bağlı varoluş alanında aranmalıdır.⁴⁷² Schopenhauer'in ulaşmak istediği ilk nedenin "irade" veya isteme (wille) olduğu ilerleyen çözümlemelerinde açıkça görülmektedir.

Schopenhauer'e göre "...nedensellikte söz konusu olan açıkça yoktan var olmayan ve varken yok edilemeyen maddenin biçimlerindeki değişimlerdir ve tam anlamıyla bir yoktan varoluş, daha önce hiç olmayan bir şeyin varlığa adım atması bir imkansızlıktır". Ona göre ilk neden olarak Tanrı'yı icat eden ve "a priori transandantal hakikatleri bozmaya hazır teolojik bir niyet" vardır. Ona göre ilk

⁴⁶⁹ İbn Sîna, *Metafizik*, 183-184.

⁴⁷⁰ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 106.

⁴⁷¹ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 278.

⁴⁷² Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, 77.

sebebin tözdeki bir değişim olarak görülmesi tamamen yanlış bir çıkarımdır.⁴⁷³

İnsan kendisine tıpkı dışarıdaki fenomenlerle kurduğu ilişki türünde bir ilişki kurarsa, algının perspektifinden kendine bakmış olur. Ancak arada önemli bir fark vardır. Kendine dönük algı sadece bedene dönük bir algı değildir. Farklı olarak burada insan kendini irade olarak sezer. Böyle bir benlik bilinci, insanın bir irade olduğunu da gösterir. Böyle bir olgu, insanın fenomenel gerçekliğinin dışında iradeye bağlı bir numenal gerçekliğin varlığına işaret eder.⁴⁷⁴

Schopenhauer Kiesewetter'in Mantık kitabındaki tanıma temeli ve neden temelini şu şekilde aktarır: “Mantık temeli (tanıma temeli) reel temel (sebeup) ile karıştırılmamalıdır. Yeterli temel ilkesi mantığa, nedensellik ilkesi metafiziğe aittir. Bunlardan ilki düşünmenin diğeri deneyimin temel ilkesidir. Sebeup gerçek şeylerle ilgilidir, mantık temeli ise tasavvurlarla ilgilidir”. Schopenhauer yeterli temel ilkesinin öncelikle bir nedensellik yasası olduğunu belirtir. Nedensellik yasası Tanrı'nın, kaderin ve geri kalan her şeyin üstündedir. Hume'un empirik nedensellik ilkesi yanlışlığına rağmen Kant'ın transandantal idealizmine kapı araladığı için değerlidir. Kant'ın ilkeleri ile nesnelerin imkânlarını a priori olarak belirlenme imkânı ortaya çıkmıştır.

Tanıma temeli ve sebeup arasındaki farkı açıklıkla ortaya koymak gerekmektedir. Schopenhauer'e göre “Bir şeyin ne olduğunu bilmenin ve ispatlamanın bunun niçin öyle olduğunu bilmek ve ispatlamaktan çok farklı olduğunu açıkça sergilemektedir ki, bunlardan sonuncusu sebebin bilgisiyken birinci tanıma temelidir (ratio cognoscendi)”.⁴⁷⁵ Spinoza'nın panteist görüşü Descartes düşüncesindeki Tanrı'nın ontolojik temellendirmesinin uygulamada görünür hale gelmesidir. Schelling insan özgürlüğü üzerine araştırmasında Tanrı'nın kendisinde temel ve sonucu ayırmak suretiyle kendinde olmayan bir özelliğini ortaya koymuştur.

Schopenhauer'e göre “...nedensellik yasasının a priori bilincinde olduğumuzdan ve dolayısıyla bunun mümkün her deneyim için gerekli şekilde –yani istisnasız- transandantal oluşundan; dahası kesin olarak belirlenmiş mevcut ve görece ilk olan bir durumdan aynı şekilde belirli olan bir ikincinin bir kural dahilinde takip etmesi şartını ortaya koyduğundan nedensellik yasası koşullu yargıların

⁴⁷³ Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, 80.

⁴⁷⁴ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 951.

⁴⁷⁵ Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, 44, 62-63.

garantörüdür”.⁴⁷⁶ Ona göre, “Nedensellik kanunu, önceki değişiklik -neden- meydana geldiğinde onun neden olduğu diğerinin -sonucun- tamamen kaçınılmaz bir halde meydana gelmesinden ve zorunlu olarak ortaya çıkmasından başka bir şeyi ifade etmez. Nedensellik kanunu bu zorunluluk karakteri dolayısıyla tüm anlama yeteneğimizin en evrensel biçimi olan yeter-sebep ilkesi görünümündedir”.

Schopenhauer’e göre “Demek ki nesnel, gerçek dış dünyada var olan tüm nesnelerde meydana gelen değişiklikler nedensellik kanununa tabidirler ve bu yüzden nerede ve ne zaman olursa olsun her zaman zorunlu ve kaçınılmaz bir şekilde meydana gelirler. Kural denetimlerin bütün olasılıkları için apriori geçerli olduğundan, bunun istisnası olamaz”.⁴⁷⁷ İnsan fiilleri de aynı nedensellik kanununa tabi olduğu için insan eylemlerinin özgürlüğünden söz edilemez.

3.11. BİLGİ VE İRADE

Fârâbî’ye göre Tanrı’nın bilgisi aynı zamanda O’nun iradesidir. O’nun ilmi ve iradesi aynı anlama gelmektedir.⁴⁷⁸ Schopenhauer’e göre “Her şeyden önce beraberinde gelişme ve asilleşmeyi getiren tek mekân ve alan bilgi alanıdır. Karakter değişmez, güdüler zorunluluk sonucu işlerler. Ancak güdüler aracı olan bilgiden geçmek zorundadırlar. Bilgi müthiş bir çeşitlenmeyle genişlemeye ve sayısız derecede, sürekli düzeltilmeye yeteneklidir. Bu, eğitimin tümüyle uğrunda çalıştığı şeydir. Her türden bilgi ve görü aracılığıyla usun eğitilmesi, onsuz insanın kapalı kalacağı güdülere giriş yolu açtığı için ahlaki bakımdan önemlidir. Onları anlayamadığı ölçüde güdüler için var olamazlardı”.⁴⁷⁹

Schopenhauer’in bilgi teorisi Kant’ın kurduğu sistemi takip eder. Ona göre Kant’ın numen ve fenomen ayrımı kullanışlı bir çözümlemedir. Bilen öznenin sahip olduğu bilginin tamamı algıları ile elde ettiği tasarımlardır. İnsanî bilgi insan öznesinin sahip olduğu nitelik ve koşullara bağlıdır. Bu nedenle gerçekliğin kendisine tasarımların dışına çıkarak ulaşılabilir. Duyular ve zihinle algılanan şeyler gerçeği yansıtmaz. Gerçeklik bilen öznenin dışında bir varoluşa sahiptir. Rasyonel düşüncenin ötesinde var olan irade gerçekliğin özüdür. Algıya dayalı bilgi sadece görüngüler yani fenomenler hakkında bilgi verir. Bu yönüyle sıradan insanın

⁴⁷⁶ Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, 54, 56-57, 86.

⁴⁷⁷ Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, 24.

⁴⁷⁸ Atay, *Fârâbî ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, 59.

⁴⁷⁹ Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, 46.

gerçeklik diye tanımladığı şeyler sadece bir fenomenden ibarettir. Anlama yeteneğiyle zihinde oluşturulan bu tasarım ve görüngüler bir yanılsamadır. Zaman, mekân ve nedensellik ilişkileri olarak algılanan fenomenler bilen öznenin olgulara katkısını gösterir.⁴⁸⁰

Schopenhauer'e göre "Şimdi bizim burada bulunduğumuz konum olan dışarıdan gözlem açısından belli bir cismin uyarım mı yoksa güdüler yoluyla mı hareket ettiği şüphe götürmeyecektir: Uyarımın gücünün güdününkinden farkı o derece açıktır. Bir uyarım daima doğrudan temas ya da hatta tefekkürle etki eder ve hava, ışık, sıcaklık gibi kendisinin görülebilir olmadığı yerde dahi ilişki, uyarımın süresi ve yoğunluğuyla apaçık ilintili olduğu için uyarımın tüm derecelerinde aynı kalmasa da kendini gösterir. Buna karşılık bir güdü ne zaman bir eyleme neden olursa bu tür farklılıklar tamamen ortadan kalkar. Burada etkinin asıl ve son aracı atmosfer değil tam tersine bilme ediminin kendisidir. Güdü etkisini yapan nesne her şeyden önce farkına varılmak, bilinmek ihtiyacındadır".⁴⁸¹

3.12. AHLAK VE İRADE

Mu'tezilî düşüncede, insan fiillerindeki irade özgürlüğü ve ahlakî sorumluluk tam ilişki içindedir. Allah'ın adalet sıfatı gereği, insanlar fiillerinden sorumlu olabilmesi için eylemlerini kendi özgür iradesi ile yapmış olması gerekir. Zorunluluğun olduğu yerde ahlakî sorumluluktan söz edilemez.⁴⁸²

İnsan fiilleri Kant'ın akli karakter, Platon'un daimon olarak ifade ettiği, insanın içsel özü olan "karakter" tarafından yönlendirilir. Schopenhauer'e göre "...kişi bunları seçmez bunlar kişiyi seçmişlerdir. Ona göre "Nasıl ki deha öğretilemezse erdem de öğretilemez; hatta kavramlar tıpkı sanattaki gibi verimsizdir ve onlara sadece bir araç olarak ihtiyaç duyulur. Bu nedenle de ahlak sistemlerimizin ve etiğimizin erdemli, asil ve kutsal kişilere vesile olacağını ummak, estetiğimizin şairler, ressamalar ve müzisyenlere vesile olacağını beklemek kadar saçmadır".

Schopenhauer'e göre "İnsan doğanın diğer her parçasının olduğu gibi, istemenin-iradenin nesnelliğidir. Bu nedenle söylenen her şey insan için de geçerlidir. Tıpkı doğadaki her şeyin, karakterini oluşturan belirli etkilere belirli tepki

⁴⁸⁰ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 947-948.

⁴⁸¹ Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, 27.

⁴⁸² Abrahamov, "Kitâbu'l-Luma'da Eşarî'nin Kesb Teorisiyle İlgili Görüşlerinin Yeniden Tahlili", 149.

veren güçleri ve nitelikleri olmasındaki gibi insanın da karakteri vardır ve güdüler bu karakterden zorunlu olarak davranışları ortaya çıkarmaktadır”.⁴⁸³ Ahlakî zorunluluk gereği her insanın hatta her hayvanın ortaya çıkan güdüye göre davranışta bulunmasıdır ve diğer nedensellik ilkesine bağlı olarak ortaya çıkan etkilerde olduğu gibi bir sebebi takip etmesi kaçınılmazdır.⁴⁸⁴ Ona göre “İnsanın esasen ve gerçekten istediği, en iç özünün çabalamaları ve buna uygun olarak takip ettiği amaç dışarıdan bir etki ile, öğretilerle asla değiştirilemez. Zira aksi takdirde bu kişiyi sil baştan yaratmak gerekecekti”.

Schopenhauer’e göre “...güdülerin gücü iradenin tam da olduğu şey oluşu ön koşuluna dayanmaktadır. Güdülerin tek yapabileceği şey, çabanın yönünü değiştirmektir; yani istemenin şu ana kadar değiştirilemez bir şekilde peşinde olduğu şeyi başka bir yoldan aratırlar. Dolayısıyla eğitim veya daha iyi bir idrak yani dışarıdan etki elbette istemeyi bir amaç için yanlış araçları kullandığını gösterip onu iç özüne uygun bir şekilde ulaşmaya çalıştığı hedef için tamamen farklı bir yola sokabilir veya hatta iradenin tamamen farklı bir nesne takip etmesini bile sağlayabilir. Fakat böylesi dışarıdan etki, istemenin şu ana kadar istiyor olduğu şeyden gerçekten farklı bir şeyi istemesini sağlayamaz”.⁴⁸⁵

3.13. FİİLLER VE İRADE

Mâtürîdî düşüncede insanda iki tür kudret bulunur. Birincisi fiilden önce Allah’ın insana verdiği kudret, ikincisi fiillin bizzat kendisine özel olan kudrettir. Bu son kudret ihtiyarı fiilleri gerçekleştirirken ortaya çıkar ve fiille eş zamanlıdır.⁴⁸⁶ Mu’tezilî düşünce Ehl-i sünnetin savunduğu fiillerde hem Allah’ın hem de kulun birlikte etkili olduğu düşüncesini reddetmektedir.⁴⁸⁷ Schopenhauer’in düşüncesinde ise fiillerin ortaya çıkışı tamamen iradeye bağlıdır. Buradaki irade ise insan iradesinin dışında mutlak ve kendinde şey olarak bir tözdür. Görünürde fiillerin ara nedenleri olmakla birlikte, ilk nedeni ortaya çıkaran ve nedensellik ilkesinin dışında bulunan irade gücüdür. Ona göre bir şeyi istemek öncelikle öz bilincin nesnesi olan istenç edimi, öteki şeylerin bilincine ait olan bir şeyin sonucu olarak var olmaktadır. Bu bağlamda bilgi yeteneğinin bir nesnesidir. Nesne güdü adını alır ve aynı zamanda

⁴⁸³ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 404, 424.

⁴⁸⁴ Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlülük Kökü Üzerine*, 225.

⁴⁸⁵ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 432-433.

⁴⁸⁶ Mâtürîdî, *Kitabü’l-Tevhid*, 495.

⁴⁸⁷ Abdülcabbâr, *Mu’tezile’nin Beş İlkesi*, 2: 44-46.

istenç ediminin içeriğini oluşturur. İstenç edimi bu nesneye yöneliktir. Bir başka deyişle nesneyi herhangi bir değişikliğe uğratmayı amaçlar ve ona tepki verir; istenç ediminin tüm varlığı bu tepkiden oluşur”.⁴⁸⁸

Schopenhauer’e göre bedene olan dışsal bir etki aynı anda ve dolaysız olarak iradeye de etki eder. Eğer dışsal etkiler isteme ile uyumlu ise bu insana haz verirken isteme ile çelişen tesirler acı verir.⁴⁸⁹ Eş’arî düşüncelyi irade konusunda diğer görüşlerden ayıran en önemli husus kesb teorisidir. Bu teoriye göre her şeyin yaratıcısı Allah olduğu için insanın istemesini ve eylemini yaratan Allah’tır. Kesb teorisinde insan fiilinin ortaya çıkışı üç aşamalıdır. Birinci aşamada Allah fiili kendisini yaratır. İkinci aşamada insanda bu fiili gerçekleştirebilmek için bir istitâat oluşur. Son olarak da insan Allah’ın yarattığı fiili kendisine Allah tarafından verilen istitâat gücü sayesinde fiili kesbeder.⁴⁹⁰

Bir fiilin ortaya çıkışından önce Schopenhauer’e göre üç farklı aşama söz konusudur: Sebep (en dar anlamda), uyarı ve güdü. Ona göre “cansız cisimler, bitkiler ve hayvanlar arasındaki hakikî ve aslî fark –dışsal anatomik ya da kimyasal karakteristiklerde değil- tam da bu çeşitliliğe dayanır”. Sebep cansız doğa için geçerli iken, nedenselliğin ikinci biçimi olan uyarılar bitkisel yaşam alanında geçerlidir. Üçüncü nedensellik çeşidi olarak güdü, insanı da içine alan en geniş anlamda hayvan yaşamı ve eylemleri için geçerlidir. Ona göre güdülerin yasası idraktır ve bu nedenle bir zihnin varlığını gerektirir. Güdü çok kısa sürede fiile etki eder ve sadece algılanmış olması yeterlidir.⁴⁹¹ Schopenhauer’e göre beynin bir fonksiyonu olarak zihin nedensellik yasasını aktive eden bir yapıdır. Ona göre anlama gizemli bir şekilde inşa edilmiş beynin de bir fonksiyonudur ve nedensellik yasasını kullanıma sokar, “özel hissedişin nesnel algı haline geldiği güçlü bir dönüşüm”ü ortaya çıkartır. Dolayısıyla Schopenhauer’de fiillerin ortaya çıkışı şu yolu takip eder. İlk olarak anlama yoluyla nedensellik yasası devreye girer. Anlama edimi, bütün deneyimlerden önce a priori olarak beden hissiyatını etkili şekilde kavrar. Bunun için mekân algısı devreye girmek zorundadır. Bu sayede dışarıda oluş hissedilir ve a priori olarak bulunan saf algı empirik algıya dönüşür. Bu şekilde ortaya çıkan anlama

⁴⁸⁸ Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, 14.

⁴⁸⁹ Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 119.

⁴⁹⁰ Bünyamin Abrahamov, “Kitâbu’l-Luma’da Eşarî’nin Kesb Teorisiyle İlgili Görüşlerinin Yeniden Tahlili”, 150.

⁴⁹¹ Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, çev. Onur Aktaş, 92-94.

olayı soyut kavramlardan ziyade dolaysız bir sezgi ile ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak duyularımız bize ham bir veri sağlar. Bu materyaller “zaman, mekan ve nedensellik” vasıtasıyla düzenlenerek müşahade edilen dünyanın nesnel olarak tanınmasını imkanı hale getirir.⁴⁹²



SONUÇ

İnsanın irade sahibi bir varlık olup olmadığı, özgür seçimlerde bulunup bulunmadığı, insanın bazı zorunluluklarla karşı karşıya kalıp kalmadığı kadim bir problem olarak günümüze kadar gelmiştir. Bu bağlamda insanın iradesi Hz. Peygamber döneminden itibaren tartışılmaya başlanmış ve güncelliğini hala korumaktadır. Özellikle Emevîler döneminde irade kavramının iktidar tarafından yanlış kullanılması olumsuz tepkilere ve tartışmalara yol açmıştır. Kelâmî ekoller irade ve özgürlük meselesine büyük önem vermişler ve kendi düşüncelerinin doğruluğunu ispatlamak amacıyla ciddi çaba sarf etmişlerdir. Yeni kavramlar üreterek irade konusuna açıklık getirmeye çalışmış ve irade kavramıyla birlikte

⁴⁹² Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, 100-101.

kader, kesb, istitaat, küllî irade ve cüz'î irade gibi birçok kavramın üzerinde durmuşlardır. Bunun yanında kimi Kelâmî ekoller diğer ekollerin bazı düşüncelerini eleştirerek red yoluna gitmişlerdir. İslam alimleri de irade kavramı üzerinde durarak kendi fikirlerini ispatlama gayretinde olmuşlardır. Bununla birlikte insanın sorumlu, seçimlerinde özgür ve akıllı bir varlık olması irade konusunun temel eksenini oluşturmaktadır. Gerek toplumsal ve siyasi konjonktür gerekse ilmi sahadaki tartışmalar irade meselesinin canlı bir tartışma olarak kalmasını sağlamıştır. Pratik şartların getirdiği zorunlu tartışmalar aynı zamanda felsefi tartışmaların da başlangıcı olmuştur.

Kelâm ilminde irade tartışmaları üç ana eksen etrafında devam etmiştir. Birincisi Mu'tezile ve Kaderiyye gibi irade özgürlüğünün varlığını savunan ve iradenin tamamen insana atfedildiği yaklaşımlardır. Bu yaklaşımlar adalet ilkesi kapsamında konuyu ele alarak ilkelerine ters düşebilecek düşünceleri redderek, irade gücünü yalnızca insana atfederek kendi düşüncelerinin savunucusu olmuşlardır. İkincisi Cebriyye ve Eş'ariyye gibi irade özgürlüğünün olmadığını ya da kısmen var olduğunu savunan ve iradenin daha çok Allah'a atfedildiği yaklaşımlardır. Eş'arî düşünce kesb kavramıyla kulun da irade gücüne sahip olduğu düşüncesini dile getirirse de irade gücünü Allah'a atfederek kulun etkinliğini zayıflatmış bu anlamda Cebri düşünceye yaklaşmıştır. Üçüncüsü Mâtürîdîyye gibi ılımlı bir bakış açısı olarak hem bir zorunluluğun hem de özgür iradenin varlığını savunan yaklaşımdır. Bir bakıma Mâtürîdîler irade gücünü hem Allah'a hem de kula atfederek yönler teorisinin savunucusu olmuşlardır. Ayrıca onlar irade konusundaki düşüncelerini kesb, hikmet, küllî irade ve cüz'î irade gibi kavramlarla desteklemişlerdir.

Kutsala dayanan deist ile ateist-seküler düşünceler çerçevesinde irade özgürlüğü tartışmaları ise günümüzde özellikle bilim alanında daha fazla görülmektedir. Bilhassa kimya, biyoloji gibi fen bilimlerindeki hızlı ilerlemenin nörobiyoloji gibi uygulamalı alanların önünü açtığı görülmektedir. Her ne kadar irade sorununa biyoloji ve kimya bilimi açısından yaklaşmak, felsefi tartışmaları geriletse de fen bilimlerine dayalı araştırmalar her zaman felsefi bir dayanak arayacaktır.

Kelâm ilminin geleneksel yöntemlerle irade konusunu ele alması birtakım olumsuz durumlara yol açmıştır. Birincisi karşı düşüncelere kapalılığı ortaya

çıkarmıştır. İkincisi Kelâm ilminde irade konusundaki tartışmaların yenilenemediği ve gündem oluşturulamadığı bir durumla karşı karşıya kalınmıştır. Günümüzde ise iradenin reddini içeren bilimsel araştırmalar yoğunlaşarak devam etmektedir. Özellikle de Batı düşüncesinde son dönemlerde ortaya çıkan ateist temelli irade açıklamaları, inanca dayalı irade açıklamalarında çeşitli zorluklar ortaya çıkarma potansiyeli taşımaktadır. Bu sebeple tezimizde Kelâm ilminde mezheplerin ve İslam alimlerinin yazdıkları temelinde güncel yorumlar, kıyaslamalar ve çeşitli analizler yapılarak konu anlaşılır ve sade bir dille ifade edilerek yeni bir bakış açısı kazandırılmıştır. Ayrıca konu hakkında çözümler üretilmiş ve zihinlerdeki soru işaretlerine güncel ve makul cevaplarla karşılık verilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızda Batı dünyasının önemli filozoflarından olan Schopenhauer'ın irade konusundaki düşünceleri, irade düşüncesinin oluşumundaki dini, sosyolojik ve psikolojik etkenler araştırılmıştır. Kimi zaman onun irade anlayışının ve Kelâm ilmindeki özellikle Eş'ârilik düşüncesindeki irade anlayışlarıyla benzeştiği tespit edilmiştir. Şöyle ki, Genel anlamda Eş'arî düşüncede irade gücü Allah'a atfedilmekte ve insanın irade gücü pasifleştirilmiştir. Eş'arîler irade kavramını açıklamak amacıyla yeni bir kavram olarak kesb kavramını ortaya koymuştur. Kesb kavramına göre kul kesb eden Allah ise haliktir. Kesb teorisini savunmakla birlikte kulun irade gücü net bir şekilde izah edilememiştir. Bu konuda küllî ve cüz'î irade kavramları da ele alınmış ne var ki her iki irade de sonuçta Allah'a atfedilerek insanın irade gücü yok sayılmıştır. Bu durum insanı fiillerinde zorunlu varlığa dönüştürmüştür. Bu anlamda irade gücünü insana atfeden Mu'tezilî düşüncüyü sert biçimde eleştirmişlerdir.

Schopenhauer'da irade temel bir düşünce niteliğindedir. Çünkü Schopenhauer insan iradesinin var olmadığını ve insanın ancak zorunlu bir iradeye tabi olduğunu ifade etmektedir. Bu anlamda özgün bir irade yorumu ortaya koyarak iradeyi iki şekilde değerlendirmiş ve özgür irade ile iradenin özgürlüğünü birbirinden ayırmıştır. İrade şeklinde isimlendirdiği zorunlu gücün mutlak hakimiyete sahip olduğunu iddia ederek tüm gücü ancak irade olarak isimlendirdiği mutlak güce atfetmiştir. Schopenhauer'a göre insan tercih etme gücüne sahip olmayan, zorunlu gücün planladığını yaşayan bir varlıktır. Schopenhauer'ın en önemli eseri ve aynı

zamanda doktora tezi olan İstenç ve Tasarım Olarak Dünya adlı kitabında Schopenhauer'in irade düşüncesi açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

Schopenhauer düşüncesiyle Eş'arî düşüncenin iradeyi zorunlu varlığa atfetme noktasında benzeştiği görülmektedir. Eş'arî düşüncenin Mu'tezilî düşünceye karşı çıkmasıyla Schopenhauer düşüncesinin Mu'tezilî düşünceyle zıt olması bir başka ortak noktadır. İrade düşüncesinin oluşmasında etkili olan psikolojik ve sosyal nedenler incelendiğinde Emevî iktidarının cebrî irade düşüncesi ve Schopenhauer'in kişisel hayatındaki karamsarlık dikkat çekmektedir. İrade düşüncesinin oluşmasında etkili olan sosyal ve psikolojik etkenler tespit edilirken Schopenhauer düşüncesi ile Eş'arî ve Cebrî düşüncenin benzeştiği görülmüş, bu fikirlerin temellerini oluşturan diğer kavramlar tespit edilmiş ve irade kavramına açıklık getirilmiştir.



KAYNAKÇA

Abdölcebbâr, Kâdî. *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2013.

Abrahamov, Bunyamin. "Kitâbu'l-Luma'da Eş'arî'nin Kesb Teorisiyle İlgili Görüşlerinin Yeniden Tahlili". çev. İbrahim Hakkı İnal. *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2 (2016),148-163.

Açıköz, Ömer Hamza. Neuroscience and The Free Will Problem. Ankara: Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Açıl, Berat. *Bir Tür Mü? Tarz Mı? Klasik Türk Edebiyatında Alegori*. Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi, 19/37, (2014). 145-167.

Afifi, Ebu'l-Ala. *Muhyiddin İbnu'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Akçetin, Nurhayat Çalışkan. Arthur Schopenhauer'ın Ahlak Teorisi. Demokrasi Platformu Dergisi 5-6/19-20 (2009-2010), 57-68.

Akdağ, Özcan. “Kötülük Sorunu ve Teodise”. International Journal Of Social Science, 38/2, (2015), 473-480.

Akdemir, Ferhat. *Alvin Plantinga'nın Din Felsefesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 2006.

Aktürk, Eyüp. “Mantıksal Bir Sorun Olarak Kötülük”. EKEV Akademi Dergisi 19/62 (Bahar 2015), 35-50.

Albayrak, Ahmet. “İkbal’de Dinamik İnsan Anlayışı”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2 (Aralık 1998), 241-254.

Aliy, Abdurrahman, Arthur Schopenhauer: Din Felsefesi Mi?!, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt 14, Sayı 2, 2005, S.49-62.

Alkan, Talat. *Schopenhauer'in İrade Felsefesi ve Müzik Metafiziği*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Altıntaş, Hayrani, *İbn-i Sina Metafiziği*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.

Altuner, İlyas –Özkan, Fatih. “Dini Düşüncenin Yeniden İnşası Bağlamında Muhammed İkbal’de Benlik Felsefesi”. *Uluslararası Din Bilimleri Çalıştayı* (Aralık 2017), 199-206.

Aristoteles. *Eudemos’a Etik*, çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999.

Arslan, Emine. *Richard Swinburne’de Kötülük Problemi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Atay, Hüseyin. *Fârâbî ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 1974.

Atayman, Veysel. Varolmanın Acısı: Schopenhauer Felsefesine Giriş. İstanbul: Don Kişot Yayınları, 2004.

Ay, Mahmut. “Eş’arî Kelâmında İnsanın Sorumluluğu”. İslami Araştırmalar Dergisi 17/2 (2004), 91-107.

Ay, Mahmut. “Eş’arî Kelâmında İnsanın Sorumluluğu”. İslami Araştırmalar Dergisi 17/2 (2004), 91-107.

Aydın, Beşir. *Hans Reichenbach’ın Etik Anlayışı*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Aydın, Hüseyin. “Eş’arî’nin İrade, Kesb ve Yaratma Teorisi”. *İslami İlimler Dergisi* 6/2 (2011), 7-38.

Aydın, Mehmet S. *İslam Felsefesi Yazıları*. İstanbul: Ufuk Kitapları, 1. Basım, 2000.

Aydınlı, Osman. “Kaderi Anlayışın İlk Tezahürleri”, *İslami Araştırma Dergisi* 16/2 (2003), 249-262.

Aydoğan, Ahmet. *Schopenhauer*, İstanbul: Say Yayınları, 2000.

Aytekin, Arif. “Mâtürîdî’nin Te’vilatü’l-Kur’an’ında İrade ve Meşiet Yorumları”. *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2018), 13-33.

Aytemiz, Faik. “İbnu’l Arabî’de İnsanın Fiilleri”, *Turkish Studies Comperative Religious Studies* 13/17 (Eylül 2018), 63-89.

Bal, Mehmet, David *Hume’da Nedensellik ve İnsanın Özgürlüğü Problemi*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Bayam, Emine Gören. *Açık Teizm Bağlamında Tanrı’nın Önbilgisi ve İnsan Hürriyeti*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Bayat, Beyza Nur Çağdaş. *Zihin Felsefesinde Ontolojik Nöro/Fenomenal Özdeşlik Tezi ve Eleştirisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Bayındır, Ahmet. *Ockhamlı William’ın Din Felsefesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Bayındır, Servet. “Fukahanın İstitaat Kavramına Yaklaşımının Vekaletle

Haccın Hükmüne Etkisi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2006), 66-88.

Baykan, Erdal. “Mevlâna ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu”, 38. *Icanas*, (2015), 49-60.

Bertrand, Alexis. *Ahlak Felsefesi*. Çev. Salih Zeki. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2001.

Biçer, Ramazan – Sezgin, Osman. “Teo-Psikolojik Açıdan Mâtürîdî ’de İrade Özgürlüğü”, *Bilig Dergisi* 80 (2017), 239-263.

Billington, Ray. *Felsefeyi Yaşamak: Ahlak Düşüncesine Giriş*. Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

Bravo, Hamdi. “Schopenhauer’da Özgür İrade Sorunu ve Aklın İşlevi”. *Düşünbil Dergisi* 8/43 (2014), 42-44.

Bulut, Halil İbrahim. *Dünden Bugüne Siyasi-İtikadi İslam Mezhepler Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2015.

Büyükyakalı, Nejat. *Descartes’ta Akıl ve İrade İlişkisi*. Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Can, Seyithan ve Sabahaddin Kılıç. “Nöroteolojik Açıdan Kesb Nazariyesi (Benjamin Libet Deneyi Çerçevesinde)”. *Kader* 17/2, 2019, 380-397.

Cartwright, E. David. *Schopenhauer*. Çev. Sibel Erduman. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, 3. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2009.

Ceylan, Tuncay. “Belirlenimci Etik’te, Paradoksal Bir Durum Olan Özgürlük-Zorunluluk Bağıntısı ve Rasyonalite (Spinoza Örneği)”. *Kaygı* 19 (2012), 55-76.

Cihan, A. Kamil. “İbn Rüşd’ün Özgürlük Anlayışına Genel Bir Bakış”. *Felsefe Dünyası* 29 (1991), 68-71.

Coşkun, İbrahim. “Klasik Kelâmî Anlayışta İnsanın Eylem Yapma Gücü ve Hürriyeti”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2001), 1-35.

Coşkun, Seyit. “Özgürlük Problemi: Spinoza ve Kant”. Dört Öge 4/8 (Ekim 2016), 139-156.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 45, 1. Basım, 2015.

Çağrıçı, Mustafa. *İslam Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: Dem Yayınları, 9. Baskı, 2020.

Çakmak, Mustafa. “Kant’ın Numen-Fenomen Ayrımı ve Metafizik Eleştirisinin John Hick’in Din Felsefesine Etkileri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/1 (2011): 187-200.

Çapku, Ahmet. *Risaletü'l-Kaza ve'l-Kader ve İbn Sina'da Kaza-Kader Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Çelebi, Fırat. “Karşılaştırmalı Bir Bakış Açısıyla Kötülük Problemi: Origenes ve İbn Sina'nın Teodise Anlayışları”. *Journal of Islamic Research*. 31/1 (2020), 128-142.

Çelebi, Fırat. *Origenes ve İbn Sina'da Kötülük Problemi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Çelebi, Fırat. *Origenes ve İbn Sina'da Kötülük Problemi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Çelebi, Hüsna. *Elmalılı Hamdi Yazır'da İrade-Meşiet Kavramı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Çelik, Kevser. “Muhammed İkbal’in Din Felsefesinde “insan-Olma” Kavrayışı ve Dini Tecrübe”. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 36 (Aralık 2015), 59-79.

Çınar, Aliye. “Leibniz’de Kötülük Problemi ve Teodise”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2005), 161-177.

Çolakoğlu, Hilal. *Arthur Schopenhauer’de Güç İstenci Kavramı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Demirci, Cahide. *İbn Arabi ve Spinoza’da Tanrı Anlayışı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Demirkaya, Ömer Faruk. *Arthur Schopenhauer’da İnsanın Özgürlüğü*

Problemi, Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Düzgün, Şaban Ali (ed.). *Kelâm*. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Basım, 2015.

Düzgün, Şaban Ali. *Nesefî ve İslam Alimlerine göre Allah-Alem İlişkisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1. Basım, 1998.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Secistânî. es-Sünen. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, I-IV.

Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit Zûtâ b. Mâh. İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat fakültesi Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2017.

Ebû Mansûr, Abdulkâhîr el-Bağdâdî. *el-Fark Beyne'l-Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Emren, Tuna, “Özgür İrade Gerçek Mi Yoksa Yanılsama Mı?”, *Popular Science*, Kasım 2014, 74-80.

Erarslan, Alper. *Schopenhauer'de Ahlak ve Eğitim İlişkisi*. Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Esenyel, Adnan. *Arthur Schopenhauer'ın Özgürlük Anlayışı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Eş'arî, Ebu'l Hasan. *el-İbane an Usuli'd-Diyane (İslam İnanç Esasları)*. çev. Mehmet Kubat. Ankara: İşrak Yayınları, 1. Basım, 2008.

Evkuran, Mehmet (ed.). *Kelâm Tarihi ve Ekolleri*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2018.

Fârâbî. *El-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2018.

Fârâbî. *Fusûlü'l-Medeni*, çev. Hanifi Özcan. İstanbul: İFAV Yayınları, 1. Basım, 2005.

Fettah, İrfan Abdulhamid “Cebriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Erişim 14 Mayıs 2021 <https://islamansiklopedisi.org.tr/cebriyye>).

Fığlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1998.

Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 7. Basım, 2015.

Genç, Hafzullah. *Eş'arî ve Cüveyni'de Kader ve İstitaat Kavramları*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1961.

Gölcük, Şerafettin. *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*. İstanbul: Kayihan Yayınları, 1. Basım, 1979.

Gündoğar, Hamdi. "Ebu'-Muin en-Nesefî'nin İnsan Fiilleri Probleminde Mutezile'ye Yönelttiği Bazı Eleştiriler". *Kelâm Araştırmaları* 9/1 (2011), 199-214.

Gündoğar, Hamdi. "Fahreddin er-Razi'de İrade-Fiil İlişkisi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2012), 55-70.

Gündoğar, Hamdi. "Mu'tezile Mezhebinde İnsan Fiilleri Problemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 205-218.

Güngör, Haluk. *İbn Sînâ'nın Din Felsefesi ('İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı' içinde)*. der. Aydın Sayılı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984.

Gürbüz, Deniz. "Kaderin Sırrı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XVIII/III, (2005) 107-108.

Gürkan, Berrin. *İbn Sina Felsefesinde İrade*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Gürkan, Berrin. *İbn Sina Felsefesinde İrade*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Hakkı, İzmirli İsmail. *Yeni İlmi Kelâm*. hzr. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yayınları, 1. Basım, 1981.

Harris, Sam, "Sam Harris'in Özgür İrade Şeması" https://www.martinpetkov.com/your-opportunity/do-you-choose-to-read-this-post-sam-harriss-free-will-book-summary_ (Erişim Tarihi: 14.03.2021)

Hasan, Riffat. "İkbal'in Düşüncesinde İrade Hürriyeti ve Kader". çev. Ahmet İshak Demir, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2/1 (2004), 83-94.

Heimsoeth, Heinz. *Felsefenin Temel Disiplinleri*. Çev. Takiyyettin Mengüşoğulları. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2011.

Helvacı, Elif. "Sinirbilim ve Psikoloji İçinde Özgür İrade Tartışmaları".

Düşünbil 49, (Eylül 2015.), 25-29.

Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 2009.

Işık, Harun. *Mâtürîdî 'ye Göre Kaza ve Kader*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

İbn Manzur, Ebu'l Fadl Cemalüddin Muhammed. *Lisanü'l Arab*. nşr. Asım Efendi. 3. Cilt. Beyrut: Kamus Tercemesi, 1968.

İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhaci'l-edille*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 12. Basım, 2019.

İbn Sînâ. *"er-Risâletü'l-Arşîyye" (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde)*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.

İbn Sînâ. *Kitabu Mübâhasât (Aristo inde'l-Arap içinde)*. nşr. Abdurrahman Bedevi. Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye. Kahire:1947.

İbn, Sînâ *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker. 2. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İbn, Sînâ *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

İbnu'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem*. çev. Abdulhalim Şener. İstanbul: Sufi Yayınları, 10. Basım, 2016.

İbnu'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. çev. A. Anvi Konuk. PDF: www.terzibaba13.org, 2013.

İkbal, Muhammed. *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.

Kankoç, Rümeysa. "Özgür İradeye Yönelik Genel Yaklaşımlar, Özgür İradenin Nörobilimsel Açıdan İncelenmesi ve Özgür İradenin Varlığı Sorununun Tıp Etiğine Etkileri", Türkiye Biyoetik Dergisi, 2019 Vol. 6, No. 4, 154-164.

Kant, Immanuel. *Ahlak Metefiziğinin Temellendirmesi*, 3. Baskı, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.

Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999.

Karadaş, Çağfer. *Kaderin sırrını anlamak*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2018.

Kaya, Ersin. *Bergson Felsefesinde Zaman ve Özgürlük*. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kelsen, Hans. *Nedensellik ve İsnadiyet*. çev. H. Hafızoğulları, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 35 (1978), 219-234

Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1. Basım, 1997.

Kırıcioğlu, Hatice Nur. *Gazali'nin Düşünce Sisteminde İrade Varlığı olarak Tanrı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

Köse, Üzeyir. “İslâm Ceza Hukukunda Akıl Hastalarının Cana Karşı İşledikleri Suçlarda Cezai Sorumlulukları”, KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 29 (2017), 161-192.

Kur'an-ı Kerim meali. çev. Hayrettin Karaman- Mustafa Çağrırcı- İbrahim Kafi Dönmez- Sadrettin Gümüş. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2017.

Kutlu, Sönmez. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî lik*. Ankara: Otto Yayınları, 8. Basım, 2018.

Kütükoğlu, Kadir. *Aristoteles Felsefesinde 'Fonksiyon' Kavramının Yeniden Tanımlanması Üzerine: 'Ahlâki Sorumluluk' ve 'Biyolojik Zorunluluk' Arasındaki Çelişkiye İlişkin Bir Değerlendirme*. Aydın: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Marulcu, Hasan Tevfik. “Ehl-i Sünnet Kelâmında İrade ve Meşiet”. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 32 (2014), 7-22.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Kitabü't-Tevhid*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 11. Basım, 2018.

Maublanc, Rene. *Özgürlük Sorunları*. Çev. Vedat Günyol-Asım Bezirci. İstanbul: Çan Yayınları, 1968.

Memiş, Murat. “İlahi İradenin Yaratılmışlığı Sorunu”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 231-260.

Metin Babür, Perihan. *Spinoza ve Özgürlük*. Aydın: Adnan Menderes

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Mevlânâ Celaleddin Rûmî. Mesnev-i Şerif, çev. Süleyman Nahîfî. 5. Cilt. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Basım, 2014.

Mustafayev, Nazim. İbn Sina'da Kötülük Problemi. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Nesefî, Mâtürîdî Kelâmı, Ebû'l-Muin Meymûn b. Muhammed. çev. Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Ocak, Hasan. *İslam Felsefesinde İnsanın Özgürlüğü Problemi (Fârâbî ve Kadı Abdülcebbar'a Göre)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Onur, Ferhat. "İrademiz Özgür Değil: Metafizik Bir Problem Olarak Özgür İrade". *Yapay Zeka Ve Zihin Felsefesi Dergisi* 3/1 (Haziran 2020), 13-40.

Özdemir, Metin. "Kötülük Problemine Felsefî ve Kelâmî Açından Mukayeseli Bir Yaklaşım". *Araştırma ve İnceleme* 27/3 (2016), 235-250.

Özdiñç, Rıdvan. *Akıl İrade Hürriyet-Son Dönem Osmanlı Dini Düşüncesinde İrade Meselesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 2013.

Özgen, Mustafa. *Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.

Pezdevî, Sadru'l İslam İmam Ebu'l Yusr Muhammed. Ehl-i Sünnet Akâidi, çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 7. Basım, 2019.

Plantinga, Alvin. *Özgür İrade Savunması*. Çev. Cenân Kuvancı. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 12 (2002), 313-329.

Râzî, Fahreddin. *Kelâma Giriş (el-Muhassal)*. Çev. Hüseyin Atay. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri, 1. Basım, 2002.

Râzî, Fahreddin. *Me'alimü Usulî'd-Din*. çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2019.

Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi-3 (Modern Çağ-Yeni Çağ)*, Çev. Muammer Sencer, İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1973.

Sâbûnî, Nureddin. *Mâtürîdî yye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 1979.

Schopenhauer, Arhur. *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*. Çev. Levent Özşar. İstanbul: Biblos Kitabevi, 2005.

Schopenhauer, Arhur. *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*. Çev. Onur Aktaş. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2020.

Schopenhauer, Arhur. *Parerga ve Paralipomena*. Cilt II, Çev. Gürkan Başay - Murat Kaymaz. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2021.

Schopenhauer, Arthur. *Din Üzerine*. Çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2011.

Schopenhauer, Arthur. *İstencin Özgürlüğü Üzerine*. Çev. Mehtap Söyler. Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.

Schopenhauer, Arthur. *Parerga ve Paralipomena*. Cilt I, Çev. Gürkan Başay - Murat Kaymaz. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2020.

Schopenhauer, Arthur. *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*. Çev. Onur Aktaş. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2020.

Serdar, Murat – Özdemir, Ekrem “Mevlana’da İrade Hürriyeti”, *Bilimname*, 21/2 (2011), 75-92.

Serdar, Murat. –Işık, Harun. *Sistemik Kelâm – I*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2. Basım, 2018.

Seyhan, Nagihan. *Aristoteles’te ve Fârâbî’de Özgür İrade*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Silifke, Ahmet Faruk. *İrade Meselesi Bağlamında Nurettin Topçu’nun Henri Bergson’a Yönelik Eleştirileri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Spinoza, *Ethica*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi, Ankara 2009.

Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2013.

Teftâzânî. *El-Makasid*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler kurumu başkanlığı, 1. Basım, 2019.

Toksöz, Hatice. “İbn Sînâ’nın Metafizik Sisteminde İrade ve İnsanın Özgürlüğü Problemi”. *Milel ve Nihal-İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*

9 /1 (Ocak–Nisan 2012), 105-134.

Topaloğlu, Bekir. "Hudûs", Tdv İslâm Ansiklopedisi, <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Hudus> (09.05.2021).

Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2. Basım, 2000.

Topçu, Nurettin. *İsyân Ahlakı*, çev. Mustafa Kök-Musa Doğan, İstanbul: Dergah Yayınları, 1995.

Tözluyurt, Mehmet. *Ebü'l-Mu'in En-Nesefî'nin Eleştiri Anlayışı*, İstanbul: Kitap Dünyası, 2019.

Turhan, Kasım. *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1996.

Türkben, Yaşar. "Spinoza'ya Göre Tanrı ve İrade Özgürlüğü". Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15:1 (2010), Ss.117-125.

Uğurlu, Ahmet. *Izdırap ve Merhamet: Schopenhauer'de İrade-Ahlak İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Uludağ, Süleyman. *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2. Basım, 2017.

Ünverdi, Veysi. "Kadı Abdülcebbâr'da Allah'ın İradesinin Sınırlandırılması". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2012), 107-126.

Üzüm, İlyas. "Kaderiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 16 Mayıs 2021 <https://islamansiklopedisi.org.tr/kaderiyye>.

Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2017.

Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*. çev. Osman Demir. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Eş'ariyye" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Erişim 13 Haziran 2021 <https://islamansiklopedisi.org.tr/esariyye>.

Yeltekin, Pelin. 20. Yüzyıl Felsefesinde Özgür İradenin Varlığı Problemi. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020. Yeprem, M. Saim. *İrade Hürriyeti*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1980.

Yeprem, Mustafa Saim. *Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2015.

Yurdagör, Metin. *Kelâm Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2018.

Yüksel, Emrullah. *Sistematik Kelâm*. İstanbul, İz Yayıncılık, 2005.

