

## EZELÎ TESPİT DÜŞÜNCESİNİN BAZI FİLOZOFLARDAKİ ALGILANIŞ BİÇİMLERİ ÜZERİNE BİR MUKADDİME

**Yrd. Doç. Dr. Namık Kemal Okumuş**  
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi

### **Özet:**

İnsanın her türlü fiilinin ezelde mutlak olan bir yazıya göre kayıt altına alındığı düşüncesi yeni bir fikir değildir. Bu düşüncenin kökleri insanlığın ilk devirlerine kadar uzanmaktadır. Tespit edebildiğimiz şekliyle iradeli eylemlerimizdeki sorumluluk bilincini reddeden bu yaklaşımın varlığı, ilâhî adaletle çelişir bir tarzda düzenlenmiştir. Bu makalede yapmaya çalıştığımız şey, ilgili düşüncenin Doğu ve Batı çizgisindeki ortak eğilimlerini bulabilmektir. Görebildiğimiz kadarıyla adı geçen yaklaşım, dinsel bir temele dayanmaktan ziyade, beşerî bir kaygıdan hareketle kodlanmış bir düşünce biçimidir. Makale boyunca ele alınan esas konu, tarihsel olanın nasıl da dinsel olana evrimle gösterebildiğinin tespitinden ibarettir.

**Anahtar Kelimeler:** Kader, özgürlük, sorumluluk, ezeli yazgı, takdir, irade, ecel, ömür.

### **A PREWORD ON OF PRIMORDIAL DETERMINATION THOUGHT AT SOME PHILOSOPHERS PERCEPTIONING FORMS**

### **Abstract:**

It is not a new idea that according to an absolute record the of all kind acts of people were recorded. The roots of this idea go back to the roots of mankind fist periods. This **perception (approaches)** as it rejects the sense of responsibility that we have detected the presence of strong-willed organized in a manner that conflicts with divine justice. In this article we tried to do something about the East and the West line of thinking is finding common trends. As we have seen mentioned in perception rather than rely on a religious basis the anxieties of human action is the mindset of a coded. The basic issue discussed throughout the article demonstrate the determination of the historical evolution of what religion consists.

**Key Words:** Fate, freedom, responsibility, primordial destiny, appreciation, will, death, life.

## GİRİŞ

Çalışmamızın ana eksenini ezeli yazgı algısının kadim filozofideki tezâhürleri üzerinde yoğunlaşmış bulunmaktadır. Bu meyanda denilebilir ki hâlihazırda insanlık tarihinin düşünce seyri takip edilirse görülecektir ki, ezeli tespit inancı, yalnızca eski topluluklarda değil, modern toplumlarda bile dinî ve toplumsal inanışın ayrılmaz bir parçası hâline getirilmiştir. Üstelik bu inanışın varlığı hususunda yeterince delil de bulunmaktadır. Keza bu konuda kişisel iradenin etkinliğini önceleyen tarihî süreçler itibariyle, hem düşünürler hem de düşünce ekolleri arasında kayda değer bir ayrışma da olmamıştır. Sanki insanlığın tarihsel hafızası, bu konuda genel bir konsensüs içerisinde gibidir. Zira görebildiğimiz kadarıyla beşerî gelenek, tabiatla yaratılmış olan her şeyle birlikte, kendi iradesiyle gerçekleştirmiş olduğu fiillerinin de bireysel iradesi dışında Yüce Varlık tarafından belirlendiğine inanma konusunda ağız birliği etmiş gibidir. Hatta ilgili algı şekli, yalnızca dinsel geleneklerin bir inanış formu değil, kadim filozofinin de başat bir düşünce eğilimidir denilse,<sup>1</sup> büyük oranda isabet ettirilmiş olur. Öyle ki ezeli yazgıyı merkeze alan böyle bir düşünce şekli, yalnızca halkın etkin bir kabulü değil, onu yönlendirmesi gereken grubun da baskın bir düşünce formudur. Bu yüzdendir ki insanlığın tasavvur şekli üzerinde son derece etkili olan böyle bir kaderci düşüncenin münbit köklerine, İlk Çağlardan beri rastlanmaktadır denilebilir. Nitekim mevcut düşünsel realite, adeta konsensüs hâlinde verilmiş olan bu hükmün cârî olan biçimleriyle hayatiyet bulmuş gibidir.

Düşünce tarihi itibariyle söyleyecek olursak, gerek Müslümanların muhayyilesinde, gerekse de diğer felsefî geleneklerde kadim köklerine rastladığımız ezeli yazgı eğilimi, dinî ve felsefî ekollerin insan anlayışlarını da derinden etkilemiş gibidir. Tabiidir ki bu klâsik eğilimin etkili olan tarihî, kültürel ve insanî kökleri de bulunmaktadır. Denilebilir ki bu şekliyle tedavülde olan ezeli tespit eğiliminin varlığını hâlâ sürdürüyor olması, günümüz insanının dinsel algısını da etkilemiştir. İşte bu nedendir ki, ezeli yazgı anlayışı, sadece Müslüman aklının bir bileşeni değil, insanlığın efkâr-ı umûmiyesinin genel düşünce formu olarak karşımızda durmaktadır. Bu yüzden, sadece kadim düşüncüyü değil, bugün itibariyle zihin dünyamızı da derinden etkilemiş olan böyle bir yazgı anlayışını daha belirgin olarak ortaya koyabilmek için, bazı filozof ve düşünürlerin fikrî müktesebatları üzerinden gitmenin neticeye ulaştırıcı bir metot olacağını düşünmekteyiz.

Güçlü köklerini ancak vahiy tecrübelerinde görebildiğimiz “*bireysel sorumluluk*” düşüncesi, tarihsel süreçte farklı girdilerin yardımı ile “*sorumsuzluk*” düşüncesine doğru bir evrilme geçirmiştir denilebilir. İnsanlığın yapıp etmeleri karşısındaki bireysel sorumluluğunu dışlayan böyle bir düşünce çizgisi, kader inancı üzerinden temellendirilmek istenmiştir. Birey ve toplumların kabullerini derinden etkilemiş olan bu inanış, varlığını sürdürebilmek için genel olarak dinsel argümanlar üzerinden tahkim edilmiştir. Üstelik de kişisel eylemler üzerindeki ezeli yazgıyı değişmez bir esas kabul eden bu inanışın, bireysel ve toplumsal zihniyeti kanalize ettiği yöne doğru aktığı bilinen husustur. Zira bizlere kadar ulaşmış olan beşerî düşünce mirası, bu tespitin doğruluğu hakkında yeterli ipuçları vermektedir.

<sup>1</sup> Nikolay Berdyaev, *İnsanın Yazgısı*, İstanbul 2012, ss. 13-19.

Dinî düşüncenin kaynağından çıkıp günümüze ulaşmak için yol aldığı ana arterlerde, “ezelî yazgı” inanınin etkisinden kurtulamadığı görülmektedir. Diğer bir ifadeyle dinsel düşünce, insanın eylemleri üzerindeki kader algısının vesayetinden kurtulamamıştır. Ya da kader inanınin insanın iradeli eylemlerine olan önceliği, yazgı algısının derin etkilerinden bağımsız gelişmemiştir. Binaenâleyh tarihsel süreçlerde şekillenmiş olan halk inanışlarının, onu en çok etkileyen farklı öğeler sayesinde olduğu gerçeğiyle karşı karşıya bulunmaktayız. Bu konuda Müslüman veya diğer din mensupları arasında yeni bir tasavvur oluşturacak büyük farklar da yok gibidir. Hatta İslâm düşüncesine oldukça yabancı duran filozofların ve bunların teşkil ettikleri felsefî ekollerin de bu eğilimden nasibini almış oldukları yadsınamaz bir gerçekliktir.

Ezelî tespit düşüncesi, yalnızca Müslüman veya inanan toplulukların kesin bir kabulü olarak görülmemelidir. Zira bu düşüncenin tarihsel olarak mü'min toplulukların dışında gelişen kadîm köklerinin olduğu da bilinmektedir. Nitekim bu cümleden olarak ifade edilebilir ki, ezeli tespit düşüncesinin insanlığın genelinin fikrî eğilimlerinin oluşumunda güçlü izlerini bulmak zor gözükmemektedir. Hatta ilgili algının dönemsel olarak beşer inanınin etkileyen kalıcı köklerinin bulunmuş olması, ezeli yazgı paralelinde gelişen güçlü bir kader inanınin İslâm'ın değil, insanlığın bir problemi olduğunu ortaya koymaktadır. Üstelik de bu kalıcı kökler, kendi dinsel geleneklerini hakikat kabul eden İlk Çağ düşünürlerine kadar uzanmaktadır. Bu konuda tevarüs etmiş olduğumuz külliyyât, beşer tasavvurunun kaderci bir eğilime yatkın olduğunu işaret etmektedir. Her kişi ya da grup, kendi dışındakilerin kaderini uğursuz bir tema üzerinden betimlemeyi tercih etmekle, ebedî kurtuluşun anahtarını sahip oldukları fikirlerde olduğunu açıklamak istemişlerdir.<sup>2</sup> Bu konuda garip olan şey, suçlamaları yapanların geleneksel bir yazgı düşüncesinden hareket etmiş olduklarıdır. Zira bu yaklaşıma göre muhalif düşüncenin akıbetini belirleyen şeyin de esas olarak ezeli bir kader fikri olması, olaya sadece insanların değil, Tanrı'nın da karıştığını göstermektedir.

Kadîm kültürlerin bizlere miras olarak bırakmış oldukları kader inanınin analitik bir tarzda incelendiğinde görülen manzara, kat edilen bunca yola rağmen gelmiş olduğumuz noktanın başlangıçtan çok da farklı olmadığını göstermektedir. Bu aşamada beşeriyetin

<sup>2</sup> Kanaatimizce kaderci eğilimin en koyu şekli Floransalı yazar *Dante Alighieri* (1265-1321)'de görülmektedir. Söylediklerine katılmasak da ezeli yazgı anlayışının kadîm temsilcilerine güzel bir örnek teşkil etmesi açısından alıntıladığımız aşağıdaki pasaj, Ortaçağ Hıristiyanlığının din konusundaki dogmatik anlayışı içerisinde doğup büyümüş olan Dante'nin, zihin dünyası hakkında bir kanaate ulaşmamızı sağlayacaktır. Bilindiği gibi Dante, bu birikimine uygun olarak diğer dinler için özellikle de İslâm ve Hz. Muhammed için kötü duygular beslemektedir. Ona göre Hıristiyanlığın aleyhine çalışmış olan kişilerin kaderi mutlak olarak Cehennem'dir. Koyu Katolik bir zihniyete sahip olan Dante, içinde yaşadığı ortamın mahsulü olan bu gibi yaklaşımları ile birlikte Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin kaderlerinin Cehennem'in derin hendeklerinde cezalandırılmak olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre bu iki kişi de “*hileciler*” olarak kısas hükümleri gereğince Cehennem'in dokuzuncu hendeğinde kaderlerinin hükmüne boyun eğeceklerdir. Dante'ye göre başlangıçta Kardinal mevkisinde olan Hz. Muhammed, Papa olamayınca Hıristiyanlık' tan öç almak için başka bir din kurmuş ve Hıristiyanlığa ihanet etmiştir. “...*Bak Muhammed ne hâle geldi! Ağlayarak önüm sıra giden Ali'nin yüzü, çenesinden tepesine kadar yarıktır. Burada gördüklerinin hepsi de hayattayken ara bozmuş, bölüntü yapmışlar ve bu yüzden de vücutları bu şekilde yarılmıştır... Ölüm daha ona dokunmadı, günahı yüzünden azap çekmeğe gerilmiş de değil... Muhammed, gitmek üzere bir ayağını kaldırdıktan sonra bana bu sözleri söyledi, sonra ayağını yere indirdi ve çekilip gitti.*” Bkz: Dante Alighieri, *İlâhî Komedyâ-Cehennem*, İstanbul 1989, ss. 292-294.

kazanımları da dikkate alınarak ifade edilebilir ki, tarihsel olarak insanlığın düşünce eğiliminin merkezî seyri, kendi iradesi dışında gerçekleşmiş olan bir ezeli tespitin varlığının kabulü yönünde gelişmiştir. Keza beşeriyet, iradeli eylemleri konusunda insan sorumluluğunu kayıt dışı bırakan bu algı sayesinde, yaptıklarından hesap verme fikrine bütünüyle kayıtsız durabilmektedir. Hatta insanın bilinçli olarak yaptıklarından doğrudan sorumlu olması gerçeği, sorumluluk ve yükümlülük dengesini sarsacak şekilde yorumlanmış, dahası bireysel özgürlük algısının kapsama alanı dışına çıkarılmıştır. Nitekim bu daraltıcı algıya göre, “eşref-i mahlûkat” olarak yaratılma imkânını bulmuş olan insanın yapıp-etmeleri de ezelde takdir edilmiş olmaktadır. Öyle ki adeta yerleşik bir hâl almış olan ilgili tasavvur sayesinde, insanın diğer varlıklar karşısında ontolojik manadaki üstünlük içeren konumu büyük bir zarar da görmektedir. Mamafih adı geçen yaklaşımın genel bir kabule dönüştüğü her ortamda insanoğlunun yaratılışın avantajlı değerlerini daha başlangıç noktasında kaybettiğini de görmekteyiz.

Yaşadığımız dünya üzerinde büyük çeldiriciler olarak şeytan’ın ya da kötülüğün var edilmiş olması, ontolojik olarak insanoğlunun “ana muhalefeti” sayılabilecek olan bir sürecin tasavvurunu gerekli kılmaktadır. Bu nedendir ki yaptıklarından hesap verecek olan iradeli varlık olan insan, kendi antiteziyle birlikte dünyaya gönderilmiştir denilebilir. Zira yaratılış değerleri açısından diğer varlıklarla aynı konumda halkedilmemiş olan insanoğlu, içine düştüğü reddiyeci tavrı sayesinde kendi geleceğini belirleme hakkıyla dünyaya gönderilmiştir. Oysaki ezeli yazgının varlığına yönelik her değerlendirme, insanın dünyadaki ikametini daha da anlamsızlaştıracak sağlıksız bir yorum olarak kabul edilmelidir. Bu süreci kişisel kıskançlık ifadeleri ile detaylandırma eğilimi, yalnızca şeytanın içine düştüğü bir durum değil, aynı düşünce kalıbını kullanan insanların da büyük bir tuzağını tarif etmektedir. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de şeytan tarafından söylendiği belirtilen: “*Mademki beni saptırdın*”<sup>3</sup> itiraz cümlesi, beşerin varlık konumuna karşı çıkan eylem sahibinin reddiyeci kimliğini de ortaya koymaktadır. Kendi iradesi dışındaki bir yazgıyı esas alan bu düşünce kalıbı, şeytanın ifadeleri üzerinden temelinde kişisel sorumluluğu iptal eden bir karakterde kurgulanmıştır.

<sup>3</sup>Kur’an-ı Kerim, iradeli eylemlerindeki sorumluluğunu inkâr eden bir varlık prototipini şeytanın örneğinde bizlere şöyle haber vermektedir: “O zaman, şeytan: “*Mademki beni azdırdın, o hâlde ben de Senin doğru yolunun üzerine onlar için pusuya yatacağım ve onlara, önlerinden, arkalarından, sağlarından ve sollarından sokulacağım; böylece Sen, onların çoğunun şükredenlerden olmayacağımı göreceksin*” demişti.” (A’raf Suresi, 7/16-17). Hz. Âdem’in varlığını kıskanan şeytan, kendi üstünlüğünü yaratılış hammaddesine (ateş) kadar indirgeyerek, kıskançlık ve kibrine ontolojik anlamda bir çıkış kapısı aramıştır. Toprakta yaratılmış olan insanın kendisinden üstün olmasını kabul edemeyen şeytan, itaatsizliğine gerekçe olarak, Hz. Âdem’in çamurdan yaratılışını örnek vermekle, kendi iradeli eyleminin sorumluluğunu taşımak istememiş ve neticede azmasının sebebi olarak, Yüce Allah’ın Hz. Âdem’i yaratmasını ve onu kendisinden üstün bir konuma yükseltmesini (bunu Yüce Allah’ın melek ve şeytana hitap ettiği secde etme-selamlama-üstünlüğünü kabul etme- emrinden anlamaktayız) neden olarak ileri sürmüştür. Bu reddiyeci mantık şeytani düşüncenin kalıntısı olarak insanlar arasında çağlar boyunca kullanılagelmiş ve insanoğlunun yanlışlarına bahane ararken sık sık başvurduğu bir enstrüman olarak varlığını sürdürmüştür. Aşağıdaki ayet mealî, insanların sapkınlıklarının faili olarak tıpkı şeytan gibi Yüce Allah’ı göstermelerine bir örnek oluşturmaktadır. Yaptığı eylemlerinin sorumluluğunu almama eğilimi şeytanî bir davranış modeli olarak Kur’an-ı Kerim’de şöyle zikredilmiştir:

“Allah’a ortak koşanlar diyeceklerdir ki: “Allah dileseydi ne biz ne de atalarımız Allah’a ortak koşardık ve ne de herhangi bir şeyi haram kılardık.” Onlardan öncekiler de aynı şekilde yalanlamışlardı; ama onlar, sonunda azabımızı tattmışlardı...” (En’âm Suresi, 6/148).

Yapıp-etmelerdeki bireysel katkıyı/sorumluluğu inkâr eden bu kadîm algı, öncelikle şeytanın ifadeleri olmakla birlikte, süreç itibariyle de beşer davranışları üzerinden görünür olan bir durumdur. İlgili ayette şeytan üzerinden bir betimleme yapılmış olması bizleri şaşırtmamalıdır. Zira kovulmuş şeytan davranışı üzerinden kurumsallaşmış olan bu eğilim, tarihsel süreç itibariyle sorumsuzluk inancını besleyen olumsuz bir örnek olarak kalmamış, ezeli yazgı anlayışını merkeze alan bütün benzer düşünce formlarında varlığını sürdürebilmiştir. Dahası, ilgili algının beşer tasavvurunu etkileyen baskın bir eğilim olarak kabul edilmesi, şeytanî düşüncelerin insanların algılarını etkileyebilme olasılığını hesaba katmamızı da gerekli kılmaktadır. Belki de kaderciliğin ilk olarak neşvünema bulduğu böyle bir söylem, ezeli yazgı anlayışının kökleri hakkında bizlere doyurucu bir fikir verebilir. Çünkü ilgili ayetlerde de işaret edildiği veçhile, böyle bir algı ancak ve ancak kişisel iradesiyle yaptıklarından doğan sorumluluğu reddeden bir varlığın ifade biçimi olabilir.

Çalışma boyunca takip edebildiğimiz kadarıyla ezeli yazgı anlayışı, yeni etme bir olgu olarak değil, kadîm kültürlerden günümüze kadar gelen etkin bir düşünce formu/mirası şeklindedir. Bilindiği kadarıyla ilgili algı şekli, gerek geçmiş kültürlerde, gerekse de günümüz inanç dünyasında insan düşüncesini etkileyen bir boyutta ifade edilmiştir. Nitekim ezeli yazgı algısının farklı sosyo-kültürel ortamlarda gelişim evreleri dikkate alındığında görülecektir ki, bu düşünce modelinin tasavvur anlamında kaderci fikriyat ile simetrik bir yapısı vardır. Gelecek bölümlerde gösterileceği gibi bu algının taraftarı olan büyük bir kitlenin olduğu da yadsınamaz bir durumdur. Zira ezeli yazgı inancını destekleyen kişi ve grupların beyanatları üzerinden bu inancın kalıcı izlerini yakalamak mümkündür. Genel olarak birbirinden farklı olan kültürlerde görülen bu ortak algı sayesinde ise kaderci eğilimin birbirini destekleyen paralel bir düşünce formu olduğu söylenebilir. Dahası kültür ve medeniyetlerin birbirlerinden etkilenme süreçlerini dikkate aldığımızda, bu düşünce transferinin pekâlâ mümkün olabileceğini de hesaba katabiliriz. Bu algı ortaklığı, gerek paganist düşünceye kaynaklık eden medeniyetlerde, gerekse de vahyin neşvünema bulmuş olduğu toplumlarda aynı parametreleri içermesi bakımından bir müşâreketin olduğunu bâriz bir şekilde ortaya koymaktadır.

İnsan davranışlarının ezelde tayin ve tespit edilmiş olduğu inancı üzerinde tesis edilmiş olan kaderci eğilim, kendi içerisinde ufak tefek farklılıklar içerse de bütün toplumlarda varlığını hâlen devam ettirmektedir denilebilir.<sup>4</sup> Nitekim ilgili algının pek çok din büyüğü ve filozof nezdinde ortak bir kabul olarak görüldüğü ilerleyen sayfalarda detaylandırılacaktır. Denilebilir ki yazgı anlayışının merkezî değerlerinden kabul edilmekte

<sup>4</sup> Epiktetos, *Söylevler*, İstanbul 2010, s.15, 433; *Kılavuz Kitap*, İstanbul 2009, s. 19,37; *Düşünceler ve Sohbetler*, İstanbul 1989, s. 16, 60; Arthur Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, Ankara 2000, s. 12; Schopenhauer, *Din Üzerine*, İstanbul 2011, s. 16, 23, 37; Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, İstanbul 2012, s. 92. Tarih boyunca insanlar başlarına gelen her türlü felaketi kendilerinin dışında gelişen sebeplere bağlama eğilimindedirler. Bu yaklaşım yalnızca doğu toplumlarına ait bir davranış modeli de değildir. Kadercilik-ezeli yazgı- düşüncesi doğu-batı ayrımı yapmadan sanki insanlığın ortak bir eğilimidir diyebiliriz. Bu meydana Ünlü İngiliz aktör ve oyun yazarı olan *William Shakespeare* (1564-1616)'in *Macbeth* adlı tiyatro oyunundaki şu ifadeleri verebiliriz: “(Birinci Cadı: ...Yaşamını lanetli insanlar gibi geçirecek. Dokuz kez dokuz hafta geçerken o sözülecek, eriyip canı çekilecek. Gemisi batmasa bile fırtınadan fırtınaya düşecek... (Hepsi): Yazgı kardeşler; el ele kara aşar, deniz aşar böyle döner dolaşırlar. *Macbeth*: Hem bu kadar iyi hem de bu kadar kötü bir gün yaşamamışım ben.” Bkz. William Shakespeare, *Macbeth*, İstanbul 2009, s. 12-13.

olan “ölüm ve ölüm süresinin ezelde takdir edilmiş olduğu” kabulü,<sup>5</sup> neredeyse bütün düşünce tarihinin müşterek bir algısıdır denilebilir. Bu konuda serbest düşüncenin kurucu babaları olan bir kısım felsefeciler ile mevcut kutsal metinlerin anlam dünyasının dışına çıkamamış olan bir kısım teologlar arasında oluşmuş olan büyük bir fark yoktur. Bu iki etkin öğenin dışında kalmakla beraber, yine de halkın dinsel eğilimlerinin oluşumunda belirleyici faktörlerden biri olan sözlü geleneklerde ise durum diğerlerinden farklı değildir. Vahye muhatap olmuş medeniyetlerdeki durum bile, yukarıda sayılan üç çerçevenin fevkinde bir anlayışı da tazammum etmemiştir.

Ezelî yazgı inancının bireysel ve toplumsal algı dünyamızda pek çok değer üzerinde son derece etkin olduğunu söyleyebiliriz. Tarihsel olarak ifade edilebilir ki ilgili algı formu, çoğunluk itibarıyla de Müslüman düşünürler ile onlardan geri kalmamak şartıyla gayr-i müslim düşünürleri bile, sanki görünmez bir ittifak içerisine sokmuştur. Hatta filozofların aidiyetleri dışarıda tutulacak olursa, ilgili düşüncenin görünür köklerinin bu alanda bile “ezelî takdir”e dönük bir mecrada geliştiğini söyleyebiliriz. Ancak felsefe geleneğinin bu algıyı tartışan ve insan sorumluluğunu öne çıkarmış bulunan güçlü bir yönü de bulunmaktadır. O yüzden dendir ki bütün bunlara rağmen bazı filozoflar, felsefi geleneklerinden kaynaklanan farklı bir üslûp ile insanın sorumluluğunu ilgilendiren olgu ve olayları daha nesnel-objektif ve daha eleştirel algılayabilme becerisini de gösterebilmişlerdir.<sup>6</sup> Neticede ise onlardan bazıları, ilâhî gerçekliklerle uyuşur tarzda insan sorumluluğu ile Tanrısal alan arasında ayırım yapabilmişlerdir. Hatta bu filozoflar, meselenin Tanrısal bir yanının olmadığını, sorunun köken ve işleyiş olarak insan ve onun yaklaşımlarından kaynaklandığını ve bu sayede beşer tasavvurunun kapsayıcı bir niteliğe dönüştüğünü söylemişlerdir.<sup>7</sup> Kanaatimizce bu yaklaşım şekli hâlihazırdaki insanın sorununa da büyük bir katkı sunacaktır. Zira gelinen bu nokta, azımsanmayacak bir başarının olduğunu da göstermektedir.

Bilebildiğimiz kadarı ile vahiy tecrübesi bulunmayan bazı pagan kültürler bile, “ölüm” olayının esasında *biyolojik bir süreci* kapsadığını kabul etmektedirler. Onlara göre bu süreç, Tanrı'nın veya Tanrıların doğrudan müdahalesine mâtuf bir konu değildir. Bu düşünce, temelinde İlâhî varlığın yaratıcı fonksiyonu itibarı ile dinsel metinlerin bildirimleriyle uyumsuzluk hâlinindedir. Haddizatında böyle bir algı, yaratılmış olan varlığın eşyayla olan ilişkisi bakımından Tanrı'yı dışarıda tutmadığı sürece yanlış olarak da kabul edilemez. Üstelik de bu tür düşünceler, *sünnetullah*'ın cârî olan kanunları açısından ele alınacak olursa, biyolojik kanunlarla düzenlenmiş olan farklı bir alandaki yasalarla olan *meçburî* bir iç-içeliği de barındırmaktadır.

<sup>5</sup> Lucius Annaeus Seneca, *Tanrısal Öngörü*, İstanbul 2009, s. 16, 21, 30.

<sup>6</sup> Denis Diderot, *Kaderci Jacques İle Efendisi*, İstanbul 1984, ss. 13-35; Immanuel Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, Konya 2012, s. 41, 46, 51; G. W. Friedrich Hegel, *Mantık Bilimi*, İstanbul 1996, s. 60, 79; François M. A. Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul ts., I, 285; Cemil Sena Ongun, *Hz. Muhammed'in Felsefesi*, İstanbul 1975, s. 349, 351.

<sup>7</sup> René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, İstanbul 1992, s. 57; Thomas Hobbes, *Leviathan Veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, İstanbul 1993, ss. 139-142, 147; Henri-Louis Bergson, *Ahlâk İle Dinin İki Kaynağı*, İstanbul 1986, s. 7-8; Abbas M. Akkad, *Kur'an Felsefesi*, Ankara 1975, s. 167.

Gnostik<sup>8</sup> bir geleneğe mensup olan bazı dinsel gruplarda “ezelî takdir” düşüncesi belirgin bir şekilde ifade edilmemiştir. Kanaatimizce bu eğilim, onların Tanrı anlayışlarından kaynaklanmış olabilir. Çünkü bu geleneklerin Tanrı tasavvuru, tevhidî geleneğin Tanrı tasavvurundan biçim, işlev ve sayı olarak farklılık arz etmektedir. Nitekim bazı dinsel geleneklerde ölümün mahiyeti noktasında “ezelî yazgı” düşüncesi devre dışı bırakılarak, bu alanda Tanrı’nın ezelî belirleyiciliğine de yer verilmemiştir. Bu algıya müstenit olarak, bazı Budist filozoflara göre: “Ölümün ilâhî takdirle bir alakası yoktur. Ölüm, biyolojik bir olaydır ve elementlerin çözülmesi ölümü meydana getirir.”<sup>9</sup> düşüncesini kanaatimize bir dayanak olarak ileri sürebiliriz. Aynı yaklaşım tarzı, bazı Uzak Doğu düşüncelerinde neredeyse ortak bir algı gibi kabul edilmiştir. Zira Konfüçyüs ve Taoist geleneğe bağlı bazı filozoflara göre: “Ölüm bedensel bir olaydır. Bedenî unsurların çözümü ölümü meydana getirmektedir.”<sup>10</sup>

### **I- Batı Felsefe Geleneğinde Ezelî Tespit Algısı**

Tarihsel olarak ezelî yazgı bağlamında işlenen “kadercilik” düşüncesi, pagan unsurların temâyüz ettiği Eski Yunan ve Roma dönemlerinin temel bir eğilimidir. Bu toplumların algısına göre, her şeyin tek belirleyicisi olan bir kaderi vardır. Ezelde tespit edilmiş olan kaderimizin gücü, Tanrıları bile dize getirecek yapıdadır. Tanrılar, kendileri için yazılmış olan ezelî kadere boyun eğler. Ne kadar güçlü olursa olsun, hiçbir Tanrı, kendi kaderine karşı gelemmez ve yazgısının dışına çıkamaz. Bu düşünce şekli, bazı Antik Çağ Yunan ve Roma filozofları tarafından temerküz edilmiş ve vazgeçilmez bir inanış hâline getirilmiştir.<sup>11</sup> Geleneksel olarak miras alınmış olan bu eğilim, Tanrıların bile uymak zorunda olduğu kesin bir kader olgusunun varlığını haber vermektedir. Kanaatimizce bu durum, insanın özgürlüğü önünde aşılması güç bir engel olarak durmaktadır.

Bazı Yunan filozofları ise insan iradesinin üstünde daha büyük bir gücün olduğunu kabul etmekle birlikte, bu gücün “kader” değil, “evren yasaları” olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre, kaderimizi belirleyen şey, bu yasalarla olan ilişkimizdir. Daha tabiatçı bir eğilim sergileyen bu filozoflar, determine edilmiş bir doğa anlayışından hareket etmekte idiler. Tanrı’nın varlığını tamamı ile inkâr etmeyen bu eğilimin, tabiatın

<sup>8</sup> Gnostisizm: “Bir din çerçevesi içinde, özellikle de Hıristiyanlıkta ortaya çıkan ve inanç yerine bilgiyi (*gnosis*) geçiren öğretisi. İnanç yerine geçirdiği bilgide, araştırmaya dayalı bir bilgelik yerine, hakikate yönelik dolaylı bir görüşle şekillenen bir bilgeliğin savunucusu olan, Tanrı’nın, kişiye Tanrı’yla birleşme ve Tanrı’nın doğasını, özünü kavrama olanağı veren gizemli bir aydınlanmanın sonucu olarak, tam anlamıyla bilinebileceğini savunan ve dolayısıyla Kilise’den ayrılarak kişisel ve gizemli bir bilgiyi resmî dinin dogmalarından üstün sayan anlayış.” Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999, s. 382.

<sup>9</sup> Osman Karadeniz, *Ecel Üzerine*, İzmir 1992, s. 32.

<sup>10</sup> P. T. Raju-W. Chan-J. M. Kitagawa-İ. R. Faruki, *Asya Dinleri*, İstanbul 2002, s. 353-354; Karadeniz, *age*, s. 32-33.

<sup>11</sup> Epiktetos, *Söylevler*, İstanbul 2010, s.15, 433, 501; *Kılavuz Kitap*, İstanbul 2009, s. 19,37; *Düşünceler ve Sohbetler*, İstanbul 1989, s. 16, 60.

Kaderci anlayış, *alnıma böyle yazılmış* şeklindeki bir ifadeden sonra kadere boyun eğmenin gerekli olduğu ön kabulü üzerinden sür-git devam eden bir inanış biçimidir. Bu yaklaşım Batı kültüründe romanlara bile konu edilmiştir. Mesela Aydınlanma Çağı’nın ünlü Fransız *Ansiklopedi* yazarlarından olan düşünür ve romancı Diderot (1713-1784), 18. yüzyıl Fransa’sının bir kesimine hâkim olan bu düşüncüyü, 1773-1775 yılları arasında kaleme aldığı *Kaderci Jacques İle Efendisi* adlı bir roman üzerinden eleştirel bir tarzda işlemektedir. Bkz: Denis Diderot, *Kaderci Jacques İle Efendisi*, İstanbul 1984, ss. 13-35.

“mekanistik” kurallarla işlediğine dair kesin kanaati vardır. Hayatımıza hükmetme noktasında, tabiat yasalarını ön plana çıkararak bu filozofları, “kaderci” filozoflardan ayıran en önemli şey, varlığı yöneten gücün kim olduğu hususudur. Aşağıda düşünce adamları nezdinde detaylandırılmış olan ve ilgili düşünceyi destekleyen bilgi örnekleri, konuyu etraflıca kavrayabilmek için daha da aydınlatıcı olacaktır kanaatindeyiz: Pisagor (MÖ. 572-497), Proclus (MS. 411-485), Stoacılar<sup>12</sup> (MÖ. 300-MS. 200), Aristo (MÖ. 384-322) ve diğer ilk çağ filozofları insanın dışındaki bir gücü kabul etmekle birlikte, kaderin belirleyicisi olan bu gücün “insanın müdahale alanının dışındaki” bir kader anlayışına dercederek, bu gücü bir “evren yasası” olarak kabul etmişlerdir.”<sup>13</sup> Onlara göre evrende cârî olan ve kader denilen şey bu “yasalar”dan başkası değildir.

Aşağıdaki alıntıda görüldüğü üzere, bu anlayış; hem Tanrısal hem de beşerî süreci kökünden etkilemekle kalmamış, Tanrı’ların bile gücünün üstünde olan daha güçlü bir varlığın olduğunu inanç haline getirmiştir. Kaderciliğin ilk oluşum evrelerinin Antik Çağ Yunan ve Roma tragedyalarındaki “*fatum*” anlayışından süzülen apersonalist yapısı, daha sonraları Tanrıların kişisel eylem alanının dışına taşınarak, ilgili Tanrıları da içine alan bir güce dönüştürülmüştür. Bu anlayış kendi döneminin kültürel ve dinsel bir eğilimi olarak kalmamış, takip eden pek çok toplumları da etkisi altına almıştır. Bu anlayış, zamanla bütün din ve kültürlerin temelindeki temel anlayışlardan birisi olarak tarihteki baskın rolünü icra etmiştir. *Fatum*’un insan unsurunu dışlayan büyük bir güç olması, dönemin karakteristiğine uygun bir anlayıştır.<sup>14</sup> Sonraki nesillere kültürel miras olarak kalmış olan bu eğilimin görünür izlerini takip edebilmek için dışımızdaki dünyanın Tanrı, din ve toplum algısını iyice irdelememiz gerekmektedir.

Bu anlayışın tarihsel köklerine bir örnek olarak Romalı düşünür ve devlet adamı Seneca (MÖ. 4/MS. 65)’yı verebiliriz. Seneca, *Tanrısal Öngörü-De Providentia* adlı eserinde kişilerin ezelde tespit edilmiş olan yazgılarıyla kavga etmemelerini önermektedir. Doğaya hâkim olan şeyin *Tanrısal öngörü* olduğu üzerinden hareket eden filozof, buna rağmen iyi kimselerin neden kötülöklere mâruz kaldıklarını açıklama cihetine de gitmiştir. Ona göre: “Başımıza gelen şeyleri kötü olarak algılamamız geçici bir durumdur. Aslında yaşadığımız her durum iyi yazgının neticesidir. Zira Tanrı, iyi kullarını belalarla güçlü ve dayanıklı hâle getirir. Başına bela gelmemiş ve sınanmamış kimselerin yazgısı ise kötü

<sup>12</sup> *Stoacılık*: Revâkıyyûn. Kıbrıs’lı Zenon tarafından MÖ. 300 yılı civarında kurulup, MS. 200 yılına kadar devam eden Roma döneminin en yaygın felsefe akımı. Bu okulun temel felsefesi, hayat ve ölüme karşı kayıtsızlık ve hissizliktir. Onlara göre insan, ihtiraslarına hâkim olup, tabiata göre yaşamalıdır.” Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Ankara 2011, s. 493.

<sup>13</sup> Cemil Sena Ongun, *Hiz. Muhammed’in Felsefesi*, İstanbul 1975, s. 349, 351.

<sup>14</sup> “*Fatum*”: Antik Roma’da Tanrısal kader. Yunanca “*phatis*” deyimini söz demektir. Gerek Yunan ve gerek Roma mitolojilerinde kader inancı bu söz’den türetilmiştir. Önceden ne söylendiyse o olacaktır. Yunanlıların baş tanrısı Zeus de kendini bu söz’e, eş deyişle kadere bağlı saymaktadır. Yunan mitolojisinde tüm Tanrılar ölümlüdür. Bu söz bir Tanrı değildir, Tanrıların da boyun eğdiği ve kendisiyle doğrudan ilişki kurdukları esrarlı bir güçtür. Yunanlılar bu esrarı çözemedikleri için söz’ü kişileştirmişler ve onun üstüne hiçbir öykü tasarlamamışlardır. Zeus’un bütün Tanrılar içinde en insanıl, insana yakın bir Tanrı oluşu belki de insanlarla aynı kader’e bağlı bulunduğu içindir. *Stoacılar*: “Kader, direneni sürükler, boyun eğene yol gösterir.” demişlerdir. Romalılar bu düşüncenin etkisinde kalmışlar ve her insanın bir kaderi olduğunu kabul etmişlerdir. Kadınların kaderine *fata*, erkeklerinkine *fatus* demişlerdir.” Orhan Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü*, İstanbul 1993, s. 153. *Fatum*: “İnsanı ve Tanrı’yı etkiler. O, fiilleri dahi yaratır. Her şey onun çizdiği yoldan gider.” Tahsin Yılmaz, *Determinizm ve Hürriyet Problemi*, Ankara 1972, s. 29.



yazgıdır. Kötü yazgı, tecrübeden yoksun kişilere acımasız davranır. İşte bu nedenle Tanrı, sevdiği kulları daha dayanıklı kılar ve sürekli deneyimlerle eğitir.”<sup>15</sup>

Daha yakın çağlarda ise, Aydınlanma Felsefesi'nin önemli düşünürü ve Yeni Hümanizmin sözcüsü konumunda olan Fransız filozof Voltaire <sup>16</sup> (1694-1778), bazı Eski Çağ Yunan filozoflarının kâinatın işleyişi ile ilgili olarak ileri sürmüş oldukları değişmez alinyazısı –kader anlayışını reddederek, evrendeki yasaların ezelde tespitli bir kader anlayışını iptal ettiğini ileri sürmektedir. Ona göre, kaderci olanların dışında kalan bazı Eski Çağ filozofları ise, evreni ve evrenin işleyişini yorumlarken bu *tabiat yasası*'nin varlığından hareket ederek, kesin bir evren algısına sahip olmuşlardır. Voltaire, bu meyanda kendisinden önce oluşmuş olan kaderci anlayışı eleştirmiş ve dönemin kader algısının düşünsel yapısını ortaya koyan şu ifadeleri kullanmıştır: “*Bu insanlar, her şeyin değişmez yasalara boyun eğdiğine, her şeyin düzenlenmiş, her şeyin zorunlu olduğuna inandılar.*”<sup>17</sup> O, insanı ilgilendiren alinyazısının *tabiat kanunu* formunda cârî olduğunu, bir kaderimiz varsa onun da bu formlar vasıtasıyla oluştuğunu beyan etmiştir. Voltaire, insanın kaderini ilâhî belirlenimin dışında ele almış, böylelikle o, insanın iradeli eylemlerini bile katı bir determinizmin içerisine dâhil ederek, kendi zâviyesinden bir çözüm uğraşısı içerisinde olmuştur. Ona göre, evren ve içindeki her varlık, başta insanoğlu olmak üzere bu yasanın evrensel ilkelerine boyun eğmişlerdir.

Voltaire, bazı Eski Çağ filozoflarını bireysel düşüncelerine dayanak olarak da göstermiştir. O, bu fikrini, metafizikle ilgili düşüncelerini kaleme aldığı eserinde şu şekilde ifade etmektedir: “*Alinyazısı vardır ve kesin kurallar şeklindedir. Tabiat her şey alinyazısı ile oluşur. Herkes de bunu kendisi yazar. Çevreyi değiştirmek de bir alinyazısıdır. Akıl yürütmek veya akıl yürütememek bir alinyazısıdır ve insanlar bunu çevreleriyle birlikte oluştururlar. Her şey düzenlenmiş bir alinyazısıdır. Hekimler bile bir hastayı ölümden kurtarırsa, bu düzenlenmiş bir alın yazısı iledir.*”<sup>18</sup> Bu düşünceye göre, dünyanın ve içindekilerin işleyiş yasası ister tabiat kanunlarına isterse Tanrı'nın değişmez yasalarına atfedilsin, insan sorumluluğunu iptal eden ve genel geçer kanunlara râci determinist bir karakter taşır. Evrenle ilgili olan yasaların deterministik işlevselliğini belirli ölçüde dışarıda tutacak olursak, insan fiillerindeki bu zorunluluk ilkesi, her şeyden önce yapıp-etmelerinden sorumlu olan bir insan varlığını tehlikeye düşürecektir. Bu deterministik yapı, iradî eylemlere mâtuf ve hesabın olduğu bir alanda cârî olursa, davranışlarından hesap veren bir *insan* varlığından söz edilemez.

Esas olarak siyaset felsefesi alanında temâyüz etmiş olan İngiliz Filozof Thomas Hobbes <sup>19</sup> (1588-1679),bilginin kaynağını deneysel süreçlere bağlamaktadır. *Ampirist* bir

<sup>15</sup> Lucius Annaeus Seneca, *Tanrısal Öngörü*, İstanbul 2009, s. 16, 19, 21, 27, 30.

<sup>16</sup> François M. A. Voltaire: Fransız denemeci, tarihçi ve filozof. Aydınlanmanın en önemli düşünürüdür. *Felsefe Sözlüğü* adlı eserinde metafizik, din, siyaset ve ahlâkla ilgili görüşlerini yazmıştır. Ruhun bu dünyadaki mutluluğunu öne almış, metafizik yerine, fiziğe ve gündelik yaşama önem vermiştir. İnsan haklarının savunuculuğunu yapmıştır. Voltaire, ateist değil bir deistti. Dinin egemen olduğu yerde ahlâk ve bağımsız düşünce de olamaz, demektedir. İnsanları din yoluyla baskı altında tutan Hıristiyanlığa karşı çıkmıştır. Ahmet Cevizci, *age*, s. 898.

<sup>17</sup> François M. A. Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul ts., I, 285.

<sup>18</sup> Voltaire, *age*, I, 285, 288.

<sup>19</sup> Thomas Hobbes (1588-1679): “İngiliz siyaset felsefecisi. Batı siyaset felsefesinin önemli düşünürü.1651 tarihinde yazdığı *Leviathan* (Tevrat'ta geçen bir canavarın adıdır. Hobbes, bu kavramı, her şeye egemen olan

bilgi görüşüne sahip olan Hobbes, hareketin başlangıcını ancak Tanrı inancından hareketle açıklanabileceğini ileri sürmüştür.<sup>20</sup> Ona göre, Tanrı'nın kendisi de cisimsel bir varlıktır. Ontolojik olarak her şeyin hareket halindeki madde olduğunu ileri sürmektedir. Pozitivizminin açık izleri görülen düşüncelerinde Hobbes, zihin konusunda deneyci ve maddeci bir tavrı benimsemiştir. Ona göre hukukun kaynağı, en üstün güç olan *devlet*'tir. Devletin amacı ise bireysel güvenliktir. Dünyadaki mutlak iktidar, Tanrı'dan değil bireylerden alınarak oluşturulur.<sup>21</sup>

Siyaset felsefecisi olarak da bilinen Hobbes, toplumsal barış için kiliseye değil, Kral'a uymak gerektiğini şu sözüyle açıklamıştır: “*İnsanlar aynı anda iki efendiye-Tanrı/Kral-hizmet edemez.*”<sup>22</sup> Hobbes, maddeci görüşüne uygun olarak geliştirdiği insan tasavvurunda, insanların doğuştan eşit olduğunu savunmakla beraber, kişilerin ezelde kazandırılmış olan bazı donanımlarla yaratıldığını da söylemektedir.<sup>23</sup> Özgürlük de bu yapının bir unsurudur. O, özgürlüğü “*kişinin dilediğini yapabilmesinin önündeki dış engellerin olmaması*”<sup>24</sup> şeklinde anlamaktadır. Buna bağlı olarak Hobbes, yapıp-etmelerinde hür olan bir insanı açıklarken, her şeyin ezelde kazandırılmış olduğu bir yapıyla açıklamaktadır. Hobbes, Hıristiyanlığın temel inancı olan “*ezelî günâh/aslî suç*” fikrini kabul etmektedir. Ona göre Mesih, “*kendisine inanan bütün insanların günâhlarını telafi etmiş ve böylece Âdem'in günâhı ile kaybedilmiş olan ebedi hayatı bütün insanlar için geri almıştır.*”<sup>25</sup> Son olarak Hobbes, insanın donanımının temel taşı olan irade için şu kesin tespiti yapmaktadır: “*İnsanın irade etmesi ve irade yeteneği, kendisine ezelde kazandırılmış bir özelliktir.*”<sup>26</sup>

İnsanı, “*düşünen bir varlık*”<sup>27</sup> olarak tanımlayan ünlü Fransız filozofu René Descartes<sup>28</sup> (1591-1650), paralel düşünce olarak insanın özgür olarak yaratılan yegâne varlık olduğunu da savunmaktadır. Onun düşüncesine göre, bütün bu özelliğine rağmen, ahlâkî anlamda bütünüyle özgür olan insanın fiil anlamında bazı şeyler hâlâ elinde değildir.

---

bir devlet anlayışını temsilen kullanmıştır) adlı çalışmasıyla, Batı siyaset biliminin öncüsü olmuştur. Ona göre var olan her şey fiziki maddedir- âlemdir. Her şey maddenin hareketiyle açıklanır. Ampirik-deneyci-dünya görüşünü savunmuştur. Felsefi olarak *materyalist*, ahlâkî olarak *hazcı*, siyasi olarak da *monarşist* bir anlayışı savunmuştur. Bkz: Thomas Hobbes, *Leviathan Veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, İstanbul 1993, ss. 139-147. Hobbes'a göre, dünyada melek, ruh ve Tanrı diye bir şey yoktur. Bunlar imgelemin ürünleridir. Evrende yalnızca madde vardır. Tanrı, ruh, melek, cin ve şeytan maddenin değil, ilâhiyatın inanç konularıdır.” Cevizci, *age*, ss. 418-420.

<sup>20</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 68-69.

<sup>21</sup> Hobbes, *age*, s. 127.

<sup>22</sup> Cevizci, *age*, s. 419-420.

<sup>23</sup> Hobbes, *age*, s. 92.

<sup>24</sup> Hobbes, *age*, s. 96,154-156.

<sup>25</sup> Hobbes, *age*, s. 312.

<sup>26</sup> Abbas M. Akkad, *Kur'an Felsefesi*, Ankara 1975, s. 167.

<sup>27</sup> “*Düşünüyorum, öyleyse varım!*” René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, İstanbul 1992, s. 57. Cevizci, *age*, s. 219.

<sup>28</sup> René Descartes (1591-1650): Modern felsefenin kurucusu sayılır. Görüşlerini temellendirmek için matematiği esas almıştır. Felsefesinin temelini deneysel bakış açısı ve yeni bir felsefi anlayışa olan eğilimi oluşturmaktadır. İnsan aklı, *sezgi* ve *tümdengelim* gibi iki temel yetiyle tanınır. Akıl, kuşku-şüphe-yeteneğini önemsemiştir. “*Düşünüyorum, öyleyse varım!*” aforizması ona aittir. Descartes'e göre, insanın zihnindeki yetkinlik olgusunun kaynağı, bu düşünceyi veren “*yetkin varlık*” olan Tanrı'dır. İnsan kendi varoluşundan hareketle Tanrı'nın varoluşu hakkında bilgi sahibi olabilir. Netice olarak o, insanın özgürlüğünü savunur.” Cevizci, *age*, ss. 218-221.

Bu nedenle de iradeli fiiller bağlamında insan, gücünün dâhilinde olan şeyleri işlemekle iyi veya kötü olarak vasıflandırılır. Binaenaleyh mutlu olabilmek için bize bağlı olan şeyler - bilgelik, erdem, ölçülülük- ile bize bağlı olmayan şeylerin -şan, şeref, zenginlik- farkında olmalıyız.

Descartes'a göre âlemdeki tek yetkin varlık Tanrı'dır.<sup>29</sup> İnsandaki yetkinlik fikri Tanrı'dan gelmektedir.<sup>30</sup> Kâinatta var edilmiş olan her şey, bu yetkinliğin yaratılış kodlarına uygun bir şekilde işlemektedir. Bu kabulden hareket eden düşünürümüz, kâinattaki düzen fikrini; "*insan cinsinin her türlü yapıp-etmesini Tanrı'nın ezelde bildiği 'tabiat kanunları'na bağlamaktadır.*"<sup>31</sup> Bu itibarla dünya üzerinde insan bilgisinin eksikliklerine dayalı olarak gerçekleşen yanılmalarının temel kaynağı Tanrı değil, kendisidir.<sup>32</sup>

Öncelikle Kıta Avrupası'nda hayatîyet bulmuş olmakla beraber, ilk temsilcileri olan Kant ve Schelling'in felsefî gelenekleri etrafında gelişmiş ve aşkın bir varlık düşüncesi olarak bilinen *transendentalizm*<sup>33</sup>, 19. yüzyılda özellikle Avrupa'da Schelling'den etkilenen bir grup entelektüel arasında dînî-felsefî bakış açısı olarak yayılmış ve oradan da Amerika Birleşik Devletleri'ne kadar uzanmıştır. Bu anlayışın ABD'deki en güçlü temsilcisi Emerson (1803-1882)'dur.<sup>34</sup> Emerson'un kader anlayışı, tabiat anlayışı ile birliktelik göstermektedir. Ona göre tabiat kaderimiz olarak bilebildiğimiz her şeyi içermektedir. Bu nedenle o: "*Tabiatın kitabı, kaderin kitabıdır*" demektedir.<sup>35</sup>

Panteizmin Avrupa'daki güçlü temsilcilerinden kabul edilen Spinoza<sup>36</sup> (1632-1677), Tanrı'nın kendisi ve sıfatlarının ezelfî oluşu üzerinden hareket ederek, tabiatta

<sup>29</sup> Réne Descartes, *Tabiat Işığı İle Hakikati Arama*, İstanbul 1988, s. 12.

<sup>30</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 71-73, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, İstanbul 1989, s. 41. Cevizci, *age*, ss. 219-221.

<sup>31</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.71-73. Akkad, *age*, s. 168.

<sup>32</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 74-75.

<sup>33</sup> *Transendentalizm, aşkıncılık*: "Genel olarak aşkın ya da transendental olana özel bir önem atfeden öğretî, sezgisel ya da tinsel olanın deneyimsel ve bilimsel olan karşısındaki üstünlüğüne duyulan inanç.19.yüzyıldaki en önemli temsilcileri arasında Emerson, Thoreau ve Parker gibi kişiler bulunmaktadır.(Cevizci, *age*, s.858). Tanrı'nın-Allah'ın âlemden aşkın, onun dışında ve üstünde olması, ruhun maddenin dışında olması gibi. Tecrübeye hâkim olan *a priori* kavramlar ve formlar kabul eden doktrinlere, felsefî ve dînî düşüncelere verilen isim." Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara 2004, ss. 41-44.

<sup>34</sup>Ralph Waldo Emerson (1803-1882): ABD'li düşünür ve yazar. Birleşik Devletlerdeki transendentalizmin kurucusu ve en önemli temsilcisi sayılır. Babası gibi papaz olan Emerson, biçimsel dinin geçerliliğini yitirdiğini savunmuştur. Düşünceleriyle Nietzsche'yi etkilemiş, onun övgüsünü kazanmıştır. Nietzsche onun için: "*Kendimi Emerson'a o denli yakın buluyorum ki onu övmekten çekiniyorum, çünkü kendimi övmüş gibi olmaktan korkuyorum*" demiştir. Ralph Waldo Emerson, *İnsanın Görkemi*, İstanbul 2013 adlı eserinin kapağından. İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1997, s. 143.

<sup>35</sup> Yılmaz, *age*, s. 29.

<sup>36</sup> Baruch Spinoza (1632-1677): Panteizm düşüncesinin önemli temsilcisidir. Aslen Yahudi olan Spinoza, dînî baskılar ve engizisyon yüzünden aforoz edilmiş ve neticede İspanya'dan Hollanda'ya kaçmıştır. Spinoza, 17.yüzyıl rasyonalizminin ikinci büyük düşünürü olarak, sistemini kurup ifade ederken, geometrik yöntemi benimsemiştir. Ona göre akıl, açık ve seçik düşünceden hareket ederse hataya düşmez. Onun düşünce düzenindeki ilk varlık Tanrı'dır. Spinoza, Tanrı'nın varlığının ispatı için ontolojik delili kullanmıştır. Bir şeyi bilmek için onun nedenini bilmenin gerekli olduğuna inanır. Tanrı, kendi kendisinin nedenidir, var olmak için dışarıdan bir nedene ihtiyaç duymaz. Gerçek özgürlük kendi doğamızın zorunluluklarını bilmek ve ona göre davranmakla olur. İnsan irâde özgürlüğüne sahip değildir. Böyle olduğunu sanması bilgisizliktendir. İnsan ile doğa ayrılmaz bir parçadır. İnsan belli nedenler vasıtasıyla oluşmuştur. İnsanda özgür iradenin olduğunun sanılması, onun yaptıklarının farkında olmasıyla oluşur. Ancak bu sanrı yaptıklarının nedenlerini

oluşmuş olan Tanrısal zorunlulukları öne çıkarıp, insan özgürlüğünü reddeden bir düşünce yapısı içerisindeydir.<sup>37</sup> Doğada mutlak anlamda gerçek özgürlüğün bulunmadığını ileri süren Spinoza, özgür irademizin de üstünde pek çok var oluşsal zorunluluklarımızın olduğunu, kişisel rahatımız için bunları fark edip o zorunlulukların yapısına göre hareket etmemiz gerektiğini ileri sürmektedir.<sup>38</sup> Ona göre evrendeki her şey ezeli bir oluşun görüntüleridir. İnsana düşen bunlarla uyumlu bir yaşam sürmektir.<sup>39</sup> Zira Spinoza: *Evrendeki her şey bir oluşun zorunluluğudur.*<sup>40</sup> Demekle, ezelde tespit edilmiş ve insan iradesinin müdahil olamadığı kesinleşmiş bir kaderin varlığını ise, Tanrısal ezeliğin insanın bütün davranışlarını kapsamaması açısından kabul etmektedir.<sup>41</sup>

Descartes ve Spinoza'dan sonra 17.yüzyıl akılcılığının son büyük düşünürü olan Leibniz (1646-1716),<sup>42</sup> sahip olduğu determinist ahlâk felsefesi ile buna bağlı olarak geliştirmiş olduğu insan görüşünü evrende mevcut olan *zorunluluklar* temelinde savunmuştur.<sup>43</sup> Leibniz, insan yaşamında meydana gelen her şeyin ezelde Tanrı'nın hür seçimine dayalı olarak koymuş olduğu tabiat kanunlarıyla belirlendiğini, insanın bunlar karşısında uyum göstermekten başka bir seçeneği olmadığını kabul eder.<sup>44</sup> Tabiattaki uyum, Tanrı tarafından yaratılmış olan *monad*'lar<sup>45</sup> sayesinde olmaktadır.<sup>46</sup> Ona göre Tanrı, evrende var olan her şeyin fail nedenidir. Evren bir *mekanik zorunluluk* ilkesine dayalı olarak varlığını sürdürmektedir. İnsanın özgürlüğü de bu mekanik zorunluluğun ilkesini kavrayıp ona uyumlu bir yaşamı tercih etmesiyle mümkün olacaktır. İnsanın bütün yaşamı başlangıçta ayarlanmış olan bu düzenin ayrılmaz parçasıdır.<sup>47</sup> Leibniz, kişisel özgürlük düşüncesini ifade ederken, bireylerin seçme özgürlüklerinden değil, yasalara uyum istidatlarından bahseder. Neticede Leibniz, mekanik dünya algısına uygun olarak "*varlıkların kader ve kazalarını monad'larla açıklama yoluna gitmiştir*"<sup>48</sup> denilebilir.

---

bilemediği için oluşmuştur. Özgür olmak, doğamızın zorunluluğu bilmek ve buna ayak uydurmaktır. Şu hâlde insanda özgür iradenin varlığından söz edilemez." Cevizci, *age*, ss. 801-804.

<sup>37</sup> Baruch Spinoza, *Etika*, İstanbul 1984, s. 54-55.

<sup>38</sup> Spinoza, *age*, s. 295.

<sup>39</sup> Spinoza, *age*, s. 310.

<sup>40</sup> Akkad, *age*, s.169.

<sup>41</sup> Spinoza, *age*, s.320.

<sup>42</sup> Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716). 17. yüzyıl akılcılığının son büyük Alman düşünürü. Leibniz, modern felsefenin diğer düşünürleri gibi "*fizik*"ten hareket ederek felsefesini oluşturmuştur. O doğadaki sonsuz dengelyi düzenleyen gücün *monad*'lar olduğunu ileri sürmektedir. Monadlar, yaratılmış olup varlığı meydana getiren temel basit bileşenlerdir. Her şey Tanrı tarafından önceden kurulmuş ve böyle bir düzende bireysel özgürlüğe yer bırakılmamıştır. Evrende bir "*mekanik zorunluluk*" vardır. Her şey buna tâbidir. İnsan da bu düzenin ayrılmaz bir parçasıdır. İnsanın yaşamındaki her şey önceden belirlenmiştir. Özgürlük, insanın bu durumunu kabul etmesinden meydana gelir. İnsan, eylemlerini niçin yaptığını bilmesi için bu güçlerin bilincinde olmalıdır. İnsandaki özgürlük, irade ve seçme özgürlüğü olmayıp, insanın gelişmesi ve evrendeki zorunluluğu tam olarak kavraması şeklinde anlaşılmalıdır." Cevizci, *age*, ss. 545-547; Frolov, *age*, s. 342.

<sup>43</sup> G. W. Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, İstanbul 1986, s. 6-7.

<sup>44</sup> Leibniz, *age*, s. 5.

<sup>45</sup> *Monad*: Ünlü Alman filozofu Leibniz'in metafiziğinde basit, başka bir şeye indirgenemez birim; evrenin ve evrendeki bileşik şeylerin kendisinden meydana geldiği en küçük birlik, kendi içinde, maddi tözlerden farklı olarak, güçler içeren psişik etkinlik merkezi ya da etkin töz. Cevizci, *age*, s. 606.

<sup>46</sup> Leibniz, *Monadoloji-La Monadologie*, İstanbul 1988, s. 10-11.

<sup>47</sup> Leibniz, *age*, s. 19-20.

<sup>48</sup> Leibniz, *age*, s. 2-3; Akkad, *age*, s. 170.

Transendental idealizm'in kurucusu olan ünlü Alman Filozofu Immanuel Kant (1724-1804),<sup>49</sup> metafiziksel bilgi ile bilimsel bilgiyi ayırmaktadır. Ona göre Tanrının varlığı, ruhun ölümsüzlüğü ve varoluş metafiziği ilgilendiren temel konulardır ki bunlar duyular vasıtasıyla anlaşılabilir. Kant'ın maddî dünyayla ilişkin görüşü, temelinde bir "tabii mekanizm" içermektedir. Ancak o, insanın tamamı ile bu mekanizmin esiri olmadığını da ileri sürmektedir. Kant, insan doğasının zayıflığını ve evrensel ahlak duygusunun bazılarındaki işleyişsizliğini dikkate alan Tanrı'nın yaratılıştan yardımcı dürtüleri içimize yerleştirdiğine inanmaktadır. Buna göre ilâhî takdir güzel olan ve bizi harekete geçiren şeyleri içimize yerleştirmiştir.<sup>50</sup>

Kant'a göre doğal bir yapı olarak iyi ya da kötü mizaca sahip olsak da, özgür irade sayesinde iyi olan şeyleri tercih edebiliriz. Ona göre insan doğası itibariyle kötüdür. Ancak buna rağmen yine de insanoğlu mizacındaki bu kötülük eğilimini ahlâk yasasının verileriyle aşabilmektedir.<sup>51</sup> *İnsan, ahlâken, en yüksek iyiyi tam anlamıyla gerçekleştirmekle görevlidir. Bu nedenle bu gerçekleştirme mümkün olmalıdır. Fakat insan kendi başına kaldığı sürece en yüksek iyiyi tam anlamıyla gerçekleştiremez*<sup>52</sup> diyen Kant, kişisel özgürlük ve ahlâk yasasının birbirlerini temellendirdiğini ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda, kişisel tercihlerimizde bütünüyle özgür olmanın bireysel sorumluluğun gerekli şartı olduğunu da ileri sürmektedir. Ona göre sorumlu olmayan bir insanın eylemlerinde ahlâkî yargılar aranmayacağı için bu durumda insanın eylemlerinden hesap verebilmesi imkân dâhilinde değildir.<sup>53</sup> Kant'a göre *akıl ve istenç özgürlüğü* bizlere doğanın vermiş olduğu bir yetenektir.<sup>54</sup> Akıl yetimiz sayesinde bu döngüden kurtulup kişisel hürriyetimizi ele alabiliriz.

Kant, tabiattaki düzeni bir "ahlâk yasası" çerçevesinde ele alır. Ona göre pratik yasa ve özgürlük birbirleriyle çelişik görünmekle beraber, yalnızca insanı değil bütün sonlu varlıkları kapsamaması hasebiyle bu yasa özgürlüğün de temel nedenidir. *Ahlâk yasası*'nın koşulsuz olarak *buyuran* bir tarafı olduğunu ileri süren Kant, insanların *görev bilinci* sayesinde bu yasayla uyumlu yaşamalarının mümkün olduğunu ileri sürmektedir.<sup>55</sup> Kant, ayrıca insanın iki farklı yönünden bahseder. Bunlardan birisi olan *duyusal yanı* vasıtası ile

<sup>49</sup> Immanuel Kant (1724-1804): Eleştirel felsefe ve *epistemolojik idealizm-Alman idealizmi*'nin kurucusu sayılır. Düşüncesinde rasyonalist felsefeyle emprist felsefenin bir sentezini yapmıştır. Kant'a göre bilgide hem deneyimin hem de aklın büyük katkısı vardır. Ona göre sezgimizin kalıpları zaman ve mekândır. Sezginin *a priori*, yani her türlü deneyimden önce gelen ve her tür deneyin onsuz olunamaz koşulları olan kalıpları vardır. Kant'a göre bilim yansız ve nesnel olmalıdır. Ahlâkın ve dinin rasyonelliğini savunmuştur. *Özgürlük ve ödev* düşüncesi üzerinden dayalı Hıristiyanlık ahlâkını savunmuştur. Onun metafiziğinde, duyular içi dünya ile duyular dışı dünya ayrılmıştır. Bilimsel bilginin her şeyi temellendiremediğini söyleyen Kant, bununla birlikte bilimsel bilginin kesinliği ile ilgili olarak da: "Onun ilgi alanına girmeyen; varlığın ilkeleri, Tanrı'nın varoluşu, ruhun ölümsüzlüğü gibi geleneksel metafiziğin konularını onun yardımıyla anlayamayız" demektedir. Kant'a göre, metafizik alanında bilimsel bilgi olanaklı değildir." Cevizci, *age*, ss. 487-490.

<sup>50</sup> Immanuel Kant, *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*, İstanbul 2010, s. 19.

<sup>51</sup> Immanuel Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, Konya 2012, s. 41, 46, 51.

<sup>52</sup> Mehmet S. Aydın, *Kant Ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara 1981, s. 32.

<sup>53</sup> Talip Karakaya, *Kant ve Varoluşçu Düşünürlerde Özgürlük Sorunu*, "Muğla Ün. Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri içinde", Ankara 2006, s. 314-315.

<sup>54</sup> Bedia Akarsu, *Kant'da İnsanlık İdeali ve Özgürlük Sorunu*, "Muğla Ün. Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri" içinde, Ankara 2006, s. 307.

<sup>55</sup> Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, İstanbul ts., s. 60, 64-65.

insan, doğadaki mekanizmin bir parçası hâline gelir. Ancak insanın *akılla anlaşılabilen yanı* ise doğadaki bu mekanizmin ve nedenselliğin üstüne çıkar, böylelikle insan özgürlüğünü kazanmış olur. Kant'ın Tanrı anlayışı, pratik ve ahlâkî temeller üzerinde gelişen bir metafiziğe izin verir. Ona göre içinde yaşadığımız mekânlardaki Tanrısal düzen, her iki dünyayı da birbiriyle uyumlu kılmıştır. Bu sebeple doğal dünyamız, akılla anlaşılabilir olan kurullarla düzenlenmiştir.<sup>56</sup> Bütün bunlara dayanarak denilebilir ki Kant, insan için bir özgürlük kapısı açarak: “*Tabiatta cârî olan sebeplerin zorunlu yapısını deney ve duyular âlemindeki olguların fonksiyonelliğine indirgeyerek, irade hürriyetini mekanist tabiatın dışında tutmuştur.*”<sup>57</sup>

Rasyonel bir metafizik sistemi kurarak, Kant'ın imkânsız dediğini gerçekleştirmiş olan Alman filozof Hegel'e (1770-1831)<sup>58</sup> göre, bilginin tüm öğeleri zihnin eseridir. O bilginin formları kadar içeriğinin de zihnin ürünü olmasını savunur. Hegel, “*sahip olduğumuz bilgimizin nesnelere, bizim zihnimiz değil, sonlu olan bireyi meydana getiren başka bir zihin oluşturmuştur*”<sup>59</sup> demek suretiyle, yaşamsal alanlarımız itibari ile insanın müdahalesinin dışında gelişmiş olan ve mutlak bir yazılımı içeren güçlü bir yasa alanı olduğunu ısrarlı bir şekilde kabul etmektedir. Ona göre sahip olmuş olduğumuz her türlü bilginin nesnelere ve de içerisinde varoluşumuzu idame ettirdiğimiz mutlak bir evren, bizim müdahalemiz dışındaki bir Zihin, Akıl, ya da Tin'in istemli ürünüdür.<sup>60</sup> Bu Tinsel varlık (*Tin, Geist, İde, Mutlak, Mutlak Zihin*), sonlu insan ruhlarının dışındaki nesnel bir varlık olup, Tanrı'dan başka bir şey değildir.<sup>61</sup> Yukarıdaki açıklamalara dayalı olarak denilebilir ki Hegel, insan dışında bir mutlak güç olduğunu kabul etmekle kalmamış, bu gücün zihinsel fonksiyonlarımızı da belirlediğini düşünmüştür.<sup>62</sup> Ona göre Tanrı'nın yoktan yaratıcılığı, Yunan Felsefesi'nde ele alındığı gibi evrenin *biçimsiz özdek* olarak anlaşılması üzerine değil, *evren-biçimlendirici* olarak mutlak yaratıcı manasında ele alınmalıdır.<sup>63</sup>

Hegel'in Tanrı-insan algısında “*ezelî yazgı*” ya da “*kader*” imgesi güçlü bir yer tutmaktadır. Nitekim bu düşüncesine uygun olarak Hegel, tabiatta *nesnel bir zorunluluğun* olduğunu da ileri sürmektedir. Ona göre bu zorunluluk ilkesi; *olanağın ve edimselliğin birliği* olarak anlaşılmalıdır.<sup>64</sup> Zira zorunluluk süreci, birbirleri ile ilgisiz ve içlerinde hiçbir

<sup>56</sup> Kant, *age*, s. 149.

<sup>57</sup> Cevizci, *age*, s. 489-490; Akkad, *age*, s. 171.

<sup>58</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831): Rasyonel metafizik düşüncesini hayata geçirmiş Alman filozof. Ona göre bilginin bütün öğeleri zihnin eseridir. İnsan bu bilgiyle kendi yaratmadığı bir dünyayı tecrübe edebilir. Hegel'e göre, bilginin nesnelere ve dolayısıyla bütün bir evren mutlak bir öznenin, mutlak bir Zihin, Akıl ya da Tin'in ürünüdür. Hegel'in tinsel varlığı, tüm bireysel, sonlu insan ruhlarının dışındaki nesnel bir varlık olup, Tanrı'dan başka bir şey değildir. Mutlak Zihin, hem insan aklında hem de doğada ortaya çıkabilir. Bu varlık statik değil, dinamik bir süreci ifade eder. Bu alanda diyalektiğin kuralları geçerlidir. Evren, kendisinde mutlak Aklın amaçları ya da hedeflerinin gerçekleştiği bir evrim sürecidir. Evrimde önemli olan başlangıçta olan değil, sonuçta ortaya çıkan şeydir. Hakikat, bütündür. Bütün ise evrim süreci tamamlandığında gerçekleşir. Bu noktada düşünce ve varlık özdeşir.” Cevizci, *age*, s. 402-403.

<sup>59</sup> G. W. Friedrich Hegel, *Mantık Bilimi*, İstanbul 1996, s. 60, 79.

<sup>60</sup> Hegel, *age*, s. 67.

<sup>61</sup> Hegel, *age*, s. 66, Cevizci, *age*, s. 402-403.

<sup>62</sup> Hegel, *age*, s. 176.

<sup>63</sup> Hegel, *age*, s. 154.

<sup>64</sup> Hegel, *age*, s. 173.

bağlantı taşıyor görünen dağınık durumların varoluşu ile başlar. Kayra ya da Tanrı, dünyayı önceden bildiği veçhile yaratmış ve bu bilgiye göre yönetmektedir. Bu noktada ileri sürülecek olan zorunluluk ilkesi, eskilerin bildiği şekliyle Tanrı'nın değişmez buyrukları olarak değil, var edilmiş olan tabiat düzeni olarak görülmelidir.<sup>65</sup> Aslında yazgı avunçsuzdur. Bu nedenle de yazgı, bir özgürlüğü değil, tersine daha çok bir özgürlük duygusu yaratacaktır. Yazgı konusundaki klâsik-eski algı, “olan olması gereken idi” şeklinde kodlandığı için, orada hiçbir üzüntü olmamalıdır. Belki de sırf bu anlayış yüzünden Hıristiyan dini avunç dini olarak ve giderek saltık avunç dini olarak görülmelidir.<sup>66</sup> Bu eğilim eski Tanrı anlayışlarında da mevcuttur. Zira onlara göre Tanrılar bile bu yazgının altında düşünülürlerdi. Hiç kuşkusuz başımıza gelenlerde rastlantının da büyük bir payı vardır. Ama bu “rastlantı” ya da “olumsallık ögesi” gene de temelini insanın doğallığında bulur. Gene de insan kendi özgürlüğünün bilincini taşıdığı sürece, ruhunun uyumu ve ansal barışı başına gelenlerin kabul edilemezliği tarafından yok edilemez. Öyleyse insanların hoşnutluk ve hoşnutsuzluklarını ve böylece yazgılarının kendisini belirleyen şey zorunluluk üzerine görüşleridir.”<sup>67</sup>

İnsanın özgürlüğünü eski dinsel anlayışların dışında ele almakla iradeli fiillere yer açmayı amaçlamış olan Hegel, aslında kişisel anlamda özgür olmanın da bir tür “zorunluluk” olduğunu ileri sürmektedir. Onun yazgı anlayışı; temelinde ne Eski Yunan Tanrılarını dahi esareti altına alan mutlak yazgıya benzer, ne de dünya üzerinde “olmuş olanın mutlak manada iyi olduğu” savından hareket eden klâsik Hıristiyan algısının verileriyle uyumluluk gösterir. Bu iki algıyı da yanlış olarak betimleyen filozof Hegel, insanın iradeli tasarrufları dışında gelişme gösteren tabiat kanunlarının zorunluluğu ilkesinden hareketle, insanın özgürlüğünün de bir tür varoluşsal “zorunluluk” hâli olması gerektiğini ileri sürmektedir.<sup>68</sup> Belki de sırf bu nedenlere istinaden olacak ki Akkad, Hegel’in tabiat kanunları babında “ezelî yazgıyı” kabul ettiğini söylemektedir.<sup>69</sup>

Batı felsefesindeki bu özet panoramaya ünlü Alman *irrasyonalist* düşünür olan Arthur Schopenhauer<sup>70</sup> (1788-1860) ile devam edelim. Ona göre doğadaki her varlık,

<sup>65</sup> Hegel, *age*, s. 174-175.

<sup>66</sup> Hegel, *age*, s. 175.

<sup>67</sup> Hegel, *age*, s. 176.

<sup>68</sup> Hegel, *age*, s. 176.

<sup>69</sup> Akkad, *age*, s. 172. Kanaatimizce Akkad, Hegel’in yapmış olduğu zorunluluk tanımını atlamış görünmekte, bu nedenle de onun düşüncelerini tam olarak yansıtmadığını düşündüğümüz aşağıdaki açıklamayı yapmaktadır: “Yüzyulumuzun başlarına doğru, kişi hürriyetini hürriyetsizlikle tavsif eden Hegel ise, ilâhî yazgıyı kabul eder.” Akkad, *age*, s. 172.

<sup>70</sup> Arthur Schopenhauer (1788-1860): *İrrasyonalizm’in* önemli temsilcisi olan Alman düşünür ve filozof. Ontolojik irrasyonalizm’in kurucusudur. Rasyonalizm’in temel değerlerine karşı çıkmıştır. Bu görüşe göre dünya bir anlam ve amaçtan yoksundur. Dünya iyi bir teleolojik ilke tarafından yönetilmiyor. Dünyanın merkezi yönetiminde rasyonel ilkeler değil, akla ve değere karşıt olan, bilinç dışı kör bir gücün, yani iradenin bulunduğunu savunur. Ona göre, dünyadaki her varlık, evrensel iradenin nesneleşmesinden başka bir şey değildir. Cisimler, bitkiler ve canlılar nesneleşen bir iradedir. Yok olmayan bu irade, şekil değiştirerek hayatiyetini devam ettirir. İrade insanda eğilim ve yönelim olarak ortaya çıktığı için, insan hazza, mutluluğa ve yarara yönelik bu eylemlerine ahlâkî olarak bakmıştır. Oysa bunlar iradenin insanda oluşan bencilce yansımasıdır. Evrenin tümüyle belirlenmiş olduğunu kabul eden insanın gözünde bu evren kötüdür. Bu durumun giderilmesi için bu iradenin yadsınması gerekir. İradenin yadsınması, onun belirleyiciliğini ortadan kaldırmadığı için, insan yine mutsuz olur. Ancak kötülüğün verdiği acıdan kurtulabilir. Bu da “olumsuz mutluluk” denilen şeydir.” Cevizci, *age*, s. 472-473,760.

evrensel bir iradenin nesneleşmesinden ibarettir. Fiziksel özgürlüğü “*her türlü maddî engelin yokluğu*”<sup>71</sup> olarak algılayan Schopenhauer, özgürlük ve determinizm arasında bir orta yol arama düşüncesinden hareket etmiştir. Ona göre kişilerin ahlâkî özgürlüğü olmasaydı edimleri zorunlu olurdu. Bu nedenle o, insanın ahlâkî sorumluluğunu Tanrı’nın adaletiyle uyumlu kılmak için insanın karakterinin doğuştan kazanımları olduğunu da ileri sürmektedir. Karakterlerimizin değişmeye de kişisel edimlerimizin değişebileceğini savunan Schopenhauer, bütün davranışlarımızın Tanrı’nın önceden belirlemiş olduğu karakterimiz tarafından yönlendirilmediğini de ileri sürmektedir.<sup>72</sup> Ona göre esas olarak kişisel edimlerde baskın olan bir taraf varsa o da Tanrısal iradedir. Bu irade bir ve evrenseldir. Bütün cisimler ve şeyler yok olmayan bu iradenin eseridir. İnsan dünyadaki yazgının ve karakterinin değişmezliği içerisinde hayat sürer. Bela ve kötülükler ezeldeki bilgiye dayalı olarak karakterle uyumlu bir halde yaratılmışlardır. İnsanın insan olarak bütün eylemleri önceden belirlidir. Bu tabii bir zorunluluk ilkesi olarak insan davranışlarını kuşatmış bir şekilde va’z edilmiştir.<sup>73</sup>

Mutlak iradeden yola çıkan Schopenhauer metafiziği, ahlâk felsefesine mutlak bir kötümserlik damgasını vurmuştur. Ona göre mutlak irade, evreni ve insanın düşüncesini oluşturmaktadır. İnsanın bedeni de bu iradenin eseridir. Doğada her şey belirlenmiştir. Var oluş tesadüf eseri oluşmamış, zorunlu bir yaratma neticesinde meydana gelmiştir.<sup>74</sup> Evren ve var oluş ezelde yaratılan bir düzenin işleyişi sayesinde varlığını devam ettirmektedir. Zira bu irade kendisini bir zorunluluk olarak gösterir. İrade bazen bilinçli olarak özgürlüğe karşılık gelirse de bu esas yapı değildir. Schopenhauer’e göre kişisel irade insanda eğilim ve yönelimler olarak ortaya çıkar. Evren tümüyle ezelde belirlendiği için insanın gözünde kötü olarak algılanır. Mutlak iradenin belirleyiciliği altında insan mutsuz olarak yaşar.<sup>75</sup> “*Yaşama dair her şey, hiçlik yahut bir illüzyon olarak algılanmış dahi olsa, onlar kaderin önceden yazılmışlığının birer temsilinden başka bir şey değildirler. Buna dair deliller ise şeylerin özünde yatar. Buna bağlı olarak da, çoğu insanın hayatı keder doludur ve çabuk sonlanır.*”<sup>76</sup> O, kaderi mutlak olan bu iradeye bağlar. Ona göre evrende oluşan kötülük ontolojik bir niteliktedir, yani aslıdır, insanın serbest iradesinden ve eylemlerinin neticesinden doğamaz. Var olan tek kader de “*insanın yaşarken teşkilinde müdahil olmadığı ettiği bu ‘kötülük-mutsuzluk- kaderi’dir.*”<sup>77</sup>

Felsefesini insan psikolojisinin çeşitli yaklaşımları üzerinde kurmuş olan ve sezgiselciliğin temsilcilerinden kabul edilen Fransız idealist filozof Bergson<sup>78</sup> (1859-1941),

<sup>71</sup> Arthur Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, Ankara 2000, s. 12.

<sup>72</sup> Schopenhauer, *age*, s. 60-63.

<sup>73</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, İstanbul 2011, s. 16, 23, 37.

<sup>74</sup> Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, İstanbul 2012, s. 92.

<sup>75</sup> Cevizci, *age*, s. 760.

<sup>76</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, İstanbul 2009, s. 9.

<sup>77</sup> Schopenhauer, *age*, s. 62; Akkad, *age*, s.172-173.

<sup>78</sup> Henri-Louis Bergson (1859-1941): “İdealist yaşam felsefesi ile süreç felsefesinin Fransa’daki temsilcisi olarak bilinen Bergson, pozitivizme şiddetle karşı çıkarak insanî ve tinsel değerlerin önemini vurgulamıştır. Bergson, gerçekliğin ancak sezgi yoluyla bilinebileceğini savunur. Evrimin gerçekliğini de kabul eden Bergson, evrimin mekanist bir tarzda gelişmeyip yaratıcı bir özellik taşıdığını iddia eder. Bilgi konusunda ise kuru akılçılığı reddeden Bergson, doğuştan sahip olduğumuz bilgilerimizin bulunmadığını, edinmiş olduğumuz bilgilerimizi algısal deneyin neticesinde öğrendiğimizi kabul eder.” Cevizci, *age*, ss.115-117.



insanın içinde yaşadığı cemiyetin de tabiat kanunları gibi bağlayıcı yasaları olduğunu söylemektedir. Bergson, insan yaşamının *kanunlar* muvacehesinde anlaşılabilirliğini söylemektedir. Ona göre içtimaî kanunlar mecburî olduğu hâlde, tabiat kanunu küllîdir. Bu kanunlar hiç bir hadise üzerinde istisna kabul etmez. Buna mukabil cemiyette istisnâî hâller olabilir. Fakat zamanla bu ikisi birbirine yaklaşır ve içtimaî kanun tabii kanun olur. Bu kanunlar birbirlerine karşılıklı tesir ederler. Neticede fizikî kanun cemiyet ve ahlâk kanunu bir buyruk olarak anlaşılmalıdır. Bergson'a göre, cemiyet kanunları da bazı yönlerden tabiat kanunlarına benzerler. Yaşadığımız dünyada bir tabiat düzeni vardır ve bu düzen kanunlarla ifade edilir. Bütün olaylar bu düzene uymak için bu kanunlara boyun eğeceklerdir. Bergson felsefesinde tabiat kanunu hadiselerle hükmeden bir varlık olarak görülmektedir.<sup>79</sup>

Netice olarak denilebilir ki, yalnızca tabiatı ilgilendiren alanlarda genel geçer bir *mekanizm*'in varlığını kabul eden filozofların nezdinde varlığın kaderi farklı algılanmıştır. Bu düşünürler, âlemde matematiksel bir düzenin işleyişini temel kabul etmektedirler. Eşyanın oluşumunda bu yasaları esas kabul eden filozoflara göre, maddî âlemde, ezelde belirlenmiş olan bir yazgı vardır, ancak bu yazgının insan eylemlerinde belirleyici bir rolü olamaz. Onlara göre, insanın iradeli eylemlerini kapsayacak olan bir ezeli yazgı, esasen Tanrı'nın eylemi olmakla beraber, irade hürriyetine hâlel getireceği öngörülmüştür. Bu yazgının içeriği de matematiksel âlemin dışında gelişmesi gereken bir determinizme aykırı görülmüştür. Evrenin fizik ve metafizik yapısının oluşundan hareket eden bir kısım filozoflar ise, evrende cârî olan bir mekanizmin varlığının, evrene yerleştirilmiş olan ilâhî kaderi değiştiremeyeceğini ileri sürmektedirler. Evrende mevcut olan böyle bir mekanizmi savunanlara göre "*determinizm*",<sup>80</sup> insan eylemlerini de içine almaktadır. Nihayetinde bu eğilim, sayısal bir kaderimizin olduğunu ileri sürmekle, "*antik fatalizm*"in yerini almış olmaktadır. Yukarıda merkez parametreleri açısından izâh edilmiş olan iki farklı determinist anlayışı da kabul etmeyen indeterministlere göre ise, yaşadığımız âlemde

<sup>79</sup> Henri-Louis Bergson, *Ahlâk İle Dinin İki Kaynağı*, İstanbul 1986, s. 7-8.

<sup>80</sup> *Determinizm*: İcabîyye, Zarûriyye. "Evrende olup biten her şeyin bir nedensellik bağlantısı içinde gerçekleştiğini, fiziksel evrendeki ve dolayısıyla da insanın tarihindeki tüm olgu ve olayların mutlak olarak nedenlerine bağlı olduğunu ve nedenleri tarafından koşullandığını savunan anlayış. Evrendeki her sonucun, her olayın gerçekte bir nedeni ya da nedenleri bulunduğu görüşü; doğanın nedensel yasalara tâbi olduğu ve evrende hiçbir şeyin nedensiz olmadığı düşüncesi. İki ayrı determinizmden söz edilebilir: 1-Her olayın bir nedeni bulunduğunu, bundan dolayı özgürlük ya da irade özgürlüğü diye bir şeyin olmayacağını savunan *katı determinizm*. Bu anlayış, tarihte ya da insan yaşamında söz konusu olan nedenleri yeterince geriye giderek araştırdığımız takdirde, insanın denetimi dışında kalan, insanın üzerinde hiçbir etkisi bulunmayan temel nedenleri bulabileceğimizi öne sürer. Bu tür bir katı determinizm, yazgıcılığa çok yaklaşmakla birlikte, yazgıcılıktan, insanların geleceği değiştiremeyeceklerini öne sürmemek bakımından farklılık gösterir. Bizim dışımızdaki nedenler eylemlerimizi belirler. Varlığımız, bizim dışımızda belirlendiği için özgür olamayız. 2-*Yumuşak determinizm* ise evrensel bir nedenselliği kabul etmekle birlikte, bu nedenselliğin bir bölümünün insandan kaynaklandığını ve insan için belli bir özgürlüğün varlığını savunur. Akıl ve irademizle bazı olaylara neden olabiliriz. Bu özgürlük sınırlıdır. Hiç kimse tam olarak özgür olamaz. Özgürlük, evrensel nedensellik içindeki söz konusu nedensellikten dolayı vardır." Cevizci, *age*, s. 223.

*İndeterminizm*: Belirlenimsizcilik. Laicîyye: Metafizikte, evrendeki her şeyin belirlenmiş olmadığını, dünyada raslantı ve özgürlüğe yer bulunduğunu savunan görüş. İndeterminizm, bazı olayların genel yasa ya da ilkelerle açıklanamayacağını, birtakım olayların bilgi eksikliğinden değil de, evrendeki raslantı, kendisellik ve kesinsizlik gibi öğelerden dolayı öngörülemeyeceğini öne sürer. Ahlâk felsefesinde ise, ahlâkî seçimlerin daha önceki fizikî ve psikik olaylar tarafından belirlenmediğini, akıllı insan varlığının mutlak bir seçme özgürlüğüne sahip bulunduğunu öne süren anlayış. Cevizci, *age*, s. 110.

geçerli olan her türlü sonuç ve keşfin kesinlik arz etmemesi yüzünden bu deterministik-matematiksel yapı ezelde belirlenmiş olan “*ilâhî takdiri*” bozamaz.”<sup>81</sup>

### **II-Doğu Felsefe Geleneğinde Ezeli Tespit Algısı**

İslâm dünyasında ortaya çıkmış nadir değerlerimizden birisi olan ünlü İslâm tarihçisi ve düşünürü İbn Haldûn<sup>82</sup> (1332-1406), sosyal bilimlerin ve sosyolojinin kurucu babalarından kabul edilmektedir. İbn Haldûn, ünü kıtaları aşmış muhalled eseri olan *Mukaddime*'sinde, bazı hükemâ ve feylosofun kader algılarını açıklarken biyolojik etmenlere dikkat çekmektedir. Ona göre, insanın alışkanlıkları, içinde yaşadığı çevrenin ürünüdür. Bu nedenle karakterlerimizi doğuştan getirmiyor, sonradan kazanıyoruz. Hayatımızdaki temel belirleyiciler, sosyal çevre ile olan ilişkilerimizle baskın hâle gelirler. Kader olarak görülebilecek olan şeyler, bizlere etki eden çevresel faktörlerdir. İnsanın özünü bu alışkanlıkları belirler. Bununla birlikte İbn Haldûn, cârî olan sosyal gerçekliği de dikkate alarak ifadelendirdiği kişisel görüşünü de şu tespitlere münce olarak esaslı bir dayanak yapmaktadır:

*“Doktor ve müneccimlerin iddialarına göre, insanın tabîi olan ömrü 120 yıldır. 120 yıl ise müneccimlere göre en büyük kameri yıldır. Her neslin ömrü kıranlara<sup>83</sup> nispete ve onun insan hayatına olan tesirlerine bağlıdır. Bu kıranlara göre bir neslin ömrü uzun ya da kısa olur. Bazı kıranların vaktinde doğanların ömrü 100, bazılarının 80, 70, 50 yıl olur. Hz. Nuh vakası gibi nâdir haller dışında insanların tabii ömrü 120 yılı aşamaz. İnsanın ömrü ise batn (nesil) ömrüdür.”<sup>84</sup>*

İbn Haldûn'un kastettiği müneccimler, hayatı tanımlamak için gök cisimlerinin çekim alanları ile uğraşanlar oldukları için, onlar insan ömrünün süresini, insanın kendi amellerine değil, yıldız, gezegen ve feleklerin birbirleriyle olan ilişkilerine bağlamışlardır. Müneccimlerin bu anlayışı, kaderimiz hakkındaki ezeli tespitin gök cisimleri aracılığı ile yapıldığını göstermektedir. Buna uygun olarak, müneccimlerin akabinde doktorların, beşerin hayatı için belirlediği maksimum ömür süresi de 120 yıl olarak tayin edilmiştir. Bu bilginin objektif dayanakları kendi dönemselliği içerisinde ele alınmalıdır. Günümüzün gelişmiş sağlık koşulları içinde böyle bir üst sınıra ihtiyaç yoktur. O dönemin tecrübelerine

<sup>81</sup> Akkad, *age*, ss. 174-176.

<sup>82</sup> Ebu Zeyd Veliyyuddin İbn Haldûn (732/808-1332/1406). Meşhur tarihçi, sosyolog, filozof, siyaset ve devlet adamı. Ona göre insan, toplumsal bir varlıktır. Kâinattaki her şey ve oluş bir amaca yöneliktir. İbn Haldûn, *umran* ilmini geliştirerek bir nevi toplumsal metafizik oluşturmaya çalışmıştır. Onun insan anlayışına göre, her insan içinde yaşadığı toplumun aynasıdır. O, “insanın doğuştan getirdiği bazı kabiliyetleri dışında bilgi ve ahlâk olarak belirlenmiş bir tabiatından bahsedilemez.” demektedir. Süleyman Uludağ-Tahsin Görgün, *İbn Haldûn*, TDVİA, C: XIX, İstanbul 1999, ss. 538-555.

<sup>83</sup> *Kıran-Yakınlık-mukarenet*: Yıldız ve seyyarelerin birbirlerine yaklaşması ve birbirinin hizasında bulunması durumu. Astroloji ve nücüm ilminde iki gezegenin-yıldızın özellikle Venüs ve Jüpiter' in bir ve aynı burçta birleşmesi durumu. Eskiden yıldızların bazılarının kıranı hayra, bazılarının ise şerre yorumlanırdı. Böyle zamanlarda doğanların şanslı olduğu inancı yaygın bir kabul olarak bilinir. Bugün için yürürlükte olan *astroloji* ve *tarot* düşüncesi gibi algılanabilir. Bu düşünceye göre, insanın kaderi, gök cisimlerinin hareket, yakınlık-uzaklık ve çekim güçlerine bağlı olarak değişmektedir. İbrahim Alâeddin Gövsa, *Ansiklopedik Sözlük*, İstanbul 1967, II, 1143; Pars Tuğlacı, *Okyanus*, İstanbul 1971, II, 1540.

<sup>84</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 1982, I, 431-432. İbn Haldûn'a göre insanın batn-nesil ömrü ortalama 40x2=80 yıldır. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 432.

Kur'an-ı Kerim'de “ batn” ın bir bölümü olarak “ergenlik çağı” açıklaması yapılmıştır: “(Yusuf) Ergenlik çağına ulaştığında, Biz, ona (doğru ile yanlış arasında) ayırım yapma yeteneği ve bilgi vermiştik. İşte Biz, iyilik yapanları böylece ödüllendiririz.” Yusuf Suresi, 12/22.

ve ilmî verilerine, anlatılara, aklî istidlallere dayandırılarak böyle bir rakama ulaşılmıştır. Bu noktada bizi ilgilendiren iki gerçeklik vardır. Bulardan birisi, doktorların insan yaşamı konusundaki tezleridir. Onlara göre, insanın yaşamsal kaderi açıklanırken, ezeli belirlenimden değil, biyolojik gerçekliklerden bahsedilebilir. İkinci yaklaşım olarak, müneccimlerin çalışma alanlarını dikkate alarak ileri sürebileceğimiz göre ise, insan ömrü için belirlenmiş olan kesin bir sürenin takdiri, Tanrı'nın iradesine veya yaşamın kanunlarına hasredilmemiş, gök cisimlerinin devir-daimlerine ve çekiciliklerine bırakılmıştır.

Orta Çağ İslâm filozofları, ezelde takdir edilmiş olan bir kader algısı konusundaki eğilimlerini, aynı şekilde, insan ömrünün ezeli tespiti konusunda da sergilemişlerdir. Tespitli ve takdirli olan kaderlerimiz, bunun imgesel olarak temel bir bileşeni olan ecellerimizi de içine almaktadır. Kaderi anlamlandırırken, yorum kolaylığı olsun diye, ecellerin sayısal olarak ayırma tabi tutulma ameliyesi ise, daha sonraki çabaların bir neticesidir. Ezeli yazgı konusunda daha bağımsız ve daha nesnel düşünebilecekleri kanısında olduğumuz filozoflar cephesindeki durum ise, teologların algılarından pek farklı değildir. Sanki, teologlar ile filozoflar, insanın yazgısının kendi dışında belirlendiği konusunda konsensüs oluşturmuş gibidirler. Bu konudaki eğilimleri araştırdığımızda görülen manzara hiç de iç açıcı değildir. Denilebilir ki, tarihsel süreçte ezeli yazgı lehine bir düşünce tekeli oluşmuş ve birbirinin türevi olan simetrik düşünceler, felsefi ve kelâmî algının sosyo-kültürel hinterlandını belirlemiştir.

Büyük İslâm Filozofu Fârâbî<sup>85</sup> (871-950), yaratılmış olan her türlü varlık için ezelde tayin ve tespit edilmiş olan bir yazgının mevcut olduğunu savunmaktadır. O, bu konuda insan ile kâinat arasında bir fark görmez. Sonlu olan varlıkların-evren, insan, hayvan, bitki- yaşam sürelerini belirleyen sonsuz olan varlık-Tanrı'tır. Ölümsüz olan bu varlık, yaratıkların yaşam sürelerini kudret ve ilmüne müstenit bir güçle belirlemektedir. Nihayetinde Fârâbî, bu konuyla ilgili olarak mutlaklık içeren açıklamalar da yapmıştır. Mamafih düşünürümüz, "*Kâinatın ve insanlığın belli bir sonunun bulunduğunu, ölümün ikisi için de yazılı olduğunu*"<sup>86</sup> söyleyerek, insanın ve içinde yaşadığı kâinatın mutlak olarak kayıtlı bulunan bir sonunun-ecelinin-olduğu düşüncesini ısrarla vurgulamıştır.

Büyük filozof İbn Sînâ'da ezeli yazgı düşüncesi insan sorumluluğu ile beraber ele alınmış ve kişisel hürriyete dönük bir şekilde yorumlanmıştır. İbn Sînâ, her şeyin bir kaderi-kanunu olduğunu kabul etmektedir. Ona göre: "*Allah her şey için bir kader tayin etmiştir*" (Talâk Suresi, 65/3) ayeti bunun için bir delil olarak kabul edilebilir. İbn Sînâ'ya göre âlemde iyilik ve kötülük beraberce yaratılmıştır. Kişiler iradeli davranışlarından sorumlu tutulacaklardır. Ona göre, âlemdeki kötülüğün kaynağı olarak Tanrı'nın mutlak

<sup>85</sup> Ebû Nasr Muhammed b.Muhammed b.Tarhan b.Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî (258/339-871/950). İslâm felsefesini metot, terminoloji ve problemler açısından temellendiren ünlü Türk filozofu. Onun ahlâk felsefesinin temelini *eğitim* ve *iyi davranışlar*, son hedefini ise *mutluluk* oluşturmaktadır. Fârâbî'nin ahlâk felsefesinin nihaî amacı mutluluktur. İnsan iyiliğe ve kötülüğe eşit ölçüde yatkın olarak doğar. Karakterlerimizi ahlakî alışkanlıklarımızın sonuçları belirler. Ona göre, Allah'ın bilgisi küllî ve zaman üstü olduğundan bu konuda geçmiş, şimdi ve gelecek gibi mümkün varlıklar alanında geçerli olan zamana ait birim ve kavramlar söz konusu değildir." Mahmut Kaya, *Fârâbî Maddesi*. TDVİA, C: XII, İstanbul 1999, ss. 145-162.

<sup>86</sup> Ebu Nasr Muhammed Fârâbî, *Risâle Li Eflatuni'l-İlâhî fi'r-Redd Men Kâle İnne'l-İnsan Telâşa ve Fenâ Bâde'l-Mevt (Risale Ölüm Sonrası)*, Ankara 1990, s. 59.

yaratıcılığı gösterilemez. Zira: “Tanrı zâtı gereği iyidir. İyiliği diler. Her şey Tanrı’nın bildiği bu düzenden çıkar. O bizzat kendi zâtı itibariyle iyinin ve mükemmelin kaynağıdır.”<sup>87</sup> Âlemde kötülüğün olması arazî olarak bulunur diyen İbn Sînâ, bu kanaatini şöyle izhar etmektedir: “O hâlde kötülük kadere arazî olarak dâhildir. Sanki o, örneğin arazî bakımdan kendisine rıza gösterilmiş gibidir.”<sup>88</sup>

İbn Sînâ, geleneksel algıda baskın bir yer tutmuş olan *kader bir sırdır* düşüncesini şiddetle eleştirmektedir.<sup>89</sup> Ona göre bunun anlamı onların bahsetmiş olduğu şekilde değil, aşağıda izahatı yapılmış olan bir tarzda ele alınmalıdır. “Şimdi bil ki, kaderin sırrı, daha önce bilinmesi gereken bazı öncüllere bağlıdır. Bunlardan birincisi kâinat düzeni, ikincisi ceza ve mükâfatın olduğunu bildiren haberler, üçüncüsü ise ruhların haşri meselesidir.”<sup>90</sup>

İbn Sînâ, devamla bu üç öncülü açıklama cihetine gitmektedir: “Birinci öncül şunu bilmendir ki, kâinat ister ulvî ister suflî bütün parçaları ile Allah’ın onların varlığına ve yaratılmalarına sebep olmasından ve onları bilmesinden, idare etmesinden ve varlıklarını irade etmesinden müstağni olamazlar. Aksine her şey Allah’ın tedbiri, ilmi ve iradesi ile olur...”<sup>91</sup> Çünkü âlemde sadece sırf iyilik olsaydı ve başka hiçbir şey olmasaydı, o zaman bu âlem başka bir âlem olurdu ve böylece bu âlemin şimdikinden farklı bir terkip üzere olması gerekirdi... Hâlbuki... âlem içinde hem iyilik hem de kötülük bir arada durmaktadır.<sup>92</sup> İkinci öncül şudur ki, eskilere göre mükâfat, eriştiği olgunluk derecesi nispetinde ruhun lezzet almasından ruhun noksan kaldığı nispette tadacağı elemenden ibarettir; ceza ise ruhun noksan kalması demek, onun Allah’tan uzaklaşması demektir.<sup>93</sup> Üçüncü öncül ise şudur ki, haşir, insan ruhunun kendi âlemine dönmesinden ibarettir.<sup>94</sup>

İbn Sînâ, dünya hayatında işlenen fiil dolayısıyla kula övgü ve kınama yapılmasını, iyilik işleyenin bu fiili alışkanlık hâline getirmesi için övgü aldığını ileri sürmektedir. Kötülük işleyeni de benzer kötülükleri işlemekten uzak tutup, *sakındırmak* için olduğunu ileri sürmektedir. Şer’i cezalar ise suç işleyeni işleyeceği benzer suçlardan alıkoyacağı için yararlıdır. Ona göre, işlenmiş olan suçların ceza-i müeyyideleri bu dünyaya matuf olmalıdır ki, maksat hâsıl olmuş olsun. Yoksa kelâmcıların iddia etmiş olduğu gibi bu suçların cezalarının düzenlenmesindeki asıl maksat, cehennemde çekilenler değil, dünyada yaşarken onları bu fiillerden uzaklaştırmaya dönük olmalıdır.<sup>95</sup>

Ezelî yazgı konusunu kaza ve kader kavramları çerçevesinde ele almış olan İbn Sînâ, aynı şekilde kaza-kader kavramlarını da Yüce Allah’ın ezeli olan ilmi muvacehesinde değerlendirmiştir. Ona göre her şey bu *mutlak ilmin* sınırları dâhilinde cereyan etmektedir.

<sup>87</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ-el-İlâhiyyât*, Birleşik Arap Emirliği, ts., II, 415.

<sup>88</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*, Kahire 1975, s. 169; *İşaretler ve Tembihler*, İstanbul 2005, s. 169.

<sup>89</sup> İbn Sînâ, *Risâle fî Sırrı’l-Kader- Kaderin Sırrına Dair Risâle*, ve *er-Risâletü’l-Arşîyye*. Bkz: İbn Sînâ, *Risaleler* içinde, Ankara 2004, s. 31, 61. İbn Sînâ, kaderin sır olduğunu beyan eden bazı ifadeleri risâlesinde eleştirel bir kurgu ile beraber ele almaktadır. Bunlar: “Kaderin sırrını bilen dinsiz olur.” (sûfi sözü). “Kader, Allah’ın sırrıdır. Allah’ın sırrını ifşa etmeyiniz.” (Hadis). Hz. Ali’nin üç kez tekrar etmiş olduğu söz: “Kader, derin bir denizdir, ona dalmayın”. “O, taşlık bir yoldur, orada yürümeyin.” “O, çıkılması çok güç bir yokuştur, ona tırmanmayın.” Bkz: İbn Sînâ, *Risâle fî Sırrı’l-Kader*, s. 31.

<sup>90</sup> İbn Sînâ, *Risâle Fî Sırrı’l-Kader*, ‘Risaleler’ içinde, Ankara 2004, s. 31.

<sup>91</sup> İbn Sînâ, *age*, s. 31.

<sup>92</sup> İbn Sînâ, *age*, s. 32.

<sup>93</sup> İbn Sînâ, *age*, s. 32.

<sup>94</sup> İbn Sînâ, *age*, s. 33.

<sup>95</sup> İbn Sînâ, *age*, s. 33.

Bilginin mahiyetini oluşturan kaza ile bilginin sonuçlarını oluşturan kader, dünya üzerinde bir *sebeplilik ilkesi* gereği işlemektedir. Bu işleyişte Yüce Allah'ın *mecburî* bir gerekçesi de yoktur. Sebeplerin doğrudan sonuçları meydana getirmiş olması, yaşam kanunlarının temel ilkesidir. Bu kanunlar zıtlarıyla beraber hakedilmişlerdir. Zira eşyada asıl olan iyilik olsa da, insana ve çevreye bağlı olarak bazen kötülükler de ortaya çıkabilir. İbn Sînâ'nın yazgı konusunu içeren bu düşüncelerini aşağıdaki paragrafta yalın olarak görmek mümkündür: *“Allah'ın kazası, O'nun bilinenleri, yani yoktan yaratıp meydana getirdiklerini kuşatan bilgisidir. Kaderi ise, sonuçlar için sebeplerin varlığını gerektirir. Ayrıca O'nun için zorlayıcı, gâî bir sebep de söz konusu değildir. Sebebin varlığı sonucun da varlığını gerektirir....Âlemde var olan her şey, kötülükler bile bir hikmet üzere var olmuşlardır. İyilikler kötülüklerin ilkeleridir. İyilikler tamamlanıp son bulduğunda, kötülükler belki ortaya çıkar, belki de çıkmaz... Kötülüklere gelince, onların şahıslara, zamanlara ve yapılarla izafe edilmesi gerekir...”*<sup>96</sup>

İbn Sînâ, Yüce Allah'ın fiil ve sıfatlarında bir sebep aramanın her zaman doğru olmadığını ileri sürmektedir. Zira O'nun varlığı yaratışı mutlak mânâda adalet üzere iktizâ eder. Bu meydana o, kaza'yı; bir düzen üzere devamlı olarak gerçekleşen durum olarak açıklarken, kader'i de; ilk akıldan çıkmış olan ve değişebilir sebepler üzerine bina edilmiş hüküm olarak şu şekilde açıklamaktadır:

*“Yüce Allah'ın fiillerinin ve sıfatlarının mutlak bir sebebi yoktur. Çünkü O'nun sıfatları fiillerinin kaynağıdır... Demek ki var olan her şey, olması gerektiği gibidir. O hâlde O'nun adaleti lütuf, lütfü da adalettir... Mutlak iyilik ise vardır ve O, ilk gerçek'tir... İşte bu, hiçbir şekilde kendisine kötülüğün karışmadığı saf iyiliktir ki, dinî istılahta kaza olarak adlandırılan da budur. Çünkü kaza, tek bir düzen üzere devamlı var olan hüküm demektir. O'ndan ilk olarak ve daha sonra sırayla çıkan ikincil akıllar bu düzen üzeredirler.”*<sup>97</sup> *Kader sözüyle kastedilen ise, İlk Akıl'dan çıkan ve bazen inip bazen çıkan, bütünüün ayrıntıları gibi kabul edilebilecek olan diğer sebeplilerdir. Eşyada ortaya çıkmış olan iyilik ve kötülük hâlinin her ikisi de kader ile olsa da, iyiliğin ilk irade ile ve bizzat istene olduğu, kötülüğün ise ilintisel ve ikincil bir irade ile olduğu anlaşılmış olmaktadır...”*<sup>98</sup>

İbn Sînâ'ya göre *ayüstü âlem* kötülüğün fiilen mevcut olmadığı ve Tanrı'nın kaza yoluyla yaratmış olduğu ve yalnızca metafizik varlıkların bulunduğu âlemdir. Kötülüğün bilfiil olarak mevcut olduğu bölge ise Tanrı'nın *kader* yoluyla yaratmış olduğu *ayaltı âlem* dir. Bu âlemde kötülük kişisel iradeyle işlendiği için herkes fiilinden sorumlu tutulacaktır. Ancak bu âlemdeki kötülük bütün fertleri de kaplamış değildir. Ona göre gerçek iyilik ve kötülük bizzat nefsin özülle ilgili olan iyilik ve kötülüktür. Zira kötülük bir kul fiili olarak iyiliğin bittiği yerde ortaya çıkmaktadır. Tanrı ikisini de yaratmakla bir imkân ortaya koymuştur. Mamafih yine de Tanrı, kulun iyiliği seçmesini arzu etmektedir. İyilik ve kötülüğün beraberce var edilmesi çeşitli hikmetlere mebnîdir. Fakat insanın kötülükten

<sup>96</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 'Risaleler' içinde, Ankara 2004, s. 61.

<sup>97</sup> İbn Sînâ, *age*, s. 63.

<sup>98</sup> İbn Sînâ, *age*, s. 63-64.

uzaklaşması kendi iradesiyle olan bir şeydir. Dolayısıyla nefis, iradesi dâhilinde olan şeylerden sorumludur.<sup>99</sup> Bu konuda İbn Sînâ şöyle söylemektedir:

*“Belki yine şöyle diyebilirsin: “Eğer kader varsa, ceza niçindir?” bunun cevabını derinliğine düşün: Daha sonra bileceğin gibi nefsin hatasına göre cezalandırılması, beden hastalığının, oburluğuna göre olması gibidir... Ve buradaki (kaderi) doğrulama, korkutmanın pekiştirilmesidir. Korkutma ve ibret alma gereğince arız olacak şekilde kaderin sebeplerinden biri arız olup da hata, suçu getirecek şekilde bileştiğinde, her ne kadar bu, bir tek (kişi) için uygun olmayıp Rahim olan İhtiyar sahibinden zorunlu olmasa da, genel amaç için (kaderi) doğrulama zorunlu olur. Şayet ortada yalnız kaderle sınanan taraf olmasaydı ve tikel bozuluşta onun tümel genel birçok maslahatı bulunmasaydı, kaçınılmaz olarak tümel için tikel yöne iltifat edilmezdi...”<sup>100</sup>*

Bize kadar ulaştığı şekliyle, ezeli yazgı probleminin kökeninde, Allah’ın ezelde tayin ve tespit edilmiş bir formda bulunun ilminin tasavvur şekli yatmaktadır. Bu nedenle, geleneksel düşüncenin, insan hürriyetini iptal eden bu algısının farkında olan filozoflarımızdan *Fârâbî* (871-950) ve *İbn Sînâ*<sup>101</sup> (980-1037), devraldıkları felsefi geleneğe de uygun olarak, içinde yetiştikleri kültürel eğilimden tamamen farklı olarak geliştirdikleri bir esastan hareket ederek sorunu çözmeyi denemişlerdir. Onlar, bazı Yunan filozoflarının ileri sürdüğü gibi; *“Allah’ın yalnız tümelleri (küllîleri) bilebildiğini, tikelleri (cüzîleri) ise bilmediğini”<sup>102</sup>* iddia ederek, kişisel özgürlük sorununu, insanın yapıp-etmelerinin dışına taşımak istemişlerdir. Onlar, bu yaklaşımı geliştirmekle, iradeli eylem sahibi olan insanı diğer varlık kategorilerinden ayırarak, kendilerince bir çözüm yolu bulmayı hedeflemişlerdir. Bu yeni anlayışla, kaderimizin ezeli ilimle olan organik bağı koparılmak istenmiştir.

Filozoflar: *“Allah, cüzîyâtı yani insanın sonradan oluşan eylemlerini; küllîler, yani koymuş olduğu genel-geçer kanunlar vasıtasıyla bilebilir”* demekle, kendi bilinçli fiilleri hususunda insan sorumluluğunu ön plana çıkarmak istemişlerdir. Yoksa onlar, Allah’ın sonsuz olan ilmine bir kayıt düşmek niyetinde değillerdi. Filozoflarımızın insan algısının temeline yerleştirdikleri düşünce: *“kişilerin eylemlerinin vuku bulmadan önce yazılmış olmayacağı”* tezidir. Bunun anlamı ise, Tanrı’nın adaleti gereği, insanın davranışlarını cüzler-fiiller- olmadan önce takdir etmiş olmaması-bilememesi düşüncesidir.

Oluş alanına çıkmayan bir eylemin önceden bilinebilme sorunu, felsefecileri epeyce meşgul etmiş benzemektedir. Yalnız bizim geleneğimizde değil, bütün olarak klâsik dinsel eğilimlerde, Tanrı’nın *“cüzleri, kül vasıtasıyla bilebilmesi”* anlayışı, Yüce Tanrı için

<sup>99</sup> Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan Ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 1993, ss. 168-171.

<sup>100</sup> İbn Sînâ, *Risâle Fî Sırrı’l-Kader*, s. 33; Durusoy, *age*, s. 171.

<sup>101</sup> Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ (980-1037). İbn Sînâ, İslâm dünyasında eş-Şeyhü’r-reis, Batı’da ise *Avicenna* olarak bilinir. İslâm felsefe geleneğinde *Meşşâi Okulu*’nun en önemli temsilcisi kabul edilmiştir. İbn Sînâ, felsefi bir sistem kuran hekim-filozoftur. Ona göre, doğru- yanlış bilim ve felsefenin, iyi-kötü ise dinin konusudur. Allah- âlem ilişkisi konusunda Fârâbî’nin *sudûr nazariyesi* ve *akıllar hiyerarşisini* aynen kabul etmiştir. Onun felsefi problemlere bakışını devam ettirenler *İbn Sînâ Okulu*’nu kurmuşlardır.” Vural, *age*, ss. 260-264.

<sup>102</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1990, s. 134; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, Ankara 1967, s. 38; *İslâm Düşüncesi*, İstanbul 1995, s. 38.

bir eksiklik olarak görüldüğünden, her dönem için geçerliliğini korumakla beraber, ilgili düşüncüyü savunmak, ateşten bir kuru avuçta tutmaya benzemektedir. Hâlbuki bu problem, Yüce Allah'ın ezeli bilgisinin kapsamıyla ilgili bir konu değil, O'nun ezeli iradesinin tasarruflarıyla ilgili bir meseledir. Kanaatimizce, sorunun esastan çözümü için, filozofların da kıyısından yanaşmış oldukları şekliyle, kaderin ezeli ilimle olan bağlarının yumuşatılıp, ezeli iradeyle olan bağlarının güçlendirilmesi gerekmektedir.

Ünlü Endülüslü Filozof İbn Rüşd<sup>103</sup> (1126-1198) de, ezeli yazgıyı açıklarken, Orta Çağ İslâm filozofisinin başvurduğu temel argüman olan: “*Her şeyi Allah'ın yaratma, kudret ve ilmi zâviyesinden görme*”, anlayışının etkisinde kalmıştır. İbn Rüşd, ezelde belirlenmiş olan kader algısı konusunda fenomenler dünyasında kalarak, varlık aynasında görünen gerçekleri ilâhî takdire göre yorumlamayı zorunlu çıkış olarak görmüş gibidir. Ona göre kader konusunda Ehl-i Sünnet'in argümanları, Mu'tezile'nin gerekçelerinden daha doğru nitelikler taşımakta idi. İbn Rüşd, kader tartışmasına deyim yerindeyse dönemin geleneklerine uygun olarak ulu orta atlamamış, bu konuyu insan özgürlüğü bağlamında ele almıştır. Neticede o, düşünce sistemini kurarken genel çoğunluğun yanında kalmayı tercih etmiş ve kaderîlerin karşısında saf tutarak konumunu belli etmiştir.

*Meşşâilik*'in<sup>104</sup> son büyük temsilcilerinden olan ve bazı batıl filozoflara göre İslâm dünyasının biricik filozofu kabul edilen İbn Rüşd, bireyin iradeli eylemlerindeki sorumluluğunu ön plana çıkarmak suretiyle, ölümlerin ilahî takdirle belirlenen yazgıya göre değil, insanların eylemleriyle oluştuğunu ileri sürenlerin-kaderîler- fikirlerinden pek hoşlanmamış olacak ki, maktûl konusunu açıklarken şu ifadeleri kullanmaktadır: “Bütün ölümler, kendi eceliyle ölür veya öldürülür. Ecelleri geldiği zaman ileri veya geriye alma söz konusu olamaz. Bu ümmetin Mecûsîleri olan Kaderîlerin<sup>105</sup>: “Öldürülen, Allah'ın onun

<sup>103</sup> Ebu'l-Velid Muhammed b.Ahmed b.Muhammed b.el-Kurtubî İbn Rüşd (1126-1198). İbn Rüşd, *meşşâiliğin* Endülüs'teki son temsilcisidir. Aristoteles'in eserlerini şerh ettiği için İslâm ve Batı dünyasında bilinen, *eş-Şârih-Commentator-* ve *Averroes-*Aben Roşd-gibi lakapları vardır. İbn Rüşd, din ile felsefe arasındaki ilişkiyi araştırmış ve bu iki disiplini uzlaştırmaya çalışmıştır. İbn Rüşd, Allah- âlem konusunda *sudûr* anlayışı yerine, Allah'ın *sürekli yaratma* doktrinini kabul ettiği için Gazalî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde yapmış olduğu felsefecileri eleştirilerine, *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı çalışmasıyla cevap vermiştir. İbn Rüşd, batı dünyasını, sadece felsefe alanında etkilememiş, Rönesans dönemi bilim ve sanat alını da etkilemiştir. Batıda İbn Rüşd'ün etkisiyle 13.Yüzyıldan itibaren bir *İbn Rüşdçülük* akımı dahi gelişmiştir.” Vural, *age*, ss. 254-258.

<sup>104</sup> *Meşşâilik*: Gezimciler. İslâm filozofları içerisinde terminolojik, metodik ve problematik açıdan Aristoteles'i (MÖ 384-322) takip edenlere Meşşâiyyûn ve temsil ettikleri ekole de *Meşşâi Okulu* adı verilmiştir. Kindî (796-866), Serahsî (833-899), Fârâbî (871-950), İbn Miskeveyh (932-1030), İbn Sînâ (980-1037), İbn Bâcce (1077-1139), Nasiruddîn et-Tûsî (1201-1274) gibi bazı filozoflar bu okulun temsilcisi olarak bilinirler. Vural, *age*, s. 395-396.

<sup>105</sup> “*Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleri, Müşebbihe Yahudileri, Râfiziler ise Hristiyanları –Nasranîleri-dir.*” İbn Hanbel, *Müsned*, İstanbul 1981, C: II, 86, V, 406-407.

Bu minvalde pek çok hadis rivayeti tedavüle sürülmüştür. Kanaatimizce bu konuda en kapsamlı çalışmalardan birisi olan Hacı Musa Bağcı'nın *İnsanın Kaderi-Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı*, (Ankara 2009, ss. 275-282) adlı eserde bu tip rivayetler senetleriyle birlikte ciddi bir şekilde değerlendirilmiştir. Denilebilir ki muarızların dışlanması için hadis rivayetlerinden delil getirme alışkanlığı mezheplerin teşekkül devirlerinde sıklıkla baş vurulan bir metot olmuştur. Her grup kendi ideolojik yaklaşımını destekleyen kavramsal ifadeleri hadis rivayeti şeklinde tedavüle sokmuştur. Zira bu süreçte muhatapların tanımları da olduğu gibi değil, onların muarızları nezdinde anlaşıldığı veçhile yapılmıştır. Bu yüzden bu tür rivayetlerin dinsel bir değerinin olmadığını söylersek yanlış bir belirlenimde bulunmuş olmayız kanaatindeyiz. Tam da bu yaklaşıma uygun düşecek tarzda İmam Eş'arî, Kaderiyye'yi:

için yazdığı ecelin dışında ölmüştür, ona ulaşmamıştır” iddiasını açık bir küfür kabul eder. Bu noktada durmayan İbn Rüşd, felsefi birikimine yakışmayacak bir tarzda, insan hürriyetini savunanlara karşı, klâsik algının moda itiraz cümlesi olan şu ifadeyi kullanarak, muarızlarının küfür üzere olduğunu beyan etmiştir: “Onlar: Kullar fiillerini yaratır fesadını ortaya atarak, maktûlün ölümünü katilin fiili saydılar. Hâlbuki Allah bu konuyu, Hz. İbrahim’in hayatı ve ölümü kimin yarattığı sözüyle<sup>106</sup> açıklamış ve kayıtlamıştır.”<sup>107</sup> Diyerek, Ehl-i Sünnet’i savunan klâsik din ulemasını bile geride bırakmıştır denilebilir. Oysaki “kaderî” diye suçlanan kişiler, hayatı ve ölümü Allah’ın yarattığını baştan kabul etmekle birlikte, kulların ise bu olguları hazırlayan iradeli sebepleri oluşturduklarını ileri sürmekte idiler. Üstelik İslâm dünyasında ezelden beri böyle bir baskın eğilim de olmamıştır. Tartışılan konu, kişinin iradesine taalluk eden eylemlerinin sahibi olup-olmaması noktasındaki algıların farklılığı üzerinden ilerlemiştir.

Bazı İslâm filozofları da din ulemâsının ekserisinin dâhil olmuş olduğu yolu takip ederek, kader sorunsalını insanın özgürlüğü açısından değil, Tanrı’nın gücü ve kudreti açısından işlemişlerdir. Hâlbuki hayatın ve ölümün Yaratıcısı, kendi iradeli fiilleri hususunda insanı hür yaratmakla, bu alanda kendine-iradesine- sözü geçmiş ve kudretinin iktizâlarını ertelemiştir. Bu sınırlamanın kökeninde yine Yüce Allah’ın sonsuz iradesi yatmaktadır. İnsana irade vermek, Tanrı için bir noksanlık oluşturmaz. Bilâkis, Yüce Tanrı böyle davranmakla, insana olan güvenini izhâr etmektedir. Bu güven duygusu Yüce Allah’ın ilâhlığına bir hâle getirmez. Kur’an’a dayanarak söyleyebiliriz ki: “Seçimlerinde hür, davranışlarında özgür bir insanın yaratılması Allah’ın ezeli bir projesidir.”<sup>108</sup> Bu fitrat-yaratılış- projesiyle insanoğlu varlık âlemindeki olması gereken farklı konumuna oturmuştur. Eşref-i Mahlûkat olan insan, bu üstünlüğünü kullanırken, bazı kültürlerde olduğu gibi ne Tanrılaşmış, ne de sorumsuz varlıkların derekesine indirilmiştir. Dünya üzerinde, hür ve iradeli bir varlığın hayatiyet bulması, yeryüzündeki hükümlanlık anlamında Allah için bir zâfiyet oluşturmaz. Böyle nâkis duygular O’nun için muhâldır.

Hükemâ, genellikle biyolojik süreçlere bağlı olarak gelişme gösterir tarzda “ölümün varlığı ve mahiyeti”<sup>109</sup> konusunu irdeledikleri için, ezeli yazgı meselesinde, daha çok teologların ilgi alanına giren ahlâkî boyutu ikinci plana bırakmışlardır denilebilir. Onlar, mütemâdiyen, kader düşüncelerinin ezeli yazgıyla olan bağlarını, evren ve ahlâk görüşlerini açıklarken ortaya koymuşlardır. Bu eğilim onları doğrudan ezeli takdir fikrinin tartışmasından uzak tutmuştur. Bunun siyasî ve sosyal nedenleri çok farklı değişkenler içermektedir. Klâsik kader anlayışında mündemiç olan, “ölümü yaratanın onu

“İnsanoğlunun kendi kaderini tayin edebileceğini ileri sürenler” olarak tanımlamaktadır. Bkz: Abdulkerim Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, Beyrut 1992, s. 21.

<sup>106</sup> Bakara Suresi, 2/258; Şuâra Suresi, 26/78-82.

<sup>107</sup> İbn Rüşd, *Mukaddemât*, Beyrut, ts., s. 168-169; Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1986, s. 243. Hasan Hanefî, İbn Rüşd felsefesinin kader bağlamındaki klâsik yorumları temerküz etmesini yorumlarken şu kanaatini açıkça izhâr etmektedir: “İbn Rüşd, determinizm ve hürriyet konusunda daha çok Eş’arî ekolünün delillendirme metodunu tercih etmiştir.” Ernest Renan’a göre ise İbn Rüşd bir ateisttir. Ancak İbn Rüşd, fikirlerini ortaya koyarken temel kaynak olarak Kur’an ve Sünnet’i kesin delil olarak kabul etmektedir.”(Bkz: Hasan Hanefî, Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu, İstanbul1998, s. 78. İbn Rüşd’ün Eş’arî delillendirmelerinin kaynakarı için bkz: Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 20-21.

<sup>108</sup> Bakara Suresi, 2/30-40.

<sup>109</sup> Sena, *age*, ss. 154-157.



tarihleyebilme hakkı ve gücüne sahip olduğu” kanaati, ortak bir deklarasyon gibi düşünce tarihimize damgasını vurmuştur.

İnsan ömrünün belirlenmişliği konusunda Müslüman filozofların, Müslüman teologlardan farklı olarak ortaya koydukları en önemli şey, *kişilerin ömür sürelerinin yaşamın biyolojik kurallarına bağlı olduğu* tezidir. Onlar, bu yaklaşımları ile kişilerin yaşam sürelerini yine kendilerinin belirleyebileceklerine olan inançlarını ortaya koymuşlardır. Filozofların, yaptıkları bu ayırımlarla, bazı *Mu'tezilî* ve *Selefi* eğilimlere yakın durdukları görülmektedir. Bazı filozoflar, kader konusunda geleneksel düşüncenin çizgisinden sapma olarak kabul edilen bu görüşleri yüzünden, Ehl-i Sünnet müntesipleri tarafından çeşitli suçlamalara maruz bırakılmışlardır. Zira hekimler ve tabiplerin ezeli yazgı algıları-kader-ecel-ömür düşünceleri- diğer düşünürlerden temeli itibariyle farklıdır.”<sup>110</sup> Onlar, hayatın temel dinamiklerini dikkate alarak ortaya koydukları ayırımla, insanın kaderinin tek ve değişmez olduğu ilkesine esastan itiraz etmişlerdir.

Yakın dönemin önemli kelâmcılarından olup, ülkemizdeki *Yeni İlm-i Kelâm* hareketinin önde gelen temsilcisi kabul edilen Darülfünun hocalarından İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946), felsefecilerin, insanın ezelde belirlenmiş olduğu iddia edilen ömür süresiyle ilgili olarak açıklamalar yaparken, onların *uzun ömür* meselesini şu şekilde ele aldıklarını belirtmiştir: “Onlara göre insanın *ecel-i tabii*’ye kadar olan *müddet-i hayatına*, *ömr-i tabii* denir. Eski zamanlarda tufandan önce yaşayanların *uzun ömürleri* iki şekilde açıklanabilir. 1-Her fasıl-mevsimler- sene itibâr olunmakla, *ömürleri dört misli artmış olur. Fakat bu izâh-ı itibarîdir.* 2-Tufandan evvelki *tabiat-ı arz ile bünye-i insan şimdiki gibi değildir.*”<sup>111</sup>

Filozofların kader anlayışlarını ortaya koyan şu ifadeler, onların sabit bir yazılımı kabul etmediklerini göstermektedir: “*Felsefe-i İslâmiyye eceli ikiye ayırır: Ecel-i tabii ve ecel-i ihtirâmî.*” *Tabii ecel/müsemma ecel; normal şartlarda kişinin hayatını sürmesi ve normal yollarla ölmesidir. Tabipler ve hekimler bunu hareket-i garaziyenin intifâsı, rutûbet-i garaziyenin tahallükü ile açıklamışlardır. Ecel-i ihtirâmî/ecel-i kaza ise, haricî sebeplerle kesilen-yanma, boğulma vs. gibi hastalıklarla oluşan eceldir. Bunu da âfât ve emrâzın hulûlu ile vâkî olur şeklinde açıklama cihetine gitmişlerdir.*”<sup>112</sup>

Filozof ve doktorlar tespitli olan bir ecelin varlığını kabul ederler. Ancak bunu, vücudun içinde mevcut olan çeşitli kuvvelerle açıklamışlardır. Onlara göre *ecel kasrî* ve *tabii*’dir. *Kasrî* olan, vücudun içinde ve dışında bir öldürme sebebiyle oluşandır. *Tabii* olan ise, insanın bedeninin bazı güçlerinin sönmesi gibidir. Bedendeki beslenme gücü dört

<sup>110</sup>Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Wiesbaden 1980, s. 256; Sırrı Giridi, *Nakdu'l Kelâm fî Akaidi'l-İslâm*, İstanbul 1324, s. 231; Taftazanî, *Akaid-i Şerh-i Kestelli*, İstanbul 1326, s. 127; Tokadî İshak Efendi, *Akaid Manzumesi*, İstanbul 1310, s. 6; Ramazan Efendi, *Akaid Şerhi*, İstanbul 1965, s. 214; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, s. 345; H. Ziya Erce, *İslâm'da Kaza ve Kader*, İstanbul 1968, s. 49; Mehmet Çağlayan, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, İstanbul 1988, s. 219; Osman Karadeniz, *age*, s. 16.

<sup>111</sup> İzmirli, *age*, s. 345.

<sup>112</sup>Taftazanî, *Şerhu'l Akaid*, İstanbul 1304, s. 224; Fahreddin Râzî, *Tefsir-i Kebîr*, Ankara 1989, IX, 324; Ebu'l Bekâ, *Külliyât*, Beyrut 1993, s. 50; Harputî, *Tenkihu'l Kelâm Fî Akaidi Ehli'l-İslâm*, İstanbul 1330, s. 262-263; Hüseyin Atay-M. Sait Yazıcıoğlu, *Kelâm*, İstanbul 1993, s. 60; İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara 1998, s. 118.

kuvvetle ayakta durur. Bu kuvvetlerin bitim süresi 120 yıldır. Bazı Hükemâ ise bu süreyi 160 yıla çıkarmıştır. Uzun yaşayanların hâline bakarsak bunun doğru olduğu görülür.”<sup>113</sup>

Bir kısım doktor ve felsefecilerin *ölüm olayı*'nı, insanın bedenindeki bazı güçlerin sönmesiyle açıklamaları, canlılık olayının mahiyetine verdikleri anlamla ilgilidir. Onlara göre canlılık, tabiî kuvvet ve sıcaklık olarak bilinir. Bu nedenle onlar, hayatın sona ermesini; *lambanın yağının bitmesi ya da bir rüzgârın lambayı söndürmesi* <sup>114</sup> şeklinde açıklamışlardır. İnsan yaşamı da bunun gibi dâhîli ve hârîci nedenlerle son bulmaktadır. Filozof ve hükemânın insan hayatı için koydukları üst sınırlar, bilimsel tespitlerle mi yoksa dönemlerine ait tecrübeleriyle mi olduğu tartışmalıdır. Hâlbuki geleneksel kültürde, kaderin tespitli olduğunu izâh etmek için Kur'an'da -insan cinsi için konulmuş bir imkân olabileceğine inandığımız- üst sınırları belirleyen rakamlar ile<sup>115</sup>, Kitab-ı Mukaddes'in belirlediği rakamsal ifadeleri<sup>116</sup> dayanak olarak alanlar da vardır. Bu rakamları, insanın yeryüzündeki yaşamı için yapılmış olan özel bir müdahale kabul etsek bile, insan için oluşturulacak maksimum hayat süresinin bir üst limiti, bunlardan daha aşağıdaki rakamlarla ifade edilmelidir. Kanaatimizce bu limitler de, insan vücudunu en iyi bilen doktorların belirledikleri limitler olmalıdır. Bedenimizin yaratıcısı Allah olduğuna göre, O'nun sağlıkla ilişkili kevnî beyanları üzerinde düşünmek gerekmektedir. Çağımız tıbbî gelişmelerinin ışığı altında bakacak olursak, tabiatta yürürlükte olan *sünnetullah*'a göre, böyle bir limitin imkânsızlığı ortadadır. Belki de, retoriksel anlamda kutsal metinlerin farklılık içeren ifade tarzları bu anlam kaymalarını meydana getirmiş olmalıdır. Sözlü vahiylerle, tabiî vahiyler birbirini nakzedemez durumda olmalıdır ki, Allah'ın değişmez yasalarından bahsedilebilsin. Nitekim Yüce Allah, koymuş olduğu tabiat yasalarını iptal etmez.

Kanaatimizce, filozofların bu ayrımları yapmalarının asıl nedeni, içinde buldukları *“farklı ekoller”*<sup>117</sup> sebebiyledir. Bununla birlikte, filozofların, içinde buldukları çeşitli mezhebî ekollere rağmen, yine de, ezelf yazgı konusundaki tartışmaları kelâmcılar kadar geniş boyutlarda olmamıştır. Onlar bu konudaki tartışmaları sınırlı bir tarzda ele almış ve genellikle de insan hürriyetine zarar veren dinsel anlayışları eleştirmeye bir katkı olarak ortaya koymamışlardır.

<sup>113</sup>Taftazanî, *Şerhu'l-Makasid*, Beyrut ts., IV, 317; *Şerhu'l-Akaid*, s. 44-45; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerh Nehcu'l-Belağa*, Beyrut 1965, V, 133.

<sup>114</sup> Harputî, *Tenkihu'l-Kelâm*, s. 262.

<sup>115</sup> “Andolsun ki, Biz, Nuh'u halkına göndermiştik. O, onların arasında dokuz yüz elli yıl kalmıştı. Sonunda tufan, zulümlerini sürdürdükleri bir sırada kendilerini ansızın yakalayivermişti. Ancak Biz, onu ve gemide bulunanları kurtarmış ve bu (olayı) insanlar için bir ibret vesilesi yapmıştık.”( *Ankebût Suresi*, 29/14-15). “Nuh Tufan'dan sonra üç yüz elli yıl yaşadı. Ve Nuh'un bütün günleri dokuz yüz elli yıldır; ve öldü” Kitab-ı Mukaddes, Tekvin, Bap, IX, 28-29.

<sup>116</sup> “Ve Metuşelah yüz seksen yedi yaşında, Lamek'in babası oldu. Ve Lamek'in babası olduktan sonra, Metuşelah, yedi yüz seksen iki yıl yaşadı, ve oğullar ve kızlar babası oldu; ve Metuşelah'ın bütün günleri dokuz yüz altmış dokuz yıl oldu; ve öldü.” Kitab-ı Mukaddes, Tekvin, Bap, V, 25-27.

<sup>117</sup> Mesela Kindî, Mu'tezilî düşünceyi benimsemiş ve Mu'tezile'nin yaygın olduğu bir dönemde fikirlerini geliştirmiştir. Kendi döneminde tartışılan aktüel problemlerini ele almak, filozof için yeterli bir uğraş olmasa da, bazı filozoflar, günlük tartışmalarda içinde buldukları dinî ve siyasî ekollerin anlayışlarını savunma yoluna gitmişlerdir. Aynı eğilim, Fârâbî, İbn Sina ve İhvanu's-Safa'da da görülmektedir. Bkz: İshak Kindî, *Felsefî Risâleler*, İstanbul 1994, s. XIV; Louis Gardet-M. M. Anawati, *İslâm Dini İlimleri İçinde İlm-i Kelâm'ın Yeri Üzerine Bazı Düşünceler*, AÜİFD, C: XXIV, Ankara 1981, s. 611-612; Corbin, *age*, s. 157.

Görüldüğü kadarı ile doktorlar ve tabiiyyûn nezdinde esaslı bir eleştiriye tâbi tutulan klâsik ezeli yazgı anlayışının, canlıların yaşayacakları ömür süresiyle ilgili olan bütün kabulleri, insan bedeninin fonksiyonları üzerinden gidilerek ortaya konulmaya çalışılmıştır. Kelâm ulemâsının, doktorlara nazaran, insan anatomisiyle ilgili olan bilgilerinin kifâyetsizliği yüzünden, onların bu tür incelikli ayrımları yapabilmeleri imkânsız hale gelmiştir. Üstelik de onlar, doktorların yaptıkları bu ayrımları ezeli tespiti dayandırdıkları kader inanışlarına da ters bulmuşlardır. İnsanın kaderinin ezelde tespitli olmadığı konusunu farklı zaviyelerden ele almanın, Allah'ın ezeldeki belirleyiciliğine bir hâlel olarak algılama düşüncesi, hangi toplumsal gelenek olursa olsun, klâsik eğilimleri bünyesinde barındıran her bir dinsel kültürün başat bir eğilimidir diyebiliriz.

Nitekim Müslüman Türk tefsir geleneğinin önemli temsilcilerinden birisi olan Hamdi Yazır, farklı bir zâviyeden bakarak, klâsik dinsel anlayışta rüşeym hâlinde mevcut bulunan; “*insan ömrünün ezelde yapılmış olan takdiri*” anlayışını ucundan da olsa eleştirdiği şu düşüncesi bizlere daha yakın gelmektedir: “*Doktorlar arasında bir ömr-ü tabii vardır. Ecel-i tabii –müsemma-; ecel-i ihtirâmî-kaza-ecelidir. Bu ayırım faydalı olsa da iki ecel olarak ayırmak yanlıştır. Yani bir insanın iki eceli yoktur. Ya tabii veya ihtirâmî olmak üzere bir eceli vardır. Fiilen vâkî olacak olan bunlardan birisidir. Diğeri bir imkândan ibarettir. Vâkî birdir, imkân farklı olabilir. Ömür ve ecel de o vakitten ibarettir. Ecel-i tabii ve ihtirâmî taksimi, ecel-i mümkin ve ecel-i vâkî diye ayırmak gibidir. Bu iki çeşitle de ölinür. Ecel denildiği zaman mümkin değil, vâkî anlamak lazım. Vâkî, vukûundan evvel henüz imkân sahasındadır. Vakî olan şeyin eceli gelmiş, imkân kazanmıştır.*”<sup>118</sup>

Hâlbuki tabiiyyûn ve hükemâ, insan vücudunun işleyişinin biyolojik kanunlarla düzenlenmiş bir kader olduğunu daha iyi bilmekteydi Bu kaderin Yaraticısı, ona yüklediği imkânların kullanımını bir sorumluluk çerçevesinde düzenlemiş ve buna dayalı olarak, oluşacak her türlü neticeden kişileri hesaba çekeceğini duyurmuştur. Kaderimizin diğer bir veçhesinde işleyişini sürdüren deneysel bilgiler alanında bu ayrımı yapmak, kanaatimizce sünnetullah'a en uygun çözüm olarak görünmektedir. Tıbbî birikimleri ve buna bağlı olarak ortaya çıkan insan bedeniyle ilgili farklı bulguları, hükemâyı, bu kanaatlerini-bedensel değişimler, Yaraticı'nın tabiat kanunlarıyla tevzîni yaptığı anlık müdahalelerle oluşmaktadır- tarzında izhâr etmeye zorlamıştır kanısındayız. Klâsik din uleması aksini iddia ediyor diye, tabiat kanunlarının da *ezeli bir kader* olduğu inancından vazgeçmek

<sup>118</sup> Elmalı'lı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, III, 1876. Hamdi Yazır, bu izahâtıyla, vuku bulan eceli, yani ölen insanın ölüm ecelini tek ecel olarak açıklama eğilimindedir. Geleneksel anlayışa göre bu zaten öyledir. İnsanın yaşam süresinin ezeldeki yazıya istinaden bu şekildeki sabitlenmesi, kişiler için, ölüm noktasında elde edilen sonuçlar üzerinden hareketle daha doğru olsa bile, yaşamı esnasında farklılıkları dikkate aldığımızda bu sonucun insanın iradesini devre dışı bıraktığını görmekteyiz. İnsana ve onun iradeli kullanımlarına bırakılmış bir alanda oluşacak olanlardan kişisel sorumluluğu kaldırmak bizce doğru bir anlayış değildir. Verili olan imkânın kullanımı, sonuçlarını da oluşturmayı gerektirmelidir ki, insan fiilden bahsedilebilsin. Bütün bunlara rağmen, sonuç olarak Hamdi Yazır, yine de müntesibi bulunduğu Ehl-i Sünnet'in ezeldeki belirlenime uygun olarak gelişen *tek ecel* anlayışını savunarak (En'âm Suresi'nin 2. âyetindeki ifadeleri bu anlayışlarına dayanak olarak yorumlamışlardır), ezeli yazgının bir taraftarı olmayı tercih etmiş gibidir. Klâsik ulemanın iyi niyetle de gelişe böyle bir eğiliminin olması, o gelenekten farklı yorumlar ortaya koyanların işlerini kolaylaştırmamış, hatta din dışı ilan edilerek çeşitli eziyetlere mâruz bırakılmışlardır.

onlara yakışan bir davranış değildir. Zaten onlar da her türlü itiraza rağmen bu iddialarının arkasında durmuşlardır.

Kelâmcıların ekserisi ise hükemâdan farklı olarak, bedende meydana gelen her türlü değişimin, doğrudan, Allah'ın ezeldeki yazısına uygun olarak oluştuğunu söylemektedirler. Bu anlayışa göre, insana verilmiş olan ömür süreleri bile, ezeldeki yazgının değiştirilemez tespitleri arasındadır. Bu konudaki mevcut nüansların hepsi, tayin ve tespitin belirleyiciliğinin hükmü altındadır.<sup>119</sup> Hükemâ ise onların aksine olarak, meydana gelmiş olan bu değişimlerin Allah tarafından bedene yerleştirilmiş kuvvelerin bir fonksiyonu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Mamafih, her şeyi *kaderin değişmez yazısı* içerisine derceden bir anlayışın, *insanın iradeli fiillerinin otonomluğunu* kabul eden bir düşünceye anlayışla bakabilmesi söz konusu olamaz. Çatışmanın doğası gereği, insanlığa mal olmuş bu iki eğilim de<sup>120</sup>, tarihsel süreçte argümanlarını destekleyen gönüllü taraftarlarını bulmuştur.

Bu uzun izahâtta kastımız, insan vücudunu bir kelâmcıdan daha iyi tanıma imkânı olan hekimlerin, insan bedenini öldürebilecek olan ârâzlardan kaçınıldığı takdirde, biyolojik anlamda yaşamın uzayabildiğini, tıbbın tecrübî-deneysel bilgileri ışığında göstermiş olmalarının açıklığa kavuşturulması, bu nedenle de din âlimlerinden farklı olarak, daha fonksiyonel ve daha aklî bir tasnifle konuyu aydınlattıklarını belirtmek içindir. Yaratılış kanunlarına daha uygun olduğunu düşündüğümüz hükemâ'nın şu tespitini: "*Bu tesirlere mâruz kalmasaydı, ömrü şu vakte kadar uzayabilirdi*"<sup>121</sup> takip edecek olursak, netice itibariyle, geleneksel kanaatin aksine, insanın dünyada yaşadığı sürenin ezeldeki

<sup>119</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzâh İlm-i Kelâm*, İstanbul ts., s. 120. İnsan ömrü ile ilgili olarak verilen rakamlar, dönemin sağlık koşullarının öngörülebilir maksimum seviyeleriyle ilgilidir kanaatindeyiz. Kutsal metinlerdeki rakamların (üst sınır olarak, 950-1000 yıl gibi büyük süreleri kapsamaktadır. Oğuz Destanı'nda Oğuz'un ömrünün 1000 yıl olduğu belirtilmektedir. Bkz: A. Zeki Velidi Togan, *Oğuz Destanı*, İstanbul 1982, s. 48-49.

İnsanoğlunun yaşayabileceği salt ömür sürelerini ifade ediyor oluşu hakkındaki farklı izahâtları bir kenara bırakacak olursak, yapılan deneylerin ışığında (insan ömrü 450-500 yıla kadar uzatılabilir) denilebilir ki, insan ömrü her geçen gün artmakta ve verili olan ömrün maksimum seviyesine doğru bir gidiş hâli görülmektedir. Günümüz tıbbi gelişmeleri ve buna bağlı olarak gelişen tedavi usulleriyle, herkes için imkânlı bir hâle gelmiş olan sağlıklı beslenme koşulları, bin yıl öncesinin maksimum rakamlarına (80-120-160 yıl) hayli yaklaşmış durumdadır. Togan, *age*, s. 49.

<sup>120</sup> İnsanın kaderi ile ilgili olan ezeli yazgının mihenk noktası, onun ömrü ile ilgili olan belirlemelerdir. Bu konuda serdedilen iki temel görüş vardır. Klâsik görüş, bu belirlenimde insanı devre dışı bırakmak suretiyle, bütün yaratıcılığı Yüce Allah'a atfetmektedir. Sorumluluğu içermesi bakımından daha doğru bir yaklaşım olarak kabul edilebilecek olan ikinci yaklaşımın merkez aksi biyolojik yapının işlevlerin üzerinde seyretmektedir. Buna anlayışa göre ezeli tespit, yalnızca insan bedeninin kuvvelerini belirlemekle iktifa etmiştir. Bedenin ömür süresi bu kuvvelerin nasıl çalıştırıldığı ile ilgilidir. Şu açıklama ilgili düşüncenin ana hatlarını ortaya koymaktadır: "*Hayat, 'kuvve-i tabiiyye' ve 'hareket-i garaziyye'nin eseridir. Hayvanların (canlıların) bedenleri kandillere benzer. Yapılan hareketler kandillerin yağına benzerler. Hayatların da yağın bitimine veya söndürücü bir rüzgârın işi olduğuna, canlıların ölümü ise ya 'kuvve-i tabiiyye' (garaziyye) ve 'hareket-i garaziyye'nin mahv ve zevâli ile yahut muhlîk bir maraz gibi diğer sebebin tesiri ile vuku bulur. Fıtılın veya fenâ bir mübtelânın teşbihiyle diyorlar ki, lamba ve gazyâğı ve fısali de bundan başka bir şey değildir. Bunlar 'kuvve-i tabiiyye' ve 'harâret-i garaziyye'lerin mahv ve zevâliyle vuku bulan 'mevt' ve 'mevt-i tabii' ve bir 'sebeb-i muhlîk'in tesiriyle vuku bulan mevt dahi, 'mevt-i ihtirâmî' namıyla tarif edilir.*" Aziz Kondumer, *Ecel Kelimesi Hakkında*, Sebülur-Reşâd Dergisi, C: X, s. 229, İstanbul ts., s. 61; Bilmen, *age*, s. 120; Ali Arslan Aydın, *İslâm İnançları Tevhid ve Kelâm İlmi*, İstanbul 1984, s. 379.

<sup>121</sup> İbn Kemal, *Resâil*, İstanbul 1316, s. 72; Râzî, *age*, IX, 3224.

takdirin konusu olmaması gerektiği kanaatine ulaşmış oluruz. Her ne kadar bazı düşünürler bu ezeli yazgının, aslında Levh-i Mahfuz'da kayıtlı olduğu şekliyle, varlık için tek bir belirlenime doğru evrildiğini, ihtirâmî ve tabîi ecelin oluş şartlarının da de bu yazının ezeli hükmünde mündemiç olduğunu savunma gayretleri, sünnetullah'a mebnî kevnî kanunların dilini değiştiremez.

İslâm dünyasında *Allâme* unvanı verilen ilk düşünce adamı olan Fahrettin Râzî<sup>122</sup> (1149-1210), kelâm ilmindeki müktesebatına dayalı olarak öne sürdüğü şekliyle, insanların yaşam sürelerinin ezelde belirlendiğini kabul etmektedir. Ona göre, kaderlerimizi içine alan ezeli yazgının mekânı farklıdır. Kişilerin ömür yazgısının “*mahv levhi*”nde yazılı olduğunu belirtmekle Râzî,<sup>123</sup> hükemâ'nın, sünnetullah'a daha uygun olduğunu düşündüğümüz görüşüne katılmamıştır. Kanaatimizce, ezelde tayin ve tespit edilmiş olan *kader*'in, bu şekliyle ezeli belirlenime dercedilerek anlaşılması mevzusu, felsefecilerle kelâmcıların Tanrı tasavvurlarının farklı oluşundan kaynaklanmaktadır.<sup>124</sup> Kişisel iradenin hürriyetine müstenit bir Tanrı telakkisi ile, kudret ve ilme vurgu yapan bir Tanrı telakkisi, bu eskimez sorunun çözümünde ortak yaklaşımlar sergileyememişlerdir. Tarih boyunca, insan hürriyeti kapsamında, Tanrı'nın belirleyiciliğini merkeze alan her düşünce, çözümün değil, sorunun bir parçası olmuştur.

Klâsik İslâm düşüncesinin farklı bir boyutunu oluşturan *Tasavvuf Felsefesi*'ndeki “*insan hürriyeti algısı*”nı takip etmek için odaklandığımız kişi, bu felsefenin kurucusu sayılabilecek düşünür olan “*Şeyhü'l Ekber*” lakâplı İbn Arâbî<sup>125</sup> (1165-1240)'dir. Kader meselesi, bu felsefenin turnusol vazifesi gören önemli insan algılarından birisidir. İbn Arâbî, kader düşüncesini *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserinin 14. bölümde “*Üzeyr Kelimesindeki Kader Hikmeti*” adlı başlık altında işlemiştir.<sup>126</sup>

Başat olarak İbn Arâbî'de görülmekle beraber, ilgili disiplinde hâkim düşünce konumunda olan kadercî eğilimin esas yönü, *sırr* algısı üzerinden hareket ederek kişinin hürriyet alanının sınırlarını belirlemektedir. İbn Arâbî'ye göre “*Kader sırrını bilmek, bilgilerin en üstünüdür. Allah onu yalnızca “tam ma'rifet” sahibi olan kullarına bildirir. Çünkü kader sırrını bilmek, sahibine tam bir rahatlık ve huzur verdiği gibi, şiddetli bir*

<sup>122</sup> Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (1149-1210). *İbnü'l-Hâtib, Fâhru Râzî ve İbn Hatibü'r-Rey* olarak tanınır. Felsefe ile kelâmın konularını birleştirip, *felsefî kelâm* dönemini başlatmıştır. Râzî, kendine has metotlarla problemleri çözmeye başlamış, Gazalî'nin yolunu izleyerek, Eş'arîye doktrinini benimsemiştir. O, meselelerin çözümüne dair muhtemel alternatifleri sıralayarak bir sonuca ulaşmaya çalışır. Bu metoda *Râzî Yöntemi* ve bu yöntemi uygulayanların kurduğu okula da *Râzî Okulu* adı verilmiştir.” Vural, *age*, ss. 161-163.

<sup>123</sup> Râzî, *age*, IX, 3224.

<sup>124</sup> M. G. S. Hudgson, *İslâm'ın Serüveni*, İstanbul 1993, s. I, 398; De Lacy O'Leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Ankara 1971, s. 83.

<sup>125</sup> İbnü'l-Arâbî, Muhyiddin Muhammed b Ali b. Muhammed el-Arâbî et-Tâî el-Hâtimî (1165-1240). İslâm felsefesinin en özgün yorumlarından olan “Vahdet-i vücûd” nazariyesinin kurucusudur. Eserlerinde, falâsifenin *Bir'den ancak bir çıkar, Allah'ın cüzleri-tikelleri- bilemeyeceği, ilâhî sıfatlar ve nübüvvet* gibi konulardaki görüşlerine karşı çıkmıştır. Kendinden sonra fikirlerini geliştirip yorumlayan *Ekberî Okul* adında bir ekol olmuştur. Yüzün üzerinde eseri olduğu sanılmaktadır.” Vural, *age*, ss. 269-271.

<sup>126</sup> Muhyiddin İbn Arâbî, *Fusûsu'l-Hikem*, İstanbul 2009, ss. 191-201.

azabın da kaynağıdır. Bu nedenle kader sırrını bilmek, sahibini bir çelişkinin içinde bırakır.”<sup>127</sup>

Endülüslü mutasavvıf İbn Arâbî’ye göre, ilâhî iradeye uygun bir şekilde kâinatta oluşan bütün olaylar küllî iradenin bir eylemidir. O, bu görüşünü şu şekilde temellendirmiştir: “Her şey Allahın kaza ve kaderi ile olmaktadır. Allah, eşyanın bütün alakalarını önceden tespit eder. İnsan hürriyetinin kaynağı, her insanın kendi tabiat ve karakterleridir. Her insan, kendi sınırını tayin eden tabiat ve kabiliyetlerinden sorumludur. Çünkü insan bu tabiatının hudutları içinde iyilik veya kötülük yapmakta, yükselmekte veya alçalmaktadır ki cezası da hayır veya şer olmaktadır.”<sup>128</sup>

“Vahdet-i vücûd”<sup>129</sup> nazariyesinin de kurucusu olan İbn Arâbî, kulların fiilleri meselesine a’yân-ı sâbite-sabit varlıklar açısından bakar.<sup>130</sup> Ona göre: “Hayır olsun, şer olsun kulların bütün fiilleri ezelden beri bütün eşyaya hükmeden ve hiçbir şekilde değişikliğe uğramayan tabiatı muktezasınca insandan meydana gelir. İnsan, Allah’ın ezelde irade ettiği mümkün fiillerin arasından kendi fiillerini seçer. Kulların bütün fiillerini yaratan Allah’tır.”<sup>131</sup> İbn Arâbî’ye göre kulların fiillerini seçmeleri de ilâhî iradeyle ezelde belirlenmiştir. Bu düşüncesini biraz farklı bir şekilde açıklama cihetine giden İbn Arâbî, kulların fiilleri konusunda şöyle demektedir: “İnsan kendi fiilinden sorumludur. Kendi kaderini yapar ama faili muhtar değildir.”<sup>132</sup>

İbn Arâbî’nin kaza ve kader anlayışı üzerinde çalışmış olan Hüdaverdi Adam, yukarıdaki açıklamanın son tahlilde varacağı noktayı, İbn Arâbî zihniyeti içerisinde nereye oturtmamız gerektiğini şöyle açıklamaktadır: “Buna göre insan ihtiyarına rağmen mecburdur, çünkü tabiat ve istidadının dışına çıkması mümkün değildir.”<sup>133</sup> Yüce Tanrı, fiilleri konusunda insana nisbî bir sorumluluk veriyor, ancak insan yine de sorumlu olduğu fiilini kendi yapamıyor. Tasavvuf felsefesi konuyu ahlâkî açıdan ele almıştır. Bu felsefede, insanın sorumluluğunu öne çıkararak eğilimler olduğu gibi, insanın sorumluluğunu ortadan kaldıran anlayışların varlığı da bir gerçekliktir. Felsefenin genel eğilimlerine uygun olarak, Tanrı telakkisi ile buna bağlı olarak gelişen kader tasavvuru, kelâmî tartışmalardan uzakta ele alınmıştır.

<sup>127</sup> İbn Arâbî, *age*, s. 193.

<sup>128</sup> Hüdaverdi Adam, *İbn Arabî Kaza ve Kader*, Adapazarı 1998, s. 343.

<sup>129</sup> Vahdet-i Vücûd: “İslâm tasavvufunun varlığın birliğini esas kabul eden hususi bir şekli. Muhyiddîn İbn Arâbî’de zirveye ulaşmıştır. Buna göre mevcutar, Allah’ın sıfatlarının tezahürüdür(görünümüdür). Allah’ın her sıfatı bir varlıkta tecelli eder. Tek ve mutlak varlık olan Allah, bütün mevcutların aslıdır. Onun her bir sıfatının meydana çıkmasıyla eşya ve hadiselerden biri de ortaya çıkmış olur. Kulların fiilleri Allah’a isnat edilemez. Onun için kader vardır, cebir (zorlama) yoktur.” Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara 2004, ss. 437-439.

<sup>130</sup> İbn Arâbî, *age*, s. 193.

<sup>131</sup> İbn Arâbî, *age*, s.193; Adam, *age*, s. 336-337.

<sup>132</sup> İbn Arâbî, *age*, s. 193; A. E. Afifi, *Muhyiddîn İbn Arâbî’nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 1975, s.137.

<sup>133</sup> Adam, *age*, s. 337.

Görebildiğimiz kadarı ile İslâm düşünce geleneğinin bütününde kulların fiilleri tartışması bağlamında bir kelimenin kullanımından özellikle kaçınılmıştır: “*Yaratmak*”. Bu kelimenin insan için mecazî de olsa kullanımı tehlikeli bulunmuştur. Hâlbuki Kur’an, bu kelimeyi kendi dışındaki varlıkların “*yoktan yaratma*” kudretlerinin olmadığını vurgulamak için kullanmıştır. Bu itibarla, Kur’an’a göre varlığın yoktan yaratılması yalnızca Yüce Allah’a has bir durumdur. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de, diğer varlıklar için daha çok “*yapma*” kavramının kullanıldığını görmekteyiz.<sup>134</sup> Üstelik Kutsal Kitabımız, ilgili kelimeyi, “*yoktan yaratma*”nın, yaratılmış olan varlıklar için imkânsızlığını belirtmek üzere 66 yerde bu vurguyu merkeze alarak kullanmıştır.<sup>135</sup> Kur’an terminolojisinde, ilk Yaratıcının kimliği meyanında pek çok defa kullanılmış olan “*yoktan yaratma*” terimi, insanın iradeli yapip-etmelerini sınırlayıcı bir tarzda kullanılmamıştır.

Filozofların kelâmcılarla, genelde de Eş’arî kelâmcılarıyla olan, insan fiilleri dolayımındaki “*hayır-şer*”<sup>136</sup> tartışmasının kaynağında, insanların kaderinin ezelde yaratılmış olduğu inancı yatmaktadır. Bu anlayışa göre, varlığın kaderinin yaratılmamış olması imkânsızdır. İş bu zihniyet, *her şeyi yaratan Allah’tır* algısı içerisine, eşyanın bütün nevilerini, bil-kuvve hayır ve şer cihetini de sokarak, insanın hürriyetini tahdit altına almıştır. Neticede bu irade bil-fiil olarak insanın eylemlerini de yaratmıştır. Aksini düşünmek Yaratıcı’ya noksanlık izafe etmek olur ki bu mümkün değildir. Kanaatimizce, insana dair olan hür iradeyi açıklarken, bu değersizleştirici altyapının esiri olmaktan kurtulmamız gereklidir. Geçmişte yapılmış olan yorumların tarihîliği, onun doğruluk gerekçesi olarak kabul edilemez. Bir söz, eskiden söylendiği için doğru kabul edilememelidir. Hakikat, sözlerin hayatla olan uyumlu ilişkisinden ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle ezeli yazgı meselesi, Kur’an’ın ortaya koymuş olduğu Allah ve insan tasavvurundan bağımsız ele alınamaz.

İnsanın kaderinin ezelde tayin ve tespit edilmiş olduğu inancının tartışma açılımı, insanların bilinçli olarak tercih ettikleri yapip-etmelerinin de önceden tespitli olup olmadığı ile ilgili algılardır. İnsan ömrü ile ilgili tartışmaların merkezinde de bu anlayışın sorgulanması yatmaktadır. Ezeli yazgıda kişilerin ömürlerinin minimum ve maksimum bütün sınırları tespiti edilmiş ise, kâinatta tespitsiz hiçbir şey yoktur demektir. İnsan ömrünün alt ve üst sınırına dair yapılmış olan klâsik yorumlar, takdirin hiçbir şeyi dışarıda

<sup>134</sup> İslâm kültür dünyasında *yaratma* kavramının bütünüyle *yoktan yaratma*’yı içermesinin yanında, eğer şu ayetin mana izdüşümü takip edilebilirse, Kur’an-ı Kerim’de bu hususun dışındaki bazı noktaların vurgusu için de, başta insanoğlu olmak üzere, başka varlıklar için bile kullanılabilceğini görmekteyiz: “...*Yaratanların en güzeli olan Allah, yücelerin yücesidir!*” Mü’minûn Suresi, 23/14.

<sup>135</sup> Bu kavram Kur’an’da: *Yaratan, Yaratıcı, Yaratmak* şeklinde varlığın oluşumunu ifade için yalnızca Allah için kullanılmıştır: “*Yaratamaz putlar hiçbir şeyi, bilâkis kendileri yaratılmıştır...*” Nahl Suresi,16/20, Furkan Suresi, 25/3. “*Yaratan Allah’tır.*” En’âm Suresi, 6/141, Ra’d Suresi,13/16, Mü’min Suresi,40/61, Haşr Suresi, 59/24, Mülk Suresi, 67/23. “*Yaratıcı Allah’tır.*” Bakara Suresi, 2/117, En’âm Suresi, 6/102, Tûr Suresi, 52/35-36.

<sup>136</sup> İbn Sînâ (980-1037), *Hayr*’ı: “*Bir şeyin veya onun kemâlinin olması*”, şeklinde, *Şerr*’i ise: “*Bir şeyin veya onun kemâlinin bulunmamasıdır*” diye tarif etmektedir. Ona göre: “*Bir şeyin şer olarak yaratılması imkânsızdır, çünkü yaratan sırf hayır’dır (mahz-ı hayr). Bütün iyi fiiller de bil-fiil değil bil-kuvve mevcuttur.*” eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihâl*, s. 438-439. Muhammed Fuzûlî, *Matlau’l-İtikâd fî Mârifeti’l-Mebdei ve’l-Mead*, Ankara 1962, s. 48.

bırakmadığını söylemektedir. Geleneğimizde bu düşünce ekseninin iki etkili yorumcusu vardır. İlki, aslında felsefeye pek de uzak olmayan ilmî gelenekten geldiği hâlde, ömrünün sonlarına doğru, nedenleri çok da net olmayan bir şekilde tasavvufa meyletmesinden sonra, bazı filozofların düşünce faaliyetine şiddetle eleştirilerde bulunmakla kalmayıp, onları tekfir etmiş olan Gazzâlî<sup>137</sup> (1058-1111), diğeri ise; aslen Mu'tezilî bir ortamın düşünürü olarak var olduğu hâlde, yetiştiği ocaktan ayrılmakla, o düşünceyi neredeyse hasım olarak görmeye başlayan Eş'arî<sup>138</sup> (874-935)'dir. Bu iki düşünce adamının kodifiye ettikleri sistemler, İslâm kültür geleneğine damgasını vurmuştur. Bunlar, Ehl-i Sünnet'in genel çizgisinin en ateşli savunucuları olmuşlardır. Bu çizginin dışına taşanlar sapıklıkla suçlanmıştır. Sünnî-ortodoks yapının dışına taşanlar, ya "kaderî"<sup>139</sup> olarak suçlanmış ya da "ümmetin fesatçı cahilleri"<sup>140</sup> olarak damgalanmışlardır.

Bu devrin akabinde gelen düşünce adamlarının odaklandığı temel konu, seleflerinin yaptığı gibi, insanın iradeli fiillerini Yüce Allah'ın müdahale alanı içerisinde tutma endişesi olmuştur. Döneme damgasını vuran şey, tartışmanın beşerî planda değil, ulûhiyeti kapsayacak tarzda ele alınmış olmasıdır. Hilmi Ziya Ülken, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (752-841), İbrahim b.Seyyâr en-Nazzâm (760-845) ve Nasîrüddîn et-Tûsî (1201-1274) gibi ilk dönem kelâmî problemlerle uğraşan mütekellimlerin, klâsik kaderciliğin kökenlerini açıklarken bu düşünce karakteristiğinden hareket ettiklerini belirtmektedir. Ülken, ayrıca, bazı kelâmcıların klâsik kadercilikten kaçmak için meseleyi ahlâkî açıdan ele aldıklarını ve insan hürriyetini bu algıdan hareketle temellendirmeye çalıştıklarını da ifade etmektedir. Bunlarla beraber o; İbnü'l-Mukaffâ (720-759),<sup>141</sup> İbn Cabirol (1020-1058),<sup>142</sup> Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (1068-1152),<sup>143</sup> İbn Meymûn (1135-1204),<sup>144</sup>

<sup>137</sup>Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b.Muhammed b.Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. Gazzâlî'ye, *Hüccetü'l-İslâm (İslâm'ın Delili)*, *Zeynü'd-Dîn (Dinin Süsü)* ve *Müceddîd (Dinin Yenileyicisi)* gibi isimler takılmıştır. Onun felsefesinin temelini epistemoloji ve şüphecilik oluşturur. Gazzâlî, Aristo'nun mantık ilminin İslâm dünyasında meşrulaşmasını sağlamıştır. Ayrıca o, mantık ilmini her türlü ilmin temelinde bir gereklilik saymış ve felsefecilerin ele almış oldukları Determinizmi eleştirmiştir." Vural, *age*, s. 184-188.

<sup>138</sup> Ebu'l-Hasan Eş'arî: Mu'tezile mezhebine tepki olarak ortaya çıkan Eş'arîliğin kurucusudur. Metafizik meselelerin akıldan üstün olduğu fikrini savunur. Eş'arî, Ehl-i Sünnet'in iman felsefesinin temelini atmıştır. O, bir kelâm doktrini kurmuş olmakla beraber, fikhî görüşlere de sahip olmuştur. Eş'arî, aklın mutlak olarak hakikate ulaşamadığını ve bu eksik bilgi üretme mekanizması nedeniyle de insanı yanıltabileceğini söylemiştir.

Bu noktadan hareketle o, insan hürriyeti bağlamında farklı bir yaklaşım tarzı olan *Kesb/kazanma* nazariyesini geliştirmiştir. Onun düşüncesine göre kesb teorisi, insanın iradesiyle Allah'ın takdiri arasında bir te'lif faaliyetidir. Bu teoriye göre, insan, irade ve ihtiyar-seçme- gücüne sahiptir. Bu ihtiyarın belirlenmiş olan şeyin üzerinde bir etkisi yoktur. Yalnız ona kasıt ve niyet olarak katılır." Bolay, *age*, ss. 147-150.

<sup>139</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, Ankara 1967, s. 272. Gazzâlî, felsefecileri tenkit babında daha çok Fârâbî ve İbn Sînâ merkezli bir eleştiri yapmıştır.

<sup>140</sup> İbn Rüşd, *Mukaddemât*, Beyrut ts., s. 169.

<sup>141</sup> İbnü'l-Mukaffâ, Ebû Muhammed Abdullah b. El-Mukaffâ Dâdeveyh. Babası çolak olduğu için *çolak* anlamında *Mukaffâ* lakabıyla bilinir. Fars kültürü, Yunan felsefesi ve Mecûsi ilâhiyatı tahsili yapmıştır. Halife Me'mun'un emriyle, Yunan klâsiklerini Farsça ve Arapça'ya çevirmiştir. Hayatının sonuna doğru Müslüman olup, Abdullah b. Mukaffâ adını aldı." Vural, *age*, s. 276-277.

<sup>142</sup> İbn Cabirol, Ebû Eyyûb Süleyman b.Yahya b. Judah b.Gabirol. İspanya'da yaşayan ve İslâm Felsefesi içinde etkili olmuş olan Yahudi şair ve filozof. Endülüs'e yerleşen ilk Yahudi filozof olarak bilinir. Yeni-Platoncu felsefenin önde gelen temsilcilerinden kabul edilmiştir. İslâm filozofu İbn Meserre (883-931)'nin gnostik ve mistik felsefesinden etkilenmiştir." Vural, *age*, s. 242-243.



Sühreverdî (1153-1191),<sup>145</sup> ve İmam-ı Rabbânî (1563-1624)'nin <sup>146</sup> kaza ve kader konusunda fatalizmi reddettikleri hâlde, insan hürriyetini önceleyen bir sistemi kuramadıklarını eleştiri konusu yapar.<sup>147</sup>

### SONUÇ

Görüldüğü üzere, ezeli tespit fikrinin ilk savunucuları olan bazı filozoflar,<sup>148</sup> ilk yaratılışa-yoktan halkedilişe kuvvetle vurgu yapan bazı Kur'an ayetlerinin<sup>149</sup> ifade güçlüklerinden kaynaklanan farklı yorumlamaları, kişisel görüşlerine dayanak teşkil eden esaslar olarak ele almışlardır. Onların böyle bir eğilime kaymalarının nedeni, dünya üzerinde insanın başına gelenlerin ne kadarının kendi eylemleri neticesinde, ne kadarının da Allah'ın tespitiyle olduğunun objektif kriterlerini bulamayışları sebebiyledir. Yapı-ötmelerimizdeki yönü belirleyen dahilî veya haricî nedenlerin varoluş startı kimin fiilidir. Onların zihniyetine göre, fiillerin bu ilk muharrik sebebine “*insanın fiilidir*” dersek, bu yaklaşım Yüce Allah'ın sonsuz kudretine halele getirir. Buna mukabil bu etken sebebe “*Allah'ın fiilidir*” demek gerekmektedir. Bu yaklaşıma göre, bidayetinden beri insan sorumluluğu; küllî iradenin içerisinde bir “*tercihler alanı*” olarak değil, bir “*mecburiyet alanı*” olarak düzenlenmiştir.

Klâsik ulemanın ekser kısmı, düşünce tarihine hâkim olmuş olması bakımından, insanlığın genel zihnî eğilimine tabi olarak, ezeli tespitten yana tavır almıştır. Bu anlayışın

<sup>143</sup> Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, Ebû'l-Berekât Evhadüzzamân Hibetüllüh b. Ali b. Melka el-Bağdâdî. *Evhadü'z-zaman, (Devrinin Biricisi), Seyyidü'l-hükema (Filozofların Başı) ve "Feylesufu'l-ëvan" (Zamanın Filozofu)* gibi unvanlarla anılmaktadır. Yahudi bir aileye mensup iken, Müslüman oldu. Meşşâî geleneği savunmuştur. El- Bağdâdî; ezeli tespit fikrini bazı halef düşünürlerin yolundan giderek, Allah'ın ilmi ile açıklama yolunu tercih etmiştir. Ona göre, ezeli takdir, ezeli ilme dayalı olarak halk edilmiştir. Melekler bu takdirleri hayata geçirir. Her şey bu takdirle tespitli hâle gelir. Bütün insanlar için konulan ayrıntıları, ecel-i tabîleri, arizîleri ve ihtilaf sebeplerini, uzak ve yakîn takdir edilmiştir. Ecel ikidir. Tabî ecel-genel- ve ihtirâmî ecel. Zeyd 100 yıl yaşar (tabî ecel), Amr ise 50 yıl yaşar (ihtirâmî ecel/mevt-i ihtirâmî). Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitabu'l-Muteber Fi'l-Hikme*, Haydarabad 1357, s. 180-181, İstanbul 1932, s. 17-22.

<sup>144</sup> İbn Meymûn, Ebû İmrân Mûsa b. Meymûn el-Kurtubî el-İsrâilî. İslâm dünyasında Musa b. Meymun, Batıda Maimonides, Yahudi dünyasında ise Rabbi Moşeh ben Meymon ve Rabbi Moyses-Mısır'ın Musa'sı olarak bilinir. Tıp ve Yahudi ilâhiyatı eğitimi aldı. Selâhaddîn Eyyubî ve ailesinin özel doktoru oldu. Din ve felsefeyi uzlaştırmaya çalıştı. Önemli eseri *Delâletü'l-Hâ'irîn*'dir. İbn Meymûn, Aristotelesçi geleneği savunduğu için İslâm felsefesiyle de ortak pek çok konuyu ele almıştır.” Vural, *age*, s. 252-253.

<sup>145</sup> Sühreverdî, Şehâbeddîn el-Maktûl. Ebû'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b.Habeş b.Emîrek es-Sühreverdî el-Maktûl (1155-1191). İslâm felsefesinde İşrâkîliğin kurucusu olarak bilinir. İşrâkîlik, ruhsal arınmayı esas almakla birlikte seçmeci ve teosofik bir sistemdir. Akla karşı keşif, ilham ve sezgiyi ön plana çıkarmıştır. Fikirlerinden dolayı öldürülmüştür. Bu nedenle “el-Maktûl” olarak bilinir.” Vural, *age*, ss. 525-527.

<sup>146</sup> İmam-ı Rabbânî, İmam Ahmed Faruk Serhendî (1563-1624). Nakşibendî tarikatına felsefî bir özellik kazandırmıştır. Tasavvuf alanındaki yeniliklerinden dolayı kendisini *müceddid-i elf-i sâni* (ikinci bin yılın yenilikçisi) unvanı verilmiştir. *Müceddidiye Okulu*'nun kurucusu olarak bilinir. *Vahdet-i Şuhûd* nazariyesini kurmuştur. Allah-âlem ikiliğini savunmuş, müridin ilâhî varlık olan Allah'ta eridiği *Vahdet-i Vücûd* görüşünü aşırı bulmuştur. Ona göre, âlem, Allah'tan ayırdır. Ancak, daima tecelliler yoluyla O'nun nurundan istifade eder.” Bolay, *age*, s. 438-439, Vural, *age*, s. 429. Meşşâî geleneğe mensup filozoflara göre, Allah'ın bilmemesi demek, cüzlerin/tikellerin-değişen ve başkalaşan dünyanın nesnelere ve olaylarının-,Allah'ın ilminin konusunu teşkil etmemesi demektir. Çünkü Allah, her şeyi, değişmeyen yapılarla-küllî kanunlarla, tümel/küllî olarak bilir.” Vural, *age*, s. 120.

<sup>147</sup> Ülken, *age*, ss. 115-136, 192-227.

<sup>148</sup> Râgıb İsfehânî, *Müfredat Elfazı'l-Kur'an*, Beyrut 1992, s. 12.

<sup>149</sup> Nahl Suresi, 16/70, Hac Suresi, 22/5.

karşısında olarak hükemâ ve filozofların ekserisi ise, tabiatta genel-geçer durumda olan “*nisbî deterministik*” bir yapıdan hareketle, geleneksel esaslar üzerinde temelleri yükselen kaza ve kader inanışını, Tanrı’nın eylemlerinden tamamen bağımsız bir alana çekmeseler de, tabiat yasaları ile biyolojik süreçleri ön plana çıkararak, kaderin, “*tabii bir hadise*”<sup>150</sup> olduğunu deklere etmekle, konuyu vuzûha kavuşturma cihetine yönelmişlerdir. Neticede ise yukarıda genel çerçevesini verdiğimiz bu iki yaklaşım da, insanın iradeli fiillerindeki *eylem sahipliğini* merkeze alan bir yöne evrilmemiş, böylelikle iki düşünce blokunda da bireysel sorumluluğun olmazsa olmazı olan “*hür irade*”nin hâkimiyetine dair vurgular sönük kalmıştır.

Kanaatimizce, yaratılan varlıklar içerisinde kendi dışındaki yazılıma mecbur olmayıp, dilediğini yapabilen tek değer olan insan, iradeli davranışlarından hesap verecek olması hasebiyle, kişisel özgürlüğünü eline almıştır. İnsanoğlunun bu hürriyetini sınırlayan her düşünce esastan problemlidir. Hâlbuki insan fiillerinin kendi iradesinin dışında ezeli olarak tespit edilmiş olması konusunu, Yüce Tanrı’nın “*ilim*”, “*tekvin*” ya da “*kudret*” sıfatlarının taalluk ettiği bir alan değil, O’nun *irade*’sinin işlediği bir alan olarak görmeliyiz. Başka bir deyişle bu mesele, izin açısından Yüce Tanrı’nın, işleyiş açısından da insan iradesinin mücavir alanına giren bir konudur. Yüce Allah’ın “*ilim sıfatı*” bu noktada zorlayıcı bir karakter arzetmez. Mutlak varlık için söyleyecek olursak, ilim, iradenin kontrolünde yol alır. İnsanın, hesabı gerektiren bireysel ve toplumsal fiilleri söz konusu olunca, Allah’ın ezeli ilmi, O’nun ezeli iradesinin taahhütlerinin simetrisinde hareket etmektedir. Ortaya konulmuş olan bu rasyonel-akılcı- sonuçla çelişki arzeden her yorum, Tanrı anlayışımızdaki vurgunun ölçüsünün kaçırıldığı alanlarda olmaktadır.

Düşünce tarihîmizin dehlizlerinde bir yolculuğa çıktığımızda göreceğimiz gibi, ezeli yazgı konusunda, Allah’ın iradesine vurguyu naif de olsa dile getirmiş olan filozofların açıklamaları, insanın iradeli eylemlerine doğrudan müdahale eden bir Tanrı anlayışından, kuralları belirleyen bir Tanrı anlayışına doğru ilerleyen bir spektrumu içerdiğini gözlemlemekteyiz. Onlar, bu eğilimleri neticesinde geleneksel ana damardan farklı olan yeni bir anlayışın doğmasına vesile olmuşlardır.

Varlık alanı, insana sunulmuş olan sınırlı imkânlar manzumesidir. Kişiler, kendilerine musahhar kılınmış olan bu imkânların kullanımından sorumlu tutulacaklardır. Başka bir deyişle onlar, önlerine konulmuş olan bu nimetlerle olacak olan her türlü ilişkileri ölçüsünde hesap vereceklerdir. Yaşadığımız dünyada, alternatiflerin olduğu bir kader tasavvurunu geliştirebilirsek, insan davranışları hususunda, bizim irademiz dışında oluşacak bir ezeli yazgıya ihtiyaç duyulmayacaktır. Eğer, filozofların ve hükemânın bu konudaki çabaları neşvünema bulabilseydi, günümüz insanına miras kalmış olan, insan hürriyetiyle ilgili pek çok sorun, çözüme kavuşturulabilirdi kanaatini taşımaktayız.

<sup>150</sup> Karadeniz, *age*, s. 17.

Objektif “aklî değerler” yerine, sübjektivitenin başat kavramı olan “gönül”ü merkeze alan tasavvufî gelenek ise, toplumsal katmanlarda, hür-liberal eğilimlere daha matûf olan felâsifenin çözümlerinden öncelikli kabule şayan olması da ayrı bir handikap olarak karşımızda durmaktadır. İnsanın sorumluluğunu ön plana çıkarmasıyla, akıl sütunları üzerinde yükselmiş olan düşüncenin, tercihe daha layık olması gerekirken; hayatı *sır* olarak gören bir anlayışın geleneğe hâkim olmuş olması, her halde insanın “sığınma ihtiyacı”ndan kaynaklanmış olabilir düşüncesindeyiz. İnsanlığın eşref”liği ya da “esfel”liğinin döl yatağı, fiillerine serdedilmiş olan “sorumluluk ilkesi”nin yaratıcı tohumlarıyla yeşerecektir. Aksi düşüncelerin Kur’an’dan onay alması imkân dâhilinde değildir.

## KAYNAKÇA

- Adam, Hüdaverdi, *İbn Arabî Kaza ve Kader*, Değişim Yayınları, Adapazarı 1998.
- Afifi, A. E., *Muhyiddîn İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, AÜİF Yayınları, Ankara 1975.
- Akarsu, Bedia, *Kant'da İnsanlık İdeali ve Özgürlük Sorunu*, “Muğla Üniv. Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri” İçinde, Vadi Yayınları, Ankara 2006.
- Akdemir, Salih, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.
- Akkad, Abbas, M., *Kur'an Felsefesi*, çev. A. Demirci, Nur Dağıtım, Ankara 1975.
- Alighieri, Dante, *İlâhî Komedya*, çev. Feridun Timur, MEB Yayınları, İstanbul 1989.
- Arslan, Ali, *İslâm İnançları Tevhid ve Kelâm İlmî*, Gonca Yayınları, İstanbul 1984.
- Atay, Hüseyin-Yazıcıoğlu, M. Sait, *Kelâm*, MEB Yayınları, İstanbul 1993.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, DEÜİF Yayınları, İzmir 1990.
- .....*Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı Ahlâk İlişkisi*, Umran Yayınları, Ankara 1981.
- Bağcı, Hacı Musa, *İnsanın Kaderi- Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.
- Bağdâdî, Ebu'l-Berekât, *Kitabu'l-Muteber Fi'l-Hikme*, thk. V. Zeydan Haddad, Haydarabad 1357, çev. M. Şerafettin, Daru'l-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, S:17-22, İstanbul 1932.
- Berdyayev, Nikolay, *İnsanın Yazgısı- Yasa Etiği, Kurtuluş Etiği, Yaratıcılık/Özgürlük Etiği*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2012.
- Bergson, Henri-Louis, *Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı*, çev. M. Karasan, MEGSB Yayınları, İstanbul 1986.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Bilmen Yayınları, İstanbul ts.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 2004.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1986.
- Çağlayan, Mehmet, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Çağlayan Yayınları, İstanbul 1988.

- Descartes, René, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, çev. M. Karasan, MEB Yayınları, İstanbul 1989.
- .....*Felsefenin İlkeleri*, çev. M. Akın, Say Yayınları, İstanbul 1992.
- .....*Tabiat Işığı İle Hakikati Arama*, çev. M. Karasan, MEB Yayınları, İstanbul 1988.
- Diderot, Denis, *Kaderci Jacques ile Efendisi*, çev. Adnan Çemgil, Sosyal Yayınları, İstanbul 1984.
- Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1992.
- Ebu Davut, Süleyman, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Ebu'l-Bekâ, İbn Musa, *Külliyât*, thk. A. Derûşî, M. Miâri, Beyrut 1992.
- Epiktetos, *Söylevler*, çev. B. Akar, Şule Yayınları, İstanbul 2010.
- .....*Kılavuz Kitap*, çev. B. Akar, Şule Yayınları, İstanbul 2009.
- .....*Düşünceler ve Sohbetler*, çev. Burhan Toprak, MEB Yayınları, İstanbul 1989.
- Erce, H. Ziya, *İslâm'da Kaza ve Kader*, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1968.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l- Musallîn*, thk. H. Ritter, Wiesbaden 1980.
- Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed, *Risâle Li Eflatuni'l-İlâhî Fi'r-Redd Men Kâle İnne'l-İnsan Telâşe ve Senâ Bâde'l-Mevt-Risâle Ölüm Sonrası*, thk. M. T. Küyel, ADTYK Yayınları, Ankara 1990.
- Frolov, İvan, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, Cem Yayınları, İstanbul 1997.
- Fuzûlî, Muhammed, *Matlau'l-İtikâd Fî Marifeti'l-Mebde-i ve'l-Mead*, Ankara 1962.
- Gardet, Louis-Anawati, M. M., *İslâm Dini İlimleri İçinde İlm-i Kelâm'ın Yeri Üzerine Bazı Düşünceler*, çev. M. Sait Yazıcıoğlu, AÜİFD, C: XXIV, Ankara 1981.
- Giridî, Sırrı, *Nakdu'l-Kelâm fî Akaidi'l-İslâm*, Dersaadet, İstanbul 1324.
- Gövsâ, İbrahim Alâeddin, *Ansiklopedik Sözlük-Dil ve Genel Kültür Ansiklopedisi, (I-III)*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1967.
- Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998.
- Hamdi Yazır, Elmalı'lı, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Dünya İnançları Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1991.
- Hanefî, Hasan, *İbn Rüşd*, Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu, İstanbul 1998.
- Harputî, Abdullatif, *Tenkihu'l-Kelâm Fî Akaidi Ehli'l-İslâm*, Dersaadet, İstanbul 1330.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich, *Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1996.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan veya Bir Din veya Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1992.
- Hudgson, M. G. S., *İslâm'ın Serüveni*, çev. İ. Akyol, S. Demirci vd., İz Yayınları, İstanbul 1993.
- İbn Arâbî, Muhyiddîn, *Fusûsü'l-Hikem*, haz. H. Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul 2009.
- İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerh Nehcu'l-Belâğa*,(I-XX), thk. M. Ebu'l- İbrahim, Beyrut 1965.
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyuddin, *Mukaddime*, haz. S. Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982.
- İbn Hanbel, Ahmed *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

- İbn Kemal, Şemseddin Ahmed, *Resâil*, İstanbul 1316.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed, *Mukaddemât*, Daru's-Sadr, Beyrut ts.
- İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, Kahire 1975.
- .....*İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, M. Macit, E. Demirli, Litera Yayınları, İstanbul 2005.
- .....*Risaleler*, çev. A. Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2004.
- ..... *eş-Şifa el-İlâhiyât*, thk. İ. Makdur, BAE ts.
- İsfehanî, Ragıb, *Müfredât Elfazı'l-Kur'an*, Beyrut 1992.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara 1981.
- Kant, Immanuel, *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*, çev. Ahmet Fethi, Hil Yayınları, İstanbul 2010.
- .....*Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yayınları, İstanbul ts.
- .....*Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, çev. S. Başar Çağlayan, Literatürk Yayınları, Konya 2012.
- Karadeniz, Osman, *Ecel Üzerine*, İzmir 1992.
- Karakaya, Talip, *Kant ve Varoluşçu Düşünürlerde Özgürlük Sorunu*, “Muğla Ün. Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri” içinde, Vadi Yayınları, Ankara 2006.
- Kaya, Mahmut, *Fârâbî Maddesi*, TDVİA, C: XII, İstanbul 1999.
- Kindî, İshak, *Felsefî Risâleler*, çev. M. Kaya, İz Yayınları, İstanbul 1994.
- Kitab-ı Mukaddes*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1981.
- Kondumer, Aziz, *Ecel Kelimesi Hakkında*, “Sebilu'r-Reşad Dergisi”, C: X, s: 229, İstanbul ts., yy.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm Von, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. H. Batu, MEB Yayınları, İstanbul 1986.
- .....*Monadoloji-La Monadologie*, çev. Suut Kemal Yetkin, MEB Yayınları, İstanbul 1978.
- Oğuz Destanı*, haz. A. Zeki Velidi Togan, Enderun Kitabevi, İstanbul 1982.
- O'Leary, de Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. H. Gazi Yurdaydın-Y. Kutluay, AÜİF Yayınları, Ankara 1971.
- Ongun, Sena Cemil, *H. Muhammed'in Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1975.
- Raju, P. T., Wing-tsit Chan, Kitagawa, M., Farukî, İ. R., *Asya Dinleri*, çev. A. Davudoğlu, İnkılâb Yayınları, İstanbul 2002.
- Ramazan Efendi, *Akâid Şerhi*, Basın Ofset, İstanbul 1965.
- Râzî, Fahreddîn, *Tefsîr-i Kebîr*, (I-XXIII), çev. Komisyon, Akçağ Yayınları, Ankara 1989.
- Schopenhauer, Arthur, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, çev. M. Söyler, Öteki Yayınları, Ankara 2010.
- .....*Din Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul 2011.
- .....*Ölümün Anlamı*, çev. A. Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul 2012.
- .....*Merhamet*, çev. Zekâî Kocatürk, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009.
- Seneca, Lucius Annaeus, *Tanrısal Öngörü*, çev. Can Ersöz, Şule Yayınları, İstanbul 2009.

- Shakespeare, William, *Macbeth*, Sentez Yayınları, İstanbul 2000.
- Spinoza, Brauch, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ülken Yayınları, İstanbul 1984.
- Şehristânî, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1992.
- Uludağ, Süleyman-Görgün, Tahsin, *İbn Haldun mad.* TDVİA, C: XIX, İstanbul 1999.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1995.  
.....*İslâm Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1967.
- Taftazânî, Saduddîn, *Akâid-i Şerh-i Kestelli*, İstanbul 1326.  
.....*Şerhu'l-Akâid*, nşr. Usturumcalı Ömer, İstanbul 1304.  
..... *Şerhu'l-Makasîd*, thk. S. M. Şeref, Beyrut ts.
- Tokadî, İshak Efendi, *Akâid Manzûmesi*, İstanbul 1310.
- Tuğlacı, Pars, *20. Yüzyıl Ansiklopedik Türkçe Sözlük*, (I-III), Pars Yayınları, İstanbul 1971.
- Voltaire, François M. A., *Felsefe Sözlüğü*, (I-II), çev. L. Ay, İnkılâb ve Aka Yayınları, İstanbul ts.
- Vural, Mehmet, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2011.
- Yılmaz, Tahsin, *Determinizm ve Hürriyet Problemi*, Atatürk Ün. Tıp Fak. Yayınları, Ankara 1972.