

Eş'arî Düşünce Sisteminin İnsanın Yabancılaşmasına Etkileri

The Effects of the Asharite System of Thought on the Alienation of Man

Yaşar ÜNAL^a

^aÇankırı Karatekin Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi,
Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri ABD,
Kelam BD,
Çankırı, Türkiye

Received: 19.09.2022

Received in revised form: 15.11.2022

Accepted: 17.11.2022

Available online: 10.03.2023

Correspondence:

Yaşar ÜNAL

Çankırı Karatekin Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi,
Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri ABD,
Kelam BD,
Çankırı, Türkiye
yasarunal69@hotmail.com

ÖZ Köklü bir geçmişe sahip olan yabancılaşma kavramı, özellikle son yüzyılda çok farklı disiplinler tarafından değişik yönleriyle incelenmiştir. Bu yüzden üzerinde ortak bir tanımlama yapılmadığı görülmektedir. Yabancılaşma denilince akla gelen ilk olgulardan birisi de din, daha doğrusu 'din anlayışı'dır. Dinlerin temel amaçlarından birinin müntesiplerini kendilerine ve çevrelerine yabancılaşmaktan uzaklaştırmaya çalışmak olduğu söylenebilir. Allah, insandan onu birey yapan ve sorumlu kılan akıl, ilim, irade, kudret vb. özelliklerinin farkında olmasını ve kendini gerçekleştirmesini istemektedir. İnsanın sahip olduğu bu potansiyeli açığa çıkarırken sağlıklı ve tutarlı davranışlar sergilemesine yardımcı olan din, bu yönüyle insanın yabancılaşmasını önlemeyi ya da minimum seviyeye indirmeyi hedeflemektedir. Ancak din anlayışının Allah-insan ilişkisi bağlamındaki şekli ve içeriği sağlıklı ve tutarlı bir temele/zemine dayandırılmadığında, yabancılaşma olgusunu tetikleyen bir duruma yol açabilir. Elinizdeki bu çalışma yabancılaşma olgusu ile Eş'arî düşünce sisteminin insan eylemlerine ve sorumluluğuna bakışı arasındaki ilişkinin böyle bir riski taşıyıp taşımadığını ortaya koyma amacıyla kaleme alınmıştır. Bunu yaparken kavram analizi, tarihsel ve olgusal gerçeklik ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. Yöntem olarak nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi tercih edilmiştir. Araştırmanın sonucunda Müslüman düşüncesinde baskın olan Eş'arî kelam ekolünün, insanın sahip olduğu özellikleri şeklen var sayıp, bunların pratik hayattaki yansımalarının tamamen Allah'ın sevk ve idaresi altında gerçekleştiğini ileri sürdüğü görülmüştür. Şu halde insanı neredeyse tamamen devre dışı bırakan bu anlayışın, onun fitratı-na/potansiyellerine yabancılaşmasına zemin hazırlaması mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Eş'arî; yabancılaşma; birey; kendini gerçekleştirme; din anlayışı

ABSTRACT The concept of alienation, which has a deep-rooted history, has been studied in different aspects by many different disciplines, especially in the last century. Therefore, it is seen that a common definition cannot be made on it. One of the first phenomena that come to mind when alienation is mentioned is religion, or rather the 'perception of religion'. God wants man to be aware of his characteristics such as mind, knowledge, will, and power that make him an individual and make him responsible, and to realize himself. Religion, which helps man to exhibit healthy and consistent behaviors while revealing this potential he has, aims to prevent or minimize the alienation of man with this aspect. However, when the form and content of the understanding of religion in the context of God-human relationship is not based on a healthy and consistent basis, it can lead to a situation that triggers the phenomenon of alienation. This study has been composed with the aim of revealing whether the relationship between the phenomenon of alienation and the view of the Asharite thought system to the actions and responsibilities of man carries such a risk. While doing this, concept analysis, historical and factual reality have been tried to be brought to the fore. As a method, document analysis, one of the qualitative research methods, has been preferred. As a result of the research, it has been seen that the Asharite theology, which is dominant in Muslim thought, assumes the characteristics of human beings in form and argues that their reflections in practical life are completely under the direction and administration of Allah. So, It can be possible that this understanding, which almost completely disables man, prepares the ground for his alienation from his nature/potentials.

Keywords: al-Ash'arî; alienation; individual; self-realization; understanding of religion

EXTENDED ABSTRACT

The concept of alienation, which has a deep-rooted history, has been studied in different aspects by many different disciplines, especially in the last century. The main problem of alienation arises in the definition of the concept. Because the phenomenon of alienation has been attributed different and sometimes even contradictory meanings from different perspectives and the concept has been ambiguous. Therefore, it is seen that a common definition cannot be made on it. One of the first phenomena that come to mind when alienation is mentioned is religion, or rather the 'perception of religion'. Indeed, religions primarily inform the individual about their own characteristics and potentials, and secondarily, about the social and physical environment in which they live. Additionally, God wants man to be aware of his characteristics such as mind, knowledge, will, and power that make him an individual and make him responsible, and to realize himself. Religion, which helps man to exhibit healthy and consistent behaviors while revealing this potential he has, aims to prevent or minimize the alienation of man with this aspect. However, when the form and content of the understanding of religion in the context of God-human relationship is not based on a healthy and consistent basis, it can lead to a situation that triggers the phenomenon of alienation. This study has been composed with the aim of revealing whether the relationship between the phenomenon of alienation and the view of the Asharite thought system to the actions and responsibilities of man carries such a risk. While preparing the work, concept analysis, historical and factual reality have been tried to be brought to the fore. As a method, document analysis, one of the qualitative research methods, has been preferred. As a result of the research, it has been found out that even when examining subjects such as human freedom, will, knowledge, power and responsibility in traditional Muslim theology; an approach that emphasizes Allah brings with it some negativities in the context of being aware of the individual characteristics of human beings and self-realization. In addition, this understanding, which often prevents the emergence of individual capacity, does not allow the individual to renew and develop himself in accordance with the requirements of the time period in which he lives, and thus contributes to the alienation of man from his nature / potential, has been one of the most important sources of legitimacy in the political field to protect the security and continuity of the governments. It has been seen that the Asharite theology, which is dominant in Muslim thought, assumes the characteristics of human beings in form and argues that their reflections in practical life are completely under the direction and administration of Allah. It can be said that this understanding, which almost completely disables man, prepares the ground for his alienation from his nature/potentials. Therefore, it is necessary to be more careful when considering Asharite view of human beings which bases its theological methodology and arguments on Salafism.

YABANCILAŞMA KAVRAMI

İngilizcede 'alienation', Almandaca 'entfremdung' kelimeleriyle karşılanan yabancılaşma kavramının kökü, Latince alienare fiilinden türetilen 'alienatio'dur. Latince yabancı veya başkası anlamında kullanılan 'alienus'¹ kelimesi, zihni bir problem olarak değerlendirildiğinde, bireyin kısmen veya tamamen kişilik özelliklerini kaybederek hem kendi kendisinden/gerçek özünden hem de yaşadığı toplumdaki dolayısıyla kendi dışındaki bireylerden uzaklaşarak, kendi eylemleri üzerindeki kontrolünü kaybetmesi anlamına gelmektedir.² Buradaki uzaklaşma, insanın kendisine ve eylemlerine bizzat kendisinden değil de, adeta bir ustanın elinden çıkmışçasına yaklaşmasını çağrıştıran bir bilinç halini ifade etmektedir. Buna göre yabancılaşma, kişinin beyniyle kendisi arasında duygusal açıdan mesafe bırakma durumunu ya da kişinin beyniyle olan içsel temasını yitirdiğini anlamasının sonucunda ortaya çıkan kendinden kopma halini ifade eder.³ Yabancılaşma, genel bir tarzda "insanın kendi özünden, ürününden, doğal ve sosyal çevresinden koparak başkalarının egemenliği altına girmesi şeklinde tanımlanabilir."⁴

¹ Richard Schacht, *Alienation*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1970, s. 1.

² Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000, s. 817; Faruk Karaca, *Yabancılaşma ve Din-Dinsel Yabancılaşmanın Sosyal Psikolojik Analizi*, Çamlıca Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2014, s. 35; Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2000, s. 994.

³ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 994.

⁴ Bekir Koç, "Yabancılaşma ve Modern Tüketim Mabetleri Üzerine Bir Çözümleme", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, sy. 2, 2013, s. 211; Abdurrahman Candan, "Fitratın Tahribatı: Yabancılaş(tırıl)ma", *Diyanet Aylık Dergi*, 2016, sy. 303, s. 36. Arapça'da "tahvil", "nakl", "tarğib", veya "tağarrub" ve "habal" veya "habâl" kelimeleri tam olarak olmasa da yabancılaşmayı karşılayan ifadeler olarak kullanılmaktadır. Bkz. Râgib el-İsfahânî, *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*, (çev. ve not. Yusuf Türker), Pınar Yayınları, İstanbul, 2010, s. 1082.

Yabancılaşma konusundaki temel problem, kavramın tanımlanması noktasında ortaya çıkmaktadır. Çünkü yabancılaşma olgusuna değişik perspektiflerden farklı, hatta zaman zaman birbirine zıt anlamlar yüklenmiş ve kavram muğlaklaştırılmıştır.⁵ Yabancılaşma ve bu kavrama yakın sayılabilecek diğer kavramlar arasındaki ayrımın açık olmaması, bu karışıklık ve belirsizliği iyice artırmış,⁶ yabancılaşma kavramının üzerinde mutabık kalınan bir tanımın yapılmasını güçleştirmiştir.

Yabancılaşma, Aristoteles'in öz-varlık ayrımı çerçevesinde değerlendirildiğinde hem ontolojik hem epistemolojik hem de normatif uzanımları ile ele alınmayı gerektiren bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷ Bu yüzden varlığı ve yaşamı kuşatıp kapsayacak şekilde son derece geniş bir açılıma sahip olan ve farklı boyutları içeren yabancılaşma ile farklı alanlar arasında ilişki kurulabilmektedir. Nitekim siyasette, bilimde, dinde yabancılaşma, aydın yabancılaşması, kendi varlığına yabancılaşma vb. değişik pek çok yabancılaşma çeşitlerinin araştırma konusu oluşu, kavramın kullanım alanının genişliğini net olarak göstermektedir.⁸ Bu yüzden başta felsefe olmak üzere sosyoloji, psikoloji, ekonomi ve hatta ilahiyat gibi alanlar, kavramla yakından ilgilenmekte ve çeşitli çalışmalar ortaya koymaktadırlar.

Kökenleri Plotinos ve Aziz Augustinus'a kadar götürülebilecek "yabancılaşma" kavramının felsefi serüveni, belirgin olarak G. W. Hegel ile başlamıştır. Kavram, özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra marksistler, existansialistler ve psikanalizciler tarafından ya bir olgunun açıklanması ya da spekülasyon bir bilgi sisteminin temellendirilmesinde yaygın biçimde kullanılmıştır.⁹ Hegel'den sonra kavramı yalnız Marx değil, Emile Durkheim ve Max Weber de sosyolojilerinin temel kavramlarından biri haline getirmiştir. Bu gidişat sonucunda 20. yy. aydınları, sosyologları ve felsefecileri, söz konusu kavramı adeta büyülenmişçesine yaşamın hemen her alanında gittikçe artan bir hızla ve yaygınlıkla kullanmaya devam etmişlerdir. Yabancılaşma kavramı, 1950'lerden sonra artık tüm Avrupalı okuyucular için onu kullanmanın entelektüelliğini gösteren bir kanıt niteliği kazanmıştır.¹⁰ Bu yüzden "yabancılaşma ile ilgili kavramsal çalışmalarda yahut yabancılaşmanın tarihsel analizlerinde yapılan atıflar, Ortaçağ Hıristiyan teolojisine, Aydınlanma felsefesinden eleştirel teoriye, fenomenolojiden varoluşçu felsefeye kadar çeşitlilik arz etmektedir."¹¹ Nitekim Hegel bağlamında düşünüldüğünde tarih felsefesinin, Feuerbach ve Marx göz önüne alındığında ise tarihsel materyalizmin asıl konularından biri haline gelmektedir.

Yabancılaşma denince akla gelen ilk olgulardan birisi de din, daha doğrusu din anlayışıdır. Dinlerin temel amaçlarından birinin müntesiplerini kendilerine ve çevrelerine yabancılaşmaktan uzaklaştırmaya çalışmak olduğu söylenebilir. Nitekim dinler, öncelikle bireyi kendi özellik ve potansiyelleri, ikincil olarak da içerisinde yaşadıkları sosyal ve fiziksel çevre hakkında bilgilendirmektedir. Bunun yanında dinler, insanların hayatlarını mutlu ve huzurlu bir şekilde geçirmelerine yönelik prensipler içermektedir. Şu halde dinlerin ortaya koymuş olduğu öğretiler, öncelikle müntesiplerinin Tanrı'yla, sonrasında da sosyal ve fiziksel çevreleriyle olan ilişkilerini düzenlemeye yöneliktir. Bu manada dinler, müntesiplerinde bir bakış açısı/zihniyet oluşturmaktadır.¹² Din anlayışı olarak ifade edebileceğimiz bu zihniyet onların hayatlarına yön vermektedir. Söz konusu zihniyetin Allah-insan ilişkisi bağlamındaki şekli ve içeriği,

⁵ Karaca, *Yabancılaşma ve Din*, s. 26; Ayrıca bkz. Muhammet Ertoý, *Yabancılaşma-Kader mi, Tercih mi?*, Lotus Yayınları, Ankara, 2007, s. 19.

⁶ Barlas Tolun, *Toplumbilimlerine Giriş*, Adım Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 1991, s. 305.

⁷ Ertoý, *Yabancılaşma*, s. 19-20.

⁸ Sibel Kiraz, *Yabancılaşma Sorunu ve Hegel*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi SBE., İstanbul 2011, s. 1.

⁹ Tuncer Tuğcu, *Yabancılaşma Problemi: Hıristiyanlığın ve Marksizmin Kökenleri*, Alesta Yayıncılık, Ankara, 2002, s. 11; Ömer Osmanoğlu, "Hegel'den Marcuse'ye Yabancılaşma Olgusu", *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2016, sy. 3, s. 68.

¹⁰ Tuğcu, *Yabancılaşma Problemi*, s. 13.

¹¹ Ertoý, *Yabancılaşma*, s. 19.

¹² Richard L. Gorsuch, "Toward Motivational Theories of Intrinsic Religious Commitment", *The Psychology of Religion*, ed. Bernard Spilka and Daniel N. McIntoch, Westview Press, Colorado, 1997, s. 11-24.

din dilindeki karşılığıyla ‘fıtrata yabancılaşma’ olgusunu tetikleyen bir duruma yol açabilir. Fıtrata ya da kendisine yabancılaşma ise insanın biyolojik ve psişik yapısal özelliklerinin farkında olmaması, başka bir ifadeyle potansiyellerinden uzaklaşmasıdır.¹³

Yabancılaşma kavramının serüveni incelendiğinde bu sürecin insanın en temel problemlerinden biri olan özgürlük problemi ile kesiştiği görülecektir.¹⁴ İnsan potansiyel olarak özgür davranabilme yetkisine sahip bir canlıdır. Özgür davranabilmek ise kendisi ve başkaları için hedefler koyabilme, kendisinden önce var olmuş olanı herhangi bir nedenle geliştirmeye dönük bir projeye uygun olarak değiştirebilme iradesini de içermektedir.¹⁵ Şu halde özgürlüğünü kullanmayan birey, yabancılaşmış insandır. Bu bağlamda özgür olmak, insanın hem kendisi ile hem de evrenle uyumunu sağlayan ve onu yücelten bir olgu olarak yaşama geçirilebilir. İslam Dini, özgürlüğü insanı yücelten ve sorumluluk sahibi olmasını temellendiren bir olgu olarak kabul eder.¹⁶ Ancak söz konusu özgürlüğün ürettiği irade, yaşamsal alana ‘Tanrılık iddiasında bulunma’ şeklinde değil, ‘Tanrı’ya sığınma’, ‘Tanrı’ya teslim olma’ biçiminde geçer. İslam inancına göre sınırsız ve sonsuz güzellik, sınırsız ve sonsuz özgürlük ancak Allah’a aittir. Öyleyse O’na sığınmak, O’na teslim olmak, özgürleşmektir. İslam noktasında, tek bir bireyin değil, tek tek her bireyin özgürlüğünü sağlamak esastır. Şu halde Allah’ın birtakım şeyleri yapmamızı istemesi ya da istememesini özgürlüğü sınırlamak şeklinde değil, herkesin özgürce yaşayabileceği ortak bir zemin var etmek şeklinde anlamak daha doğru olsa gerektir. Bu tür özgürlük, insanı ve çevresini iyileştiren, güzelleştiren bir etkiye sahiptir. Dahası böylesi bir özgürlük bilgeliğin ve huzurun temel koşuludur. İslam’da temel hedef insanın huzurlu olmasını sağlamak olduğundan ‘yabancılaşma olgusu’ olumsuz bir durum olarak değerlendirilebilir.

Dünya hayatını düzenlemeye yönelik ilkeler içeren İslam Dini, insanın eylemlerini özgürce gerçekleştirmesine ve seçimlerini yapabilmesine imkan sağlayan bir aklı olduğunu da vurgular. İnsandan beklenen, eylemlerini kendi aklını kullanarak, özgürce gerçekleştirmesidir. İnsanın sahip olduğu potansiyeli açığa çıkarırken tutarlı davranışlar sergilemesine yardımcı olan ve katkı sağlayan din, bu yönüyle insanın kendisini gerçekleştirmesine imkan sağladığı gibi yabancılaşmasını da önlemiş ya da minimuma indirmiş olur.¹⁷ Ancak insanın ‘din’in dünya hayatındaki etkisini azaltıp, onu sadece ahiret hayatını ilgilendiren bir olgu olarak görmesi, dinin ahlâkî boyutunu geri plana iterek onu sadece ibadetten ibaret sayması ya da bu noktada Allah ile arasına birtakım unsurlar koyması,¹⁸ onun başta kendisine ve dünyaya, sonra da hem dine hem de Allah’a yabancılaşmasına sebep olabilir. Doğrusu, ahirette din yoktur.

¹³ Bkz. Karaca, *Yabancılaşma ve Din*, s. 39; Halil Aydınalp, “Din, Kimlik ve Yabancılaşma”, *Diyanet Aylık Dergi*, 2016, sy. 303, s.7, 8.

¹⁴ Bkz. Erich Fromm, *Çağdaş Toplumların Geleceği*, çev. Gülnur Kaya - Kaan H. Ökten, Arıtan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 89.

¹⁵ Zira İslam açısından insan, “Allah’a tam bir boyun eğişle ibadet etmekten başka bir şey yapmayan meleklerden üstündür. ...insan itaat ile isyan arasında yaptığı seçimden (her ne kadar bu seçim kaderle sınırlanmış olsa da) zevk alır veya acı çeker. Gökle yerin taşımayı reddettiği emaneti insan yüklenmiştir. Bu emanet; sorumluluk, özgür irade, aşk ya da kişisel olgunlaşma gücü gibi farklı şekillerde yorumlanmıştır.” Bkz. Annemarie Schimmel, *İslam’ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, Kabcacı Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul, 2004, s. 203-204.

¹⁶ Tuğcu, *Yabancılaşma Problemi*, s. 15, 154, 157,158.

¹⁷ Aydınalp, buradaki iddiayı destekleyen şu tahlili yapmaktadır: “Dinler dünyada ve ahirette nihai adalet ve kurtuluş vaat ederler. Kimlik, adalet ve kurtuluş arayan insanın kim olduğunu gösteren niteliklerin bir mecmuudur; yabancılaşma ise bu adalet ve kurtuluş arama sürecinin içinde garip kalmayı, bireysel ve toplumsal kimliğin belirsizleşmeye başlamasını ifade eder. Din öz, asıl ve nihai hakikat kabul edildiğinde, kimlik yitimi ve yabancılaşma özden uzaklaşma, din ise bu öze çağrı anlamına gelir. İnsanlar her zaman özü bilmedikleri için değil; öze irtibatlarını muhafaza edecek, özü koruyarak geliştirecek özgünlüğü ve yaratıcılığı yakalayamadıkları için bocalar ve yabancılaşırlar. Dolayısıyla yabancılaşmamak, aynı zamanda fikir çilesi, çalışma, disiplin ve vizyon meselesi olup kendi kültür ve zamansallığını üretmekle de ilgilidir.” Bkz. Aydınalp, “Din, Kimlik ve Yabancılaşma”, s. 7.

¹⁸ Baumann bu duruma yol açan psikolojiyi şu şekilde açıklamaktadır: “Seçim yapabilmekle aynı manaya gelen hür olmak, aynı zamanda içinde risk barındıran bir durumdur. Çünkü her seçim, seçilmemiş olanın kaybı anlamına gelmektedir. Bu risk, bazı insanlara taşınamayacak kadar ağır bir yük olarak görüldüğünden onlar seçim yapmanın riskini, hürriyeti tamamen ortadan kaldırarak yok etmeye çalışmaktadırlar. Böyle bir durumda tabiatüstü bir varlık tarafından yazıldığı ve sunulduğu düşünülen bir reçeteye harfiyen uyulmakta ve her adımda ona danışılarak, seçim yapmanın getireceği risk ve bedelden kaçmaya çalışılmaktadır.” Bkz. Zygmunt Baumann, *Postmodernity and Its Discontents*, Polity Press, Cambridge, 1997, s. 182-185.

Din, bu dünyada işimize yarar. Dünyası güzel olmayanın ahireti de güzel olmaz.¹⁹ Öyle görünüyor ki, dinin sağlıklı ve tutarlı bir zeminde ele alınarak din anlayışının oluşumunda etkili kılınması, yabancılaşma problemi karşısında insan için önemli faydalar sağlayacaktır.

Bireyin sahip olduğu potansiyelin ve buna bağlı olarak Allah'ın ona yüklediği sorumlulukların farkında olması, yabancılaşmasını engellediğine göre bireyin özelliklerinin ve değerinin ortaya konulması, araştırmamız açısından önemlidir.

1. BİREY OLMAK

Birey, "1-Ayrı bir birlik ya da birim olarak var olan, aktüel ya da kavramsal olarak, ancak kendisine özgü kimliği yitirmek pahasına bölünebilen tek varlık. 2-Tek tek sayılabilen, kendisinden mantıksal olarak söz edilebilen varlık. 3-Ayrı tutulabilen, bağımsız bir varlığı olan, bireyleştirilebilen bir düşünce ya da tümcenin öznesinin, dış dünyadaki karşılığı yapılabilen şey. 4-Kendisini gösteren, belirleyen karakteri, temel özellikleri ortadan kaldırılmaksızın bölünemeyen, bölünecek olursa da, parçalarına bütünün adı verilmeyen canlı insan varlığı"²⁰ şeklinde tanımlanabilir.

Birey denilince kendine has özellikleri olan başka bir ifadeyle tek, biricik²¹ olan akla gelir. Birey için "bir evrenin ögesi ya da bir adın gösterdiği nesne"²² şeklindeki bir tanım eksiktir. Zira taş bir birey değildir. "Çünkü taşın bir parçası yine taştır. Fakat insan bir bireydir. Çünkü insan bölündüğünde, parçalara ayrıldığında, elde edilen şey bir insan değildir. Bu nedenle, felsefede birey kavramı daha çok canlı varlıklar için kullanılarak, cansız varlıklar söz konusu olduğunda, onlar bir türün örnekleri diye adlandırılır."²³ Şu halde birey, "insan topluluklarını oluşturan, insanların ortak yönlerini taşımakla birlikte kendine has ayırıcı nitelikleri, kendi başına varlığı ve kimliği olan tek kişi"²⁴ şeklinde tanımlanabilir.

Özne denildiğinde ise, bilinci, sezgisi, düş gücü ile eylemin ifade ettiği oluşu gerçekleştiren birey²⁵ akla gelir. Bu bağlamda özne ile birlikte gündeme gelen 'kendi' olgusu, "kendisini nesne, yani ben olarak ortaya koyup ifade ettikten sonra, bu ifadeden hareketle yine kendi kendisine dönen ve bu şekilde somut bir gerçeklik kazanan özneyi ifade eder. Bir varlığın, başka bir şey değil de, kendisi olmasını sağlayan hal, durum veya niteliğe ise 'kendilik' denilmektedir."²⁶ Şu halde ancak kendimizin farkında olduğumuz zaman yaşadığımızın farkına varabiliriz. Birey olmak, "kendilik" diye isimlendirilen harika duyguyu yaşamaktır. Bu ise olayların içindeki özne olmayı başarmak demektir. Söz konusu başarıyı elde etmenin yegâne yolu, kişinin kendisini, bir birey olarak kabul etmesidir. Zira bireysellik benliğin bir parçası iken benlik bilinci de tamamen bireye has bir niteliktir. "Birey güçlerini dürüstçe ve özgürce dışarı vurduğu sürece sevinç de hazır bekler."²⁷

"Kendi kendini belirleme" ise kişinin dışındaki etki, koşul ve sebepleri aşarak, özgür iradesiyle hedeflerini belirleyebilmesi, seçimlerini yapabilmesi, dahası tercihlerini kontrol edebilmesi haline denir. Bu anlamda birey olmak; kendi kendine yetiyor olmak aynı zamanda bağımsızlaşmaktır. Bağımsızlaşmak

¹⁹ Konuyla ilgili ayetler için bkz. Kasas, 28/77; Nahl, 16/97; Bakara, 2/25; Nisa, 4/57,122; İbrahim, 14/23; Kehf, 18/107; Hac, 22/14; Muhammed, 47/2.

²⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 162. Ayrıca bkz. *Dictionary of Philosophy and Psychology*, ed. James Mark Baldwin, Gloucester, Mas., P. Smith, 1960, c. 1, s. 534; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1994, s. 38.

²¹ Erich Fromm'a göre yabancılaşmış insan, kendisini fiillerinin yaratıcısı olarak görmemekte, dünyada 'biricik' olduğunun farkında olmadan yaşantısını sürdürmektedir. Bkz. Erich Fromm, *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*, çev. Necla Arat, Say Kitap, İstanbul, 1981, s. 74.

²² Komisyon, *Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü-Sosyal Bilimler*, TÜBA Yayınları, Ankara, 2011, s. 172.

²³ Bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 162.

²⁴ Komisyon, *Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü*, s. 172.

²⁵ Komisyon, *Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü*, s. 937.

²⁶ Yaşar Ünal, *İnsan Egemenliğinin Teolojik Temelleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi SBE., Ankara, 2011, s. 82.

²⁷ Rollo May, *Kendini Arayan İnsan*, çev. Ayşe Karpat, Kuraldışı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1998, s. 91, 93, 100, 110.

başka bir ifadeyle birey olmak, kendi kararlarını verip buna göre davranabilmektir.²⁸ İnsan için varoluş ve özgürlük, en başından beri birbirinden ayrılması mümkün olmayan iki ögedir.²⁹ Şu halde insanın özgürlüğünü kullanmaması ya da kullanamaması birey olma niteliğini zayıflatır. Bu durumdaki bir insan ise yabancılaşmaya açıktır.³⁰ Doğrusu, “birey olmanın getirdiği yalnızlık ve korkuyu aşmanın yolu özgürlükten kaçmak değil, dünya ile sevgiye ve üretkenliğe dayalı bir bağ kurarak”³¹ bu noktadaki sıkıntıları çözmektir.

Bu bağlamda İslam Dini'nin bireyin önemini, değerini ve biricikliğini her fırsatta vurgulaması anlamsız değildir. Birey, Kur'an'ın adeta başından sonuna kadar hedefine koyduğu tabiri caizse yakasını bırakmadığı temel unsurdur. Hatta “Din bireyde başlar ve bireyde biter.” denilebilir.³² Nitekim Kur'an'da insanlarla istişare yapılmasının istenmesi,³³ Hz. Peygamber'in de pek çok konuda karar alırken bu ilkeyi hassasiyetle uygulaması, bireyin öne çıkmasını, alınan kararlara aktif olarak katılmasını sağlayan bir ilkedir. Öyle anlaşılıyor ki Yüce Allah, insandan yaşadığı her an gerçek ve etkin bir özne olmasını istemektedir.³⁴ Bunun temel şartı, insanın yeteneklerini keşfederek, varlık düzleminde çok önemli bir özne olduğunun farkına varmasıdır.³⁵ Buradan hareketle bireysel sorumluluk, Allah tarafından insana tahsis edilen beşerî faaliyet alanında yapılanların karşılığında bütünüyle kişisel tercihler sonucu ortaya çıkan bir olgudur. İstikametini seçen ve bu yolda ilerleyen insanın kendisidir.³⁶ “Herkes kendisine uygun bir tarzda hareket eder.”³⁷ şeklindeki ilahi hitap bunu anlatır. Şu halde insandan beklenen, sahip olduğu yetileri doğrudan yana ve olumlu sonuçlar elde etmeye yönelik olarak kullanmasıdır. Böylece sorumluluğunu yerine getirmiş olur.

Bireyin ne olduğunu ve sorumluluğunu ortaya koymak için birinci aşamasını oluşturmakla beraber, “insan ve yabancılaşma” başlığı altında değinilmesi gereken bir diğer konu, insanın sahip olduğu potansiyeli kendine has bir tarzda beşerî eylem alanında somutlaştırması ya da aktiviteye dönüştürmesi şeklinde ifade edilebilecek “kendini gerçekleştirme” ve bu konuda “din” olgusunun sağladığı katkıdır. Zira teorinin pratiğe aktarılmadığı bir durumda anlamın tam olarak ortaya konulması, sonuçta da kaliteli mal ve hizmete/salih amele dönüşmesi mümkün değildir.

²⁸ “Başımıza gelenlere nasıl tepki vereceğimizi, onlara yükleyeceğimiz anlamları biz belirler ve kontrol ederiz. Bu elimizde muazzam bir özgür irade ve güç olduğunu gösterir. Bireyin en iyi şekilde varlıkta kalma ısrar ve çabası, insanı işlevselliğe sevk eden edimleri bünyesinde barındırır. Bu, kendini gerçekleştirme yönünde aktif bir etikittir. Söz konusu etik, nihayetinde ‘nedenlerin bilgisine’ ulaşmanın özgürleştirdiği insanla birlikte doğan ‘fitri/doğal’ bir etikittir ve ‘yapılacaklar ve kaçınılacaklar’ listesi sunan ahlaktan öte bir şeydir.” Bkz. Şaban Ali Düzgün, *Tanrı'nın Gözbebeği İnsan*, Otto Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2022, s. 28-30, 51.

²⁹ Erich Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, çev. Şemsa Yeğin, Payel Yayınları, 5. Basım, İstanbul, 2008, s. 41.

³⁰ Sibel Kiraz, “Kitle, Kültür, Bunalım ve Yabancılaşma”, *Mavi Atlas*, sy. 5, 2015, s. 128.

³¹ Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, s. 41.

³² Bu konuda önemli bir çalışma için bkz. Ahmet Akbulut, “Müslüman Zihnin İnşasında Kelam İlminin Önemi ve Yeri”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, c. 5, sy. 1, s. 9-31.

³³ Bkz. Âl-i İmran, 3/159; Şûra, 42/36-39; Bakara, 2/233.

³⁴ İnsanın yaratılışındaki amaçsallığı vurgulayan “İnsan başıboş bırakılacağı mı sanıyor?” (Kiyâme, 75/36.) mealindeki ayet, insanın anlamlı, büyük amaçları olan, dahası büyük bir varoluş projesinin merkezinde yer alan, gerçek anlamda var ve etkin bir özne olarak görüldüğünü/yaratıldığını ortaya koymaktadır. İnsanın bir amaca hikmete binaen yaratılması, kendi iradesiyle gerçekleştirdiği tüm eylemlerinin ahlâkî sorumluluğunu da bera berinde getirmektedir. (İsrâ, 17/13.) Yaratılış amacı Allah'ı bilmek ve tanımak, O'na kulluk etmek ve kendini gerçekleştirmek olan insanoğlu, (Zâriyat, 51/56.) evren içerisindeki yerini anlamlı kılan bir varlık olma özelliğine sahiptir. İnsana verilen bu değer ve önem, akla destek olmak amacıyla vahyin gönderilmesinin de temel gerekçesi olsa gerektir. Yüce Allah, hidayet rehberi olan Kur'an-ı Kerim vasıtasıyla her bir insanı/bireyi muhatap almakta ve tek tek bireylerin aklına ve duygularına hitap ederek onları ikna etmeyi amaçlamaktadır. Allah'ın bu şekilde vahiy yoluyla tarihe müdahalesi, O'nun insana bakışını ve ona verdiği değeri ortaya koymak açısından önemli bir göstergedir.

³⁵ Yaşar Ünal, “Kur'an'ın Birey Vurgusu”, *IV. International Ankara Conference on Scientific Research*-April 10-11, Ankara, 2021, s. 224.

³⁶ İnsan doğruyu, iyiyi, güzeli seçmekte olduğu kadar, yanlış, kötüyü ve çirkinliği tercih etme hakkına da sahiptir: “Şüphesiz biz ona (doğru) yolu gösterdik. İster şükredici olsun, ister nankör.” (İnsan, 76/3.), “De ki Kur'an Rabbinizden gelen bir hakttır. Artık dileyen iman etsin, dileyen kâfir olsun” (Kehf, 18/29.), “Bu sadece bir öğüttür. Dileyen Rabbinin giden yolu tutar.” (İnsan, 76/29.) Ayetlerin işaret ettiği şey, dini kabul etmenin de kişisel bir tercih sonucunda ortaya çıkmasıdır. Zira başlangıç bakımından insanın yaratılışı nötr/yansızdır. (Bkz. Şems, 91/7-8.) Herhangi bir dini benimsemesi ise doğuştan var olan değil, sonradan kazanılan ve kişisel tercihe dayalı bir durumdur. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Temel Yeşilyurt, “Kur'an Işığında İnsanın Bireysel Sorumluluğu (Günah ve Sevap)”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, c. 10, sy. 1, s. 39-42.

³⁷ İsrâ, 17/84.

2. KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRME VE DİN

Kendini gerçekleştirme kavramının ‘ne’liği üzerinde pek çok düşünürün çalıştığı görülmektedir. Bunlar arasında yer alan Kurt Goldstein’a göre söz konusu kavram, “bireyin kendi yeteneklerini sonuna kadar kullanarak, istediği yere gelebilme ve hedeflerine ulaşabilme isteği ve çabasıdır. Yani, doğuştan getirmiş olduğu potansiyelleri davranışa dönüştürme ve ortaya koyma ihtiyacıdır.”³⁸ Otto Rank ise kendini gerçekleştirme kavramını “kişinin yaratıcılığı” şeklinde ifade etmektedir. Kendini gerçekleştirme kavramını başarılı bir şekilde gerçekleştirebilen insan, iradesine malik olup birey olabilmeye muktedirdir. Çevresiyle uyum içerisinde dir.³⁹ Böyle bir insan, başta Allah olmak üzere kendisi ve başkalarıyla, tabiatla ilişkisini etkin bir şekilde kurar. “Bilen varlık olarak insan: irade eden varlık olarak insan; seven varlık olarak insan gibi.”⁴⁰ Abraham Maslow ise kendisini gerçekleştirme güdüsünün insanda doğuştan var olduğunu iddia eder. Ona göre söz konusu gerçekleştirme, insanın gizli güçlerini kullanması ve geliştirmesi ile gündeme gelir.⁴¹ Anılan yaklaşımlar esas alındığında “kendini gerçekleştirme” olumlu bir faaliyettir ve temel prensibi kişiyi kendisi/o kişi yapan özelliklerin ortaya konmasıdır.

İnsanın dünyadaki varoluş sebepleri incelendiğinde ‘kendini gerçekleştirme’nin birincil bir öneme sahip olduğu görülebilecektir. Kendini gerçekleştirme süreci ise “insan nedir?” sorusuyla başlar. Doğrusu, kendini anlamak ya da tanımak için ilk aşamasını teşkil etmektedir. Kendini gerçekleştirmek, kendi özelliklerini ortaya koyabilmeyi göze alabilecek cesareti gösterebilmek anlamına gelir. Söz konusu cesareti ortaya koyabilmek, insanın doğuştan var olan gizli güçlerini açığa çıkarıp geliştirmesi ile mümkün olabilir.⁴² Bu bağlamda yaşamak, kendini gerçekleştiren insanın ihtiyaç duyduğu desteği toplumdan değil, kendinden almasıyla gerçekleşir. Berger, “Açık uçlu insan dünyası, öyle bir dünyadır ki, ancak insanın kendi etkinliği ile biçimlenmelidir”⁴³ demektedir. Öyleyse insanın bu dünyadaki durumundan, kendisi sorumludur. Başka bir ifadeyle insan, var olmakla yetinmeyen, varoluşunun ne şekilde devam edeceğine, nihâi anlamda ise gerçekleştirdiği eylemleri ile akıbetinin nasıl olacağını belirlemede pay sahibi bir varlıktır.⁴⁴ Şu halde insan, hem kendisini hem de içinde yaşadığı dünyayı, daha iyi ve daha güzel olana doğru değiştirebilme ve geliştirebilme potansiyeline sahiptir.⁴⁵ Doğrusu, ondan beklenen de budur.

Dünyadaki varoluş amacının ve sahip olduğu potansiyelin farkında olan hemen her bireyin hedefinde, kendinde olan cevheri ortaya çıkarmak ve hayatını istediği gibi yaşamak suretiyle kendini gerçekleştirme dürtüsünün olduğu bilinmektedir. Kişisel gelişimini tamamlamış ve kendini gerçekleştirme başarabilmiş insanlar üzerinde yapılan araştırmalarda bu kişilerin kendilerine saygı duyan, iç dünyalarından gelen sese kulak verebilen ve onunla kendini tamamlamaya çalışan bireyler oldukları tespit edilmiştir. Bu yüzden birçok psikolog, kendini gerçekleştiren sağlıklı insan davranışlarının temel güdüsü olduğunu belirtmiş ve bunu başarabilen birey, sağlıklı ve mutlu kişi olarak tanımlanmıştır.⁴⁶ Bunlar aynı zamanda potansiyellerini ortaya çıkarmak konusunda başarılı ve üretken insanlardır. Nitekim “kendini gerçekleştirme yönelme daha iyiye, daha güzele ve gerçek bir tamamlanmaya doğru giden üretkenlik

³⁸ Akt. Aliye Mürvet Oğlu, *Kendini Gerçekleştirme ve Kişilik*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Arel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014, s. 5.

³⁹ Akt. Mürvet Oğlu, *Kendini Gerçekleştirme ve Kişilik*, s. 5.

⁴⁰ Düzgün, *Tanrı'nın Gözbebeği İnsan*, s. 15.

⁴¹ Akt. Mürvet Oğlu, *Kendini Gerçekleştirme ve Kişilik*, s. 5.

⁴² Bkz. Engin Geçtan, *İnsan Olmak (Varoluşun Bireysel ve Toplumsal Anlamı)*, Hür Yayınları, İstanbul, 1984, s.239.

⁴³ Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993, s. 31.

⁴⁴ Mülk, 67/2.

⁴⁵ Bkz. Victor E. Frankl, *Duyulmayan Anlam Çılgılığı*, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara, 1992, s. 115-116.

⁴⁶ Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. Okhan Gündüz, Kuraldışı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 270.

olarak kendini gösterir.”⁴⁷ Bu üretkenliğin sağlanabilmesinin temel şartları, değişen şartlara uyum sağlayabilmek, aktif olarak yaşama katılabilmek, belirli ölçülerde esnek ve yaratıcı olabilmektir. Çünkü “yaratıcılık içinde bulunulan duruma karşı en uygun tepkiyi verebilmeyi içermektedir. Başka bir ifadeyle sorunlarla başa çıkabilme ve özgün seçenekler bulabilme demektir. Yapıcı ve yaratıcı düşünce yeni yaratıcılara açılmanın hazırlığıdır.”⁴⁸ Bu çerçeveden bakıldığında ibda’ şeklinde ‘yoktan’ değil ama inşâ anlamında ‘vardan var’ etmek şeklinde gündeme gelen bir yaratıcılık, bireyin kendisini gerçekleştirme olarak değerlendirilebilir.

İnsanın potansiyelleri çerçevesinde hedeflerine uygun olarak planlarını gerçekleştirme, onun sahip olduğu değerlerin farkında olan ve kendisine saygı duyan bir varlık olmasını beraberinde getirir. Bu da kendisini değerli bir varlık olarak görmesini sağlar. İnsanın içindeki potansiyeli gerçekleştirme yerine onları bastırma ya da yok sayma yönünde davranması ise kendi itibarına ihanet etmenin yanı sıra kendine olan saygısını yitirmesine ve kendini aşağılık bir varlık olarak görmesine sebep olur.⁴⁹ Bunun sonucunda birey, bir anlamda gerçekten yaşamayı reddettiği ve hayatına bir anlam katamadığı gibi bu şekilde kendi doğasına/fitratına karşı yabancılaşabilmektedir.⁵⁰ Yabancılaşmayı aşmak ise ancak kişinin özgürlüğünü ve iradesini kullanarak bilinçli ve etkin seçimlerle kendini gerçekleştirmeyle söz konusu olabilir.

Din, içtenlikle kavranıp samimiyetle benimsendiği takdirde insanın hayat felsefesini değiştirme gücüne sahip bir olgudur. Zira dinlerin ve mistik yaşantıların amacı, kişinin ‘bireysel ben’inin sınırlarını aşarak daha büyük ve kapsamlı bir realitenin parçası olduğunu anlamasını sağlamaktır. İnsan yaşamı açısından bütüncül bir bakış açısı oluşturma amacındaki dinler, aile kurumu, politika, günlük işler ve olayların yorumlanması gibi konularda etkili olduğu gibi, ‘kendini gerçekleştirme’ noktasında da etkilidir.⁵¹ Çünkü din, getirdiği ilkelerle, insanın potansiyelleri konusunda onu bilgilendirdiği gibi söz konusu potansiyellerini kullanarak kendisini her gün daha da ileriye götürecek faydalı eylemlerde bulunan bir birey olmasını ister ve buna yardımcı olur. Dahası, ilahi dinler, savundukları imtihan fikri ile hayatın her anında kişiyi bir tercih yapmakla muhatap kılarlar. Böylece birey yaşamı boyunca sürekli seçimler yaparak ‘kendiliğini’ ortaya koyar ve kendini gerçekleştirme yolunda ilerler.⁵²

İnsanın özgür bir varlık olması onun değerli bir varlık olmasını da beraberinde getirmektedir. Seçeneklerin varlığı, insanın hür olduğunu ortaya koymakta ve konumunu kendisinin belirlediğini göstermektedir.⁵³ Özgürlük; insanın iradesini ortaya koyabilmesi, bunun sonucunda sorumlu tutulabilmesi ve hesaba çekilebilmesi için mutlaka gereklidir. Şu halde özgürlük yoksa ve insani irade varlıksal konumu

⁴⁷ Sevrâ Fırınçoğulları, “Modern Çağın Hastalığı: Yabancılaşma ve Ahlâkî Bütünlük İlişkisi”, *Karadeniz Dergisi*, 2018, c. 38, sy. 38, s. 108.

⁴⁸ Geçtan, *İnsan Olmak*, s. 78.

⁴⁹ Bkz. Maslow, “İnsan Olmanın Psikolojisi”, s. 12.

⁵⁰ Taküyiddin Mengüşoğlu, *Felsefi Anthropoloji: İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1971, s. 5-6, 112; Fırınçoğulları, “Modern Çağın Hastalığı: Yabancılaşma ve Ahlâkî Bütünlük İlişkisi”, s. 104-105,107.

⁵¹ Bkz. Alfred North Whitehead - Mevlüt Albayrak, *Dinin Oluşumu*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, s. 50; Valerie T. Dull - Laurie A. Skokan, “A Cognitive Model of Religion’s Influence on Health”, *Journal of Social Issues*, 1995, c. 51, sy. 2, s. 50.

⁵² Yurdagül Mehmedoğlu, *Erişkin Bireyin Kendilik Bilinci ve Din Eğitimi*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2001 s. 88; Ali Ayten, “Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma”, *Marmara Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, sy. 29, s. 186. Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda, dinin insanın gerek kendisiyle gerekse kendisinin dışındakilerle huzur ve mutluluk temelli ilişki kurmasını sağlayan bir araç olmasının yansira, din ile hayatı anlamlandırma ve kendini gerçekleştirme düzeyi arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu sonuçlarına ulaşılmıştır. Bkz. Öznur Özdoğan, *Dindarlık ile İlgili Bazı Faktörlerin Kendini Gerçekleştirme Düzeyine Etkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi SBE., Ankara, 1995, s.126-132.) Bu bağlamda bireylerin samimi ve içselleştirilmiş dindarlıklarına bağlı olarak ortaya çıkan tutum ve davranışlarındaki artışla birlikte kendini gerçekleştirme düzeylerini gösteren tutum ve davranışların arttığı, dış kaynaklı dindarlık attıkça ise kendini gerçekleştirme düzeyinin azaldığı tespit edilmiştir. Bkz. Gülşan Göcen, “Dini İnanç ve İbadetin Kendini Gerçekleştirme ile İlişkisi”. *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli, DEM Yayınları, İstanbul, 2006, s. 605-606.

⁵³ Tarhan Temizer, *Allah’ı Tanımak ve Anlamak*, Boyut Yayınları, Ankara, 1990, s. 135.

bakımından işlevsel değilse bu, sorumluluğun da olmadığı anlamına gelir. Eğer insan böyle bir varlık olsaydı, birtakım kötülöklere engel olamadığı gibi Allah'a aşkın nitelikler de atfedemezdi.⁵⁴ Oysa insanların otonom/egemen birer varlık olmaları, iyi ve kötü arasında bir tercihte bulunma güçlerinin de olduğu anlamına gelir. Allah ise yarattıklarına iyiyi yapmalarını önermektedir. Kur'an'da yer alan "*Her insanın hayatta yöneldiği bir istikamet vardır. Nerede olursanız olun, iyi işler yapmakta birbirinizle yarış edin*"⁵⁵ şeklindeki ifadeler, bunu ortaya koymaktadır.

Geleneksel Müslüman kelimasında insanın özgürlüğü, iradesi, ilmi, kudreti, sorumluluğu gibi konular incelenirken dahi Allah'ı öne çıkaran bir yaklaşım sergilenmesi, süreç içerisinde insanın bireysel özelliklerinin farkında olma ve kendini gerçekleştirme bağlamında insan için bazı olumsuzlukları beraberinde getirmiştir. Mu'tezile ekolü insanın fiillerinin yaratıcısı olduğunu ileri sürerken, Maturidîlik belli bir seviyede buna katılmış ancak Eş'arî düşünce sistemi insanın bütünüyle Allah'a bağımlı bir varlık olduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla Eş'arî anlayışın Allah ait olan mutlak otoriteyi, insana ait olan bireysel otoritenin ortaya çıkmasına engel olan bir güç olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁵⁶ Bu durumda, Allah-insan ilişkisi bağlamında insanın bireysel ve bilgisel olarak gelişmesi, yaratma/üretme gücünün artması gibi bir durum söz konusu olamamaktadır. Tam tersine bu yaklaşım, "insanı zavallılığa iten güçsüz bir öge olarak değerlendirmekte, böylece insan, Allah'ın mutlak kudreti karşısında aciz, mutlak ilmi karşısında cahil vs. olarak görülmektedir."⁵⁷

Mu'tezile ekolüyle neredeyse taban tabana zıt olan Cebri görüş, insanın özgür bir iradesi olduğunu kabul etmemektedir. Buna göre insan yaptığı her şeyde mecbur olup Allah'ın iradesi karşısındaki durumu adeta rüzgârın sürüklediği bir yaprak gibidir. Dolayısıyla insanın tüm fiillerini Allah yaratmaktadır.⁵⁸ İnsanın özgürlüğü, iradesi, fiilleri vb. konularda Cebriye'yi takip eden Eş'arî ekole göre "evrensel nedensellik", "beşerî nedensellik" ayrımı söz konusu olmayıp sadece "evrensel nedensellik" söz konusudur. Bu durumda Allah'ın iradesi insanın iradesi de dahil her şeyi kapsamaktadır. Yani insanın iradesi Allah'ın iradesinden bağımsız şekilde değerlendirilemez.⁵⁹ Maturidî kelamcılar ise, iradenin sadece Allah'a ait olmadığını bunun yanında, insanın da bir iradesinin olduğunu kabul etmişlerdir. Onlar mutlak ve sınırsız olan Allah'ın iradesini "İlahî irade", Allah'ın insana verdiği iradeyi ise "Küllî irade" olarak isimlendirmişlerdir. Külli irade alanı içerisinde herhangi bir şeyi yapmak adına kararlılıkla o şeye yönelen irade ise "Cüz'î irade" olmaktadır.⁶⁰ Şu halde Maturidîler "cüz'î irade"nin kullanımı hususunda insanın özgür olduğunu iddia ederek⁶¹ Mu'tezilî anlayışa yakın dururken, Eş'arî yaklaşım, "cüz'î irade"yi Allah'ın iradesi içerisinde kabul ederek, Cebri anlayışı öne çıkarmıştır. Öyle anlaşılıyor ki, Eş'arî anlayış burada "cüz'î irade" yani insanın bir işe yönelen iradesini adeta yok saymaktadır. Bireysellik ve kendini gerçekleştirme başlıklarında anlatılanlar da dikkate alındığında Eş'arî kelam ekolünün insanın kendisine ya-

⁵⁴ Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara, 2003, s. 62.

⁵⁵ Bakara, 2/147. Ayrıca bkz. İsrâ, 17/84.

⁵⁶ Konuya örnek oluşturması bakımından bkz. Rabiye Çetin, "Gazalide İnsan Özgürlüğü", *Dinî Araştırmalar*, 2011, c. 14, sy. 39, s. 70-86.

⁵⁷ Bkz. Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1999, s. 2-3. Oysa "İslâm dinine göre mutlak olma niteliği elbette sadece Allah'a özgüdür. Ancak insan da bir varlıktır. İnsan, Allah'ın bir parçası değil, O'nun bir eseri ve O'ndan ayrı bir varlıktır. Kendine ait kişiliğiyle, akıl ve iradesiyle yaptıklarından sorumlu olmasıyla ne'vî şahsına münhasır bir nitelik taşır. Yani insanla Allah arasındaki ilişki parça-bütün ilişkisi değil, yaratan-yaratılan ilişkisidir. İnsanın varoluş amacı Allah tarafından belirlenmiştir. Bu amacın gerçekleştirilmesi ise tamamen insana bırakılmıştır. İnsan yaratılıştaki sahip olduğu, akıl, irade, özgürlük ve sorumluluk gibi yapısal formlar aracılığıyla bu amacı gerçekleştirebilecek imkana sahiptir." Mahmut Ay, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansımaları", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2005, c. 6, sy. 2, s. 128.

⁵⁸ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makalatu'l-İslâmiyyîn*, neşr. Helmut Ritter, Wiesbaden, 1980, s. 279.

⁵⁹ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-Luma fi'r-Reddi alâ Ehl-i Zeyğî ve'l-Bid'a*, Matbaatu Mısır Şeriketi Musahame Mısıriyye, Mısır, 1955, s. 47-56.

⁶⁰ Bkz. Hüseyin Atay - M. Said Yazıcıoğlu, *Kelam I*, MEB Yayınları, İstanbul, 1996, s. 58.

⁶¹ Bkz. Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Maturidi, *Kitabu'l-Tevhid*, thk. Fethullah Huleyf, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, 1979, s. 226, 239

bancılaşıma konusunda ivme kazandırıcı bir etkisi olduğu görülmektedir. Bu nedenle Eş'arîliğin konuyla ilgili olarak ortaya koyduğu görüşlerin daha detaylı olarak ele alınması gerekmektedir.

3. EŞ'ARİ DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE İNSANIN SORUMLULUĞU

İnsanın sorumluluğu konusu, pek çok disiplinin üzerinde durduğu yani multidisipliner bir çalışma alanıdır. Nitekim hukuk ve felsefenin dışında Müslüman keliminin de araştırdığı konular arasında yer almış ve insanın fiilleri konusunun anlaşılması ve açıklanmasında temel parametrelerden birini oluşturmuştur. Yine İslam kaynaklı disiplinler arasında yer alan Fıkıh Usulü'nün de konuyla ilgilendiği görülmektedir. Ne var ki bu disiplin meseleye bakışı, sadece günlük yaşantıda insanın uymak ya da kaçınmakla sorumlu olduğu hükümleri ortaya koymak ve bu hükümlerin yerine getirilip getirilmemesinin neticesinde, cezai uygulamaya ihtiyaç olup olmadığını belirlemekle sınırlı kalmıştır. Kalam ise konusu ve amacı gereği, problemi hem teorik hem de pratik yönleriyle ele almıştır. Bu bağlamda insanın sorumlu bir varlık olarak görülüp görülmemesi meselesi, hayata ve dünyaya bakış açısını belirlediği gibi siyasi ve dini anlayışını da şekillendirmektedir.⁶²

Müslüman keliminde insanın sorumluluğu incelenirken, meselenin yalnızca insanın özgürlüğü, iradesi ve kudreti ile ilgisi değil, aynı zamanda Allah'ın ezeli bilgisi, kudreti ve iradesi ile ilgisi de irdelenmektedir. Dolayısıyla "Allah'ın mutlak ve ezeli olan bilgisi, iradesi ve kudreti karşısında insanın konunun ne olduğu, insanın herhangi bir eylemi gerçekleştirebilme iradesine, gücüne ve özgürlüğüne sahip olup olmadığı ve bu özelliklere sahipse gerçekleştirdiği eylemlerinden ne kadar sorumlu olduğu, dahası insanın gücünü aşan şeylerle sorumlu tutulup tutulmayacağı gibi sorular, Müslüman kelimcilerin insanın sorumluluğuna yönelik yaklaşımlarını belirlemektedir".⁶³ Şu halde Müslüman kelimcilerin Allah ve insanla ilgili tasavvurları ve bu iki varlık arasındaki ilişkiyi nasıl konumlandıklarını bilmesi, onların insanın sorumluluğuna yönelik açıklamalarının anlaşılabilmesi açısından temel şarttır.

Yabancılaşma problemini özellikle Eş'arî kelamı açısından incelememizin sebebi, İslam Dünyası'nda asırlar boyunca Müslümanların zihinlerine büyük ölçüde egemen olan ve onların bireysel, toplumsal, siyasi, dini ve kültürel yaşamlarını büyük ölçüde şekillendiren anlayışın Eş'arîlik olmasıdır. Günümüzde de Müslümanların özellikle dini ve siyasi alanda karşılaştıkları birtakım problemlerin ortaya çıkışında ve şekillenmesinde, Eş'arîliğin belirleyici etkisi inkar edilemez bir gerçektir.⁶⁴ Bunun yanında Müslüman bireylerin insana ve insanın sorumluluğuna bakış açıları, Tanrıyı algılayış şekillerinin etkisi olduğunu gözlemek mümkündür. Şu halde Eş'arî sistemin insana bakışını sağlıklı bir şekilde anlayabilmenin yolu, bu kalam ekolünün Allah-insan ilişkisi bağlamında ortaya koyduğu yaklaşımların tespitinden geçmektedir.

Eş'arîliğin Allah-âlem ve Allah-insan ilişkisi bağlamında ele aldığı Tanrı tasavvuru, tüm kalam ekollerinde olduğu gibi Allah'ın varlığı, birliği, zâtî ve fiilî sıfatları üzerinden şekillenmiştir. Bunlardan insanın sorumluluğuyla doğrudan bağlantısı olan sıfatların ise ilim, irade ve kudret olduğu görülmektedir. Buna göre her şey, kadir-i mutlak olan Allah'ın ilmi, dilemesi ve kudreti etrafında gerçekleşir. Gerek Eş'arî'nin gerekse onu takip eden Eş'arî kelimcilerin konu ile ilgili yaklaşımlarında Mu'tezili teze karşı

⁶² Mahmut Ay, "Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2004, c. 17, sy. 2, s. 92.

⁶³ Ay, "Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu", s. 92.

⁶⁴ Bkz. Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç - Hayri Kırbaoğlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1996, s. 270; İsmail Hakkı İzmirli Eş'arî hakimiyetini şu şekilde özetlemektedir: "Kudema-i mütekellim üç asır kadar İlm-i Kelamlarını muhafaza etmişlerdi. Fakat altıncı asırdan itibaren kudemanın İlm-i Kelamı munkarız olmuş, yerine muteahhirin Eş'arî Kelamı kaim olmuştur. Memleketimizde Mezheb-i Selefiyye unutulmuş, muteahhir Eş'arîyye'nin usulü diğer kelami usullere galebe ederek tamamıyla Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebi bilinmiştir." Bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *Muhassalu'l-Kelam ve'l-Hikme*, Evkâf Matbaası, İstanbul, 1917, s. 11.

adeta bir anti-tez oluşturdukları anlaşılmaktadır. Nitekim Mu'tezili anlayışın tam aksine Allah'a hiçbir durumda gereklilik ya da zorunluluk izafe edilemez.⁶⁵ Bu yüzden O, kullarının yararını gözetmek zorunda değildir. Dahası, bize adaletsizlik gibi gelen pek çok şey, Allah için adaletsizlik olarak görülemez. Zira mülk Allah'ın olduğuna göre O, kendi mülkünde dilediği gibi tasarruf yapabilir.⁶⁶ Öyle görünüyor ki, tarihsel süreçte yaklaşım ve metodoloji noktasında Ashabu'l-Hadis ile Mu'tezile arasındaki birbirine karşı konumlanma durumu, bir sonraki aşamada Mu'tezile ve Eş'arîlik arasında devam etmiştir. Bu girişten sonra sorumluluk meselesinin alt başlıklarını oluşturan ilim, irade ve kudret konularının detaylandırılmasına geçebiliriz.

a. İlim

İlim, irade ve kudret sıfatları dikkate alındığında bunlar arasında Allah'ın bilgisinin öne çıktığı görülmektedir. Bunun sebebi Allah'ın irade, kudret ve yaratmasının O'nun ilim sıfatıyla olan ilişkisi olsa gerektir. Bilginin kadim ve hadis olmak üzere iki başlık olarak ele alındığı Ehl-i Sünnet epistemolojisinde kadim bilgi, İlahi bilginin kapsamında yer alan ezeli ve ebedi mutlak bilgiyi⁶⁷ ifade etmektedir. Hadis bilgi ile kastedilen ise Allah dışındaki varlıkların ister zorunlu isterse istidlali olarak sahip olabileceği sınırlı bilgidir.⁶⁸ Allah'ın bilgisi yaratılmış varlıkların bilgisine benzemez. O'nun bilgisinin mutlak oluşu, bilinmesi imkan dahilinde olan her şeyi içine almaktadır. Bu nedenle Allah, sadece kendisine ait olan bu bilgiyle ezelde ve ebedde olmuş, olmakta olan ve olacak her şeyi bilir.⁶⁹ Burada bilginin mutlaklığı ile kastedilen şey, sınırsız, kayıtsız ve şartsız olduğudur. Şu halde Kur'an'da da ifade edildiği üzere söz konusu Allah'ın bilgisi olduğunda, bu bilgi her şeyi bütün ayrıntısıyla kapsamakta ve evreni tümüyle kuşatmaktadır.⁷⁰

Eş'arî anlayışa göre Allah'ın zâtî sıfatları arasında yer alan ilim sıfatı, içerik bakımından bilinebilen her şeyi kapsayacak şekilde içine alan umumi bir sıfattır.⁷¹ Bu durumda insanın fiilleri de *şey*⁷² olması itibarıyla bilinmesi imkan dahilinde olan ve Allah tarafından ezeli ve mutlak olarak bilinen bir nitelik taşırlar. Ancak sorun da tam burada ortaya çıkmaktadır. Zira Eş'arî kelamcılarının göre insanın fiilleri de ilahi bilgiye göre şekillenmektedir.⁷³ Onlar "Allah'ın önceden bilmesini, O'nun önceden belirlemesi" şeklinde algılamışlardır. Burada mantık şu şekilde işletilmektedir: "Allah her şeyi önceden, ezeli bilgisiy-le nasıl olacaksa öylece bildiğine göre insanın fiillerini de önceden biliyor olmaktadır. Eş'arî kelamcılara göre, sonradan olan (hadis) her şey Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmektedir. İnsanın fiilleri de sonradan olanlara dahil olduğundan, onlar da Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmektedir."⁷⁴ İlahi determi-

⁶⁵ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Füre, *Mücerredü'l-Makalati's-Şeyh Ebi'l-Hasan*, thk. D. Gimaret, Daru'l- Maşrik, Beyrut, 1987, s. 99

⁶⁶ Ebu Said Abdurrahman b. el-Memun el-Mütevellî en-Nisaburi, *el-Günye fi Usûlü'd-Din*, thk. İmamuddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l- Kütübî's-Sekafîyye, Beyrut, 1987, s. 138.

⁶⁷ Ebû Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Usulu'd-Din*, nşr. H. P. Linss, Dâru İhyâ-i'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire, 1963, s. 10

⁶⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basri el-Bakillani, *Temhidü'l-Evail ve Telhisü'd-Delail*, thk. İmamuddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafîyye, Beyrut, 1986, s. 26.

⁶⁹ Bkz. Abdulkahir el-Bağdadi, *Ehl- Sünnet Akaidi*, çev. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul, 2016, s. 34, 127. Mahmut Ay bu konuda şöyle demektedir: "Eş'arî kelamcılar, 'Allah her şeyi bilir' ifadesi ile Allah'ın geçmişi ve geleceği, olmuş bitmiş veya gerçeklik kazanmış haliyle bildiğini kastetmektedirler. Oysa gelecek, gerçekte ihtimaller ve imkanlar sahasıdır. Bilgi ise, sadece ve sadece realiteye tekabül ettiği sürece doğru olur. Realite henüz yoksa bilinecek olan şey de yoktur demektir. Olmayan bir şeyi olmuş gibi bilmek yanlıştır. Doğru olan ise, henüz kesinlik ve belirlilik kazanmamış olanı, nasıl ise öylece bilmektir." Bkz. Ay, "Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu", s. 94.

⁷⁰ Bkz. Âl-i İmran, . 3/5, 6; Tâhâ, 20/98; Mü'min, 40/7.

⁷¹ Bkz. el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 24.

⁷² Ehl-i Sünnet temsilcilerinden bazıları, Kur'an'ın pek çok yerinde geçen, "her şeyin yaratıcısı Allah'tır." (6/En'am, 102; 13/Ra'd, 16; 39/Zümer,62) ifadesinde yer alan "her şey" kapsamına insan fiillerini de dahil ederek, insan fiilini "şey" olarak adlandırmışlardır. Bkz. el-Pezdevî, *Usulu'd-Din*, s. 101; Ay, "Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu", s. 93.

⁷³ Ay, "Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu", s. 93.

⁷⁴ Bkz. el-Eş'arî, *el-Luma*, s. 24 vd; Adududdin Abdurrahman b. Ahmed el-İci, *el-Mevakif fi İlmi'l-Kelam*, Beyrut, ty., s. 31; Ebu'l-Meali Abdulmelik İmamul-Haremeyn el-Cuveynî, *Kitabu'l-İşad ila Kavati'l-Edille fi Usuli'l-İtikad*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafîyye, thk. Es'ad Temim, Beyrut, 1985, s. 173.

nizm/gerekircilik olarak da isimlendirilebilecek bu yaklaşıma göre, “Allah’ın önceden bilmesi, O’nun önceden takdir etmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla insanın yapmakta olduğu ya da yapacağı herhangi bir şey, ancak Allah’ın önceden bilmesi ve belirlemesiyle gerçekleşir.”⁷⁵ Buna göre evrende sonradan olan her şeyin Allah tarafından bilinmesi, fiilleri de dahil olmak üzere insana ait olan her şeyin en ince ayrıntısına kadar belirlendiği anlamına gelmektedir.⁷⁶ Her şeyin önceden belirlenmesi, insanın fiillerindeki kendi yetki ve etkisini ortadan kaldırmakta ve onu kevnî oluş içerisinde pasif bir tarzda değerlendiren diğer varlıklardan farksız bir konuma indirgemektedir.

Öyle anlaşılıyor ki, Allah’ın, insanın gerçekleştirdiği eylemleri önceden bilmesi ve bunun belirleyici bir tarzda anlaşılması insanın özgürlüğünü ortadan kaldırırken; bunları bilmemesi ise O’nun ilim sıfatını zedelemektedir. İslam’a göre insan diğer yaratılmışlardan farklı olarak özgür, işlediklerinden ötürü sorumlu ve hesaba çekilmesi söz konusu bir varlık olarak kabul edilmektedir. Bu durumda Allah’ın her şeyi önceden biliyor olmasının insanın eylemlerini özgür bir şekilde gerçekleştirmesine engel olup olmadığı çözülmesi gereken problemin esasını oluşturmaktadır. Zira insan için dışına çıkamayacağı ya da değiştiremeyeceği tarzda önceden bir belirleme ve düzenlemenin varlığı durumunda sorumlu tutulmasını izah etmek mümkün gözükmemektedir. Bu noktadaki paradoks, belki de ancak, insanın gücünü ve iradesini ilgilendiren “teşriî irade” ile tabii ve kevnî olayları ilgilendiren “tekvîni iradenin”⁷⁷ birbirinden ayrılmasıyla açıklanabilir.

b. İrade

Eş’arî düşünce sisteminde Allah’ın ilim sıfatı ile bağlantılı olan irade sıfatı, külli olup evrendeki tüm varlık ve hadiseleri kuşatmıştır. Bu noktada önemli ve öncelikli olan, Allah’ın mutlak iradesidir. Başka bir ifadeyle Eş’arî kelam sisteminde ilahi bilgiye atfedilen mutlaklık ve ezelilik, aynı şekilde ilahi iradeye de yüklenmiştir. Böylece Allah’ın her şeyi biliyor oluşunun insanın fiillerini belirlemedeki etkisinde olduğu gibi, ilahi iradenin de benzer bir tarzda kulların eylemlerinin belirlenmesinde kesin bir etkinliği söz konusudur. Eş’arî’ye göre kulun eylemlerine dilediği niteliği verememesi, eylemlerini ilahi bilgi, irade ve kudretten bağımsız olarak yapamadığını ortaya koymaktadır. Nitekim kulun iyi, yararlı ve güzel olmasını istediği bir şey kötü, zararlı ve çirkin, olabilmektedir.⁷⁸ Belki de bu yüzden Eş’arî, “*el-İbane an Usulî’d-Diyane*” ve “*el-Luma’ fi Reddi ala Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bida*” isimli kitaplarında insana mahsus olan bir iradeden bahsetmemektedir. Söz konusu eserlerinde, sadece Allah’ın iradesinin mutlaklığı ve ezeliliği üzerinde durduğu görülür. Ona göre, yaratılan Allah’ın dilediği, yaratılmayan ise dilemediğidir. Bu durum tamamen Allah’ın “mutlak irade” sıfatının bir sonucudur. Dolayısıyla Allah’ın iradesi insanın fiilleriyle genel olarak ilintili olduğu gibi özel fiilleri bağlamında da insan tarafından irade edilenlerin tümü-

⁷⁵ Ay, “Eş’arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu”, s. 93.

⁷⁶ Bkz. el-Bakillani, *et-Temhid*, s. 44-45. Bu durum Kur’an’ın en temel prensiplerine de aykırıdır. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de “İnsan için ancak çalıştığının karşılığı vardır.” buyrulmaktadır. (Necm, 53/ 39.) Dahası, her şeyi ezeli bir programa göre yaratan bir Allah anlayışının O’nu yüceltmek, bütün eksikliklerden ve olumsuzluklardan uzak kılmak bir yana, tercih ve yaratma noktasında bizzat kendisini sınırladığı hatta Allah’ı atıl başka bir ifadeyle fonksiyonsuz bıraktığı göz ardı edilmemelidir. Bkz. Ahmet Akbulut, “Allah’ın Takdiri Kulun Tedbiri”, *Ankara Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 33, s. 130, Ankara, 1992.

⁷⁷ Allah’ın iki türlü iradesi vardır: 1)Tekvîni irade: Bütün yaratıkları kapsamına alan iradedir. Bir şeye taalluk ettiği zaman, o şey mutlaka meydana gelir. “Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona sözümler sadece ol! dememizdir, o da hemen olur.”(Nahl, 16/40) ayetinde ifade edilen irade, tekvîni iradedir. 2) Teşriî irade: Dinî irade de denilen bu irade, Allah’ın bir şeyi sevmesi, hoşnut olması muhabbet ve rıza göstermesidir. Allah’ın bir şeyi bu anlamdaki iradesi ile dilemiş olması, o şeyin meydana gelmesini gerektirmez. “Doğrusu Allah adaleti, iyiliği, akrabaya bakmayı emreder; çirkin işleri, kötülüğü ve azmayı yasaklar. Düşünürsünüz diye Allah size öğüt veriyor.” (Nahl, 16/90) ayetindeki irade teşriî iradedir. Tekvîni irade yaratmayla ilgili olup, zorunluluk ifade etmektedir. Fizik ve tabiat kanunları bu irade içinde değerlendirilir. İnsanın fiilleri ise bu iradenin dışında kalmaktadır. Teşriî irade ise zorunluluk içermeyip, insana yöneliktir. Bu durumda Allah-insan ilişkisi bağlamında öne çıkan ya da geçerli olan teşriî iradedir. Teşriî irade insanın özgür iradesi ile ilgili olup, insana bir şeyi yapmak ya da yapmamak konusunda tavsiye niteliği taşımaktadır. Bunun anlamı insanın kendisine önerileni yapıp yapmama konusunda serbest olmasıdır. Bkz. Ünal, *İnsan Egemenliğinin Teolojik Temelleri*, s. 18.

⁷⁸ el-Eş’arî, *el-Luma*, s. 39.

le ilintilidir. Şu halde güzel-çirkin, yarar-zarar ya da iyi-kötü ne varsa hepsini irade eden aslında Allah'tır.⁷⁹

Eş'arî kelamcılar arasında en önde gelen isimlerden biri olan Bakıllani'ye göre irade sıfatı, tıpkı hayat, ilim ve kudret gibi zâtî sıfatlardandır.⁸⁰ O, sınırsız olarak nitelediği Allah'ın iradesinin kapsama alanına insan fiillerini de dahil eder. Ayrıca Allah'ın istemediği şeyi yapması ya da O'nun iradesi olmadan bir şeyin meydana gelmesi mümkün değildir.⁸¹ Zira bunun tersi bir durum, O'na güçsüzlük, noksanlık veya dalgınlık, unutmaya vb. kusurlar yakıştırmak anlamına gelir ki, bunlar Allah için asla düşünülemez.⁸² Allah'ın dilemediğinin gerçekleşmesi imkansız olduğuna göre, O'nun dilemediği bir şeyin başkası tarafından gerçekleştirilmesi de imkansızdır.⁸³ Nitekim Eş'arî Kur'an'da yer alan "Âlemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz!" ya da "Sadece Allah'ın dilemesiyle dileyebilirsiniz"⁸⁴ anlamındaki ayetleri, Allah'ın insanın her eylemi için bir irade yarattığı şeklinde yorumlamaktadır.⁸⁵ Özetle Allah'ın iradesi genel ve geçerli olup, evrendeki her şeyi kapsamaktadır. Oysa bu ayetlerin insanın fiillerinin faili olmasını sağlayacak potansiyel imkanların ona başlangıçta Allah tarafından verildiği gibi bir anlam taşıması da söz konusudur. Hatta böyle bir değerlendirmenin Kur'an'da çizilen insan profili bakımından daha tutarlı olduğu söylenebilir.⁸⁶

Eş'arî kelamı açısından ilahi irade, her şeyi kapsayıcı ve mutlak olma özelliği taşıdığı için, iyi ve kötü, faydalı ve zararlı her şey Allah'ın iradesiyle belirlenmektedir. İyiliğin ve kötülüğün sebebini vahye dayandıran bu anlayışta, objektif bir değer teorisi reddedilirken tam bir ilahi/teistik subjektivizmle hareket edildiği görülmektedir. Mesela yalan söylemek, haksızlık/hırsızlık yapmak, insan öldürmek gibi fiiller toplumsal zeminde yol açtığı zararlar sebebiyle değil, ilahi irade istediği için kötüdür. İlahi irade bunlara iyi deseydi söz konusu davranışlar iyi ya da güzel olarak kabul edilecekti. Dolayısıyla Eş'arî anlayışa göre akıl, olguların ahlâkî değerleri konusunda hüküm koyamaz. Bu nedenle Eş'arîliğin, her şeyden önce bir iman felsefesi olduğu söylenebilir. Onlar rasyonalizmi görmezden gelirken, aklın yerine de ilahi iradeyi koymaktadır.⁸⁷ Ancak bir şeyin insan perspektifinden doğruluğunun ölçüsü akla, vahye ve olguya uygunluktur.

c. Kudret

Eş'arî kelam sisteminde insanın sorumluluğu ile ilgili olan diğer bir unsur kudrettir. Tıpkı irade ve bilgi konusunda olduğu gibi burada da asıl olan insanın kudreti değil, Allah'ın kudretidir. Başka bir ifadeyle Allah'ın ilim ve irade sıfatlarının mutlaklaştırılması şeklindeki yaklaşım, O'nun kudret sıfatı için de aynen kabul edilmiştir. Böylece var olan her şeyin yaratılmasında Allah'ın kadim kudreti esas kabul edilmiştir. Kudreti kadim ve hadis şeklinde iki kısma ayıran Eş'arî kelamcılarının, Allah'ın kadim/orijinal kudretinin mutlaklığını öne çıkarmaya çalıştıkları görülmektedir. İnsanın fiili gerçekleştir-

⁷⁹ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 24; Ayrıca bkz. Ay, "Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu", s. 94. Örneğin inanan bir kimsenin imanı Allah'ın iradesiyle olduğu gibi, inkarcının küfrü de O'nun iradesiyle olmaktadır. Ancak kafirin küfrünü irade eden Allah aynı zamanda bunu nehyetmiştir. Bkz. Ebu'l Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Kitabu'l-İbane an Usuli'd-Diyane*, Beyrut, 1994, s. 124-125; Ebu Hamid el-Gazali, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık, Ankara Ün. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara, 1971, s. 80. Öyle anlaşılıyor ki, bu durumun tutarlı bir şekilde izahı mümkün görünmemektedir.

⁸⁰ el-Bakıllânî, *Temhid*, s. 299.

⁸¹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basri el-Bakıllani, *el-İnsaf Fimâ Yecibu İ'tikâduhu velâ Yecüzü'l-Cehl Bihi*, thk. M. Zahid el-Kevseri, Müessesetü'l-Hancı, 2. Baskı, Kahire, 1963., s. 157.

⁸² el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 24,25, 29; el-Eş'arî, *el-İbane*, s. 119,120; el-Bakıllani, *el-İnsaf*, s. 161.

⁸³ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 27-29.

⁸⁴ Tekvir, 81/29; İnsan, 76/30.

⁸⁵ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 108.

⁸⁶ Bkz. Fâtır, 35/18; Müddessir, 74/38; Necm, 53/38-41; Âl-i İmran, 3/182; Nahl, 16/111; Enbiyâ, 21/45; Mü'min, 40/17; Zilzâl, 99/6-8; Şems, 91/7-10; İnsan, 76/3; Kehf, 18/29; İnsan, 76/29.

⁸⁷ Ay, "Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu", s. 95.

bilmek için sahip olduğu hadis kudret, kendi potansiyelinde var olmayıp, Allah tarafından yaratılmış bir arazdır.⁸⁸ İstitaat olarak da ifade edilen söz konusu kudret, Allah tarafından insana verilmiş bir ihsan ya da nimet olarak kabul edilmiştir.⁸⁹

Allah'ın mutlak kudretini anlayışlarının temeline koyan Eş'arî kelamcılarının bu konudaki asıl amacı Allah'a hiçbir şekilde acziyet izafe edilememesidir.⁹⁰ Başka bir ifade ile gerek Eş'arî ve gerekse takipçileri, tıpkı Allah-evren ilişkisi bağlamında olduğu gibi Allah-insan ilişkisi konusunda da, Allah'ın kudret, ilim ve irade sıfatlarına herhangi bir halel gelmemesini hedeflemişlerdir. Dolayısıyla Allah'ın mutlaklığına ve mükemmelliğine herhangi bir kusur atfetmemek adına, insanı ilmi, kudreti, iradesi ve eylemde bulunma potansiyel ve kabiliyeti olmayan bir varlık olarak görmüşler, Tanrıyı ise mutlak anlamda otokrat bir varlık şeklinde tasavvur etmişlerdir. İlahi dinlerin tamamında yer aldığını bildiğimiz bu tanıdık yaklaşım, “ilişkisel bağlamda Tanrıyı dünyadan soyutladığı gibi, insanı da hiçbir değeri olmayan, her türlü amaç için kullanılabilen bir araç haline dönüştürmüştür. Nitekim Eş'arî anlayış, otoriter yönetimlerin elinde siyasal iktidarın güvenliğini ve sürekliliğini sağlamaya yarayan kullanışlı bir meşruiyet aracı olmuştur.”⁹¹ Bu yüzden olsa gerek özellikle tek adam rejimlerinin türlü versiyonlarının hakim olduğu toplumlarda geçmişten günümüze kadar gelen ve devam eden süreçte söz konusu yaklaşımın ön plana çıkarıldığı ve eğitim yoluyla da insanlara kazandırılmaya çalışıldığı görülmektedir.

Eş'arî kelimelerinde insanın fiilleriyle ilgili olarak ortaya konulan “kesb” ya da “teklif-i mâ lâ yutak” gibi anlaşılması güç birtakım esasların varlığı, söz konusu yaklaşımın Allah'ın mutlak ilim, irade ve kudreti üzerinden ürettiği birtakım kabuller olarak değerlendirilebilir. İnsanın kendi fiillerindeki gücünü ve etkisini kesb teorisiyle⁹² açıklamaya çalışan Eş'arî, bir şeyin hadis/yaratılmış bir kudretle yaratılması tezinden hareket etmekte ve şöyle demektedir: “Yaratılmış bir kudretle müktesibden(insandan) meydana gelen şey.”⁹³ Buna göre meydana gelen şey, onu bir kudretle meydana getiren kişi için kesb olmaktadır. Zira Eş'arî'ye göre “fiili kesb edecek bir kasib gerekir. Bu kasib insandır; onu yaratacak bir yaratıcı gerekir. Bu da Allah'tır.”⁹⁴ Kazanılmış fiilleri işlemek üzere insanda yaratılmış olan gücün/istitaatin fiilden önce ya da sonra olmadığını ileri süren Eş'arî istitaatin fiille birlikte olduğunu kabul etmektedir. Bu durumda yaratılmış güç, insandaki seçme özgürlüğünü kaldırmakta ve söz konusu gücün varlığı, o gücün objesinin varlığını da gerekli kılmaktadır.⁹⁵ Böylece Allah, insanda seçme gücünü var ettiği sırada, neyi seçeceğini de belirlemiş olmaktadır. Tek bir fiil için geçerli olan istitaat aynı fiilin zıddı için geçerli değildir. Dolayısıyla aynı istitaatle hem iman hem de inkar edilemez. Her iki durum için de ayrı ayrı istitaatlerin olması gerekir.⁹⁶ Şu halde insanın kendisinde yaratılmış bu güçle, birbirine zıt fiillerin ikisinden birini seçip, fiile dönüştürme özgürlüğü yoktur. Oysa güç, “insanın iradesini ve seçi-

⁸⁸ Bkz. el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 54-55; el-Bâkallânî, *Temhid*, s. 325.

⁸⁹ el-Eş'arî, *el-İbane*, s. 129.

⁹⁰ Kudretin anlamının nispet edildiği varlığa bağlı olarak değiştiğini ifade eden Râgıb el-İsfahanî Allah için kudretin “dilediğini eksik ya da fazla olmaksızın hikmet içerisinde yapmak” anlamına geldiğini söylemektedir. Bkz. İsfahanî, *Müfredat*, s. 1182.

⁹¹ Ay, “Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu”, s. 95.

⁹² Kesb kelimesi, sözlükte; çalışıp emek harcıyarak iş yapmak ve kazanç sağlamak, temiz ve zahmetsizce kazanmak, toplamak ve rızık aramak gibi anlamlara gelir. Terim olarak ise insanın kudret ve iradesinin fiile taalluku, seçmek suretiyle sebeplere bağlanmak; insanın yarar ve menfaat gördüğü şeylerden tercihte bulunması; insanın kendisi veya başkası için bir şey alması gibi anlamlara gelmektedir. Bkz. İsfahanî, *Müfredat*, s. 1275-1276; İbn Kayyım Şemsuddin Ebu Abdullah Muhammed el-Cevziyye, *Şifau'l-Alil fi Mesaili'l-Kaza ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Ta'til*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1988, s. 120; Kesb teorisinin Eş'arî'den önce de kullanıldığı bilinmekle beraber onu ilk sistemleştiren Eş'arî ve Eş'arî kelamcıları olmuştur. Detaylı bilgi için bkz. Bkz. el-Eş'arî, *Makalat*, s. 408; M. Sait Yazıcıoğlu, *Maturidi ve Nesebi'ye Göre İnsan Hürriyeti*, Ankara, 1988, s. 5-6; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara, 1981, s. 240; W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, 1948, s. 98.

⁹³ el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s.42.

⁹⁴ el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s.43.

⁹⁵ el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 55.

⁹⁶ el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 136.

mini gerçekleştirmesine yarayan bir araç konumundadır. Başka bir ifadeyle güç, insanın bir şeyi yapmasına imkan tanıyan bir niteliktir.”⁹⁷

Eş’arî açısından insana verilen gücün/istitaatin, süreklilik ifade edip etmediği ve insanın eylemlerinde etkili olup olmadığı, ekolün insana bakışını belirleyen oldukça önemli bir parametredir. İnsandaki kudretin varlığını hayatın varlığına bağlı olarak kabul eden Eş’arî, bu gücün sürekli olmadığını öne sürmektedir.⁹⁸ Zira insanın bazen bilgili, bazen cahil; kimi zaman hareketli, kimi zaman da hareketsiz olması mümkünse, kimi zaman güçlü, bazen de aciz olabilmesi de aynı şekilde mümkündür. İnsanın bilgili ve hareketli olması, onun kendi benliğinin ortaya çıkardığı bir durum olmadığı gibi, güç sahibi olması da kendinden kaynaklı olmayıp, Allah tarafından yaratılan bir arazdır.⁹⁹ Eş’arî’ye göre geçici karakterli olan bu güç, Allah tarafından insana bahşedilmiş bir ihsandır, lütuftur.¹⁰⁰

Eş’arî, yaratma konusunda ‘fail’ ve ‘halik’ kelimelerinin aynı anlama geldiğini ileri sürerek böylece Allah dışında başka hiçbir yaratıcıyı kabul etmemektedir.¹⁰¹ Bu durumda hem insanın gücü dışında meydana gelen zorunlu fiiller hem de onun kendi gücü kapsamında gerçekleştirdiği kazanılmış fiillerin tamamının yaratıcısı Allah olmaktadır. Nitekim Eş’arî’nin, insana atfettiği ‘kesb’ de bir ‘fiil’ olarak kabul edildiği için insanın bütün fiillerinin yine Allah tarafından yaratıldığı iddia edilmektedir.¹⁰² Eş’arî kelimeleri, insanın tam/eksiksiz bir bilgiye sahip olmaması sebebiyle fiilleri yaratmasının zaten imkansız olduğunu ileri sürmektedir.¹⁰³ Öyleyse insanın fiillerdeki etkinliği ‘kesb’le sınırlıdır. Ne var ki onun, kesb konusundaki yetkisi tam ve müstakil değildir. Zira ‘kesb’ in kendisi de insanın fiili sırasında Allah tarafından yaratılmaktadır.¹⁰⁴

Öyle anlaşılıyor ki, kesb teorisine göre insanın irade, kudret ve eylem konusundaki serbestliği ve yeterliliği, Allah’ın irade, kudret ve lütuf dairesi içerisinde konumlandırılmakta ve böylece insana eylemde bulunmak adına her hangi bir özgürlük, etkinlik dolayısıyla sorumluluk alanı bırakılmamaktadır. Bu bağlamda Eş’arî’nin kesb teorisi, insanın sorumluluğunu ortadan kaldıran, cebri ya da determinist bir dogma niteliği taşımaktadır. Zira burada insan eylemlerini gerçekleştirirken zorunlu olarak dışındaki bir güce bağımlı kalmakta, dolayısıyla fiilleri nihai olarak Allah tarafından tespit ve tayin edilmekte, böylece eylemlerini özgürce yapabilmesine dönük kapasitesi adeta yok sayılmaktadır.¹⁰⁵ Doğrusu görünüşte insana dileyebilme özgürlüğü tanınıyorsa da, bu özgürlüğün Allah tarafından belirlenen ve takdir edilen şey üzerine herhangi bir etkisi yoktur. O halde insan mukadder olanı dilemeye mecburdur. Dolayısıyla Eş’arî’nin anlayışında ‘kesb’in kast ve niyet etme özgürlüğü dışında insana tanındığı bir yetki bulunmamaktadır. Söz konusu anlayışa göre “bir şeyi isteyerek yaparım” ifadesi, esasında “yapmaya mecbur olduğumdan başkasını isteyemem” anlamına gelmektedir. Bu durumda “gücü olanla gücü olmayan arasında hiçbir fark kalmadığı gibi isteyip yapanla isteyip yapamayan eşit duruma düşmektedir.”¹⁰⁶ İnsanın, fiili

⁹⁷ Ay, “Eş’arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu”, s. 97.

⁹⁸ Bkz. el-Eş’arî, *el-Luma*, s. 57

⁹⁹ Bkz. el-Eş’arî, *el-Luma*, s. 54.

¹⁰⁰ el-Eş’arî, *el-İbane*, s. 129; Ay, “Eş’arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu”, s. 97.

¹⁰¹ el-Eş’arî, *el-Luma*, s.39.

¹⁰² Bkz. el-Eş’arî, *el-Luma*, s. 38,39, 40, 41; el-Bakıllani, *et-Temhid*, s. 342.

¹⁰³ el-Bakıllani *et-Temhid*, s. 342. vd.

¹⁰⁴ el-Eş’arî, *el-Luma*, s.41, 42; el-Bakıllani, *et-Temhid*, s.342; Bağdadi, *Usulu’d-Din*, s. 137, 138; Ay, “Eş’arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu”, s. 99.

¹⁰⁵ Hasan Hanefî, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih*, çev. Vecdi Akyüz, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000, s. 90.

¹⁰⁶ Ay, “Eş’arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu”, s. 99. İçerisinde ciddi tutarsızlıklar barındırdığı için Arap dilinde “Eş’arî’nin kesbinden daha muğlak” (Bkz. Hüseyin b. Abdulmuhsin Ebu Azbe, *er-Ravdatu’l-Behiyye fi ma Beyne’l-Eşaire ve’l-Maturidiyye*, thk. Abdurrahman Umeire, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut, 1989, s. 42.) şeklinde darb-ı mesellere konu olan söz konusu yaklaşım bizzat onun takipçileri tarafından da eleştirilmiştir. Örneğin Fahrüddin Razi kesb için “anlamı olmayan bir isim” (Fahrüddin er-Razi, *el-Muhassal*, thk. Hüseyin Atay, Mektebetü Dârî’t-Turâs, Mısır, 1991, s. 470.) derken, İmamü’l-Harameyn el-Cüveynî ise eleştirdiği bu teori ile insan hürriyetini sağlamanın mümkün olmadığını belirtmiştir. Bkz. Ebu’l-Meali Abdülmelik İmamü’l-Harameyn el-Cüveynî, *el-Akidetu’n-Nizamiyye*, nşr. M. Zahid el-Kevserî, Matbaatü’l-Envâr, Kahire, 1948, s. 34-35.

ihdas ve icat konusunda hiçbir etkinliğinin olmadığı şeklindeki kabul, özgür irade ve kudret sahibi bir varlık olmasını da anlamsız kılmaktadır.

Aslında “Eş’arî özgürlük ve sorumluluğu, anlamı ve gerçekliği olmayan bir kavrama yani ‘kesb’e dayandırarak, mutlak anlamda irade ve güç sahibi otokrat bir Tanrı tasavvurunun daha da yaygın hale gelmesine neden olmuştur.”¹⁰⁷ Öyle anlaşılıyor ki, kesb’i böylesi bir zeminde anlayanlarla cebri anlayışı savunanlar arasında fark yoktur.¹⁰⁸ Eş’arîler, “kesb” teorisini muhtemelen onlara yüklenen “cebir” niteliğini ortadan kaldırmak ve insana şeklen ve sınırlı da olsa bir sorumluluk tanımak amacıyla bir ‘orta yol’ çözümü olarak gündeme getirmişlerdir. Ancak bu teorisinin, çıkmazları aşmak ya da sorunu çözmek yerine çözümsüzlük hatta çelişki ürettiği görülmektedir. Zira Eş’arî kelam ekolünün ‘kesb’i Allah’ın iradesi ve tasarrufu kapsamında değerlendirmesi, insana eylemde bulunması için hiçbir özgürlük ve faaliyet alanının kalmaması ile sonuçlanmıştır. Eş’arî kelimcilerin bu yaklaşımı, teori ve pratik arasında ciddi bir uyumsuzluk oluşturduğu gibi insanların sorumlu ve hesaba muhatap birer varlık olmalarının izahını imkânsızlaştırmaktadır. Söz konusu yaklaşımın, bireyi kendi özelliklerine/potansiyeline yabancılaşmış sorumsuz bir varlık konumuna indirgediği söylenebilir.

Eş’arî kelamında “teklif-i mâ lâ yutak/insanın gücünü aşan şeyle sorumlu tutulması” ön görüşünün de oldukça tartışmalı bir kabul üzerinden gündeme getirildiği görülmektedir. Açıktır ki, insanın teklife muhatap olmasının temel şartları belli bir seviyede yeterlilik, yetkinlik, kudret ve özgür bir iradeye sahip olmasıdır. Bunlara sahip olmadığı halde bir kimsenin teklife muhatap kılınması tutarlı olmadığı gibi teklifin muhtevassından sorumlu tutulması da anlamsızdır. Oysa Eş’arî ve Eş’arî kelimcilerin çoğu, insanın gücü ve kapasitesinin üzerindeki şeylerle de sorumlu tutulabileceği, başka bir ifadeyle güç yetiremeyecek işle teklifin caiz olduğu görüşündedirler.¹⁰⁹

Eş’arî ve takipçilerinin neden böyle bir anlayışa sahip oldukları sorusunun, benimsedikleri Allah ve insan tasavvurlarıyla cevaplanabileceği kanaatindeyiz. Zira onlar Tanrı tasavvurlarının doğal sonucu olarak, mutlak anlamda özgür kabul ettikleri Allah’ın, herhangi bir kayda ya da düzene bağlı kalarak, akli bir sebep ya da amaç yahut adaleti gözeterek eylemde bulunmaya mecbur olmadığını iddia etmişlerdir. Bunun aksi bir durum söz konusu olduğunda Allah’ın fiilleri kendi dışında icbar edici başka bir unsur tarafından belirlenmiş olacaktır. Durum böyleyse, O’nun mutlak anlamda özgür olduğu iddia edilemez. Oysa O, hiçbir şeyi yapmaya mecbur olmayan, dilediğini yapan ve dilediğine hükmedendir.¹¹⁰ Bunun yanında Eş’arî kelimciler göre, Allah’ın mutlak özgür iradesi sonucunda ortaya çıkan fiil ve emirleri, insani zeminde herhangi bir adalet tartışmasına konu olamaz. Çünkü adaletten anlaşılan şey, yegâne güç sahibi Allah’ın mülkünde ve saltanatında istediği şekilde davranmasıdır.¹¹¹ İnsanların sahip olduğu irade ve gücü ise onlara veren Allah olduğu için, kontrolü de yine O’nun tarafından yapılmaktadır. Dolayısıyla, adil davranmak gibi bir zorunluluğu olmayan dahası, hikmetinden sual olunmayan bir Tanrı’nın, insana güç yetiremeyeceği bir işi teklif etmesi de mümkündür.¹¹²

¹⁰⁷ Ay, “Eş’arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu”, s. 99.

¹⁰⁸ Bu görüşte olan İbn Teymiyye eleştirilerini daha da ileri götürerek Eş’arî’nin söz konusu teorisıyla insanların akıllarıyla dalga geçildiğini adeta alaya alındıklarını ifade etmektedir. Bkz. İbn. Teymiyye, *Mecmuatu’r-Resaili’l-Kübra*, Kahire, 1323/1905, 1/360.

¹⁰⁹ el-Eş’arî, *el-İbane*, s. 133; *el-Luma*, s. 58, 59, 68; el-Bakillani, *et-Temhid*, s. 332,333; Ebu Hamid el-Gazali, *İhyau Ulumu’d-Din*, Mısır, 1955, 1/112; a. mlf, *İtikad’da Orta Yol*, s. 117 vd.

¹¹⁰ el-Eş’arî, *el-İbane*, s. 119, 120, 121; *el-Luma*, s. 24, 25. vd; el-İci, *el-Mevakif*, s. 330-331. Eş’arî kelimciler insana her hangi bir özgürlük hakkı tanımadıkları halde, sorumluluk konusunda oldukça acımasız davranırlar. Onlar Allah’ı, adalete ve ahlaka dair hiçbir kaygısı olmayan zalim bir hükümdar gibi tasavvur ederler. Onlara göre Allah, hem bu dünyada hem de ahirette çocuklara acı çektirip, onları cezalandırabilir. Allah’ın bunu yapmasında her hangi bir adaletsizlik ve zulüm yoktur. Bkz. Ahmed Mahmud Subhi, *Fi ilmi kelâm dirâsetün felsefiyyetün li ârâi’l-firaki’l-İslâmiyyeti fi usûli’l-dîn: Eş’ariyye*, İskenderiye, 1982, c. 2, s. 67.

¹¹¹ Gazali, *İtikad’da Orta Yol*, s. 136; Ahmed Mahmud Suphi, *el-Felsefetu’l-Ahlâkiyye fi’l-Fikri’l-İslami*, Kahire, 1983, s. 47.

¹¹² Ay, “Eş’arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu”, s. 100.

Bunun yanında Müslüman kültür ve medeniyet tarihi incelendiğinde, genel olarak selefi/nakilci ve dirayetçi/akılcı düşünce ekolleri arasında tarihi, kültürel, siyasi, coğrafi ve epistemolojik vb. yönlerden çeşitli farklılıkların buna bağlı olarak da yoğun bir mücadelenin yaşandığı kolaylıkla görülebilecektir. Söz konusu eğilimlerin bu konulardaki duruşları, elbette onların Allah'a ve insana bakışlarının şekillenmesini de etkilemiştir. Akılcı yaklaşımların aklın işlevselliğini, hakimiyetini ve insanın seçme hürriyetini öne çıkarmalarının etkisiyle tasvir ettikleri insanın, özgür, bilinçli, kudret sahibi ve sorumlu bir varlık olduğu görülmektedir. Burada akılcı eğilimin, İslam'ın da yoğun bir şekilde vurguladığı üzere bireysel potansiyelin ortaya çıkarılmasını ve kişiliğin gelişmesini teşvik eden bir çaba içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Selefi eğilime göre ise insan, akı, özgürlüğü, iradesi ve kudreti olmasına rağmen eylemlerinin asıl sahibi olarak görülmeyen, ontolojik boyutuyla tamamen Allah'ın mutlak iradesine ve kudretine bağlı aciz bir varlık şeklinde konumlandırılmıştır.¹¹³

Eş'arî ve onu takip edenlerin ise beslendikleri Küllabilik akımının¹¹⁴ etkisiyle tercihlerini selefi eğilim lehine kullandıkları görülmektedir. Eş'arîlerin Tanrı-insan ilişkisine bakış açılarının söz konusu tercihlerinden etkilendiği söylenebilir. Zira naklin insanlara ulaşma şekli, tıpkı siyasi iktidar mensupları tarafından topluma yöneltilen emir ya da istekler gibi yukarıdan aşağıya doğru bir seyir izlemektedir. Bu durumun sonucu olarak tarihsel süreçte Tanrı ve Sultan kavramlarının, Müslüman bilincinde ve halk kültürü nezdinde aynı işlevi yerine getirdiği görülmektedir.¹¹⁵ Söz konusu işlev incelendiğinde karşımıza dinde iradesini ve gücünü istediği şekilde kullanan, adaletli olmak noktasında hiçbir zorunluluğu olmayan buyurgan bir Tanrı tasavvuru; siyasette ise, yaptıklarından hiçbir şekilde sorumlu olmayan bir yönetim anlayışı çıkmaktadır.¹¹⁶ Bu anlayış, bireyi zorba veya zalim dahi olsa, siyasi iktidara mutlak anlamda itaat etmek durumunda olan çaresiz bir varlık durumuna düşürmektedir. Doğrusu, Müslüman toplumlarda pek çok alanda gündeme getirilebilecek geri kalmışlığın son tahlilde ifade edilmeye çalışılan zihniyet problemleriyle çok yakın ilgisi olduğu anlaşılmaktadır.

Bireysel kapasitenin ortaya çıkmasını çoğu kez engelleyen, bireyin kendini yaşadığı zaman diliminin gereklerine uygun olarak yenilemesine ve geliştirmesine imkan tanımayan dolayısıyla insanın fitratına/potansiyellerine yabancılaşmasına katkı sağlayan söz konusu anlayış, siyasal alanda iktidarların güvenliklerini, devamlılıklarını ve istikrarlarını korumak için baş vurdukları en önemli meşruiyet kaynaklarından biri olmuştur. Nitekim tarihsel süreçte toplumsal anlamda baskın olan Eş'arî kelim anlayışının siyasi iktidarların bu eğilimi desteklemeleriyle yaygınlaştığı ve yerleştiği bilinmektedir. Örneğin resmî yette ve şeklen Matürîdî olmasına rağmen Osmanlı eğitim kurumlarında Eş'arî zihnini esas alan bir yaklaşımın varlığı¹¹⁷ tesadüf olmasa gerektir. Son olarak kültürel mirasımızın önemli, hatta baskın tarafını oluşturan ve Müslümanların zihinlerine asırlardır egemen olan ve hala olmaya devam eden Eş'arî öğretinin, Mu'tezili teze bir anti-tez olarak geliştirildiği dolayısıyla aksiyoner olmaktan çok reaksiyoner bir nitelik taşıdığı ileri sürülebilir.

¹¹³ Ay, "Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu", s. 29-30.

¹¹⁴ Geniş bilgi için bkz. Mehmet Kalaycı, "Eş'arîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllabilik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, c. 51, sy. 2, s. 399-431.

¹¹⁵ Hasan Hanefi, "Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlâki, Siyasi ve Tarihi Kökenleri Üzerine", çev. İlhami Güler, *İslamiyat Dergisi*, 1999, c. 2, sy. 2, s. 29.

¹¹⁶ İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s.74; Ay, "Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu", s. 28; Eş'arî Tanrı tasavvuru ile zorba hükümdar telakkisi arasındaki benzerlik hakkında önemli tespitler için bkz. Muhammed es-Seyyid el-Culeynid, *Kadiyyetu'l-Hayr ve Şer fi'l-Fikri'l-İslâmi*, Dâru'l-Ulûm, 2. Baskı, Kahire, 1981, s. 226.

¹¹⁷ Bkz. Sadeddin Taftazani, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi-Şerhu'l-Akaid*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1991, s.18-19; Osman Demir, "Medrese Geleneğinde Akaid ve Kelâm İlmi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. 11, s. 1, 2013, s. 264-265.

SONUÇ

Yabancılaşma, pek çok disiplin tarafından inceleme konusu yapılan, dolayısıyla çok farklı bakış açılarıyla ele alınan tarihsel süreçte kökenleri Eski Yunan' a kadar uzanan bir olgu olup günümüzde de popülerliğini devam ettiren bir tartışma konusudur. Pek çok çeşitleri olan ve çok farklı disiplinlerin araştırma konusu yaptığı kavramın, zaman zaman insanın fitratına/kendine yabancılaşması şeklinde gündeme geldiği bilinmektedir. Dinlerin temel hedeflerinden birisi de bu tür bir yabancılaşmaya engel olmaktır. Nitekim dinlerin getirdikleri ilkelerle insanın anlam arayışında ve kendini gerçekleştirme sürecinde bütüncül bir bakış açısı oluşturarak aile kurumu, politika, günlük işler ve bunlarla ilgili meselelerin yorumlanması gibi konularda yardımcı oldukları ve olumlu katkılar sağladıkları görülmektedir. Zira din, müntesibi tarafından içtenlikle kavranıp samimiyetle benimsendiği takdirde insanın hayat felsefesini değiştirme gücüne sahip bir olgudur. İslam Dini, bu yönüyle insana tanıdığı ilim, irade, kudret, özgürlük ve bunların sonucunda sorumluluk duygusuyla onun fitratına yabancılaşmasını önleme ya da minimalize etme noktasında oldukça etkili bir role sahiptir.

Müslüman kelim kültürünün ana kollarından birini teşkil eden Eş'arî anlayış, eylemde bulunabilme adına insanın ihtiyaç duyduğu özgürlük, ilim, irade ve kudret bakımından kendisine bir yetkinlik tanınmadığı halde, insanı dini ve ahlâkî açıdan tam anlamıyla sorumlu bir varlık olarak görmüş, gücünü aşan şeylerin bile ondan istenebileceği ve bunları yerine getirmesi noktasında sorumlu tutulabileceğini ileri sürmüştür. Oysa eritilmiş kişiliğin, özgürce üretilemeyen eylemin sorumlusunu aramak anlamsız olduğu gibi söz konusu şartlarda birtakım insanları sorumlu tutmak, zulme yol açan bir çelişki olsa gerektir. Eş'arî kelimcilerin, Allah'ın başta kudret olmak üzere sahip olduğu diğer nitelikleri korumak adına içine düştükleri bu çelişkinin, aslında Allah'ı kimi zaman adil olmayan ve keyfi davranan, insanı da sahip olduğu potansiyellerin farkında olmadan yaşayan, dolayısıyla kendi özelliklerine/potansiyeline yabancılaşmış sorumsuz bir varlık konumuna indirgelediği söylenebilir. Aynı yaklaşımın, siyasi arenada da gündeme gelmesi neticesinde bireyin zalim dahi olsa, siyasi iktidara mutlak anlamda itaat etmek zorunda olan çaresiz bir varlık durumuna düşürüldüğü görülmektedir. Müslüman toplumlarda pek çok alan açısından gündeme getirilebilecek geri kalmışlığın son tahlilde ifade edilmeye çalışılan zihniyet problemleriyle çok yakın ilgisi olduğu anlaşılmaktadır.

Yüce Allah, insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliği olan akletme yeteneği ile yaratmıştır. Akli sayesinde insan, varlığın hakikatine ulaşabilme, iradesine özgürce yön verebilme ve eylemlerini gerçekleştirebilme, başka bir ifadeyle yaratılış amacına uygun bir şekilde evreni sevk ve idare edebilme yetkisine kavuşmuştur. İnsanın var oluş amaçları Allah tarafından belirlenmiştir. Ancak bu amaçları gerçekleştirmek konusundaki kararları tamamen kendisine bırakılmıştır. Öyleyse dinin kabulü, algılanışı ve pratiğe aktarılmasının sorumluluğu insana ait olmaktadır. Bu bağlamda insanileşme, insanın yeteneklerini keşfetmesi, varlık âleminde önemli bir özne olduğunun farkına varmasıdır. İslam Dini'nin bireyde başlayıp bireyde biten bir olgu olmasının sebebi bu durum olsa gerektir. Nitekim Kur'an'ın başından sonuna kadar en önemli hedefinin birey oluşu tesadüf değildir. İslâm, zayıflatılmış/törpülenmiş kişiliklerin, buharlaştırılmış bireylerin değil, kendine malik başka bir ifadeyle potansiyellerinin farkında olan ve bu potansiyelleri eyleme dönüştüren yani kendini gerçekleştiren insanın öne çıkarıldığı bir dindir. Şu halde insan, Allah'ın mutlak ilmi ve mutlak kudreti karşısında tamamen aciz, cahil vs. bir zavallı konumuna indirgenemez. Bu yüzden kelami metodolojisini ve argümanlarını Selefilik üzerinden temellen-

diren Eş'arîliğin insana bakışı ele alınırken daha dikkatli olunması gerekmektedir. Zira Müslüman kelam kültürünün baskın tarafını temsil eden Eş'arî anlayışın, insanın kendisine yabancılaşmasına zemin hazırlayan bir zihin yapısının oluşumuna kapı araladığı görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1994.
- Akbulut, Ahmet, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", *Ankara Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992, c.33, ss. 129-156.
- , "Müslüman Zihnin İnşasında Kelam İlminin Önemi ve Yeri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, c. 5, sy.1, ss. 9-31.
- Atay, Hüseyin - Yazıcıoğlu, M. Said, *Kelam I*, MEB Yayınları, İstanbul, 1996.
- Ay, Mahmut, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansımaları", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. 6, sy. 2, 2005, ss. 47-68.
- , "Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu", *Journal of Islamic Research*, 2004, vol. 17, issue: 2, 2004, ss. 91-107.
- Aydınalp, Halil, "Din, Kimlik ve Yabancılaşma", *Diyanet Aylık Dergi*, 2016, sy. 303, ss. 6-9.
- Ayten, Ali, "Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.29, 2005, ss. 185-204.
- Bağdadi, Abdulkahir, *Ehl- Sünnet Akaidi*, çev. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul, 2016.
- Bakillani, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basri, *Temhidü'l-Evail ve Telhisu'd-Delail*, thk. İmamuddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, Beyrut, 1986.
- , *el-İnsaf Fimâ Yecibu İtikâduhu velâ Yecüzü'l-Cehl Bihi*, thk. M. Zahid el-Kevseri, Müessesetü'l-Hancı, 2. Baskı, Kahire, 1963.
- Baumann, Zygmunt, *Postmodernity and Its Discontents*, Polity Press, Cambridge, 1997.
- Berger, Peter L. *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993.
- Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000.
- Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2000.
- Cevziyye, İbn Kayyim Şemsuddin Ebu Abdullah Muhammed Şifau'l-Ail fi Mesaili'l-Kaza ve'l-Kader ve'l-Hikme ve'l-Ta'til, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1988.
- Culeynid, Muhammed es-Seyyid, *Kadiyyetu'l-Hayr ve's-Şer fi'l-Fikri'l-İslâmi*, Dâru'l-Ulüm, 2. Baskı, Kahire, 1981.
- Cuveyni, Ebu'l-Meali Abdulmelik İmamul-Harameyn, *Kitabu'l-İrşad İla Kavati'l-Edille fi Usulil-İtikad*, thk. Es'ad Temim, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, Beyrut, 1985.
- , *el-Akidetu'n-Nizamiyye*, nşr. M. Zahid el-Kevseri, Matbaatü'l-Envâr, Kahire, 1948.
- Çetin, Rabiye, "Gazâlî'de İnsan Özgürlüğü", *Dinî Araştırmalar*, 2011, c. 14, sy.39, ss.70-86.
- Demir, Osman, "Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelâm İlmi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2013, c.11, s. 1, ss. 253-270.
- Dictionary of Philosophy and Psychology*, ed. James Mark Baldwin, Gloucester, Mass., P. Smith, 1960.
- Dull, Valerie T. - Skokan, Laurie A., "A Cognitive Model of Religions Influence on Health", *Journal of Social Issues*, c. 51, sy. 2, 1995, ss. 49-64.
- Düzgün, Şaban Ali, *Tanrı'nın Gözbebeği İnsan*, Otto Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2022.
- , *Sosyal Teoloji*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1999.
- Ebû Azbe, Hüseyin b. Abdulmuhsin, *er-Ravdatu'l-Behiyye fi ma Beyne'l-Eşaire ve'l-Maturidiyye*, thk. Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1989.
- Ertoyl, Muhammed, *Yabancılaşma-Kader mi, Tercih mi?*, Lotus Yayınları, Ankara, 2007.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makalatu'l-İslâmiyyin*, nşr. Helmut Ritter, Wiesbaden, 1980.
- , *el-Luma fi'r-Reddi alâ Ehl-i Zeyğî ve'l-Bid'a*, Matbaatu Mısır Şeriketi Musaheme Mısıriyye, Mısır, 1955.
- , *Kitabu'l-İbane an Usulil-d-Diyane*, Beyrut, 1994.
- Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç - Hayri Kırbasoğlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1996.
- Fırınçoğulları, Sevra, "Modern Çağın Hastalığı: Yabancılaşma ve Ahlaki Bütünlük İlişkisi", *Karadeniz Dergisi*, c. 38, sy. 38, 2018, ss. 103-116.
- Frankl, Victor E., *Duyulmayan Anlam Çığılığı*, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara, 1992.
- Fromm, Erich, *Çağdaş Toplumların Geleceği*, çev. Gülnur Kaya - Kaan H. Ökten, Aritan Yayınları, İstanbul, 1996.
- , *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*, çev. Necla Arat, Say Kitap, İstanbul, 1981.
- , *Özgürlükten Kaçış*, çev. Şemsa Yeğin, Payel Yayınları, 5. Basım, İstanbul, 2008.
- Geçtan, Engin, *İnsan Olmak (Varoluşun Bireysel ve Toplumsal Anlamı)*, Hür Yayınları, İstanbul, 1984.
- Gazâlî, Ebû Hamid, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık, Ankara Ün. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara, 1971.
- , *İhyau Ulumu'd-Din*, Mısır, 1955.
- Gorsuch, Richard L., "Toward Motivational Theories of Intrinsic Religious Commitment", *The Psychology of Religion*, ed. Bernard Spilka and Daniel N. McIntoch, Westview Press, Colorado, 1997.
- Göcen, Gülüşan, "Dini İnanç ve İbadetin Kendini Gerçekleştirme ile İlişkisi", *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli, DEM Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 559-609.
- Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.
- Hanefi, Hasan, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih*, çev. Vecdi Akyüz, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000.
- , "Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriterenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlakî, Siyasi ve Tarihi Kökenleri Üzerine", çev. İlhami Güler, *İslamiyat Dergisi*, 1999, c. 2, sy. 2, ss. 26-37.
- İsfahâni, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, (çev. ve not. Yusuf Türker), Pınar Yayınları İstanbul, 2010.
- İbn Füreik, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan, *Mücerredü'l-Makalatî's-Şeyh Ebi'l-Hasan*, thk. Daniel Gimaret, Daru'l-Maşrik, Beyrut, 1987.
- İbn Teymiyye, *Mecmuatu'r-Resaili'l-Kübra*, Kahire, 1323/1905.
- İci, Adududdin Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevakif fi İlmil-Kelam*, Beyrut, ty.
- İzmiri, İsmail Hakkı, *Muhassalu'l-Kelam ve'l-Hikme*, Evkâf Matbaası, İstanbul, 1917.
- Kalaycı, Mehmet, "Eş'arîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllabiîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 51, sy. 2, Ankara, 2010, ss. 399-431.
- Karaca, Faruk, *Yabancılaşma ve Din-Dinsel Yabancılaşmanın Sosyal Psikolojik Analizi*, Çamlıca Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2014.
- Kiraz, Sibel, *Yabancılaşma Sorunu ve Hegel*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi SBE., İstanbul 2011.

- , "Kitle, Kültür, Bunalım ve Yabancılaşma", *Mavi Atlas*, sy. 5, 2015, ss. 126-147.
- Koç, Bekir, "Yabancılaşma ve Modern Tüketim Mabetleri Üzerine Bir Çözümleme", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, sy. 2, 2013, ss. 205-225.
- Komisyon, *Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü-Sosyal Bilimler*, TÜBA Yayınları, Ankara, 2011.
- Maslow, Abraham, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. Okhan Gündüz, Kuraldışı Yayınları, İstanbul, 2001.
- May, Rollo, *Kendini Arayan İnsan*, çev. Ayşe Karpat, Kuraldışı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1998.
- Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitabu't-Tevhid*, thk. Fethullah Huleyf, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, 1979.
- Mürvet Oğlu, Aliye, *Kendini Gerçekleştirme ve Kişilik*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Arel Üniversitesi SBE., İstanbul 2014.
- Mengüşoğlu, Taküyiddin, *Felsefi Anthropologi: İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak. Yayınları, İstanbul, 1971.
- Mehmedoğlu, Yurdağül, *Erişkin Bireyin Kendilik Bilinci ve Din Eğitimi*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2001.
- Nisaburi, Ebu Said Abdurrahman b. el-Memun el-Mütevevli, *el-Ğunye fi Usûlü'd-Din*, thk. İmamuddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut, 1987.
- Osmanoğlu, Ömer, "Hegel'den Marcuse'ye Yabancılaşma Olgusu", *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2016, sy. 3, ss. 65-92.
- Özdoğan, Öznur, *Dindarlık ile İlgili Bazı Faktörlerin Kendini Gerçekleştirme Düzeyine Etkisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1995.
- Pezdevi, Ebü Yusr Muhammed, *Usulu'd-Din*, nşr. H. P. Linss, Dâru İhyâ-İl-Kütüb'l-Arabiyye, Kahire, 1963.
- Razi, Fahrüddin, *el-Muhassa*, thk. Hüseyin Atay, Mektebetü Dâri't-Turâs, Kahire, 1991.
- Schacht, Richard, *Alienation*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1970.
- Schimmel, Annemarie, *İslam'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, Kabcacı Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul, 2004.
- Suphi, Ahmed Mahmud, *el-Felsefetu'l-Ahlakiyye fi'l-Fikri'l-İslami*, Kahire, 1983.
- , *Fî ilmi kelâm dirâsetün felsefiyyetün li ârâi'l-firaki'l-İslâmiyyeti fi usûli'd-dîn: Eş'ariyye*, İskenderiye, 1982.
- Taftazani, Sadeddin, *Kelam İlimi ve İslam Akaidi: Şerhu'l-Akaid*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1991.
- Temizer, Tarhan, *Allah'ı Tanımak ve Anlamak*, Boyut Yayınları, Ankara, 1990.
- Tolan, Barlas, *Toplumbilimlerine Giriş*, Adım Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 1991.
- Tuğcu, Tuncer, *Yabancılaşma Problemi: Hıristiyanlığın ve Marksizmin Kökenleri*, Alesta Yayıncılık, Ankara, 2002.
- Ünal, Yaşar, *İnsan Egemenliğinin Teolojik Temelleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi SBE., Ankara, 2011.
- , "Kur'an'ın Birey Vurgusu", *IV. International Ankara Conference On Scientific Research*-April 10-11, Ankara, 2021.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara, 1981.
- , *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, 1948.
- Whitehead, Alfred North - Albayrak, Mevlüt, *Dinin Oluşumu*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.
- Yasa, Metin, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara, 2003.
- Yazıcıoğlu, M. Sait, *Maturidi ve Nese'fiye Göre İnsan Hürriyeti*, MEB Yayınları, Ankara, 1988.
- Yeşilyurt, Temel, "Kur'an Işığında İnsanın Bireysel Sorumluluğu (Günah ve Sevap)", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, c. 10, sy. 1, ss. 37-50.