

İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı

Ömer Türker*

The Problem of the Cause of Divine Actions: Can Allah's Wisdom be Questioned?

The principle of "Allah possesses absolute power", which is commonly accepted by all theologians, generally becomes problematical when we examine the reasons why something was created or according to what a certain thing was created or why it was preferred. In addition, when we look at the moral outcome of the idea of absolute power we are confronted by an "unquestionable" God. In other words, if there is a lack of compulsion from the aspect of existence then there is a lack of compulsion from the moral aspect. But believers must have a metaphysical support that ensures reliance on Allah. In this situation, the concept of an unquestionable God, from the first glance, becomes unacceptable, or at least problematical. From the moral aspect, the up-setting of this unquestionability brings into doubt not just the results of the consequences of an absolute power, but also the metaphysical consequences. The common denominator that theologians have brought to the solution of this problem is to protect the idea of absolute power *in principle*. For this reason the solutions that are listed under the principle of absolute power, like all the results of absolute power, can be observed to be naturally limited by an understanding and acceptance of God's will. The most powerful solution offered to this problem in the theological tradition is that of Gazzali.

Key words: Divine actions, God's attributes, Causality, Wisdom, Creation, Justice.

Bu makalede Tanrı'nın fiillerini iradî olarak mı, yoksa zorunlu olarak mı yaptığı sorununun hangi saiklerle ve nasıl ortaya çıktığı tespit edilecek, temel yaklaşımların neler olduğu ve bu yaklaşımların eleştiriye açık yönleri üzerinde durulacak, ardından da Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) yaklaşımının kelâmî açıdan en tutarlı çözüm olduğu iddiası ispatlanacaktır. Kanaatimce kelâmdaki çözümler içinde en tutarlı olanı, Eş'arî'nin düşüncesini ilâhî ilimle ilişkilendirerek yeniden yorumlayan Gazzâlî'nin yaklaşımıdır. Bu nedenle ilerleyen sayfalarda önce Eş'arî, Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar'ın görüşlerini özetleyerek bunların

* Dr., İSAM. Makaleyi okuyarak görüş ve eleştirileriyle katkıda bulunan M. Sait Özervarlı, Adnan Arslan ve Ekrem Demirli'ye teşekkür ederim.

açmazlarına işaret edeceğim, sonra da Gazzâlî'nin çözümünü ve bu çözümün niçin daha tutarlı olduğunu anlatacağım. Kelâm tarihinde yoğun tartışmalara konu olan bu sorun hakkında kitap ve makale seviyesinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır.¹ Fakat bu çalışmalar, sorunun hangi saiklerle ve nasıl ortaya çıktığını, tartışmaya katılan düşünürlerin görüşlerinin sistematik bir tenkidini ve sorunun çözümündeki aşamaları tespitinde başarılı değildir.²

A. Sorunun Ortaya Çıkışı

İnsanın varlık ve oluşu anlama sürecinde karşılaştığı en önemli sorunlardan biri, peş peşe var olan şeyler arasında gerçekten nedensel bir ilişki bulunup bulunmadığı sorunudur. Bu soruya verilen olumlu ve olumsuz yanıtlar, metafizik düşüncenin ana yapısını doğrudan belirler. Zira insanî bir çaba olarak metafizik, mevcut olduğu düşünülen bütün şeyler arasındaki varlık ilişkisinin niteliğini bilmeyi amaçlar. Metafizik bir sorun olarak nedensellik tartışmasının temel sorunu Tanrı'nın fiillerini iradî olarak mı, yoksa zorunlu olarak mı yaptığı sorunudur. Kelâm ekolleri, Tanrı'nın fiillerini iradî olarak yaptığı, diğer deyişle Allah'ın kadir-i muhtar olduğu, görüşünde uzlaşmışlardır. Özellikle mütekaddimin kelâmcıların nasların zahiri ile tenzih ilkesini tam bir mutabakatla bağdaştırdıklarını düşündükleri bu görüş, bir yandan kelâma kendi dinamizmini ve bilimsel kimliğini kazandırırken diğer yandan kelâmın temel açmazlarının da kaynağı olagelmıştır. Çünkü kelâmcıların mutlak kudret düşüncesini korumak amacıyla ileri sürdüğü savlar, Allah'ı tam da en mükemmel şekilde tenzih ettiklerini varsaydıkları yerde gizli veya açık bir teşbih

1 Sorunla ilgili belli başlı görüşlerin sıralanması ve delillerin eleştirisi için bk. Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf fi ilm'i-l-keâm* (Bulak: Matbaatü's-saâde, 1907), VIII, 202-209; Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Risâle fi tahkiki'l-gâye*, Süleymaniye Ktp., Servili, nr. 209, vr. 113^b.

2 Bunların içinde dikkate değer olanlar şunlardır: Emrullah Yüksel, "İlâhî Fiillerde Hikmet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1988), s. 43-76; Hanefi Özcan, "Mâtürîdî'ye göre Hikmet Terimi", *İslâmî Araştırmalar*, 2/6 (1988), s. 42-46; İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), s. 39-76; Eric L. Ormsby, *İslam Düşüncesinde "İlahî Adalet" Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir (Ankara: Kitâbiyât, 2001); Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlak Düşüncesinin Bir Çözümlemesi* (doktora tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1999), s. 227-40. Bunların dışında kelâm mezheplerinin ahlaka ve ilâhî adalete dair görüşlerini inceleyen makale ve kitaplarda makalemizin temel sorusuyla bir şekilde alakası kurulabilecek kimi pasajlar bulunmaktadır. Fakat bunlar, doğrudan veya dolaylı olarak bu sorunu incelemeyi amaçlamamaktadır. Bu türden yazılara örnek olarak bk. Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezilî Düşünce Sisteminde Ahlakî Akılcılık", *Tabula Rasa*, 3/7 (2003), s. 39-44; Hulusi Arslan, "Mutezilî Düşüncede İlâhî Fiil-İnsânî Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Temel Kriterleri", *Dinî Araştırmalar*, 6/16 (2003), s. 55-73. Arslan'ın makalesi, Mutezilî düşünürlerin ilâhî fiille insanî arasındaki farklılıkları konu etmesine rağmen, bu iki fiilin bir illetten veya saikten kaynaklanıp kaynaklanmaması bakımından ayırımına değinmemiştir.

tehlikesini doğurmaktadır. Kelâmcıların Tanrı hakkındaki ana düşüncelerinin iç tutarlığı ve zorunlu sonuçları nedeniyle yüz yüze kaldıkları açmazların yanı sıra, kelâmın esasta dinî bir düşünce olmasının doğurduğu sorunlar da vardır. Kelâmcı, hem Tanrı'nın insandan talebini hem de inanan bir bireyin Tanrı'dan beklentisini hesaba katmak zorundadır. Çünkü kelâmcı, Tanrı ve O'nun âlemle ilişkisi hakkındaki akli kavrayışını dinî naslarla ilişkilendirmek zorunda olduğu ölçüde bir din âlimi ve nas yorumcusudur. Bu nedenle de en azından dinî naslarda ifade edildiği kadarıyla Tanrı'nın insana yüklediği sorumluluklar ve bu sorumlulukları yerine getiren ve getirmeyen bireye yönelik vaat ve tehditleri, inanan bireyin Tanrı'dan talep ve beklentileri, kelâmcının doğrudan veya dolaylı olarak Tanrı kavrayışında hesaba katması gereken durumlardır. İşte kelâmcıların, şeyler arasında nedensel bir ilişkinin bulunup bulunmadığı sorusuna verdiği cevapları, bu çift kutupluluğun yarattığı gerilimi dikkate alarak anlamak gerekir.

Allah'ın fiillerinin mutlak kudret ve iradesine bağlı olarak gerçekleştiği düşüncesinin en önemli metafizik neticesi, bir anlamın ilâhî fiile illet yapılmamasıdır. Zira her iki durum da mutlak kudret düşüncesinin bir uzantısı bulunan "ilâhî fiillerin iradiliği" ilkesiyle çelişmektedir. İlâhî fiile hiçbir şeyin illet olması ise yaratma faaliyetinin makul oluşunu zedelemektedir.³ Çünkü Allah'ın mutlak kudret sahibi olması, mutlak bir istîğnaya sahip bulunmasını gerektirir. Eğer Allah hiçbir şeye muhtaç değilse, genel olarak yaratmanın niçin olduğu ve belirli bir şeyin neye göre ve nasıl tercih edildiği sorunlu hâle gelmektedir. Öte yandan mutlak kudret düşüncesinin ahlakî sonuçları izlendiğinde, yaptığı fiillerde "sorgunsuz" veya "sorgulanamaz" bir Tanrı karşımıza çıkar. Diğer deyişle varlık bakımından zorunlu olmama, ahlakî açıdan da zorunlu olmamayı doğurur. "Allah yaptıklarından dolayı sorgulanamaz, ama insanlar sorgulanırlar" ayeti (Enbiyâ 21/23) gibi bu sonucu destekleyen naslar da vardır. Fakat kelâmın yukarıda sözü edilen ikinci kutbu, ilâhî emir ve yasaklara uygun bir davranışın güvenilir bir umuda yaslanmasını gerektirir. Bu umut, yalnızca bir temenni olmaktan öte, ahlakî yaptırımlarına itimat edilebilecek bir Tanrı kavrayışını talep eder. Yani inanan insanın Allah'a güvenini temin edecek metafizik bir dayanak bulunmalıdır. Bu durum, ahlakî açıdan sorgulanamaz bir Tanrı kavrayışını ilk bakışta kabul edilemez veya en azından sorunlu kılmaktadır. Ahlakî açıdan sorgulanamazlığın sarsılması ise mutlak kudretin yalnızca ahlakî neticelerini değil, metafizik neticelerini de kuşkulu hâle getirir. Kelâmcıların bu soruna getirdiği çözümlerin ortak paydası, mutlak kudret

3 Bu nedenle kelâmcılar, Allah'ın mutlak kudret ve iradesiyle yarattığını ifade etmek amacıyla "fâil-i muhtar" diyerek "illet" kelimesi yerine "fâil" kelimesini tercih etmişler ve "muhtar" kelimesiyle de iradiliği vurgulamışlardır.

düşüncesinin “ilke olarak” korunmasıdır. Bunun en alt seviyesi ise Tanrı ile fiili arasındaki ilişkinin, varlık bakımından zorunlu olmadığını, yani Tanrı'nın âlemi var etmesinin zatî zorunlulukla değil iradî olarak gerçekleştiğini kabul etmektir. Bu nedenle mutlak kudret ilkesi altında sıralanan çözümler, kudretin mutlaklığını bütün neticeleriyle olduğu gibi kabul etmek ile Tanrı'nın iradesini bir anlama tabi kılarak sınırlamak arasında seyrederek. Kudretin mutlaklığını ahlakî ve metafizik neticeleriyle birlikte koruma tarafını Sünnî ekoller ve özellikle de Eş'arîlik temsil ederken, kudreti sınırlama tarafını Mu'tezile özellikle de Bağdat Mu'tezilesi temsil eder. Zira yukarıda sözünü ettiğimiz insanî talep, Mu'tezile'yi değerler seviyesinde iyi ve kötünün aklî oluşu görüşüne, metafizik seviyede ise iyi ve kötünün aklîliğinden hareketle “aslah”ı yaratmanın Allah'a zorunlu olduğu düşüncesine sevk etmiştir. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 227/841) ve Nazzâm (ö. 231/845) tarafından dile getirilen bu görüş, Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864) ve Ka'bî (ö. 319/931) gibi Bağdat Mutezilileri tarafından daha da ileri götürülerek bütün âlemi yaratmanın Allah'a zorunlu olduğu, hatta Allah bu âlemi olabilenin en mükemmeli olarak yarattığı için âlemde herhangi bir ilave ve eksiltme yapılamayacağı iddia edilmiştir.⁴ Bu düşüncede hareket noktası, Meşşâî gelenekte olduğu gibi zatî bir zorunluluk değil -çünkü kelâmcıların anladığı anlamda mutlak kudret fikri her hâlükârda zatî zorunluluk anlayışına aykırıdır- kulun yararı olduğundan, iddia bütün âleme uyarlandığında “kul için en iyi olan” düşüncesinden “yaratılan için en iyi olan” düşüncesine taşınarak Allah'ın yaratması, yaratılan şeyin yararına tabi bir konuma getirilmiş ve yaratıkların faydasının ilâhî fiilin mucip illeti (zorunlu kılan nedeni) olduğu ileri sürülmüştür.⁵

Aslah taraftarları, bütün yaratma fiillerine uygulayabilecekleri “mucip illet” düşüncesine bir tür zorunluluk anlayışıyla ulaşmışlardır. Söz konusu zorunluluk anlayışı, tam olarak şu soruya verilen cevapta ortaya çıkar: Bir fiil, tamamıyla başkasına yarar sağlıyorsa ve fâil konumundaki kişi o fiili yaptığında zarar görmüyor ve yapmadığında da fayda elde etmiyorsa, bu fiilin fâile zorunlu olduğu iddia edilebilir mi?⁶ Aslah taraftarları, bu soruya olumlu cevap vererek “tahak-

4 Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Nazzâm'ın düşünceleri için bk. Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aktileşme Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), s. 207-10. Bağdat Mu'tezilesi'nin düşüncesi için bk. İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), s. 294-96.

5 Bu tartışmada Mu'tezile'ye nispet edilen “mucip illet” ifadesinde illet kelimesi felsefi anlamında malulünü zorunlu kılan ve malulü ile kendisi arasında zaman aralığı bulunmayan etken demek değildir. Çünkü böyle bir anlayış, âlemin kadim oluşuna götürür ki bu, kelâm mezheplerinin ortaklaşa reddettiği bir düşüncedir. “Mucip illet” sözüyle ifade edilmek istenen, Tanrı'nın bir fiil yapmasını gerektiren etken demektir.

6 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, nşr. Mustafa es-Sekâ (Kahire: Matbaatü İsâ el-Halebî, 1965), XIV, 24.

kuk etmiş bir haktan kaynaklanmayan zorunluluk” düşüncesine varmışlar ve bu düşünceden hareketle bütün âlemi yaratmanın Allah’a zorunlu olduğunu ve bu zorunluluğun nedeninin de yaratılan şeye fayda vermek olduğunu iddia etmişlerdir. Böylece onlar, kendinde ve mutlak kudrete nispetle mümkün olan bir fiili, yaratılan şeyin faydasını dikkate alarak zorunlu kabul etmişlerdir. Kādî Abdülcebbar’ın “mucip illet” düşüncesine ilişkin tartışmalarından anlaşıldığı kadarıyla aslah taraftarları bu sayede muhtemelen mutlak kudret fikrinin negatif bir gereği olan mutlak istiğnanın (Allah’ın hiçbir şeye muhtaç olmamasının) ortaya çıkardığı “tercih sorununu” da çözmeyi amaçlamışlardır. Mutlak bir müstağnilikten ilâhî fiili çıkarmanın teorik zorluğunun üstesinden gelmek için nesnenin faydası -çünkü Allah’ın kendi adına bir fayda sağlaması söz konusu değildir- o nesneyi yaratmayı zorunlu kılan bir illet olarak kabul edilmiştir. Fakat insan talepleri açısından ne denli haklı gerekçelere dayanırsa dayansın, bu iddia sadece Sünnî kelâmcıların değil, Basra Mu‘tezilesi’nin de tepkisini çekmiş ve Allah’ın fiillerinin herhangi bir illetinin bulunup bulunmadığı tartışmasını başlatmıştır. Bu nedenle Basra Mu‘tezilesi’nin imamlarından Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) Ka‘bî’ye (ö. 319/931) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) de Bağdat Mu‘tezilesi’ne karşı bir reddiye yazmıştır.⁷ Fakat Basra ve Bağdat ekollerini arasındaki fark, Allah’a bir şeyin zorunlu olup olmadığı hakkında değildir. Her iki taraf da kula ait bir haktan ötürü Allah üzerine bir zorunluluk tahakkuk edeceğinde hemfikirdir. Basra Mu‘tezilesi, zikredilen zorunluluk kısmı ve mucip illet düşüncesini eleştirmekle birlikte, tıpkı Bağdat Mu‘tezilesi gibi bilfiil bir durum olarak ilâhî fiilin hikmet olması için mutlaka başkasına fayda içermek zorunda oluşunu savunmuştur. Çünkü kulun yararından, âlemin yararına uzanan süreçte genel olarak Mu‘tezile’nin ve özel olarak aslah taraftarının söz konusu zorunluluk kavrayışına varmasının bir diğer nedeni, gaibin şahide kıyası yöntemi gereğince fâilin kendisine veya başkasına yarar olmayan bir fiili abes kabul etmesidir. Dolayısıyla Mu‘tezile’ye göre ilâhî fiil, hikmet olması için mutlaka bir başkasına faydalı olmak zorundadır. Diğer bir deyişle, sözü edilen zorunluluk ve mucip illet meselesinde Mu‘tezile’nin kendi içindeki tartışma, taraflarca ittifakla kabul edilen fiilî durumun Allah adına zorunlu olup olmasındadır. Bu nedenle Basra Mu‘tezilesi’nden Kādî Abdülcebbar, aslah taraftarlarını eleştirirken, bir sebebe dayalı zorunluluk ile mutlak zorunluluğu ayırır. Ona göre bir amelin işlenmesi veya bir zarara bedel verilmesi, fiil yapmayı zorunlu kılan durumlardır. Fakat bunların dışındaki durumlarda, Allah hakkında zorunluluktan bahsetmek için yeterli bir sebebimiz yoktur.⁸ Bu, genel olarak ya-

7 bk. Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık*, s. 292-96; Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahî Adalet Sorunu*, s. 229-30.

8 Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 25-27.

ratmanın Allah'a zorunlu olduğu iddiasının reddidir ki bir sonraki başlıkta söz konusu edeceğimiz Sünnî düşünürler de bu meselede Basra Mu'tezilesi ve Kâdî Abdülcebâr ile aynı görüştedir. Bu nedenle Eş'arî, Mâtürîdî ve Gazzâlî gibi Sünnî kelâmcıların dahil olduğu tartışmanın sorunu, genel olarak yaratmanın Allah'a zorunlu olup olmaması değil, yaratma fiilinde Allah'ın o fiili yapmasını zorunlu kılan bir illetin bulunup bulunmadığıdır.

B. Gazzâlî Öncesi

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Kâdî Abdülcebâr ve Ebû Hâmid el-Gazzâlî gibi tartışmaya katılan düşünürlerin ortak cevabı, önde gelen Bağdat Mu'tezilileri'nin görüşünün aksinedir: Allah'ın fiillerini zorunlu kılan bir illetten bahsedilemez. Ancak bu cevapta, ortaklıklarına rağmen, söz konusu görüşün çözmeyi amaçladığı bir dizi sorun baş göstermektedir. Çünkü soru, bir yönüyle Allah'ın fiillerinin O'nun ilmi ve kudretiyle, diğer yönüyle de bu fiillerin Allah'ın iradesiyle nasıl bir ilişki içinde olduğuyla ilgilidir. Özellikle ikinci kısım, ilâhî fiilleri anlarken duyulur dünyadan hareketle oluşturduğumuz ahlakî kavramların ilâhî fiillere ne dereceye kadar uygulanabileceği sorununu gündeme getirmektedir. Bütün bunlar ise sonsuz imkâna sahip mutlak kudretin belirli bir yaratma olarak nasıl özelleştiği ve yaratma fiillerinin en azından ilke seviyesinde tutarlı bir sürekliliğe sahip olup olmadığı sorusunda toplanabilir. Bu nedenle bir şeyin yaratılması, kelâmcılar tarafından temelde üç sıfatın eseri olarak görülmüştür: İlim, kudret ve irade. Her üç sıfatın da yaratılan şeye taalluku bulunmaktadır. İlim, ezelde o şeyin ne zaman ve ne şekilde yaratılacağını belirlemekte; irade ilmin içerdiği şekilde yönelerek yaratmayı karara bağlamakta ve kudret de yaratma fiilinin kendisini temin etmektedir. Bu bakımdan kelâmcılar, mahlukatın maslahatının mucip illet olup olmadığı sorusunu bu üç sıfatı dikkate alarak cevaplamışlar; fakat özellikle ilim ve kudrete dair vurgularında farklılaşmışlardır. Sıfatlar arasındaki hiyerarşiyi dikkate aldığımızda karşımıza iki temel yaklaşım çıkmaktadır. Birincisi, metafizik ve ahlakî bütün sonuçlarıyla mutlak kudreti merkeze alan yaklaşımdır. Bu yaklaşımın en önemli temsilcisi İmam Eş'arî'dir. Gazzâlî hariç, sonraki Eş'arî gelenek, İmam Eş'arî'nin yaklaşımını esas almıştır. İkincisi ise ilâhî ilmi merkeze alarak kudret ve iradeyi ilim sıfatı hakkındaki görüşleri doğrultusunda değerlendiren yaklaşımdır. İmam Mâtürîdî, Basra Mu'tezilesi'nden Kâdî Abdülcebâr ve Gazzâlî bu yaklaşımı temsil eder. Bu düşünürlerin farklılıkları, ilâhî ilmin nesnesine nasıl taalluk ettiğine yönelik değerlendirmelerinden kaynaklanır. İlâhî ilmin kudret ve irade aracılığıyla belirli bir eyleme nasıl dönüştüğü, diğer deyişle ilmin hikmetle ilişkisinin niteliği ise ahlakî önerme-

lerin Allah hakkında geçerli olup olmadığı sorusuna verilen cevapta belirginleşir. Çünkü ilâhî ilmin sonsuza dek uzanan süreçte içeriği, insan olarak bizim açımızdan belirsiz olduğundan, ilmin içeriğine yönelik değerlendirmeler kelâmcılar tarafından ya mutlak kudret dikkate alınarak ya da gaibin şahide kıyası ilkesine uyularak yapılmaktadır. Birinci şıkta, varlığın mevcut durumu zorunlu hâle getirilirken, gelecekteki durumuna dair teorik olarak sınırsız bir imkân alanı açılmaktadır. Gazzâlî bu yaklaşımın temsilcisidir ve bu yolla Eş'arî geleneğe bağlılığını sürdürür. İkinci şıkta ise gaibin şahide kıyası yöntemine en azından genel ilkeler seviyesinde riayet edilerek ahlakî önermelerimiz tenzih önermelerine dönüştürülmekte ve Tanrı'nın fiillerine tatbik edilmektedir. Bu yaklaşımın kısmen kuşkucu bir versiyonu Mâtürîdî'de, daha gnostik bir versiyonu ise Kādî Abdülcebâr'da görülmektedir. Bu nedenle Mâtürîdî, Kādî Abdülcebâr ve Gazzâlî ilâhî ilmi merkeze almada uzlaşmakla birlikte farklı çözümler önermişlerdir.⁹

İlâhî fiillerin bir illetinin bulunup bulunmadığı sorusuna Eş'arî'nin (ö. 324/936) cevabı, esas itibariyle kudretin bütün bakımlardan mutlaklığı üzerine kuruludur. Mutlaklığın bilgi teorisi bakımından açılımı ise tanımlanamazlık ve öngörülemezliktir.¹⁰ Bu nedenle Eş'arî, fiilin fâilin kastına uygun olarak gerçekleştiğini söylemenin dışında, ilâhî fiille ilgili hiçbir tanımlama yapamayacağımız kanaatindedir. Yani biz sadece Allah'ın bir kastı olduğunu ve yaptığı fiilin de bu kasta uygun olarak gerçekleştiğini söyleyebiliriz; fakat bu kastın ne olduğunu fiilden önce belirleyemeyeceğimiz gibi, önceki fiillerden hareketle oluşturduğumuz önermeleri kural hâline getirerek gelecekteki fiillere uygulamayız. Bu bakımdan ilâhî fiilin kendisi neyse odur ve söz konusu edebileceğimiz bütün nitelikler fiilin zorunlu olarak ikincil nitelikleridir.¹¹ Ancak dikkatsiz okur Eş'arî'nin sözlerindeki tuzağa düşebilir. Çünkü o, ilâhî fiilin herhangi bir anlamdan kaynaklanmayan nitelikleri ile bir anlamdan kaynaklanan nitelikleri arasında ayırım yaparak ilâhî fiillerin bizzat kendileri nedeniyle hikmet, adalet, hak ve güzel iken, bir anlamdan ötürü sefeh, zulüm ve çirkin olduğunu

9 Bâkîllânî, İcî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî gibi Eş'arî ve Mâtürîdî geleneğe mensup kelâmcılar, temelde Eş'arî ve Mâtürîdî'nin görüşlerini yeniden ifade etmişlerdir. Bu nedenle onların ayrıca değerlendirilmesine gerek yoktur. Fakat özellikle Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî tartışmanın kavramsal çerçevesinin belirlenmesine ciddi katkılar sağlamıştır. Tartışmada kullanılan hikmet ve sefeh terimlerinin kelâm mezheplerince nasıl tanımlandığı hakkında bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), I, 505. Gaye, garaz, fâide ve gâî illet terimlerinin anlamları ve birbirleriyle ilişkisi için bk. Cürcânî, *Risâle fi tahkiki'l-gâye*, vr. 113^b.

10 Eş'arî'nin genel olarak irade ve kudret tasavvuru için bk. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, nşr. Abdülkâdir Arnaût (Beyrut: Mektebetü dâri'l-beyân, 1981), s. 119-65.

11 Eş'arî'nin bu anlama gelen açıklamaları için bk. *el-Lüma'*, nşr. Hammûd Gurâbe (Kahire: el-Hey'etü'l-âmme li-şuûni'l-metâbü'l-Emîriyye, 1975), s. 115-22.

iddia eder.¹² Bu durum, bizde Eş'arî'nin olumlu ahlakî nitelikleri birincil ve zati vasıflar, olumsuz ahlakî nitelikleri ise ikincil ve değişken vasıflar olarak gördüğü izlenimini doğurur. Oysa bu izlenim kesinlikle yanıltıcıdır ve Eş'arî'nin maksadını perdeler. Çünkü Eş'arî, mutlak kudret açısından bakıldığında fiille ilgili hiçbir değer yargısının peşinen verilemeyeceği kanaatindeydi. Ona göre değer yargıları, daima bir üst mercii gerektirir. Değer yargısının olumluluğunu ve olumsuzluğunu tayin eden şey, söz konusu üst merci tarafından belirlenen sınır ve kurallara (hadd ve resm) uymak veya bunların dışına çıkmaktır.¹³ Allah hakkında böyle bir durum söz konusu olamayacağından, ilâhî fiillerin ahlakî ölçütlere vurulmasının hiçbir aklî temeli yoktur. Bu durumda ilke olarak ilâhî fiillere hikmet ya da sefeh demek arasında gerçekte hiçbir fark yoktur; her ikisi de bilinen anlamlarıyla ilâhî fiile yüklenemez. Çünkü fiilin kendisi nedeniyle sahip olduğu hikmet ve diğer nitelikler, duyulur alandaki idraklerimizle oluşturduğumuz içeriklerinden arındırılmaktadır. Her ne şekilde yaratılırsa yaratılsın, yaratılan şeyin kendisi nedeniyle hikmet, adalet, doğru, hak ve güzel olması bu kavramların bilinen içeriğinin boşaltılması demektir. Bu durumda "Allah hâkimdir" denilmesi, Allah hakkında yalnızca olumlu bir nitelik kullanıldığı anlamına gelmekte ve bu nitelik tanımlanamaz duruma getirilmektedir. Çünkü Eş'arî açısından asıl mesele, Allah'ın kudretinin mutlaklığı ilkesi ile yaratmanın bu kudretin eseri olarak yokluktan olduğu ilkesinden taviz vermeden sorunu çözmektir. Bu bağlamda eğer bir fiili güzel ve tercih edilir kılan şey menfaat, haz, güzellik (cemal) veya bir zararın giderilmesi ise herhangi bir şekilde bunlardan yoksun bir fiil olamayacaktır. Bu düşünce ileri götürüldüğünde ya hiçbir fiil olmayacak ya da fiilin fâili, muhtaç ve faydalanan durumunda olacaktır. Bu çıkmaz Eş'arî'yi gerçekte içeriğini yitiren; ama olumlu çağrışımaları koruyan yüklem kabulüne götürmüştür. Eğer böyleyse Eş'arî'nin fiilin birincil ve ikincil nitelikleri arasındaki ayrımı ne anlama gelmektedir? Öyle görünüyor ki o, "Allah hikmet ve adalet olmayan bir fiil yaratabilir" sözünde olduğu gibi hikmet, adalet, güzellik, doğruluk vs. insanî açıdan kemal bildiren nitelikleri Allah'tan olumsuz olmalarını istemektedir. Çünkü bunların olumsuz olması hem naslara aykırıdır hem de bir kemal yoksunluğu izlenimi vermektedir. Ancak bunların duyulur âlemdeki anlamlarının Tanrı hakkında kullanılmasını da uygun görmemektedir. Çünkü duyulur anlamların Allah hakkındaki genel ilkelere aykırı olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle Eş'arî duyulur âlem hakkında kullandığımız ve yetkinlik bildiren isimleri, Allah hakkında kullanmakta, ama Allah'ı o isimlerin bilinen

12 bk. Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşnk, 1987), s. 140.

13 Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 117; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 125, 139-40.

anlamından tenzih ederek bu kelimelerin içini boşaltmaktadır. Bu açıklamanın tutarlılığını sağlamak için de olumsuz nitelikleri, olumlu niteliklerin zıddı olmaktan çıkarmaktadır.

Bilindiği gibi hikmet-sefeh, adl-cevr, güzel-çirkin, hak-batıl ve doğru-yanlış ikilikleri arasında zıtlık ilişkisi vardır. “Zulüm” kelimesi de yine “adl” mastarından türeyen adalet kelimesinin zıddıdır ve türeme süreci, “zalim” ile “câir” kelimelerini “âdil” kelimesinin zıddı olmakta birleştirir. Oysa Eş’arî bu ikiliklerde birincileri nesnenin kendinde sahip olduğu vasıf, ikincileri de bir anlamdan dolayı sahip olduğu vasıf yaparak her iki niteliğin de aynı anda farklı yönlerden bir şeyde bulunabileceğini ileri sürmüştür. Buna göre söz gelimi zulüm, adaletin zıddı değildir; aksine adaletin cinsinin, zulmün de cinsi olması mümkündür ve tek bir zat (ayn), iki farklı açıdan adalet ve zulümle nitelenebilir.¹⁴ Yine tek bir şeyin zatı nedeniyle hikmet ve bir anlam nedeniyle sefeh olması, iki değişik açıdan taat ve masiyet olması; tek bir fiilin iki farklı yönde gerçekleşmesi nedeniyle güzel ve çirkin, adalet ve zulüm olması mümkündür.¹⁵ Bu bağlamda Allah’ın fiilinin kendisi nedeniyle hikmet ve bir anlam nedeniyle cevr ve sefeh olması ve kendisi nedeniyle güzel ve bizden dolayı çirkin olması mümkündür.¹⁶ Diğer deyişle şeylerin, söz konusu vasıfların ikincileriyle nitelenmesi durumsal ve dolayısıyla değişkendir. Bu açıklamaya göre “İlâhî fiiller adaletlidir” önermesi ile “İlâhî fiiller zulüm içerir” önermesinin maddeleri farklılaşmaktadır. İlahi fiillerin hikmet, adalet, güzel, hak ve doğru oluşu zorunluluk bildirirken; sefeh, zulüm, çirkin, cevr ve batıl oluşu imkân bildirir. Dahası iki önerme grubunun yargı alanları değişiktir. Zulüm ve aynı gruptakiler ahlakî önermeler iken, hikmet ve onun grubundakiler metafizik önermelerdir. Birinciler, bir fiilin ahlakî açıdan değerini bildirirken, ikinciler varlığı itibarıyla zorunlu olarak sahip olduğu bir özelliği dile getirir. Hikmet ve adalet şeylerin hudusuyla birlikte zorunlu olarak gerçekleştiğinden, hudusun bir tarzına bağlı değildir. Yani ilâhî fiillerin durumu ve hikmetle nitelenmesi, Allah’ın fiillerinin ve tedbirinin değişimiyle değişmez; aksine bu fiiller, her ne şekilde gerçekleşirse gerçekleşsin, hikmetle gerçekleşir. Diğer deyişle, hikmetin tek bir formu yoktur. Çünkü Allah’tan hikmetten başka şeyin hudusu mümkün olmadığından, O’ndan ancak hikmet hudusa gelir. Böylece Eş’arî, şeylerin değerleri ile onların hudusu arasında keskin bir ayırım yapmakta ve kadir-i muhtar Allah anlayışı doğrultusunda nihaî değer hükmünün bizzat Allah tarafından belirlendiğini ileri sürmektedir. Bu durumda fiilin hudusunu niteleyen birincil ve değişmez nitelikler, gerçekte olumlu çağrışımlarından

14 İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 148.

15 İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 140.

16 İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 130.

yararlandığımız; ama herhangi bir belirgin anlamı ifade etmeyen niteliklerdir. Dolayısıyla bu nitelikler arasındaki ayrım, hakiki bir ayrım değildir ve yalnızca bir teslimiyet ve övgüyü dile getirir. Durum böyle olunca, Eş'arî'ye göre, bir maslahatın temini veya bir mefsetetin defî gibi fiilin varlığına sonradan eklenen niteliklerin ilâhî fiillerin illeti olması mümkün değildir. Evet ilâhî fiillerin bir kısmının maslahat, salah ve aslah olduğu doğrudur.¹⁷ Fakat bir başkasının menfaati veya bir zararı defetmenin, o fiilin illeti yapılması ve Allah'ı o fiili yapmaya sevk eden sebep olması mümkün değildir. Çünkü fiil, bu durumlardan başka şekilde meydana gelse bile yine de hikmettir. Hatta fiilin, sırf zarar olarak başlaması ve ardından da hiçbir şekilde menfaat ve ibretin gelmemesi; ama yine de hikmet ve adalet olması mümkündür.¹⁸ Dolayısıyla Mu'tezile'nin yaptığı gibi, Allah'ın noksanlardan tenzih edilmesi ilkesine dayanarak fiilin hikmetli oluşunu, yaratılanlara bir maslahatın ulaştırılması veya onlardan bir mefsetetin uzaklaştırılması esasına bağlı kılmak ve aksi hâlde fiilin hikmetten yoksun kalacağını söylemek, Eş'arî açısından imkânsızdır.

Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) yaklaşımı ise ilk bakışta Eş'arî'ninkine çok benzer; ama gerçekte aralarında esaslı fark vardır. Eş'arî, ilâhî fiil hakkında kullandığımızda hikmet, sefeh, adalet ve zulüm gibi kavramların nihaî tahlilde anlaşılabilir tek bir anlamı bulunmadığını ileri sürmüştü. Oysa Mâtürîdî hikmet, sefeh, zulüm ve adalet kavramlarının duyulur anlamlarını kabul ederek zulmün ve sefehin çirkin, adalet ve hikmetin güzel olduğunu genel bir ilke olarak vazeder (الأصل ان الجور والسفه قبيحان و ان العدل و الحكمة حسانان في الجملة)¹⁹. Bu, aynı zamanda Mâtürîdî ile Kādî Abdülcebbar'ın hemfikir olduğu görüştür. Fakat Mâtürîdî, ilkeyi duyulur anlamıyla birlikte kabul etmesine rağmen, belirli bir ilâhî fiilde hikmet ve sefeh yönünün tam olarak kavranmasının insanın idrak sınırlarını aştığını düşünür. Sonra da bu kuşkucu yaklaşımdan, değerlerin değişkenliği düşüncesine ulaşır. Çünkü der Mâtürîdî, sebepler ve durumların değişmesiyle sefeh ve hikmet yüklemeleri aynı fiilde birbirinin yerini alabilmektedir.²⁰ Buna göre bir şey bir durumda hikmet, başka bir durumda sefeh; bir durumda adalet, başka bir durumda zulüm olabilir.²¹ Fakat Mâtürîdî'nin dile getirdiği bu görelilik, Eş'arî'nin sözünü ettiği tarzdaki görelilikten farklıdır. Eş'arî, zulüm ve çirkin gibi olumsuz değer yüklemelerini Allah'a

17 bk. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 127.

18 bk. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 140. Lütuf, salah ve aslah meselesinde hikmet ve diğer kavramların kullanımı ve bunların Allah'ın kudretiyle ilişkisi için bk. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 125-30.

19 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi (Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2003), s. 346.

20 bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 347.

21 bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 346.

nispetle görelileştirerek nihaî bir hükmün ancak Allah tarafından verileceğini ileri sürmüş ve böylece Allah'ın fiillerinin bu türlü hükümlerle sınırlanamayacağını söylemişti. Mâtürîdî ise meseleye bizzat insanın bilme imkânı açısından bakarak tek bir şey hakkında zulüm-adalet ve hikmet-sefeh gibi zıt hükümler verebilmenin gerçekte insanın bilme imkânlarının yetersizliğinden kaynaklandığını düşünmektedir. Ona göre nesnelere algılanan hâl değişimlerinin bütün sebeplerini kavrayarak onlardaki hikmet ve sefelin hakikatini hiçbir insan bilemez. Bilgi iddiasının olduğu her durumda, insana gizli kalan bir yönün bulunma ihtimali daima mevcuttur. Buradan hareketle Mâtürîdî, fayda ve zararı dikkate alarak fiilin hikmet veya sefeh olduğunun belirlenemeyeceğini, çünkü bir fiildeki hikmet yönünün, bütün fiillerde tam olarak tespit edilebilir bir durum olmadığını düşünür. Bunun anlamı şudur: Hikmet ve adaletin güzel; sefeh ve zulmün ise kötü olduğu ilkesi, tümevarımla doğrulanmaya elverişli değildir, aksine tündengelim yoluyla uygulanmalıdır. Dolayısıyla bu ilke uyarınca Allah'ın her fiilinin en azından hikmet ve adalet ya da bağış ve ihsan olarak nitelenmesi gerekir.²² Bu nedenle Mâtürîdî'ye göre kulun, "ilke seviyesinde değil de tek tek şeyler seviyesinde Allah'ın yapması gereken hakkında konuşması" abestir ve bu türlü sözlerin hiçbir anlamı yoktur.²³ Çünkü ilke, sefeh ve hikmeti kavramsal seviyede açık seçik kılmasına rağmen, dış dünyada mevcudiyeti açısından belirsiz ve değişken olmaktan çıkarmamaktadır. Burada önemli olan şey, Mâtürîdî'nin insanın bilgi imkânlarının yetersizliği düşüncesinden böylesi bir genel ilkeye nasıl ulaştığıdır. Mâtürîdî ile Kādî Abdülcebbar ve Gazzâlî arasındaki ortaklık ve farklılık da bu sorunun cevabında yatar. Mâtürîdî'yi söz konusu genel ilkeye ulaştıran şey, duyulur anlamıyla hikmet ve adaleti Allah'ın bizatihi sahip olduğu hâkim sıfatına ve hâkim sıfatını da ilim ve kudret sıfatlarına dayandırmasıdır. Çünkü Mâtürîdî'ye göre hikmet, ilmin gerektiği şekilde eylemde bulunmaktır.²⁴ Böylece Allah'ın sonsuz ilmi ve mutlak kudreti, zorunlu olarak hikmet ve adalet fiilleri yapmasını gerektirmektedir. Fakat bir kimse, Mâtürîdî'nin hikmet ve adaletin duyulur anlamlarını Allah'ın hikmet ve adaletine nasıl uyguladığını haklı olarak sorabilir. Çünkü ilâhî ilim ve kudretin duyulur anlamıyla hikmet ve adaleti sonuç verdiği iddia etmek için hiçbir haklı neden yok gibidir. Aslında hem Mâtürîdî hem de Kādî Abdülcebbar'ın temel açmazı olan bu sorunun Mâtürîdî özelinde cevabı, onun duyulur âlemde sefeh ve zulüm olarak niteleyeceğimiz durumları, mahlukatın cehalet ve muhtaçlığına dayandırmasıdır. Bu nedenle Mâtürîdî Allah'ın

22 bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 346-47.

23 bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 350-51.

24 Mâtürîdî'nin hikmet kavramına dair açıklamaları için bk. Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre Hikmet Terimi", s. 42-46.

fillerinin hiçbir şekilde duyulur anlamda sefeh ve zulümle nitelenemeyeceğini söyler: “Allah’ı hakkıyla bilen kimse ... O’nun filinin hikmet dışına çıkmasının mümkün olmadığını, zira O’nun “bizatihi hâkim, müstağni” ve “âlim” olduğunu da bilir.”²⁵ Mâtürîdî bunun aksi bir durumun kesin bir aklî çirkinlik olacağını iddia eder ki, aklî çirkinliğe ilişkin sözleri, onun hikmete dair görüşünün daha önce sözünü ettiğimiz insanî talep yönünü ortaya koyar: Böylesi bir çirkinlikle nitelenecek birinin ne verdiği söze güvenilir ne iyiliği umulur ne de şerrinden emin olunur.²⁶ O hâlde hikmet ve adalet olarak ortaya çıkan fiili, Allah’ın ilmi ve kudretine dayandıran Mâtürîdî’nin Allah’ın fiilleri bir illetle ta’lil edilir mi, sorusuna verdiği cevap, ne hikmet kapsamında değerlendireceğimiz durumların illet olduğu ne hikmet olan bir fiil yapmanın Allah’a zorunlu olduğu ne de Allah’ın kudretinin sınırsızlığını dikkate alarak Allah’ın hikmet olmayan fiil yapmaya da kadir olduğudur. Onun cevabı, sonsuz ilim ve kudret sahibi Allah’ın zatı gereği hâkim olduğu için yaptığı ve yapacağı her fiilin zorunlu olarak hikmet içereceğidir. Hikmet, Mâtürîdî’nin düşüncesinde -tanımı gereği- Allah’ın mahlukatına ihsan ve lütfunu içerir. Herhangi bir ilâhî fiilde kulun menfaat yönünü tespit edemesek bile, hâkim ezeli sıfatının bir gereği olarak en azından fiilin bir menfaat ve maslahattan yoksun olmayacağı düşünülmalıdır. Bu nedenle kulun menfaatinin fiilin kendisinden ayrı bir anlam olarak Allah’ın fiillerine illet, saik ve çağrı teşkil etmesi düşünülemez.

Mâtürîdî’nin düşüncesinin en ciddi sorunu, herhangi bir şekilde menfaat sağlama ile ilâhî ilim ve kudret arasını bağlayan gerçek bir bağdan yoksun oluşudur. Çünkü şahitte bütün abes fiillerin bilgisizlik ve muhtaçlıktan kaynaklanması, sonsuz bilgi ve kudretin mutlaka şahitteki anlamıyla hikmeti inşa edeceğini gerektirmez. Hatta şahitte bile bilgi ve kudret bulunduğu iradî fiillerin mutlaka hikmet olması gerektiği görüşü ispata muhtaçtır. Böyle bir iddiayı temellendirmek için hikmetin aklî sınırları ile yaratmanın aklî sınırlarını belirlemek ve bunlar arasında örtüşme olduğunu ortaya koymak gerekir. Öte yandan bilgi ve eylem arasında zorunlu bir ilişki bulunduğunu kabul etmeden, bilgidен hikmeti çıkarmak mümkün görünmemektedir. Bunun teorik olarak tutarlı sayılabilecek bir açıklaması ise âlemdeki nizam ile ilâhî bilginin mükemmelliği arasında bir örtüşme kurarak bilginin mükemmelliğinin hikmeti inşa ettiğini ileri sürmektir. Aslında Mâtürîdî’nin sorunu incelerken ayrıntı derecesinde örneklerle âlemdeki nizama dikkat çekmesi de onun bu fikirden hareket ettiğini göstermektedir. Fakat bu düşüncenin bütün durumlara uygulanabilir bir ilkeye dönüştürülmesi için herhangi bir fiilin veya nesnenin

²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 345.

²⁶ bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 348.

olabilirlik alternatiflerini olmuş hâliyle sınırlamak ve bu oluşu da en azından Gazzâlî'nin söylediği anlamda olabilecek en mükemmel form olarak vazetmek gerekir. Oysa olabilirlik alternatiflerini olmuşla sınırlamak, Mâtürîdî'nin kudret hakkındaki düşüncesiyle bağdaşmaz. Öyle sanıyorum ki Mâtürîdî bu açmazı nihaî tahlilde şöyle cevapladı: Eğer âlemdeki nizam algımızı bir yanılısama olarak kabul etmiyorsak, bu nizam bize Allah'ın bütün fiillerinin bir gayeyi ve anlamı gözettiğini göstermektedir. Bu gaye ve anlam ise ancak ve ancak ilâhî fiilin dayanağını oluşturan ilâhî ilimde bulunabilir. Fakat buradan hareketle her türlü yaratma fiilinin yukarıda açıklandığı anlamda bir hikmet olduğunu iddia etmek teorik olarak mümkün değildir. Böyle bir iddia olsa olsa Allah hakkında kendi sınırlı idrakimizden hareketle oluşturacağımız bir hüsnüzan olabilir. Mâtürîdî'nin "Allah'ın her fiilinin en azından hikmet ve adalet ya da -Allah'ın cömert ve müstağni olmasını da dikkate aldığımızda- bağış ve ihsan olarak nitelenmesi gerekir"²⁷ sözü, böylesi bir hüsnüzannı dile getirmektedir.²⁸

Mâtürîdî ile benzer görüşlere sahip olan Kādî Abdülcebâr (ö. 415/1025), Basra Mu'tezilesi'nin daha önce sözünü ettiğimiz ortak kabullerinden hareket eder. Bu nedenle Kādî Abdülcebâr bir başkasına fayda sağlamanın veya kulun fiiline karşılık vermenin Allah'a zorunlu olduğunu kabul etmesine rağmen, bu durumların illet olup olmadığı sorusunda daha temkinli davranır. Ona göre illet kelimesi "fâil-i muhtar" Allah hakkında kullanıldığında terminolojik anlamında değil, dilde vazedildiği anlamda alınması gerekir. Dilde kullanıldığı anlamıyla illet ise yalnızca bir çağrı ve saik (dâî) demektir.²⁹ İlet kelimesini gündelik dildeki anlamıyla kullandığımızda, "Allah bir illetten dolayı yaratmaya başladı" denilerek bununla Allah'ın yaratmasının "güzel" olacağı bir hikmet yönünün kastedilmesi mümkündür. Diğer bir deyişle Kādî Abdülcebâr, güzellik bilgisi ile terminolojik anlamıyla illet arasını ayırır ve fiili hikmet hâline getiren güzellik bilgisinin, zorunlu kılma özelliğine sahip olmadığını belirterek onun yalnızca bir dâî (çağrı) olabileceğini iddia eder. Gerçekte Kādî Abdülcebâr'ın maksadı, birbiriyle uzlaştırılmaz özellikler gibi görünen mutlak istiğna ile tercih arasındaki gerilimi çözmektir. Eğer âlemin yaratılması zorunlu değilse, Allah hiçbir ihtiyacı olmadığı hâlde âlemi niçin yaratmıştır? Kādî Abdülcebâr bu soruya, muhtaçlık ile tercih arasında doğrusal bir ilişki yoktur ve tercih, muhtaçlığı gerektirmeyeceği gibi, müstağni olmak da tercihi engellemez cevabını vermektedir.³⁰ Fakat bu sonuca hulfi kıyas yoluyla va-

27 bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 346.

28 Bu sorunlar nedeniyle Emrullah Yüksel'in "İlâhî Fiillerde Hikmet" başlıklı makalesinde "Mâtürîdîlerin daha dengeli bir yol tuttuklarını" (s. 72) söyleyerek Mâtürîdî çözümünü tercih etmesi, özensiz bir tercihtir.

29 Kādî Abdülcebâr, *el-Muğni*, XI, 92.

30 bk. Kādî Abdülcebâr, *el-Muğni*, XI, 98.

rır. Cümledeki iki önermenin aksi alındığında imkânsız bir sonuç çıkmaktadır. Cümledeki birinci önerme, “Tercih, muhtaçlığı gerektirmez” sözüdür. Şayet tercih muhtaçlığı gerektirirse herhangi bir ilâhî fiil Allah’ın muhtaç olmasını gerektirecektir ki bu imkânsızdır. İkinci önerme ise “Müstağnilik, tercihi engellemez” sözüdür. Şayet muhtaçlık tercihi engelleyecek olsaydı, hiçbir ilâhî fiil olmaması gerekirdi. Oysa bu mevcudun ma’dûm sayılması demektir. Kâdî Abdülcebâr bu sorunu çözmek için tıpkı Mâtürîdî’nin yaptığı gibi, fiili öncelleyen bir anlam olarak ilâhî ilme başvurmuştur. İlâhî ilim ile nesnesi arasında zorunsuz bir ilişki bulunduğu fikri, yaratmanın zorunlu olduğu görüşünü elemesine imkân verirken, yaratmanın ancak bir ilimle olabileceği fikri ise fiilin varlığını ve hikmet olmasını açıklayabileceği bir dayanak olmuştur. Böylece “güzellik bilgisi”, güzelin tercihini zorunlu kılmayan; ama varlığını ve güzelliğini açıklayan bir araç işlevi görmektedir. Bu nedenle Kâdî Abdülcebâr, “Allah mahlukatı herhangi bir illet olmaksızın yaratmıştır” sözünün yanlış olduğunu düşünür; çünkü ona göre bu söz, Allah’ın mahlukatı boş yere (abes) ve herhangi bir hikmetin gereği olmaksızın yarattığı vehmini uyandırmaktadır. Ayrıca o, Allah’ın bir şeyi güzelliği nedeniyle yapması ile sevabı zorunlu olduğu için yapmasını da birbirinden ayırmaktadır.³¹ Çünkü birinci durum zorunluluk ifade etmezken, ikincisi -ahlakî anlamda da olsa- bir zorunluluk bildirmektedir.

Kâdî Abdülcebâr, “aslah taraftarlarının” ileri sürdüğü “mucip illet” terimini “dâî” anlamındaki “illet” lafzıyla değiştirerek mutlak kudret düşüncesi ile ilâhî fiilin varlığı arasında bağ kurmaya çalışmıştır. O, gaibin şahide kıyası yöntemini uygulayarak son derece haklı endişelerden yola çıkmaktadır. Çünkü şahit esas alındığı takdirde, fiili abes olmaktan çıkarıp hikmet hâline getirecek bir gerekçe arayışı ve böylesi bir gerekçeden yoksun olduğu takdirde hiçbir şekilde ihtiyaç sahibi olmayan bir varlığın herhangi bir fiil yapmayacağı veya yaptığı takdirde fiilin abes olacağı endişesi makul görünmektedir. Fakat gerçekten de Kâdî Abdülcebâr’ın dediği gibi, bir dâî kabul edilmediği takdirde mutlak kudret ve istîğnadan fiil çıkması mümkün değilse bu dâînin zorunlu olduğunu kabul etmeden bir fiil çıkması da aklen mümkün olmaz. Onun güzellik bilgisinin, güzeli yaratmayı zorunlu kılmayacağı ve aynı anda birden çok şeyin güzelliği bilindiği hâlde, sadece birinin yaratılabileceği tespiti, fiilin varlığı için yeterli değildir. Çünkü fiile gerekçe teşkil eden şeyi zorunlu kılan

31 bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, 98. Mu’tezile, Eş’arîlik ve Mâtürîdîliğin konuyla ilgili görüşlerinin daha geniş tasvirleri için bk. Yüksel, “İlâhî Fiillerde Hikmet”, s. 43-76; Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk*, s. 134-96, 227-40. Fakat her iki çalışma da görüşlerin genel olarak tespitindeki başarılarına rağmen, sorunu metafizik bir sorun olarak görmekte yetersizdir ve daha ziyade ahlakî bir sorun olarak kavramışlardır. Bu nedenle mezheplere ait görüşlerin metafizik seviyede eleştirisini içermezler.

bir illet olmaması, fâilin fiili yapmasını ve yapmamasını aynı imkân kipine sokmaktadır. Bu nedenle ilâhî fiil ile dâî arasında kurulan zorunlu olmayan ilişkidir, Kādî Abdülcebâr'ın yaptığı gibi, "Allah, mahlukatı herhangi bir illet olmaksızın yaratmıştır" sözünün yanlışlığını ve böyle bir sözün Allah'ın mahlukatı boş yere ve hikmetsiz yarattığı sonucuna varmak doğru değildir. Zira birinci istidlal, imkân kipine dayalıyken, ikinci istidlal imkânsızlık kipine dayalıdır. Yani Kādî Abdülcebâr, imkândan imkânsızlığa geçmekte, bu imkânsızlığı kendi lehine zorunluluğa çevirmekte ve böylece mümkün kipteki öncüllerden zorunlu kipte bir sonuca varmaktadır. Öte yandan bu yorum doğru olsa bile, herhangi bir şekilde menfaat sağlama ile ilâhî ilim ve kudret arasında bağlayan gerçek bir bağdan yoksundur. Bu nedenle Mâtürîdî'nin görüşüne yönelik eleştiriler bu bağlamda Kādî Abdülcebâr için de geçerlidir.

C. Gazzâlî

Yukarıda belirtildiği gibi Gazzâlî, kendisinden önceki Eş'arî kelâmcılardan farklı olarak ilâhî fiillerin nedenliliği ve hikmet sorununu ilâhî ilmi merkeze alarak değerlendirir. Önceki kelâmcıların yaptığı gibi Gazzâlî de bu sorunu, herhangi bir şeyin Allah'a zorunlu olup olmadığı sorusu bağlamında ele alır. Çünkü, hüsün-kubuh ve fiillerin ta'lili meseleleri bu ana sorunun alt başlıkları konumundadır. Gazzâlî başka eserlerinde konuyla ilgili açıklamalar yapmakla birlikte, esas itibarıyla meslekten kelâmcılara hitaben yazdığı *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* adlı eserinde sorunu ayrıntılı olarak tartışır. Pek çok meselede olduğu gibi, Gazzâlî bu sorunu ele alırken de bir kavram kargaşasına dikkat çeker. Ona göre sorunun önceki kelâmcılar tarafından uzun uzadıya tartışılmasının nedeni, vâcip (zorunlu), hasen (güzel), kabih (çirkin), abes, hikmet ve sefeh terimlerinin oluşturduğu kavramsal çerçevedeki belirsizliklerdir.³² Bu nedenle Gazzâlî öncelikle temel kavramsal çerçeveyi belirginleştirir.

Gerek hüsün-kubuh gerekse de illetle ta'lil meseleleri Allah hakkında zorunluluğun (vücûp) olup olmadığı sorununun ayrıntısı olduğundan söz konusu kavramlar içerisinde vâcip kavramı hayati öneme sahiptir. Bu kelime temelde iki anlam ifade eder. Birincisi, terkinde açık zarar olan fiildir (الواجب ما في تركه ضرر ظاهر); ikincisi ise gerçekleşmemesi, imkânsız bir duruma yol açan fiildir (الذي يؤدي عدم وقوعه الى امر محال).³³ Vâcip kavramının ardından güzel-çirkin (hüsün-kubuh) ikilisi gelmektedir. Güzel kelimesinin açıklanmasında iki unsur dikkate alınmaktadır. Birincisi, fiilin yalnızca

32 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. İbrahim Agâh Çubukçu ve Hüseyin Atay (Ankara: Nur Matbaası, 1962), s. 160.

33 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 161-62.

fâil açısından dikkate alınıp fâilin garazına göre tanımlanmasıdır. Bu açıdan bakıldığında fâilin garazıyla uyumlu fiile güzel denirken fâilin garazına aykırı fiile çirkin denilir. Fâilin garazına uyumu veya uyumsuzluğu bulunmayan fiile abes denilmektedir. Gazzâlî bu türlü fiile abes denmesinin nedeninin herhangi bir fayda içermemesi olduğunu belirtir. Dolayısıyla Gazzâlî, fâile, yarar veya zararından bahsedilemeyecek fiili abes olarak tanımlamaktadır. Abes fiili yapan kimseye ise âbis veya sefih denilir ki Gazzâlî sefih kelimesinin daha doğru olduğu kanaatindedir. Her ne kadar Gazzâlî söylemese de, abes fiile aynı zamanda sefeh demek de mümkündür. Çünkü bu fiili yapan kimseye “sefehe” fiilinin fâil hâli olan sefih denilmektedir. Şu hâlde fiil, fâil açısından bakıldığında temelde güzel, çirkin ve abes veya sefeh kısımlarına ayrılmaktadır. Ayrıca abes kelimesinin açıklaması göstermektedir ki fâil açısından fiili yararlı, yararsız ve ne yararlı ne yararsız olarak ifade etmek de mümkündür. Fâilin yararı dikkate alındığı için güzel, çirkin ve abes yüklemeleri tamamen görelidir. Nitekim fiil fâilden başkasıyla da ilgiliyse, fâili değil de başkasını dikkate aldığımızda güzel ve çirkin sıfatlarının değişkenliği, göreliliği berraklaşmaktadır. Çünkü başkasıyla ilgili olan fiile fâil değil de başkası açısından baktığımızda, başkasının garazına uyumlu fiil güzelken, başkasının garazına uyumlu olmayan fiil çirkindir. Diğer bir deyişle, fiilin güzelliği ve çirkinliği, her kim açısından bakılıyorsa onun hakkında bir güzellik ve çirkinliktir. Bu nedenle fâilin dışında pek çok kimseyle ilgili bir fiilin, güzellik ve çirkinlik nitelikleri o kimseler arasında değişebilir. O hâlde güzellik ve çirkinlik bu anlamlarıyla tamamen görelidir ve fiilin zatına ait bir nitelik değildir.³⁴ Ancak Gazzâlî güzele ilişkin ayrımı daha da özelleştirerek hüsün-kubuh sorunundaki kullanımına dikkat çeker. Buna göre güzel, garazın ilgili olduğu şey bakımından ikiye ayrılır. Birincisi: Garaz ister dünyevî isterse de uhrevî olsun, mutlak olarak garaza uygun fiile güzel denir. İkincisi: Yalnızca uhrevî garaza uygun fiile güzel denir. Gazzâlî, şeriatin güzel bulduğu, teşvik ettiği ve sevap vaadinde bulunduğu şey demek olan bu anlamın Eş'arîler'in terminolojisinde güzel olduğunu belirtir. Güzelin üçüncü bir kullanımı ise Allah hakkında bir garazdan bahsedilemeyeceği hâlde, her nasıl olursa olsun, Allah'ın fiillerine güzel denilmesidir. Bu durumda güzelin anlamı, Allah'ın mülkünde ortağının bulunmaması, dilediğini dilediği gibi yapması ve yaptıkları nedeniyle kınanıp sorguya çekilmemesidir.³⁵

Bu son tanım, Eş'arîler'in güzel ve hikmet tanımlarıyla örtüşmektedir. Her ne kadar ilk bakışta çok farklı görünse de, Eş'arîler'in güzel tanımı (yani şeriatin güzel bulduğu, teşvik ettiği ve sevap vaadinde bulunduğu şey) aslında

34 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 163-64.

35 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 165.

üçüncü tanımının ayrıntısıdır. Çünkü Allah'ın emrettiği şeyin güzel olması, ilk bakışta insan bilgisinin kendinde güzeli kavramaktan aciz olduğuna ve nihaî merciin Allah olduğuna delalet etse de gerçekte bu, kendinde güzel, çirkin ve sefeh kavramının reddine dayanır. Çünkü güzel, güzelliğini Allah'ın emrinden almaktadır. Ayrıca bu tanım, güzel ve çirkinin gerçek anlamda garazla bağlantısını koparmaktadır. Zira tanımda da belirtildiği gibi, Eş'arîler'e göre Allah hakkında garaz söz konusu değildir. Ancak burada iki şeyi ayırmak gerekir: Bir şeyin kul açısından bir garazla örtüşüp örtüşmemesi bakımından güzel, çirkin veya sefeh olması ile o şeyin Allah tarafından emredilmesi açısından kendinde yarar-zarar ikileminden tamamen bağımsız olması. Bu iki durum birbirinden ayrılınca Eş'arî düşünceye göre güzel ve çirkinin garazla ilişkisi kurulduğu sürece kul açısından güzel ve çirkin olacağı ve bunun göreliliği ortaya çıkar. Fiillerin Allah ile ilişkisi kurularak bakıldığında ise güzel, hikmet ve adalet kelimelerinin tamamı, gerçekte üçüncü tanımda ifade edilen anlamda ortakdır ve bunların kendilerine özel bir anlamı yoktur. Çünkü daha önce belirtildiği üzere, ilâhî fiiller başkası açısından sırf zarar olsa bile, kendileri bu niteliklere sahiptir. Bu durumda da söz konusu lafızların gerçekte delaleti belirsizleşmektedir.

Gazzâlî bu durumun farkındadır ve onun kendine özgü yaklaşımı da vâcib kavramı ile hikmet kavramı arasında kurduğu irtibattan ortaya çıkar. O, hikmetin iki anlamda kullanıldığını belirtir. Bunlardan birincisi şeylerin düzenini, gizli ve açık anlamlarını kuşatarak onlarla amaçlanan gayenin tamamlaması için nasıl olmaları gerektiğine hükmetmektir. Bu tanım daha ziyade olmuştan olması gerekeni çıkarma şeklinde özetlenebilecek insanî hikmetin bir açıklaması görünümündedir. Çünkü Allah'ın varlıklara dair bilgisi, onların nizamını önceleyen ve o nizamı var eden bir bilgidir. Hikmetin ikinci tanımı, tertip ve nizamı yaratıp sağlam ve sarsılmaz yapma kudretine sahip olmaktır.³⁶ Burada ikinci anlam, kudret merkezli gibi görünse de tanım, istediği her şeye kudreti olmaktan ziyade bir tertip ve nizama kadir olmayı vurgular. Nitekim Gazzâlî'nin *el-Maksadü'l-esnâ*'daki hikmet tarifi onun hikmet kavrayışını daha açık gösterir: "Hikmet, şeylerin en üstününü bilgilerin en üstünü ile bilmekten ibarettir. Allah, şeylerin en üstününü bilgilerin en üstünü ile bilir. Çünkü en üstün bilgi, ezeli, sürekli, zevali düşünülemeyen ve bilinenle örtüşen bilgidir."³⁷ Aslında *el-İktisâd*'daki ikinci tarif ile *el-Maksadü'l-esnâ*'daki tarif birbirini tamamlamaktadır. İkincisi bilgiyi, birincisi ise o bilgiyi gerçekleştirme-yi vurgulamaktadır. Bu durum, ilâhî fiili ilme tabi olan bir kudretle açıklama

³⁶ Hikmet tanımları için bk. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 165-66.

³⁷ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâillâhi'l-hüsna*, nşr. Fazlul Şehâde (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1971), s. 130.

çabasını yansıtır. Gazzâlî'nin sefahi, hikmetin mukabili yapmayıp da garaz merkezli güzel-çirkin-abes ayrımına dahil ederek güzel ve çirkinin mukabili yapmasının nedeni de budur. Çünkü ilâhî ilim ezeli ve mahlukat da bu mutlak ilmin gereği olduğundan, hikmetin mukabili yoktur. Hikmetin mukabilinin olması demek ya Allah'ın eşyada düzeni bilmemesi ya da -kudreti de dahil edersek- bildiği şeye güç yetirememesi demektir. ilâhî zatın her iki durumdan da tenzih edilmesi gerektiği açıktır. Şu hâlde sefeh, ancak bir garazla bağlantılı olarak anlam kazanan bir terim olup hikmetin mukabili değildir. Hikmetin ilim ve nizamla ilişkilendirilmesi, kaçınılmaz olarak adaletin de aynı doğrultuda açıklanmasını gerektirir. Eğer hikmet, ilmin gereğini yapmak ise, adalet de şeylerin ilâhî ilimde bulunduğu yere varlıkta da sahip olması ve nizamda bulunması gereken yeri almasıdır. Nitekim Gazzâlî, adl (âdil) ilâhî ismini açıklarken itidal ve intizam kelimelerini kullanır ve Allah'ın âdil olmasını "her şeyi layık olduğu yerde tertip etmesiyle" açıklar.³⁸ Böylece Gazzâlî'nin düşüncesinde hikmet ilmin gereği, adalet hikmetin gereği ve kudret ise ilmin gereğinin ortaya çıkmasını sağlayan sıfat olmaktadır. Bu durumda tıpkı Eş'arî'de olduğu gibi Gazzâlî'ye göre de zulüm gerçekte adaletin zıddı olamayacaktır. Çünkü eğer adalet, ilmin gereğine göre her şeyi olması gereken itidal ve nizam içinde yaratmak ve layık olduğu yere koymak ise, ilâhî ilme aykırı bir yaratma tasavvur edilemeyeceğinden, Allah'ın fiilleri asla zulme konu olmayacaktır. Bundan dolayı Gazzâlî, aynı Eş'arî gibi zulüm kavramını, yaptığı fiille başkasının mülküne girmek şeklinde açıklamaktadır. Bu anlamın ise Allah hakkında düşünülemeyeceği çok açıktır. Çünkü bu, bir emre itaatsizlik veya bir yasağı çiğneme durumunda ortaya çıkar. Dolayısıyla "Allah zalim değildir" sözü, Allah'ın hiçbir şekilde zulmün fâili olamayacağı anlamına gelmektedir. Zira bu, bir sığata konu olma özelliğine sahip olduğu hâlde o sıfatın o konudan olumsuzlanması değildir.³⁹ O hâlde Gazzâlî'ye göre de güzel, çirkin, sefeh veya abes ve zulüm kavramları görelî ve değişken kavramlardır. Bunlardan güzel kavramı, Allah'ın fiilleri hakkında kullanıldığında garaz ve dolayısıyla fayda-zarar ikilemi dikkate alınarak yapılan tanımların tamamının dışında bir anlama sahip olacak ve Allah'ın mülkünde ortağının bulunmaması, dilediğini dilediği gibi yapması ve yaptıkları nedeniyle kınanıp sorguya çekilmemesi anlamına gelecektir. Çünkü bu tanımın dışında Gazzâlî'nin güzel hakkında verdiği bütün tanımlar, ilâhî fiillerden zorunlu olarak olumsuzlanmaktadır.

Şimdi bu açıklamalardan sonra tekrar temel sorumuzu sorabiliriz: Gazzâlî'ye göre ilâhî fiillerin ta'lili mümkün müdür? Gazzâlî bu sorunun cevabını açıklama-

38 Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 105.

39 bk. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 183.

sını yaptığı kavramsal çerçeve doğrultusunda verir. Ona göre şayet ilâhî fiiller bir illet nedeniyle gerçekleşiyorsa, bu illet bir zorunluluk bildirecektir. Dolayısıyla “ilâhî fiiller bir illete dayalı olarak meydana gelir” sözünü değerlendirebilmek için vâcip kelimesine başvurmak gerekir. Vâcip kelimesinin ilk anlamı, terkinde açık zarar olan fiildi. Bu anlamın Allah hakkında geçerli olmayacağı açıktır. Çünkü yaratmayı terk etmenin Allah açısından açık zarar olduğunu söylemek mümkün değildir. İkinci anlamı, terki imkânsız bir duruma götüren fiildi. Oysa herhangi bir ilâhî fiilin hatta topyekün yaratmanın terkinde bir imkânsızlık yoktur. Şu hâlde vâcip kelimesinin anlamları uygulandığında “ilâhî fiiller, bir illete dayalıdır” sözü anlamını yitirmektedir. Bu durumda Mu'tezile'nin “Allah mahlukatı kendi menfaati için değil onların menfaati için yaratmıştır” sözünde şayet başkasının menfaati, yaratmanın illeti yapılıyor ve bir zorunluluk (vücûp) kastediliyorsa, başkasına fayda veren şeyin Allah'a zorunlu olduğu ileri sürülemez. Gazzâlî bu sözün eleştirisinde vâcip kelimesinin anlamlarını uygulayıp bunların hiçbirinin Allah hakkında düşünölemeyeceğini belirtir.⁴⁰ Şu hâlde yarar-zarar bağlamına yerleştirilen hiçbir açıklama, Gazzâlî açısından ilâhî fiiller hakkında söz konusu edilmeyecektir. Doğal olarak burada ilâhî fiillerin yaratılanlara fayda verebileceği reddedilmemektedir. Reddedilen şey, bunların yaratmanın illeti oluşu ve vücûp kelimesinin herhangi bir anlamıyla zorunluluk bildirmeleridir. Bu nedenle Gazzâlî, Allah'ın insanı gücünü aşan şeyle sorumlu tutmasını, herhangi bir suçu olmayan hayvana acı vermeye kadir olmasını, kulları için aslahı (en iyiyi) yapmasının, kulun itaati karşısında sevap vermesinin ve peygamber göndermesinin zorunsuzluğunu tamamen vücûp kelimesinin kavramsal çerçevesi doğrultusunda açıklamaktadır.⁴¹ Bu bakımdan Gazzâlî'nin anahtar terimi vücûp lafzıdır ve bu lafız, aynı zamanda sorunu başka bir zemine taşımasına imkân vermektedir. Çünkü Gazzâlî'ye göre yaratma ve teklifin zorunlu oluşunun anlamlı olduğu bir durum vardır: *Yaratma gerçekleşmediği takdirde ezeldeki ilmin ve meşietin yanılması*. Zira Allah bir şeyi irade ettiğinde veya ilâhî ilim bir şeye taalluk ettiğinde irade edilen veya bilinen şey, zorunlu (vâcip) hâle gelir.⁴² İlim ve irade, ezeli sıfatlar olduğundan, bilinen ve irade edilen şey, gerçekte ezelde bilinmekte ve irade edilmektedir. Bilinen ve irade edilenin meydana gelmemesi, Allah'ın sıfatları açısından bir imkânsızlığa yol açmaktadır. Bu nedenle bilinen ve irade edilenin gerçekleşmesi, “terki, imkânsızlığa yol açan fiil” anlamında zorunludur (vâcip). Gazzâlî vâcip lafzı aracılığıyla ilâhî fiillerin meydana gelmesini, kendinde imkân hâlini korumakla birlikte, ilim ve irade açısından zorunlu

40 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 176.

41 bk. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 178-201.

42 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 175.

bir zemine çekmektedir. Diğer bir deyişle yaratılanlar, kendinde mümkün ve hâdistirler ancak ilâhî ilim ve iradeye nispetle yaratılmaları zorunludur. Vâcib kavramının aracılığı, vurguyu mutlak kudretten ezeli ilim ve iradeye kaydırmakta ve hikmeti varlıktaki nizam ve tedbirle, adaleti de şeylerin bu nizamda layık olduğu yerlerini almasıyla açıklamaya imkân vermektedir. Böylece Gazzâlî, Eş'arî'nin mutlak kudret lehine anlamlarından feragat ettiği bu lafızları yeniden anlamlı kılacak bir açıklama geliştirmektedir. Çünkü güzel, hikmet ve adalet lafızlarının anlamsızlaştırılması, kulun Allah'tan beklentilerine aykırıdır. Eş'arî'nin daha önce anlatılan çözümünün en ciddi sorunu da kulun beklentileri söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Zira bu çözüm, Mu'tezile'nin en azından kaynağı itibarıyla haklı olarak dile getirdiği insanî talepleri, mutlak kudret lehine görmezden gelmektedir. İşte Gazzâlî'yi farklı bir hikmet kavrayışına götüren budur ve sonradan Mutezilî veya Meşşâî olmakla suçlanmasına sebep olan "Olmuştan daha mükemmeli olamaz" sözünü de aynı endişeyle söylemiştir. Çünkü Gazzâlî bu sözü *Ihyâ'*'nin tevekkül babında söyler ve tıpkı bu meselede kendisine kaynaklık eden Ebû Nasr es-Serrâc gibi asıl maksadı, müminin Allah'a güvenini temin edecek metafizik bir dayanak bulmaktır.⁴³ İlâhî fiili, ezeli ilmin aksinin çıkmasının imkânsızlığı anlamında zorunlu kabul ettiğimizde, doğal olarak bir mevcudun varlığı, onun olabilecek yegâne durumunu temsil eder. Zira ilim, o nesnenin mevcut hâliyle olmasını kesinleştirmiştir ve nesnenin bu belirlemenin dışında bir oluşa sahip olması mümkün değildir. Yani bir şeyin var olduğu durum, onun kendisi açısından değil, ama ilâhî ilme nispetle olabilecek en mükemmel hâlini yansıtır. Olmuştan daha aşağı veya daha yüksek bir mükemmellik, zorunlu olarak ilâhî ilme aykırı olacaktır. Böylece Gazzâlî, aslah taraftarlarının temelde ahlakî endi-

43 bk. Gazzâlî, Allah'ın cömertlik (cûd) ve hikmetine iman bağlamında varlıkta olmuştan daha güzel ve daha mükemmelinin olamayacağını belirtir. bk. *Ihyâü ulûmi'd-dîn* (Kahire: Şirketü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1939), s. 252. Gazzâlî bu sözden birkaç sayfa önce tevekkül hâlini doğuran tevhibi anlatırken, varlıktaki düzenin zorunluluğuna işaret eder (s. 250). O, *Kitâbü'l-Erbâin*'de yine tevekkül bahsinde varlıktaki nizamı ve nedenler silsilesini vurgular, tevekkül hâlinin oluşması için Allah'ın fiil ve zatının birliğine inanmanın yetmeyeceğini, bunun yanı sıra Allah'ın rahmetine, cömertliğine (cûd) ve hikmetine iman şart olduğunu belirterek *Ihyâ'*'daki sözünün baş kısmını neredeyse aynı lafızlarla tekrar eder ve "Olmuştan daha mükemmeli olamaz" sözünün açılımı sayılabilecek açıklamalar yapar. bk. *Kitâbü'l-Erbâin fi usûli'd-dîn*, nşr. Muhammed Muhammed Câbir (Kahire: Mektebetü'l-Cendî, 1963), s. 217-23. Yine *el-Erbâin*'de Allah'ın takdirine rıza bağlamında "mevcut düzenin en mükemmel ve en güzel şekilde tertip edildiğini ve ondan daha güzel ve daha mükemmelinin imkân dahilinde olmadığını, şayet olsaydı da Allah bunu esirgeseydi bunun cömertlik değil cimrilik ve kudret değil acizlik olacağını" söyler. *Kitâbü'l-Erbâin fi usûli'd-dîn*, s. 239. *Ihyâ'*'daki sözlerin şerhi için bk. Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî ez-Zebîdî, *İthâfû's-sâdeti'l-müttakin bi-şerhi esrârı Ihyâi ulûmi'd-dîn*, IX, 451-52. Gazzâlî'nin "Olmuştan daha mükemmeli olamaz" sözünün bağlamı, anlamı, diğer eserlerindeki versiyonları ve tasavvuf, felsefe ve kelâmdan kaynaklarına dair dikkate değer bir çalışma için bk. Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, s. 43-98.

şelerden hareketle yarar-zarar bağlamında söyledikleri sözü, bu bağlamdan çıkararak klasik kelâm disiplini açısından yanlışlığını imkânsız kılacak şekilde söylemektedir. Çünkü ilâhî bilgi ve nesnesi arasındaki ilişki açısından bakıldığında, bu düşüncenin çürütülmesi imkânsızdır. Çürütmenin tek yolu, ilâhî ilmin alternatifli bir bilgi olduğu iddiasıdır ki kelâm ekolleri arasında böyle bir düşünceyi ileri süren yoktur.⁴⁴ Gazzâlî kudrete nispetle imkânı koruduğu için önceki Eş'arî geleneğin kudret anlayışından da kopmamaktadır.⁴⁵ Fakat Gazzâlî, önceki Eş'arî kelâmcıların tam olarak dile getiremediği bir durumu fark etmiştir. Bu durum, yaratmanın illeti ile sebebi veya şartı arasındaki ayırımıdır. Evet Gazzâlî de yaratmanın Tanrı'nın kendisi dışında sayılabilecek bir anlama bağlanamayacağına hemfikirdir. Fakat ilâhî fiili, Tanrı'nın bilgisine bağlayarak bilgiyi kudret ve iradenin faaliyet alanını sınırlayan bir zemine dönüştürmek mümkündür ki Gazzâlî'nin yaptığı tam da budur. O, ezeli ilâhî bilgiyi, iradenin ezeldeki tercihi ve kudretin ezeldeki taallukunun sebebi veya şartı hâline getirmiş; ancak özellikle kudretin kendinde sonsuzluğunu iptal etmemiştir. Yaratma teorisi uyarınca bütün varlıkların doğrudan Tanrı tarafından yaratılması zaman içinde gerçekleşmek durumunda olduğundan, bilginin kendisini illet hâline getirmek tabii ki mümkün değildi ve Gazzâlî de ilâhî bilgiyi, fiili zorunlu kılan bir illet hâline dönüştürmemiştir. Fakat bilginin aksinin olmasının imkânsızlığını ve dolayısıyla bilgiye göre yaratmanın zorunluluğunu öne sürerek kudret ve iradeyi bilginin zorunlu izleyicileri olarak vazedmiştir. Böylece Gazzâlî, "Bilmek demek yaratmak demektir" görüşünü savunmamıştır, ama "Yaratmak demek, kudret ve irade aracılığıyla bilgiyi tahakkuk ettirmek demektir" diyerek bilgiyi ilâhî fiilin sebebi yapmıştır. Meseleye bu açıdan bakıldığında, gerçekten de yaratma görüşü çerçevesinde ilâhî fiile bulunabilecek en kesin sebep, ilâhî bilgi olmaktadır.

Gazzâlî'nin sonucu her ne kadar Meşşâî felsefeyle benzerlikler taşısa da, Tanrı ile fiilleri arasında zorunlu bir nedensel ilişki gözetmediği için Meşşâî düşünceden uzaktır. Fakat bu benzerlik bir bağlantıyı da dile getirmektedir. Çünkü Gazzâlî'nin bu görüşü geliştirmesinde insanî talepleri esas alan Mu'tezilî teorilerin yanı sıra, mutlak birlikten çokluğun nasıl çıkabileceği bağlamında İbn Sînâ tarafından kelâmcılara yönelik eleştirilerin de etkisi vardır. Nitekim

44 Cehm b. Safvân gibi kelâmcılara nispet edilen "ilâhî ilmin hâdis olduğu" görüşünü dikkate almıyorum. Zira bu türlü düşünceler, herhangi bir kelâm ekolü tarafından temsil edilmektedir. Cehm'in görüşü için bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), s. 222. Eş'arî, Cehm'den aksi görüşün de nakledildiğini belirtir.

45 Bu nedenle Gazzâlî'nin tamamıyla geleneksel Eş'arî düşüncesini dile getirdiği *İhyâ ve el-Erbain* metinleri ile kendine özgü yaklaşımını geliştirdiği *el-İktisâd* metinleri arasında hiçbir tutarsızlık yoktur. bk. *el-Erbain*, s. 4-18. *İhyâ*, I, 154-57.

Gazzâlî, Meşşâî filozoların en güçlü görüşlerinin Tanrı'nın âlemi müstakil bir irade ve kudret aracılığıyla değil, zorunlu olarak yaratması (sudûru) görüşü olduğunu belirtir.⁴⁶ Çünkü bu görüşten hareketle kelâmcılara yöneltilen zımnî eleştiri, kelâmcıların tasvir ettiği anlamda yaratma teorisinin Tanrı'yı hâdis niteliklere mahal yapacağıdır. Gazzâlî bu sorunu çözmek için ilim sıfatını kudret ve iradenin önüne alarak negatif bir zorunluluk (ilmin aksinin çıkmasının imkânsızlığı) iddia etmiştir. Bu bağlamda Gazzâlî ile önceki Eş'arîler arasındaki en önemli fark şudur: Önceki Eş'arîler, hâdis varlıkların ortaya çıkışındaki imkân kavramının anlamını ilâhî iradenin seçimleri arasındaki alternatiflerde bulmuştur. Onlara göre mevcudun olduğundan başka türlü olabilmesinin temelini ilâhî kudretin gücünün sınırsızlığı oluşturur. Yani bir nesnenin kazanabileceği muhtemel varlık durumlarının gerekçesi, o nesnenin mahiyetinin yokken sahip olduğu kuvve veya istidat değil, ilâhî kudretin o nesneyi bütün o varlık durumlarında yaratmaya kadir oluşudur. Dolayısıyla imkân, gerçekte nesnenin kendisine değil, ilâhî kudretin gücüne nispetle anlam kazanan bir kavramdır. Oysa Gazzâlî, Eş'arî düşüncenin tam da bu noktadaki sorununu fark etmiş -daha doğru bir ifadeyle kabul etmiş- ve ilmi, kudretin önüne alarak Tanrı yönünden zorunluluğu ve nesne yönünden ise mümkün oluşu öne çıkarmıştır. Diğer bir deyişle Gazzâlî, sorunun kelâmcıların temel kavramı olan hudus kavramıyla çözülemeyeceğinin farkına varmıştır. Çünkü hudus kavramı, meydana gelen şeyin yalnızca sonradan oluşunu ifade eder ve şey ile onun varlığı arasındaki bağın gücüne yönelik hiçbir doğrudan açıklama içermez. Oysa imkân ve zorunlu kavramı, tamamen şey ile onun varlığı arasındaki bağın niteliğine yönelik ayrımlardır. Bu kavramların aynı zamanda önermelerin madde ve kiplerini ifade eden kavramlar olması da bu durumu teyit eder. Çünkü önermenin maddesi ve kipi, konu ile yüklem arasındaki yüklenme ilişkisinin gerçekte veya sözdeki durumunu ifade eder.⁴⁷ Fakat Gazzâlî, böylesi bir zorunluluğu, Tanrı'nın zatından çıkaramazdı. Zira âlem ile Tanrı veya Tanrı ile yaratma arasında zaman öngören ve bu sayede âlemin kudemine set çeken yaratma teorisi, herhangi bir şekilde zorunluluğun Tanrı'nın zatından çıkarılmasına elverişli değildir. Bu nedenle Gazzâlî, zorunluluğu sıfatlardan çıkarmıştır. Öte yandan Gazzâlî'nin bu düşüncesinin ancak önceki Eş'arî kelâmcıların düşüncelerini daha ileri götürmesi, bunun yanı sıra

46 Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, trc. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sanoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), s. 16.

47 Bu bakımdan Ormsby'nin "Gazzâlîci teodisenin en önemli prensibi, eşyanın aslı imkândır" tespiti doğru; ancak Eş'arî gelenekle ilişkisinin kurulması bağlamında eksiktir. Çünkü bu tespit, hudus kavramıyla imkân kavramı arasındaki tercihi ve Gazzâlî'nin Eş'arî gelenekte ne yaptığını tam olarak yansıtmamaktadır. Ormsby çalışmasında *el-İktisâd*'daki tartışmalarını yeterince değerlendirmedeğinden, Gazzâlî'nin ilim sıfatına vurgusunun önceki Eş'arîler'den farklılığını gözden kaçırmıştır.

Mu'tezile'nin aslah ve Meşşâî felsefenin zatî zorunluluk görüşlerini çağrıştıran ifadeler kullanması ironik bir durum ortaya çıkarmıştır. Bu durum, bir yandan Gazzâlî'nin önceki Eş'arî düşünürlerden farklılığını gizlemiş, diğer yandan da Mutezilî veya Meşşâî olmakla suçlanmasına sebep olmuştur. Oysa Gazzâlî'nin asıl yaptığı şey, vurguyu kudretten ilme kaydırarak imkânı fâilden mefule taşımaktır. Böylelikle o hem yaratmada ilâhî iradenin işlevinden ötürü Tanrı'yı hâdis niteliklere konu yapma eleştirisini devre dışı bırakmayı hem de Tanrı'ya güveni sağlayabilecek metafizik bir zemin oluşturmayı amaçlamıştır.

D. Sonuç

Yoktan yaratma ve mutlak kudret kabul edildiği takdirde, hiçbir şekilde zorunluluk kabul etmeme ile tamamıyla zorunluluğa dayanma arasında "müstakil" bir ara durum oluşturmak neredeyse imkânsızdır. Gazzâlî'nin ustaca çözümü dahi, Eş'arî ve Bâkîllânî gibi büyük Eş'arî imamlarının görüşlerine irca edilebilir özelliktedir. Tabii ki bu durum, onun özgünlüğünü yok etmez; fakat şunu gösterir: Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin metafizik seviyede tesisi, mutlak zorunlu olmak veya olmamak şıklarından biri üzerine kurulmak durumundadır. Bu bağlamda söz konusu iki kutup, klasik metafiziğin aklî sınırlarını temsil eder. Yapılacak bütün ara yorumlar, bunlardan birinin araçlarını kullanarak onun parçası, uzantısı, farklı veya yeni bir formda ifadesi olur. Öyle ki, teoriler arasındaki farklılaşma sadece yazarlararası değil, sistemlerarası farklılıklar olsa bile, bu iki kutbun etrafında dönmek zorundadır. Bu nedenle Mu'tezile'nin Allah hakkında zorunluluğu dile getiren ifadeleri mutlak kudreti iptal etmeden söylendiği için özünde ahlakî zorunluluk bildirir. Kâdî Abdülcebbar'ın ara formülü de aynı gerilimi yansıtır. Katı bir nedensellik üzerine kurulmayan bütün ara formüller, fiilin oluşum sürecine dair mutlak kudretle çelişmeyen bir açıklama getirmektedir; fakat bu açıklamalar, mukabîlini aklî bir zorunlulukla olumsuzlama gücünü taşımamaktadır.

Kelâm ilminin kullandığı tenzih ilkesini saf aklî bir araç olarak dikkate aldığımızda, Allah'ın tenzihine en yaraşır olan, âlem ile Tanrı arasındaki ilişkinin her türlü zorunluluktan azade, mutlak bir kudrete değil, hiçbir şekilde imkân içermeyen mutlak zorunluluğa dayandırılmasıdır. Çünkü kelâmcıların dile getirdiği mutlak kudret fikri, her ne kadar sınırsızlık ve kayıtsızlık vurgusuyla mutlak bir tenzihi savunduğu hissini verse de, gerçekte yoğun bir teşbih kokusu taşır. Allah, herhangi bir saik ve illet olmaksızın fiil yapar; fakat bu fiili yapma süreci aynen insanın fiil yapma sürecinde olduğu gibi, her biri zihnen müstakil sıfatlar olan bilgi, irade ve kudret üçlemesine dayalıdır. Dolayısıyla Allah'ın fiili kasıt, ihtiyâr ve iradeyle öncelenmiş olduğundan, hâdis olmak

zorundadır. Bu nedenle İcî ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin belirttiği gibi, âlemin ezelde yaratılması, onun sürekli bir varlık olması bakımından Allah Teâlâ için ezelde kemaldır. Dolayısıyla Tanrı-âlem ilişkisini Tanrı'yı her türlü imkândan uzaklaştırarak kurmanın aklen en güçlü yolu, İbn Sînâci geleneğin dile getirdiği zatî ve mutlak zorunluluk fikridir. Çünkü kesin bir delille yetkinlik olduğu ispatlanan bütün sıfatların, ilâhî zata zorunlu olması ve ilâhî zatin beklenen bir kemalinin bulunmaması, yalnızca zatıyla zorunlu kılan (mûcib bi'z-zat) bir Tanrı tasavvuruyla mümkündür. Fakat kelâmcılar, tenzih ilkesini uygularken, saf bir aklî kemal düşüncesine dayanmamışlar ve kemal olduğu düşünülen anlamın, ilâhî zat için de kemal olduğunun ortaya çıkması gerektiği şartını koşmuşlardır. Çünkü insana kıyasla kemal olan bir sıfatın, Allah'ın zatına kıyasla kemal olmaması mümkündür.⁴⁸ Bu bakımdan kelâmcılar, dinî nasların zahirinden "Allah'ın fâil-i muhtar olduğu" düşüncesini almışlardır. Kelâm usulü açısından bu önermenin kesinliği, duyuların ve aklın kesin verileriyle çelişmemesine bağlıdır; aksi hâlde bu anlamı veren nasların tevil edilmesi gerekir. Kelâmcılar, varlıkta bu öncülü yanırlılayan zorunlu bir nedensellik bulunmadığını düşündüklerinden, "Allah'ın fâil-i muhtar olduğu" önermesini kelâm ilminin temel ilkelerinden biri hâline getirerek Allah'ın zatî zorunlulukla nitelenmesini reddetmişlerdir. Meşşâi geleneğin "İleti bilmek malulü bilmektir" önermesini, "Malulü bilmek, illetin malulde tezahür eden özelliklerini bilmektir" şeklinde tersine çevirerek malul tarafından zorunlu; ama illet tarafından zorunlu olmayan bir tür fâillik düşüncesine dayanan metafizik anlamda mutlak bir zorunsuzluğu savunmuşlardır. Eğer kelâmcıların düşündüğü gibi dış dünyada meydana gelen şeyler arasında zorunlu bir nedensellik ilişkisi yoksa, Tanrı-âlem ilişkisi Eş'arî gelenekte anlaşıldığı anlamda "mutlak kudret" düşüncesine dayandırılmalı ve ilâhî fiillerin herhangi bir nedeninin olup olmadığı sorusu da bu gelenek doğrultusunda cevaplanmalıdır. Çünkü metafizik anlamda mutlak zorunlu olmamaktan ahlakî zorunluluğa geçmek teorik olarak makul değildir. Kelâm ilminin ikinci kutbunu, yani kulun Allah'tan beklentilerini ve Allah'a güvenini dikkate aldığımızda ise Eş'arî düşünceyi tadil ederek ona en mükemmel formunu kazandıran ve böylece kelâmın iki kutbu arasındaki gerilimi dengeleyen yorum Gazzâlî'ye aittir.

48 bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 48.