

İSLAM'IN KLASİK ÇAĞINDA İNSAN İMGESİ VE İRADE ÖZGÜRLÜĞÜ SORUNU

Yrd. Doç. Dr. Hasan AYDIN*

Özet

İrade özgürlüğü ve takdir sorunu ile bundan doğan kötülük sorunu gibi diğer sorunlar, insanlık tarihi kadar eskidir ve gerek tek-tanrılı dinlerin gerekse İslamın klasik çağında İslam düşünürlerinin tartıştığı en temel sorunlar arasındadır. İrade özgürlüğü ve buna ilişkin sorunlar, İslam düşüncesinde, kelâmcılar, tasavvufçular ve İslam filozoflarıyla birlikte, siyasal, dinsel ve felsefî bir rol de üstlenmiştir. Bu nedenle söz konusu sorunlarla, İslam dünyasında ortaya çıkmış tüm akımların ilgilendiği ve sorunları analitik olarak irdeledikleri görülür. Bu makalenin iki amacı bulunmaktadır. İlki, İslam düşünürlerinin anılan sorunlara yönelik olarak neler düşündüklerini ortaya koymak; ikincisi ise, onların söylemleri arasındaki benzer ve farklı yönleri çözümlenektir. Hiç kuşkusuz hacmi sınırlı bir makale içerisinde, İslam düşünürlerinin anılan sorunlara yönelik tüm söylemlerini çözümlenektir mümkün değildir; bu yüzden her akımın içerisinde meşhur bir düşünür ve model söylem seçilmiş ve onlar incelenmiştir.

Anahtar Sözcükler: İrade özgürlüğü, takdir, kötülük sorunu, kelâmcılar, tasavvufçular, İslam filozofları.

Abstract

The Problem of Human Image and Free Will in Classical Age of Islam

The problem of free will and predestination which arising from it, for example the problem of evil, is as old as history of humanity, is one of the most important problem especially for theistic religious and islamic thinkers in classical age. This problem, whit islamic thinkers, for example theologians, mystics and philosophers, has a political, religious, philosophical role in early Islamic thought. For this reason, it is possible to observe that all school emerged in islamic world, discussed about it. This article has two aims, the first one is to discuss what islamic thinkers thing about this problem; the second one is to analysis similarities and deferences between their discourses. It is impossible, in this article, to analiyses their full discourses, therefore, I will choose fomous thinker and model discourse for evrey school and analysis them.

Key Words: Free will, predestination, the problem of evil, theologians, mystics, Islamic philosophers.

* OMÜ Eğitim Fakültesi, haydin@omu.edu.tr / hhhaydin@hotmail.com

Giriş:

Tanrı'nın varlığını onaylayan tüm düşünce sistemlerinin, Tanrı ve tanrısal nitelikler karşısında, insanın konumu ve onun irade özgürlüğü sorununu tartışma konusu ettikleri gözlenir. Düşünce tarihinde, kısa bir gezinti, bunu yadsımanın olanaksızlığına ilişkin oldukça zengin veriler sunar. Aslında bu hiç de nedensiz değildir; zira tanrılık özü beraberinde mutlaklık anlayışını çağrıştırmakta, bu çağrışım, Tanrı ile birlikte, tanrısal sıfatların ve tanrısal eylemlerin de mutlak olarak algılanmasına yol açmaktadır. Eğer Tanrı, nitelikleri ve eylemleri mutlaksa, o halde bu mutlaklık içerisinde, insanın konumunu ve irade özgürlüğünü nasıl değerlendirmek gerekir? Bu soru, tek-tanrılı düşünce sistemleri açısından daha da yaşamsal bir değer kazanmaktadır. Çünkü Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi tek tanrılı dinler, Tanrı-evren ilişkisinde, Tanrı odaklı (theo-centric) bir anlayışa gönderme yapmakta, O'nun bilgi, irade, kudret ve yaratma gibi niteliklerini mutlaklaştırmaktadır. Tanrılık özünün bir uzantısı olan bu mutlaklaştırma, Tanrı'nın öncesiz bilgisiyle her şeyi takdir ettiği, takdir edilen her şeyin zamanı ve mekanı gelince, tanrısal bilgi doğrultusunda, tanrısal irade, kudret ve yaratma gereği gerçekleştiğini ileri sürmektedir. İlk bakışta oldukça yalın gibi görünen bu türden Tanrı odaklı düşünsel anlayışlar, her şeyi bir ve mutlak olan Tanrı ile ilişkilendirdikleri ve yer yer, özellikle mucize anlarında Tanrı'nın evrene müdahalesini gerekli gördükleri için, kimi felsefî sorunlara yol açmaktadır.¹ Bu sorunlardan ilki, tek tan-

¹ Bkz. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1987, s. 147 vd.; R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford University Press, New York 1998, s. 3 vd.; Thomas Pink, *Free Will: A Very Short Introduction*, Oxford University Press New York 2004, s. 1 vd.

rılı dinlerde savunulduğu anlamda mutlak bilgi, irade, kudret ve sürekli yaratma etkinliğine sahip olan, bir diğer deyişle, evrene bilgisi, iradesi, kudreti ve yaratma niteliği doğrultusunda sürekli müdahale eden bir Tanrı karşısında insanın konumu ve irade özgürlüğüyle ilgilidir. Bu anlamda bir yaratıcı, din felsefecilerinin deyişle söylersek, insanın kendiliğindenliğini askıya alıp, ona, kendi başına, özgür iradesiyle, tanrısal takdirin ve tanrısal yaratmanın söz konusu olmadığı bir etkinlik alanı bırakmadığı için, onun eylemlerinin gerçek var edicisi olarak algılanmasına, bu nedenle de, dinsel, ahlaksal ve hukuksal açıdan yükümlülüğünün yeter düzeyde temellendirilmesine engel oluşturmaktadır. İkincisi, insan dışındaki diğer varlık, nesne ve olaylar ile bunların birbirleriyle olan ilişkileri, mutlak olduğuna inanılan tanrısal bilgi, irade, kudret ve yaratmanın dışında düşünülmeceğine göre, nesne, varlık ve olayların doğallığı ile birbirleriyle olan ilişkilerinin düzeliliği ve sürekliliği de tehlikeye girmektedir. İlk sorun, insan ve eylemleri arasında doğal nedensel ilişkinin askıya alınması anlamına geldiği gibi, ikincisi de, nesne, varlık ve olaylar arasındaki doğal nedenselliğin ve otantik düzenin, tanrısal müdahaleler adına, örselenmesi anlamına gelmektedir. Anılan iki sorun, din felsefesinde gündeme gelen tartışmalara bakılırsa, doğal bir biçimde, üçüncü bir soruna yol açmaktadır. Bu da, Tanrı'nın mutlaklık ve sınırsızlığına gönderme yapan sistemleri en çok uğraştıran 'Tanrı'nın adaleti ya da kötülük' (theodicy) sorunudur.² Eğer tek-tanrılı dinlerin iddia ettiği gibi, evrendeki her

² Krş. David Hume, Doğal Din Üstüne Söyleşiler, Din Üstüne'nin içinde, çeviren: M. Tuncay, İmge Kitabevi, Ankara 1995, s. 208 vd., Aydın, age., s. 147 vd. ve 208 vd.; R. Swinburne, age., s. 3 vd.; Cafer S. Yaran, Kötülük ve Theodise, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 11 vd.; "Şaban Haklı, Kötülük Problemleri, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002/2, s. 194 vd.

türden olgu ve olayı, öncesiz ve mutlak bilgisiyle Tanrı takdir ediyor ve yaratıyorsa ya da her türden olgu ve olayın doğrudan ya da dolaylı olarak nedeni O ise, gerek doğal gerekse insansal kötülüklerin (ahlakî, siyasî) tek ve tartışmasız takdir edicisi ve yaratıcısı da, O olmak zorundadır. Bu koşullar altında O'nun iyi, adil ve güvenilir bir varlık olduğu nasıl söylenebilir?

İşte bu makale, Tanrı'ya iliştirilen sınırsızlık ve mutlaklık algısının doğal sonucu olan anılan sorunlar karşısında İslam düşünce geleneği içerisinde, özellikle itikadî (inançsal) mezheplerin, onlarla diyalektik içerisinde ortaya çıkan sufi anlayışın ve felsefi bakışın anılan sorunlara nasıl yaklaştıklarını bütüncül bir bakışla ele almayı, bu konuda üst düzey (meta) bir çözümleme ortaya koymayı amaçlamaktadır.³ Kuşkusuz, ne itikadî mezheplerin, ne sufilerin ne de İslam filozoflarının anılan sorunlar karşısında verdiği yanıtları tüketircesine ele almak, hacmi sınırlı bir makale içinde olanaklıdır. Ancak üst düzey (meta) yaklaşım gereği, belli tipolojilere baş vurmamak, sınırlılıklar içerisinde olsa da, bu tipolojilere bağlı kısmi çözümlemeler yapmak mümkündür ve bu türden çözümlemelerin bilimsel değeri yadsınamaz. Biz, sınırlılıklarının bilincinde olarak, bu makalede, İslam dünyasında sorunların ortaya çıkışı, ortaya çıkışta etkili olan kimi sosyo-kültürel nedenleri, mezhepler tarihi kitaplarında sorunların tartışılmasında merkezi bir yere oturtulan el-Hasan el-Basrî, onun görüşlerinden hareket eden Mu'tezile, Eş'arîler ve Mâturidîler ile, sufilerin itikadî esaslarını özetleyen Kelabazî ve vahdet-i vücud anlayışını sa-

³ Bu makalede tartışma konusu yapılan konuların bir bölümü İslam Düşünce Geleneğinde Din-Felsefe ve Bilim (Naturel Yayınları 2005) adlı yapıtımızda tartışılmıştır. Ancak buradaki tartışmanın iki farklı boyutu bulunmaktadır. İlki, yeni bir yöntembilimsel yaklaşım benimsenmiş, ikincisi ise, Cüveynî, Mâturidî, İbn Arabî gibi düşünürlerin görüşlerine sadece bu makalede yer verildiği gibi, İslam filozoflarının görüşleri de daha ayrıntılı olarak ele alınmaya çalışılmıştır.

vunan İbn Arabî ve Meşşâî ekolünün temsilcileri ve bu ekolün zirvesini temsil eden İbn Rüşd'ün görüşlerini ana hatlarıyla değerlendirmeye çalışacağız. Tipolojileştirmeyi temel alan bu türden bir çözümleme, İslamın klasik çağında, anılan sorunlara yönelik çoğulcu yaklaşıma güçlü bir örnek teşkil edecek ve sınırlılıklarının bilincinde olan kimi genellemelere ulaşmamızı ve onları eleştirel açıdan irdelememize olanak sağlayacak niteliktedir.

1. İslam Dünyası:

Sorunların Fark Edilişi ve ilk Tartışmalar

Müslümanlar, Tanrı odaklı düşüncelerin içerdiği, yukarıda din felsefecilerine gönderme yaparak söz konusu ettiğimiz kimi felsefî sorunları fark etmekte gecikmemişlerdir. Hatta İslam dinsel bildirilerine (Kur'an ve Hadislere) bakılırsa, söz konusu sorunlardan, özellikle irade özgürlüğüyle ilişkili olanının İslam peygamberi Hz. Muhammed döneminde tartışma konusu edildiğini söylemek olasıdır. Öyle görünüyor ki, Kur'an'da, Tanrı'nın dilediğini saptırıp, dilediğini de doğru yola ileteceği; rızkın, ecelin, iyiliğin ve kötülüğün Tanrı'nın takdirine göre gerçekleştiği; Tanrı'nın izni olmaksızın insanın kendisine bile yarar ya da zarar veremeyeceği; hem insanların hem de eylemlerinin Tanrı tarafından yaratıldığı; insanların başına gelen her şeyin, Tanrı katında bulunan levh-i mahfuzda (korunmuş levhada) ya da bir kitapta yazılı olduğu vb. düşüncelerin savunulması, öte yandan da insanların eylemlerinden dolayı yükümlülük taşıdıklarının ve bu dünyada ve ahirette hesaba çekileceklerinin belirtilmesi⁴, hem sahabîler hem de karşıtları

⁴ Anılan söylemlerin geçtiği kimi ayetler için bkz. İbrahim Süresi, 4; Secde Süresi 13; Zümer Süresi 7; Fatır Süresi 8; Enbiyâ' Süresi 23; Kamer

olan müşrik Arapları tedirgin etmiş gözükmektedir. Hz. Muhammed'i zor durumda bırakmak için her yola başvuran karşıt grupların, yani müşrik Arapların, Kur'an'daki tarihsel bağlamı anılan paradokslu yargılardan yararlanarak, kendi inançlarını, meşru göstermek için şöyle dedikleri kaydedilmektedir:

“Tanrı'ya ortak koşanlar dediler ki: Tanrı dileyseydi, ne biz ne de atalarımız, O'ndan başka bir şeye ibadet ederdik. O'ndan ayrı olarak da herhangi bir şeyi haram kılmazdık. Onlardan öncekiler de böyle yapmışlardı. Peygambere düşen apaçık tebliğden başka bir şey midir?”⁵

Müşrik Arapların bu eleştirilerine verilen yanıtı, gerek Kur'an'ın gerekse Hz. Muhammed'in, Tanrı'nın takdirine rağmen, insanın elinden geleni yapması gerektiğini belirten söylemlerinde yakalamak mümkündür. Bu yanıt pek doyurucu bulunmamış olsa gerek ki, tartışmalar devam etmiş ve hatta tartışmalar yer yer kimi sahabileri bile olumsuz yönde etkilemiştir. Bunu gözlemleyen Hz. Muhammed, Ebû Hureyre'nin söylemine bakılırsa, konunun tartışılmasını yasaklamıştır. Nitekim Ebû Hureyre'den naklen şöyle bir olay aktarılmaktadır:

“Biz kader konusunda tartışıyorduk. Bu sırada, Tanrı elçisi geldi; yüzü nar gibi kızarmıştı. Ben size bunu emretmek için mi gönderildim? Sizden öncekiler bu tartışmalar yüzünden yok (helâk) olup gittiler. Böyle tartışmalara girişmeyiniz, dedi.”⁶

Sûresi 49; Hadîd Sûresi 22; Şûrâ Sûresi 34; Al-i İmran Sûresi 165; Nisâ' Sûresi 78-79.

⁵ Nahl Sûresi, .35.

⁶ Tirmizî, Sahîh, cilt: II, İstanbul 1292, s.19. Ebû Hureyre'den nakledilen bu olay, kaderin bir sır olduğu düşüncesinin temellendirmek için sık kullanılmıştır.

Tarihsel kayıtlara bakılırsa, Hz. Muhammed'in tartışmaları yasaklamasının oldukça etkili olduğu söylenebilir. Zira Halife Hz. Ömer dönemine değin, kader konusuyla ilgili önemli bir tartışmaya rastlanılmamaktadır. Hz. Ömer döneminde, tarihsel kayıtlara bakılırsa, şöyle bir olayın yaşandığı aktarılır: Hz. Ömer, Şam'a sefer düzenler, şehrin yakınına gelince, orada veba salgını olduğu haberini alır. Bu yüzden şehre girmekten vazgeçer. Hz. Ömer'in bu tutumu ordunun içinde tartışmalara yol açar. Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh, Hz. Ömer'e, 'Tanrı'nın kaderinden mi kaçırıyorsun', diye sorar. Hz. Ömer de, evet, Tanrı'nın bir kaderinden bir başka kaderine kaçırıyorum, yanıtını verir ve ordunun içindeki tartışmalar sona erer.⁷

İslam dünyasında sorunların yeniden gündeme gelişi, Eski Yunan felsefesinin verilerini kullanarak, dinî-felsefî bir sistem kurmuş olan Hıristiyanların yaşadıkları bölgelerin (*Suriye, Mısır, Irak vb.*) ele geçirilmesini⁸ ve Müslüman düşünürlerin farklı din mensupları (*Hıristiyan, Yahudi, Budist, Maniheizt vb.*) ile yaptıkları tartışmaları beklemiştir.⁹ Bu tartışmalar, Kur'an'ın aynı konuya ilişkin paradokslu, İbn Rüşd'ün söylemiyle te'vile açık yargılarının sistemleştirilmeye olan gereksinimi¹⁰ ve İslam devletinin resmi bir dinsel-ideoloji arayışı içinde oluşu gibi ne-

⁷ Bu ve benzeri tartışmalar için bkz. Ahmet Turan, İslam Mezhepleri Tarihi, Samsun 1993, s.12-14.

⁸ Fetih hareketleri için krş. Carl Brockelmann, İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi, çeviren: N. Çağatay, TTK Yayınları, Ankara 1992, s.45 vd.

⁹ Krş. Mustafa Erdem, Cahız ve el-Muhtasar fi'r-Redd ala'n-Nasara İsimli Risalesi, AUİF Dergisi içinde, cilt xxxi, AÜ Basımevi, Ankara 1989, s. 44 vdd.; Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, çeviren: K.Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992, s.3; Georges C. Anawati, "Kalâm", İngilizce'ye çev.: R. J. Scotts The Encyclopedia of Religion içinde, cilt: VIII, London, 1987, s. 233 vd..

¹⁰ Bkz. İbn Rüşd el-Keşf an Menâhic el-Edille fi Akâid el-Mille, neşr ve tahkik: Muhammed Âbid el-Câbirî, Beyrut 1998, s. 186 vd.

denlerin etkisiyle, Müslümanları, Kur'an'ın söylemlerini sistemleştirmek ve savunmak amacıyla dinî-felsefî sistemler oluşturmaya yöneltmiş¹¹; bu sistemleştirme girişimi, İslam düşüncesini fethedilen bölgelerde yaygın olduğu anlaşılan Helenistik kültürle ilişki içine sokmuştur. Halife Me'mûn'un Beyt el-Hikme'yi (*Felsefe Evi*) kurarak organize ettiği, sistemli çeviri etkinliğiyle¹² Helenistik kültürün ağırlığı doruk noktasına ulaşmıştır. Kuşkusuz etkileşim Helenistik kültürle sınırlı değildir; Hint ve İran etkileri ile doğrudan Eski Yunan etkisinden de söz edilebilir.¹³ Bu etkiler, İslam toplumunun iç dinamikleri ve Kur'an'ın te'vile açık paradokslu yargılarıyla da birleşerek, İslam düşüncesinin gelişmesini ve Kur'an'da dağınık olarak yer alan ayetleri mantıksal açıdan sistemli bir öğreti haline gelmesini sağlamıştır. Kimi düşünörlere göre, İslam dünyasındaki sistemliliğe vurgusu olan bu düşünsel gelişimi, tümöyle farklı kültürlerle etkileşime borçluyuz. Örneğin İslam felsefe tarihi araştırmalarıyla ünlü Macit Fahri şöyle demektedir:

¹¹ Krş. İbn Haldun, Mukaddime, cilt II, çeviren: Z. K. Ugan, MEB. Yayınları, İstanbul 1991, s. 533 vd.; Ebü el-Hasan el-Eş'arî, Risâle fi İstihsân el-Havz fi İlm el-Kelâm, Theology al-Aşhari içinde, neşr.: R.J McCarthy, Beyrut 1952, s. 88 vd.; Ignaz Goldziher, Introduction to Islamic Theology and Law, İngilizceye çeviren: Andros ve Ruth Hamoni, New Jersey, 1970, s.85 vd.

¹² Çeviri etkinlikleri için bkz. Hilmi Z. Ülken, Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü, İstanbul 1935, s.49 vd.; M. Şemseddin Günaltay, "Felsefe-i Kadime İslam Alemine Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi", İFM, cilt: I, sayı: 2, s.185-220; Ahmet Emin, Duhâ el-İslâm, cilt: I, Kahire, tarihsiz, s. 229-289; De Locy O'leary, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, çeviren: H. Yurdaydın ve Y. Kutluay, AÜİF. Yayınları, Ankara 1959, s.1 vd.

¹³ Bkz. Fahri, age., s. 9-34.

“Arap aydınlarının eski bilimlere ilgisi olmasaydı, herhangi bir düşünsel gelişmenin meydana gelmesi ya da devam etmesi çok zor ya da olanaksız olurdu.”¹⁴

Gerçekten de, mezhepler tarihi kitaplarına bakarak, İslam dünyasının felsefi temelleri olan ilk tartışmasının, Helenistik kültür ve Hıristiyanlarla ilişkilendirilmesi yukarıdaki yargıyı destekler niteliktedir. Bu tartışma, daha önce Hz. Muhammed'in tartışılmasını yasakladığı, irade özgürlüğü, başka bir deyişle, kader tartışmasıdır ve mezhepler tarihi yapıtlarında Suriye'nin fethi ile ilişkilendirilir.¹⁵ Subkî erken döneme ilişkin olarak şu bilgiyi aktarmaktadır:

“Biz Suriye'ye saldırdık, orada tanrısal takdirin bulunmadığını söyleyenlerle karşılaştık.”¹⁶

Yine erken dönem kaynaklar, irade özgürlüğü tartışmasını ilk gündeme getirdiği iddia edilen Ma'bed el-Cuhenî'nin, kaderi yadsıyan görüşünü, Sevsen ya da Sensaveyh adlı bir Hıristiyan'dan öğrendiğini ileri sürmektedir.¹⁷ Şehristânî kaderden söz eden ilk kişinin Yunûs el-Esvârî olduğunu söylemektedir.¹⁸ Öyle anlaşılıyor ki, Ma'bed el-Cuhenî, Gaylan ed-Dimeşkî ve Ca'd bin Dirhem gibi, kaderi inkar ettikleri için, Kaderiyeci ola-

¹⁴ Fahri, age., s.1. İbn Haldûn da İslam dünyasındaki düşünsel gelişimi, farklı kültürlerle etkileşime ve Arap olmayanlara bağlıyor. Bkz. İbn Haldûn, age., cilt: II, s. 377 vd.

¹⁵ Bkz. Şehristânî, el-Milel ve en-Nihal, cilt: I, Beyrut 1978, s. 31; A.S. Tritton, İslam Kelâmı, çeviren: M. Dağ, AÜİF Yayınları, Ankara 1983, s. 57; A. S. Tritton, “Foreign Influences on Muslim Theology”, Suction of School of Oriental and African Studies, VolX., Part 4, London 1942, s. 838; W. M. Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, çeviren: E.R. Fırlalı, Umran Yayınları, Ankara 1981, s.1 07.

¹⁶ Subkî, Tabakât eş-Şafi'iyye, cilt: I, Kahire 1906, s. 50.

¹⁷ Bkz. Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 103.

¹⁸ Bkz. Şehristânî, age., cilt: I, s. 32;

rak kabul edilen¹⁹ düşünürlerce, kimi Hıristiyan etkilerle beraber, insanın hukuksal, ahlaksal ve dinsel yükümlülüğüyle ilişkili olarak ele alınan irade özgürlüğü sorunu, Emevi halifelerinin zulüm ve haksızlıklarını yasallaştırmak için bedevi Arap inancına gönderme yapan Cebriyeci görüşlere sarılmalarına tepki duyan el-Hasan el-Basrî ile birlikte, siyasal bir içerik de kazandığı görülmektedir. el-Hasan el-Basrî ile ilgili olarak şöyle bir olay aktarılır:

“Âta b. Yessar ve Ma’bed el-Cuhenî, Ebu Sa’id’e (el-Hasan el-Basrî) gidip, bu emirler Müslümanların kanını akıtıyor, mallarını gasp ediyor ve daha pek çok olumsuz şey yapıyorlar, sonra da, eylemlerimiz yalnızca Tanrı’nın iradesine göre meydana gelmektedir, diyorlar. Bu konuda ne düşünüyorsun? Ebû Sa’id şu yanıtı verir: Tanrı’nın düşmanları yalan söylüyorlar.”²⁰

İrade özgürlüğü tartışmalarının gittikçe siyasallaşması, irade özgürlüğü savunucuları olarak beliren Kaderiyeci eğilimli düşünürlerin başını yönetimle belaya sokmuştur. O dönemin genel siyasal yapısı düşünüldüğünde, bu beklenmedik bir sonuç değildir. Çünkü o dönemde siyaset, iktidarı ve muhalefetiyle, din ekseninde yapılmaktadır. Emevi halifelerinin, İslam öncesi Arap gelenekleri uyarınca, resmi-dinsel ideoloji olarak, irade özgürlüğünü yadsıyan Cebriyeciliği benimsemeleri, özgür iradenin varlığına inanan Kaderiyeci düşünürlerin de bunu eleştirmeye girişmesi, yönetime ve onun resmi ideolojisine karşı olma biçiminde algılanmıştır. Nitekim, özgür iradeyi savu-

¹⁹ Bkz. Bağdâdî, el-Fark Beyn el-Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar), çeviren: E. R. Fırlalı, TDV Yayınları, Ankara 1991, s. 17-18 ve 83; Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 103-107.

²⁰ Ali Sâmî en-Neşşâr, Neş’e el-Fıkr el-Felsefî fî el-İslâm, cilt: I, Kahire 1990, s. 318; Watt, age., s.121-122.

nan Gaylan ed-Dımeşki, Ca'd bin Dirhem ve Ma'bed el-Cuhenî düşünceleri yüzünden, Emevi yönetimine karşı olan ve devrim hazırlığı yapan Abbasoğulları yandaşı olmakla suçlanmış ve idam edilmişlerdir.²¹ Emevi halifelerinin, irade özgürlüğünü savunanlar karşısındaki tutumunu, Ömer b. Abd el-Azîz'in er-Redd alâ el-Kaderiyye adlı risalesi²² ile halife II. Mervan'a ait bir mektuptan aktarılan şu alıntı, oldukça yalın bir biçimde betimlemektedir:

“Kendimi Kaderilere (kaderi yadsıyanlara) karşı güçlendirip, onları kılıcımla ezeceğim.”²³

2. el-Hasan el-Basrî:

İrade Özgürlüğü Tartışmalarında Dönüm Noktası

İrade özgürlüğü tartışmaları siyasallaşsa da, İslamın klasik çağındaki tartışmaların büyük ölçüde dinsel bildirilere bağlı kalınarak yapıldığı, aleyhte ve lehte olanların dinsel literatüre sarıldığı, hatta görüşlerini temellendirmek için, kimi düşünür-lere bakılırsa hadisler uydurduğu görülmektedir.²⁴ Örneğin el-

²¹ Bkz. Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 106-107; Tritton, age., s. 57-58. Başlangıçta işkence gören özgür irade savunucuları, Mu'tezile aracılığıyla Me'mun döneminde resmi kurumlarla uzlaştığında, bu sefer de onlar karşılarına baskı uygulamışlardır. Bkz. W.M. Watt, The Political Attitudes of the Mu'tazilah, Jurnal of the Royal Asiatc Society, 1963, s.38 vd.

²² Bkz. İlhami Güler, Allah'ın Ahlakiliği Sorunu (Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlakî Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 58.

²³ Taberî, Tarih er-Rusûl el-Mulûk, Leiden 1901, s. 296.

²⁴ İslam dünyasında ilk dönem özgür irade tartışmaları ve tarihsel gelişimi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. W. M. Watt, Free Will and Predestination in Early İslâm, London 1948, s.1 vd.; Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 114-121. H. A. Wolfson, kadercî öğretiyi savunmak için uydurulan hadislerle Yahudi geleneği arasındaki bağa yönelik oldukça zengin veriler sunmakta ve analitik bir çözümleme or-

Hasan el-Basrî, Cebriyeci düşünceleri dinsel bildirilerden çıkarsanan düşüncelerle savunmaya yönelenlere, yine dinsel bildirilerden çıkarsadığı irade özgürlüğünün varlığını ima eden düşüncelerle karşı koymaya çalışmıştır.²⁵ el-Hasan el-Basrî, irade özgürlüğü tartışmasının gelişim seyrinde, mezhepler tarihi yapıtlarına bakılırsa, hem Mu'tezilî düşünürleri hem de Sünnî düşünürleri etkilediği ve erken dönem tartışmalara ışık tuttuğu için, onun düşüncelerini kendi söyleminden dinlemek aydınlatıcı olabilir. O kaleme aldığı *Risâle*'sinde, irade özgürlüğünü reddeden ve insanın Tanrı karşısında, rüzgar önündeki yaprak gibi olduğunu düşünen Cebriyeci düşünceyi ortaya koyar, sonra da onu eleştirmeye yönelir. Onca Cebriyeci argüman özetle şöyledir: Kur'an'da kader, sadece cismanî bakımdan değil, ahlakî ve manevî bakımdan da, tam ve mutlak zorunluluk şeklinde ortaya konmuştur. Bu, insanı her türlü teşebbüs, seçim ve irade sahibi olmaktan alıkoyar. Kişinin kaderi, her şeyi kuşatan ilahî takdiriyle Tanrı nasıl takdir ettiyse öyle olacaktır. Bu nedenle, kişinin her türlü çabası boşunadır. Zira onun kaderi Tanrı'nın irade ve bilgisiyle ezelde tayin edilmiştir. Daha ana rahminde iken onun Tanrı'dan iyilik mi göreceği yoksa ıstıraba mı nail olacağı irade edilmiştir. Kişi herhangi bir iyi iş veya günah işlemeksizin ödül ve ceza görebilir. Nasıl uzun ya da kısa boylu, zenci veya beyaz olarak dünyaya gelmişse, aynı şekilde ya cehennem ateşi veya cennet için yaratılmıştır. Nasıl Tanrı'nın takdiri sonucu doğan bir çocuğun, doğumundan dolayı zina yapan kadın ve erkek cezalandırılıyorsa, aynı şekilde, kişi çaresiz kaldığı için, işlediği fiillerin

taya koymaktadır. Bkz. H. A. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çeviren: Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 462 vd.

²⁵ Bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 121 vd.

karşılığını görür; elinde olmayan fiillerden dolayı sorguya çekilir.²⁶

Siyasal iktidarlarca da kullanılan bu Cebriyeci argümana, el-Hasan el-Basrî'nin yanıtı oldukça ilgiye değerdir. O özetle şöyle demektedir: Peygamberin sahabilerinden hiçbirisi, Tanrı'nın kendisine isnat ettiği şeylerden başkasını Tanrı'ya isnat etmemiştir. Tanrı Kur'an'da insanlara yüklediği vecibelerle ilgili olarak, kendisine hoş gelen ya da çirkin görünen şeyleri açıkça ortaya koymuştur. Bununla birlikte, insanın Tanrı katında, hatalı şeyleri yapma gücünün bulunması gösteriyor ki, ahlaksal alanda, Tanrı'nın irade ve bilgisiyle insanın maddi varlığı alanında, O'nun irade ve bilgisi aynı değildir. İnsana iyi olanı yapmayı ve kötü olan eylemlerden kaçınmayı emrederken Tanrı, kaderin kendi emirlerinin rehberliğinden ibaret olduğunu, kendi emirleri ile belirlendiğini açıklamıştır. Tanrı hiçbir zaman, insanın uzun boylu olmasını yasaklamaz veya zenci olduğu için onu cezalandırmaz. İnsanın maddi varlığının tek belirleyicisi, şüphesiz Tanrı'nın mutlak iradesidir. Burada insan, ne irade sahibidir ne de onda durumu değiştirme gücü vardır. Fakat böyle bir şeyi insanın ahlaksal durumuna uygulamak, Tanrı'nın görünüşte bir şeyi arzu ederken, kapalı olarak, tam tersini istediği anlamına gelir. Başka bir deyişle Tanrı'nın bir yandan, insanın görme ve işitmesini emrederken, bir yandan da, onun kör ve sağır olmasını takdir ettiği anlamına gelir. Bu, Tanrı'ya karşı işlenmiş büyük bir küfür olmak bir yana, O'na kendisinin dahi isnat etmediği bir şeyi isnat etmektir.²⁷ Öte yandan, kalemler kurumuş ve alınlara kimin sa'îd kimin şakî olacağı yazılmıştır, diyenlere, onların iki yüzlülüğü-

²⁶ Bkz. el-Hasan el-Basrî, Risâle, tahkik: H. Ritter, Der İslam XXI 1932, s. 81.

²⁷ Bkz. el-Basrî, Risâle, s. 81 vd.

ne gönderme yaparak el-Hasan el-Basrî şöyle yanıt vermektedir:

“Onlardan birisine, dine ait bir emir verecek olsan, kalemler kurumuş ve alınlara kimin sa’id kimin şaki olduğu yazılmıştır, derler. Ancak onlardan birisine, dünya nimetleri için kendini yorma, sıcak ve soğukta kendini işe koşma ve kendini yolculuklarda tehlikelere atma, nasıl olsa rızkın hazırlanmıştır, desen kabul etmez.”²⁸

3. Mu’tezile:

İrade Özgürlüğü Tartışmalarının Felsefi Boyut Kazanması

Mezhepler tarihi yapıtlarına bakılırsa, tartışmaların felsefi boyut kazanması, el-Hasan el-Basrî’nin öğrencisi iken, büyük günah işleyeninin durumu ne olacaktır, sorusuna verdiği yanıtla ondan ayrılan ve Mu’tezile ekolünün öncüleri arasına giren Vasıl b. Ata ve takipçilerinin ürünüdür.²⁹ Abbasi halifesi Me’mûn döneminde bir ara İslam devletinin resmi dinsel ideolojisini belirler bir konumuna yükselen Mu’tezile ve bu ekole mensup düşünürler, el-Hasan el-Basrî, Kaderî ve Cebrî eğilimli düşünürler arasında meydana gelen ve dinsel-siyasal bir takım temelleri olan irade özgürlüğü tartışmalarından, ilişki kurdukları Hıristiyanlardan, Eski Yunan ve Hint felsefesinden etkilenerek, ama Kur’an’ının kimi ayetlerine referansla şu argümanı ileri sürmüşlerdir:

²⁸ el-Basrî, Risâle, s. 81.

²⁹ Bkz. Şehristânî, age., cilt: I, s. 61 vd.; Bağdâdî, el-Fark, s. 85 vd.; Mir Veliyyuddin, “Mu’tezile”, çeviren: A. Ünaltay, İslam Düşüncesi Tarihi içinde cilt: I, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, s. 240-241; krş. Goldziher, age., s.87 vd.; A. J. Wensinck, The Muslim Creed, London, 1965, s. 59-60.

“Mu'tezile, kulun hayır ve şer ile ilgili bütün eylemlerinin var edicisinin bizzat kendisi olduğunu, bunun sonucunda da, ahirette sevap ve cezayla karşılaşacağı konusunda görüş birliğine varmıştır. Onlara göre Tanrı, hem şer ve zulümden hem de küfür ve günah içeren bir eylemi yaratmaktan uzaktır. Çünkü Tanrı, nasıl adaleti yarattığında adil olarak isimlendiriliyorsa, zulmü yarattığında da zalim olarak isimlendirilmesi gerekir. Tanrı'nın sadece iyilik ve hayrı işleyeceğini, hikmet açısından kulların hayır ve iyiliğine riayet etmesinin gereğini ittifakla ileri sürdüler.”³⁰

İslam düşünce tarihi ve din felsefesi açısından oldukça ileri bir aşamayı temsil eden Mu'tezilî düşünürlerin söz konusu argümanını tanrıcılığın (*theism*) sınırları içinde kalarak, çelişkiye düşmeksizin savunmak hiç de kolay gözükmemektedir. Zira insanların eylemlerinde özgür olduğunu ve tanrısal takdirin bulunmadığını söylemek, tanrısal niteliklerin mutlak olmadığını ileri sürmek anlamına gelmektedir. Aynı sonucun, el-Hasan el-Basrî'nin düşünceleri için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Ancak ne el-Hasan el-Basrî'nin ne de erken dönem Mu'tezilî düşünürlerin, bu ve benzeri sorunları fark ettiklerini söylemek pek kolay gözükmemektedir. Nitekim Vasıl b. Âta, adil bir Tanrı'nın insanları seçimlerinde özgür bırakması gerektiğini vurgulamış; ama konuyu tanrısal niteliklerde doğurduğu sorunlar açısından pek tartışmamıştır. Onun şöyle dediği aktarılır:

“Tanrı hakim ve adildir, O'na şer ve zulüm ilâştirilemez. Kullarından emirlerinin aksine/hilafına bir şey istemesi, bir şeyi zorunlu kıldıktan sonra kullarını bundan dolayı cezalandırması olası değildir. Kul hayrın ve şerrin, iman ve küfrün, sevap ve

³⁰ Şehristânî, age., cilt: I, s. 56.

günahın yapıcısıdır; bundan dolayı da karşılığını görecektir. Tanrı, kulu bütün bunları işlemeye güç yetirecek biçimde yaratmıştır. Kulların eylemleri, hareket etme, durma, dayanma, düşünme ve bilme eylemlerine dayanmaktadır. Tanrı'nın kula yapması mümkün olmayan, yapması için kendinde güç hissetmediği bir şey için yap demesi olası değildir. Bunu inkar eden zorunlu olan bir hususu inkar etmiş olur.”³¹

Anılan söylemiyle insanı özgür bir özne yapmaya çalışan Vasıl b. Atâ, sadece bir öncesizin (Tanrı'nın) olduğu, bir başka öncesiz daha olsaydı, iki Tanrı olurdu demekte ve bu anlayışıyla, tanrısal nitelikler önceli mi, öncesiz mi, sorununu tartışmaktadır;³² Ancak Tanrı'nın tekliğini korumak için öze indirgenen tanrısal niteliklerin doğasına ilişkin bir şey söylememektedir. Burada, onun, tanrısal bilgi, kudret, irade, yaratma vb. niteliklerin, önceli olduğunun savunulmasının, öncesiz olduklarını savunmadan daha kolay bir biçimde, insanın irade özgürlüğüyle uzlaşabileceğine inanılmış olduğu ileri sürülebilir. Bu anlayışla olsa gerek, Vâsıl b. Ata'nın bu anlayışı, Kadı Abd el-Cabbar'a bakılırsa, Mu'tezilenin büyük bir kısmının “Tanrı irade ettiğinde irade edici/mürîd olur; zira Tanrı önceli bir iradeye sahiptir; O'nun özönlü/zatî ve veya öncesiz/kadîm bir irade ile dilemesi doğru değildir”³³ dedikleri anlaşılmaktadır. Durum her ne olursa olsun, konunun tanrısal niteliklerde doğduğu sorunlar açısından tartışılmasını Mu'tezilî düşünürle-

³¹ Şehristânî, age., cilt: I, s. 62-63.

³² Krş. Ebu el-Mu'in en-Nesefî, Tabsıra el-Edille fî Usûl ed-Dîn, cilt: I, tahkik: H. Atay, DİB Yayınları, Ankara 1993, s. 246 vd.; Nûr ed-Dîn es-Sâbûnî, el-Bidaye fî Usûl ed-Din, neşr.: B. Topaloğlu, TDİB Yayınları, Ankara 1995, s. 25 vd.; Ebû el-Hasan el-Eş'arî, Kitâb el-Luma' fî er-Redd ala Ehl ez-Zeyğ ve el-Bid'a, neşr.: R. J. McCarthy, Theology of el-Ash'arî içinde, Beyrut 1952, s.110 vd.

³³ Kadi Abd el-Cabbâr, el-Muğni fî Ebvâb et-Tevhid ve el-Adl, cilt: VI/II, neşr.: G. C. Anawati ve İ. Medkur, Kahire, tarihsiz, s. 34.

rin muhalefetle karşılaşmasına borçlu olduğumuzu söylemek olasıdır. Eğer Tanrı, Mu'tezili düşünürlerin iddia ettiği gibi, salt adaletinden ötürü, insanları iradelerinde özgür bıraktıysa, evrende Tanrı'nın irade, kudret ve yaratmasının dışında kimi eylemlerin ve olayların gerçekleştiğinin kabul edilmesi gerekir ki, böyle bir düşünce mutlak bilgi ve mutlak kudret sahip bir yaratıcı Tanrı anlayışıyla paradoks oluşturmakta ve evrende belli bir doğal sürekliliğin varolduğu anlamına gelmektedir. Sünnî Eş'ariler söz konusu sonuçları görmekte ve Mu'tezilenin karşısına dikilmekte gecikmemişlerdir. Bu bağlamda, Eş'arilerin, Mu'tezili düşünülere yönelttiği en sarsıcı itham, iki yaratıcı benimseyen Mecusilere benzedikleri, insan, sonucunu bilmediği eylemlerinin yaratıcısıdır diyerek onu Tanrı konumuna çıkarttıkları ve tanrısal nitelikleri inkar ettikleridir.³⁴

Tanrı'nın birliğini korumak için, tanrısal nitelikleri bile öze indirgeyen ve kendilerine bu yüzden "*ehl el-adl ve et-tevhid*"³⁵ (*Tanrı'nın adaletini ve birliğini savunanlar*) adını veren Mu'tezili düşünürleri, iki Tanrı'ya inanmak ve Tanrı'yı sınırlamakla suçlamak, onların tüm çabalarının temelinde dinamik yerleştirmek demektir. Öyle anlaşılıyor ki, Eş'arî tepkiler ve eleştiriler, Mu'tezili düşünürleri, Eski Yunan ve Hint felsefesinden etkilerle "töz-ilinek" (cevher ve araz) metafiziğini kurmaya³⁶ ve bu

³⁴ Bkz. Ebû el-Hasan el-Eş'arî, el-İbâne an Usûl ed-Diyâne, tahkik: M. el-Hazar el-Hüseyn, Beyrut 1991, s. 22-23; Şehristânî, age., cilt: I, s. 57; Wensinck, age., s. 62.

³⁵ Bkz. Şehristânî, age., cilt: I, s. 57.

³⁶ Bu metafizik sistemin temel dayanakları konusunda geniş bilgi için bkz. Ebû Râşid en-Nisâbüri el-Mu'tezili, el-Mesâ'il fi el-Hilâf beyn el-Basriyyîn ve el-Bağdadiyyîn, tahkik: Rızvân Seyyid ve diğeri, Beyrût 1979, s. 2 vd.; Ebû el-Huseyn el-Hayyât, Kitâb el-İntisâr ve er-Red alâ İbn er-Râvendî el-Mulhid, tahkik: Muhammed Hicâzî, Kâhire 1988, s. 31 vd.; M. Şemseddin Günaltay, "Mütekellimün ve Atom Nazariyesi",

metafizik sistem çerçevesinde “Tanrı-evren ve insan” ilişkilerini belli bir dizgesel temele oturtmaya yöneltmiştir. Öyle bir sistem kurmaları gerekiyordu ki, hem insan özgürlüğünü temellendirmeli hem doğada kısmî bir nedenselliğin ve sürekliliğin bulunduğunu varsaymalı hem de öze indirgenmiş olan Tanrı'nın mutlak niteliklerini korumalıydı. Bu inançla, miladi VIII- IX. yüzyıla karşılık gelen dönemde hararetli bir tartışmanın yapıldığı görülmektedir. Tartışmalarla ilgili olarak aktarılan belgeler³⁷, Mu'tezilî düşünürlerin, Aristoteles'in tümdengelim yöntemini benimsediklerini göstermektedir. Bu yöntem uyarınca, bir takım temel öncüller saptayan Mu'tezilî düşünürler, oluşturdukları sistemleri, temel öncüllerden çıkarsadıkları yeni öncüllerle geliştirmişlerdir. Kimi konularda, farklı düşünürlerin farklı öncüller benimsemeleri, doğal olarak, birbirlerinden farklı sonuçlara ulaşmalarına neden olmuştur.³⁸ Ancak yine de, Kadî Abd el-Cabbar'a bakılırsa, Mu'tezilî düşünürlerin bazı ortak çıkış noktalarının olmadığını söylemek güçtür.³⁹ Bu ortak öncüllerden irade özgürlüğüyle ilintili olanlar şunlardır: Tanrı adil ve iyi bir varlıktır, bu yüzden kötülüklerin yaratıcısı olamaz; Tanrı'nın nitelikleri öncelidir; insan eylemlerinde öz-

Dar el-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, cilt I, İstanbul 1925, s. 58 vd.

³⁷ Bkz. Tritton, age., s. 57-162.

³⁸ Krş. el-Hayyât, age., s. 40 vd.

³⁹ Mu'tezilenin bütününün 'el-Usûl el-Hamse' (Beş İlke) diye bilinen beş konuda uzlaştığı, bunun yanında pek çok konuda ayrılığa düştüğü kaydedilir. Bu beş ilke şunlardır: Adalet ve tevhid, el-menzil beyn el-menzileteyn (büyük günah işleyen kişi orta bir yeredir), el-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehî an'il-münker (iyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamak), el-va'd ve el-va'id (Tanrı verdiği sözleri ve tehditlerini yerine getirir). Bkz. Kadî Abd el-Cabbâr, Şerh el-Usûl el-Hamse, tahkik: Abd el-Kerîm Osmân, Kâhire 1988, s. 1. vd.; Mu'tezile ile ilgili ayrıntılı bilgiler içeren bir çalışma için bkz. İsa Yüceer, Mu'tezile: Öncüleri ve Kelâmî Görüşleri, Van 1995, s. 22 vd.

gürdür ve eylemde bulunma gücüne (istitat) sahiptir; eylemde bulunma gücü eylemden öncedir; bir eylemin bir öznesi vardır; insan seçimlerini, tanrısal olan güdüleyici düşünceler aracılığıyla gerçekleştirir; Tanrı insanı güç yetiremeyeceği bir şeyle yükümlü tutamaz; akli inceleme ve akıl yürütme bilgiyi doğurur; öznenin ilk eyleminden doğan, ikincil eylemler söz konusudur ve bu eylemler şu ya da bu şekilde özneyle ilintilidir; insan, din gelmeden önce aklını kullanarak ahlaksal ve dinsel hakikatlerin çoğunu bilir; bu nedenle Tanrı'yı bilmek aklen zorunludur ve akıl insanlar arasında eşit olarak dağıtılmıştır.⁴⁰

Bu öncüllere geçerlilik sağlayan bir insan ve evren tasarımı oluşturmak için Mu'tezilî düşünürlerin, Aristoteles'in felsefesindeki madde-biçim ayırımından esinlenerek, evrendeki her şeyi töz ve ilinek olarak ikiye ayırdıkları, cismin varlığını ve etkinliğini bu iki kavramla ilişki içinde açıklamaya çalıştıkları görülmektedir. Doğal olarak, insan ve insana ait etkinlikler de töz-ilinek metafiziği çerçevesinde düşünülmüş; beden ve ruhtan oluştuğuna inanılan insanın, ruhsal yanının sistemin dışına çıkmaması için, ruh, latif bir cisim olarak tanımlanmıştır. Onlarca töz, başkasında bulunmayan, özülle var olan, boşlukta yer kaplayan ve varlığı için bir mahalle muhtaç olmayan biçiminde belirlenirken; ilinek, başkasında bulunan, varlığı için bir mahalle muhtaç olan ve gelip-geçici olan biçiminde belirlenmiştir.⁴¹ Zaman, mekan, hareket, sükûn, vb. hep bu

⁴⁰ Bkz. Bağdâdî, el-Fark, s. 82 vd.; Şehristânî, age., cilt: I, s. 43 vd.; Ebû el-Hasan el-Eş'arî, Makâlât el-İslamiyyin ve İhtilâf el-Musallîn, neşr.: H. Ritter, Wiesbaden, 1963, s. 155 vd.; el-Malatî, et-Tenbîh ve er-Redd alâ Ehl el-Evhâ ve el-Bid'a, neşr.: H. el-Kevserî, Beyrut 1968, s. 35 vd.; Tiritton, age., s. 82 vd.; Mir Veliyyuddin, agm., s. 235 vd.; Wensinck, age., s. 58 vd.; Goldziher, age., s. 87vd.

⁴¹ Bkz. Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ, Kitâb el-Kalâ'id fi Tashîh el-Akâ'id, tahkik.: A. N. Nader, Beyrut 1985, s. 74 vd.; Bağdâdî, el-Fark, s. 257 vd.; en-Nesefî, age., cil: I, s. 62 vd.; Pezdevî, Ehli Sünnet Akaidi, çevi-

töz-ilinek anlayışı çerçevesinde tanımlanmıştır.⁴² el-Esamm gibi ilinekleri yadsıyan⁴³ ve Nazzâm gibi, hareketin dışında başka bir ilinek kabul etmeyenler⁴⁴ bir kenara bırakılırsa töz-ilinekten oluşan evren kurgusu genel bir kabul görmüş, aynı anlayış kısmi değişikliklerle Ehl-i sünnet düşünürlerince (Eş'ariler ve Mâturidilerce) de benimsenmiştir.⁴⁵ Töz, her ne kadar, özülle var olan şekilde belirlenmişse de, varlığını Tanrı'ya ve ilinelere borçlu olduğu kabul edilmiştir.⁴⁶ Renk, ses, koku, yaşlılık, kuruluk, sıcaklık, soğukluk, ağırlık, hafiflik, hareket, sükun, bilgi, bilgisizlik, acı, hüzn, sevinç, ölüm, hayat vb. ilineklerde ise durumun farklı olduğuna inanılmıştır. Nitekim onların bir kısmı Tanrı'ya, bir kısmı nesnelere doğasına, bir kısmı ise insana bağlanmıştır. Çünkü onların varlığını bütünüyle Tanrı'ya bağlamak, insanların eylemleri de ilinek olduğundan, hem insana etkinlik alanı bırakmayacak hem de kötü eylemleri Tanrı ile ilişkilendirecektir. Sorunun çözümü konusunda pek çok farklı düşüncenin ileri sürüldüğü görülmektedir. Mu'tezilî düşünürlerin üzerinde çeşitli spekülasyonlar yapıldığını dikkate alarak, bu çözümlerin üzerinde ayrıntılı olarak durmamız, bölük-pörçük olarak karşıtları tarafından aktarılan bilgileri irdeleyerek, irade özgürlüğünü temellendirip temellendirmediklerini tartışmamız gerekmektedir.

ren: Ş. Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1988, s. 16 vd. Nazzâm, İslam filozofları gibi, diğer İslam kelamcılarının aksine tözün ya da cevherin sonsuzca bölünebileceğini kabul etmiştir. Diğerlerine göre töz bölünmeyen parça, yani el-cüz lâ yetecezza'dır.

⁴² Bkz. Tritton, age., s. 70.

⁴³ Bkz. Bağdâdî, el-Fark, s. 83, Pezdevî, age., s. 16-17.

⁴⁴ Bkz. Bağdâdî, el-Fark, s. 258; Tritton, age., s. 94; Mir Veliyyuddin, agm., s. 244 vd.

⁴⁵ Bkz. Bağdâdî, el-Fark, s. 275; en-Nesefî, age., s. 62 vd.; Pezdevî, age., s. 16 vd.; es-Sâbûnî, age., s. 88 vd.

⁴⁶Krş. Tritton, age., s. 88 vd.

Genellikle Mu'tezile ekolüne dahil edilen Dırar b. Amr, gerek töz gerekse ilineklerin Tanrı tarafından yaratıldığını ve ilineklerin bir zaman biriminden daha fazla var olamadıklarını iddia etmektedir. İlinekler, ardarda Tanrı tarafından yaratılmakta ve nesnenin sürekliliği böyle sağlanmaktadır. Bu anlayışının bir uzantısı olarak Dırar, insanın eylemlerinin de yaratıcısının Tanrı olduğunu söylemektedir. Onca, bir eylemin iki öznesi olabilir; insanın eylemlerini işleyen hem Tanrı hem de insanın kendisidir; Tanrı onları yaratır (*halk*), insan da kazanır (*kesb*). Örneğin onca idrak, Tanrı tarafından yaratılmış, kul tarafından da kazanılmış bir eylemdir. Tanrı, insan için, yaptığından daha iyisini yapabilir, O'nun sonsuz lütfu vardır; bu lütfu bir kafire verilince, iman eder ve sevaba hak kazanır diyen Dırar'ın, halk ve kesb (yaratma ve kazanma) kuramı⁴⁷, el-Hasan el-Basrî'nin ve Dırar'a yakın düşünceler savunan Şahhâm'ın düşünceleriyle birlikte, Ehl-i Sünnet düşünürlerinin kesb ve halk kuramlarının temelini oluşturmuştur.

Basra Mu'tezilîlerinin öncülerinden olan Ebû el-Huzeyl el-Allâf, pek çok Mu'tezilî düşünüre öncülük ederek, evrenin temel öğelerinden birisi olan ilinekleri ikiye ayırmış; böylelikle evrende hem insana hem de Tanrı'ya etkinlik alanı oluşturmaya çalışmıştır. Onca ilineklerin ilk grubunu, hareket, sükun, hayat ve ölüm gibi niteliği bilinenler oluşturur ve bunları insanlar meydana getirebilirler; ilineklerin ikinci grubunu oluşturan, renkler, tatlar, kokular, kudret, işitme, görme ve bilgi gibi niteliği bilinmeyenleri ise insan değil, Tanrı meydana getirir. Aynı şekilde, o eylemleri de niteliği bilinenler ve bilinmeyenler diye ikiye ayırır ve insanın niteliğini bildiği eylemler ile bunlardan doğan diğer eylemlerin öznesi olduğunu söyler. Ör-

⁴⁷ Bkz. Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 273-246; Tritton, age., s. 72 vd.

neğin, bir darbenin neden olduğu acı ya da iki nesnenin çarpışmasıyla meydana gelen gürültü, bu eylemleri yapan özneye aittir. Bu nedenle, ölü bir kimse, ölümünden sonra ortaya çıkan olaylardan sorumlu olabilir. Ebû el-Huzeyl el-Allâf buna Eski Yunan düşünürlerince benzer ifadelerle ortaya konan⁴⁸ şu örneği verir: Bir ok atıp, düşmanını öldüren, fakat ok, hedefe ulaşmadan önce kendisi de öldürülen kimse öldürme eyleminin öznesidir. İnsan tarafından niteliği bilinmeyen eylemler ile bunlardan doğan, diğer eylemlerin öznesinin Tanrı olduğunu söyleyen Ebû el-Huzeyl el-Allâf'ın, Tanrı'nın insanın kudretine verdiği şey üzerinde hiçbir kudretinin olmadığını söylediği aktarılır. Onun bu inancını, bir eylemin iki öznesinin olamayacağı düşüncesine dayandırdığı anlaşılmaktadır.⁴⁹

Hişâm b. el-Hakem aracılığıyla Stoa felsefesinden etkilenen⁵⁰ ve tözün dışında, tek ilinek olarak hareketi kabul eden Nazzâm, oldukça özgün bir düşünce ileri sürmüştür. Kumûn ve zuhûr (gizlenme ve ortaya çıkma) kuramı olarak bilinen bu

⁴⁸ Protagoras'ın bir yarışmada ciritle ölen kimseyi ciridin mi, atıcının mı, yoksa yarışmayı düzenleyenlerin mi öldürdüğünü tartıştığı aktarılır ve cirit yerine ok kullanılarak aynı şey Mu'tezilî düşünürler ve onlarla polemige giren Ehli Sünnet düşünürlerince tartışılır. Walter Kranz'ın aktardığına göre tartışma şudur: "Bir beşli yarışta, birisi cirit atarken istemeyerek Pharsalos'lu Epitimios'u vurup öldürdüğü zaman Periklers bütün gün Protagoras ile en doğru düşünüşe göre, ciridin mi, yoksa atıcının mı ya da yarışı hazırlayanların mı, bu felaketin suçluları olarak kabul edilmesi gerektiğini tartışmıştır." Walter Kranz, Antik Felsefe / Metinler ve Açıklamalar, çeviren: Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul 1994, s. 193.

⁴⁹ Bkz. Bağdâdi, el-Fark, s. 88 vd.; Tritton, age., s. 86 vd.; Mehmet Dağ, "İmâm el Harameyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", OMÛF Dergisi, sayı: 2, Samsun 1987, s. 35; Mir Veliyyuddin, agm., s. 242-243.

⁵⁰ Bkz. Tritton, age., s. 94; Ebu'l Vefa et-Tattazanî, Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri, çeviren: Ş. Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1980, s. 165-166.

düşünceye göre, Tanrı başlangıçta her şeyi yaratmış, bu şeyler zaman içinde, tanrısal irade doğrultusunda, bir depodan çıkar gibi çıkmaktadırlar. Kötü eylemlerin insana ait olması gerektiğini söyleyen Nazzâm'a göre, insanın tek bir eylemi vardır; bu da iradedir. O, bu iradenin, Tanrı'dan gelen ve zorunlu sonuçlar doğuran telkinlerle gerçekleştiğine inanır; insanın iradesinin dışında kalan eylemler, Aristoteles kökenli tabiat/doğa kuramı aracılığıyla Tanrı'nın eylemi olarak görülür. Tıpkı Ebû el-Huzeyl el-Allâf gibi Nazzam da, Tanrı'nın nesnelere yerleştirdiği tabiatın/doğanın sonuçları ve insanın denetimine verdiği şeyler üzerinde Tanrı'nın hiçbir kudretinin olmadığını ileri sürmüştür.⁵¹

İnsanın yükümlülüğünü temellendirebilmek için tevellüd (doğuş) kuramını⁵² ileri süren ve bu kuramıyla tüm Mu'tezilî düşünürleri etkileyen, Bağdat Mu'tezilîlerinin öncülerinden Bişr b. Mu'temir, tözlerin varlığını Tanrı'ya, ilineklerin ise kimisini insana, kimisini de Tanrı'nın yaratmasına bağlar. Onca Tanrı, insana renkleri, tatları, vb. meydana getirme gücü ver-

⁵¹ Bkz. Hayyât, age., s. 97 vd.; Bağdâdî, el-Fark, s. 95 vd.; Bağdâdî, Usûl ed-Din, Dâr el-Fünûn İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1928, s. 26 vd.; Mir Veliyyuddin, agm., s. 243-246; Tritton, age., s. 95.

⁵² Bkz. Hayyât, age., s.101-102; Gazzâlî, İtikadda Orta Yol, çeviren: K. Işık, AÜİF Yayınları, Ankara 1971, s. 71-74; es-Sâbüni, age., s. 68-69. Mu'tezilenin çoğunca benimsendiği anlaşılan doğuş (tevellüd) kuramı, hem bilginin hem de nesnelere ve eylemlerin bir diğerinden doğduğunu söylemeyi amaçlar. Doğuş kuramının, bilginin doğuşunu ifade eden bölümü, Socrates'ın bilgi doğurtma yönteminin bozulmuş bir halini anımsatmaktadır. Doğuş kuramının gerçekten de, Eski Yunan felsefesi ile bir ilintisi olabilir; çünkü Mu'tezilî düşünürlerin ön-socratesçi felsefeye dirsek teması olduğu bilinmektedir. Doğuş kuramının, nesnelere ve eylemlerin bir diğerinden doğuşu ile ilgili bölümünün ön-sokratesçi felsefeye dayandığı kesindir. Bu konuda onların cirit ve ok örneklerinin aynısının Eski Yunan düşünürlerinde karşılaşıldığını belirtmek gerekir. Kranz, age., s. 193.

mişken, hayat ve ölümü meydana getirme gücü vermemiştir. İnsanların iradeleriyle meydana getirdiği eylemlerin yol açtığı eserlerin öznelinin kim olduğu sorununa da, insandır yanıtını vermiştir.⁵³ O bunu şöyle bir örnekle açıklar: 'İnsan bir darbenin acısını hissedip, birisinin kendisine vurduğunu bilince, o kimse acıya ve bilgiye sebep olmuştur.' İnsanı doğuş kuramıyla etkin bir özne kılmaya çalışan Bîşr, insanın eylemde bulunma gücünün (istitat), pek çok Mu'tezilî düşünür gibi, eylemden önce ve sonra var olduğunu; Tanrı'nın insanın eylemlerindeki rolünün ise sadece, onları adlandırmak ve hükmünü belirlemekle sınırlı olduğunu söylemiştir.⁵⁴

Hint Niyaya sisteminden etkilendiği ileri sürülen⁵⁵ Mu'ammer b. Abbad'ın tasarımı büyük ölçüde farklıdır ve İslam dünyasında özgün bir yere sahiptir. O, şeylerin sonsuza değin var olduğuna ve ilineklerin sonsuz nedenler zinciri ile birbirine bağlı olduklarına ve nesnelere özlerinde yer aldıklarına inanmaktadır. Onları Tanrı yaratmamıştır; O, yalnızca tözleri yaratmıştır; ilinekler ise nesnelere tabiatlarını/doğalarının ürünüdür. Hayvanlar ilinekleri seçimle, diğer nesnelere ise tabiatları/doğaları gereği meydana getirirler. Bu yüzden ikincil eserlerin özneleri yoktur. İnsanın tek eylemi, sahip olduğu güçle oluşturduğu iradedir. Diğer eylemleri ise, tabiatının/doğasının ortaya koyduğu eserlerdir. İnsan eylemlerini seçebilir, ancak bu seçim kudreti mutlak değildir. İnsan, her bir parçası birbiriyle ilişkili olan evrende ve hiçbir varlığın evrenin düzenini tersine çevirmesine izin vermeyecek olan Tanrı'nın denetimini koyduğu sınırlar içinde, zorlamayla değil,

⁵³ Bkz. Bağdadî, el-Fark, s.114 vd.; Tritton, age., s.97 vd.; Mir Veliyyuddin, agm., s. 246-247; Hayyât, age., s.101-102.

⁵⁴ Bkz. Tritton, age., s. 99-100.

⁵⁵ Bkz. Tritton age., s.102.

serbestçe hareket eder. Görüldüğü gibi Mu’ammer, ilinekleri insanla nesne arasında bölüştürmekte, Tanrı’yı sadece tözü var etmekle sınırlamaktadır. Onun şöyle dediği aktarılır:

“İnsanlar niteliklerini bildikleri ilinekleri yaratırlar; niteliğini bilmediklerini ise yaratamazlar. Bir taşı yuvarlayan kimse, hareketi meydana getirmiştir... Fakat onu sarıya boyayan kimse rengi meydana getirmemiştir... Tanrı, hayat ve ölümü yaratmamıştır; çünkü bunlar ilinektir; ancak hayat ve ölümün nedenini yaratmıştır.”⁵⁶

Câhız ise, ilinekleri bütünüyle cisme bağlamayı düşünmüştür. Onca, cisimlerin kendilerine özgü tabiatları/doğaları vardır; onlar tabiatları/doğaları nedeniyle eylemde bulunurlar. Yani cisimler kendilerinde bulunan ve Tanrı’nın doğrudan eseri olmayan, ilinekleri oluşturabilirler. İnsan da bir cisimdir; tek bir etkinliği vardır, o da iradedir. Diğer bütün etkinlikleri, tabiatı/doğası gereğidir ya da Tanrı’nın dolaylı bir eseridir.⁵⁷

Sünni ekollerden birisi olan Eş’ariliğin öncüsü olan Ebû el-Hasan el-Eş’ari’nin öğretmeni olan Cubbâ’î kendisinden önceki Mu’tezilî düşünürler gibi, insanı eylemlerinin öznesi ve yaratıcısı olarak görür. Ancak bu, tüm eylemlerinin nedeni olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim Cubba’î’ye göre, insan, elemenden farklı olan hazza neden olamaz. Yine açlık ve susuzluğun giderilmesi ma’nalardır (sebepler) ve bunlara Tanrı neden olur. Aynı şekilde, ölümün nedeni de O’dur.⁵⁸

Buraya değin mezhepler tarihi yapıtlarında aktarılan bilgilere bağlı olarak ortaya koyduğumuz verilerden yola çıkarak,

⁵⁶ Tritton, age., s. 102-103.

⁵⁷ Bkz. Bağdâdî, el-Fark, s. 127 vd.; Tritton, age., s. 130 vd.; Mir Veliyyuddin, agm., s. 249 vd.

⁵⁸ Bkz. Bağdâdî, el-Fark, s. 133 vd.; Tritton, age., s. 140 vd.; Mir Veliyyuddin, agm., s. 250 vd.

Basra ve Bağdat Mu'tezililerinin ileri gelenlerinin, irade özgürlüğüne inandıklarını, ancak, temellendirme konusunda, kısmi de olsa birbirinden ayrıldıkları sonucuna varabiliriz. Onlar insana etkinlik alanı oluşturmaya çalışırken, kimi kez kuramsal kimi kez de eylemsel olarak 'tecviz kuramı'⁵⁹ çerçevesinde Tanrı'nın kudretini sınırlandırmaya çalışmışlardır. Örneğin, Ebû el-Huzeyl el-Allâf, Tanrı, gücü itibarıyla kötülük işlemeye muktedirdir, fakat ahlaksal açıdan bunu yapmaz; buna rağmen O kötülük işleseydi, bu, O'nun için bir eksiklik olurdu; yapabileceği şeylerin bir sınırı vardır; lütfu sonsuz değildir; Tanrı yapmayacağını söylediği bir şeyi yapabilir, fakat imkansız olanı yapamaz, hayat veya kudreti ölümle birleştiremeyeceği gibi, cevheri (töz) arazlardan (ilinek) da soyutlayamaz⁶⁰ demektedir. Ancak burada, Tanrı'nın sınırlanması konusunda, Mu'tezili düşüncede, evrimsel bir gelişimin var olduğu kaydedilmelidir. Çünkü sonraki dönem Mu'tezili düşünürler, tıpkı Ehl-i Sünnet düşünürleri gibi, Tanrı'yı çelişik ya da imkansız olan şeyleri meydana getirmemekle sınırlamışlar, bunun ötesindeki sınırlamaları ise pek önemsememişlerdir. Yine Mu'tezili düşünürler, töz-ilinek metafiziğinde, özellikle ilineklerin oluşması sorununa bağlı olarak, insanın etkinlikleriyle, Tanrı'nın etkinliklerini ayırmaya çalışmışlar; ama bunun mutlak anlamda, insanın eylemlerine ve seçimlerine Tanrı'nın hiç karışmadığı ya da karışamayacağı anlamına geldiğini düşünmemişlerdir. Nitekim, Dırrar b. Amr, kesb ve halk kuramlarıyla, insanın bütün eylemlerini Tanrı ile birlikte yaptığını ileri sürerken⁶¹;

⁵⁹ Tecviz kuramı, aklen mümkün olan şey Tanrı için mümkündür, aklen imkansız olan şey ise Tanrı için imkansızdır, şeklinde tanımlanabilir. Bkz. Gazzâli, age., s. 60 vd.

⁶⁰ Tritton, age., s. 87.

⁶¹ Bkz. el-Eş'arî, Makâlât, s. 383; Tritton, age., s. 73.

Ebû el Huzey el-Allâf, havada yukarıdan aşağıya doğru bırakılan bir taşta, Tanrı'nın düşme eylemini yaratmayarak, boşlukta bir süre tutabileceğini, kör bir insanda idrak eylemini yaratabileceğini iddia etmiştir.⁶² Benzer bir biçimde, Nazzâm, duyumları yaratması zorunlu olduğu için, insanın idrak ediminin, Tanrı'nın eylemi olduğunu⁶³, es-Sayrafî ise, idrakin kendisini doğuran duyu da yaratılan bir doğadan ötürü Tanrı'ya ait olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴ Salih Kubbâ, insanın idrak eylemini başlangıçta gerçekleştiren ve yaratanın Tanrı olduğu düşüncesini benimsemiştir. Onca, Tanrı dilerse, göz sağlam ve açık, karşıda nesne bulunduğu ve ışıklı bir ortam olduğu halde, idraki giderebilir; hatta ölüde bile idrak eylemini yaratabilir.⁶⁵ Cubbaî de, daha sonra Gazzâlî'de karşılaştığımız gibi, insanın ateşle pamuğu yan yana getirdiğinde, Tanrı dilemedikçe yanmanın gerçekleşmeyeceğini söylemektedir.⁶⁶

Sıraladığımız bu örnekler neyi göstermektedir? Öyle anlaşıyor ki, Wolfson'un deyişiyle birkaç istisna düşünür bir kenara bırakılırsa, Mu'tezile tanrıcılığın (*theism*) sınırlarını aşamamış, potansiyel bir güç olarak Tanrı'nın evrene dilediğinde müdahale edebileceğini, hatta mucize örneğinde olduğu gibi bunun eylemsel olarak gerçekleştiğini iddia etmiştir.⁶⁷ Bu şu anlama gelmektedir: Her ne kadar Tanrı, insana irade özgürlüğü vermişse de, bunun kullanımı, son kertede, O'nun iradesi, kudreti ve yaratmasıyla, şu ya da bu biçimde ilintilidir; Tanrı izin vermezse ya da dilemezse, insan ne seçim yapma ne de

⁶² Bkz. Dağ, agm., s. 37; Tritton, age., s. 87-88.

⁶³ Bkz. el-Eş'arî, Makâlât, s. 382; Şehristânî, age., cilt: I, s. 52.

⁶⁴ Bkz. el-Eş'arî, Makâlât, s. 383.

⁶⁵ Bkz. el-Eş'arî, Makâlât, s. 383.

⁶⁶ Bkz. Tritton, age., s. 143.

⁶⁷ Bkz. Wolfson, age., s. 427 vd.

seçimlerini yerine getirme olanağına tam anlamıyla sahip değildir. Bısr, tabiata inanan Nazzâm ve Mu’ammer gibi, birkaç düşünür bir kenara bırakılırsa, Mu’tezilenin bir bütün olarak, irade özgürlüğüne gerçek bir anlam yükleyemediklerini söylemek sanırım pek de yanlış olmasa gerektir. Aslında, bu yargımızı destekleyen iki önemli nokta daha vardır. Bunlardan ilki, çoğu Mu’tezilî düşünürün, Bısr b. Mu’temir de dahil, imanı Tanrı’nın bir lütfu olarak görmeleri⁶⁸, imansızlığı da, Tanrı’nın insanı terk etmesi olarak düşünmeleridir. İkincisi ise, onların, insanın seçim yapma ve karar verme sürecini açıklamak için kullandıkları, “*dâ’î, devâ’î, hâtır ve havâtır*” gibi kavramlardır ve seçim sürecinde tanrısal etkiyi ve tanrısal telkin ve yönlendirmeyi ifade etmektedir. Nitekim Eş’arî ekole bağlı Bağdâdî onların şöyle dediği aktarmaktadır:

“Her akıl sahibinin zihninde, şu iki düşünce bulunur: Bunlardan birincisi Tanrı’dan olup, Tanrı onunla, insanın, aklının zorunlu saydığı kendisini (yani Tanrı’yı) bilme ve kendisine şükretmenin gerekli olduğunu bilmeye yönlendirir; bu konuda kanıtlar getirmeye sevk eder. İkinci düşünce ise, şeytandan olup, şeytan bununla onu, Tanrı’dan gelen ilk düşünceye uymaktan alıkoyar... Onlar yükümlülüğün ve seçimin bu iki güdüleyici düşünce sayesinde gerçekleştiğini iddia etmişlerdir.”⁶⁹

Mu’tezilî Kadî Abd el-Cabbar ve Eş’arî ekolüne mensup Şehristânî gibi düşünürlerce Mu’tezilî düşünürlerin hemen hepsine mal edilen bu düşünce⁷⁰ esin kaynağını, tıpkı lütuf

⁶⁸ Bkz. Tritton, age., s. 84 vd..

⁶⁹ Bağdâdî, Usûl, s. 26-27.

⁷⁰ Bkz. Kâdî Abd el-Cabbâr, el-Muğni fi Ebvâb et-Tevhid ve el-Adl (en-Nazar ve el-Ma'arif), tahkik: İbrahim Medkur ve Tâhâ Hüseyin, cilt: XII,

anlayışları gibi, İslam dinsel bildirilerinden almış olup, açıkça zihinsel işleyişin ve iradenin, dolayısıyla da seçimin oluşum sürecinin tanrısal müdahalelerden bağımsız olmadığı sonucuna yol açmaktadır.⁷¹

4. Eş'arîlik:

Mu'tezileye Tepki ve İlimli Cebriyecilik

Mu'tezile ekolüne bağlı iken, geçirdiği mistik deneyimler sonucu onlardan ayrılan Ebû el-Hasan el-Eş'arî tarafından temelleri atıldığı ileri sürülen Sünnî Eş'arîlik ekolü, çoğu düşüncesini, Mu'tezileye muhalefete borçludur. Ebû el-Hasan el-Eş'arî⁷² ekolün öncüsü olarak Mu'tezilenin irade özgürlüğü anlayışını Kur'an'a gönderme yaparak, oldukça katı bir biçimde eleştirir. Bu eleştiri, Eş'arîlerle Mu'tezililer arasında yorumbilim konusundaki kırılmaya işaret etmesi açısından da oldukça anlamlıdır. O, el-İbane adlı yapıtında şöyle der:

“Mu'tezileden ve Kaderiyeden, genel görüşten ayrılanların çoğu, arzularına uyarak, önderlerini ve kendilerinden öncekileri taklide yöneldiler. Kur'an'ı Tanrı'nın yetki vermediği, bir kanıtla açıklamadığı, Tanrı elçisi ve geçmiş büyüklerinden aktarılmayan bir biçimde, kendi görüşlerine göre yorumladılar... Biri iyiliği diğeri de kötülüğü yaratan, iki yaratıcı benimseyen Mecusilerin görüşlerine uyarak, kulun kötülüğün yaratıcısı olduğunu kanıtlamaya giriştiler. Kaderiyye Tanrı'nın iyiliği,

Kahire, tarihsiz, s. 266 vd.; Şehristânî, Nihye el-İkdâm fi İlm el-Kelâm, neşr.: A. Guillaume, basım yeri ve tarihi yok, s. 360-361.

⁷¹ Bu konuda ayrıntılı bir tartışma için bkz. Wolfson, age., s. 478 vd.

⁷² Bkz. M. Abdu'l Hayy, “Eş'arîlik”, çeviren: A. Ünal, İslam Düşüncesi Tarihi içinde, s. 255-277; Henry Corbin, İslam Felsefesi Tarihi (Başlangıcından İbn Rüşd'ün Ölümüne), çeviren: H. Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s. 217 vd.; Fazlur Rahman, İslam, çeviren: M. Dağ ve M. S. Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul 1993, s. 127 vd.

şeytanın da kötülüğü yarattığını ileri sürdü. Müslümanların görüş birliğine vardığı, Tanrı'nın dilediği olur, anlayışını yadsıdılar ve 'Tanrı dilemedikçe siz dileyemezsiniz' (İnsan Sûresi; 30) ayetini reddederek, Tanrı'nın dilediğinin olmayacağını ve dilemediğinin de olabileceğini iddia ettiler. Oysa Tanrı, kendisi dilemedikçe bir şey dileyemeyeceğimizi, bildirmektedir. Nitekim şu ayetler bunu göstermektedir: 'Tanrı dileseydi onlar birbirleriyle savaşmazlardı' (Bakara Sûresi; 253); 'dileseydik herkese hidayet verirdik' (Secde Sûresi;13); 'Tanrı dilediğini yapandır' (Burûc Sûresi; 116); Tanrı, elçisi Şuayib'in şöyle dediğini bildirmektedir: 'Rabbimiz Tanrı dilemedikçe, zaten sizin dininize dönmemiz söz konusu olamaz; Rabbimiz bilgisiyle her şeyi kuşatmıştır' (Araf Sûresi; 89). Bu yüzden Mu'tezileyi Tanrı elçisi, bu ümmetin Mecusileri olarak adlandırmıştır. Çünkü onlar Mecusilerin dinini benimseyip, onların görüşlerine uydular. Mecusilerin iddia ettikleri gibi, iyi ve kötünün iki ayrı yaratıcısının olduğunu ileri sürdüler. Yine onlara göre, tıpkı Mecusilerin dediği gibi, Tanrı dilemese de, kötülükler olmaktadır. Tanrı'nın dışında, kendilerine yarar ve zarar vermeye güçlerinin olduğunu iddia ettiler. Böylece, Tanrı'nın peygamberine olan, 'de ki; Tanrı dilemedikçe ben kendime ne yarar ne de zarar verebilirim' (Araf Sûresi; 188) sözünü inkar ederek, Kur'an'dan ve İslam toplumunun görüş birliğine vardığı şeyden yüz çevirdiler. Rab'lerinin (iradesi) dışında, eylemlerinin üzerinde kudretlerinin bulunduğunu iddia ettiler. Böylece kendilerini, Tanrı'dan daha güçlü kıldılar."⁷³

Mu'tezilî düşünceyi, bir ölçüde saptırarak Kur'an'a referansla, kendi yorumbilim anlayışı doğrultusunda katı bir dille eleştiren ve onları, nasıl meydana geldiğini ve ne türden sonuçlar doğuracağını bilmedikleri insansal eylemleri, insanın kendisi

⁷³ el-Eş'ari, el-İbâne, s. 22-23.

yarattığını söyledikleri için, onu Tanrı konumuna yükseltmekle itham eden Ebû el-Hasan el-Eş'arî, onların töz-ilinek metafiziklerini kısmî değişikliklerle benimsemekten de geri durmamıştır. O, hem tözün hem de ilineklerin varlığını tümüyle Tanrı'ya bağlamış, evrende kısmi bir nedenselliğe yol açan tevellüd (doğuş) kuramını da yadsımıştır. Onca, nesnelere ve ilineklerin varlığı anlaktır, diğer bir deyişle, nesnelere varlığı sürekli değildir. Nitekim onun şöyle dediği aktarılmaktadır:

“Nesne, Tanrı onda sürekliliği (bekâ) yaratmayınca veya sürekliliği (bekâ) ondan alınca, var olmayı durdurur; ilinekler ikinci zaman diliminde yok olur; çünkü onun da sürekliliği (bekâ) imkansızdır. Bir ilineğin yenilenmesi, onun yok olduktan sonra tekrar yaratılması yoluyla olur.”⁷⁴

İrade özgürlüğü sorununda, Mu'tezileyle Cebriye arasında orta bir yol bulmak için çabalayan Eş'arî⁷⁵, kendisi bir Eş'arî olan Şehristânî'nin de kaydettiği gibi, daha çok Cebriyeci argümana yaklaşmış; bu nedenle de ılımlı Cebriyeci olarak nitelendirilmiştir. Eş'arî, Mu'tezili düşünürler arasında yer alan Şahhâm ve Dırar b. Amr'dan alınan kesb ve halk (kazanma ve yaratma) kuramıyla, Tanrı'nın tüm eylemlerin anlık yaratıcısı olduğunu, insanın ise sadece eylemin kendisinde gerçekleştiği bir mahal ya da yaratılmış bir kudretle kazanıcısı olduğunu ileri sürmüştür. Hatta o, el-İbâne'de, Tanrı'nın mülkünde, insanların Tanrı'nın dilemediği hiçbir kesbinin olamayacağını ileri sürer.⁷⁶ Eş'arî'ye göre, sırf eylem insanda varlık kazandığı için insan yükümlülük sahibidir ve irade özgürlüğünün anlamı

⁷⁴ Tritton, age., s.167.

⁷⁵ Bkz. Corbin, age., s. 223-224; Abd'ul Hayy, agm., s. 263.

⁷⁶ Bkz. el-Eş'arî, el-İbâne, s. 63.

budur.⁷⁷ Onca, bir kesb olan eylemin ortaya çıkmasının Tanrı'dan başka öznesi bulunmamaktadır ve Tanrı'dan başka gerçek, yani nesnesi üzerinde etki doğuran kâdir yoktur.⁷⁸ Eylemlerin yaratıcısı olan Tanrı, tıpkı Mu'tezili düşünürlerin iddia ettiği gibi, aklen imkansız olanları yaratmaz; ama bunun dışında dilediğini yapmak ve yaratmakta özgürdür. Ebû el-Hasan el-Eş'arî şöyle demektedir:

“Tanrı'nın bir şeyi yaratması için ona ol demesi yeterlidir. Evrende iyi kötü her şey Tanrı'nın iradesinin sonucudur. Tanrı yaratmadıkça hiç kimse herhangi bir eylemi yapamaz. İnsan Tanrı'dan bağımsız olmadığı gibi, O'nun bilgisinden de kaçamaz. Tanrı'dan başka yaratıcı yoktur. Yaratıkların eylemlerini Tanrı yaratıp belirlemiştir. Nitekim Kur'an, 'Tanrı sizi ve eylemlerinizi yarattı' (Saffat Sûresi; 96) demektedir. Yaratıklar kendileri için hiçbir şey yapamazlar; çünkü kendileri yaratılmışlardır... İyilik ve kötülük Tanrı'nın kaza ve kaderinin sonucudur. Biz Tanrı'nın kaza ve kaderine, iyi ya da kötü, yararlı ya da zararlının O'ndan geldiğine inanırız. Yaratıklar, Tanrı dilemedikçe kendilerine ne yarar ne de zarar verebilir.”⁷⁹

Ebû el-Hasan el-Eş'arî tarafından ileri sürülen anılan anlayış, Bağdâdî, Bâkillânî, Cüveynî ve Gazzâlî gibi düşünürlerce geliştirilmiş ve daha felsefî bir forma sokulmuştur. Özellikle Cüveynî, bu bağlamda anılmaya değerdir. Onca, bütün yaratılmış şeyler, Tanrı'nın kudretiyle varolmuş ve var olmaktadır; insanların kudretinin iliştiği şeyle, sadece Tanrı'nın kudretinin iliştiği şey arasında bir fark yoktur.⁸⁰ Ona göre, yalnızca Tan-

⁷⁷ Bkz. el-Eş'arî, Kitâb el-Luma', s. 37 vd.

⁷⁸ Bkz. el-Eş'arî, Kitâb el-Luma', s. 39.

⁷⁹ el-Eş'arî, el-İbâne, 27; Mehmet Dağ, agm., s. 37-38.

⁸⁰ Bkz. İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî, Kitâb el-İrşâd, neşr.: M. Y. Musa ve diğeri, Kahire 1950, s. 215-216.

rı'nın kudretinde olan şeyler, onun tarafından zorunlu hareket olarak nitelenir ve elin titremesi buna örnek olarak gösterilir. Cüveynî'ye göre, insanın kudretinin iliştiği şeyler, onun tarafından insanın seçtiği ve iktisab ettiği hareket olarak görülür. İnsanın kasıtlı el hareketi de buna örnek olarak gösterilir. Tartışma bağlamında o, insanın kesbi üzerinde kudreti vardır ve insanın elinin titremesi ile elin kasıtlı hareketi arasında fark hakkında insanın bilgisi, zorunlu olarak bilinen bir şeydir, der. Yani onca insan bunu sezgiyle bilir.⁸¹ Tüm bunlara rağmen Cüveynî, insanın yaratılmış kudretinin sürekliliğinin olmadığını, yaratılmış kudretin nesnesinin yaratılışıyla eş zamanlı olduğunu, yaratılmış kudretin iki zıdda ilişmediğini, istitatın fiille birlikte ve anlık olduğunu ileri sürer. Böylece yaratılmış kudretle vuku bulan insan eylemlerini de, Tanrı'nın kudretine bağlar.⁸² İbn Rüşd'ün de fark ettiği gibi, o, bu tutumuyla insan için kazanma (iktisâb) ismine, titreme nedeniyle insanın elinde meydana gelen hareket ile irade yoluyla elini hareket ettirmesi arasındaki farkı kavramaktan öte bir anlam atfedememektedir. İbn Rüşd'e göre Cüveynî, 'her iki harekette bizden değildir' deyince, böyle bir farkı kabul etmesinin de bir anlamı kalmamaktadır.⁸³ Cüveynî'nin öğrencisi Gazzâlî, hocasının görüşünü mantıksal sonucuna götürür ve şöyle der:

“Sözgelimi, insan elini hareket ettirmek istediği zaman, Tanrı'nın onun elinin hareketsiz kalmasını istediğini var sayalım. Bu durumda, hareket ve hareketsizliğin her ikisi birden ya var ya da yok olacaktır. Bu da, doğal olarak hareket ve hareketsiz-

⁸¹ Cüveynî, el-irşâd, s. 216.

⁸² Cüveynî, el-irşâd, s. 190-191.

⁸³ Bkz. İbn Rüşd el-Keşf, s. 193-194. Cüveynî'nin anlayışı için geniş bir irdeleme için bkz. Mehmet Dağ, İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü, Ankara 1976, s. 201 vd.

liğin bir araya gelmesini veya bunların yokluğa terk edilmesine neden olur. Oysa bu, çelişiklikle birlikte, bunların terk edilmesi veya yokluğu her iki kudretin de geçersiz olmasını gerektirir. Zira kudret, irade gerçekleştiği ve mahalli kabul ettiği zaman, kendisiyle kudret nesnesinin ortaya çıkmasıdır. Diğer yandan, Tanrı'nın kudretinin daha güçlü olması nedeniyle, O'nun kudret nesnesinin diğerine tercih edildiğinin sanılması da, imkansızdır... Tanrı'nın insanın kudreti dışında olarak, hareketi onun elinde var etmesi akla uygundur. Buna göre, insanda ortaya çıkan her hareketin ve bu hareketin üzerinde yarattığı her kudretin, gerek kudret gerekse kudret nesnesinin tümünün tek yaratıcısı Tanrı'dır... Şu halde, kudret nesnesi, insanın kendi kudretiyle meydana gelmemektedir. Eğer onun kudretiyle meydana geldiği düşünülse bile, ona ne yaratıcı ne de yoktan var edici denilemez. Bundan dolayı, bu türden bir nispete, Tanrı'nın kitabına uyularak kazanma (kesb) adı verilmiştir. Çünkü Kur'an'da insanların eylemlerine bu adın verildiği görülmektedir... Sözelimi, sizin bir aklınız olduğu gibi, nesnelere ilişkin bir kudretiniz vardır; ancak kudret nesnesi, onunla var olmamaktadır. Gerçekte tüm bunlar, Tanrı'nın kudretiyle gerçekleşmektedir... Eğer, nesnesi gerçekleşmeyen bir kudret ile acizlik arasında bir fark yoktur; bunlar tamamen aynı anlama gelirler denirse, yanıt olarak deriz ki:...Eğer bu sözünüzle, kudret nesnesinin insansal kudretle ortaya çıkmadığı için, onun acizlik anlamına geldiğini kastediyorsanız, bu görüşünüz gerçekten doğrudur.⁸⁴

⁸⁴ Gazzâlî, age., s. 67-69. Ravda et-Tâlibîn ve Umde es-Sâlikîn, Mecmu'a er-Resâ'il el-Îmâm el-Gazzâlî içinde, cilt: IV, Beyrût 1986, s. 34-35.

Gazzâlî Ravda et-Tâlibîn adlı yapıtında daha ileri giderek, yaratılmış kudretin nesnesi üzerinde etkili olduğunun ileri sürülmesinin gizli bir şirk olduğunu söyler.⁸⁵

Eş'arîlerin anlayışını daha anlaşılır kılmak için, İbn Meymûn iki örnek verir. İlkine göre, bir giysiyi kırmızıya boyadığımızda, onu boyayan biz olmayıp Tanrı'dır. Tanrı bu rengi, giysi kırmızı boyaya ilişince, giyside yaratmaktadır. Düşündüğümüzün aksine, giysiye nüfuz eden, boya değildir. Tanrı, örneğin, siyah rengin, boya giysiye ilişmedikçe, ortaya çıkmaması biçimindeki adetini yerine getirmektedir. Ancak giysideki bu renk de, sürekli kalmayıp her an yaratılmaktadır.⁸⁶ İkinci örnek olarak ise İbn Meymûn, yazma sırasında kalemin hareketini vermektedir. Bu işlem Eş'arîlere göre, aralarında hiçbir neden-sonuç ilişkisi olmayan dört parçaya ya da ilineğe bölünür:

- a-) Kalemi hareket ettirme iradesi.
- b-) Onu hareket ettirme gücü.
- c-) Yazma sırasında elin hareketi.
- d-) Kalemin hareketi.⁸⁷

⁸⁵ Gazzâlî, Ravda et-Tâlibîn'de aynı anlayışı farklı sözcüklerle şöyle yineler: "Bil ki, eylemler iki kısımdır. Birincisi kulda gerçekleşir; buna kesb adı verilir. Bunun için kitaplar indirilmiş, peygamberler gönderilmiş, kanıt olması ve yolunun aydınlatılması için akla gereksinim doğmuştur. İkincisi, kulda gerçekleşen cezadır. O hem Tanrı'nın elinde hem kulun elinde hem de ikisindedir. Kuşkusuz ceza ancak kulun işlediklerinin bir sonucudur... Kul, diğer eylemlerinde, söylediklerinde, durumlarında Tanrı'nın müdahalesinden uzak ve ayrı değildir... Gelip geçici olan kudretin eylemde bir etkisinin olduğu savunulursa, bu gizli şirk olur."

⁸⁶ Bkz. İbn Meymûn, Dalâlât el-Harrîn, neşr.: H. Atay, Ankara 1975, s. 205.

⁸⁷ Bkz. İbn Meymûn, age., s. 205-206.

Bütün bu parçalar ya da ilinekler, Tanrı tarafından yaratılır; zira ilineklerin varlığı anlaktır. Elin kalemle birlikte bulunması, Tanrı'nın alışkanlığını ya da adetini yerine (adetu'llah=sünnetul'lah) getirmesinden başka bir şey değildir.⁸⁸ Ancak bu daima, Tanrı'nın alışkanlığını ya da adetini yerine getireceği anlamına gelmemektedir. Çünkü onlarca Tanrı, oldukça keyfi hareket eden, dilediğini yapan, dilediğini yaratan ve yaptıklarından yükümlü olmayan bir varlıktır.⁸⁹

Bir bütün olarak Eş'arilerin, insanın eylemde bulunma gücünün (istitat), bunun yanında, hem iyilik hem de kötülüklerin yaratıcısı olarak Tanrı'yı görmelerinin⁹⁰, genel evren kurguları ve Tanrı anlayışlarıyla uyumlu olduğunu, fakat böyle bir anlayışın, İbn Rüşd'ün söylemiyle, Tanrı'yı kaprisli ve güvenilmez kıldığını, insana ise hiçbir etkinlik alanı bırakmadığını, bu yüzden de, onun yükümlülüğünü önemli ölçüde askıya aldığını belirtmek gerekir. Öte yandan, Tanrı her istediğini yapabildiğine ve evren üzerinde her türden tasarruf yetkisi bulunduğuna göre, evrende belli bir düzenin ve sürekliliğin varlığına inanmak için de hiçbir neden kalmamaktadır. Eş'arilerin, Tanrı'nın kötülükleri irade etmesi onlara razı olduğu anlamına gelmez⁹¹ anlayışı, kötülük sorunundan Tanrı'yı kurtarmadığı gibi, Gazzâlî'nin Mu'tezileden esinlenerek ileri sürdüğü 'bu evren mümkün evrenlerin en iyisidir'⁹² savı da Tanrı'nın bu evrendeki kötülüklerin nedeni olarak görülmesini engellemeye yetmemektedir. Öte yandan anılan anlayış, farkına varmadan Tanrı'nın kudretinin sınırlandırılması anlamına gelmektedir.

⁸⁸ Bkz. İbn Meymûn, age., s. 205.

⁸⁹ Bkz. İbn Meymûn, age., s. 205 vd.

⁹⁰ Bkz. el-Eş'arî, el-İbâne, s. 23.

⁹¹ Bkz. Tritton, age., s. 841.

⁹² Bkz. Tritton, age., s. 84.

5. Mâturidîlik:

Mu'tezile ile Eş'arîlik Arasında Orta Yol

Kimi konularda Mu'tezileye, kimilerinde ise Eş'arîlere yakınlığıyla bilinen Mâturidîler, irade özgürlüğü sorununda, Eş'arîlerle Mu'tezilîler arasında bir orta yol bulmaya çalışmışlardır.⁹³ Onlar, "Tanrı, insanı güç yetiremeyeceği şeyle yükümlü kılmaz, Tanrı bir hikmete göre hareket eder"⁹⁴ gibi sözleriyle Mu'tezileye yaklaşırken, "insanın eylemde bulunma gücünün (istita) fiille birlikte olduğu, ilineklerin süreksiz olduğu"⁹⁵ düşünceleriyle de Eş'arîlere yaklaşırlar. Genel evren kurgularında, töz-ilinek metafiziğini benimseyen Mâturidîlerin⁹⁶, soruna yaklaşımlarını anlaya bilmek için Ebû Mensûr el-Mâturidî'nin düşüncelerinden yola çıkmak gerekmektedir.

Mâturidî Kitâb et-Tevhîd adlı yapıtında, hem akıl hem tecrübe hem de şeriat açısından insanın eylem sahibi olduğunun inkar edilemeyeceğini açıkça ifade eder.⁹⁷ Onca, insan hareket ve sükun ve emir ve nehiy yönünden eyleme sahiptir. Ona göre insan, anılan yönlerden eyleme sahip olmalıdır; aksi halde yükümlü tutulamaz.⁹⁸ Ancak Mâturidî'ye göre insanın eyleme sahip oluşu onun mutlak özne olduğu anlamına gelmez. O, bu anlayışını ortaya koymak için Mutezile ile polemik içerisinde

⁹³ Bkz. Wolfson, age., s. 544 vd.

⁹⁴ Bkz. es-Sâbûnî, age., s. 69; Pezdevî, age., s.176.

⁹⁵ Bkz. es-Sâbûnî, age., s. 19-20 ve 62-63; Pezdevî, age., s. 18-19 ve 165 vd.

⁹⁶ Bkz. en-Nesefî, age., cilt: I, s. 62 vd.; es-Sâbûnî, age., s. 19 vd.

⁹⁷ Bkz. Ebû Mansûr el-Mâturidî, Kitâb et-Tevhîd, neşr.: Fethullah Huleyf, Beyrut 1970, s. 243.

⁹⁸ Bkz. Mâturidî, age., s. 226.

eylemlerin iki yönünün olduğunu belirtir. Bu iki yönden birincisi, halk, diğeri ise kesbdır. O şöyle der:

İnsanların eylemlerinin halk yönünden onlara ait olmadığı, kesb yönünden ise onlara ait olduğu anlaşılmaktadır (fesebete).⁹⁹

Böylelikle Maturidi'ye göre, Tanrı her şeyin yaratıcısıdır aye-ti, eylemlerin yaratılış boyutunu ilgilendirmekte, insanın ihtiyarı, yani seçimi ise kesb kavramıyla ifade edilmektedir. Onca, insanın her eylemi Tanrı'nın bilgisi dahilindedir; fakat bu Tanrı'nın insanı mecbur tuttuğu anlamına gelmez. Bir diğeri deyişle, insanın eylemlerinin bilgisinin Tanrı'nın bilgisi dahilinde olması, onu zorlamaz. Zira ona göre, insanın seçimi ile, Tanrı'nın onun eylemlerini yaratması arasında bir zıtlık yoktur.¹⁰⁰

Eğer her şeyi Tanrı biliyor ve yaratıyor, insan ise sadece Tanrı'nın yarattığı fiili kesb ediyorsa, bu durumda insanın gerçek özne olduğu nasıl söylenebilir? Maturidi'ye göre konunun bu şekilde ortaya konması doğru değildir. Onca, her insan, yaptığı fiilde özgür olduğunu bilir ve eylemin kazanıcısı olduğunu fark eder.¹⁰¹ Onca eylemlerde Tanrı'nın rolü eylemi yoktan yaratmada kendini açığa vurur; oysa kesbin anlamı, çeşitli seçeneklerden birisini tercih etmektir ve bu insana aittir. İnsanın yükümlülüğü de bu seçeneklerden birisini seçmesinden kaynaklanmaktadır. O şöyle der:

“İnsanın gerçekten bir eyleminin olduğu ortaya çıkmıştır. İnsan bu eylemi özgür olarak seçer. Ayrıca insan, seçtiği eylemi aynı zaman da beğenir de. Bu eylemin Tanrı tarafından ya-

⁹⁹ Bkz. Maturidi, age., s. 229.

¹⁰⁰ Bkz. Maturidi, age., s. 228-229.

¹⁰¹ Bkz. Maturidi, age., s. 226 vd.

ratılmış olması keyfiyeti, insanı o eylemi işlemeye zorlamaz ve itmez.”¹⁰²

Görüldüğü gibi Eş’ariler gibi, Mâturidî’ye göre de, bir eylemin iki öznesi olabilmekte, insan eylemlerini Tanrı ile birlikte yapmaktadır. Ancak, bu bağlamda Eş’arilerin kesb (kazanma) kavramına yükledikleri anlam ile Mâturidî’nin yüklediği anlamın farklı olduğunu kaydetmeliyiz. Eş’arilerin kesb anlayışında, herhangi bir seçim söz konusu değildir; yalnızca eylem kendisinde gerçekleştiği için, bir başka deyişle mahal olduğu için insanın psikolojik olarak eylemi ben yaptım sanısına sahip oluşu söz konusudur. Oysa Mâturidî’ye göre kesb, Tanrı’nın bilgisinde yer alan bir eylemi, bireyin tikel iradesiyle özgür bir biçimde seçimini, hatta o eylemi beğenisini ifade etmektedir.¹⁰³ Bu fark, ilk bakışta önemli gibi görülse de, her iki ekole göre, eylemin yaratıcısının Tanrı olarak görülmesi ve insanın, öncersiz olan ve nesnesini zorunlu olarak var kılan tanrısal bilginin dışına çıkma olanağına sahip olmaması, O’nun kaza ve kade-rinden kaçamaması, bu farkı, bir ölçüde örselemektedir. Ama buna rağmen, tarihsel koşulları içerisinde Mâturidî’nin insanın iradesine seçim, beğeni gibi kavramlara dayanarak anlam yükleme girişimi takdire değerdir.

Ancak Maturidî’den sonraki bu ekole mensup düşünürlerin, pek çok konuda olduğu gibi irade özgürlüğü sorununda da Eş’ariler’e yaklaştıkları ve insanın irade özgürlüğü temellen-dirme sorununu daha girift hale getirdikleri görülür. Bu bağlamda Mâturidîlik ekolüne bağlı Nur ed-Dîn es-Sabûni’ye ku-

¹⁰² Mâturidî, age., s. 243.

¹⁰³ Bkz. Eyyub Ali, “Maturidilik” çeviren: A. Demirhan, İslam Düşüncesi Tarihi içinde, cilt: I, s. 295-310; Fazlur Rahman, age., s. 127-132.; M. S. Yazıcıoğlu, Mâturidî ve Nesefî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı, MEB Yayınları, İstanbul 1992, s. 50-53.

lak vermek anlamlı olacaktır. O, Mu'tezilenin tevellüd (doğuş) kuramını yadsırken tıpkı Eş'arî bir düşünürmüş gibi şöyle der:

“İnsanlara ait eylemlerin sonuçları, Tanrı'nın yaratması ile meydana gelir. Bu sonuçlar, Kaderiyenin (Mu'tezilenin) sandığı gibi, bireylerin (abd) eylemlerinden doğmuş değildir... Doğrusu bizim ileri sürdüğümüz görüştür. Çünkü bu sonuçlar, insanların eylemleri ile meydana gelmiş olsalardı, ya tamamen kudretle ya eylemin kendisi aracılığı ile oluştuğu bir kudretle ya da başka bir kudretle meydana gelmiş olacaktı. Birincisinin kabulü olanaksızdır; çünkü kudrette dayanmadan varolan bir sonuç imkansızdır. İkincisi de kabul edilemez; zira eylemin kendisi aracılığı ile oluştuğu kudret, eylem ile hemen bir arada bulunduğundan sonuç meydana gelirken ortadan kalkmış olur. Üçüncüsü de akla uygun değildir; çünkü eylem ile ondan doğan sonucun kudreti ayrı ayrı olduğu takdirde, insanın eylem olmadan sonucu, ya da sonuç olmadan eylemi elde edebilmesi gerekirdi. Sözelimi, dövme olmadan acının veya acı olmadan dövme eyleminin elde edilmesi gibi... Tartışılan konu hakkında görüşümüzün tutarlı olduğunun bir diğer kanıtı da şudur: Örneğin dövme eylemini işleyen birisinin, eylemden hemen sonra ölmesi olasıdır. Bu durumda, acı ölümden sonra meydana gelmiş olur. Halbuki ölüden eylemin ortaya çıkması imkansızdır. Ne var ki, Tanrı, yasasını nedene ilişkinin hemen ardından sonucu yaratmak suretiyle yürütmüştür. İnsan, sonucun ortaya çıkması amacıyla nedenine başvurunca, bu sonuç, her ne kadar onun eylemiyle meydana gelmemişse de, ona nispet edilmiş; yükümlülük adet uyarınca ona yüklenmiş, şeriata göre dünyada tazminata, ahirette de azaba uğramış olur. Yine insan, bir diğerinin tulumunu, yağı akacak bir biçimde delse, bunun için adete göre kınanır, şeriata göre de yükümlü tutulur. Gerçi tulumun içindeki yağ, onun eylemi sonucu akmış değildir. Fakat o, sonucun oluşması kastıyla,

nedenine başvurunca, sonuç ona nispet edilmiş olur. Söz konusu olan sorun da tıpkı bunun gibidir.”¹⁰⁴

6. İslam Tasavvufçuları:

Tek Gerçek Özne Tanrı’dır

İslam tasavvufçularının, vahdeti vücut anlayışını savunan Hallac-ı Mansûr¹⁰⁵ ve İbn Arabî¹⁰⁶ gibi düşünürler istisna edilirse, irade özgürlüğü anlayışlarının, Ehl-i Sünnet düşünürlerinininkine oldukça yakın olduğunu söylemek olasıdır. Çünkü onlar da, her şeyi Tanrı’nın öncesiz bilgi, irade, yaratma ve takdirine bağlamaktadırlar. Onlarca, evrende tek gerçek özne ve tek gerçek varlık Tanrı’dır. Her şey onun kontrolü altındadır. Bu anlayışlarını da, sudûr kuramıyla açıklamaya çalışmaktadırlar. İslam tasavvufçularının inanç esaslarını ve buna bağlı olarak da, irade özgürlüğüne bakışlarını ortaya koymaya çalışan ünlü tasavvufçu Kelebazî, onlar adına şu açıklamada bulunur:

“Tasavvufçular ittifakla şöyle dediler: İnsanların bedenlerini yaratan Tanrı olduğu gibi, onların bütün eylemlerini yaratan da O’dur. İster hayır isterse şer olsun, insanların eylemlerinin hepsi Tanrı’nın kaza, kader, dileme ve rızasıyla... İnsanların eylemleri şey olduğu için, Tanrı’nın bu şeylerin yaratıcısı olması zorunludur. Eğer eylemlerin yaratıcısı olmasaydı, Tanrı’nın her şeyin değil, kimi şeylerin yaratıcısı olması gerekirdi. Bu durumda da, Tanrı her şeyin yaratıcısıdır ayeti yalandan ibaret olurdu. Bilindiği gibi insanların eylemleri bedenlerinden daha

¹⁰⁴ es-Sâbüni, age., s. 68-69.

¹⁰⁵ Krş. Yaşar Nuri Öztürk, Hallac-ı Mansûr ve Eseri (Kitâb’üt-Tavâsin), Fatih Yayınevi, İstanbul 1976, s. 109 vd.

¹⁰⁶ Krş. A. E. Affifi, Muhyiddin İbnu’l-Arabî ve Tasavvuf Felsefesi, çeviren: Mehmet Dağ, AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1975, s. 136 vd.

çoktur. İnsanların bedenlerini Tanrı, eylemlerini de insanların kendileri yaratmış olsaydı, yaratma konusunda, Tanrı'dan çok onlar övgüye layık olurlardı. Böyle olunca da, insanların Tanrı'dan daha üstün bir kudrete sahip olmaları ve O'ndan daha çok şey yaratmaları gerekirdi."¹⁰⁷

Kelabazî'nin, Hallac-ı Mensûr'un itikadî düşünceleri yüzünden öldürülmesinin ardından ortaya koyduğu bu söylemler, kimi sınırlılıklar içerse de, Sünnî eğilimli sufilerin genel dünya görüşüne ışık tutmaktadır ve adeta, tasavvufçuların İslam akidesi konusunda Sünnî gelenekten ayrılmadıklarını dillendirmeye çalışmaktadır. Zira Kelebazî'nin irade özgürlüğü konusunda aktardığı düşünceler, tıpkı Sünnî kelimelerinin anlayışına benzemektedir.

Vahdeti vücut anlayışını savunan İbn Arabî'nin soruna yaklaşımı daha ilgi çekicidir. Affifî'nin deyişiyle o, konuyu, kelâmçıların pek de önemsemedikleri bir sahaya çekmekte, onu ahlaksal bir bağlama taşımaktadır. Ancak bu konuda tam anlamıyla başarılı olduğu söylenemez.¹⁰⁸ Aslında irade özgürlüğü sorunu, vahdeti vücutçu bir dinsel öğretiyi savunan İbn Arabî'yi rahatsız etmemeliydi. Çünkü onun inandığı tasavvufî öğretilerde, her şeyin kaynağı ve bütün fillerin sonul öznesi, Tanrı'dır.¹⁰⁹ Böyle bir sistemde, irade özgürlüğü ve ahlaksal yükümlülük nasıl temellendirilebilir? Affifî'nin haklı olarak işaret ettiği gibi, ahlaken sorumlu olan kimdir ve hakimle hükmedilen bir iken, bir kimse kimin önünde sorumludur? Affifî'ye bakılırsa, İbn Arabî, tamamıyla ahlaki anlamda ahlaksal yüküm-

¹⁰⁷ Ebû Bekr Muhammed el-Kelebazî, et-Ta'arruf li Mezheb Ehl et-Tasavvuf, tahkik. M. Nevevi, Kahire 1980, s. 60-61.

¹⁰⁸ Bkz. Affifî, age., s. 136.

¹⁰⁹ Bkz. İbn Arabî, el-Futûhat el-Mekkiyye, haz.: Nihat Keklik, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 403.

lüğün inkarını kaçınılmaz bulmakta; bunu açıkça söylemekle birlikte, bu inkar, insanın irade özgürlüğü ile ilgili verdiği bilgilerde kendini açığa vurmaktadır. Onca, İbn Arabî irade özgürlüğü konusunda, insan kendi eylemlerinden sorumludur ve kendi kaderini kendisi yapmaktadır. Buna rağmen kendisi, ahlaki anlamda özgür bir özne (fail-i muhtar), yani eylemlerin kendisinden başka dışsal ya da içsel herhangi bir belirleyici etkiden bağımsız olarak irde eden bir özne değildir, demektir.¹¹⁰ Affifi'nin söylemlerini İbn Arabî'nin şu deyişi destekler niteliktedir:

“Mümkün varlığın istediğini yapma kudreti asla yoktur.”¹¹¹

İbn Arabî'ye göre insan sadece şu anlamda yükümlüdür: İnsanın eylemleri doğrudan doğruya kendisinden çıkmaktadır ve kendi yetenekleriyle ve bu yetenekleri idare eden kanunlarla belirlenmiştir. Bu kanunlar sabit ve değişmezdir; hatta onları Tanrı bile değiştiremez. Onca her şey ezelde takdir edilmiştir; nitekim İbn Arabî, sende gizli olan zuhurunda ortaya çıkar; kaderin sırrı işte budur, demektir.¹¹² İbn Arabî, her ne kadar, iki grubun ortaya koyduğu kanıtlar ve sebepler kendilerine göre kuvvetlidir dese de, Cebriyenin dışarıdan insanı zorlayan ve eylemleri dışarıdan belirleyen özne anlayışına karşı olduğu gibi, Eş'arîlerin her şeyi Tanrı'nın yarattığı düşüncesine de karşıdır.¹¹³ O, bireye dışarıdan yüklenen mecburiyet anlamındaki cebri, inkar eder. Ancak tüm bunlara rağmen insanın irade hürriyetine inanmaz. İnsan için sadece tek bir yol vardır ve seçmeleri gereken yol da budur; zira bu yol, onların kendi

¹¹⁰ Bkz. Affifi, age., s. 136-137.

¹¹¹ İbn Arabî, age., s. 450.

¹¹² Bkz. Affifi, age., s. 136-137.

¹¹³ Bkz. İbn Arabî, age., s.450.

zorunlu kanunları tarafından belirlenmiştir. İnsan öyle yaratılmıştır ki, Tanrı'nın yapılmasını arzu ettiği şeyi fiilen yerine getirir. Bütün seçilmesi olası olan yollardan, Tanrı'nın dilediği eylemi meydana getirenini seçer.¹¹⁴ İbn Arabî'ye göre, tıpkı daha sonra Leibnitz'de karşılaştığımız gibi, sanki Tanrı ile insanın eylemleri arasında önceden belirlenmiş bir uyum bulunmaktadır.¹¹⁵ Onun irde özgürlüğü ile düşüncesini şu ifadelerinde açık bir biçimde yakalamak olasıdır:

“İrade özgürlüğü, cebr ile çelişir; bu arada insan seçimden ne kast edildiğini bilir ve varlıkta zorlama (ikrah) olmaksızın ilahi cebrden başka bir şey yoktur... Bu mesele, marifetlerdeki en büyük meselelerden birisidir. Eskiden ve şimdi, nice kimse-ler bu konuda helak olmuştur.”¹¹⁶

İbn Arabî, Tanrı ile insanın ezeli uyumuna dayalı irade özgürlüğü çözümlemesine bağlı olarak, kötülük sorununa değindiğinde, hakikat ve görünüş (hakk ve halk) öğretisine dayanır.¹¹⁷ Onca hakikat sahasında iyi-kötü gibi karşıtlıklar yoktur. Bu alem onca, tıpkı Platon'un savunduğu gibi, mutlak iyidir. Görülen alemde, onca hem iyilik hem de kötülük bulunmaktadır. Ona göre, görünen alemde, kötülüğü daima insan ve maddede, iyiliği ise Tanrı'da aramak gerekir. Fakat onca burada kötülüğün insana yüklenmesi, gerçek kötülüğü o yaptığı için değil, bazı eylemlerin kötülüğüne hükmedildiği içindir.¹¹⁸ İbn Arabî, buna rağmen görünüşler evreninde kötü-

¹¹⁴ Bkz. Affifi, age., s. 136-137.

¹¹⁵ Bkz. Affifi, age., s. 137.

¹¹⁶ İbn Arabî, age., s. 451.

¹¹⁷ Bkz. Affifi, age., s. 139.

¹¹⁸ Bkz. Affifi, age., s. 139-140.

lüğün ilintisel olduğu düşüncesindedir¹¹⁹; onun olumsal bir varlığı yoktur. Zira sırf kötülük, sırf yokluk ve sırf karanlık bir ve aynıdır.¹²⁰

8. İslam Filozofları:

Her Şeyin İlk, İç ve Dış Nedeni Vardır

Genel evren kurgularında, kimi tasavvufçular gibi, Yeni Platoncu sudûr kuramını benimseyen ve Ehl-i Sünnet düşünürlerinin aksine ikincil nedenleri ve tabiatı/doğayı ve nedensellik ilişkisini onaylayan¹²¹ İslam filozoflarının, irade özgürlüğü sorununda, ağırlık noktalarını varlık kuramı ve tanrısal bilgi oluşturur. Onlar insanın irade özgürlüğüne inanmakta ve insanın sahip olduğu etki ve edilgi gücünden söz etmektedirler. Ancak bunun, Tanrı'nın öncesiz bilgisiyle nasıl uzlaştırılacağı konusunda, oldukça çetin sorunlarla karşılaşmış gibidirler. Öte yandan, filozofların sudûr kuramı, yaratılıştaki zorunluluğu; gök kürelerinin etkinlikleri ve ikincil nedenler de evrende zorunluluğu varsaydığı için, bu zorunluluklar içinde, gerek Tanrı'nın gerekse insanın irade özgürlüğünü temellendirmek hiç de kolay gözükmemektedir. Kimi filozoflara göre insana irade özgürlüğü sağlamak için, Tanrı'nın zorunluyu (vacib) zorunlu, olurluyu (mümkün) da olurlu olarak bildiğini söylemek yeterlidir.¹²² Kuşkusuz, Tanrı olurluyu olurlu olarak biliyorsa, bu, insana, belirlenmemiş olan olurlular içinde seçimler yapma ve seçimini eyleme geçirme şansı tanınması anlamına gelmekte-

¹¹⁹ Bkz. İbn Arabî, age., s. 447.

¹²⁰ Bkz. Affifi, age., s. 139.

¹²¹ Bkz. İbn Rüşd, Tehâfüt et- Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı), çeviren: K. Işık ve M. Dağ, cilt: II, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998, s. 615 vd.

¹²² Bkz. Aydın, age., s. 164.

dir. Bu çözüm biçimi önemli eleştirilere uğramıştır. Örneğin ünlü İslam filozofu Fârâbî, bu çözüm yolunu hem oldukça genel bulur hem de son çözümlemede, Tanrı'nın olurluları gerçeklik kazanıncaya kadar bilmediği sonucuna yol açtığı için eleştirir. Onca böylesi bir anlayış, tanrısal bilgiyi sınırlandırmak demektir.¹²³ Sorunu çözmek amacıyla o, özünden dolayı zorunlu ile başkasından dolayı zorunluyu birbirinden ayırır.¹²⁴ İbn Sînâ gibi diğer filozoflarca da benimsenen bu ayırım¹²⁵ uyarınca Fârâbî, gelecekle ilgili bir yargının ikinci anlamda zorunlu olabildiği halde, birinci anlamda zorunlu olamayacağını ileri sürer. Örneğin, eğer biz Zeyd'in yolculuğa çıkacağı konusunda kesin bir bilgiye sahipsek, Zeyd kesinlikle yolculuğa çıkacak demektir. Ama bu, Zeyd'in yolculuğunun özünden dolayı zorunlu olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla bizim bilgimiz, Zeyd'in evde kalma kudretine sahip olmadığı anlamını içermez. Tanrısal bilgiyi böyle düşünürsek, Tanrı'nın gelecekte gerçeklik kazanacak eylemleri bilmesi, o eylemlerdeki imkan nedeniyle, insanın özgürlüğünü ortadan kaldırmaz. Olacak olanların tanrısal bilgiye göre olmaları, onları olurlu olmaktan çıkarıp, zorunlu kılmaz. Başka bir deyişle o, tanrısal bilgi açısından zorunlu, ama kendi başına ele alındığında olur-ludur.¹²⁶ Kaba biçimini kelâmcılarda da bulduğumuz bu anlayış, tanrısal bilgi karşısında, insanları eylemlerinin gerçek öz-nesi olarak görmek için yeterli midir?

¹²³ Bkz. Aydın, age., s. 164.

¹²⁴ Bkz. Fârâbî, et-Ta'likât, tahkik: Ç. A. Yasin, Beyrut 1988, s. 41 vd.; Fârâbî, Uyun el-Mesa'il, el-Mecmu' içinde Mısır 1907, s. 66 vd.

¹²⁵ Bkz. Mehmet Dağ, "İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", OMÜİF Dergisi içinde, sayı: 5, Samsun 1991, s. 22 vd.

¹²⁶ Bkz. Aydın, age., s. 164-165.

Öyle görünüyor ki, Fârâbî'nin düşüncesi temelde, tanrısal bilgiyle, insan bilgisini aynı konuma indirgeyen bir analogiye dayanmaktadır. Daha doğru bir deyişle Fârâbî, insan bilgisi konusundaki basit deneyimlerini, kurgusal felsefesine bir alt yapı oluşturmak için tanrısal alana taşımakta, böylelikle, Tanrı'nın insandan bütünüyle farklı olduğu anlayışıyla da çelişmektedir. Oysa, İbn Rüşd'ün de belirttiği gibi, insanın bilgisi nesne ve olaylara bağlı iken, tanrısal bilgi nesne ve olayların var edicisi olarak görülmektedir.¹²⁷ Yani tanrısal bilgi, inanışa göre, nesnesini zorunlu olarak var kılan bir bilgidir. Tanrı öncesiz bilgisiyle her şeyi biliyorsa, insan eylemlerini Tanrı'nın bildiği şekilde gerçekleştirmek zorundadır. Aksi halde, Tanrı hem âciz hem bilgisiz hem de sürekli değişime uğrayan bir varlık konumuna indirgenmiş olacaktır. Oysa Fârâbî, bu sonuçların hepsini yadsımakta, Tanrı'yı salt tinsellik, salt yetkinlik olarak görmektedir.¹²⁸ İbn Sînâ ise, insana irade özgürlüğü sağlamak için, Kur'an'da geçen, Tanrı her şeyi bilir, ayetini, Tanrı tikelleri tümel bir biçimde bilir¹²⁹ şeklinde yorumlamıştır. Gazzâlî'nin de belirttiği gibi, böylesi bir düşünce, mantıksal açıdan Tanrı'nın tikelleri ayrıntılarıyla bilmediği sonucuna yol açmaktadır.¹³⁰ İbn Sînâ'ya göre, kazanın anlamı, Tanrı'nın bilgiye konu olan manevi ve maddi varlıkları kuşatan bilgisinden

¹²⁷ Bkz. İbn Rüşd, el-Keşf, s. 123.

¹²⁸Bkz. Fârâbî, et-Ta'likât, s. 46 ; Fârâbî, Kitab fi Hayr el-Mahz, tahkik: A. Bedevi, el-Eflatuniyye el-Muhdese Inde el-Arab içinde, Kuveyt 1977, s. 5 vd.

¹²⁹ Bkz. İbn Sînâ, er-Risâle Arşıyye fi Hakâik et-Tevhîd ve İsbât en-Nübüvve, nşr.: İ. Hilal, Kahire, trs. s. 24-26; Aydın, age., s. 141.

¹³⁰ Gazzâlî, el-Munkiz Min ed-Dalâl, hazırlayan: A. S. Furat, Şamil Yayınları, İstanbul 1978, s. 55.

ibarettir. Kader ise, nedenler ve sonuçlar arasındaki zorunlu ilişkiye gönderme yapmaktadır.¹³¹

Her şeyi sudûr kuramı aracılığıyla son kertede Tanrı ile ilişkilendiren Fârâbî ve İbn Sinâ gibi filozoflar, levh-i mahfûz anlayışına da gönderme yaparlar ve evrendeki her türden olgu ve olayın orada yazıldığını ve oradaki yazgının olduğu şekliyle dış dünyada gerçeklik kazandığını ve bunun değişmediğini ileri sürerler. Nitekim emr, kaza, kader, takdir gibi kavramları çözümlenerek Fârâbî şöyle demektedir:

“Sanma ki, kalem, katı bir alet; levha, düzlem biçiminde bir şey; kitap, üzerine işaretler işlenmiş bir şeydir; tersine kalem, ruhani bir melek; yazı, gerçeklerin betimlenmesidir. Kalem, emrde bulunan anlamları kavrar ve levhayı ruhani bir yazıyla doldurur. Kaza kaleminden; takdir, levhadan kaynaklanır. Kaza, bir tek emrin içeriğini kapsar; takdir ise, bilindiği kadarıyla, vahyin içeriğini kapsar; göklerde bulunan meleklerle iletilenler, iki arzda bulunan meleklerle akar ve bunun sonucunda gerçekte takdir edilen şeyler gerçekleşir... Böylece sen, oluş (kevn) aleminde önceli bir doğa ya da önceli bir seçme gücünü ancak bir sebepten dolayı bulursun ve sebeplerin sebeplerine doğru yükselirsin. İnsanın, seçme gücü olmayan dış nedenlere dayanmadan bir eylemin başlangıcı olması mümkün değildir. Bu nedenler, düzene; düzen, takdire; takdir, kazaya dayanır; kaza da, emrden kaynaklanır.”¹³²

Bir filozof olarak İbn Rüşd'ün soruna yaklaşımı hem tepkisel hem de daha analitiktir. Zira o, konuyu Cebriyeci, Kaderiyeci ve Eş'arici argümanları eleştirerek inceler ve akıl-nakil ilişkisini ve kozmik nedensellik düşüncesini dikkate alan bir

¹³¹ Bkz. İbn Sinâ, er-Risâle Arşıyye, s. 39.

¹³² Mehmet Dağ, “Fârâbî'nin İki Yapıtı”, OMÜİF Dergisi, sayı: 14-15, Sam-sun 2003, s.69.

çözümleme ortaya koyar. O kaderi, doğal ve psikolojik nedenlerle ilişkilendirmekte, irade özgürlüğünü deterministik bir kurgu içerisinde aramaktadır. Onca, bize dışarıdan iştahımızı çeken bir şey sunulduğunda, zorunlu olarak onu arzular ve ona doğru hareket ederiz. Tıpkı bunun gibi, dışarıdan bize, hoşlanmadığımız/kaçınılması gereken bir şey sunulsa, zorunlu olarak onu kötü görür ve ondan kaçırız. Durum böyle olduğuna göre, şu halde irademiz, dışarıdaki işler tarafından korunmakta (mahfuz) ve onlara bağlı olmaktadır. Tanrı buna işaret ederek şöyle demektedir: “Önünden ve ardından (insanı) takip edenler vardır; Tanrı’nın emriyle onu korurlar” (Rad 11).¹³³

Madem ki, dış sebepler belli bir düzen ve mükemmel bir ter-tip üzere gerçekleşmekte ve Tanrı’nın takdir ettiği bu düzeni ihlal etmemekte¹³⁴; yine irademiz ve eylemlerimiz dışsal nedenlere uygun olmadıkça tamamlanamamaktadır, o halde eylemlerimizin de belli bir düzen içerisinde ortaya çıkması gerekir. Bir diğer deyişle eylemlerimiz belli zamanlarda ve belli ölçülerde gerçekleşmektedir.¹³⁵ İbn Rüşd’e göre bu zorunludur; çünkü eylemlerimiz anılan dışsal nedenlerin sonucu olarak meydana gelmektedir. Belirli, ölçülü nedenlerin sonucu olan her şey, zorunlu olarak belirli ve ölçülüdür. Bu ilişki sadece bizim eylemlerimiz ve dışsal nedenlerle ilişkili değildir; aynı durum, eylemlerimizle Tanrı’nın bedenlerimizin içinde yarattığı psikolojik nedenler arasındaki ilişki için de geçerlidir.¹³⁶ Şu halde

¹³³ İbn Rüşd el-Keşf, s. 189.

¹³⁴ İbn Rüşd anılan anlayışını Tanrı’nın sünnetinde bir bir değişme bula-mazsın (Ahzab 62; Fatır 43; Fetih 23) ayetine dayandırır. Bkz. İbn Rüşd, Tehâfüt et-Tehâfüt, cilt: II, s. 658.

¹³⁵ Bkz. İbn Rüşd el-Keşf, s. 189.

¹³⁶ Bkz. İbn Rüşd el-Keşf, s. 189.

İbn Rüşd'e göre irademiz hem doğal hem de psikolojik nedenler tarafından belirlenmektedir.

İçsel (psikolojik) ve dışsal (doğal) nedenlerdeki belirli düzen –İbn Rüşd, nedensel zorunluluğa, yani determinizme inandığı için bu düzenin değişmez olduğuna inanmaktadır- Tanrı'nın kulları için yazmış olduğu kaza ve kaderdir. Bu da, şeriattaki levh-i mahfuza karşılık gelmektedir.¹³⁷ Tanrı'nın bu nedenlere ve bu nedenlerin gerektirdiği şeylere ilişkin bilgisi, aynı zamanda bu nedenlerin de illetidir. Bu yüzden söz konusu nedenlerin bilgisine yalnızca Tanrı sahiptir. Gerçek anlamda gaybı yalnızca Tanrı'nın bilmesinin anlamı da budur. İbn Rüşd bu görüşünü “de ki, yerde ve göklerde Tanrı'dan başka gaybı bilen yoktur” (Neml 65) ayetine dayandırır.¹³⁸ Onca, tıpkı Aristoteles'in dediği gibi, nedenleri bilmek, gaybı bilmek demektir; çünkü gayb, gelecekte bir şeyin var olup olmayacağını bilmekle ilgilidir.¹³⁹ Madem ki, nedenlerin düzen ve tertibi, bir şeyin belli bir zamanda var ya da yok olmasını içeriyor, şu halde bir şeyin nedenini bilmek, belli bir vakitte o şeyin varlığını ya da yokluğunu bilmek demektir. Nedenleri mutlak olarak bilmek, o nedenlerden doğan ya da yok olan her şeyi tüm zamanlar için bilmek anlamına gelir. Bu ise sadece Tanrı'ya özgüdür. İbn Rüşd, bu duruma, “gaybın anahtarı O'nun katındadır, onu O'ndan başkası bilmez...karada ve denizde olanı bilir, ne bir yaprak, ne de yerin karanlığına düşen bir tohum O'nun bilgisi dışındadır; yağ ve kuru her ne varsa apaçık bir kitaptadır”

¹³⁷ Bkz. İbn Rüşd el-Keşf, s. 189.

¹³⁸ Bkz. İbn Rüşd el-Keşf, s. 189.

¹³⁹ Bkz. Bkz. İbn Rüşd, Tehâfüt et-Tehâfüt, cilt: II, s. 645.

(Enam 59) ayetlerinin işaret ettiğini söyler.¹⁴⁰ İbn Rüşd akıl yürütmesini şöyle sürdürür:

“Bütün bu hususlar betimlediğimiz gibi olunca, bizim kazanımımızın (iktisâb) nasıl olduğu, tüm kazanımlarımızın (iktisâb) önsel bir kaza ve kaderle nasıl gerçekleştiği senin için apaçık hale gelir. İşte bu, aralarında karşıtlık var gibi sanılan genel ayet ve hadislerin şeriatın amacı doğrultusunda uzlaştırılmasıdır (cem). Ayet ve hadislerin, bu anlamda genel anlamları tahsis edildiğinde karşıtlık ortadan kalkar. Yine aynı şekilde, bu konuda söylenen akli kuşkular da çözülür. Bununla akli kanıtlardaki karşıtlığın doğurduğu kuşkuları kastediyorum. Özetle, bizim irademiz sonucu meydana gelen bir şeyin varlığı, iki şeyle, yani irademiz ve dışsal nedenlerle tamamlanmış olur. Eylemler, bu ikisinden birine indirgenildiğinde, önceki kuşkular ortaya çıkmaktadır.”¹⁴¹

Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar, deterministik dünya görüşlerinde, kötülük sorununu çözmek için de, Yeni Platoncu argümanlara dayanırlar.¹⁴² Onlarca, madde doğası gereği kötüdür; bu yüzden de Tanrı’dan sudûr eden iyiliğe gereği gibi sahip olamamaktadır. Tüm kötülüğün nedeni budur. Ayrıca hayır şerre galiptir.¹⁴³ Fârâbî’nin deyişiyle söylersek, evrende genelde iyilik hakimdir ve kötülüğün kendi başına duran mutlak bir varlığı yoktur, o ilintiseldir. Kötülüğün kaynağı Tanrı değildir; maddeden kaynaklanan kötülükten kurtulmak için, dünyadan olabildiğince soyutlanmak, içe dönmek, salt

¹⁴⁰ Bkz. İbn Rüşd el-Keşf, s. 189-190.

¹⁴¹ İbn Rüşd el-Keşf, s. 190.

¹⁴² Sözelimi bkz. İbn Sînâ, Şifâ/İlahiyât, cilt: II, nşr.: M. Y. Musa ve S. Dünya, Tahran 1343, s. 414 vd.; İbn Rüşd, el-Keşf, s. 294 vd.

¹⁴³ İbn Sînâ, Şifâ, cilt: II, s. 414 vd.; İbn Rüşd el-Keşf, s. 294 vd.

tinsellik ve iyilik olan Tanrı'ya yönelmek ve maddeden kaçınmak gerekir.¹⁴⁴ İbn Sîna ise şöyle der:

“O halde her şey, kadere göre cereyan etmekle birlikte, iyilik doğrudan ve ilk kasıtle, kötülük ise ilineksel olarak ikinci kasıtle meydana gelmektedir.”¹⁴⁵

İbn Rüşd'ün örneğini ele alırsak, ateş, ilintisel olarak kötülük içerebilir; ancak, pek çok hayır barındırır. Ya çok hayır için az şer barındıran ateş yaratılmayacak, ya da az şer için çok hayır içeren ateş ortadan kaldırılacaktır. Oysa bu tanrısal hikmete aykırıdır. Ateş ilintisel olarak şer barındırır da özünde iyidir, az şer, çok hayır barındırdığı için ateşin yaratılması tanrısal hikmete uygundur.¹⁴⁶

9. Sonuç ve Değerlendirme:

Görüldüğü gibi, İslam dünyasında irade özgürlüğü konusunda çoğulcu bir anlayış hakim olmuş, Cebriye eğilimli düşüncüler hariç, hemen tüm ekoller, insanın dinsel, ahlaksal ve hukuksal açıdan yükümlü kılınabilmesi için, irade özgürlüğüne sahip olması gerektiğine inanmışlardır. Zira, yukarıdaki çözümlerimizden de anlaşılacağı gibi, sistemlerinde sık sık irade özgürlüğü, istitat, irade, kudret, cüz'î irade, kesb, etki, edilgi, iç ve dış neden vb. gibi kavramsallaştırmalara yer vermektedirler. Ancak irade özgürlüğünü temellendirmeye kalkıştıklarında, kavramsal çözümlerinde farklı yaklaşım benimseyen çoğu akım ve düşünür, bu özgürlüğü 'görünüşte bir özgürlük' konumuna indirgemiş gibi gözükmektedir. Cebriye eğilimlilerin, insanı rüzgar önündeki yaprak gibi görüp, tanrı-

¹⁴⁴ Bkz. Fârâbî, et-Ta'likât, s. 9 vd; Aydın, age., s. 149.

¹⁴⁵ İbn Sinâ, er-Risâle Arşıyye, s. 42.

¹⁴⁶ Bkz. İbn Rüşd, el-Keşf, s. 197.

sal mutlak kaderi savunan anlayışlarının karşısında konumlanan el-Hasan el-Basrî'nin çözümlemesi ve Mu'tezilî anlayış, insanı etkin kılmak için tarihsel koşulları içerisinde önemli bir misyon yüklenmiş gibidir. Özellikle, Mu'tezilîlerin sistemli bir teoloji oluşturma çabaları, töz-ilinek metafiziğine dayanan evren kurguları, Tanrı'yı kötü eylemlerin öznesi olarak görmemek gerektiği, evrende hem insana hem de Tanrı'ya etkinlik alanı oluşturmak için ilinekleme bir kısmını insana bir kısmını ise Tanrı'ya bağlamaları, tevellüd (doğuş) kuramları, irade özgürlüğünü temellendirme çabaları açısından oldukça anlamlıdır. Fakat, Nazzâm, Bişr ve Mu'ammer gibi nispeten deistik bir Tanrı ve evren tasarımı yaklaşan, birkaç istisna düşünür bir kenara bırakılırsa, Mu'tezilî düşünürlerin çoğu, insanın irade özgürlüğüne vurgu yapmakla birlikte, Tanrı'nın evrene ve insansal seçim sürecine potansiyel olarak müdahale edebileceğini ileri sürmekten geri durmamıştır. Onların bu söylemlerini, Tanrı'nın kudretini pasifize etmeme niyetlerinin bir sonucu olarak yorumlamak olasıdır. Mu'tezilî ve Cebrî görüşe muhalefetle ön plana çıkan Ebû el-Hasan el-Eş'arî ve onun takipçisi Cüveynî ve Gazzâlî gibi Eş'arîlerin, süreksiz evren tasarımları ve kesb ve halk teorileri gereği, sık sık insanın iradesinden söz etseler de, ona gerçek bir anlam yükleyemedikleri anlaşılmalıdır. Zira Eş'arîlerin evreninde her şey, her an Tanrı tarafından yaratılmakta, Tanrı her sürece müdahale etmekte, insanın kesbi de Tanrı'sal kudret ve yaratmayla ilişkilendirilmektedir. Bu haliyle Eş'arîler, kesbe Tanrı'nın yarattığı eyleme mahal olmanın dışında bir anlam yükleyememişlerdir. Eş'arîlerin Mu'tezilî tevellüd kuramına karşı çıkmaları ve iyisiyle kötüsüyle her şeyi Tanrı yaratmaktadır savları, Tanrı'nın adaleti ve kötülük sorununda da onları önemli sorunlarla karşı karşıya bırakmaktadır. Ebû Mensûr el-Mâturidî, kesb ve halk teorisini benimsemiş, eylemin farklı boyutlarının olduğu anlayışını sa-

vunmuştur. Onca, kesb yönüyle eylem insan halk yönünden ise Tanrı'ya aittir. Fakat Mâturidî'nin kesb anlayışında insansal seçime vurguyu ön plana çıkartması, onun kesb teorisini İslam düşünce geleneğinde özgün bir yere oturtmaktadır. Ancak Mâturidî sonrası ardıllarının, Sâbûnî örneğinde gösterdiğimiz gibi, onun kesb anlayışından ayrıldıklarını ve büyük ölçüde Eş'arî öğretiyeye kaydıklarını söylemek olasıdır. Bu açıdan Maturidî'yi istisna edersek, genelde Mâturidîlerin Mu'tezileden çok Eş'arilere yakın bir biçimde konumlandıklarını söylemek daha doğru gibi gözükmektedir. Özellikle Mu'tezilî doğuş kuramını yadsımaları, hikmete sık sık vurgu yapsalar da, iyisiyle kötüsüyle her şeyi Tanrı'nın yarattığı söylemleri, süreksiz evren kurguları savımızı destekler niteliktedir. Kimi tasavvufçular, Kelebâzi örneğinde gösterdiğimiz gibi, Sünnî anlayışa daha yakınken, vahdeti vücutçuluğu benimseyenler, sözgelimi İbn Arabî, felsefî anlayışa daha yakın durmaktadır. İslam filozoflarına gelince onlar, anılan soruna genel evren kurguları ve tanrısal bilgiye yaklaşımları çerçevesinde eğilmekteirler. Onların her şeyi sonunda götürüp Tanrı'ya bağlayan sudurcu ve determinist evren anlayışları, insan görünüşte özne olarak gösterse de, aslında öz olarak gerçek öznenin Tanrı olduğu anlayışını içermektedir. Zira İslam felsefesinde, Kindî'den beri özne, gerçek (uzak özne) ve mecazi (yakın özne) olarak ikiye ayrılmış, Tanrı gerçek özne diğer varlıklar ise mecazi özne olarak görülmüştür. Onların zorunlulukçu neden-sonuç ilişkisini ön plana çıkaran evren kurguları, kimi yönleriyle modern insan için bilime daha yatkın bir evren algısı olarak görülse de, insanın irade özgürlüğünü temellendirmede güçlü sorunlar yaratmaktadır. Aynı sorunların Tanrı'nın iradesini temellendirirken de ortaya çıktığını söylemek gerekir. Filozofların, insanın irade özgürlüğünü temellendirirken gündeme getirdikleri iç ve dış nedenler, zorunluluğa ya da nedensel süreçlere indirgenmiş

bir irade özgürlüğü imgesine yol açmakta ve evrende gözlemlenen kötülüğün nedenlerini de, nedensel süreçlerde aramaya itmektedir. Özetle söylemek gerekirse, İslamın klasik çağında farklı ekoller, irade özgürlüğü sorununu tartışmış, aralarında söylem farklılıklarına rağmen, özgün görüşe ve deistik eğilime sahip birkaç düşünür bir yana bırakılırsa, onu yetkin bir özne olarak konumlandıramamışlardır. Bunun tarihsel, sosyal, kültürel pek çok nedenin olduğu ileri sürülebilir. Kanımızca, en temel neden, klasik çağdaki İslam düşünürlerinin Kur'an'ı yorumlayış yöntemlerinde aranmalıdır. Büyük ölçüde, tanrısal bilgi ve kudret ve buna bağlı olarak kaderciliğe vurguyu ön plana çıkaran bu yorum algısının, insansal açıdan bilgi ve değer üretme konusunda sıkıntılar yarattığı ve kimi düşünürlerce İslam dünyasındaki duraklama ve gerilemenin temel nedenlerinden birisi olarak gösterildiği bilinmektedir. Tanrı'nın insana ruhundan üflediğini söyleyen ve insanı etkinlik merkezi olarak görülen ruhsal açıdan Tanrı ile ilişkilendiren bir kutsal kitaba sahip kültürel ortamda, kadere vurguyla insanı kaderci, yani edilgin bir varlık, filozofların deyişiyle mecazi özne olarak görmek, İslam dinsel bildirilerinin özünü ne ölçüde örtüşmektedir? Tanrısal ruha sahip olan insanın –Tanrı etkin ve üretken bir varlık olduğuna göre- o özelliklerle donanmış, olduğuna inanmak ve teolojik ve felsefi inancı bu bağlamda yeniden yapılandırmak daha işlevsel değil midir? Zira Tanrı'nın insana ruhundan üfürmesi deyişi, maddi anlama alınamayacak bir deyiştir ve Tanrı'nın insana kendine ait yetkiden vermesi, onu özgür kılması, insana kendi kendini kontrol etme ve yönetme yetki ve yeteneğini vermesi şeklindeki bir yoruma oldukça açık gibi gözükmektedir.