



T.C. DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI
0907-BY-92-017-096

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ VII

İZMİR
1992

KADER KONUSUNDA BAZI YANLIŞ ANLAMALAR

Dr. Osman KARADENİZ

GİRİŞ

Büyük medeniyetlerin kurulmasında, hayat felsefesinin rolü inkâr edilemez. Hayat felsefeleri çökmüş milletler, ilim ve medeniyet yolunda hiçbir gelişme ve ilerleme kaydedemezler. Şüphesiz insanların bu hayat felsefelerine, menfî mânâda tesir den bazı sebepler vardır. Dinî açıdan baktığımızda, bunların başında kader, âhiret vb. inançlar yer almaktadır. Ahiretteki sorgu-sual ve hesap verme inancı, insanların dünya hayatını tanzimde son derece büyük rol oynar. Suyu getirenle testiye kıranın bir ayılacağı bir toplumda, erdemli hareketler beklenemez. Kader konusunda da, bazı hı-l-i bidat fırkalar gibi, bir takım yanlış kanaatleri ve saplantıları olan topluluklar, meskenet içinde yüzer ve kendi hür iradeleriyle hareket etmeye çalışan milletlerin esiri durumuna düşerler. Diğer taraftan, kendi elleriyle sebep oldukları her hâdisede, sorumluluğu üzerlerine almaz; düşünceleriyle hareketleri arasındaki çelişkiyi anlayamaz, aha doğrusu neyi isteyip neyi istemediklerini bilemez bir halde, yaşamaya devam ederler. Daha kötüsü, bu durumun da, ilâhî bir kader sonucu olduğuna olan tam inançları, onların bellerini doğrultmalarına en büyük engeldir. İşte bu ruh haleti içinde yaşamaya devam eden insanların hayat felsefeleri, zamanla tutarsızlıklarla dolu bir yığın düşünce sistemi haline dönüşür.

İslâm dünyasında, tarihi seyri içinde meydana gelen bozulma ve çökmeler, hayatı bakış açısının bozulmasında aranabilir. Bugünkü duruma geliş sebepleri ne olabilir? Başlangıçtaki canlı ve dinamik hayat felsefesi, hangi sebeplerle bu hale gelmiştir? Müslümanlar arasında dünya ve âhiret dengesi nasıl bozulmuştur? Öyle görünüyor ki, elî ve tabîî ilimlerden yavaş yavaş uzaklaşmak, bu konuda en büyük âmil olmuştur. Bu arada, fert ve toplumları ayakta tutan o temel prensipler, yerlerini, hayata hakim mesnedsiz hurafe ve düşüncelere terketmiştir. Ve nihayet zaman içinde insanlar, hisle-

rini okşayan bir yığın nağme peşinde koşmaya ve birilerinden şikâyet etmeye başladılar. Gayet tabiidir ki, kâinatı ve tabiatın sırlarını keşfetmeye çalışmayanlar, ister istemez, onlar hakkında indî kanaat ve yorumlara saplanmak durumundadırlar. Gün geçtikçe de, bu kanaatlerini, dinî bir kisveye büründürerek daha cazip bir ortam meydana getirirler. Neticede, yine din adına bir sürü hurafe ve bidatler gündeme gelir; ve bu arada dinî nasslar da, artık bu indî ve çelişkili yorum ve hurafeler paralelinde ele alınıp incelenmeye başlar. Nitekim tarihte, bazı ekol ve fırkaların ortaya çıkışının temelinde hep bu gerçek yatmaktadır.

İşte insanların hayat felsefelerini, dolayısıyla yaşayış tarzlarını doğrudan etkileyen kader inancı ve bu inancın boyutları, her an gündemde bulunan en canlı meselelerden biridir. Konu ile ilgili olarak her devirde çok şeyler yazılmış ve yazılmaya da devam etmektedir. Kaderin bir sır oluşu sebebiyle de, söylenen ve yazılanlar daha çok, sağlam dayanağı olmayan indî kanaatler çerçevesinde ele alınmakta ve diğer taraftan hep söylenenleri tekrardan ibaret kalmaktadır. Üzerinde ciddi olarak durulmadığı ve tam anlamıyla diğer ilgili boyutlarıyla da mukayese yapılamadığı için, bu tekrar ve aktarmalarda affedilmez hatalar yapılmaktadır. Dolayısıyla kafalarda çelişkili ifade ve düşünceler yer almakta; nihayet bunlar da bir takım inançlar şeklinde tezahür etmektedir. İşin en kötüsü, kafalardaki bu çelişkiyi, ilerde de üzerinde duracağımız gibi, Kur'ân'ın kendisinde görmeye çalışmaktır. Halbuki Kur'ân, kendi varlığını, kendisinde çelişki bulunmadığı gerçeği ile ortaya koymakta idi.

Evet, evvelâ kader konusunun kendi yapısından kaynaklanan ve anlaşılmasında bir takım güçlükler bulunan hususlar vardır. Fakat gerçekten de iddia edildiği gibi, konu ile ilgili âyetleri ele aldığımız zaman, çelişki arzeden bir takım noktalar var mıdır?!.. Acaba, meseleye sistematik ve mantıklı bir bakış açısı getirmek ve konunun diğer boyutlarıyla da, bazı mukayeseler yapmak durumunda, yine böyle bir çelişkiden bahsetmemiz mümkün olabilecek midir?

Konuyu işleyiş seyri içinde görüleceği gibi, her şeyden önce kavramlarda bazı sıkıntılar vardır. Ayrıca meselede, ilâhî ve beşerî olmak üzere iki bakış açısı söz konusudur. Allah'ın irade ve kudretinin söz konusu olduğu yerlerde, insanın hür iradesini aramak ve bir neticeye varmak, müsbet mânada mümkün değildir. Zira buralarda, insanın mükellefiyeti de söz konusu olmamaktadır. Bu sebeple, Allah'ın sonsuz irade ve kudret sahibi olması ve dilediği gibi, kâinatı ve bütün mahlûkatı bir hikmet üzere yaratmış bulunması, bizim sorumluluğumuz açısından hiçbir şey ifade etmez. Dilediği gibi bir ölçü üzere takdir etmek ve yaratmak konusunda Allah, mülkünde yegâne

tasarruf sahibidir. Yaratan O, yaratılan kul olunca, bu konuda itiraz etmenin bir anlamı yoktur. Çünkü bütün bunların, kulun sorumluluğu açısından, söz konusu edilecek bir tarafı yoktur. Kaldı ki yaratan, yaratıdığını bir gaye ile yaratmış ve neticede kul da, bir takım sorumluluklarla yükümlü kılınmıştır. İşte bunun için de insan, hür iradesiyle başbaşa bırakılmıştır. Aksi halde, ilâhî emir ve yasakların hiçbir izahı ve mantığı olmaz.

Kur'ân'da ifade edildiği üzere, Hz. Peygamber devrinde örneklerini gördüğümüz gibi, yapılmakta olan kötülük ve şerlerin sebebi olarak Allah'ın ilmini ileri sürenler bulunuyordu. Hz. Peygamberin, bu mânada bir düşünceden hareketle, yapılan tartışmaları, yersiz ve boş, hatta anlamsız bulması ve neticede bu tip tartışmalara girmenin hiçbir fayda sağlamayacağını ifade ile hoş karşılamamasının hikmeti budur. Yoksa, gerçek mânada, Kur'ân ile ters düşmemek üzere kader konusuna eğilmenin ve bu arada bir şeyler söylemenin hiçbir sakıncası yoktur. Aksi halde, İslâm alimlerinin, bu konu ile ilgili açıklama ve yorum getirmeleri nasıl izah edilebilir? !

Bu tarihî gerçeklerden de anlıyoruz ki, bir anlamda anlaşılması zor bu tür meselelerin, bize kadar aktarılması ve rivayetleri esnasında ciddi hatalar yapılagelmiş olabilir. Nitekim bize gelen rivayetlerde gördüğümüz ciddi problem ve tutarsızlıkları, âyetlerde müşahade etmek mümkün değildir. Bu bakımdan, bu anlamda anlaşılması zor bu tip metafizik konularda, kesinlikle Kur'ân esas alınmalıdır. Bu konuda Kur'ân'la uygunluk arzetmeyen rivayetler, ona uygun olarak yorumlanmalı; bu da mümkün değilse, hiçbir anlam ifade etmemelidir. Yoksa Kur'ân'ı, bu rivayetler doğrultusunda açıklamaya başladığımız an, sağlıklı bir neticeye varmamız kesinlikle mümkün olmayacaktır.

Öte yandan Kur'ân'dan ve ona uygun paraleldeki rivayetlerden hareket ettiğimiz takdirde de, farklı yorum ve neticeler ortaya çıkmaktadır. Nitekim her mezhep ve ekol de, kendi görüşüne uygun âyetler çerçevesinde yorumlar yapmıştır. Öyle ise nasıl bir yol ve metod izlemeliyiz? Rivayetleri değerlendirecek ve sağlam bir neticeye varmamızı sağlayacak olan akıl olduğuna göre, tamamiyle onu mu esas alacağız? Belki her yönüyle değil. Fakat sadece akıl, bize nakli değerlendirmede sağlıklı bir metod sağlayacaktır. Akıl olmadan hiçbir şey yapmak mümkün değildir. Ne yazık ki, bu konuda aklın esas alınmaması gerektiğini müdâfa edenler dahi, bu hükmü akıllarıyla veriyorlar. Bu konuda en sağlıklı yol, Kur'ân'ı kendi bütünlüğü içinde değerlendirmek, farklı açılardan meselenin diğer boyutlarını da göz önüne almak suretiyle hareket etmek olacaktır. Böylece, kader gibi anlaşılması güç bir meselede, hakikata biraz daha yaklaşmış ve tutarsızlık içinde bocalamış olmaktan kurtulmuş oluruz.

I. KAZA - KADER KAVRAMI

Kaza-kader konusunda yapılan yanlışlıkların temelinde, hiç şüphesiz kavramdan kaynaklanan çeşitli tarif ve anlayış farklılıkları yer almaktadır. Bu sebeple, evvelâ kaza-kader kavramı üzerinde, lügat ve âyetlerde ifade ettiği mânadan hareketle biraz durmak faydalı olacaktır.

A Kazâ-Kaderin Tarif ve Mâhiyeti

Önce şunu ifade edelim ki, kaza ve kader tabirleri, birbirinden ayrılmaz ve bir bütünü teşkil eden iki parça gibidir. Binaenaleyh, genellikle bu iki kelime, her ne kadar Eş'ari anlayışına uygun olarak ise de *kaza-kader* şeklinde beraber kullanılmıştır. Nitekim İbn Esir, kaderin (belli bir ölçü üzere) "*takdir*"; kazânın ise "*yaratmak*" mânalarına geldiğini belirttikten sonra, birincinin "*temel*", diğerinin "*bina*" mesabesinde, birbirinden ayrılmaz iki bölüm teşkil ettiğine; dolayısıyla bunları birbirinden ayırmanın binayı yıkmak demek olacağına dikkati çekmiştir¹.

Rağıb el-İsfehânî, kazânın kaderden daha hususi bir anlam taşıdığını belirtir. Çünkü kazâ, takdir edilenlerin arasını ayırmak (faslât' etmek) demektir. Şu halde kader, takdir etme; kazâ da, bu takdir edilenler arasından birine hüküm vermek demek olacaktır. Bu bakımdan bazı alimler, "kader ölçmek için kullanılan (ölçülecek) şey; kazâ ise, bizzat ölçmektir" derler². Bu mânada kader ve takdir, kazadan önce gelir ve dolayısıyla bu tabirler, -Mâturidî anlayışa uygun olarak- *kader-kazâ* şeklinde kullanılmalıdır. Nitekim lügat mânalarına münasib olan budur ve hadîslerde de buna yakın bir mânada kullanılmışlardır³. Öyle ise önce, kader ne anlama gelir, onu açıklamaya çalışalım.

Kader ve takdir, herhangi bir şeyin miktarını belirlemek ve açıklamaktır. Bu manada bir şey hakkında, "onun miktarını belirledim, takdir ettim" denir. Fakat, "kaddere" kökünden alındığında takdir anlamı içinde "*kudret verme*" de vardır. Bu mânada da, "Allah bana bir işi yapma gücü verdi" denir. Binaenaleyh, Allah'ın eşyayı takdiri iki şekilde olmaktadır: Biri, kudret vermesiyle; diğeri de, belli bir miktar ve özel bir şekilde, bir hikmet üzere kılmasıyla. Buna bağlı olarak, Allah'ın fiili de iki şekilde cereyan eder: Birinci şekil, noksansız ve ziyadesiz mükemmel bir şekilde hikmet üze-

1 İbnu'l-Esîr, Nihâye, IV, 78. Ayrıca bk. K. Miras, Tecrid, XII, 222.

2 İsfehânî, müfredât, s. 407. Ayrıca bk. Ezherî, Tehzîbu'l-lüğa, IX, 18-19, 211-12; İbn Manzûr, Lisanu'l-'arab, V, 74-78, XV, 186-89; İbnu'l-Esîr, a.g.e., IV, 22, 78.; Teftazanî, Şerhu'l-makâsîd, II, 105.

3 Bk. İbnu'l-Esîr, a.g.e., IV, 22, 78.

re ve bi'lfiil olarak bir defada var etmesidir. Yer ve gökleri, içindekileriyle beraber bir anda yaratması gibi... İkinci şekil de, eşyanın asıllarını bi'lfiil; cüzlerini ise bi'lkuvve mevcut kılmasıdır. Allah, eşyayı öyle bir tarzda takdir etti ki, takdir ettiği dışında hiçbir şey vucûda gelmez. Meselâ humma çekirteğinde bi'lkuvve olarak bir na ağacını takdir etmiştir; artık ondan elma ve zeytin ağacı yetişmez. İnsandan da başka bir canlı değil, ancak insan meydana gelir. Bu bakımdan Allah'ın takdiri, herhangi bir şeyin şöyle, ya da böyle olması veya olmaması şeklinde hüküm vermekle vâki olur. Bu da zarurî veya mümkün olarak cereyan eder⁴.

Kazâ ise, hem sözü, hem de fiili içine alan bir kavramdır. Sözle karar vermek, hükmetmek; fiille karar vermek, yaratmaktır. Dolayısıyla kazâ, kavli mânada ilâhî bir emri bildirmek veya yapılmasına hükmetmek; fi'li mânada ise, yapmak demektir. Bu açıdan kazâ, ilâhî ve beşerî olmak üzere iki kısımda mütalâa edilebilir⁵. Söz ve fi'li anlamda ilâhî olana misal şu âyetlerdir: "Allah, sadece kendisine ibadet etmeyi ve ana-babaya iyi davranmayı kesin bir şekilde emr (kazâ) etti"⁶. "Allah, yedi günde yeri göğü var (kazâ) etti"⁷. Beşerî olana misal de şu âyetlerdir: "İman eden sihirbazlar: 'Seni, gelen apaçık mucizelere ve bizi yaratana üstün tutmayacağız; ne hüküm vereceksen (kazâ) ver! Sen, ancak bu dünya hayatına hüküm (kazâ) edebilirsin'..."⁸. "Hac ibadetinizi (kazâ) yaptığınızda Allah'ı zikredin"⁹.

B Kazâ-Kader Konusundaki Görüşler

Kaza-kader kavramı üzerinde mezhepler arasında bir birlik yoktur. Buna sebep olarak, bu iki kelimenin lügatta ve dolayısıyla âyetlerde, farklı ve birbirini anlamında kullanılmış olması gösterilebilir¹⁰. Öte yandan Allah'ın zamandan ve mekândan beri olması hasebiyle, bu iki tâbir aynı anlama gelebilir. Çünkü Allah'ın, önceden takdiri ve vakti gelince sonradan yaratması gibi ifadeler, hep bizim için bir anlam taşır. Nitekim bütün bunlar, yaratılanlarla ilgili tabirlerdir. Ve netice olarak her mezhep, kendi görüşü doğrultusunda, bazı âyetlere dayanarak bu tabirlere anlam vermeye çalış-

4 İsfahânî, a.g.e., s. 395.

5 İsfahânî, a.g.e., s. 406-7.

6 İsrâ (17), 23.

7 Fussilet (41), 12. Ayrıca bk. Mü'min (40), 20.

8 Tâ-hâ (20), 72.

9 Bakara (2), 200.

10 Kazâ-kaderin çeşitli lügat anlamları, âyet ve hadislerde farklı kullanılışları hakkında geniş bilgi için bk. İsfahânî, a.g.e., s. 394-97, 407-8; İbnü'l-Esir, a.g.e., IV, 22-23, 78; Ezherî, Tehzibu'l-lüga, IX, 211-14; İbn Manzûr, Lisânu'l-arab, V, 74-80; Teftazânî, Ş. Makâsîd, II, 105.

maktadırlar. Evvelâ kader konusunda ortaya çıkan bu görüş ve fırkaları, Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'ye bağlı kalarak çok genel bir tasnifle şöylece gruplandırabiliriz: ¹¹

1. Kaza-kaderi kabul edenler. Bunlar çeşitli mezheplere ayrılmışlardır.

a) Kaza-kaderin, her şeye şamil olduğunu kabul edenler. Bunlar da kendi aralarında ikiye ayrılır:

aa) Allah'ın, kadîm ve ezeli ilmi ile her ne olmuş ve olacaksa, bunları bildiğine inananlar.

ab) Kaza-kaderin, yıldızların hareketlerine tabi olduğuna inananlar.

Bu iki görüşü te'lif edenler de vardır. Bunlara göre Allah'ın ilmi, her şeyi ihtiva eder; fakat bunda da, yıldızların hareketleri ve bu hareketlerin muktezalari mevcuttur. Bu telifci görüşe göre, yıldızların hareketleri neticesinde meydana gelen hadiselerde, Allah'ın veya kulların rızalarının varlığı ve yokluğu söz konusu değildir. Kâinata cereyan eden her şey, bu yıldızların tesiri sebebiyledir ¹². İşte bu yıldızların her birinin tabii hareketlerine "kazâ", bu hareketlerin te'siri ile belli yer ve zamanlarda vâki olan mahdut ve cûzi hadiseler de "kader" adı verilir. Bunlara göre, irade dahi, bu ezeli mevcutların tesiri altında meydana gelmektedir.

b) Hadiseler, her ne kadar Allah'ın ezeli ilmi dâhilinde cereyan ediyorlarsa da, bunlardan dinî emir ve yasaklar müstesnadır. Dini emir ve yasaklar, imkân dahilinde bırakılmış, bu arada insan irâde ve seçimi hiçbir kayda bağlanmamıştır. Aksi halde, sevab ve ikab zulüm ve abes olurdu.

2. Kazâ-kaderi mutlak surette inkâr edenler. Bunlar, kâinatın kadîm ve ezeli bir yaratıcısı olmadığını iddia ettikleri için, bütün hadiseleri ittifak (tevafuluk) ve tesadüfle izah ederler.

Bu çok genel tasniften sonra, şimdi de, bazı mezheplere göre kazâ-kader kavramı neyi ifade eder, onu inceleyelim.

Mutezile'ye göre kazâ; bir şeyi tamamlamak, icab, emir, haber vermek ve bildirmek; kader ise, beyan etmek ve açıklamak anlamlarına gelir. Dolayısıyla âyetlerde kaza-kader, hiçbir zaman yaratmak, ve hele insanın fiillerini yaratmak mânasına gelmemektedir ¹³.

11 Bk. Bağdâdî, Kitabu'l-mu'teber, s. 21-23, 25-26.

12 İlerde görüşlerini değerlendireceğimiz İbn Rüşd, bu görüşe meyletmektedir.

13 Bk. K. Abdulcebbar, Şerhu'l-usûli'l-hamse, s.770-71, 784; Gölcük, Kelâm, s. 238.

Eş'ari'lere göre kazâ, emretme (hüküm verme) mânasında ve bildirme-yazma mânasında olmak üzere iki kısımdır. Bu durumda kazâ, henüz takdir edilmeyendir (gayr-i makdî) ¹⁴. Kader ise, daha hususi bir anlam taşır ve zaman içinde, hüküm edilen şeylerin (belli bir ölçüde) takdir edilip yaratılmasıdır ¹⁵. Diğer bir ifade ile kazâ, mevcudâtta, ezelden ebede kadar meydana gelecek hadiselerde ilâhiküllî bir hükümdür. Kader ise, bu ezeliküllî hükme (kaza) uygun olarak, ilâhî iradenin, vakti gelince eşyaya taallük etmesinden ibarettir ¹⁶.

Görülüyor ki Eş'ariler'de kazâ, Allah'ın ezeli ilmindeki hükmü, kararı ve bir anlamda yazması şeklinde düşünülünce, bu yazma ve hükme uygun olarak da, takdir ve yaratma vâki olacak ve dolayısıyla kul, iradesini kullanma şansına pek sahip olmayacaktır. Kesb meselesi ile yakından ilgili olan bu konuda kul, bir anlamda cebir altındadır.

Filozof Ebu'l-Berekât el-Bağdadî de, Eş'ariyye doğrultusunda, kazayı umumî, kaderi ise hususi anlamda kabul etmektedir. "Kaza kullî olduğundan tafsilsizdir; kader ise şahsî, vakti, miktarı, keyfiyeti, zamanı, mekânı, uzak ve yakın sebepleri, hayırşer, saâdet ve şekâveti tayini ifade ettiğinden dolayı tafsîlidir. Meselâ Allah, ezeli ilminde her insanı ölüme mahkûm etti ki bu kazâdır. Her bir insanın nerede ve ne surette ve ne zaman öleceğini de nı tayin etti ki bu da kaderdir ."

Maturidilere gelince, onlar, kaza-kaderi yukarıda ifade edilen mânadan tamamen ters bir anlamda kullanırlar.

İmam Maturidiye göre, kaza, hakikatte bir şeye hükmetmek ve onu lâîk olduğu bir şekilde meydana getirmektir. Bu bakımdan bazan eşyanın yaratılması konusunda da kullanılır. Bu mânada Allah, herşeyi lâîk vechile, bir hikmete binaen yaratır. Kaza ayrıca, bildirdi ve haber verdi; bazan da emretti manasına gelir ¹⁸.

Kader ise, iki mânadadır: Birincisi, herşeyin üzerinde ortaya çıktığı sınır (had) dır. Bu mânada herşeyi, hayır veya şer, hüsun veya kubuh, hikmet veya cehalet (se-

14 Bk. Eş'arî, Luma', s. 46. Krş. İbn Hazm, el-Fasl, III, 51-52; Gölcük, a.g.e., s. 236-37.

15 Bk. Şeyhzâde, Nazmu'l-ferâid, s. 23; Ramazan Efendi, Haşiye, s.188; Gardet, Dieu, s.116-17; Gölcük, s. 236-37.

16 Cürçânî, Ta'rifat, s.72,74; Beyâzî, İşârâtul-merâm, s.264-65; Ramazan Ef., a.g.e., s.188; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, II, 201; Gardet, a.g.e., s.117; Gölcük, a.g.e., s. 236.

17 Bağdadî, a.g.e., s. 21. Krş. Teftazanî, a.g.e., II, 105; Ramazan Ef., a.g.e., s.188.

18 Maturidî, Kitabu't-tevhîd, s. 306. Krş. Şeyhzâde, a.g.e., s. 22; Gardet, Dieu, s. 118.

feh) bakımından bulunduğu hal üzere kılmaktır. Yani, kısa bir ifadeyle, bir hikmet üzere takdir etmedir. İkinci mânâ ise, herşeyi zaman-mekân, hak-batıl, sevap-ceza bakımından vâki olduğu hal üzere açıklamaktır¹⁹. Kısaca kader, Allah'ın, ezeli bilgisi dahilinde eşyayı sahip olduğu vasıfla, bulunduğu hal üzere tayin ve tesbit etmektir. Kazâ da, buna uygun olarak yaratmak ve icad etmektir²⁰.

Görüldüğü üzere, Maturidilerle Eş'ariler arasında en önemli fark şu dur: Maturidiler meseleye, "*ilâhî ilim*" açısından, diğerleri ise, Allah'ın eşyaya mütaallik "*ezeli iradesi*" açısından bakmaktadırlar. Maturidilerin meseleye bu şekilde yaklaşımı, insanın cüz'î iradesi açısından büyük önem ifade eder. Eşyanın bulunduğu hal üzere bir hikmete binaen takdir idilişini ilim-ma'lûm açısından ele alış tarzı da, insan irade ve hürriyetiyle sorumluluk anlayışını te'lif etmesi bakımından önemli bir izah tarzıdır²¹. Böylece Maturidiler, insan irade ve hürriyetini, Eş'arilerin içinden çıkamadığı "kesb" çıkmazından kurtarmış ve neticede Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde daha tutarlı olmayı başarmışlardır. Binaenaleyh, sonraki Eş'ariler, bu konuda Maturidi ekolüne kısmen yaklaşmışlardır. Nitekim Cüveynî ve Teftazanî gibi bazı Eş'arî kelâmcılar, kaza-kader konusunda Maturidilere uygun bir biçimde âyetleri yorumlamaya gayret etmişlerdir²².

C. *Takdir ve Sünnet-i İlâhiyye*

Allah'ın, bir hikmete binaen, belli bir düzen ve ölçü içinde yaratması, bir sünneti ilâhiyye kavramını ortaya çıkarmıştır. Ayetlerde ifade edildiği üzere, herşey bir ölçü ve nizam içinde yaratılmıştır. Canlı cansız her varlık, bir plân ve program dahilinde cereyan etmektedir. Kimyadaki ifadesi ile her maddenin bir formül ve terkibi vardır. Kâinatta mikro-kozmozdan makro-kozmoza herşey, bu şaşmaz düzen içinde seyretmektedir. İşte bu sebeple de ilim vardır ve eşya bu özellikleriyle incelenmeye konu olmaktadır. Nihayet bütün bunlar, kanun koyucu bir varlığa işaret etmektedir. Kur'ân'da bu genel prensip şöyle ifade edilmiştir:

19 Maturidî, a.g.e., s. 306. Ayrıca bk. Şeyhzâde, a.g.e., s. 22; İzmirli, a.g.e., II, 201.

20 Sabunî, Maturidiyye Akaidi, s.161. Ayrıca bk. Ebû Hanîfe, Fıkhul-ekber, s. 47-48; Beyâzî, a.g.e., s. 264-67; Şeyhzâde, a.g.e., s. 22; Teftazanî, Şerhu'l-makâsıd, II,105; Gölcük, Kelâm, s. 237.

21 Değerlendirme için bk. Gardet, a.g.e., s.118-19; Ramazan Ef., a.g.e., s.188; Gölcük, a.g. e., s. 240. Bu konuya, ileride Allah'ın ilmi meselesinde tekrar değinilecektir.

22 Bk. Cüveynî, İrşâd, s.226-54; 'Akîdetu'n-nizâmiyye, s. 43-60; Teftazanî, a.g.e., II, 105-6. Ayrıca bk. Gölcük, Kelâm, s. 237.

"Biz herşeyi belli bir ölçü (kader) üzere yarattık."²³

"O, her şeyi yaratıp bir ölçüye göre düzenleyen ve tertipleiyendir."²⁴

Bu sebeple kâinatta hiçbir şey tesadüf eseri değildir. Biyolojik ve kozmolojik bütün muhtevasıyla kâinat onun varlığına delâlet etmektedir. Şu âyet de, bu hususu şöylece vurgulamaktadır:

"Onlara varlığımızın belgelerini, hem dış dünyada, hem iç dünyalarında göstereceğiz."²⁵ Bu bakımdan gün geçtikçe bütün muhteviyatıyla kâinat incelendikçe, her yerde bu ilâhî güç kendisini gösterecektir. Kâinat hep O'na işaret etmektedir: "Yeri ve gökleri yaratan hakkında şüphe mi var?"²⁶

Kâinattaki bu düzen içerisinde bulunan bütün yaratıklarda da, aynı düzen ve nizam mevcuttur. İnsan yaratılırken belli bir suretle takdir edilmiştir: "Onu yarattı ve takdir etti"²⁷. Tabiatıta meydana gelen her hâdisede bir kanun söz konusudur. Yağmur bir ölçü iledir; gece gündüz bir hesap (ölçü) işidir. Gezegenlerin hareketleri hep, geometrik bir düzen ve ölçü içindedir. Hulâsa hepsinin tâbi olduğu belli bir kanun vardır ve herşey kendi kanununa göre cereyan eder. Meselâ, daha önce de belirttiğimiz gibi, elma çekirdeğinden sadece elma ağacı meydana gelir. Bu kanun, onun erik veya armut ağacı olmasına müsaade etmez. Dolayısıyla Allah, her şeyin tohum veya çekirdeğinde bi'lkuvv ve olarak, ilerde bi'lfiil meydana geleceği şeyi gizlemiştir. Dolayısıyla herşey bir sebepnetice bağı içinde meydana gelmektedir. Yağmur bulutun; bulut buharlaşmanın; buharlaşma da hararetin tabii sonucudur. Dolayısıyla Allah, yağmuru bulutla; her meyveyi kendi ağacıyla vermektedir. İşte tabii mânada sünneti ilâhiyye de budur. Ancak âyetlerde işaret edilen ilâhî sünnet bu değil, toplum hayatıyla ilgili ilâhî sosyal kanunlardır. İşte kazâ-kaderi de, bu kanunlar çerçevesinde düşünmek gerekir. Allah'ın peygamberler vasıtasıyla insanlara bildirdiği emir ve yasaklar doğrultusunda hareket etmek kaza-kader çerçevesini teşkil eder.

Ebu'l-Berekât el-Bağdadi'ye göre, kaza-kader, asıl tabiatıta belli bir düzen dahilinde cereyan eden hâdiseler üzerinde câridir. Zaman ve şahıslara nazaran daima değişmekte olan irâdî fiillerde, vukuundan evvel küllî ve umûmî surette kazâ ve kader câri olmaz. Bunun yanında *tabiiyyat* ve *irâdiyyattan* mürekkep olan şeylerde de kaza-kader câri olamaz. Ne sırf irâdeye, ne de sırf tabiatıta hamlolunamayan tesadüfî işlerde de durum aynıdır²⁸.

²³ Kamer (54),49.

²⁴ Furkan (25),2.

²⁵ Fussilet (41),53.

²⁶ İbrahim (14), 10.

²⁷ Abese (80), 19.

²⁸ Bağdadî, K. Mu'teber, s.24.

Tabiat âleminde maddî kanunlar olduğu gibi, sosyal hayatta da, manevî kanunlar vardır. Nasıl ki insan, ateşe dokununca yanmaktadır; ve bu da tabîî bir kanun sonucu böyledir. Tıpkı bunun gibi, zulüm edip âdil davranmayan da ilâhî sosyal kanunlara çarpmakta ve sosyal düzeni bozmaktadır. Sosyal kanunlar çiğnendiği zaman, toplumu fesat kaplar ve bir hastalık mikrobi gibi onu içten içe kemirip tüketebilir. Zulüm, haksızlık, dolandırıcılık, sahtekârlık vb. sosyal bünye için tehlike arzeden her türlü yanlış hareketler, felâket getirir. Ayette bu husus şöyle ifade edilir: "İnsanların elleriyle işledikleri yüzünden karada ve denizde fesat çıkar; Allah da, belki dönerler diye yaptıklarının bir kısmını böylece kendilerine tattır²⁹."

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Kur'ân'da asıl sünneti ilâhiyye olarak zikredilen husus, sosyal kanunlardır. Ayette şöyle buyurulmaktadır:

"(Ey insan!) Yüce Rabbinin adını tesbih et; çünkü o, seni yaratıp şekil vermiş ve herşeyi bir ölçü üzere yapıp doğru yolu göstermiştir³⁰."

Burada "*bir ölçü üzere yaratma*" ve "*doğru yolu gösterme*" şüphesiz iki kanuna işaret eder: Biri, tabîî, diğer ise, sosyal kanunlardır, Sırâtı müstakîm ve istikâmet üzere olma demek, bu çizilen sosyal kanunlar dahilinde hareket etme demektir.

Bilindiği gibi, İslâm filozoflarına göre, Allah ekmel bir varlık olduğu için ondan sâdır olan âlem de mükemmeldir. O'nun fiillerinde eksiklik yoktur. Dolayısıyla O, zatına lâîk en güzel bir şekilde yaratmıştır. İmkân âleminde mevcut olandan daha mükemmeli ve güzeli yoktur. Çünkü o, ihtiyarî olarak değil, zarurî olarak meydana gelmiştir. Mutezile'ye göre de Allah'ın fiillerinde maksatsız ve abes bir şey yoktur. Herşey bir sebebe ve hikmete binaen yaratılmıştır. Netice olarak onlara göre, -biraz filozoflara yakın bir ifade ile- kul için en güzeli (aslah) yaratmak Allah'a vâcibtir.

Maturidilere göre de Allah yaratırken, belli bir hikmet ve sebebe bağlı olarak yaratır. Eş'arilerde durum tam aksinedir. Onlara göre Allah'ın fiillerinde sebep ve hikmet aranmaz. İmam Maturidi'ye göre, her şeyde bir hikmet vardır; ancak bazı şeylerin sebep ve hikmetini bilemememiz onların hikmetsiz, dolayısıyla abes olarak yaratılmış olduklarını göstermez. Çünkü beşerî ve noksan olan akıl, ilâhî hikmeti ihata edemez³¹.

29 Rûm (30), 41.

30 A'lâ (87), 1-3.

31 Maturidî, a.g.e., s. 108, 113-14, 216-17; Seyhzâde, Nazmu'l-ferâid, s. 28-29; Yüksel, "İlâhî Fiillerde Hikmet", Atatürk Ü. İlâhiyat Fak. Der., VIII, s.53-55.

Öte yandan Allah, iradesini, kanun koyma (teşrî') ve yaratma (tekvîn) bir sebebe bağlamıştır. Dolayısıyla her alanda meşiet-i ilâhiyye bir sebep-müsebbep üzere cereyan eder. Bu âlem sebepler âlemi olduğu için, her hâdise, Allah'ın ilâhî bir sünneti üzere (teşrî'-tekvîn) cereyan etmektedir. Bu bakımdan sünnet-i ilâhiyyede herhangi bir değişiklik (tebdil ve tahvil) görülmez. Ayette ifade edildiği gibi: "Allah'ın sünnetinde asla bir değişiklik (tebdil) bulamazsın; ayrıca Allah'ın sünnetinde bir başkalaşma (tahvil) bulamazsın³²." hükmü, bu gerçeği dile getirir³³. Eş'arî'ler bunu kabul etmezler. Nitekim Gazalî, sebeplilik meselesinde İslâm filozoflarını tenkid eder. Ona göre böyle bir düşünce Allah'ın iradesini sınırlamak demektir.

Bu tartışmalar bir yana, sünnet-i ilâhiyye ile ilgili zekrettiğimiz âyetlerde vurgulanmak istenen husus, ilâhî sosyal kanunlardır. Ayetleri siyâk ve sibakı içinde değerlendirdiğimiz zaman, bu husus kendiliğinden ortaya çıkar. Bu âyetlerde hep, daha önce, Allah'ın tabîî ve sosyal kanunlarını çiğneyen milletlere uygulanan bir sünnetten (kanun) bahsedilmektedir. Daha Önce yaşamış milletlerin yanlış tutum ve davranışları, tabiatı ve fitratı bozma sebebiyle hep aleyhlerine olmuştur. Onun için Kur'ân, inanmayanlara, kendilerinden önce yaşamış milletlerin yanlış hareket ve davranışları yüzünden neye uğradıklarını, yeryüzünde dolaşarak görmelerini hatırlatır. İşte bu kanuna, Kur'ân'da, hakkın batıla, adaletin zulme, iyiliğin kötülüğe, ıslâhın bozgunculuğa galip geleceği tarzında hep ezeli ve ilâhî sünnetin bir tecellisi olarak işaret edilmiştir. Bu ilâhî prensip, değişmez bir şekilde hep cereyan edegelmekte olan bir prensiptir.

Tabiatta ve sosyal hayatta câri bir takım kanunların varlığı inkâr edilemez bir hakikattir. Tabii kanunların, insan fitrat ve davranışına, dolayısıyla sosyal hayata tesiri de, ilmî bir gerçektir. Bu sebeple, tabîî kanunlarla sosyal kanunlar arasında da sıkı bir münasebet görülmektedir. Dolayısıyla insanlar, kendi müdahaleleriyle tabiatı bozdukları zaman, bu, onların aynı zamanda sosyal yapılarına da tesir edecektir. Böylece tabiata müdahale, sosyal hayatın bozulmasına da olumsuz manada etki edecek ve artık insanlar, âyetteki ifadesiyle kendi elleriyle fesadı getireceklerdir. Bu da, sosyal düzeni bozacak ve nihayet ilâhî adaletin tecelli etmesine sebep olacaktır.

Bu sebeple Allah, tabîî kanunlar çerçevesinde, sosyal kanunlara da uymamızı emretmektedir. Ve bunun için, -her ne kadar kendi varlığına götürmesi açısından ise

32 Fâât(5), 43. Ayrıca bk. Fetih(48), 43; İsrâ'(17), 77; Ahzâb(33), 62.

33 Geniş bilgi için bk. Maturidî, a.g.e., s.110-18, 215-21; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 111, 114, II, 126-152; Mukayese, s.13. (Ank.,1977); Yüksel, a.g.e., s. 43-76.

de- tabiatı ve bütün yaratıkları incelememizi tavsiye eder. Tabiatı incelemek, zaruri olarak onun bir takım özelliklerine göre hareket etmeyi sağlayacaktır. Bu arada, mese-lâ yenilmesi ve içilmesi yasak olan şeylerin, insan maddî ve ruhi yapısına, do-layısıyla sosyal hâdiselere tesiri açısından önemini kavramak güç olmayacaktır. İnsanın maddî ve ruhî yapısına, tabîî çevre ve şartların menfi veya müsbet mânada te-siri ilmî bir hakikattir. Bu bakımdan takdiri, bir anlamda Allah'ın tabiata yerleştirdiği ve buna bağlı olarak sosyal hayat için de uyulması zaruri bir takım kanun ve özellikler şeklinde anlamak yanlış olmasa gerektir.

Takdir, bu yönüyle, fizik alem ve sosyal yapı için kanun koymadır. Allah'ın, bu kanunları, tıpkı yaratmada olduğu gibi, eşyaya istediği bir şekilde yerleştirmesi onun irade ve gücünü gösterir. Fakat bu kanunların şöyle veya böyle olması, bizim sorumluluğumuz açısından herhangi bir şey ifade etmez. Kısaca, bizi aşan her hadi-sede sorumlu olmamız söz konusu olamaz. Tabîî alemde, herşeyin sebeblerinden neti-celer de belli olduğuna göre, na sıl hareket edilirse, öylece netice elde edilecektir. Tabîî alemdeki bu sebebnetice bağı, bizlere sosyal hayat için de bazı ip uçları verir. Meselâ tohum eken, gerekenleri yaptığı takdirde, ürün kaldıracaktır. Sebebnetice bağı bunu gerektirir. Fakat aynı işi, izinsiz olarak başkalarının tarlasında yaparsa veya yanlış hareket yapmak suretiyle fitne tohumu ekerse, bu fiil, belki de bir kavgaya se-bep olacaktır. Bu bakımdan tabîî nizamla sosyal nizam arasında sıkı bir ilişki vardır. Fizik olaylar arasındaki bağ, bizlere sosyal olaylar arasında da cari bir bağ fikrini ve-rir. Tabîî veya sosyal olaylarda, menfi manada herhangi birşeye sebep olmak, onun neticelerine de katlanmayı gerektirecektir.

Allah'ın takdir ettiği veya koyduğu kanunları, ihtiyarî fiilleriyle gündeme geti-ren, diğer bir ifade ile işletmeye sokan, süphesiz insandır. Ve bütün bunları da, Al-lah'ın kendisine verdiği kudretle gerçekleştirmektedir. Meselâ ateşe dokunmak veya dokunmamak tamamiyle ihtiyarî bir iştir. Fakat, ateşe dokunduktan sonra yanmak, zaruri olarak gerçekleşmektedir. Diğer taraftan kul, kendi iradesini kullanmak sure-tiyle, olaylar arasında bağlantı kurarak hayır ve şerrin ortaya çıkmasına sebep olabilir. Böylece, bir kişinin ölümüne sebep teşkil eden herhangi bir hareketi yaptığı zaman Allah'ın yasakladığı bir fiilin ortaya çıkmasına, yani takdirin bu yönde gerçekleşmesine (kazâ) sebep olur. Bundan dolayı da günah kazanır. O halde Allah'ın yasakladığı fiilleri, yine insanın kendisine bahşedilen irade ve kudreti yanlış yönde kullanmak suretiyle işlemek, takdirin o yönde gerçekleşmesini sağlamak, yani o kanu-nu menfi mânada devreye sokmak demek olacaktır. Netice itibariyle şunu

söyleyebiliriz ki insanlar, kendileri ne verilen irade ve kudreti yanlış veya doğru yönde kullanmaları, kendi kaderlerine yön vermeleri anlamına gelir. İşlemeyen demir pas tutar misali, çalışmayan insan, başkalarına muhtaç olur; muhtaç kalınca da sefalete sürüklenir. Öyle ise geri kalmak, çalışmamak ve başkalarından beklemek demektir. Çalışmak ve tabiata hükmetmek ise, başarı kazanmak ve ilerlemek demektir. İşte bütün bunlar, sosyal açıdan ilâhî kanunlardır.

Toplum içerisinde yanlış hareket ve davranışlar, insanlar arası müsbet ilişkileri yok eder. Yalancılık, dolandırıcılık, sahtekârlık vb. davranışlar, fitneye ve neticede de bir takım huzursuzluklara sebebiyet verebilir. Bunun yanında, doğruluk, adalet ve hakperestlik gibi bir takım güzel prensipler, toplum hayatına huzur veren hasletlerdir. Öyle ise, herkes, bu iyi davranışları yapar, kötü olanları terkederse, takdirin müsbet yönde gerçekleşmesini sağlamış olacaktır. Binaenaleyh takdir, beşerî açıdan baktığımız zaman tedbire göre cereyan edecektir. Bu konudaki ilâhî hüküm de, verilen kudret sebebiyle, insanın alacağı tedbir doğrultusunda olacaktır. Yoksa çoğu kere yanlış anlaşıldığı gibi, kaderin, insanı cebr altında tutan ve bazı hareketlere mecbur kılan bir anlamı yoktur. Ve hele takdirin, bizleri bağlayıcı mânada, kesin olarak tesbit edilmiş ve yazılmış bulunduğu; artık hayat sahnesinde bize düşen şeyin, rolümüzü oynamak olduğu şeklinde, temelden Kur'ân'a ve dinî anlayışa zıt bir anlam ifade etmemektedir. Tüvekkül anlayışıyla da taban tabana zıt olan bu mânada bir düşüncüyü, âhiretteki hesap verme inancıyla uzlaştırmak mümkün değildir.

İmam Maturidî'nin bu anlamda takdiri, Allah'ın ezeli ilmi açısından izahı, cebri ve bağlayıcılığı kaldırması bakımından önemli bir izah tarzı olup Kur'ân mantığıyla da temelden bağdaşmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber ve ashaptan gelen pek çok rivayette, kaderin bağlayıcı olmadığı vurgulanmış ve bazı yanlış anlayış ve yorumlar kınanmıştır. Aksi halde, paygamberlerin hayat boyu yaptıkları tebliğ ve irşadın, ayrıca mücadelenin hiçbir anlamı kalmaz.

Kader ve takdirin, ancak kulların irade, tercih ve hareket tarzlarına göre şekil alacağı, yani kaza edileceği ifade edilen şu hâdise önemli ve anlamlıdır:

Hiz.Ömer, Şâm'a hareket edip (Yermuk yakınlarında) Serğ karyesine vardığı zaman, ordu kumandanlarından Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve arkadaşları onu karşıladılar. Bu arada kendisine Şâm'da vebâ (tâûn) hastalığının bulunduğunu haber verdiler. Bunun üzerine Hiz. Ömer, geri dönüp dönmeme konusu ile ilgili olarak Muhacirler, Ensar ve Kureys'in yaşlılarının fikirlerini aldı. Nihayet insanları geriye çevirmenin ve vebâ

üzerine gitmemenin daha doğru olacağına karar verildi. Bu karar üzerine Hz. Ömer, sabahleyin geri döneceğini haber verdi. Ebû Ubeyde kendisine: "Allah'ın kaderinden mi kaçırıyorsun?!" dedi. Ömer: "Yâ Ebâ Ubeyde! Bunu keşke senden başkası söyleseydi!.. Evet, Allah'ın kaderinden³⁴ yine Allah'ın kaderine kaçıyoruz. Senin develerinin bulunduğunu ve onları biri münbit, diğeri çorak iki yamacı olan bir vâdiye indirmiş olduğunu kabul et. Develerini burada ister münbit, ister çorak yerde, hangi tarafta güdersen güd, hepsinde Allah'ın kaderi üzere güdmüş olmaz mısın?... Bu sırada Abdurrahman b. Avf çıkageldi ve Hz. Peygamber'den, şu hadîsi nakletti: "Bu hastalığın bir yerde çıktığını duyarsanız oraya girmeyiniz. Hastalık sizin bulunduğunuz yerde çıkarsa, ondan kaçmak için sakın oradan ayrılmayınız!"³⁵

Diğer bir rivayette Hz. Ömer, Ebû Ubeyde'ye: Söyle bakalım, şayet çoban, develeri otlu yerde değil de otsuz ve çorak yerde güdmüş olsa, sen o çobanı tâciz etmez miydin? diye sordu. Ebû Ubeyde de: Evet ederdim, deyince, bunun üzerine Ömer: Öyle ise haydi yürü, dedi...³⁶

Sıffin vak'asında Hz. Ali, kendi safında yer alan bir ihtiyarla aralarında geçen konuşmada, kaza ve kaderin zaruri ve kesin olmadığını açıkça vurgulamıştır. Hz. Ali, konuşma esnasında ihtiyara, bu vak'aya katılma veya katılmama konusunda asla zorlanmış olmadığını açıkladı. Bunun üzerine ihtiyar: Kaza-kader bizi sevk edip dururken böyle bir zorlama ve cebir nasıl söz konusu olmaz?! Bizim her hareketimiz kaza ve kaderdendi, deyince, Hz. Ali ona şöyle cevap verdi: Her halde sen kazânın zarurî, kaderin de kesin ve değişmez olduğunu sanıyorsun. Eğer böyle olsaydı, mükâfat ve mücazat batıl olur, va'd ve va'îd düşerdi. Dolayısıyla Allah Teâlâ'dan, ne iyiye övgü; ne de kötü kula zem gelmezdi... Allah, serbest bırakarak emretmiş, sakındırarak da nehyetmiştir. Cebren mükellef tutmamıştır. Peygamberleri de boş yere göndermemiştir...³⁷

34 Müslim'deki bu rivâyette, "Allah'ın kaderinden yine kaderine.." şeklindedir. Burada da görüldüğü gibi her iki tabir birbiri anlamında kullanılabilir. Fakat, kazanın değil, kaderin değişme ihtimali bulunması sebebiyle "kazasından kaderine.." şeklinde olması daha uygundur. Nitekim diğer bazı rivayetlerde böyledir. Bk. Tirmizî, Daavât, 101; İbn Mâce, Mukaddime, 10; A.b. Hanbel, III, 502; V, 234, 277, 280, 282. Ayrıca bk. İsfahanî, Müfredat, s. 407. Kummî'nin aktardığı şu rivayette de bu husus açıkça görülür: ".. Mü'minlerin Emiri, meyilli bir duvardan sakınarak karşı tarafa geçmiş ; bunun üzerine kendisine: "Ey Mü'minlerin Emiri! Allah'ın kazâsından mı kaçırıyorsun?" denildiğinde O, şu cevabı vermiştir: "Allah'ın kazâsından, kaderine kaçıyorum." (Bk. el-Kummî, Risâle, s.35).

35 Müslim, Selâm, 98,99,100. Ayrıca değerlendirme için bk. İsfahanî, Müfredât, s. 407; Ebu Zehra, Ebû Hanîfe, s.145-46 .

36 Müslim, Selâm, 98.

37 Bk. İbnü'l-Murteza, Tabâkât, s. 9-10; Teftazanî, Ş. Makasîd, II, 105-6; İrfan Abdulhamid İslâm'da İtikadi Mezhepler, s. 277-79; Ebû Zehra, a.g.e., s.146-47.

I. KADERİN ANLAŞILMASINDA BAZI GÜÇLÜKLER

A. Naslarda Teâruz-Tenâkuz Meselesi

Kaza-kader problemi, İslâm öncesi bütün din ve inançlarda da yer almış bir konudur. İslâm coğrafyası, fetihler sebebiyle dört halife ve Emevi devrinde hızla genişlemeye başlamış, dolayısıyla müslümanlar buralarda, eski din ve kültürlerle karşı karşıya gelmişlerdi. Artık bundan böyle, İslâm dünyasında, yabancı-eski kültür ve inançların yayılması ve neticede bir kültür etkileşimi söz konusu olacaktır. Bu kültür etkileşimi sonucunda, dinî atmosferde birtakım sıkıntı ve bulanıklıkların ortaya çıkması da kaçınılmazdır. Bu hakikat, her devirde geçerli olmuştur. Bu arada, siyasî hareket ve çalkantılarda, bazı fikirlerin bir silâh olarak kullanılabileceği tabîî bir hâdisedir. Nitekim bazı araştırmacılar, siyasî otoriteyi yerleştirmek amacıyla bazı halifelerin, cebrî mânada kazakader inancını dinî bir silâh olarak kullanmış olduklarını kaydederler³⁸.

Hız. Peygamber devrinde dahi, bazı rivayetlerden anladığımıza göre, cebrî mânada bazı fikirlerin yaygın olduğu bir vâkıdır. Hız. Peygamber'in, onların ifade ettiği tarzda bir kaza-kader inancını tabîî karşılaması imkânsızdı. Rivayete göre Hız. Peygamber, ashaptan bir grubun kaza-kader üzerinde tartışmakta olduklarını duymuş, bunun üzerine öfkesi yüzünden okunurcasına öfkelenmiş ve onları şöyle ikaz etmişti: Ey topluluk! Sizden önceki ümmetler, bu konu ile çok uğraştıkları için sapıtmışlardı.. Kur'ân-ı Kerîm, siz bir kısmını diğer bir kısmına çarpasınız (orada çelişkili ifadeler bulasınız) diye indirilmedi. Bilâkis onun bir kısmı diğer kısmını tasdik eder. Ondan anladığınızla amel edin; müteşabih gelene de iman edin...³⁹

Diğer taraftan, âyetlerde de ifade edildiği üzere, şirk koşanlar, şirke düşmelerini bir açıdan ilâhî takdir neticesi olarak görüyorlardı. Şüphesiz bu durum, onların, peygambere uymaktan uzak olma ve sorumluluktan kurtulma şeklindeki bir düşünceden kaynaklanıyordu⁴⁰. Halbuki Kur'ân, insanların akıllarını kullanarak kendi iradeleriyle hareket etmelerini emir ve tavsiye ediyordu. Aksi halde, peygamber gönderme ve bu yolla insanları hak dine çağırma konusunda hiçbir hikmet olmayacaktı. İşte Hız. Peygamber'in, bu mânada bir kaza-kader anlayışını hoş karşılamadığı açıktır.

38 Geniş bilgi ve orada verilen kaynaklar için bk. İrfan Abdulhamid, a.g.e., s. 284-85.

39 İbn Sa'd, Tabakât, IV/I,141. Krş. Müslim, Kader, 19; Tirmizî, Kader, 1, 19; İbn Mâce, Mukaddime, 10; Ahmed b. Hanbel, II,196. Hız. Alî'nin de, kaderî tartışmalardan yasakladığı rivayet edilir. (Bk. el-Kummî, a.g.e., s.33-34).

40 Konu ile ilgili âyetler, Allah'ın irade ve meşietî konusunda ele alınacaktır.

Yahudi ve Hristiyanlarda da, herşeyin önceden tesbit ve tayin edildiği şeklinde cibrî; öte yandan hür iradeye yer veren görüş ve kanaatler bulunuyordu. Bu atmosfer içinde, zamanla ortaya çıkan çeşitli problemlerle de tartışılmaya devam eden bu konuda, her mezhep ve ekol, kendi görüşünün doğruluğunu ortaya koyma yolunda, âyet ve hadislerden deliller arama ve bulma mecburiyetini hissetmiştir. Neticede her mezhep, kendi görüşü doğrultusunda, âyet ve hadisleri değerlendirmiş ve bunları delil olarak ileri sürmüştür. Ancak bu şekildeki bazı değerlendirme ve yorumlar, ilerde de görüleceği gibi, Kur'an'ın bütünlüğü içinde bir tutarlılık arzetmeyecektir. Burada, bu görüş ve mezhepler üzerinde duracak değiliz. Ancak bizim hararetle üzerinde duracağımız konu, genel olarak bazı değerlendirmeler yapmak suretiyle, mezhepler arasında süregelen bazı tutarsız ve yanlış anlaşılmalara olacaktır. Bunları belli bir plân dahilinde ele alırken, daha ziyade konu ile ilgili âyetlere dayanacak ve bu arada yapılagelen bazı yanlışlıkları değerlendirmeye tabi tutacağız.

Evvelâ, müslümanlar arasında, bu derece farklı, hatta birbirine taban tabana zıt görüşlere sevkeden etkenleri yakalamaya çalışalım. Gerçekten de, İbn Rüşd ve diğer bazı âlimlerin ifade ettiği gibi, aklî ve naklî delilleri dikkatlice incelediğimiz zaman, aralarında bir tearuz veya tenakuz söz konusu mudur?

İbn Rüşd, konu ile ilgili âyet ve hadisler arasında zâhiri mânada mevcut tearuza dikkati çekmiştir⁴¹. Mezhepler arasında öne sürülen bazı âyet ve hadisleri de ele aldığı için, kendisinin konuya bakışı doğrultusunda meseleye yaklaşmaya; daha sonra da, yapılan bazı yanlışlara dikkati çekmeye çalışalım.

İbn Rüşd,⁴² kaza-kaderle ilgili aklî ve naklî delillerde, bir tearuz durumunun mevcut olduğunu söyler. Kur'an'da bazı âyetlerin genel ifadesinden her şeyin bir kader dahilinde olduğunu ve insanların mutlak bir cebir altında bulunduklarını görüyoruz. Bunun yanında diğer pek çok âyette de, insanın hür iradeye sahip olduğu, dolayısıyla kendi fiillerini, yine kendi hür iradesiyle meydana getirdiğine dair açık işaretler vardır. Herşeyin önceden ezeli olarak tayin ve tesbit edilen bir kader dahilinde cereyan ettiğine delâlet eden âyetler şunlardır:

"Şüphe yok ki, biz herşeyi bir kaderle yarattık."⁴³

"O'nun katında herşey bir miktar iledir."⁴⁴

41 Bk. İbn Rüşd, Keşf 'an menâcî'l-edille, s. 223; Ayrıca bk. İrfan Abdulhamid, İslâm'da İtikadi Mezhepler, s. 272..

42 İbn Rüşd, a.g.e., s. 223 vd. Krş. İ. Abdulhamid, a.g.e., s. 277, 297-98.

43 Kamer (54), 49.

44 Ra'd(13), 8.

"Arza ve canlarınıza isabet eden hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce bir kitapta tesbit etmiş olmayalım. Bu, Allah'a kolay gelen bir iştir"⁴⁵.

Açıkça anlaşılacağı üzere bu âyetlerde, insanların cebir altında bulunduklarını imâ eden hiçbir ifade yoktur. Burada, sadece Allah'ın yarattığı kâinattaki nizam ve düzenden bahsediliyor. Ayetlerin siyak sibakı bunu gösterir.

İnsanların fiillerini hür olarak işlediklerine dair âyetler de şunlardır:

"Yahut yaptıklarına ve kazandıklarına karşılık olmak üzere onları mahv eder, bir çoklarını da affeder."⁴⁶

"İşte bu azap, elinizle işlediğinizin karşılığıdır; yoksa Allah size zulmedecek değildir."⁴⁷

"İnsanın kazandığı iyilik lehine, işlediği kötülük ise aleyhinedir."⁴⁸

"Semûd'a gelince, biz onlara hidayet ettik; doğru olanı gösterdik de onlar, yine de körlüğü ve dalâleti hidâyete tercih ettiler."⁴⁹

İbn Rüşd'e göre, bazan aynı âyette bile bir tearuzun varlığı görülebilir:

"Başkalarının başına iki katını getirdiğiniz bir musibet, kendi başınıza gelince: Bu da nereden? dediniz. De ki o, kendi tarafınızdandır" deniliyor, sonra da, hemen aynı konuda "İki topluluğun karşılaştığı yönde başınıza gelen hal, Allah'ın izni (ve takdiri) ile" ⁵⁰ şeklinde ilâve ediliyor.

Şu âyetlerde de durum böyledir:

"Sana iyilik isabet ederse, bil ki o, Allah'tandır; kötülük dokunursa, o ise, kendindendir."⁵¹ "De ki herşey, Allah katındandır."⁵²

Ayetler arasında mevcut olan bu tearuz hali, bazı hadisler arasında da kendini gösterir.

45 Hadid (57), 22.

46 Şûrâ (42), 34.

47 Al-i İmrân (3), 182.

48 Bakara (2), 286.

49 Fussilet (41), 17.

50 Al-i İmrân (3), 165-166.

51 Nisa (4), 77.

52 Nisa (4), 76.

"Her çocuk fıtrat üzere dünyaya gelir. Sonra anne-babası, onu yahudi, hıristiyan, mecûsi vs. yapar."⁵³

"Bunlar cennet için yaratıldılar ve cennetlik olanların amelini işlerler; şunlar da cehennem için yaratıldılar ve cehennemliklerin amelini işlerler."⁵⁴

Bu iki hadis arasındaki tearuz şudur: Birinci hadîse göre, küfrün sebebi küfür beldesinde yaşamak; imânın sebebi ise, insanın hilkati (fıtrat)dir. İkinci hadiste ise, küfrün ve günahın Allah tarafından yaratılmış olduğu ve insanın buna mecbur edildiği ifade ediliyor.⁵⁵

İbn Rüşd'e göre, işte bütün bu vb. sebeplerden dolayı müslümanlar arasında, kaza-kader konusuyla ilgili olarak, temelde iki mezhep ortaya çıkmıştır: Kaderiyye ve Cebriyye. Eş'arilere gelince, onlar, iki zıt görüşün ortasında yer almaya gayret etmişlerdir. Onların, "insanın bir kesbi vardır; kazanma vasıtası olan şey de, kazanmak da Allah tarafından yaratılmıştır" sözü ile ifade edilen "kesb" nazariyesi anlamsızdır. Çünkü her ne şekilde olursa olsun bu durumda kul, cebir altındadır.

Teklif mâl-â yutâk meselesinde eski Eş'ariler, Mûtezile'ye muhalefet için, onu mümkün görmüşlerdir. Mûtezilece, "güç yetmeyen bir şeyin teklifi" aklen çirkin görülmüştür⁵⁶. Cüveynî de, "insanın fiilleri için iktisabı vardır" ve "fiilleri üzerinde istitâatı (güç yetirme) mevcuttur" demekle ilk Eş'arilerden ayrılmış oluyordu. Kısaca, "teklif ma-lâ yutak" imkânsızdı. Nitekim sonraki Eş'ariler bu eski görüşe muhalefet ettiler⁵⁷.

53 Hadisin değişik varyantları için bk. Müslim, Kader, 22, 23, 24, 25; A. b. Hanbel, IV, 24.

54 Bk. Müslim, Kader, 30, 31; Tirmizî, Kader, 3; İbn Mâce, Mukaddime, 10. Krş. s. 231, dn: 114'deki kaynaklar.

55 İbn Rüşd, a.g.e., s. 224.

56 Bk. Kadı Abdulcebbar, Şerh, s. 396; Teftazânî, Ş. Akaid, s. 123. İmâmiyye'ye göre de, Allah, kullarına yalnızca güçleri dahilinde olan şeyi yükler. Hatta İmam Ca'fer: Yemin ederim ki, Allah, kullarına güçlerinin daha aşağı derecesi dışında bir şey yüklememiştir, der (Bk. el-Kummî, Risâle, s. 26).

57 İbn Rüşd, a.g.e., s. 224-25. Cüveynî, İrşâd, s. 215 vd; Akîdetu'n-nizâmiyye, s. 43 vd. İmam Eş'arî'nin kesb, iktisâb, istitâ'a ile ilgili görüşleri hakkında bk. Luma', s. 37-69. Eş'ariyye'ye göre, kul için, hâdis bir kudret ve ihtiyar (seçme hürriyeti) vardır. Fakat bu kudretin, meydana gelecek bir fiilde hiçbir tesiri yoktur. Sadece bu fiile yaklaşma söz konusudur; buna da "kesb" denir. İşte Eş'ari, bu kesb ile böylece Cebriyyeden ayrılı-yordu. Netice itibareyle bu anlayışa göre, kâdir ile âciz arasında hiçbir fark yoktur; çünkü her ikisinde de fiile tesir bulunmuyor. Öte yandan Eş'arî, fiil ile mef'ûlün (halk-mahlûk) aynı olduğunu kabul ettiği için, Allah'ın fiili de mef'ûlünden ibaret oluyordu. Bu durumda kulların fiilleri Allah'ın fiilleri olarak telâkki edilmiş olur. Bu da mutlak bir cebirden başka bir şey değildir (Bk. İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 110-11).

İbn Rüşd, aklî yönden mevcut bulunan tearuz hakkında bazı ileri sürülebilecek görüşleri ortaya koyduktan sonra meseleyi aklî ve naklî açıdan te'lîl konusuna yönelir. Determinist bir yaklaşımla ona göre takdir, bizim dışımızda olan fiillerin irâdemize uygunluğundan ibarettir. Meselâ, hariçten iştahımızı çeken ve arzu ettiğimiz herhangi bir şey gördüğümüzde, gayri iradi olarak onu zaruri bir şekilde arzu ederiz; bu arzu sebebiyle de ona doğru koşarız. Bu husus, hoşla gitmeyen herhangi birşey hakkında da böyledir. Bu sebeple irademiz, hariçteki belli şeylere mahfuz ve onlara bağlıdır. Kısaca dış âmillerle, iç te'sirler (arzular) insan iradesine yön vermektedir. Dolayısıyla, hâriçte belli bir nizam ve düzen içinde cereyan eden sebeplerle (tabiî olaylar) dahili arzu ve isteklerimiz (psikolojik duygular) bir âhenk içinde uygunluk arzetmedikçe fiillerimiz meydana gelmeyecektir. Bu irtibat, vücudumuz dahilinde mevcut sebepler ve fiillerimiz arasında da söz konusudur. İşte bu dahili ve harici sebepler, dünyamızda mevcut olan sâbit nizam, Allah'ın kulları için yazmış olduğu kaza-kaderdir; ve bu da Levh-i mahfûzdan ibarettir.⁵⁸

İbn Rüşd, bizim iktisabımız (kesb-kazanma) ile müktesebâtımızın (kazandıklarımız), kaza-kader dahilinde nasıl meydana çıktığını böylece ortaya koyduktan sonra, âyet ve hadisler arasında var zennedilen tearuzun kalmıyacağını belirtir. O'na göre bu husus ancak bu şekilde bağdaştırılabilir. Bu sebeple Mutezile ve Cebriye, ifrat ve tefrit uçlarında bulundukları için hatalıdırlar. Eş'ariye ise, orta bir yolu izlemek istemekle anlamsız bir duruma düşmüştür. Çünkü esasen böyle bir yol mevcut değildir.⁵⁹

İbn Rüşd'ün bu şekildeki izah tarzı, başka bir problemi doğurmuştur. Kendi ifadesi ile, yaratıklar içinde, tabiatları icabı hariçten ve dahilden kendilerini çevreleyen idlâl edici sebepler ve meşiet-i ilâhiyye sonucu, sapıklığa sevk olunmuş kişiler mevcut bulunacaktır. Çünkü ona göre de "Dileseydik herkese hidâyetini verirdik"⁶⁰ âyetinin anlamı şudur: "Ya tabiatları yönüyle veya harici sebepler ilbâriyle veyahut da her ikisi bakımından kendilerine dalâlet ârız olacak hazır bir zümreyi yaratmamayı dileseydi, elbette ki öyle yapardı.. Ayrıca dileseydi, vücudlarına şer iktiran etmiş olanları değil, sırf hayr olan insanları yarattırdık ve böylece de herkes hidâyetine ulaştırılırdı."⁶¹ Kaldı ki, hikmetin icabı olarak şu iki husustan birinin olması zaruri ve kaçınılmazdır: Ya azında şer; çoğunda hayır bulunan varlık neveleri hiç yaratılma-

58 İbn Rüşd, a.g.e., s. 227-28.

59 İbn Rüşd, a.g.e., s. 232-33.

60 Secde (22),13. Bu mânadaki âyetler üzerinde ilerde değerlendirme yapılacaktır.

61 İbn Rüşd, a.g.e., s. 236, 239.

yacak; bu suretle gayet az olan şer sebebiyle çok fazla olan hayır da yok olacaktı. Veya varlığın bu çeşitleri yaratılacak, netice olarak da ekalliyet olan onlardaki şer yanında, ekseriyet olan hayır da mevcut olacaktı. Bizatihi mâlûm olan hususlardandır ki, çok az olan şerle birlikte, pek fazla olan hayrın bulunması; çok az şer sebebiyle pek fazla olan hayrın yok olması halinden çok daha iyidir.⁶²

İbn Rüşd'ün ifadelerinden açıkca şunu anlıyoruz: Şer varlıkların bulunması kaçınılmaz bir kader sonucudur. Bu tarz bir açıklama, bu zarurete binaen yaratılmak durumunda olan varlıkların, tabiatları icabı da olsa katı bir cebr altında bulundukları, netice itibariyle de Allah'ın, belli bir zümreye zulmetme durumunda olduğu sonucuna götürür. Her ne kadar, bu tarz bir anlayış, kendisi için bu bir zulüm ifade etmiyor ise de,⁶³ şayet bu dalâlet üzere yaratılanlar, hayrın anlaşılabilmesi noktasından tabîi olarak böyle yaratılmak durumunda iseler, onların özel bir imtiyazla sorumlu tutulmamaları gerekir. Bu husus, sorumlu olmamaları bakımından hayvanlar hakkında düşünülebilir. Fakat, iradî ve sorumlu varlıklar hakkında böyle bir durum söz konusu olamaz. Zira Allah'ın bu mânada, kulları arasında ayırım yapması ve onları kendilerinin sebep olmadıkları bir durumdan sorumlu tutması, hikmet ve adaleti açısından izahı mümkün değildir. Kaldı ki İbn Rüşd'ün bizzat kendisi, teklif malâ yutak konusunda Eş'ariyyeyi tenkid etmekteydi. Diğer taraftan böyle bir düşüncenin, daha önce de zikrettiğimiz, Allah'ın kullarına zulmetmeyeceği ile ilgili âyet ile de te'lifi imkânsızdır. Şurası kesindir ki, Allah, bazı kullarına değil, bütün kullarına zulmetmez. İlâhî adalet de bunu gerektirir.

İbn Rüşd'ün bilimsel ve determinist bir yaklaşımla konuya bu şekilde eğilerek, bilim ve din arasında bir uzlaştırma gayretinde bulunması, takdir edilecek bir husustur. Bilindiği üzere, meşşâî felsefesinin temel karakterinden biri de, bilimdin arasında hiç bir çelişkinin bulunamayacağıdır. Bu sebeple, gerçekten, hadislerde ifade edilen bazı hususların aklî ve ilmî açıdan te'lifi, ancak bu şekilde mümkün olabilir. Fakat bu izah tarzı, Kur'an ın bütünlüğü içinde pek ikna edici görülmemektedir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu konuda temel esas Kur'an'dır. Bazı rivayetleri esas alıp Kur'an'da da tearuz görmek ve bu görüş çerçevesinde konuyu ele almak, bizleri tutarlı bir neticeye götürmeyecektir. Bu bakımdan, bazı müsteşriklerin, Kur'an'ı birbiriyle zıt ve çelişik fikirler ihtiva eden bir kitap şeklinde nitelendirmeleri, aynı yanlış bakış açısı ve mantıkla hareket etmenin tabîi bir sonucudur. Onlara göre,

⁶² İbn Rüşd, a.g.e., s. 236-37.

⁶³ İbn Rüşd, a.g.e., s. 237.

Hız. Muhammed'in, hür irade ve ihtiyar konusunda ortaya koyduğu çelişik görüşler, muhtelif zamanlara racidir. Dolayısıyla her zaman ve şartlarda ilham ettiği tesirlere uygun düşmektedir. Meselâ Mekke devrinde, tam bir irade hürriyeti kabul ederken, Medine devrinde yavaş yavaş cebre yanaşmıştır. ⁶⁴ Gerçekten böyle bir tearuz ve tenakuz durumu, söz konusu mudur?, bunu ilerde bizzat âyetlere dayanarak görmüş olacağız.

Ayetler arasında, zahirî anlamda belki bir tearuz söz konusu olabilir. Fakat, iyice düşünüldüğü ve âyetlerin siyak ve sibakı hesaba katıldığı zaman, hiç de çelişki arzedecek mânada herhangi bir hususun bulunmadığı görülecektir. Çünkü her âyetin kendi bütünlüğü içinde bir anlamı vardır. Tek bir kelime, nasıl ki tekbaşına bir anlam ifade etmiyorsa, bazan tek bir cümle de, ancak bir paragraf veya konu bütünlüğü içinde bir anlam ifade edebilir.

Kaza-kader gibi anlaşılması güç bir konuda, ilk bakışta tearuz teşkil edecek tarzda ifadelerin bulunması tabiidir. Bu da meselenin zor anlaşılır oluşundan kaynaklanmaktadır. Ecel konusuyla ilgili âyetlerde de durum aynen böyledir. İlk bakışta bize, bazı âyetler arasında çelişki varmış gibi gelir; fakat gerçekte böyle bir şey söz konusu değildir. Meselâ aynı yerde, bir taraftan, "ecel gelince te'hîr olmaz!" denilmekte; diğer yandan da insanların "itâat etmeleri halinde ec-el-i müsemmâya te'hîrleri"nden söz edilmektedir. ⁶⁵ Evet, ecel gelmeden önce, bu mümkündür; fakat kazânın vuku bulması sebebiyle ölümlerine hükmedilenler için aruk te'hîr imkânsız olur. Zira, daha önce de belirttiğimiz gibi, kaderin değişmesi umulur; fakat kazânın ise değişmesi mümkün değildir. Nitekim bu husus, duânın kaderi reddedebileceği ile ilgili hadislerde de vurgulanmıştır.

Konunun bu özelliği sebebiyle, mesele hakkında görüş beyan eden her mezhep ve fırkada bu manada yanlış anlama ve yorumlar yapılagelmiştir. Kaderiyye, daha çok, insana hür irade ve ihtiyar bahşeden âyetlere istinad ederek, insanı mutlak irade sahibi kılmış, neticede de ifrata düşmek suretiyle herkes kendi fiillerini kendi yaratır, iddiasında bulunmuştur. Cebriyye ise, ilk bakışta insana hiçbir irade tanımaz gözüken âyetlerin esprisini anlamadan, daha da tutarsız bir mantıkla hareket ederek, insanı rüzgâr önünde bir yaprak misali, robot seviyesine düşürmüştür. İlk Eş'ariler de, ne Kaderiyyeye, ne Cebriyyeye yakın olmamak gibi basit bir mantıktan hareketle olacak ki, İbn Rüşd'ün dediği gibi tutarsız ve anlamsız bir düşünceye zahip olmuşlardır.

⁶⁴ Bu konuda bilgi ve verilen kaynaklar için bk. İ. Abdulhamid, a.g.e., s. 298.

⁶⁵ Bk. Nüh (71), 2-4. Geniş bilgi ve açıklamalar için bk. Karadeniz, "Ecel Üzerine" s.58 vd.

Eş'riyyenin bazı açılardan haklı olduğu taraflar var olabilir. Ancak bu düşünce, bazı âyetlerin, dolayısıyla Kur'ân'ın ruhuna uygun değildir. Bu tutumda da, daha önce işaret ettiğimi gibi, siyasi otoritenin izlerini görmek mümkündür. Nitekim, bazı kâdemlerin, Emevî idaresine isyan etmelerinin temelinde de, bu hususu müşahade etmek kâbildir. Aynı tip tutarsız tartışmaları, siyasi otoriteden uzak, Maturidî dünyasında görmek mümkün değildir. İbn Rüşd'ün, Gazalî'nin şahsında Eş'arileri tenkid ederken, ileri sürdüğü bazı fikirlerle Maturidîlere yaklaştığı halde onlardan bahsetmemesi, Maturidî dünyasından habersiz olduğunu gösterir. Netice itibariyle bu konuda, Kur'ân'ın ruhuna ve bütünlüğüne en uygun ve tutarlı bir yorum sunan, Maturidî ekolü olmuştur. En azından irade-i cüziyyeyi kullanma konusunda getirilen esneklik ve yorum, insan sorumluluğuyla uzlaştırılabilecek tek izah tarzıdır.

Şimdi, Kur'ân'da çelişkili ifadelerin bulunduğu iddiasına dönelim ve konu ile ilgili bazı hususlara değinmek suretiyle bu arada yapılagelen yanlışlıklar üzerinde durmaya çalışalım. Evvelâ prensip olarak Kur'ânı Kerim'de, çelişkinin bulunmayacağı hususunu kabul etmek durumundayız. Çünkü bizzat Kur'ân, şu âyetle bu iddiayı reddetmektedir: "Kur'ân'ı durup düşünmüyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkasından gelseydi, onda pek çok ihtilâflar (tenakuz-çelişkili ifadeler) bulurlardı." ⁶⁶ Daha önce zikrettiğimiz hadiste de, bu husus şöyle belirtilmiştir: "... Kur'ân, bir kısmını diğer bir kısmına çarpasınız diye nazil olmamıştır. Bilâkis onun bir kısmı diğer bir kısmını doğrular..." ⁶⁷

Öyle ise, şu sorular etrafında iyice düşünmeliyiz: Şayet insan, Cebriyyenin ifade ettiği gibi, mutlak bir cebir altında bulunuyorsa, bu takdirde, pek çok âyette vurgulanan sorgu-suâlin ve yaptıklarımızdan hesaba çekilmenin, kısaca imtihan edilmenin ne anlamı olabilir?!.. Eğer bir imtihan varsa, o halde yaptıklarımızı hür irade ile yapmalı değil miyiz? Yoksa ilâhî bir senaryo varsa, dünya hayatının bir imtihan yeri olmayacağı açıktır. Kaldı ki bu takdirde mutlak bir zulüm söz konusu olacak, ve ilâhî fiillerin hikmetle hiçbir ilgisi kalmayacaktır. Bu bakımdan var zannedilen problemler, yanlış bir mantıkla hareket etmekten kaynaklanmaktadır.

Sık sık ifade ettiğimiz gibi, Kur'ân, genel bütünlüğü içinde değerlendirildiği sürece, âyetlerin siyaksibakı göz önüne alınarak mukayeseli bir şekilde ele alındığı zaman problem kendiliğinden kalkmış olacaktır. Netice itibariyle, âyetlerin ele alınış

⁶⁶ Nisa (4), 82.

⁶⁷ Bk. s.205, dn: 39' daki kaynaklar.

ve değerlendiriliş tarzında ve hareket metodunda hatalar olunca, sağlıklı bir neticeye varılamıyacaktır. Her âyeti kendi konumu içinde ele almak ve kendi şartlarında değerlendirmek esas olmalıdır. Dolayısıyla Allah'ın irade ve kudreti söz konusu edildiği yerlerde insan irade ve sorumluluğunu aramak; öte yandan, insan irade ve hürriyetini ortaya koyan âyetlerde de Allah'ı tavsif etmeye çalışmak yersiz ve yanlış bir yoldur.

Kur'ân, çok açık ifadelerle, insanların yaptıklarından sorumlu olduklarını ve başıboş bırakılmadıklarını vurgularken, hep, "kendi elleriyle sebebiyet verdikleri" zulüm ve fesattan bahseder. Hiçbir yerde, "Allah'ın insanlara yaptırdığı işler sebebiyle" ifadesi yoktur. Bütün bunların yanında insanlara peygamber gönderilmiş, akli kullanarak onlara uyma emredilmiştir. O halde Allah'ın, emrettiği veya yasakladığı işlerle kulları arasına girmesi, H. Basrî'nin ifadesi ile kaza ettiğinin hilâfına dâvet eden peygamberler göndermesinin ne hikmeti olabilir. Şüphesiz Allah, bu çelişkili durumdan beri ve uzaktır.⁶⁸

Çok enteresan ve dikkat çekicidir ki, İmam Eş'arî, âyetlerin siyak ve sibakına bakmadan ve daha çok bazı rivayetlere dayanarak, Allah'ın bazı kimseleri cennet ehli, diğer bazılarını da cehennem ehli olarak yazdığını; ayrıca şakîleri şekâvet için, saîdleri saâdet için yarattığını ifade etmektedir.⁶⁹ Bu takdirde insan nasıl sorumlu tutulabilir?!..

Kaza-kader, sırasıyla Allah'ın ilmi, irade ve meşietî, kudreti ve tekvini (yaratma) ile alâkalı bir konudur. Bu bakımdan, ele alıp inceleyeceğimiz konular da bu sıraya göre olacaktır.

B. Takdîr ve Allah'ın Ezeli İlmi Meselesi

Kader konusu, kelâm ilminin anlaşılması en güç problemleri arasında yer almıştır. Anlaşılmasındaki bu güçlük, şüphesiz onun bilinemez bir sır oluşundan kaynaklanır. Bilgi vasıtalarımız sınırlı olduğu, diğer taraftan zamanla bağımlı bulunduğumuzdan dolayı gelecek, bizim için hep bilinemez olmuştur. Ve bu sebeple de bir sır olarak kalmaya devam edecektir. Bilgi vasıtalarımızın bu sınırlılığı, dolayısıyla ilminizin "zaman ve oluş" içinde gelişmesi, kader konusunun hep gündemde kalmasına vesile olacaktır. Bizim için geçmiş, hal ve gelecek zaman söz konusu olunca,

68 Bk. Karadeniz, "H. Basri ve Kelâmî Görüşleri", D.E.Ü.İlâhiyat Fak. Der.,II, s.149.

69 Bk. Eş'arî, İbâne, s., 62.

kader konusuna bakışımız da bu açıdan olmaktadır. Şayet bu kayıt ve şartlar içinde bulur amış (ıydık, der problem diye bir şey söz konusu olmayacaktı.

Kaderin bir sır olarak kalışı, hayat açısından belki de daha cazip ve anlamlı olmuştur. Her an başımıza gelebilecek felâketler dünyasında, hayatı yaşanır ve anlamlı hale getiren, hiç şüphesiz bu sırdır. Yarın başımıza gelecek ve engel olamayacağımız bir musibeti şimdiden bilmek ve beklemek, ne kadar da ızdırap verici olurdu!.. Ayrıca bu şartlarda hayatın akışı durur, üzüntü kaynağı olurdu. Öyle ise, bırakalım böyle kalsın ve kendi sınırlı bilgilerimiz ve irademiz doğrultusunda yaşamaya devam edelim!.. Zaten istesek te bu sırra vakıf olamayız.

Evet kader bir sır; kaza onun ifşasıdır. Bu bakımdan Allah'ın ilminde bulunanları tartışmanın hiçbir müsbet neticeye götürmeyeceği âşikârdır. Bize gereken, bilgi ve irademizi kullanarak hareket etmek olmalıdır. Ne yapacağını bilmeden, öğrenmeden irâdeyi yanlış yönde kullanmak suretiyle kötü hareketlere sebep olmak ve sonra da "ne yapalım, kaderimde bu varmış!.." tarzında düşünmek kadar anlamsız ve tutarsız ne olabilir? Kaldı ki Allah'ın, hakkımızda ne bildiğini bilmemiz de mümkün değildir. Bu sebeple, "Allah, bizim hakkımızda böyle bildiği için böyle oldu; şöyle bilseydi şöyle olurdu.." gibi bir düşünceye kapılmak, vâkıya göre Allah'ın ilmi hakkında hüküm vermek demektir. Ayrıca Allah'ın, iki zıt şeyi dilemesi ve yaratması imkânsız olduğuna göre, bunlardan ancak biri vuku bulacak demektir. Peki, bu takdirde bir faraziye olarak Allah, hakkımızda hayrı diliyor ise şer; şerri diliyor ise hayır nasıl gerçekleşebilir?!.. Gerçek şu ki, Allah'ın hep iyi olanı ve hayrı dilediği âyetlerde açıkca belirtilmiştir. Peygamber göndermesindeki en büyük hikmet de budur. Ayette şöyle buyrulmuştur: "Size isabet eden her iyilik (hasene), bilin ki Allah'tandır." O halde kötülükler neyin eseridir? Tabîî ki yanlış düşünce ve hareketlerin sonucudur. Öyle ise irâdemizi ne yönde kullanırsak, tabîî olarak o yönde bir takım neticelere ulaşmış oluruz. Daha önce de değindiğimiz üzere, tabîî kanunlarda olduğu gibi, sosyal kanunlara ters düşen düşünce ve davranışlarımız, hoş gitmeyen bir takım kötü neticeleri doğuracaktır. Binaenaleyh Allah'ın emri olan tedbire baş vurma, imkân halinde ilâhî ilimde bulunan kadere yön verecektir.

Allah'ın ilminde bi'lkuvve var olan imkânlar, zaman içinde bi'lfiil ortaya çıkarken, hep bu tedbir üzere gerçekleşir. Böylece de kader sır olmaktan çıkar. Elektrik prizine çivi sokarsak ölüme sebebiyet vermiş oluruz. Şüphesiz bu davranış, irâdî bir fiildir. Bu hareketi yapıp yapmamakta hür iradeye sahibiz. Elektriğe dokunduktan sonra, kader, kazaya dönüşmektedir. Dokunmayınca da, müsbet mânada her

şey devam ediyor demektir. Bu bakımdan kaderi, bize cebreden bir hâdis olarak görmemek gerekir. O halde bilgili olmak, emre itâat, tedbir almak vs. hep, hayata yön vermek anlamına gelecektir. Diğer taraftan kâinatta meydana gelecek olaylar, şüphesiz bize te'sir eder. Bizi aşan bu durumlarda da Allah'a ilticadan, dolayısıyla kadere yaslanmaktan başka çare yoktur. İşte bu mânada kadere iman psikolojik birçok faydaları vardır.

Şüphesiz Allah, bilir yaratır ve yarattığını da bilir. Bütün yarattıklarını, irâde ederek yaratır; irade ettiğine de kudreti taâlluk eder. Yalnız, her bildiğini irâde etmez ve dolayısıyla yaratmaz, yaratmayabilir. Yoksa, her imkân dahilinde bulunan şeyler var olmalı değil miydi?! Bir şeyin imkân dahilinde oluşu başka, bir vakıa olarak ortaya çıkışı daha başkadır. Kaldı ki Allah, var olması imkânsız olanı (muhâl) da bilir. Fakat imkânsız asla vuku bulmaz. Çünkü onun yokluğu zaruridir. Allah'ın ilminde sayısız imkânlar bulunabilir. Netice itibariyle bu hususu, daha iyi anlaşılması bakımından maddeler halinde şöylece gösterebiliriz:

- a) Allah'ın ilmi, bütün mümkinâtı kuşatmıştır.
- b) Allah'ın kudreti, bütün mümkinâta taalluk eder.
- c) Allah'ın iradesi, bu mümkinattan yalnız birine taalluk eder.
- d) Allah, bu mümkinattan sadece irâde ettiğini yaratır.

Buna göre, her imkân dahilinde olan şey yaratılmadığı için, Allah'ın ilmi de bizleri bağlamıyacaktır. Çünkü akıl, zaruri olarak ortaya koymaktadır ki:

a) Her bilinen (mümkinma'dûm) hâdis olmayabilir. Aksi halde bu mümkün, zarûri (vâcib) olur. Kaldı ki vâcib sonradan olmaz. Öyle ise iki zıt mümkinden de ancak biri hâdis olabilir.

b) Hâdis olacağı bilinen de, zarûrî olarak meydana gelmez. Çünkü o da haddizatında mümkündür.

c) Hâdis olmayacağı bilinen de, zaruri olarak öyle kalmıyor. Aksi halde o da, yokluğu zarûri (muhal) olurdu.

Biz, Allah'ın ilminde bulunan bu imkânlardan habersiz olduğumuz için, bir şey meydana gelince ancak o zaman, onun irade edilmiş olduğunu anlayabiliyoruz. Yalnız Allah, neticeleri, belli sebeplere bağladığı için, sünnetullah çerçevesinde bazı hâdiseleri, kısmen de olsa, önceden belirlemek imkân dahilindedir. Bazı sosyal hadiselerde de durum aynıdır. Meselâ tenbellik eder çalışmazsak, başkalarına muhtaç olur,

fakir düşebiliriz. Her hangi bir hastalığa tutulur da çaresine bakmazsak, hastalık ilerler, nihayet hayatımızdan olabiliriz. Bu sebeple de sünnetullahı uygun hareket etmediğimizden dolayı, hakkımızda arzulamadığımız hükümler (kaza) cereyan edebilir. Sonra da, kendi tutum ve davranışlarımızı hesaba katmaz, kaderi suçlamaya çalışırız.

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, bazı şeyler, kevnîdir. Allah, bir hikmete binaen öyle dilediği için meydana gelir. Ancak burada sorumluluğumuz söz konusu edilemez. Diğer bazı şeyler de teklîfidir; bu sebeple onlar ancak kul isterse yaratılır. İşte asıl sorumlu olduğumuz husus da buradadır. Eş'arilerden farklı olarak Maturidilerdeki iradei cüz'iyenin fonksiyonu da budur. Bu sebeple İmam A'zam'a göre de, teklîfi emir ile tekvînî emir birbirinden ayrıdır.⁷⁰ Allah önce teklif eder, sonra da kudret verdiği ve peygamberler vasıtasıyla iyiyikötüyü bildirdiği için, kulun tercihinine göre yaratır. Bunun mânası şudur: İcbâr, ancak tekvînî emirde söz konusu olabilir; teklîfi emirde değildir. İşte kaderin, kulun irade ve tercihinine göre kazâ (hüküm) edilmesinin sırrı burada yatmaktadır. Sorumlu olduğumuz her noktada kaza böylece cereyan etmektedir. Bu hususa işaret eden pek çok âyet vardır: "Bir millet kendini bozmadıkça Allah onların durumunu değiştirmez.." ⁷¹

Hız. Peygamber'in de, tedbir almanın kader içinde bulunduğunu vurgulaması bu gerçeği ifade eder. Buda şu anlama gelir: Tedbir alan için kaza şöyle; almayan için ise böyle olur. Kısaca kader, tedbire göre kazâ olur. İşte kader sırrının, kaza şeklinde ortaya çıkması da bu tarzda olur. Öyle ise sır ortaya çıkmadan, sırrı keşfe çalışmak boşunadır. Ancak, Allah'ın ezeli ilmindeki sayısız imkânlar içinden neyin kaza olarak vaki olabileceğini, bazı tecrübeler ve ilâhî mesajlara dayanarak tahmin etmek mümkün olabilir. Allah'ın ilmini, boş yere tartışmanın anlamı yoktur. Fakat, onun emir ve yasaklarını dikkate almadan hareket etmek, sonra da işlenen kötü hareketlere, bu ilmi bir sebep olarak ileri sürmek, çirkin bir iddia, hatta bir iftiradır. Allah'ın ilmi, hiç bir zaman insanların fiilleri konusunda cebredici bir mahiyet arzetmez. Çünkü aksi halde, ezelde her şey bilindiğine göre, bu imtihan dünyasının yaratılmasına hiç te gerek kalmayacaktı.

70 Ebû Zehra, a.g.e., s. 279. Ayracı krş. s. 10-11, 40. İmamîyye'nin bu konudaki benzer inancı şöyledir: Kulların fiilleri yaratılmıştır. Allah önceden bilme (halk-ı takdîr) gücüne sahiptir; fakat bu, Allah'ın belli bir şeyi yaratarak (halk-ı tekvîn) insanları o şeye zorladığı anlamında değildir. Bunun anlamı, Allah insanların yapabileceği şeyleri dâima bilir, demektir (Geniş bilgi için bk. el-Kummî, Risâle, s. 27).

71 Ra'd (13), 11. Krş. Enfal(8), 51-54.

Hasan Basrî'ye göre, Allah'ın olacak şeyleri önceden bilmesi, insanların iradele-
rini hür olarak kullanmalarına engel teşkil etmez. Yanlış yolda olanlar Allah'ın ilmi-
ni boş yere münakaşa ederler ve şöyle söylerler: "Allah, bir kavmin küfrünü bilir, bu
sebeple de onlar, imân edemezler. Zira mâni olan Allah'ın ilmidir."⁷²

İbn Ömer'e birisi gelir ve sorar: "Zamanımızda öyle insanlar türedi ki, hırsızlık
yapar, zina eder, içki içer ve adam öldürürler; sonra da bize: 'Allah'ın ilminde böyle
idi' deyip ihticac ederler. Ne dersin?.. İbn Ömer kızarak şöyle cevap verir: Evet, Allah
bütün bu yapacaklarını biliyordu; fakat O'nun ilmi onları bu günahları işlemeye zor-
lamış değil ki!.." ⁷³

Bütün bunlar şu hakikatı ifade ediyor: Hz. Peygamber ve ashabın hayatında, Al-
lah'ın bilgisini cebri mânada ileri sürüp sorumluluktan kurtulma gibi yanlış ve an-
lamsız bir düşünce hakim değildir. Bilâkis onlar, kendilerine düşeni yapma konusunda
âzami gayreti göstermişler, bu düşünce ve davranışlarıyla da etrafındakilere örnek
olmuşlardır. Diğer taraftan, ezeli ilmin, insan fiil ve davranışlarını bağlayıcı
olduğunu ifade eden hiçbir âyet gösterilemez. Kur'ân'da Allah'ın, sadece gizli-açık
herşeyi bildiği ifade edilmektedir. Ayrıca, Allah'ın ezelde bilmesi tâbiri, sadece bizim
için bir anlam taşır. Çünkü ilâhî açıdan düşündüğümüz takdirde, Allah hakkında,
geçmiş, hal ve gelecek zaman gibi kayıtlar söz konusu değildir. Bunların hepsi en
küçük bir zaman diliminde, bir noktada toplanmıştır. O'nun ilminde her şey bir anda
oluvermiş gibidir. Sanki Allah, bildiği an biz yapıyoruz; veya biz yaptığımız an o
biliyor. Çünkü ezeli bilgide zaman ve oluş içinde bilme söz konusu olamaz. Bu
bakımdan Allah'ın, şu anda veya ileride ne yapacağımızı bilmesi tâbiri, sadece bizim
açımızdan bir anlam ifade eder ve farklı bir zaman mefhumunu ortaya koyar. Gerçekte
ise, Allah'ın zamandan beri olması açısından, ezeli bilgisi ile bizim şu anda yapmakta
olduğumuz işler arasında bir zaman farkı yoktur. Allah'ın ezelde bi'lkuvve olarak bil-
diği bir hareketi, bizim şu anda bi'lfiil işlememiz arasında hiçbir zaman farkı yoktur.
Her ikisi de aynı anda olmuş gibidir. Biz yapıyoruz ve Allah onu biliyor. Belki de za-
man boyutu olmayan levhi mahfûz da, bu hususa işaret etmektedir. Fizikteki kanun
da bunu doğrular: Hız yükseldikçe zaman azalır. Allah'ın zamandan ve mekândan beri
olmasının sırrı da buradadır. Kaldı ki zamanın izafiliği, âyetlerde de çok açık olarak
ifade edilmektedir. Bu zaman konusu, İslâm filozof ve kelâmcıları arasında da tartışıl-

⁷² Fazla bilgi ve kaynak için bk. Karadeniz, "H. Basri ve Kelâmî Görüşleri", D.E.Ü., İlahiyat Fak.
Der., II,147.

⁷³ Taşköprüzade, Miftah, II, 162. Ibnu'l-Murtezâ, Tabakât, s. 12 (Diğer bazı farklı rivayetler için
burada bol malzeme vardır.Bk.s.9-14). Ayrıca bk. Karadeniz, a.g.e.,s.147. Krş.s. 203-204.

mış; neticede Allah'ın, esyayı cüz'î veya küllî bir tarzda bilip bilmediği gibi bir problem gündeme getirmiştir. Bu tartışma kazakader açısından şüphesiz büyük bir önem arzeder. Netice itibariyle, "*zaman*"a bağımlı olarak düşünenler geçmişte olduğu gibi problemin altından hiçbir zaman kalkamayacaklardır.

Aristo ve Plotinos'un düşüncesine göre, Allah'ın cüz'iyatı bilmesi imkânsızdır; O, sadece külliyatı bilebilirdi. Çünkü cüz'iyatı bilme, zamana bağlı olarak nesnelerde meydana gelen değişmelerin ilâhî bilgide, bir değişme ortaya çıkaracağı anlamına gelecekti. Böylece Aristoculukta Allah'ın kendi dışında değişen şeyleri bilmemesi, kesretten beri olmak içindi. Aksi halde bu, onda iki ayrı bilginin varlığı demek olacaktı. İbn Sina, bu görüşü dînî inançla şöyle te'lif etti: Allah'ın âlemi bilmemesine imkân yoktur. İleti bilmek, ma'lûlû bilmeyi; mebdei bilmek, neticeye bilmeyi gerektirdiği ve içine aldığı için Allah, sebeplilik süreci içinde, bütün cüz'î şeylere dair genel bir bilgiye sahiptir. Allah, eşyayı "*zaman ve oluş*" dışında, bir anda küllî olarak bilir. Allah ezeli ve değişmezdir; cüz'î şeyler ise her an değişmektedir. Bu sebeple bu mânada cüz'iyatı bilmez; bu şekildeki bir bilme, onun ilminin değişmesini gerekli kılacaktır. Meselâ Allah, ilerde vaki olacak güneş tutulmasını, bütün özellikleriyle, sebeplilik süreci içinde ezeli olarak bilmektedir.⁷⁴

Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Acaba Allah'ın ezeli bilgisi, bizim irade ve hürriyetimiz açısından bir bağlayıcılık ifade etmiyor mu? İlk bakışta bizim bilgimiz açısından böyle bir soru akla gelmeyebilir. Çünkü bizim bilgimiz, bilinen şeye (malûm) tâbidir. Fakat Allah'ın ilmi konusunda böyle düşünebilir miyiz?

Tarih boyunca bu mesele, bazı ilâhiyatçılar için bir problem olmuştur. İslâm alimleri, ekseriyetle "*ilim, ma'lûma tâbidir*" düsturundan hareket ederek, Allah'ın bilgisinin bizleri cebr altında tutmadığını ortaya koyarlar. Yani, Allah bildiği için biz yapmıyoruz; bizim yapacağımızı Allah biliyor şek linde bir izah getirirler. Aksi halde Allah'ın, var olacağını bildiği şey olur; var olmayacağını bildiği şey ise olmaz. Bu durumda da kulların fiilleri açısından büyük bir problemle karşılaşırız. Öyle ise "*ilim ma'lûma tabidir*" prensibine uygun olarak, Allah'ın ilmi de bizim işleyeceğimiz fiillere (ma'lûm) tâbidir. Ancak hemen ifade edelim ki, bu izah tarzı, her ne kadar kullar açısından doğru kabul edilebilir ise de, Allah'ın ezeli ilmi açısından ne derece doğrudur?.. İbn Rüşd'ün de ifade edeceği gibi, bizim bilgimiz ile Allah'ın bilgisi arasında temelden fark vardır.

74 İbn Sina, Necât, s. 248. Ayrıca bk. Ülken, "İbn Sina", İslâm Ansiklopedisi, V/2, 818; Fazlurrahman, İslâm, s. 149

Bazıları, ilâhî ilim ve beşerî bilgi arasında ilgi kurmuş ve bir takım izahlarla, problemi akla yatkın hale getirmeye çalışmışlardır. Fakat, ay ve güneş tutulması misalinde olduğu gibi, buradaki önceden bilme ile hadisenin meydana gelmesi arasındaki ilgi üzerine yapılan mukayese, gerçekten uygun düşmemektedir. Her şeyden önce, bilen suje ile bilinen obje açısından misal uygun değildir.⁷⁵ Kaldı ki, ilâhî ilim ve beşerî bilgiyi eşit şartlarda ilimmalûm yönünden değerlendirmek temelden yanlıştır. Belki Aristo ve Plotinos'a göre Tanrı, her şeyi bilen bir varlık değildi. Fakat, bir İslâm filozofu ve kelâmcısı için böyle bir düşünce mümkün olamazdı. Çünkü dinî açıdan bakıldığında, Allah'ın ezeli ilmi ile her şeyi kuşatması ve öte yandan insanı sorumlu tutması kaçınılmazdı. O halde, ne Allah'ın ilmini sınırlamak, ne de beşer irade ve hürriyetini cebr altında tutmak şeklinde bir izah tarzı getirmemelidir. Aksi takdirde, ilâhî teklifin hiçbir anlamı kalmıyacaktır. Ayrıca Allah'ın, kendi bilgisinin beşer hürriyetine sınır getirdiğini bile bile, sadece şeklen bir teklifte bulunması, basit bir oyundan ibaret olacaktır. Halbuki bizzat kendisi, kâinatı yaratırken oyun olsun diye yaratmadığını açık olarak belirtmiştir. Öyle ise sorumluluğu, ilâhî bilgi ile değil, beşerî bilgi ve hareketlerle izah etmelidir. Zira, daha önce de açıkladığımız gibi, Allah'ın bilgisi, bizim hareket ve davranışlarımızın meydana gelmesine, gerçek bir sebep teşkil etmez. Bu bilgi nötr bir bilgi olmalıdır; cebredici bir bilgi değil. Yoksa, dediğimiz gibi teklifin anlamı kalmaz. Belki bu bilgi, kulun irade ve tercihi ile ilâhî iradenin uygunluğuna göre, herhangi bir şeyi, meydana gelip gelmeyeceği konusunda, icbar etmeksizin kuşatmaktadır. Bu açıdan, kazakaderi ilâhî iradeye bağlama noktasında Eş'arî haklı görünüyordu. Öyle görünüyor ki, Allah'ın bilgisi dahilinde olanlar, hür bir ortamda kulun irade ve tercihi şartıyla ve ilâhî iradenin de buna uygunluğuyla varlık alanına çıkmaktadır. Yani sadece bilgi, objeyi varlık alanına çıkaran yeterli bir sebep olmamalıdır. İrade de gereklidir.

İbn Rüşd'e göre, Gazalî'nin Meşşâî filozoflarına atfen, Allah'ın bilgisi hakkında verdiği şu malûmat hatalıdır: "Mukaddes ve yüce olan Allah, cüz'iyatı bilmez." Gazalî'nin bu iddiasının tam aksine onlar şöyle derler: "Yüce Allah, cüz'iyatı bilir; fakat onun cüz'iyatı bilmesi bizim bilmemiz cinsinden değildir." İbn Rüşd'e göre bunun sebebi şudur: Bizim cüz'iyat hakkındaki bilgimiz eşyanın malûlü ve neticesidir. Bunun için de bilgimiz, bilinen şeyin hudûsu (ortaya çıkma) ile hâdistir; onun değişmesi ile de değişir. Allah Teâlâ'nın varlık hakkındaki bilgisi, bunun tam aksinedir. Çünkü Allah'ın ilmi, mevcut denilen ma'lûmun illeti ve sebebidir.⁷⁶

75 Tenkid ve yorum için bk. Aydın, Din Felsefesi, s. 129 vd.

76 İbn Rüşd, Faslu'l-makâl, s. 38-39; Krş. (Zamîme =Ek-F. Makal ile), s.76-77.

Meşşâiler, sadece "Allah, cüziyyatı bizim bildiğimiz şekilde bilmez" demezler. Ayrıca "O, külliyyatı da bu şekilde bilmez" derler. Çünkü bizce malûm olan külliyyat da, varlığın tabiatı itibariyle malûldür. Halbuki Allah'ın ilmi konusunda durum tam aksinedir.. O halde Allah'ın ilmi, küllî veya cüzî diye nitelendirilmekten münezzehtir. Şu halde, bu meselede, yani onları tekfir edip etmeme konusunda ihtilâfa düşmenin bir mânası yoktur." 77

Bu sebeple, "*İlim malûma tâbidir*" sözü, Allah hakkında söz konusu olmalıdır. Çünkü bu takdirde, anlaşılacağı gibi Allah'ın bilgisi, ma'lûmdan sonra olmuş olacaktır. Halbuki Allah, her şeyin ilk sebebidir ve bilgisi de ma'lûmu kuşatmıştır. Halbuki O'nun ilmi açısından düşünürsek, öncelik ve sonralık mevzubahis değildir. Öte yandan "Allah'ın ilmi ma'lûmun illeti ve sebebidir" sözü de, insan irade ve ihtiyarı açısından bir takım problemleri gündeme getirmektedir. Ancak buna rağmen, önceki görüşten daha tutarlı ve doğrudur. Yani, "*ma'lûm Allah'ın ilmine bağlıdır*"; ve dolayısıyla bizler, Allah'ın hakkımızda bildiğini yapmak durumundayız!.. Fakat bu takdirde de insan hürriyet ve sorumluluğunun mantukî ve ilâhî hikmet açısından izahı nasıl olacaktır?!..

İşte burada, diğer bir görüşten daha bahsetmemiz gerekir. Bu görüş, "*süreç felsefesi*" dir. Bu felsefe, belki bir anlamda ezeli bilginin insan fiilleri açısından söz konusu olan bir bağlayıcılığı ortadan kaldıracaktır. Fakat şüphesiz bu da, Allah'ın zâtı ve ilmi açısından daha başka problemleri gündeme getirecektir. Geçmiş eskilere dayanan ve daha önce de Ma'bed el-Cühenî, Hişâm b. Hakem ve filozof Ebu'l-Berekât gibi bazıları tarafından ortaya atılmış; Allah'ın geleceği bilmeyeceği, dolayısıyla hâdiseleri ancak vukûu anında ve zaman içinde bilebileceği şeklinde izah bulmuş bu görüş, dinî inanca ters düştüğü için İslâm âlimlerince pek te hoş karşılanmamıştır. Batı dünyasında da bir çok ilâhiyatçı tarafından işlenen bu konu, son asırda Muhammed İkbâl tarafından da gündeme getirilmiştir.⁷⁸

Filozof Ebu'l-Berekât'a göre, gelecekte vâki olacak şeyler bilinemez. Hususi vaktinde vâki olmakta bulunan ve vâki olup maziye inkılâp eden, gelecekte vâki olacak şeylerin hepsini ayınlarıyla bir âlimin ihata etmesi, haddi zatında muhal ve güç yetirilemeyecek işlerdendir. Binaenaleyh, Allah'ın bunu ihata etmeyişi, ilminde bir eksikliği ve kudretinde bir aczi gerektirmez. Çünkü bu imkânsızlık, âlimde değil,

77 İbn Rüşd, a.g.e., s. 40.

78 Geniş bilgi için bk. Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi", A. Ü. İlahiyat Fak. Der., XXVII, s.31-87; Özcan, "Bilgi-Obje İlişkisi", D.E.Ü. İlahiyat Fak. Der., V, s. 280-83.

ma'lûmdadır; kâdirde değil, makdûrdadır. Mademki, âlimde *ilmin ortaya çıkışı*, *ma'lûmâtın vucuduna bağlıdır* ve mademki varlık, sonsuzu hasır değildir; şu halde vucut, nâmütenâhiyi nasıl hasır olabilir..? Meselâ gelecekte yağıacak karın zerrelerini, sonlu olmakla beraber, henüz vucuda gelmediği için vucut, o zerreleri hasır değildir. Böylece muhali gerektiren bir hüküm, Allah'ın ilmine nasıl nisbet edilebilir?!⁷⁹ Görülüyor ki Ebu'l-Berekât, Allah'ın ilmini de ma'lûma tâbi kılmış ve böylece hatalı bir sonuca varmıştır.

Süreç felsefesine göre, Allah, geleceği bir realite şeklinde değil, bir imkân olarak bilir. Dolayısıyla bu imkân açısından, insan fiillerinin önceden tesbiti diye bir husus söz konusu olamayacaktır. Böylece de insan hürriyeti bakımından hiçbir tehlike kalmaz.⁸⁰

Biraz kapalı olmakla birlikte, hemen hemen aynı görüş çerçevesinde İkbâl'e göre de, Allah, her şeyi kuşatan nihâî Ben (zât)dir. Bu sebeple kâinat Allah'tan ayrı (karşısında duran) ve kendiliğinden mevcut bir "diğer (other)" değildir. Ancak, yaratma fiiline, Allah'n hayatında muayyen bir hâdise olarak bakarsak, kâinatın da müstakil bir "diğer" olduğu ortaya çıkar. Halbuki, herşeyi kuşatan Ben (ego) açısından hiçbir "gayr" mevcut değildir. Allah'ta düşünce ve fiil, yani bilme ve yaratma aynıdır. Öyle ise âlem, Allah'ın bir davranışdır ve sürekli olarak sıfatları orada tecelli etmektedir. Bu açıdan da nihai noktada âlem, devamlı bir oluş içindedir.⁸¹

İkbal, bu düşünceden yola çıkarak geleceği; ilâhi ilim, irade ve kudretle sürekli olarak çizilmekte olan bir hat şeklinde görür. Bu gelecek, organik bir bütün ve açık bir imkân sahası olarak ilâhî hayatta mevcuttur. Bu bakımdan Allah onu, belirlenmiş bir olaylar silsilesi olarak değil, bir imkân olarak bilir. Bu şekilde bir bilme de, tıpkı Ebu'l-Berekât'ta olduğu gibi, bilgi eksikliğinden değil, henüz bilinecek bir durumun var olmadığından kaynaklanmıştır. Böylece İkbal, Allah'ın hürriyetine bir sınırlama getiriyordu. Fakat ona göre bu sınırlama, Allah'ın kendi hür iradesiyle kendi kendini bir sınırlamadan ibaretti.⁸² Görüldüğü gibi İkbal'in bu tarz bir düşünce sistemi, bazı yönleriyle Farabî ve ilk devirlerde İbrahim en-Nazzam gibi Mu'tezilî bazı filozofların fikirlerine uygunluk arz etmektedir.

79 Bağdadî, K. Mu'teber, s. 23-24.

80 Bk. Aydın, Din Felsefesi, s. 135.

81 İkbal, Reconstruction of the Religious Thought, s. 57,77 (Tercüme: s. 73,94) . Ayrıca bk. Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesi.." A. Ü. İlahiyat Fak. Der., XXVII, 60-61; "M. İkbâl'in Din Felsefesinde Ulûhiyyet", İslâm İlimleri Tetk. Ens. Der., IV, s. 208-9.

82 İkbal, a.g.e., s.79-80, 108 (Terc. s. 95-96, 125). Ayrıca bk. Aydın, Din Felsefesi, s. 136; "Süreç", 70-71.

Anlaşıldığı üzere bu izahlar, bir yandan bazı problemleri çözerken, meselî kulun iradesi ve sorumluluğuyla kurtarmaya çalışırken, diğer yandan daha başka bir takım sıkıntı ve problemleri gündeme getirmektedir. Şüphesiz, bir yönüyle de olsa, âleme bağımlı ve netice itibariyle gelişmekte ve değişmekte bulunan bir Allah tasavvuru, kolayca kabul edilebilecek bir husus değildir. "Her değişen hâdistir" genel prensibine göre, değişmekte olan her varlık, zamana bağımlı demektir. Şüphesiz Allah, zaman ve mekân dışıdır. Bu bakımdan kanaatimize göre en çıkar ve mantıkî yol, biraz önce bahsettiğimiz gibi, Allah'ın zaman ve mekân ötesi varlık oluşu sebebiyle bilgisinin de, bütün bunlara bağımlı olmadan değerlendirilmesi şeklinde olmalıdır. Binaenaleyh, zamana bağımlı varlıklar açısından Allah'ın ilmini gündeme getirmek, meseleyi hiçbir zaman halledemeyecektir.

C. Allah'ın İrade ve Meşiet

Kader konusunda yapılan hatalardan ve yanlış anlaşılan hususlardan biri de şüphesiz, Allah'ın irade ve meşiet meselesidir. Kuşkusuz Allah'ın irade ve kudreti üzerinde hiçbir güç yoktur. Binaenaleyh, bir şeyi yaratmak istediği zaman, âyetlerdeki ifadesi ile, ona "ol!" der, o da olur. Yalnız bu yaratma konusu, kesinlikle kul- larını sorumlu tuttuğu hususlarda değildir ve olmamalıdır. Allah dilediğini yapar demek, hikmetsiz olarak rastgele, adaletzulüm gözetmeden her istediğini yapar, demek değildir. Tıpkı bu nun gibi, her şeye gücü yeter demek, yine hiçbir gaye gütmeyen rastgele her ne dilerse yapar demek değildir. Ayette de çok açık olarak ifade buyurulduğu üzere, Allah, kâinatı oyun olsun diye yaratmamıştır.⁸³ Evet, başlangıçta kâinatı ve içindekileri belli bir sistem dahilinde yaratırken, dilediği gibi ve ilâhi hikmete uygun olarak yaratmıştır. Ancak, kulun irade ve ihtiyarıyla ilgili konularda, kulun iradesini gözetir ve tercihinine göre yaratır. Fakat burada şu hususu da vurgulamalıyız ki, kulun irâdesi ile Allah'ın düzeni arasında bir çatışma olmamalıdır. Bu, bir bakımdan Allah'ın da iradesine uygun olması anlamına gelir. Allah'tan olmayacak şeyler istenmez; dolayısıyla yapmak istediğimiz şeylerin olabilirliğini de hesaba katmamız gerekir. Yoksa işlerimizde başarı kazanmamız mümkün olmaz.

Allah'ın meşiet ile ilgili âyetlerdeki bazı ifadelerden yanlış bir netice çıkaranlar vardır. Daha çok Cebriyye ve hatta bazı Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından delil olarak ileri sürülen şu âyetler üzerinde durabiliriz:

"Putatapanlar, Allah dileseydi babalarımız ve biz putatapmazdık ve hiçbir şeyi

83 Bk. Enbiyâ (21), 16; Duhân (44).

haram kılmazdık, diyecekler. Onlardan öncekiler de, böyle yalanlamışlardı; nihayet şiddetli azabımızı tattılar. Onlara, 'bize karşı çıkarabileceğiniz bir bilginiz var mı? Siz ancak zanna uyuyorsunuz ve sadece tahminde bulunuyorsunuz' de. Üstün delil, Allah'ın delilidir. 'O dileyseydi hepinizi doğru yola eristirdi' de."⁸⁴

Ayette belirtildiği üzere, müşrikler bütün yaptıklarına sebep olarak, Allah'ın iradesini ileri sürüyorlar ve böylece de kendilerini, bu konularda suçsuz sayma gibi yanlış bir yola baş vuruyorlardı. Burada Allah onların yalan söylediklerini ortaya çıkarıyor. Eğer onların bütün bu yaptıkları işler, Allah'ın dilemesiyle olsaydı, şüphesiz kendilerinden öncekiler, bu yanlış tutum ve davranışlarından dolayı cezalandırılmazlardı. Hem Allah, dileyseydi, onlar toptan hidayete ererlerdi. Bu takdirde de onlar, Allah'ın dilemesiyle, cebren hidayete ermiş olacaktı. Halbuki onlar hür iradeleriyle bu fiilleri gerçekleştirmiş oluyorlardı. Öyle ise burada tamamen serbest bırakılmışlar ve onlara müdahale edilmemiştir. Yoksa bu ve buna benzer âyetlerde, bazılarının zannettiği gibi, Allah onların hidayete ermelerini istemiyor tarzında, Allah'a isnadı hoş olmayan bir anlam çıkarmak çok yanlıştır.

Diğer bir âyette: "Rabbin dileyseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi inanırdı. Öyle iken insanları inanmaya sen mi zorlayacaksın!. Allah'ın izni olmadıkça hiç kimse inanamaz..."⁸⁵ buyrulmaktadır. Burada da Allah dileyseydi demek, cebri manada insanları zorlasaydı demektir. Zaten âyetin devamındaki "insanları inanmaya sen mi zorlayacaksın!.." ifadesinden bu anlaşılmaktadır. Yoksa burada da, Allah onların inanmalarını istemiyor anlamı çımaz. Şu âyetlerde de durum aynıdır:

"Eğer rabbin dileyseydi, insanları tek bir ümmet yapardı"⁸⁶

"Biz dilesek, herkese hidayetini verirdik."⁸⁷

"Allah dileyseydi, sizi tek bir ümmet yapardı. Ama O, dilediğini idlâl eder; dilediğini de hidâyete erdirir. İşlediklerinizden andolsun ki, sorumlu tutulacaksınız."⁸⁸

Bütün bu vb. âyetlerin her birini, siyak ve sibak açısından bir değerlendirme yaptığımız zaman görürüz ki, Allah kullarına cebretmek istememektedir. Son âyette de açıkca ifade edildiği gibi, "işlediklerinizden andolsun ki sorumlu tutulacaksınız" de

84 En'âm (6), 148-49.

85 Yûnus (10), 99-100.

86 En'âm (6), 35.

87 Secde (32), 13.

88 Nahl (16), 93.

mek, siz kendi hür irâdenizle peygamberlere uyun ve gösterdiğimiz hidâyete kendiniz erin, demektir. Aksi halde Allah, hem hidâyete ermelerini istememek, hem de onları şiddetli bir azabla tehdid etmekle abes ve hikmetsiz iş yapmış olurdu. Görülüyor ki Allah, peygamberler göndermek suretiyle kullarına doğru yolu göstermiştir. Artık herkes, kendi hür iradesini kullanarak ve başkalarının baskısı altında kalmadan gösterilen hidâyet yolunu tercih etmek durumundadır. Yoksa Allah'ın, kişilere baskı yapması veya bu manada bazılarını şaki, diğer bazılarını said yarattıktan sonra hesaba çekmesi, imtihan esprisine ve ilâhî adalete sığmaz. İşte bu sebeplerdir ki peygamberlere bile, sadece tebliğ etmeleri emredilir. Ve onların hidâyete erdirmesi konusunda, hiçbir cebri yola başvurmaları istenmez ve bu da, haddizatında doğru değildir.

Bu sebeple, Fazlurrahman gibi, şu düşüncede olanlar, hidâyet ve ilâhî meşiet esprisini anlayamamışlardır. Fazlurrahman; "İnsanlık başlangıçta birlik içindeydi, fakat sonra peygamberlere vahiy gelmeye başlayınca bu birlik bozuldu ve bölünmeler oldu... Vahyin insanları birbirinden ayıran set vazifesi görmesi ve bölücü güç görevi yapması ilâhî bir sır olarak kalacaktır. Çünkü eğer Allah, birlik dileseydi, elbetteki bütün insanları bir tek yolda birleştirebilirdi."⁸⁹ dedikten sonra delil olarak şu âyetleri verir:

"İnsanlar bir tek ümmet idi. Allah peygamberleri, müjdeciler ve uyarıcılar olarak gönderdi. Anlaşmazlığa düştikleri konularda insanlar arasında hükümsinler diye, o peygamberlerle beraber içinde gerçekleri bulunduran kitap indirdi. Oysa kendilerine kitap verilmiş olanlar, kendilerine açık deliller geldikten sonra sırf aralarındaki kıskançlıktan ötürü o (kitap hakkında) anlaşmazlığa düştüler."⁹⁰

"Rabbin dileseydi, insanları tek bir ümmet yapardı, Ama onlar, ihtilâf yapmakta devam ederler."⁹¹

"İnsanlar sadece bir millet idiler, sonradan ayrılığa düştüler. Eğer rabbinden bir söz geçmemiş olsaydı, ayrılığa düştükleri konuda aralarında hemen bir hüküm verirdi"⁹²

Ayetler dikkatlice incelendiği zaman görülür ki, Allah burada bir vâkıayı bildirmektedir. Allah, insanlara kitap indirmek suretiyle hakikati bildirince, onlar, kıskanç-

89 Fazlurrahman, Ana Konularıyla Kur'ân, s. 314-15.

90 Bakara (2), 213.

91 Hûd (11),118.

92 Yûnus (10),19.

lıkları yüzünden anlaşmazlığa düştüler. Yoksa Allah, onlara, ihtilâf ve ayrılıklara düşsünler diye kitap göndermez; çünkü bu, ilâhî hikmete ve peygamber gönderme esprisine uygun gelmez. Aksine, bir çok âyette de belirtildiği üzere, Allah, hidâyeti (sırat-ı müstakîm=doğru yol) bildirmek için peygamber ve kitap göndermiştir. Ve bu arada onlara, gösterdiği yolu kabul ve peygamberlere uyma konusunda baskı yapmak istemiyor. Herkes, aklını kullanmak suretiyle gerçeği bulmak ve ancak böylece bu gerçeği bulma zevkini tadabilecektir. Psikolojik açıdan düşündüğümüz zaman, baskı ile, ikrahla bir şeyi yapmak, şüphesiz insana zevk vermeyecektir. İşte Allah, insanları bu sebeple serbest bırakmıştır.

İbn Rüşd de, daha önce işaret ettiğimiz gibi, aynı mantıkla, naslar arasındaki tearuzu şöyle çözmektedir. "Allah kimi dilerse idlâl eder, kimi dilerse hidâyete erdirir." ⁹³ âyetindeki ezeli (sâbık) "meşîet", insanlar arasında kendi tabiatları icabı ve ayrıca dahilî ve hâricî bir takım saptırıcı (idlâl) sebeplerle dalâlette kalmış bazı kimselerin bulunmasını iktiza eden meşîettir. Buna bağlı olarak, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, böyle bir zümreyi yaratmak istemeseydi, elbette bunu yapardı. ⁹⁴ O'na göre bunun da ilâhî hikmet icabı böyle olması gerekiyordu: "Başka türlü olsaydı, asıl o zaman zulüm olurdu. Çünkü insanın yaratıldığı tabiat ve haiz olduğu terkeb, sayıca az bazı insanların, kendi tabiatlarıyla şerr olmalarını gerektirmiştir." ⁹⁵

Bazı mezheplerin görüşlerine delil olarak ileri sürdükleri şu âyete gelince, orada da aynı husus vurgulanır:

"Kur'ân, ancak aranızda doğru yola girmeyi dileyene ve âlemlere bir öğüttür. Alemlerin rabbi olan Allah, dilemedikçe, siz birşey dileyemezsiniz." ⁹⁶

Buradaki son âyeti, turnak içinde tek başına alıp incelediğimiz zaman, sağlıklı bir neticeye varmamız mümkün olmayacaktır. Bir önceki âyette, "doğru yola girmeyi dileyene" ifadesinden de açıkca anlaşılacağı gibi, burada, insanda mevcut bir hür iradeden bahsediliyor. Allah, insanların kendilerine verilen bu irade ile hareket etmelerini istiyor. Şayet anlamak istedikleri gibi Allah dilemeseydi, o zaman da bu ifade, yersiz, hatta abes ve anlamsız olurdu. Şüphesiz Allah, ne dediğini biliyor; fakat onlar ne anlamak istediklerini bilmiyorlar. Burada anlatılmak istenen şudur: Allah, Kur'ân'ı gön-

93 Nahl(16), 93.

94 İbn Rüşd, a.g.e., s. 235-36. Ayrıca bk. s.19.

95 İbn Rüşd, a.g.e., s. 236.

96 Tekvir (81),27-29.

dermekle size doğru yolu gösterdi ve böylece hidâyete ermenizi istedi; böyle olmasaydı, yani Allah böyle dilemeseydi, siz elbette hidâyete eremezsiniz. Daha önce de çok kere ifade etmek mecburiyetinde kaldığımız üzere, âyetlerin siyak ve sibakına bakmadan veya konu ile ilgili diğer âyetlerle mukayese etmeden hüküm vermek, fıkraya konu olduğu üzere "sarhoşken namaza yaklaşmayın" âyetinde olduğu gibi, "sarhoşken" ifadesine bakmadan, "namaza yaklaşmayın!" hükmünü vermek kadar anlamsızdır. Dolayısıyla bu husularda dikkat etmeyen ehli bid'at fırkalar veya Kur'ân'ı bu yönüyle tenkid eden müsteşrikler, bu inceliği kavrayamamışlardır.

D. Hidâyet - Dalâlet Meselesi

Önce, yukarıdaki konu ile de ilgili şu âyetle meseleye girelim:

"Ey Muhammed! Rabbin dileseydi, yer yüzünde bulunanların hepsi inanırdı. Öyle iken insanları inanmaya sen mi zorlayacaksın? Allah'ın izni olmadıkça hiç kimse inanamaz. O aklını kullanmayanlara kötü bir azap verir."⁹⁷

Daha önce de açıkladığımız üzere, bu ve benzeri âyetlerde "Allah dileseydi..." ifadesinden, Kur'ânî bütünlük açısından yanlış bir mantıktan hareketle, "Allah bazılarının inanmasını istemiyor!.." gibi imtihan esprisiyle de bağdaşmayan çok hatalı bir neticeye varmak kadar anlamsız bir şey olamaz. Bir kere âyetin devamından, kesinlikle böyle bir anlam çıkarmamız mümkün değildir. Burada sadece peygamberden, insanları hidâyet yolunda zorlamaması hatırlatılır. Hidâyete erme, herkesin kendi hür iradesiyle olacak, daha doğrusu olması gerekli bir iştir. Zorla hidâyet olamaz. Herşeyden önce hidâyet, bir yol gösterme ve hakikati bildirme işidir. Bunu da gerçek mânada ancak Allah yapar. Bütün gerçeği kuşatan Allah, insanlara bir şey bildirmeseydi, onlar bu sınırlı akıl ve bilgi vasıtalarıyla neyi bulabilirlerdi ki?!. Öyle ise, bilmelidir ki hidâyet, yol gösterme O'nun işidir; başkasının bu konuda gerçek mânada bir özelliği yoktur. Binaenaleyh Allah'ın, bu konuda irade ve müsaadesi olmadan hiçbir şey gerçekleşemez. Yalnız, buradan hareketle Allah'ın kulları üzerine cebrettiği veya bazılarının hidâyete ermelerine müsaade etmediği gibi bir mâna çıkartılamaz. Dolayısıyla bu, Allah'ın dilediğini hidâyete erdirmesi veya cennetlik kılması, öte yandan dilediğini sapturması veya cehennemlik kılması mânasına gelmez. Nitekim aynı âyetin sonunda Allah'ın, aklını kullanmayanlara kötü bir azap hazırladığı belirtilmektedir. Allah, hem iman etmelerine müsaade etmiyecek, hem de sonunda iman etmedikleri için onlara acıklı bir azap verecek, şeklindeki bir düşünce, ilâhî hikmek açısından

97 Yûnus (10), 99-100.

dan ne kadar anlamsızdır!..Öyle ise, her âyeti kendi konumu ve Kur'ânî bütünlük içerisinde ele almalı, dolayısıyla hidâyet ve dalâlet gibi çok yanlış anlaşılmaya müsait bir konuda, gayet mantıklı ve sistematik bir yol izlemeliyiz.

Bu bakımdan izahında gerçekten bir takım güçlüklerle karşılaştığımız "dalâletidlâl" meselesini, ancak "hidâyetihdâ" kavramı yardımıyla çözebileceğimizi hatırlatmakta fayda vardır. Bu hususlara dikkat edilmediği içindir ki, Kur'ân tercümelerinin bir çoğunda, bu mânada affedilmesi imkânsız hatalar yer almıştır.

Bilindiği gibi, "hüdâ" ile "dalâl" birbirinin zıddı bir anlam taşır. "Hedâ", en geniş anlamıyla "yol gösterdi" demektir. Bu mânada araplar, yola, asâya ve delile de "el-hâdî (yol gösteren)" adını verirler. Gerçek anlamda yol gösteren Allah'tır; dolayısıyla "el-Hâdî" O'nun isimleri arasında yer alır. Diğer taraftan "dalle", "kayboldu"; "edalle" ise "kaybetti" manasına gelir. Binaenaleyh arap, evi veya herhangi bir yeri bulamayınca "dalle"den (daleltü'd-dâra) ; elinden bir şey düşürdüğü veya meselâ devesini kaybettiği zaman da "edalle"den (edlaltü'n-nâka ev ba'îrî) der.⁹⁸

Bu bakımdan hidâyetin, en umumi olarak yol göstermek, rehberlik ve irşad etmek gibi anlamları ifade ettiği göz önüne alınırsa, zıt bir anlamda dalâletin de, sapmak, yolu şaşırmak ve doğru yoldan çıkmak gibi manaları ihtiva ettiği görülür. Bu sebeple Allah hakkında kullanıldığı vakit, bu mânaları gözetmek, Allah'ın yol göstericilik sıfatına daha uygun olacaktır. Bu münasebetle şunu da hatırlatmakta fayda vardır ki, Allah'ın "el-mudîll (saptıran, yoldan çıkaran)" şeklinde bir sıfatı yoktur.

Bazı âyetlerde açıkca ifade edildiğine göre Allah, peygamberler göndermek suretiyle herkese hak yolu göstermiştir.⁹⁹ Bu arada Allah, kendi hür irade ve tercihleriyle kendilerine gösterilen yola girenleri devamlı olarak hidâyet üzere kılacağını ve onlara yardım edeceğini; diğer tarafta peygamberlere kulak asmayan ve inkâr ederek doğru yola girmek istemeyenlere hidâyet etmeyeceğini bildirmiştir.¹⁰⁰ Nitekim, Allah'ın kalplerini mühürlediği ifade edilen âyetlerde de durum aynıdır. Konu ile ilgili âyetler

98 Çeşitli mânaları ve âyetlerde kullanılışları hakkında bk. İsfahânî, Müfredat, s. 297, 538. İbn Manzûr, Lisânu'l-arab, XV, 353 vd., 390 vd.; Ezherî, Tehzîbu'l-luğa, VI, 378 vd., 462 vd.; Cüveynî, İrşâd, s. 210 vd.; Teftazânî, Ş. Makasîd, II, 108; Tunç, "İslâm Dinine Göre, Hidâyet-Dalâlet", E.Ü. İlahiyât Fak. Der., VI, s. 25 vd. İmâmiyye'nin konuya bakışı ve âyetleri değerlendirişi, Ehl-i sünnet'e yakındır (Bk. el-Kummî, a.g.e., s. 29-32).

99 Bk. Tevbe(9), 33; İnsan(76), 3; Şems(91), 8; Leyl(92), 12.

100 Hasan Basrî'nin konuya bakışı ve âyetleri değerlendirmesi hakkında bk. Karadeniz, a.g.e., s. 149-50. Ayrıca âyetleri değerlendirme için bk. Tunç, a.g.e., s. 27-28.

hep, peygamberlerin uyarılarına kulak vermeyenler hakkındadır. Onlar, kör ve sağırdır; hakikati görmek ve işitmek istemezler: "Ey Muhammed! Heva ve hevesini tanrı edinen, bilgisi olduğu halde Allah'ın idlâl ettiği (*edalle*), kulağını ve kalbini mühürlediği (*hateme*), gözünü perdelediği kimseyi gördün mü? Onu Allah'tan başka kim doğru yola eriştirir."¹⁰¹ Ve ancak inkâr edenler hakkında: "Allah onların kalblerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözlerinde de perde vardır ve büyük azab onlar için vardır." ¹⁰² buyrulmuştur.

Bu açıdan dalâlet ve hidâyetle ilgili âyetler bütünüyle değerlendirildiği zaman açıkca görülecektir ki, Allah'ın insanları cebri mânada idlâli, hele saptırması, ne dinî anlayışa, ne de aklı selime uygun düşmeyecektir. Şüphesiz Allah, kullarına zulmedici değildir. Bu sebeple de insanları, hikmetten uzak dilediği gibi (keyfe mâyeşâ) hidâyet ve dalâlete sevketmesi, en azından diğer bazı âyetleri göz önüne aldığımız zaman düşünülemez. Nitekim İmam A'zam da, hidâyet ve dalâleti; kulun irade ve tercihi neticesinde Allah'ın yardımı (nusrettevfik) veya bu yardımı kesmesi (hızlân) şeklinde izah etmiştir. Allah'ın yardımı kesmesi adâlet; yardım etmesi ise, fadl'dır.¹⁰³

Râğib el-İsfehânî, yukarıda da işaret ettiğimiz şekildeki lügat anlamlarından hareket ederek idlâlin iki çeşidinden bahseder ve bu arada dalâlin (sapma) idlâl sebeplerinden olduğunu vurgular. İdlâl iki türdür:

Biri dalâlin idlâl (saptırma) sebebi olmasıdır ki, bu da iki şekilde olur: Bir şeyi kaybetme mânasında: "Deveyi kaybettim (adlâltü)" sözünde olduğu gibi. Yani deve benden uzaklaştı; kayboldu (dalle). Herhangi birinin sapmış veya yanlış yolda olduğuna hükmetme mânasında. İşte bu ikisinde de dalâl (sapma), idlâl (saptırma) sebebidir.

Diğeri idlâlin dalâl sebebi olmasıdır. İnsanların sapması için, bâtılın süslü-güzel gösterilmesi gibi.¹⁰⁴

İşte, kelimenin sahip bulunduğu bu birinci şıktaki, dalâlin idlâl sebebi olması anlamıyla, *yoldan çıkanlar* hakkında Allah'ın idlâlinden bahseden âyetleri kavramak mümkündür. Onlar, kendilerine gösterilen doğru yolu tercih etmemekle sapmış oldular ve bunun üzerine Allah da onlara yardım etmedi; nusret ve tevfikini adâleti gereği

¹⁰¹ Câsiye(45),23. Ayrıca bk. En'âm(6),46; Nisâ' (4),155.

¹⁰² Bakara(2),7.

¹⁰³ Bk. Ebû Hanife, Fıkhu'l-ekber, s. 119; Ayrıca bk. Tunç, a.g.e., s. 39.

¹⁰⁴ İsfehânî, a.g.e., s. 298.

lutfetmedi. Aksi halde Allah'ın, doğru yolu gösterdikten ve insanların bu yolu tercih etmelerini istemiş olduktan sonra, yanlış yola girenlere yardım etmesi, ilâhî adaletle bağdaşmıyacaktır. Şeytânın, bâtili süslü ve cazip göstermesi suretiyle insanları yoldan çıkarmaya ve saptırmaya çalışması (idlâli) da ikinci şıkla izah edilebilir. Nitekim İ. A'zam, bu konuda şöyle der: "Şeytan, mümin kuldan imanı zorla çekip alır, dememiz câiz olmaz. Fakat kul, imanı bırakır ve o zaman da şeytan imanı ondan çekip alır, deriz."¹⁰⁵

Bu bakımdan "Allah dilediğini hidâyete erdirir; dilediğini saptırır" tarzındaki ifade ve tercümeler, bütün bu izahlar doğrultusunda yapılmalıdır. Aksi halde, Allah'a iftira ve dolayısıyla kadere bühân gibi büyük bir günahı da gerektirebilir. Kaldı ki Allah, pekçok âyette "fâsık ve zalim kavmi veya sapmış kişiyi hidâyete erdirmeye ceğini" açık olarak beyan etmiştir. Çok bariz olarak şu misali verebiliriz: "...Ama onlar yoldan sapınca (zâğa), Allah da onların kalplerini saptırmıştı (ezâğa). Allah, yoldan çıkmış kavmi doğru yola erdirmez"¹⁰⁶

Netice olarak şunu söyleyebiliriz ki, hidâyet ve dalâletle ilgili âyetler, bir bütün içinde incelenirse dinin temel esprisine aykırı ve izahı güç, tutarsız neticeler doğmayacaktır.

E. Hayır-Şerr Meselesi

Kur'ânı Kerim'de, insan iradesini ortadan kaldıracak bir tarzda, yapmakta olduğumuz fiillerin önceden tesbit edildiği, hele halkın anladığı bir mânada "*alın yazısı*" şeklinde kaydedilmiş olduğuna dair açık bir ifade yoktur. Meselâ, insanların daha önceden, cennetlik veyâ cehennemlik şeklinde tesbit edilmiş ve artık bu tesbit üzere yaratılmakta bulundukları anlamında bir âyet gösterilemez. Ancak bazı hadislerde, kişilerin daha önce dünyaya gelmeden, ana karnında sa'îd ve şakî, cennetlik ve cehennemlik olarak tesbit edildikleri açıkca rivayet edilmektedir. Bu durum karşısında nasıl bir yol takip etmeliyiz?

Şüphesiz kaza-kader gibi anlaşılması ve anlatılması güç metafizik bir konuda, Kur'ân esas alınmalıdır. Bilindiği üzere inançla ilgili her meselede Kur'ân umdedir. İnançla ilgili her husus orada açıklanmıştır. Bunlar o kadar açıktır ki, her hangi bir izaha ihtiyaç hissettirmezler. Diğer taraftan, rivayet ve tevatür açısından Kur'ân ile hadisler mukayese edilemez. Hz. Peygamberin hayatta olması sebebiyle Kur'ân'ın ka-

¹⁰⁵ Ebû Hanife, a.g.e., s. 119-20.

¹⁰⁶ Saff(61),5.

yıt, tesbit ve kontrolü, hadisler hakkında söz konusu değildir. Herkes anladığı gibi rivayet etmiş, dolayısıyla rivayet zinciri içerisinde, anlaşılması ve aktarılması güç metafizik konularda ister istemez bazı farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bunlar, günümüzde de çok rasladığımız gayet normal ve tabii hadiselerdir. Bu arada, çeşitli kültür ve düşüncelerin etkisi altında dinin aslından olmayan bazı hususların, belli fırkaların mezhep taassubu ve indî gayretleriyle gündeme geldiğini de hesaba katmak gerekir.

Diğer taraftan, daha önce de işaret ettiğimiz gibi hem âyette ve hem de hadislerde insanların fitrat üzere, tertemiz olarak yaratıldıkları belirtilir: "Sen yüzünü hanif olarak Hak dine, insanları yaratmış olduğu fitrata çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur.."107

Görülüyor ki herkes tertemiz selim bir fitrat üzere doğar ve sonra çevre faktörü sebebiyle farklı ortamda yetişir; hayatı şekillenir. Yoksa, cennetlik veya cehennemlik olarak (sa'îd-şakî) doğmaz. Kaldı ki İmam A'zam da, bu fitrat üzere yaratılma konusunu, işaret ettiğimiz âyet ve hadise uygun olarak, net bir şekilde şöyle açıklamıştır: "Allah Teâlâ, insanları iman ve küfürden selim (beri) olarak yarattı. Sonra onlara hitap ederek emir ve yasaklarını bildirdi. Nihayet kâfir olan, kendi irade ve fi'li, inkârı ve hakkı reddetmesi, böylece de Allah'ın kendisinden yardımını kesmesi (hızlân) ile küfre düşer. İman eden de, kendi ikrarı, tasdik ve fi'li ile; ayrıca Allah'ın tevfik ve yardımıyla iman eder... Netice itibarıyla Allah, kullarından hiçbirini iman ve küfre icbâr etmez. Onları mümin ve kâfir olarak değil, nötr (imandan ve küfürden beri) şahıslar olarak yaratmıştır. Böylece de iman ve küfür kulların (kendi ihtiyarlarıyla) fi'li olmuş olur."108

Ancak İmam Eş'arî, aşağıda yer vereceğimiz bir hadise ve diğer bazı rivayetlere de dayarak tam aksine cebrî bir kanaatle şunları söyler:109 "Bu hadisler, Allah'ın bütün olacakları bildiğine ve yazdığına delâlet etmektedir. O, Cennet ve Cehennem ehlini yazmıştır. Onları, Cennet ve Cehennem'de fırkalar olarak yarattı. Bu hususa ayrıca şu âyetler de işaret etmektedir: "Onlardan bir kısmı Cennette, diğer bir kısmı Cehennem'dedir."110 "Onlardan şakî de, sa'îd olanları da vardır"111 (Bu sebeple Allah, şekâvet için şakîleri ; saâdet için de sa'îdleri yaratmıştır. Bunlardan başka, Hz. Pey-

107 Rûm(30),30. Hadis için bak. s.208, dn: 53.

108 Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 55-59.

109 Eş'arî, İbâne, s. 62.

110 Şûrâ(42),7.

111 Hâd (11), 105.

gamber'den şu hadis te rivayet edilmiştir: "Allah Teâlâ, şüphesiz Cennet için de, Cehennem için de bir takım insanlar yaratmıştır."¹¹²

Halbuki, bu âyet ve hadisler burada bir vak'ayı nakletmektedir. Yoksa insanların o gaye ile yaratıldıklarına kesin bir işaret yoktur.

Burada üzerinde durmaya değer diğer bir hadis te şudur. Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Peygamber'den şöyle rivayet etmiştir: "Ana Karnında, herhangi birinizin yaratılışı kırk gün içinde toplanır. Sonra sırasıyla alâka, mudğa olur. Nihayet Allah bir melek gönderir ve ona şu dört şeyin yazması emredilir: Hareketleri (amel), rızkı, eceli, şakî veya sa'îd mi olacağı."¹¹³ Sonra ona ruh üflenir. İçinizden biri Cennet ehlinin amelini işler; öyle ki Cennetle arasında bir arşın kalır. Fakat (daha önce meleğin yazdığı) kitap öne geçer; bu defa o kişi Cehennem ehlinin amelini işler ve böylece de Cehenneme gider. Veya sizden biri Cehennem ehlinin işini yapar; Cehennemle arasında bir arşın mesafe kalır. Fakat yine kitap öne geçer ve bu defa da o kişi Cennet ehlinin amelini işler ve böylece Cennete girmeye hak kazanır."¹¹⁴

Müslim'de yer alan diğer bir rivayette, kayda değer husus da şudur: "Melek, erkek mi, dişi mi olacağını da yazar."¹¹⁵

Hadiste adı geçen kitaptan maksad, İ. A'zam'a göre, levh-i mahfûzda yazılı bulunan kişinin kaderidir.¹¹⁶ Yalnız İ. A'zam'a göre, Allah'ın sonradan olanları bilmesi veya yazması, insanlar açısından cebir ifade etmez: "Allah, eşyayı yoktan yaratmıştır. Ve eşyayı yaratmadan önce (bi'l-kuvve) biliyordu. Dolayısıyla O, eşyayı (belli bir ölçü üzere) takdir eden ve yaratandır. Artık dünya ve âhirette ne meydana geliyorsa, yine O'nun iradesi, ilmi, kaza-kaderi ve levh-i mahfûza yazmasıyla vaki olur. Yalnız, yazması hükmî (bağlayıcı) değil, vassîdir (sadece tavsifi bir bildirmedi)."¹¹⁷ "Daha önce ifade ettiğimiz gibi, İmam Maturidî de kaza-kaderi, Allah'ın ilmi açısından ele almıştır. Burada, levh-i mahfûzun kitap ve nihayet kitabın da Allah'ın ilmi olduğu hususunda görüş ve rivayetlerin bulunduğunu hatırlatmakta fayda vardır."¹¹⁸

112 Bk. Müslim, Kader, 30-31; İbn Mâce, Mukaddime, 10.

113 Buradan sonraki ifadeler, İbn Mes'ûd'a aittir (Bk. K. Miras, Tecrid, IX, 20).

114 Buhari, Enbiyâ,1; Kader,1; Tevhîd,28; Müslim, Kader,1; Ebû Dâvûd, Sünne, 16; Tirmizî, Kader, 4; İbn Mâce, Mukaddime, 10; A.b. Hanbel, I,382. Ayrıca değerlendirme ve diğer farklı rivayetler için bk. Eş'arî, a.g.e., s. 59-60, Beyâzî, İşârât,s. 273.

115 Müslim, Kader,1.

116 Bk. Beyazî, a.g.e., s. 273.

117 Ebû Hanife, Fıkhul-ekber, s. 47-49 ; Beyâzî, a.g.e., s. 265.

118 Bk. Zemahşarî, Keşşaf, III, 271; Alûsî, XXII, 178; Ebussuûd, VII, 147; Yazır, Hak Dini, IV, 3003-4; V, 3981.

Şüphesiz Allah, ne yapacağımızı bilir. Geleceği bilememesi eksikliklerdir. Fakat, bunun yanında ne yapmamız gerektiğini bildirmiş ve bunun için de bizlere güç vermiştir. Dolayısıyla bu fiilleri yapma gücünü kullanmak için de irade ve ihtiyar vermiştir. Bu iradeyi doğru yolda kullanmamız için de ayrıca, bazı şeyleri emir ve tavsiye etmiştir: "Gerçekten biz insanı bir nutfeden yarattık. Onu imtihan edelim diye de kendisini iştir ve görücü kıldık. Şüphesiz ona doğru yolu gösterdik; ister şükredici olsun, ister nankör!"¹¹⁹ Diğer bazı âyetlerde ise, "Biz ona (insan) iki göz, bir dil ve iki dudak vermedik mi? Ona (doğru-eğri) iki yolu göstermedik mi?"¹²⁰ "Sonra ona kötülük duygusunu da, sakınıp iyi olmayı da birlikte ilham etti. (Artık) nefisini kötülüklerden arındıran kurtuluşa ermiş, onu kötülöklere daldıran ziyan etmiştir."¹²¹

Bütün bu izahlardan sonra, hayır ve şerrin yaratılışı problemine geçebiliriz. Kötülük problemi, felsefe tarihinde, filozof ve ilâhiyatçılar tarafından ele alınmış ve birçok tartışmaya konu olmuştur. David Hume, Philo'nun Cleanthes'e hitabından şunu naklediyordu: Epikouros'un eski soruları hâlâ cevaplanmamıştır.¹²²

Tanrı, kötülüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor? Öyle ise o, güçsüzdür.

Yoksa gücü yetiyor da, kötülüğü önlemek mi istemiyor? Öyle ise o, iyi niyetli değildir.

Hem gücü yetiyor, hem de iyi (yani önlemek istiyor) ise bu kadar kötülük nasıl var oldu?

Sorular ilk bakışta güçlü bir mantığı içeriyor. Fakat, düşününce işin böyle olmadığı hemen anlaşılacaktır. Evvelâ, herşeyde olduğu gibi kötülük konusunda da bir izafilik söz konusudur. Bizim için kötü olan bir başkası için, gayet iyi olabilir. Bu insanların menfaatleri açısından böyledir. Fakat tabii olayların bazısında da böyledir. Yağmur, kıtlık açısından ekin için gereklidir; fakat bu yağmur sebeyle hayatını kaybedenler olabilir. Yağmura ihtiyacı olanlar için güneş; güneşe ihtiyacı olanlar için yağmur bir felâket kaynağı olabilir. Savaş, orada ölenler veya geride kalanlar için kötü; fakat, barış ve zulmü ortadan kaldırmak için yapıldığında yine geride kalanlar için iyi olabilir. Hem, kötülük olmadan iyilik; iyilik olmadan kötülük nasıl anlaşıla-

119 İnsan (76), 2-3.

120 Beled (90), 8-10.

121 Şems (91), 8-10.

122 Hume, İnsan Zihni, s. 229. Problemi tartışma konusunda bk. Aydın, Din Felsefesi, s.120 vd.

cak ki?!. Her ikisi de birbiriyle kaimdir; binaenaleyh, biri olmadan diğerrinin anlaşılmasına imkân yoktur.

Şerr problemi, çeşitli mezhep ve ekoller tarafından tartışılmış bir konudur. Mu'tezile'ye göre, Cebriyye'nin aksine, Allah'tan şerrin sadır olması düşünülemez. Çünkü O, âdildir; dolayısıyla şerri de murad etmez. Fakat bütün bunlara rağmen, kullun irade ve ihtiyarına bağlı olarak şerrin ortaya çıkmasında Allah'ın bir hikmeti vardır.¹²³

İbn Sina'ya göre, âlemde hayır ve şerr olmak üzere, mevcut olan herşey, Allah'ın inâyeti eseridir. Şerr, haddizatında mevcut değildir veya cehl, elem ve keder gibi araz cinsindendir. Öte yandan hayır ve şerr, bazı eşyada tabiatları icabı birbirine kıyasla fazla veya eşit olarak bulunur. Bütün bunların bu şekilde bulunmaları da ilâhî inâyet sebebiyledir. Allah, bunları bu şekilde yaratmasaydı, âlem olduğundan daha iyi ve güzel olamazdı. Kısaca ilâhî inâyet, bu âlemin en güzel nizamında tecelli etmiştir.¹²⁴ İbn Rüşd de aynı görüşü paylaşmaktadır.¹²⁵

Mecûsi düşüncesine cevap vermeye çalışan Mevlâna'nın dediği gibi "Kötülük iyilikten ayrılmaz. İyilik de kötülüğü bırakmaktır. Kötülük olmadan, kötülüğü terketmek imkânsızdır. Yani bu iyilik, kötülüğü bırakmak demektir. Eğer kötülük etmek saikası olmasaydı, iyiliğin terki olmazdı.... Sevilen ve hoş giden şeyler, hoş gitmeyenlerden ayrı değildir. Çünkü sevilenin zıddı olan sevilmeyen, hoşlanılmayan olmadan hoş gidenin olması imkânsızdır. Sevilen, hoş gitmeyen zevali demektir. Ve hoş gitmeyen bir şey olmadan da onun zevaline imkân yoktur. Sevinç, kederin yok olmasıdır. Keder, keder olmadan yok olmaz!..."¹²⁶

Yalnız bu sorulara dinî açıdan cevap verirken hep, "imtihan esprisi" gerçeğini hatırd tutmalıyız. Allah'ın, insanları kendisine ibadet maksadıyla, diğer bir ifade ile imtihan etmek için yarattığı göz önüne alınırsa, mesele kalmayacaktır. Şimdi sorulara dönelim:

Allah, kötülüğü önleme gücündedir. Birçok âyette, defalarca ifade edildiği gibi, Allah dileseydi, şüphesiz hidayete erdirirdi. Öyle ise o, güçlüdür. Gücü yettiği halde, kötülüğü önlemek istemeyişi, onun iyi niyetli olmadığını göstermez. Zira, burada bir

123 Bk. K. Abdulcebbar, Şerh, s. 301 vd; de Boer, İslâm'da Felesefe Tarihi, s. 34-35; Yüksel, "İlâhî Fiillerde Hikmet", s. 64.

124 İbn Sina, Necât, s. 284-291. Ayrıca bk. de Boer, a.g.e., s.97-98; Yüksel, a.g.e., s.64.

125 Bk. İbn Rüşd, Menâhic, s. 238.

126 Mevlânâ, Fihi mâ-fih, s.169-70.

imtihan maksadıyla bir izin ve müsaade söz konusudur. Bu bakımdan da mezhepler arasında vaki olan anlaşmazlığın temelinde, bu kavram ve düşünce farklılığı yatmaktadır. Ehli sünnet'e göre, Allah'ın şerre rızası yoktur; ama onu irade eder. Ancak burada onu irade etmesi, türkçedeki anlamıyla "*istemesi*" demek değildir; izin vermesi ve müsaade etmesi demektir. Mûtezile'de ise Allah, şerri irâde etmez; çünkü şerri irade etmek kötüdür. Dolayısıyla Allah'a şerr izafe edilmez. Demek ki bu mezhebe göre irade, bir anlamda rıza ile karışık veya türkçede kullandığımız mânada, istemek demektir.

Mûtezile'nin önde gelenlerinden 'Amr b. 'Ubeyd hakkında şöyle bir rivayet vardır: Kendisi anlatıyor: "Hiç kimse, bir mecusunin beni susturduğu (ilzam) kadar susturmadı. Vapurda beraber bulunuyorduk. Ona dedim ki: Niçin müslüman olmuyorsun? O da bana şöyle cevap verdi: Çünkü Allah, müslüman olmamı istemiyor! Ne zaman Allah, müslüman olmamı dilerse, o zaman müslüman olurum. Bunun üzerine kendisine şöyle dedim: Allah senin müslüman olmanı istiyor, fakat şeytanlar, seni bırakmıyor. Mecûsi de: Öyle ise, ben en galip olan arkadaşım ile olacağım, dedi (ve böylece beni susturdu ve ona hiçbir şekilde cevap veremedim).¹²⁷

Burada da açıkça görüldüğü ki, Allah'ın iradesi meselesi çok farklı mânalarda anlaşılmaktadır. Halbuki Allah'ın irâde etmesi, Kur'ân bütünlüğü içinde müsaade etmesi anlamı taşımaktadır. Allah, kâfirin küfrünü de diler demek, ona bu konuda, iradesini kullanma müsaadesi verir, demektir. Bu sebeple çok yanlış bir mantıktan hareket ederek, Allah'ı kötü niyetli veya şeytandan daha güçsüz kabul etmek, bu inceliği görmemek demek olacaktır. Ayrıca bunlar bir kavram kargaşasından neş'et etmektedir.

Konuya bu espri içinde, bir başka yönden bakacak olursak, insanın kendi hür iradesiyle hareket etmesinde ancak bir anlamı olabilir. İnsanların hayatına bu mânada müdahale, hayatı anlamsız kılar. O halde Allah'ın maksadı, imtihan sebebiyle insanları serbest bırakmaktır. Peygamberleri de, sadece tebliğ görevlerini yapmaları hususunda uyarmasının temelinde bu espri yatar. Sosyal hayatta herkes, kendi hür iradesiyle, karar vermeli ve hareketlerini tanzim etmelidir. Allah, onun için serbest bırakıyor ve istiyor ki insanlar da kendi aralarında bu düşünceyle hareket etsinler. Hiç kimse, başkalarının hayatına ve kararlarına müdahale etme yetki ve üstünlüğüne sahip değildir. İlâhî adalet bunu gerektirir: "Rabbin dileseydi, yer yüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde inanmaları için insanları sen mi zorlayacaksın?"¹²⁸

¹²⁷ Teftazanî, Şerhu'l-'akâid, s.113.

¹²⁸ Yûnus (10), 99.

"Ey Muhammed! Sen, sevdiğini doğru yola erdiremezsin. Allah dilediğini doğru yola eriştirir. Doğru yola girecekleri en iyi o bilir"¹²⁹ Öyle ise, "Şayet yüz çevirirlerse, sana yalnız tebliğ etmek düşer."¹³⁰

Kur'ân-ı Kerîm'de, genellikle şerr insana, hayır ise Allah'a izafe edilir. Çoğunlukla âyetlerde "seyyie (çoğul şekliyle seyyiât)", insanların kendi cileriyle sebebiyet verdikleri bir fiil olarak nitelendirilmektedir.¹³¹

Burada, iyilikle kötülüğün bir arada zikredildiği ve ilk bakışta aralarında çelişki bulunduğu ileri sürülebilecek şu âyetleri tahlil etmek faydalı olacaktır:

"... Onlara bir iyilik gelirse: Bu Allah'tandır, derler; bir kötülüğe uğrarlarsa: Bu da senin tarafındandır, derler. De ki: Hepsi Allah'tandır. Bunlara ne oluyor ki, hiçbir sözü anlamaya yanaşmıyorlar? Sana bir iyilik gelirse Allah'tandır, sana ne kötülük dokunursa kendindendir."¹³²

Burada bir tenakuz söz konusu değildir. Çünkü birinci âyetle, inanmayanlar başlarına gelen her kötülüğü, bir uğursuzluk kaynağı olarak Hz. Peygamber'den geldiğini iddia ediyorlardı. Buna benzer diğer bir olay da şudur:

"Onlara bir iyilik geldiği zaman, 'bu bizden ötürüdür', derler; bir kötülüğe uğrarlarsa da, bunu Mûsâ ve onunla beraber bulunanların uğursuzluğuna verirlerdi. Bilin ki, kendilerinin uğradığı uğursuzluk, Allah katındandır. Fakat onların çoğu bunu bilmezler."¹³³

Burada da açıkca ifade edildiği gibi, onların başına gelen, şüphesiz Allah tarafından gelen bir belâ (kıtık) ve musibetti. Yoksa bu belâ ve musibet peygamber tarafından gelmemiş ve buna sebep te kendisi değildi. Fakat bunu anlamayacak kadar idrakleri kısırdı. İkinci âyetle ise, hakikat yüzlerine vuruluyordu: Bir kötülük size isabet ederse, bilin ki bu, yaptıklarınız yüzünden başınıza belâ olarak verdiğim musibettir. Buna sebep sizsiniz; bunu hâlâ anlamıyor musunuz? Evet belâ ve musibeti veren Allah'tır. Fakat buna sebep onlardır.

Ebû Ali elCübbâi'ye göre bu âyetler şöylece te'lif edilebilir: Seyyie lâfzı, bazan

129 Kasas(28), 56

130 Al-i İmrân(3), 20. Ayrıca bk. Nahl(16),82; Şûrâ(42),48; Teğâbun(64),12.

131 Bk. Nisâ(4),18; Yûnus(10), 27; Hûd(11), 78; Nahl(16), 34; Kasas(27), 84; Ankebut (29), 4; Rûm(30), 36; Ğâfir(40),40; Şûrâ 542),48; Zilzal(99),7-8.

132 Nisâ(4), 78-79.

133 A'râf (7), 131.

belâ ve zorluk; bazan da günah ve masiyet anlamında kullanılır. Allah seyyieyi, belâ ve şiddet manasına geldiği zaman kendine; günah mânasına geldiği zaman da kula izafe etmiştir. Nihayet bu iki âyet arasındaki tenakuz da böylece kalkar.¹³⁴

İmam Eş'arî, çok farklı bir izah getiriyor ve kendine göre aradaki tenakuzu ortadan kaldırıyor. Ona göre âyette şu ifade ediliyor: Şayet onlara bir hasene, yani bolluk ve hayır isabet ederse, bu Allah'tandır derler. Şayet seyyie, yani kuraklık kıtlık ve musibet isabet ederse, peygambere bu sendendir; yani senin uğursuzluğundandır, derler. Bunun üzerine Allah da şöyle buyuruyor: (Ey Muhammed!) De ki, hepsi Allah'tandır. Onlara ne oluyor da, "sana isabet eden hasene Allah'tandır; seyyie ise nef-sindendir!" sözlerini anlayamıyorlar. İkinci âyetteki bu söz de onlarındır. Dolayısıyla burada "söylüyorlar" sözü hazfedilmiştir. Daha önce geçen söz buna işaret eder. Çünkü Kur'ân, çelişkiye düşmez.¹³⁵

Yalnız bu tarz bir takdim ve te'hir yoluyla âyeti izah, âyetin zahirine uygun düşmemektedir. Çünkü, ikinci âyette geçen sözün Allah'a ait olduğu, cümlelerin siyak ve sibakından rahatça anlaşılmaktadır. Kaldı ki, diğer bir çok âyette de bu şerr ve seyyienin kişiye izafe edildiği açıkça anlaşıyor.¹³⁶

Şimdi de, konu ile ilgili olarak, iyi-kötü bütün fiillerin Allah tarafından yaratıldığı hususunda, daha çok Eş'arîler tarafından ileri sürülen şu âyet üzerinde biraz duralım. Ayeti, daha iyi anlaşılсын diye biraz yukardan almakta fayda vardır. " (İbrahim) ondan sonra sağ eliyle onlara kuvvetle vurdu. Bunun üzerine, putperestler koşarak ona geldiler. İbrahim onlara şöyle dedi: (Kendi ellerinizle) yonttuğunuz şeylere mi ibadet ediyorsunuz?! Allah, sizi de, yaptıklarınızı da yaratandır."¹³⁷

Eş'arîlere göre, buradaki "mâ" mâ-yı masdariye şeklinde alınırsa, mânası, "işlediklerinizi (yaptıklarınızı) de"; mâyı mevsûle olarak kabul edilirse "yaptığınız şeyleri de" şeklinde olmalıdır. Böylece âyet, insanın fiillerini de içine alır.¹³⁸ Eş'arî, "işlediklerine karşılık olarak.." ¹³⁹ âyetine de dayanır ve bu âyetten insan fiillerinin

134 Râzi. Mefâtihu'l-ğayb, X,195-96.

135 Eş'arî, Ibâne, s. 49-50.

136 Ayetin anlamı ve geniş bilgi için bk. Zemahşerî, a.g.e., I, 283; Râzî, a.g.e., X, 193-98; Beyzavî, Envârü't-tenzîl, I,238; Neseî, Medârik, I, 238.

137 Saffât(37),93-96. Ayetin geniş yorumu ve mezhepler arasındaki ihtilaflara kaynak olması hakkında bilgi için bk. Yazıcıoğlu, "İnsan Fiili ve bir K.Kerim Ayeti", A.Ü.İ.Fak.Dergisi XXVIII,ş.327 vd.

138 Bk. Eş'arî, Luma', s. 37; Teftazanî, a.g.e., s.110-11; Sâbunî, Maturidiyye Akaidi, s.139; Râzî, a.g.e., XXVI,149-50; Beyzavî, a.g.e., II,158; Neseî, a.g.e., IV, 24.

139. Vâkıa (56), 24.

kasdedildiğini söyler ve aksi görüşü reddeder.¹⁴⁰ Râzî, bütün Eş'arîlerin bu kanaatte olduklarını kaydeder ve bu görüşü, nahiveilerden misaller vererek müdâfaya çıkarır.¹⁴¹ Mu'tezile mezhebine göre âyetin anlamı, "Allah sizi ve yonttuğunuz şeyleri (putlar) da yaratandır." şeklinde olmalıdır.¹⁴²

Tarafsız olarak âyeti incelediğimizde, söz konusu edilen yonttukları putlar olduğuna göre, siyak ve sibak açısından burada "sizi ve yonttuğunuz putları da Allah yarattı" manası daha uygun olsa gerektir. İlk akla gelen mâna budur. Nitekim bizim tefsirlerde de bu anlam verilmiştir.¹⁴³

Yoksa sırf Mûtezile'ye muhalefet olsun diye, gramere dayanarak, bir takım zorlamalar yapmak suretiyle âyeti mecrasından çıkarmak, yerinde bir davranış olmasa gerektir. Herşeyi yaratan Allah'tır; fakat, kötülüklerin ve şerr işlerin ortaya çıkmasına sebep de kuldur.

Allah, peygamber göndermek suretiyle hak ve hakikati insanlara bildirir. Kul da, bu konuda kendi hür irade ve ihtiyarıyla tercihini yapar. Nihayet Allah, bu tercih doğrultusunda kulun fiilleri yaratır. Bu şekil ve tarz üzere yaratmak da, tıpkı tabiat olaylarında olduğu gibi Allah'ın bir sünneti (kanun) olsa gerektir. Yoksa Allah, kullarına zulmetmiş olur ki böyle bir düşünce dinî açıdan sakıncalıdır. Aksi halde, Kur'ânî bir bütünlük içinde, diğer bazı konuları izah etmede güçlük çeker, bazı nasrlara ters düşmüş oluruz.

Görülüyor ki kaza-kader gibi çok nazik bir meselede, konular arasında mukayeseler yapmadan tek taraflı hareket ederek bir neticeye varmağa çalışmak mümkün değildir. Tarihte bir çok örneklerini gördüğümüz, bazı mezhep ve ekollerin, akli açıdan olduğu kadar dinî açıdan da affedilmez bir takım hatalara düşmelerinin temelinde bu gerçek yatar. Şüphesiz, bu konuda bizim de bazı hatalarımız bulunacaktır. Fakat aslolan, sistemli bir şekilde bu hataları aza indirmeğe ve Kur'ânî bir bütünlük içinde çelişkiye düşmemeğe çalışmaktır.

140 Eş'arî, Luma', s.37.

141 Râzî, a.g.e., XXVI, 149-50. Krş. Beyzavî, a.g.e., II, 158.

142 Bk. Zemahşeri, a.g.e., III, 304-5.

143 Bk. Neseî, a.g.e., IV, 24; Beyzavî, a.g.e., II, 158; Yazıcıoğlu, a.g.e., s.332-33.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Hanbel, *Sünen*, IVI, Beyrut, 1969.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, D. E.Ü. Yayınları, İzmir, 1987.

-*"Süreç (proses) Felsefesi"*, A.Ü.Fak. Der., XXVII, Ank., Ank., 1985.

-*"M. İkbâl'in Din Felsefesi'nde Ulûhiyyet"* İslâm İlimleri Tetkikleri Ens. Der., IV, Ank., 1980.

Bağdâdî, Ebu'l-Berekât, *Kitâbu'l-mu'teber*, Terc. M. Şerafeddin, Dârulfünun İlâhiyat Fak. Mecmuası, sy . XXII, Mart, 1932.

Beyâzî, Kemaleddin, *İşârâtü'l-merâm*, Mısır, 1949.

Beyzâvî, Kâdî, *Envâru't-tenzîl*, III, Kahire, 1964.

Buhârî, Ebû Abdillâh, *eLCâmi'u's-sahîh*, IVIII, İst., 1315.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, İst., 1269.

de Boer, T.J. *İslâm'da Felsefe Tarihi*, Çev.Yaşar Kutluay, Ank., 1960.

Ebû Dâvûd, es-Sicistânî, *esSünen*, IV, Humus, 1969.

Ebû Hanîfe, Numan, *Fıkhu'l-ekber* (Alî el-Karî şerhi ile beraber), Lahor, 1308.

Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanîfe*, Trc. O. Keskiöğlu, İst., 1970.

Eş'arî, Ebu'lHasen, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, Medine, 1975.

-*el-Lum'a*, (Nşr. Richard J. McCarthy), Beyrut, 1953.

Ezherî, Ebû Mansûr, *Tehzîbu'l-luğa*, IXV, Kahire, 138487.

Fazlurrahman, Ana Konularıylâ Kur'ân, Trc. A. Açıkgenc, Ank.,1987. *İslâm*, Çev. M. Dağ, M. Aydın, İst., 1981.

Gardet, Louis, *Dieu et la Destinée de l'homme*, Paris, 1967.

Gölcük, Şerafeddin, Süleyman Toprak, *Kelâm*, S.Ü. İlahiyat Fak, Yay., Konya, 1970.

Hume, David, *Din Üstüne (Doğal Din Üstüne Söyleşiler)*, Çev. Mete Tunçay, İst., 1983.

İbn Hazm, Ebû Muhammed, *el-Fasl*, IV, Beyrut, 1975.

İbn mâce, Ebû Abdillâh, *es-Sünen*, III, Mısır, 1952.

İbn Manzûr, Cemaleddin, *Lisânu'l-'arab*, IXV, Beyrut, 195556.

İbn Rüşd, Ebu'lVelîd, *Faslu'l-makâl*, Mısır, 1119.

-*Keşf 'an menâhici'l-edille*, (Thk. Dr. M. Kâsım), Mısır, 1964.

İbn Sinâ, *en-Necât*, Kahire, 1938.

- İbnu'l-Esir**, Meccduddin, *en-Nihâye fî ġaribi'l-hadis*, IV, Kahire, 1965.
- İbnu'l-Murtezâ**, Ahmed b. Yahya, *Tabakâtu'l-Mu'tezile* (Thk.: S. DiwaldWilzer, Wiesbaden, 1961).
- İrfan Abdulhamid**, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Terc. M. S.Yeprem, İst., 1981.
- İkbal**, Muhammed, *the Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1958.
- İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü**, Terc. Sofi Huri, İst., 1964.
- İsfehânî**, erRâğib, *el-Müfredât fî ġaribi'l-Kur'an*, Beyrut, ts.
- İzmirli**, İsmail Hakkı, *Yeni İbni Kelâm*, III, İst., 133941, 134043.
- Kâdi Abdulcebbâr**, *Şerhu'lusûli'l-hamse*, Kahire, 1965.
- Kâmil Miras**, *Tecridi Sarih Tercemesi*, IX, XII, Ankara, 197173.
- Karadeniz**, Osman, *"Hasan Basri ve Kelâmî Görüşleri"*, D.E.Ü. İlahiyat Fak. Der., II, İzmir, 1985.
- Ecet Üzerine*, İzmir, 1992.
- Kummî**, Ebû Ca'fer (Şeyh Sadûk), *Risâletu'l-i'tikadâti'l-İmâmiyye*, Çev. Ethem R. Fiğlalı, Ank., 1978.
- Mâturidi**, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-tevhid*, Beyrut, 1970.
- Mevlânâ**, Celâleddin, *Fihî mâ-fih*, Çev. M. Ülker Tarıkâhya, İst., 1958.
- Müslim**, Ebu'l-Hüseyn, *el-Câmi'u's-sahih*, IV, Mısır, 1955.
- Nesefî**, Ebu'l-Berekât, *Medârikü't-tenzil*, IIV, Beyrut, ts.
- Özcan**, Hanifi, *"Bilgi-Obje İlişkisi"*, D.E.Ü. İlahiyat Fak. Der., V, İzmir, 1989.
- Ramazan Efendi**, *Haşiyetü şerhi'l-'akâid*, (Basın Ofset), İst., 1965.
- Râzî**, Fahreddin, *Mefâtihu'l-ğayb*, IXXXII, Tahran, ts.
- Sâbunî**, Nureddin, *Mâturidiyye Akaidi*, Terc. Bekir Topaloğlu, Ank., ts.
- Şeyhzâde**, Ahmed Efendi, *Nazmu'l-ferâid*, Mtb. Amire, 1288.
- Taşköprüzade**, *Miftahu's-sa'ade*, Kahire, 1968.
- Teftazanî**, Sadeddin, *Şerhu'l-makâsid*, III, İst., 1277.
- Şerhu'l-'akâid*, (Ofset Bahar Mtb.), İst., 1973.
- Tirmizî**, Ebû İsâ, *es-Sünen*, IV, Kahire, 1937.
- Tunç**, Cihat, *"İslâm Dinine Göre İhidâyetDalâlet"*, E.Ü. İlahiyat Fak. Der., VI, Kayseri, 1989.

Dr. Osman KARADENİZ

Ülken, Hilmi Ziya, "*Ibn Sina*", İslâm Ansiklopedisi, V/2, İst., 1967.

Yazıcıoğlu, M.Sait, "*İnsan Fiili ve Bir Kur'anı Kerim Ayeti*", A.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXVIII, Ankara, 1986.

Yüksel, Emrullah, "*İlâhî Fiillerde Hikmet*", Atatürk Ü. İlâhiyat Fak., Der., VIII, Erzurum, 1988.

Zemahşerî, Cârullah, *Keşşâf*, IV, Beyrut, ts.

الملخص

بعض المفاهيم الخاطئة في موضوع القدر

يؤثر الاعتقاد بالقدر في فلسفة حياة الفرد و المجتمع من الناحية الايجابية و السلبية مباشرة ، هذه المفاهيم الخاطئة المتعلقة بهذا الموضوع ستؤدي الي بعض المشاكل . و من اهم هذه المشاكل المؤثرة في ارادة العباد وفعالهم هي علم الله و مشيئته و اضلاله و هدايته و عبر التاريخ وجدت حياة فلسفية تشاؤمية نتيجة للتوضيحات و المفاهيم الخاطئة الموجودة في اسس الانحطاط و التراجع الظاهرين في دنيا الاسلام . كانت فلسفة الحياة في صدر الاسلام بحالة حركة و ديناميكية . و بمرور الزمن لعب الاعتقاد بالقدر دورا مهما في تغيير هذه الديناميكية .

و بدون شك كانت اغلبية المشاكل المتعلقة بموضوع القدر بسبب صعوب هذه المشاكل . لكن بالتدقيق المقارن الي حد ما يسهل حل هذه المشاكل . و في الواقع نتيجة لانعدام وجود التدقيق المقارن ادي الي التناقض و التضاد الموجود في التوضيحات المتعلقة بهذا الموضوع . اذا في المسائل الصعبة كموضوع القدر عند توضيح النصوص فان احسن منهج سيكون تقييم كل نص من ناحية السياق و الظروف و تفسير القرآن ككل . و بدون شك ارادتنا الحرة لا تناقض في المواضع التي نسأل عنها ، و بالعكس فان اوامر الله و نواهيه ليس لها حكمة و لا توضيح . و الي جانب هذا فان ارادة الانسان ليس لها تأثير في المواضع المتعلقة بخلق الله و عند النظر الي هذه المشكلة من هذه الناحية ستحل بنفسها الي حد ما .