

İLÂHÎ İLİM BAĞLAMINDA İNSAN HÜRRİYETİ, GAYB VE GELECEK

Salih Sabri YAVUZ (*)

Özet

Bu çalışmada Muhammed İkbâl'in geleceği ilâhî bilgide bir imkânlar alanı olarak yorumlamasını ve süreç felsefesinde aynı doğrultuda yapılan açıklamaları klasik kelamda bu konuda yapılan tahlillerle mukayese etmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: İlahi ilim, gayb, gelecek, insan hürriyeti, kader, İkbâl.

Human Freedom, Gayb and Future in the Context of Divine Knowledge

Abstract

This study examines Iqbal's interpretation that future is a field of contingencies in the divine knowledge, and compares the similar statements in the philosophy of process with the analysis on the subject in classical theology.

Key Words: Divine knowledge, gayb, future, human freedom, destiny, Iqbal.

*) KTÜ Rize İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.
(e-posta: ssyavuz@risc01.ktu.edu.tr)

Giriş

İnsanoğlu, dünyaya gelişinden itibaren devamlı olarak kendisinin kâinattaki konumunu temellendirme ve aşkın olanla ilişkisini sorgulama gayreti içinde olmuş, dinlerin takdim ettikleri açıklama biçimlerini de kendilerine rehber edinerek konuyu çözümlemeye çalışmak istemiştir. Allah'ın ezelde her şeyi bildiği veya diğer bir ifadeyle Allah'ın ezeli ilminin her şeyi kuşattığı hususu Allah'ın sıfatları meselesinde bağlamında ele alınır. Bu itibarla yapılan çözümlemeler, her ne kadar sorunu çözmeye yönelik olsa da, farklı açılardan cevaplanması gereken soruları gündeme getirmektedir. Allah'ın ezelde her şeyi bildiği tarzındaki anlayış, insanın yapıp etmeleriyle irtibatlandırıldığında ortaya birtakım problemler çıkmaktadır.

Allah'ın ilim sıfatının net bir biçimde anlaşılmasının hem ilahi sıfatlar hem de Allah-âlem ilişkisi açısından son derece önemli olduğunu vurgulamak gerekir. *"Olacak her şeyin ezelde bilinmesi"* ve zamanı gelince bu bilginin varlık alanına çıkması ve bununla bağlantılı olarak insan hürriyetinin veya insanın sorumluluğunun temellendirilmeye çalışılması, ezeli ilmin çeşitli açılardan tartışılmasına yol açmıştır. İlahi bilgi, yani Allah'ın ilim sıfatı Allah-âlem ilişkisinin temellendirilmesinde en merkezi bir fonksiyona sahip olmasının yanında, bu ilişkinin bir parçası olan Allah-insan ilişkisinde de aynı derecede öneme sahiptir.

Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığı düşüncesi hem insan özgürlüğü hem de Allah'ın fiillerinde hür ve mutlak oluşu konuları ile yakından alakalıdır. Bir taraftan insanın özgürlüğü, diğer taraftan Allah'ın hür ve mutlaklığı buradan hareketle açıklanmıştır. *"Allah'ın her şeyi bilmesi"* ve bu bilginin ezeli oluşu köklü teolojik sorunları da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda yapılan tahliller bazen paradoksal sonuçlara vardığı için bunların çözümünde ya *"Mutlakı beşerileştirip tüm imkânın özelliklerini Kadir-i Mutlak'a atfetmek"*¹ cihetine gidilmiş, ya da Mutlak olanın bilgisi sınırlandırılmış ve sınırlı bir Tanrı tasavvurunu ihsas eden bir düzeye indirilmiştir.

Allah'ın her şeyi önceden bilmesinin bir mazeret olarak sunulduğu ve buradan hareketle cebri bir duruma varacak şekilde ortaya konan bir kader inancı ve nihayet insan özgürlüğünü kısıtlayıcı bir anlayış, Kur'an tarafından yerleştirilmeye çalışılan insan tasavvurunda yer almaz. Durum bu olmasına rağmen böyle bir akide, Allah'ın her şeyi önceden bildiği hükmünün farklı şekillerde yorumlanmasından çıkartılmıştır. Allah'ın önceden bilmesi, yaratılmış varlıklar için söz konusu olan geleceğe ilişkin durumun mahiyetiyle bağlantılı düşünüldüğünde, insanın yapıp etmelerinde hür olup olmadığı veya insanın sorumluluğunun ne olduğu tarzında izah edilmesi gereken problemler ortaya çıkarılmaktadır.

İlahi Bilgi'yi İmkânlar Alanı Olarak Algılayan Görüş

Söz konusu problemlerin üstesinden gelebilmek için çağdaş düşüncede, Allah-âlem ilişkisi konusunda panenteist olarak isimlendirilen yaklaşımlar gelişmiştir. Yaratıcı geliş-

1) Frithjof Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, ter. Şahabeddin Yalçın, İstanbul 1998, s. 140.

me ve değişmeyi ön plana çıkaran, tabiatın devamlı olarak değişen olaylar silsilesinden meydana geldiğini, tüm gerçekliğin temelinde sürecin bulunduğunu vurgulayan süreç felsefesinin Tanrı'nın ilmi konusundaki değerlendirmeleri bu alanda yeni bir çizgi oluşturmuştur. Bu düşünce akımının ilahiyatla ilgili değerlendirmeleri çağdaş Batı felsefesinde A. N. Whitehead (1861-1947) ve takipçisi durumundaki Charles Hartshorne (1897-2000), İslam dünyasında ise Muhammed İkbal (1877-1938) tarafından temsil edilmiştir². Burada söz konusu düşüncenin, ilgili problemin çözümünde sonuç olarak sunduğu hususlara kısaca atıfta bulunarak değerlendirmede bulunacağız.

Bu anlayışın ilahi ilim konusundaki düşüncesi, Tanrı'nın geleceğe ilişkin bilgisinin bir imkânlar alanı olduğu şeklindedir. Tanrı'nın tüm değişimlerden uzak bir tarafı olduğu gibi bir de zamanın içerisinde olan ve oluşmakta olan yönü vardır. Tüm değişimlerden uzak olan bu yönü ile Tanrı, âlemin sürekliliğini ve devamlılığını temin eder. Bir anlamda evrendeki genel ilke ve yasaların teminatı bu yöndür³. Tanrı şimdiyi şimdi, geleceği gelecek olarak bilir. Tanrı'nın bu konudaki bilgisi, gerçeklik kazanmamış bir gelecek bilgisidir ve bu da açık bir ihtimaller alanıdır. O, vukuundan önce bir olayın imkânını bilir, gerçekleşikten sonra bu imkân bir realite haline alır ve böylece Tanrı önceden bildiğinden daha fazlasını bilmiş olur⁴. Diğer taraftan, klasik teist anlayış, olacaklar hakkında Tanrı'nın ezelde bilgi sahibi olduğunu reddetmenin O'na bir eksiklik izafe etme anlamına geleceğinden böyle bir şeyin imkânsız olduğunu savunmuştur. Hâlbuki bu yeni anlayış mensuplarına göre ise böyle bir şey söz konusu değildir. Çünkü bu anlayışa göre varlığın bilinmemesi cehaletin sebebidir. Varlığın ve gerçekliğin olmadığı yerde bilginin olmaması eksiklik olabilir. Asıl hata, bir şeyin olmuş gibi bilinmesidir⁵.

Anlaşıldığı kadarıyla konu çift taraflı bir mahiyet arz etmektedir. Allah'ın her şeyi bilmesi O'nun mükemmelliğinden ve yetkinliğinden hareketle açıklandığında insan hürriyeti ile ilgili problemler ortaya çıktığı düşünülmektedir. Allah'ın henüz gerçekleşmemiş olan durumları bildiğine göre insanın fiillerinde hür olduğu nasıl izah edilecektir? İnsanın merkeze alınması ve onun hürriyeti açısından değerlendirildiğinde ise bu, Tanrı'nın yetkinliğe bir sınırlama getirme anlamına gelecektir⁶. Böyle bir durumda Allah'ın bilgisine konu olmayan bir alanın mevcudiyeti bahis konusu olmaktadır. Söz konusu bu faktörlerin etkisiyle çağdaş İslam düşüncesinde konu tartışılmış ve insan hürriyetinin temellendirilmesi açısından ortaya konmaya çalışılmıştır. İnsan davranışlarının Allah'ın ilminin zorlayıcı bir sonucu olmadığı ve ahlaki fiillerinin sorumlusunun yine insanın kendisi olduğu hususu her halükarda vurgulanmıştır⁷. Çağdaş İslam düşüncesinin önde gelenlerinden kabul edilen İkbal, geleceğe ilişkin Allah'ın ilminin bir imkânlar alanı oldu-

2) Mehmet Aydın, *Âlemden Allah'a*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2001, s. 38.

3) Alfred Nort Whitehead, *Process and Reality*, ed. David Ray Griffin-Donald W. Sherburne, London 1978, s.344-345.

4) Mehmet Aydın, *a.g.e.*, s. 83.

5) Mehmet Aydın, *a.g.e.*, s. 84.

6) Mehmet Aydın, *"İkbal's View of God's Infinity"*, DEİFD, II (1985), s. 5-6.

7) Konuyla ilgili olarak bk. İhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara 1998, s. 99-106.

ğunu öne sürmektedir. Burada ondan yapacağımız alıntı, konunun daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacaktır:

*İlahi ilim, başkasından kaynaklanmayan kendi sırasına dayalı olarak mevcut gözükten objelerle organik bir ilişki içinde bulunan canlı, yaratıcı bir aktivite olarak düşünülmelidir. Allah'ın ilmini bir çeşit yansıtıcı ayna olarak tasavvur etmekle, şüphesiz O'nun gelecek olayları önceden bildiğini kurtarırsınız, fakat açıkça bunu O'nun hürriyeti pahasına yaparsınız. Muhakkak ki gelecek, Allah'ın yaratıcı hayatının canlı bütünlüğünde önceden mevcuttur, fakat açık bir imkân olarak mevcuttur, sınırları belli bir olaylar düzeni olarak değil.*⁸

İkbal'in bu ifadelerinden anlaşılacağı üzere, Allah'ın ilmi bağlamında hem insan hürriyetini kurtarmaya çalışmak, hem de O'nun yaratıcı hürriyetine imkân tanımak için gelecek, O'nun ilminde sınırları belli kesin bir nizam olarak değil, bir imkânlar alanı olarak bulunur. Böyle bir izah tarzının Ehl-i Sünnet'in klasik ilahi bilgi öğretisiyle birebir örtüşmediği açıktır. Klasik düşünceyle İkbal'in anlayışı mukayese edildiğinde son tahlilde her ikisinin itirafları da konunun tüm detaylarıyla ve hiçbir itiraza açık tarafı olmayacak tarzda ifadeden uzak olduğunu göstermektedir. Mesela İkbal şöyle der: "...Maalesef lisan burada bize yardım etmez. Biz, objesini de yaratan ilim türünü ifade eden bir kelimeye sahip değiliz."⁹

Allah'ın ilminin her şeyi kapsadığını açıklarken tüm delillerini sıraladıktan sonra, konuyu insanın psikolojik yapısına bağlayan Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1228) de bir anlamda delillerin bu konuda yetersiz kaldığına dolaylı atıfta bulunarak benzer bir itirafta bulunur. Şöyle der:

*"İster inanan isterse zındık biri olsun, ister tevhid ehli isterse inkârcı olsun, tüm dünya ehlinin bir sıkıntıya düştüklerinde Allah'a yakarıшта bulundukları, O'nun kendilerini bu durumdan kurtarmasını istediklerini müşahade etmekteyiz. İsterse bu kimse Allah'ın cüz'iyatı bilmediğini katı bir şekilde inkâr eden biri olsun. Söz konusu durum bu kişinin başına geldiğinde, dua ve yakarış başlar... Bu durum, Allah'ın tüm esrar ve gizlilikleri bildiğine delalet eder. Asli fitrat bunu kabule daha yakındır."*¹⁰

İkbal, Allah'ı ezeli ilim ile mutlaklaştırmak yerine, O'nu her an yaratma eyleminde bulunan bir varlık şeklinde tasavvur ederek dinamik bir Tanrı tasavvuruna ulaşmayı hedeflemektedir¹¹. Ancak, Süreç felsefesinin de halletmeye çalıştığı ve ezeli ilim anlayışının doğurduğu sorunlardan biri olan "yenilik ve orijinalliğin bulunduğu sürecin keyfiyeti"nin izah edilme güçlüğü kolayca halledilecek bir problem değildir. Varlığın oluşma süreci, Allah'ın ezelde belirlediği istikamette olacaksa insanın hürriyeti nasıl açıklanacaktır?¹² Bu problemlerden kurtulmak ve yeniliğin ve orijinalliğin bulunduğunu ortaya

8) Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, ed. M. Saeed Sheikh, Lahore 1996, s. 63.

9) Iqbal, *The Reconstruction of Religious*, s. 62.

10) Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilahi*, tah. Ahmed Hicazî es-Sekka, Beyrut 1987, III, 164.

11) İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği*, s. 103.

12) Mehmet S. Aydın, *Âlemde Allah'a*, s. 82.

koymak için süreç, bir imkânlar alanı olarak kabul edilmiştir. O halde geleceğin Allah'ın ilminde bir imkânlar alanı olarak mevcut olması neyi ifade etmektedir? Öyle anlaşıyor ki, bu imkânlar alanı, varlık alanına çıkmamış tasarı halindeki olaylar düzenini ifade etmektedir. İkbâl'in bu imkân fikrini açıklamak için vermiş olduğu örnekte bunu görmek mümkündür:

Farz edelim ki, insan düşüncesinin tarihinde zaman zaman meydana geldiği gibi, çok geniş bir uygulama alanına sahip bir düşünce, şuurunuzun ışığında açığa çıkıyor. Hemen karmaşık bir bütün olarak bu düşüncenin farkına varıyorsunuz, fakat bu fikrin ilişkili olduğu sayısız hususların uygulamaya geçmesi bir zaman sorunudur. Zihindeki düşüncenin bütün imkânları önsezi olarak aklınızda mevcuttur. Eğer belli bir imkân, aslında, zamanın belli bir anında zihinsel olarak size malum olmamışsa, bu sizin kusurlu olmanızdan değil, henüz bilinme imkânı olmadığından kaynaklanır.¹³

Tarihin bir film şeridi gibi düşünülmemesine ve âlemde yenilik ve teşebbüsün her an yaratıldığı¹⁴ anlayışına imkân tanımaya yönelik bu çaba, söz konusu örnekten anlaşıldığı kadarıyla, Allah'ın ilmini, farklı uygulama imkânı olabilen alanlar çerçevesinde düşünmeyi doğurmaktadır. Bir anlamda ona göre, Allah her şeyin şuurunda olan bir Varlık'tır ve bu şuur hali diğer varlıklarla ilişkilendirildiğinde ilim halini alır. Burada problem, bunun Allah'ın ilmi için söz konusu edilmesidir. İnsanın önünde duran seçenekleri Allah'ın bilmesi başka bir şey, insanın bunlardan hangisini seçecek olduğunu bilmesi başka bir şeydir. Geleceğin bir imkânlar alanı olarak insanın karşısında bulunması herhangi bir teolojik probleme yol açmaz. Aynı şekilde kastedilen şey, Allah'ın bildiği ve bildirdiği hususların imkânı değil de, insan için bir imkânlar alanı olan geleceğin Allah'ın bilgisine her an konu olması ise bunun izah edilebilirliğinden bahsetmek mümkündür. Ancak Allah'ın geleceği her an bilebileceği bir imkân olarak kabul etmenin önünde de güçlükler bulunmaktadır. Bu bilme de, insanın önünde hazır bulunan durumların doğru ve sabit bir şekilde bilinmesini ifade eder ki, insan hürriyetine imkân açmak için eleştirilen klasik düşünceyle aynı sonucu doğurur. Bir anlamda, önceden her şeyin bilinebilmesi veya bilinme imkânının Tanrı'da bulunması demek, insan önünde bulunan seçeneklerin belirli olması demektir.

Klasik olarak nitelenen düşüncede meselenin haliyle bakılacak olursa, genelde Ehl-i sünnet kelimacıları nazarında Allah'ın ilmi vacip, mümkün ve mümteni olan her şeyle ilişkilendirilerek anlaşılmıştır. Allah'ın ilmi her şeyi kuşatan bir ilimdir. Allah yok olan ve varlık alanına çıkmış ve çıkacak olan tüm külli ve cüz'ileri bilir. Kelamcılar bunu Allah'ın kudreti ve onun varlık âleminde yaratmış olduğu düzen ve mükemmelliği esas alarak açıklamışlardır. Âlemde var olan düzen ve mükemmellik ve yaradılıştaki hikmet Allah'ın böyle bir bilgisini gerekli kılar. İnsan âlemdeki bu düzeni ve yaradılıştaki olağanüstülüğü düşündüğünde, bunun ilim, irade ve kudret sahibi bir varlığın eseri olduğu-

13) İqbâl, *The Reconstruction of Religious*, s. 63.

14) İqbâl, *The Reconstruction of Religious*, s. 63-64.

nu anlar¹⁵. Gazzâli (ö.505/1111) de benzer bir akıl yürütmeye konuyu temellendirmeye çalışmıştır. Bütün mahlûkat Allah'ın kudretinin eseridir, yani Allah tarafından yaratılmıştır. Bunlardaki mükemmellik ve sanatkârane düzen Allah'ın onları yaratmadan önce bildiğini gösterir¹⁶.

Diğer taraftan Allah ile insan arasındaki ontolojik zıtlığı ortaya koymaya çalışan Eş'arî kelimcileri, Allah'ın ilmiyle insan bilgisi arasındaki farkı dikkate alarak mesele-ye yaklaşmayı yeğlemişlerdir. Buna göre, Allah'ın ilmi, bütün malumatı tek bir bilgiyle bilir, malumatın değişmesiyle O'nun ilmi değişmez, O'nun bilgisi insanın kendi bilgi kaynaklarıyla elde ettiği bilgiyle mukayese edilemez; Allah'ın ilmi, varlığa tekabülünün zorunlu ve yokluğunun imkânsız oluşuyla insanın ilminden ayrılır¹⁷.

Bu bağlamda düşünebileceğimiz ve aynı zamanda da köklü teolojik sorunları içinde barındıran “yok olanın (*madum*) ilahi ilimle ilişkisi” konusu doğrudan bu bağlamda olmasa bile İslam düşünce tarihinde tartışılmıştır¹⁸. Konunun en temel noktası Allah'ın ilmi ile O'nun ilmüne konu olan hususların, yani malumun “*vücut*” ve “*ma'dum*” açısından ifade ettiği husustur. “*Madum*”un bir şey olup olmadığı” konusu da meselenin can alıcı noktalarından biridir. Bu itibarla konu kelimciler tarafından *problemelerin anası* (*ümmehatü'l-mesail*) addedilmiştir¹⁹. Ehl-i sünnet kelimcilerinin kabul ettiği görüş *madum*'un bir şey olmadığı yönündedir. Zira *madum*'a “şey” denildiği takdirde, henüz var olmamışların ezelde mevcut olduklarını kabul etmek gerekir ki, bu onların ezeli olduklarını çağırıştır. Bu ise Allah'ın kıdemine gölge düşürür ve açıkça cebri ifade eder²⁰. Fakat *mevcut* ve *ma'dum* malum olarak kabul edilmiştir; yani henüz varlık alanına çıkmamış olanlar da Allah'ın ilminde bulunmaktadır.

Abbasi dönemi kelimcilerinden ve Ebu'l-Huzeyl el-Allaf ve Nazzam gibi ileri gelen Mutezile kelimcilerinin da talebesi olan Hişam b. Amr el-Fuvarî'nin (ö. 218/833) şahsında temerküz eden, “*Allah kendi zatı dışında hiçbir şeyi bilmez*” şeklindeki kısmî Mutezilî görüş²¹ sürpriz olmayan bir biçimde Eş'arî ve Matürîdî kelimcilerin hücumuna uğ-

15) el-Bakillânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib, *Temhidü'l-evâil ve telhisü'dd-delâil*, tah. İmâdüddin Ahmed, Beyrut 1993, s. 47; Fahreddin er-Râzî, *Meâlimu usulî'd-din*, Kahire ts, s. 39-40; Seyfeddin el-Âmidî, *Gayetü'l-merâm fi ilmi'l-kelâm*, tah. Hasan Mahmud Abdüllatif, Kahire 1971, s. 78; el-İcî, Adudududin Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevakîf fi ilmi'il-kelâm*, Beyrut ts., s. 285-286.

16) el-Gazzâlî, *el-İksîsâd fi'l-i'ikâd*, Beyrut 1983, s.64.

17) Fahreddin er-Râzî, *Şerhu esmaillahi'l-hüsnâ*, Beyrut 1990, s. 241.

18) Bu konudaki en hararetli tartışmalar, Allah'ın cüziyyatı bilip bilmediğiyle ilgilidir. Bu bağlamda ilim-obje ilişkisine de temas edilmiştir. Gazzâlî, meşşai filozofların Allah'ı mahza akıl olarak tavsif etmelerini bu konuyla ilişkilendirerek, maddeden soyutlanmış aklın gereğinin malumu bilmemek olduğunu ifade eder ve Allah'ın bu şekilde nitelendirilmesinin böyle bir sonucu doğuracağını vurgular. Bk. Gazzâlî, *Mi'racü's-salikin*, Beyrut 1994, s. 83. (Mecmuatü resail-i İmam Gazzâlî içinde.)

19) bk. el-İcî, *a.g.e.*, s. 53.

20) en-Neseffî, Ebu'l-Mu'in Meymun b. Muhammed, *Tabsiratu'l-edille*, tah. Claude Salamé, Dimaşk 1993, I, 199. Konunun tahlili için bk. Şaban Ali Düzgün, *Neseffî ve İslam Filozoflarına Göre Allah Âlem İlişkisi*, Ankara 1998, s. 62.

21) Hişam b. Amr hariç, Mutezilenin çoğunluğu *madumun* şey olduğu kanaatindedir. bk. İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal*, tah. İbrahim Nasr-Abdurrahman Umara, Beyrut ts., IV, 153.

ramıştır. Bu Mutezili bilgine göre, Allah'ın ilmi sonsuz olmakla birlikte, onun ilmi yok olana taalluk etmez. Eşya var olmadan önce madumdur. Bu sebeple ona göre Allah eşyayı varlığından önce bilmez. Çünkü eşya var olmadan önce eşya olarak isimlendirilmez²². Eğer "Allah eşyayı ezeli olarak bilir" denilecek olursa, eşya da ezeli kabul edilmiş olur²³.

Mutezile düşünürlerinden Kadı Abdülcebbar el-Hemedânî (ö. 415/1025), tam aksi gibi gözüken bir istikamet tutarak, ilmin bir şeye olduğu gibi taalluk edeceğini savunur. Eğer o şey, *madum* olursa, *mevcut* olarak bilinmesi imkânsız olur²⁴. Ona göre, bir şeyi bilmek, o şeyin olmasını gerektirmeyeceği gibi, olmayacağını bilmek de o şeyin meydana gelmesini engellemez. Zira ilim, bir şeye olduğu gibi taalluk eder; bir şeyin nasılsa öyle olması ilimle ilişkili değildir. Aksi halde âlimin, gerçekleşeceğini bilmesi sebebiyle insanın fiilini zorunluluk altında yapması sonucuna varır ve bu iyi ve kötü eylemler karşılığında birini övmenin veya yermenin, sevap ya da cezaya çarptırmanın anlamsız olduğunu gösterir. Aynı zamanda bu durum Allah'ın ilminin de bizim bilgimiz nasılsa öyle olmasını gerektirir. Yani Allah'ın ilmi bizim ilmimize tabi olması gerekir²⁵. Kadı Abdülcebbar insanın yapıp etmelerinde hür olduğunu, bunun ezeli ilimle bağlantısı olmadığını düşünür. Ona göre Allah Teala olacağını bildiği şeylerin aksini yaratabileceği gibi olmayacağını bildiği şeyleri de yaratabilir²⁶.

Yok olan bir şeyin bilgisi ya geçmişe ya da geleceğe ait bir bilgi olabilir. Ancak geçmiş ve gelecekte olacak olanın bilgisi birbirinden farklıdır. Burada sorun olan, geleceğe ait olanın, ortada olmayanın, henüz gerçekleşmeyenin bilgisidir. O halde herhangi bir mezhebi referans almadan şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Yok geleceğe ilişkin bir durumdur. Varlık alanına çıkmış veya çıkmamış olsun, sonraki an bir öncesine nispetle yoktur.

Bu meyanda madumun Allah'ın bilgisine konu olup olmadığını tartışan Fahreddin er-Râzî, Allah'ın yok olanı bilmesi konusunun "*yok olanın (madum) bilinen (malum) olduğu*" hükmüyle ilişkili olduğuna işaret eder ve bunu şu akli istidlallere dayanarak açıklar:

a. Güneşin yarın doğudan doğacağını bilmekteyiz. Bu bilgi henüz mevcut olmayan bir durumun bilgisi, yani "*madum*"un bilgisidir. O halde yok olan bir durum bilinebilir.

b. Failden muhkem bir fiilin çıkması, failin o fiili bilmesi şartına bağlıdır. Şart ise meşrutundan önce bulunmalı ki, fiilini bilsin. Failin bilgisi fiilin neticesinden önce bulunur. Bu takdirde Allah'ın fiillerini bilmesi, onların varlık alanına çıkışından önce bulunmasını gerektirir. Bu da madumun bilmenin mümkün olduğuna delalet eder.

22) eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, tahrir. Muhammed b. Fethullah Bedran, Kahire 1956., I, 71. Ayrıca bk. Cihat Tunç, "*Hişam b. Amr*", *DİA*, XVIII, 152.

23) el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makalâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilafu'l-musallîn*, tah. Muhiddin Abdülhamid, Beyrut 1990, I, 238.

24) Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi'l-adl ve'l-tevhid*, tah. Muhammed Ali Neccar-Abdülhalim Neccar, Kahire 1965, VII, 125.

25) Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 5.

26) Kadı Abdülcebbar, *a.g.e.*, XI, 4.

c. Mahiyetleri bilmek, onların bizzat mevcudiyetlerine bağlı değildir. Malumatların mevcudiyetlerini bilmediğimiz halde hakikatlerini biliriz. Meselâ, “şey mevcut olur ve ya madum olur” dediğimizde, bu önermede kullanılan bölümlemede “yok” anlamını tasavvur etmiş oluruz. O halde varlığından önce mahiyetlerin ve de yokluğun tasavvuru imkân dâhilinde olduğuna göre, yok olan (madum) mahiyetlerin tasavvurunun da mümkün olması gerekir²⁷.

Bu meseleye benzer şekilde teleolojik olarak yaklaşan Neseфі²⁸ de Kur'an ayetlerinden deliller getirerek çözüm bulmanın yanında, şöyle bir akli muhakemede bulunarak sonuca varmaya çalışır: Bilgiden ve ilimden mahrum olarak sanatkârane eşsiz bir şeyin ortaya çıkması halinde, onu meydana getiren varlık yarattığı şeyin bilgisinden mahrum sayılır. Bu ilmin o şeyin varlık veya vücud bulmasından sonra değil de önce bulunması, o şeyin Allah'ın ilmindeki mükemmelliğe uygun olarak ortaya çıkarılmasını gerekli kılar. Kendisine yönelen ve bunu kendi varlığının mükemmelliğinde doğrulatmaya çalışan herkes durumun böyle olduğunu kavrar. Övgüye değer bir sonuç ortaya çıkaracak bir eylemde bulunan kimse hakîm olarak kabul edilir; aksi ise iradesizliği ve hikmetten mahrumiyeti gerektirir²⁹. Öte taraftan Neseфі'ye göre, yaratma kudretinin bulunması, varlığın yaratılmadan önce yaratıcının onu bilmesi şartına bağlıdır³⁰. Bir başka ifade ile bilme ve yaratma kudreti varlığın ön şartıdır. O halde Allah'ın âlemle ilgili fiillerinde ezelî olan bir ön bilgiyi kabul etmemek, bu fiillerin bilgiye dayalı olarak yaratılmış olduğu fikrine aykırı düşer.

Neseфі, Allah'ın gelecekte haber verdiğine delalet eden şu ayeti delil getirerek çözüme ulaşmaya çalışır:

Meryem oğlu İsa da: “Ey İsrailoğulları! Ben size Allah'ın elçisiyim. Benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek Ahmed adında bir peygamberi müjdeleyici olarak (geldim).” demişti. Fakat onlara apaçık delillerle gelince “Bu, apaçık bir büyüdür.” dediler.³¹

Bu ayet henüz varlığa çıkmamış olanın bilgisidir. İşte buradan hareket eden Neseфі, madumun Allah'ın bilgisi dâhilinde olmadığını söyleyenlere, Allah'ın gelecekte olanlardan haber verip vermediği sorulduğunda hayır cevabını verirlerse bu durum, Hz. Peygamberin geleceğini haber veren, cennet ve cehennemliklerden bahseden benzeri ayetlerin inkârını gerektirir. Şayet buna cevapları olumlu olup, ilgili ayetlerin haber verdiklerini kabul ederlerse, bu durumda bunların bilgiden mahrum olarak haber verilip verilmediği sorulur. Bilmeden haber verdiği söylenirse, Allah'ın verdiği bilgilerde bir güven ve itminanın bulunmadığı iddia edilmiş olur ki, bu küfre varan bir durum olur. “Allah bunları ilmiyle haber verdi” derlerse, bu durumda da haber verilenler ya mevcut olacak ve-

27) Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilahi*, III, 165-166.

28) bk. Şaban Ali Düzgün, *Neseфі ve İslam Filozoflarına Göre Allah Alem İlişkisi*, s. 62-65.

29) en-Neseфі, *Tabsiratü'l-edille*, I, 197.

30) bk. M. Sait Yazıcıoğlu, *Matürîdî ve Neseфіye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1988, s. 132.

31) Saf 61/6.

ya madum olacaktır. Bunların mevcut olmalarının kabulü ise onların haber verildikleri anda var olmalarını gerekli kılar. Haber verilen bu durumlar yok olarak kabul edilirse mesele kalmaz ve yok olanın Allah'ın ilminde olduğu ortaya çıkar³². Neseffî'nin bu diyalektik izah tarzında ma'dum'un, gabya ait bilgi olduğu kanaatini gözlemlemek mümkündür.

İlahi ilmin yok olana veya gelecekte var olacıklara dair bilgisi imkân kavramıyla irtibatlandırılarak açıklandığında, imkânın mantiki formlarından biriyle bağlantılı olarak düşünülmesini gerekli kılar. Bu itibarla ilahi ilmin imkân olarak nitelendirildiği anlayışına tekrar geri dönecek olursak İkbâl'in söz konusu imkân fikrini ortaya koyarken kelimeler ve felsefe geleneğinde mevcut imkân modalitelerinden herhangi birini dikkate almadığı aklı gelmektedir. Akla gelen bir başka durum ise belki de onun bu tür mantiki istidlal biçimlerinin Tanrı'ya ve onun fiillerine uygulanmasının doğuracağı güçlükten kurtulmaktır. Bilindiği üzere İslam kelimasında üç türlü modalite söz konusu edilmiştir. Vücub (zorunluluk), imkân ve imtina (imkânsızlık). İmkân, varlığı ve yokluğu zorunlu olmayandır. Genel olarak iki türlü imkân söz konusudur. İmkân-ı has (özel imkân) ve imkân-ı âm (genel imkân). İmkân-ı has (özel imkân), hem varlık hem de yokluk açısından zorunluluğun olumsuz kılınmasıdır. İmkân-ı âm (genel imkân), varlık ve yokluk itibarıyla sadece bir taraftan zorunluluğu olumsuz kılmaktır³³. Bir de imkân-ı isti'dâdî'den söz edilmektedir. Fiili veya vukuî imkân olarak da isimlendirilen bu imkân, "ne kendi zatından ne de başkasından dolayı karşıt tarafın zorunlu olmaması" şeklinde tanımlanmaktadır³⁴. Sebepler ve şartların tahakkuku ile maddede meydana gelecek olan şekil ve özelliklere maddenin hazır durumda bulunması şeklinde açıklanan bu imkânı kelimacılar kabul etmemişlerdir. Zira hâdis olan varlıkların bu çeşit bir imkâna ihtiyacı yoktur; bunların meydana gelmesi için Allah'ın iradesinin onlara taalluku yeterlidir. Bu fail-i muhtar olan Allah'a bir mecburiyet yüklemiş olur. İslam filozofları ise hadis olanlar için böyle bir imkânı kabul etmişlerdir³⁵.

Bunların yanında imkânın farklı türlerinden biri olarak söz konusu edilen istikbali imkân vardır. İşte İkbâl'in yukarıda vurgulamak istediği imkân terimini geçmişte ortaya konan "istikbali imkân" (geleceğe yönelik imkân) terimiyle eşleştirmek veya en azından aynı yöndeki imkâna delalet etmeleri sebebiyle, karşılaştırmak mümkündür. İstikbali imkân, genelde gelecek zamanda var olma ve yok olma şıklarından mutlak zorunluluğun olumsuzlanması şeklinde tanımlanmaktadır. Bu imkânın istikbalde gerçekleşmesi, şu anda mevcut olma veya ma'dum olma şartına bağlı değildir. Aynı şekilde hâlihazırda ma'dum veya mevcut olması gelecekte yokluğunun şartı değildir³⁶. İmkân ile ilgili müstakil bir eseri bulunan Osmanlı kelâm ve felsefe âlimlerinden İsmail Gelenbevî (ö. 1205/1791) bu tanım ve şartları sunduktan sonra konuyu ilâhî ilim bağlamında ele ala-

32) en-Neseffî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 198-199.

33) Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, "imkan" mad., s. 30.

34) Cürcânî, a.g.y.

35) İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni ilm-i kelâm*, Ankara 1981, s. 165.

36) Gelenbevî, *Risâletü'l-imkân*, İstanbul 1309, s. 66.

rak değerlendirmelerde bulunur. Buna göre, varlık âlemindeki değişmeler ilahi ilimde değişmelere yansıtılmadığı sürece ilahi ilim açısından istikbali imkân tanımlaması bir sakınca doğurmaz. Var olacak her varlığın ve var olmayacak her yokluğun gerçekleşmesi, İbn Sinâ'nın kabul ettiği şekliyle külli tarzda dahi olsa, ilahi ilimde kesindir. Zira ilahi ilim açısından bakıldığında, henüz vukua gelmeyen her şeyde bir yönüyle zaruret vardır. Maddi ve değişen cüz'ileri cüz'i bir tarzda bilmek ilahi ilim için vaki olmaz, zira "*külli tarzdaki ilim geleceğe ilişkin bir durumu belirlemez*" şeklindeki bir itiraz da isabetli değildir. Çünkü külli ilahi ilim objesini belirlemese de onların varlığa çıkarılma veya çıkarılmama ihtimallerini açıkça ortaya koyar. Zira bir şey hakkında hüküm vermek, onun külli tarzda tasavvuruna bağlı değildir. Kelamcıların kabul ettiği şekliyle ilm-i fiili'nin ilm-i infiali³⁷ gibi maluma tabi olduğu kabul edilirse mesele kalmaz. Tasdiki ilim herhangi bir zamanda meydana gelme şartına bağlı olarak malumata taalluk eder. Bu, hadis olan varlıkların meydana gelmelerinden sonra ilimin onlara taalluk edeceği anlamına gelmez. Ezelde ilmin onlara taallukunu doğrulayan şey, onların istikbalde meydana gelecek olmalarıdır. İlahi ilim, gelecekte vaki olmaları şartıyla ezelde onlara taalluk eder. Ezeli ilmin gerektirmiş olduğu zorunluluk, fiil (mahmul) şartına bağlı zorunluluktur. Bu şuna benzer: Bizim bilgimiz, geçmişte meydana gelmiş ve varlıklarına herhangi bir etkimizin olmadığı hususlarla ilintilendirildiğinde, bu durumlar eğer vaki olmamış kabul edilecek olurlarsa bu, çelişkiyi gerektirir. Bizim onları bilişimizdeki gereklilik, ilmimizin onlara taalluku değil, onların meydana gelmeleri şartıdır. O halde şu söylenebilir: Geleceğin Allah'a nispeti, geçmişteki durumların bize nispeti gibidir. Fiilen meydana gelme (mahmul) şartına bağlı zorunluluk, özünde zorunluluğu gerektirmez. Sonuç itibarıyla, ezeli olarak bir şeyi bilmek özü itibarıyla vücut ve zorunluluğu gerektirmez. Bundan dolayı da Ebu Leheb'in iman etmeyeceği ezeli ilimde var olmakla birlikte, onu imanla mükellef tutmak güç yetirilemeyecek bir durum değildir³⁸.

Gelenbevî konuya tasavvurî ezeli ilim ve tasdikî ezeli ilim bölümlenmesiyle de yaklaşır. Tasavvuri ezeli ilim, ezelde sonradan meydana gelecek olanların hem varlığı hem de yokluğu ile ilişkilidir. Tasdiki ezeli ilim ise, gelecekte vuku bulacak olanlarla ezelde ilişkili değildir. Bu itibarla ezeli ilmin maluma bir dahli yoktur. Şöyle bir düşünce akla gelebilir: Ezeli ilmin objesiyle ilişkisi de ezelidir. İleride meydana gelecek olan şey, eğer ezelde âlimin ilminde form olarak mevcut ise bu zihni varlığı (vücut-i zihni) gerektirir ki, kelamcılar zihni varlığı kabul etmemişlerdir³⁹, eğer form olarak hazır değilse sırf yok olanla ilişkili olmasını gerektirir. Bu ise muhaldir. Böyle bir itiraz, zihni varlığı kabul eden kelamcılar açısından bir problem doğurmaz. Ancak zihni varlığı kabul etmeyen ke-

37) İlm-i fiili, başkasından kaynaklanmayan ve alınmayan ilimdir. İlm-i infiali ise başkasından alınan ve elde edilen ilimdir. Cürçânî, *Tarifat*, s. 136.

38) Gelengevî, *a.g.e.*, s. 67-68.

39) Kelamcıların çoğunluğu vücut-i zihni'yi kabul etmezler. Yani tasavvur zihni varlığı gerekli kalmaz. Dolayısıyla zihinde tasavvur edilenler varlıkla nitelendirilmez. Bu iki sebebe dayalıdır. 1. Eğer bir şeyin tasavvur edilmesi onun varlığını gerektirseydi, sıcak bir şey tasavvur edildiğinde zihnin de sıcak olması gerekirdi. 2. Dağ ve gökyüzünün hakikatinin zihinlerimizde husule gelmesi aklen mümkün değildir. Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, Mısır ts., I, 102.

lamcılar vücuttan önce bulunan mahiyete varlık denilemeyeceği kanaatindedirler. Bu bir şeyin tasavvur edilemeyeceği anlamına gelmez. Böyle olsaydı âlim ile cahili birbirinden ayırmak mümkün olmazdı. Sözün özü şudur: Şu anda veya geçmişte gördüğün bir şey için “olması veya olmaması mümkündür” demek mümkün değildir. Bu durum, meydana gelmemiş olanlar için de aynıdır. Hâlihazırda ve geçmişteki durumlar oluşları bakımından bu imkânâ dâhil değil, var olanların varlıkları ve varlık alanına çıkmayanların yoklukları bu anlamda zorunludur. Fakat bunlar Allah’a nispetle zorunlu değildir⁴⁰. İşte gelecekteki varlıkların Allah’ın ilmi bağlamındaki durumu budur. Bu itibarla istikbalî imkânın, her iki şıktan zorunluluğun reddi olarak tanımlanması uygun değildir. İstikbalde var olacaklar fiilen meydana gelme şartına bağlı olarak bir zorunluluğu ifade eder⁴¹.

Gelenbevî’nin yapmış olduğu bu tespitle süreç felsefesinde yapılan tahliller dikkate alındığında pek fazla bir farkın bulunmadığı anlaşılr. Geriye atıfta bulunarak hatırlayacak olursak onlar şunu söylüyorlardı: “Tanrı, vukuundan önce bir olayın imkânını bilir, gerçekleşikten sonra bu imkân bir realite halini alır ve böylece Tanrı önceden bildiğinden daha fazlasını bilmiş olur.” Şimdi, vukuundan önce bir olayı imkân olarak bilmek, yani istikbalî imkân olan bu durum ezeli tasavvurî ilmin objesini meydana getirir. Bu olay ve gelecekteki durum varlığa çıktığında ise tasdikî ezeli ilmin objesi olmuş olur. Aslında “Tanrı önceden bildiğinden daha fazlasını bilmiş olur” demek ezeli tasdikî ilmin açılımını ifade eder. O halde süreç anlayışındaki imkân bu şekilde anlaşılmaya müsait ise ezeli ilmin tasavvur ve tasdik biçimlerinden pek bir farkı kalmamaktadır. Gelenbevî’nin yukarıda atıfta bulunduğumuz “varlık âlemindeki değişimler ilahi ilme yansıtılmadığı müddetçe geleceğin imkân olarak anlaşılmasında bir sakınca yoktur” tarzındaki ifadesini, Tanrı’nın değişimlere mahal kılınmadan ve aynı zamanda O’nun yaratıcı faaliyetine de imkân tanıyan bir açıklama olarak görmek mümkündür. Yani ilahi ilim, Sırrı Giridi’nin de vurguladığı gibi, varlık ve yokluk türünden olan iki mümkünden birini seçip tespit etme ve belirleme açısından tarafsızdır⁴².

Gayb-İlahi İlim İlişkisi

Kur’an’ın mucize oluşuna, hem lafız hem de mana açısından yaklaşan kelimciler, onun gabya dair haberlerini bu icaza delalet eden işaretler olarak görmüşlerdir. Özellikle Mutezilî kelimciler, lafızdan ziyade manaya vurgu yaparak bu icaz özelliğine akli bir zemin oluşturmaya gayret etmiş, gelecekle ilgili haberleri de bunun delili olarak takdim etmişlerdir. Dolayısıyla bid’atin temsilcileri olarak görülen Mutezilî âlimlerin de böyle haberlerin varlığını kabul etmeleri, Kur’an’ın muciz oluşuyla ilişkilendirmeleri dikkat çekici olsa gerektir.

40) Gelengevî, *İmkân*, s. 68-69.

41) Gelengevî, *İmkân*, s. 70.

42) Sırrı Giridi, *Nakdî'l-kelâm fî akâid-i ehli'l-İslam*, İstanbul 1324, s. 111.

Kur'an'da Yüce Allah'ın "şehadet ve gaybı" bildiği⁴³ ve "gayb olanları bilenİN sadece O olduğu"⁴⁴ açıkça ifade edilmektedir. İnsan idrakinin ötesinde bulunan bilgileri sadece Allah bildiğine göre, o zaman gayb neyi ifade etmektedir? Bir başka ifadeyle, gayb insanın bilemediği olguların bilgisi midir, yoksa henüz varlık alanına çıkmamış olanların bilgisini de kapsar mı? Bu soruların cevaplarının Allah'ın gaybı bilmesinin nasıl anlaşılması gerektiğine ışık tutacaktır.

Gayb, duyu idrakinin ötesinde bulunan ve aklın varlığını gerektirmediği gizli durumdur⁴⁵. et-Tehanevî iki çeşit gaybın olduğunu ifade eder:

Birincisi, aklın ve vahyin delalet etmediği ve söz konusu etmediği gaybtır. Bu, Kur'an'da "Gaybın anahtarları O'nun katındadır, onları O'ndan başkası bilmez, karada ve denizde olanları O bilir ve bir yaprak düşmez ki, onu O bilmesin; ne toprağın karanlıklarında bir tane, ne de kuru ve yaş hiçbir şey yoktur ki, o her şeyi açıklayan Kitap'ta bulunmasın"⁴⁶ şeklinde ifade edilen gaybtır.

İkincisi, aklın ve vahyin delalet ettiği ve bildirdiği gaybtır. Bu da Bakara suresinde ifade edilen "Onlar ki gaybe iman edip namazı dürüst kılarlar ve kendilerine verdiğimiz rızktan (Allah yolunda) harcarlar"⁴⁷ tarzındaki gaybtır⁴⁸.

Gayb, insan bilgisinden uzak, görünmeyen, duyulmayan olduğuna göre, varlık sorunuyla da ilgilidir⁴⁹. Fizik ötesinin bilinip bilinmemesi insan-gayb ilişkisinde önemli bir yere sahiptir ve insan bilgisi varlıkla münasebetinden doğan bir bilgi olması dolayısıyla farklı şekillerde irdelenebilir. Fakat mesele, Allah-gayb ilişkisine irca edildiğinde bilginin varlıkla olan irtibatının ötesinde bir sorunla karşı karşıya kalmaktayız. Elbetteki Allah açısından gayb diye bir alan yoktur ve hiçbir şey Allah'ın ilminin dışında değildir. Bu durumda insan açısından gayb olan bir olgunun Allah'ın ilminde var olması muhakkaktır. Dolayısıyla şu anda mevcut olup insanın idrak edemediği gayb böyledir. Ancak hali hazırda mevcut olmayıp ileride meydana gelebilecek bir olgunun bilgisi insan için gaybi bir bilgidir ve bu Allah'ın ilminin konusudur. Şayet bunu Allah'ın ilminin dışında kabul edersek *alimu'l-gayb* olan Allah'ın ilmini nötr kabul etmiş oluruz. Gaybın geleceğe ilişkin bir bilgiyi, yani varlıktan mahrum bir bilgiyi içermediği kabul edildiği takdirde, Kur'an'da mevcut bu tür gaybi bilgileri izah etmek kabil-i telif olmaz. Yine insanın

43) "Allah, gaybı da, açık olanı da bilir." Mü'minun 23/92.

44) "Allah, Resulleri topladığı gün:" Size ne cevap verildi? "der. "Bizim bilginiz yok, gizlileri bilen yalnız sensin " derler." Maide 5/109.

45) et-Tehanevî, Muhammed Ali, *Keşşâfı ıstılahatı'l-fünûn ve'l-ulûm*, "Gayb" mad., Beyrut 1996, II, 1256. Gayb, burada idrak edilemeyen durum diye tarif edilmektedir. Konu ile ilgili müstakil bir çalışması bulunan İlyas Çelebi, bunu idrak edilemeyen "varlık" diye tarif eder. Bu takdirde varlık alanına çıkmayan hiçbir şey, aynı zamanda gayb çerçevesi içinde telakki edilemez ve geleceğe dair bilgi gayb olarak isimlendirilemez. bk. İlyas Çelebi, *İslam İncancında Gayb Problemi*, İstanbul 1996, s. 64.

46) En'am 6/59.

47) Bakara 2/3.

48) et-Tehanevî, a.y.

49) Halis Albayrak, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*, İstanbul 1993, s. 155-156.

bilemediği, varlığa ilişkin olmayan gaybi bir bilgi, Allah'ın ilminde sadece gerçekleşme şartına bağlı olmayan bir imkânı ifade ederse, bu durum, gaybın Allah tarafından bilinmesi bir yana, sadece potansiyel tarzda tahmini bir bilgiyi ifade eder ve gaybın Allah tarafından bilinmesinin anlamını ortadan kaldırır.

Bu noktada gayba ait bilginin varlığa çıkmamış olay ve olguların bilgisiyle olan ilişkisine bakmak gerekir. Kur'an'ın haber verdiği gaybi bilgiler nelerdir? Kur'an'da zaman bakımından üç ayrı kategoride bulunan gaybi bilgilere yer verilmektedir. Bunlar önceki peygamberlerin haberlerinden ve geçmişe dair olay ve olgulardan bahseden "geçmiş gayb", Hz. Peygamber zamanında olan birtakım olayları haber veren "hale ait gayb" ve gelecekte olacak olayları haber veren "istikbale ait gayb"tır⁵⁰.

Geleceğe ilişkin olarak Kur'an'ın haber verdiği hususlar bir varlık alanı olarak değil, bir bilgi alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir anlamda Ebu'l-Velid el-Bâcî'nin tanımladığı gibi "madum'un (yok) bilgisi"⁵¹ durumundadırlar. İnsanın vahyin bildirimiyile haberdar olduğu bu tür bilgiler, objesine tekabül ettiğinde gerçekliği vuku bulan bilgilerdir. Bundan hareketle, bu çeşit bilgileri Allah'ın insana bildirmiş olduğu ve vukuuna kesin olarak inanılan, ancak henüz varlık alanına çıkmamış bilgiler olarak anlayabiliriz.

Kur'an'da, insanın bilmensin mümkün olmadığı ve yalnızca Allah'ın bilgisine konu olan hususlardan bahsedildiği görülmektedir. Bu çerçevede insandan ve onun bilemeyeceği hususlardan bahisle, yarın ne kazanacağı ve nerede öleceği gibi konuların bilgisinin Allah'a ait olduğuna vurgu yapılmaktadır⁵². Eğer Allah'ın ilminde olan bu bilgiler özü itibarıyla değil de gerçekleşmeleri yönüyle bir imkân olarak kabul edilecek olursa, bu durum ya henüz varlığa çıkmamış, malumuyla irtibatlı olmayan ya da malumuna tekabülü her iki şıkka da ihtimali bulunan, yani gerçekleşmeye veya gerçekleşmemeye ihtimali bulunan bir bilgi olarak anlaşılması gerekir. Birinci durumda, yani ilahi ilmin geleceğe yönelik bilgisinin malumundan bağımsız bir bilgi kabul edilmesi halinde, bunun Sünni doktrindeki ezeli ilimden bir farkı olmadığı ortaya çıkar. Yani ilahi bir ön bilgiyi ifade eder. İlahi bilginin varlığa tekabülü eşit olduğu ikinci durumda ise, Allah'ın ilminde kesinliğin olmadığı, bir başka ifadeyle Allah'ın olacağını bildiği hususların gerçekleşmemesi ihtimalini ifade eder ki, bunun ilahi ilim için söz konusu edilmesi düşünülemez. Allah'ın geleceğe ilişkin verdiği haberlerin aksi olma ihtimalini gündeme getirir. O halde Gelenbevî'nin belirttiği gibi, mahmul şartına bağlı bir imkan olarak görülmeleri daha uygun olur.

Aynı şekilde Kur'an'da, Müslümanların Mekke'yi fethedeceği, Rumların (Bizanslılar) Perslilere karşı galip geleceğini haber veren ayetler çerçevesinde konuya bakılabilir. Rumların galip geleceği, ilgili ayette şöyle belirtilmektedir: "*En yakın bir yerde onlar,*

50) bk. İlyas Çelebi, "Gayb", *DİA*, XIII, 406.

51) a.g.m., XIII, 407.

52) "Şüphesiz ki, kıyamet saatinin bilgisi Allah'ın katındadır. Yağmuru O yağdırır, rahimlerde ne varsa O bilir. Hiçbir kimse yarın ne kazanacağını bilmez. Hiçbir kimse hangi yerde öleceğini de bilemez. Şüphesiz ki Allah her şeyi hakkıyla bilir, her şeyden haberdardır." Lokman 31/34.

bu yenilgilerinin ardından mutlaka galib geleceklerdir." (Rum 30/3) Allah'ın haber verdiği bu galibiyet müjdesi, o zamanda bulunanlar için geleceğe dair bir gayb konusudur. Bizanslıların galip geleceği haberi Allah'ın kudreti için bir işaret olduğu gibi, Allah'ın ilminin de bir yansımasıdır. Bahse konu bilgi gerçekleşinceye kadar bir imkân halini, gerçekleştikten sonra kesinliği ifade eder diyorsak, işte bu ilahi ezeli ilimden pek farklı olmayan bir durumdur. Matürîdi bilgi sisteminde geleceğe dair yok olanın bilgisinin "şey", dolayısıyla "mevcut" kabul edilmemesi işte bu durum nedeniyledir. Bu bilgi, vakıya mutabık olması ya da olmaması eşit olan bir imkân olarak kabul edilecek olursa - ki mutlak imkânın özünde bu var- ayette vurgulanan bilginin, yani Bizanslıların galip geleceği haberinin geleceğe ilişkin kesin bir bilgi olmamasını gerektirir. Allah'ın ilminde olan bu imkân nitelikli bilgi, mutlaka gerçekleşen bir imkân olarak alınması halinde, hem imkân çerçevesinin dışındadır, hem de Ehl-i sünnet'in ilahi ilim anlayışında ortaya koyduğu "Allah'ın var olacağını bildiği bir şey mutlaka olur"⁵³ açıklamasıyla son tahlilde aynı neticeye varır. Matürîdi kelim sisteminin açıklama biçiminde yer alan kaza-kader anlayışı tamamen bunu karşılamasa da bu çerçevede değerlendirilebilir. Onların, Allah'ın meydana gelecek her şeyi ezelde bilmesini "kader" ve zamanı gelince bunların varlık alanına çıkmasını "kaza" olarak nitelendirmeleri⁵⁴, ezeli takdir ile ilişkilendirmeleri bir tarafa bırakılacak olursa, bir anlamda potansiyel bir ilmi ifade eder ve insan iradesinin psikolojik yönünü kurtarmada önemli rol oynar⁵⁵. Aralarında kategorik değil, sadece bir derece farkının bulunduğu söylenebilir. Bu fark şudur: Kader, olacak şeylerin mahiyetinin bilinmesi ve takdir edilmesi, dolayısıyla ilim ve iradeyle ilişkilendirilerek açıklanması ve temellendirilmesidir. Ancak kader anlayışının oluşumu ve temel bir doktrin haline gelişi hiçbir zaman siyasi hadiselerden bağımsız olmamış ve daima belli kesimlerin güdümlenmesine açık bir karakter arz etmiştir. Emevîler'in bunu, kendi iktidarlarının ve yanlış uygulamalarının ilahi-teolojik bir teminatı olarak algıladıklarını hatırdan uzak tutmamak gerekir⁵⁶.

İnsan hürriyetine açık bir imkân bırakmak için Hanefî-Matürîdî Kelamî anlayışın ilim-obje ilişkisi konusunda geliştirmiş olduğu düşünce, geride kısmen temas edildiği gibi Allah'ın ilminin maluma (objesine) tabi olduğu, bu itibarla insan hürriyetine engel olmadığı şeklindedir. Allah olacak şeyleri olacağından dolayı bilir, O'nun bilmesinden dolayı bu şeyler olmaz. Bir astronomi bilginin güneş tutulmasına dair vermiş olduğu bilgi, bu tutulmanın gerçekleşmesinin sebebi değildir; aksine tutulmanın o zamanda mey-

53) Fahreddin er-Râzî, *el-Metalibü'l-aliye mine'l-ilmi'l-ilâhi*, III, 80; en-Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, I, 453.

54) el-Matürîdî, Ebu Mansur Muhammed, *Kitabü't-tevhid*, tah. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979, s. 305; es-Sabûnî, *el-Bidaye fi usulu'd-din*, tah. Bekir Topaloğlu, Ankara ts., s. 77-78; Beyazizâde, Ahmed b. Hasan b. Sinan, *el-Usûlü'l-münife li'l-imam Ebû Hanîfe*, tah. İlyas Çelebi, İstanbul 1996, s. 46; Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 493; M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Matürîdi*, İstanbul 1984, s. 173.

55) bk. Şerafettin Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979, s. 239.

56) bk. Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelamî Problemlere Etkisi*, İstanbul 1992, s. 286-287.

dana gelecek olması bu bilginin sebebidir. Bu itibarla ilahi ilmin insanın eylemleriyle olan bağlantısı, bu eylemlerin hür iradeyle meydana gelmesi sebebiyledir. Fiil, ilahi ilmin eyleme taallukundan dolayı gerçekleşmiş değildir⁵⁷.

İlm-i ilahinin geleceğe ilişkin açık bir imkânlar alanı olarak anlaşılmasının önündeki önemli engellerden biri de rüyalarda görülen birtakım hususların gerçekliğe tekabül etmesi hususudur. Bu, herkesin rüyası söz konusu edildiğinde belki bir anlam ifade etmeyebilir, ancak peygamberlerin rüyaları dikkate alındığında önemli bir delil olarak düşünülebilir. Bilindiği gibi Gazâlî (ö. 505/1111) İslam filozoflarını birçok konuda eleştirmiş ve bu eleştirilerinden tekfiri gerektirdiğini söylediği hususlar içinde "Allah'ın cüz'ıyyatı bilmediği" iddiası gelmektedir. İbn Rüşd (ö. 595/1198), Gazzâlî'nin bu iddiasını cevaplarırken, söz konusu filozofların, rüya hakkındaki düşüncelerini karşı delil olarak ileri sürmesi ise dikkat çekicidir. O konuyla ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

*Meşşailer hakkında "Yüce Allah kadim ilmi ile cüz'ıyyatı bilmez diyorlar" diye bir şey nasıl vehmedilebilir? Onlar sadık rüyayı, gelecekte ortaya çıkacak cüz'ıyyat konusunda uyarmalar olarak görmektedirler. Bu uyarıcı bilgi, her şeyi idare eden ve ona hükmeden ezeli ilim tarafından insana uyku halinde vaki olur.*⁵⁸

Buna ilaveten Kur'an'da Yakup (a.s) ile oğlu Yusuf(a.s) arasında geçen diyalogda, rüyanın yorumu ve peygamberlerin rüyada gördükleri hususların gerçeğe tekabülleri açıkça vurgulanmaktadır. Bu husus ilgili ayetlerde şu şekilde ortaya konmaktadır:

*Hani bir vakitler Yusuf, babasına demişti ki: "Babacığım, ben rüyada on bir yıldızla güneşi ve ayı bana secde ederken gördüm." (Babası) "Yavrucuğum! "dedi, "rüyanı kardeşlerine anlatma. Sonra sana bir tuzak kurarlar. Çünkü şeytan insanın açıkça düşmanıdır. "Ve işte böyle, Rabbin seni seçecek ve sana rüya tabirinden bilgiler öğretecek.*⁵⁹

Burada Hz. Yakup, oğlunun anlatmış olduğu rüyayı, gelecekte onun peygamber olacağı, kendisine rüyaları yorumlama yeteneği verileceği şeklinde yorumlamaktadır. Aynı surenin devamındaki ayetlerde de bu yorumlama yeteneğinin örnekleri mevcuttur.

"Ey Yusuf, ey doğru sözlü! Bize şunu hallet: Yedi semiz ineği, yedi cılız inek yiyor. Ve yedi yeşil başakla diğer yedi kuru başak. Umarım ki, o insanlara doğru cevap ile dönerim, onlar da (senin kadrini) bilirler. Dedi ki: "Yedi sene eskisi gibi ekeceksiniz, biçtiklerinizi başağında bırakınız, biraz yiyeceğinizden başka. Sonra onun arkasından yedi kurak sene gelecek, önceki biriktirdiklerinizin biraz saklayacağınızdan başkasını yiyip bitirecek. Sonra da onun arkasından yağışlı bir sene gelecek ki, halk onda sıkıntıdan kurtulacak, (üzüm, zeytin gibi mahsulleri) sıkıp faydalanacak."⁶⁰

57) Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah ilm-i kelim*, İstanbul 1972, s. 299

58) İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Faslü'l-makal ve takriru ma beyne's-ş-şeriatı ve'l-hikmeti mine'l-ittisal*, tah. Elbir Nasri Nadir, Beyrut 1986, s. 40.

59) Yusuf 12/4-7.

60) Yusuf 12/46-49.

Hız. Yakup'un, oğlu Yusuf'un peygamber olacağını söylemesi açık bir imkânlar alanı olarak görülürse, pekâlâ onun peygamber olmama ihtimalinden söz etmek de mümkündür. Hâlbuki söz konusu bu durum gerçekleşmiş ve olup bitmiştir. Aynı şekilde Hız. Yusuf'un, hükümdarın rüyasını geleceğe yönelik bir tarzda yorumlaması da Allah'ın her şeyi önceden bildiği ilmine kendisini vakıf kılmasının açık bir delili olarak görülebilir.

İnsan Hürriyeti

İnsan hürriyeti açısından meseleye yaklaşılabilecek olursa konuya şu tespitle başlamanın yerinde olacağını düşünüyoruz. Her ne kadar insan da bu âlemin bir parçası ise de, Allah'ın âlemle olan ilişkisini insanla olan ilişkisinden ayırmak daha doğrudur. Kendi yapıp etmelerinden sorumlu, bilinç ve yetenek sahibi, geleceği inşa etme çabasında olan, Allah'ın kendisine doğru yolu göstermek için gönderdiği elçileri kabul veya red konusunda serbest bırakılmış ve her şeyden önemlisi, emanetin taşıyıcısı durumunda olan ve Allah'ın halifesi olarak nitelenen insanın Yaratıcısıyla olan ilişkisinde özgürlüğün ön planda olması kaçınılmazdır. İnsan bir yönüyle Allah'ın halifesi, diğer yönüyle onun kulu ve tabii olarak da mahlûkudur. İnsanın özgürlüğü, O'nun halifesi oluşundan, sınırlı ve bağımlı oluşu ise yaratılmış olmasından kaynaklanmaktadır⁶¹. İnsan, mahiyeti gereği, bu tanımının çerçevesi dışına taşacak sorularla ve cevaplarla muhatap ve sorumlu tutulamaz. İnsanın yaratılışıyla ilgili olarak anlatılan olayda vurgulanan hususları tahlil ettiğimizde, insan hürriyetinin, onun halife oluşundan kaynaklandığını anlamak daha kolay olur. *"Hani Rabb'in meleklerle: 'Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım' demişti de (Melekler): 'Orada bozgunculuk yapacak ve kan dökecek birisini mi yaratacaksın? Oysa biz seni överek tesbih ediyor ve seni takdis ediyoruz' dediler. (Rabb'in): 'Ben sizin bilmediklerinizi bilirim.' dedi."*⁶²

Bu diyalogda meleklerin, insanın yeryüzünde kan dökeceklerine dair bilgisinin nereden kaynaklandığı müfessirlerce çeşitli şekillerde tahlil edilmiştir. Bu açıklamalar atıfta bulunmadan ilk akla gelen, Allah'ın yaratacağı varlığı halife olarak isimlendirmesinin bu soruya verilecek cevabı teşkil edeceğidir. Çünkü halife, bir şeyin halefi olmak, bir varlığın temsilcisi olmak, bedel olmak, peşi sıra gelmek demektir⁶³. Melekler, Allah'ı tanıyıp bilen ve O'nu hamd ile takdis eden varlıklar olduklarına göre, O'na halef olacak olan varlığın ancak Allah'ın mutlak hürriyetine bağlı olarak hür olabileceğini istidlal etmişlerdir. Böyle bir hürriyete sahip varlığın, yani halifenin, bu hürriyeti sadece iyilik yönünde değil, farklı istikametlerde kullanması da, yaratılmış bir varlık olması dolayısıyla, kuvvetle muhtemeldir. Halife olarak insanın önemli bir özelliği kendisinde bulunan *"irade gücüne dayalı bir yetkilendirme"*⁶⁴yi kullanma imkânına sahip olmasıdır. İşte

61) İnsanın iki tür yapısından söz edilebilir. Biri, zorunlu olarak tüm canlıların tabi olduğu kuralla uyumak, diğeri de kendisini diğerler varlıklardan ayıran müstakil olarak kullanma imkanına sahip olduğu irade imkanıyla donatılmış olmak. Bk. Hüseyin Atay, *İrade ve Hürriyet*, Ankara 2002, s. 134.

62) Bakara 2/30.

63) Mütercim Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, "HLF" mad., İstanbul ts, II, 753.

64) Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji*, Ankara 199, s. 81.

meleklerin, insanların yeryüzünde kan dökeceğine dair bilgileri, Allah'ın halifesini değil, bizzat Allah'ın kendisini tanımalarından kaynaklanmaktadır⁶⁵. Burada Allah "Ben sizin bilmediklerinizi bilirim" demekle bütün yetenek ve kabiliyetleri bünyesinde toplayan bir varlığı, yani insanı planlayıp takdir ettiğini meleklerine anlatmak istemiştir. Bu bağlamda Muhammed Hamdi Yazır'ın konuyla ilgili yorumunun, görüşlerimizi destekleyen açıklamalarını burada vermek istiyoruz:

*Kendi irademden, kudret ve sıfatımdan ona bazı salahiyetler vereceğim. O, bana izafeten, bana niyabeten mahlûkatım üzerinde birtakım tasarrufata sahip olacak... Her naibin, halifenin kıymet ve şerefi, asilin şerefi ve niyabetin derecesiyle mütenasiptir... Cenab-ı Allah arzda bir halife yapacağım deyince kendilerini bir istişare makamında gören melaikeler, bir taraftan bu şerefi takdir ettiler, diğer taraftan da yerdeki bir mahlûka min tarafillah böyle yüksek bir selahiyet-i iradiye bahşedilmesinde bir şer ihtimalinden korktular... Acaba bu selahiyeti alan, hüsn-i istimal edebilecek mi? Acaba bunu asalet zannederek kendi hesabına icray-ı ahkâm kalkışırsa yeryüzüne fesat vermeyecek mi?*⁶⁶

Cebri düşüncenin elinde bir delil olarak devamlı şekilde dolaşan "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz"⁶⁷ ayeti de insanın hür bir şekilde yaratılıp planlandığına atıfta bulunmaktadır. Yoksa buradan insanın mahkûm bir varlık olduğuna yönelik cebri anlayış çıkarmak anlamlı değildir. Bu ayeti Allah'ın, insanı iradesini serbestçe kullanan bir varlık olarak dilemiş olduğu⁶⁸ ve Allah'ın her dilediğinde insan iradesine engel olabileceği şeklinde anlamak gerekir. Ama her halükarda insan iradesini kullanma imkânıyla donatılmış bir varlıktır. Yoksa insan bir tek çıkış noktası olan bir labirentin içine konmuş ve "bu labirentin içinde özgürsün, artık istediğin yerden çıkabilirsin" tanımlamasıyla hayatını devam ettiren bir varlık değildir. Birçok çıkış noktası bulunan ve sadece bir tek kurtuluş yolu bulunan bir imkânlar dünyasında yaşamaktadır. O istediği noktaya ulaşmakta hürdür, ancak doğru çıkış noktasını seçecek bu plan eline verilmiş ve ona gösterilmiştir; o bu plana uygun davranıp davranmamada serbesttir.

Allah insanı bu haliyle ve bu tarzıyla takdir etmiştir. O tıpkı tabiatla mevcut olduğu şekliyle, güneşin doğup batması, dünyanın dönmesi, gece ile gündüzün ard arda gelmesi gibi bütünüyle belirlenmiş bir varlık değildir. Tüm yapıp etmelerini planlamak insana bırakılmıştır. İnsanın her şeyinin planlandığı, hatta davranışlarının dayalı olduğu sebeplerin dahi önceden takdir edildiği, dolayısıyla plana uygun olması için Allah'ın insanları bu sebeplere yöneltmeye çalıştığı, bir anlamda yönelttiği anlayışı salt bir cebr düşüncesini ortaya koyar. Hangi sebebe sarılmak isterse, bundan alı konan ve ilahi plana uygun olması için kendi istediği değil de diğer sebeplere yapışmaya sevk edildiği düşüncü-

65) Burada Schuon'un konuyla ilgili şu tespitine de atıfta bulunmak yerinde olacaktır: "İnsan kadere boyun eğmiştir, çünkü Tanrı değildir. Buna karşılık özgürdür, çünkü Tanrı suretinde yaratılmıştır. Sadece Tanrı mutlak özgürdür, ama nasıl ki zayıf bir ışık gene ışıktan başka bir şey değilse, insanın özgürlüğü de -nisbiliğine rağmen, "nisbi olarak mutlak" anlamında- gene özgürlükten başka bir şey değildir." Frithjof Schuon, *İslam'ı Anlamak*, ter. Mahmut Kanık, İstanbul 1998, s. 18

66) Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul ts., I, 299-300.

67) İnsan 76/30. Ayrıca bk. Tekvir 81/29.

68) bk. Akbulut, a.g.e., s. 324.

len bir varlık, hür bir varlık olarak tanımlanamaz. Ancak, bir yaratık olması hasebiyle yaratılışın tâbi olduğu külli kanunlara uyma konusunda özgürlüğü sınırlandırılmıştır.

İnsanın hür ve iradesine göre davrandığını ortaya koyabilmek için Allah'ın her şeyi önceden bildiğine dair anlayışı, ondan doğan veya en azından bu düşünceye dayalı olarak geliştiği söylenen en yanlış davranış ve uygulamaya biçimleriyle ilişkilendirerek, gerçeğe tekabülünü yok sayacak şekilde tevil etmeye de gerek yoktur. Zaten bu yöndeki uygulamaya ve anlayışların, O'nun ilminin ve ön bilgisinin mazeret gösterilerek yapılması Kur'an'da açıkça reddedilmiştir:

*"Allah'a ortak koşanlar diyecekler ki: "Allah dileseydi ne biz ortak koşardık, ne de atalarımız ortak koşardı, hiçbir şeyi de haram kılmazdık." Onlardan önce yalanlayanlar da böyle söylemişlerdi de sonunda azabımızı tatmışlardı. De ki: "Yanınızda bize çıkarabileceğiniz bir bilgi mi var? Siz, sadece zanna uyuyorsunuz ve siz sadece saçmalyorsunuz."*⁶⁹

Açıkça görüldüğü gibi Kur'an-ı Kerim'de, bu dünyada kötülüğü seçenlerin yaptıklarını ilahi iradeyle ve ilahi ilimle irtibatlandırmaları açık bir saçmalık olarak nitelendirilmekte ve bu akıl yürütme biçimi eleştirilmektedir. Bu itibarla, önceden takdir ve planın putperestlerin ve günahkârların elinde bir karşıt delil olarak kullanıldığı ve bu yüzden azaba çarptırıldıkları ifade edilmektedir. Allah'ın, insanın tüm eylemleri dâhil her şeyi takdir edip yaratma potansiyelinin bulunduğu da şu ayet vurgulamaktadır: *"De ki: En kesin ve üstün delil, Allah'ındır. Allah isteseydi, elbette hepinizi doğru yola iletirdi."*⁷⁰ Bunlara ilave olarak Kur'an'da, insanın hürriyetinin kısıtlı olduğuna işaret eden ayetler, onun hür olduğunu belirten ayetler ışığı altında anlaşılacak durumundadır⁷¹. Allah'ın önceden her şeyi bilmesiyle insanın hürriyeti karşı karşıya geldiğinde, Allah'ın hürriyetini O'nun mutlak oluşuna, insanın hürriyetini ise halife oluşuna yormak gerekir. Zira Allah ile insan birbirlerinin alternatifleri veya rakipleri değildir. Bizzat insanın ahlaki sorumluluklarının olması, onun özgür iradesine işaret eder. Allah'ın mutlaklığından hareketle insanı tanımaya çalışmak, insanı hiçliğe ve iradesiz bir varlık olarak tanımlamaya kadar götürür. Aynı şekilde insandan hareketle Allah'ı anlamak, O'nu sınırlandırmaya götürebilir. Kelâm düşüncesindeki Eş'ariyye ve Mutezile ekollerinin hareket noktaları da budur. Mutezile'nin sonuç olarak ortaya koyduğu hususlar, Eş'ariyye için bir hareket ve kalkış noktası olmuştur. Mutezile, Allah'ın adaletini insanın hürriyetinin teminatı kabul etmiş, insandan hareketle konuyu temellendirmiştir. Eş'ariyye ise, Allah'tan ve Onun mutlak irade ve kudretinin her şeyi kapsadığından yola çıkarak insanın fillerdeki rolüne

69) En'am 6/148.

70) En'am 6/149.

71) Bunlardan biri şu ayettir: *"Sonra onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü. Attığın zaman sen atmadın, Allah attı. Bu da müminlere güzel bir imtihan geçirtmek içindi."* Enfal 8/17. Bu, özellikle Bedir savaşında, Allah'ın Müslümanlara olan yardımını ifade etmek için nazil olan bir ayettir. Allah'ın inanan insanlara, özgür iradelerini kullanmak suretiyle samimi olarak gayret ettiklerinde bu özel yardımı vereceğine işaret eder. Ayetin sonunda, bunun müminlere güzel bir sınav yaşatmak için olduğu zaten vurgulanmaktadır. Özel bir bağlamda yer alan bu ve benzeri ayetlerin satır aralarından hareketle genel bir hükme varmak isabetli değildir.

sınırlama getirmiştir⁷². İnsanın varoluşsal durumunu, içinde bulunduğu ontolojik yapıya atıfta bulunarak izah eden Tillich⁷³ onun özgürlük ve kaderini belirleyici formlar olarak görür. İnsanın özgür yapısı onun kendi başına buyruk oluşunu, kaderi ise evrenin bir parçası oluşunu ve kendi başına hareketten bağımsız olmadığını simgeler⁷⁴.

Geleceğin Allah'ın ilminde bir imkânlar alanı olarak yer aldığı ve Kur'an'da gelecek ile ilgili olarak haber verilen ilgili bilgiler, ezeli bilişin değil de Allah'ın bir vaadi veya bir teminatı olarak kabul edilecek olursa, insana hürriyet alanı açma düşüncesinin bir sonucu olan bu fikri çabalar, söz konusu vaatlerin mutlaka gerçekleşeceği düşünüldüğünde, farklı bir açıdan determinizme kapı aralamış olur. Hâlbuki ilgili naslar çerçevesinde düşünüldüğünde, bu ön bilginin söz konusu determinizmi ortadan kaldırarak insan hürriyetine daha açık bir alan bıraktığını söylemek mümkündür.

Sonuç

Düşünce tarihi boyunca farklı din ve düşüncelere mensup mütefekkirlerin meşgul oldukları ve aynı zamanda zihni bir gerilime de sebep olan bu mesele hakkında insan zihninin ve dilinin nihai açıklamayı net bir şekilde ifade etmesi çok kolay gözükmemektedir. Her şeyden önce sonlu ve sınırlı bir varlık olan insanın, ontolojik olarak farklı bir varlığa ilişkin değerlendirmeleri de kendi bilgi, düşünce ve diliyle sınırlı olacaktır. İnsan bilgisi söz konusu olduğu zaman kullanılacak kavram ve kurulacak ilişkileri, Allah'ın ilmiyle irtibatlı olarak açıklamaya çalıştığımızda, her halükarda güçlüğün çıkacağı açıktır. Bu, gaibin şahide kıyasla anlaşılmasının doğurduğu bir problemdir ve insanın bundan bağımsız dil oluşturma imkânı da yoktur. Allah'ın ilmini, suje-obje bağlamında anlamaya çalışmak, deyim yerindeyse, Tanrı'yı tasnife tabi tutmaktır. Zihnimizde mevcut kavramların Tanrı'daki karşılıklarını bulmaya gayret ettiğimizde, açıkçası O'nun niteliklerini bu kalıplara sığdırma ameliyesinde bulunmuş olmaktadır. Bu anlama faaliyetinde insan zihni, anlamaya çalıştığı hususu kendi kavramlar dünyasındaki ilişkilere ve tanımlara benzeterek, her zihni faaliyette olduğu gibi bölümleyerek yapmaya çalışır ki, bu durum Mutlak'ın ilmini sınırlı (mukayyet) hale getirmeye sebep olur. O halde, İkbâl'in deymiyle, "objesini var kılan bir ilmi ifade etmek için yaratılmışların dünyasından alınan bir kavram bulmak ne kadar güç" ise, Allah'ın ezelde her şeyi bildiğini, bu bilişin olup bitmiş bir yapı olmadan nasıl mümkün olduğunu ve yine de insanın her halükarda bir hürriyete sahip olduğunu tam olarak karşılayan bir kavram bulmak da güçtür. Bu yüz-

72) İnsan hürriyeti konusundaki nasların delaletini değerlendiren William Chittick, konunun iki farklı bakış açısından kaynaklandığına dikkat çekmekte ve şu değerlendirmeyi yapmaktadır; "*Modern bir jargon kullanacak olursak, insanlar önceden takdir fikrine tepki gösterirlerken, genellikle şüphe hermenötöği tarafından motive edilmektedirler. ... Onlar gerçekte olan şeyin, belli bazı kimselerin kendi güçlerini korumak ve başkalarını kendilerine bağımlı kılmak için dini öğretileri manipüle etmeleri olduğunu düşünmektedirler. Bu tür manipüle edici kimselerin bulunabileceğini inkâr etmek sizin bu durumu başka şekilde okuma yolları bulunduğunu ve İslami okuma şeklinin her zaman bir güven hermenötöğine dayanmış olduğunu teslim ve kabul etmek durumundayız. Ancak bu güven insanlara değil, fakat Allah'a yöneliktir.*" William Chittick-Sachiko Murata, *İslam'ın Vizyonu*, ter. Turan Koç, İstanbul 2000, s. 192.

73) bk. Latif Tokat, *Dinde Sembolizm*, Ankara 2004, s. 89.

74) Paul Tillich, *Systematic Theology*, The University of Chicago Press 1957, I, 165.

dendir ki, filozoflar böyle bir durumu insan dilinin eksikliğine bağlamışlardır. İnsanda bulunan duyuların ve aklın eşyayla münasebetini dikkate almadan metafizik hakkında konuşmak, bir yönüyle bu dünya hakkında konuşmaktır. Bir anlamda, kâinat ve evren olmaksızın Tanrı'dan, teolojik bağlantıları dikkate almadan da insandan konuşmak mümkün değildir⁷⁵.

İlahi ilim ve onun her şeyi kapsaması, gerçeğin insan bilgisine açılışında inanmanın mantıksal temelini de oluşturmaktadır⁷⁶. İnsanın geleceği bilme çabaları, daima ilahi ilmin bu yönüne iştirak arzusunun bir uzantısıdır ve insandaki bu iştiaak, ilahi tabiatın insandaki bir yansıması olarak kabul edilebilir. Geleceğe ilişkin bilginin, istismar edilmek suretiyle bilinebileceğine dair inançlar her toplumda kehanetin, falcılığın ve bu yöndeki diğer faaliyetlerin çoğalmasına sebep olduğu da bir hakikattir. Bu tür bilgileri, Allah'ın ve dilediği kadarıyla peygamberlerinin dışındakilerin bilemeyeceği ise temel Kur'anî bir öğretilerdir. Bunun kıyas yoluyla başka kimselere teşmil edilmesi mümkün değildir. Bu hususta Kur'an bir sınır koymuştur. Bu sınırı, akli çıkarsamalarla başka kimselere kadar vardırma, her alanda böyle bir metodun kullanılma imkânını gündeme getirir ki bu, öñü alınmaz tevellere kadar gidebilir. Ancak geleceğe ilişkin yapılacak bilişsel istismarları engelleme adına ilahi ilmin kapsamını daraltmanın da makul bir tarafı yoktur.

Dinin insana yönelik önemli bir yönü, Allah ile ilişkisinde, O'na yönelik iltifatları ve yakarışlarındaki psikolojik tutumdur. İnsanın en nesnel tutum ve davranışları bile, bu varoluşsal sübjektif yaşantı hali yanında hiçbir anlam ifade etmeyebilir. Zaten dinin tecrübe boyutunun en önemli tarafı da bu olsa gerektir. Bu itibarla yapılan açıklama ve tahliller kişinin bu psikolojik yanıyla bütünleştiği oranda anlam ve vücut kazanır. İnsanın bütün yapıp etmelerinin Allah tarafından biliniyor olması anlayışı, insan psikolojisiyle yakından alakalıdır. Allah'ın ilminin her şeyi kapsamadığı düşüncesi aynı zamanda ferdi ve sosyal açıdan ahlaki çöküntüye sebep olabilir⁷⁷. İlahi ilim ve onunla bağlantılı olarak düşünülen insan hürriyeti konusunda kişinin şahsi ve kültürel varlığıyla ilgili psikolojik durumlar etkili olmaktadır. Bu itibarla insan hangi psikolojik durumun etkisi altındaysa, anlamaya çalıştığı şey bu durumdan bağımsız olmayacaktır. İnsanın, Allah'ın halifesi olduğunu dikkate alan bir düşünce, insan hürriyetine atıfta bulunurken, O'nun bilgisinin her şeyi kuşatması olgusunu hiçbir zaman bu hürriyete engel olarak görmez. Diğer taraftan, insanın yaratılmış bir kul olarak Allah karşısındaki durumunu değerlendiren anlayış ise yine bunu hürriyete engel bir şey görmeyebilir. Ancak bilinçaltının etkisiyle dünyadan el etek çekme, verilene razı olma, imkânların zorlanmaması, ne yapılırsa yapılsın insanın ancak bir tek seçeneğinin bulunduğu gibi ferdi ve sosyal hayata ilişkin yansımalarında bunun olumsuz izlerini taşıyabilir.

75) Fritjof Capra, *Kâinata Mensup Olmak*, ter. Mücahit Bilici, İstanbul 1996, s. 131.

76) Paul Tillich, *Systematic Theology*, I, 279.

77) Fahreddin er-Râzî, Allah'ın ilim sıfatının insan düşüncesi üzerindeki psikolojik etkilerini, naklettiği bir vezir deyişle şöyle ortaya koyar: "Kim Allah'ın kendi halini bildiğini bilirse, kendi başına gelen sıkıntıya sabreder, Allah'ın verdiği nimete şükreder ve yaptığı kötü bir eyleminden dolayı da özür diler." Fahreddin er-Râzî, *Şerhu esmailahî'l-hüsna*, s. 241. Ayrıca konunun psikolojik yönüyle ilgili olarak bk. Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul 1996, s. 338.