

## Allah'ın Ezeli İlminin İnsan Özgürlüğünü Kuşatıcılığı Sorunu

Yrd. Doç. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU\*

### Özet

*Bu makalede İslam'ın ilk döneminden itibaren önde gelen Kelâm bilginlerinin kader hakkındaki görüşleri, Allah'ın ilminin ne olduğu ve insan davranışları üzerindeki etkisi, insan özgürlüğünün Allah'ın ilmi karşısındaki sınırları tartışılmaktadır.*

**Anahtar Kelimeler:** Allah, insan, özgürlük, irade, kader

### Abstract

*It is argued in this article the different oppinions of the leaders of theologiast about fate from the first period of Islam, and what is the science of God and how it's affect on the behaviours of human, and the freedom limits of human agains to science of God.*

**Keywords :** God, human, freedom, fate, will

### GİRİŞ

İslam Dini'nin çok erken bir dönemde müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilaf ve savaşların (Cemel ve Sıffin) ardından hicrî birinci yüzyılın sonları ile ikinci yüzyıl boyunca büyük günah işleyenin dinsel konumu ve kader konusu çeşitli biçimlerde tartışılırken; Allah'ın ilminin neliği ve insan davranışlarını nasıl etkilediği de söz konusu edilmiştir. Hz. Muhammed'in vefatından sonra ortaya çıkan hilafet tartışmaları, Hz. Osman'ın şehit edilişi (35/656), Deve Olayı ve Sıffin Savaşı (37/657), Hakem Olayı ve Harici ayaklanmaları, Hz. Hüseyin'in Kербela'da şehit edilişi (61/680) gibi erken dönem iç kargaşalar müslümanlar arasında psikolojik bir çöküntü ve itikadi farklılaşmaların oluşmasına neden olmuş ve bütün bu olaylar sırasında kader tartışmaları merkezi bir rol oynamıştır.<sup>1</sup> İslâm toplumunda itikâdî sahada

\* KSÜ. İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, ahamit@mynet.com

<sup>1</sup> Bkz. Ebu Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, Beyrût, tsz., III/31; Ebû Câfer Muhammed b. İbn Cerîr et-Taberî, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mümlûk*, Kahire 1939, III/442; Ahmed b. Yahya İbnu'l-Murteza, *el-Münye ve'l-Emel*, (tsh. Arnold), Haydarabad 1316 h., 8-10; İrfan Abdulhamid, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem, İstanbul 1994, s. 277 vd.

ortaya çıkan bu ihtilaflar, tarihî seyir içinde incelendiğinde, bunların mutlaka *siyasal* ve *toplumsal* olaylarla yakından ilgili oldukları görülür. İktidar ve muhâlif olan gruplar, kendi durumlarına göre tavır almışlardır. “Ortaya çıkan problemleri tevekkülle karşılayıp kadere rıza gösterenler olduğu gibi, herkesin yaptığı işten sorumlu tutulması gerektiğini savunanlar da olmuştur.”<sup>2</sup> Günümüzde olduğu gibi o dönemde de *kaderi*, insanların eylemlerini; yaptıklarını ve yapacaklarını Allah'ın ‘ezelde bilmesi’ ve ‘belirlemesi’ anlamında kabul eden İslam düşünürleri olduğu gibi, bunu farklı biçimlerde yorumlayanlar da vardı. Bu makalede öncelikle Allah'ın ilminin ne olduğu hakkında konuya değişik açılardan yaklaşan erken dönem İslam Müttekellimlerinin önde gelen düşünürleri arasında yapılan hararetli Kelâmî tartışmaları ve hicri ikinci yüzyıldan sonra sistemleşmeye başlayan Kelâm ekollerinin konuya yaklaşım biçimlerini irdeleyerek günümüz açısından yeni ve tarafsız değerlendirmelerde bulunmaya çalışacağız.

### **I-Allah'ın İlmi Konusunda Müttekellimlerin Görüşleri ve Ezeli İlmin İnsan Özgürlüğü İle İlişkisi**

Yüce Allah'ın ilminin neliği ve insan sorumluluğu ile ilişkisi konusu, özellikle Sıffîn Savaşı(37/657) ve sonrasındaki Hârici ayaklanmaları ve Emevîlerin, muhaliflerine hem maddi hem de fikri baskıları sırasında çok tartışılmıştır. Müslümanlar arasında meydana gelen kanlı olayların Allah'ın ilmine konu olup olmaması; ezeli ilimde *takdir* ve *tayin* edilip edilmediği etrafında yapılan bu tartışmalar hicri birinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren değişik mahfillerde farklı renkler kazanmıştır.

Hiz. Ali'nin bir Harici tarafından şehit edilmesinin ardından (m.661), iktidarlarına meşruiyet kazandırmak isteyen Emevî yöneticiler, bir yandan muhaliflerine her türlü baskı ve cebri uygularken, diğer yandan bu uygulamalarına bir takım kâdı ve fakîhleri de alet ederek Allah'ın ilmi ve iradesini istismar ediyorlardı. Bu Emevî halifeleri arasında bunu istismar etmeyip, bir “itikat konusu” olarak görenleri de vardı. Sözgelimi bu halifelerden Ömer b. Abdulaziz (ö.101 h.), Allah'ın “insanların ne yaptıklarını ve neye yönelip ne yapacaklarını bildiği”ne inanırken, ‘Kaderîler’ dediği karşıtlarının Allah'ın ilmini reddettiklerini ileri sürmüştür. Hatta o, “Allah'ın, kulların kendisine isyan ya da itaat edeceklerini bildiği gibi, günahı terk etmeye güç yetirebileceklerini de bildiğini” kabul ediyordu. Böylece o, Kaderiyye'yi “Allah'ın ilmini gereksiz görmekle, Allah'ın ilminde kulun taatı yapmayacağı belli olsa dahi, kulun dilediği takdirde Allah'a itaat edeceğini, Allah'ın mâsiyyeti

<sup>2</sup> Bkz. M. Sait Yazıcıoğlu, Mâtürîdî ve Neseffî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı, Ank. 1988,s. 9.

terk etmeyeceğini bildiği kimselerin de dilerlerse mâsiyyeti terk edebileceğini kabul etmek ve böylece Allah'ın ilmini insanlardan koparmakla” suçlamıştır. Ömer b. Abdulaziz bu konuda onlara şöyle hitap ederek kanıt getiriyordu. “Bu görüşleriniz, İbn Abbas’ın Tevhid’e aykırı kabul ettiği bir görüştür. Çünkü bu konuda İbn Abbas şöyle demişti: ‘Şüphesiz Allah, fazlını ve rahmetini ihmal etmeksizin kendi isteği (ihtiyâr) ile taksim etmiş, *daha önce ilminde olanı iptal edecek şekilde hiçbir peygamber göndermemiştir*. Siz Allah’ın bir konudaki ilmini kabul edip, diğerinde kabul etmiyorsunuz. Halbuki Allah ‘onların öncesini de sonrasını da bilir. Allah’ın dilediği dışında *ilminden hiçbir şey bilmezler*’<sup>3</sup> demiştir. Varlıklar Allah’ın ilmine göre ortaya çıkar ve ilmine tam uygun olurlar. Allah ile bir şey arasında, Allah’tan o şeyi engelleyecek hiçbir şey yoktur. Çünkü O, Alîm ve Hakîmdir.”<sup>4</sup>

Bu dönemin önemli bir simâsı ve fikirleri hâlâ bir çok kesim tarafından değerli bulunan Hasan el-Basrî (ö.110/728), “o gün geldiği zaman hiç kimse O’nun izni olmadan konuşamaz. Onlardan kimi şakî, kimi de saâddir” âyetini<sup>5</sup> Kadercilerin (Cebriîler) “Allah, kullarını annelerinin karnında şakî (cehennemlik) ve saâd (cennetlik) olarak yarattığı; bedbaht yarattığının bahtiyarlığa, bahtiyar yarattığının da bedbahtlığa çevrilmesinin imkansız olduğu” şeklinde yorumladıklarını (te’vil), halbuki bunun onların anladığı şekilde anlaşılması durumunda, Allah’ın Kitap ve Peygamber göndermesinin anlamsız olacağını ileri sürerek; bu âyetin “ o günün bahtiyarı, bugün Allah’ın emrine uyup o şekilde davranan, o günün bedbahtı da Allah’ın Dini’ni hafife alarak hiçe sayan kimseleri” kastettiğini kabul etmiştir. Hasan’a göre “Allah’ın emrine, Kitabı’na ve adaletine muhâlefet edenler; dinlerinde alabildiğine ifrata düşmüş olanlar ve cehaletleri yüzünden her şeyi kadere yükleyenlerdir.” Hasan el-Basrî kadercileri bu bağlamda şöyle eleştirir: “Onlardan birine Din’e ait bir emir verecek olsan, ‘kalemler kurumuş ve alınlara kimin ‘saâd’, kimin ‘şakî’ olduğu yazılmıştır” cevabını verir. Fakat onlardan sıcak veya soğukta kendini işe koşma ve kendini yolculuklarda tehlikelere atma, nasıl olsa rızkın hazırlanmıştır” desen kabul etmez...”<sup>6</sup> Buna göre Hasan el-Basrî insanların dünyada işleyecekleri fiilleri Allah’ın ezelf ilmi ile bildiği kanaatindedir. Fakat ona göre bu ilim mâlûma ve insan irâdesine tâbi olup, zorlayıcı değildir. İnsanlar özgür irâdeleri ile öyle davranacaklarından dolayı

<sup>3</sup> Bakara 2/255.

<sup>4</sup> Ömer b. Abdülaziz, *er-Risâle* (Bidâyâtü İlmî’l-Kelâm fi’l-İslâm içinde, Thk. Josef van Ess), Beyrut 1977, s. 45.

<sup>5</sup> Hûd 11/105.

<sup>6</sup> Hasan-ı Basrî, *Risâle* (Thk.:H. Ritter), Der Islam, XXI, Heft I, 1932, October (Ekim), (Türkiye çev.: Lütüf Doğan-Yaşar Kutluay), AÜİFD., Ankara 1959, III/79-80; Güler, a.g.e., 88.

Allah bilmektedir.<sup>7</sup> Aynı şekilde büyük mütekellim Ebû Hanîfe (ö.150/767) de, “Allah’ın, ezeli ilmiyle Kıyâmet’e kadar olacakları bildiği ve buna göre ‘Levh-i Mahfûz’a yazdığı ve olayların zamanı gelince Allah’ın ilmine göre meydana geldiği” görüşünde olduğu bilinir. Ancak Ebû Hanîfe’ye göre Allah’ın Levh’teki yazısı “hüküm olarak” değil, “vasıf olarak”tır. Allah’ın bilmesi, *yok olanı yokluğu halinde yok olarak, var olanı da varlığı halinde var olarak* bilmedir. Ayakta olanı o haliyle, oturamı da oturduğu haliyle bilir.<sup>8</sup> Görüldüğü gibi Ebû Hanife’ de, Allah’ın ezeli ilmini kabul etmekte, fakat insanın davranışı ile irâde özgürlüğü arasında bir çelişki görmemektedir. O bu görüşünü şöyle formüle eder: “İlâhî ilim ‘tavsîfi’ olduğuna göre mâlûma yani nesnesine bağlıdır. Diğer bir deyimle insanlar öyle yapacaklarından dolayı bilmektedir; yoksa O öyle bildiğinden dolayı insanların davranışları Allah tarafından belirlenmiş değildir.”<sup>9</sup>

Ebû Hanife’nin ezeli ilim ve kader anlayışı, Hasan el-Basrî ile Ömer b. Abdulaziz’in bu konudaki görüşlerine çok benzemektedir. Çünkü Ebû Hanife, hem ezeli ilmin Levh-i Mahfûz’a yazılmış olup, bu yazılanların zamanı gelince gerçekleşeceğini, hem de ilâhî ilmin ‘tavsîfi’ olduğunu ileri sürerek; ilâhî ilmin mâlûma tâbi olduğunu kabul ediyordu. Hasan el-Basrî’nin ezeli ilim ve kader hakkındaki görüşleri, daha sonraki dönemlerde hem Hanefiler, hem de Mu’tezililer tarafından büyük ölçüde paylaşılmıştır.

Mâtüridi Kelâmcılarından Ebu’l-Muîn en-Nesefî (ö.508/1114)’ye göre Allah’ın ilim sâhibi olduğu, aklî ve naklî delillerle ispatlanmıştır. Bundan dolayı ilmin ‘itikad’ olarak tanımına ve buradan hareketle böyle bir sıfatın Allah’a verilemeyeceğini ispata çalışmaya gerek yoktur. Böylece Mu’tezile’nin ilimle ilgili yapmış oldukları tarifler muhtevassız ve gerekçesiz kalmaktadır.<sup>10</sup>

Kur’ân’da ve Arap dilinde ilim, hem Allah hem insan hakkında kullanılmış bir kavramdır.<sup>11</sup> Endülüs’lü İbn Hazm (ö.456 h.) ise böyle bir kullanımın, onun *ortak bir kavram* olduğunu göstermeyeceği, dolayısıyla Allah’ın bilgisi ile, insanın bilgisinin aynı kategoride değerlendirilemeyeceği kanaatinde dir.<sup>12</sup>

Ehl-i Sünnet Kelâmcılarına göre Allah, *ilim sıfatıyla* “âlim” ismini

<sup>7</sup> Hasan-ı Basri, a.g.e., 81; Güler a.g.e.,85.

<sup>8</sup> Bkz. Ebu Hanife, *Fıkh-ı Ekber* (İmâm-ı Âzam’ın Beş Eseri içinde), Çev. Mustafa Öz, İstanbul 1992. s. 72.

<sup>9</sup> Güler, *Allah’ın Ahlâkiliği Sorunu*, Ankara 1988, s. 90.

<sup>10</sup> Nesefî, age, I/12, Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyân Yay. İstanbul 1997, s. 32.

<sup>11</sup> Bkz. Bakara 2/30-33, 72 vb.âyetler.

<sup>12</sup> Bkz. İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l -Ehvâi ve’n-Nihâl*, Mısır 1320 h., V/108.

almıştır. Eş'ârî'den nakledilen tanım aracılığıyla ona göre “âlim, ancak ilim sıfatına sâhip olandır” ya da önermeyi tersine çevirirsek; “ilim, zâtın âlim sıfatını hak etmesinin illetidir”.<sup>13</sup> “İlim, ait olduğu kimseye, söylenmesi ve düşünülmesi mümkün olan her şeyin (*mezkûr*) “tecelli” edip-açığa çıkmasını temin eden bir sıfattır şeklindeki Mâtüridî'lere ait tanım, Allah'ın ilmini kastetmektedir ki, Neseфі bunu en kapsamlı tanım kabul eder.

Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât (ö.298-300/910-912), Mu'tezile düşmanı olan İbn Râvendî'nin Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö.h.231-235)'ın Allah'ın ilmini sınırlı kabul ettiğini ileri sürmek suretiyle bu konuda ona iftira ettiğini bildirir. İbn Râvendî'ye göre Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, “Allah her şeyi bilendir” ayetine dayanarak; Allah'ın ilminin bir “gayesi” ve “sonu” olduğunu ve “bu sınırı aşmaması gerektiğini”; *zira küllün (her şey tabirinin) hasr ve nihayeti gerektirdiğini* ileri sürmüştür. Hayyat'a göre Ebu'l-Huzeyl, “Allah'ın ilminin bir gayesi vardır ve nihayetsizdir dememiş, mahsûr ve mahdûddur” da dememiştir. *Ebu'l-Huzeyl'e göre Allah'ın ilmi Allah'tır*. Şayet Allah'ın ilmi sonludur diye iddia etseydi; Allah'ın da sonlu olduğunu iddia etmiş olurdu. Bu da Allah'a ortak koşma ve Ebu'l-Huzeyl'e göre cehalettir. Ancak Ebu'l-Huzeyl, “muhteslerin gaye ve nihayetleri vardır; kuşatılır, sayılır ve bunlardan hiçbir şey Allah'a gizli-saklı değildir.” diyordu: <sup>14</sup> Hayyat'ın, Ebu'l-Huzeyl'in görüşünü yorumlama biçiminden; onun *Allah'ın ilmini zâtından ayırmamış olduğunu*, bu nedenle sonlu olduğunu söylemesinin imkansız olacağını anlıyoruz. Fakat bu anlayışa göre Allah'ın her şeyi bilmesi olayı *şeylere ilişkindir*. Çünkü “şeyler”, muhtes varlıklardır. Bu durumda “yok olan”ın bilgisinden veya Allah'ın yok olanı bilmesinden söz etmeye gerek kalmamış olur. Çünkü Mu'tezile'ye göre *yok, bir şey değildir ki onun bilgisinden söz edilebilsin!* Bu bağlamda Hayyat, “(Resûlum) sen sevdiğin kimseyi hidâyete erdiremezsin, dilediğini hidâyete, ancak Allah erdirir.”<sup>15</sup> ayetini Yüce Allah, Nebisine, amcası Ebû Tâlib hakkında indirmiştir. Allah bu ayette, Hz Muhammed'in amcasının hidâyetine hükmedemeyeceğini, zira Allah'ın “*muhtedileri (hidâyete ermiş olanları) en iyi bilen*” olduğunu; halbuki Elçisi'nin ancak zâhire göre karar verdiğini bildiriyor.<sup>16</sup> Bu yoruma göre

<sup>13</sup>Ebu'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiye fi'l-Erkânî'l-İslâmiyye*, Kahire 1978, s. 25; H. Keskin, a.g.e., 40.

<sup>14</sup>Ebu'l-Hüseyin el-Hayyat, *Kitâbu'l-İntisâ ve'r-reddu ala İbn er-Râvendî*, (Thk.: Nieberg), Beyrut 1987-1988, s. 125.

<sup>15</sup>Kasas 28/56.

<sup>16</sup>Hayyât, a.g.e., 124. Mu'tezile'nin, Allah'ın ilminin hâdis/sonralı olduğuna dair görüşü Cehm b. Safvân'dan aldığını sanıyoruz. Cehm'e göre Allah eşyayı yaratmadan önce, ilmi ihdâs etmiştir. Allah bir şeyi meydana geldiği sırada bilir. Bir şey yok iken mâlum olamaz. Mevcut olmayan, “şey” değildir ki, bilinsin yahut bilinmesin. Bkz. Eş'ârî, Makâlât, I/494; Ali Sâmi en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II/99.

Hayyat, Allah'ın hidâyete *erecek* olanları önceden bilmesini değil de, "hidâyete *ermiş* olanı veya olanları (sonradan) en iyi bilen" olduğunu izah etmeye çalışıyor görünüyor. Yani burada Allah'ın bilmesi varlıkların "sonraki durumlarına ilişkin" bir olgu olarak izah edilmeye çalışılmıştır.

Mu'tezile bilginleri, Allah'ın varlıkları ezeli olarak bilmesi hadisesini, *bu şeylerin varlığa çıkmadan önceki ezeli ile ilişkilendirmeden açıklamaya çalışmıştır*. Çünkü varlıklar "oluşmaya" devam etmektedir. "O, varlıkları ezelde biliyordu" anlayışı, varlıkların Allah'la beraber olduğu, yani onların ezeli olduğu anlayışına götüreceğinden Mu'tezile bunu kabul etmemiş; Allah bu varlıkları icad ve ihdas edince bilir demişlerdir. Çünkü onlara göre varlıklar var olmadan önce "şeyler" değillerdi;<sup>17</sup> bu durumda daha önce mevcut olmayan bir şeyin bilgisinden ve ona güç yetirmekten de söz etmek anlamsızdır. Oysa Ehl-i Sünnet böyle bir anlayışı kesinlikle kabul etmemiştir. Ehl-i Sünnet'e göre Mu'tezile'nin bu anlayışı Allah'ın ilim sıfatına eksiklik getireceğinden, tevhîde de hâle getirir. Mu'tezile bu konuyu ya tam olarak sistemleştirememiş, ya da eserlerinin çoğu kayıp olduğundan görüşlerini geniş halk kesimlerine izah edememiştir. Mu'tezile bilginlerinin kaynaklarda adı geçen yüzlerce eseri kayıptır ya da henüz bulunamamıştır. Mesela Mu'tezile'nin Basra kolunun büyük bilgini Ebu Hâşim el-Cübbâ'î'nin yüz altmış eserinden bahseden Ebu Reşîd en-Nisâbü'rî(ö.400/1010'den sonra), onun bu konudaki görüşlerini aktarır.<sup>18</sup>

"Kur'an, Allah'ın sadece akılla ihata edilemeyeceğini değil, ilmen de ihata edilemeyeceğini<sup>19</sup> net bir şekilde belirtmektedir."<sup>20</sup> Bu yüzden Allah bize Kur'an'da kendisini sadece sıfatlarıyla birlikte tanıtmaktadır. Gerçi Kur'an'da sıfat kavramı geçmemektedir. Buna karşın onda, Allah'ın ilim, irade, kudret, vb. sıfatlarının bulunduğuna işaret eden ifadeler kullanılmaktadır.<sup>21</sup>

Görünür alemdeki (âlem-i şehâdet) tek tek nesnelere, varlıklara ezeli olmasalar da bunların ontik ya da ideal varlıkları ezeli olabilir. Dolayısıyla tarih içerisindeki bütün oluşlar, bu ezeli tahsisin (ve tayinin) gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Çünkü oluş evrenindeki her bir fert, ilahi ilimde sabit olan *sürekli gerçeğinin* bir kopyası konumundadır.<sup>22</sup> Biçimindeki çağdaş anlayışlar ve süreklilik felsefesi bile insan özgürlüğünü temellendir-

<sup>17</sup> Bkz. Hayyât, a.g.e., 124-125.

<sup>18</sup> Bkz. Nisâbü'rî, el-Mesâil fi'l-Hilâf, (Mukaddime kısmı).

<sup>19</sup> Taha 20/110.

<sup>20</sup> Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, İstanbul 1996, s. 75.

<sup>21</sup> Nadim Macit, a.g.e., ay.

<sup>22</sup> Toshikio Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusus'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre, İstanbul 1988, 218-219.

me konusunda yetersiz kalmaktadır. Fakat “bu kevni alemdeki her bir fert, henüz zaman ve mekan içinde var olmayan ezeli gerçeğinin somut bir kalıp içerisine dökülmüş modundan ibarettir. Bu yönüyle varlık Allah’ın ezeli ilminde ezeli, zaman içerisinde ise hâdis görünümündedir”<sup>23</sup> şeklindeki bir anlayış insan aklını ikna etme açısından iddialı olsa da, makul bir yaklaşım olarak görünmektedir. Kâinat üzerinde *başıboşluk* anlamında bir hürriyet yoktur. Sular yataklarına tâbidir, bitkiler toprağa bağlıdır, taşlar ağırlıklarının esiridir. Yağmurlar dilediği gibi yağmaz, rüzgârlar dilediği gibi esmez, güneş, ay ve yıldızlar diledikleri gibi hareket edemezler. Her şey belli bir düzen içerisinde. Acaba insanın sahip olduğu düzen nedir? İnsan da diğer varlıklar gibi, özlerine yerleştirilen genetik yapıya göre mi varlığını sürdürmek zorundadır, yoksa, sahip olduğu fitrî özelliklerinin yanında bir takım seçme gücü ve yetisine de sahip midir?

Hürriyetin değişik derecelerinden bahseden filozoflardan Descartes (1596-1650), *kayıtsızlık hürriyetinden* söz ederken, buna “hürriyetlerin en aşağı derecesi” diyor ve hür olmak için seçmede bir sebebe bağlanmamanın zorunlu olmadığını belirtiyor. O “Hiçbir sebebin ağırlığı olmadan, bir tarafa öbür taraftan daha ziyade meyletmediğim zaman duyduğum kayıtsızlık ve ilgisizlik, hürriyetin en aşağı derecesidir”<sup>24</sup> der.

Leibnitz (ö.1716 m.) ise kayıtsızlık hürriyetini reddeder. Aristo’nun tesbit ettiği hürriyetin iki şartına -”kendiliğindenlik” ve “zeka”- skolastiğin kayıtsızlık (indifference) diye üçüncü bir şartı eklediklerini söylüyor. Kendiliğindenliğin (spontaniete) tanımını Aristo veriyor: “Bir fiilin prensibi, o fiili yapanda olursa; o fiil kendiliğindedir. Hür bir hareket, düşünüp-taşınıp karar vermeyi (deliberation) gerektirir. Zekanın mevcudiyeti işte burada kendini gösterir.” Leibniz’e göre kayıtsızlık, hürriyet için zorunlu değildir. Çeşitli seçenekler karşısında kayıtsız kalınmaz. Eşdeğer bir kayıtsızlık yoktur. Mutlaka kayıtsız kalındığı zaman da seçim olabilir. Böyle bir seçme sebebi, bilinmediğinden tasadüf olur. Leibniz’e göre tasadüf, kendisini yapan sebeplerin bilinmemesi halidir.<sup>25</sup> Hiçbir sebebe bağlı olmadan seçme gücüne sahip olduğumuz kanaatinde olan kayıtsızlık hürriyeti taraftarları bu gücün mahiyeti ne olduğu hakkında inandırıcı bir açıklama yapamıyorlar. Bu gücü neye bağlamak lazımdır? İrâdeye mi? Hürriyet, irâdi bir hareket olduğuna göre kayıtsızlık hürriyetinde irâde gücünün bir rol oynaması gerekir.<sup>26</sup>

Yüce Allah’ın, gerçekleşmesi ve sonucundan insanın sorumlu olma-

<sup>23</sup> Bkz. Metin Özdemir, *Allah’ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, İstanbul 2003, s. 27.

<sup>24</sup> Bkz. Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Ankara 1995, s. 21.

<sup>25</sup> Leibniz, *Essail de Theodice*, 3 emepartie, Paragraf:301-306, Paris, 1962; Öner, a.g.e., 22.

<sup>26</sup> Öner, a.g.e., 22.

sı gerektiği insan davranışlarını *önceden bilmesi ve belirlemesi* inanç ve anlayışı insanın hürriyetine, bunları ve diğer her varlığın yaratılış öncesini bilmemesi ise Allah'ın ezeli ve kuşatıcı ilmine zarar vermektedir. Bize göre bu ikilem ve kapalı alan henüz açıklığa kavuşturulamamıştır. Allah'ın ilminin insan irâdesi ve eylemlerini ne şekilde etkilediği; bu bilginin *ezeldeki belirlenmişlik* demek mi yoksa *ezeliliğin hâlâ devam eden bir süreç mi olduğu* kader tartışmalarına yeni boyutlar kazandıracaktır. Çünkü tayin ve takdiri, ezelde olmuş bitmiş bir şey gibi algılama, insanın özgürlüğü ve sorumluluk kılınışını açıklama bağlamında önümüzde duran ve insan dimağını doyurucu cevaplar bekleyen bir sorunlar yumağı olmaya devam etmektedir.

## II-Allah'ın Ezeli İlminin “Yokluk” Ve “Varlık”la İlişkisi

“Yokluk”, Kelâm literatüründe “adem” ve “mâ'dûm” kavramlarıyla anlatılmaktadır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Mu'tezile, *mutlak yokluktan ziyade, mümkün olan yoklardan* söz eder. Mu'tezile düşünürleri “zat”ların (varlıkların özü/cevheri) var olmadan önce cevher (ayn) ve gerçek olduklarına ve fâilin onlara tesiri, onları zat yapmak değil, zatlara varlık vermek olduğunu ileri sürmüşler ve buna inanmışlardır. Ayrıca bu zatların, şahsen birbirinden ayrı olduklarına ve bu yokların her bir türünden sâbit olanın sonsuz sayıda bulunduğu/ olduğunda birleşmişlerdir. Ebû Yâkup eş-Şahhâm, Ebû Ali el-Cübbâ'î, Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât, Ebu'l-Kâsım el-Belhî, Ebû Abdullah el-Basrî, Ebû İshak b. Ayyâş, Kâdı Abdulcebbar b. Ahmed ve öğrencileri bu görüştedirler. Bunlar, yoklukla nitelenmiş zatların hepsinin zat olma bakımından eşit ve aralarındaki farkların (ihtilaf) niteliklerde olduklarında birleşmişlerdir. Daha sonra bu konuda da ihtilaf etmiş; çoğunluğu, cinslerin her birinin kendi nitelikleriyle nitelenmiş oldukları görüşüne gitmişlerdir. Bundan amaçları da cevherin zatının, cevherlik niteliği -siyahlığın zatının siyahlık niteliği ile nitelenmesi gibi- olduğunu kabul etmektir. İbn Ayyâş, bu zatların, bütün niteliklerinden âri/çıplak olduklarına inanmıştır. Zira, nitelikler ancak varlık anında bulunur.<sup>27</sup> *Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre, yokluk belirli değildir ve mümkün olan her vücuda girmeye müsaittir.* Kur'an'ı bir yönüyle yorumlamaya çalışan Mu'tezile, bu konuda kesinlikle Aristo veya Eflatun'un yolunda değildir.<sup>28</sup>

Kader anlayışı konusunda tam zıt görüşte olsalar da sıfatlar konusunda Mu'tezile'ye büyük ölçüde etki ettiğini, ya da benzer görüşler ileri

<sup>27</sup> Fahrüddin er-Râzî, *el-Muhassal-Kelâma Giriş*, (Çev.: Hüseyin Atay), Ankara Üniv. Bsm., Ankara 1978, s. 54-55.

<sup>28</sup> Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, (Çev.: Osman Tunç), İnsan Yay. İstanbul 1999, II/246.



sürdüğünü tespit ettiğimiz Cehm b. Safvân (ö.124/741), Allah'ın ilminin sonralı (hâdis) olup, bunun da “mahalsiz” olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre Allah'ın bir şeyi yaratmadan önce bilmesi uygun (câiz) değildir. Çünkü eğer yaratmadan önce biliyorsa, bu ilmin, o şeyi yarattıktan sonra da devam edip etmemesi sorunu ortaya çıkar! Yaratılmak istenen şey varolduktan sonra o ilmin devam etmesi mümkün değildir. Çünkü yarattıktan sonra o ilim ortada kalmaz ki, tekrar yaratmış olsun. Zira o şeyi varlığa getirmiş olan ilim, onu meydana getirecek olan ilim değildir. Aksi takdirde ilim cehle dönüşür. Bu ise Allah hakkında muhâldir. Vücuda getirdikten sonra, meydana getirmek için devam etmezse, o zaman bu ilmin değişmiş olması gerekecektir. Oysa Allah hakkında değişiklik muhâldir. Yahut ilminin bir mahalde meydana gelmesi lazımdır. O da muhâldir. Çünkü bu durumda da mahallin Allah'ın ilmi ile mevsuf olması gerekecektir. O da muhâldir. Sonuç olarak *Allah'ın ilmi mahallinde hâdistir.*<sup>29</sup> Cehm'e göre burada ezeli bir sıfat olarak, ilmin hâdis olan nesnelere (mâlumatı) konu alması, ilimde bir değişim sonucunu doğuracağı ve Allah'ın zâtında da değişimi düşündürdüğünden mümkün değildir. Çünkü ilim, hâdiseleri bilme ilmidir. Bu anlayış, Cehm'i “mevcut olan mâlumatlar sayısınca hâdis ilimleri var saymaya” götürmüştür.<sup>30</sup>

Kelâmcılar yokluğun ilme konu olmamasını muhâl görmüşlerdir. Mâtüridîlerin büyük bilginlerinden Neseffî'ye göre Allah ezelde âfimdi ve bu ilim Allah'ın zâtının dışında yokluğa taalluk ediyordu.<sup>31</sup> Mu'tezile'nin bu konu hakkındaki görüşleri ise şöyledir:

1-Varlığından önce eşya, sırf yokluk; yani *la şey* halindeydi. Bu bağlamda sadece ‘şey’ kelimesi ‘dış âlemde var olan’ için kullanılmaktadır Bu görüşü Allâf, İbn Râvendî (ö.293/906), Ebû'l-Huseyn el-Basrî (ö.366 h.), Mürcie'den ve Eş'ârîlerden bazıları savunmuşlardır. Bunlar Allah'ın ilminin hâdis olmasını reddederler.

2-Mu'tezilî Şahhâm'ın öncülüğünü yaptığı görüş: O, yokluğun mevcut olmadığı zaman bile ‘şey’ olarak adlandırılabilirliğini söyler. Buna göre hâdis, cisim, araz, cevher gibi mevcut olduğu zamanki gibi yok olduğu zaman da ‘şey’ adını alır; ‘şey’ dediğimiz kavramın içine neler giriyorsa, yokluğun içine de onlar girer. Hayyât, yokluğun var olmasından önce *cisim* olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir. Yokluk konusundaki görüşlerinden dolayı Mu'tezile'nin dünyanın sonradan (hâdis) olduğu yönündeki görüşle-

<sup>29</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırâk*, (I.Bs. ) Beyrut 1973, 113; Neşşâr, a.g.e., II/100.

<sup>30</sup> Neşşâr, a.g.e., ay.

<sup>31</sup> Bkz. Neseffî, a.g.e., I/262; Ş. Ali Düzgün, *Neseffî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah Âlem İlişkisi*, Akçağ Yay. Ankara 1998, s. 212.

rinde samimi olmadıkları ileri sürülmüştür. Zira yokluk 'bir şey' ise bu durumda âlem kadîm olur.<sup>32</sup> Oysa Hayyât, İbn Râvendî (ö.293/906)'ye reddiyesi olan "el-İntisâr" adlı eserinde bu konuyu şöyle aktarır: "Şüphesiz muvahhidlerin (bu konudaki) görüşü şudur: Allah vardı ve hiçbir şey yoktu. Bu doğru bir sözdür. Allah'ın ezeli olarak eşyayı bilen olması yanlış değildir. Çünkü eşya oluş(lu)dur. Mu'tezile şöyle demiştir:"Allah eşyayı ezeli olarak bilendir." (Mu'tezile bilginleri) eşyanın ezeli olarak O'nunla beraber var olduğunu ise iddia etmemişler, ancak şöyle demişlerdir: O, onları icâd ve ihdas ettiği zaman var olan ve meydana gelen şeyleri ezeli olarak bilendir. Onun (İbn Râvendî'nin) "eşya var olmadan önce şeyler değildir" sözüne gelince;"eşya var olmadan önce mevcut şeyler değildir"i kastediyorsa doğru bir sözdür. Ancak onlar, Sâni'(Yaratıcı)leri onları var ettiğinde meydana gelen şeylerdir. Şâyet mâlûm olan bir şey mevcut olunca, o mevcut (var) olmadıkça kendisine güç yetirilen bir şey olmaz. Bu böyle olunca fiil, var olma halinde kendisine güç yetirilen olur. Var olması anından önce kendisine güç yetirilen (bir şey) değildir. Nitekim var olması anında mevcut olup, ondan önce mâlûm değildir" demişlerdir.<sup>33</sup>

Buna göre *Mu'tezile yokluğa 'şey' dememektedir*. Çünkü varlıklar ortaya çıkmadan önce henüz bir "şey" değildirler. Mu'tezile'nin "Allah, eşyayı ezeli olarak bilendir" görüşü, bu şeylerin O'nunla birlikte ve O'nun gibi ezeli olduklarını değil, *her ne zaman var edilmişse o zamanki ezelden beri onları bilen olduğunun bir ifâdesidir*. Çünkü zaman kavramı varlıkların yaratılmasından sonra, veya yaratılmaları ile başlamış bir kavram olup, Allah bu şeyleri ezelde varlığa çıkarmıştır. Bir şey mevcut olmadan önce ona güç yetirildiğinden bahsetmek yanlıştır. Çünkü o şey zâten yoktur. Dolayısıyla *Allah'ın ilmi, ezeli olarak, ama var olmaları halinde eşyaya taalluk etmektedir*.

Mu'tezile eşyayı, "mâdûm" ve "mevcûd" diye ikiye ayırmaktadır. Onlara göre eşya var olmadan önce, tümüyle mâdûmdur. Sonra Allah'tan varlık âlemine çıkmayı istedi. Böylece "adem"den varlık vücuda gelmiş oldu. Vücudu veren Allah'tır. Mu'tezile'nin eşyayı mâdûm ve mevcûd diye iki kısma ayırmasından maksat, Allah'ın mutlak mâhiyetini, âlemin mâhiyetine benzemekten tenzih etmek içindir. Allah'ın yaptığı şey, bu mâdûma vücut vermesidir. Mutezile'ye göre "yokluk" mâhiyeti olan bir şeydir. Bu yokluk Mu'tezile'ye göre Allah'ın "oluru" ile "âlem" olmuştur.<sup>34</sup>

Matürîdî, Mu'tezile'nin bu mâdûm görüşünü şöyle eleştirir: "Şâyet

<sup>32</sup> A. S. Tiritton, *Muslim Theology*, London 1947, p.140.

<sup>33</sup> Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, Beyrut 1988, s. 124-125.

<sup>34</sup> Bkz. Neşşâr, a.g.e., 244.

mâdûm, ‘şey’ olarak adlandırılırsa, o zaman Allah’a kalan tek şey bunun varlığa çıkarılması olur, yaratılması değil. Ve varlığa çıkmadan önce de bir varlığa sahip olacağı için mâdûm kadîm olur.” Bundan sonra Mâtürîdî Mu’tezile’nin bu görüşüyle, âlemin *tıynetinin* yani *ilk madde* nin, *heyulanın* kudemini savunan görüş sahipleri arasında bir mukayese yaparak Mu’tezile’yi Dehriyeler’e benzetir.<sup>35</sup> Hayyât ise, Mu’tezile’nin mâdûma ‘şey’ demediklerini ileri sürmektedir. Dolayısıyla Mâtürîdî’nin, Mu’tezile’yi mâdûmu şey olarak kabul etmekle suçlaması ve adeta onları Felsefecilere ve Dehriyelere benzetmesi şaşılacak bir durum gibi görünüyor. Bu durum sanırım Mu’tezile’nin “Allah eşyayı ezeli olarak bilendir” görüşlerinden çıkartılan bir anlama biçimi olsa gerek. Halbuki biz Hayyât’ın ifâdelerinden ve genel Mu’tezilî söylemlerinden Mu’tezile’nin Allah’ın Birliğine gölge düşürecek bir görüşüne rastlamadık. Aksine onlar yokluğu ‘şey’ olarak kabul etmemekle İslâm’ın Tevhid inancının yılmaz savunucuları olmuşlardır.

Mu’tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilaf hep *semantik* bakımdandır. Mu’tezile, Allah’ın alîm, kâdir, hayy, semî’, basîr olduğunu kabul konusunda. Ehl-i Sünnet ile aynı fikirdedir. Yalnız Ehl-i Sünnet, dilin semantik anlayışına dayanarak âlimin, ilmi olan zât, kâdirin, kudreti olan zât demek olmakla; Allah’ın ilim ve kudret ile nitelenmesinin dilin gerektirdiği bir anlam olduğunu kabul eder. “Burada Ehl-i Sünnet dildeki kelimenin çekimi ve türeyişini kanıt getiriyor. Mu’tezile ise ‘Allah alîmdir’ diyor ama, ‘Allah’ın ilmi vardır’ demiyor. Çünkü onlara göre ilim soyut bir kavramdır ve onu Allah’a isnat etmek, Allah’ın onunla birleştiğini vehmettirir ve akla getirir. Bu ise Allah’ın bir olma sıfatını zedeler.”<sup>36</sup> Neseî: Allah alîm, hayy, semî’, basîr, kâdir dendiğinde; Allah zâttır, zâttır, zâttır...demek olur. Çünkü zât ile alîm aynıdır”<sup>37</sup> diyerek bunlara semantik yoldan cevap verir

Bazı Mu’tezile bilginlerine göre mâlûm olduğundan dolayı mâdûm ‘şey’ olarak kabul edilir. Hişâm b. Amr el-Fuâtî’ye göre ise, mâdûm, mâlûm değildir. Allah’ın ortağı, eşi, çocuklarının varlığı imkansızdır. Bunların varlığının imkansızlığı bilinmektedir. Bu nedenle icma’ ile bunlar bir ‘şey’ değildir. Çünkü ‘şey’ adı onlara göre ‘vücudu mümkün olan mâdûm’ hakkında kullanılır. Vücudu imkansız olan şeyler hakkında kullanılmaz.<sup>38</sup>

Buna göre *Allah’ın bilgisi mutlak yokluğa taalluk etmemekte, varlığı mümkün olan yokluklara taalluk etmektedir.* İşte Mu’tezile’nin de Allah’ın

<sup>35</sup> Bkz. Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu’l-Tevhid*, (Thk.: Fethullah Huleyf), Lübnan 1982, s. 86; Düzgün, a.g.e., 216 (Mâtürîdî’nin ‘tynet’ kavramı İslâm filozoflarının Heyulâ’sına benzer.Bkz. Düzgün, a.g.e., ay.).

<sup>36</sup> Atay, *Tebseratü’l-Edille*’ye “Giriş” kısmı, 26; Düzgün, a.g.e., 196.

<sup>37</sup> Neseî, *Tebseratü’l-Edille*, I/268.

<sup>38</sup> Neseî, a.g.e., 11.

bilgisinden kastettiği bu nüanstır. Allah'ın eş ve çocuklarının bulunması veya kendisine benzer bir Tanrının varlığı asla düşünülemez. Hatta hiç akla hayale gelmesi mümkün olmayan şeyler de böyledir. Bunlar 'mutlak yokluk' olup, Allah'ın bilgisinin -ya da Mu'tezile'ye göre alîmliğinin- bu tip şeylerle alakası yoktur. "Allah bilir" ifâdesi, Mu'tezile düşüncesinde, hâdiseler olduktan sonra Allah'ın o hâdiseleri "tavsif etmesi" şeklinde algılanır.<sup>39</sup>

Eş'ârî, Mu'tezile'yi zâtî sıfatlar konusunda eleştirerek, bu görüşlerini Aristo'dan aldıklarını ileri sürerken ilim konusuna da değinir.<sup>40</sup> Oysa Mu'tezile'nin sıfat görüşüyle Aristo'nunki farklıdır. Aristo, Tanrı bütünüyle ilim, bütünüyle hayattır derken, Allâf ve Mu'tezile ise "Allah bir ilimle bilir ve O'nun ilmi zâttır, bir kudretle Kâdirdir ve O'nun kudreti zâttır" demektedirler. Birincisi sıfatın nefyi iken, ikincisi *zât ile sıfatın özdeşliğini* iddia etmektedir.<sup>41</sup>

Taftazânî (ö.796/1395)'ye göre, Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilafın temeli, *kelâm-ı nefsi*'nin kabulüne veya reddine dayanır. Kur'ân ve diğer kutsal kitapların içeriklerinde olduğu gibi, Ehl-i Sünnet Allah'ın birer ezeli sıfatı olan ilim ve kelâm sıfatıyla ezelde kendi kendine konuşmasını mümkün ve anlamlı görürken; Mu'tezile, anlamsız ve muhâl görür. Bu konuda Ehl-i Sünnet 'kıyasu'l-ğâib 'ale's-şâhid=ğâibin şahit üzerine kıyası' ilkesine dayanarak kendi görüşünü savunmak için şöyle bir örneğe başvurur: Bir adam bir oğlunun olacağını farz ederek, dünyaya geldikten sonra şöyle yapsın' diye emir verebilir. Kur'ân'ın 'kelâm-ı nefsi olarak ezeliği de buna benzer. "Ehl-i Sünnet kelâmcılarını Kur'ân hakkında böyle bir izah tarzına zorlayan şey, onların bütün sübûtî sıfatların ezeli olduğuna dâir görüşleridir. Dolayısıyla ilim sıfatı da ezeldir."<sup>42</sup> Mu'tezile ise Allah'ın kelâmının ezeli olduğunu kabul eder. Yani Allah ilim ile alîm olmaz, zatından dolayı (li zâtihî) alîmdir.<sup>43</sup> O'nun ilmi, zatı demektir.

Ibn Rüşd (ö.596/1198)'e göre "Allah muhdes olan şeyleri ezeli irâdesiyle irâde eder veya "ezeli ilmiyle bilir" demek, Kur'ân'da olmayan bir bid'attır. Ona göre Allah, En'am sûresi 59. âyette görüldüğü gibi Allah'ın

<sup>39</sup> W. Montgomery Watt, *Hür İrâde ve Kader*, (çev. Arif Aytekin), İst 1996, s. 86

<sup>40</sup> Bkz. Eş'ârî, *Makâlât*, I/495; Düzgün, a.g.e.,194.

<sup>41</sup> Bu ayrımı Şehristânî *el-Milel ve'n-Nihal*, (Thk.: Muhammed Seyyid Kılânî), Dârul-Ma'rife-Beyrut 1980 adlı eseri I/50'de şöyle yapar: 'Allah, ilmiyle değil de zâtıyla bilicidir' diyen filozoflarla 'Allah, zâtı olan ilmiyle bilicidir' diyen Allâf arasında fark vardır. Birincisi sıfatın nefyi iken, ikincisi bizzât sıfat olan zâtın, ya da bizzât zât olan sıfatın ispatıdır. Bkz. Düzgün, a.g.e.,194

<sup>42</sup> Sâduddîn et-Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, Kahire 1988.; s. 43; İlhami Güler, *Sâbit Din Dinamik Şeriat*, Ankara 1999, s. 137.

<sup>43</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 183.

varlığa çıkardığı şeyleri bilir.<sup>44</sup> İbn Rüşd'ün bu görüşü Mu'tezilî söyleme yakın bir izah tarzıdır. Çağdaş araştırmacılardan Davud Rehber de, Kur'ân'da Allah'ın ilminden bahseden âyetlerin bütününde, Allah'ın insan fiillerini ezelde bildiğine dâir bir işâretin bulunmadığını bildirir.<sup>45</sup> Allah ezelde kendi fiillerini irâde edip, bilgisinin konusu yapmış mıdır? Allah'ın ezelden beri mürîd olması, ortaya koyacağı şeyleri ezelde irâde etmiş olmasını gerektirir mi? Mu'tezile'nin söylemlerinden ortaya çıkan, Allah kendi fiillerini de, insan fiillerini de ilminin konusu yapmadığı, yani bilkuvve olarak bunları irâde etmediği şeklindedir. *Zira yaratıcı olmanın bir özelliği de 'yeniden ve sürekli olarak irâde etme'dir. Varlığa çıkarması anlaktır; "ol (kûn)'der ve hemen oluverir."*<sup>46</sup> *Eğer, hem kendi fiilleri, hem beşer fiillerini ilminin konusu yapmış olsaydı, kendini de insanları da –bir nevi-bağlamış ve zorlamış olurdu.* Halbuki o, fâil-i muhtâr (mutlak hür) olup, istediğini istediği ânda istediği şekilde yaratır." O, diri ve kayyûmdur",<sup>47</sup> "O, her an yeni bir iştedir",<sup>48</sup> "O, dilediğini yapandır,"<sup>49</sup> "Yaratmasında istediğini arttırır."<sup>50</sup> "85. Buruç Sûresinin 16.âyetinde geçen "Levh-i Mahfûz" ve 56.Vâkıa Sûresinin 78. âyetindeki 'Kitâbun Mekkûn' ifâdelerini bazı müfessirler, lafzî yoruma bağlı kalarak, Kur'ân'ın 'ezelde yazılı olduğu yer' olarak anlamışlardır. Muhammed Esed, Meal Tefsirinde (The Message of the Qur'an) Taberî, Beğavî, Râzî ve İbn Kesîr (ö.774/1372)'in tefsirlerine dayanarak, mecâzî anlamda, Kur'ân'ın "kaybolmazlık, korunurluk niteliği"ne işâret eden ifâdeler şeklinde yorumlamıştır."<sup>51</sup>

Çağımızın ünlü müslüman düşünürlerinden Muhammed İkbâl de ilâhi ilmin "sakin ve donuk boşluk" olduğunu ileri sürerek, bunu varlıkların birbirlerine bağlı bulunduğu "canlı ve yaratıcı faaliyet" olarak açıklamak suretiyle konuya değişik bir yaklaşım getirmeye çalışır. İkbâl, bu bilginin olayların önceden belirlenmesi anlamında değil, "belirsiz bir imkan" demek olduğunu savunur. O bu konuyu şöyle açıklar: "Aslında bir çeşit kapsamlı bir ilim gibi telakki edilen ilm-i ilâhi, Einstein öncesi fizik biliminin sakin ve donuk boşluğundan başka bir şey değildir. Oysa ilâhi ilmi, ona kendiliğinden ayakta durduğu gibi görünen eşyaların uzviyet bakımından birbirlerine bağlı bulunduğu canlı, yaratıcı bir faaliyet olarak düşünmekle; O'nun gelecek

<sup>44</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l Edille*, Beyrut 1982, 80-81; Bkz. İlhami Güler, Sâbit Din, 137.

<sup>45</sup> Davud Rehber, *God of Justice*, 1960, 51 vd.; İlhami Güler, Sâbit Din, 137.

<sup>46</sup> Yâsîn 36/82.

<sup>47</sup> Bakara 2/255.

<sup>48</sup> Rahman 55/29

<sup>49</sup> Buruç 85/16

<sup>50</sup> Fatır 35/1.

<sup>51</sup> Güler, Sâbit Din, 138 (21 nolu dipnot).

olayları önceden bilme fiilini kurtarmış oluyoruz. Fakat ilâhî zâtta geleceğin; daha doğrusu doğanın ve insan eylemlerinin gelecekteki hareketi, oluşu uzun bir müddet önce plânı çizilmiş olan bir olaylar zinciri gibi değil; *belirsiz bir imkân* olarak vardır.<sup>52</sup> Ayrıca İkbâl'in, kevnî olayları da kapsayan Allah'ın kâinâtındaki olayları önceden/ezelde tesbit etmesinin gelişmeye aykırı olduğu, halbuki kâinâtın statik olmadığı anlayışından hareketle Allah'ın böyle bir ilminin olmadığı anlayışı aşırı bir yorum<sup>53</sup> gibi görünse de üzerinde düşünmeye değer yeni bir bakış açısıdır.

## SONUÇ

İslam'ın akılcı ve hürriyetçi kanadını temsil eden Mutezile Kelâm Ekolü'nün ikinci yüzyıldan itibaren gittikçe detaylanan ve felsefileşen tartışmaları özellikle alimler arasında ilgi uyandırmakla birlikte, halk arasında fazla ilgi uyandırmamışa benziyor. Onların görüşleri sadece bir takım entelektüel bilginler arasında ve saraylarda hararetli tartışmalara sahne olmuştur. O dönemden bu yana "Allah'ın ezelde bilmesi, Allah'ın ilmi bahsinde değil de, insanların yeryüzündeki davranışlarının Allah'ın irâde ve gücü ile ilişkisi bağlamında ve "kader" kelimesi ile halka izah edilmeye çalışılır. Bu izah tarzı, kaderin insanın başına gelecek olayların Allah'ın mutlak irâdesiyle önceden 'tayin' edilmesi (alın yazısı) şeklinde anlaşılmasına sebebiyet vermiştir. Burada artık dominant olan bilme veya ilim değil, *belirleme, tayin etmedir*. Halkın kader anlayışı büyük ölçüde böyledir".<sup>54</sup> Abbasilerin Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerini bir yana bırakırsak, yüzyıllar içerisinde Emevilerden itibaren başlayan siyasal otoritenin kader inancını ve Allah'ın ilim ve iradesini kendi lehlerine kullanma süreci büyük oranda günümüze kadar devam etmiştir. Hicri beşinci yüzyıldan sonra Eş'arîliğin ve Tasavvuf anlayışının kökleşmesinde büyük çabalar sarf etmiş bulunan Ebu Hâmid el-Gazzâlî (505/1111) kendi dönemindeki ve daha sonraki Sünni iktidarların işini daha da kolaylaştırmıştır. O, yazmış olduğu eserlerin çokluğu ve yaygınlaştırılması sürecinde Müslümanların kader anlayışlarının şekillenmesinde büyük katkıları olmuştur. Sonunda siyasal otorite ile Müslümanların büyük çoğunluğunun kader anlayışları örtüşmüş; iyi veya kötü, başa gelen her olay Allah'tan bilinir olmuştur. Bu anlayış, halkın maddi ve fikri alanlarda ilerlemesi, dünyada başarılı ve huzurlu bir hayat sürmeleri hususunda sorumluluk mevkiinde olan bir çok yöneticinin işine gelmiştir. Böyle-

<sup>52</sup> Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Teşekkülü*, (Çev.: A. Asrar), İstanbul, 1984., s. 111-112.

<sup>53</sup> İkbâl, a.g.e., 82; Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, Birleşik Yay., İstanbul 1992, s. 329.

<sup>54</sup> Güler, a.g.e., s. 20.

ce ilerici ve atılımcı bir karaktere sahip olan İslam, bu tip yöneticiler ve onlara payanda olan alimler tarafından sürekli olarak kullanılmış, böylece halkın başına gelen her türlü musibetin sorumluluğunu kendi üzerlerinden atma hususunda -özellikle birtakım ferdi ve toplumsal felaketleri Allah'ın ilmi ve kaderine bağlayarak- müslümanların o günden bu güne irade ve beşeri fonksiyonlarının gerilemesine neden olmuşlardır.

Günümüzde insan hürriyetini temellendirme adına ileri sürülen birtakım ifadelerle Allah'ın ilmini sanki “belirsiz bir imkân” olarak görme anlayışı, Allah'ın ilmini sınırlandırmaya götüren ve O'na cehl isnadı gibi görünen kapalı bir kavramdır. Bize göre ilâhî ilim hakkında söylenecek her fazla söz, onun tanınması ve bilinmesine yarayacak yerde, yeni çıkmazlar ve soruları beraberinde getirmektedir. Mu'tezile, Yüce Allah'ın bilmesinin ezeli/kadim olduğunu kabul etmemekle insan hürriyetini kurtarmaya çalışırken, Ehl-i Sünnet ezeli ilme halel getirmemek için insan hürriyetini sınırlandırmak zorunda kalmışlardır. İnsan hürriyeti ve sorumluluğu açısından ele alınan bilgi konusunda Allah'ın ilmini belirsiz bir imkân olarak görme anlayışı, sanki Allah'ın olayları daha önce bilmediği gibi bir anlayışa götürdüğünden, geleneksel Müslüman düşüncesi bunu kabul etmeye yatkın görünmemektedir. Mu'tezile, Yüce Allah'ın bilmesinin ezeli olduğunu kabul etmemekle, hem alemin kadim olacağı anlayışını reddederek Allah'ın birliği ve yaratmasını kanıtlamakta, hem de insan hürriyetini kurtarmaya çalışmaktadır. Ehl-i Sünnet ise Allah'ın ezeli bilgisinin her şeyi kuşatıcılığını savunmakla hem ulûhiyete halel getirmemek adına insan hürriyetini açıklanması zor bir duruma sokmuştur. Mu'tezile'nin yaklaşım biçimi insan akli ve fitratına uygun gibi görünmekte, Ehl-i Sünnet'in yaklaşım biçimi ise standart Müslümanın vicdan ve kanaatine uygun düşmektedir. Belki de konunun çok girift ve soyut olması her iki ekolün de böylesi metafizik bir konuyu tam olarak açıklığa kavuşturamamasına neden olmuştur. Bizler onların konuya yaklaşım biçimlerini gözardı etmeksizin çağımızın kozmoloji ve astronomi bilgilerinden de yararlanarak yeni bakış açıları ve değerlendirmeler sunarak hakikati arama çabalarımızı devam ettirmek zorundayız.

## BİBLİYOGRAFYA

- Akbulut, Ahmet, Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri, Birleşik Yay., İstanbul, 1992.
- el-Bağdâdî, Abdulkâhir, *el-Fark beyne'l-Fırâk*, (I.Bs.) Beyrut 1973.
- \_\_\_\_\_, *Usûluddîn*, İstanbul, 1928
- Bernard, Marie, *İlk Mu'tezililerde İlim Kavramı*, (Çev. Şerafeddin Gölcük), Atatürk Üniv. İslâmî İlimler Fak. Dergisi (Ayrı Basım), sayı: 2, Ankara1977, S. Pines'in 'Some of İslâmic Culture'deki Makalesi, *Some of İslâmic Philosophy*, Haydarabad, XI (1937).
- el-Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdulmelik (ö.478/1085), *el-Akidetü'n-Nizâmiye fi'l-Erkâni'l-İslâmiyye*, Kahire 1978.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille*, Kahire 1950.
- Düzgün, Şaban Ali, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah Âlem İlişkisi*, Akçağ Yay. Ankara 1998.
- Ebu Hanife, *Fıkıh-ı Ekber* ("İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri" içinde), Çev. Mustafa Öz, İstanbul ,1992.
- Ebû Zehrâ, Muhammed, *İslâmda Siyasî ve İtikâdî Mezhepler Târîhi*, 1. Bsk, (Çev. Ethem Ruhi Fığlalı ve Osman Eskicioğlu, İstanbul, 1970
- Emin, Ahmed, *Duha'l-İslâm* , 7.bsk. Kahire 1964.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, (Tashih: Helmut Ritter), (II. Bs.), Dâru'n-Neşr, Wiesbaden, 1400/1980; İstanbul 1929.
- Gölcük, Şerafeddin, *İlk Mu'tezililerde ilim Kavramı*, (Çeviri), Atatürk Üniv. İslâmî İlimler Fak. Dergisi (Ayrı Basım), Ankara1977, s.323.
- el-Gurâbi, Ali Mustafa, *Târîhu'l-Fırâki'l-İslâmiyye*, Mısır 1948
- Güler, İlhami, *Sâbit Din Dinamik Şeriat*, Ankara1999.
- Harpûtî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelâm*, Dersaadet 1330 h., s.11.
- Hasan-ı Basrî, *Risâle* (Thk.:H. Ritter), Der Islam, XXI, Heft I, 1932, October (Ekim), (çev.: Lütü Doğan-Yaşar Kutluay), AÜİFD., Ankara 1959.
- el-Hayyat, Ebu'l-Hüseyn, *Kitâb el-İntisâr ve'r-Reddu alâ İbn er-Râvendî*, (Thk.: Nieberg), Beyrut 1987-1988.
- İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihâl*, Mısır 1320h.
- İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l Edille*, Beyrut 1982.
- İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, Beyrût, tsz.
- İbnu'l-Mürtezâ, Ahmed b.Yahya (ö.840/1437), *el-Münye ve'l-Emel*, Hayda-



rabat 1902.

İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Teşekkülü*, (Çev.: A. Asrar), İstanbul, 1984.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, (Sad. Sabri Hizmetli), Ankara 1981.

Izutsu, Toshikio, *İbn Arabî'nin Fusus'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre, İstanbul 1988.

Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl*, Kahire 1960- 1965.

Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire 1988.

Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyân Yay., İstanbul 1997.

Macit, Nadim, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, İstanbul 1996,75.

el-Mâtürîdî, Ebu Mansûr, *Kitâb et-Tevhid*, (Thk.: Fethullah Huleyf), Lübnan 1982.

Mc Donald, D.B., “*Mâtürîdî*”, İslam Ans., İstanbul 1955.

en-Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tebsiratü'l-Edille fî Usûlu'd-Dîn*, Thk. ve nşr. Hüseyin Atay, DİB. Yay.,Ankara 1993.

en-Neşşâr, Ali Sâmi, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, (Çev.: Osman Tunç), İnsan Yay. İstanbul 1999, s.246.

en-Nisâbü'rî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Saîd (ö.h.400'den sonra), *el-Mesâil fî'l-Hilâf beyne'l Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, (Thk.: Maan Ziyâde, Rıdvân es-Seyyid), Ma'hed el-İnmâi'l-Arâbi, Beyrut 1979.

Ömer b. Abdülaziz, *er-Risâle (Bidâyâtü İlmi'l-Kelâm fî'l-İslâm içinde*, Thk. Josef van Ess), Beyrut 1977.

Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Ankara 1995.

Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1993.

Özdemir, Metin , *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, İstanbul 2003.

er-Râzi, Fahrüddin, *el-Muhassal-Kelâma Giriş*, (Çev.: Hüseyin Atay), Ankara Üniv. Bsm., Ankara 1978, 54-55.

Rehber, Dâvud, *God of Justice*, 1960.

Schacht, Joseph, “*The History of Muhammedan Theology*”, *Studia İslâmica*, I, 1953.

Schacht, Joseph, *The Origins Of Muhammed Jurisprudence*, Oxford 1959, s.1

44▪ Allah'ın Ezeli İlminin İnsan Özgürlüğünü Kuşatıcılığı Sorunu

et-Taberî, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Kahire 1939

et-Teftazânî, Sâduddîn Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, Kahire 1988.

Tiritton, A. S., *Muslim Theology*, London 1947, p.140.

Ülken, Hilmi Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, Ankara 1972.

Watt, W. Montgomery, *Hür İrâde ve Kader*, (çev Arif Aytekin), İstanbul 1996.

Yörükân, Yusuf Ziya, *İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, AÜİFD., sayı: 2-3, Ankara 1953