

İlahî İradenin Yaratılmışlığı Sorunu

Murat MEMİŞ*

Özet

Kader üzerine yapılan tartışmalarda yer alan en önemli konulardan biri hiç şüphesiz ilahi iradenin mahiyeti ile ilgilidir. Ehl-i Sünnet ilahi iradenin ezeli olduğunu savunmaktadır. Mutezileye göre bu anlayış, hem aklı hem de ahlakî bazı gerekçeler sebebiyle doğru değildir. Onlar ilahi iradenin ezeli oluşunu reddetmişlerdir. Bunun yerine ilahi iradenin mekansız olarak yaratılmış olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bu makale, ilahi iradenin mahiyeti üzerinde İslâm kelamcılar arasında geçen tartışmaları ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: İlahî İrade, ezeli, yaratılmış, Ehl-i Sünnet, Mu'tezile

Abstract

The nature of divine will, no doubt, has an important place in the discussions on destiny. According to Islamic orthodoxy (ahl al-sunnah), divine will is eternal. But Mutazilite does not regard this idea as correct for some logical and ethical reasons. They reject the eternity of God's will. They accept that God's will has been created as spaceless. This paper deals with the discussions on the nature of God's will between Ahl al-Sunnah and Mutazilite.

Key Words: Divine Will, eternal, created, Ahl al-Sunnah, Mu'tazilite

Giriş

İslâm düşünce dünyasını en fazla meşgul eden konulardan biri, hiç şüphesiz kader problemidir. Allah'ın mutlak iradesi karşısında insan eylemlerinin mahiyeti ve buna bağlı olarak ortaya çıkan meseleler hemen her devirde ele alınmış ve üzerinde uzun tartışmalar yapılmıştır. Allah-âlem-insan ilişkisinde, varlıklar düzeyinde

* Arş. Gör. Dr., D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı
(murmemis@hotmail.com).

meydana gelen bütün hadise ve eylemlerin, gerçekte kime ait olduğu ve dolayısıyla bunların ahlakî sorumluluğunun kime, nasıl yükleneceği hususu bu meselenin merkezinde yer almaktadır. Bu problemi halletmek için ileri sürülen her görüş, doğal olarak kendine has bir Allah, evren ve insan tasavvuruna sahiptir.

İnsan fiillerinin mahiyeti sorunu, temelde iki ana unsurun ilişkisine dayanmaktadır: Allah'ın iradesi ve insan iradesi. Fiilin işlenmesi aşamasındaki "kudret" meselesi, bu sorunun başka bir boyutunu oluşturmaktadır. Bizim bu çalışmamızda ele alacağımız konu, ilahî iradenin mahiyeti ile ilgili olan kısımdır. Buna binaen kader probleminin diğer boyutlarına, bu merkezle olan ilişkileri nispetinde kısmen değineceğiz.

Mu'tezile'ye Göre Allah'ın Mürîd Oluşu

İradeyi, "zâtın mürîd olmasını gerektiren mânâ" olarak tanımlayan Kâdı Abdülcebbar, bunun insanın kendisinde bulunduğu en açık niteliklerden biri olduğunu belirtir. Dolayısıyla, her ne kadar mürîdi "fiili, herhangi bir şekilde değil, özel bir şekilde yapmayı mümkün kılan bir sığata sahip olan" şeklinde tanımlasa da bu tanım, tanımlananın daha açık olması bakımından yeterli değildir. Nitekim ona göre hiçbir tanım, insanın kendi varlığında farkına vardığı "mürîd" oluşundan daha açık olmayacaktır. Bununla birlikte bu farkındalık durumu, insanın sahip olduğu ve diğer niteliklerinden belirgin bir şekilde ayırabildiği irade sıfatının ispatı anlamına gelmektedir.¹

Allah'ın mürîd olarak nitelenmesi hususunda Mu'tezile içerisinde farklı yaklaşımların varlığı dikkat çekmektedir. İbrahim en-Nazzam'a göre Allah'ın iradesi, eşyayı yaratmasıdır. Bu açıdan kulların fiillerine taalluk eden ilahî irade (a) onları yaratması, (b) onları emretmesi veya yasaklaması anlamlarına gelmektedir.² Ebu'l-Kâsım el-Belhî de benzer bir şekilde ilahî iradeyi yaratma ile açıklamaktadır. Ona göre Allah'ın mürîd olmasının anlamı, fiilinde başkasının egemenliğine boyun eğmemek ve icbar altında bulunmaktan ibarettir.³ Câhız'a göre, Allah hakkında kendi fiilinin müridi olduğu söylendiğinde bu, yaptığı işlerde gaflet ve dikkatsizliğin

¹ Kâdı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse*, haz. Semîr Mustafa Rebâb, Beyrut 2001, s. 290-291.

² Nazmî Sâlim, *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm*, İskenderiye 1983, s. 33; ayrıca bkz. Kâdı, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, tah. Mahmûd Muhammed Kâsım, Kahire 1963, VI-II, 3-4; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tah. Emir Ali Mehnâ, Beyrut 1997, I, 68.

³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2002, s. 375. Ayrıca bkz. Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fî'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, tah. Ma'n Ziyade, Beyrut 1979, s. 352; Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, tah. Es'ad Temîm, Beyrut 1996, s. 79.

bulunmadığı anlamına gelir.⁴ Bir başkasının eylemiyle ilişkili olarak iradeden bahsediliyorsa, o zaman nefsin ona meyletmesi anlamını taşımaktadır.⁵ Bısr b. el-Mu'temir, diğerlerinden daha farklı bir şekilde, Allah'ın iradesinin iki kısma ayrıldığını, bunlardan birisinin zâtî, diğerinin ise fiilî sıfatlardan olduğunu ileri sürer. Ona göre Allah'ın ezeli bilgisi ile salah ve hayır olarak bildiği bir şeyi irade etmemesi mümkün değildir. Fiilî olan iradesi ise, O'na ait yaratmadır.⁶ Bütün bu yorumlar, Allah'ın iradesinin hakiki anlamda değil, mecazî olarak anlaşıldığına işaret etmektedir.⁷

Diğer taraftan bazı Mu'tezilî kelimciler bu sıfatın Allah hakkındaki hakiki anlamda kullanılmasından yanadır. Bu sebeple öncelikle onun Allah hakkında geçerli bir sıfat olduğunun belirlenmesi gerekir. Bu görüştekilere göre, Allah'ın mürîd/irade sahibi olmasını geçerli kılan husus, O'nun hayy/diri olmasıdır. Hayy/diri olması, Allah'ın gerçek anlamda mürîd olmasını mümkün kılan bir husustur. İradenin varlığını gösteren ise, fiillerinin "özel bir şekilde" meydana geliyor olmasıdır. Diğer bir ifadeyle, bir fiilin pek çok imkân içerisinden sadece birine tahsis edilmesi, örneğin şurada değil burada işlenmesi, şu zamanda değil bu zamanda, şu şekilde değil bu şekilde olması, iradenin varlığı sayesinde.⁸ Bu durumu açıkça gösteren misallerden biri emir ve haber konusuyla ilgilidir. Bir şeyi emretmenin ancak iradeyle mümkün olabileceğini ifade eden Kâdı Abdülcebbar şöyle der: "Biz Allah'ın hitap etmesi, emretmesi ve haber vermesi sebebiyle mürîd olduğunu biliyoruz. Birisi hakkındaki haberin, bir başkası hakkında olma imkânı da sabittir. Allah Teâlâ'nın, "**Muhammed Allah'ın rasûlüdür**" (48:29) sözü, O'nun, böyle irade etmesi sebebiyle, bir başkası değil, sadece Muhammed b. Abdullah (sas) hakkında bir haberdir."⁹

Kâdı Abdülcebbar, Allah'ın gerçek anlamda mürîd olmasıyla ilgili olarak felsefî kökenli bir eleştiriye cevap vermektedir. Bilindiği gibi varlığın ortaya çıkışı hususunda İslâm filozoflarının benimstedikleri sudûr nazariyesi, Allah'ın mümkinâtı bilmesini esas almakta, iradeyi aktif olarak hesaba katmamaktadır. Filozofların, "objesini, var kılan bilgi anlayışı"na ek olarak ileri sürdükleri "yüce sebeplerin yaptıklarında gâye gütmemeleri" görüşü, irâdeyi tam olarak pasif

⁴ Kâdı, *el-Muğnî*, VI-II, 5.

⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 88.

⁶ Kâdı, *el-Muğnî*, VI-II, 3; ayrıca bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 78.

⁷ Bkz. Neseî, *Tebşiratü'l-Edille*, tah. Hüseyin Atay, Ankara 1993, I, 493; ayrıca bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, ed. Alfred Guillaume, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kâhire trs, s. 238.

⁸ Kâdı, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.292-293.

⁹ Kâdı, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, çev. Murat Memiş, İstanbul 2006, s. 71; ayrıca bkz. Kâdı, *el-Muğnî*, VI-II, 104; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 293.

bir konuma yerleştirmektedir.¹⁰ Kâdı Abdülcebbar'ın bu görüşe verdiği cevap esas itibarıyla, filozoflar ile kelâmcılar arasındaki Allah-âlem ilişkisinde ortaya koydukları fikirlerin tamamen karşıtlığı üzerine kuruludur. Zira kelâmcılar nazarında bilgi/ilim, biline-ne/maluma tabidir ve onun varlığı üzerinde hiçbir etkiye sahip değildir.¹¹ Dolayısıyla onlara göre Allah'ın bilgisi yaratıcı bir unsur değil, aksine imkânlar âleminin bildircisidir. Bu niteliği sebebiyle Allah'ın ilmi, irade ile tercih edilecek olan imkânların zeminini oluşturmaktadır ve iradeden bağımsız bir sıfattır. Fahreddin er-Râzî bu durumu açıkça şöyle ifade eder: "*Allah'ın mürîd oluşu hakkında bizim görüşümüz, onun Allah'ın âlim oluşu üzere ek/zâid bir sıfat olmasıdır. Mu'tezile'nin Basra kolunun çoğunluğu da bu görüştedir.*"¹² Dolayısıyla ilâhî bir sıfat olarak iradenin kabulü hususunda kelâmcılar ile filozoflar arasında ciddî bir görüş farklılığından bahsedilebilir. Ancak biz, İslâm filozoflarının irade sıfatı hakkında ileri sürdükleri eleştirilere burada yer vermeyeceğiz.

Bu genel girişten sonra kader problemi söz konusu olduğunda münakaşaların merkezinde yer alan Allah'ın iradesi hususundaki görüşler ve bunların doğurduğu sonuçların beyanına geçebiliriz. Konunun merkezine Mu'tezilî görüşleri yerleştirip ortaya çıkan tartışmaları bunun etrafında değerlendirmeyi düşünüyoruz.

Mu'tezile'ye göre Allah'ın iradesi hakkında ileri sürülebilecek üç görüş mevcuttur: Allah'ın iradesi (a) ya zâtıyla kâim ezeli bir sıfattır; (b) ya zâtına eklenmiş ezeli bir sıfattır; (c) ya da bir mahalde bulunmayan muhdes bir sıfattır. Onlara göre ilk iki görüşün imkânsızlığı, aynı zamanda üçüncü görüşün doğruluğunu göstermektedir. O halde öncelikle bu görüşlerin geçersizliğinin gösterilmesi gerekir. Burada şu hususu da belirtelim ki, buradan itibaren Mu'tezile olarak adlandıracağımız fikir sahipleri, Mu'tezilî kelâmcıların tamamı değil, "*bir mahalde bulunmayan muhdes irade*" görüşünü benimseyen Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kâdı Abdülcebbar gibi Mu'tezilî âlimlerdir.

1. Ezeli İradenin Reddi

Allah'ın, zâtından kaynaklanan ezeli bir iradesi olduğu anlayışı Neccâriye fırkasının ileri sürdüğü görüşlerdendir. Bu fırkanın kuru-cusu olan Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (220/835)'a göre, Allah zâtı sebebiyle (lizâtihi) mürîddir; O, hayrı ve şerri, fayda ve zararı irâde edendir; O'nun mürîd olmasının anlamı, [ziddi olan]

¹⁰ Konuyla ilgili olarak bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İstanbul 1992, s. 144-145.

¹¹ Kâdı, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 290. Benzer bir eleştiri için ayrıca bkz. Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 65-66; Fahreddin er-Râzî, *el-Erbâin fi Usûli'd-Din*, tah. Ahmed Hicâzî es-Sakâ, Kahire 1986, I, 207.

¹² Râzî, *age*, I, 207.

"kerih gören ve [bir başkasının iradesi altında] mağlup" olmaktan ibarettir.¹³ Ayrıca ona göre Allah'ın mülkünde O'nun iradesinin dışında hiçbir şey olmaz. Allah Teâlâ, belli bir vakitte olacağını bildiği şeyin o vakitte olmasını ve olmayacağını bildiği şeyin de olmamasını *ezelî olarak* irade eder.¹⁴

Mu'tezile'nin meseleyle ilgili görüşüne geçmeden önce bu hususun Ehl-i Sünnet tarafından da reddedildiğini hatırlatmalıyız. Ancak Ehl-i Sünnet'in red gerekçesi, Mu'tezile'den farklı bir şekilde, sıfatullah konusundaki genel kabullerinden kaynaklanmaktadır. Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr tarafından ileri sürülen zâtî irade anlayışının, Mu'tezile'nin kabul ettiği "sıfatın zâtla kâim [zâid bir sıfat] olmasının imkânsızlığı" görüşü ile zâtî ve fiilî sıfatlara yükledikleri anlamlara dayandığını söyler.¹⁵ Daha açık ifade etmek gerekirse, Neccâr bir taraftan Mu'tezile'nin ileri sürdüğü, Allah'ın âlim ve kâdir olması gibi, zâtî sıfatlar hakkındaki görüşünü irade sıfatına uygularken diğer taraftan da onların iradeyi fiilî bir sıfat olarak görmelerini reddetmiş olmaktadır. Çünkü ona göre irade sıfatı, kudret ve ilim sıfatları gibi asla ortadan kalkmayan, aksine her şeyi içine alan sıfatlardandır. Bu bakımdan Mu'tezile'nin zâtî sıfatlar teorisi karşısında Ehl-i Sünnet tarafından ileri sürülen bütün tenkitler, Neccâr'ın ilahî irade anlayışı için de geçerlidir. Bununla birlikte Nesefî, Neccâr'ın, kullara ait bütün fiillerin Allah'ın iradesi olduğunu kabul etmekle ehl-i hakk tarafında yer aldığını belirtir.¹⁶ Bu durum, *ezelî irade* fikrinin diğer bir versiyonu olan Sünnî irade anlayışının doğurduğu sonuçlardan biri olması bakımından bu iki mezhep arasındaki ortak noktayı oluşturmaktadır.

Diğer taraftan Şehristânî, Neccâr'ı, irade sıfatına selbî yöntemle yaklaşmasından dolayı felsefecilere uymakla itham eder. Ona göre Neccâr'ın irade ile ilgili açıklamaları, kudreti "aciz olmamak", ilmi ise "cahil olmamak" şeklinde izah etmekten farklı değildir.¹⁷ Bu ise iradenin inşâî nitelikteki müspet anlamını görmezden gelmek demektir.

¹³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 100. Ayrıca bkz. Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 292. Fahreddin er-Râzî'ye göre bu, irade sıfatını selbî/olumsuz anlamda ele almak demektir; bkz. Râzî, *el-Erbaîn*, I, 207.

¹⁴ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, haz. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1963, s. 283.

¹⁵ Nesefî, *Tebşıra*, I, 496-497.

¹⁶ Nesefî, *age*, I, 497. Burada belirtmeliyiz ki, Nesefî, Neccâr'ın zâtî ve fiilî sıfatlar ayırımında Mu'tezile'nin görüşlerini benimsediğini belirtmektedir. Bu doğru olmakla birlikte, irade sıfatını fiilî bir sıfat olarak kabul etmemekle onlardan ayrılmış olmaktadır.

¹⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 242. Ayrıca bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, 82.

Mu'tezile'nin bu görüş hakkındaki eleştirisi ise, Ehl-i Sünnet'ininkinden tamamen farklı sebeplere dayanmaktadır. Kâdi Abdülcebbar, bu görüşü reddetme sebebi olarak birbiriyle bağlantılı dört gerekçe ileri sürer. Yeri gelmişken hemen belirtmeliyiz ki, burada aktaracağımız Mu'tezilî eleştiriler, Ehl-i Sünnet'in bu konudaki görüşleri için de geçerli sayılmaktadır. Zira Mu'tezile açısından asıl problem, iradenin ezeli olması fikridir; bu ezeliğin zâti olup olması birinci dereceden önem arz etmemektedir. Dolayısıyla aşağıda sıraladığımız eleştiriler Neccâriyye'yi olduğu kadar Ehl-i Sünnet'i de muhatap almaktadır. Bu gerekçelerden ilki sorunun temelini oluşturmakta, diğerleri ise buna bağlı olarak ortaya çıkan ikincil problemlere temas etmektedir. Şimdi bu gerekçeler ve üzerinde yürütülen tartışmalara bakalım.

a) Ezeli İradenin Sınırsız Murâda Taalluku

Mu'tezile'ye göre ilâhî iradenin zâti/ezeli olması, onun irade edilen (murâd) her şeye taalluk etmesi sonucunu doğurur. Bu açıdan irade sıfatı, Allah'ın âlim olmasına benzer. Zâti/ezeli olan ilim sıfatının, Allah'ın bütün mâlumâtı bilmesini gerektirmesi gibi, aynı durum irade sıfatı için de geçerlidir. Diğer bir ifadeyle bu fikrin benimsenmesi, irade edilebilen her şeyin Allah'ın iradesi olduğunu ve O'nun tarafından irade edilme zorunluluğunu kabul etmek anlamına gelecektir. Bir şeyin birden fazla âlimler tarafından bilinmesinin mümkün olması gibi, iradenin ezeliyeti de, vâki ya da gayr-ı vâki (mümkün) her murâdın, Allah tarafından irade edildiği manasını taşımaktadır. Kâdi Abdülcebbar bu durumu, bilinenlerde olduğu gibi, "irade edilenlerde de herhangi bir hususîleştirmenin vâki olmayacağı" şeklinde ifade eder.¹⁸ Ona göre bu durum, bazı sakıncalı sonuçların ortaya çıkmasına sebep olur. Zira ilâhî iradenin sınırsızlığı, varlık âleminde şu anda var olandan daha fazla varlığın bulunmasını gerektirir. Bu görüşler kabul edilebilecek şeyler değildir.¹⁹ Örnek vermek gerekirse, bir insanın kendisi için her türlü faydaya sahip olma iradesi, aynı zamanda Allah'ın iradesi olacağından, bu durum insanın irade ettiği her şeyin vuku bulmasını gerektirecektir.²⁰ Kâdi'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Mu'tezile'ye göre ezeli irade fikrinin ortaya çıkardığı ana sorun, irade edilebilen her şeyin irade edilmek zorunda oluşu ve buna bağlı olarak da Allah tarafından irade edilen her şeyin varlık alanına çıkmasının gerekliliğidir.

Mu'tezile'nin sıfatlar hakkındaki genel kabulleri çerçevesinde baktığımızda, zâti olan sıfatlar, kendilerine ait hükümlere ezeli ve

¹⁸ Kâdi, *el-Muğnî*, VI-II, 111.

¹⁹ Kâdi, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 296-297.

²⁰ Kâdi, *el-Muğnî*, VI-II, 111.

mutlak anlamda sahiptirler. Örneğin Allah'ın ilminin ezeli olması, bilinebilecek her şeyi ezeli olarak bilmesi anlamına gelmektedir. Mâlum/bilinen hiçbir şey bu kapsamın dışında kalmaz. Bunun böyle olmasını sağlayan şey Allah'ın ezeli olarak âlim olmasıdır. Diğer taraftan insan bilgisinin sınırlılığını belirleyen şey de ilim sıfatının muhdes olmasıdır. Bu yaklaşımı irade sıfatı bağlamında düşündüğümüzde Mu'tezile'ye göre mademki evrende şu an mevcut olandan daha fazlasını irade etmek mümkündür ve bu imkâna rağmen şu anda var olandan daha fazlası yoktur, o halde ilahî iradenin ezeli olduğu düşünülemez. Sonuç olarak var olan sınırlı muradlar, ancak sınırlı, yani muhdes bir irade ile ilişkili olmak zorundadır.

Mu'tezile'nin ileri sürdüğü bu aslî gerekçenin karşısında Ehl-i Sünnet'in cevabı iki temel yaklaşım üzerine inşa edilmiştir. Bunlardan birincisi ezeli sıfatların taallukları ile ilgili bir karşılaştırmayı içermektedir.

Mu'tezile tarafından ortaya konan ilim-irade karşılaştırmasına bedel, Ehl-i Sünnet kudret-irade kıyaslamasına dayanmaktadır. Eğer Mu'tezile'nin irade hakkında ileri sürdükleri doğru kabul edilecek olursa, aynı doğruların kudret sıfatı hakkında da geçerli olması gerekecektir. Bu ise, Mu'tezile'nin asla kabul etmediği, Allah'ın kudretinin, kudret konusu olan (maktûr) her şeye taalluk ettiği anlamına gelmektedir. Bu, âlemde cereyan eden ilahî fiiller açısından doğru olsa bile Mu'tezile'ye göre insan fiilleri açısından doğru değildir. Çünkü onlara göre kulların eylemleri, bizzat kendilerinin maktûrudur.

Mu'tezile bu eleştiriye şöyle cevap vermeye çalışır: Bir maktûrun iki ayrı kudretin eseri olması imkânsızdır. Öyleyse kulun fiili olduğunu bildiğimiz bir şeyin Allah'ın fiili olması imkânsız demektir. Kudret ise imkânsıza taalluk edemeyeceğinden kulun fiilinin Allah'ın maktûru olduğu söylenemez.²¹ Cüveynî bu izahın bir takım çelişkiler içerdiğini ifade etmektedir. Zira Allah'ın ilminde kulun maktûru olan bir fiil, henüz işlenmeden önce kulun da maktûru değildir. Dolayısıyla henüz kulun maktûru olmamış bir eylemin ezeli planda Allah'ın maktûru olmadığını izah etmenin bir yolu yoktur.²² Hatta Allah'ın kudretinin ezeli olması münasebetiyle o maktûrun Allah'a izafe edilmesi daha doğrudur.

Diğer taraftan, insan fiillerini bir tarafa bırakacak olursak, Mu'tezile'ye göre âlemde şu anda var olandan daha fazla maktûrun bulunması gerekecektir. Çünkü onlara göre ezeli sıfatlar, taalluklarını hiçbir sınırlandırma olmaksızın zorunlu kılarlar. Örnek

²¹ Bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 84-85; Kâdı, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 297.

²² Bkz. Cüveynî, *age*, s. 85.

vermek gerekirse, Kâbe'nin içinde fillerin bulunması kudretin taalluk ettiği bir konu ise, bunun gerçekleşmesi gerekmektedir. Mu'tezile'nin burada ezeli kudretin muhdes irade ile sınırlandırıldığını iddia etmesi de imkânsızdır. Çünkü ezeli olanın muhdes ile sınırlandırılması, buraya kadar ileri sürdüklerinden çok daha fazla gelişmelerin ortaya çıkmasına sebep olacaktır.

Ehl-i Sünnet'in ikinci temel yaklaşımı ise, sıfatlar arasındaki ilişkinin niteliği ile ilgilidir. Şehristânî, ilim, irade ve kudret sıfatları arasında hiyerarşik bir yapılanmanın ve tabiri caizse bir iş bölümünün olduğuna işaret eder:

İlim, vâki olana ittibâ eder, vukû buldurmaz. Kudret, makdûru ortaya çıkarır, tahsis etmez. İrade ise, ortaya çıkan bilgiye göre tahsis eder... Bir şeyi bilen herkesin onu irade etmesi, bir şeyi irade eden herkesin de onu yapması gerekmez. Aksine, bir şeyi yapan herkes, ona kâdir olmuş; bir şeyi yapmaya kâdir olan onu irade etmiş; onu irade eden de onu bilmıştır. İrade ilme ittibâ eder. Hatta bir kişinin irade eden olmadığı halde âlim olduğu tasavvur edilebilir. Ancak âlim olmadığı halde irade eden olduğu tasavvur edilemez.²³

Şehristânî'den yaptığımız bu alıntı, ezellilik kavramı ile ilgili Mu'tezile'ninkinden oldukça farklı bir tasavvuru ortaya koymaktadır. Bu anlayışa göre, ezeli sıfatların mütealliklerinin sınırsız olmalarını gerektirecek bir şey yoktur. Zira Şehristânî, söz konusu sıfatların taallukları bakımından birbirlerinden farklı taraflarını hatırlatır. Ona göre ilim sıfatı, vâcip, mümkün ve muhale taalluk etmesi bakımından en geniş ilişki skalasına sahiptir. Kudret sıfatının taalluku ise bu kısımlardan sadece "mümkün" olanla sınırlıdır. İradenin ki ise, bu mümkünât içerisinde sadece teceddüd edenlerle, diğer bir ifadeyle vücut bulanlarla ilişkilidir.²⁴ Dolayısıyla ezeli sıfatların taalluklarının hiçbir sınırlamaya tabi olmadığı söylenemez. Ancak bu sınırlama, Allah'ın zâtına dışarıdan dayatılan ve dolayısıyla O'nu mahkum konumuna sokan bir kayıtlılık değil; aksine ezeli sıfatlar arası ilişkinin zâtî bir gereğidir. Bu nedenle hiçbir ezeli sıfat, diğer ezeli sıfatlar hesaba katılmadan sadece kendi taallukları bakımından değerlendirilemez. Nitekim bu durumun aklî bir zorunluluk olmadığını düşünen Cüveynî, Mu'tezile'ye hitaben "siz bu görüşünüzü hangi delile dayanarak ileri sürüyorsunuz?" diye sorar.²⁵

Ehl-i Sünnet kelimcilerinin işaret ettikleri ezellilik ile yaratılmışlık arasındaki kavramsal farklılığı ve bunun Mu'tezilî düşüncede

²³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 241-242.

²⁴ Şehristânî, *age*, s. 249.

²⁵ Bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 84.

ortaya çıkardığı çelişkiyi "âlemin kıdemi" probleminde daha ayrıntılı bir şekilde ele alalım.

b) Âlemin Kıdemi

Mu'tezile'ye göre zâtî/ezelî irade fikrinin ortaya çıkardığı sorunlardan biri de yukarıda değindiğimiz temel gerekçenin zorunlu bir neticesi olarak düşünülen âlemin kıdemi problemidir. Buna göre, ezelî irade, âlemin ezelde irade edilmesi anlamına da gelmektedir. Zâtî sıfatların sahih olduklarında vacip olmalarının tabîî bir sonucu olarak, âlemin ezelde irade edilmiş olması, onun varlığını ezeli kılar.²⁶ Muhtemelen *Şerhu Usûli'l-Hamse'ye Ta'lik* yazan Mankdîm, ezeli irade fikrine bağlı âlemin var oluşu hakkında buna benzer ikinci bir itiraz daha ileri sürer: İradenin ezeli olduğu durumda âlemin var olmaması gerekir. Bu iddiaya göre Allah'ın âlemi yarattığı vakitten önce yaratması da pekâlâ mümkündür. Zira yaratma için takdir edilecek zamandan daha öncesi, ezeliğin mazi cihetinde bulunmaması sebebiyle imkân dâhilindedir. Bu durumda yaratma için belirlenen vaktin nihayetsiz bir şekilde geriye götürülmesi gerekir. Sonsuz geriye gidiş ise, âlemin varlığını imkânsız kılmaktadır.²⁷ Oysa kelimcilerin tamamı âlemin yaratılmışlığı üzerinde hemfikirdir. Öyleyse âlemin hâdis oluşunun zorunlu bir sonucu olarak, onu meydana getiren iradenin de hâdis olması, ezeli olmaması gerekir.

Mu'tezile'ye göre birinci eleştiri temelde, ezeli iradeyi savunan kelimciler ile İslâm filozoflarını bir noktada buluşturmaktadır. Nitekim İslâm filozofları âlemin kıdemini ileri sürerken, âlemin varlığının zaman bakımından sonralığını reddederler.²⁸ Zira onlara göre Allah'ın ezeli ilminden çıkan âlemi zaman bakımından önceleyen bir şey yoktur. Biz burada İslâm filozoflarının sudur nazariyesine girmeden, Mu'tezile'nin bu iddiasının tahlili üzerinde duracağız.

Öncelikle belirtmek gerekirse, Mu'tezile'nin bu iddiası, ezeli-kıdem kavramlarının, zaman kategorisinin unsurları olarak kabul edilmelerine dayanmaktadır. Hem birinci hem de ikinci itirazlarında bunu açıkça görmek mümkündür. Özellikle ikinci itirazda ezeli yönünde zamansal olarak geriye gidiş imkânı üzerinden hareket edilmiştir. Mu'tezile'nin bu itirazı, filozoflara karşı kullanması belki bir parça anlaşılabilir; ancak zamanı da mekân gibi yaratmanın bir ürünü olarak kabul eden ve onu ezeli-kıdem kategorik olarak ayıran Ehl-i Sünnet kelimcilerine karşı bir itiraz olarak ileri sürmenin doğru bir tarafı bulunmamaktadır.

²⁶ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 298.

²⁷ Bkz. Kâdî, *ay.*

²⁸ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 135.

Filozofların âlemin kıdemi anlayışını eleştirirken Gazâlî'nin ileri sürdüğü görüşler, hadd-i zatında Mu'tezilî eleştirilere de bir cevap niteliği taşımaktadır. O, zamanın neliğini açıklama sadedinde şöyle demektedir:

Zaman hâdistir ve mahlûktur. Ondan önce zaman yoktur. "Allah, âlem ve zamanı öncelemektedir" sözümüzle kastettiğimiz şudur: Âlem yokken O vardı, sonra âlemlerle birlikte de vardır. Bizim "âlem yokken O vardı" sözümüzde kastedilen, sadece Allah'ın zâtının varlığı ve âlemin zâtının yokluğudur. "Âlemlerle birlikte de vardır" sözümüzle kastedilen ise, sadece iki zâtın (Allah ve âlemin) varlıklarıdır. Kıdem tabiri ile kastettiğimiz şey ise, sadece varlıkta tek oluştur (infirâduhû bi'l-vücûd).²⁹

Gazâlî'nin bu ifadelerinde de açıkça gördüğümüz gibi, zaman ve ona ait öncelik-sonralık gibi tâbirler, ancak âlemin varlığı ile düşünülebilecek kavramlardır. Diğer taraftan "kıdem" tabiri ile ifade edilen ezellilik ise, zaman fikrinden bağımsız olarak zorunlu varlığın *mevcudiyeti* ile ilişkilendirilmektedir. Dolayısıyla ezelliliğin, doğrusal olarak akan zamanın *başlangıç tarafındaki sonsuzluk* olarak algılanması mümkün değildir. Bunun doğal sonucu, yaratmanın ezelde gerçekleşmesinin imkânsızlığıdır. Zamanın yaratma ile başlaması, aynı zamanda, yaratmanın/yaratılmışlığın dışında zaman kategorisinin ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir. Bu açıdan Gazâlî'nin ezelliliğe yüklediği anlam, Cürcânî'nin *et-Ta'rifât*'ta yazdığı "mâzi tarafında nihayetsiz olarak takdir edilen zamanda varlığın devamlılığıdır" şeklindeki tanımından tamamen farklıdır.³⁰ Gazâlî, "âlem yokken o vardı" sözünü açıklarken, zamansal anlamlar içeren *önce* ve *sonra* gibi ifadelerden özellikle uzak durmaktadır. O'nun karşılaştırdığı zaman çizgisi üzerinde iki varlığın durumu değil, varlıkların birbirlerine karşı durumudur.

O halde Mu'tezile birinci ve ikinci itirazda, ezelliliği zamansal bir kategori olarak görme hatasını işlemiş olmaktadır. İnsan zihninin zamanla ilgili kalıplarının, bu hatanın ortaya çıkmasında etkili olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Gazâlî, "bütün bunlar [yanlış anlamlar], vehmin, başlangıcı olan bir varlığı, "önce"si olmaksızın anlamaktan aciz olması sebebiyledir"³¹ diyerek sorunun insanî anlama boyutuna dikkat çekmektedir. Dolayısıyla zaman ile ilişkilendirilemeyen bir varlık boyutu/ezellilik hakkında "âlemin yaratıldığından daha önce veya sonra yaratılması" veya "ezelde yaratma" gibi yak-

²⁹ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, tah. Süleyman Dünya, Darü'l-Meârif, Kahire trs. s. 110.

³⁰ Şeyid Şerif el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut 1996, s. 32

³¹ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 111.

laşımın kavramsal ve kategorik imkândan yoksun olduklarını belirtmeliyiz.

Bununla birlikte, Mu'tezile'nin bu şekilde düşünmesinde, ezeli iradenin ispatı sadedinde ileri sürülen bazı görüşlerin etkili olduğu da muhtemel görünmektedir. Fâhreddin er-Râzî'nin aktardığına göre, ilahî iradenin varlığını kanıtlamak isteyenler, âlemin ortaya çıkışında iradenin etkinliğini göstermek amacıyla ilahî iradeyi "âlemin şu vakitte değil de bu vakitte var olmasını sağlayan sıfat" şeklinde açıklamaktadırlar.³² Bu izah, ister istemez insan zihninde, daha öncesi tasavvur edilebilen bir zaman anlayışını oluşturmaktadır. Yine Râzî, "Müslümanlara göre zaman sonradan olmuştur. Durum böyle ise yaratmadan önce zaman yoktur. Bunun için, niye başka zamanda yaratmadı denemez"³³ diyerek mevcut çelişkiyi ortaya koyar.

Âlemin varlığı/ortaya çıkışı ile ezeliğin ilişkilendirilmesi mevzuunda İslâm filozoflarıyla kelamcılar arasında cereyan eden tartışmaya burada girmeyeceğiz. Bu konuda ileri sürülen teorilerin neredeyse tamamında ezeli ile yaratılmış âlem fikirleri arasında kavramsal bir gerginlik mevcuttur. Bu gerginlik büyük ölçüde, Gazâlî'nin de belirttiği gibi, zihin kategorilerimizin ezeli kavramını tam manasıyla kuşatma yoksunluğundan kaynaklanmaktadır. Belki de bu bağlamda "**Ben onları, ne göklerin ne yerin yaratılışına ne de kendilerinin yaratılışına şahit tuttum...**" (18:51) âyeti yeniden değerlendirilmelidir. Bu çalışmamız bağlamında bizim açımızdan ezeli irade anlayışı ile âlemin ezeli fikri arasındaki gerekliliğin sorgulanması yeterlidir. Diğer taraftan âlemin zamansallığı ile ilgili bu problemin Mu'tezile açısından bakıldığında, muhdes irade fikri ile nasıl bağdaştırılabileceği konusunu ise ileriki sayfalarda ele alacağız.

c) Zıtların Bir Araya Gelmesi

Zâtî/ezeli irade görüşünün yol açtığı ileri sürülen sorunlardan biri de zıtların bir araya gelmesiyle ilgilidir. Şöyle ki, irade bir şeyin ortaya çıkma imkânına tâbidir; hudûsu mümkün olan her şey irade edilebilir. İki zıt şeyin birbirinden farklı şartlar altında ortaya çıkması mümkün olmakla birlikte, aynı an ve aynı mekânda vuku bulmaları aklen imkânsızdır. İrade edilebilen her şeyi irade etmesi vacip olan ezeli iradenin, birbirlerine zıt olan şeyleri irade etmesi zâtî itibarıyla vacip olmasına rağmen akıl açısından muhaldir. Bu ise büyük bir çelişkidir. İki zıttan birinin varlığını diğerinin ise yok-

³² Fâhreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, tah. Ahmed Hicâzî es-Sakâ, Beyrut 1987, III, 179.

³³ Fâhreddin er-Râzî, *Kelâm'a Giriş [el-Muhassal]*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 1978, s. 162.

luğunu irade etme olasılığında da bahsedilemez. Zira iradenin nefye/olumsüzâ taalluku yoktur.³⁴

Temelde irade edilebilen her şeyin Allah'ın ezeli iradesi tarafından irade edilmesi zorunluluğu fikrine dayanan bu iddia, özelde, mümkün muradlar olan zıtların birlikteliğinin aklen imkânsızlığı üzerine kurulmuştur. Bir örnek ile anlatmak gerekirse, Allah bir şeyin hem hareketini hem de sükûnunu irade edebilir. Murad olmaları bakımından hareket ve sükûn arasında fark yoktur. Dolayısıyla ezeli iradenin her ikisine taalluk etmesi gerekir. Ancak bunların tek bir anda tek bir mahalde bulunmaları aklen imkânsızdır. O halde bu ikisine aynı anda taalluk etmesi gereken ezeli iradeden akli zorunluluk sebebiyle söz edilemez.

Şehristânî'nin bu problemin çözümüne yönelik ileri sürdüğü ilk cevap tartışmaya açık görünmektedir. O, şöyle der: "Öncelikle burada birbirine zıt iki irade olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine bunlardan birisi, Allah'ın ilminde vuku bulacağı bilinen vâkidir ki, işte bu murad, onun sahibi de mürîddir. Vuku bulmayacağını bildiği şey ise, murad değildir, onun sahibi ise temenni edendir. Kadim iradenin, birisi temenni ve şehvet diğeri ise irade olan iki manaya taalluk etmesi câizdir."³⁵ Şehristânî'nin bu görüşünün bazı kabul edilemez noktaları mevcuttur. Bu görüş öncelikle iradeyi, ilim sıfatı ile sınırlaması bakımından sakıncalıdır. Zira bir şeyin var olup olmaması öncelikle onun hakkındaki iradenin taallukuna bağlıdır. Dolayısıyla bu şey hakkındaki irade, onun vuku bulmasını belirleyen ana etkindir. Dolayısıyla o şeyin ortaya çıkması/varlık bulması hakkındaki ilahî bilgi, bu iradeye tâbidir. Öyleyse vuku bulması bakımından ilahî iradenin belirlediği bu şeyi ilim sıfatına döndürmek, sebep ile sonucu birbirinin yerine geçirmek anlamına gelmektedir. Nitekim Gazâlî, ilmin hâdisata olan taallukunun iradeyi tâkip ettiğini belirterek, bu kısır döngünün önüne geçmektedir. Ona göre bir şeyin vuku bulmasının illeti iradedir. İlim sıfatı ise, herhangi bir tesirde bulunmaksızın, vâki olacak bu şeye tâbi olur.³⁶

Diğer taraftan, birbirine zıt olan iki iradenin, nitelik olarak birbirlerinden farkları bulunmamasına rağmen vuku bulan irade,

³⁴ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 298, 300.

³⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 249-250.

³⁶ Gazâlî, *el-İktisad*, s.66. Benzer bir açıklama için bkz. Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 163-164. Bununla birlikte Râzî, insan fiillerinin yaratılmasına dair Mu'tezile ile yürüttüğü bir tartışmada, bu görüşüne çelişik olarak "Allah Teâlâ'nın olacağını bildiği nesne olmak zorundadır. Allah Teâlâ'nın olmayacağını bildiği nesne de olmamak zorundadır" ifadelerini kullanır. Bkz. Râzî, *age*, s. 196. Benzer bir görüş İmam Eş'arî'ye de nispet edilir: "Allah'ın bildiği şeyin aksini irade etmesi sahih değildir." Bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, ed. Daniel Gimaret, Beyrut 1987, s. 69-70.

bulmayanın ise temenni veya şehvet olarak isimlendirilmesi de başka bir sakıncayı teşkil etmektedir. İradenin, vuku bulmak açısından böyle bir tasnife tâbi tutulmasına başka bir yerde rastlamadık. Ayrıca vuku bulmamış olsa bile ilahî iradenin temenni ve şehvet olarak isimlendirilmesi kabul edilen bir görüş değildir.³⁷

İmkân sahasında birbirlerinin benzerleri oldukları halde, iradenin neden iki zıd şeyden birine taalluk ettiği sorusunu Gazâlî hatalı bulur. Çünkü zaten irade, bir şeyi benzerlerinden ayırmak/temyiz etmekten ibaret bir sıfattır. Dolayısıyla ona neden böyle yaptı, diye sorulamaz. Bu tıpkı, "ilim, neden malumun inkışafını gerektirdi" sorusuna benzer.³⁸ Farklı bir perspektiften bakacak olursak, varlık âleminde böyle tercihlerin olduğunu gördüğümüz için irade sıfatından bahsediyoruz. İşte bizim sonuçlarını bir takım tercihler olarak gördüğümüz hâdisenin sebebi irade sıfatıdır.

Ancak Gazâlî'nin bu açıklaması yukarıdaki sorunun nihayete erdirilmesi açısından yeterli değildir. Zira soru, aynı zamanda bu tercihin neye göre yapıldığını da kapsamaktadır. Bu yüzden Gazâlî, filozofların "aynı olan iki şeyden birinin irade edilmesi düşünülemez" itirazına cevap verirken, ilahî iradenin insan iradesinden farklı olduğuna temas eder ve bizzat iradenin kendisinin bunun sebebi olduğunu belirtir. Buna göre, filozofların iddiası geçerli olsa bile (ki Gazâlî onu da reddeder), insan iradesinde etkili olan ve tercihleri belirleyen bir takım unsurlar (fayda, gaye, şehvet vs.) Allah'ın iradesinde aranmaz.³⁹ Diğer bir ifadeyle ilahî tercihlerin bir gayeye/sebebe atfedilmesi ve bunun bilinmesi, en azından bizim açımızdan, mümkün görünmemektedir.

Bu probleme farklı bir anlayışla yaklaşan ve "İrade, bazen fiile/yapmaya, bazen de terke taalluk eden bir sıfattır" diyen Taftâzânî'ye göre ise, irade her halükarda imkân dâhilinde olan tarafların her birine taalluk eder.⁴⁰ Böylece bir şeyin var kılınması iradesi aynı zamanda zıddının yokluğu iradesi anlamına gelmektedir. Bu durumda bu bölümün baş tarafında belirttiğimiz üzere Kâdı Abdülcebbar'ın ifade ettiği iradenin nefye/olumsuza/terke taalluk etmeyeceği görüşü reddedilmiş olmaktadır. Her ne kadar bu yaklaşım, Taftâzânî tarafından kıdem-i âlem itirazına yönelik ileri sürül-

³⁷ İradenin şehvet ve temenniden ayrılması hususunda örneğin bkz. Bâkîlânî, *et-Temhîd*, tah. Mahmud Muhammed Hudayri, Kahire 1947, s. 48; Kâdı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 291-292, 297; *el-Muğnî*, VI-II, s. 35-39; Nesefî, *Tebşıra*, I, 495;

³⁸ Gazâlî, *el-İktisad*, s. 69.

³⁹ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 103-104. Benzer bir ifade için bkz. Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s.164.

⁴⁰ Sâdeddin et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, haz. İbrahim Şemseddin, Beyrut 2001, III, 96.

müş olsa da iradenin terk ile ilişkilendirilmesi bakımından bu bölüm için de bir anlam ifade etmektedir.⁴¹ Nitekim Şehristânî benzer görüşleri, içtima-i zıddeyn tartışmaları bağlamında ileri sürer.⁴²

Ehl-i Sünnetin iddialarını destekler nitelikte şöyle bir görüşün de ileri sürülebileceği kanaatindeyiz. Daha önce belirttiğimiz gibi irade, taalluk açısından ilim sıfatına göre daha dar bir alana sahiptir ve sadece mümkün kategorisiyle ilişkilendirilebilir. Dolayısıyla muhal ve vacip, iradenin taalluk alanına girmez. İrade, muhal olana taalluk edemeyeceği gibi, mümkün olana da muhal bir tarzda taalluk edemez. Zıtların bir araya gelmesi muhal olduğuna göre, iradenin bu şekilde taalluk etmesinin zaten beklenmemesi gerekir. Nasıl ki bir şeyin hem hareketi hem de sükûnu kudretin taalluku olabildiği halde, kudretin tek bir anda bunlardan sadece birine taalluk etmesi irade ile sınırlanıyorsa, iradenin de muhal ile sınırlanması aklen zarurîdir. Ezelî kudretin ezelî veya muhdes irade ile sınırlanması makul ise, ezelî iradenin de muhal ile sınırlanması makul kabul edilmelidir.

d) Kötülüğün Allah'a Atfedilmesi

Mu'tezile'ye göre, zâtî/ezelî irade fikrinin ortaya çıkardığı en önemli olumsuz sonuçlardan biri de kötülüğün Allah'a izafe edilmesine olanak sağlamasıdır. Muhtemelen felsefî anlamda kötülük probleminin bir uzantısı olarak Mu'tezile, bu anlayış sebebiyle Allah ile kabih/kötü arasında kurulabilecek irade ve kudret ilişkisinin önünün açılacağı endişesindedir. Onlara göre kötü olan hiçbir şey ne irade ne de kudret açısından Allah'a nispet edilebilir. Bu hususta Kâdî şöyle der: "İrade bir fiildir. Kötüye taalluk ettiği zaman, Allah'ın âdil olmasının gereği olarak, bu iradenin Allah'tan nefyedilmesi gerekir."⁴³ Dolayısıyla Mu'tezile açısından âlemde var olan kötü eylemlerin, Allah tarafından irade edilmemesinin garantisi, ancak ezelî irade fikrinin reddi ile mümkündür. Bunun doğal sonucu olarak, Allah'ın kullara ait kötü fiillerin hem irade edicisi hem de yapıcısı/yaratıcısı olmaması gerekir. Zira bu, Allah'ın eksiklik/kusur ifade eden niteliklerle vasıflanması anlamına gelmektedir.⁴⁴

Şehristânî, Mu'tezile'nin bu görüşünü "hayrı irade eden hayr, şerri irade eden şer, adli irade eden âdil, zulmü irade eden zâlim-

⁴¹ Bu anlayışın, kıdem-i âlem konusu için uygun olmadığı kanaatindeyiz. Zira Taftâzânî, âlemin yaratılmasından önce bir zaman takdir etmekte ve âlemin bu zamanda yaratılmamasını iradenin bahsettiğimiz terk taallukuyla ilişkilendirmektedir. Böyle bir yaklaşımın doğru olamayacağına daha önce değinmiştik.

⁴² Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 250.

⁴³ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 290.

⁴⁴ Kâdî, *age*, s. 299.

dir" şeklinde aktarır. Dolayısıyla varlık âleminde cereyan eden her şeyin Allah'ın iradesine atfedilmesi, Allah'ın bütün bu sıfatlarla nitelenmesi anlamına gelecektir ki, Allah Teâlâ bu yakıştırmalardan münezzehtir.⁴⁵

Buraya kadar ele aldığımız diğer gerekçeler, daha çok akli zaruretler üzerine inşa edilmeye çalışılırken, burada dikkatlerin çekildiği asıl nokta, ahlakî bir nitelik kazanmaktadır. Akli zaruretler olduğu iddia edilen kabullerden ziyade, var olan gerçeklik alanıyla ilgilidir.

Mu'tezile'ye göre Allah'ın zâtı itibarıyla bütün kusurlardan münezzehe olması, O'nun fiilleri ve iradesi bakımından sadece iyi/hasen olana yönelmesi, kötü/kabîh olandan uzaklaştırılması sonucunu doğurmaktadır. Eğer kulların kötü fiillerine dair iradeleri aynı zamanda Allah'ın da iradesi olarak kabul edilecekse, bu Allah'ın ahlakî anlamda olumsuz niteliklerle vasıflanması demek olacaktır. Örneğin insan, zulmü irade etmesi sebebiyle "zâlim" olarak nitelendiriliyorsa, aynı iradenin diğer bir sahibi olan Allah'ın da bu vasıfla anılması gerekecektir. Zira Ehl-i Sünnet, kullara ait bütün fiillerin aynı zamanda Allah'ın iradesi olduğu fikrini ileri sürmekte bir beis görmemektedir. Yaratılmış olan her şey Allah'ın iradesinin bir neticesidir. Ahlakî niteliği ne olursa olsun O'nun iradesinin taalluk etmediği hiçbir şey vücûda gelemez. O halde Ehl-i Sünnet'in izah etmek zorunda olduğu şey, ahlakî açıdan kabul edilemez niteliklerle Allah'ın iradesi arasındaki ilişkinin nasıl bertaraf edileceğidir. Biz burada kulların fiillerinin yaratılması (halk-ı ef'âlî'l-ibâd) konusunda uzun uzadıya yürütülen tartışmalara girmeden, meselenin sadece ezeli irade tarafına bakmakla yetineceğiz. Ancak problemin, bu konunun bütün boyutlarıyla ilgili olduğu gerçeği akıldan çıkarılmamalıdır.

İleri sürülen sorunun Ehl-i Sünnet tarafını anlamak açısından öncelikle Gazâlî'nin, her hâdisin Allah'ın muradı olduğunu beyan ettiği şu ifadelerle bakalım: "*Her hâdis Allah'ın yaratması/ihtirâiyledir. Kudret ile yaratılan her şey, kudreti makdûra yönelten ve tahsis eden bir iradeye muhtaçtır. Öyleyse her makdûr irade edilendir. Her hâdis de makdûr olması münasebetiyle irade edilendir. Şer, küfür ve mâsiyet de hâdis olmalarından dolayı şüphesiz irade edilenler sınıfındadırlar. Allah'ın irade ettiği şey olur, etmediği olmaz.*"⁴⁶ Gazâlî'nin bu ifadelerinde, vuku bulmuş olması münasebetiyle her hâdisin, irade edilmiş olma zorunluluğunun yer aldığını görüyoruz. Hâdis olan her şey ister istemez, iradenin ona taalluk

⁴⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 251.

⁴⁶ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 70. Alıntıda ki son cümle, Selef-i sâlihînin görüşü olarak hemen bütün Sünnî kelimeler tarafından aktarılmaktadır.

ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla Gazâlî'ye göre, ezeli irade, hâdis olan her şeye taalluk etmek zorundadır. Daha önce ileri sürülen kıdem-i âlem, içtimâ-i zıddeyn gibi akli zorunluluklar çerçevesinde ileri sürülen gerekçeleri kabul etmeyen Gazâlî'nin, Mu'tezile'nin ahlâkî bağlamda ileri sürdüğü bu gerekçeye temelde itiraz etmediğini görmekteyiz. Yani, vuku bulmuş olmaları bakımından kulların fiillerine taalluk eden ezeli irade fikri reddedilmemiş; aksine bu, ezeli iradenin bir gereği olarak görülmüştür. Âlemde cereyan eden hiçbir hâdisenin ezeli iradenin kapsamının dışında olamayacağı vurgulanmıştır.

Yukarıdaki ifadelerini dikkate aldığımızda Gazâlî'nin probleme temelde Allah'ın kudreti perspektifinden yaklaştığını görmekteyiz. Nitekim o, aktardığımız ifadelerinin hemen akabinde hangi ahlâkî niteliğe sahip olursa olsun, âlemde Allah'ın iradesi dışında gerçekleşen hâdiselerin bulunmasını, bir "acziyet" ve "kusurluluk" göstergesi olarak kabul eder.⁴⁷ İradenin kudretle ilişkilendirilmesi hususunda benzer açıklamaları gerek Eş'arî gerekse Mâtürîdî diğer kelimelerde de görmekteyiz.⁴⁸ Cüveynî, ilahî kudretin sınırlanmasına bağlı olarak ortaya çıkan bu durumu şu sözlerle ifade eder: "[Muhâlifler] kusur ile hükmettiler ve dediler ki: Rabb, olmayanı diledi ve dilemediği oldu. İradesi yaratmasında etkili olmadı. Meşietî, hükümrânlığında cereyan etmedi. Pek çok hâdis, iblis ve askerlerinin istediği gibi oldu."⁴⁹

Allah Teâlâ'dan acziyetin tenzih edilmesi bağlamında her hâdisin ezeli irade ile ilişkilendirilmesi, meselenin ahlâkî boyutunun olmadığı anlamına gelmez. Çünkü Allah'ın kudreti ile adalet ve hikmeti arasında bir tercih yapma zorunluluğundan bahsetmek mümkün değildir. Kaldı ki yukarıdaki izahlar, ezeli iradesinin mutlak etkinliğini göstermeye çalışırken O'nun emrinin etkinliğini gözlemlemektedir. Cüveynî'nin yukarıda aktardığımız sözlerinde Allah'ın "emrini mahlûkatına geçiremeyen bir kâdir" olduğu manasına yönelme tehlikesi mevcuttur. Dolayısıyla Allah hakkında vehmedilen "acziyet" kavramının kapsamı hakkında daha dikkatli düşünmek gerektiği kanaatindeyiz.

Ehl-i Sünnet açısından kulun iradesi, dolayısıyla ahlâkî sorumluluğu kapsamında gerçekleşmiş bir eylemin aynı zamanda Allah'ın iradesi olmasının, kudret-adalet-hikmet gelişmesine yol açmayacak

⁴⁷ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 70.

⁴⁸ Örneğin bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 373; Nureddin es-Sâbüni, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 1995, s. 144-145; Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991, s. 194-195; Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Kitâbu't-Temhîd*, Kâhire 1986, s. 314; Bâkijânî, *el-İnsâf*, tah. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire 2000; s. 41-42; Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 196.

⁴⁹ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 213.

tarzda izah edilmesi gerekmektedir. Probleme dinin temel hedefleri arasında yer alan kulların ahlakî yükümlülükleri (ilahî teklîf) açısından bakıldığında, kulun yaptıklarının sorumluluğunu yüklenmesini sağlayacak ahlakî otonomisinin garanti edilmesi, ezeli irade fikriyle ne kadar mümkün olacaktır, sorusu anlam kazanmaktadır.

Aradaki bir takım kavramsal farklılıklara rağmen meseleye Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği "kesb nazariyesi"⁵⁰ çerçevesinde bakacak olursak, kullara ait fiillerin meydana gelmesinde hem insan hem de Allah'a ait etkinliklerin bir arada bulunduğu görülecektir. Kısaca belirtmek gerekirse, Ehl-i Sünnet'e göre kula nispet edilen bir eylem, Allah tarafından yaratılmakta, kul tarafından da kesbedilmekte, yani kazanılmaktadır. Kesb adı verilen ve insana nispet edilen bu nitelik, yaratma gibi olmasa da bir tür fiil konumundadır. Dolayısıyla teklifin konusu olan kulun eylemi, iki fiile/kâdire nispet edilebilen bir fiil/makdûr olarak kabul edilmektedir. Bu makdûr yokluktan varlığa çıkaran, yani yaratan Allah, onu kendi fiili olarak kesb eden ise insandır. Görebildiğimiz kadarıyla kesbin mahiyeti konusu sadece Eş'arîler açısından değil aynı zamanda Mâtürîdîler açısından da muğlaklığını korumaktadır.⁵¹

Şunu da belirtmeliyiz ki bu durum, Ehl-i Sünnet açısından ehemmiyet taşımamaktadır. Zira onlara göre, kulu Allah karşısında sorumlu kılan eylemin bu tarafı değil, bu eyleme ait irade boyutudur. Çünkü eylemin ortaya çıkmasını sağlayan ana etken insan iradesi olarak kabul edilmektedir. Yazıcıoğlu bu durumu şöyle özetler:

İnsanın bir şeyi kuvvetli bir arzu ve istekle istemesi sonucu, Allah onu yaratır ve insan da aynı anda kesbeder. Böylece işin yaratma yönü Allah'a, kesb yönü ise insana ait olmuş olur. Bu durumda önce yaratma sonra kesb söz konusu değildir. İnsanın iradesi fiilin başlangıç noktasıdır. Fiilin yaratılıp yaratılmaması, insan iradesine bağlı husus olmaktadır. Ancak yaratma yönü Allah'a kesb yönü ise insana aittir. Ehl-i Sünnet'in iki kâdirin bir makdûra taalluku bu bakış açısından kaynaklanmaktadır.⁵²

⁵⁰ Burada, sadece Eş'arîler tarafından kabul edilen kesb anlayışını değil, Mâtürîdîler tarafında da kabul edilen ve bir fiilin kula nispetini ifade eden anlayışı kastediyoruz. İki ekol arasında yaratma/halk, fiil, kesb kavramların kullanılmasıyla ilgili farklılıklar bizim konumuz bakımından çok fazla önem arz etmemektedir. Bu kavramlara yüklenen anlamlar bakımından daha geniş bilgi için bkz. Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseffî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul 1992, ss. 47-68.

⁵¹ Bkz. Yazıcıoğlu, *age*, s. 57, 63.

⁵² Yazıcıoğlu, *age*, s. 59-60. İmam Mâtürîdî'nin bu görüş sadedindeki beyanları için bkz. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 292-293.

O halde ilk aşamada üzerinde durulması gereken husus, insan iradesi problemi olmaktadır. Râzî'nin aktardığına göre Eş'arî gelecekte insana ait irade ve kudretin fiilin oluşmasındaki katkısı farklı şekillerde değerlendirilmiştir. İmam Eş'arî ile başlayan gelenek içerisinde sırasıyla isimleri zikredilen Bâkılânî, Üstad Ebû İshak ve Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî'nin görüşleri bu ekolde insan irade ve kudretine gittikçe daha fazla ehemmiyet atfeden bir değişime işaret eder tarzda anılmaktadır. Nitekim bu fikrî değişimin nihaî halkası olarak gösterilen Cüveynî'nin bu hususta filozoflara ve Mu'tezile'den Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin fikirlerine iştirak ettiği kaydedilir.⁵³ Diğer taraftan Mâtürîdî gelenekte insan irade ve kudretinin ef'al-i ibad konusundaki etkilerinin daha belirgin olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim İmam Mâtürîdî'nin insan fiillerinin kula nispet edilmesi ve insana ait iradenin zorunlu bilgiye dayanması hususlarındaki beyanları oldukça açıktır.⁵⁴

Bununla birlikte bizim açımızdan asıl mesele ezeli iradenin bu çerçevede sahip olduğu konumdur. Kula nispet edilen fiilin ortaya çıkma sürecini incelediğimizde, ahlâkî sorumluluğu gerektiren asıl faktörün Ehl-i Sünnet tarafından insan iradesine yüklenmiş olduğunu görürüz. Fiilin başlangıcı kulun iradesidir. Bu iradenin neticesinde, insanın talep etmiş olduğu şeyin Allah tarafından yaratılması ve yine kul tarafından kesb edilmesi (kazanılması/işlenmesi) durumu ortaya çıkmaktadır. Çok açık ifade edilmemiş olsa da anlayabildiğimiz kadarıyla ezeli olan ilahî irade bu ortaya çıkan fiilin onaylanmasıyla ilgili olmaktadır. Allah'ın fiili yaratmasına sebep olan ana etken insan iradesine bağlandığından, Allah'ın ezeli iradesinin burada, ilahî kudretinin o fiile taallukuna, tabiri caizse, izin veren olmaktan başka bir anlamı bulunmamaktadır. Mahiyeti açısından baktığımızda irade sıfatının buradaki fonksiyonu, kul iradesi ile tercih edilen bir fiilin var olup olmaması ile ilgili tahsis edici olmaktan ibarettir.

İnsan fiilleri dışında kalan, Allah'ın âlemdeki fiilleri ve bunların ezeli irade ile olan ilişkisiyle karşılaştığımızda bu konunun bazı tartışmalara açık olduğu görülmektedir. Zira Allah'ın âlemdeki fiilleri açısından tam bir belirleyicilik konumunda olan ezeli irade, kulların fiilleri söz konusu olduğunda bu konumundan oldukça uzaktır. Allah'ın fiilleri alanında başta fiilin varlık kazanması olmak üzere vakti, miktarı, keyfiyeti gibi o fiile ait bütün nitelikler ezeli irade tarafından belirlenmektedir. Oysa bunlar kulun fiili söz konusu olduğunda belirleyici olarak ezeli iradenin kapsamında yer almamaktadır. Buna göre ezeli iradenin iki farklı tecelli tarzından bahsetmek

⁵³ Bkz. Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 189.

⁵⁴ Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 287-288.

kaçınılmaz görünmektedir. Bunu ezeli iradenin bir şekilde sınırlan-dırılması olarak değerlendirmek de mümkündür.⁵⁵ Muhtemelen bazı Eş'arî kalamcılarda gördüğümüz insan iradesi hakkındaki belirsizliğin sebeplerinden birisi yine bu düşünce olabilir. Bu belirsizliğin belki de en aşırı ifadelerinden biri, Râzî'nin şu cümlesinde kendini göstermektedir: "İnsan, hür irade sahibi/muhtar görünümünde hürriyetten yoksun/muztar bir varlıktır."⁵⁶ Diğer taraftan insan iradesinin varlığını yadsımayanlar açısından, ezeli iradedeki bu sınırlanma, iradenin varlığını ve etkinliğini bir şekilde devam ettirmesi dikkate alındığından bir problem olarak düşünülmemiş olmalıdır.

Ehl-i Sünnet kalamcıları ezeli iradenin kötü fiillere taallukunda bir sakınca görmemekle birlikte, bu fiillere ait ahlakî vasıfların Allah'a atfedilmemesi hususunda farklı bazı açıklamalar ileri sürmüşlerdir. Bunları kısaca şöyle sıralayabiliriz:

1. Mu'tezile'nin ileri sürdüğü, "zulmü irade eden zâlimdir" önermesinin kalıbı bütün sıfatlar için kullanılabilir nitelikte değildir. Örneğin "ilmi irade eden âlimdir", "ibadeti irade eden âbidir" demek mümkün değildir. Öyleyse "zulmü irade eden zâlimdir" önermesinin doğru olarak kabul edilmesi aklen zarurî değildir.⁵⁷

2. Ahlâkî olarak kötü olan, kötü/kabîh fiilin işlenmesi/kesb edilmesidir. Bu tür fiillerin bir başkasında yaratılması kötü değildir.⁵⁸ Allah Teâlâ hakîmdir, yaratmasında abes ve hikmetsizlik yoktur. Hikmet ise, işlerin sonuçları göz önüne alınarak değerlendirilebilir. Bu iddiayı ortaya atanlar, Mecûsîlerin yaptıkları gibi, kendi cahilliklerini Allah'a atfetmeye kalkmaktadırlar.⁵⁹ Dolayısıyla ezeli irade, insan iradesine bağlı olarak ilahî kudret tarafından yaratılan kabîh eylemin varlığına imkân tanımaktan dolayı sorumlu tutulamaz; yani ezeli iradenin yaptığına ahlakî olarak kötü denilemez.

Bu bağlamda ikinci bir izahı Şehristânî'de bulmaktayız. Ona göre, ezeli iradenin kulun fiiline olan taalluku onun hayr veya şer olması yönünden değildir. Taalluk sadece o fiilin varlığa tahsisini sağlamak yönündendir. Bu açıdan ezeli irade hayır veya şer kavramlarıyla nitelendirilmez. Kulun bu vasıflarla nitelenmesi ise, bu

⁵⁵ Bu görüş için ayrıca bkz. Sabri Yılmaz, "Hak Dini Kur'an Dili'nde Kader İnancı ve İnsan Hayatındaki Yeri", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIII, s. 152.

⁵⁶ Bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, III, 194. Taftâzânî, Râzî'nin bu sözyle cebr ile tefvîz arasında bir duruma işaret ettiğini söylese de, açıklamak için kullandığı "kâtibin elindeki kalem gibi" benzetmesi hiç de orta bir yer gibi görünmemektedir. Bkz. Taftâzânî, *age*, III, 194.

⁵⁷ Bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 219; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 251.

⁵⁸ Bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, III, 185, 187; Neseî, *et-Temhîd*, s. 295.

⁵⁹ Bkz. Neseî, *et-Temhîd*, s. 292-293.

fiili zaman, mekan, kudret nispetleriyle işlemiş olması sebebiyledir. Bu açıdan bakıldığında bu fiil Allah'ın muradı ve makduru değildir.⁶⁰

Bu yaklaşım tarzı temel olarak kulun fiilleri yaratmaya kâdir olmaması görüşü üzerine kuruludur. Şöyle ki, varlık bulabilmeleri açısından fiiller, bilgi ve çevre şartlarının da dâhil olduğu, bütün şartların kontrol edilebilmesi imkânı ile ortaya çıkabilirler. Oysa insanın kendi fiilleri üzerinde böyle imkânlara sahip olmadığı açıktır. İnsanın bir fiilin ortaya çıkmasını sağlayan ve kendi bedeninde cereyan eden bütün mekanizmaları bildiğini ve kontrol ettiğini söylemek imkânsızdır. Dolayısıyla insanı ahlâkî açıdan sorumlu kılan şey bu fiilin ortaya çıkmasını sağlayan kudret değil, o kudreti harekete geçiren irâdî mekanizmadır. Bu sebeple Allah'ın yaratması ve bu yaratmaya onay veren ilahî irade, ahlâkî nitelemelerin öznesi olarak görülemez.

3. İyilik ve kötülük gibi kavramlar, ancak iradenin tekelif/sorumluluk altında olduğu durumlar için geçerlidir. Teklif ise, görünen âlemde hâdis irade için geçerlidir.⁶¹ Buradan gâib alana istidlalde bulunmak doğru değildir. Diğer bir ifadeyle *Allah için tekelif yoktur*.

Gazâlî bu durumu açıklarken, iyi/hasen, kötü/kabîh ve gerekli/vâcib kavramlarının yaşanan insanî şartlarda göreceliliği üzerinden hareketle, bunların, varlıkların zatlarından kaynaklandığı ve aklen bilindikleri fikrine karşı çıkar. Dolayısıyla iyi, kötü, vacip kavramları Allah tarafından bildirilen şer'î niteliklerdir ve insanların sorumlu tutuldukları alana aittirler. O halde bu niteliklerin Allah'ın fiilleri hakkında ahlâkî bir sorumluluğu çağrıştıracak tarzda kullanılmaları doğru değildir. O, mülkünde istediği gibi tasarruf edebilir; hiçbir şey O'na vacip kılınamaz.⁶² Hatta bu görüşünü açıklama sadedinde o, "Allah'ın hiçbir suçu olmayan hayvanlara acı vermeye kâdir olduğunu"⁶³, "bütün kâfirleri bağışlayıp bütün müminleri cezalandırabileceğini; bunun haddizâtında imkansız olmadığını ve böyle yapmasının hiçbir ilahî sıfatıyla çelişmeyeceğini"⁶⁴ ileri sürer.

Gazâlî'nin ileri sürdüğü bu yaklaşımın insanı son derece sakıncalı mecralara sürükleyebileceği kanaatindeyiz. Yukarıda Gazâlî'den aktardığımız ifadelerin Kur'an-ı Kerim'in bize tanıttığı merhametli, âdil ve hikmetli bir ilah fikriyle uyuşmadığı oldukça aşikârdır. Kanaatimizce bunlar amacını aşan sözlerdir. Allah'ın mutlak kudreti

⁶⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 252. Benzer bir açıklama için bkz. Neseî, *et-Temhîd*, s. 296-297.

⁶¹ Bkz. Şehristânî, *age*, s. 251.

⁶² Bkz. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 102-106.

⁶³ Gazâlî, *age*, s. 114.

⁶⁴ Gazâlî, *age*, s. 116.

izah edilmeye çalışılırken diğer sıfatlarla var olan dengenin ve hikmetin gözetilemediği ifadelerdir. **"Göklerin ve yerin egemenliği Allah'ındır. Dilediğini bağışlar, dilediğini de cezalandırır..."** (48:14), **"O yaptıklarından sorgulanamaz, onlar ise sorgulanacaklardır"** (21:23) gibi âyetleri dayanak göstererek bu çeşit ifadeler kullanmanın ne edep ne de hakikatle bir alakası olduğunu düşünüyoruz. Kaldı ki Kuran-ı Kerîm, yukarıda ileri sürülenin aksine, Allah hakkında ahlâkî ifadelerle yer vermektedir. Örneğin Kur'an, O'nun kullarına karşı zâlim olmadığını (10:44), sözünden dönmeyeceğini (13:31), kendisine yalan isnad edilemeyeceğini (11:93) vs. ifade eder. Öyleyse ahlakî kavramların hiçbir şekilde Allah'a atfedilemeyeceğini söylemek doğru olmayacaktır.⁶⁵ Dolayısıyla bu düşünce biçimiyle kötülüğün Allah'a atfedilmesini önlemeye çalışmak, sahih bir yol olarak görülemez.

Diğer taraftan Gazâlî gibi İslâm düşüncesinin en büyük şahsiyetlerinden birinin bu şekilde ifadeler kullanmasının sebebi üzerinde düşünülmelidir. Zira onun, Allah'ın âlemde bütün ihtişamıyla tecelli eden hikmetine ne kadar ehemmiyet verdiğini pek çok eserinde görmekteyiz. Örneğin *el-Hikme fî Mahlûkâtillah* adlı eserinde **"Eğer bütün yaratılmışlar, Allah'ın bütün yarattıklarını ve tek bir mahlûkta yerleştirdiği hikmetleri zikretmek için bir araya gelseler, bunu asla başaramazlar"**⁶⁶ demektedir. Yine onun eserlerinde Allah'ın yaratmasıyla bu yaratmaya sebep olan hikmetlerden bahsedilmektedir.⁶⁷ Ayrıca o, Allah'ın âdil olduğunu açıklarken, bu ismin kudret ve hikmetle olan yakın ilişkisini vurgular.⁶⁸ Bütün bunlar, yukarıda aktardığımız Allah'ın yaratmasında hikmet/sebepele ilgili ifadelerden oldukça farklıdır. Kanaatimizce bu farklılığın sebebi, Allah'ın kudret ve irade sıfatları hakkında yürütülen tartışmaların yanlış bir zeminde ve yanlış sorular üzerinden cereyan ediyor olmasıdır. Allah'ın bir şeyi yapmaya kâdir olup olmaması, sadece kudret ve irade sıfatlarına dikkat kesilerek ele alınabilecek bir mesele değildir. Fakat biz, Mu'tezile ile tutuşulan tartışmada Ehl-i Sünnet'in bazı itikadları ispat etme uğruna aşırı yorumlara gittiği ve ardından cedel metodunun sürüklediği bu görüşleri savunmak zorunda kaldığı kanaatindeyiz.

4. İrade sıfatına yüklenen anlam, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile mezheplerinde farklılık arz etmektedir. Mu'tezile'ye göre irade, em-

⁶⁵ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu*, Ankara 1998, ss. 46-48.

⁶⁶ Gazâlî, *el-Hikme fî Mahlûkâtillah*, tah. Muhammed Reşid Kabbânî, Beyrut 1978, s. 14.

⁶⁷ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul 1974, IV, s. 778 vd.

⁶⁸ Gazâlî, *el-Maksâdu'l-Esnâ fî Şerhi Me'ânî Esmâillahi'l-Hüsna*, tah. Fadlou A. Shehadi, Beyrut 1971, s. 105-109.

retmek, sevmek ve razı olmak gibi anlamları içermektedir. Bunların bulunmaması durumunu ise "kerâhet" sıfatıyla ifade etmektedirler.⁶⁹ Oysa Mâtürîdîlerin tamamı ve Eş'arîlerin bir kısmına göre irade, bu tür duygusal nitelikler bakımından nötr bir sıfattır. Sevilmeyen bir şey irade edilebildiği gibi, sevilen bir şey irade edilmeyebilir. Bu durum, iradenin bahsi geçen niteliklerden ayrı düşünülebileceğini göstermektedir. Öyleyse Allah'ın kabîhi irade eden olması, onu sevdiği ve ondan râzı olduğu anlamına gelmemektedir. Allah şerri irade eder, ancak ondan hoşnut değildir.⁷⁰ Dolayısıyla bu tür fiillere ait ahlâkî nitelikler Allah'a izafe edilemez.

Ehl-i Sünnet'in bütün bu açıklama gayretleri, ezelfî iradenin insan fiillerini de içine aldığı kabul etmesine rağmen, kötü fiillerden dolayı Allah'a kötülük atfedilemeyeceğini göstermeye yöneliktir. Ezelfî irade, insan fiilleri de dâhil, âlemde var olan hiçbir şeyi dışarıda bırakmayacak şekilde kapsıyor olsa da teklîfin esası olarak kabul edilen insan iradesini ortadan kaldırmamakta ve onu etkisiz kılmamaktadır. Bunun için de insan fiilleri ile diğer fiiller arasında ezelfî iradenin işlevi açısından bâriz bir fark bulunduğu kabul edilmektedir. Böylece kötü eylemlerden kaynaklanan ahlâkî nitelikler insan iradesine bağlanmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın kudretinin ve iradesinin kötü olarak nitelenmesini gerektirecek bir sebep kalmamış olmaktadır.

e) İradenin Mahiyeti Üzerine Bir Eleştiri

Neccâriyye ve Ehl-i Sünnet'e birlikte yöneltilen yukarıdaki eleştirilerin yanı sıra, Allah'ın kadîm bir irade ile mürîd olduğunu kabul eden Ehl-i Sünnet'e ayrıca bazı tenkitler de yöneltilmektedir. Fakat burada asıl hedef, tek başına ezelfî irade değil, Ehl-i Sünnet'in genel sıfat teorisi çerçevesinde Allah'ın zâtına eklenen kadîm sıfatların imkansızlığı fikridir. Daha açık bir ifadeyle, Mu'tezile, örneğin ezelfî ilim, kudret, hayat vs. hakkında Ehl-i Sünnet'in ezelfî sıfat anlayışına yönelttiği tenkitlerin tamamını ezelfî irade anlayışı hakkında da ileri sürmektedir. Buna göre Allah'ın zâtı dışında ezelfî sıfatların

⁶⁹ Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, VI-II, s. 51 vd., 40 vd.

⁷⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 256; Nesefî, *et-Temhîd*, s. 314-315. Nesefî'nin aktardığına göre, İmam Eş'arî, muhabbet ve rızanın irade ile aynı anlamda olduğunu kabul etmektedir. Bu konuda ayrıca bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 69; Bâkîllânî'nin görüşü de bu istikâmettedir. Bkz. Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s. 43. Fahreddin er-Râzî de Eş'arîler arasında muhabbet ve rızayı iradeyle aynı sayanlar olduğu gibi bunları birbirinden ayıranların bulunduğunu da kaydeder. Bkz. Râzî, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsna*, s. 360-364. Rıza-muhabbet ile irade ilişkisi için ayrıca bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 211-212. Rıza ve muhabbet ile irade arasındaki ayrılığın İmam Âzâm'a kadar geri götürülmesi mümkündür. O ayrıca emir ile irade arasında da fark görür. Bkz. Mustafa Öz, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, el-Fikhu'l-Ekber*, İstanbul 1992, s. 57. İrade ile emir arasındaki farka Gazâlî de katılır. Bkz. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 70.

kabülü, tevhid prensibine aykırı olduğundan O'nun mürîd oluşu, ezeli irade sıfatıyla açıklanamaz. Sifatlar konusundaki bu genel ve kapsamlı tartışmaya burada değinmeyeceğiz.

Bununla birlikte, irade sıfatının mahiyeti üzerinden bir eleştiri de söz konusu edilmiştir. Şöyle ki, Kâdî'nin beyan ettiğine göre, zâtî olmayan kadîm bir irade, muradına taalluku bakımından yaratılmış/muhdes irade gibidir.⁷¹ Bu ifadelerle öncelikli olarak anlatılmak istenen, her bir irade ile tek bir muradın taallukunun geçerli görülmüş olduğudur. Öyle ise Ehl-i Sünnet'in ileri sürdüğü irade sıfatı ile ilgili olarak üç ihtimal söz konusu edilebilir: (1) Allah'ın tek bir iradesi olduğundan, tek bir muradı vardır; (2) Allah'ın birden çok belli sayıda iradesi ve âlemde bunların karşılıkları olan muradlar vardır. Bu iki şık, Allah'ın iradesini sınır altına aldığından dolayı kabul edilemez. (3) Allah'ın iradesinin nihayeti yoktur. Bu ise, daha önce izah edildiği üzere bazı imkânsızlıkları barındırdığından doğru bir düşünce olarak görülemez.⁷²

Mu'tezilî kelimciler tarafından ileri sürülen bu görüşün, asıl olarak şâhidde gözlemlenen irade-murâd ilişkisine dayandığı görülmektedir. Fizik âlemde, her bir iradenin objesi konumundaki bir murâd ile taalluku olduğu bilinmektedir. Yukarıda dile getirilen üçlü imkâna göre Ehl-i Sünnet'in birinci şıkkı seçme zorunluluğu öngörülmüştür. Zira onlar Allah'ın kadîm *bir irade* ile mürîd olduğu görüşündedirler. Öyleyse Allah'ın sadece bir muradının olması gerekir. Bununla birlikte iradenin sayılabilirliği üzerine kurulan bu iddia ikinci ve üçüncü şıkların da geçersizliğini ortaya koymaktadır.

Bu görüşün cevher-araz diyalektiğine bağlı olarak fizik âlem ile sınırlı olması gerekliliği açıktır. Hâlbuki başta Mu'tezilî kelimciler olmak üzere *kiyasu'l-gâib ale's-şâhid* yöntemini kullananların tamamı, fizik âlemde müşahede edilen şeylerin, taşıdıkları *bütün nitelikler* ile metafizik alana taşınmasına onay vermemektedirler. Bu nitelikler arasında bazı ayıklamaların yapılması hem aklın hem de vahyin gereğidir. Örneğin nasıl ki âlemde cârî olan ve Allah'ın ilmi hakkında kıyasa temel teşkil eden insan bilgisinin, vasıtalı olmak, sınırlı olmak ve yanılabilir olmak gibi bazı kusurları ayıklanmadan Allah'a atfedilmesi mümkün değilse, ezeli irade için de aynı durum söz konusudur. Kaldı ki, Kâdî Abdülcebbar'ın dile getirdiği "*zâtî olmayan kadîm bir irade, muradına taalluku bakımından yaratılmış/muhdes irade gibidir*" sözü, kavramsal olarak kadîm ile hâdis arasındaki farkı sıfırlamaktadır. Dolayısıyla bu görüşün kabulünü gerektirecek hiçbir aklî zaruretten bahsedilemez. Allah'ın tek bir

⁷¹ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 301.

⁷² Kâdî, *age*, s. 301.

ezelî iradesi, var olan bütün muradlara taalluk edebilecek mahiyettedir.⁷³

2. Muhdes İradenin İspatı

Buraya kadar ele aldığımız Mu'tezilî iddialar, Allah'ın ezelî bir irade ile mürîd olmasının imkânsız olduğunu göstermeye yönelik idi. Onlara göre bu şartlar dâhilinde geriye Allah'ın mürîd olmasını geçerli kılan tek bir yol kalmaktadır: *Allah muhdes bir irade ile mürîddir*. Bu, Allah'ın bir şeyi istemesi durumunda onunla ilgili bir irade ihdas etmesi anlamına gelmektedir. Bu görüş çerçevesinde Mu'tezile'nin ilk olarak iradenin ihdas edilmesi ve ikinci olarak da ihdas edilen bu iradenin nerede bulunacağı sorunuyla karşı karşıya kaldığını görmekteyiz.

Kâdî Abdülcebbar ikinci problemi aşmak için, üç ihtimalden birinin geçerliliğini gösteren, kelimcilerin sebr ve taksim adını verdikleri yöntemi kullanmaktadır. Buna göre, Allah'ın muhdes iradesi (a) ya Allah'ın zâtında; (b) ya bir başkasında; (c) ya da mahalsiz olarak ihdas edilmektedir.⁷⁴

Birinci görüşün Kerrâmiyye fırkası tarafından ileri sürüldüğü aktarılmaktadır. Onlara göre Allah, zâtıyla kâim bir irade ile değil, "mürîdiyet" ile irade edendir. Bunun manası ise Allah'ın irade etmeye kâdir olması demektir. Dolayısıyla Allah ezelî olarak mürîd olsa da, iradesi ezelî değildir. O, zâtında ihdâs ettiği bir irade ile fonksiyonel olarak irade eder ve her muradı için ihdâs edilmiş bir iradesi vardır.⁷⁵

Bu görüşe hem Mu'tezile hem de Ehl-i Sünnet kelimcileri itiraz etmişlerdir. Onlara göre bu görüş, Allah'ın zâtını hâdislerin mahalli yapmak anlamına gelmektedir ki, bu Allah'ın zâtının değişime tâbi olduğunun farklı bir ifadesinden başka bir şey değildir. Allah'ın zâtının havâdise mahal olması fikri, her iki mezhep tarafından da reddedilmiştir.⁷⁶ Dolayısıyla Allah'ın zâtında ihdâs ettiği bir irade ile mürîd olması imkansızdır.

İkinci görüş ise muhdes iradenin Allah'ın zâtı dışında başka bir şeyde ihdâs edilmesi ihtimalidir. Kâdî'ya göre bu ihtimal de imkansızdır. Şöyle ki, iradenin ihdas edileceği mahal ya canlı ya da cansız olacaktır. Cansız olması imkânsızdır. Çünkü irade ancak hayat sıfatı ile geçerli olabilir. Bir canlıda ihdâs edilmesi ise, bu iradenin o

⁷³ Bkz. Neseî, *Tebşıra*, I, 502.

⁷⁴ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 302.

⁷⁵ Bkz. Neseî, *Tebşıra*, I, 492, 502; Abdülkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E.R. Fiğlalı, Ankara 1991, s. 161.

⁷⁶ Örneğin bkz. Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 302, Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 62; Şehrîstânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 243; Neseî, *age*, I, 492.

canlıya atfedilmesinin daha uygun olması bakımından isabetli bir görüş değildir. Diğer bir ifadeyle bir canlının, mahalli olması sebebiyle sâhip olduğu irade sıfatı, bir başkasını değil sadece kendini mürîd yapar. Dolayısıyla Allah'ın bir başkasında var olan irade sıfatıyla mürîd olduğu söylenemez.⁷⁷

Kâdî'ya göre buraya kadar sayılan bütün imkansızlıklar geriye sadece *bir mahalde olmayan muhdes bir irade* ihtimalini bırakmaktadır.⁷⁸ O halde burada Allah'ın iradesinin nasıl ihdas edildiği ile bu muhdes iradenin nasıl mahalsiz bulunabildiği soruları cevap beklemektedir. Şimdi bu konuda yürütülen tartışmalara bakalım.

Ehl-i Sünnet tarafından muhdes irade fikrine yöneltilen eleştiriler arasından ilk sırayı yönetime dair olana vermek daha uygun olacaktır. Şehristânî, yukarıda ileri sürülen üç şıkkın da muhal olduğunu söyler.⁷⁹ Dolayısıyla burada, sebr ve taksim metodunun kötü ve hileli bir kullanımından bahsetmek gerekmektedir. Üç muhalden ilk ikisinin imkânsızlıkları açıklandığı halde, üçüncünün imkânsızlığına hiç değinmeden, yöntemin yönlendirdiği zarurete dayanarak böyle bir kabule ulaşmak en hafif tabiri ile bir "uyanıklık" olarak görülmelidir. Nitekim Şehristânî, bu görüşü savunanlara, kendi düşünce dünyalarına daha uygun olan iradenin ilim gibi başka bir manaya dâhil edilmesi veya zâtî sıfatlardan sayılması gibi diğer ihtimaller arasından imkansızlığı apaçık olan böyle bir görüşün kabul edilmesinin sebebini sorar.⁸⁰ Zira buradaki imkânsızlık, diğerlerinden daha az değildir.

Mahalsiz ihdâsın imkansızlığını şu şekilde izah etmek mümkündür: Kelâm düşüncesinde muhdes sınıfına giren her şey, zarurî olarak ya cevher ya da araz olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte iradenin cevher olduğunu kimse iddia etmemiştir. O halde onun muhdes bir sıfat olarak araz olmaktan başka bir ihtimali taşıması düşünülemez. Cevher-araz tartışmaları hatırlandığında, üzerinde ittifak edilen hususlardan biri de arazların kendi başlarına kâim olmalarının muhal olmasıdır. Hatta bu husus arazın tanımı içinde yer almaktadır.⁸¹ Dolayısıyla bu durum, Şehristânî'nin de açıkça belirttiği gibi, arazın en has/zâtî niteliğidir.⁸² Bu sebeple arazların mahalsiz düşünölmeleri imkânsızdır. Aksi takdirde bu arazın, araz olmaktan çıkması anlamına gelmektedir. Eğer böyle bir

⁷⁷ Kâdî, *age*, s. 302.

⁷⁸ Kâdî, *age*, s. 302.

⁷⁹ Şehristânî, *age*, s. 246.

⁸⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 246. Nitekim Ka'bî, bütün şıkların muhal oluşuna dayanarak Allah'ın iradesinin O'nun ilmî, kudreti ve fiilinden başka bir şey olmadığını ileri sürer. Bkz. Şehristânî, *age*, s. 240.

⁸¹ Örneğin bkz. Cürçânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut 1996, s. 192.

⁸² Şehristânî, *age*, s. 247. Ayrıca bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, III, 97.

şey mümkün olsaydı cevherlerin de arazlar olmadan var olabileceğini kabul etmek gerekirdi. Bu ise, âlemdeki varlıkların hâdis oluşlarını açıklamayı imkânsız hale getirmektedir.⁸³ Öyleyse böyle bir kabul, kelâmcıların âlemin varlığını açıklarken ortaya koydukları cevher-araz diyalektiğinin tamamen reddi sonucunu ortaya çıkaracaktır.

Mu'tezile bu eleştiriye iki örnek ile cevap vermeye çalışır. Buralardan ilki Allah Teâlâ'nın mahalsiz olarak kabul edilmesidir.⁸⁴ Oysa bu iki durum arasındaki fark gayet açıktır. Allah'ın zâtının kadîm olması, cevher olmaması O'nun mekandan münezzehiyetinin sebebinin oluşturmaktadır. Muhdes iradenin bu niteliklere sahip olmaması ise, onun mahalsiz var olabilme imkânını ortadan kaldırır. Zâtî nitelikler bakımından Allah ile arazi aynı kategoride değerlendirilmenin hiçbir gerekçesi olamaz.

Diğer bir örnek ise, mahalsiz var olduğu söylenen *fenâ* arazıdır. Kâdî Abdülcebbar, *fenâ* arazının bir mekanda bulunmamasından hareketle, "bir mahalde var olma"yı, arazların zâtî nitelikleri arasında görmenin zarurî olmadığına delil olarak ileri sürmektedir.⁸⁵ Nitekim arazların cevherlerden ayrılamayacağı görüşünde ısrar edenler Eş'arî ve Mâtürîdîlerdir. Mu'tezile içinde bu konuda bazı farklı görüşler mevcuttur.⁸⁶ Örneğin "mahalsiz muhdes irade" görüşünü ilk kez ortaya attığı söylenen Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, beka ve fenânın mekânsız bulunduğunu ve bunların Allah'ın "bâki ol!", "fâni ol!" sözünden ibaret olduğunu ileri sürer.⁸⁷ Bu takdirde arazların ancak cevherlerle kâim olabileceğini söylemek, bütün arazları içine alan genel bir kaide olarak kabul edilmek zorunda olmayacaktır. Fakat burada şunu belirtmeliyiz ki, Ebu'l-Huzeyl'in görüşü, bekâ ve fenânın bir araz olarak kabul edilmesine bağlıdır. Hâlbuki yukarıda aktarılan görüşleri, onun bekâ ve fenâyâ diğer arazlardan farklı bir konum verdiğini göstermektedir. Dahası Ebu'l-Huzeyl'e göre *fenâ*, Allah'ın bir şey hakkındaki ifnâ/ortadan kaldırma iradesi ve sözü anlamına gelmektedir.⁸⁸ Buradan hareketle *fenânın* bir irade beyanı olduğunu ve dolayısıyla iradenin mahalsiz olmasına örnek teşkil edemeyeceğini söyleyebiliriz. Çünkü bu, iradenin mahalsiz olmasına yine iradenin mahalsiz olmasının örnek gösterilmesi anlamına gelmektedir.

⁸³ Bkz. Nesefî, *Tebşıra*, I, 499.

⁸⁴ Şehristânî, *age*, s. 244.

⁸⁵ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 303.

⁸⁶ Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Araz", *DİA*, III, 340.

⁸⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 366-367.

⁸⁸ Eş'arî, *age*, s. 366.

Mahalsiz muhdes iradenin Allah'a izafesi konusunda diğer bir eleştiri de, arazların sahip oldukları hükmü ancak mahalleri hakkında geçerli kılması ile ilgilidir. Bu durumda mahalli olmayan bir iradenin Allah'ı mürîd kılmasından bahsetmek doğru olmayacaktır. Eğer Allah'ın bu irade ile mürîd olması mümkünse, diğer hayat sahiplerinin de aynı irade ile mürîd olduklarını söylemek yanlış değildir.⁸⁹ Kâdî Abdülcebbar bu itiraz karşısında, arazların ancak mümkün olduğunda mahalle hulul edebileceklerini söyler. İradenin insana hulûlü mümkün olduğundan, mahalsiz iradenin, insan iradesi olduğu söylenemez. Çünkü insanda yerleşmemiştir. Dolayısıyla Kâdî'ya göre bu irade, insana ait olamaması sebebiyle Allah'ın iradesidir.⁹⁰ Bu çıkarımda da, daha önce değindiğimiz, "birinci şıkkın imkânsızlığı sebebiyle ikinci şıkkın gerekliliği" prensibine dayanıldığı görülmektedir. İkinci şıkkın imkânsızlığı bahis mevzu edilmemiştir. Kâdî'nin beyanı, mahalsiz iradenin insana atfedilmesinin geçersizliğini ifade etmesi bakımından yeterli olsa da, bu iradenin Allah'a atfedilme sebebinin açıklanamamaktadır. Aynı zamanda bu izah iradenin, hem bir mahalle hulûl ederek hem de etmeyerek hükmünü icra eylediğini ileri sürmektedir ki, bu ikisi arasındaki farkı ortaya çıkaran gerekçe beyan edilmemiştir.

Diğer taraftan Ehl-i Sünnet kelimcileri ilahî iradenin ihdas edilmesi ile ilgili bazı itirazlarda da bulunmuşlardır. Öncelikle, iradenin muhdes olduğunu kabul etmek onun bir muhdisi ve fâili olduğunu söylemek anlamına gelmektedir. Bu durumda muhdes iradeyle ilgili bazı ihtimaller söz konusudur. Bu iradenin ihdâsı için başka bir iradeye ihtiyaç duyulması bunlardan biridir. Çünkü iradeyi ihdâs edecek kudretin, ihdas etme veya etmeme şıklarından birini tercih etme imkânı yoktur. Daha önce belirttiğimiz gibi, kudretin işleyişini belirleyen iradedir. Kudret nazarında birbirlerinden farkları olmayan imkânlardan hangilerinin vücut bulacağını, yani hangi muhdeslerin ne şekilde ve ne zamanda ihdâs edileceğini belirleyen irade sıfatıdır. Dolayısıyla iradenin muhdes kılınması, kendisi için de bir irade sıfatını gerektirmektedir. Bunun sonucu ise sonu gelmeyen bir devirden ibarettir. Kelam literatüründe "teselsül" olarak anılan bu durum, ittifakla bâtil olarak kabul edilmiştir.⁹¹

Mu'tezile bu eleştiriye "iradenin, irade edilemeyeceği" prensibiyle cevap vermeye çalışır. Çünkü onlara göre irade fiil cinsindedir ve fiil cinsi de iradeye ihtiyaç duymaz.⁹² Bu görüş, iradenin nasıl olup da sonradan ortaya çıktığını izah etmemektedir. Bilakis bu

⁸⁹ Bkz. Neseî, *Tebşıra*, I, 498.

⁹⁰ Kâdî, *age*, s. 304.

⁹¹ Bkz. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 69; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 247; Neseî, *Tebşıra*, I, 500.

⁹² Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 305.

görüşün iradenin ezeliyetini savunanlar tarafından ileri sürülmesi daha uygun görünmektedir. Çünkü irade edilmeyen bir irade fikri, zihinde ezellilik kavramına daha yakın durmaktadır.⁹³

Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, iradenin ihdasının ortaya çıkaracağı sorunlar açısından başka bir noktaya daha temas eder ki, o da iradenin kim tarafından ihdas edilmiş olduğu sorusudur. Burada üç ihtimalden bahsedilebilir. Birincisi, iradenin Allah tarafından ihdas edildiğini ifade eder. Bu durumda Allah, bu iradeyi ihdas etme hususunda ya irade sahibidir ya da değildir. Birinci ihtimal yukarıda değindiğimiz teselsülû netice vermektedir. İkincisi ise Allah'ın ihdasında hür olmadığı anlamına gelmektedir. Her iki sonuç da kabul edilebilir değildir. İkinci ihtimal, bu iradenin bir başkası tarafından ihdâs edilmesini ifade eder. Allah'ın iradesinin bir başkası tarafından belirlenmiş olma fikrini kabul edecek kimse yoktur. Üçüncü ihtimal ise, iradenin kendi kendine muhdes olduğudur. Nesefî bu ihtimali iki gerekçe ile reddeder. Bunlardan ilki, şayet muhdeslerin kendi kendine hudûsu mümkünse, bu, hâdislerden oluşan âlem için bir yaratıcının varlığının gereksizliği anlamına gelecektir. Yani hâdis olan varlıklar, kendiliklerinden var olabileceklerinden onlar için fâil-i muhtar bir yaratıcı zorunlu değildir. Diğer taraftan, eğer bu irade kendi kendine hudûs bulmamış olsaydı, ki bu mümkün görünmektedir, Allah fâil-i muhtar olamazdı. Nesefî'ye göre bütün bu ihtimallerin geçersizliği ortadadır.⁹⁴

İradenin kendi kendine hudûsu ihtimalinin, "irade, irade olunmaz" kabulünün barındırdığı sakıncaya karşı kurgulandığı düşünülebilir. Zira Allah'ı mürîd kılan bir iradenin, nasıl ortaya çıktığı sorusu, "muhdes" sıfatının sormak zorunda bıraktığı bir sorudur ve buna iradenin kendi varlığı ile cevap vermek, Allah'ı, en merkezî ulûhiyet vasıflarından birinde, kendi dışında başka bir şeye muhtaç bırakmak anlamına gelmektedir. Nitekim bu hususta İmam Mâtürîdî, Mu'tezile'yi Mecûsilerle aynı düşünceyi paylaşmakla itham etmektedir.⁹⁵

Bunun yanı sıra meseleye, daha önce âlemin ezeliyeti tartışmalarında değindiğimiz "zaman" kavramı üzerinden bakmak da mümkündür. Şöyle ki, âlemin varlığını geçerli kılan iradenin, âlemin yaratılmasından önce var olması kaçınılmazdır. Âlemin varlığından önce hudûstan bahsetmek mümkün olamayacağına göre, iradenin varlıksal açıdan ihdâs ile nitelenmesi imkansızlaşır. Ezeli iradeye itiraz etmenin sebepleri arasında gösterdiğimiz âlemin kı-

⁹³ Bkz. Şehristâni, *age*, s. 247.

⁹⁴ Bkz. Nesefî, *Tebşıra*, I, 497-498.

⁹⁵ Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 402.

demine imkân tanınması fikrinin, muhdes iradenin kabulü açısından taşıdığı değer burada bir kere daha ortaya çıkmaktadır.

Bütün bu gerekçelerin yanı sıra "mahalsiz muhdes irade" görüşünün ortaya çıkardığı ve Allah'ın vahdâniyeti ile ilgili diğer bir sorundan daha bahsedilmektedir. Cüveynî, muhdes irade fikrini ileri sürenlerin Kur'an-ı Kerim'in ortaya koyduğu "temânu'.delili"ni savunamayacaklarını belirtir. Hatırlanacağı üzere, temânu' delili, **"Gökte ve yerde Allah'tan başka ilahlar olsaydı, onların ikisi de bozulup giderdi..."** (21:22) âyetine dayanan ve kadîm irade ve kudrete sahip iki ilahın iradelerinde ihtilaf etmeleri üzerine kurgulanmış bir delildir. Cüveynî bu delil ile ilgili ayrıntıları uzun uzadıya tartıştıktan sonra, mahalsiz muhdes bir irade fikrinin bu kurguyu açıklayamadığını ileri sürer. Zira mahalsiz iradenin, takdir edilen iki ilahın biriyle ilişkilendirilmesi mümkün olmayacaktır. Diğer taraftan, iki iradenin behemehâl çatışması fikri ise ancak ezeli iki irade anlayışı ile mümkündür. Muhdes irade ise, böyle bir imkândan yoksundur.⁹⁶ Öyleyse Cüveynî'ye göre Mu'tezile'nin irade anlayışı, Kur'an'ın ortaya koymuş olduğu bu delil ile örtüşmemektedir ve bu açıdan onlar Allah'ın vahdaniyetini ispatlamaktan acizdirler.

Sonuç

İlahî iradenin mahiyeti üzerine büyük ölçüde Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasında cereyan eden tartışma, farklı Kelâm ekollerindeki Tanrı tasavvurlarının nasıl şekillendiği ve bu tasavvurların hangi etkiler altında geliştiğini göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Zira bu tartışmalar, sadece sıfatların mahiyetini açıklamaya yönelik metafizik alanla sınırlı kalmamıştır. Cevher-araz diyalogunda kabul edilen prensiplerden tutun da, hüsün-kubuh tartışmalarına, oradan da kulların fiillerinin ortaya çıkması ve bunların ahlâkîliğine varıncaya kadar diğer pek çok Kelâmî tartışmayı da bünyesinde barındırmaktadır. Bu bakımdan konuyla ilgili ileri sürülen bütün görüşler, belli bir takım sistematiikleri gerçekleştirmeye matuf olduklarından, takdire şayan bir insanî gayretin ürünü olarak görülmelidirler.

Ezelî iradenin imkânsızlığını göstermek için Mu'tezile tarafından ileri sürülen akîl gerekçelerin hiçbirisi Ehl-i Sünnet tarafından geçerli görülmemiş, iradenin mutlaklığı, kîdem-i âlem, zıtların birlikteliği hakkında ortaya atılan iddiaların akîl zaruretlere dayanmadığı, dolayısıyla ezeli irade görüşünü benimsenmenin bu sonuçları doğurmayacağı benimsenmiştir. Bu tartışmalar sırasında her ne

⁹⁶ Bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûlî'd-Din*, haz. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut 1999, I, 173, 184-185. Ayrıca bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 69-71.

kadar birbirinden tamamen farklı sonuçlara ulaşılmışsa da, sakıncalı görülen fikirlerden uzak kalma ve tartışmada kullanılan yöntemde birlik sağlama bakımından iki ekolün benzerlikleri de dikkat çekmektedir.

Diğer taraftan Ehl-i Sünnet, ahlakî gerekçe olarak kötülüğün Allah'a izafesini mümkün kıldığı ileri sürülen kulların fiillerinin yaratılması hakkındaki Mu'tezilî eleştirileri reddetmemiştir. Böylece insan eylemlerinin oluşumu konusundaki derin ayrılığın esası, her iki ekol tarafından metafizik bir anlayış ile temellendirilmiş olmaktadır. Bununla birlikte Ehl-i Sünnet buradan hareketle Allah'a kötülük atfedebileceği fikrini reddetmiştir. Bunu sağlayabilmek açısından, insan fiillerinde ezeli iradenin etkisinin indirgendiği bir irade anlayışını öngörmüştür. Fahreddin Râzî örneğinde gördüğümüz gibi, bu anlayış tarzı zaman zaman netliğini yitirmiş ve insanın iradî otonomisi belirsizleşmiştir. Bunun yanı sıra Allah'ın kudret ve iradesine yapılan aşırı vurgu, Kur'an'ın tam bir denge içinde verdiği kudret-adalet-hikmet-rahmet sahibi bir Allah tasavvurunun, kanaatimizce, doğru anlaşılmasına engel teşkil etmiştir. Ancak benzer bir şekilde karşı tarafta da, yani Mu'tezilî anlayış çerçevesinde tam bir irade ve kudrete sahip kılınan insanın, bu dengeye ne kadar yakın olduğu sorusu, insanın kendi içsel tecrübesi açısından muğlaklığını korumaktadır.

Ezeli irade fikrinin ortaya çıkardığı söz konusu problemleri gidermek amacıyla ileri sürülen "mahalsiz muhdes irade" görüşünün; bunları izale etmek bir yana, başta ezellilik ile hudûs kavramlarını aynı potada eritmeye çalışmak olmak üzere, daha büyük sorunların ortaya çıkmasına sebep olduğu bir gerçektir.

Bütün bu tartışmalar, sahip olduğumuz zihinsel yetinin ilahî sıfatların anlaşılmasında bizi nihaî sonuca götürmekten yoksun olduğunu tekrar göstermiş olmaktadır. Bununla birlikte bu durumun, bizi bu tür bir insanî çabadan uzaklaştırmak yerine, başka görüşler hakkında daha temkinli ve müsamahakâr davranmaya yönlendirmesini ümit ediyoruz. Zira insanî varlığımızın, Allah'tan ve O'nun hakkındaki tasavvurlarımızdan bağımsız gerçekleşebileceğini düşünmüyoruz.