

Klasik Kelâmın İlâhî Bilgi Anlayışına Eleştirel Bir Bakış

Harun ÇAĞLAYAN^{1,a}

¹ Yrd. Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bil. Böl.- Kırıkkale / Türkiye

Başvuru tarihi: 02 Ocak 2017

Düzeltilme tarihi: 12 Şubat 2017

Kabul tarihi: 16 Şubat 2017

Öz

İnsan düşüncesi, varlık ve bilgi felsefesi üzerine kuruludur. Varlık, bilginin zorunlu şartı olduğundan varlığı olmayanın bilgisi de yoktur. Müslüman kelimciler, varlığı şahid ve gâib şeklinde ikiye ayırır. Kelâm'da şahidin bilgisi, reel idrake dayalı insânî bilgi iken; gâibin bilgisi rasyonel idrake dayalı ilâhî bilgi olarak tanımlanır. İnsânî bilgi, fizik kurallarına bağlı olduğundan mantıken anlaşılabilir. Ancak bu kurallardan bağımsız olduğu düşünüldüğü için ilâhî bilgi birtakım açmazlara sahiptir. Bunlardan en önemlisi, ilâhî bilginin ezeli kabul edilmesine bağlı olarak varlıktan önceki imkân ve sınırlarıyla ilgili olandır. Bu çalışmada varlıktan önce ilâhî bilginin niteliğine ilişkin Müslüman kültüründeki temel çözümler analiz edilerek ilâhî bilginin değeri ve nasıl anlaşılması gerektiğine dair çıkarımlarda bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Varlık, Bilgi, İlâhî Bilgi, Ezeli Bilgi, Gaybî Bilgi

^a Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Ankara yolu 7.Km Yahşihan, 71450, Kırıkkale /Türkiye.
e-posta: caglayanharun@gmail.com

A Critical Look to The Divine Knowledge Understanding of Classical Kalâm

Abstract

Human thought is based on philosophy of existence and knowledge. Being is the compulsory condition of knowledge, so there is no knowledge for non-existent. Muslim theologians categorize the being into two: witness and unseen. Knowledge of unseen is defined as divine knowledge based on rational knowledge whereas knowledge of witness in the Kalam is human knowledge based on real reason. Since human knowledge depends on the laws of physics, it is understandable. But, divine knowledge has got some problems as it is considered independent of the laws of physics. The most important among those is the one related to the facilities and limitations before the presence depending on the consideration of divine knowledge as eternal. In this paper, some inferences have been made related to the value of the divine knowledge and how it should be understood by analyzing basic analysis in Muslim culture related to the nature of divine knowledge before existence.

Keywords

Being, Knowledge, Divine Knowledge, Eternal Knowledge, Unseen Knowledge

1. GİRİŞ

İnsanı diğer varlıklardan farklı kılan en önemli özelliği, onun bilgi üretme yeteneğine sahip bilinçli bir varlık olmasıdır. Kelâmî terminolojide bireyin bilgi veya bir kanaate ulaşmasını sağlayan yeteneğe nazar/akletmek denir (Cüveynî, 1950: 3; Bağdâdî, 1928: 13). Bireyin bilgi arayışı bir süreç olduğundan ulaşılan yeni bilgiler sayesinde önceki bilgilerin yanlış ve noksanlıkları giderilir. Nazar, ham bilgi, cehâlet ve şüphenin zıddı olan doğru bilgiye ulaşmada vazgeçilmezdir (Cüveynî, 1950: 5; Bağdâdî, 1928: 14). Ancak nazarın her parçası bilgi değildir. İlim, nazar sürecinin sonucunda ulaşılan bilgidir (Coşkun, 2016: 254).

Müslüman teolojisinde bireyin, tanrı-evren-insan tasnifine göre konumlandırıldığı söylenebilir. Bu tasnifin izlerini, kelam konu başlıklarının genelde Allah-Âlem, özelde Allah-İnsan ilişkileri bağlamında ele alınmasından anlamak mümkündür. Kelamcılarının evren algılarını sağlıklı bir şekilde değerlendirebilmek için onların varlık anlayışları kadar bu anlayış üzerine inşa ettikleri bilgi anlayışlarını da incelemek gerekir.

Müslüman kelâmında evren, içerdiği tüm varlık kategorileriyle Tanrı'dan bağımsız bir yapıdır. Evrenin Tanrı'dan bağımsız bir varlığının olduğunun en açık göstergesi, onun yaratılmış ve sonlu olmasıdır. Yaratılmışlık ve sonluluk ise tanrısallığın en belirgin vasfı olan yaratıcılık ve ezeliliğin zıddıdır. Tanrı ve evren arasındaki bu ontolojik farklılık, epistemolojik ifadelerinin de farklı olduğu anlamına gelir. Bu farklılık, Tanrı ve evrenin sadece yapısal niteliğinin bilgisinde değil, aynı zamanda onların sahip oldukları bilgiyi

elde etme imkânlarının da farklılığına işaret eder. Bu bağlamda tanrı-evren-insan ilişkisinde, tanrısal bilgiyi ilâhî/kadîm bilgi, evrensel bilgiyi ise insânî/hâdis bilgiyle temsil etmek mümkündür. Ancak bu bilgilerin aynı olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır (Cüveynî, 1950: 84-94).

İnsan, sahip olduğu bilinç nedeniyle diğer varlıklardan farklı olarak algılamış olduğu evrene anlam veya değer atfedebilir. İnsanın kendi dışındakileri anlamlandırması içgüdüsel olarak sahip olduğu bilgiyle değil; ancak aklı sayesinde kendi ürettiği istidlâli bilgiyle mümkündür. Çünkü içgüdüsel bilgi, bilinçli olmayan varlıklarda da mevcut olup evreni anlamlandırmaya değil, algılamaya dönük bir yapı arz eder. Ancak insânî bilginin ilâhî bilgiyi bilmekle nitelenmesi imkânsızdır (Cüveynî, 1950: 335). Bu ince nokta gözetildikten sonra, Allah'ın sıfat veya isimlerinden olan ilmin insanlar için de kullanılmasının kalamcılar açısından bir sakıncası yoktur (Bağdâdî, 1928: 128)

İlâhî ve insânî bilgi bağlamında kalamcıların ele aldıkları sıfatullah, halku'l-Kur'an, vahiy ve hikmet gibi birçok mesele vardır. Bu konudaki tartışmalarının özünü tarafların ilâhî bilginin imkân, nitelik ve kapsamıyla ilgili bakış açılarının şekillendirdiğini söylemek mümkündür. Çünkü insânî bilgiden farklı olarak ilâhî bilgi hakkında konuşmak, aynı zamanda teolojinin temel konusu olan Tanrı hakkında konuşmaktır. Dolayısıyla sınırları bilinen veya en azından tespit edilme imkânı olan insânî bilgi ile ilâhî bilgiyi mukayese ederek sağlıklı bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. Bu sorunun farkında olan birçok kalamcı, farklı kelâmî konularda ilâhî bilgiyle ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu kapsamda, "Pratikte kulun kendi gayretleriyle ulaştığı bilgiye dayalı fiillerle, teoride Tanrının ilâhî bilgisiyle ezelde bildiği kabul edilen fiiller arasındaki nasıl bir ilişki vardır?" veya "Hikmet, etik, aslah konularında ilâhî bilgi ile insânî bilginin değeri ve önceliği nedir?" gibi sayısını çoğaltmanın mümkün olduğu farklı sorulara cevaplar aranmıştır.

İnsan bilgisi, kontrol edilebilir ve denetlenebilir olduğundan kanaatimizce üzerinde ittifak edilebilecek reel bir yapıya sahiptir. Ancak ilâhî bilginin farklı kişisel ve kültürel kabullere dayalı rasyonel bir yapı arz etmesi, onun nitelik ve kapsamıyla birlikte varlığıyla ilgili tartışmaları da gündeme getirmiştir. Buna göre Müslüman teolojisinde bilgiye dayalı tartışmaların insânî bilgiden değil, ilâhî bilgi anlayışından kaynaklandığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü ezeli bilginin imkân ve sınırları meselesi, bilginin mahiyetine ilişkin bir analiz olduğu kadar tevhid ve kader gibi farklı kelâmî konularda da bir duruşu ifade eden kabullere dayanmaktadır (Özdemir, 2002: 219). Dolayısıyla ilâhî bilginin özelliklerine dair değerlendirmeler, ilmî olduğu kadar kültürel yansımaları da içerdiğinden oldukça önemlidir.

2. KLASİK KELÂMİN BİLGİ ANLAYIŞI

2.1. Bilgi Kavramı

Sözlükte bir şeyi gerçekliğiyle bilmek, idrak etmek (İbn Manzûr, ts: XXXIV/3083; İsfehâni, ts: 343) anlamında cehâlet kelimesinin zıddı olan bilgi kelimesinin terim olarak birçok anlamı vardır. Gerçeğe uygun olan bilgi, birşeyin olduğu şey üzere idraki, külliyyât ve cüzüyyâtın idraki, varlıklara ilişkin malumâtın akıldaki görüntüsü, nefsin bir şey

hakkında ulaştığı mana, âkıl ve mâkül arasındaki özel ilişki ve gizli olanın açığa çıkması gibi tanımlar bunlardan bazılarıdır (Cürcânî, 1985: 120,121). İlim kavramı, kelâm ilminde bilinen şeyin olduğu hal (malûm) üzere bilinmesi anlamına gelir (Bâkîllânî, 1987: 25; Neseî, 2004: I/9,8; Cüveynî, 1950: 12,89).

Kur'an'da ilim kavramı isim, fiil ve sıfat olarak birçok yerde (Abdulbâkî, ts: 469-481) Allah'a nispetle kullanılmış olup subûti sıfatların en kapsamlısı olarak Allah'ın duyu ve duyu ötesi âlemleri bilmesini ifade etmektedir (Yavuz, 2000: XXII/108,109). Dolayısıyla Müslüman düşünürlerin çoğunluğu aklen ve naklen Allah'ın Âlim olduğu konusunda ittifak içindedir (Râzî, 1991: 158). Aynı şekilde Allah'ın her şeyden haberdar olması bağlamında gören ve işiten olduğu konusunda da ittifak etmişlerdir. Ancak görme ve işitmenin manası hakkında ihtilaf vardır (Râzî, 1991: 164)

Kendisinde hayat bulunan her şeyde bilgi vardır (Bağdâdî, 1928: 29). Bu tanım, yaratılmışların bilgisini ifade ettiğinden insânî bilginin tarifidir. İlâhî bilgi ise bilineni olduğu hal üzerine tüm yönleriyle kuşatmak ve bilmektir. İlâhî bilginin farklı olmasının nedeni, kaynağının tanrısal olmasıdır. Bilinenin varlık sahnesine çıkmadan önce Allah tarafından bilinmemesi diye bir şey mümkün olamaz; çünkü ilâhî bilgi Müslüman teologların çoğuna göre ezeldir (Neseî, 2000: 61,62; Bağdâdî, 1928: 30).

Kelamcılar neyin bilgi olduğundan daha çok bilginin ne olduğu üzerinde düşünmüşlerdir. Onlar, bilgiye teolojik ve epistemolojik açıdan bakarak teolojide ilâhî bilginin imkân ve ezelliliği; epistemolojide ise bilginin nitelik ve kaynağı üzerinde durmuşlardır (Kutluer, 2000: XXII/112). Kelamcıların bilgi anlayışının şekillenmesinde ilâhî bilgi kavramının belirleyici bir etkiye sahip olduğunu tüm kelâmî ekol ve bilginlerde görmek mümkündür.

Tarif (bilgilendirme) ve marifet (tanıma), Mutezile ve Mütakaşşife'ye göre yaratılmış; Mafruğîyye'ye göre ise yaratılmamıştır. Ehl-i Sünnet, tarifi ilâhî kaynaklı görüp yaratılmadığını savunurken marifeti insânî kaynaklı kabul edip yaratıldığını söyler (Neseî, 2000: 68). İnsanlar bilgi ve ilim konusunda farklı düşündükleri için kimileri bilgi ve ilmi insanın dışında bir şey sayarken, kimileri de bilgi ve ilmi inkâr edip insanın sadece âlim ve ârif olduğunu kabul etmiştir (Eşarî, 1950: II/145,146). Âlim ise mübalağa olup her şeyi “en iyi bilen” anlamına gelir (Cüveynî, 1950: 149). Bilinen (malûm) ve bilinmeyen (meçhûl) kavramlarının niteliği hakkında da farklı kelâmî görüşler vardır. İnsanın kadîm veya muhdes herhangi bir şeyin bilgisine sahip olduktan sonra artık o konuda cahil olamayacağı iddia edildiği gibi, bilinen bir şeyin herhangi bir şekilde bilinmeyeceği; aynı şekilde bilinen bir şeyin her yönünün bilinmeyeceği de savunulmuştur. Fiilin varlığını bilip onun ihtiyârî, bâkî ve ikinci bir mekânda meydana geldiğinin bilinmemesi buna örnektir (Eşarî, 1950: II/71).

Mutezile'nin sistematüğünü kuran bilginlerden olan Ebu'l-Hasen Abdulcebbâr el-Hemedânî (ö.415/1025), marifet, dirayet ve ilim kelimelerin yakın anlamlı olup ortak bir manaya işaret ettiklerini söyler. Bu mana, nefsin sükunu, vicdanın rahatlaması ve kalbin mutmainliğini sağlayan malûmattır. Buradaki sükundan maksat, ilgili bilginin gerçekliğine ilişkin kişinin tam bir mutmainlik içinde olmasıdır (Abdulcebbâr, 2013: I/76; tsa: 13). Bağdat Mutezilesi'nin önemli temsilcilerinden olan Ebu'l-Kasım Mahmud el-Kâ'bî (ö.319/931) ilmi, herhangi bir şeye olduğu gibi inanmak (itikad) olarak tanımlarken; Basra Mutezile'sinden Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/916), herhangi bir şeye mevcut bir zorunluluk veya delâletten dolayı olduğu üzere inanmaktır, şeklinde tanımlar.

Aynı şekilde Ebû Hâşim el-Cübbâi (ö.321/933) de ilmi, bir şeyin olduğu şey üzere olduğuna mutmainlikle (sukûn-i nefis) inanmaktır, şeklinde tanımlar. Buna göre ilk dönem itizâlî bilginlerine göre bilgi, kişinin bir şeye gönlünün ikna olacağı şekilde (sukûn'n-nefis) iman etmesidir (Nesefî, 2004: 9,10; Cüveynî, 1950: 13; Bağdâdî, 1928: 5,92; Abdulcebbar, tsa: 13, 18).

Eşarî yaklaşıma göre bilgi, kişinin bilen olmasını gerektiren şey veya kendisine sahip olan kimsenin doğru ve sağlam fiiller ortaya koymasını sağlayan şey olarak tanımlanır (Cüveynî, 1950: 12). Ebu'l-Meâlî Abdulmelik el-Cüveynî (ö.478/1085), bağlı bulunduğu ekolün imamı da dâhil kendisinden önceki tüm ilim tanımlarını eleştirdiği gibi aklın zorunlu ve istidlâlî yönleri olduğuna ilişkin tarifi de beğenmeyen bir yaklaşım sergiler. O, mümkünlerin caiz, muhalleri ise imkânsız olduğunun bilgisini veren aklın; zarûrî ilimlerden olduğunu düşünmekle birlikte, zarûrî ilimlerin tamamında değil, bir kısmında etkin olduğunu söyler (Cüveynî, 1950: 15-16).

Ebû Mansûr Muhammed el-Mâturîdî (ö.333/944), sebep olmaksızın bilgi hâsil olabileceği gibi, her bilginin onayı (tasdik) her bilgisizliğin ise tezkibi gerektirmediği kanaatindedir. Ancak şu kadarı var ki; marifet tasdike, bilgisizlik ise tezkibe yol verir (Mâturîdî, 2003: 612,613).

2.2. Bilginin Çeşitleri

Müslüman teolojisinde ilâhî bilgiye yer açmak için bilgi; kaynağına göre kadîm ve hâdis şeklinde tasnif edildiği gibi (Bâkillânî, 1987: 26; Nesefî, 2000: 109; Cüveynî, 1950: 13; Bağdâdî, 1928: 8), zorunlu (zarûrî/a priori) ve akledilebilir (istidlâlî/a posteriori) şeklinde de tasnif edilebilmektedir. Zorunlu bilgi, bütünüün parçasından daha büyük olduğunun bilgisi gibi insanın doğuştan hazır bulduğu (bedîhî), diğer bir deyişle herhangi bir zihinsel gayret göstermeden sahip olduğu bilgidir. Akledilebilir bilgi ise dumanın ateşe delâlet etmesinin bilgisi gibi insanın ancak zihinsel bir çaba veya akıl yürütmeye kazandığı (iktisâbî) bilgidir (Bâkillânî, 1987: 26; Nesefî, 1986: 121; Cüveynî, 1950: 13,14).

İlâhî bilginin noksanlıklardan uzak mutlak bilgi olarak düşünülmesine bağlı olarak onun zorunlu bilgiyle benzer yönleri olduğu varsayılabilir. Ancak böylesi bir yaklaşım, ilâhî olanla insânî olanın benzerliğine sebep olacağından kanaatimizce yanlış bir tutumdur. Nitekim klasik kaynaklarda zorunlu bilgi, her ne kadar kişinin kendisini ve zıtların bir arada olamayacağını bilmesi gibi ansızın zihinde oluşan, şüpheden uzak bilgi (Cüveynî, 1950: 14) şeklinde tanımlansa da insânî bilgi sınırları içinde kaldığından Allah'ın bu bilgiyle (zorunlu bilgi) nitelendirilmesinin sakıncalarına değinilmiştir (Mâturîdî, 2003: 378,379; Cüveynî, 1950: 13).

İlim, canlının kendisiyle âlim olduğu bir sıfattır. Canlı ve kudret sahibi olan, bilgi sayesinde işini muhkem ve sağlam yapar (Bağdâdî, 1928: 5). İlâhî bilgi mutlak olduğundan O'nun ilminde zamana bağlı olan Allah'ın haber vermesi değil, kendisinden haber verilir. İlâhî haber, henüz yaratılmamışla ilgiliyse olacağı; yaratılmışla ilgiliyse mevcûdiyeti ve yok oluşla ilgiliyse yokluğu bildirmektir. Yani değişim ilâhî haberde değil, haber verilededir (Nesefî, 1986: 184).

İnsan bilgisi, devamı olmadığı ve bilinenlerin hepsini kuşatamayan âraz bir bilgiye dayalı olduğundan zorunlu ve istidlâlî bilgi şeklinde bir tasnifin gereği hissedilmiştir (Nesefî,

1986: 154). Esasen varlıkların bilgisini bedîhî veya iktisâbî olmasına bakılmaksızın temelde sonradan kazanılan bilgi olarak tanımlamak mümkündür. Çünkü insan zihninin değil doğuştan sahip olduğu öncüller, bizzat kendisi bile yaratılmış olduğundan vehbî bir varlığa sahiptir. Yani zihin, varlığını dışardan bir güce borçludur. Dolayısıyla insanın doğasından veya çevresinden edindiği bilgiler, edinilmiş bilgilerdir.

Bir bilginin iki bilinenle (zorunlu/bedîhî, ihtiyârî/istidlâlî) bilinmesine cevaz verenler, ilâhî bilginin tümeli olmadığını bilmemiz gibi tümel (küllî) olmayan bir varlığa ilişkin bilginin olmasını da caiz görürler (Eşarî, 1950: II/76; Bağdâdî, 1928: 31). İnsânî bilginin mahiyeti konusunda ise ilk dönem kelamcılar arasında tam bir birlikten söz edilemez. Örneğin, görme engellinin zihninde (kalp) renk bilgisinin yaratılmasını mümkün gören (Eşarî, 1950: II/105) veya sesin havada naklini mümkün görmeyen (Eşarî, 1950: II/99) görüşlerin olması, bize zorunlu ve istidlâlî bilginin farklı anlaşıldığını göstermektedir.

Ebû Muhammed Hişâm b. el-Hakem'e (ö.179/795) göre bütün bilgiler zorunludur; ancak nazar ve istidlal yoluyla meydana gelir. İnsan sonradan meydana gelen bu bilgi sayesinde Allah'ı bilir. Şîu bilgin Ebû Muhammed Mûsâ en-Nevbahtî (ö.310/922) ise bilgilerin tamamının zorunlu olmadığı gibi Allah'ı bilmenin de zorunlu olmadığını savunur. Ona göre insan zorunlu veya kesbî her iki şekilde de bilebilir (Eşarî, 1950: I/118).

Ebu Sehl Bişr el-Mu'temir (ö.210/825) ve Ebu'l-Huzeyl Muhammed el-Allâf (ö.235/850), bir şeyin bir haldeyken zorunlu veya ihtiyârî bilgiyle bilinmesini mümkün görürler. Şu kadar var ki eğer bilinen şey, somut bir varlık ise onun salt ârazları sadece ihtiyârî bilgiyle bilinebilir. Bununla birlikte somut varlığın cisim (birleşik cevherler) ve ârazlarının halleri, gerektirdikleri duruma göre zorunlu veya ihtiyârî her türlü bilgiyle bilinebilir. Onlara göre cismin varlığının bilinmesi veya bilinmemesi ile hareketin bâkî veya fânî olduğunun bilinmemesi muhaldir (Eşarî, 1950: II/71,72). Ebû İshak İbrahim en-Nazzâm (ö.231/845) kadîm bilgi hariç her türlü bilgiyle varlığın bilgisinin mümkün olduğunu savunur. Çünkü o, Allah'ın kadîm ilmi sayesinde henüz yaratılmadan önce varlıkların bilgisine sahip olduğunu, diğer bilgilerin ise bundan farklı olduğunu savunur. Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö.220/835), muhdes olanın bir halde iki yönden bilinmesini ve bilinmemesini caiz görür. Kadîmi bilmeyen kimsenin hiçbir şekilde onu bilmesi mümkün değildir (Eşarî, 1950: II/71,73). Ebû İsâ Muhammed et-Tirmizî (ö.279/892) ise başkalarının ancak Allah'ın yarattığı bir bilgiyle âlim olabileceğini söyler (Eşarî, 1950: II/207).

Kelamcılara göre bilginin varlığını inkâr etmek mümkün değildir. Esasen varlığın bilgisi konusunda şüphe duyanlar da bilgiden uzak kalamazlar (Cüveynî, 1950: 3). Rafizî ve Haricilere göre bilgilerin tamamı zorunlu olmakla beraber Allah'ın bazı bilgilere kullarının ulaşmasını engellemesi mümkündür. Ancak bu durum onların ikrar sorumluluğunu ortadan kaldırmaz (Eşarî, 1950: I/118).

Dilciler, kendisinden bahse ve habere imkân veren her türlü unsuru "şey" olarak adlandırır. Örneğin renk gibi bir unsurun "şey" olarak isimlendirilmesinin anlamı, onun diğer cinslerle arasındaki farkı ortaya koymaktır. O, var olmadan önce bir illete binaen "şey" olarak nitelendirilmiş olup sahip olduğu ismi almıştır. Bazen de bir unsur, meydana gelmesi sebebiyle "şey" ismini alır. Bu, bir fiildir. Fiillerin meydana gelmeden önce "şey" ismini almaları mümkün değildir (Eşarî, 1950: I/222).

Nazzâm, insanın hareketten başka fiili olmadığı için insâni bilgiyi de kalbin hareketlerinden bir hareket sayarak bilgi ve cehâleti, fiil kapsamında değerlendirir (Eşârî, 1950: II/81; Bağdâdî, 1928: 6). Ancak Ebu Huzeyl, bilgi ve cehli insan fiilinden ayırarak insanın kendisinden tevellüt edip keyfiyetini bildiği her fiili kula nispet eder. Ebû Amr Muammer es-Sülemî (Muammer) (ö.215/830) ise insanın fiil değil; ancak bilgi, düşünce ve irade üretebileceğini savunur (Eşârî, 1950: II/81).

Ebu'l-Huseyn Yahya er-Râvendî'ye (ö.301/913) göre bilinenler, yaratılmadan önce bilinenlerdir. Başkalarıyla ilintili olan her şey, yaratılmadan önce “şey” olarak vasıflandırılır. Şey'in kendisine bağlı olan şeyler ise yaratılmadan önce herhangi bir şekilde vasıflandırılmaz. Çünkü mevcut olmayan şey, yoktur (Eşârî, 1950: II/169). Bu bağlamda bir sıfatın mekân olmaksızın var olması olanaksızdır (Nesefî, 1986: 199,200). Râvendî, Allah'ın ezelde eşyayı, eşya olarak yaratılacağını bilmesi anlamında bilir. Yani cisim, varlık ve fiillerin nasıl gerçekleşecekleri, Allah tarafından bilinir. İstenilen şeyin gerçekleşmesinden önce o yöndeki iradenin mevcut olması gibi; Allah, yaratmadan önce cisim, varlık ve fiillerin bilgisine sahiptir (Eşârî, 1950: I/220,221). Ebû Ya'kûb Yûsuf eş-Şahhâm (ö.270/883), cismin yaratılmadan önceki varlığını ve şeyin varlığında vasıflanması mümkün olmayan şey ile var olmadan önce vasıflanmasını kabul etmez. Örneğin hareket, mü'min ve kâfirin ortaya çıkmadan önce ilgili sıfatları alması düşünülemez. Ancak birleşik cisimlerin varlık halinde vasıflandırılması mümkündür (Eşârî, 1950: II/171).

Ebû Ali Cübbâî, eşyanın var olmadan önce eşya olarak bilinebileceğini ve eşya olarak isim verilebileceğini savunur; ancak eşyanın yaratılmadan önce eşya olduğunu kabul etmez. Çünkü eşyanın yaratılmadan önce eşya olduğunu söylemek, eşyanın kendisinden önce var olduğunu kabul etmek olacağından mantıksızdır (Eşârî, 1950: II/222,223; II/183,184). Cübbâîler'in ilim tanımını, bir şeyin olduğu şey şeklinde gerçekleştiğine inanmak olarak anlamak gerekir. Çünkü eğer inanmak, ilim ifade etseydi herhangi bir şeye iman eden mukallidin de âlim kabul edilmesi gerekirdi. Çünkü şüphenin kesin inançla bir ilgisi olması durumunda şüphe, delil; itikat ise bilgi olurdu (Nesefî, 2004: I/12; Cüveynî, 1950: 9; Bağdâdî, 1928: 5, 44). Bu ise mukallidin ilminin de bir delil olabileceğine yol açtığı için doğru bir yaklaşım değildir (Abdulcebbar, tsa: 18).

3. KLASİK KELÂMİN İLÂHÎ BİLGİ ANLAYIŞI

Müslüman teolojisinde tanrı fikri her yönüyle mükemmelliği çağrıştıran bir kullanıma sahiptir. Tanrı, ulaşılamaz bir yücelik ve özgünlüğe sahip olduğundan O'nun tanımlanabileceği bir nesne veya kavramın zihinde olması düşünülemez. Zamanın akışı onda bir değişikliğe neden olmaz (Eşârî, ts: 4; Mâturîdî, 2003: 167; Nesefî, 2000: 56). Bu bağlamda Allah, tüm zâtî ve manevisi (subûfî) sıfatlarında olduğu gibi ilâhî bilgisinde de ezelîdir. Bunun aksini düşünmek O'na acziyet ve cehalet isnad etmek olur (Nesefî, 1986: 212,213,140; Nesefî, 2000: 91).

Varlık (mevcût) ve yokluğu (madûm) aynı oranda mümkün olup bir tercihe binanen varlık evreninde bulunan mümkün veya hâdis varlıklardan farklı olarak tanrısallığın, varlığı kendinden olup yokluğu düşünülemez. Çünkü yokluğun imkân ve mevcudiyeti, yaratılmışlığın bir delili olup acziyet ifade eder (Nesefî, 1986: 125,128,140). Oysa Allah, acziyetten beri olup hiçbir yönden yaratılmışlara benzemediğinden duyusal idrak ve

zihinsel hayalden uzaktır (Eşarî, 1950: I/216). Bu bağlamda ilâhî bilgi, genel olarak kelâmcılara göre bilinenlerin hepsini kuşatan ezeli bir bilgi olup ârazilikten uzaktır. Dolayısıyla ilâhî bilginin zorunlu veya istidlâli gibi başka çeşitleri yoktur. O'nun ilmi mutlakdır (Nesefî, 1986: 154; Bağdâdî, 1928: 95).

Müslüman kültüründeki mutlak ilâhî bilgi anlayışının kelâmî ekollere göre anlaşılmasında temel bazı farklılıklar vardır. Bu görüşlerin şekillenmesinde ilgili ekollerin doğdukları kültürlerin yadsınamaz bir etkisi olduğu açık bir gerçektir. Dolayısıyla bu ekollerin ilâhî bilgiye ilişkin görüşlerinin tarihsel seyrini takip etmenin genel Müslüman düşüncesinin ulaştığı bilgi anlayışının analiz edilmesinde önemi büyüktür.

3.1. Selefin İlâhî Bilgi Anlayışı

Selefe (Ashâb-ı Hadîs ve Eh-i Sünnet) göre, ayetlerde (4/166; 35/11) haber verilen “Allah’ın ilmi” ifadelerinden dolayı ilâhî bilginin varlığı konusunda hiçbir şüphe yoktur (Eşarî, 1950: I/320; Nesefî, 1986: 37). Buna göre Allah, ilme konu olan her türlü varlığı bilen, ezeli ve hakikî bir ilme sahiptir (Eşarî, 1955: 30; Cürçânî, 20015: I/180) Dolayısıyla “Allah’ın ilmi vardır; fakat âlim değildir” demekle “Âlimdir ama ilmi yoktur” demek arasında bir fark yoktur. İnsanların bilgi sahibi olduğunu söyleyip bunu onların yaratıcılarından esirgemek, yaratıcıya cehalet isnat etmek ve yaratılanı yaratandan üstün tutmak olacağından açık bir hatadır. Dahası kelâmî (vahiy) olduğu kabul edilenin bilgisinin olmaması düşünülemez. Çünkü bilgi, kelâmdan daha geniş bir kavramdır. Allah’ın bilgisi olmadığını söyleyen kimse, ümmetin ezeli bilgi hakkındaki icmasına muhalefet etmiştir (Eşarî, ts: 40-47,68; Nesefî, 2004: I/264; Bağdâdî, 1928: 90).

Selefi teolojinin önemli figürlerinden Numân b. Sâbit Ebû Hanife (ö.150/767), ezeli bilgiyi Allah’ın eşyayı oluşundan önce ve yokluğundan sonra hangi durumda olursa olsun bilmesi üzerine kurar. Buna göre eşyanın varlık ve yokluğu, ilâhî bilgide herhangi bir değişime neden olmaz (Ebu Hanife, 2011: 53). Ezeli bilgide değişime yer olmaması, canlı veya cansız tüm varlıkların durum ve fiillerinin öncesi ve sonrasıyla bilinmesi anlamına gelir (Özdemir, 2003: 168).

Ebu Muhammed Abdullah el-Küllâb (ö.240/854), ne Cehmiyye gibi Allah’ın bilgisinin kendisinden başka olduğunu ne de Mutezile gibi Allah’ın bilgisinin kendisi olduğunu savunur. O, ilmin kudret olduğu düşüncesinde olmakla birlikte, ilim sıfatının ezeli olup Allah ile kâim olduğunu savunduğu (Eşarî, 1950: I/325; II/202) için selefi sayılabilir. Küllabiye, kadîm ve ezeli kavramlarının aynı olduğu kanaatindedir (Abdulcebbar, 2013: I/292). Küllâb’a göre Allah, ilmiyle âlim olup yaşamı boyunca iman veya küfür halindeki kimseler ölmeden önce durumlarının değişebileceğini bilir. Buna göre Allah’ın âlim olmasının anlamı, O’nun bilgi sahibi olması demektir. Diğer bir deyişle Allah’ın isim ve sıfatları zatına ait olup kendisinden başkadır. Bu nitelikler ne Allah’ın kendisi ne de O’nun dışındadır. Dolayısıyla sıfatlar, sıfatlarla kâim olamayacağına göre Allah ile kâimdir. Bazıları ise sıfatların Allah’ın ne aynı ne de gayri olduğunu savunur. Süleymân b. Cerîr (ö.187/803 ise Allah’ın yüzünü zatı olarak görürken, ilmini zatından bağımsız bir sıfat olarak görür (Eşarî, 1950: I/229-231).

Selefe göre Allah'ın âlim olması, hiçbir tefekkür ve şüpheye yer olmayacak kadar açık bir gerçektir (Eşarî, ts: 9; Neseî, 2000: 139). Çünkü böylesi harika bir evren ancak bilgi sahibi biri tarafından yaratılabilir (Eşarî, ts: 43,44; 1955: 24,25; Bâkîllânî, 1987: 46; Cüveynî, 1950: 61,84). O'nun bilgisi bir bütün olup insânî bilgiyi tanımlamak için kullanılan zorunlu/bedihî, kazanılmış/mükteseb, akletme/istidlâl ve kıyas/nazâr gibi nitelendirmelerden uzaktır. Allah; olmuş, oluyor, olacak ve şayet olsaydı olmayanın nasıl olacağını bilir. Aynı şekilde O, muhal olanın imkânsızlığını ve zâtının bilen olduğunu da bilir (Eşarî, ts: 5,65,67; Neseî, 2000: 109,155,195; Bağdâdî, 1928: 8). Çünkü Allah, zâtıyla bilendir (Cüveynî, 1950: 70). Bu bağlamda ilâhî bilgi, varlık sahnesine çıkmadan önce bir şeyin bilinemeceği gibi koşulların dışındadır (Neseî, 2000: 62). Allah, ezelde bilinenleri, bir araya getirilmiş cisimleri ve yaratıkları vakitleriyle bilir. Onların hangi vakitte olacaklarını ezelde bilir. Aynı şekilde bilinenleri, maktûrâtı ve eşyayı da yaratılmadan önce malûmât, maktûrât ve eşya olarak bilir (Eşarî, 1950: II/168,169). Bu bağlamda görünür evrendeki bilgi, âraz ve hâdis bir varlığa bağlı olduğundan kadîm bilgiden farklıdır (Cüveynî, 1950: 89).

Anlaşıldığı kadarıyla Eşarîlik açısından bilgide önemli olan, ilâhî bilginin olası her durumda tanrısallığın mutlaklığına zarar vermeyecek tarzda kurgulanmasıdır. Çünkü kim bir fiile muktedir olur ve onun hangi vakitte olacağını bilirse aynı zamanda onun vaktinde gerçekleşmesinde de etkili olur. Zaten henüz gerçekleşmediği halde Allah'ın kıyamet, diriliş ve ahiret hallerinden haber vermesi, O'nun bilgi sahibi olduğunu göstermektedir (Eşarî, ts: 66,67). Maturidilere göre de Allah, ezeli bir ilme ve hikmete sahip olduğu için bilgi ve hikmetin zıddı olan cehalet ve sefihliğin O'na isnadı düşünülemez (Neseî, 1986: 212,213; 2000: 91). Çünkü Allah, zâtıyla ezeli ilme sahip olup bu aklen olduğu gibi naklen de sabittir (Neseî, 2004: I/256,261,263). Bunu inkâr eden bir kimse, Allah'ın elçilerine gelecekte verdiği haberleri de inkâr etmiştir (Neseî, 2004: I/258). Şu hâlde Allah'ın sıfatlarını nefyetmeksizin zâtıyla âlim olduğunu (Neseî, 2004: I/3; 2000:63,64) ve ilâhî bilginin madûmu bile bildiğini kabul etmek gerekir (Neseî, 2004: I/256).

Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Müslim es-Sâlihî, yaratıcıyı bilmenin varlığın mevcut ve muhdes olduğunun bilinmesine bir delil sayar. Bu hudûsun bilgi olmasıyla değil, muhdesin bilgisinin olmasıyla ilgili bir durumdur. Örneğin kardeş sahibi olan kimsenin kendisinde değil, durumunda bir değişiklik meydana gelmiştir. Ancak böylesi bir değişiklik, Allah için olamayacağından O'nun âlimliği başkalarının âlimliğinden farklıdır. Allah'ın bilmesi farklı olduğu gibi bilinmesi de farklı olduğundan O'nun bilgisine ulaşıldıktan sonra bilinmemesi muhaldir. Ancak bazılarının da iddia ettiği gibi varlığın bilgisi, bazı yönden bilinirken bazı yönden de bilinemez. Örneğin bir şeyin varlığından duyularıyla bilgi sahibi olmayan bir kimse, haber aracılığıyla o şey hakkında bilgi sahibi olabilir. Varlık hakkında malûm ve meçhûlu caiz görenlere göre bir şeyin var olduğunu bilmeyen kimsenin başka bir yönden varlığını bilmesi mümkünken muhdes olduğunu bilmeyen kimsenin başka bir yönden onun muhdes olduğunu bilmesi caiz değildir (Eşarî, 1950: II/74,75).

3.2. Mutezilenin İlâhî Bilgi Anlayışı

Mutezile'nin ilim sıfatı hakkındaki görüşü, sıfatullah anlayışlarının bir yansımasıdır. Yani onlar için ilim sıfatı, Allah'ın zâtından bağımsız bir nitelik değil, zâtıyla kâim olan

bir isimdir (Eşarî, ts: 41,42; Abdulcebbar, 2013: I/210). Mutezile, zıddının da Allah'a isnadı mümkün olan fiilî sıfatlarının aksine Allah'ın zâtıyla kâim olan sıfatları birbirinden ayırır. Bu durumda Allah'ın cehâlet gibi bir niteliğe sahip olamayacağına göre ilâhî bilgi, O'nun zâtıyla kâim bir sıfat olmalıdır (Eşarî, 1950: II/173; Bağdâdî, 1928: 31).

Mutezile içinde, Allah'ın ezelde bilgi sahibi olup olmadığıyla ilgili birçok yaklaşım vardır. Bağdat Mutezilesi, zâtî sıfatların tamamında olduğu gibi Allah'ın ezeldeki bir bilgiyle değil, kendi zâtıyla âlim olduğu düşüncesindedir. Onların bazıları bilinen, makdûr, eşya, cisim, cevher, âraz, emir ve yasak gibi varlıkla ilgili olan bilgilerin henüz yaratılmadan önce bilinebileceğini söyler (Eşarî, 1950: II/170; Mâtürîdî, 2003: 102). Mutezile, Allah'a gerçek anlamda "Âlim" isminin verilebilme imkânı konusunda da ihtilaf etmiştir (Eşarî, 1950: I/240; Neseî, 2004: I/261,263). Bazıları, Allah'ın âlim olarak isimlendirilmesine izin veren bir delil/haber olmadığı halde fiillerin zahirine bakarak bunu uygun görürken; diğerleri açık bir haber olmadan salt aklıyla Allah'ın âlim olmasının uygun olmadığını savunurlar (Eşarî, 1950: I/249; Cüveynî, 1950: 79). Onların ilâhî bilgi konusundaki bu farklı tutumları, Allah'ın bilmediği bir şeyle bildiğini ifade etmek anlamına geleceğinden çelişkilidir (Neseî, 2004: I/256).

Kâ'bi, Neccâriye'den bazıları ve Bağdat ekolüne göre Allah'ın semî' ve basîr olması O'nun tüm gerçekliğiyle malumâtı bilmesi iken; Cübbâiler'e göre hayat demektir. İlk Basra ekolu mensupları ise Allah'ın semî' ve basîr olmasının yanısıra âlim olduğu kanaatindedir (Eşarî, ts: 45,46; Mâtürîdî, 2003: 442; Cüveynî, 1950: 72). Kâ'bi ve Ebû Ali Cübbâi'nin yaklaşımından da Allah'ın dışardan farklı bir bilgiyle değil, nefsiyle bilgi sahibi olduğunu savunduklarını çıkarmak mümkündür (Neseî, 2004: I/274).

Allâf, Allah'tan cehaleti uzaklaştırmak için kendisi bizzat Allah'ın kendisi olan bir ilmin varlığını kabul ederek, olmuş olanın ve oluyor olanın bilgisine Allah'ın sahip olduğunu savunur (Eşarî, 1950: I/125). Allâf, 'Allah'ın ilmi, kendisidir' diyerek müstakil bir sıfat olarak ilâhî bilginin varlığını kabule yanaşmaz. Ona göre Allah'ın âlim olmasının anlamı, O'ndan cehaletin nefyi, olmuş veya olmakta olan makdûru ve genel malûmâtın kabulünden başka bir şey değildir. Allâf, 'Allah'ın bir ilmi var mıdır?' sorusuna; 'Ben O'nun kendisi olan bir bilgi ile âlim olduğunu söylerim' şeklinde cevap verir. Gerçekte bu cevap ilâhî bilginin değil, Allah'ın kendisini ispattır. Dolayısıyla bu cevabıyla o, ispat ettiğini iddia ettiği ilâhî bilgiyi gerçekte inkâr etmiştir. Muammer'in fikirleri de buna benzerdir (Eşarî, 1950: II/156-158; ts: 37,42; Abdulcebbar, 2013: I/294; Bağdâdî, 1928: 91).

Fuâtî, Allah'ın ezelde âlim olduğunu kabul etmekle beraber O'nun ezelde eşyayı bildiğinin söylenemeyeceğini söyler (Eşarî, 1950: I/219; Neseî, 2004: I/256). Çünkü Allah'ın ezelde eşyayı bilmesi durumunda eşyanın da ezelde Allah gibi mevcut olduğu kabul edilir ki; bu, tevhide aykırıdır. Aynı şekilde ezelde eşyanın ne olduğunun bilgisi de mümkün değildir. Çünkü böyle bir bilgi, eşyanın kendisine işaret anlamına gelir ki; var olmayana (madûm) işaret mümkün değildir. Nitekim "şey" ismi, sadece mevcuda ve varken yok edilmiş madûma verilebilir. Yaratılmamış şey ve olmamış fiile "şey" denmez. Sâlihî, mevcut olanın ancak bilinebileceğini; dolayısıyla yaratılmadan önce varlığa eşya isminin verilemeyeceği gibi yok edildikten sonra da varlığa eşya olarak isim verilemeyeceğini savunur (Eşarî, 1950: I/219). Allah, bilinenleri var olmadan önce bilinenler olarak, makdûrâtı ve eşyayı ise yaratılmadan önce makdûrât ve eşya olarak

bilir. Ona göre Allah'ın şey olmasının anlamı, eşya gibi değildir, demek olduğundan âlim olmasının anlamı da diğer âlimler gibi değildir, demektir (Eşarî, 1950: I/168,169).

Râvendî Allah'ın bilmesini, ezelde eşyanın eşya olarak yaratılacağını bilmesi şeklinde anlar. Buna göre istenilen şeyden önce iradenin varlığı gibi, Allah'ın da yaratılmadan önce cisim, varlık ve fiillerin bilgisine sahip olması mümkündür (Eşarî, 1950: I/220,221). Ebû Amr Dırâr Gatafânî (ö.200/815), Allah'ın âlim olmasını, onun cahil olmaması şeklinde anlarken; Nazzâm, âlim sözünü Allah'ın zâtının ispatı ve cehaletin O'ndan uzaklaştırılması olarak anlar. Yani bilgiyi, sıfat anlamında değil, zâtıyla kâim bir değer anlamında Allah'a isnat eder (Eşarî, 1950: I/226, II/159; Bağdâdî, 1928: 91). Sâlihî ise Allah'ın bilen olmamasını, O'nun diğer bilenler gibi olmaması şeklinde anlar. Bu tıpkı, "Allah şeydir; ama eşya gibi şey değildir" olması gibidir. Muammer, Allah'ın bir bilgiyle âlim olduğunu kabul eder. Onun bilgisi eşyadan değil bir manadan dolayı bilgi olmuştur (Eşarî, 1950: I/226-228). Süleyman b. Cerîr ez-Zeydî (ö.149/766) Allah'ın ancak bir bilgiyle âlim olacağını ve bu bilginin Allah'ın ne aynı ne de gayrı olduğunu söyler. Ancak Zeydiyye içerisinde Allah'ın âlim olmak için ilme ihtiyacı olmadığından O'nun ezelde âlim olduğunu savunanlar da vardır (Eşarî, 1950: I/138). Neccâr, Allah'ın olacağını bildiği şeyin olmasını ve olmayacağını bildiği şeyin olmamasını, ezeli iradesiyle değil, zâtıyla irade ettiğini söyler. O, bununla Allah'ın ezelde zorlayıcı olmadığını ifade etmeye çalışmıştır (Eşarî, 1950: II/179).

Ebû Ali Cübbâi, Allah'ın ezelde neler olacağını bildiği için yaratılmışlardan farklı olduğunu savunur. Eşya yaratılmadan önce, Allah'tan ayrı bir şey olarak bilinir (Eşarî, 1950: II/181). Ebû Ali Cübbâi, hakîkî anlamda Allah'ın âlim olduğu bir bilgi anlayışına mesafelidir. Ona göre 'Allah âlimdir' sözünün anlamı, eşyayı bilme anlamında ârifliktir. Bağdat Mutezilesi, Abbâd'ın bu ve aklen Allah'ın bilgi sahibi olması görüşüne karşı çıkar. Abbâd'a göre Allah'ın lügati değiştirip kendisini âlim yerine câhil olarak adlandırması caiz olmadığı gibi; aklın âlim olduğuna delâlet ettikten sonra Allah'ın kendini "Âlim" diye adlandırmaya da O'nu âlim olarak isimlendirmemesi caiz değildir (Eşarî, 1950: II/185,186).

Mutezile'nin sıfatullah konusundaki tutumundan ilâhî bilginin imkânını değil, onun ezeliğini kabul etmediğini söyleyebiliriz. Zaten Mutezile'ye göre hikmetli fiil ve hükümlere sahip olan Allah'ın âlim olması (Abdulcebbar, 2013: I/252) ve câhil olmayacağı (Abdulcebbar, 2013: I/210) ortadadır; ancak ilâhî bilgiyle kastedilen bilgi, kadim değil hâdistir. Bundan dolayı olsa gerek Mutezile, Allah'ın âlimliğindeki bilgiyle; insanların sahip olduğu muhdes manalar anlamındaki bilginin farklı olduğunu söyler (Abdulcebbar, 2013: I/212). Anlaşıldığı kadarıyla Mutezile, Allah'ın zâtıyla kâim olan ilim sıfatıyla, onun açılımı veya sonucu olan bilgiyi birbirinden ayırmaktadır. Kanaatimizce onlar, ilim sıfatını Allah ile olan aynılık ilişkisinden dolayı kadim görürken; bilgiyi, varlık ile olan ilişkisinden dolayı hâdis kabul etmektedir.

Mutezile, ayırt etmeksizin tüm bilgilerin sınırını bir şeyin olduğu hal üzere bilinmesine (Nesefî, 2000: 62) indirmediği için ilâhî bilgiyi hâdis kabul etmiştir. Ancak onlardan çoğu hâdis bilgiyle Allah'ın âlim olmasını noksanlık görür (Eşarî, ts: 46). Onların bu yaklaşımı, ilâhî bilginin diğer varlıkların bilgisinden farklı olduğu (Eşarî, 1950: I/216) tezine dayandırılabilir. Nitekim onlar, Allah'ın bir sebebe bağlı olmaksızın bilmesini gerekçe göstererek ilâhî bilginin insânî bilgiden farklı olduğunu savunur (Abdulcebbar, 2013:

I/262). Onlara göre zât ile zâtın sıfat arasındaki ilişki, illetin sıfatı ile illet arasındaki ilişki gibidir. İletinin sıfatı, illet devam ettiği müddetçe gerekli olduğu gibi, zâtın sıfatı da zât devam ettiği müddetçe gerekli olur (Abdulcebbar, 2013: I/176).

Muammer, bilginin kendisini bileninin dışında olması şartının bir gereği olarak Allah'ın kendi zatını bilmediğini savunur. Ona göre Allah'ın zâtı, bizatihi kendisi için bir bilgidir. Başka şeyleri bileninin kendisini bilmemesi ilginçtir. Kaderiyye'den bazılarına göre ise ilâhî bilgi iki türdür. Onlardan ilkiyle bilgileri bilir, bu bilgileri ise diğeriyle bilir. Bu anlayış, Allah'ın bilgisi sayısınınca bilgi olduğunu iddia eden fasid görüşe benzemektedir (Bağdâdî, 1928: 95).

İlâhî bilginin şarta bağlı olması konusunda Mutezile'nin çoğu pozitif düşünür. Allah, eğer tövbe etmezse inkârcı kimseye azap edeceğini bildiği gibi, küfüründen tövbe eden ve günah işleme amacından uzaklaşıp tövbe olarak ölen kimselere de azap etmeyeceğini bilir. O, şarta bağlı olarak bilir. Şart ise bilenle değil, kendisinden haber verilenle ilgilidir. Bu görüşe karşı çıkan Hişâm b. Amr el-Fuvâtî (ö.218/833) ve Abbâd b. Süleyman es-Saymerî (ö.250/864) ise ilâhî bilginin şarta bağlı olarak gerçekleşmesini uygun bulmaz. Çünkü Allah'ın şarta bağlı olarak bilmesi ve vahiy göndermesi caiz değildir (Eşarî, 1950: I/239, 240; II/164; Mâturîdî, 2003: 451).

Muhtemelen şartlı ilâhî bilginin caiz olmadığına ilişkin itirazların nedeni, şartlı bilmenin acziyet ve cehaleti çağrıştırmasıdır. Çünkü gelecekte ne olacağını bilmek için belli şartların yerine gelmesini beklemek, ilgili şartların nasıl gerçekleşeceğini bilmemek anlamına gelir.

Allah'ın olmayacağını bildiği şeyin imkânı konusunda itizâlî bilginler arasında görüş birliği yoktur. Onların çoğuna göre imkânsızlık ve acziyetten dolayı Allah'ın olmayacağını bildiği şeyin var olması muhaldir. Ancak bu acziyetin kaldırılıp imkânın doğması durumunda o şeyin bilgisi mümkündür. Bu, failinin bir şeyi terk etmemesi ve onu elde etmeye çalışmasıyla meydana gelen fiili Allah'ın bilmesiyle ilgilidir (Eşarî, 1950: I/255). Ali el-Esvârî (ö.240/854), Allah'ın olmayacağını bildiği şeyle haber verdiği şeyin birlikte anılmasını imkânsız görür. Abbâd ise Allah'ın yapmayacağını bildiği şeyi yapmasını imkânsız görür. Çünkü Allah'ın kadrlüğünü olmayacağı bilinen bir şeyi yapmaya kadîr olmakla anlamaya çalışmak mantıksızlıktır (Eşarî, 1950: I/255; II/212,214). Dikkat edilecek olursa ikinci bir ilahın varlığı konusundaki imkânsızlık ve acziyet, kulların fiillerinde mümkün hale gelebilmektedir. Bunun nedeni insânî fiillerle ilâhî fiillerin farklı olmasından kaynaklanmaktadır (Mâturîdî, 2003: 378,379,481,482).

Abbâd, Allah'ın olmayacağını bildiği bir şeyi yapmaya kadîr olamayacağını söylemekle birlikte yine de O'nun kadîr olduğunu söyler (Eşarî, 1950: II/213,215). Esvârî, Allah'ın olmayacağını bildiği şeyin bu bilgiye rağmen gerçekleşebileceğine ihtimal vermez. Ebû Ali Cübbâî, Allah'ın olmayacağını bildiği ve haber verdiği şeyin var olmasını ilâhî haberleri tasdik eden kimse için olmayacak bir iş olarak görür. Ona göre Allah'ın olmayacağını bilmesine rağmen olmayacağını haber vermediği şeyin olması caizdir. Buradaki caizliğin nedeni işin olması veya olmaması yönündeki şüpheye istinadendir. Caiz kelimesi lügatte mübah anlamına geldiği gibi şüphe anlamına da gelir. Abbâd, buradaki caizliği "cevaz" anlamında anlar (Eşarî, 1950: I/256).

Ebu'l Abbâs Nâşî (ö.293/906) gibileri Allah'ın hakikî, insanın ise mecâzi anlamda bir şey ve mevcut olarak âlim olduğunu savunurken bunun zıddını savunanlar da vardır. Ancak Mutezilenin çoğunluğu Allah'ın hakikî anlamda âlim olduğu görüşünde olup O'nun gerçeğe kıyasla bilen vasfına sahip olduğu kanaatindedir. Nâşî'ye göre Allah ve kula âlim isminin verilmesi, onların zât ve sıfatlarındaki bir benzerlikten veya kendilerinde bulunan bir izafet veya ayrılmadan dolayı değildir. O, âlimlik sıfatının Allah için gerçek, insan için mecaz bir niteliğe sahip olduğu kanaatindedir (Eşarî, 1950: I/240; II/168). Abbâd, Allah'ın hakikî kıyasla âlim olduğu fikrini kabul etmez. Çünkü kıyas, aksini de gerektirir. Yani “Kadîm ezeldir” sözünün ezeli olanın da kadîm olmasını gerektirmesi gibi; Allah'ın hakikî kıyasla âlim olması da O'nun ezelde âlim olduğunu kabul etmek anlamına gelir (Eşarî, 1950: I/240; II/165). Bu ise Abbâd'ın kabul etmediği bir fikirdir. Kelamcıların çoğunluğu hem Allah'ın hem de insanın gerçek anlamda âlim olduğu görüşündedir (Eşarî, 1950: I/241).

Bir şey hakkındaki bilginin onun yaratılmasını zorunlu kılmadığını savunduğu için Abbâd, bilgilerin ezelde mevcut olamayacağını söyler. Abbâd, işi daha ileri boyutlara taşıyarak Allah'ın bilgiye gerek duymadan âlim olduğunu savunur. Dolayısıyla o, ispat anlamında bile Allah'ın zâtıyla bilgi sahibi olmasını uygun bulmaz. Ona göre “Allah Âlimdir” sözünün anlamı, Allah için bir isim ve bununla bir makdûru bilmesinin ispatıdır (Eşarî, 1950: I/225,226; II/165,166,182). Kanaatimizce onun bu anlayışa sahip olmasındaki temel faktör, ilme konu olan şeyin Allah'ın zatında değişikliğe neden olacağını, bunun ise tanrısallığa yakışmadığı düşüncesidir.

Allah'ın âlim olarak hakikî değil, mecâzi olarak nitelendirilebileceğini söylemine karşın Abbâd, Allah'ın gerçeğe kıyasla Âlim olacağını iddia eder (Eşarî, 1950: II/157,166). O, Allah'ın ezelde yalnızca bilinebilmeleri mümkün olan şeyleri bilebileceğinden hareketle, cevher ve ârazilarıyla cismi; varlık ve fiilleriyle eşyayı ezelde bilemeyeceği düşüncesindedir. Çünkü ona göre, cisim, varlık ve fiillerin meydana gelmeden önce mevcudiyeti imkânsızdır. Nitekim bir şeyi yapmak veya yaratmak ile o şeyin kendisi aynı şey değildir (Eşarî, 1950: I/229,221; II/165).

İlâhî bilginin imkânı konusundaki itizâlî yaklaşımlar dört başlık altında toplanabilir. Bunlardan ilki, Allah hakkında açıkça kullanılan ilim sıfatının bir sonucu olarak O'nun bilgisinin varlığını kabul etmektir. İkincisi, “O'nun ilminden bir şey kavrayamazlar” (2/225) hükmünde olduğu gibi malûm manasında ilâhî bilginin varlığını kabul etmektir. Üçüncüsü ilâhî bilginin, Allah'ın bizzat kendisi olması iken; sonuncusu ilâhî bilginin ne varlığından ne de yokluğundan söz edilemeyeceğidir (Eşarî, 1950: I/243; ts: 42,43; Cüveynî, 1950: 79).

3.3. Gulat Fırkaların İlâhî Bilgi Anlayışı

Mücessime'nin çoğunluğu Allah'ın yaratmadan önce varlığın bilgisine sahip olamayacağı görüşünde iken (Eşarî, 1950: I/262) Müşebbihe'den bazıları, insanların fiilleri hariç Allah'ın tüm fiilleri yaratılmadan önce bildiğini, kulların fiillerini ise ancak oluş halinde bildiğini savunur. Onlara göre eğer Allah, isyankârların içinden kimin itaatkâr olacağını bilseydi onunla günahı arasına bir engel koyardı (Eşarî, 1950: I/268).

Rafizîler, çoğunlukla Allah'ın ezelde bilgiyi kendisi için yaratıncaya kadar âlim olamayacağı düşüncesindedir. Çünkü yaratılmadan önce varlıklar yoktur ve olmayan bir şeyin bilgisinden de bahsedilemez. Allah, bir şeyi meydana gelmeden önce bilemez (Eşarî, 1950: II/160). Onlardan bazıları Allah'ın kulun fiili hariç tüm fiilleri meydana gelmeden önce bildiğini, kulun fiilini ise meydana geldiği an bildiğini söyleyerek Allah'ın, isyankârlardan kimin itaatkâr olacağını bilseydi onunla günahı arasına bir engel koyacağını savunur (Eşarî, 1950: I/108,267; II/162).

Rafizîlerin sekizinci fırkası, Allah'ın bilmesini fiil işlemesiyle ilişkilendirir. "Allah bilir" demek, "O, yapar" demektir. Bunlardan bazıları Allah'ın bilgi meydana getirinceye kadar nefisini bilmediğini söylerken bazıları da bildiğini söyler. Bunlar Allah'ın ezelde fiil işlediğini kabul etmelerine karşın bu fiilin ezeli olduğunu söylemeye yanaşmazlar (Eşarî, 1950: I/108,267). Dokuzuncu fırka ise bilginin hâdisliği ve teşbih konularında diğer rafizîlerden farklı olarak Allah'ın ezelde âlim olduğunu kabul eder (Eşarî, 1950: I/108).

Rafizîlerden Şeytânü't-Tâk ismiyle bilinen fırka, ilâhî bilgiyi tesir ve takdir bağlamında ele alarak Allah'ın bir şeyi irade edinceye kadar onu bilemeyeceğini savunur. Yani Allah'ın irade etmesi aynı zamanda ilgili unsurun yaratılmasını ve beraberinde bilinmesini gerektirir. Dolayısıyla Allah'ın irade etmediği bir şey zaten olmadığı için onun bilgisinden de bahsedilemez. Bu durumda Allah, var olmayan bir şeyi bilmekle nitelendirilmez. Aynı mantıktan hareketle bazıları da Allah'ın iradeyi yaratıncaya kadar bir şey bilmediğini savunur. Yani Allah, iradeyi eğer var olması için yaratırsa onun olacağını bilirken; var olmaması için yaratırsa onun olmayacağını bilir. Eğer Allah, ne olması ne de olmaması gereken bir iradeyi yaratırsa, bu sefer onun ne olacağını ne de olmayacağını bilir (Eşarî, 1950: I/106-108,267; II/161).

Zurâriyye ve Cehmiyye, ilâhî bilginin hâdis olduğunu ve yaratılmadan önce Allah'ın eşyayı bilmediğini söyler (Eşarî, ts: 37,46; Mâturîdî, 2003: 102; Bağdâdî, 1928: 95, 333). Cehm b. Safvan'ın (ö.128/745) Allah'ın yaratmadan önce eşyayı mevcut olmadığından bilemeyeceği görüşünün tam aksini savunduğu da rivayet edilir. Ona göre bilgi sonradan yaratıldığı için Allah'tan başka bir şeydir. Allah, yaratmış olduğu bu bilgi vasıtasıyla bilir. Ancak eşyanın henüz varlık sahnesine çıkmadan önce Allah'ın yaratmış olduğu başka bir bilgiyle bilmesi de mümkündür (Eşarî, 1950: I/269, II/164; ts: 37,42; Nesefî, 2004: I/256; Cüveynî, 1950: 96).

Aşırı giden gruplar arasında Allah'ın insanlar gibi tecrübeden sonra bilgi sahibi olacağıyla ilgili farklı yaklaşımlar vardır. Kimileri Allah'ın dokunma yoluyla bildiğini, dokunmadığı şeyi ise bilmediğini savunurken, Hişâm, Allah'ın yeraltında bulunanları ancak derinlere kadar giden bir ışık (şua) aracılığıyla bileceğini ve eğer bu ışık olmasaydı bilemeyeceğini söyler (Eşarî, 1950: I/268; II/162). Ona göre Allah'ın ezelde zâtıyla varlığın bilgisine sahip olması muhaldir. Yani Allah, önceden varlıkları bilmezken bilgi sayesinde bilgi sahip olur. İlim Allah'ın bir sıfatı olmakla birlikte ne Allah'ın aynı ne de gayridir. Eğer Allah, ezelde âlim olsaydı, bildiği şey olan mâlûm da ezeli olurdu. Çünkü mevcut bir mâlûm olmadan âlim olunmaz. Dolayısıyla bilginin sonradan (muhtes) veya ezeli (kadîm) olduğu söylenemez. Ayrıca Allah'ın kulun fiillerini önceden bilmesi durumunda imtihanın bir anlamı olmazdı (Eşarî, 1950: I/268,104,108; II/350).

Mutezile ve Mürcie'nin çoğunluğu ile Havâric ve Zeydiyye, dışarıdan bir bilgiyle Allah'ın bilen olduğunu uygun bulmayarak O'nun zâtıyla âlim olduğunu savunur. Esasen

bunlar, Allah'ın bilen olmasını O'nun için uygun bulmazlar; ancak Allah'ın kendisini bu şekilde tanımladığını bildikleri için 'Allah'ın mâlum anlamda ilmi' vardır derler (Eşarî, 1950: I/224,225). Allah'ın âlim olmasını savunanların ise temel hareket noktası, Allah'ı câhil olmadığını ispatlama gayretidir (Eşarî, 1950: I/233).

Allah'ın ezelde âlim olduğunu inkâr ederek bir şey oluncaya kadar onu bilmediğini söyleyenleri onbeş fırkaya ayıran Ebu'l-Hasan el-Eşarî (ö.324/936), onlardan bazılarının görüşlerini şöyle aktarır: "Sekkâkiye, olmayan şeyin bilinmesi mümkün olmadığından, bir şeyin ancak var olduktan sonra Allah tarafından bilinebileceğine ve o şeyi bildikten sonra Allah'ın âlim vasfına sahip olacağını savunur. Bazıları ise Allah'ın ilim sıfatını zâtî sıfat olarak taşıdığını savunmalarına rağmen O'nun ancak bir şey var olduktan sonra âlim olabileceğini savunur. Bu tıpkı görme, işitme ve akletme niteliklerine sahip olan insana; ancak bu tecrübeleri yaşadiktan sonra gören, işiten ve akleden şekilde isim verilmesine benzer" (Eşarî, 1950: I/219; I/161).

4. İLÂHÎ BİLGİ ANLAYIŞININ İMKÂNI

Kelâmî epistemolojide, tanrısal bilgiye yer açmak için bilginin ilâhî ve insânî olarak iki başlık altında işlenmesi etrafındaki meselelerin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Bu durumun sebebini, ilâhî ilim kavramının kelamcılar tarafından çoğunlukla ezeli bilgi şeklinde anlamalarıyla ilgili çeşitli epistemolojik sorunların doğmasına (Özdemir, 2002: 217) bağlamak mümkündür. Bu bağlamda ilâhî ilim hakkındaki görüşlerin çokluğunu, konunun kelamcılarca ciddiye alındığının ve akli-nakli boyutlarda genişçe tartışıldığının bir kanıtı olarak okumak gerekir (Gündoğar, 2014: 8).

İnsan, içgüdüsel bir bilgisel hazır bulunuş gereği Tanrı inancının olası her türlü kusurdan uzak mükemmel bir yetkinlikte olması gerektiği fikrine sahiptir. Bu fitrî eğilimin en iyi şekilde ifadesini bulduğu teolojilerden biri de Müslüman teolojisidir. Bu yönüyle Müslüman teolojisinin bilgi alanındaki tüm çaba ve gayesini, ilâhî olanı bütün noksan sıfatlardan tenzih edip bütün yetkin sıfatlarla muttasıf kılma üzerine kurulu olduğunu söyleyebiliriz (Taberî, 2001: XXIII/82; Râzî, 1981: XXX/40; Elmalılı, 1979: VIII/5082-83). Mutezile ve Şia'dan bazılarıyla gulat fırkaların hemen hemen tamamının savunmuş olduğu, ilâhî bilginin ezeli değil, hâdis olduğu görüşü Müslüman teolojisinde azınlıkta kalmıştır. Kelamcılar, fikirlerini ağırlıklı olarak ilâhî bilginin ezeliliği ve varlığı bilmede sınırsızlığı üzerine inşa etmişlerdir (Yavuz, 2000: XXII/109).

Kelamcılar, ilâhî sıfatları temelde zâtî ve manevî (subûtî) olarak iki başlık altında inceler. Zâtî sıfat, mevsûfuyla değil zâtın kendi varlığıyla kâim sıfatları ifade ederken; manevî sıfat, mevsufla kâim olan sıfatları ifade etmek için kullanılır. Örneğin Allah'ın vücûd sıfatı, onun varlığının zâtıyla kâim olduğuna ilişkin bilgi veren zâtî bir sıfat iken; Allah'ın âlim olması veya ilim sıfatına sahip olması, bir bilgi nedeniyle olduğundan manevî sıfattır (Cüveynî, 1950: 30). Mutezile, sıfatların Allah'ın zâtından ayrı düşünülmesini uygun bulmaz (Abdulcebbar, 2013: I/258) ve muvahhid bir mü'min olmakla Allah'ın selbî ve subûtî sıfatlarını ona yaraşır bir şekilde bilip ikrar etmek arasında yakın bir bağ kurar (Abdulcebbar, 2013: I/208). Selef ise Mutezile'yi eleştirerek sıfatların Allah'ın zatından bağımsız mevcudiyetini savunur. Onlar, Âlim örneğinde olduğu gibi, Allah'ın zâtıyla kâim bir manadan türemiş her bir ismi, ezeli sıfat kapsamında değerlendirir (Bağdâdî, 1928: 123).

Sıfatullah konusundaki tasnifi; sadece Allah'a özgü sıfatlar ve Allah'da mutlak, diğer varlıklarda noksan şekilde bulunan sıfatlar olarak da yapmak mümkündür. Örneğin Allah'ın yaratılmışlara benzememesi (muhâlefetu'l-lil-havâdis), zâtî sıfat olup aynı zamanda yaratılmışların da O'na benzemediğini ifade eder (Cüveynî, 1950: 34). Ancak ilim sıfatı noksan ve sınırlı haliyle diğer varlıklarda da bulunan bir sıfattır. Mutezile'nin sıfatları inkâr edip Allah hakkındaki nitelemelerin sıfat değil isimlendirme olabileceği (Eşarî, ts: 43,44) fikrine karşı çıkan Selef, hem sıfatların müstakil varlığını kabul eder, hem de sıfatların zâtî ve fiilî olarak ayrılışları da özde aralarında bir fark olmadığını söyler. Ancak bir farkla ki "Allah, bir şeyi işitir" demektense "Allah bilir" demek daha uygundur (Mâturîdî, 2003: 79,80).

Allah'ın olmamış ve olmayacak olanı, cisimleri ve yaratılmamış mü'min ve kâfirleri ezelde bildiğini savunanlar, bilgi-varlık ilişkisiyle ilgili olası mantık hatalarının önüne geçmek için "sıfat" kavramına sığınmışlardır. Buna göre insanlar, yaratılmadan önce varlık olarak değil, sıfat olarak mü'min ve kâfir oldukları gibi; öldükten sonra da varlık olarak değil, sıfat olarak karşılık göreceklerdir. Böyle düşünenlere göre varlık, yaratılmadan önce sıfat halinde mevcuttur (Eşarî, 1950: I/223). Sıfat, bir şeyin kendisiyle kâim olduğu niteliğe denirken; vasıf, bir şeyin kendisinden haber verilen niteliğe denir. Örneğin "Zeyd halîmdir" ifadesindeki hâlimlik, bu sözü söyleyen için sıfatken; Zeydin kendisi için vasıftır (Bağdâdî, 1928: 128).

Kanaatimizce Allah'ı tanımlamak için isim, sıfat, vasıf, hâl ve mana gibi çeşitli kavramların kullanılması, tanrısal mahiyetin açıklanmasında yaşanan zihinsel kargaşanın bir sonucudur. Çünkü insan düşüncesi, göreceli bir uzay-zaman evren algısına göre işler. Onun evreni algımlarken bile yasalarını anlamakta zorlandığı eşyadan farklı olduğu bilinen tanrısalılığı anlamasını beklemek olanaksızdır. Şu hâlde Tanrı hakkındaki tüm bilgilerimizin gerçekte Tanrının kendisini değil, onun kendini bize açmasını bizim algılama biçimimiz olduğunu kabul etmek durumundayız.

Evrendeki her varlık gibi, bilgi de aklın işleyişine uygun bir tarzda kurgulanmalıdır (Tayland, 1992: VI/160). Kelâmî söyleme göre akıl, ilmin sadece sübûtuna delâlet eder. İlmin zâta mevsufu ise nakilledir (Cüveynî, 1950: 93). Aklî deliller, asıllarını oluşturan ilkelere göre medlûlüne delâlet eder. Bu tıpkı bir varlığın yaratılmış olmasının bir yaratıcısıyı gerekli kılması gibidir. Yani bir delilin medlûlüne delâlet etmeksizin varlığını düşünmek aklen mümkün değildir (Cüveynî, 1950: 8). Çünkü delil, bilinmesiyle medlûlünün de bilinmesini gerekli kılar (Razi, 1991: 141).

Mutezile'ye göre aklen zâtî bilmek ile onun hâlini veya sıfatlarını bilmek arasında bir fark vardır. Zâtî bilmek, sıfatları bilmenin en üst noktasıdır. Sıfatların bilgisini veren bilgi, aynı zamanda zâtın bilgisine ulaştıran yöntemin de kendisidir. Allah, herhangi bir varlığın zatına ait bilgiyi yöntem kullanmaksızın yaratabilir; ancak zâtın kendisini bilmeden onun hâlini bilmeyi yaratması caiz değildir. Yani bilginin ve bilgiye ulaştıran yöntemin mevcudiyeti ancak ilgili varlığın zâtının veya cevherinin düşünülmesiyle mümkün olabilir. Bu, zorunlu bilginin ikinci şeklidir. Zorunlu bilginin birinci şekli ise düşünmeksizin doğuştan zihnimizde hazır olan ve istesek bile kendisini düşünmekten kurtulamadığımız bilgilerdir (Abdulcebbar, 2013: I/82-86).

İtizâlî bilginlerin aksine selef, Allah'ın âlim olmasını mutlak bir gerçeklik olarak anlar. Onlara göre Allah'ın kullarına dair bir bilgisinin olmadığını düşünmek çirkin ve

muhaldir. Aynı şekilde Allah'ın âlim olduğunu kabul edip bilgi sahibi olmadığını savunmak da yanlıştır. Eğer Allah'ın ilmi olmasaydı içinde soyut ve somut sayısız değerli varlığı barındıran bu evreni yaratması düşünülemezdi. Ayrıca Allah, kendini tanımlarken bilgi sahibi olduğunu ayetlerde (2/140; 4/166) açıkça haber vermektedir. Dolayısıyla Mutezile'nin teaddüd-i kudemâ (kadîm varlıkların çokluğu) endişesiyle ilim sıfatını Allah'tan uzak tutma gayreti anlamsızdır. Sıfatlar, Allah'tan ayrı ve gayri olmadığı için O'nun zatının ebedi olması, aynı zamanda niteliklerinin de ebedi olmasını gerekli kılar (Nesefî, 1986: 168-171; Bağdâdî, 1928: 91,92).

Selefi söylemin Allah'ın gören ve işiten olmasını inkâr etmenin O'nun ilim sıfatına sahip olmasını inkâr etmekten daha masum olduğu söylenmesine (Cüveynî, 1950: 74) rağmen; ezeli bilginin nesnesini zorunlu kılmasına bağlı olarak evrenin kıdemi meselesine verecek cevabı olmadığı görülmektedir. Yani bir yandan ilâhî bilginin ezeli ve değişmez olduğunu kabul edip diğer yandan onun nesnesinin ezeli olmadığını söylemek makul değildir. Aynı şekilde her makdûrun Allah'ın bilgisi olduğu; ancak O'nun zâtının kendisi için bilgi olduğu halde makdûru olmadığı söylemine cevaben: "Onun mevcut bilgileri mevcut makdûrattan çoktur ve hepsi de varlıkta Allah tarafından kuşatılmıştır. Ancak bilgi ve makdûrattan olmayanların var olmadıkları için birbirine karşı bir üstünlükleri yoktur" (Bağdâdî, 1928: 36) denilmesi de makul değildir.

Ezelilik kavramının sebep olduğu sorunları çözmek için sıfatların yapısıyla ilgili farklı yorumlar yapılmıştır. Şöyle ki; bilgi, bilinene tabi olduğu için onu ortaya çıkarmazken kudret, makdûru ortaya çıkarır ama onu tahsis etmez. İrade ise hem makdûru ortaya çıkarır hem de onu bir bilgiye göre tahsis eder (Şehristânî, 2009: 229,230). Buna göre bilgi; vacip, mümkün ve muhalin tamamıyla; kudret sadece mümkünle, irade ise mümkünden vücûda gelenle ilgilidir (Şehristânî, 2009: 237). Bu çözüm denemeleriyle yapılmaya çalışılan şey, ezeli bilginin akledilebilir bir şey olduğunu kanıtlayabilmektir. Ezeli bilginin anlaşılmasında yaşanan sorunların kaynağı; geçmiş, şimdi ve gelecek zaman kavramlarının ilâhî bilgi tarafından aynı anda bilinmesinin anlaşılmasıdır (Gazzâlî, 1994: 100). Ezeli bilgi anlayışını aklın delillendirmek isteyen Kerrâmiye, Allah'ın bilgilerini ilim sıfatıyla bildiğini; bu ilmini de başka bir ilim sıfatıyla bildiğini söyler. Böylece ezeli bilgi sonsuza kadar giden bir kısır döngüyle kendi kendini bilir. Onlardan bazılarına göre ise Allah, ilminin bilgilerini bilirken ilmin kendisini bilemez (Bağdâdî, 1928: 31,95).

Dikkat edilecek olursa kıdem/ezelilik üzerinden tanrısal niteliği açıklamaya yönelik her girişim, kendi açmazlarını inşa ederken karşıt görüşleri de başka açmazlara sürüklemektedir. Bu durumu, tanrısal mahiyetin ezelilik üzerinden rasyonel ilkelerle anlaşılması gerektiğinin bir delili sayabiliriz. Kanaatimizce ezeli ilme dayalı tüm çözümler, Allah'ın evrenle ilişkisini ifade eden subûtî sıfatların önce ezeli kabul edilip ardından mantık ilkelerine göre doğrulama girişiminden kaynaklanan anlaşılması kurgulardan ibarettir. Aksi takdirde ilâhî bilgi tartışmalarının, Allah'ın madûm bir bilgiyle âlim olmasının da mümkün sayıldığı bir boyuta taşınması mümkün olmazdı. Çünkü uygulama ancak varlığın bilgisine imkân verebiliyor iken; eğer Allah için madûmun bilgisinin de mümkün olacağı makul görülüyorsa aynı şeyin neden insan için olamayacağının cevabı yoktur (Abdulcebbar, 2013: I/278).

Mutezile'nin ilâhî bilgi konusundaki fikrinde yaratıcının kadîm bir ilme sahip olamayacağını savunan felsefecilerden etkilendiği görülmektedir. Hatta Eşarî'ye göre Mutezile, eğer kılıç korkusu olmasaydı kardeşleri olan felsefeciler gibi açıkça ilâhî bilgiyi inkâr ederlerdi. Ancak bunun yerine sadece Allah'ın ezeli bir zât olduğunu söylemekle yetindiler (Eşarî, 1950: II/156). Mutezile'nin ilâhî bilgi kavramını açıklarken felsefeden beslenmesi, kanatimizce Müslüman kelamını ters orantılı olarak etkilemiştir. Şöyle ki; Mutezile, felsefeden aldığı ezeli bilgi kavramını önce bilgi tartışmalarına katmış, sonrasında reddetmiştir. Ancak karşıt kelâmî ekoller, felsefe kökenli ezeli bilgi kavramını önce tartışıp sonrasında tanrısallığın bir gereği olarak kabul etmiştir. Yani felsefenin metodik düşünce için kurguladığı ezeli bilgi anlayışı, kelâmî tartışmalar yoluyla diğer teolojilerde olduğu gibi Müslüman teolojisinde de ilâhî bir niteliğe evrilmiştir.

Sözlükte “varlığı öne geçen” anlamında geçen kadîm kelimesi, kelâmî terminolojide başlangıcı olmayan demektir (Abdulcebbar, 2013: I/292). Ezellik, geçmişe doğru takdir edilen sonsuz zamanda varlığın devamını ifade eder. Bu, geleceğe doğru takdir edilen sonsuz zamanda varlığın devamının devam edecek olması gibidir (Cürçânî, 1985: 12). Kadîm bilgi ise başlangıcı olmayan bilgi anlamında Allah'ın ilmîni ifade eder (Bâkîllânî, 1987: 26). İlâhî ilmin mevcut ve ilâhî zâtla birlikte ezeli olduğunu savunmasına (Abdulcebbar, 2013: I/258,270) rağmen Mutezile, bu tarz bir bilginin imkânı hususunda kanaatimizce net değildir. Onların ilâhî bilgiyi; sıfat olarak ezeli görürken bilgi olarak hâdis görmelerini, bu karışıklığın bir dışı vurumu olarak görmek mümkündür. Onlar, bilgi ile idrak sıfatlarının aynı anlama sahip olmasına rağmen anlam açısından zorunlu olarak birbirini gerektirmesiyle açıklama eğilimindedir. Örneğin Allah, bilinir; ancak idrak edilemez. İdrak edilmesine rağmen bilinmeyen şeyler de vardır (Abdulcebbar, 2013: I/272,273). Bu tarz yorumlarla Mutezile'nin bilgiyi anlaşılır bir şekilde Allah'a isnat çabalarının bir örneği de Cübbâilerin konuya yaklaşımlarıdır. Ebû Ali Cübbâî, Allah'ın zâtıyla “Âlim” olduğunu söylerken; Ebû Haşîm Cübbâî, Allah'ın zâtında olanlarla “Âlim” olduğunu söyler (Abdulcebbar, 2013: I/294).

Mutezile'yi Allah'a ezeli bilgi isnat etmekten alıkoyan şeyin onların tevhid anlayışlarıyla yakından ilgili olduğu düşünülebilir. Örneğin Fuvâtî, ‘Allah, ezelde varlığın bilgisine sahip miydi?’ sorusuna: ‘O'nun ezelde âlim ve tek olduğunu söylerim; ancak ezelde şeyayı bildiğini söyleyemem. Çünkü bu söz, eşyanın da ezeli olduğunu söylemekle aynı şeydir’ diye cevap verir. Fuvâtî'nin bilgi konusundaki bu tutumunu, Ezeliyye'nin durumuna düşmekten sakınmak olarak da görmek mümkündür. Çünkü Ezeliyye'den bazıları, Tanrı gibi evrenin de ezeli olduğu fikrini ezeli bilgiyle açıklayarak, Allah'ın ezelde şeyayı bilmesini eşyanın kadîm olmasına bağlıyorlardı. Bu bağlamda Fuvâtî, eşyanın kadîm olamayacağını kabul etmenin zorunlu olarak varlığın bilgisinin de ezeli olmayacağını; dolayısıyla da olmayan bir şeyi Allah'ın bilemeyeceğini savunmaktadır (Eşarî, 1950: II/160,165).

Kur'an da ilâhî bilgi ifadesiyle kastedilen bilgi, ağırlıklı olarak evrenin başlangıcı, geçmişi, mevcut halî ve geleceğiyle ilgili haberlerin verildiği vahyî bilgidir (Tayland, 1992: VI/158; Gündoğar, 2014: 19). Ancak klasik kelam tartışmalarında sınırları çizilen ilâhî bilgidir kasdın aşkın ve ezeli bir bilgi (Bağdâdî, 1928: 90) olduğu görülmektedir. İlâhî bilgi bahsinde kelimacılar, Kur'an'ın vurguladığı gaybî bilgidir daha çok felsefenin kurguladığı ezeli bilgiye göre sistemlerini geliştirmeye çalıştılar. Diğer bir deyişle kelimacılar, Allah'ın gayb ve şehâdet âleminde dinamik ve makul bir bilgiye sahip olması

yerine, âlemler üstü statik ve akledilemez bir bilgiye sahip olmasının tenzih açısından daha uygun olacağını düşündüler. Ancak bu girişim, kanaatimizce sanıldığına aksine ilâhî bilginin daha iyi anlaşılmasına değil, onun tümüyle insan algısının dışına ötelenmesine ve buna bağlı olarak başka kelâmi sorunların doğmasına neden olmuştur.

İlâhî bilgi kavramını, klasik kelimelerin bilgi teorisi üzerinden göreceli insan düşüncesinin aşkın tanrısal mahiyeti anlama girişimi olarak görebiliriz. Ancak ilâhî mahiyetin içeriği hakkında temsîlî dilin dışında bir söz söylenemeyeceği için onu mantıksal doğrulamacı ilke ve fonksiyonel lengüistik analizlere göre değerlendirmek yanlış olacaktır (Çağlayan, 2014: 53,56). Bu durumda Kur'an'da geçen subûti sıfatların gerçek anlamlarıyla değil mecâzî anlamlarıyla anlaşılması gerekir. Çünkü bu sıfatların asıl amacı, Tanrı hakkında teşbih ve temsilden başka düşünme imkânı olmayan insan aklına, ilgili sıfatlar aracılığıyla Allah'ın yüceliğini açıklamada kolaylık sağlayabilmektir (Çelik, 1998: 140,146). Yani sıfatlar, gerçekte Allah'ı tümüyle tanımlamaktan uzaktır. Ancak onlar, Allah'ın insânî seviyede anlaşılmasının başka bir yolu olmadığı veya en azından O'na şirk koşulmasının önünü kesmek için gereklidir. Bu yönüyle görmek için idrak ne ise bilmek için de ihata aynı şeydir. Allah şeklen idrak edilemediği gibi ilmen de ihata edilemez (Nesefî, 1986: 40). Nitekim Tanrının mahiyetinin değil; ancak var olduğunun bilenebileceği tartışmaları da (Atay, 2001: 178vd; Düzgün, 2008: 25,107vd) bu gerçeği yansıtır niteliktedir. Şu hâlde ezeli varlığın mahiyetinin bilinmeyeceği gibi ezeli bilginin de mahiyetinin bilinmesi mümkün değildir. Bu durumu, vücut ile ilgili bilginin, aynı zamanda zâtın mahiyetine dair bilgiyle de aynı olmasıyla (Cüveynî, 1950: 31) ilişkilendirebiliriz.

Felsefî tanrı algısının aşkın olmasına bağlı olarak filozofların tanrı hakkında sadece tenzihî dil kullanmaları (Yavuz, 2000: XXII/109) kendileri açısından anlaşılabilir. Ancak Kur'an'da Allah'ın ilmiyle anlatılmaya çalışılan tanrısal bilginin mahiyeti değil, insanların henüz şahit olmadıkları ancak tecrübe etiklerinde anlayabilecekleri bilgiler olduğu görülmektedir. Dolayısıyla soyut kavram ve keşfedilmemiş yasalardan bahseden *"Allah, göklerin ve yerin gaybını bilir. O, kalplerin içinde ne varsa onu da hakkıyla bilendir"* (Fatır, 35/38) gibi ayetlerin ezeli bilgiye dayanak olarak sunulması (Taberi, 2001: XXII/385,387) uygun değildir. Aynı şekilde Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığını ifade eden ayetler (65/12), Allah'tan hiçbir şeyin gizli kalamayacağını göstergesi olarak okunmalıdır. Nitekim Allah'ın gören ve işiten olmakla beraber, gerçekte hiçbir şeye benzemediği (42/11) bildirilmektedir (Abdulcebbar, tsb: 382).

Gaybî bilgiler, gerçekte varlığın bir parçası olduklarından sadece an itibarıyla bilinmezdir. Gerekli şartların yerine getirilmesi durumunda sahih nazarın bilgiye ulaşması (Cüveynî, 1950: 3) gibi anlaşılmasına engel olan unsurların ortadan kaldırılması durumunda onların da anlaşılabilir olmasının önünde bir engel yoktur. Buna göre evren hakkındaki gaybî bilgilerin an itibarıyla insanlara kapalı olması (Atılğan, 2013: 202,205,211) hiçbir zaman anlaşılabilir oldukları anlamına gelmez. Bu durumda; *"Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez"* (En'am, 6/59). *"Onlar, gayb âlemini dinleyemezler. Buna yeltenenlerin kovulması için her yönden kendilerine ulaşacak sert bir azap vardır. Eğer içlerinden biri bilgiden bir şey kapacak olsa; derhal onu yok edecek bir ateşin hedefi haline gelir"* (Saffat, 37/8-10). *"Ey cin ve insan toplulukları! Göklerin ve yerin çerçevesinden çıkıp gitmeye gücünüz yetiyorsa yapın. Bunu ancak büyük bir güçle yapabilirsiniz"* (Rahman, 55/33) gibi ayetleri,

Allah'ın açıkladığı veya izin verdiği ölçüde diğer varlıkların da gaybın bilgisine sahip olabilecekleri şeklinde anlamak gerekir.

Gaybî bilginin anlaşılabilir olmasına nakli delil olarak “*Allah, elçilerinden dilediği hariç size gaybı bildirecek değildir*” (Al-i İmran 3/179) ayetini öne sürmek mümkündür. Çünkü gaybî bilgilerin elçilere açıklanabilme imkânı, bu bilgilerin ancak anlaşılabilir olması durumunda bir anlam ifade eder (Özten, 2009). Şu hâlde gaybî bilgiler, anlaşılabilir olduğu için açıklanmaları durumunda diğer varlıklar tarafından da bilinebilir (Aslan, 2000: 72). Ezeli bilginin anlaşılması ise ancak tanrısal bir nitelikte mümkün olacağından Allah'a özgü kabul edilmelidir. Aksi takdirde ezeli bilginin makul bir zeminde anlaşılmasına yönelik girişimlerin başka teolojik sorunlara sebep olabileceği (Düzgün, 2008: 187; Sinanoğlu, 2004: 41) göz önünde bulundurulmalıdır.

5. SONUÇ

Bilgi, suje ile objenin etkileşimden doğan, varlıktan bağımsız düşünülemeyen rasyonel bir değerdir. Kelamcılar, teolojik gerekçelerle bilgiyi, ilâhî ve insânî olmak üzere ikiye ayırır. İnsânî bilginin nitelik ve sınırlarını tespit etmek kolaydır. Çünkü insânî bilginin faaliyet alanı olan varlık, başlangıcı, sonu ve sağlaması mümkün olan belli ilkelere göre işler. İlâhî bilginin imkân, nitelik ve sınırlarını tespit etmek ise oldukça zor ve karmaşıktır.

Müslüman kültüründe evrenin yaratılmadan önceki ve yok olduktan sonraki durumuna ilişkin teorik bilgilerin tamamından, evrenin işleyişiyle ilgili somut veya soyut doğa yasalarına dair bütün bilgiler ilâhî bilgi kapsamında değerlendirilir. Zaman ve zeminle kayıtlı olmadığı için ilâhî bilgi; değişmez, erişilmez ve anlaşılmazdır. Bu yönüyle klasik kelama göre ilâhî bilgi, ezeli olup insan idrakiyle anlaşılması mümkün olmayan Allah'ın ilim sıfatını temsil eder. Müslüman teolojisinde ilâhî bilgiyle ilgili temelde iki yaklaşım vardır. Bunlardan ilki olan Mutezile ve aşırı fırkaların iddiasına göre, ilâhî bilginin imkânı bulunmazken; ikincisi olan Selefe göre ilâhî bilginin imkânı olmakla birlikte tüm uzay-zaman evrenini kapsamaktadır.

İlâhî bilginin insânî bildiden en ayırt edici vasfı, onun ezeli olduğunun kabul edilmesidir. İlâhî bilginin anlaşılabilir olmasının önündeki temel sorun olan ezellilik kavramının uzay-zaman evreninde bir karşılığının olmaması, onun mahiyeti hakkında aklın sağlıklı bir kanaate ulaşmasını imkânsız kılmaktadır. Kelamcılar, varlık ve bilgiyle ilgili felsefî tartışmalara cevap yetiştirme gayreti içindeyken, Allah'ın ilim sıfatıyla ilgili tenzihî bir tutum sergilemek maksadıyla ilâhî ilmi, ezeli bilgi olarak tanımlamışlardır. İlâhî bilginin ezeli bilgi olarak tanımlanması ise efâlû'l-ibâd, halku'l-Kuran, husun-kubuh ve ruyetullah gibi çeşitli teolojik sorunların doğmasına neden olmuştur.

Ezeli bilgi kurgusu, ulûhiyet ve aşkınlığın tahkimi için geliştirilmiş mantıkî ilkelerle anlaşılması mümkün olmayan bir çeşit düşünsel yanılısamadır. Bundan dolayı ilâhî bilginin ezeli ilim olarak tanımlanmasını, gerçekte Allah'ın yüceltilmesi olarak değil, bilgi teorisi üzerinden tanrısal mahiyetin anlaşılmasına yönelik bir girişim olarak görmek gerekir. Allah'ın mahiyeti bilinemeyeceğinden böylesi bir teşebbüs başarısız olmasının yanı sıra Kur'an'da ifadesi bulunan ilâhî ilim kavramının anlamını da olumsuz yönde etkilemiştir. Bu bağlamda ilâhî ilmin ezeli ilim ifadesiyle karşılanmasını reddetmek, Allah'a noksanlık izafe etmek değil, aksine O'nun anlaşılmaz olmasına karşı çıkmak

olarak okunmalıdır. Nitekim Allah'ın haberdar olma sıfatını, suje-obje etkileşimine dayalı bilgi teorisine indirgemek, gerçekte O'nun kendini bize tanıtmaya biçimini anlamamaktır.

İlâhî bilginin ezeli bilgi olarak tanımlanmasının neden olduğu teolojik açmazlara engel olmak için; ya Mutezile'nin yaptığı gibi ezeli niteliğinden dolayı ilâhî bilginin imkânını inkâr etmemiz; ya ilâhî bilgi hakkında agnostik bir tutum takınarak onun bilinemez olduğunu söylememiz; ya da ilâhî bilgi anlayışımızı dini tecrübeye katacak yeni bir şekilde yorumlamamız gerekir. Hakkında aklı ve naklî deliller bulunan ilâhî bilgiyi inkâr etmek, en azından kelâmî açıdan, mümkün olmadığı için çözüm olamaz. İlâhî bilginin anlaşılabilir olduğuna hükmetmek ise âtil bir çözüm denemesi olacağı ve dini tecrübe açısından herhangi amaca hizmet etmeyeceği için geriye sadece ilâhî bilgiyi başka bir şekilde yorumlamak seçeneği kalmaktadır. Bu bağlamda kanaatimizce ilâhî bilginin ezeli bilgi olarak değil, Kur'an'da ifadesini bulan gaybî bilgi şeklinde anlaşılması gerekir.

Gaybî bilginin imkân, nitelik ve sınırlarıyla ilgili konuşmak, ezeli olduğu varsayılan ilâhî bilgi hakkında konuşmaktan çok daha kolay ve anlaşılabilir. Çünkü gaybın bilinmezliği, onun anlaşılmasına mâni olan bir engeldir. Aklın bu engeli nazar veya haberle aşması mümkündür. Ancak ilâhî bilgi olarak tanımlanan ezeli bilgi kavramının tanrısal niteliğinden dolayı anlaşılabilirliği; sadece tanrısal niteliklere ulaşmakla mümkün olacağından imkânsızdır. Bu bağlamda naklî delillerde ifadesini bulan ilâhî sıfatların ötelenmeden daha iyi anlaşılması ve teklifin insana bakan yönünün daha iyi bilinmesi için ilâhî bilginin gaybî bilgi olarak tanımlanması daha uygun bir yaklaşımdır.

Son tahlilde felsefi bir kurgudan ibaret olan ve anlaşılma imkânı bulunmayan ezeli bilgi varsayımının kelâmî literatürde ilâhî bilgi kavramıyla karşılaşması uygun düşmemiştir. Kur'an'da, ilâhî bilgi kavramıyla ezeli bilgi değil, gaybî bilgi kastedilmektedir. Bundan dolayı kelâmî ilkeler açısından ilâhî bilgi kavramıyla; asla bilinemez ezeli bilginin değil, an itibarıyla bilinmeyen gaybî bilginin anlaşılması daha uygundur. İlâhî bilginin ezeli değil gaybî bilgi olarak kabulü, ezeli bilgi üzerinden tanrısal mahiyetin anlaşılma girişimlerinin sebep olduğu kelâmî sorunların hafifletilmesinde ve genel bilgi kuramı içerisinde gaybî bilgiye bir alan açılmasında oldukça yararlı olacaktır. Bu şekilde ayrıca ezeli bilgiyle doğrudan veya dolaylı olarak ilişkilendirildiği için farklı endişelerle tartışılması sakıncalı bulunan diğer kelâmî konuların da gerek anlaşılmasında gerekse dini tecrübeye sorunsuz olarak aktarılmasında daha sağlıklı bir yöntem izlenmiş olacaktır.

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, F. (ts). *el-Mu'cemu'l-Müfehres li'l Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs.
- Aslan, A. (2000). *Kur'an'da Vahiy*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Atay, H. (2001). *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Atılğan, Y.K. (2013). İslam Düşüncesinde İlmin Kaynağı, İmkânı ve Sınırları. *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(2), 195-214.

- Bağdâdî, M. (1928). *Usûlu'd-Dîn*. Thk. Dâru'l-Funûn. İstanbul: Devlet Matbaası.
- Bâkîllânî, T. (1987). *Kitabu't-Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsî'd-Delâil*. Thk. İmadüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekafiyye.
- Coşkun, İ. (2016). Fahreddin Er-Razi'ye Göre Nazari ve İstidlâli Bilgi Üzerinden Kelam Karşıtlığı Yapan “Haşvîyye”nin Tutarsızlığı. *İslami Araştırmalar Dergisi*. 27(3), 251-73.
- Cürcânî, Ş. (1985). *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrût: Mektebetu Lübnân.
- Cürcânî, Ş. (2015). *Şerhu'l-Mevâkıf*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Cüveynî, M. (1950). *Kitâbu'l İrşâd*. Thk. Muhammed Yusuf Mûsa&Alî Abdulmunîm Abdulhamîd. Bağdat: el-Mektebu'l-Hancı.
- Çağlayan, H. (2014). Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim ve Din Dili İlişkisi. *Ekev Akademi Dergisi*, 18(58), 41-58.
- Çelik, İ. (1998). Kur'an'da İlâhi Zat ve Sıfat İlişkisi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(7), 135-152.
- Düzgün, Ş.A. (2008). *Varlık ve Bilgi*. Ankara: Beyaz Kule.
- Ebu Hanife, N.S. (2011). *el-Fıkhu'l-Ekber*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: MÜİFV Yayınları.
- Elmalılı, H.Y. (1979). *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat.
- Eşarî, İ. (1950). *Makâlâtu'l İslamiyyîn ve İhtulâfû'l-Musallîn*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. Kahire: Mektebetu'n-Nehdati'l-Mısrıyye.
- Eşarî, İ. (1955). *el-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bid'a*. Thk. Hammude Garâbe. Kahire.
- Eşarî, İ. (ts). *el-İbâne an Usûli'd Diyane*. Beyrut: Dâr İbn Zeydün.
- Gazzâlî, (1994). *el-İktisad fi'l-İ'tikad*. Nşr. Muvaffik Fevzî el-Cebr. Dımeşk: el-Hikme.
- Gündoğar, H. (2014). Kur'an'da İlâhi Bilgi. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(10), 7-25.
- İbn Manzûr, M. (ts). *Lisânu'l Arab*. Nşr. Abdullah Ali el-Kebîr&Muhammed Ahmed Hasebullah&Haşim Muhammed Şazili. Kahire: Dâru'l-Maârif.
- İsfehânî, F.R. (ts). *Müfredât Elfâzi'l Kur'ân*. Thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife.
- Kadı Abdulcebbar, A. (2013). *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Kadı Abdulcebbar, A. (tsa). *el-Muğnî fî Ebvâbi'ti Tevhîd ve'l Adl*. Thk. İbrâhim Madkûr.
- Kadı Abdulcebbar, A. (tsb). *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Hadîsiyye.

- Kutluer, İ. (2000). *İslam Ansiklopedisi*. İlim Md, Cilt 22. İstanbul: TDV Yayınları.
- Mâtürîdî, M. (2003) *Kitâbu't-Tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu&Muhammed Aruçi. Ankara: TDV İsam Yayınları.
- Necip, T. (1992). *İslam Ansiklopedisi*. Bilgi Md, Cilt 6. İstanbul: TDV Yayınları.
- Nesefî, M. (1986). *Kitâbu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*. Thk. Cîbullâh Hasan Ahmed. Ezher: Dâru't-Tıbaati'l-Muhammediyye.
- Nesefî, M. (2000). *Bahru'l Kelâm fî İlmi't Tevhîd*. Thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Farfûr. Dimeşk: Mektebetu Daru'l-Farfûr.
- Nesefî, M. (2004). *Tebsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, Thk. Hüseyin Atay&Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Özdemir, M. (2002). Ezeli Bilgi Anlayışının Problematik Yönü. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(1), 209-226.
- Özten, E. (2009). *Peygamberlerin Gaybı Bilme İmkânı*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Râzî, F. (1981). *Mefâtîhu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Râzî, F. (1991). *Kitâbu'l-Muhassal*. Thk. Hüseyin Atay. Kahire: Dâru't-Turâs.
- Sinanoğlu, A. (2004). Allah'ın Ezeli İlminin İnsan Özgürlüğünü Kuşatıcılığı Sorunu. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (4), 27-44.
- Şehristânî, M.A. (2009). *Nihayetu'l-İkdam fî İlm-i Kelâm*, Nşr. el-Ferîd Ceyyûm, Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye.
- Taberî, M.C. (2001). *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah İbn Abdulmuhsîn et-Türkî. Kâhire: Dâru'l-Hicr.
- Yavuz, Y.Ş. (2000). *İslam Ansiklopedisi*. İlim Md, Cilt 22. İstanbul: TDV Yayınları.