



Kendini Sınırlayan Tanrı Tasavvurunun İmkânı ve Mu'tezile

The Possibility of The Self-Limited God Imagine and Mu'tazila

Zeynep ÖNDER DEMİRER

Arş. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İzmir/Türkiye
Research Assistant, Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, İzmir/Türkiye
zeynepondersdu@gmail.com | orcid.org/0000-0002-3533-4479 | ror.org/00dbd8b73

Makale Bilgisi | Article Information

| | |
|---------------------|-----------------------|
| Makale Türü | Article Type |
| Araştırma Makalesi | Research Article |
| Geliş Tarihi | Date Recieved |
| 02 Ekim 2021 | 02 October 2021 |
| Kabul Tarihi | Date Accepted |
| 27 Aralık 2021 | 27 December 2021 |
| Yayın Tarihi | Date Published |
| 31 Aralık 2021 | 31 December 2021 |

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Zeynep Önder Demirer).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Zeynep Önder Demirer).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Önder Demirer, Zeynep. “Kendini Sınırlayan Tanrı Tasavvurunun İmkânı ve Mu'tezile”. *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 600-630.
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1003911> ”

Öz

İnsanın özgür iradesinin ispatı problemine yönelik çözüm denemelerinden biri Tanrı'nın kendisini gönüllü olarak sınırlaması anlamına gelen ilahi kendini sınırlama (divine self-limitation) yaklaşımıdır. Yahudi ve Hıristiyan teolojilerinde görülen bu perspektifle modern dönemde Süreç ve Kuantum felsefelerinde karşılaşılır. Bu çalışmada ilgili düşünce biçimi, Mu'tezilî bilincin düşünce biçimiyle kıyaslanmıştır. Öncelikle Tanrı'nın kendini sınırlamasının imkânı, sınır teorisi varsayımıyla sorgulanmıştır. Buna göre 'sınır' evrene ve insana 'yasa' olarak içkindir. Evren de insan da fiziksel, kimyasal, biyolojik vd. yasalara/sınırlara tâbidir. Bu yasaların yaratıcısı olarak Tanrı da sorumluluğun kaynağı akıl da insanı sınırlar ve sınır demek kavram, anlam, amaç, sistem ve düzen/kozmos demektir. Bu düzenin toplumsal hali ise zaman ve mekân ile sınırlı insanın teklif sahibi kılınarak eylemlerinin de sınırlandırılmasıdır. Peki, akla sınırlama fonksiyonu veren Tanrı'nın da kendi iradesini, ilmindeki tasarımının bir sonucu olarak sınırladığı varsayılabilir mi? Yahudi teolojisinde bu sınırlama, onların inançlarıyla ilişkili yaşadıkları ıstıraplara karşı Tanrı'nın müdahale etmemesinin bir nedeni olarak görülmekle beraber sınırlı âlemlerin var olabilmesi için Tanrı'nın sonsuz ışığını daraltması ve geri çekilmesi olarak da anlaşılmıştır. Hıristiyan teolojisinde ise sonsuzluğun evreni yaratmasının keyfiyeti, Tanrı'nın Mesih ile enkarnasyonu, kötülük ve özgür irade problemlerini çözmek için bu teoriye başvurulmuştur.

Tanrı'nın, vahiy aracılığıyla bildirdiği teklif, aynı zamanda insana akıllı, sorumlu, dolayısıyla özgür olduğunu da hatırlatmaktadır. Muhammed İkbâl (öl. 1928) bu özgürlüğün insana ilahi kendini sınırlama teorisiyle verilebileceği kanaatindedir. Bu görüşle Mu'tezilî bilincin Tanrı tasavvurunda sezilen sınırın birlikte düşünülmesi mümkün müdür? Zira tekliften doğan özgürlüğün gereği, Mu'tezile'ye Tanrı'nın iradesinin ezeli olmadığını, tercihlerinin yaratıcısının insanın kendisi olduğunu düşündürmüştür. Yine tanrısal adaletin bir gereği olarak, insana kudretin fiilden önce verilmesi, nübüvvet ile va'd ve vaidin gerçekleşmesi gibi teklife dair meseleler Tanrı hakkında zorunlu kabul edilmiştir. Bu bilinçte aklın sınırlama fonksiyonu Tanrı'ya taşınmış görünür. Tanrı insanın eylemlerinde etkin değildir, kötülüğü de yaratmaz. Hatta bazı isimlere göre kötülüğe güç dahi yetiremez. Tanrı'nın malumatının ve makduratının da bir sınırı vardır. Mu'tezile'deki bu sınırlı Tanrı tasavvuru, söz konusu 'özgür irade' olduğunda ilgili teoriyle yeniden ifade edilirse, adil ve hakim olan Tanrı'nın, ilmindeki bilinçli/akıl sahibi/sorumlu/özgür insan tasarımının gerektirmesiyle gönüllü olarak kendi özgürlüğünü sınırladığı söylenebilecektir. Bu söylem, varoluşsal amaçlılık anlamında insanın neden özgür olduğunun değil, Tanrı'nın vahyettiğine inanılan bir evrende nasıl özgür olabildiğinin muhtemel cevaplarından biridir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Sınır, Akıl, Tanrı, Özgürlük, Mu'tezile.

Abstract

One of the attempts to solve the problem of proof of humans' freedom to act is the divine self-limitation approach, which means that God voluntarily limits himself. This perspective seen in Jewish and Christian theologies is encountered in Process and Quantum philosophies in the modern period. In this study, the related way of thinking is compared with the way of thinking of the Mu'tazilite consciousness. First of all, the possibility of God's self-limitation was questioned with the assumption of limit theory. According to this, the 'boundary' is inherent to the universe and human as 'law'. The universe and man are also physical, chemical, biological etc. subject to laws/boundaries. As the creator of these laws God and the source of responsibility the reason limit man, and limit means concept, meaning, purpose, system and order/cosmos. The social state of this order, on the other hand, is limiting the actions of people limited by time and space, by making them bidders. So, can it be assumed that God, who gives the reason a limitation function, also limits his will as a result of his design in his knowledge? In Jewish theology, this limitation is Seen as a reason why God does Not intervene in the suffering they experience associated with their faith, but also understood as God's narrowing and withdrawal of his eternal light so that finite realms could exist. In Christian theology, on the other hand, this theory has been applied to solve the problems of eternity's creation of the universe, God's incarnation with Christ, evil and free will. The human liability through God's revelation also reminds man that he is thereby intelligent, responsible and free. Muhammad İqbâl (d. 1928) is of the opinion that this freedom can be given to man by the divine self-limitation. With this view, is it possible to consider the limit perceived in the conception of God of the Mu'tazilite consciousness together? Because the necessity of the freedom arising from the proposal made the Mu'tazila think that God's will is not eternal, and that the creator of his preferences is man himself. Again, as a requirement of divine justice, propositional issues such as the giving of power to man before the act, the fulfillment of the promise and promise through prophecy were considered obligatory about God. In this consciousness, the limiting function of the mind appears to be transferred to God. God is not active in man's actions, nor does he create evil. In actual fact, to some people, he is not even able to do evil actions. There is a limit to God's knowledge and power. If this limited conception of God in Mu'tazila is re-expressed

with the relevant theory when it comes to 'free will', it can be said that God, who is just and wise, voluntarily limits his own freedom as required by the conscious/intelligent/responsible/free human design in his knowledge. This discourse is one of the possible answers not why man is free in terms of existential purposefulness, but how he can be free in a universe believed to be revealed by God.

Keywords: Limit, Reason, God, Freedom, Mu'tazila.

Giriş

Tanrısal olanla insan arasındaki ilişkiyi anlama çabasında vahyin, ölümden sonraki bir yaşamda ceza ya da mükâfatla sonuçlanacak bir yargılamayı haber vermesi temel bir referanstır. Bu yargılama, akıl, irade ve kudret sahibi bir faili ve bu failin mükellef tutulduğu birtakım yasaları zorunlu kılar. Zira ruh, müdrike, akıl ve faaliyette bulunmak için gereken her şeyin (diğer varlıkların üstünde olarak) insana verilmesi, ancak bunlara rağmen ona bir görev yüklenmemesi yaratıcının hikmetine uygun görünmemektedir.¹ Burada insana yüklenen ilk görev, insanın varlığının devam etmesinin kendisine bağlı olduğu yasalara uyum sağlamasıdır. “Yasa, ne insanların zihinlerinde tasarlayarak oluşturduğu ne de halkların kararı olan bir şeydir; aksine genel olarak evreni yönetme ve yasaklama bilgeliğiyle idare eden ebedi bir olgudur. Buna bağlı olarak, ilk ve nihai yasa her şeyi aklıyla düzenleyen ya da yasaklayan Tanrı'nın zihnidir.”² Bu zihin, ‘sınır’ üzerine kurulu bir sistem tasarlamış ve bu sistemin başrolü olarak insanı da zaman/biyolojik saat ve mekân/dünya/beden ile sınırlamıştır. Tanrı'nın insana vahyetmesi de ona ahlaki sınırlarını hatırlatması olarak anlaşılabilir. Bunu yaparken O, kendi kelamını da sınırlamıştır. Tanrı'nın, teklif sahibi kıldığı insana sorumluluğunu dolayısıyla özgürlüğünü bildirirken, ilmindeki tasarımının bir gereği olarak kendi kelamını sınırlaması gibi iradesini de sınırladığı söylenebilir mi? Konu bilinçli tercihleri olduğunda, insanın vahyin haber verdiği şekliyle sorumlu tutulabilmesi adına gereken bağımsız iradenin keyfiyeti, kendini sınırlamış bir Tanrı tasavvuruyla açıklanabilir mi?

Yasa kavramı Tanrı'dan insanın bilincine aktarılmıştır. Gökteki unsurların düzenliliğini görüp idrak edebilsin diye ayağa kaldırılmış ve bakışı göğe çevrilmiş tek canlı olan insan³, bu idrakini/aklımı doğru kullandığı ölçüde yeryüzünde de göktekine benzer bir düzenliliği sağlayacaktır. Zira düzen/sistem de sınırla mümkündür ve bundan dolayı da akıl, sınırlar. Ancak Tanrı, insana yasaya karşı gelme iradesi ve kuvvetini de yerleştirmiştir. Bu iki yönlü potansiyelin Tanrı tarafından insana nasıl verildiği ve bunun hangi mekanizmalarla gerçekleştiği hususunda farklı izahlar vardır. Bunlardan biri de kaynağı Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinde görülen, İslam teolojisinde ise Mu'tezilî perspektifte, özellikle ‘Vücûb Alellah’ söyleminde sezildiği varsayılan ‘ilahi kendini sınırlama’ yaklaşımıdır. Bu açıklama şekline, özgür irade dışında, Yahudilikte inanan insanların yaşadıkları acıların nedenlerinin ve tziimtzum teorisi çerçevesinde yaratılışın;

¹ John Locke, “Bize Verilmiş Bir Ahlak Kuralı ya da Tabiat Kanunu Var mıdır? Evet”, çev. İsmail Çetin, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 337.

² Cicero, *Yasalar Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 37; Stoa okulunun kurucusu Zenon (öl. MÖ 262) tanrısalığın her şeye nüfuz ettiğini, doğa yasasının da tanrısal olup bunun doğru şeyleri buyuran ve yanlış şeyleri yasaklayan bir güce sahip olduğunu düşünür. Ona göre ‘ortak yasa’ her şeye nüfuz eden doğru akıldır: C. Cengiz Çevik, *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları*, (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 70.

³ Cicero, *Yasalar Üzerine*, 15.

Hristiyanlıkta ise kenosis kavramıyla teslis doktrinindeki Oğul'un tanrısallığının izahında başvurulurken, Mu'tezile'de doğrudan rastlanmamaktadır. Bununla beraber Mu'tezile, Tanrı'nın, mükellef insan gayesinde, hariçten bir dayatma ile değil de kendi kendine gerektirmesiyle birtakım zorunluluklara tâbi olduğunu düşünebilmiştir. Bu bilinçte Tanrı, insan eylemlerinin yaratıcısı değildir ve teklife dair tüm gerekenleri, peygamber göndermek gibi, yerine getirmesi O'na vâciptir. Şu halde Mu'tezilî bilinçte ortaya çıkan tasavvur, sınırlı bir Tanrı tasavvurudur. Şayet bu sınırın öznesi gibi nesnesinin de Tanrı olduğu düşünülebilirse 'ilahi kendini sınırlama' görüşü Mu'tezile'ye de taşınabilir. Bu görüş de diğerleri gibi çözümün kendisi değil, sadece muhtemel bir çözümü anlama çabasıdır. Zira özgürlük ve zorunluluk sorunu, en tartışmalı bilim olan metafiziğin en ihtilafli iki problemidir ve akıl hangi sisteme başvurursa başvursun, bu tür konularda attığı her adımda muazzam zorluklarla karşılaşacak, hatta çelişiklere düşecektir.⁴

1. Tanrı'nın Kendini Sınırlaması Düşüncesinin İmkânı

Tanrısallıkta kendini sınırlama varsayımı özgür irade problemi ile ilgilidir. Açık ki Tanrı'nın mükâfat veya ceza ile sonuçlanacağını bildirdiği, bu yüzden de insanı mükellef/sorumlu tutmak üzerine kurduğu bu sistem, insanın eylemlerinde zorunlu bir özgürlüğü gerektirir. Mu'tezile, insanın kendi eylemlerinin yaratıcısı olduğunu söyleme cesaretini tam da bu zorunluluktan alır ki onlara göre aksi durumda Tanrı'nın gayesinden bahsedilemeyecektir. O halde Tanrı, yaratımında ve özgürlüğünde kendini sınırlamak suretiyle eylemleri konusunda insanın dilemesini dileyerek ona gereken ölçüde bir özgürlük vermiş olabilir mi? Bu varsayımda insan, arzuladığı herhangi bir şeyi seçebilir ancak arzulanmanın kendisini seçemezken Tanrı buna kâdir olup dilememeyi de dileyerek insanın sorumluluk doğuran tercihlerini irade etmemeyi diler.

Tanrı'nın iyiliği ve mutlak kudretinin yaratılmışlarda görülen kötülüklerle nasıl uzlaştırılabileceği problemini teizmin en ciddi problemi olarak gören Muhammed İkbâl (öl. 1938) iyi ve kötünün her ne kadar birbirine zıt olsa da aynı bütünün içinde olmalarını zorunlu görür. Ona göre buradaki iyiliğin şartı özgürlük olup bu özgürlüğe/seçme kudretine sahip beni/egoyu yaratarak Tanrı büyük bir risk almıştır. Zira iyiyi seçme özgürlüğü, onun zıttını yani kötülüğü de seçme özgürlüğünü gerektirir. Tanrı'nın kötülüğe de izin vererek aldığı bu risk ise insana olan engin inancını gösterir.⁵ İkbâl, Tanrı'nın planının bir gereği olarak, kendiliğinden, dolayısıyla önceden görülemeyen fiil kudretiyle donattığı egoların ortaya çıkışını, her şeyi kuşatan Ego'nun özgürlüğünün bir anlamda sınırlanması anlamına gelebileceğinden bahseder. Ancak ona göre bu sınırlama dışardan dayatılan bir sınırlama olmayıp Tanrı'nın kendi yaratıcı özgürlüğünden kaynaklanır. Bu sayede Tanrı, sonlu egoların O'nun hayatına, kudretine ve özgürlüğüne belli ölçüde katılmalarını tercih etmiştir.⁶ İnsanın kabul edip yüklendiği emanet de işte bu özgür şahsiyet emanetidir.⁷

⁴ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 93, 101.

⁵ Muhammed İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 119.

⁶ İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, 113.

⁷ İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, 130: "Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir." (Ahzâb 33/72)

Kur'an'daki cennetten düşüş kıssasını 'özgürlük' merkezli okuyan İkbâl'e göre, bu kıssanın insanın cennetten düşerek bu gezegende ortaya çıkmasıyla hiçbir ilişkisi yoktur. Kıssanın tanrısal bilinçte kurgulanmasının ve insanlığa aktarılmasının amacı, insanın hayvana benzeyen ilkel bir içgüdüsel iştah halinden, şüpheye ve itaatsizliğe yetenekli olan şuurlu bir özgür benlik sahibi olma haline yükseltildiğini haber vermektir. Bu açıdan düşüş hikâyesi, ahlaki bir bozulma anlamı taşımaz. İnsanın, ilkel zamanlarındaki basit bilinçliliğinden, toplumun ve kültürün oluştuğu zamanlardaki benlik bilincine geçişinin bir simgesidir. Düşüşe neden olan insanın ilk itaatsizlik eylemi ise aynı zamanda onun ilk özgür/bilinçli seçimidir.⁸ İnsanın bu bilinçli oluş kaderiyle özgürlük arasındaki diyalektik ilişkiden de yaratıcılık ve uygarlık doğmuştur.⁹ Böylece kıssa, insana kötülüğün karşısında, onu seçmemeyi seçebileceği bir özgürlüğe ve benlik bilincine sahip olduğunu hatırlatmış olur. Peki, bu özgürlük nasıl gerçekleşir?

Mutlak kudret sahibi Tanrı hakkında kullanılacak sınırlama kelimesinin bizi korkutmaması gerektiğini düşünen İkbâl'e göre yaratma da dâhil bütün işleyiş aslında bir çeşit sınırlamadır.¹⁰ Bu açıdan Tanrı'yı eylemde bulunan bir zat şeklinde tasavvur edebilmek de sınırlama olmaksızın mümkün gözükmez. Zira soyut anlamıyla düşünüldüğünde mutlak kudret, sırf kör, kaprisli, gayesiz, kontrolsüz ve sınırsız bir kudret anlamına da gelir. Hâlbuki Kur'an, ilahi mutlak kudret ile hikmet arasında bir bağ kurarak sonsuz kudretin keyfi, gayesiz ve kaprisli olanda değil, tekrarlanan, kurallı ve düzenli olanda kendisini gösterdiğini bildirir.¹¹ Bir anlamda takdir ettiği düzene içkin olarak Tanrı, kudretini hikmetiyle sınırlamış olmaktadır. Bu noktada Kâdî Abdülcebbar'ın (öl.415/1025) "Aczin kaynağı kudretin tükenmesidir. Fâil-i muhtârdan herhangi bir şeyin vâki olmaması, onun âcizliğine delâlet etmez" sözü de hatırlanabilir.¹² Dolayısıyla Tanrı'nın kudretini kendi irade ve hikmetiyle sınırlaması, O'nun kudretinin tükendiği anlamına gelmez.

İnsanın özgür iradesine Tanrı'nın kendini sınırlaması yoluyla sahip olduğu, Mu'tezilî terminolojiyle 'yaratmış' yorumuyla, O'nun sıfatları arasında bir ilişki kurmak istenirse şöyle bir izah yapılabilir: Tanrı'nın yargılayacağını haber verdiği sorumlu bir varlık yaratma iradesi, ilmi, hikmeti ve adaleti gereği, kudretini/yaratımını ve hürriyetini sınırlamasını gerektirir. İkbâl'in deyişle "Mutlak Ben, kendi şahsi inisiyatif gücüne sahip sonlu benin ortaya çıkmasına müsaade

⁸ İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 118; İnsan bilincinin oluşumu ve bağımsızlığı için ilk sınırın ihlal edilmesinin 'gerekli' olduğu da ifade edilmiştir: "Cennet bahçesi efsanesinde iyi ile kötüyü ayırt edişin Tanrı'ya karşı isyan kötülüğü neticesinde gelmesi hiç de şartırtıcı değildir. Âdem ile Havva bir özgürlüğe, gerçek bir otonomiye ya da gerçek bağımsızlığa sahip olacaklarsa Tanrı'nın emirlerini reddetmelidirler... Tanrı'nın buyruklarına karşı gelmek kendi bilinçlerinin gelişmesi için esastır. Aksi takdirde onlar ebediyen Tanrı'nın renksiz bağımlıları olarak kalacaklardır." Rollo May, *Özgürlük ve Kader*, çev. Ali Babaoğlu (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2019), 295.

⁹ May, *Özgürlük ve Kader*, 131.

¹⁰ Öyle ki mümkünlerin sınırlılığından hareketle bu sınırın belirleyicisi olarak Tanrı'dan söz edilmiştir: "Tanrı olmadan imkânlar dünyasına bir sınır konması, dolayısıyla somutlaşma sürecinin başlatılması mümkün olmazdı." Mehmet S. Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985), 56.

¹¹ İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 113-114; "İdeal kudret bir kudret tekeli demek değildir. Kâdir demek, gücünü varolanlara ulaştırarak onların kendi kendilerini belirlemelerine ters düşmeyecek her şeyi vermektir." Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", 76.

¹² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/264.

etmek suretiyle, ilahi hürriyetini kendi hür iradesiyle sınırlamıştır.” Bununla beraber Tanrı şayet isteseydi kendi hürriyetine sınır koymayabilir ve mutlak determinizmin hüküm sürdüğü bir evren de yaratabilirdi.¹³ Ancak O, kendi hikmet ve iradesiyle kendinden başka benleri yaratmayı, onları özgürlükleriyle sorumlu kılmayı¹⁴ ve bu iradesini de insanlığın bilincine logosu/sözü aracılığıyla aktarmayı tercih etti. İşte bu ilahi tercih sebebiyle “Benim hislerim, nefretlerim, sevgilerim, yargılarım ve kararlarım münhasıran bana aittir. Bizzat Tanrı, benim adıma hissedemez, yargılayamaz ve birden fazla seçeneği olduğu zaman benim adıma seçemez.”¹⁵

Tanrı'nın takdir ettiği sürede evren ve insanla ilişkisinde görülen kendini sınırlaması, O'nun kudretinde, yaratımında, iradesinde görüldüğü gibi Kelam sıfatında da görülebilir. Tanrı, kelamını, belirli bir dil ve kaynağının kendisi olduğu sabit/kesin olan kelimelerle sınırlamıştır. Kur'an'ın Levh-i Mahfuz'da olduğunun bildirilmesi de bu kayıtlılığın/sınırlılığın bir ifadesi olarak okunabilir.¹⁶ Dil ile oluşan bu sınırlılık Mu'tezile'nin Kur'an'ın yaratılmış olduğu kabulünün de referanslarındandır.¹⁷ Tanrı'nın iradesine bağlı olarak meydana gelen tanrısal dildeki bu gerekli

¹³ Aydın, “Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem ilişkisi”, 75, 77: İktal'in görüşlerinden etkilendiği İngiliz psikolog ve filozof James Ward, determinizmin pasif tanrısı yerine, yaşayan evrenin aktif tanrısı hakkında şöyle der: “Tanrı'nın kendi kendini sınırlaması yaşayan bir âlemin, yaşayan bir Tanrı'nın var olması demektir. Tanrı hayalî bir balçıkla uğraşan bir çömlekçi değildir. O, her şeyin ötesinde olduğu için Sonsuz, Mutlak -dolayısıyla anlamsız-, tasavvur edilemeyen bir soyutlama da değildir.”

¹⁴ “Bir kimsenin ancak sorumlu olduğu ölçüde özgür olabileceği paradoksu özgürlüğün her noktasında merkezdedir. Fakat aksi de doğrudur: Bir kimse ancak özgür olduğunda sorumlu olabilir.” May, *Özgürlük ve Kader*, 90; Sorumluluk ile özgürlük arasındaki bu ilişki insanın cennetten kovuluşu kıssasıyla birlikte düşünülebilir. Buna göre Tanrı'nın ‘Şu ağaca yaklaşmayın!’ (Bakara 2/35) emri/sınırı insana aynı anda hem sorumluluk hem özgürlük yüklemiştir. Ancak burada Tanrı bu sınırla sadece insanı değil, kendisini de sınırlamış olmaktadır, zira kendisine sınır konan özgür olmalıdır. Çünkü tercihi, cennetten kovulmak suretiyle cezalandırılmıştır. Dolayısıyla Tanrı kendi özgürlüğünü insana sınır koyarak sınırlamış ki meleklere insana secde etmesi de bu bağlamda okunabilir, insan da bu özgürlüğü sayesinde ilk seçimini yapmıştır. Bu tercih ise Tanrı'nın sınırını, emrine itaatsizlikle aşmak yönünde olmuştur. Bu sınırın aşılması ise ‘zulüm’ olarak nitelenmiştir. Bir anlamda insan kendine, Tanrı'nın sözünü dinlemeyerek, sınırını çiğneyerek haksızlık etmiştir; tıpkı aklın koyduğu yasalara/sınırlara riayet etmediğinde haksızlık ettiği gibi.

¹⁵ İktal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 134-135.

¹⁶ Burûc 85/21-22: “Şüphesiz o, şanı yüce Kur'an'dır. Levh-i Mahfûz'dadır.” Mu'tezile, Kur'an'ın Levh-i Mahfûz'da oluşunu bildiren bu ayetten hareketle, onun fani veya sınırlı olduğu ve faniliğin sadece yaratılmış olma halinde mümkün sayıldığını düşünmüştür: Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005), 403; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları/4), 340-341.

¹⁷ Mu'tezile'ye göre, Allah'ın yaşam, kudret, sıhhat, duyular gibi bütün gereklilikleri yarattıktan sonra, cennete girebilsinler diye, insanı teklif sahibi kılması O'nun, dünya ve dindeki nimetinin kemalidir. Allah'ın kulları yaratması, onlara emretmesi, onları yasaklaması ve sorumlu tutması, tıpkı onları yaratıp onlara ihsan etmesi gibidir. Bu ihsan da teklifin içerdiği emir ve yasaklar da muhdestir. O halde muhdes olan bu emir ve yasakların, kendisi aracılığıyla insana bildirildiği Kur'an da muhdestir. Allah'ın kelamı O'nun fiilidir: Kâdî Abdülcebâr, *el-Usûlü'l-hamse*, thk. Faysal Bedir Avn (Kuveyt: Câmîatü'l-Kuveyt, 1998) 85-86; Allah'ın kelamının, helal ve haram onunla bilindiği, şeriat ve ahkâm da ona baş vurulduğu için O'nun nimeti kapsamına girmesi hakkında bkz: Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûlü'l-hamse*, 2/372; Watt (öl. 2006) ve Câbirî de (öl. 2010) halku'l-Kur'an görüşünün kader ile bağlantısına dikkat çekmiştir. Buna göre Watt, insanın fiillerinde özgür olduğunu kabul edenlerin Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrinden yararlandıklarını söyler. Cabirî de Emevi yönetimi tarafından katledilen Ca'd b. Dirhem (öl. 124/742) ve Cehm b. Safvan'ın (öl. 128/745) halku'l-Kur'an görüşünü, Emevilerin politize ettikleri cebr yaklaşımlarını çürütmek gayesiyle geliştirdikleri fikrine yer verir. Nitekim Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemek, icraatlarını Allah'ın kaderi olarak sunan Emevi saltanatına muhalefet etmek ve onların bu eylemleri kendi iradeleriyle gerçekleştirdiklerinin

sınırlılık, O'nun iradesine dayalı tanrısal faaliyetteki sınırlılık gibidir. Bu durum Mu'tezilî perspektifte karşılığını insanın eylemlerini Tanrı'nın değil, kendisinin yaratması ve O'nun masiyetleri, küfrü ve kabih/çirkin olanı irade etmemesi düşüncesinde bulur. Kādî'ya göre Allah, kulların fiillerinin yaratıcısı olursa çirkin fiillerin de yaratıcısı olmuş olur. Bu da O'nun kitabına güvenilmemesi sonucunu doğurur.¹⁸ Hâlbuki Tanrı, onları nehyettiği, tercih etmediği ve onlardan razı da olmadığı için masiyetleri irade etmemiştir.¹⁹ Kādî, Allah'ın yaptığı takdirde kabih olarak karşılanacak bir kudretle nitelendirilebileceğini ifade ederek ilave eder: “Bu şu demektir: Şayet O, böyle/kabih bir şeyi takdire tek başına kâdir değilse, onu bazı kullarına kesb kılmaya kâdirdir.”²⁰ Tanrı'nın kudret ve iradesinde sezilen bu sınır ise O'nun mutlak adalet ve hikmetinin bir gereğidir.

Kendini sınırlandıran Tanrı tasavvuru ‘sınır teolojisi’ de denebilecek bir düşüncenin ürünüdür. Buna göre Tanrı sınırlayandır. Öyle ki sınır koymak sadece Tanrı'ya aittir.²¹ O, ontolojik anlamda evreni de insanı da belirlediği yasalarla sınırlamıştır. İnsanın biyolojik veya nörofizyolojik yapısı bir sınırdır örneğin. Kader ya da yazgı denilirken de çizilmiş sınırlar kastedilir.²² Tanrı'nın göreceli zaman ve mekândan münezzehe olduğu düşünülürse, mevcut göreceli zaman ve mekân da insan için tasarlanmış sınırlardır.²³ Tanrı, iletişim kurarken örneğin, kelamını da belirli bir zaman/dönem, mekân/coğrafya, kültür ve dil ile sınırlamıştır. Vahyin evrensel olanla (adalet ilkesi vb.) beraber yerel olandan (dört eşle evlilik vb.) da bağımsız kalamaması bu sınırlılığın zorunlu bir sonucu olup ilk muhatabın sınırları yani bilinç düzeyi ve gerçekliğiyle ilişkilidir. Bundan dolayıdır ki akıl, vahyin bu içeriğini yerel olmakla sınırlamak ve evrensel olanla değiştirmek ister.

Tanrı'nın tasarımına içkin kıldığı bu sınırlılık, insanların zihinlerinde oluşacak tanrı tasavvurlarında da etkindir. Bu tasavvurlar insanların kendi zaman/çağ ve mekânlarının/coğrafya/kültür sınırlılığı ile muhayyilelerinin çeşitliliğinde şekillenecektir. Burada, Ksenophanes (öl. MÖ 480)'in farklı kültürleri gözlemleyerek mitolojik tanrı

ifadesi anlamına gelmekteydi. Câbirî'ye göre, Emeviler döneminde ‘Kur’an mahlûktur’ görüşü siyasi otoriteye muhalefeti temsil ederken, Abbasiler’e muhalefeti ise ‘Kur’an mahlûk değildir’ görüşü simgelemektedir: Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 340; Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile* (İstanbul: İz Yayınları, 2006), 106-107: Şayet bu yorumlar doğru kabul edilirse Mu'tezilî bilincin, halku'l-Kur'an derken kastettiği anlamlardan birinin de insana ait olduğunu düşündükleri ‘halku'l-efâl’ olduğu söylenebilecektir. Hatta Emeviler’in cebr politikasını ve bunun din algısı üzerindeki olumsuz tesirini ortadan kaldırmak ve tekrar aynı problemleri yaşamamak adına Mihne sürecinde mücadelesi verilen olgunun, Kur’an’ın yaratılmışlığı ile birlikte dolaylı olarak kulların kendi fiillerini yaratması görüşü olduğu da varsayılabilir.

¹⁸ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/60.

¹⁹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/260.

²⁰ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/60.

²¹ Aydın, “Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem ilişkisi”, 79; Sadece Allah'ın insanı sınırlayarak sorumlu kılması bağlamında Kādî Abdülcebbar da şöyle der: “Allah'tan başka hiçbir varlık hakiki anlamda teklif sahibi (yükümlü kılan) değildir. İnsanlar için ise bu kelime, anlam genişlemesi ile mecaz üzerine kullanılır.” Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/340.

²² “Hanefî şeyhlerinin çoğuna göre kader, Allah'ın ezeli olarak her şeyi onda, hüsn-kubh ile fayda-zarar bulunan ve zaman ile mekânda kuşatılmış sınırlı sınırlamasıdır.” Abdürrahîm b. Ali Şeyhzâde, *Nazmu'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid* (Mısır: 1317/1899), 21; “Kader bizlere fiziksel, psikolojik, kültürel sınırlar koyar ve bizi belli yetilerle donatır.” May, *Özgürlük ve Kader*, 171.

²³ Zaman kendi içinde de sınırlar taşır. Aristoteles'e göre an/şimdi, bir sınırdır. Bu an bir sınır olarak geçmiş zamanı gelecek zamandan ayırır gibi görünür: Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 185.

tasavvurlarının hakikat olmadığı, sadece içinde buldukları kültürlerin birer yansıması olduğu düşüncesi zikredilebilir.²⁴ O şöyle der: “Fakat ölümlüler tanrıların da doğmuş olduklarını zannediyorlar ve kendileri gibi kıyafetleri, sesleri ve biçimleri olduklarını. Etiyopyalılar tanrıların siyah tenli ve basık burunlu, Trakyalılar ise tanrıların mavi gözlü ve kızıl saçlı olduklarını söylerler.”²⁵ Tanrı, insanın muhayyilesine bırakıldığında böylesi bir çeşitliliğin olması kaçınılmazdır. Ancak Tanrı insanın usavurma anlamında muhakemesine bırakılırsa akıl tüm bu çeşitliliği engelleyerek sınırlayacak ve eşi benzeri olmayan tek bir tanrı düşüncesine ulaşacaktır. Ksenophanes’in “şayet öküzlerin ve atların elleri olsaydı ve insanlar gibi çizip sanat eserleri üretebilselerdi, atlar tanrılarını at şeklinde, öküzler de öküz gibi çizer, kendi şekillerini tanrılarına verirlerdi”²⁶ eleştirisi de bu açıdan değerlendirildiğinde konu Tanrı ise insanı öküz ve atlar gibi davranmaktan alıkoymak şey de akıl/muhakeme olacaktır.

Tanrı, akıl ve vahiy aracılığıyla insana, evrenin işleyişinde ve insanın biyolojisinde görülen sınırlılığın, insan eylemlerinde de geçerli olduğunu haber verir.²⁷ Bu akıl, emir ve yasaklarla insanı, dolayısıyla toplumu sınırlar.²⁸ Düzen de bu sınırlardan doğar. Bazı peygamberlere verildiği bildirilen sahifeler, Hz. Musa’ya verilen on emir ve son olarak Kur’an, yazılı kültürün birer sınır bildirileridir. Kur’an’daki ‘hududullah/Allah’ın sınırları²⁹ ve ‘haddi/sınırı aşanlar’³⁰ söylemleri de bu sınırlılığın tanrısal ifadeleridir. Tanrısal bir sınır ve cezanın olduğu yerde ise özgür irade ve sorumluluk vardır. İnsanın isteminden bu özgürlüğün alınması, davranışlarından her çeşit ahlak düşüncesini kaldırmak anlamına geleceğinden³¹ akıl, Tanrı’nın evrene içkin kıldığı bu sınırı,

²⁴ Nurdane Şimşek, “Ksenophanes’in Tanrı Anlayışı”, *Felsefe Arkivi* 43/2 (2015), 70; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998), 15.

²⁵ John Burnet, *Early Greek Philosophy* (London: A & C Black Yayınları, 1920), 80-81.

²⁶ Burnet, *Early Greek Philosophy*, 81.

²⁷ Tanrı insan eylemlerine getirdiği sınırlar vasıtasıyla aslında kendi iradesini de sınırlamış olur: “Her ne kadar ‘acı çekirmek’, ‘zulüm’, ‘hırsızlık’, ‘öldürmek’ gibi olgulara referansta bulunan ilahî emirler Tanrı’nın bu olguları içeren bir dünya yaratmasına bağlı ise de, böyle bir dünya yaratması durumunda bu olgulara ilişkin ilahî emirler ve yasaklar (dolayısıyla ahlaki doğrular) Tanrı’nın iradesine bir sınır getirecektir. Doğrusu, temel bir sorun da burada ortaya çıkmaktadır: Tanrı acıya duyarlı bir organizma yarattığı halde bir kimseye ona zulmetmeyi emredebilir mi? Eğer bu soruya yanıtımız ‘hayır’ ise, Tanrı’nın neyi emredebileceğine ilişkin ahlâkî bir sınırlamayı kaçınılmaz kabul ediyoruz demektir.” M. Sait Reçber, “Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 152; Swinburne, zorunlu ahlaki doğruları analitik/mantıksal doğrular olarak kabul ettiğinden, bu doğruyu Tanrı’nın değiştirememesini, kudretin mantıksal olanı yapabilmekle sınırlanması olarak düşünür. Yine ona göre Tanrı’nın her şeyi bilmesi, her şeye kadırlığını de sınırlar: Richard G. Swinburne, “Duty and The Will of God”, *Canadian Journal of Philosophy* 4/2 (Aralık 1974), 218, 221.

²⁸ Toplum için getirilen bu sınırlar, insanın sınırsız doğal özgürlüğünden, akıl sayesinde sınırlı ama zorunlu toplumsal özgürlüğe geçiş olarak görülmüştür: “İnsanın toplum sözleşmesiyle yitirdiği şey, doğal özgürlüğü ile isteyip elde edebileceği şeyler üzerindeki sınırsız bir haktır. Kazandığı şeyse toplumsal özgürlükle elindeki şeylerin sahipliğidir... Salt isteklerin itisine uymak kölelik, kendimiz için koyduğumuz yasalara boyun eğmekse özgürlüktür.” Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 18-19; Sınırlama ile özgürlük arasındaki ilişki kader ile özgürlük arasındaki ilişkiyle paraleldir. Buna göre “Özgürlük hiçbir zaman kaderin olmaması demek değildir. Karşılaşılabilecek kader olmasa, ölüm, hastalık, bitkinlik olmasa, herhangi bir sınırlama olmasa ve bu sınırlamalara karşı yetiler olmasa, biz hiçbir zaman herhangi bir özgürlük geliştiremezdik.” May, *Özgürlük ve Kader*, 131.

²⁹ “Bunlar Allah’ın sınırlarıdır. Kim Allah’a ve elçisine itaat ederse Allah onu altlarında ırmaklar akan, içinde sürekli kalacakları cennetlere sokar. İşte büyük başarı budur.” Nisa 4/13.

³⁰ “Ama bunun ötesine gitmek isteyen olursa, işte onlar haddi aşanlardır.” Mü’minûn 23/7.

³¹ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 9.

Tanrı'ya da taşımak ister, hatta taşımak zorunda kalır. Seneca (öl. MS 65) tanrısal sınırlılık hakkında şöyle der: “Değişmez bir akış insanı da tanrıları da katar önüne. O, bütün varlıkların yaratıcısı ve yöneticisi alınyazısını kendisi yazmıştır, ama o bile bu yazgının peşinden gider; bir kez buyurmuştur, her zaman itaat eder.”³² Şu halde Tanrı'nın sınırlamasının kendi yarattığı doğal yasayla belirlenmiş olması O'nun kendini sınırladığı anlamına gelebilir mi? Böylece Tanrı'nın, insanı teklif sahibi kılıp özgürlük vermemesi gibi akıllı, adaleti ve hikmetine uygun olmayan hiçbir şey, O'nun kudretinin ve iradesinin konusu olamaz. Bu noktada insanın sorumlu tutulacağı eylemlerinde ve bu eylemlerin gerçekleşebilmesini sağlayan doğa yasalılığında, tanrısal kudretin sınırının, ilmiyle paralel olarak Tanrı'nın kendisi tarafından takdir edildiği söylenebilir mi? Sorunun olumlu cevabı ‘ilahi kendini sınırlama’ anlamına gelecektir.

İslam teolojisi sınırları içinde kurulan sınır teorisi, muhayyile ve akıl farkı üzerinden de sorgulanabilir. Buna göre insan zihnindeki yaratıcı hayal gücü anlamına gelen ve kendisi de bir sınır olan muhayyilenin Tanrı algısında da sınır yoktur. Bu algı, Tanrı'yı bir insan gibi hayal ederek O'na el ve ayak gibi uzuvlar verebilir, O'nu göğe konumlandırabilir ya da cübbesinin altına yerleştirebilir. Burada elbette muhayyile de sınırsız bir yetiye sahip değildir. Zira düşüncedeki tüm bu yaratıcı güç, duyuların ve deneyimin insana sağladığı malzemeleri birleştirme, dönüştürme, artırma ya da azaltma yetisinden kaynaklanır.³³ Ancak muhayyilenin sınırsızlığı derken kastedilen, kendi içinde bir engel taşımamasıdır. O, zaman ve mekânın tüm koşullarıyla birlikte kurmaca nesnelere tasavvur edebilir.³⁴ Muhayyilenin bu çeşitliliği kendisini Mitoloji'de açıkça gösterir. Çünkü mitler, en azından köken olarak insanın yaratıcı hayal gücü yeteneğinin yapılarıdır.³⁵ Satir, kentaur, peri gibi yaratıklar, efsaneler ve masallar bu hayal gücünün birer ürünüdür. Yunan mitinde görülen tanrıların doğumla var olmaları, birbirlerinden üremeleri, adalet, bereket, savaş, eğlence, şifa vb. farklı görevler almaları da insan zihninin benzer ürünleridir. Bundandır ki Aristoteles (öl. MÖ 322) tahayyülün/hayal gücünün yanlış olma ihtimalinden dolayı bilgi ya da akıl gibi her zaman doğruyu verenlerden biri olmadığını görüşündedir.³⁶

Bununla beraber konu ölümlü insan ve davranışları olduğunda, akıl, Yunan muhayyilesindeki Tanrıların kralı Zeus'un kudretinin de sınırlanmasını gerektirmiştir: Prometheus, Zeus'tan kutsal ateşi çalarak insana verdiğinde ki bu ateş insanın bütün sanatları öğrenebilmesini sağlamıştır, Zeus çok öfkelenmiş ve onu cezalandırmıştır.³⁷ Ancak ne ateşin insana verileceğinden haberi olmuş, ne onu engelleyebilmiş ne de ateşi insandan geri alabilmiştir. Bu sınır sayesinde insan,

³² Seneca, *De Providenta - Tanrısal Öngörü*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 75; “Yalnızca şunda bir tanrının da eli kolu bağlı kalır: Yapılmış şeyleri olmamış kılmak.” Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayınları, 2020), 117; Epictetos da (öl. MS 135) şöyle der: “Efendim beni zincire vurmakla tehdit ediyor: Siz ne diyorsunuz? Beni zincirlemek mi? Benim bacağıma zincirleyeceksiniz, evet ama irademi değil, hayır bunu Zeus bile fethedemez.” May, *Özgürlük ve Kader*, 172.

³³ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 17.

³⁴ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 48.

³⁵ Otto Rank, *Kahramanın Doğuş Miti -Mitolojinin Psikolojik Yorumu-*, çev. Gökçe Yavaş (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018), 17.

³⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), 181.

³⁷ Hesiodos, *Thegonia-İşler ve Günler*, çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 24-25.

Prometheus aracılığıyla techne/teknik bilgiye kavuşmuş, düşüncenin gücünü, ev yapmayı, ağacı kullanmayı, mevsimleri, günlerin oluşumunu, sayıların bilimini, emeği, hayvanlara boyunduruk vurmaya, gemilerin bez kanatlarını, hastalıklardan kurtulma yollarını, kâhinlik sanatını, toprağın insanlardan sakladığı tunç, demir, gümüş ve altın hazinelerini öğrenmiştir.³⁸ Görülmektedir ki bu güç insana, mitos bilincinde tanrısal olanın sınırlanmasıyla verilmiştir.

Muhayyilenin evrenin başlangıcı hakkındaki kaos/karmaşa tasavvuru,³⁹ doğa üzerine düşünen filozoflar tarafından her şeyin başlangıcı olan bir ilk ilkeye bağlanarak, ilk ilkeyle sınırlanarak, akli bir forma sokulmuştur. Şayet aklın kendisinin de bir sınırı varsa bu sınır tanrısal olandır. Sokrat öncesi tabiat filozoflarının muhakemeleri onlara her şeyin başlangıcı için düşünsel/akli bir sınır belirletmiştir.⁴⁰ Bundan da önce antik Yunan mitindeki titanların gücü düzen isteyen akıl tarafından tanrıların birliği olarak anlaşılabilir *panteon* (Yunanca pan: her şey, hep, tüm; theos: tanrı)⁴¹ ile sınırlanmıştır. Benzer biçimde aklın tikelden tümele ya da olaydan yasaya geçme yolu olan tümevarım da aklın sınır getirme fonksiyonu olarak düşünülebilir. Akıl tikellerden hareketle tümele ulaşarak bir üst sınır çizmektedir. Felsefe öncesi Yunan muhayyilesinin sınırsızlığına karşın aklın bu sınırlanmasında kesinlik de içkindir: “Doğada hiçbir zaman bir daire ya da üçgen olmamasına karşın, Eukleidis’in tanıtladığı hakikatler kesinliğini ve apaçıklığını sonsuza dek koruyacaktır.”⁴² Evrendeki bu hakikatler tanrısal bir sınır olarak okunabilir. Benzer şekilde düşüncenin doğruluğu da Mantık ile sınırlandığı takdirde mümkündür. Zaten düşüncenin konusu olan kavramlar da birer sınırlamadan ibarettir: “Kavramlar, var olanı bilmeye, anlamlandırmaya ilişkin olarak oluşturulan ve düşünme alanında yer alan çerçevelerdir... Varolanın sınırlarını

³⁸ Aiskhylos, *Zincire Vurulmuş Prometheus*, çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 19-21; “Olimpos dağının ölümsüz tanrıları gerçek anlamda özgür değillerdi. Onlar, ölümlülerle uğraşmadıkları zaman canı sıkılan, boş ve ilginç olmayan yaratıklardı.” May, *Özgürlük ve Kader*, 141.

³⁹ Hesiodos, *Theogonia*, 7; Babil Destanı Enuma Eliş'te de kaos, hiçbir sınır, tanım ve kimlik özelliğine sahip olmayan gevşek bir karmaşa hali olarak tasvir edilmiştir: Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel - Hamide Koyukan - Kudret Emiroğlu (Ankara: Ayraç Yayınları, 1998), 21.

⁴⁰ Örneğin Thales'e göre ilk prensip su, Herakleitos'a göre ise ateştir: Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, 12, 21; Aristoteles, kendinden önceki filozoflar tarafından ilk ilke olarak ifade edilen bu öğelerin cismani olduğunu, oysa cismani olmayanların da varlığından bahseder: Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017), 33; “ ‘Bu dünyanın kökeni nedir?’ ‘Esir,’ dedi. Çünkü tüm bu varlıklar esirden doğar ve esire dönerler. Esir hepsinden eskidir, esir onların dayanağıdır.” F. Max Müller - Paul Deussen, *Upanişadlar -İnsanlığın İlk Felsefi Metinleri-*, çev. Suat Ertüzün (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2010), 152: Burada dikkat çekilmek istenen husus, bu filozofların tabiat/fizik üzerinde düşünerek gözlem ve muhakemeleriyle ‘her şeyin ilk prensibi’ ilkesine ulaşmış olmalarıdır. Böylece akıl her şey için bir başlangıç noktası, dayanak tasarlayarak oluş için bir sınır belirlemiştir. Bu sınırın gerekliliği hakkında Aristoteles şöyle der: “Ne maddi neden anlamında bir şeyin bir şeyden çıkmasının sonsuza dek devam etmesi mümkün (etin topraktan, toprağın havadan, havanın ateşten çıkması ve bu şekilde gitmesi gibi), ne de hareketin ilkesi olarak (insanın hava, bunun güneş, güneşin ise nifak tarafından hareket ettirilmesi ve bunun hiçbir sınırının olmaması gibi). Benzer şekilde niçin de sonsuza dek devam etmez; yürümenin sağlık için, bunun ise mutluluk, mutluluğunsa başka bir şey ve bu şekilde daima bir şeyin başka bir şey için olması gibi.”: Aristoteles, *Metafizik*, 46; Aynı ekseninde İslam teolojisi de bir şeyin geriye doğru sonsuza dek devam etmesi anlamına gelen teselsülün imkânsızlığı düşüncesiyle evrenin yaratılmışlığını ispat etmeye çalışmıştır. Dolayısıyla burada da aklın sınır getirme fonksiyonundan ve ihtiyacından söz edilebilir.

⁴¹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), 170.

⁴² Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 23.

belirleyen bir çerçeve olması, kavramın en temel işlevi olmaktadır.”⁴³ Dolayısıyla düşünen akıl da Tanrı da sınırlar ve bu sınırlar, muhatabı olan insana vahiy ile haber verilerek hatırlatılır.⁴⁴

Aklın ifade edilen çerçeve çizimi kendisi uğruna olunan şey anlamında ‘amaç’ ile yakından ilişkilidir. Aristoteles, var olanlarda aklın olmasını bir sonun varlığına bağlar. O, akla sahip olanların daima bir şeyler uğruna yapıp ettiklerini, bir sınıra ulaşmayacaksa kimsenin bir şeyler yapıp etmeye tenezzül etmeyeceğini, bu amacın ise bir ‘sınır’ anlamına geldiğini söyler.⁴⁵ Amacın ortaya koyduğu bu sınır Tanrı için de geçerlidir. Şayet Tanrı, gayesiz/amaçsız bir fiilde bulunmamışsa iradesini, belirlediği bu amaçla sınırlamış olmaktadır. Dolayısıyla Tanrı, evreni ve insanı yaratırken hangi amaç ile bunu yapmışsa⁴⁶ o amacın bir sınır olduğu söylenebilecektir. Bu amacın insanın özgürlüğüne bağlı olduğu düşünülürse, Tanrı insanı özgür kılmak amacı/sınırı ve bu amacın gereklilikleriyle kendini sınırlamış olmaktadır. Şu halde, Tanrı’nın bu amacının/sınırının insanlıktan istediklerini de din hatırlatır. Bu bağlamda din, eylem düzeyinde insanları sınırlamak ve bu sınırlara boyun eğilmesi demektir.⁴⁷ Şu farkla ki din belli ölçüde yerel olanla sınırlıyken akıl evrensel olanın peşindedir. Sonuçta aklın, bedeni sınırlaması/kontrolü sayesinde insan Tanrı’ya benzeyebilir ve zihnen yükselebilir. Zira insan, şehvet ve öfke gibi nefis güçlerini ancak akli sayesinde sınırlayabilir. Aklın bu sınırlama/kontrol niteliği ile de hikmet ve

⁴³ Betül Çotuksöken, *Felsefi Söylem Nedir?* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1994), 24; Kavram gibi tanım da sınırı belirler. Tanım sözcüğünün Arapça karşılığı olan *had* de sınır/sınır koymak anlamına gelir. Antik Yunanca’da da tanım, sınır anlamına gelen *horos* kelimesiyle karşılanmıştır. *Horos* ve *horismos* sözcüklerinden başka *logos*’un da tanım anlamında kullanıldığı görülür. İlk manası *söz* olan *logos*’a sonradan *düşünce, kavram, us, anlam, evren usu ve yasası, bir şeyi anlaşılır kılan mantıksal temel* gibi manalar da yüklenmiştir. *Logos*’ta söz/kavram/tanım ve akıl manalarının birleşmesi akıl ile sınır arasındaki bağın gücünü göstermektedir: Akarsu, *Felsefi Söylem Nedir?*, 117, 156; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 268; Allah’ın Adem’e eşyanın isimlerini öğretmesi de (Bakara 2/31) bir anlamda ona akıl vasıtasıyla şeyleri kavrayarak onları tanımlama/sınırlama yetisini vermesidir: “Bütün dilbilimcilere göre *isim* terimi, ‘bir maddenin, bir eylemin veya bir niteliğin bilgisini temsil eden ayırt edici ifadeler’; felsefe terminolojisinde ise ‘kavram’a işaret eder. Buradan hareketle, ‘tüm isimlerin bilgisi’ nin, bu anlam örgüsü içinde, mantıkî tanımlama ve dolayısıyla kavramsal düşünme melekesine delalet ettiği sonucuna varabiliriz.” Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 1/12.

⁴⁴ İslam’ın, muhayyilenin kolay düşleyeceği cennet ve cehennem tasvirlerindeki sınırsızlığın, insanın bu evrendeki sınırlılığını ve itaat edilmesi gereken sınırları hatırlattığı düşünülebilir: Sorumlu/sınırlı olunmayacak bir mekânla, mevcut mekânda sorumlu/sınırlı oluşun bildirilmesi.

⁴⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 47-48.

⁴⁶ “Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.” Zâriyât 51/56; “Biz gökleri, yeri ve bunlar arasında bulunanları eğlenmek için yaratmadık. Onları sadece gerçek bir sebeple (hikmetli bir gaye ile) yarattık. Fakat onların çoğu bilmiyorlar.” Duhân 44/38-39; “İnsan başıboş bırakılacağını mı zanneder?” Kıyâme 75/36: Son iki ayette geçen ‘gerçek bir sebep’ ve ‘başıboş bırakılmak’ ile insanın hakkında emir ve yasaklar getirilerek teklif sahibi kılınmasının kastedildiği söylenmiştir: İbn Cerir et-Taberi, *Tefsiru’t-Taberi*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki (Kahire: Darü’l-Hicr, 2001), 21/51, 23/526.

⁴⁷ Din, bu sınırları, kendisinin belirlediği ‘mutluluğa ulaşma ve acıdan korunma yolunu’ herkese aynı şekilde vurgulayarak insanlığa aktarır. İnsanın seçim ve uyum sağlama ölçütlerini sınırlayarak ona bir amaç verir. Din, bu sınırlar aracılığıyla yaşamın amacı sorusuna da bir cevap vermiş olur. Dolayısıyla din-sınır-yaşam amacı bağlamında “Yaşamın amacı fikrinin din ile doğrudan bağlı olduğuna hükmetmekten başka çıkar yol yok gibidir.” Sigmund Freud, *Uyarılığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 36, 44.

şecaat gibi ahlaki yetiler ortaya çıkar. Mu'tezilî bilinçte bunun gibi iyilik ve kötülükler, vahiy olmaksızın akıl ile bilinebilir.⁴⁸

Çok tanrılı din tasavvurlarının tek tanrı ile sınırlanmasının akıl aracılığıyla olduğu⁴⁹ ve dinlerin çoğulluğuna karşın hakikatin birliğinin bilgisine de aklın sınırlanmasıyla ulaşıldığı varsayılırsa, aklın bu sınır getirme fonksiyonunun tanrısal bir nitelik olduğundan bahsedilebilir mi? Aklın bu sınırlama vasfı, teolojik zeminde, insanlık için ilettiği sorumluluk bildirisi nedeniyle Tanrı hakkında da geçerlidir. Şu halde akıl sınırlıyorsa, Tanrı da felsefi söylemle aklediyor, teolojik söylemle vahyeyorsa Tanrı'nın da sınırladığı açıktır. O halde Tanrı'nın bu sınırlanmasının nesnelere biri, yaratımı için belirlediği amaç/sınır doğrultusunda kendi hürriyeti olabilir mi?

Bir diğer örnekle sivil hükümete kısıtlamalar ve sınırlamaların gerekliliği, insan doğasının büyük zayıflığını ve yozlaşmışlığını düşünerek hiç kimseye sınırsız yetki verilemeyeceğini öğreten akıl sayesinde savunulabilir.⁵⁰ Akıl, hukuk ile sınırlandırılan bir iktidar öngörür. Zira hukukun bittiği yerde tiranlık başlar.⁵¹ Konu, Uluslararası Hukuk kurallarının dayanakları olduğunda da ileri sürülen kuramlardan biri, aklın, hukuk aracılığıyla devlete getirdiği bu sınırdan bahseder. Hegelci bu görüşe göre en üstün birim olan devlet kendi iradesi dışında hiçbir otoriteye tâbi değildir ve yetkileri ancak kendi iradesiyle sınırlanabilir. Kendi Kendini Sınırlama (Auto-Limitation) adı verilen bu kurama göre devlet sınırsız olan yetkilerini ancak kendisi sınırlayabilir ve bunu yaptığı ölçüde Uluslararası Hukuk'tan bahsedilebilir.⁵² Bunun gibi, teoloji-politiğin tanrı-kral-devlet üçlemesi felsefi bir perspektifle düşünüldüğünde, Tanrı da ilmindeki tasarımının makuliyetinin bir gereği olarak kendi hürriyetini sınırladığı kadar insan özgür bir varlıktır. Böylece Tanrı bu özgürlük ile sonlu/sınırlı egoların O'nun hayatına, kudretine ve özgürlüğüne iştirak etmesini tercih etmiştir.⁵³

Aklın sorumluluk bilinciyle ortaya çıkan sınırlayıcılık niteliği onun Mu'tezilî perspektifteki tanımlanma şeklinde de görülebilir. Kādî Abdülcebbar'a göre akıl, "oluştugu takdirde yükümlüye

⁴⁸ Şehristânî, *Mîlel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayınları, 2011), 66; Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/422-424: Kādî, her akıllı kişinin aklına nefisten zararı defetme bilgisinin yerleştirilmiş olduğunu söyler. Ona göre maslahatın vücûbu ve mefsedetın kabih oluşu akılda kararlaştırılmıştır.

⁴⁹ Tanrı ile doğayı özdeşleştiren ilkel pagan dinlerinin, kendiliğinden ve düşünce ürünü olmayan bir dönemin ürünleri olduğu, bunun da insan soyunun çocukluğu anlamına geldiği söylenebilir. İnsanlar, kendi bilinçlerine daha fazla erdikleri, diğer bir deyişle akletmeye/düşünmeye başladıkları zaman, Tanrı kavramının daha incelikli aşamalarına geçmeye hazırlanmış ve Tanrı veya Tin'in, doğa sınırları içinde değil, onun üstünde ve ötesinde olduğunu fark etmeye başlamışlardır. Bu yeni Tanrı kavramı ile Peygamberler, ahlaki sınırları haber vererek sorumluluk ve özgürlüğün de habercisi olmuşlardır. Zira "insan 'ben' diyebilme yeteneğiyle tanımlanırdı. Bu kendini bilme ayrılmaz kişisel özgürlüğü gösteriyordu. Pagan dini bu özerkliği yeşertemezdi, çünkü insanlık gelişiminin ilk aşamalarından bu yana kendini bilme armağanı yukarıdan verilir gibiydi. Paganlar kişisel özgürlüklerinin kaynağını doğada bulmuşlardı ve kimi kusurlarının kaçınılmaz olduğuna inanıyorlardı. Bununla birlikte, İbrahim, bu pagan kaderciliği ve bağlılığı reddetti. Kendi kendinin efendisi olarak Tanrı huzurunda bir başına durdu. Böyle bir adam yaşamın her aşamasında Tanrı'yı bulur. Tanrı, Evrenin Efendisi, bu içsel özgürlüğe varmamıza yardım etmek için dünyayı düzenledi ve her birey bu amaca ulaşmak için başka hiç kimse tarafından değil fakat Tanrı tarafından eğitilir." Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, 458-460.

⁵⁰ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 43.

⁵¹ John Locke, *Second Treatise of Government*, Gutenberg e-book, Bölüm: XVII, 63.

⁵² Hüseyin Pazarcı, *Uluslararası Hukuk Dersleri II* (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1989), 19.

⁵³ İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 113.

akıl yürütmeyi (nazar), çıkarsamayı (istidlâl) ve yükümlülükleri yerine getirmeyi mümkün kılan belli bilgilerin toplamından ibarettir.”⁵⁴ Bu tanımda akla, yükümlülükleri yerine getirmeyi mümkün kılan bilgi anlamının verilmesi akıl ile teklif arasındaki güçlü bağa işaret eder. Mu'tezile'nin, teklifin gayesi olan ahlak alanında iyinin ve kötünün hükmünün akıl ile verilebileceği kabulünde de iyi ve kötünün sınırlarının belirleyicisi olarak akıl tercih edilmiştir.⁵⁵ İnsan bu akıl sayesinde sadece sorumluluğunu değil aynı zamanda bu sorumluluğun sınırlarını da kavrar. O halde denebilir ki sorumluluk da insanın kaderiyle sınırlıdır.⁵⁶

Kādî, bazı eylemlerin sonucunu iyi-kötü, güzel-çirkin olarak değerlendirebilmeyi, bir eylemin yapılabirliği ve kaçınılabilirliğinin, irade eden, istemeyen ve inançlı olmanın niteliklerinin bilinçliliğini ve yönlendirici neden (fayda-zarar bilgisi) oluştuğunda gerekli eylemde bulunabileceğinin farkında olunmasını aklın kemalinden sayar.⁵⁷ Bu düşüncede teklifin dolayısıyla özgür iradenin akla içkin olduğu izlenimi vardır.⁵⁸ Akıl insana, eylemlerini iyi-kötü, güzel-çirkin olarak değerlendirmesini sağlar ve ahlaki anlamda sorumluluk yükleyerek onu sınırlar. Benzer şekilde usun 'hayır ile şerrin ayırt edilişi' olarak tanımlanması da aklın tercih/irade/sorumluluk ile ilişkisini hayır ile şer arasına çizdiği sınırla göstermesi açısından önemlidir.⁵⁹ Burada Aristoteles'in pratik aklın eylemesi için teorik aklın kaynaklık ettiği ölçütleri/ilkelere de hatırlanabilir.⁶⁰ Aklın bu niteliği insana, iyi-kötü olanla ilgili bir kural veya sınır belirlemek

⁵⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülhalim en-Neccâr (y.y: t.y), 11/375.

⁵⁵ Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-ittikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa - Abdül Mün'im Abdülhamid (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 258; Hanefî-Mâtürîdî ekol de Mu'tezile gibi ahlaki fiillerdeki iyilik ve kötülüğün bizatihi olup bu niteliklerin vahyin bildirmesi olmaksızın akıl ile bilinebileceği görüşündedir. İmam Mâtürîdî (öl. 333/944) şöyle der: “Allah, doğruluk ve adaleti akılların nazarında güzel, zulüm ve yalanı da çirkin göstermiş; bunların birinci grubunu muazzam ve değerli, ikincisini ise bayağı ve değersiz olarak gönüllere yerleştirmiştir.” O, Allah'ın insanları mükellef tutmasını, onları iyiyi kötüden ayırmasını bilen temyiz ehli kılması ve onların akli idraklerine kötü davranışı çirkin, iyi davranışı da güzel göstermesi ile irtibatlandırmıştır: Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam Yayınları, 2009), 224, 282.

⁵⁶ İnsanın her şeyden sorumlu olmaması kader anlayışının fonksiyonu itibarıyla düşünüldüğünde, sorumluluğun da insanın iradî olarak müdahale etmesinin mümkün olmadığı durumlar bağlamında kader ile sınırlandırıldığı söylenebilir: “Doğmamış bebek, annesinin kötü beslenmesinden olan beyin kusurunun nedeni midir? Bize olan her şeyden sorumlu tutulmamız, kader anlayışımız olmadığında hangi saçmalıklara kadar gideceğimizi gösterir.” “Biçime sokulmamış, kaderin sınırları olmaksızın yapılandırılmamış özgürlük, insanoglunu hareketsiz hale getirir.” Rollo May, *Özgürlük ve Kader*, 268, 244.

⁵⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/382, 386; Yunus Cengiz, “Kādî Abdülcebbâr'ın Bilgi Sisteminde Algı-Akıl İlişkisi”, *Mukaddime Dergisi* 2 (2010), 9-10.

⁵⁸ “Özgür irade aklın kendi kendini belirlemesinin aracıdır ve akıl, ödeve ve ahlaka götüren kesin buyruğun nedeni olan entelektüel yetidir. Özgür olmak akli, doğa yasalarına ya da küçük duyarlılıklara göre değil, kesin buyruk olacak şekilde kullanmaktır.” John R. Searle, *Özgürlük ve Nörobiyoloji*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Sentez Yayınları, 2019), 12.

⁵⁹ Kaşgarlı Mahmud, *Divânü Lügâti't-Türk*, çev. Besim Atalay (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1985), 1/36, 286; İnsana aklın iyi ile kötüyü ayırt edebilmesi için verildiği ve aklın bu sorumluluğunda insanın özgür olduğu düşüncesini Dante (öl. 1321) şöyle ifade eder: “Evet, gök başlatır davranışlarımızı ama her davranış değil, öyle bile olsa, iyi ile kötüyü ayırt edin diye ışıkla istenç verildi size, gökle ilk çatışması zor gelse de istence, sonunda hep üstün gelir iyi beslenirse. Özgürsünüz, daha yüce, daha değerli bir güce bağlı olsanız bile; aklınızı bu güç verir size, gökler karışmaz aklın işine.” Dante Alighieri, *İlahi Komedyâ*, çev. Rekin Teksoy (İstanbul: Oğlak Yayınları, 2017), 403-404.

⁶⁰ Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlak -Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı-* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 106, 133-134; Aristoteles'in ifade ettiği 'orta olma ilkesi' kişinin ahlaki anlamda uygulanması gereken en temel ölçüttür. Bu orta oluş, teorik aklın aşırılığa -hüperbole- getirdiği bir sınır olarak anlaşılabilir.

yardımla eylemlerinde yol gösterir. Aristoteles, akıl ve düşünce olmadan tercihten de bahsedilemeyeceğini söyler: “Us, akıl yürütme ve etik tutumdan bağımsız değildir tercih.”⁶¹ O halde akıl hem ahlak hem hürriyet hem de sorumlulukla doğrudan ilişkilidir.

Aklın, bu pratik yaşamı dolayısıyla teklifi ilgilendiren tarafı dil ile de desteklenebilir. Buna göre Arapça'da ‘akl’ tutmak, bağlamak, sınırlamak anlamına gelir. Devenin ayağının bağlanması anlamında da kullanılan bu kelimeyle aynı kökten gelen ‘ikâl’ de bağlamanın aracı olan ipi ifade eder.⁶² Devenin belirli/istenen mekândan uzaklaşmaması için bağlanan ip aynı zamanda onu sınırlamış da olur. İnsan için de bu engel/sınır bilgisinin kaynağı akıldır. Vahyin bildiriyle bu aklın gayesi sorumluluk, dolayısıyla hürriyettir ve bunun sağlanabilmesi ise insana, sorumluluğu doğurması için tanrısal müdahaleden bağımsız tam bir irade verilmesiyle mümkündür. Bunun düşünsel yollarından biri, sınırlayan aklın tanrısal hürriyetin de sınırlı olduğunu düşünmesidir. Bu sınırin, Tanrı'ya hariçten yüklenmesi mümkün olmadığına göre, ilahi kendini sınırlama varsayımı doğmuş olur.

Sonuç olarak, dizginleyen aklın kaynağı tanrısal ise tanrısal aklın da akıl, vahiy, nübüvvet ve ahireti içeren sisteminin zorunlu bir gereği olarak insanın kudret ve iradesine taallukunda kendini sınırladığı söylenebilir. Tanrı'nın insana verdiği bu pay ise O'nun yüceliğine bir zarar vermez. Aksine bu payı insana vermezse başta vahyin kendisi olmak üzere vahye dayalı tüm sistemi hatta oluşun tanrısal kaynaklığı, gayeden yoksun hale gelerek çöker. Nitekim vahyin merkezine yerleştirdiği iman, küfür ve bunların neticesi olarak da ahiret hayatının gerçekliği doğrudan irade hürriyeti konusuna bağlıdır. Bu hürriyete yer açabilecek gücün insana verilmesi tanrısal bir hükümdür. O halde “... Bazı filozoflara göre her şey Tanrı'yla doludur. Tanrı istemezse hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceği, onun rızası olmadan hiçbir şeyin güce sahip olamayacağı ilkesiyle yetinmeyip, Tanrısal Varlık'a bağımlılıklarını daha da hissedilir ve dolaysız kılmak için doğayı ve tüm yaratılmış varlıkları her türlü güçten mahrum bırakırlar. Bu teoriyle, yere göğe sığdıramadıkları bu özelliklerin azametini artırmak yerine azalttıklarını görmezler. Oysa her şeyi kendi dolaysız iradesiyle yaratmaktansa aşağı mahlûkâta belli düzeyde güç atfettiğini söylemek kuşkusuz Tanrısal Varlık'ın daha fazla güce sahip olduğunu savunmak olur.”⁶³ Dolayısıyla Tanrı'nın insana belli düzeyde güç vermesi, O'nun ilmi ve gayesi itibarıyla kendi yasasının bir gereği olduğundan bir acziyet değil, yüceliktir.

2. Yahudi ve Hıristiyan Teolojilerinde İlahi Kendini Sınırlama Düşüncesi

Tanrı'nın kendini sınırlaması düşüncesinin köklerinin Yahudilikte olduğu, Hıristiyan teolojisine buradan aktarıldığı ve bu fikrin ilk yansımalarının, Eski Ahit'te yer almakla birlikte asıl karşılığını İncil sonrası haham Yahudiliğinde bulduğu söylenmiştir.⁶⁴ Yahudilerin, özellikle ikinci kutsal tapınaklarının MS 70 senesinde Romalılarca yıkılmasından sonra yaşadıkları üzüntü ve ıstırap

⁶¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 116.

⁶² Ferâhidî, Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Abdülhamid el-Hendâvî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 3/204; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. (Kahire: Dâru'l-Maarif, t.y), 4/3046.

⁶³ Hume, *Bir Soruşturma*, 70.

⁶⁴ Marcel Sarot, “Omnipotence and Self-Limitation”, *Christian Faith and Philosophical Theology* (Tilburg University, 1991), 4.

neticesinde teselliye Tanrı'nın kendini sınırlaması düşüncesinde bulunduğu da iddia edilmiştir.⁶⁵ Sonraki süreçte ilahi kendini sınırlama yorumu, Yahudi mistik haham Isaac Luria'nın (öl. 1572) Kabbala'sında ve okulunda merkezi rol oynamıştır. Ona göre Tanrı yaratma sürecini, sınırlı ve görünüşte bağımsız âlemlerin var olabileceği bir kavramsal alana izin vermek için, sonsuz ışığını daraltmak/tzimtzum suretiyle başlatmıştır. Tanrı, var kılabilmek için geri çekilmiş ya da kendi içindeki bir bölgeden çekilmiştir.⁶⁶ Tzimtzum, Tanrı'nın ontolojik olarak kendini sınırlaması olup Tanrı ilk olarak kendini veya kendi kudretini sınırlamış, bundan sonra yaratış/kozmik oluş meydana gelmiştir. Bu tanrısal sınırlılık, sonsuz olan Tanrı'yı, sonlu varoluş ile uzlaştırma çabasıdır. Bu çabada özgür irade de kendisine yer bulabilir.

Yahudi teolojisindeki bu tzimtzum teorisi, yeni bir teodise teklif ederek, dünyadaki kötülüğün kaynağının Tanrı'dan bağımsız olduğu fikrini ileri sürer. Bununla birlikte Isaac Luria, bilinmeyen bir geleceğin imkânını ve dünyadaki olayların gelişimi için çeşitli imkânlar tasarlayarak Tanrı'nın sonsuz bilgisi olduğu fikrini de reddetmiştir. Bundan dolayı tzimtzum teorisinin Tanrı'nın sınırlanması ile ilgili bütün modelleri kapsadığı ifade edilir. Bu yaklaşımın ise Yeni-Platoncu 'yayıma/sudur' anlayışıyla benzerlik taşıdığı, her iki teorinin de evrenin oluşumunu bu kavramı kullanarak tanımladığı aktarılmıştır.⁶⁷

Hıristiyan teolojisine gelindiğinde 'ilahi kendini sınırlama/divine self-limitation' düşüncesinin kabulü üç gerekçe taşır: Evrenin yaratılışının bu sınırlama eylemiyle gerçekleşmesinin imkânı, kötülük problemi ve Tanrı'nın sevgi olduğu inancı. İlk gerekçe, sonsuzluğun evreni yaratışa geçebilmesi için kendini sınırlamasının zorunlu olduğu, ikincisi insanın özgür iradesi için tanrısal kudretin sınırlanmasının gerekliliği, üçüncüsü ise Tanrı'nın Mesih ile enkarnasyonunu da içeren sevgiliye sevgi ve iyi niyetle bağlanması kabulüyle ilişkilidir.⁶⁸ Bu yaklaşım biçimi aynı zamanda 'kenosis' kavramıyla da ifade edilmiştir. Buna göre kenosis, bir insan/İsa olmak için Tanrı'nın, her şeyi bilme, her şeye güç yetirme ve her yerde bulunabilme gibi tanrısal niteliklerinden gönüllü olarak vazgeçmesi anlamına gelir.⁶⁹ Bu vazgeçiş ile doğa, Tanrı'dan bağımsız hareket edebilecek bir otonomi kazanmış olur. Bu yaklaşım Tanrı'yı, O'nun gücünü sınırlayarak, O'nu doğanın dışına iterek uzaysal şartlarda, insanı özgür bir temsilci kılmak için de bilgisini sınırlayarak zamansal

⁶⁵ Sarot, "Omnipotence and Self-Limitation", 4; Bu sınırlı Tanrı tasavvuru ile bireysellik/özgürlük bilinci ve ahlak arasında bir ilişki kurulabilir: "Yahudiler ahlaki Tanrı kavramına ulaşan ilk insanlardı. Sürgünde geçen uzun yıllar ve Tapınaklarını yitirmeleri onları dıştan gelen destek ve idarelerden soğutmuştu. Böylelikle, Tanrı'ya serbestçe yaklaşmalarını sağlayan daha yüksek bir dinsel bilinç türüne eriştiler. Hegel ya da Kant'ın ileri sürdüğü gibi, ne tefekküre dalan papazlara bağlıydılar ne de yabancı bir Yasa ile korkutulmuşlardı. Bunların yerine Tanrı'yı kendi zihinleri ve bireysellikleri aracılığıyla bulmayı öğrenmişlerdi." Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, 459.

⁶⁶ Sarot, "Omnipotence and Self-Limitation", 4.

⁶⁷ Hasan Özalp, "Kenosis (Self-Limitation of God) A Philosophical and Theological Approach", *İlahiyat Studies* 5/1 (2014), 11.

⁶⁸ Sarot, "Omnipotence and Self-Limitation", 5-6. İlgili görüşün mantıksal eleştirisi denemesi için bkz. 6-11.

⁶⁹ Özalp, "Kenosis", 8; Yahudi mistisizminin Kabbalist öğretisinde yer alan 'tzimtzum' teorisinin Hıristiyan teolojisindeki Kenosis'e benzediği söylenmiştir. Bazı araştırmacılara göre, evrenin kozmik oluşumunu ve tarihini açıklayan bu öğreti, kenotik doktrini etkilemiştir. Bununla birlikte kenosis, ne İsa'nın Tanrı oluşuna ne de Tanrı'nın insanlığına odaklanır. Kenosiste bilgi ve kudret klasik teizmde olduğu gibi Tanrı'nın zatına ait birer parça değildir. O, bu özelliğiyle tzimtzum teorisinden ve Hıristiyan teolojisinin bir bölümü olan Mesih Bilimi'den ayrılır: 10, 12.

şartlarda sınırlar. Böyle bir sınırlama da Tanrı'nın insanın şu andaki ve gelecekteki davranışlarından dışarda tutulmasını gerektirir.⁷⁰

İlahi kendini sınırlama ifadesi, teslis doktrinini çözümleyebilme denemesinde Tanrı'nın tanrılığını tehlikeye atmadan ve O'na dışarıdan yüklenecek bir sınırlama düşüncesinden uzak durabilmek adına tercih edilmiştir. Baba'nın kendisi, Oğlu ve Kutsal Ruh ile dünya arasında nasıl bir ilişki tasarladığı O'nun kendini sınırlaması düşüncesiyle izah edilmeye çalışılmıştır. Buna göre Tanrı ebedi ihtişamını ortaya çıkarmak uğruna 'yaratıcı' olarak kendini belirler. Bu karar O'nun ebedi doğasının kendine özgü ve keyfi olmayan temel bir kararıdır. Tanrı'nın dünyanın yaratıcısı olma kararlılığı aslında kendisi üzerinde bir çalışmadır; kendisi için karar verir, kendini taahhüt eder ve kendini belirler. Bu kararlılığı, O'nu yaratılışa izin vermeye ve ona mekân/uzay, zaman, özgürlük tayin etmeye hazırlar. Bu karar O'nu sınırlar ve acı çekmesine neden olur.⁷¹

Babasına benzemesine rağmen öteki olan Oğlu'nu sevmekle ötekiliğinde bile kendisi gibi olan yarattığı seven Baba, Oğlu'na olan bu sevgisinden dolayı dünyanın yaratıcısı olmaya karar verir. Yine bu sevgi O'nu dünyanın logosu olarak Oğlu'nu kabul etmeye yönlendirir. Bu logos ise dünyada bir vücut tarafından sınırlanmış ve bir çarmıhta acı ile ölüme maruz kalmıştır. Baba Oğul'dan ayrılmasından dolayı, Oğul da Baba'sından uzak kalmakla sınırlıdır.⁷² Ancak bu sınırlama Tanrısal olanın kendi istek ve belirlenimiyle gerçekleşmiştir.

Tanrı'nın dış yaratılışa dair eylemi iç kendini sınırlamaya karşılık gelir. Buna göre Tanrı, dünyayı yaratmak için ebediyen karar vererek kendini, dünyanın varlığıyla tutarlı eylemlerle sınırlar. O, yemin eder gibi, açık bir kararlılıkla sonsuza kadar kendisinden yaratıcı olmama alternatifini olumsuzlar ve tüm acılarıyla yaratıcı ve kurtarıcı rolüne kendini bağlar. Bu açıdan Tanrı'nın yemini de kendini sınırlamaktır.⁷³

Tanrı'nın her şeye gücü yettiği düşüncesinin kendinde, ilahi kendini sınırlama imkânını içerdiği kabul edilebilir mi? Buna göre "Tanrı'nın mantıksal olarak imkânsız olanı yapamayacağı gerçeği, Tanrı'nın her şeye kadir olduğunu ima eder. Kendi kendini sınırlama yeteneğini içerir. A yaparak (örneğin bir nesneyi beyaz yapmak), A yapamayacağı ihtimalini ortadan kaldırır (örneğin aynı şeyi aynı anda siyah yapmak). Her seçim, diğer imkânının 'seçilip seçilmediğini' gerektirir ve böylece seçen kişinin kendi seçeneklerini sınırladığını. Bu her şeye gücü yetme, kendi kendini sınırlama olasılığını da içerir..."⁷⁴ Bu noktada akla, Spinoza (öl.1677)'nin 'her belirlenim bir olumsuzlamadır' ifadesi gelir.⁷⁵ Belirlenim aynı zamanda bir sınırlama olarak da anlaşılabilir. Bu ifade, ilahi kendini sınırlama teorisi çerçevesinde değerlendirilirse, Tanrı'nın düşüncesindeki sınırlama anlamına gelen her belirlenimin, aynı anda diğer mümkünler irade edilmediği için bir olumsuzlama anlamına geldiği söylenebilir mi? Buna göre Tanrı, mümkün seçimler içerisinde mevcut olanları seçerek yaratımını/tasarımını bunlarla; bu sınırı tercih ederken de dışarıda

⁷⁰ Özalp, "Kenosis", 13.

⁷¹ Ron Highfield, "Divine Self-Limitation in the Theology of Jürgen Moltmann: A Critical Appraisal", *Christian Scholar's Review* 32/1 (Fall 2002), 58-59.

⁷² Highfield, "Divine Self-Limitation in the Theology of Jürgen Moltmann: A Critical Appraisal", 64-65.

⁷³ Highfield, "A Critical Appraisal", 67-68.

⁷⁴ Sarot, "Omnipotence and Self-Limitation", 3.

⁷⁵ Benedictus Spinoza, *Mektuplar*, çev. Emine Ayhan (Ankara: Dost Yayınları, 2014), 269.

biraktığı diğer seçenekleri seçmeyerek diğer tüm seçenekleri uygulama iradesini mevcut olanı irade etmekle sınırlamış olmaktadır.

3. Mu'tezilî Tanrı Tasavvurunda İlahi Kendini Sınırlama Düşüncesinin İmkânı

Kendini sınırlayan Tanrı tasavvuru söylemi, İslam teolojisinde Mu'tezile ekolünde kendine yer bulabilir mi? Bu ekole göre Tanrı'nın insanı sorumluluk sahibi kılabilmesinin tek şartı, onun karar ve eylemlerinde tam anlamıyla hür olmasıdır. Mu'tezile bu hürriyeti, fiillerini yokluktan varlığa çıkararak, oluşturan/ihdas, yaratan/icat ve var edenin/ihtirâ insanın kendisi olduğunu kabul ederek sağlamıştır.⁷⁶ Bundan dolayı da Tanrı, kulların fiillerini yaratmaz ve onlara güç yetiren olarak da vasıflanamaz.⁷⁷ Benzer şekilde Tanrı, adalet ve hikmetinden dolayı zulüm ve küfür gibi kabihleri yapmaz, irade ve tercih etmez.⁷⁸ Tanrı'nın hiçbir surette günahların mevcudiyetini irade etmesi caiz değildir ve O'nun irade etmediği şey var olmuştur.⁷⁹ Yine kabih/çirkin/kötü olanı yapmak Tanrı için doğru olmadığından O'nun bütün eylemlerinin husn/güzel/iyi olması gerekir.⁸⁰ Mu'tezile'nin bu, Tanrı'yı adalet ve hikmet dışılıktan tenzih çabası, irade sıfatının zati ve ezeli olmadığı düşüncesini de beraberinde getirmiştir.⁸¹ Bu sayede Tanrı var olan her şeyi irade eden olmayacak, âlemde var olan kötülüklerle insan fiilleri O'nun iradesinin dışında kalacaktır.⁸² Şu halde, insanın mükellefligi ve kötülük konusunun nasıllığı sorgulandığında Mu'tezilî bilincin Tanrısının yaratımda olmadığı anlaşılmaktadır. Burada Mu'tezile, Tanrı'nın kâinat üzerindeki hâkimiyetini sınırlandırma/sınırlandırır görünme pahasına insanın özgürlüğünü en belirgin şekilde savunmuş olur.⁸³ Peki, bu yaratımda sezilen sınırlılık Tanrı'nın kendine döndürülüp ilahi

⁷⁶ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/64, 68; Neseî, Ebü'l-Muîn, *Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd: Tevhîdin Esasları*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayınları, 2010), 93-94; Vâsıl b. Atâ (öl. 131/748) şöyle der: "Kul, hayrın ve şerrin iman ve küfrün, sevap ve günahın yapıcısıdır, bundan dolayı da karşılığını görecektir. Allah, kulu bütün bunları işlemeye güç yetirecek şekilde yaratmıştır." Şehristânî, *Milel*, 59.

⁷⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 181; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasîr - Abdurrahman Umeyre (Beyrut: 1996), 3/82; Cüveynî, *el-Lumau'l-edille fi kavâidi akâidi Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaati*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987, 120; Şehristânî, *Milel*, 59; Mu'tezile bu düşüncesini nakil ile de desteklemek istemiştir. Şayet Tanrı insanı mükellef kıldığı halde ona özgürlük vermeyerek fiillerini yaratmasına izin vermeseydi ona zulmetmiş olurdu. Oysa "Allah insanlara hiç zulmetmez fakat insanlar kendi kendilerine zulmediyorlar." (Yunus 10/44) Yine Allah dilemeyi insana bıraktığını ve amellerinin sahibinin insan olduğunu da şu ayetlerde bildirmiştir: "Ve de ki: O hak Rabbimizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin!" (Kehf 18/29), "Herkes kendi kazandığına bağlıdır." (Tur 52/21). Dolayısıyla insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu düşünen Mu'tezilî bilincin arka planında, insanın sorumluluğunu haber veren bu naslar da yer almaktadır.

⁷⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 181; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 311; Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/254, 260, 270.

⁷⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 359.

⁸⁰ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/342; Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 14/53; Ehl-i Sünnet'in de "Muhakkak ki Allah nefesine rahmeti yazdı ve zulmü nefesine haram kıldı." rivayetinden hareketle Allah hakkında 'vücüb' söyleminde bulunduğu iddia edilmiştir: Ali b. Sa'd ed-Düveyhî, *Ârâ'ü'l-Mu'tezileti'l-usûliyye*, (Riyad: Mektebetü'r-Reşid, 1995), 107; Kur'an'da Allah'ın nefesine rahmeti yazdığını bildirmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir: En'âm 6/54.

⁸¹ Kādî, *Muğnî*, 6/2, 140; Ebü'l-Huzeyl'e göre, bir cevherde bulunmaksızın arazlar var olabilir ve Allah da hiçbir mahalde bulunmayan hâdis bir iradeyle müriddir: Eş'arî, *Makâlât*, 175; Şehristânî, *Milel*, 60.

⁸² Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 251; Kādî Abdülcebbar'ın Allah'ın iradesini, hangi nakli ve akli delillere dayanarak sınırladığı hakkında bkz. Veysi Ünverdi, "Kādî Abdülcebbar'da Allah'ın İradesinin Sınırlandırılması", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2012), 111-118.

⁸³ Orhan Şener Koloğlu, "Mu'tezile Ekolü", *İslam Düşüncesinde Teoriler 1-Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/24.

kendini sınırlama söylemiyle yeniden ifade edilebilir mi? Yani Tanrı, insanın sorumlu bir varlık olması bilgisinin sonucu olarak, bi'l-kuvve iradesini bi'l-fiil haline aktarımında insana, ahlaki kötülükleri de içeren eylemlerini yaratmasına müsaade ederek kendi hürriyetini sınırlamayı tercih etmiş olabilir mi?

Kādî Abdülcebbar'a göre nazar/düşünme, insanda kasıt ve iradeye ihtiyaç duymaksızın soyut/saf bir fiil olarak vardır. Diğer bir deyişle düşünme, insanın tabiatına kodlanmış halde kendiliğinden gerçekleşir. Bu, 'insan düşünen bir canlıdır' önermesine denktir. Kādî, akli olgunluğa ulaştığında insanın nazar/düşünme yetisini kullanarak yapması gereken ilk şeyin, marifetullah hakkında düşünmek olduğunu söyler.⁸⁴ Zira marifetullah sadece akıl yürütmekle elde edilir.⁸⁵ Kādî'nin akli vaciplerin ilki olarak marifetullahı göstermesi, onun şer'i vacipleri, dolayısıyla teklifi/sorumluluğu ve insanın eylemlerindeki hürriyetini temellendirme gayesini taşır. Bu sayede insan, marifetullah üzerinde düşünerek sorumlu/özgür olduğu bilgisine de ulaşır. Kādî'ye göre, bir lütuf olan marifetullah, dinen yapılması gerekenlerin ve kötülükten sakınmanın gereğinin bir ifadesidir. Bu, ahireti, mükâfat ve cezayı da içerir.⁸⁶ Dolayısıyla tanrısal yasaların ve ahiretteki karşılıklarının insana bildirilmesi demek insana bilinç sahibi iradeli bir canlı olduğunun da haber verilmesi demektir. Allah'ı bilen özgür olduğunu bilmekle kalmaz, bu özgürlüğünün anlam ve amacını da bilir.

Kādî, nassın doğruluğunun Allah'ın adil ve hikmet sahibi oluşuna dayandığını düşünür.⁸⁷ Buna göre vahiy, kaynağının adalet ve hikmet sahibi olması ölçüsünde doğrudur. Vahyin kaynağının adaleti ve hikmetinin ispat edilebilmesi ise insanın özgürlüğünün ispat edilmesine dayanır. Dolayısıyla nassın doğruluğu için insanın özgür olması şarttır. Mu'tezile, vahyi tasdik eden bu özgürlüğü insana, onun iradi fiillerindeki kudreti fiilden önce icat edebilme yetisi ve eylemlerinin yaratıcısının kendisi olduğu fikriyle vermiştir.⁸⁸ Bu perspektifin Tanrı'nın yaratımını sınırladığı; ancak bu sınırın O'nun adalet ve hikmetinin bir gereği olarak kendi iradesiyle takdir edildiği söylenebilir. Benzer şekilde Nazzam (öl. 231/845), Ali el-Esvârî (öl. 240/854) ve Câhız (öl. 255/869) gibi Mu'tezilîlerin eksiklik ve ihtiyacı gerektireceği için Allah'ın kabih olanı işlemeye ve en iyi olanı terk etmeye kudretinin olmadığı düşüncesinde⁸⁹ de bir sınırlandırma söz konusudur. Bu anlayışa göre Allah'ın zulme, cennet ehlini cehenneme göndermeye ya da çocukları cehenneme atmakta olduğu gibi suçsuz birine acı vermeye ve bilgisizliğe kadir olmakla nitelenmesi muhaldir.⁹⁰ Bu sınır Ebü'l-Huzeyl (öl. 235/850) ve Kādî Abdülcebbar gibi isimler tarafından kabul edilmemiş ve hikmetinden dolayı asla işlemeyeceği halde Allah'ın zulme, zorbalığa, yalana da güç yetirebildiği söylenmiştir.⁹¹ Ancak Tanrı'nın kudreti olduğu halde asla kabihini işlemiyor oluşu düşüncesinde de belli ölçüde kudreti eyleme geçirmeyen bir sınırlama sezilir. Benzer şekilde

⁸⁴ Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/118.

⁸⁵ Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/114.

⁸⁶ Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/106.

⁸⁷ Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/262.

⁸⁸ Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/146.

⁸⁹ Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/28; Hayyât, Ebu'l-Huseyn, *Kitâbü'l-intisâr ve'r-reddü alâ İbn Râvendî el-mülhid*, thk. H. S. Neyberg (Beyrut: Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyye, 1993), 49; Eş'arî, *Makâlât*, 383; Şehristânî, *Milel*, 63.

⁹⁰ Hayyât, *el-İntisâr*, 26; Eş'arî, *Makâlât*, 383-384; Fahreddîn Râzî, *el-İşâre fi usûli'l-Kelâm, Felsefi Kelâm'ın Temel Meseleleri*, çev. Ulvi Murat Kılavuz – Serkan Çetin (İstanbul: Litera Yayınları, 2018), 279-281.

⁹¹ Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/31-32; Eş'arî, *Makâlât*, 384.

Ebü'l-Huzeyl'in Allah'ın, belirlediği süre gelip cennet ehli için hayat, beka ve sükûnu yaratınca tekrar bu hayatı ve sükûnu yaratmaya kadir olmadığı görüşü de sınırlı bir Tanrı tasavvurunun yansımasıdır.⁹²

Basra ekolünden Muammer b. Abbâd'ın (öl. 215/830) zihninde de sınırlı bir Tanrı tasavvuru vardır. O, Allah'ın bütün varlıkları yok etmesinin imkânsız olduğunu söyler.⁹³ Yine O'nun arazları yaratmadığını, onları yaratmaya kadir olmadığını düşünür.⁹⁴ Allah cisimlerden başka şey yaratmamıştır. Arazlar ise ya ateşin meydana getirdiği yakma, güneşin verdiği hararet gibi tabiatı gereği ya da seçme sonucu ortaya çıkan canlıların hareketi ve durağanlığı, ayrılma ve birleşmeleri gibi cisimlerin yarattığı şeylerdir.⁹⁵ Muammer'in meânî teorisine göre renk, tat, uzunluk, genişlik, kuvvet, hayat, ölüm, sağlık ve hastalık gibi arazlar Allah tarafından değil, meânîye sahip cisimler tarafından yaratılır.⁹⁶ Böylece Allah'ın arazlar hususunda ne yaratması ne de kudreti söz konusudur. Cisim ve diğer her sonlunun yok olması da, kendi tabiatına göre yaptığı fiilden ileri gelir.⁹⁷ Muammer'in, arazların Allah'ın değil, cismin kendi fiili olduğu düşüncesi, O'nu zulüm ve kötülüklerden tenzih etmek gayesini taşıyabileceği şeklinde yorumlanmıştır.⁹⁸ Zira bu düşünceleri üreten zihin, Allah tarafından yaratılmamış arazlardan saydığı eylemleri konusunda insanın âlim, kadir ve muhtar olup bütün sorumluluk getiren fiillerinin de doğrudan veya dolaysız bir şekilde iradesine dayandığını kabul eder.⁹⁹ Öyle anlaşılıyor ki insanın iradi eylemlerinde tamamen özgür olduğu düşüncesini ispatlayabilmek için Mu'tezilî bilinç tanrısalları sınırlamak durumunda kalmıştır.

Basra Mu'tezilî âlimlerinden Abbâd b. Süleyman'ın (öl. 250/864) Allah'ın isimleri değiştirip değiştiremeyeceği ve âlimi cahil, cahili âlim olarak isimlendirip isimlendiremeyeceği hakkında bunun hiçbir şekilde mümkün olmadığını düşünmesi¹⁰⁰ tanrısalları hakkında sınırlamayı akla getirmektedir. Yine Ali el-Esvârî'den (öl. 240/854) de benzer sınırın sezildiği bir görüş nakledilir.¹⁰¹ Buna göre Allah bir şeyin olmayacağını bilirse, bu şey O'nun takdir ettiği bir şey değildir. Bu görüş, Nazzam'ın Allah'ın kötülüğe kadir olmadığı fikrine eklemeye olarak anlaşılabilir ve O' kudretinin sınırlılığını gerektirdiğinden sahibinin küfrüne işaret ettiği söylenmiştir.¹⁰² Peki, Esvârî'nin bu görüşü ile insan eylemleri arasında bir bağlantı kurulabilir mi? Örneğin Tanrı'nın olmayacağını

⁹² Hayyât, *el-İntisâr*, 11: Ebü'l-Huzeyl'e göre Allah, ehli için hayatı, bekayı ve sükûnu yaratınca, O'nun, bunların zitti olan ölümü, yok etmeyi ve hareketi de yaratmaya kadir olması imkânsızdır. Bunun gibi Ebü'l-Huzeyl'in cisimlerde Allah'ın yaratmadığı fakat cismin özelliği sonucu ortaya çıkan şeylerin olduğu görüşünde de bir sınır algısı sezilir: Şehristânî, *Milel*, 63.

⁹³ Eş'arî, *Makâlât*, 278.

⁹⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 380.

⁹⁵ Şehristânî, *Milel*, 71.

⁹⁶ Mustafa Öz, "Muammer b. Abbâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/324.

⁹⁷ Bağdâdî, Abdülkâhir, *Mezhepler Arasındaki Farklar: el-Fark beyne'l-fırak*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 111; Eş'arî, *Makâlât*, 177, 247.

⁹⁸ Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 108-109.

⁹⁹ Şehristânî, *Milel*, 72.

¹⁰⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 180.

¹⁰¹ Şehristânî, *Milel*, 67: "Esvârî bütün düşüncelerinde Nazzam'a tabi olmuş ve bunlara, Allah'ın yapmayacağını bildiği veya yapmayacağını haber verdiği şey hususunda kudretle vasıflandırılmayacağını, oysaki insanın bu vasfa sahip bulunduğunu, kudretinin yapma veya yapmama gibi iki zıt şeye uygun olduğunu ilave etmiştir."

¹⁰² Bağdâdî, *el-Fark*, 110.

bildiği şey olarak bir insanın iman etmeyeceğinin bilgisi anlaşıldığında, o kimsenin küfrünün Tanrı tarafından takdir edilmediği söylenebilir. Dolayısıyla Tanrı, imanı, kendi takdirinin dışında bırakarak kendi iradesindeki hürriyeti insanın hürriyetiyle sınırlamış olmaktadır.

İslam teolojisinde Tanrı'nın tenzihi kaygısıyla Mu'tezilî dilin tercih ettiği ve sınırlı bir Tanrı tasavvurunun sezildiği 'vücüb alellah' söylemine de ilahi kendini sınırlama açısından bakılabilir. Basra ekolüne göre, yaratma ve teklif kendisine vacip olmadığı halde, insanı teklif sahibi kıldığı andan itibaren temkîni yani teklifin yerine getirilebilmesi için gerekli şartları yaratması Allah için vaciptir. Zira teklifin hasen oluşu ancak O'nun teklife konu olan şeye insanı kadir kılması, onu işlemeye ilişkin güdülerini güçlendirmesi ve bu husustaki engelleri gidermesi ile mümkündür.¹⁰³ Teklifin beraberinde getirdiği, dinin muhtevâsından da zorunlu olarak bilinen ve aksi sözünden dönmesi anlamına geleceğinden va'd ve vaidi yerine getirmek de Allah için vaciptir.¹⁰⁴ Temkînin özel bir parçası olarak istitaatin fiilden önce mevcut olması¹⁰⁵ ve O'nun hak edene ivaz/bedel vermesi de gereklidir.¹⁰⁶ Zira kulun çektiği elem Allah'ın takdiri ile gerçekleşiyorsa O, bunun bedelini mükellefe ödemek zorundadır. Örneğin Allah'ın kulun hastalığı nedeniyle içtiği acı ilaçlar için ona ivaz ödemesi gerekmektedir. Çünkü O, kulu bunlara muhtaç kılmıştır.¹⁰⁷ Benzer şekilde mükellefi destekleme veya onun engelini ortadan kaldırma şeklindeki lütfun da Allah için zorunlu olduğu söylenmiştir.¹⁰⁸ Mu'tezile'ye göre Allah'ın irade ettiği teklifin hedefinin bir parçası olarak nübüvvet ve şartları yerine getirilmiş tövbeleri kabul etmek de Allah'a vaciptir.¹⁰⁹ Bu, temelinde teklifin yer aldığı 'Allah'a ... gerekmesi' söylemi, Mu'tezilî bilincin iyi, cömert, adil ve hakîm Tanrı tasavvurundan doğar. Bir anlamda bu Tanrı'nın kudretini adalet ve hikmetiyle sınırlamasını çağırıştırır. Mu'tezilî bilinçteki bu Tanrı, konu insan ve sorumluluğu olduğunda rasyonel ve ahlaki bir zorunluluğa tâbidir. Bu zorunluluğun ise O'nun, yarattığı sisteme içkin olarak kendi kendini buna tâbi kılmasından doğduğu söylenebilirse ki Kâdî'ya göre de Allah, insanları mükellef kılmakla bu tercihinin beraberinde getirdiklerini kendi kendine gerekli kılmıştır,¹¹⁰ tanrısal kendini sınırlama yorumuna imkân tanınmış olacaktır.

Temkîn, va'd ve vaid, ivaz, tövbenin kabulü, lütf, nübüvvet gibi hususların Allah hakkında gereklilik olarak anlaşılması aslah teorisi ile doğrudan ilişkilidir. Nazzam (öl.231/845) gibi bazı Mu'tezilîler aslah olanı yapmanın Tanrı için vacip olduğunu düşünmüşlerdir. Öyle anlaşılıyor ki zihinlerindeki mutlak iyi ve cömert/cimri olmayan Tanrı tasavvuru Nazzam ve diğerlerine O'nun sadece zulmü değil, daha az iyi olanı dahi yapmaya kadir olamayacağını söyletmiştir.¹¹¹ Nazzam'ın

¹⁰³ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/342; *el-Muğnî*, 14/54.

¹⁰⁴ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/220; *el-Muğnî*, 14/54-55; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 288.

¹⁰⁵ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/146-148.

¹⁰⁶ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/298.

¹⁰⁷ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/326.

¹⁰⁸ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/354.

¹⁰⁹ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/200; *el-Muğnî*, 14/337; Ayrıntılı izah için bkz. Sibel Kaya, "Mu'tezile Kelâmında 'Vücüb Alellah' İlkesi ile İlişkilendirilen Fiiller", *İslami Araştırmalar Dergisi* 31/2 (2020), 325-345; Hulusi Arslan, "Vücüb Alellah Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler 1-Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 3/1240-1250.

¹¹⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, 11/68; Kâdî, Allah hakkında 'Vacip kılan harici biri, bunu O'na vacip kılmıştır' şeklinde bir söylemde bulunmanın doğru olmadığını ifade ederek bu gerekliliğin başka bir otoriteden değil, bizzat Allah'ın tercihinden kaynaklandığını söylemiş olur: *el-Muğnî*, 14/14.

¹¹¹ Kâdî, *el-Muğnî*, 6/2, 127; Eş'arî, *Makâlât*, 250, 576; Leibniz (öl. 1716) şöyle der: "Tanrı, sonsuz bir şekilde kadirdir; bununla birlikte O'nun kudreti sınırsız değildir, iyilik ve hikmet birlikte en iyiyi yapmakta onu belirler." Robert

Tanrı'sı şerri de dünyada ferahlama ve iyilik bulunmayan fiilleri de yaratmaya kadir değildir.¹¹² Tanrı'nın hareketlerinde muhtar sayılamayacağı sonucuna götürdüğü için bu kabule itiraz edenlere verdiği cevapta Nazzam sınırlamayı kabul eder; ancak bu irade, fiilen değil de kuvve halinde bizzat Tanrı'nın kendi öz tabiatı tarafından sınırlanmıştır.¹¹³ Onun bu görüşünde 'Allah ilmi ve gücü dâhilinde yarattığından, düzen, terkip ve iyilik itibarıyla daha güzel ve daha mükemmeli olsaydı bunu ortaya koyardı' şeklinde düşünen kadim filozoflardan etkilendiği iddia edilir.¹¹⁴ Bu etkinin ölçüsü ne olursa olsun, zikredilen tanrısal kudretteki sınır söylemi, ilahi kendini sınırlama söylemine dönüştürülerek Nazzam'ın kadir ve adil Tanrı tasavvuru ile insanın özgürlüğü düşüncesi¹¹⁵ de korunmaya devam edilebilir.

İlahi kendini sınırlama teorisi, Mu'tezile'nin sıfatlar konusunda kabul ettiği fiilî yani bir mahalsiz olarak yaratılmış bulunan sıfatlar yaklaşımı ile birlikte düşünülebilir. Buna göre Allah'ın mürîd ve fail oluşu O'nun zâtından gayrı ve hâdis olarak kabul edilir.¹¹⁶ Buradaki sonradan ortaya çıkan irade edişte, insan eylemlerinin özgürlüğünü sağlamak gayesiyle, O'nun kendi failliğini/yaratımını sınırlamayı da içeren 'ilmindeki zorunlu bir tercihin varlığı' fikri mümkün olabilir mi? Şayet böyleyse Tanrı'nın kurmuş olduğu mevcut sisteme içkin halde kendi üzerine de ilmi, iradesi ve hikmetiyle bazı gereklilikler yüklediği söylenebilir. Buna göre O'nun, teklif/bilinç/özgür irade sahibi kılıp bu sorumluluğu da vahiy ile haber vereceği insanı yaratmasını içeren tasarımının bir gereği olan 'zorunlulukları' iradesi, tanrısal bir kendini sınırlamak şeklinde okunabilir. Bu bağlamda mevcut evrenin sonsuz mümkünler içindeki en iyi evren olduğu düşüncesi de¹¹⁷ mevcut evrenin Tanrı'nın kendi özgürlüğünü sınırlamayı tercih

Brunschvig, "Mu'tezile ve Aslah", çev. Hulusi Arslan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 248; "Pythagorasçuların düşündüğü gibi, kötü sınırsızın, iyiyse sınırlının özelliğidir." Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 37.

¹¹² Şehristânî, *Milel*, 63-64: Nazzam, Allah'ın ceennemliklerin azabını arttırmak veya eksiltmek hususunda kudretli olmakla vasıflanamayacağı, cennet nimetlerini azaltamayacağı, cennetlikleri de cennetten çıkaramayacağı görüşündedir. Tüm bunların Allah'ın kudreti dâhilinde olmadığı görüşüne O'nu fiillerinde mecbur ve mahkûm ettiği, gerçekten kadir olanın bir şeyi yapmak ya da yapmamak arasında özgür olması gerektiği düşüncesiyle karşı geldiğinde ise Nazzam, onların Allah'ın gücü yettiği halde yapması imkânsız olan fiillerin varlığını kabul ettiklerini, oysa ikisi arasında bir farkın bulunmadığını ifade eder.

¹¹³ De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Yaşar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 124.

¹¹⁴ Şehristânî, *Milel*, 64.

¹¹⁵ Nazzam'a göre insan, latif bir cevher olan ruh ve nefisten ibarettir. Beden ise ruhun aleti ve suretidir. Güç, kudret, hayat ve iradenin kendisine ait olduğu ruh, bizatihi muktedir olup bu güç fiilden önce mevcuttur: Şehristânî, *Milel*, 64.

¹¹⁶ Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/212; Mu'tezile'den Ebû'l-Huzeyl el-Allâf, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kādî Abdülcebbâr'a göre Allah'ın iradesi, onun sınırsız irade edilene taallukunu, âlemin kıdemini, zıtların birlikteliğini ve kötülüğün Allah'a izafesini gerektireceği için ezeli değildir. O'nun iradesi, bir mahalde olmaksızın muhdestir. Mu'tezile'nin bu görüşü ve görüşün Ehl-i Sünnet tarafından eleştirisi için bkz. Murat Memiş, "İlahî İradenin Yaratılmışlığı Sorunu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 236-245, 254-259.

¹¹⁷ Gazzâlî'nin mevcut âlemin bu şekildedir daha mükemmeli, düzen olarak daha güzeli, yapı bakımından daha kusursuzunun mümkün olmadığı düşüncesi (Leyse fi'l-inkân ebda'u mimma kân) Mu'tezile'nin aslah fikrini çağrıştırmaktadır. Her iki tarafın gerekçesi ise Allah'ı tenzih gayretidir. Zira mevcut âlemden daha iyisini yaratmak mümkün olduğu halde Allah onu yaratmadıysa bu durum, cömertliğe aykırı bir cimrilik ve adalete aykırı bir zulüm demektir. Yine daha güzelini yaratmaya gücü yetmemişse bu da ulûhiyetine aykırı düşen bir aciziyet anlamına gelir. Bu nedenlerle mevcut âlemden daha iyisi düşünülemez: Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Mümkün Âlemlerin En İyisi*, (İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde), çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 403-407; Leibniz de (öl. 1716) mevcut dünyanın Tanrı'nın idealarında var olan sonsuz sayıda mümkün evrenden en iyisi olduğunu ve

ederek zihnindeki bilinç sahibi, özgür ve bundan dolayı sorumlu insan planını gerçekleştireceği en uygun evren olduğu düşüncesine dönüşebilir.

Basra ekolünün kurucusu Ebü'l-Huzeyl el-Allâf'ın (öl. 235/849) Allah'ın makduratının ve malumatının bir sınırı ve tamamı olduğu, takdir ettiği şeylerin yok olmasından sonra O'nun herhangi bir şeye güç yetiremeyeceği düşünceleri¹¹⁸ Mu'tezilî bilinçteki sınırlı Tanrı tasavvurunun yansımalarıdır. O, Tanrı'nın kadir olduğu iyilik ve hayrın da bir toplamının ve tamamının olduğunu ve O'nun yapmış olduğundan daha iyi bir iyiliğin olmadığını düşünür.¹¹⁹ Ebü'l-Huzeyl'den önce Cehm b. Safvân (öl. 128/745) da Allah'ın makduratının, malumatının ve fiillerinin bir sınırı ve nihayetinin olduğunu düşünmüştür.¹²⁰ Yine Ebü'l-Huzeyl, Tanrı'nın zulme ve zorbalığa kadir olduğunu ancak bunu uygulamasının emir/tekliften ve kabih/çirkin olmasından dolayı imkânsız olduğunu düşünür.¹²¹ Ancak bu görüşe de bir sınırın içkinliği açıktır. Onun Huzeyliye diye bilinen taraftarlarına göre Allah'ın yaratma vasfı, başka bir şeyi yaratmaya güç yetiremeyeceği bir sınıra dayanmıştır.¹²² Allah'ın takdir ettiği şeylerin son bulacağı ve takdir ettiği şeylerin yok olmasından sonra, onun herhangi bir şeye güç yetiremeyeceği düşüncesi de aynı eksendedir.¹²³ Benzer şekilde Nazzam'ın taraftarlarını içeren Nazzamiye kulun, Allah'ın yaratmaya kadir olmadığı şeyleri yapmaya kadir olduğunu düşünürler.¹²⁴ Burada kastedilen şeyler, faydası olmayan ve şer olanlardır. Tanrı'nın kudret ve yaratımına getirilen bu sınırlar, Tanrı'nın tasarımıdaki gayeliliğe içkin olarak kendisi için belirlediği sınırlar şeklinde okunabilirse ilahi kendini sınırlama varsayımı ile Mu'tezilî paradigma arasında bir sentez kurulabilir.

Tanrı'nın adaletinin, cömertliğinin ve hikmetinin kudretini sınırladığı bakışla, tanrısal bir tasarı olarak teklifin/özgürlüğün makuliyetinin ve gayeliliğinin kötülüğü zorunlu kılması birlikte düşünüldüğünde, Mu'tezilî bilincin yaptığı gibi ahlaki kötülüğün de Allah'ın değil, insanın eylemlerini yaratımıyla gerçekleştiği söylenebilecektir.¹²⁵ İnsanın bilinçli ve seçim yapabilen canlı

Tanrı'nın onu hikmetiyle bildiğini, iyiliğiyle seçtiğini ve kudretiyle var ettiğini söyler: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 35.

¹¹⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 159; Bağdâdî, *el-Fark*, 89; Kâdî Abdülcebbar bu görüşü kabul etmez. Ona göre Allah varlık türlerinin bütün cinslerine sınırsız bir şekilde kadirdir. O'nun kudretine konu olan şeyler ne cins ne de sayı olarak sınırlandırılmaz. Zira bu şeyleri cins ve sayı bakımından sınırlandıran husus kudrettir. Allah ise bu sığata zâtı dolayısıyla sahip olduğundan O'nun kudretine konu olan şeylerin sınırlandırılmaması gerekir: Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/250, 252; Ebü'l-Huzeyl'in cennet ve cehennem ehlinin bir süre sonra, canlı, akılları başında ancak hareketsiz şekilde sonsuza kadar orada kalacakları görüşünün Dehriye'ye karşı ileri sürdüğü söylenmiştir. Zira Dehriye, Müslümanlar tarafından ahirette sonsuzca hareket düşünülebiliyorsa, hareketin kıdeminin, dolayısıyla da evrenin kıdeminin de düşünülebileceğini iddia ediyordu: Bağdâdî, *el-Fark*, 90; Şehristânî, *Milel*, 62.

¹¹⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 211: Eş'arî Allah'ın kadir olduğu iyiliğinin bir sınırının olup olmadığı meselesinde Mu'tezilî kabulleri zikreder. Buna göre onlardan bazıları O'nun iyiliğinin bir sonu ve toplamı olmadığını düşünürken bazıları da yapmamış olduğu iyiliğe kadir olduğunu ancak yapmış olduğunun benzerine kadir olmadığını söyler. Abbâd ise O'nun yapmamış olduğu iyiliğin bulunmasını mümkün görmez: *Makâlât*, 212.

¹²⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 159.

¹²¹ Eş'arî, *Makâlât*, 182.

¹²² Fahreddîn Râzî, "İtikâdâtü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn", çev. Faruk Sancar, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2009), 238.

¹²³ Bağdâdî, *el-Fark*, 108.

¹²⁴ Râzî, "İtikâdâtü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn", 238.

¹²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Usûli'l-hamse*, 76-77.

olarak var kılınmasının ve hangisinin daha iyi davranacağını tespiti için sınanmasının bedeli ve gereği olarak, insanın bi'l-fiil ahlaki kötülüğünün Tanrı tarafından yaratılması, takdir ettiği süre içinde, O'nun kendi iyiliğini sınırlaması olarak tasavvur edilebilir. Ancak sınır teolojisi varsayımında, muhdes iradesi ile Tanrı, ilmindeki tasarımının gerekliliğiyle iyiliğini ve adaletini sınırlayarak, belirli bir süre için, potansiyel ahlaki kötülüğü yaratır. Bu sınırla gelen imtihan unsurları sayesinde de insan, tanrısal yasalarla sınırlanarak sınanır ve bu teklif sayesinde başka hiçbir şeyle ulaşılamayan bir dereceye yükseltilebilir.¹²⁶ Söz konusu teklif için gerekli tüm şartların ise mutlaka bulunması gerekir, zira onlardan birinin ortadan kalkması sınırın ihlal edilmesi anlamına gelir.¹²⁷ Bu sınır ise Tanrı'nın tasarımı için kendi kendine getirdiği bir sınırdır.

İnsana kendi eylemlerinin yaratıcılığı yetisini vermesine rağmen Mu'tezile, onun hangi eylemi seçeceğini bilmemesi anlamında Tanrı'nın ilim sıfatına bir sınırlılık getirmez. Zira Tanrı'nın ilmi kendisidir ve O'nun ilminin sınırlı olduğunu iddia etmek kendisinin de sınırlı olduğunu iddiası anlamına gelir ki bu şirktir. İlminin sınırı söz konusu olmayan Tanrı eşyayı, var olmadan önce, icat ve ihdas ettiği zamanda varlığa çıkacağı şekliyle biliyordu.¹²⁸ Yine Kādî'ya göre de Allah'ın ilmi ebedi olup cehil veya unutmaya ile ilim sıfatından uzaklaşması caiz değildir. O, bilinebilen her şeyi bilinmesi mümkün olan şekilde bilen zât olup ezelde de âlimdir. Şayet Allah sonradan âlim olmuş olsaydı O'nun ilmi hâdis ve değişken olmuş olurdu.¹²⁹ Dolayısıyla Mu'tezile Allah'ın muhdes bir ilim ile bilmediği konusunda ittifak etmiştir.¹³⁰ Öyle anlaşılıyor ki Mu'tezile, insanın kendi yarattığı eylemlerinin Tanrı tarafından önceden bilinmesinin sorun teşkil ettiğini düşünmemiştir. Şayet böyle olsaydı, kendisinden sıfatların nefyi görüşünü tevarüs ettikleri Cehm b. Safvan'ın (öl. 128/745) Tanrı'nın ilminin hâdis olduğu görüşünü¹³¹ de benimserlerdi. Ancak durum böyle değildir. Yine Tanrı'nın zulme ve yalana kudretinin olmasını muhal gören Ali el-Esvârî'nin (öl. 240/854) âlemdeki her şeyin Tanrı'nın ezeli ilmine göre meydana geldiği ve hiçbir varlık ile olayın bu ezeli bilginin dışına çıkamayacağı görüşü¹³² de ezeli bilginin insanı eylemlerinde zorlaması olarak anlaşılmadığını gösterir.

Tanrı'nın bilgisi ve insan ekseninde tartışılan diğer bir mesele 'Tanrı'nın olmayacağını bildiği şey' hakkındadır. Mu'tezile Tanrı'nın olmayacağını bildiği şeye insanın kudretini caiz görmüştür.¹³³ Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933) Tanrı'nın olmayacağını bildiği ancak olmayacağını haber

¹²⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/340.

¹²⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 338.

¹²⁸ Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr ve'r-reddü ala İbn Râvendî el-mülhid*, 123.

¹²⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/258.

¹³⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 185.

¹³¹ Şehristânî, *el-Milel*, 85-86; Bağdâdî, *el-Fark*, 156.

¹³² Mustafa Öz, "Ali el-Esvârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1989), 2/391.

¹³³ Eş'arî, *Makâlât*, 388; Ali el-Esvârî (öl. 240/854), hocası Ebû'l-Huzeyl'in (öl. 235/849) 'Allah olmayacağını bildiği veya ortaya çıkmayacağını haber verdiği şeyleri de yaratmaya kadirdir' görüşüne karşı 'Allah bir şeyi yapmaya kadirdir' sözü ile 'Olmayacağını bildiği ve olmayacağını haber verdiği' sözünü birleştirmeyi mümkün görmeyerek ancak bu iki sözün birbirinden ayrılmasıyla 'Allah bu şeyi yapmaya kadirdir' dendiğinde ifadenin doğru olacağını düşünmüştür. Yine kişi, ölüm tarihi Allah'ın ilminde var olduğu şekliyle ölür ve Allah o kişiyi bu tarihten önce öldürmeye kadir değildir. Ali el-Esvârî bu görüşüyle Allah'ın irade ve kudretini sınırladığı iddia edilerek tekfir edilmiştir: İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, 5/64; Öz, "Ali el-Esvârî", 391-392.

vermediği şeyin olmasını caiz görür.¹³⁴ Tanrı'nın olmayacağını bildiği ve olmayacağını haber verdiği şeyi yapması halinde ise bu ilmin ve olmayacağı haberinin durumunu imkânsız görmüştür. Ancak bununla birlikte Tanrı'nın iman etmeyeceğini bildiği bir kimse iman etseydi diyor Ebû Hâşim, kuşkusuz onu cennete sokardı.¹³⁵ Burada Cübbâî, ilgili sorunun imkânsız olduğuna inanmasına rağmen Tanrı'nın olmayacağını bildiği bir şeyin olması ihtimalini, dolayısıyla tanrısal bilginin değişebilirliğini kurgulamıştır. O halde bu, ilahi bilginin insan iradesini sınırlamadığı görüşünün de bir izah biçimi olmalıdır. Zira bu bilinçte insan özgürdür; o kadar ki bu özgürlük Tanrı'nın bilgisine rağmen bile gerçekleşecek güçtedir.

Mu'tezile'de karşılaşılan Tanrı'nın bilgisinin şarta bağlı olduğu görüşü de aynı kaygı ile doğmuş gözükmektedir. Buna göre Tanrı ezelde âlimdir ve eğer tövbe etmezse inkâr eden kimseye azap eder, küfründen tövbe ederse de azap etmez.¹³⁶ Yani O, bu şartların gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine göre neticeyi bilir. Zira gelecekle ilgili bilinen, insanın kendi yaratımının konusudur. Bu bakış açısında Tanrı'nın bilgisi, insanın özgürlüğüne tâbidir çünkü Tanrı insanı özgür kılmak zorundadır ve bunu da bilgisini, insanın özgür tercihleriyle şekillenecek koşullara bağlı kılarak, başka bir deyişle bilgisini bu koşullarla sınırlayarak, gerçekleştirmiştir.

Tanrı'nın kendini sınırlaması fikrinin O'nun değişmezliği, kusursuzluğu/mükemmelliğiyle çeliştiği düşünülebilir. Ancak Tanrı'nın zihninde tasarladığı şekliyle, tanrısal bir güç/bilinç vererek kendi suretinde yarattığı varlığın, takdir ettiği süre içinde, yaratımını sınırlayarak kendi iradesini yaratmasına izin vermesi, bunu gerçekleştirebilmesi için de ona kudret bahşetmesi anlamında kendisinden ruh üfleme, O'nun tasarımının birer parçasıdır. İnsanın bedeniyle beraber özgürlük bilincinin evriminin yer aldığı bu plan Tanrı'nın eksiksiz bilgisinden gayeli yaratımına aktarılmıştır. Bu canlının iradesi ve sorumluluk bilinci de vahyin var kılınmasıyla Tanrı tarafından hatırlatılmış, desteklenmiş ve pekiştirilmiştir. Tanrı'nın bu bildirisi insanın özgür olduğu anlamına gelirken bu özgürlüğün nasıl meydana geldiği, O'nun, insanı tercihlerinden sorumlu tutacak ölçüde kenara çekilerek hürriyetini bi'l-fiil sınırlamasıyla birlikte düşünülebilir. Bu düşünce, sadece mutlak, basit ve değişmeyen statik bir Tanrı değil, aynı zamanda sürekli değişim ve oluş içinde, bu süreç/planına bağlı olarak da değişen ve oluşan bir Tanrı tasavvur eder.¹³⁷ Mu'tezile'nin bazı isimlerinin Tanrı hakkında düşündüğü muhdes irade, kelim ve fiil de Tanrı-insan-âlem ilişkisinde görülen bu değişimin birer parçası olarak okunabilir.

¹³⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 185.

¹³⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 387.

¹³⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 351: Hişam el Fuvatî (öl. 218/833) ve Abbâd ise Tanrı'nın şarta bağlı olarak bilmekle vasıflanamayacağını düşünür. Onlara göre şart bilinen hakkında geçerlidir, bilen hakkında değil.

¹³⁷ Çift kutuplu bir Tanrı anlayışı öne süren Whitehead, Tanrı'nın iki farklı açıdan anlaşılabilceğini düşünür. Buna göre Tanrı'nın bir değişmenin ötesinde kalan mutlak, ezeli vechesi (primordial nature) varken bir de değişme sürecine bağlı olarak değişen ve oluşan yanı (consequent nature) vardır. Her bi'l-fiil şeyde görülen bu çiftkutupluluk aynı varlığın iki ayrı vechesi olduğundan söz konusu şeyin bölünebilir olduğu anlamına gelmez: Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", 51; Tanrı'nın hiçbir surette değişmemesinin kabulü, değişen insan ve âlemle ilişkisinin nasıl anlamlandırılacağı sorununu çözmez. Swinburne'e göre, Tanrı'nın, muhtemelen Yeni Eflatuncu felsefi anlayışların tesiriyle şekillenen katı bir anlamda değişmez olduğu düşüncesi ile O'nun fail oluşu arasında birbirini dışlayan bir ilişki söz konusudur. Buradan hareketle "Tanrı'nın değişmezliği ile mutlak anlamda hür bir fail olması arasındaki ilişkiyi tutarlı bir biçimde açıklamak için, Tanrı'nın mükemmelliğinin donuk bir durum olarak değil, aksine belli bir değişim süreci olarak anlaşılması gerekir." Engin Erdem, "Swinburne ve İlahi Zamansallık",

Kendini sınırlayan Tanrı tasavvurunun sınırlı bir Tanrı anlamına geleceği eleştirisi de yapılmıştır. Ancak bu sınır, ilahi hikmetin kendi seçimiyle gerçekleştiği, dolayısıyla Tanrı'yı sınırlandıran başka bir varlık olmadığı için Tanrı'nın sınırlılığında bahsedilemez. Şayet Tanrı'nın dışında ontolojik anlamda bağımsız bir varlık bulunsaydı ve O'nun yaratıcı kudreti bu varlığa etki edemeseydi, bu durumda Tanrı'nın sınırlı olduğu söylenebilecekti. Hâlbuki böyle bir şey asla söz konusu değildir. Tanrı gerçek anlamda sonsuzdur.¹³⁸ Fakat şu da var ki zorunlu olarak var olmak tabiatının gereği olduğundan¹³⁹ düşüncenin sınırlarında, Tanrı'nın da mutlak anlamda özgürlüğünden bahsedilemez. Bununla birlikte O, hiçbir baskıya bağlanmadan, sırf kendi tabiatının kanunlarıyla tesir eder.¹⁴⁰

Modern dönemde özgür irade problemini çözmek adına, Kuantum teorisiyle ortaya çıkan indeterminizm, tanrısal etkinlikle birleştirilerek bazı görüşler ileri sürülmüştür. Örneğin, determinizmin her şeyi belirlemediğinin ifadesi olan libertaryan yaklaşımı benimseyen Robert John Russell, Tanrı'nın, bilinç ortaya çıkana kadar bütün kuantum belirsizliklerini belirlediğini düşünür. Bilinç ortaya çıkar çıkmaz ise Tanrı, insanın özgür iradesiyle tercihte bulunabilmesi için, belirsizlikleri belirsiz bırakmıştır. Russell'a göre Tanrı kendisini gönüllü olarak sınırlamıştır (self-limitation).¹⁴¹ İnsanın kendi tercihlerini yaratabilmesini Tanrı'nın kendisini bilinçli sınırlamasına bağlama yaklaşımını Keith Ward, John Hick, Nancey Murphy, George Ellis ve Ian Barbour gibi düşünürler de savunmuşlardır.¹⁴² Tanrı'nın bu sınırı kendisine, gönüllü olarak yani kendi iradesiyle belirlemiş olması klasik görüşle örtüşürken, bu sınır sayesinde insan, özgür kılınarak Tanrı'nın ve aklın haber verdiği sınırlılığın/ahlaki sorumluluğun muhatabı olabilmıştır. Mu'tezilî bilinçteki insan da ancak tanrısal olanın sınırlandırılmasıyla 'özgür/mükellef' kılınabilmıştır. Ancak Tanrı tarafından belirlenebilen bu sınır, akıl tarafından mümkün kabul edilir.

Sonuç

Tanrı'nın evren, dolayısıyla insan ile ilişkisi İslam teolojisi sınırları içinde düşünüldüğünde, bilinç sahibi insan sorumlu olmalıdır. Bu sorumluluk ise özgür olmayı gerektirir. İnsan özgür olduğu için mi sorumludur yoksa sorumlu olduğu için mi özgürdür? Buradaki sorumluluk, insanın sınırlandırılması şeklinde anlaşılabilir. İnsanlığın bilinç düzeyinin evrilmesi sürecinde bu sınır 'yasa' olarak ifade edilmiştir. İster tanrısal yasalar olsun ki bu yasa da kendi içinde yerel olanla sınırlıdır, ister ussal/evrensel yasalar olsun hepsi insanın düşünce, tercih ve davranışlarının sınırlandırılmasına yöneliktir. Bu açıdan Tanrı da akıl da insanı sınırlar. Aslında bu sınır evrene de içkindir. Gözlemlenebilir evrendeki fiziksel, kimyasal, biyolojik vb. bütün yasalar, belirlenmiş sınırlar demektir. Bu yasaları/sınırları, Tanrı'nın belirlediği düşünülürse bu tasarımın gayesinin,

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 46/2 (2005), 251; İkal'e göre de ilahi hayat, farklı hallerin sırayla ardarda geldiği bir değişme içinde değil, mahiyeti sürekli yaratma olan bir hakiki süre içindedir ki Tanrı bu anlamda değişir. Yaratıcı Ben'in bu değişmesi, yetkinliğe doğru değil, yetkinlik içinde olur: Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem ilişkisi", 81.

¹³⁸ Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem ilişkisi", 80.

¹³⁹ Spinoza, *Etika -Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan-*, çev. Hilmi Ziya Ülken (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2020), 54.

¹⁴⁰ Spinoza, *Etika*, 51.

¹⁴¹ Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi-Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınları, 2008), 197-198.

¹⁴² Taslaman, *Kuantum Teorisi-Felsefe ve Tanrı*, 198.

evrenin ve canlılığın yaratılması, insanın da bilinçli bir varlık olarak evrilmesi olduğu söylenebilir. Bu bilinçlilik düşünmeyi, düşünmek ise insanın kendisini ve diğerlerini sınırlamayı beraberinde getirmiştir. İnsan işte bu sınırlılık sayesinde özgürdür. Vahyin insanı sınırlaması da insanın sorumlu, dolayısıyla özgür olduğunu haber verir. Peki, nasıl bir Tanrı tasavvuru insanı bu özgürlük bilincine yükseltir? Geçmişte Yahudi ve Hıristiyan teolojilerinde, modern dönemde ise Süreç ve Kuantum felsefelerinde karşılaşılan, İslam özelinde ise Muhammed İktâl'de görülen, Tanrı'nın kendini gönüllü olarak sınırlaması anlamında *ilahi kendini sınırlama/divine self-limitation* teorisi, insana, varoluş sınırları içinde, özgür olduğu bilincini verebilir. Buna göre sorgulanan, Tanrı'nın, insana bilinci verdikten sonra, teolojik-mitik anlatımda insanı cennetten yeryüzüne indirdikten sonra, kendi hürriyetini, ilmindeki tasarımının bir gereği olarak sınırlamasının imkânıdır. Bu sınır ile Tanrı, insan bilincine özgürlüğünü/sorumluluğunu vermiş olmaktadır. Burada aklın, sınırlama fonksiyonunu Tanrı'ya da taşıması söz konusudur. Ancak Tanrı'ya dışarıdan bir sınır dayatımı imkânsız olduğundan bunu yapabilecek olan sadece Tanrı'nın kendisidir. Böylece Tanrı, söz konusu insanın iradesi olduğunda dilememeyi dileyerek emaneti ona bırakmış olmaktadır. Peki, bu teorinin ileri sürdüğü Tanrı ve insan tasavvuru karşılığını Mu'tezilî bilinçte bulabilir mi?

Mu'tezile, insana özgürlüğünü eylemlerini kendi yaratımına bağlamak suretiyle vermiştir. Çünkü Tanrı ve akıl insana sorumluluk yükler. İnsanın tercihlerini ve eylemlerini, Tanrı'nın yaratım ve iradesinden çıkararak bu bakış açısında tanrısal olanın sınırlanması söz konusudur. Nazzam, Ali el-Esvârî ve Câhız gibi isimler, Tanrı'nın kabih olanı işlemeye kudretinin olmaması düşüncesiyle teolojinin en ağır problemi olarak nitelendirilen kötülük problemini, tanrısal olanı sınırlayarak çözmeye çalışmıştır. Bu yaklaşım tarzı zulüm ve küfür gibi ahlaki kötülükleri Tanrı'nın iradesinin ve kudretinin konusu yapmaz. Benzer şekilde farklı din ve kültürlerde kötülüğün yaratılmasının şeytana veya başka bir tanrıya bırakılması da (Mecûsilik'teki Hürmüz ve Ehrimen anlayışı gibi) mutlak iyi olan Tanrı'dan kötülüğün çıkamayacağı kabulüyle ilişkili bir sınırlama gerekliliğinden doğar. Mu'tezile'nin, insanın sorumlu tutulduğu andan itibaren, teklifin zorunlu kıldığını düşündükleri kudretin fiilden önce oluşu, nübüvvet, va'd ve vaid gibi meseleleri Tanrı için 'vacip/gerekli' görmeleri, Tanrı'nın irade sıfatının hâdis, Kur'an'ın da mahlûk olduğunu düşünmeleri, yine aynı bakış açısının yansımalarıdır. Tanrı'nın adalet ve hikmetinin hürriyetini sınırladığı bu perspektif ile bu adalet ve hikmetin, ilmindeki insan tasarımının bir gereği olarak kendi kendini gönüllü sınırlaması teorisi arasında bir sentez kurulması mümkün görünmektedir.

Tanrı'nın kendini istemli sınırlaması teolojik bağlamda Kelam sıfatına kıyasla birlikte düşünülebilir. Buna göre Tanrı, insan ile iletişimde, sözlerini, tercih ettiği yerel dillerin filolojik yapısı ile sınırlamış, tasarımının bir parçası olarak, sınırlamak zorunda kalmıştır. Tevrat, İncil ve Kur'an'da kaynağının kendisi olduğundan şüphe edilemeyen bütün ayetler, O'nun tercih ettiği dillerle (İbranice-Aramca-Arapça gibi), dolayısıyla büyük ölçüde de bu dillerin muhatabı olan bilinç, zaman/dönem, mekân/coğrafya ve kültür ile sınırlıdır. Kelam sıfatının insan ile temasındaki bu sınırlılık, adalet ve hikmeti gereği Tanrı'nın iradesi için de söylenebilir mi? Mu'tezilî perspektifin bu soruya olumlu cevap vereceği varsayılan bu çalışma, binlerce yıldır üzerinde tartışılan özgür irade problemi hakkında, cebr/katı determinizm tarafında değil de özgürlükçü/libertaryan tarafta konumlanan Mu'tezilî bilincin, bu emaneti/sorumluluğu/özgürlüğü insana, tanrısal olanı sınırlamadan yükleyememesini referans almıştır. Sonuç olarak insanın bu yükü neden değil de nasıl yüklediği sorusuna verilecek

muhtemel cevaplardan biri, Tanrı'nın, vahyi ile haber verdiği, ilmindeki mükellef/özgür insan tasarımının bir parçası ve gereği olarak, mutlak özgürlüğüyle kendini sınırlamış olduğudur. Özgür iradeyi ispat etmek zorunda olduğunu düşünenler, özgürlük bilincini yücelten ve ikbal'in deyimiyile korkmadan ifade edilmesi gereken bu perspektif ile bütün ontolojik sınırlılıklarına rağmen, insanın kendisini özgürleştirmesini mümkün kılan bir Tanrı tasavvur edebilirler.

Kaynakça

- Aiskhylos. *Zincire Vurulmuş Prometheus*. çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 11. Basım, 2020.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- Akoğlu, Muharrem. *Mihne Sürecinde Mu'tezile*. İstanbul: İz Yayınları, 2006.
- Alighieri, Dante. *İlahi Komedyâ*. çev. Rekin Teksoy. İstanbul: Oğlak Yayınları, 16. Basım, 2017.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 7. Basım, 2019.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayınları, 10. Basım, 2020.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Armstrong, Karen. *Tanrı'nın Tarihi*. çev. Oktay Özel - Hamide Koyukan - Kudret Emiroğlu. Ankara: Ayraç Yayınları, 1998.
- Arslan, Hulusi. "Vücûb Alellah Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler 1-Metafizik*. ed. Ömer Türker. 3/1238-1252. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Aydın, Mehmet S. "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985), 31-87.
- Bağdâdî, Abdülkahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar: el-Fark Beyne'l-Fırak*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2001.
- Brunschvig, Robert. "Mu'tezile ve Aslah". çev. Hulusi Arslan. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 235-249.
- Burnet, John. *Early Greek Philosophy*. London: A & C Black Yayınları, 1920.
- Cengiz, Yunus. "Kâdî Abdülcebbâr'ın Bilgi Sisteminde Algı-Akıl İlişkisi". *Mukaddime Dergisi* 2 (2010), 1-22.
- Cicero. *Yasalar Üzerine*. çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâti'i'l-Edilleti fi Usûli'l-İ'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa - Abdülmün'im Abdülhamid. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Lumau'l-Edille fi Kavâidi Akâidi Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaati*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Çotuksöken, Betül. *Felsefi Söylem Nedir?* İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1994.
- Düveyhî, Ali b. Sa'd. *Ârâ'ü'l-Mu'tezileti'l-Usûliyye*. Riyad: Mektebetü'r-Reşid, 1995.
- Erdem, Engin. "Swinburne ve İlahi Zamansallık", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/2 (2005), 231-257.

- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 5. Basım, 1999.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1. Basım, 2005.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Abdülhamid el-Hendâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Freud, Sigmund. *Uygurluğun Huzursuzluğu*. çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mümkün Âlemlerin En İyisi (İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde)*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Hayyât, Ebu'l-Huseyn. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Reddü ala İbn Râvendî el-Mülhid*. thk. H. S. Neyberg. Beyrut: Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyye, 1993.
- Hesiodos. *Thegonia-İşler ve Günler*. çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Highfield, Ron. "Divine Self-Limitation in the Theology of Jürgen Moltmann: A Critical Appraisal". *Christian Scholar's Review* 32/1 (Fall 2002), 49-71.
- Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 7. Basım, 2020.
- İbn Hazm. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*. thk. Muhammed İbrahim Nasîr - Abdurrahman Umeyre. Beyrut: 1996.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. Kahire: Dâru'l-Maarif, t.y.
- İkbal, Muhammed. *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Kādî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Kādî Abdülcebbâr. *el-Usûlü'l-Hamse*. thk. Faysal Bedir Avn. Kuveyt: Câmîati'l-Kuveyt, 1998.
- Kādî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülhalim en-Neccâr, y.y, t.y.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Kaşgarlı Mahmud. *Divânü Lügâti't-Türk*. çev. Besim Atalay. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1985.
- Kaya, Sibel. "Mu'tezile Kelâmında 'Vücûb Alellah' İlkesi ile İlişkilendirilen Fiiller". *İslami Araştırmalar Dergisi* 31/2 (2020), 325-345.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Mu'tezile Ekolü". *İslam Düşüncesinde Teoriler 1-Metafizik*. ed. Ömer Türker. 1/14-39. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*. İstanbul: İsam Yayınları, 1. Basım, 2011.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadoloji*. çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Locke, John. "Bize Verilmiş Bir Ahlak Kuralı ya da Tabiat Kanunu Var mıdır? Evet". çev. İsmail Çetin. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Ocak 1992), 333-338.
- Locke, John. *Second Treatise of Government*. Gutenberg e-book. Bölüm: XVII.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 4. Basım, 2009.
- May, Rollo. *Özgürlük ve Kader*. çev. Ali Babaoğlu. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 5. Basım, 2019.
- Memiş, Murat. "İlahî İradenin Yaratılmışlığı Sorunu". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 231-260.
- Müller, F. Max – Deussen, Paul. *Upanişadlar -İnsanlığın İlk Felsefi Metinleri-*. çev. Suat Ertüzün. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2010.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd: Tevhidin Esasları*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayınları, 2. Basım, 2010.
- O'leary, De Lacy. *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*. çev. Yaşar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım, 2003.
- Öz, Mustafa. "Muammer b. Abbâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2005, 323-325.
- Öz, Mustafa. "Ali el-Esvârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1989, 391-392.
- Özalp, Hasan. "Kenosis (Self-Limitation of God) A Philosophical and Theological Approach". *İlahiyat Studies* 5/1 (2014), 7-36.
- Özturan, Hümeýra. *Akıl ve Ahlak -Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı-*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Pazarıcı, Hüseyin. *Uluslararası Hukuk Dersleri II*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1989.
- Rank, Otto. *Kahramanın Doğuş Miti -Mitolojinin Psikolojik Yorumu-*. çev. Gökçe Yavaş. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Râzî, Fahreddîn. "İtikâdâtü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn". çev. Faruk Sancar. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2009), 235-274.
- Râzî, Fahreddîn. *el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm, Felsefi Kelâm'ın Temel Meseleleri*. çev. Ulvi Murat Kılavuz – Serkan Çetin. İstanbul: Litera Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Reçber, M. Sait. "Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 135-160.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. çev. Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 27. Basım, 2020.

- Sarot, Marcel. "Omnipotence and Self-Limitation". *Christian Faith and Philosophical Theology*. Tilburg University (1991), 172-185.
- Searle, John R. *Özgürlük ve Nörobiyoloji*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Sentez Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Seneca. *De Providenta - Tanrısal Öngörü*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Spinoza, Benedictus. *Etika -Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan-*. çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 9. Basım, 2020.
- Spinoza, Benedictus. *Mektuplar*. çev. Emine Ayhan. Ankara: Dost Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Swinburne, Richard G. "Duty and The Will of God". *Canadian Journal of Philosophy* 4/2 (Aralık 1974), 213-227.
- Şehristânî. *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Şeyhzâde, Abdürrahîm b. Ali. *Nazmu'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid*. Mısır: 1317/1899.
- Şimşek, Nurdane. "Ksenophanes'in Tanrı Anlayışı". *Felsefe Arkivi* 43/2 (2015), 65-81.
- Taberî, İbn Cerir. *Tefsiru't-Taberi*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki. Kahire: Darü'l-Hicr, 2001.
- Taslaman, Caner. *Kuantum Teorisi-Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınları, 2. Basım, 2008.
- Ünverdi, Veysi. "Kâdî Abdulcabbâr'da Allah'ın İradesinin Sınırlandırılması". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2012), 107-126.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 4. Basım, t.y.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınları, 5