

Allah'ın Zaman Dışı Bilgisi ve İnsanın İmtihanı

Hüseyin AYDIN*

Allah'ın Zaman Dışı Bilgisi ve İnsanın İmtihanı

Özet ► Sıfatullah konusu ilk dönem kalam ilminin tartışmalarının ana konusunu oluşturur. Günümüzde de sıfatullaha müteallik meseleler tartışma konusu olmaktadır. Kuşkusuz kader ve Allah'ın ilmi mevzuu bunların başında gelir. Bir İslam hukuku uzmanı olan Abdülaziz Bayındır, Allah'ın imtihan ettiği alanlarda insanın tercihinin ne şekilde tecelli edeceğinin Allah'ın ilminin konusu olmadığını savunmaktadır. Bayındır tefsircilerin ve kelâmcıların tüm insan fiillerini Allah'ın ezeli ilminin konusu görmelerinin kabul edilemez olduğunu iddia etmektedir. Onun insan fiillerini imtihan konusu olanlar ve olmayanlar şeklinde kategorize etmesi mantıklı değildir. Zira insan hayatı bütün olup imtihan insanın diğer varlıklarla kurduğu ilişkiler ağında gerçekleşmektedir. Diğer yandan Bayındır, Allah'ın zaman ve mekânla olan ilişkisini antropomorfist bir anlayışla ele almaktadır. Âyetler Kur'an'ın tümelleri ışığında anlaşılmalıdır, bu tümellerden birisi de Allah'ın her türlü teşbihten tenzih edilmesi kuralıdır.

Anahtar kavramlar: Sıfatullah, irade, zaman, imtihan, yokluk

Time Independent Knowledge of Allah/the God and Examination of the Human Beings

Abstract ► The topics of Allah's attributes constitutes the main topic of the first period Kalam argumentations. Still today, the points related with Allah's attributes become the topic of argumentations. Unquestionably, fortunate and lore of Allah precedes over them. An authority on Islam laws, Abdulaziz Bayindir, defends that the preferences of the human beings in the examination is independent from the logos of Allah and there is no correlation between them. Bayindir claims as not acceptable that the actions of the human beings is the topic of Allah's eternal logos as Tafsir and Kalam scholars do. It is not reasonable that Bayindir categorizes the human actions as the topic of human examination or not topic of it. Forasmuch, human life is one piece and examination occurs on the interaction network of the human with other livings. On the other hand, Bayindir regards the relation of Allah with time and environment like human relations. Verses should be interpret with the unity of Koran and one of this unities is that Allah must be acquitted from all kind of similitudes.

Key words: Allah's attributes, will, absence, time, examination,

* Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kalam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Prof. Dr., e-posta: huseyinaydin@ogu.edu.tr

Allah'ın ilmi kader tartışmaları bağlamında her zaman müzakere konusu olmuştur. Son dönemde Abdülaziz Bayındır konuyu “imtihan ile karşılaşıldığında insan tercihlerinin hangi yönde ortaya çıkacağını Allah'ın bilemeyeceği” tezini bazı Kur'an âyetlerini delil getirerek savunmaktadır. Bayındır, bu düşüncesini savunurken gerek metodoloji gerekse de ulaştığı sonuçlar bakımından çeşitli hatalar yapmaktadır.

Bayındır, Kur'an âyetlerini anlamlandırırken lafızların lügat manalarını ön plana çıkarmaktadır. Âyetlerin zahirine bakıp lafızcı bir okuma yaparak Kur'an-ı Kerim'i doğru anlamak birçok kez mümkün değildir. Diğer yandan Tanrı hakkında konuşan kişinin sözlerini belli bir Tanrı anlayışının önceleme (tekaddüm etmesi) gerekmez mi? Tanrı'nın bazı şeyleri bilmeyip hadiseleri izleyerek öğrenmesi mükemmelliğine halel getirmez mi? Bayındır'ın ileri sürdüğü “Allah, imtihan konusu olduğunda insanların tercihini bilmez” gibi bir anlayış ilim sıfatı açısından nakısa sayılmayacaksa, bu husus diğer sıfatlarını da tartışma konusu yapmaz mı; söz gelimi “Tanrı bazı şeylere Kâdir değildir” denilebilir mi? Hâlbuki Kur'an'da Allah Teâlâ hakkında bu sıfatlar mukayyed değil mutlak manada kullanılmaktadır.

Başka bir husus da geleneksel teizmde ilâhî ezeliyet, ağırlıklı olarak, Tanrı'nın zamanın dışında, zaman üstü, zamansız bir varlık olması biçiminde yorumlanmış olup, bu tasavvur “klasik tasavvur” olarak adlandırılmaktadır.¹ İslam kelamcılarının Allah anlayışı da böyledir ve bu anlayışı “Allah zaman ve mekândan münezzehtir” şeklinde formüle edilmiştir. Zaman ve mekâna tabi olmak bir yandan noksanlık olarak addedilirken diğer yandan yaratıklara benzemeyi/teşbih içermektedir. Zaman ve mekân yaratıkların oluşturduğu fizik âleme dair bir kategoridir, binaenaleyh yaratıklara ait bir hususiyet Allah'a atfedilemez. Son tahlilde şayet Allah'ın insanları imtihan ettiği hususlarda tercihlerinin/kesblerinin nasıl tecelli edeceğini bilmediğini kabul ediyorsak bu durumda Allah tasavvurumuzda bunu önceden belirlememiz gerekir. Ayrıca Allah'ın zaman-mekânla ve evrenle ilişkisini de açıklamakla mükellef olduğumuzu gözden kaçıramayız.

¹ Erdem, Engin, “Swinburne ve İlâhî Zamansallık”, *A. Ü. İ. F. D.* sayı II, Ankara, 2005, 231.

Bayındır, Allah'ın geleceği bilmekle beraber insan fiilleri hususunda özellikle de imtihan söz konusu olduğuunda eylemin vukuundan evvel insanın tercihini bilmediği iddiasını bazı Kur'an âyetlerindeki anlayışına dayandırıyor. Bayındır, Yüce Allah'ın "imtihan dışındaki her şeyi bildiği ancak imtihan söz konusu olduğuunda insana bırakılan şeyleri ortaya çıkmadan bilemeyeceği" iddiasında bulunuyor.² Bayındır'ın iddiasına delil getirdiği âyette şöyle buyruluyor: "*Andolsun ki; içinizden, cihad edenlerle sabredenleri ortaya çıkarıncaya ve haberlerinizi açıklayıncaya kadar sizi imtihan edeceğiz.*"³ Bayındır, "*cihad edenlerle sabredenleri ortaya çıkarıncaya kadar*" ifadesini "*cihad edenlerle sabredenleri bilinceye kadar*" şekliyle çevirmekte⁴ ve Allah Teâlâ'nın sabredip cihatta sebat edenleri görerek bildiğini iddia etmektedir. İnsan eylemlerini imtihan konusu olanlar ve olmayanlar diye ayırarak Allah'ın ilmini tarif etmeye kalkışmak hatalıdır. Zira insan fiilleri bütündür Yüce Allah bunların ya tamamını bilir yahut hiç birini bilmez. Kanaatimizce âyette imtihan konusu olan şeyler de dâhil olmak üzere olup bitenleri Allah Teâlâ zamandışı ilmiyle biliyor ancak mü'minlerde bilkuvve/potansiyel olanın bilfiil/aktüel olmasını istiyor. Zira Allah katında bir meziyetin kemale ermesi ve değer kazanması için aslolan eyleme dönüşmüş olmasıdır. Bayındır, konuya teolojik açıdan bakıyor ve yanılıyor. Oysa konu söz konusu âyette antropolojik açıdan ele alınmaktadır. Hayr-ı mahz elde etmek için insanda olan potansiyelin müspet olarak fiiliyet kazanması gerekir. Bu kanaatimizi Kur'an'dan başka bir âyetle izah ederek daha açık hale getirelim. İsrailoğulları Şu âyette cihat etme niyetlerini belirtmişler ancak kendilerinde bulunan bu potansiyel aktüelleşmemiştir: "*Musa'dan sonra, Benî İsrail'den ileri gelen kimseleri görmedin mi? Kendilerine gönderilmiş bir peygambere: «Bize bir hükümdar gönder ki (onun komutasında) Allah yolunda savaşalım» demişlerdi. «Ya size savaş yazılır da savaşmazsanız?» dedi. «Yurtlarımızdan çıkarılmış, çocuklarımızdan uzaklaştırılmış olduğumuz halde Allah yolunda neden savaşmayalım?» dediler. Kendilerine savaş yazılınca, içlerinden pek azı*

² <https://www.youtube.com/watch?v=SwVuOJvtY9Y> 01.11.2015

³ Muhammed, 47/31

⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=H1DIDWaWMKk> 01.11.2015

hariç, geri dönüp kaçtılar. Allah zalimleri iyi bilir."⁵ İki âyeti birlikte düşündüğümüzde Yüce Allah her şeyi zaman dışı olarak bilir⁶ ancak insanın erdem kazanması bilkuvve olan erdemlerin bilfiil hale geçmesiyle gerçekleşir. Yüce Allah insanın imtihana konu olan olmayan bütün fiillerini zaman üstü olarak bildiğine Meryem suresindeki şu âyet delildir: "(Çocuk): "Ben Allâh'ın kuluym, dedi, (O) bana Kitabı verdi, beni peygamber yaptı. Beni bulunduğu her yerde yararlı kıldı. Sağ olduğum sürece bana namaz kılmayı, zekât vermeyi emretti! (Beni) anneme iyilik eder (kıldı), beni başkaldıran bir zorba yapmadı. Doğduğum gün de, öleceğim gün de ve diri olarak kaldırılacağım gün de bana esenlik verilmiştir."⁷ Anlaşıldığı gibi Allah (c.c.) Hz.Meryem'i iftiradan korurken beşikte bebek olan İsâ (a.s.)'nin o an için insanlar açısından gelecek olan hayat serüveninin özetini ve nihayete nasıl ereceğini bildirmiş bulunmaktadır. Yine Yusuf sûresinde de benzer bir anlatım mevcut olup şöyle buyrulmaktadır: "Hani bir zaman Yûsuf, babasına: "Babacığım demişti, ben (rü'yâda) on bir yıldız, güneşi ve ayı gördüm, bunların bana secde ettiklerini gördüm." demişti. (Babası Ya'kûb): "Yavrurum, dedi, rü'yânı kardeşlerine anlatma, sonra sana bir tuzak kurarlar. Çünkü şeytân, insanın apaçık düşmanıdır! Böyuce Rabbin seni seçecek ve sana düşlerin yorumundan bir parça öğretecek, sana ve Ya'kûb soyuna ni'metini tamamlayacaktır; nasıl ki daha önce ataların İbrâhim'e ve İshak'a da ni'metini tamamlamıştı. Şüphesiz Rabbin, bilendir, hüküm ve hikmet sâhibidir."⁸ Anlaşıldığı kadarıyla gerek Hz.İsâ gerekse de Hz.Yusuf ile ilgili âyetlerde birçok insan tercihlerinin belirleyici olduğu uzun hayat serüveni Yüce Allah tarafından zamandışı bilinmekle birlikte insan iradesine müdahalede bulunulmadığı açıkça görülmektedir. Binaenaleyh Allah'ın bilgisi Bayındır'ın iddia ettiği gibi insan iradesine zarar vermemektedir.

Bir başka örnek de Ebû Leheb'in ve karısının cehennemlik oluşlarına yaşarken hükmedilmiş olmasıdır. Âyette bu konu şöyle anlatılır: "*Ebûleheb'in iki eli kurusun (yok olsun o); zaten yok oldu ya. Ne malı, ne de kazandığı onu (Allâh'ın kabrından) kurtaramadı. Aevli bir ateşe girecektir (o). Karısı da odun hamalı olarak. Boynunda hurma lifinden bir ip olacaktır.*"⁹ Yaşarken Ebû Leheb iman ettiğini söylese Müslümanların zihnini bulandırabilirdi. Zira hayatta iken o da herkes gibi

⁵ Bakara, 2/246.

⁶ "Allah her şeyi eksiksiz bilendir." Bakara, 2/29, 282.

⁷ Meryem, 19/30-33.

⁸ Yusuf, 12/4-6.

⁹ Tebbet, 111/1-5.

iman ile mükellef idi. Ancak Allah zamandışı ilmiyle onun ve eşinin kâfir olarak öleceğini bilmiş ve bildirmiştir. Bu bilgi Ebû Leheb'in iradesini elinden almamıştır. Nitekim Ebû Leheb kâfir olarak ölmüş; hiç kimse de cebir altında böyle bir sonucun gerçekleştiğini iddia etmemiştir.

Bayındır, söz konusu düşüncesini insanın yaratılışı öncesinden bahseden şu âyetle de teyit etmeye çalışmaktadır: “*İnsanın üzerinden, henüz kendisinin anılan bir şey olmadığı uzun bir süre geçmedi mi?*”¹⁰ Bayındır, âyette geçen “mezkur” kavramını bilinen olarak anlamakta ve insanın kendisinin yaratılmadığı gibi bilgisinin de üretilmemiş olmasından bahisle madumun/olmayanın Allah'ın bilgisine konu olmadığını iddia etmektedir. Bayındır, “insan bir şey değilken, ana rahminde oluşmadan evvel şey/var olmadığına göre kaderinden bahsedilemez” demektedir.¹¹ Şey/entite yok iken Allah'ın bilgisinde bulunmuyorsa onu var etmeyi nasıl dileyebilir? Allah'ın bir şeyin var olmasını dilemesi onun varlığından önce olduğuna göre Allah madumu/olmayı aktüelleşmeden önce irade etmektedir. Allah'ın irade ettiği şey ilminin de konusudur. Bu bilginin bir an önce olmasıyla ezeli olması arasında fark bulunmamaktadır.

Ebu'l-Huseyn el-Hayyât'a (v.290/902) göre "şey" var olmadan önce de şeydir.¹² "Şey" en geniş anlamlı ispat isimdir.¹³ Kâdî Abdulcebbar'a (v.415/1025) göre "şey" kavramı mevcûd ve ma'dûma şamildir. Bu nedenle Yüce Allah şöyle buyurmuştur:¹⁴ “*Biz, ne zaman bir şeyin olmasını istesek, ona sadece "Ol!" deriz ve o (şey hemen) olur.*”¹⁵

Mu'tezilî kelâmcılar, "şey" in gerçekliğe uygulanabilecek en geniş kategori olduğu ve bu "şey" in de "var" (mevcûd) ve "yok" (ma'dûm) şeklinde iki alt kategoriye ayrıldığı görüşündedirler. Mu'tezilîlerin "şey" in ontolojik önceliğini kabul

¹⁰ İnsan, 76/1.

¹¹ <https://www.youtube.com/watch?v=H1DIDWaWMKk> 01.11.2015

¹² Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Neşr. Helmut Ritter, Beyrût t.y., 518.

¹³ İbn Fûrek, Ebûbekir Muhammed b. Hasen, *Mucerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, thk. D. Gimaret, Beyrût 1987, 252.

¹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Adnan Muhammed, Kahire 1969, I/253.

¹⁵ Nahl, 16/40.

etmelerinin iki temel nedeni bulunmaktadır: Birincisi, erken dönem Arap gramercileri "şey" in bir yüklem karşısında yer alabilecek her şeye atıfta bulunduğu konusunda neredeyse tamamen görüş birliği içindeydiler. Bir başka ifadeyle, "şey" daha geniş herhangi bir kategori veya cins altında değerlendirilemeyecek en küllî öznedir. İkinci sebep ise yaygın bir şekilde atıfta bulunulan Kur'an âyetinde Allah'ın yaratma fiilinin O'nun bir şeye "Ol!" demesine bağlanmasıdır ki, Allah "Ol!" der demez o şey var olmaktadır. Mu'tezile'ye göre bu, bir şeyin ya yok ya da var olabileceğine dair açık bir işarettir: Bir şey Allah'ın ona "Ol!" demesinden önce yoktur ve "Ol!" demesinin ardından vardır. Mu'tezililer yok olan şeyin neye benzediği konusunda pek emin değildiler ve ontolojilerine yönelik saldırılar da daha çok "yok olanın şeyliği" (şey'iyyetü'l-ma'dûm) problemini çözmemiş görüşmeleri etrafında dönüp durmuştur. Bir Mu'tezilî bir şeyin yok olduğunu ileri sürerken tam olarak ne demek istemektedir? Yok, olan bir şey aslında nerededir? Tanrı'nın zihninde mi? Şayet Tanrı'nın zihninin dışındaysa, o zaman nerededir? Bir yerlerde, içlerinden bir tekil şeyin Tanrı'nın "Ol!" demesiyle varlık sahnesine çekileceği, tek ve ayırt edilmemiş yok olan bir Şey var mıdır? Veya her biri Tanrı'nın kendisine "Ol!" diyeceği an için hazır bekleyen çok sayıda yok olan şey mi vardır? Mu'tezililer en azından zihni nesnelere var oluşu sorusuna açık bir cevap vermektedirler. "Atlık" gibi küllî kavramlar ve tek boynuzlu at gibi kurgusal varlıklar birer şeydirler, ancak küllî kavramlar ve kurgusal varlıklar sadece zihinde bulunup zihin dışındaki dünyada var olmadıklarından, işin aslına bakılırsa, yok hükmündedirler. Eş'arî ve Mâtürîdî ekollerine mensup kelâmcılar, bunun tam karşıtı bir görüşü benimsediler. Onlar şeyin ve var olanın tam anlamıyla özdeş olduğunu; sadece şeylerin alanının var olanların alanıyla aynı genişlikte olduğunu ileri sürerek değil (buna göre her şey aynı zamanda bir var olan olacak ve her var olan da aynı zamanda bir şey olacak), "şey" in anlamının "var olan" ın anlamıyla bir ve aynı olduğunu da ileri sürerek kabul etmişlerdir. Sünnî kelâmcılar, şey ve var olan arasındaki bu birebir özdeşliğin, kendilerine, Allah'ın âlemi mutlak yokluktan var etmesini daha açık ve güçlü bir şekilde tartışma imkânı tanıdığını düşünmüştür. Bu durum, Allah'ın var olan şeyleri var olmayan şeylerden (veya bir tek var olmayan Şeyden) yarattığı yönündeki Mu'tezilî öğretinin, var olma öncesinde şeylerin (veya Şeyin) âlemin yaratılmasından önce bir anlamda Allah ile birlikte olduğunu ima etmesinden kaynaklanıyordu. Böyle bir şey Allah'ın, ezellilik sıfatına tek başına, yani bir ortağı olmaksızın sahip olduğuna dair Mu'te-

zililerin temel ilkelerine zarar verecektir. Sünniler içinse yokluk hiçbir şey anlamına gelmekteydi ve Mu'tezililerin var olmayan şeylerinden farklı olarak herhangi bir ontolojik değere sahip değildi.¹⁶

İbn Teymiye (v.728/1328) de "yok olan bir şey, yok olduğu sırada bir "şey" midir, değil midir?" sorusunu incelemeye değeri bulur. Zira Mu'tezile ve Şia'ya mensup olan bazı kelâmcılar, onun zihin dışında "şey" olduğu kanaatindedirler. Onlara göre bu "şey" zihin dışında hem zattır, hem de objedir. Onların iddiasına göre mahiyetler yapılmış ve yaratılmış değildirler. Onların varlıkları gerçekliklerine eklenmiş fazlalıklardır. İbn Teymiye bazı felsefecilerin ve vahdet-i vücudcuların bu yönde görüş belirttiklerinden söz eder. O, ispatçı kelâmcıların ve Ehl-i Sünnete mensup âlimlerin savundukları görüşü şöyle nakleder: Yok olan bir şey var olmadan önce zat ve obje olarak kesinlikle bir "şey" değildir. Ayrıca zihin dışında da biri gerçek, diğeri de gerçekliğe eklenmiş fazlalık olmak üzere iki şey olmaz. Çünkü Yüce Allah mahiyetler de denilen zatlara var etmiştir. Dolayısıyla Allah'ın dışındaki her şey O'nun tarafından yaratılmış, O'nun tarafından yapılmış, O'nun tarafından var edilmiş ve O'nun tarafından ilk kez varlık âlemine çıkarılmıştır. Şu kadarı var ki, bunlar içinde, yok olan bir şey kesinlikle "şey" değildir. Sadece bilgi kapsamında varlığı dikkate alınarak göreceli olarak "şey" diye isimlendirilir ki bu da mecazî bir isimlendirmedir. Bazılarına göre madumun epistemolojik sabitliği ve varlığı kuşkusuzdur. Dolayısıyla bu sabit oluş ve varoluş itibarıyla bir "şey"dir ve bir zattır. Bunu savunanlar, yok olan bir şeyin "şey" olduğunu söyleyenlerin ayırdığı gibi, varoluş ile sabit oluşu birbirinden ayırmazlar. Yine yok olanın bir şey olmaması ile mümkün ve mümteni olanı da birbirinden ayırmazlar. Çünkü mümteni olanın bir "şey" olmadığı hususunda görüş birliği vardır. Tartışma sadece mümkün nitelikli şeyle ilgilidir. Madumun bir "şey" olduğunu savunanların temel dayanağı, bilgi kapsamında sabit olmasıdır. Bu itibarla "kendisine yönelmesi, yaratılması, ondan haber verilmesi, emre ve nehye muhatab olması sahihtir" demişlerdir. İbn Teymiye, Ehl-i Sünnetin ve ehl-i nazarın çoğunluğunun madumu zati itibarıyla şey olarak kabul etmediklerini ve onun sübutunun, varlığının ve meydana gelişinin aynı şey olduğunu kaydeder.¹⁷ Nitekim bu husus Kur'an'da şöyle geçer: "*Daha önce, sen hiçbir şey değilken seni*

¹⁶ Adamson, Peter, Taylor, Richard C. *İslâm Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2007, 118-119.

¹⁷ İbn Teymiye, *Hakikatu Mezhebi'l-İtihadîyyin*, Mısır 1349, 14.

*de yaratmıştım, buyurdu.*¹⁸ “Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona sözü-müz sadece “ol” dememizdir. Hemen oluverir.”¹⁹

İbn Teymiye'ye göre naslardan anlaşıldığı kadarıyla mahlûkât yaratılmadan önce biliniyordu, ondan haber veriliyordu ve yazılmıştı. Dolayısıyla ilmî, kelâmî ve kitabî varlığı itibariyle de “şey” di. Ancak hakikati olan objektif varlığı zihin dışında sabit değildi. Bilakis bu anlamda salt “yok” ve sırf olumsuzluktu. Hitab, iradenin yöneldiği, kudret, yaratma ve olmanın taalluk ettiği şeylere yöneliktir. Yüce Allah'ın buyurduğu gibi: “Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona sö-zümüz sadece “ol” dememizdir. Hemen oluverir.”²⁰ Çünkü kendisine “ol” denilen bir şey, irade edilen bir şeydir. Bir şey de yaratılmadan önce irade edildiğinde, bilgi kapsamında ve takdir alanında sabit ve temyiz edilmiş demektir. Eğer böyle olmasaydı, irade edilen yaratılmış ile böyle olmayanlar birbirinden ayır edilmez-lerdi. Yok, olanın var olmadığından kimse kuşku duymaz. Ayrıca bu özünde de sabit değildir. Ama bilgi, irade ve takdir kapsamında bilinen ve irade edilenin zihin dışında var olması imkânsız değildir. Aksine bütün varlıklar ancak bilgi ve irade kapsamında var olduktan sonra zihin dışında var olurlar. İbn Teymiye, bu durumu anlaşılır kılmak için şöyle der: Bilinen, zikredilen ve yazılan bir şeye, tıpkı iradenin yöneltmesi gibi tekvinî hitabın yöneltmesi muhal değildir. Bila-kis bu, mümkün olan bir şeydir. Hatta böyle bir olguyu insan kendi içinde de gözlemleyebilir. Söz gelimi içinde bir şeyi planlar, onu yapmayı irade eder ve kendi içinde planladığı bu irade edilen ve istenen şeye iradesini yöneltir. Dolayı-sıyla istenen ve irade edilen şeyin meydana gelmesi onun kudreti oranında ger-çekleşmiş olur. Eğer bu irade ettiği şeyi gerçekleştirmeye gücü yetiyorsa kesin irade-si ve talebi anında meydana gelir. Eğer acizse, o da gerçekleşmez. İnsan bazen falan şey olsun, der. Bu istediği şey de ona yönelik gücü oranında gerçekleşme imkânını bulur. Allah her şeye kadirdir. O'nun dilediği olur, dilemediği de olmaz. Bir şey yaratmak istediği zaman O'nun yaptığı “ol” demekten ibarettir. Hemen oluverir.²¹

¹⁸ Meryem, 19/9.

¹⁹ Nahl, 16/40.

²⁰ Nahl, 16/40.

²¹ İbn Teymiye, *Külliyât*, y.y. t.y., I/194-195.

İnsana hiçbir hürriyet tanımamak tecrübeye aykırıdır. Ancak bu hürriyet *mutlak* bir hürriyet olmayıp, belli bir çerçevede faal olan, bir bakıma *izafî* bir hürriyettir. Her ne kadar ezeli bilgi ile insan hürriyetini bir arada düşünmek insan zihnini zorluyor olsa da günlük hayatta, yani pratikte insan hür olduğunu hissetmekte, kendi irade ve isteğine göre tercihte bulunabilmektedir.²² Gerçekte insan hürriyeti bile kozmik itaatin bir sonucudur. Zira kendimizi biz yaratmadık. Nitekim herkes kendisi hakkında var olmayabilirdim, diye de düşünebilir. Bu bizim hayvanlarla bir olan yanımızdır. Fakat buna ilaveten kendi kendimize karar verme yeteneğimiz var. Hürriyetimizle varız ve otomatik olarak herhangi bir tabiat kanununun emrinde değiliz. Biz, bize hürriyetimizle birlikte hediye edildik. Bu nedenle kendimize teşekkür borçlu olmadığımızı da biliyoruz. Tabiat kanunlarının kaçınılması mümkün olmayan bir baskısıyla değil, hürriyetimizle birlikte yaratıldığımızı biliyoruz. İnsan ne kadar hürse, Tanrı da onun için o kadar kesindir. Zira hür olduğum yerde, kendi kendime var olmadığımın eminim. İnsanlar hiçbir zaman kendi kendilerine yeter değildir. İnsan olma, hürriyet ve Tanrı'ya yönelme demektir.²³

Bayındır, Musa-Hızır kıssasında “gulâm” ile ilgili kısmın kendisinin “imtihan konusu hususlarda Allah'ın geleceği bilmediği” tezini desteklediğini savunmaktadır. Bayındır, “*Oğlana gelince: Onun anası-babası mü'min insanlardı. Bunun, onlara azdırıp inkâra sürüklemesinden korktuk.*”²⁴ âyetindeki “korktuk” ifadesini Yüce Allah'ın delikanlının gelecekte yapacağı şeyi bilmemesi nedeniyle kullandığını iddia ediyor.²⁵ İlhami Güler de Musa-Hızır kıssasındaki “gulâm”ın öldürülmesinin gerekçesiyle ilgili kısmın mefhumunun hiçbir zaman anlaşılacağı ve günümüz insanı için kabul edilemezliğine işaretle değiştirilmesi gerektiğini teklif etmektedir. Değiştirilmekten kastının ne olduğu ise konuşmalarından açık bir şekilde anlaşılmamaktadır.²⁶ Bayındır ve Güler “gulâm” kavramını âyette ifade edilmediği halde “masum çocuk” olarak anlamaktadırlar. Bayındır, Allah fiillerinde lâyüsel/sorumlu tutulmayan olup dilediği gibi tasarrufta bulunabileceğini söylerken “korktuk” ifadesini Allah'ın “çocuğun” tercihini bilmediğine

²² Özcan, Hanifi, “Bilgi-Obje İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti”, *D.E.İ.F.D.* sayı: 5, İzmir 1989, 282.

²³ Jaspers, Karl, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1981, 76-77.

²⁴ Kehf, 18/80.

²⁵ https://www.youtube.com/watch?v=TDKj5RLe7_E 01.11.2015

²⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=dhOIJqRkWD0> 01.11.2015

hamletmektedir. Güler ise “çocuğun” gelecekte yapması muhtemel ve bilinmeyen bir fiilinden dolayı öldürüldüğünü bunun ise insanın sağduyusu ile bağdaşmadığını iddia etmektedir. Âyetteki “gulâm” kavramının “çocuk” diye çevrilmesi katî olmayıp aksine delikanlı diye ifade edilmesi daha doğru olur. Diğer yandan âyette delikanlının kâfir ve günahkâr olduğu açık bir şekilde hissettirilmektedir.

Bu hâdisede en önemli anahtar kavramlardan biri “*gulâm*” ifadesidir. Bu ifadeden mükellefiyet yaşına ulaşmamış bir çocuk mu yoksa bir yetişkinin mi kastedildiği tercihini yapmak problemin mahiyetini değiştirmektedir. Şayet çocuk yetişkin değilse bizzat kendisinin yaptığı aktüel bir suçtan bahsedilemeyecektir. Henüz işlenmemiş, imkân halindeki suç nedeniyle cezalandırmayı adalet ile bağdaştırmak iki açıdan güç görünüyor; 1-İmkân halindeki tüm kötülükler neden müdahale edilmiyor? 2-Bu tür bir müdahale münferit bile olsa insanın ahlâkî otonomluğuna zarar vermez mi? *Gulâm* ifadesi delikanlı olarak tercüme edilir, buradan da akıllı ve mükellefiyet çağına erişmiş birisi olduğu kabul edilirse problem büyük ölçüde giderilmiş olur. Zira bu işlenmiş bir suça binaen bir cezalandırma olduğu tezini güçlendirir. Tefsirlerde genel olarak *gulâmın* kâfir olduğu ifade edilir.²⁷ Alûsî (v.1270/1854) *gulâmın* kâfir olduğunu zikretmeye hâcet bırakmayan bir hissettirme olduğunu kaydeder.²⁸ Kâfir hükmünü alanın mükellef olması gerekiyor, yoksa mükellef olmayan bu hükmü almaz. Kurtubî “*gulâm*” kelimesinin buluşa eren kimse için kullanıldığını belirtir.²⁹ *Gulâmın* buluşa ermiş bir delikanlı olduğunu kabul ettiğimizde bu cezayı hakkettirecek bir eylemi var mıdır bakılır. Burada Musa’nın bilmediği, ama Hızır’ın Allah’ın bildirmesi yoluyla iç yüzüne vâkif olduğu hâdiseye izah edildiğinde, itirazını geri alması problemin çözümüne yardım eder. Bir hâdisede işin yalnızca görünen tarafına bakan onun kötü olduğuna hükmedebilir. Hızır’ın yaptıklarını Musa (a.s.)’nin kötü görmesi gibi, hâlbuki Kur’ân’da açıklandığına göre

²⁷ en-Nühâs, Ebû Cafer Ahmed. b. Muhammed en-Nahvî, *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerim*, thk. M. Ali es-Sabûnî, Mekke 1409, IV/277; Suyûtî, Celâlu'd-Dîn, *ed-Dürrerü'l-Mensûr*, Beyrût 1993, V/428; Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut 1391, I/215; Vâhidî, Ebu'l-Hasen, Ali b. Ahmed, *el-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dimeşk 1415, III/670; Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd el-Ferrâ, *Meâlimu't-Tenzîl*, Beyrut 1987, III/171;

²⁸ Alûsî, *Ruhu'l-Me'ani*, Beyrût t.y., XVI/10.

²⁹ Kurtubî Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire 1372, XI/22.

Hızır'ın yaptığı işler kötü değildi. el-Cevzî (v.597/1218)'ye göre söz konusu delikanlı semtlerine uğrayan herkesi öldürüyor, yahut malını gasp ediyordu.³⁰ Bu ifadelerden delikanlının şehir eşkıyalığı yapan, terör estiren bir cânî ve gaspçı olduğu anlaşılıyor. Bu duruma göre delikanlının fiili, bu cezayı hak ettiren aktüel bir suç olduğu halde Musa (a.s.) tarafından bilinmiyor, ama Allah'ın muttali kılması nedeniyle Hızır (a.s.) tarafından biliniyordu sonucu çıkar. Nasr'a göre birçok kaynaklarda etraflıca ele alınan Musa ve Hızır kıssası Kur'an'da bir iç anlam bulunduğunu gösterir. Yahudi-Hıristiyan geleneğinde İlyas'ın yerini tutan Hızır İslâm'da bâtinî anlayışı, Musa da zâhirî yasayı sembolize eder. Olaylara yalnız dıştan bakan Hz. Musa hâdiseyi yanlış değerlendirdi, fakat işin iç yüzü kendisine açıklanınca doğrulukları apaçık ortaya çıktı.³¹ Kur'an'da bu kıssa ile verilmek istenen mesaj insan bilgisinin kuşatıcı olmayıp kısıtlı ve perspektifli olduğunu demonstrasyon yöntemiyle ortaya koymaktır.

Diğer görüş ise delikanlı henüz böyle bir suç işlememiş, suç işlemesi imkân halinde bulunuyordu. Her şeyi bilen Allah Hızır'a bildirmiş, o da gerekeni yapmıştı. Hızır'ın yaptığının haklılığı ebeveynini azgınlık ve nankörlüğe sokmaya çalışmasını ve zorlamasını önlemek olarak gerekçelendirilir.³² Şayet bunu yapmasa ebeveynini dinlerinde fitneye düşürecek.³³ Bu gerekçelendirme aktüelle hiçbir bağlantı kurma imkânı vermeyecek şekilde şöyle de anlatılır: "Hızır'ın öldürdüğü çocuk kâfir olacak yaratılıştaki idi. Yaşasaydı mutlaka anne babasını azgınlık ve kâfirliğe sürükleyecekti.³⁴" Begavî (v.516/1122)'ye göre çocuk yaşasaydı, ebeveynini öldürecek. Bu nedenle kişi Allah'ın takdirine rıza göstermelidir. Zira insanın kaderinde kötü görünen şeyde kendisi için hayır bulunur.³⁵ Bu son görüşe göre aktüel olanla bir bağ kurmak olası değildir. Bu anlam tercihleri yapılırken anahtar kelime olarak "*haşinâ*" kelimesine müracaat ediliyor. Dilci el-Ferrâ

³⁰ el-Cevzî, Abdurrahman Ali b. Muhammed, *Zadu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1404, V/179.

³¹ Nasr, S. Hüseyin, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İstanbul 1996, 74.

³² el-Begavî, a.g.e. III/171.

³³ Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ebî bekir, *Şifâü'l-Alîl*, thk. Muhammed Bedruddîn el-Halebî, Beyrut, 1398 I/296.

³⁴ Müslim, Kader, 29.

³⁵ Begavî, a.g.e. III/177.

“*haşînâ*=korktuk”nın bilgi anlamına geldiği kanaatindedir. Nitekim “bildik” anlamında “zannettik” ifadesinin üslûbu da böyledir.³⁶ Taberî’ye göre Araplar “*haş-yet*” ve “*havf*” kelimelerini zan anlamına götürürler. Bunu da hakkında duyumsal, gözlemsel bilgiye sahip olma dışında bir bilgi vasıtasıyla idrak olunan bilgi anlamına yüklerler.³⁷ Bu tarifi dikkate aldığımızda Hızır’ın delikanlının içinde bulunduğu zorbalıklarının ebeveynine kadar uzanan bir tehdit oluşturduğu konusunda bilgilendirildiği anlaşılmaktadır. Hızır’ın kullandığı “*haşînâ*” ifadesi kendi algı, tecrübe ve gözlemine dayanmadığı halde edindiği bilgi nedeniyle seçilmiş bir tabirdir. Yoksa bu bilgi Allah Teâlâ açısından ihtimali değildir.

Konu (*gulâmın durumu*) Allah’ın bilgisi, kudreti ve iradesi ile ilgisi bulunuyor. Aristoteles’in Tanrısı İlk Muharrik olmasına rağmen, âlemi bilen ve kuşatan (Muhît ve Âlim) olan bir varlık değildi. Kindî gibi bazı filozoflar, bu ilk Muharrik kavramını benimsemekle beraber, Müslüman olarak Tanrı’nın “her şeyi bildiği” konusunda asla şüphe etmediler. Filozofların bir kısmı Aristoteles’in Tanrı’sını da bilen bir varlık olarak yorumlamaktaydı.³⁸ Mu‘tezile Allah’ın ilminin hâdis olduğu görüşüyle Allah’ın bilgisinin kuşatıcılığına gölge düşürmekteydi. Nitekim Mu‘tezile’den Hişâm el-Fuvatî (v.218/833), şayet Allah kâfirlerin kâfir olacağını ezeli olarak biliyorsa, peygamber göndermesinin anlamı nedir diye sorar?³⁹

Allah’ın her şeyi olduğu gibi bilmesinin anlamı, imkânı imkân, aktüeli aktüel olarak bilmesi demektir. O’nun varlığı tarihin seyrine değil, tarihin seyri O’nun varlığına bağlıdır. Allah’ın zâtında gerçekleşmeyi bekleyen hiçbir potansiyel (kuvve) bulunmaz. Başka bir ifadeyle ilâhî kemalin hiçbir unsuru yaratıklar-dan gelmez. Başka tür düşünülecek olursa bu takdirde ilâhî kemalin elde edilmesinde başka bir varlığın “sebeb” olması gerekirdi ki, bu imkânsızdır. Hiçbir şey, O’nun şu ya da bu özelliğe sahip olması için bir “sebeb” teşkil edemez. Kısaca Allah, yetkinliğinde herhangi bir değişme ve gelişme olmayan bir varlıktır.⁴⁰ Her şey ezelde biliniyorsa o zaman insanın hürriyeti ve sorumluluğu nasıl izah edilecek? Burada Allah’ın bilgisinin insan bilgisinden farklı olduğunu kabul etmekten

³⁶ en-Nühâs, a.g.e. IV/278.

³⁷ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, Beyrût 1405, XVI/3.

³⁸ Aydın, Mehmet, *Âlemden Allah’a*, İstanbul 2000, 81.

³⁹ Hayyât, Ebu’l-Huseyn, *Kitâbu’l-İntisâr ve’l-Reddî alâ İbni’r-Râvendî el-Mülhid*, thk. Niberc, Beyrut 1987, 117.

⁴⁰ Aydın, Mehmet, *Âlemden Allah’a*, İstanbul 2000, 78.

başka çare yoktur. İnsan bir hâdiseyi zaman ve mekânda bilir. Hâdiseler arasında sebep sonucun önce sonra olma şeklinde kronolojik bir sıralanışı söz konusudur. Allah'ın bilgisi zaman ve mekâna sokulduğunda insan bilgisinden farkı kalmayacaktır. Burada ikinci güçlük Allah'ın bilgisinin bilineni determine etmesi ya da bilmekle birlikte onlara belli bir oranda spontanlık vermesinden bahsedilebilir. İnsan hürriyetinden bahsetmek için Allah'ın bilgisinin insan eylemini seçeneksiz bırakan bir zarurette olmaması gerekir. Allah'ın bilgisi böyle bir zarurete yol açmaz. Allah'ın ilim, kudret ve irade gibi sıfatlarını en geniş anlamda kabul etmek en ihtiyatlıdır. İnsan erişilmez, mükemmel varlığın niteliklerini tam olarak kavrayamama neticesinde onu sınırlandırarak daha çok tanımayı ummamalıdır. Zira insan aklı böyle bir sınırlamaya gitmekle oldukça büyük risk taşır. Nihayetinde kendisi gibi olmayan, duyumsanamayan, akıl ile nasıllığı belli düzeyde kavranabilen bir varlık hakkında konuşulmaktadır. O'nun sıfatlarını sınırlamadan en genel anlamıyla bırakmak en güvenli yoldur.⁴¹

İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Necde el-Harûrî Rasulullah çocukları öldürmeyi yasakladığı halde onları nasıl öldürdüğünü yazmış ve yaptığı işi "çocukların halini Musa'nın âliminin bildiği gibi bilseydin sen de öldürürdün" diyerek gerekçelendirmiştir.⁴² Bu hâdiseden böyle bir gerekçe temin edilmesi mümkün gözüküyor. Burada söz konusu edilenin çocuk yaşta olduğu ve suç işlemediği kesin değildir. Diğer taraftan çocuk olduğunu ve henüz suçunun aktüelleşmediğini kabul edenler de bunu insanın değil Allah'ın ilmine bağlayarak imkân halinde olanın bildirilmesi ile çözüme kavuşturmaya çalışırlar. Necde'nin vardığı sonuç Haricilerin kıt muhakeme ve akıl yürütmesine yorulabilir. Böyle bir gerekçelendirme akıl kârı olamaz.

Tanrı'nın zaman ile ilişkisinin, Tanrı'nın evrene müdahalesi ile ilgili felsefi problemlerde göz önünde bulundurulması önemlidir. Aslında zamanın izafi olduğunun anlaşılması bu konuyla ilgili birçok felsefi problemin çözümüne önemli katkılarda bulunabilir. Örneğin Leibniz'in, Tanrı'nın 'baştan müdahale' ile evrendeki her şeye müdahalelerini gerçekleştirdiğine dair yaklaşımını ve Malebranche'in Tanrı'nın her an her şeye müdahale ettiğine dair yaklaşımını (vesilecilik) ele alalım. Bu iki yaklaşımı birbirine karşıt yaklaşımlar olarak konumlandırılanlar olmuştur, hatta Leibnizci yaklaşımı deizm olarak niteleyenler de vardır. Modern

⁴¹ Aydın, Eş'arî, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, Ankara 2012, 49.

⁴² Kâdî Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, thk. A. Kadir Arafât, Beyrût 1996, III/516.

kozmooloji ile Leibnizci yaklaşımı bir arada ele alırsak, Tanrı'nın 15 milyar yıl önce yaptığı bir müdahale ile evrenin her anına ve her yerine müdahalelerde bulunduğunu söylemiş oluruz. Sonuçta bu yaklaşım ile Malebranche'yi yaklaşım arasındaki temel fark 15 milyar yıllık zaman mesafesindedir. Fakat izafiyet teorisiyle zamanın izafi olduğu ve Tanrı'nın bu evrenin zamanına bağımlı olamayacağı anlaşıldıktan sonra, söz konusu 15 milyar yılın ciddi bir önemi kalmamıştır. Bizim için 15 milyar yıl süren zaman süresinin Tanrı için bir an gibi olduğunu düşünebiliriz. Nitekim Dünya'dan ışık hızına yakın süratle hareket eden bir uzay gemisine binen herhangi bir kişinin, Dünya takvimine göre birkaç yüzyıl sonra geri döndüğünde sadece birkaç yıl yaşlanmış olmasının; izafiyet teorisine göre gayet normal bir fiziksel olgu olduğunu hatırlatalım. İnsanlar için bile izafi zamanlı evrende böylesi olgular fizik yasalarına göre mümkün olunca; 'zamanın ve fizik yasalarının yaratıcısı' olan bir Tanrı anlayışına sahip kişiler, milyarlarca yıllık zaman süreçlerini rahatlıkla Tanrı için bir an hükmünde kabul edebilirler. Böylesi bir anlayışın sonucunda Leibnizci yaklaşım ile Malebranche'yi yaklaşım arasında önemli bir fark kalmaz. Teizm için aslanan 'müdahalelerde bulunan bir Tanrı' anlayışının savunulmasıdır. İzafiyet teorisi 'baştan' ve 'her an' arasındaki zaman farkını önemsizleştirmiştir, bu yüzden Leibnizci yaklaşımı; evrendeki oluşumlardan habersiz, evrenle irtibatı zayıf veya ilişkisi hiç olmayan bir Tanrı anlayışını ifade eden 'deizm' ile karıştırmanın hatalı olduğu iyice anlaşılmuştur. Tektanrıci dinler için önemli olan Tanrı'nın tüm isteklerden ve oluşumlardan haberdar olması ve bunlara dilediği gibi cevaplar verip müdahalelerde bulunabilmesidir.⁴³

İnsanlar için zaman geçmiş, hal ve gelecek şeklinde algılanırken, Allah (c.c.) açısından hepsi tek bir an gibidir. Teolojik açıdan bu taksim anlamsızdır. Kur'an Hz. Âdem'den ve önceki peygamberlerden, indiği dönemden, kıyamet ve âhiretin hallerinden bahsederken geçmiş, hal ve gelecek birleşmektedir. Zira Yüce Allah açısından aralarında fark bulunmuyor. Kıyamet ve âhiretin hallerinden bahsedilirken bizim açımızdan gelecek olan şeyler, geçmiş ve halden farksız ifade edilmektedir. Bayındır, Allah hakkında Kur'an'da tüm zaman kipleri bulunduğu ile istidlalde bulunurken yine metodik hataya düşmektedir. Kur'an hitap ettiği insanı açısından zaman farkını dikkate almakta olup, söz konusu zaman kipleri teolojik açıdan değil antropolojik açıdan anlamlıdır.

⁴³ Taslaman, Caner, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*, İstanbul 2011, 57-58.

Bayındır'ın "Allah'ın imtihan konusu olan hususlarda insanın tercihini bilmediği" iddiasını Bayraktar Bayraklı, Gazâlî'nin (v.505/1111) Meşşâî filozoflara atfettiği "Allah küllîleri bilir cüziyâtı bilmez" görüşüne benzetmektedir.⁴⁴ İbn Rüşd (v.595/1198) Gazâlî'nin bu görüşü filozoflara nispetinin hatalı olduğunu kaydeder. Gazâlî'nin iddiasının tam tersine Meşşâî filozofların şöyle dediğini aktarır: "Yüce Allah cüziyâtı bilir fakat O'nun cüziyâtı bilmesi bizim cüziyâtı bilmemiz cinsinden değildir. Bunun sebebi de şudur: Bizim cüziyât hakkındaki bilgimiz, eşyanın ma'lûlü ve neticesidir. Onun için de bilgimiz, bilinen şeyin hudûsü ile hâdistir, onun değişmesi ile de değişir. Hakk Subhanehu ve Teâlâ Hazretlerinin varlık hakkındaki bilgisi, bunun tam tersidir. Zira Allah'ın ilmi, mevcut denilen malûmun illeti ve sebebidir. Bu duruma göre iki ilimden birini diğerine benzetenler, yekdiğerine zıt olan şeylerin zatlarını ve özelliklerini bir saymış olurlar. Bu ise bilgisizlikteki derecelerin son merhalesidir."⁴⁵

Gazâlî'nin *Kânûnu't-Te'vil*'inde⁴⁶ dayandığı ve İbn Rüşd'ün *Faslu'l-Makâl*'inde,⁴⁷ Râzî'nin (v.606/1210), *Esâsu't-Takdîs*'inde⁴⁸ takip ettiği genel kural, hakikatinde vahyin naslarına ve olgusal delâletlerine nazarı neticesinde âlimin aklında oluşan birtakım ilkeler, yakîni küllî kurallar vasıtasıyla naslar üzerinde nazar etmeye bir çağrıdır.⁴⁹ Râzî'nin *Esâsu't-Takdîs* adlı kitabını nasları te'vil etmeyi ve mecaza yüklemeyi yasaklayan "Haşeviye"nin tutumunun yanlışlığını ortaya koymak için ve Muhammed b. İshak b. Huzeyme'nin (v.311/923) et-Tevhîd ve İsbâtu Sıfati'r-Rab adlı kitabında naslardan Allah hakkında cismiyet ifade eden sıfatlar, mekân ve yön belirleme iddialarını reddetmek için yazmıştır. Bu nedenle Râzî, Allah Teâlâ'yı her türlü teccim ve teşbih şüphesinden tenzih etmeye özen göstermektedir. Dikkatle etüt edildiği zaman Allah Teâlâ'yı her türlü teccim, zaman-mekân algılamasından tenzih eden Râzî'nin konumunun üzerinde kurul-

⁴⁴ https://www.youtube.com/watch?v=BcLHg_Al2kY 01.11.2015

⁴⁵ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri/Faslu'l-makâl*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul 2013, 93.

⁴⁶ Gazâlî, Muhammed b. Hamid, *Kânûnu't-Te'vil*, Kahire 1940, 4.

⁴⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, Çeviri: H. Bekir Karlığa, İstanbul 1991, 19-20.

⁴⁸ Râzî, Fahreddin, *Esâsu't-Takdîs fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrût 1993, 125-126.

⁴⁹ Lüey Sâfi, "el-Vahy ve'l-Akl Bahsun fi İşkâliyyeti Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl", *İslamiyyât el-Marîfe*, vol. 3, n. 11, Selangor, (Malaysia) 1998, 69-70.

duğu temel yaklaşımda tecsim ifade eden lafızların hakikat anlamına yüklenmesine bir karşı koyuş vardır. Bu temel yaklaşımın Kur'an-ı Kerim naslarından elde edilmiş bazı temel kurallar ve küllî prensiplerle belirlenmiş, eşyanın tabiatından ve zaman-mekânın özelliklerinden çıkarılan kural ve prensiplerle de desteklenmiştir.⁵⁰ Kur'an ayetleri Kuran'ın tümelleri ışığında anlaşılmalıdır, bu tümellerden birisi de Yüce Allah'ı her türlü teşbihten tenzih etme kuralıdır.

Yaratıklardan hiçbirinin Allah'a teşbihi ve benzemesi mümkün değildir. Bu konudaki âyetler şöyledir: “Bile bile Allah'a eşler koşmayın.”⁵¹ “De ki: O Allâh birdir. Allâh Samed'dir. Her şey varlığını ve bekâsını O'na borçludur. Her şey O'na muhtaçtır. O, hiçbir şeye muhtaç değildir. Her şeyin başvuracağı, yardım dileyeceği tek varlık O'dur. Kendisi doğurmamıştır ve doğurulmamıştır. Hiçbir şey O'nun dengi olmamıştır.”⁵² “O'na benzer hiçbir şey yoktur.”⁵³ “Hiç O'nun adıyla anılan birini biliyor musun?”⁵⁴ Allah'a yerde ya da gökte herhangi bir yer isnadı mümkün değildir, zira onların yaratıcısıdır. Onlar üzerinde kayyûm ve onlardan müstağnidir. Bu husustaki âyetler ise şöyledir: “Allah ki O'ndan başka tanrı yoktur, dâimâ diri ve yaratıklarını koruyup yöneticidir.”⁵⁵ “O, yaratan, var eden, (varlığa getirdiklerine) biçim veren Allah'tır.”⁵⁶ “De ki: ‘Göklerde ve yerde olanlar kimindir?’ ‘Allâh'ındır’ de.”⁵⁷ “O'dur ki gökte de Tanrı'dır, yerde de Tanrı'dır.”⁵⁸ Allah zaman ve mekân ile sınırlanmaktan yücedir. Bu hususu şu âyetler anlatır: “O, ilktir (kendisinden önce hiçbir varlık yoktur,) sondur (kendisinden sonra hiçbir varlık yoktur. Her şey yok olurken O kalacaktır,) zâhirdir (delilleriyle varlığı gün gibi açıktır,) bâttır (zâtının hakikati gizlidir, akıllar O'nun özünü

⁵⁰ Lüey Sâfi, a.g. makale, 73-74.

⁵¹ Bakara, 2/22.

⁵² İhlâs, 112/1-4.

⁵³ Şûrâ, 42/11.

⁵⁴ Meryem, 19/65.

⁵⁵ Bakara, 2/255.

⁵⁶ Haşr, 59/24.

⁵⁷ En'âm, 6/12.

⁵⁸ Zuhruf, 43/84.

idrak edemez,) O, her Şeyi bilendir.”⁵⁹ “O'nun yüzü(zatı)ndan başka her Şey helâk olacaktır. Hüküm O'nundur ve O'na döndürüleceksiniz.”⁶⁰

Sonuç olarak “Kur'an-ı Kerim'in tümüyle kendi kendini tefsir ettiği ve re'ye müracaat etmenin dalalet olduğu” iddiası Selefyyeci bir yaklaşım olup hakikate tekabül etmez. Kur'an'ı yorumlarken insan aklının keŐfettiđi, pozitif bilimlerin kesin olarak tespit ettiği kanunlar göz ardı edilemez. Zira insan aklına tabiat kanunlarını bulduran da vahyi gönderen de Yüce Allah'tır. Allah'tan başka her Şey yaratık yahut yaratıklara ait özelliklerden ibarettir. Einstein'in izafiyet teorisi zamanın uzaydan bağımsız olmadığını göstermiŐtir. EŞyanın hakikatini bile eksik algılayan insan aklının Yüce Allah'ın sıfatlarını ve ilmini anlamada yetersiz kalacağı malumdur. Meseleleri sürekli insan aklını aŐan teolojik boyutta ele almak yerine antropolojik açıdan da ele almayı ihmal etmemeliyiz. Allah'ın zamandan ve mekândan münezzehtir olduğunu söyleyen İŐlâm âlimleri bu tenzihçi yaklaşımlarıyla modern bilimin en son ulaştığı doğrulara uygun bir Allah tasavvuru ortaya koymuŐlardır.

Kaynakça

- Adamson, Peter, Taylor, Richard C. *İŐlâm Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2007.
- Alüsi, *Ruhu'l-Me'ani*, Beyrut t.y.
- Aydın, EŞ'arî, Ebu'l-Hasen el-EŞ'arî'de Nazar ve İŐtidlal, Ankara 2012.
- Aydın, Mehmet, *Âlemden Allah'a*, İstanbul 2000.
- Aydın, Mehmet, *Âlemden Allah'a*, İstanbul 2000.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd el-Ferrâ, *Meâlimu't-Tenzil*, Beyrut 1987.
- Cevzî, Abdurrahman Ali b. Muhammed, *Zadu'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir*, Beyrut 1404.
- Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ebî bekir, *Şifâü'l-Alil*, thk. Muhammed Bedruddîn el-Halebî, Beyrut 1398.
- Erdem, Engin, “Swinburne ve İlâhî Zamansallık”, *A.Ü.İ.F.D.* sayı II, Ankara 2005.
- EŞ'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İŐlâmiyyin*, Neşr. Helmut Ritter, Beyrut t.y.
- Gazâlî, Muhammed b. Hamid, *Kânûnu't-Te'vîl*, Kahire 1940.

⁵⁹ Hadid, 57/3.

⁶⁰ Kasas, 28/88.

Hayyât, Ebu'l-Huseyn, Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Reddü alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid, thk. Nîberc, Beyrut 1987.

https://www.youtube.com/watch?v=BcLHg_Al2kY 01.11.2015

<https://www.youtube.com/watch?v=dhOIJqRkWD0> 01.11.2015

<https://www.youtube.com/watch?v=H1DIDWaWMKk> 01.11.2015

<https://www.youtube.com/watch?v=H1DIDWaWMKk> 01.11.2015

<https://www.youtube.com/watch?v=SwVuOJvtY9Y> 01.11.2015

https://www.youtube.com/watch?v=TDKj5RLe7_E 01.11.2015

İbn Fûrek, Ebûbekir Muhammed b. Hasen, *Mucerredü Makâlâti'l-Eş'ari*, thk. D. Gimaret, Beyrût 1987.

İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, Çeviri: H. Bekir Karlığa, İstanbul 1991.

İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri/Faslu'l-makâl*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul 2013.

İbn Teymiye, Hakîkatu Mezhebi'l-İtihâdiyyîn, Mısır 1349.

İbn Teymiye, *Külliyât*, y.y. t.y.

Jaspers, Karl, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1981.

Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, thk. Adnan Muhammed, Kahire 1969.

Kâdî Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, thk. A. Kadir Arafât, Beyrût 1996.

Kurtubî Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire 1372.

Lüey Sâfi, "el-Vahy ve'l-Akl Bahsun fi İşkâliyyeti Teârûzi'l-Akli ve'n-Nakl", *İslaiyyât el-Marife*, vol. 3, n. 11, Selangor, (Malaysia), 1998.

Nasr, S. Hüseyin, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İstanbul 1996.

Nühâs, Ebû Cafer Ahmed. b. Muhammed en-Nahvî, *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. M. Ali es-Sabûnî, Mekke 1409.

Özcan, Hanifi, "Bilgi-Objektif İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti", *D.E.İ.F.D.* sayı: 5, İzmir 1989.

Râzî, Fahreddin, *Esâsü't-Takdis fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrût 1993.

Suyûtî, Celâlu'd-Dîn, *ed-Düreru'l-Mensûr*, Beyrût, 1993, V/428; Zerkeşi, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut 1391.

Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, Beyrût 1405.

Taslaman, Caner, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*, İstanbul 2011.

Vâhidî, Ebu'l-Hasen, Ali b. Ahmed, *el-Veciz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Aziz*, Dımeşk 1415.