



ÂLEMİN HUDÛSÛ, TİKELLERİN ZAMANSALLIĞI VE DEĞİŞEBİLİRLİĞİ İLE İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ BAĞLAMINDA İLÂHÎ SIFATLARIN EZELİLİĞİ

Ekrem Sefa GÜL
Dr., MEB

ekremsefa@mynet.com

<https://orcid.org/0000-0002-5737-3938>

Öz

İlâhî sıfatların ezeliği ile âlemin yaratılması, kader ve insan özgürlüğü arasındaki ilişkinin mahiyeti kelâm ilminin önemli problemlerindedir. İlâhî sıfatların ezeliğinin bu problemlere dair belli görüşlerle bir arada savunulması zaman zaman itirazlara yol açmıştır. Bu problemler; âlemin yaratılmasıyla ilgili olanlar, zamanda gerçekleşen tikellerin bilgisiyle ilgili olanlar ve insan özgürlüğü ile ilgili olanlar şeklinde üç kısımda toplanabilir. Bu tartışmalar incelendiğinde, sorunun kaynağının genelde ezeliyet tasavvurundaki kapalılık olduğu görülür. Ezeliği, zamanda her önceki andan önce gelen başka bir önce veya zamanın başlangıcından önceki zamansal uzanımından uzak durum olarak anlamak ilâhî sıfatların zamansal değişime tâbi varlıklarla ilişkisini açıklamada güçlükler neden olur. Hâlbuki sadece yüce Allah'a ve O'nun sıfatlarına özgü bir durum olarak, ebede kadar bütün zamansal akışı zamansal açıdan uzanımsız tek bir anda içeren bir ezeli anlayışı bu kapsamdaki problemlerin çözümünü sağlar. Bu ezeli anlayışı geçmişte de ifade edilmiş olmakla birlikte yirminci yüzyılda yaşanan bazı düşünsel gelişmeler bunu daha açık bir şekilde ortaya koyma imkânı vermiştir.

Anahtar Kelimeler: İlâhî Sıfatlar, Ezel, Ezeli Bilgi, Ezeli İrade, Yaratılış, Kader, İnsan Özgürlüğü

THE ETERNITY OF THE DIVINE ATTRIBUTES WITHIN THE CONTEXT OF THE ORIGINATION OF THE UNIVERSE, THE TEMPORALITY AND THE MUTABILITY OF PARTICULARS AND HUMAN FREEDOM

Abstract

The relationship between the eternity of the divine attributes and the origination of the universe (*hudûth al-'âlam*), fate, and human freedom is among the most important problems of Kalâm. This study deals with this problem by examining the connection of the kalâmî view of the origination of the world with God's attributes in general and His eternal knowledge in particular. In this connection, it also revisits the issue of human free will. One of the main arguments of this paper is that the difficulties in the explanation of the relationship between God and the universe lies on the misapprehension of the term eternity. The difficulties in the explanation of the divine attributes and their relation to the universe revolve primarily around the conception of eternity understood as the infinite succession of moments in time or as something before the beginning of time. On the other hand, if eternity is understood as an attribute peculiar to God only, which also embraces all the temporal extensions as a succession in it, we may provide some explanations regarding God's attributes and their relation to the universe. Within this direction, some intellectual developments in the 20th century such as the theory of relativity and quantum physics have enabled us to posit a better concept of eternity that seems to be promising in the explanation of the abovementioned problems.

Keywords: Divine Attributes, Eternity, Eternal Knowledge, Eternal Will, Creation, Fate, Human Freedom.

Atf: Gül, Ekrem Sefa. "Âlemin Hudûsü, Tikellerin Zamansallığı ve Değişebilirliği ve İnsan Özgürlüğü Bağlamında İlâhî Sıfatların Ezeliği". *Kader* 16/1 (Haziran 2018): 129-156.

Summary

In Kalām, the universe means everything apart from Allah and is originated (*hādith*). The Originator of the world is Allah brought it from non-existence into existence. In this connection, He is considered the necessary being in the sense that He is not in need of a cause for His existence. The kalāmī concept of God has been formulated around this theological account of creation. For instance, He is outside of place and time. He has also positive attributes such as knowledge, power, will, etc. Although, the status of these attributes and their relation to His essence (*dhāt*) are debatable, they are mainly considered eternal and subsistent in His essence. Another problem arises regarding the relationship between the divine attributes and the universe. This problem has three aspects: (i) understanding of the divine attributes by themselves (ii) their relation to temporal events in the originated world, and (iii) the concept of eternity. In this study we examined briefly some important aspects of the problem and then suggested a new concept of eternity as a solution to it.

The attributes of Allah are exclusively different from the created things. The formulation of many theologians is that they are not other than His essence, just as they are not the essence itself. For instance, the divine knowledge (*'ilm Allah*) is an eternal attribute because of its relation to the divine essence. His knowledge embraces everything. So does His power. Hearing (*al-sam'*) is an attribute connected with things heard. Seeing (*al-basar*) is an attribute connected with things seen. The eternity of these attributes including hearing and seeing does not entail the eternity of their objects, just as the eternity of knowledge does not require the eternity of the things known (*ma'lūm*). Creation (*al-takhlīq*) is also an eternal attribute of Allah. And it is Allah's creation of the world and its every parts, not in eternity but rather at the time of its creation, according to His knowledge and will, which are subsistent in His essence.

In this point, some questions arise. For example, if the world was created at a specific time, as many theologians have argued, why did not Allah create it before or after? It would be absurd to say that He was unable to bring the world into existence, since it would suggest that Allah changed from one state (inability) to another state (ability). If God were to will the creation of the universe at the time of its origination, it would be absurd because His will would have a beginning in time, or more precisely a change. It is impossible for Him to be subject to change.

Knowledge follows the object of knowledge. When the object of knowledge changes, does the divine knowledge change as well? If yes, does this mean a change in the divine essence? If this cannot be the case for the Necessary Being, then how can we solve this problem? Another problem naturally arises. If God knows everything before their occurrence, His knowledge necessities predeterminism. In other words, what God knows must happen necessarily. This leads us to the supposition that He knows in advance what choices one will make. Does this not eliminate human freedom and responsibility? The Muslim theologians (*al-mutakallimūn*) seem to have solved this problem by arguing that God's knowledge and will is timeless. Is there a further possible explanation?

The concept of eternity has an important role in the solution of the abovementioned problems. Eternity can be apprehended beyond the category of time or infinity from a temporal perspective. Another suggestion, albeit some difficulties, is to consider eternity as the sum of all time. Because we cannot imagine an event that has no relation to other events whatsoever. In other words, everything caused is caused by something else. Also, it necessarily leads us to the assumption that everything has a beginning. This assumption makes the problem more difficult. This dilemma is true for the theological account of creation. The theologians have suggested the origination of world and thus a beginning in time although we do not seem unable to imagine anything that has no beginning. On the other hand, it is possible for the intellect to accept a thing that has no beginning. Thanks to two modern scientific developments, the relativity theory and quantum physics, we seem to offer some explanations to this problem. In this article we briefly mentioned the contributions of these developments to the understanding of the concept of eternity, suggested some solutions to the problems regarding the relationship between the divine attributes and the originated world.

Giriş

İlâhî sıfatların mahiyetiyle ilgili tartışmalar kelâm tarihinde geniş bir yer tutar. Bu konuda benimsenen ilkeler, kişinin sahip olduğu evren ve insan tasavvuru üzerinde de doğrudan etki eder. Bu sebeple evrene ve insana ilişkin kabullerin ilâhî sıfatlara dair benimsenen görüşlerle uyumlu olması beklenir. Bu bağlamda yaratılış ve zamanın mahiyeti, kader, insanın özgürlüğü ve sorumluluğuyla ilgili görüşler de ilâhî sıfatlara ilişkin anlayışa göre şekillenir. Bu üç alanın birbiriyle uyumlu ve tutarlı biçimde açıklanabilmesi büyük önem arz eder ve buradaki tutarsızlık söz konusu kabullerde bir yanlışlık olduğunun işareti sayılabilir. Böyle bir tutarsızlık ortaya çıktığında ya evrene ve insana dair kabulleri ya da ilâhî sıfatların mahiyetine ilişkin görüşleri gözden geçirmek gerekir. Tarih boyunca itikadî fırkalar, kendi görüşlerini sistemli bir bütün hâlinde ortaya koymaya ve muhaliflerinin bu konudaki tutarsızlıklarını göstermeye çalışmıştır.

Bu çalışmada; âlemin yaratılması, zamansal değişime tâbi tikellerin bilgisi, kader ve insanın özgürlüğü ile ilgili temel problemler belli bir sıfat görüşü bağlamında ele alınarak ezeliyet tasavvurunun bu problemlerin çözümündeki etkisi üzerinde durulacaktır. Bu amaçla söz konusu kabullere ilişkin başlıca problemlere yer verilerek bunlara dair açıklamalar kısaca ifade edilecektir. Ardından bu sorunların çözümünde geniş imkânlar sağlayan bir ezeliyet anlayışı, daha doğrusu geçmişte ifade edilmiş bir ezeliyet anlayışının yeni bir sunumu verilecektir.

Çalışmada, ilâhî sıfatlara ilişkin kabuller için Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Akâidî'n-Nesefiyye*'si temel alınmıştır. Bu açıdan bakıldığında Eş'arî-Mâtürîdî bir sıfat anlayışının esas alındığı düşünülebilirse de burada amaç söz konusu ekollerin görüşlerinin bir sunumu yapmak değil, bu görüşlerin anlaşılmasında ezel tasavvurunun etkisine işaret etmektir. Esasen bu kabullerin bir kısmı başka ekol veya mezhepler tarafından da paylaşılmıştır. Örneğin Allah'ın

hâdislere mahal olmayacağı ilkesini meşşâî filozoflar da kabul ederler. Fakat aynı filozoflar çokluğu gerektireceğinden hareketle Allah'ın irade ve ilim dahil herhangi bir sıfatı olduğunu reddederler. Yine meselâ Mu'tezile, Allah Teâlâ'nın hay, âlim, mürîd, mütekellim olduğunu kabul etmekle birlikte bunların Allah'ın zâtıyla kâim sıfatlar olduğunu reddeder. Bu yüzden konular problematik bir şekilde ele alınmış yeri geldikçe farklı ekollerin görüşlerine işaret edilmiştir. Burada dikkat edilen asıl nokta ezeliyet anlayışının ilâhî sıfatların mahiyetiyle ilgili problemlerin çözümündeki etkisini ortaya koymak olmuştur.

Çalışmada âlemin yaratılışı, zamana bağlı tikellerin bilgisi ve insan özgürlüğü bağlamındaki başlıca problemlere değinilmiş ve söz konusu problemler ile bunlara verilen cevaplar özlü bir şekilde ifade edilmiştir. Kelâm tarihindeki bütün görüşlerin burada ele alınmayacağı da açıktır. Ne var ki bu problemlere hiç değinilmeden genel bir ilâhî sıfat ve ezeliyet anlayışı sunmak da yeterli olmayacağından konu bu problemler çerçevesinde ele alınmıştır. Bu yapılırken problemlerin ve cevapların yer aldıkları kaynaklarda açık olarak ifade edilmiş olmalarına dikkat edilmiş, bu yeterli görüldüğünde çok sayıdaki kaynaktan var olan tüm sunumlara yer vermek gerekli görülmemiştir.

1. İlâhî Sıfatlar, Âlem ve İnsana Dair Temel Kabuller

Allah Teâlâ araz ve cevherlerden ibaret olan bu hâdis âlemi,¹ ona bir ihtiyacı veya âlemin varlığı sayesinde ulaşacağı bir gaye olmaksızın, yaratacağı vakitte yaratmayı ezelde irade etmiş, o vakitte yaratacağını yine ezelde bilmiş ve takdir ettiği vakitte yaratmıştır.² Kâinatta en küçük zerreye kadar hiçbir şey O'nun, üzerinden zaman geçmesinden münezzeh olan ezeli bilgisinin dışında değildir.³

Allah Teâlâ'nın zâtı ile birlikte ezeli olarak var olan sıfatları ise Mu'tezile'nin ileri sürdüğünün aksine O'nun bizzat kendisi olmadıkları gibi O'ndan tamamen ayrı,

¹ "Âlem, Allah Teâlâ'nın dışında olup O'nun bilinmesine vasıta olan her şeydir." Bk. Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidî'n-Nesefiyye*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye lî't-türâs, 1421/2001), 33, 34;

² Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitabü'l-tevhîd*, thk. Bekir Topalaoğlu ve Muhammed Ârûcî (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1423/2003), 55; Ebû Bekr Muhammed el-Bâkullânî, *Kitabu Temhîdî'l-evâil ve Telhîsu'd-delâil*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-Sekkâfiyye, 1407/1987), 50; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, trc. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 129; Ebu'l-Muîn Meymûn bin Muhammed en-Nesefî, *Bahru'l-kelem fi 'Akâidî Ehli'l-İslâm* (Konya: Matbaatü Meşriki'l-irfan, 1329), 31; Fahreddin er-Râzî, *Muhaşşalu Efkâri'l-mütekaaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn* (b.y.: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, ts.), 147, 168; a.mlf., *el-Mesâilü'l-hamsûn fi Uşûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kâhire/Beyrut: el-Mektebetü's-sekkâfi/Dârü'l-Cil, 1410/1990), 47-48; Nûreddin es-Sâbûnî, *Kitabu'l-Bidâye fi Uşûl'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Dârü'l-meârif bi Mısır, 1969), 34; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 62, 68; Nâsürüddin Ebû Saîd el-Beydâvî, *Tavâli'u'l-envâr min Metâli'i'l-enzâr/Kelâm Metafizîği*, trc. İlyas Çelebi ve Mahmud Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 214.

³ Bâkullânî, *Kitabu Temhîdî'l-evâil*, 41; Râzî, *Muhaşşal*, 169; Seyfüddin el-Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi Uşûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kâhire: Dârü'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1424/2004), 1:322; Ömer Nasûhî Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, sad. Mehmet Talû (İstanbul: Tereke Yayıncılık, 2007), 122.

kendi başlarına var olan nitelikler de değildir.⁴ İlâhî zât ile kadîm sıfatlar arasındaki bu ilişkiyi anlamak kolay değildir.⁵ Allah ezeli ilmiyle bilir, ezeli iradesiyle irade eder. Harf ve ses cinsinden olmayan ve kendi zâtında kâim bulunan kadîm kelâmıyla zamandan bağımsız olarak konuşur.⁶ Allah'ın dışındaki her şey ise hâdistir⁷ ve hâdislerin O'nun zâtı ile kâim olması imkânsızdır.⁸ Hudûs niteliği hiçbir yönden ve hiçbir anlamda O'na ulaşamaz.⁹ O'nun bütün sıfatları ezeldir.¹⁰ İlmi, değişen hâdis varlıklara göre değişmediği gibi iradesi de zaman içinde sonradan oluşmaz.¹¹ O hiçbir şeyi sonradan irade etmemiş, sonradan bilmemiştir. İnsan ise yapmaya niyetlendiği şeyleri zaman içinde sonradan irade eder. Kendisi yaratılmış ve hâdis olduğu gibi fiili de hâdistir. Ancak bu fiilin bilinmesi ve yaratılması Allah için zamansızdır. Allah Teâlâ tekvîn sıfatı ile bu âlemi ve onun her bir parçasını, ezelde meydana gelmelerini dilemiş olduğu vakitte var eder.¹² Fakat bu, irade ve tekvîn sıfatının ezeliyeti için bir sorun teşkil etmediği gibi¹³ Allah'ın dışındaki şeylerin sonradan meydana gelmiş olan hâdis varlıklar olmalarını da değiştirmez.¹⁴ Zaten Mâtürîdîlere göre tekvîn ile mükevven birbirinden ayrı telakki edilir. Buna göre tekvîn ezeli, mükevven ise zamana bağlı olarak hâdistir.

Allah Teâlâ, üzerinden zaman geçmesinden münezzehtir. Zira zaman, yenilenenin takdir ve ölçülmesine vasıta olan diğer bir yenilenendir.¹⁵ Âlemi o yaratacağı anda yaratmayı dileyen ilâhî irade, bütün cüzleri ile onu kuşatan ilâhî ilim, bunu

⁴ Bâkillânî, *Kitabu Temhîdî'l-evâil*, 46-47; Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, 128; Fahreddin er-Râzi, *Kitabu Me'âlimi Uşûlî'd-dîn*, nşr. Semih Duğeym (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Lübânî, 1996), 41-44.

⁵ Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 44, 54.

⁶ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne 'an Uşûlî'd-diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud, (Kâhire: Dâru'l-ensâr, 1397/1977), 63,66; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 52; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabşiratü'l-edille*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1:339; a.mlf., *Kitabu't-Temhid li Kavâidi't-tevhîd*, thk. Cibullah Hasan Ahmed (Kâhire: Dârü't-tabâati'l-Muhammediyye, 1406/1986), 174; Beyzâvî, *Ṭavâli'u'l-envâr*, 198; Sâbûnî, *Kitabü'l-Bidâye*, 60

⁷ Nesefî, *Bahrü'l-keâm*, 10.

⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 53.

⁹ Bâkillânî, *Kitabu Temhîdî'l-evâil*, 44,45; Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsûn*, 40; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 60; "Allah'ın zâtında arazlar kâim olamaz." Bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-edille fi Uşûlî'l-i'tikâd*, thk. Mahmud Yusuf Musa ve Ali Abdulmun'im Abdülhamid (Bağdad: Mektebetü'l-Hancî, ts.), 44; Râzî, *Muḥaşşal*, 158.

¹⁰ Ebû Mansûr Muhammed es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber* (Katar: eş-Şuûnü'd-diniyye, ts.), 34; Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsûn*, 47.

¹¹ Ebû Bekr Muhammed el-Bâkillânî, *el-İnşâf fi mâ yecibü i'tikâdühü ve lâ yecüzü'l-cehlü bih*, 2. Baskı, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1421/200), 34-36.

¹² "Allah'ın, mahlûkatı ilâhî fiillerin kaynağı olan kudret sıfatının hâdis taallukuyla yarattığını kabul eden Mu'tezile ve Eş'ariyye'den farklı olarak Mâtürîdî kelâmcılara göre Allah'ın zâtı hâdislere mahal olmayacağından tekvîn sıfatı da ezeldir." Bk. Nesefî, *Tabşiratü'l-edille*, 1:307-308, 316,317; "Eş'ariyye'ye göre tekvîn gerçek bir sıfat değil kudret sıfatının hâdislere taalluk etmesinden ibaret izâfî bir durumdur." Bk. Râzî, *Muḥaşşal*, 186-187; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 59; a. mlf., *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1419/1998), 4:169-170; Beyzâvî, *Ṭavâli'u'l-envâr*, s.198; Sâbûnî, *Kitabü'l-Bidâye*, 67; Bilmen, *Muvazzah ilmi kelam*, 127; Tevfik Yücedoğru, *Tekvîn, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 389.

¹³ "Tekvînin kıdemi âlemin kıdemine götürmez. Âlemin hâdis olduğuna dair şüpheye mahal bırakmayacak kadar delil vardır." Bk. Nesefî, *Tabşiratü'l-edille*, 1:400.

¹⁴ "Allah zâtıyla mücib yahut tesiri hâdis olan bir şarta bağlı olarak değil, kudretiyle fâil-i muhtâr olarak âlemi yaratmıştır." Bk. Beyzâvî, *Ṭavâli'u'l-envâr*, 180.

¹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.48.

gerçekleştiren ilâhî kudret ve bu tekvîni meydana getiren “ol” kelâmı da ezeldir. Âlem sonradan var edilmekle birlikte Allah için bir yenilenme söz konusu olmamıştır.¹⁶ Allah'ın ezeli ilminin her şeyi kuşatmış olması ise insanın sorumluluğunu engellemez. İnsan irade ve ihtiyar sahibidir. İlâhî-ezeli bilgi, insanın cüz'î iradesini tümüyle ortadan kaldıran bir zorunluluğa yol açmaz.¹⁷

Bu temel ilkelerde de görüldüğü üzere ezeli sıfatların hâdis varlıklara taallukunun anlaşılması; kader, zamanın ve yaratmanın mahiyeti, hudûsün anlamı, ezeli ilmin insanın özgürlüğüne etkisi gibi temel meselelerle bağlantılıdır. Ne var ki ilâhî sıfatların ezeli olmakla birlikte âlemin her şeyiyle hâdis olduğu görüşünün tam olarak anlaşılmasındaki güçlük, burada çoğunlukla taklidi bir kabule yahut anlaşılmasına çok yaklaşılana ancak yine de son itminan duygusuna varılamayan tavâli kabilinden bir anlayışa yol açar. Tarihte ve bugün bu meseledeki güçlükleri ifade eden sorular uzun bir liste oluşturur. Bununla birlikte söz konusu problemler; âlemin yaratılmasıyla ilgili olanlar, zamanda gerçekleşen tikellerin bilgisiyle ilgili olanlar ve insan özgürlüğü ile ilgili olanlar şeklinde üç kısımda toplanabilir.¹⁸ Burada öncelikle söz konusu problemler ve bunlara verilen cevaplara işaret edilecek, ardından bu problemlerin hepsinde genel bir çözüm sağlayan ezellik anlayışı üzerinde durulacaktır.

2. Ezeli İlâhî Sıfatlar ve Hâdis Âlem Arasındaki İrtibatın Mahiyetine Bağlı Olarak Ortaya Çıkan Kelâmî Problemler

2.1. Âlemin Yaratılmasıyla İlgili Problemler

2.1.1. Ezelden Yaratmanın Gerçekleştiği Vakte Kadar Geçen Süre

Âlemin yaratılmasıyla ilgili problemlerin başında ezelden yaratmanın gerçekleştiği vakte kadar geçen sürenin nasıl sona erdiği gelir. Buna göre Allah Teâlâ âlemi belli bir zamanda yarattığından, ezelden bu yaratmanın gerçekleştiği zamana kadar geçen sonsuz bir süre vardır. Bu süre sonsuz olmasına rağmen nasıl sona ermiştir? Ayrıca Allah Teâlâ'nın zaman bakımından başlangıcı olmayan bir şekilde âlemden önce olduğu kabulü, başlangıcı olmayan bir zamanın varlığını ve dolayısıyla hareket ve cismin kıdemini kabul etmeyi gerektirmez mi?¹⁹

Bu soruya verilen cevap, dünün bugünden önce olduğunun bedîhî olarak bilinmesinden hareket eder. Dünün bugüne önceliği illet bakımından bir öncelik değildir. Zira illet olması sebebiyle önce gelen, sonra gelen ma'lûle beraber bulunabilir. Dün ile bugün ise kesinlikle bir arada bulunamazlar. Ayrıca zamanın parçaları birbirine benzer. Bu da bunların bir kısmının diğer kısmının illeti olmasını

¹⁶ “Bu çok zorlu bir problemdir ve uzun izahlar gerektirir.” Bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi Uşûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr v.dğr. (b.y.: Münşetü'l-meârif bi'l-İskenderiyye, 1969), 620.

¹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 83, 86; Nesefî, *Bahru'l-kelem*, 26.

¹⁸ Burada incelenecek problemler kelâm ve felsefe eserlerinden iktibas edilmiştir. Ancak bunlar söz konusu eserlerin tümünde müellifleri tarafından savunulan görüşler olmayıp çoğunlukla problemin aktarılması ve açık olarak ifade edilmesinden yani takririnden ibarettir.

¹⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'in fi Uşûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), 1:26-27.

imkânsız kılar. Bu önceliğin zaman bakımından bir öncelik olması mümkün değildir. Zira bu durumda o zaman da başka bir zamanda bulunacaktır. İlki için söylenen söz bu kez de bu zamana yöneltilir. Bu da bir defada sonu olmayan ve her biri diğeri için zarf olan zamanların bulunduğu götürür ki bunun olması imkânsızdır. Zira sonu olmayan bu zamanların toplamının dünü bugününden önce olacaktır. Bu ise bu toplamın kendisini kuşatan başka bir zamana muhtaç olmasını gerektireceğinden yine muhaldir. Zira bu toplamı kuşatan zamanın onun dışında olması gerekir çünkü zarf mazrûftan başkadır. Ancak dışında olmaması da gerekir çünkü tek tek zamanların, onları kuşatan toplamın içinde olması kaçınılmazdır. Böylece bu zamanın, toplamın hem dışında hem içinde olması gerekir ki bu da imkânsızdır. O halde dünün bugüne olan önceliği, önceliğin beş kısmının dışındadır. Peki âlemin yokluğunun varlığına ve Allah Teâlâ'nın varlığının âlemin varlığına olan önceliği de niçin böyle olmasın?²⁰ Şu hâlde zaman sonradan yaratıldığına, bundan önce akıp giden bir zaman olmadığına ve zamandaki anların birbirlerine önceliği de zamansal olamayacağına göre âlemin yaratılmasına kadar geçen bir zamandan söz edilemez.

2.1.2. Âlemin Yaratıldığı Vakitten Başka Bir Vakitte Yaratılma İmkânı

Âlemin meydana geldiği vakitten daha önce veya sonra yaratılması yahut olduğu miktardan daha büyük veya daha küçük olması aklen mümkündür.²¹ Öyleyse ilâhî irade, âlemi hepsi birbirine benzer şu anlardan birinde değil de neden yaratıldığı o anda yaratmayı irade etmiştir? Yaratma için seçilecek zamanlardan hiçbirinin diğerinden daha uygun olamayacağından hareketle âlemin yaratılmış olmasının mümkün olmadığını ileri sürenlere göre aksi bir durum, muhassisi yani belirleyicisi olmayan bir tercihtir. Eğer ilâhî irade, âlemin yaratıldığı bu vakti bir maslahat icabı seçtiyse onu dikkate almak durumundadır. Eğer burada hiçbir ek fayda olmaksızın sadece anlardan bir anı seçmek söz konusu ise bu, hikmetten uzak gelişigüzel bir tercih olur. En uygun bir vakit varsa bu kez de o vakit bırakılıp kalan diğer vakitlerden biri seçilemez veya beklenemez.²² Allah Teâlâ hikmetsiz ve öylesine bir şey yapmayacağına göre bu tercihin bir nedeni olması gerekir. Fakat o zaman da Allah Teâlâ bu tercihi amaçlamış ve onun dışında başka bir vakitte yaratmasını engelleyecek şekilde ona bağımlı olmuş olur.²³

Gerektirici bulunduğu halde eserin meydana gelmemesi bir engelden dolayı olup bu engelin kalkması bizâtihi mümkün ise, engelin kalkması durumunda âlemin ezeli olması mümkün olur ama bu bir çelişkidir. Engelin kalkması bizâtihi imkânsız ise, mümtenî olanın mümkününe dönüşmesi mümkün olmadığından daima öyle

²⁰ Razi, *Erbâin*, 1:26-27.

²¹ Sâbûnî, *Kitabu'l-Bidâye*, 83.

²² Cüveynî, *Şâmil*, 619.

²³ "Kâdir olanın yapması veya yapmaması mümkündür. Filozoflar kudret ve irade var ve ona bir mâni yokken eserin gecikmesinin mümkün olamayacağını söylerler. Onlara göre eğer kudreti ortaya koyacak kaynak gerekli her şeye sahip ise fiilde bulunmaması imkânsızdır. Aksi durumda müessirlik tesadüfi olur." Bk. Râzî, *Muḥaṣṣal*, 161-162.

kalması gerekir. Aksi halde kâinatın zâtı bakımından imkânsız iken sonradan zâtı bakımından zorunluyla dönüştüğünü söylemek de mümkün olur.²⁴

Bu sorulara cevap olarak, âlemin daha önce veya sonra yaratılabilecekken yaratma için belli bir vaktin tahsis edilmesinde tahsis edici olanın bizâtihi irade sıfatı olduğu söylenir. Bu belirleyici, kudret değildir. Zira kudretin bütün vakitlere taalluku eşittir. İlim de değildir çünkü ilim ma'lûma tabidir. Öyleyse bu nitelik iradenin kendisidir.²⁵ Ayrıca kâinat neden yaratıldığından daha önce veya daha sonra yaratılmadı sorusu ancak yaratmadan önce bir vakit ve zaman olursa geçerli olur. Oysa bu imkânsızdır. Zira zaman da âlem gibi sonradan var olmuştur. Yaratmadan önce zaman diye bir şey yoktur.²⁶

Mevcut olan bir şeyin zamansız olamayacağı ve zaman ezeli olduğunda başlangıcı olmayan hâdislerin olması gerektiği düşüncesine karşı Cüveynî (ö. 478/1085); "Allah zamansız olarak vardı. Zaman da hâdisler kapsamındandır. Hâdis olmak ise ezeli olmakla çelişir" diyerek cevap verir.²⁷ Gazzâlî (ö. 505/1111) de bu konuda irade sıfatının mahiyetine vurgu yapar. Buna göre âlem şu anda var olduğu nitelikte, şekilde ve mekânda yine var olması için irade edilen zamanda var olmuştur. İrade bir şeyi benzerinden ayırt etme özelliği taşıyan bir niteliktir. Böyle olmasaydı kudret ile yetinilirdi. İrade neden öyledir sorusu, ilim sıfatı neden bilineni olduğu gibi bilmeyi gerektirir sözüne benzer. İlimin özelliği bu olduğu gibi iradenin özü de bir şeyi benzerinden ayırt etmektir.²⁸

2.1.3. İlâhî Fiilin Ezeliği

Allah eksik ve noksan sıfatlardan münezzehtir. Âlemi ona ihtiyacı olduğu için yaratmamıştır.²⁹ O, insanlar gibi düşünsel aşamalardan geçen zamansal bir plan yapmaktan münezzehtir olduğundan âlemin yaratılmasına belli bir aşamada sonradan karar vermiş değildir. Varlığa gelecek her şeyi ezelde takdir etmiş ve zamanı geldikçe yaratmıştır. Gelecekte de zamanı geldikçe yaratacaktır.³⁰ Âlem tümüyle sonradan meydana gelmiş olmakla birlikte Allah'ın fiilleri de zâtı ve sıfatları gibi ezeldir. Ancak Allah'ın fiillerinin ezeli olması âlemin de ezeli olmasını gerektirmez mi? Âlem hâdis olduğundan âlemin yaratılmasından önce bir ilâhî fiilden söz etmek nasıl mümkün olabilir? Fiili olmayan fâil nasıl düşünülebilir? Bu kabul edilse bile Allah'ın âlemi yaratmadan önceki fiilinin ne olduğu söylenebilir?

Bu probleme verilen cevaplar imkânın ve kudretin ezeliğinin, ezelde var etmenin imkânını gerektirmediğine dayanır. Buna göre Allah Teâla ezeli olarak kâdir olmasına rağmen bu kudretin varlığından mümkün varlığın da ezeli olması gerekmez. Müessirin varlığının, eseri olan âlemin varlığını ezelde gerektirmemesi

²⁴ Râzî, *Muḥaṣṣal*, 163; "Filozofların delillerinden en kafa karıştırıcı olan budur." Bk. Ebû Hamîd Muhammed bin Muhammed el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 6. Baskı, trc. Mahmut Kaya ve Hüseyin Saroğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 16.

²⁵ Râzî, *Muḥaṣṣal*, 168.

²⁶ Râzî, *Muḥaṣṣal*, 168.

²⁷ Cüveynî, *Şâmil*, 620.

²⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 23.

²⁹ Ebû Cafer et-Tahâvî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1995), 11.

³⁰ Nesefî, *Baḥru'l-keḷâm*, 31.

mümkündür.³¹ Özü bakımından mümkün olan şeyin kendisinden geldiği varlığa kâdir denir. Yüce Allah âlemi yaratmaya ezelde kâdirdi.³² O, ezelde de hâlık³³ ve fâildi. Allah'ın bu sıfatla ittisâfı ezelde mümkündür ve O'nun zâtı da buna kâbildi.³⁴ Bu sebeple O'nun ezelden beri fâil olmasında bir problem yoktur.

2.1.4. Zamana Bağlı İkinci Bir İrade ihtiyacı

Bu bağlamdaki problemlerden biri de ezeli iradenin varlığa gelme esnasında yeterli olup olmayacağıyla ilgilidir. İlâhî iradenin âlemin yaratılması için, yaratıldığı o an seçmesindeki müreccihin bizâtihi ilâhî iradenin kendisi olduğu³⁵ ve ilâhî iradenin birbirine benzer seçeneklerden birini seçemeyeceğini kabul etmenin ilâhî kudrete aykırı olduğu³⁶ kabul edilse bile yine de yaratmanın gerçekleşmesi için ezeldeki iradenin yeterli olmayacağı yolunda özellikle meşşâî filozoflar bir takım itirazlarda bulunurlar. Onlara göre bu an geldiğinde yaratmanın gerçekleşmesi için ikinci bir irade gerekecektir. Allah, güneşi yaratmayı ezelde irade eder ancak onu yaratacağını bildiği o an geldiğinde o yaratmayı gerçekleştirir. Bu gerçekleştirme ise ilkindeki iradeden başkadır. Bu da yaratmanın gerçekleşmesi sırasında ikinci bir irade olduğu anlamına gelir. Hâlbuki Allah için hâdis bir iradenin olması imkânsızdır.³⁷

Gazzâlî buna verdiği cevapta, ezeldeki iradenin yeterli olduğunu ve yaratma sırasında ikinci bir iradenin gerektiği düşüncesinin ne akli bir zorunluluk olduğunun ileri sürülebileceğini ne de akıl yürütmeye delillendirilebileceğini ifade eder.³⁸ Akli bir zorunluluk olsa akıl sahibi birçok insanın bu iddiaya karşı çıkmaları söz konusu olmazdı. Zira aklen zorunlu olan hükümler, üzerinde nazarda bulunmaya gerek duyulmadan aklın onayladığı hükümlerdir ve bunlara az sayıda insan çeşitli sebeplerle karşı çıkmış olabilir de akıl sahibi çok sayıda insanın karşı çıkması düşünülemez. Hâlbuki bu iddiada durum böyle değildir. Akıl yürütmeye delillendirilmesi içinse kesin burhânî kanıtlar gerekir. Oysa yaratma sırasında ikinci bir irade gerektiğine dair ileri sürülenler, ilâhî iradeyle insan iradesi arasında kurulan yetersiz benzetmelerden ibarettir.

2.2. Ezelî İlmin İnsan Özgürlüğüne Etkisi İle İlgili Problemler

İlâhî sıfatlarla ilgili problemlerin bir kısmı da ezeli takdir ve ezeli ilmin insan özgürlüğüne etkisiyle ilgilidir. Buna göre hiçbir ma'lûm ilâhî ilmin, hiçbir makdûr ilâhî kudretin dışında değildir.³⁹ Yüce Allah kendilerine tebliğ ulaşıp iman teklif edilmeden, bir kısım insanların inkâr edeceklerini ezelde bilmiştir. Oysa tebliğ, teklif ve inkâr zamansal süreçte gerçekleşmiştir. Ne var ki onların iman etmelerini isteyen

³¹ Râzî, *Muḥaṣṣal*, 161.

³² Râzî, *Muḥaṣṣal*, 164.

³³ Tahâvî, *el-Akîde*, 11.

³⁴ Râzî, *Muḥaṣṣal*, 158.

³⁵ Râzî, *Muḥaṣṣal*, 168, 205; Beyzâvî, *Ṭavâli' u'l-envâr*, 192; Tahâvî, *el-Akîde*, 11; Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 122.

³⁶ "Allah'ın fiillerinin hangisinin önce hangisinin sonra olacağına karar veren ilâhî iradedir. Fakat O'nun sıfatlarında değişim olmaz." Bk. Râzî, *el-Mesâilü'l-ḥamsûn*, 40, 47-48.

³⁷ Beyzâvî, *Ṭavâli' u'l-envâr*, 194.

³⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 19.

³⁹ Teftâzânî, *Şerḥu'l-Akâid*, 52.

âyetler de iman etmeyeceklerini bildiren âyetler de ezeldir. Bu ezeli bilgi cebri gerektirmez mi? Öyleyse Allah Teâlâ onlara iman etmelerini neden emretmiştir? Hâlbuki Allah Teâlâ'nın ezeli ilminde asla iman etmeyecek diye bildiği insanların iman etmeleri mümkün değildir. Bu durum insan özgürlüğü bağlamında nasıl açıklanır? Hatta Allah'ın kendi ezeli ilminde olmayacağını bildiği bir şeyin olması mümkün olmadığından, böyle bir şey Allah'ın kudreti açısından da sorun teşkil etmez mi? O'nun ilminde değişme olması imkânsızdır. Gelecekte olacağı bilinen mümkünün şu an olması da imkânsızdır. İmkânsızın kudret kapsamına girmesi de aynı şekilde imkânsızdır. Zira imkânsız, mümkününe dönüşemez. Bu da ma'lûmun değişmesini imkânsız kılar.⁴⁰

Buna ilişkin cevapta ilâhî ilmin ezeliğinin zâtı bakımından mümkün olmayı engellemediği vurgulanır. Her mümkün aynı zamanda güç yetirilendir. İmkânsız olan ise maktûr yani kudrete konu olan şeyler kapsamına girmez. Âlem zâtı gereği mümkündür. Zâtı gereği mümkün olan başkası itibariyle imkânsız olabilir. Ama ikisi birden zâtı olamaz. Allah'ın ilminde şu gün ölecek diye bilinen birinin söz konusu o gün yaşaması bu bilgi itibariyle imkânsız ama zâtı itibariyle mümkündür.⁴¹

Allah Teâlâ'nın yokluğunu bildiği şeyin olması, olacağını bildiği şeyin olmaması muhaldir. Ancak bir şeyin varlığını bilmek var olacak olması bakımından var olmasına bağlıdır. Var olacak olması bu bilmeden dolayı olsaydı kısır döngü (*devr*) olurdu.⁴² Bu sebeple olacakların Allah Teâlâ'nın ilmine mutabık olması cebri gerektirmez. Evet, Allah onun olacağını bilir ancak bu zorunluluk sonradan eklenen (*lâhık*) bir zorunluluktur. Önce gelen (*sâbık*) bir zorunluluk değildir. Ma'dûmlar da ilme mutabıktır çünkü Allah Teâlâ onları ma'dûmken ma'dûm olarak bilir.⁴³ Bir şeyin vücûda geleceğine dair bilgi ona ancak vücûda gelmesi itibariyle taalluk eder. Bu itibar (*haysiyyet*) ilimden önce olup ondan kaynaklanmış değildir.⁴⁴

Kurani Kerim dünya hayatının imtihan için yaratıldığını ve kimin daha iyi amel işleyeceği ortaya çıksın diye insanın imtihana tâbi tutulduğunu ifade eder. Bu bağlamda; "Hanginizin daha iyi işler yapacağını denemek için ölümü ve hayatı yaratandır." (el-Mülk 67/2) âyetinde ve benzeri diğer âyetlerde "görelim diye", "anlayalım diye", "öğrenelim diye" şeklinde birçok ibare vardır.⁴⁵ Âyetlerde geçen ifadeler, burada ezelde bilinmiş bir durumdan çok zaman içerisindeki bir bilmeye işaret etmez mi? İmtihanın tabiatı da zaten bunu gerektirmez mi? Her şey önceden değişmez bir şekilde belliyse imtihanın bir anlamı olur mu? Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Bakara sûresinin bu bağlamdaki 143. âyetiyle ilgili şu açıklamayı yapar:

⁴⁰ Râzî, *Me'âlim*, 47.

⁴¹ Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, s.83.

⁴² Râzî, *Muḥaṣṣal*. s.169.

⁴³ Semerkandî, *Şerḥu'l-Fıkhî'l-ekber*,122; Nâsireddin et-Tûsî, *Telḥîşü'l- Muḥaṣṣal*, (b.y.: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, ts.), 177.

⁴⁴ Beyzâvî, *Ṭavâli'u'l-envâr*, 194.

⁴⁵ Bk. Âl-i İmrân 3/140; el-Enfâl 8/66; et-Tevbe 9/105; Yunus 10/14; Hûd 11/7; el-Kehf 18/7, 29; el-Ankebût 29/2-3; es-Sebe 34/21; Muhammed 47/31.

“ ‘Biz ancak şunu bilmek için şöyle şöyle yaptık’ sözü, Allah Teâlâ’nın bu bilginin meydana gelmesi için o fiilin işlenmesi gerektiği ve meydana gelmeden önce bilmediği vehmini uyandırır. Bu husus birkaç yönden cevaplanır. 1. Peygamberler ve mü’minlerden olan taraflarımız bilsin anlamındadır. Nitekim hükümdar, adamlarımız fethetti manasında ‘biz, falanca beldeyi fethettik’ der. 2. Olmayan şey ortaya çıksın da böylece mevcut olsun demektir. Mevcut olduğunda Allah o şeyi mevcut olarak bilir. Allah’ın bir şeyi mevcut olmadan mevcut olarak bilmesi imkânsızdır. 3. Kalplerindeki ihlâs veya nifakın ortaya çıkmasıyla şunları onlardan ayırt edelim anlamındadır. Böylece mü’minler kendi dost ve düşmanlarını tanımış olurlar. 4. Ferrâ’nın (ö. 458/1066) benimsediği görüştür ki buna göre bu âyette sonradan olan bilme, muhataplar itibariyledir. Bunun örneği, ‘odun ateşi yakar’ diye iddia eden birine karşı ‘getir yakalım da görelim bakalım hangisi hangisini yakıyor’ diyen akli başında kimsenin durumu gibidir. 5. Biz, sizi sanki sonucu bilmeyen bir kimsenin imtihan etmesi gibi imtihan ediyoruz anlamındadır. Zira adalet bunu gerektirir. 6. Böyle bir şey olsaydı Allah onu kesinlikle bilirdi anlamındadır.⁴⁶

Bu yorumlar âyetlerin anlaşılmasını önemli oranda kolaylaştırır da Allah’ın zamana bağlı olmayan ezeli değişmez bilgisinin, zamanda olup biten ve değişen şeylerle ilişkisini kavramak yine de zordur. Allah’ın ezeli ilim ve iradesinin, ilâhî kudret ve kulların ihtiyârî fillerini dikkate alarak nasıl açıklanabileceği sorusu yine de varlığını devam ettirir. Burada daha fazla itminan sağlayan doyurucu bir açıklama mümkün müdür? Zira bu, zihinleri çok uğraştırmış gerçekten zor bir meseledir.⁴⁷

2.3. Zamanda Gerçekleşen Tikellerin Değişimine Bağlı Problemler

2.3.1. İlâhî Sıfatların Zamanda Gerçekleşen Tikellerle Bağlantısı

Felsefe-keîâm tarihinin en köklü problemlerinden biri de Allah’ın değişen tikel varlıklara ve zamana bağlı ortaya çıkan olaylara dair bilgisini O’nun yüceliğine uygun bir şekilde anlamak ve açıklamak olmuştur. Allah’ın tikel olayları bilmediği iddiasındakiler, eğer bilirse bunun Allah’ın değişime tâbi ve hâdislere mahal olduğu anlamına geleceğini iddia ederler. Buna göre Allah Teâlâ sözelimi Zeyd’in evde olduğunu bilmekte iken, Zeyd evden çıktığında bu bilgi ya devam edecek ya da değişecektir. Devam etmesi durumunda bu, bilgi değil bilgisizlik olur zira Zeyd artık evde değildir. Zeyd’in evde olduğu bilgisi yerini Zeyd evde değildir bilgisine bırakırsa bu durumda da Allah’ın bilgisinde değişme meydana gelmiş olur. Allah’ın değişime tâbi ve hâdis varlıklara mahal olması ise mümkün değildir.

Bu problem söz konusu değişimin bilgide değil izâfette olduğuyula cevaplanmıştır. Buna göre herhangi bir şeyin Allah’ın bilgisinin dışında kalması mümkün değildir.

⁴⁶ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü’l-ğayb* (Beyrut: Dârü’l-fikr, 1401/1981), 4:114-115.

⁴⁷ Bu meseledeki bazı tartışmalar için bk. Eş’arî, *Maqâlatü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-muallîn*, thk. Muhyiddin Abdülhamid (Kâhire: Mektebetü’n-nahdati’l-Misriyye, 1369/1950), 1:254-256; “Yüce Allah iman etmeyeceğini bildiği halde Ebu Leheb’e iman etmeyi emretmiştir. Ancak O’nun iradesinin ilmüne aykırı olması imkânsızdır. Bu konuda sözü uzatmak gereksizdir. Zira O’nun zât ve sıfatlarının künhü akıl yürütmeyle anlaşılmaz.” Bk. Beyzâvî, *Tavâli’u’l-enoâr*, 198.

Yüce Allah küllî-cüz'î, mevcud-ma'dûm, gâib-hâdis, değişmeye tâbi olan-olmayan her şeyi bilir. Allah, yarattığını bilmemekten münezzehtir.⁴⁸ Eğer varlıklardan bazılarını biliyor bazılarını bilmiyor olsaydı, sadece bunları bilip de kalanları bilmemesine neden olan bir tahsis edici gerekir ve Allah ona muhtaç olurdu. Bu ise imkânsızdır.⁴⁹

Hâdis varlıklar varlığa gelir gider, yok iken var olur sonra tekrar yok olur. Allah Teâlâ'nın varlığı ise bâkîdir. İzâfetlerdeki değişiklik zâtta bir değişikliği gerektirmez.⁵⁰ Allah Teâlâ, âlemin var olmasını irade ettiği o anda var olacağını ezelde bilir. Bu ilim tek bir sıfattır ve âlemin sonradan var olacağını, var olma anında var olmakta olduğunu ve var olduktan sonra da var/var olmuş olduğunu bilmeyi gerektirir. Bunlar âlemde art arda gelse de Allah'ın ilim sıfatında bir değişme meydana getirmeyiz. Değişen âlemin durumudur. Güneş doğarken Zeyd'in geleceğini bilen birisi, bunu engelleyecek bir durum olmayıp bu bilgi kendisinde devam ettiği sürece bu tek bilgiyle güneşin doğması anında Zeyd'in geldiğini ve güneş doğduktan sonra da Zeyd'in bir süre önce gelmiş bulunduğunu bilir. Bu durumda bilginin zâtı tektir ancak iki bilineni vardır.⁵¹ Burada değişen, bilginin kendisi değil izâfetlerdir. İzâfetlerin ise dışta bir varlığı yoktur. Allah bilmiyordu âlem olunca bildi, görmüyordu âlem olunca gördü denilemez.⁵² O'nun sıfatlarında bir değişme olmaz.⁵³ Zamana bağlı olarak değişen tikelleri bilmesi de O'nun ilâhî ilmi açısından bir sorun teşkil etmez.

Bununla birlikte âlemdeki olayların zamansal süreçte gerçekleşmeleri, değişimden uzak ilâhî zamansızlığı anlamayı güçleştirir. Allah'ın onları gerçekleşmeleri sırasında bilmesi, Allah için de zamansal bir şeymiş gibi anlaşılmaya müsaittir. Zira bu bilgi, zamana bağlı zamansal bir olayın bilgisidir. Hâlbuki ezeli bilgi zamandan bağımsızdır.⁵⁴ Allah Teâlâ, kendisi üzerinden zaman geçmesinden münezzehtir.⁵⁵ O, fâil-i muhtâr olarak varlıkları yaratmayı dilemiş ve yaratmıştır. Bunları tasavvur etmeden yaratmaya yönelme ise olmaz. Bu varlıkların hepsinin gerekleri sonra onların da gerekleri vardır. Hepsi birbirine bağlıdır. Allah bütün bu gerekleri bilir, dolayısıyla her şeyi bilir.⁵⁶ O halde Allah'ın zamanda olan biten ve değişen bu şeylere dair bilgisinin mahiyeti nedir? Allah ezeli bilgisiyle zamana bağlı olmadan ve zamana bağlı ikinci bir bilgiye ihtiyaç duymadan, zamanda gerçekleşen olayları nasıl bilir? Bu bilgi olayların gerçekleşmeleri esnasında ikinci bir bilmeye ihtiyaç duymadan nasıl yeterli olur?

⁴⁸ Bk. Âl-i İmran 3/5; el-En'âm 6/59; Lokmân 31/27; el-Mülk 67/14.

⁴⁹ Râzî, *el-Mesâilü'l-ğamsûn*, 49.

⁵⁰ Râzî, *Muḥaṣṣal*, 176.

⁵¹ Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, 129-130.

⁵² Râzî, *Muḥaṣṣal*, 158-159; Beyzâvî, *Ṭavâli' u'l-envâr*, 188.

⁵³ Râzî, *Muḥaṣṣal*, 162.

⁵⁴ "Bütün peygamberler, sahabeler ve ümmetten onlara tâbi olanlar Allah'ın yaratmadan önce ezeli ilmiyle her şeyi bildiğinde ittifak ederler." Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâü'l-'alil fi Mesâilü'l-kadâ ve'l-kader ve'l-ḥikmeti ve'ta'lîl*, 3. Baskı (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, ts.), 55.

⁵⁵ Teftâzânî, *Şerḥu'l-Akâid*, s.48

⁵⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliyye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-Arabî, 1407/1987), 3:117-118.

Gazzâlî, bu problemi *Tehâfütü'l-Felâsife'*de özellikle İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) tezi üzerinden ele alır. O, İbn Sînâ dışındaki meşşâî filozofların Allah'ın zamanda değişen tikel varlıkları bildiğini reddettiklerini söyler. Bu filozoflar takipçisi oldukları Aristoteles'in (ö. mö. 322) izinde, Allah'ın sadece kendi zâtını bildiğini söylemeyi sistemlerinin bir gereği saymışlardır.⁵⁷ Zira onlara göre aksi durumda ilâhî bilgi, değişen hâdis bir bilgi olacaktır. İbn Sînâ ise böyle keskin bir söylemden kaçınarak "Allah eşyayı cüz'î olarak değil küllî olarak bilir" şeklinde bir çözüm sunmuştur.⁵⁸

"İbn Sînâ çokluğun reddi konusunda önceki filozoflara katılıyor da Allah'ın başkasını bildiğini kabul ederek onlarla ters düşüyor... Aslında o, 'Allah kendi özünden başka ne dünya da ne ahirette hiçbir şeyi bilmez. O'nun dışındaki varlıklar ise hem kendilerini hem de başkalarını bilir' diyecekken, bu durumda Allah'tan başkası Allah'tan daha üstün durumda olacağından, bundan utanarak bu görüşü savunmayı yeğlemiştir."⁵⁹

İbn Sînâ'ya göre ay altı tikeller, ay üstü âlemdekilerden farklı olarak zamansaldırlar ve değişime tâbidirler. Akıl, bunları ay üstü tikelerde yaptığı gibi tek tek temyiz edemez. Bunu yapmak için tikelleştirici duyusal bilgiye ihtiyaç vardır. Ay altı âlemdeki tikeller tabiatları gereği maddi, hissî ve zamansal oldukları için aklın algı alanına doğrudan girmezler. Zorunlu Varlık da bu tür tikelleri onların üyesi oldukları türler vasıtasıyla yani aklın algı alanına giren tümel vasıtasıyla bilir. Ancak bu türler aracılığıyla onların altında yer alan tikelleri bilir. Ne var ki bu bilgi hâlâ tümeldir ve bu durumda zamanda değişen tikellerin bilgisi hâlâ bir sorundur. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın, Allah'ın her şeyi bildiğini gösteren Âl-i İmrân 3/5. âyeti öne sürerek O'nun zamansal ve değişen tikelleri bildiğini ima etmeye çalışması, kendisinin ilâhî bilginin tabiatına dair ileri sürdüğü postülatlarla uyumsuz.⁶⁰

Meşşâî filozoflardan, Allah'ın kendi zâtından başkasını da bildiğini kabul edenlerin "tikel" derken kastettikleri daha ziyade zamanda değişen olaylardır. Zira onlara göre zamanda değişen olayların oluşları sırasında bilinmeleri zamansal bir bilgi olur. Onlar, Allah Teâlâ'nın zamansal uzanımına tâbi olmaktan münezzeh olduğu cihetle bunları gerçekleştikleri zamanda bilmesinin mümkün olamayacağını söylerler. Küllî-cüz'î derken asıl üzerinde durdukları nokta budur.⁶¹ Buna göre

⁵⁷ "Aristoteles'in tek fiili kendi kendisini düşünmek olan hareketsiz ilk hareket ettirici tanrısı, kendi kendisini bilirken evreni bilmez ve evren üzerine etkisi, sahip olduğu bilginin bir sonucu değildir." Bk. Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 520; Ekrem Sefa Gül, *Aristoteles'te Fizik Metafizik İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011), 98.

⁵⁸ "Zorunlu varlık her şeyi tümel bir tarzda akleder. Bununla birlikte hiçbir şey O'na gizli kalmaz. 'Göklerde ve yerde zerre ölçüsünde bile olsa hiçbir şey O'na gizli değildir.' Bu tasavvuru büyük bir lütfâ gerek duyulan surlardandır." Bk. Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitabu's-şifâ/Metafizik*, trc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 2:105.

⁵⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 104.

⁶⁰ Fehrullah Terkan, "İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın Cüz'iyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul, 22-24 Mayıs 2008), ed. Mehmet Mazak ve Nevzat Özkaya (İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2008), 349-350.

⁶¹ "Filozofların, Allah'ın cüz'ileri bilmediğini öne sürdükleri söylenirken dikkat etmek gerekir...Filozofların şöyle dediklerini söylemek daha doğru olur: Allah Teâlâ değişenleri

dedikleri açık olarak, âlemde meselâ güneş tutulması diye bir olgunun olacağı, Allah'ın bunun şartlarını ve sürelerinin neye göre değişeceğini bilmekle birlikte yaratılışından itibaren âlemde meydana gelen tek tek güneş tutulmalarını bilemeyeceğidir. İbn Sînâ bunu "cüz'î olarak değil küllî olarak bilir" şeklinde ifade etmiş⁶² ve bu tümel bilginin herhangi tikel bir tutulma olayının bilgisini kapsayıp-kapsamadığına dair açık bir cevap vermemiştir.⁶³

Bununla birlikte değişen varlıklara dair değişmez ilâhî bilgiyi, ilâhî sıfatlardaki basitliği bozmadan yani ikinci bir bilgiye ihtiyaç duymadan açıklayabilmek gerçekten zordur. Değişen varlıkların bilgisiyle ezeli bilgi arasındaki ilişki daha çok felsefi bir problem olarak durur. Bununla birlikte zamansal olarak gerçekleşen olayların Allah tarafından bilinmesi, çoğunlukla belki farkında olunmadan zamansal bir şey olarak düşünülür. İnsanlar, ilâhî sıfatların değişmeden münezzeh olduğu kabulüyle birlikte Allah'ın kendilerini ezeldeki bilgisine ek olarak, mesela dua ettikleri belirli anda, o zamansal dilimde ikinci kez bildiğini, gördüğünü, duyduğunu düşünürler. Halbuki Allah'ın sıfatları ezeldir. O, zamansal bir uzanımında zamanın tahakkümü altında değildir. Zaman da yaratılmıştır. Vehim, mekânda olmayanı mekânda olanla kıyasladığı gibi zamanda olmayanı da zamanda olanla kıyaslar. Akıl ise zamanda önce olmayı Allah için kullanmaktan kaçınır. Allah'ın zamandan önceliği zamansal bir anlamda değildir. Vehim bu konuda zorlansa da böyledir. Vehmin yanılışına ise değer verilmez.⁶⁴ Hareket etmeyen ve harekette olmayan varlıklar zamanda da olmaz. Onların değişen varlıklara karşı sebatı düşünüldüğünde bu maiyyet dehr olarak adlandırılırken yine sâbit olanlara göre düşünüldüğünde sermed olarak isimlendirilir. İşte dehr ile maiyyet ve sermed ile maiyyet göz önüne alınmadığında konu tam anlaşılmaz.⁶⁵

Bu bağlamda bazı âyetlerde geçen "gözlerimizin önündesin" şeklindeki ifadelerin⁶⁶ zahirî anlamda olmadığı, Allah'ın görmek için göze muhtaç olmadığı cihetle te'vil edilmesi gerektiği de açıktır.⁶⁷ Bununla birlikte Tâ Hâ 20/46. âyette Hz. Musa (as) ile Hz. Harun'a (as) Firavun'a giderlerken yöneltilen "korkmayın ben sizinleyim iştirir ve görürüm." hitabının Allah için de insanın bulunduğu o zamansal süreçte gerçekleştiği, Allah'ın görme ve iştirmesinin de yine o zamanda olduğu akla gelir.

değişmeleri bakımından, cismânî şeyleri de belirli ölçüleri bakımından bilmez." Bk. Râzî, *el-Meâtâlibü'l-âliyye*, 3:151.

⁶² Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 1:322.

⁶³ "İbn Sînâ'nın sistemine göre Zorunlu Varlık'ın bildiği ancak belli nedenlerin bir araya gelmesi sonucu tutulma denen tikel bir olayın gerçekleşeceği." Bk. Fehrullah Terkan, "İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın Cüz'iyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?", 353-354.

⁶⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 32; Tûsî, *Telhîsü'l-Muḥaṣṣal*, 153.

⁶⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye fi'ilmî'i-ilâhiyyat ve't-tabî'ıyyât*, thk. Muhammed Mu'tasım billah el-Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabî, 1410/1990), 1: 790,791. Kökleri Eflâtun'a (ö. m.ö. 427-347) dayanan bu ayrımın göre ezelinin sâbit şeylere göre durumu sermediyyet, değişen şeylerden önceki durumu ise dehr olarak isimlendirilir. Bk. Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, "Zaman", *Keşşâfi İştîlâhâtî'l-fünûn*, nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî, 2 cilt (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1: 912.

⁶⁶ Bk. Hûd 11/37; Tâ Hâ 20/39; et-Tûr 52/48.

⁶⁷ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kâhire: Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, 1406/1986), 158.

Hâlbuki diğer sıfatlar gibi işitme ve görme sıfatları da ezeldir. Peki, henüz işitilecek ve görecek şey olmadan ezelde onları görmek ve işitmek nasıl olur.⁶⁸ Bu durum işitilen ve görülenin ezeli olmasını gerektirmez mi?⁶⁹ Yine söz gelimi Tûfan olayı gerçekleşirken “yere suyunu yut göğe suyunu tut” (Hûd 11/44) dendiğinde bu emir o anda mı olmuştur yoksa ezeli midir? Ezelde ise o anda olan nedir, o anda ise kelâm ve iradenin ezeli olması ne anlama gelir?

Buna verilen cevapta Allah Teâlâ'nın ezeli zâtıyla kâim olan tek bir kelâmla mütekellim olduğu, harfler ve sesler cinsinden olmayan bu kelâmın O'nun zâtından ayrılmadığı ifade edilmiştir.⁷⁰ Görme ve işitme sıfatları ilim ile aynı değil ondan başka sıfatlardır.⁷¹ Buna göre; “Nuh'u kavmine gönderdik” (Nuh71/1) âyetindeki mâzî sigası ile ilgili bir sorun yoktur. Gelecekte olması istenen bir işle ilgili önceki emir ve nehiy de bir problem teşkil etmez. Allah'ın bildirdiği şeyler mâzî ve müstakbele göre çeşitlenmez. O'nun haberi ezelden ebede tek bir haberdir. Değişen haber değil kendisinden haber verilir.⁷² Lafız, hallerin değişmesiyle değişir ama zât ile kâim olan mana değişmez.⁷³ Bununla birlikte zamansal olayların gerçekleşmeleri sırasında bunları görüp bilmenin zamansal bir şey olmaması yine de oldukça güç anlaşılır. Bunun için daha net bir ezeli tasavvuruna ihtiyaç olduğu açıktır.

2.3.2. İlâhî Ezeli Takdirin Değişmemesi

Bu konudaki bir diğer meselede özellikle ecel vakti bağlamında ele alınan ezeli takdir konusuyla ilgilidir. Allah Teâlâ belirli bir kişinin yine belirli bir anda öleceğini, o ondan önce ölmeyeceğini ezelde bilir ve irade eder. Bir katil, o adamı bu andan önce öldürmeye teşebbüs ettiğinde girişimi başarısız olur yahut kanser hücreleri tedaviye cevap verir ve adam o andan önce ölmez. Burada genellikle adamın eceli gelmemiş olduğu için ölmediğini düşünmeye daha meyilli olursa da aslında ölmediğine bakarak ecelinin henüz gelmediğinin anlaşıldığını, diğer bir ifadeyle burhân-ı limmî değil burhân-ı innî olduğunu söylemek daha doğru olur.⁷⁴

Ecel bir ve tektir.⁷⁵ Allah Teâlâ, bu adamın katil tarafından o anda öldürüleceğini yahut kansere o an yenik düşeceğini bildiği için ecel bir an geri ya da ileri alınmaz.⁷⁶ Adamın o saatte ölümü Allah'ın onun o saatte öleceğini bilmesinden dolayı değildir.

⁶⁸ Râzî, *Muḥaṣṣal*, 184; Beyzâvî, *Ṭavâli' u'l-envâr*, 196.

⁶⁹ Bu konudaki tartışmalarla ilgili bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1:233.

⁷⁰ Râzî, *Muḥaṣṣal*, 172; Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1:339.

⁷¹ Râzî, *el-Me'âlim*, s.41.

⁷² Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1:391; Sâbûnî, *Kitabu'l-Bidâye*, 64-65.

⁷³ Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, 132; Neseî, *Kitabu't-Temhîd*, 181-182.

⁷⁴ “Orta terimin, büyük öncül ile küçük öncül arasındaki münasebetin yani sonuçtaki hükmün illeti olduğu delile burhân denir. Burhânda orta terim bu münasebetin hem zihindeki hem de realitedeki illeti olursa buna burhân-ı limmî, sadece zihindeki illeti olursa buna da burhân-ı innî denir. Bazı mantıkçılar illetten ma'lûle yani sebepten sonuca götüren kıyasa burhân-ı limmî, sonuçtan sebebe götüren kıyasa da burhân-ı innî adını vermişlerdir.” Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Burhan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6:430.

⁷⁵ Bk. el-A'raf 7/34; Yûnus 10/49.

⁷⁶ Bk. Âl-i İmrân 3/145; el-En'am 6/2,60; el-A'raf 7/34, 185; Yûnus 10/49; er-Ra'd 13/38; el-Hicr 15/5; en-Nahl 16/61; el-Mü'minun, 23/43; el-Ankebût, 29/53.

Aksine çok verilen güneş tutulması ve bu tutulmanın önceden bilinmesi örneğinde sembolize edildiği üzere, Allah'ın adamın o saatte öleceğini bilmesi adamın o saatte ölecek olmasındandır. Yani ilim ma'lûma tâbidir.⁷⁷ Neyin gerçekten var olacağı, neyin asla var olmayacağı da ezelden ebede ilâhî ilimde değişmeyen bir kesinlikle bilinir.⁷⁸

Hz. Yunus'un (as) kavmi, üzerlerine gelen azabı görüp tevbe ettiklerinde⁷⁹ Allah o zamana kadar bilmediği bir karar vermiş ve onlar tevbe edince kazâyı kaldırmayı irade etmiş değildir. Yüce Allah Hz. Yunus'un (as) kavminin bela bulutlarını görünce tevbe edeceklerini, onların bu tevbelerini kabul edeceğini ezelde bilmekteydi.⁸⁰ Allah'ın ezeli bilgisinde bir değişiklik olmaması ancak böyle mümkün olur. Diğer türlü düşünülduğünde, bir şekilde ilâhî irade ve ilmin değiştiği kabul edilmiş olur. Hâlbuki Allah'ın zamana bağlı olarak sonradan bildiğini ve irade ettiğini düşünmek, O'nu hâdislere mahal olarak kabul etmek anlamına gelir. O'nun değişmesi mümkün olsaydı zorunlu değil mümkün bir varlık olurdu.⁸¹

Burada irade ve ilmin ezeliğini anlamak hiç kolay değildir. Eğer bu tevbe ezelde kabul edildi ise zamanda gerçekleşen nedir? Eğer zamanda kabul edildiyse nasıl ezeli olur? Hem ezeli hem zamanda olursa nasıl tek olur? Bütün bunlar bir arada nasıl kabul edilir ve açıklanır? Şu halde bir çelişkiye düşmeden kader, yaratma ve ilâhî sıfatların ezeliği anlayışının bir arada savunulmasının temelindeki düşüncüyü bulmak gerekir.

İlâhî irade, ezeli ilim ve yaratma ile âlemin hudûsü ve zamansallığı, kader, insanın özgürlüğü ve sorumluluğu bağlamındaki meselelerin başlıcalarını oluşturan bu problemler, ezellik ve ilâhî sıfatların tam olarak kavranmasındaki güçlükler işaret eder. Bu problemlerin çözümü ise her şeyden önce ezelin mahiyetinin kavranmasına dayanır. Son bölümde bu problemlerin çözümüne büyük katkı sağlayan bir ezellik anlayışı sunulacaktır.

⁷⁷ Bununla birlikte güneş tutulması örneği kendisinden önce herhangi bir nesnenin bulunmasının imkânsız olduğu şeklindeki ezellik fikriyle çatıştığından dolayı uygun bir örnek olmadığı eleştirilerine mâruz kalmıştır. Bk. Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliği ve İnsan Hürriyeti* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 118-119.

⁷⁸ İbn Manzûr da ilim kelimesini açıklarken bu noktaya işaret eder. Bk. İbn Manzûr, "İlm", *Lisânü'l-Arab*, 55 Cilt (Kâhire: Dârü'l-me'ârif, ts.), 35:3082-3083;

⁷⁹ Bk. Yunus 10/98.

⁸⁰ Ezeli ilmin zamandan ve sonradan verilen kararlardan münezzeh oluşu nesh meselesiyle de yakından ilgilidir. Zira nesh, Allah Teâlâ'nın sonradan vardığı bir karar değişikliği değildir. "...Nesh Bârî Teâlâ'ya göre beyân-ı mahzdır. Çünkü o hükmün ne kadar bir süre cereyan edeceği ilm-i ilâhîde ma'lûmdur. Bize göre ref'dir zira onun ne kadar bir süre cereyan edeceği bize ma'lûm değildir...Eğer nesh, ilm-i ilâhîde dahi ref' olsa o vakit Şâri-i Mûteâl hazretlerine bedâ ve cehl isnad edilmiş olur." Bk. Ali Haydar Efendi, *Usulü Fıkıh Dersleri* (İstanbul: Meral Yayınları, 1966), 283; Ecelin teklifi ve muallak kader anlayışıyla bedâ kavramı arasında karşılaştırmalar için bk. Osman Karadeniz, *Ecel Üzerine* (İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1992), 14-20, 24-27, 67, 74.

⁸¹ "Bir dinî inanca mensup olanlarla birlikte başka birçok akıl sahibi kimse de Allah'ın hâdislere yani yok iken sonradan var olan şeylere mahal olmasını kabul etmez." Bk. Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf fi 'İlmi'l-keâm* (Mısır: Matbaatü's-saâde, 1325/1907), 8: 31.

3. Ezelîlik Tasavvuru ve İlâhî Sıfatların Ezelîliği

Felsefî-kelâmî problemleri anlamaya ve çözmeye yardım eden kavramların oluşması ve yöntemlerin geliştirilmesi sürekli bir faaliyet alanıdır. Örneğin atom nazariyesi, cevher ve araz kavramlarının kelâma girmesiyle kazanılan bakış açısı, birçok problemin daha açık olarak ortaya konulması ve çözülmesinde etkili olmuştur. “Bir zamanda tek mahalde iki araz kâim olmaz.” ya da “araz arazla kâim olmaz.” ilkeleri⁸² birçok kelâmî meselede geniş çözüm imkânları sunmuştur.⁸³

Asıllar, üzerinden zaman geçtikçe daha fazla söz ve kavramla ifadeye ihtiyaç duyarlar ve her problem çözülürken yeni kavram ve problemlerin oluşmasına yol açar. Nitekim ilk dönemlerde konuşulmayan birçok felsefî-teolojik problem, sonraki yüzyıllarda kelâm ilminin meselesi haline gelmiştir. Bu yüzden zamanla İslâm düşünce tarihinde “âlem olduğundan daha önce veya sonra yaratılabilir miydi?”, “Allah’ın ne yaratacağını ezelde bilmesi zorunluluğa yol açar mı?”, “zorunluluk ve imkân ne demektir?”, “bir şeyin zorunlu mu mümkün mü olduğuna neye göre karar verebiliriz?”, “mümkünün hâdis olmasının zorunlu olduğunun delili nedir?”, “bu delil kesin bir delil sayılabilir mi?”, “kesin delille kesin olmayanı birbirinden nasıl ayırabiliriz?” gibi bazıları bu çalışmada da ele alınan birçok yeni problem ortaya çıkmıştır.

Allah’ın zâtı ve sıfatları kadîmdir. Âlem ise ezeli iradeyle yaratılmış hâdis bir varlıktır. Allah hiçbir şeyde zorunluk altında kalmayan fâil-i muhtârdır. Mümkün varlıkları dilerse yaratır dilerse yaratmaz.⁸⁴ Zira varlığı mümkün olanın yokluğu da mümkündür. Varlığı ve yokluğu mümkün olanın varlığı ise zâtının gereklerinden değildir. Varlığa gelmesi için onu var etmeyi dileyen bir belirleyiciye muhtaçtır. Kadîm ve hâdis arasında bir ara durum da yoktur.⁸⁵ Müessirin ezelîliği eserin ezelîliğini, kudretin ezelîliği ise kudrete konu olan şeyin ezelde var olmasının imkânını gerektirmez.⁸⁶ Sonradan var olan her şey yoklukla ve başkasıyla öncelenmiştir.⁸⁷ Âlem, var olmasını dileyen ilâhî irade hâdis olmaksızın ve kadîm irade sıfatında bir değişme meydana gelmeksizin var edileceği vakitte yaratılmıştır.⁸⁸ Yaratmayla Allah’ın sıfatlarında herhangi bir artma olmamış ve yüce Allah hâlık ismini yarattıktan sonra kazanmamıştır.⁸⁹ Bütün bu itikadî kabullerin anlaşılması için yine ezelîliğin doğru bir şekilde tasavvuru gerekir.

Ezel ve kıdem birbirine yakın iki kavram olarak genellikle bir arada ele alınır. Kıdem şeyin kadîm olmasıdır ve hudûsün mukâbilidir. Kadîm, varlıkta başkasından önce

⁸² Cüveynî, *Şâmil*, 151; Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, 50; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 150,157; Sâbûnî, *Kitabu'l-Bidâye*, 34.

⁸³ Bu konuyla ilgili bk. Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 271-282.

⁸⁴ Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, 93.

⁸⁵ Nesefî, *Kitabu't-Temhîd*, 128,132.

⁸⁶ Râzî, *Muhasal*, 161.

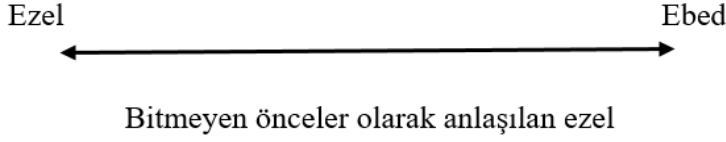
⁸⁷ Râzî, *Erbâin*, 1:23.

⁸⁸ Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, 97.

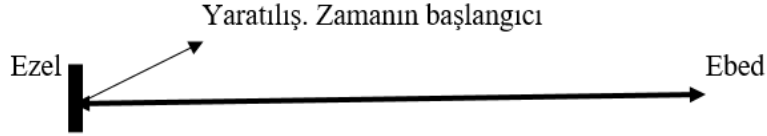
⁸⁹ Tahâvî, *Akâide*, 11.

olan ve hiç yokluğa uğramayıdır.⁹⁰ Kıdem başkasıyla öncelenmiş olmama anlamında zâtî, yoklukla öncelenmiş olmama anlamında zamanidir.⁹¹ Kadîm lafzının içeriğinde bir varlığın ispatı ve ondan önce gelen yokluğun reddi dışında bir şey bulunmaz.⁹² Hâdis ise illete muhtaçtır ve varlığının başlangıcı vardır.⁹³

Bir başlangıcı olmanın olumsuzlanması ve geçmiş yönünde mukadder sonsuzlara kadar varlığın devamı olarak anlaşılan ezel,⁹⁴ genellikle ebede uzanan sonsuz bir zaman çizgisinde düşünülür. Bu ezel anlayışı, geçmişe doğru her önceden daha önce bulunan başka bir öncenin olduğu fikrine dayanır. Ezelîliği, böyle sayı doğrusunda eksi sonsuza giden sayılar gibi sonsuz sayıda öncelerin, onları da başka öncelerin sonsuza dek takip ettiği bir şey olarak anlamak, Allah Teâla'yı daha baştan zamansal bir varlık olarak kabul etmeye götürür. Zamanı da ezelî saymaya yol açar. Ayrıca âlemin yaratıldığı zamandan daha önce veya daha sonra yaratılmasının imkânı ile ilgili soruları gündeme getirir.



Ezelîliği sayı doğrusundaki eksi sonsuz gibi öncesinde sonsuz önceler olan bir silsile saymak yerine zamansal uzanımdan uzak ve münezzeh bir durum olarak kabul etmek ise bu sorunları büyük oranda ortadan kaldırır. Böylece ezelin, yaratılıştan önce akıp giden kozmik ya da ilâhî herhangi bir zamansal uzanım olmadığı daha iyi anlaşılabilir.



Zamandan önceki zamansızlık olarak anlaşılan ezel

Ancak bu çözüm de ezelin sanki belli bir aşamada başlamış olduğu zannına yol açabilir. Ayrıca ilk yaratılış ve onunla birlikte başlayan zamanın ezel noktasına teması, âlemi ve zamanı ezelî saymaya yol açabilir. Buna ek olarak zamanda gerçekleşen olaylar düşünüldüğünde biri ezelî, diğeri zamana bağlı olarak yenilenen farklı ilâhî sıfatlar olduğu anlayışına götürebilir. İlâhî sıfatların zamansal olaylara taallukunu açıklamakta yeterli olmaz. Oysa yukarıda anlatılan

⁹⁰ Tehânevî, "Kıdem", *Keşşâfi İştîlâhâtî'l-fünûn*, 2: 1305.

⁹¹ Sa'üdüddîn et-Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm* (b.y.: Matbaatü's-saâde, 1330/1912), 27.

⁹² Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, 46.

⁹³ Seyfüddîn el-Âmidî, "Kadîm", *el-Mübîn fî Şerh-i Elfâzi'l- hükemâ ve'l-mütekelîmîn*, thk. Hasan eş-Şâfi' (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1413/1993), 118-119.

⁹⁴ Tehânevî, "Ezel", *Keşşâfi İştîlâhâtî'l-fünûn*, 1:143.

problemlerin bir bölümü de zaten bundan kaynaklanır. Bu anlayış aslında fark edilmese de çok yaygındır. Buna göre Allah Teâlâ ezelde bildiği âlemi ve varlıkları bir de onların zamansal akışı içerisinde gerçekliklerinde bilmekte, görmekte ve duymaktadır. Hâlbuki böyle bir kabul zamanda yenilenme ve hâdislere mahal olma anlamına geldiği için ilâhî sıfatlar ile bağdaşmaz. Bu ikinci zamansal sürece bağlı ilim ve iradeyi kabul etmeksizin dik çizgi ile temsil edilen ezeli ile yetinerek, ezeli sıfatların değişen olaylara taallukunun zamansal olmadığı düşünülürken ise insanın kendi bulunduğu zaman diliminde Allah'ın onu bildiğini, gördüğünü, duyduğunu kavraması zorlaşır.

Burada bütün problem biri zamandan bağımsız ezeli, diğeri zamansal olaylara eşlik eden iki tür ilâhî sıfat ve fiilin varlığını kabule ya da aynı ilâhî sıfatları, zamandaki oluştan kopararak ezelde bırakmaya yol açan ezeli anlayışından kaynaklanmaktadır. Böyle bir ezeli anlayışı nasıl düşünülürse düşünülün, ya Allah'ın zamana bağlı olayları bilmediğine ya da zamana bağlı olayları bilmek, görmek, duymak için ikinci bir bilgiye, duymaya ve görmeye ihtiyaç duyacağı anlayışına varır. Allah Teâlâ her ikisinden de münezzehtir. Bu sorunu çözmek için daha farklı bir ezeli kavrayışına ihtiyaç vardır. Aslında hem İslam hem batı düşünce tarihinde ilâhî bilgi açısından geçmiş ve gelecek şeklinde bir ayrım olmadığı, ilâhî zâtın âlemle ilişkisinin "daimî bir şimdi" de olduğu ifade edilmiştir.⁹⁵ Fakat bu daimî şimdi ile kastedilenin ne olduğunu anlamak zor olduğundan arzu edilen itminanı sağlayamamıştır. Burada problem zihnin vehim tesiriyle öncesiz bir varlığı kavrayamamasından kaynaklanmaktadır. Eğer bu ezeli şimdinin mahiyeti biraz daha netleştirilebilirse bu problemlerin büyük oranda kalktığı görülecektir.

Yirminci yüzyılda yaşanan iki büyük bilimsel dönüşüm; kuantum fiziği ile izâfiyet teorisi, ezeliyi anlamak için bize birtakım imkânlar sunar. Fakat bu imkânlar, bilimsel tefsir anlayışının öngördüğü anlamda değil daha çok bu yeniliklerin evren, zaman, hareket kavramlarına yaklaşımımızda bizlere derinlikli düşünsel kavrayışlar sunabilecek olması anlamındadır. Bu durum, bir zamanlar atom nazariyesi ile cevher-araz kavramlarının kelâma girdiği ve kelâm sistemlerinin böylece büyük bir açıklama ve anlaşılma gücüne kavuştuğu sürece benzetilebilir.

İzâfiyet teorisine göre ışık hızına yaklaştıkça zamanın dünyadakinden daha yavaş akması sebebiyle bu yüksek hızdaki bir yıllık seyahat, dünyada bir yıldan çok daha fazla bir zamana denk gelir. Buna zaman genişlemesi (*time dilation*) adı verilir.⁹⁶ Örneğin müon olarak adlandırılan elementer parçacıklar elektronla aynı şarj sahiptirler ancak bozunabilirler. Bir müonun bozunumuna kadarki hayat süresi

⁹⁵ Bu "daimî şimdi" anlayışının örneğin batıda Thomas Aquinas (ö. 1274) tarafından ifade edilen biçimi ve bununla ilgili değerlendirmeler için bk. Anthony Kenny, Tanrının Önceden Bilmesi ve İnsan Hürriyeti, trc. Hanifi Özcan, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2002): 631; gerek bu makaleyle gerekse konunun İslam düşüncesinde ele alınışıyla ilgili değerlendirmeler için bk. Metin Özdemir, Ezeli Bilgi Anlayışının Problematik Yönü, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (Haziran 2002): 218-222.

⁹⁶ Bu süre " $t = t^0 / \sqrt{1 - v^2/c^2}$ " formülü ile hesaplanır. Bk. Ahmed Yüksel Özemre, *Çağdaş Fiziğe Giriş*, 3. Baskı (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi Yayınları, 1983), 19-21. Burada 't' dünyada geçen referans zamanını, 't⁰' seyahat edilen zamanı, 'v' hızı, 'c' ise ışık hızını ifade eder.

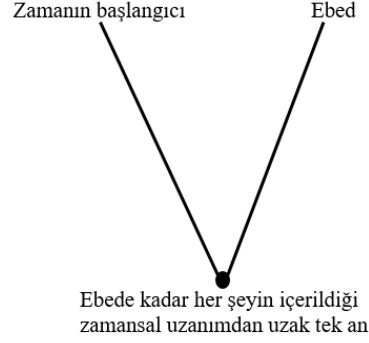
normalde iki mikrosaniyedir. Ancak müonlar ışık hızına yakın hızlandırılırlarsa hayat süreleri daha fazla olur. Işık hızına yakın seyreden nesnelere için zaman yavaşladığından bu durumdaki bir parçacığın dahili saati daha yavaş çalışır.⁹⁷

Buna göre yirmi yaşında iki kardeş düşünelim. Bu ikiz kardeşlerden birinin dünyada kaldığını, diğersinin ışık hızına çok yakın hızda bir yıl sürecek uzay yolculuğuna çıktığını hayal edelim. Mekik bir yıl sonra dünyaya döndüğünde, mekikteki kardeş yirmi bir yaşına gelmiş olurken dünyada kalan kardeş, ikiz kardeşinin ışık hızına yaklaştığı orana bağlı olarak ona göre beş, on, yirmi veya elli yıl fazla yaşlanmış olacak ve bu oran ışık hızına yaklaşıldığı ölçüde artacaktır. Işık hızına yakın seyahat eden kardeşin dünya ile bağlantısının bir şekilde devam ettiğini varsayalım. Öyle ki dünyada olan bitenler her an mekikteki bilgi merkezine aktarılıyor olsun. Bu durumda söz gelimi dünyada on yılda gerçekleşen olayların bilgisi, mekikteki kardeş tarafından bir yıl içerisinde elde edilmiş olacaktır. Mekik hızının bir yılda yüz yılın hatta bin yılın bilgisine sahip olmaya imkân verecek şekilde artırıldığını hayal edelim. Bu noktada zihinde yanlış yönlendirmelere meydan vermemek amacıyla uzay seyahatini düşünmeyi bırakarak uzun zaman içerisinde gerçekleşen olayların bilgilerinin çok kısa sürede elde edilmesine odaklanalım. Mesela bir milyon yılın bir saniyede tüketildiğini hayal edelim. Ancak bununla da yetinmeyip saniyeyi tekrar tekrar bölerek küçültürken, bir milyon yılı da artıralım. Böylece artık zamanın akmadığı 10^{-43} saniye olan Planck zamanına yani zamanın en küçük birimine, zamanın akıp gitmeyen birimine ulaşalım.⁹⁸ İşte ezelin -Planck zamanı ile aralarında bir benzerlik kurmak suretiyle değil ama sadece bu konudaki anlayışı kolaylaştırması bakımından dikkate almak kaydıyla-zamansal akıştan uzak tek bir anda, başlangıçtan ebede kadar her şeyin içerildiği uzanımsız böyle tek bir anı ifade ettiğini düşünebiliriz.⁹⁹ İlâhî ilim ve sıfatlardaki ezeliflik de bu şekilde anlaşılabilir. Ebede kadar her şeyin bilgisini onlara eşlik ederek ama zamansal açıdan herhangi bir uzanım olmadan kuşatan bu daimî şimdinin, yüce Allah'a özgü ezeli tek an yani ân-ı vâhid-i ilâhî-i ezeli olduğunu kabul edebiliriz.

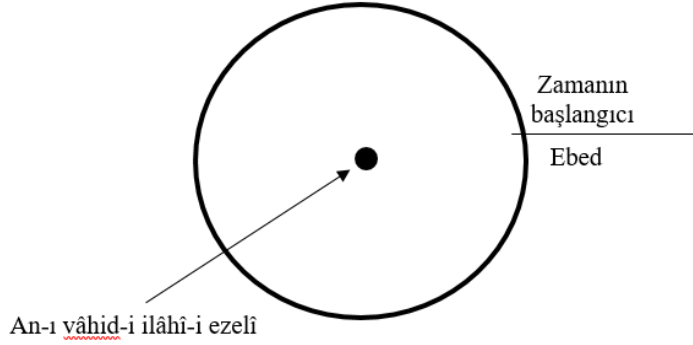
⁹⁷ Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 465.

⁹⁸ "Plack enerjisi, Planck mesafesi ve Planck zamanı uzay-zaman ve madde-enerjinin en küçük aralıklarıdır... Evrende Planck mesafesinden daha küçük bir parçacığın var olabilmesi mümkün değildir... Belirsizlik ilkesine göre Planck mesafesi ölçülebilecek en kısa uzunluktur. Işığın 10^{-33} cm kadarlık mesafeyi kat ederken geçen süre ise Planck zamanını oluşturur." Bk. Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 483-484.

⁹⁹ "Zamanda önce ve sonra olan şeylerdeki öncelik ve sonralık evvelâ bizzat hareket için olur sonra da hareket eden için arazi olarak olur. Zamandaki "an" sayıdaki birlik gibidir. Önce gelen ve sonra gelen ise sayıdaki çift ve tek gibidir." Bk. Râzî, *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye*, 1:790.



Ne var ki zamanın başlangıcından ebede kadar olan biten her şeyin uzanımsız tek bir anda içerildiğini ifade eden bu şekil, ezel ve ebedi belli bir zamanda başlayıp biten bir süreç gibi anlamaya yol açabilir. O halde ebede kadar geçen zamanı içeren, zamansal uzanımdan uzak bu tek anı temsil eden şekli yanlış anlamalardan kurtaracak şekilde yeniden çizelim.



Buna göre ezelden ebede bütün olan bitenler, dairenin merkezindeki tek bir nokta ile gösterilen zamansal açıdan uzanımsız o tek bir anda içerilmiştir. Ne var ki bu şekil de yanlış anlamalardan bir dereceye kadar koruyabilse de yaratılışın ebedde sona eren döngüsel bir süreç olduğu izlenimi verdiği için başka yanlış anlamalara yol açabilir. Ancak ezelden ebede her şeyi içine alan ân-ı vâhid, zamansal açıdan uzanımsız olduğundan zamansal sürecin ilk yaratılış ile birlikte başladığı yani zaman ve yaratılışın başlangıcının aynı olduğu, zamandaki her önceden önce gelen başka önceler anlamında bir ezel olmadığı dikkate alındığında bu yanlış anlamalar ortadan kalkar. Bu ancak evren dışında bağımsız olarak akan bir zaman söz konusu olsaydı geçerli ve anlamlı olurdu. Fakat böyle değildir. Zaman maddenin bir boyutudur. Ondan bağımsız ve önce değildir. Evrendeki varlıkların bir mekânı olmasına karşın maddenin tümü göz önünde tutulduğunda bunun dışında yer olmadığından evrenin bütünü için bir yer olamayacağı gibi evren dışında zaman da söz konusu değildir. Şu halde evrenin 'yaratılış zamanı'ndan söz edilemez.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Özellikle bu bağlamda Molla Sadrâ'nın (ö. 1050/1641) evrendeki devamlı hareket ve bu hareketle birlikte var olan zaman ve zamanla kayıtlı olmamak, zaman dışı olmak olarak yorumladığı ezel

Kader, insan özgürlüğü, yaratılış ve zamanla ilgili bir kısmına işaret ettiğimiz problemlerde yaşanan güçlükler ezelin bir sayı doğrusu üzerinde eksi sonsuza giden sayılar gibi başa doğru devam eden süreç veya zamansal akışın başındaki zamansızlık olarak düşünülmesinden kaynaklanır. Bu durumda da ya zamansal başlangıç ya da ezeli bilginin zamandaki olaylara taalluku anlaşılır. Hâlbuki Allah'ın bilgisinin ezeliği, ezelden ebede kadar olacak bitecek her şeyin önceden kendisinde toplandığı sonra tekrar zamansal uzanımına eşlik edilerek ikinci bir defa bilinip görüldüğü şeklinde değil de her şeyin kendisinde, kendi süreçleriyle birlikte ama uzanımsız tek bir anda toplandığı ân-ı vahid olarak yani tek mutlak anın bizzat kendisi olarak anlaşıldığında bu sorunlar ortadan kalkar. Buna göre âlemin yaratılışından başlayan ve ebede kadar uzanan olaylar bu ân-ı vâhidde olmuş ama bu ân-ı vahid bütün bu olayları zamansız tek bir anda içermiştir.¹⁰¹ Bu ân-ı vahid, olayları önceden içermiş sonra da olaylar başlamış olmayıp her şey onların zamansal süreçlerine zamansız olarak eşlik etmek suretiyle bir anda içerilmiştir.

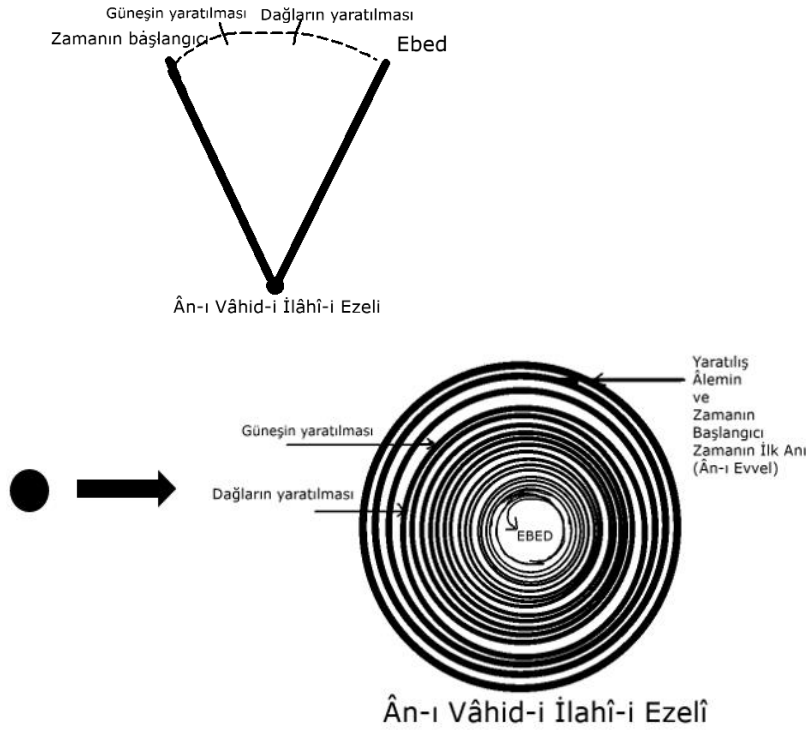
“İlim, Allah Taâlâ'nın kadîm ve basit bir sıfatıdır. Onda taallukun çokluğuna bağlı bir artış olmaz. Her şey ezeli ve ebedî olarak bu ilimde yer alır. Küllî-cüz'î her şey, ilâhî ilimde bütün halleriyle basit olarak bir anda bilinir. Örneğin Zeyd şu anda mevcut, ma'dûm, çocuk, genç, ihtiyar, hayatta, ölü, ayakta, oturmakta, bir yere yaslanmış, gülüyor, ağlıyor, lezzet alıyor, acı çekiyor, aziz, zelil, berzahta, mahşerde, cennettedir. Burada taallukun çokluğu söz konusu değildir. Burada ezelden ebede kadar basit bir andan başka bir an yoktur. Allah Teâlâ için zamansal bir akış, bir öncelik-sonralık olmaz.”¹⁰²

Ezeli, hep çizgisel bir doğrudan bitmeyen önceler olarak düşünmek, yukarıdaki pasajda ifade edilen ezeli tasavvurunun açıklayıcı gücünün dikkatten kaçmasına yol açmıştır. Ezelden ebede her şeyin kendisine sığıdığı bu tek anın, ebede kadar her şeyin varoluşlarına eşlik etmekle birlikte zamansal olarak uzanımsız olduğu anlaşıldığında ise zamanın başlangıcının ilk yaratılış olduğu da anlaşılır. Bu noktada söz konusu ezeliği gösteren şekle son biçimini vermek ve doğabilecek yanlış anlamaları tümüyle ortadan kaldırmak iyi olur. Bunun için ân-ı vâhid-i ilâhî-i ezeli'yi temsil eden noktayı tekrar ele alalım. Zira bu şekil biri ezeli, diğeri zamana bağlı iki ayrı ilâhî sıfat olduğu anlayışından kurtulmayı tam sağlayamıyor. İlâhî ezeli an, ebede kadar her şeyin bilgisini bunlara zamansız olarak eşlik ederek bir anda içerir. Hâlbuki şekilde nokta dairenin merkezinde gösterildiği için hem bunun tam tersini aklı getiriyor hem de hâlâ ezelin ebede bittiği döngüsel bir zaman izlenimi veriyor. Şu halde son bir adım atalım ve ân-ı vâhid-i ilâhî-i ezeli'yi gösteren noktayı dairenin merkezi gibi değil çevresi gibi çizelim. Daha önce dairenin çevresini gösteren çizgiyi de ilk yaratılış anından başlayıp ebede kadar devam eden helezonik bir çizgi olarak dairenin içine alalım.

anlayışı için bk. Abdülkerim Suruş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, trc. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 75, 77, 79-80.

¹⁰¹ Tehânevî, “el-Ânu'd-dâim”, *Keşşâfi İştîlâhâtî'l-fünûn*, 1:75.

¹⁰² Ahmed Fâruk es-Serhendî er-Rabbânî, *Mektûbât*, Arapça trc. Mehmed Murad (İstanbul: Hakikat Yayınevi, 1423/2002), 449.



İşte, başlangıcından ebede kadar ya da -ilâhî irade ve ilmin zamansız bu tek noktada olduğunu ve ezeliğin yüce Allah'a özgü olduğunu unutmamak kaydıyla- ezelden ebede kadar bütün zamansal akış, bu akışa zamansal olmadan eşlik eden tek bir ân-ı vâhidde içerilmiştir diyebiliriz. Örneğin yaratılacakları vakit ezelde bilinen ve irade edilen güneş ve dağların irade edilmeleri ve bilinmeleri gibi bilfiil yaratılmaları da zamansal sürece zamansal açıdan uzanımsız bir biçimde eşlik eden bu ezeli tek anın içindedir. Bunların bilfiil gerçekleşmesi için irade veya ilimde bir yenilenmeye gerek yoktur. İlâhî sıfatların ezeliğini bu şekilde anlamak birçok problemin çözülmesini sağlar.

Sonuç

İlâhî sıfatların ezeliği ile hâdis âlem ve değişen olaylar arasındaki ilişkinin mahiyetini kavramakta karşılaşılan güçlükler büyük oranda ezeliği tasavvur etmekteki zorluktan kaynaklanır. Aynı durum insan özgürlüğü ve ezeli bilgi arasındaki bağlantıyı anlamak için de geçerlidir. Bu husustaki problemler zaman içerisinde yeterince cevaplanmıştır. Ancak ezeliğin anlaşılmasındaki güçlük sebebiyle insan zihnini uğraştırmaya da devam etmiştir. Söz konusu problemlerin başında ilâhî sıfatların ezeliğiyle âlemin hudûsü arasındaki ilişkinin açıklanması gelir. Zamana bağlı olarak değişen şeylerin ilâhî ezeli bilgi açısından durumu ve bu ezeli bilginin insanın özgürlüğü üzerindeki tesiri de yine bu kapsamdadır.

Âlemin yaratıldığı vakitten başka bir anda var olması mümkün müdür? Ezelden yaratılış anına kadar geçen sonsuz süre nasıl sona ermiştir? Âlemin yaratıldığı anda ilâhî iradede bir yenilenme meydana gelmesi gerekmez mi? Allah Teâlâ ezeli ilmiyle her şeyi bildiğine göre dünya hayatı aşamaları hiç yaşanmadan ahiret hayatının başlaması mümkün müdür? Ezeli ilimde olacak diye bilinen şeyin olmaması imkânsız olduğuna göre bu durum insan ve hatta ilâhî kudret için bir zorunluluğa sebep olmaz mı? soruları bu problemlerin önde gelenlerindedir. Bunların çözümü için ise ezelin tam bir açıklıkla tasavvuru gerekir.

Ezel, her önceden daha önce gelen başka önceler olarak değil de; yaratılıştan ebede kadar tüm zamanları zamansal uzanımdan uzak olarak içeren bir tek an, ân-ı vâhid-i ezeli olarak anlaşıldığında ilâhî irade, âlemin hudûsü, kader, insan özgürlüğü ve değişen şeylere dair ilâhî bilginin mahiyetiyle ilgili problemler büyük oranda çözülür. Buna göre ezelden Allah'ın âlemi yarattığı vakte kadar geçen zaman, sonsuz olmasına rağmen nasıl geçip bitmiştir sorusu ortadan kalkar. Zira bu sorunun sebebi ezeli, zamandaki önceler zinciri olarak görmekten kaynaklanır. Ezeli, zamanın başlangıcından önceki zamansız an olarak anlamak da bir yere kadar açıklayıcı olsa da buna dayanarak zaman, yaratılışın başlangıcı, âlemin yaratıldığı vaktin gelmesi noktasında ilâhî irade ve ilimle ilgili tam bir kavrayış elde edilmesi zordur. Hâlbuki ilim, irade ve diğer ilâhî sıfatların zamansal uzanımdan uzak olarak bulunduğu ve ilk yaratılışla başlayan zaman sürecinin ebede kadar bu tek anda bu süreçle birlikte ama zamansal akışa tâbi olmaksızın içerildiği düşünülürse, böyle bir soru gereksiz olur. Yaratma için neden o belli vaktin beklendiği ama o vakitlerle tamamen benzer olan diğer vakitlerden birinin seçilmediği sorusu da aynı şekilde cevaplanmış olur. Allah'ın âlemi yaratmadan önce fiili nedir ve her şey sonradan yaratılmış olmakla birlikte ilâhî fiilin ezeli olması nasıl mümkün olur soruları da ortadan kalkar. Ezeli tek anın zaman süreçlerine zamansal açıdan uzanımsız olarak eşlik ettiği anlaşıldığında ilâhî fiilin ezeliği ile ilgili bir kapalılık kalmaz.

Âlemin ve âlem içindeki hâdis varlık ve fiillerin yaratılması için ezeldaki tek iradenin yeterli olmayacağı, onların zamansal süreçteki gerçekleştirmeleri için ikinci bir iradenin gerekli olacağı, bunun ise ilâhî iradeyi zamansal kılacağı şüpheleri de çözüme kavuşur. İlâhî sıfatların, varlıkların zamandaki gerçekleştirmelerine zamanın akışından uzak bir tek anda eşlik ettiği anlaşıldığında ezeli iradenin yeterli olduğu, ikinci bir iradeye gerek kalmadığı anlaşılır.

İman etmeyecekleri ezelde bilinen insanlara imanun emredilmesi de yine zaman çizgisindeki önceler olarak anlaşılan ezeli düşüncesinde problem olsa da, tarihsel gerçekleşmeye zamansal olmayan tek anda eşlik eden ezeli anlayışında herhangi bir güçlük taşımaz. Allah Teâlâ, gerçekten o zaman diliminde imanı emrediyormuş gibi ikinci bir bilgi ve tekrara gerek kalmaksızın bu sürecin tek ana sığıldığı anlaşıldığında, insan özgürlüğü ile ilgili bir problem kalmaz. Ezeli ilimde bilinenin aksine bir şey olamayacağından hareketle Allah'ın kudretinin açıklanmasındaki güçlükler de aynı şekilde ortadan kalkar. Ezeli bilginin hâdis varlıklarla taalluku veya tekvîn sıfatı açısından da aynı şekilde bir sorun kalmaz. İşitme, görme, konuşma, dualara icabet etme, ecel, ömür ve rızıkla ilgili öncelik ve sonralık ilişkisinin tam anlaşılmamasından kaynaklanan bütün problemler de bunların ilâhî

bilgide, onlarla aynı zamanda ama tek bir ân-ı vâhidde zamansız olarak içerildiği anlaşıldığında tam bir çözüme kavuşur. Dünya hayatında yaşanacaklar, kimin iyi kimin kötü olacağı ezelde biliniyorsa dünya hayatı hiç yaşanmadan doğrudan ahiret hayatı başlayamaz mıydı sorusu da aynı şekilde geçerliliğini yitirir. Zira ezelin bu dünya hayatından önceki ayrı bir toplam bilgi değil, dünya hayatıyla birlikte ama onu tek bir anda içeren zamansız an olması bu soruyu kendiliğinden cevaplamış olur.

Bütün bunlara ek olarak ân-ı vâhid gibi uzanımsız tek bir anda değil ama yine de belli uzun zaman süreçlerini dünya hayatına göre daha kısa süreçlerde içeren başka zamansal katmanlar olduğu düşünüldüğünde, el-Meâric sûresi 4. âyette dünya senesiyle elli bin yıla denk geldiğinden bahsedilen yılın anlamı daha kolay idrâk edilir. Allah'ın her an bir yaratma halinde olduğunu belirten er-Rahman sûresinin 29. âyeti de bu ezel tasavvuruna uygun olarak daha iyi anlaşılır. Kader ve özgürlük bağlamında kimi zaman cebri çağrıştırdığı düşünülen bazı rivayetlerdeki kapalılık ortadan kalkar. Böylece ezeli ilâhî sıfatlar ile âlemin yaratılması, tikel varlıklardaki değişim ve insan hürriyeti arasındaki ilişkinin mahiyeti açık bir şekilde kavranır.

Kaynakça

- Ali Haydar Efendi, *Usulü Fıkıh Dersleri*. İstanbul: Meral Yayınları, 1966.
- Âmidî, Seyfüddin. *Ebkâru'l-efkâr fi Uşûli'd-dîn*, 5 Cilt. Thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kahire: Dârü'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1424/2004.
- Âmidî, Seyfüddin. *el-Mübîn fi Şerh-i Elfâzi'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*. Thk. Hasan eş-Şâfiî'. 118-119. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1413/1993.
- Aristoteles. *Metafizik*. Trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed. *Kitabu Temhîdi'l-evâil ve Telhîsu'd-delâil*. Thk. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-Sekâfiyye, 1407/1987.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed. *el-İnşâf fi mâ yecibü i'tikâdühü ve lâ yecüzü'l- cehlü bih*. 2. Baskı. Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. B.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd. *Ṭavâli'u'l-envâir min Meṭâli'i'l-enzâr/Kelâm Metafizîği*. Trc. İlyas Çelebi ve Mahmud Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Muvazzah İlm-i Kelâm*. Sad. Mehmet Talû. İstanbul: Tereke Yayıncılık, 2007.
- Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

- Cevziyye, İbn Kayyim. *Şifâü'l-'alîl fi Mesâilil-kadâ ve'l-kader ve'l-hikmeti ve'ta'lîl*. 3. Baskı, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf fi İlmi'l-keâm*. 8 Cilt. Mısır: Matbaatü's-saâde, 1325/1907.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitabu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-edille fi Uşûli'l-i'tikâd*. Thk. Mahmud Yusuf Musa -Ali Abdulmun'im Abdülhamid. Bağdad: Mektebetü'l-Hancî, ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fi Uşûli'd-din*. Thk. Ali Sâmî en-Neşşâr v.dğr. Münşetü'l-meârif bi'l-İskenderiyye, 1969.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İtikatta Orta Yol*. Trc. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*. 6. Baskı. Trc. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Gül, Ekrem Sefa. *Aristoteles'te Fizik Metafizik İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi, 2011.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. 35:3082-3083. Kâhire: Dârü'l-me'ârif, ts.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Kitabu'ş-şifâ /Metafizik*. 2 Cilt. Trc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *el-İbâne 'an Uşûli'd-diyâne*. Thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud. Kâhire: Dârü'l-ensâr, 1397/1977.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-muşallîn*. 2 Cilt. Thk. Muhyiddin Abdülhamid. Kâhire: Mektebetü'n-nahdati'l-Mısriyye, 1369/1950.
- Karadeniz, Osman. *Ecel Üzerine*. İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1992.
- Kenny, Anthony. Tanrının Önceden Bilmesi ve İnsan Hürriyeti. Trc. Hanifi Özcan. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2002): 625-638.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitabü't-tevhîd*. Thk. Bekir Topalaoğlu ve Muhammed Ârûçî. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1423/2003.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn bin Muhammed. *Bahru'l-keâm fi 'Akâidi Ehli'l-İslâm*. Konya: Matbaatü meşriki'l-irfan, 1329.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn bin Muhammed. *Kitabu't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*. Thk. Cibullah Hasan Ahmed. Kâhire: Dârü't-tabâati'l-Muhammediyye, 1406/1986.

- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn bin Muhammed. *Tabşiratü'l-edille*. 2 Cilt. Nşr. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Özdemir, Metin. *Allah'ın Bilgisinin Ezelîliği ve İnsan Hürriyeti*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Özdemir, Metin. "Ezelî Bilgi Anlayışının Problematik Yönü". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2002): 209-226.
- Özemre, Ahmed Yüksel. *Çağdaş Fiziğe Giriş*. 3. Baskı. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi Yayınları. 1983.
- Rabbânî, Ahmed Fâruk es-Serhendî. *Mektûbât*, 3 Cilt. Arapça trc. Mehmed Murad. İstanbul: Hakikat Yayınevi, 1423/2002.
- Râzî, Fahreddin. *el-Erba'în fi Uşûli'd-dîn*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Fahreddin. *Kitabu Me'âlimi Uşûli'd-dîn*. Nşr. Semih Duğeym. Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübnânî, 1996.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhü'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1401/1981.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mesâilü'l-hamsûn fi Uşûli'd-dîn*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kâhire/Beyrut: el-Mektebetü's-sekâfi/Dârü'l-Cil, 1410/1990.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-'âliyye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. 9 Cilt. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabî, 1407/1987.
- Râzî, Fahreddin. *Muhaşşalu Efkarî'l-mütekkaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn*. B.y.: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, ts.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye fi ilmi'i-ilâhiyyat ve't-tabiiyyât*. 2 Cilt. Thk. Muhammed Mu'tasim billah el-Bağdâdî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabî, 1410/1990.
- Râzî, Fahreddin. *Esâsü't-takdîs*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kâhire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986.
- Sâbûnî, Nûreddin. *Kitabu'l-Bidâye fi Uşûl'd-dîn*. Thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Dârü'l-meâ'rif bi Mısır, 1969.
- Smerkandî, Ebû Mansûr Muhammed. *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*. Katar: eş-Şuûnü'd-diniyye, ts.
- Suruş, Abdülkerim. *Evrenin Yatışmaz Yapısı*. Trc. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

- Tahâvî, Ebû Cafer. *el-Akâidetü't-Taḥâviyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1995.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerḥu'l-Akâidî'n-Nesefiyye*. Thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. B.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2001.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerḥu'l-Mekâşid*. 5 Cilt. Thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1419/1998.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Tehzîbü'l-mantik ve'l-keîâm*. B.y.: Matbaatü's-saâde, 1330/1912.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfi İştîlâḥâtî'l-fünûn*. Nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî. 1:75. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfi İştîlâḥâtî'l-fünûn*. Nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî. 1:143. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfi İştîlâḥâtî'l-fünûn*. Nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî. 1: 912. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfi İştîlâḥâtî'l-fünûn*. Nşr. Ali Dahrûc ve Abdullah Hâlidî. 2: 1305. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Terkan, Fehrullah. "İbn Sina Zorunlu Varlık'ın Cüz'iyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul, 22-24 Mayıs 2008). Ed. Mehmet Mazak ve Nevzat Özkaya. 345-356. İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2008.
- Tûsî, Nâsireddin. *Telḥîsü'l-Muḥaşşal*. B.y.: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, ts.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Burhan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6:429-430. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Yücedoğru, Tevfik. "Tekvîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40:388-390. Ankara: TDV Yayınları, 2011.