

# KADER ETRAFINDAKİ TARTIŞMALAR\*

**Prof.Dr.Şaban Ali DÜZGÜN**  
[duzgun@ankara.edu.tr](mailto:duzgun@ankara.edu.tr)

## 1. Kaderle İlgili Tartışmanın Bağlamları

Kader meselesinin birkaç yönü var. Bu yönlerin ayrı ayrı tartışılması meselenin kapsamlı bir şekilde çözümlenmesine yardımcı olacaktır. Bunlardan biri, meselenin *metafiziksel yönüdür*. Bu yönü, zaman meselesi ve Allah'ın daha alem var kılınmadan sahip olduğu sıfatların hem kendi zatıyla hem de Allah'ın dışındaki varlıklarla olan ilişkisi oluşturmaktadır.

Kaderin ikinci yönü, *ahlakîdir*. Meselenin ahlaki yönünü, Allah'ın adaleti, insanın özgürlüğü ve sorumluluğu gibi unsurlar oluşturmaktadır. Bu yön, birinciye kıyasla daha kolay anlaşılabilir. Zira insanın yapıp ettiklerinden sorumlu olduğunun bedihî/apaçık bir şekilde biliniyor olması ve gündelik yaşamda tecrübe edilmesi, meselenin ahlaki yönünün daha kolay anlaşılmasını sağlamaktadır. Meselenin bu yönü Kelam'da, İlahi fiiller ve insanî fiiller ayrımı yapılarak tartışılmıştır. Örneğin Vasıl b. Ata, kaderi tartıştığı yerde, fakirlik ve zenginlik, hastalık ve sağlık, ölüm ve hayat gibi olguları İlahî fiiller olarak tasnif etmekte, ardından, iyi-kötü, fazilet-erdemsizlik gibi ahlaki sonuçlar doğuran ve sorumluları olan eylemleri ise insan fiilleri kapsamında saymaktadır.<sup>1</sup>

Kur'an ayetleri, meselenin hem metafiziksel hem de ahlaki temelde tartışılmasına imkân vermektedir. Ancak bu iki kategori, kader bağlamında öne çıkarılan ayetleri bütüncül bir şekilde anlamak ve değerlendirmek için yeterli değildir. Kader bağlamında öne çıkan ayetler genel olarak, Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretine sıkıştırılmakta ve tartışmalar kısırlaştırılmaktadır. O halde, öncelikle, metafiziksel ve ahlaki kategorilere ek olarak, söz konusu ayetleri yerleştirebileceğimiz farklı kategoriler geliştirme zorunluluğu vardır.

Ayetleri belli kategoriler üzerinden anlamaya çalışmak, daha (sis)tematik bir okumaya imkân verecektir. Böyle okunduğunda kader meselesinde öne çıkarılan ayetlerin büyük bir bölümünün hiç de kaderle ilgili olmadığı görülecektir. Bu ayetlerin bir kısmı, insanları ahlaki davranışa sevk edecek bir tonla ilahî mesajı iletmekte, bir kısmı insanın varoluşsal kaygılarına dikkat çeken ve evrendeki yerini hatırlatan bir dil kullanmakta, bir kısmı epistemolojik bir tartışmanın fitilini ateşlemekte, bir kısmı salt estetik endişeleri öne

---

\* Şaban Ali Düzgün, "Kader Meselesi", *İnsan İradesi ve Kudret-i İlahiyye Bağlamında Kader Mes'elesi*, Ensar 2011, ss.119-131.

<sup>1</sup> Edward E. Salisbury, "Materials for the History of the Muhammadan Doctrine of Predestination and Free Will" *Journal of the American Oriental Society*, Cilt, 8 (1866), ss. 105-182.

çıkarmakta, bir kısmı ise aşağıda detaylı bir şekilde vermeye çalışacağımız gibi ontik ve ontolojik vurgularla Allah karşısında insan varlığının yerine işaret eden bir retorik kullanmaktadır. Bütün bu ve benzeri kategorileri görmezden gelip de ayetleri sadece, Allah'ın yarattığı âlemde olup bitenden haberdar olup olmadığı, onları bilmesinin zamansız ya da zaman içinde olması arasında ne gibi farklar yarattığı yahut insan eylemlerinin Tanrı tarafından belirlenip belirlenmediği gibi bir çerçeveye oturtmak meselenin çözüm zeminini daraltmaktadır. Mesela;

“Allah, çok bağışlayan, çok seven, arşın sahibi, şanı çok yüce olan ve dilediğini mutlaka yapandır!”<sup>2</sup> gibi bütün tonlarıyla Allah'ın yarattıklarıyla nasıl bir ilişki içinde olduğunu gösteren ve okuyanda bir cemel ve celal duygusu yaratmayı hedefleyen bu ayetin, “Allah dilediğini mutlaka yapandır” kısmını alarak kader meselesine malzeme yapmak, bu zemin daraltmasının tipik örneklerindedir.

Bu ayet, verilebilecek örneklerden sadece biridir. İlgili Kur'an ayetlerini andığımız şekilde kategorilere ayırarak bir okumaya tabi tutmak, meselenin tutarlı bir şekilde tartışılması adına zorunlu görünmektedir.

## 2. Kader Bağlamında Öne Çıkan Ayetlerin *Fail* Açısından Üçlü Tasnifi

Kader konusundaki tartışmalarda öne çıkarılan Kur'an ayetleri tasnif edildiğinde, bazı ayetlerde özne olarak Allah'ın, bir kısmında insanın failliğinin vurgulandığını bir kısmında ise insanın iradesine bağlı olarak Allah'ın failliğinin söz konusu edildiğini görürüz.

### a. Allah'ın failliğini vurgulayan ayetlere örnek olarak şunlar verilebilir:

“... Biz Kur'an mesajını anlamamaları için, kalplerine örtüler, kulaklarına da ağırlıklar koyduk...”<sup>3</sup>

### b. İnsanı fail olarak öne çıkaran ayetler olarak şunları görürüz:

“Kim bir günah kazanırsa kendi aleyhine kazanmış olur.”<sup>4</sup>

“Orada herkes önceden yapmış olduklarından dolayı sorgulanacaktır.”<sup>5</sup>

“De ki: “Ey insanlar! Gerçek size Rabbinizden gelmiştir. O halde, kim doğru yola ulaşacak olursa kendisi için ulaşmış olacaktır. Kim de doğru yoldan sapacak olursa o da kendi aleyhine sapmış olacaktır. Ben sizin davranışlarınızdan sorumlu değilim.”<sup>6</sup>

### c. Allah'ın failliğini insanın fail olarak hareketine bağlayan ayetler olarak ise şunları bulmaktayız:

“Allah birilerinin sapmasını dilemiş ise, sen Allah'ın onlarla ilgili kararını değiştirmek için hiçbir şey yapamazsın. İşte bunlar, Allah'ın kalplerini temizlemek istemediği kimselerdir. Dünyada rezillik onlar içindir, ahirette ise, onları çok büyük bir azap beklemektedir. Çünkü onlar yalana kulak verirler ve haram yerler.”<sup>7</sup>

---

<sup>2</sup> Buruc 85: 14-16.

<sup>3</sup> En'am 6: 25.

<sup>4</sup> Nisa 4: 111.

<sup>5</sup> Yunus 10: 30.

<sup>6</sup> Yunus 11: 108.

<sup>7</sup> Maide 5: 41.

“Allah ancak fasık olanları saptırır.”<sup>8</sup>

“... İşte bu kimseler, Allah'ın kalplerini temizlemek istemediği kimselerdir.”<sup>9</sup>

“Allah onları küfürlerinden dolayı lanetlemiştir.”<sup>10</sup>

“Ancak Biz, onların içindeki inkarcılara, sözlerini tutmamalarından, Allah'ın ayetlerini inkar etmelerinden, peygamberleri haksız yere öldürmelerinden, “kalplerimiz perdelidir” demelerinden ötürü kalplerini mühürlemiştir.”<sup>11</sup>

“Biz haddi aşanların kalplerini böyle mühürleriz.”<sup>12</sup>

Bağlamları dikkate alınarak okunduğunda, ayetlerin Allah ve insan arasındaki ilişkiye dair sonuçları resmettiği görülecektir. İnsanın taleplerini ve iradesini izleyen ve ona cevap veren bir İlahi irade söz konusu edilmektedir. Leyl Suresinin akışı, İlahi iradenin insan iradesini takip edişini net bir şekilde göstermektedir:

“... Kim kazandıklarından yoksullara pay ayırır ve erdemli davranır, iyi ve güzele giden yolu açarsa, Biz de onun işlerini kolaylaştırırız. Kim cimrilik edip büyüklük taslar, iyiye ve güzele giden yolu kapatırsa, Biz de onun işlerini zora sokarız.”<sup>13</sup>

### 3. İnsanın Verili Yapısı (*matbû*) ve Özgür Bilme ve İradede Bulunmasına Etkisi: *Tekvînî Emr* Yahut Ontolojik Hâkimiyet

İnsanın özgür bir iradeye ve eylemde bulunma kudretine sahip olduğu ve bunun neticesinde de yaptıklarından sorumlu tutulduğu açıktır. Ancak insanın hem fitri yapısı hem de bu yapıyla farkına vararak, idrak ederek ve muhakemede bulunarak yargılarına temel yaptığı dış dünya, insana hazır olarak verilmektedir. İnsanın hazır bulunduğu bu yapısı, onun *fitratı* yahut *tab'i*'dir. İnsan hazır bulunduğu yapıyla *matbu*'dur yani doğal bir zorunluluğun nesnesidir. Ancak yapıp-etmelerinde *mecebûr* değildir yani daha üst bir otorite tarafından kendisine zorla bir şeyler yaptırılan biri değildir. Cebr, insanın iradesi, niyeti/kastı, istitaati ve ihtiyarı/tercihi söz konusu olduğunda gündeme gelmektedir. Ancak insanın iradesi, istitaati ve ihtiyarı *matbû*' olarak tanımladığımız verili durumdan bağımsız da değildir. Bu durumda şunu söylemek gerekecektir: **matbû' bir yapıya bağlı olarak ama mecbur olmadan düşünmek ve eylemde bulunmak, insanın kaderidir.**

İnsanın bu yapısının düşüncesine ve eylemlerine nasıl kaynaklık ettiğini İbn Haldun'dan takip edelim. İbn Haldun, insanların belli bir arzu (irade) ve niyet (kasd) ile hareket ettiklerini söyler. Buradaki kasd, ihtiyar (tercih) ile aynı anlamdadır. İbn Haldun'a göre **irade** ve **kasd**, nefsin işlerindedir (**umûr**) ve bunlar zihinde daha önce var olan **tasavvurât**tan (temsillerden) kaynaklanmaktadır. Bu tasavvurât, eylemde bulunma niyetlerimizin sebepleridir ve bu tasavvurların sebepleri de başka tasavvurlardır.<sup>14</sup> İnsanı

<sup>8</sup> Bakara 2: 82.

<sup>9</sup> Maide 5: 41.

<sup>10</sup> Nisa 4: 46.

<sup>11</sup> Nisa 4: 155.

<sup>12</sup> Yunus 11: 74.

<sup>13</sup> Leyl 92: 5-10.

<sup>14</sup> İbn Haldun, Mukaddime, III, s.28, II. 2-4.

harekete geçiren bu tasavvurların bir kısmı **nefsde** (soul) bir kısmı ise **akılda** (intellect) meydana gelir.<sup>15</sup>

Hem insana hem de insanın gözünü açtığında gördüğü evrene verilen bu yapının, insanın düşünme ve harekette bulunma kudretini bir şekilde etkilemesini, ontolojik hâkimiyet olarak adlandıracağız. İnsanı kuşatan bu ontolojik hâkimiyetin *metafiziğini* yaptığımızda, insanların sahip oldukları fitrî donanımları itibariyle, bir özgürlüklerinin olmadığı açıktır. **Ontolojik hâkimiyet**, organik ya da inorganik bütün varlık tarzlarının yapısına var olma ve varlığa devam etme ilkelerinin, kendi iradeleri dışında yerleştirildiğini (*takdîr/tebdîr*) imler. Bu ilkelerin birbiriyle ilişkisi, metafizik seviyede *monoteizm*, fiziksel seviyede ise *monism* olarak karşımıza çıkan bir ortak amaç (*hikmet*) ve birlik (*tevhid*) sergiler. İlahi egemenliğin bu işleyiş tarzı bütün varlık tarzları için geçerlidir ve bunların her biri bu egemenliğin bir parçası olduklarını ve isteyerek bu sistemin işlemesine katkıda bulduklarını gösteren bir hale (*tesbih*) iye kılınmışlardır. Varlığın kaderi, sürekli var olmak şeklinde takdir edilmiştir. Evrenin yaratılışının bitmediği, hala yaratılmakta olduğu gerçeği de bu dinamik mükemmelleşme sürecine işaret etmektedir. Varlıklar, *olan* değil *olmakta olan* kimlikleriyle hayatın akışına katılırlar. Yaratılıştan getirdikleri fitri potansiyellikleriyle, varlıklarını oluşturma alanı olarak önlerine serilen bu imkânlar ve ihtimallere şekil vermekte ve hem yeniden var olmakta hem de var kılmaktadırlar. *Kün* emrinin *fe-kâne* değil de *fe-yekûn* şeklinde tezahür etmesi, oluş emrinin muhatabı olan bütün varlıkların, kendilerine has yasalarla hep olma sürecinde bulduklarını göstermektedir.

Varlıklar var olmadan önce varlık ilkeleri var kılınmış ve her varlık kendisi için takdir edilen bu ilkeler üzere yaratılmıştır. Var olduktan sonra insana düşen de bu varlık ilkelerini *beyandan* ibarettir. Rahman Sûresi'nin ilk ayetleri bu durumun özeti gibidir:

“*Rahman Olan, ilkeleri (Kur'an) koydu, (bu ilkelere uyumlu bir şekilde) insanı yarattı ve ona da (bu ilkelere dayalı) beyanda bulunmayı öğretti.*”<sup>16</sup>

Ontolojik hâkimiyet başka bir deyişle yaratılmışlar üzerinde kurulan ilahi hâkimiyet, önce bu ilkelerle ve bu ilkelerin vücut bulduğu varlık alanı üzerinde kendini gösterir. Bu ilkelere göre var edilen insan bir nefse ve zihne (akla) sahiptir. Nefsinin yapısı ve potansiyelleri kendi iradesi dışında ona Allah tarafından bahşedilmiştir.<sup>17</sup> Bir anlamda insanın işletim sistemi durumundaki nefis ve nefsin çalıştıracağı programlar durumundaki iradenin, ihtiyarın, aklın, vs. hem kendini hem de dış dünyayı idrak tarzı, insanın kendi kazanımı değildir, zira bu anılanlar bütün insanlarda mevcuttur. Bu nokta insanın belli bir yönde düşünmeye kodlandığı gibi bir sonuç doğurur. Bütün bu yetileriyle insanın yöneldiği dış dünya öncelikle insan zihni üzerinde bir hâkimiyet kurar. Tanrı kendisini

<sup>15</sup> Harry A. Wolfson, “Ibn Khaldûn on Attributes and Predestination” *Speculum*, Vol. 34, No. 4 (Oct., 1959), pp. 585-597 Published by: Medieval Academy of America. <http://www.jstor.org/stable/2850659>

<sup>16</sup> Rahmân 1-4.

<sup>17</sup> فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (Şems 91: 8).

doğal dünyada tecelli ettirir ve bu tecelli bütün insanlara O'nu bilme mecburiyetini yükler (*entelektüel hâkimiyet*). Bu hâkimiyet de, insanın hakkında düşüneceği şeyler başka bir ifadeyle düşünce malzemeleri insan tarafından seçilmemekte, aksine önüne hazır olarak konulmaktadır. Düşünce malzemelerinin insanın önünde hazır bulunuşu, insanın düşünme biçimini de belirlemektedir. Bu entelektüel hâkimiyet, insanda kendini bazen ahlaki bir yargı, bazen estetik bir duygu, vs. olarak dışa vurur. Zira önümüze konulan malzemeleri işleyerek bilgi üreten zihnimizin bu bilgiye dayandırdığı ahlaki yargılar da bu egemenliğin altında yapılanmış olmaktadır.

İçine sinen bu doğal ışıkla insan, iyiyi-kötüyü, faydalıyı-zararlıyı birbirinden ayırabilmekte; iyiyi yaptığı zaman bunun devamını arzulayan bir iç sevinç, kötüyü yaptığında ise bunu takip eden bir pişmanlık durumunu yaşamaktadır. Bunlar aydınlanan aklın insana yaşattığı hallerdir. Bütün bunlar (ilahî) ontolojik egemenliğin bütün insanlarda tezahür eden belirtileridir. Her insanda benzerlik gösteren bu zihinsel ve ahlaki refleksler bizi ontolojik egemenliğin kaynağına götürmektedir. Bu kaynak insanda kendiliğinden bir otorite (*otokritas*), azamet (*majestas*) ve saygınlık (*gravitas*) hissi yaratmaktadır.

**Ontolojik (ilahi) hâkimiyet etkisini daha sonra insan iradesi üzerinde kurar:** İnsan zihni üzerindeki hâkimiyet, doğrudan insan iradesi üzerinde hâkimiyet kurmanın aracı ve yeter şartıdır. Bu durumda Allah'a iradi bir teslimiyet aynı zamanda zihne dayalı bir teslimiyet olmuş olacak ve kendine bilgisel bir zemin bulacaktır. *Zira bilmediğimiz bir şeyi irade etmeyiz. O halde bilgi iradenin kaynağıdır. İnsan zihni, Tanrı'nın egemenliğinin insan iradesine ulaştığı bir kanal görevi görmektedir.* Tanrı'yı ne kadar bilirsek, irademiz Tanrı'nın iradesine o kadar uyum gösterir. Bu uyumun bilgisel bir zeminde gerçekleştiğini ve iradenin kuralsız, keyfi bir irade değil rasyonel bir irade olduğunu bilmemiz gerekir. Zira bir şeyin doğruluğuna ya da yanlışlığına önce akılda karar verilmekte ardından gerçekleştirilmesi yönünde irade devreye sokulmaktadır. Aydınlanmış haliyle çalıştırıldığında insan zihni, karşıtlar arasından sürekli hayra götüreni seçmektedir (*ihthiyar*). Ama irade her zaman akla ve aklın bağlı olduğu ilahi ilkelere uymamakta ve insan Kur'an'ın maraz dediği halleri yaşamaya başlamaktadır.

Hâkimiyet sadece kanun ve düzen üzerinden kurulmaz. Hâkimiyet, daha derin bir disiplin ve davranış ilkeliliğini öneren ve özgürlükleri verili ilkelere bağlı olarak kullanmayı insana dikte eden bir ontolojiye sahiptir. İnsanlar böyle bir ontolojik egemenliği içselleştirmiş olarak davranırlar. Bu metafiziksel egemenliğin kurucu ilkelerini buradaymışlar gibi insanların davranışlarını kontrol etmesi ve yönlendirmesi, metafiziksel olanın sosyal bir matrise oturduğu yere işaret eder. Ontolojik egemenliğin sosyal dokuyu inşa eden insan üzerindeki bu etkisi *metafiziksel bir etkidir*. Bu etki önce insanın zihnini daha sonra da iradesini etkileyerek yargılarını oluşturur. Bu ontolojik kabul hem kişisel davranışta, hem toplu pratiklerde hem de sosyal yapılanmada etkinliğini gösterir. Bu metafiziksel etkinliği meşru ve mümkün kılan, bu ilkelerin salt metafiziksel olma iddiasının ötesinde doğa kanunlarına, akla, vicdana ve ahlaka hülasa insan doğasına uygunluklarıdır.

#### 4. Kader Sorununu Tartışma Zemini Olarak Önerilen Kavram: Yaratma

Kader meselesini tartışırken, özgürlük, determinizm, ön-bilgi gibi terimlerden ziyade, ‘Tanrı’nın yaratmasını öne çıkarmayı ve böylece meselenin çözüm odağını değiştirmeyi önerenler de vardır.<sup>18</sup> Bu çözümde, meselenin yaratma kavramı etrafında tartışılması eski, tartışırken zaman terimini bir analiz unsuru olarak işin içine karıştırmamak ise yeni bir boyuttur.

Buna göre; Tanrı evreni yaratırken ondaki her detayı bilerek bunu yapar. Daha klasik söylemiyle; Tanrı evreni yaratırken onda vuku bulacak her detayı bilerek yaratmıştır. Bu ifade Tanrı’nın evrenle ilişkisini anlatırken kullandığımız zaman kipli anlatımların yarattığı sorunlardan uzak görünmektedir. Bu anlatım geçmiş ve gelecek zaman kiplerine referansta bulunmadan yaratma eyleminin kendisini ifade eder. ‘Tanrı yaratır’ argümanını kabul ettiğimizde, zamanın içinde ya da dışında yahut ezel ve ebed arasında, gibi zaman kipli ifadelerle argümanı devam ettirmek zorunluluğu ortadan kalkar.

1. öncül: Bilgi ve kudret yönüyle Tanrı sınırsızdır.
2. öncül: Tanrı yaratır ve bu evreni de yaratmıştır.

Birinci öncülden şu sonuç çıkar: Tanrı, evrende vuku bulacak her şeyi, evreni yaratmayı önceleyecek şekilde bilir. Zira eğer bilmezse evrenin geleceğine ilişkin bilgisinin sınırlı olduğu sonucu ortaya çıkar.

Birinci ve ikinci öncülden şu sonuçlar çıkar: Tanrı insan tarafından yaşanan sonuçlardan farklı sonuçların garantisini vermiş olabilir, zira (2.) öncül Tanrı’nın bu evreni yarattığı hükmünü kabul etmektedir ve (1.) öncül Tanrı’nın yapacak olduğu her şeyi detayıyla bildiğini ve bazı şeyleri yapmış olduğundan farklı bir şekilde yapabilecek olduğunu da gösterir, zira en azından bizim hayal edebileceğimiz başka ihtimallere Tanrı varlık vermemiş olsaydı kudretinin sınırlı olduğu kolayca söylenebilirdi.

Böylece açıklığa kavuşmaktadır ki: (a) Benim bugün yapıyor olduğum şeyleri Tanrı yaratma aktından önce bilmekteydi; (b) Tanrı şu anda yapıyor olduğum şeyleri yapmıyor olacağım başka açık alternatiflere de sahiptir; (c) Tanrı benim şu anda eylemde bulunmakta olduğum dünyayı bu halini bilerek ve isteyerek bu haliyle yaratmıştır; (d) Tanrı’nın *akt*’ı *fact*’ı belirler (bilgisi müteallıkını zorunlu olarak var kılar) yahut gerektirir ve garanti eder ki ben şu anda yapmakta olduğum şeyi yapıyorum.

Berger, (d) sonucunun çok ileriye taşındığı, şeklinde bir itirazda bulunulabileceğini söylemektedir. Zira ilk argüman şunu söylüyordu: Tanrı yaratma aktından önce bu şekilde akt’ta bulunduğunda benim sonuç olarak x’i yapacağımı, ama yine de x’le ilişkimde özgür olduğumu biliyordu. Tanrı’nın, benim x’i yapmanın dışında başka bir

---

<sup>18</sup> L. Becker, “Foreknowledge and Predestination,” *Mind*, New Series, Vol. 81, No. 321 (Jan., 1972), pp. 138-141. URL: <http://www.jstor.org/stable/2252196> Accessed: 26/11/2009 09:44

alternatifi dikkate almayacağımı bilmesine rağmen, ben yine de x'i yapmama özgürlüğüne sahibim.

Ancak Berger bu itirazı haklı bulmamakta ve Tanrı'nın evreni yaratma aktı ve benim onu takip eden eylemim arasındaki ilişkinin gücünün gözden kaçırılmaması gerektiğini söylemektedir. Bunu şöyle açıklamaktadır:

Bize iki öncül verilmektedir. Bunlardan biri Tanrı'nın bildiğidir. Bunun zorunlu sonucu olarak şu da doğrudur: şayet evreni Tanrı yarattıysa, ben de x'i yapacağımıdır; ikinci öncül, Tanrı'nın evreni gerçekten yarattığıdır. Buradan basit bir modus ponens başlamaktadır:

Eğer A varsa, B de vardır  
A vardır, O halde

---

B de vardır.

Becker'e göre meselenin özü birinci önermedeki şartın gücüne bağlıdır.

Fakat Becker'in itiraz edilebilir dediği (d) şıkkı, gerçekten, çok ileriye taşınan bir sonuçtur ve zorlamadır. Zira bu varsayıma göre;

Tanrı her neyi biliyorsa doğru olmalıdır ve Tanrı evreni yarattığında benim de x'i yapacağımı biliyorsa, buradan da, eğer Tanrı evreni yarattıysa benim x'i mecburen yapacağım sonucuna gidilir. Tanrı bu evreni yarattıysa benim x'i yapacağımı da garanti etmiştir gibi bir iddiayı içeren bu sonuç, Tanrı'nın evreni yarattığı varsayımıyla birleştirildiğinde benim zorunlu olarak x'i yapacağım sonucu çıkar. Bu varsayım da sadece benim x'i yapacağımı değil her şeyi kapsayacak şekilde genişletilebilir. Bu yüzden (1) bilgi ve kudret yönünden Tanrı sınırsızdır ve (2) Tanrı yaratmayı istemiş ve gerçekte bu evreni yaratmıştır, varsayımları Tanrı'nın yaratma aktıyla bu evreni önceden belirlediği gibi bir sonuca götürür.

John O'connor'ın işaret ettiği gibi<sup>19</sup> Becker önermeler arasında kurduğu modal bağ hatası sebebiyle yanlış sonuçlara varmaktadır. Becker, 'Eğer p varsa q da vardır' öncülünü; 'eğer p varsa zorunlu olarak q da vardır', şeklinde yorumlamış ve öncül ile sonuç arasında zorunluluk kipi yerleştirerek, varlığımızı ve bilgimizi sınırlama hatasına düşmüştür.

## 5. Kaderle İlgili Algıların Tabiat Üzerinden Tartışılması

Alem teorilerini ay altı ve ay üstü alem şeklinde formüle eden İbn Sina'ya göre, ay üstü alem mükemmeldir. Mükemmellik bilfiil var olmayı gerektirir. Dolayısıyla ay altı alemde var olmakta olan her şey bilfiil olarak onlar daha yaratılmadan vardır. Bu aynı zamanda külli bir determinizm demektir. Kullanılan *ihtiyar*, *istitaat*, *meşiet* gibi kavramlar İbn Sina'nın bu determinist doktrininin etkisi altında kullanılmaktadır. Gazali mümkün (*contingent*) âlemler görüşünde olduğu için, insanın davrandığından farklı bir davranış

---

<sup>19</sup> J. O'connor, "Foreknowledge and Predestination Re-examined", *Mind*, New Series, C.84, No: 333 (Ocak, 1975), s.94. URL: <http://www.jstor.org/stable/2252882>

sergilemesinin mümkün olduğunu kabul eder. Bu kabul Allah için de geçerlidir. Gazali'ye göre şu anda burada toplantı yapmakta olan bir insan, istese başka bir yerde yemek yiyor olabilirdi. Ama İbn Sina'ya göre bu mümkün değildir.

Meşşai ekolün tabiat anlayışı üzerinde biraz daha durmak Allah'ın sebepler aracılığıyla yahut doğrudan tabiatla etkinliğini tartışmak adına zorunlu görünmektedir.

Aristocu dört sebep teorisinin Meşşai modeldeki etkisine bağlı olarak tabiatla hiçbir hadisenin belli bir sebepten hariç olamayacağı, tabiatla tesadüfe imkân bulunmadığı ve âlemde bir determinizmin hüküm sürdüğü fikri hâkim olmuştur. Tabiatla boşluk kabul etmeyen ve madde-suret teorisini esas alan Meşşai âlem modelinde mekân ve zaman, cisim ve hareketten bağımsız birer realite olarak düşünülemez. Örneğin İbn Sînâ'ya göre hareketin içinde gerçekleştiği mekân boşluk demek değildir; mekân, kuşatan cisimle kuşatılan cismin temas ettiği zihni bir alan olup dış dünyada boşluk mevcut değildir.<sup>20</sup>

**İslam filozofları tabiatdaki oluşu Allah'ın hür iradesi yerine O'nun ilmine bağlamak suretiyle nispi bir determinist tabiat görüşüne meyletmişlerdir.** Nispidir zira Müslüman filozoflar fiziki sebepleri tabii hadiselerin yakın sebepleri olarak görmüş ama bütün sebepler zincirini hakiki sebep olan Allah'a bağlayarak tabii olanlara mecazi bir etki yüklemişlerdir. Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd başta olmak üzere, tabiatla sebeplilik üzerindeki bütün vurgu buradan âlemdeki gaye, nizam ve inayet fikrine ulaşmak ve bütün bunları da Allah'ın ilim, hikmet ve kudret sıfatlarına bağlayabilmektir.

Gazali sebep-sonuç ilişkisini kabul etmekle birlikte, bu ilişkinin tabii olanların yapılarından gelen bir zorunluluk olmadığını savunmuştur. Allah'ın iradesiyle müdahale edebileceği bir zorunsuzluk alanı olarak tasavvur edilen tabiat, böylece mucizelerin meydana gelişine imkân veren bir yapıya kavuşturulmuştur. Gazali'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'de İslam filozoflarına yönelttiği eleştirilerle bu mesele kurumsallaşmış bir tartışmanın odağı haline gelmiştir.

İslam filozoflarının bu nispi determinizmine ilk tenkit Kelamcılar tarafından yapılmıştır.<sup>21</sup> Determinizm fikri Kelam sisteminde Allah'ın mutlak kudreti ve *fâil-i muhtâr* oluşu inancıyla uzlaştırılmaz bulunmuş ve sabit tabiatlar veya tabiat kanunları fikri reddedilerek indeterminizme meyledilmiştir. Kelamcılarda araya giren tabii sebepler zincirine zorunlu bir etki tanımamak, oluşun her safhasında Allah'ın yaratma fiilini ön plana almak, âlemdeki oluşları her an Allah'ın yaratıcı iradesine muhatap kılmak hâkim fikirdir. Allah ile âlem arasındaki ilişki sadece ilahi sebep planında düşünülmüş ve tabii plandaki sebeplere görece bir etki verilmiştir. Varlık esasına dayanan Meşşai felsefenin aksine Kelam 'oluş'u esas almış ve âlem Allah'ın yaratıcı iradesinin kuşattığı sürekli bir oluş yok oluş süreci olarak tasavvur edilmiştir. Tabiatı sistemli bir şekilde açıklamaya çalışan bu ilk Müslüman düşünörlere göre, âlem atomlardan oluşmuştur ve değişkendir. Atomlar basit varlıklardır ve üç boyuttan yoksundurlar. Bu basit cevherler birbiriyle

<sup>20</sup> İbn Sînâ, *'Uyûnu'l-hikme*, (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s.23 vd.

<sup>21</sup> Bkz. Bakıllanî, *et-Temhîd*, (nşr. J.McCarthy), Beyrut 1957, s.56 vd.; Macit Fahri, *Islamic Occasionalism*, London 1968, s.37).



bitişip (*ittisal*) terkipler oluştururlar veya birbirlerinden ayrılırlar (*infisal*) ve böylece *kevn* ve *fesat* (oluş ve yok oluş) meydana gelmiş olur. Kelamcıların atom nazariyesinde arazların iki ayrı zamanda var olamayacağı düşünülüyordu. Bu düşüncede yaratılan her şeyin birbirinden bağımsız cüzlerden meydana geldiği kabul ediliyordu. Bu cüzlerin bir araya gelmesine ve ayrılmasına sebep olan da kendi içlerinde taşıdıkları güç değil, Allah'ın yaratmasıdır. Böylece Kelam'da Allah'ın müdahalesiyle sürekli yeniden yaratılan bir âlem teorisi geliştirilmiş olmaktadır.

Kelamcılar maddeciliğin İslam felsefesinde ortaya çıkan değişik biçimlerini *Tabiiyyûn*, *Dehriyye*, *Muattıla*, gibi adlarla sınıflandırmışlardır. *Tabiiyyûn* (*Naturalizm*) adı, genellikle maddenin görünümünde ve duyumlarda ortaya çıkan çeşitliliğin kökenini maddenin doğasında arayan akımları belirlemek için kullanılır. Buna göre doğal olayların nedenini yalnızca doğada ve doğal nesnelere aramak gerekir. Bütün olaylar (maddi ya da zihinsel süreçler) yeterli açıklamalarını zorunlu tabiat kanunları içinde bulurlar. Bu eğilim Kelamcılarca *şirk-i esbâb* (nedenlerle Tanrı'ya ortak koşma) olarak sınıflandırılmıştır. Bazı Kelam bilginleri, sonuçları doğadaki nedenlere bağlamakla birlikte her ikisinin de Tanrı tarafından yaratıldığını kabul eden, nedenleri yaratan Tanrı'nın onların doğal sonuçlarını da yaratması gerektiğini savunan Mutezileyi bu tanımın dışında tutarlar. Böylece dışarıda görel bir determinizmin varlığı olumlanmış olmaktadır. Bu durumda Tanrı *Müsebbibü'l-esbâb* (sebeplerin sebebi, tabiattaki her şeyin belli bir sebeplilik içinde yürümesini takdir eden) olarak görülmektedir.

## 6. Kader Meselesi ve Zaman Metafiziği

Kader meselesinin metafizik unsurlarından biri zamandır. Kur'an'da zamana ilişkin kullanılan *dehr*, *hin*, *an*, *zaman*, *ebed*, *ezel*, *sene*, *âm*, *ömr*, *ecel*, *yevm*, *asr*, *sermed* gibi terimlerin ciddi bir metafizik incelemeye tabi tutulması gerekir.

Zamanı hareketin sayımı olarak tanımlamak, zamanın kendinde bir gerçekliğinin olmadığını kabul etmektir. Zira bu, zamanın dışındaki varlıkları toplayarak zamanı meydana getirmek demektir. Davud el-Kayseri, zamanın harekete bağlı olarak tanımlanmasının yaratacağı bu sorunu aşmak için, zamanı varlığın bekasının ölçüsü olarak tanımlar. Kayseri, zamanı *varlığın ölçüsü* olarak tanımlayan Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'ye de karşı çıkar.

Zamanın harekete yahut varlığa bağlı bir kategori olarak tanımlayıp tanımlamama tartışmaları çağdaş zaman metafiziği tartışmaları içinde de kendine yer bulmuştur. Zamanın kendinde bir gerçekliği olduğunu kabul eden ve zamanı geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde kiplere ayırarak tanımlayan teoriye A-zaman teorisi; zamanı kendi dışındaki varlık yahut olaylara bağlı görece bir kategori olarak tanımlayan teoriye ise B-zaman teorisi denmektedir. Bu adlandırmayı yapan ve bu yöndeki tartışmaları başlatan J.McT.McTaggart'dır. A zaman teorisi daha çok klasik orta çağ felsefe ve teoloji geleneğinin devamıdır ve Allah'ın **kemâl** sıfatlarından hareket ederek meseleyi çözümlenmeye çalışmaktadır. B zaman teorisini ise bilim felsefecileri savunmaktadır. Orta Çağda egemen olan ve sonradan "klasik tasavvur" olarak da adlandırılan ezeliflik

anlayışına göre, kemâli gereği Tanrı, zamansız bir varlıktır. Zamansızlığın aksine bir varlığın zamansal olması ise, sonlu bir varoluşa sahip olması, hayatının, geçmiş, şimdi ve gelecek gibi zamansal parçalardan oluşması anlamına gelmektedir. Zamansal varlık olarak insan, şimdiki an'ın ilerlemesi ile sürekli bir değişim içerisinde yer almakta ve hayatının tamamına bir an'da sahip olamamaktadır. Zaman meselesi ayrı ve uzun bir tartışmayı gerektirdiği için, zamanın Tanrı'nın âleme ilişkin ön bilgisi ve kader bağlamında tartışılmasına örnek olarak Ankara İlahiyat Fakültesinden iki değerli doktora tezine bakılmasını öneririm. Bunlardan biri Doç.Dr.Engin Erdem'in *'İlahi Ezelilik ve Yaratma Sorunu'* ikincisi de Dr.Zikri Yavuz'un *'İnsan Hürriyeti Açısından Tanrının Ön Bilgisi.'*