

PAPER DETAILS

TITLE: GÜNCEL 'KADER' TARTISMALARINA BİR KATKI

AUTHORS: Kiliç Aslan MAVİL

PAGES: 408-442

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/227055>



GÜNCEL ‘KADER’ TARTIŞMALARINA BİR KATKI

Kılıç Aslan MAVİL

Yrd. Doç. Dr., Abant İ.B.Ü. İlahiyat Fakültesi

kilicmavil@hotmail.com

Öz

Kader fikri geçmişten bugüne insanların zihnini sürekli meşgul edip onların merakını çeken bir konu olagelmıştır. Dinî terminolojide “Allah’ın ezeli ilmiyle meydana gelecek bütün olayları ve bu çerçevede insanın özgür fiilleri ve bunların sonuçlarını bilip kaydetmesi, yeri ve zamanı geldikçe bunları yaratması” anlamına gelen *kader* ve *kazâ* kavramları, bu yönüyle aynı zamanda “ilâhî takdir” (ön-belirleme) düşüncesini de içermektedir. Selefiyye bilginlerine göre kader terimi İslâm dininin *altı temel inanç esasından* birisidir. Kelâm bilginlerine göre ise bu konu Asr-ı saadetten sonra baş gösteren *siyasî-itikadî tartışmaların ürünü olan problemler* arasında yer alır. Klasik kelâm geleneğinde ilâhî sıfatlarla ilgili teolojik bir mesele olarak ele alınan kader probleminin, modern dönemde ise daha çok insan özgürlüğü bağlamında tartışılmaya başlandığı görülür. Bu makalede kader terimini yeniden tanımlamayı hedefleyen güncel çalışmaların problematik yönleri ele alınarak bunlara yönelik bazı eleştiriler gündeme getirilmektedir. Böylece “kaderi reddetmenin imkânı” meselesinin yanı sıra, modern dönemde yapılan kader tanımlarının özgünlüğü sorunu da tartışmaya açılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Adâlet; Cebriyye; Kazâ; Kader; İrâde.

A CONTRIBUTION TO THE CONTEMPORARY DISCUSSION ON THE ‘DESTINY’

Abstract

In the religious terminology, the concepts of destiny and qada are to mean of “Allah knows and writes down, and creates through eternal knowledge entire incidents which will happen as long as time and place arrive and in this frame people’s freewill actions and consequents of those, and this, from viewpoint of the relevant idea, at the same time, is to include the thought of “predetermination”, as well. According to the Salafiyya scholars, the concept of destiny is one of the six faith pillars of Islam. According to the kalam (theology) scholars, this matter takes places among problems which is a conclusion of political and theological debates appearing after the century of happiness. In the classic kalam tradition which is to be dealt with as the theological matter relevant to divine attributes, the issue of destiny, nowadays, is to be observed being discussed in the context of human freewill rather.

Key words: Justice; Jabriyya; Qada; Destiny; Freewill.

Giriş

İslâm düşüncesinin en eski ve en derin tartışma alanlarından birini oluşturan *kader problemi*, aynı zamanda Ehl-i sünnet ve Ehl-i bid'at ayrışmasının da mihenk noktalarından birini teşkil etmektedir. Büyük oranda siyasî ve kültürel sebeplerden neşet eden Şîa ve Hâriciyye gibi aksiyoner oluşumlar bir kenara bırakılırsa, kelâmî sahada varlık gösteren ilk ve belki de en mühim mezhep olan Mu'tezile'nin Sünnî yaklaşımdan farklı olarak ortaya koyduğu pek çok akîdevî görüşün arka planında, bu mezhebin öncüleri konumunda bulunan Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702 [?]) ve Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 120/738) tarafından temelleri atılan *kaderî* anlayış yer alır. İlk *Kaderiyye* olarak da adlandırılan bu düşünürlerin geliştirdikleri *kader karşıtı söylem*, daha sonraları Mu'tezile tarafından *adâlet prensibi* çerçevesinde ayrıntılı bir biçimde ele alınarak *halku ef'âlî'l-ibâd, istitâat, hüsun-kubuh, salâh-aslah, hikmet* vb. terimler etrafında sistematik hale getirilmiştir.¹

Dinî düşüncede *Allah, âlem ve insan ilişkisini ve bu ilişkinin zamansal boyutunu* ifade etmek üzere kullanılan bir kavram olan *kader* konusunda genel anlamda iki ana eğilim ya da tavrın bulunduğu söylemek mümkündür. Bunlardan ilkinde göre, âlemi başlangıçta yaratan ve onu bir değişim ve dönüşüm içerisinde yaşatmaya devam eden Yüce Varlık, sonradan meydana gelecek bütün olay ve durumları ezelde takdir etmiş, belirlemiş ve değişmez bir levhaya kaydetmiştir. Ezelde takdir ve tayin edilen olaylar, yeri ve zamanı geldikçe O'nun isteği ve irâdesi doğrultusunda yaratılmakta, böylece yokluktan varlık alanına çıkan her şey en ince ayrıntısına kadar belirlenmiş ilâhî bir plan dairesinde yaşamını sürdürüp yine o plana göre yok olmaktadır. Ehl-i sünnet bilginlerinin *kader* ve *kazâ* kavramlarıyla izâh ettiği bu görüş karşısında ikinci ve farklı bir yaklaşım olarak ise Cenâb-ı Hakk'ın yaratmasının evrende meydana gelmekte olan her şeyi kapsamadığı ve dolayısıyla bütün varlığı kuşatan *ezelî bir yaratma planından* da söz edilemeyeceği fikri yer almaktadır.

Büyük oranda Mu'tezile kelâmıyla özdeşleşen bu muhalif yaklaşımın *kader düşüncesini reddetmesinin temel nedeni*, söz konusu ilâhî takdir ve yaratmanın yalnızca tabîî hâdiseleri değil tüm beşerî fiilleri de kapsayacak biçimde tanımlanmış olmasıdır. Allah'ın daima iyiliği (hüsün) irâde ettiğini savunan Mu'tezile'ye göre, O'nun kötülüğü (kubuh) ne irâde etmesi ne de yaratması söz konusu değildir. Zira *zulmü* yaratan *zâlim* olarak adlandırılır.

¹ M. Şerefeddin Yaltkaya, "Kaderiye yahut Mu'tezile", *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 4/15 (1930): 9. Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) ve Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) gibi *Kaderiyye* karşısında *cebiri* anlayışını benimsedikleri nakledilen bilginlerin Mu'tezile'nin yöntemine, özellikle *te'vil, sıfatların nefyi, rü'yetullâh* vb. meselelerdeki görüşleriyle *tevhîd* ilkesine kaynaklık ettiği dikkate alınırsa, Mu'tezilî düşüncenin *Cebriyye* ile *Kaderiyye* tarafından temsil edilen iki zıt kutbu te'lif etmek suretiyle yeni bir yapı meydana getirdiğini söylemek mümkündür.

İnsan ise hırsızlık ve zulüm gibi kötü fiilleri de işleyebilmektedir. Öyleyse kulun özgür irâdesiyle meydana getirdiği bir kısmı kötü ve çirkin olan fiillerin kendisi tarafından yaratılmış olması gerekir.² Diğer taraftan insan fiillerinin Allah'ın takdiriyle gerçekleştiğini söylemek, bu fiiller neticesinde ortaya çıkan durumun aynı zamanda ilâhî irâdeye uygun bir sonuç olduğu ve onun aksinin gerçekleşme ihtimâlinin de bulunmadığı anlamına gelecektir. Meydana gelen her işin önceden Cenâb-ı Hak tarafından yazılıp tespit edildiği şeklindeki anlayışta insan, adeta kendisi için belirlenen rolü oynayan bir oyuncudan farksızdır. Böylece insanın özgür irâdesi ortadan kalkmakta, kulun fiillerini cebir altında işleyen bir varlık olarak tasavvur edilmesi ise gerek *ilâhî adâlet* fikrine, gerekse yaptıklarından *sorumlu tutulma* prensibine aykırı bir durum meydana getirmektedir.

Şu halde kader problemi bağlamında *ilâhî takdir* fikri, madalyonun bir yüzünü oluştururken diğer yüzünü ise *insan irâdesi ve özgürlüğü* konusu teşkil etmektedir. Mu'tezilî Kâdî Abdülcebbâr'a (ö. 415/1025) göre bu yönüyle kader inancı bir *cebîr* meselesidir. Dolayısıyla ister Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745-46) takipçileri gibi kulların fiillerinin tümüyle Allah tarafından meydana getirildiğini söylesin, isterse Dırâr b. Amr, (ö. 200/815 [?]) Hüseyin en-Neccâr (ö. 230/845 civarı) ve Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36) gibi insan fiillerinin yaratma yönüyle Allah'a, kesb yönüyle ise insana ait olduğunu savunsun, kulun kendi fiillerinin yegâne yaratıcısı ve sahibi olduğunu kabul etmeyenler *Cebriyye* (Mücbire) mezhebinden sayılırlar.³ Bu açıdan bakıldığında ise *kader meselesi* daha çok, insanın baskı ve zorlama (cebîr) altında fiilde bulunduğunu savunanlar ile *özgür irâde taraftarları* arasında sürüp giden hayli uzun bir tartışmanın ana başlığı olarak görünmektedir.

Öte yandan *kader* düşüncesi gerek Selefiyye gerekse Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından benimsenen hususlar arasında yer alır. Nitekim Eş'arî; "Allah Teâlâ günah sayılan fiilleri yaratmak, yazmak ve bunların varlığını bildirmek suretiyle kazâ ve kaderi altına almıştır" sözüyle kulların işlediği şer fiiller de dâhil âlemde meydana gelen her şeyin ilâhî takdirle bağlantılı olduğunu belirtir.⁴

Allah'ın *yarattığı her şeyi* bir kadere göre şekillendirdiği görüşünü savunan Mu'tezile'nin aksine kendilerinin, Allah'ın *var olan her şeyi* bir kader çerçevesinde yarattığı fikrini benimsediğini söyleyen İmâm Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre de *kader* kavramının birbirini tamamlayan iki farklı mânası

² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, nşr. ve çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), II, 33, 77, 249.

³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, 45 vd.

⁴ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân (Beyrut: Dârü Lübnân, 1987), s. 123; krş. Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1995), s. 11.

bulunmaktadır. Bunların ilkinde kader, *yokluktan varlığa çıkan şeyin nihaî sınırını* ifade etmektedir. Bu tanımda meydana gelen bir nesne veya fiilin hayır veya şer, hüsn veya kubuh, hikmet veya sefeh oluşunun belirlenmesi söz konusudur. Dolayısıyla kader, *hikmet* kavramıyla da işaret edilen şeye, yani eşyanın olması gerektiği gibi yaratılması veya mümkünler içerisinde en uygun şekilde takdir edilmesi anlamını içermektedir.

Kader teriminin diğer anlamı ise meydana gelen şeylerin *zaman ve mekânının tayini* ve gerçekleşen fiillere karşılık gelen *mükâfat ve cezânın belirlenmesidir*. Mâtürîdî ve onun en yakın takipçisi Ebü'l-Muîn en-Neseî'ye (ö. 508/1115) göre insan dilediğini dilediği şekilde gerçekleştiren *kâdir-i mutlak* bir varlık değildir. Çünkü onun meydana getirdiği fiilin gerçek mâhiyetini bilmesi veya bu işin iyi mi yoksa kötü mü sonuçlanacağını tam olarak kestirmesi mümkün değildir. Yine insanoğlunun geleceğe dair plan ve tasarıları onun hangi fiili ne zaman ve nerede gerçekleştireceğinin bilgisini içermez. İnsanın niyet ettiği bir fiil bu niyetinden çok farklı bir zaman ve mekânda meydana gelebileceği gibi, beklediği sonuçlar dışında iyi veya kötü yönde farklı bir neticeyi de doğurabilir. Bu durum bize beşer fiillerinin gerçek sahibi ve hâlıkının insan olmadığını göstermektedir.⁵

Mu'tezilî düşüncenin temel esaslarından biri haline gelen *kaderî* (kader karşıtı) söylemin ne zaman ve ne şekilde meydana geldiği kadar, imanın altı esası arasında zikredilen Sünnî/Selefî kader anlayışının tarihî süreçte nasıl oluştuğu meselesi de ayrı bir çalışma konusudur. Ancak bizim bu makalede tartışmak istediğimiz asıl nokta, günümüzde kaleme alınan yazılara yansıyan müspet veya menfî kader anlayışlarının konuyu ele alış tarzı ve dayandığı delillerin tutarlılığı meselesidir.

1. Bir İnanç Esası Olarak 'Kader'

Ehl-i sünnet akîdesini oluşturan altı temel ilke arasında sayılan *kader düşüncesi*, günümüzde özellikle inanç esaslarını konu edinen eserlerde müstakil bir bölüm veya başlık olarak ele alınmaktadır.⁶ Bu bağlamda

⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru Sâdır, 1428/2007), s. 396-97; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmet Vanlıoğlu v.dğr. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010), XIV, 248-49; Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsîratü'l-edille fî usûlî'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003) II, 311. Ayrıca bkz. Metin Yurdağ, "Kur'an'da Kader ve İmâm Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ında Kader ile İlgili Bazı Âyet-i Kerîmelerin Yorumu", *Ebû Mansûr Semerkandî – Mâtürîdî Kongresi, Kayseri, Mart 14 1986* içinde, ed. Ahmet Hulusi Köker (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1986), s. 153-59.

⁶ *İslâm Ansiklopedisi*'nin ilgili maddesinde "Allah'ın nesneleri ve olayları özellikle sorumluluk doğuran beşerî fiilleri, ezelde planlayıp zamanı gelince yaratması" şeklinde tanımlanan kader teriminin, altı iman esasından biri olması meselesi tartışılmaz; bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIV, 58.

kadere rıza göstermeyi akîdenin temeli olarak değerlendiren bazı araştırmacılara göre iman esasları kazâ ve kader inancıyla çevrili olup bu inanç, iman dairesine girip çıkmakta bir ölçüdür.⁷ Öte yandan Kur'ân-ı Kerîm'de *kader* kavramını tartışmaya mahal bırakmayacak bir biçimde tanımlayan veya onu *iman* lafzıyla birlikte bir inanç ilkesi halinde takdim eden herhangi bir âyetin bulunmaması ise dikkat çekicidir.⁸ Bununla birlikte kader fikrinin İslâm inanç esasları içerisinde yer aldığını savunan araştırmacılara göre Kur'an'da nesne ve olayların yaratılması hususunda bir takdir ve önceden belirlemenin varlığına işaret eden pek çok âyet vardır.⁹ Hatta bazı âyetlerde insanın karşı karşıya kaldığı iyi veya kötü durumların doğrudan Cenâb-ı Hakk'ın takdirine bağlandığı görülür:¹⁰

“De ki: Allah'ın bizim için yazdığından başka bir şey başımıza asla gelmez.”¹¹

“Yeryüzünde vukû bulan veya sizin başınıza gelen hiçbir olay yoktur ki, biz onu yaratmadan önce bir kitapta yazılmış olmasın. Şüphesiz bu, Allah'a göre kolaydır.”¹²

Allah'ın yaratmasının belli bir *kader* (plan ve ölçü) çerçevesinde gerçekleştiğini bildiren çeşitli âyetlerde olduğu gibi yukarıda meâlini verdiğimiz her iki âyette de, insan hayatına yönelik önceden tasarlanmış bir müdahaleden söz edilmekle birlikte, kulların irâdî fiillerinin *kazâ* ve *kader* kapsamına girdiğine dair bir açıklama yer almamaktadır. Dolayısıyla Ehl-i sünnet kader inancı, daha net ve açık ifadesini hadis kaynaklarında bulur. Özellikle Cibrîl hadisi olarak bilinen rivâyette imanın altıncı esası olarak *hayrı ve şerriyle birlikte kadere inanmak* zikredilir.¹³ Yine Buhârî, Müslim ve Tirmizî gibi sahih hadis kaynaklarında “kader” başlığını taşıyan müstakil bölümlerde kâinata meydana gelen olayların bir kader dâhilinde gerçekleştiğine inanmak gerektiği, kadere inanmayan kimsenin imanında noksanlık bulunduğu, ana rahmine düşmesinden ölünceye kadar insanın başına gelecek her şeyin, kişinin cennetlik mi cehennemlik mi olacağının önceden Allah tarafından belirlenip bir kitapta yazıldığına dair çok sayıda hadis rivâyeti yer almaktadır.¹⁴ Böylece Kur'an'da temelleri atılan ve hadis rivâyetlerinde gerçek tanımını bulan *kadere iman*, diğer beş ana inanç ilkesi

⁷ Şerafeddin Gölcük, “İnsan ve Kaderi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1986): 21.

⁸ Krş. el-Bakara 2/62, 177, 285; en-Nisâ 4/136; el-Mâide 5/69.

⁹ Meselâ bkz. er-Ra'd 13/8; el-Furkân 25/2; el-Ahzâb 33/38; el-Kamer 54/49.

¹⁰ Bkz. Yener Öztürk, “Kader’le Alakalı Yeni Yorumlara Eleştirel Bir Bakış”, *Ekev Akademi Dergisi*, 7/14 (2003): 128.

¹¹ et-Tevbe 9/51.

¹² el-Hadîd 57/22.

¹³ Bkz. Müslim, “Îmân”, 1, 5; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 16; Tirmizî, “Îmân”, 4; İbn Mâce, “Mukaddime”, 9.

¹⁴ Bkz. Buhârî, “Kader”, 1-16; Müslim, “Kader”, 1-8; Tirmizî, “Kader”, 1-19.

arasındaki yerini almakta, ona inanmak farz kabul edilirken inkârı ise küfrü gerektiren bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁵

Kader inancının imanın şartları arasında yer aldığını savunanlara göre bu inancın farzıyeti, konuyla ilgili hadisler ile Allah'ın ilim, irâde, kudret ve tekvin gibi sıfatlarına dayanmaktadır. "Âhâd haberler zan ifade eder. Zannî deliller ise akâid sahasında delil olarak kullanılamaz"¹⁶ şeklindeki itirâz ise bazı araştırmacılar nezdinde geçerli değildir. Çünkü bu hadislerin delâlet ettikleri mâna kat'iyet/kesinlik ifade eden âyetlerle teyit edilmiştir. Dolayısıyla katî delillerle mânası teyit edilen zannî deliller de yine kesinlik ifade eder.¹⁷

Görüldüğü kadarıyla bir taraftan *kesin bir inanç ilkesi* ya da *kabulî farz olan, inkârı küfrü gerektiren bir esas* şeklinde tanımlanırken diğer taraftan *İslâm inancına ait bir mesele veya problem* olarak ele alınan kader kavramının temellendirilmesi noktasında ciddi bir yöntem hatası söz konusudur. Nitekim Kur'an'da lafzen zikredilmekle birlikte, ancak hadislerde açıkça tanımlanan *kazâ ve kader inancı* Selef akîdesi bakımından sorunsuz gibi görünse de kelâm metodolojisi açısından tenkide açıktır. Zira sayıları çok, delâletleri son derece açık olsa da âhâd haberlerin kesin bilgi meydana getirmeyeceği ilkesi bu noktada ihlâl edilmektedir. Bu açıdan "Kur'an'da kapalı kalan hususlar hadislerde açıklanmıştır" sonucunu elde edip daha sonra tekrar başa dönerek "bu hadisler kesinliklerini Kur'an'ın konuya delâletinden alır" türünden devr-i bâtıla sapan bir yoruma yönelmek ya da kaderle ilgili âhâd haberlerin *mâna itibarıyla mütevâtir* olduğunu ileri sürmek de konuyu temellendirmekten oldukça uzaktır.¹⁸ Bu sebeple kelâm metodu açısından, Kur'an'da açık bir biçimde tanımı yapılmayan *kader* kavramının hadislerde açıklandığı, söz konusu hadis rivâyetlerinin ise inanç ilkelerinin belirlenmesinde gereken tevâtür ve kesinlikten yoksun bulunduğu daha konunun başında kabul edilmedikçe bu probleme tutarlı bir çözüm getirebilmek mümkün değildir. Bu kabul aynı zamanda Selefi düşüncenin tutarlı bir yöntemden yoksun, nakil merkezli ilim anlayışı ile kelâm metodunun zeminini oluşturan bilgi teorisi (kesin ve doğru bilginin

¹⁵ Bkz. Ebu'l-Vefa Taftazânî, *Ana Konuları ile Kelâm*, çev. Şerafeddin Gölcük (Konya: Kitap Dünyası, 2000), s. 155-56; Bekir Topaloğlu v.dğr., *İslâm'da İnanç Esasları*, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2004), s. 148; A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), s. 165-67; Çağfer Karadaş, *Kadere İman*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), s. 14-18; Yurdağür, "Kur'an'da Kader ve İmâm Mâturîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ında Kader ile İlgili Bazı Âyet-i Kerîmelerin Yorumu", s. 138.

¹⁶ Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs fi ilmi'l-keîâm*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ (Kahire: Mektebetü'l-külliyâtü'l-Ezheriyye, 1406/1986), s. 215-19.

¹⁷ Öztürk, "Kader'le Alakalı Yeni Yorumlara Eleştirel Bir Bakış", 131-12.

¹⁸ Krş. Öztürk, "Kader'le Alakalı Yeni Yorumlara Eleştirel Bir Bakış", 131.

kaynakları) arasındaki yaklaşım farkının da ayırımına varmak anlamına gelecektir.¹⁹

Büyük oranda âhâd haberlere dayanan Ehl-i sünnet kader anlayışının bir diğer sorunlu tarafı ise bu terimin tanımı hususundaki görüş ayrılıklarıdır. Mâtürîdîlerin ilâhî takdiri *kader*, ezeldaki takdire uygun olarak yaratmayı *kazâ* şeklinde tanımlamalarına rağmen Eş'arîlerin bu tanımı tam tersine çevirmeleri,²⁰ esasen naslarda çerçevesi çizilmiş açık bir kader inancının bulunmadığını göstermektedir. Halbuki *Allah, peygamber* ya da *melek* inancı konusunda, en azından terminoloji noktasında benzeri bir karmaşa ya da görüş ayrılığının yaşanmadığı açıktır. Aynı şekilde meşhûr tabîîn âlimi Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın: (ö. 86/705) "Kader konusunu daha önceki âlimlerden farklı bir tarzda izâh etmekte olduğuna dair bir bilgi mü'minlerin emrine ulaştı" cümlesiyle başlayan mektubuna cevaben kaleme aldığı *Kader Risâlesi*'nde, konunun bazı kimselerce yanlış takdim edilmeye başladığını söylemesi de²¹ kaderin tarifi hakkında ashâb ve tabîîn arasında bir görüş birliğinin bulunmadığını ve bu meselenin ilk dönemlerde farklı yorumlara açık tâli bir akîde problemi olarak algılandığını göstermesi bakımından önemlidir.

Kader ilavesiyle birlikte imanun şartlarını altı olarak tespit eden Cibrîl hadisinde²² Kelime-i şehâdet (Allah'a ve Hz. Peygamber'e iman) İslâm'ın şartları içerisinde, yani İslâm ibadet esasları arasında zikredilirken, kader inancına dayanak teşkil eden bir başka hadiste ise Kelime-i şehâdet ve âhîret ile birlikte kadere iman, dördüncü inanç esası olarak zikredilir.²³

¹⁹ Talat Koçyiğit: "Eğer biz bu konudaki hadisleri reddetme cihetine yönelirsek, sadece râvilerinin yalan söylemiş veya yalan nakletmiş olmaları ihtimaline istinâden reddetmemiz gerekir; bu takdirde, sadece akâid meselesinde değil, ibadet ve muâmelât da dâhil, bütün dinî konularda vârid olan hadislerin de sıhhatinden şüphe etmek icap eder ki bu, dini tehdit eden en büyük tehlikeyi teşkil eder" şeklindeki sözleriyle Selefiyye tarafından bir yöntem haline getirilen söz konusu *yöntemsizliği* dile getirmektedir. Ne var ki mezkur yaklaşım, kelâm ve fıkıh bilginlerinin zan ifade etmesi sebebiyle akâidde başı başına bir delil olarak kullanılmasa da haber-i vâhid ile amel etmenin câiz olduğu noktasındaki icmâsını görmezden gelmektedir. Bkz. Talat Koçyiğit, *Kelâmcılarla Hadisciler Arasındaki Münakaşalar*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1984), s. 163. Krş. Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 217; Kahtân Abdurrahmân ed-Dûrî, *el-Akîdetü'l-İslâmiyye ve mezâhibuhâ*, (Beyrut: Kitâb-Nâşirûn, 1434/2013), s. 24.

²⁰ Dûrî, *el-Akîdetü'l-İslâmiyye*, s. 416.

²¹ Bkz. Lütü Doğan - Yaşar Kutluay, "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervân'a Mektubu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3-4 (1954): 75.

²² Kader düşüncesinin Cibril hadisiyle bir *inanç ilkesi* olarak takdim edildiği daha sonra ise Ma'bed el-Cühenî ve arkadaşları tarafından bir *mesele* haline dönüştürüldüğü şeklindeki görüş, aynı hadisin kader tartışmalarının başladığı tarihten yaklaşık iki asır sonra tasnif edildiği dikkate alınırsa, en iyimser ifadeyle tarihen tevsîki güç bir değerlendirmedir. Bkz. Çağfer Karadaş, *Zaman ve Mekan İçinde İnsan ve Kaderi*, (Bursa: Emin Yayınları, 2009), s. 9-10.

²³ Tirmizî, "Kader", 10. Krş. Ömer Aydın, "Kur'an'da Kader ve Özgürlük", *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, 4 (1998): 77-78; Osman Karadeniz, "Kur'an ve Sünnet Bağlamında Kader Mes'elesi", *İnsan İrâdesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Mes'elesi (Tartışmalı İlmî*

Dolayısıyla kader inancının kaynağı olarak gösterilen rivâyetlerin lafzî açıdan bazı çelişkilerle mâlûl olduğu veya mantıkî tutarlılıktan yoksun bulunduğu dikkatlerden uzak tutulmaması gereken başka bir husustur. Yine iman-İslâm ayrımının yapıldığı Cibrîl hadisinin ilgili rivâyetlerinin bu iki kavramın aynı anlama geldiğini savunan Mâtürîdîlerce tenkide tâbî tutulduğu da unutulmamalıdır. Bu açıdan Cibrîl hadisinden mülhem olarak *iman ve İslâm'ın şartları* başlığı altında takdim edilen inanç ve ibadet esasları tasnifi, Selefi bir anlayışın ürünü olup Mâtürîdiyye kelâmcılarına ait eserlerdeki yaklaşım bundan farklıdır.²⁴ Meselâ semâvî dinlere göre inanca dair konuların Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve âhirete iman olmak üzere beş esastan, ibadetlerin de yine namaz, zekât, oruç, cihat ve hac şeklinde beş esastan meydana geldiğini belirten Ebû'l-Muîn en-Nesefî, eserinde kader bahsine yer ayırmasına rağmen onu *imanın şartları* arasında zikretmez.²⁵

2. Evren Yasaları Olarak 'Kader'

Kader inancının imanın bir şartı olarak tasavvur edilmesi karşısında *kaderin reddi* fikri yer alır. Kader düşüncesinin mi yoksa onu reddeden anlayışın mı İslâm inanç sistemi açısından doğru ve geçerli olduğu hususu konunun taraflarına göre farklılık arz etmektedir. Ancak daha önce de belirtildiği gibi, Emevî yönetiminin cebirci kader anlayışı karşısında ilk defa kader karşıtı bir söylem geliştirerek özgürlükçü düşünceyi savunan kişinin *Ma'bed el-Cühenî* olduğu bilinmektedir. Yeterince açık ifadeler kullanmamakla birlikte *Kader Risâlesi*'ndeki yaklaşımıyla *Hasan-ı Basrî*'nin de ilâhî takdir fikri karşısında insan özgürlüğüne önem veren anlayışı desteklediği görülür. Kader karşıtı söylemin sistemli hale gelişi kuşkusuz *Mu'tezile* ile birlikte gelişen bir süreçtir. Modern döneme gelindiğinde ise artık Ehl-i sünnet itikadının ayrılmaz bir parçası haline gelen *kader inancı*, pek çok mütefekkir tarafından İslâm dünyasının Batı karşısındaki geri kalmışlığın ahlakî ve entelektüel

İhtisas Toplantısı), İstanbul, Aralık 12-13 2009 içinde, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), s. 146.

²⁴ Bkz. Kılıç Aslan Mavil, "Klasik Dönem Mâtürîdiyye Kelâmında Te'vîl Anlayışı" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), s. 149-52.

²⁵ Bkz. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, II, 92. Ehl-i sünnet düşüncesi içerisinde tarihen sabit olan Ehl-i hadîs-Ehl-i re'y veya Selefi-mütekellim ayrışması modern dönemde önemini kaybetmiş görünmektedir. Nitekim geçmişte kendilerini *Ehl-i hak* olarak adlandıran Mâtürîdî bilginler, Selefi düşünceleri *Haşviyye* adıyla anmaktan çekinmemişlerdir. Ancak günümüzde yapılan kelâm tarihi çalışmalarında Selefiyye'yi *Ehl-i sünnet-i hâssa*'dan saymak neredeyse bir gelenek haline almıştır. Büyük oranda İzmirli İsmail Hakkî'nin eserlerine dayanan bu modern yaklaşım, günümüz araştırmacılarına Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye kelâmcılarının son derece dakik yorum ve ihtilâflarını Selefi düşünürlerin kimi görüşleriyle harmanlanarak *Ehl-i sünnet* kavramı içerisinde mezcetme imkânı vermektedir.

sebebi olarak telakki edilmeye başlanmıştır.²⁶ Bu bakımdan içine düşülen çıkmazdan kurtuluşun ilk ve en temel şartı, tarihî kökenlerine inilerek Emevî siyasetinin bir ürünü kabul edilen bu inancın toplumsal bünyeden atılıp kaybedilen bireysel özgürlük düşüncesinin yeniden ona kazandırılmasıdır.

Son dönemde kaleme alınan *kader karşıtı yazılarda* doğrudan kader inancını reddetmek yerine Ehl-i sünnet tarafından yapılan *kazâ ve kader* tanımından hayli uzak yeni bir tanım yapma gayreti dikkat çeker. Esasen “evrende meydana gelen bütün nesne ve olayların zımında insan fiilleri ve bu fiillerden doğan sonuçların Cenâb-ı Hakk’ın ezelî takdiri (ilmi, irâdesi, kudreti) ve yaratmasıyla meydana geldiği” şeklinde özetleyebileceğimiz kader fikrine karşı çıkarak insanın fiillerinde ilahî ilim, irâde ve kudretten bağımsız bulunduğunu söylemenin, kader düşüncesini kökten reddetmeyi gerektirdiği ortadadır. Kaldı ki ıstılâhî mânasıyla Kur’an’da tanımlanmamakla birlikte daha çok hadis rivayetlerinde ifadesini bulan *kader* inancının, bu rivayetleri uydurma kabul edenler tarafından yeniden ele alınıp tadil edilmesine de ihtiyaç yoktur. Şu halde Mu’tezile’nin geçmişte yaşadığı olumsuz tecrübenin bu konuda benzer görüşe sahip olan araştırmacıları daha ihtiyatlı bir dil kullanmaya sevk ettiğini söylemek mümkündür. Ayrıca imanın şartları arasında sayılması, kader düşüncesini doğrudan reddetmeyi daha da güçleştirmiş olmalıdır.

Muhammed İkbâl ve Fazlurrahmân gibi muasır düşünürlerin etkisi altında geliştiği anlaşılan kader karşıtı bu yeni söylem, ana eksenini itibarıyla Mu’tezilî bir karakter arz etmektedir.²⁷ Söz konusu yazılara göre kader

²⁶ Bkz. Nadim Macit, “Çağdaş Müslüman Düşünüşünde ‘İlerleme’ ve Kader”, *Ekev Akademi Dergisi*, 1/1 (1997): 3 vd.; Rıdvan Özdiç, “Allah’ın Kaderine Kaçmak: Veba ve Kolera Etrafında Tedbir Düşüncesi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 12/1 (2014): 297 vd.

²⁷ Ülkemizde yakın dönemde kaleme alınan akademik makaleler incelendiğinde kader inancını benimseyenlerin yaklaşık on katı kadar bu inanca muhalif çalışmanın yayınlanmış olması konunun önemini de aşan başka bir gerçeğe işaret etmektedir. Kanaatimizce kader konusuna ilginin bu denli yoğun olmasının temel nedeni, Mu’tezile kelâm yönteminin ilâhî alan ile beşerî alan arasında koyduğu kesin sınırın kader meselesinde belirginleşmesidir. Mu’tezile’nin tenzihe dayanan *tevhîd* anlayışında Tanrı-âlem (Tanrı-insan) ayrımı Tanrı lehinedir. Adâlet prensibinde ise bu kez insan lehine işleyen bir ayırım söz konusudur. Tevhîd sayesinde Tanrı’dan büyük ölçüde soyutlanan kâinat, adâlet ilkesinde artık insan için bir özgürlük yurdu haline gelir. Söz konusu ayırım veya sınır o kadar katıdır ki, rü’yetullah örneğinde olduğu gibi âhirette bile Tanrı ile insanın aynı vasatta buluşması asla söz konusu değildir. Başka bir deyişle kader meselesi bu mezhebe ait kelâm metodunun mihverini oluşturan zihniyetin tebellür ettiği konuların başında gelmektedir. Bu rasyonalist zihniyetin, aydınlanma düşüncesinin deist retorikleriyle de kısmen örtüşmesi, pozitivistizmin göz kamaştırıcı dönemlerinde yetişen reformist İslâmcı mütefekkirlerin görüşleri ile klasik Mu’tezilî söylemi aynı potada eritme imkânı sağlar. Sonuçta ortaya çıkan bu manzarayı (en azından ülkemiz ölçeğinde) *Yeni-Mu’tezilî* bir geleneğin doğuşuna işaret olarak yorumlamak mümkündür. Ne var ki burada tahlil etmeye çalıştığımız yazılara damgasını vuran bu eğilimin kendini Mu’tezile yerine –aşağıda görüleceği üzere– Haneffî-Mâtürîdî

tartışması irâde özgürlüğünü savunanlar ile cebir taraftarları arasında cereyân etmektedir. Çünkü bir taraftan ezeli takdir düşüncesini benimseyip diğer taraftan da insanın fiillerinde özgür olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Bu bakımdan tıpkı Mu'tezile'de olduğu gibi muasır araştırmacılar açısından da *kadere iman*, yani *kadercilik* ile *cebirci* anlayış aynı tutuma işaret etmektedir. Onlara göre, İslâm tarihi boyunca cebir anlayışını benimseyenler ile irâde hürriyetini savunanlar arasında daima bir gerginlik ve çatışma yaşanmış, sonuçta cebir anlayışı baskın gelerek hür düşünce ve teşebbüs fikri gerilemiş, müslüman toplumlar da bireysel sorumluluk ve ahlak yerini meskenet ve ahlakî yozlaşmaya bırakmıştır.

Burada görüşlerine değinmek istediğimiz araştırmacılardan bazılarına göre kader inancı kaynağını, Emevî halifelerinin toplum üzerinde otorite kurmak ve kendi baskıcı yönetim anlayışlarını meşrû göstermek maksadıyla geliştirdikleri siyasî söylemden alır. Iraklılara karşı savaşıması ve müslümanlar üzerine yönetici seçilmesinin Allah'ın takdiri olduğunu söyleyen Muâviye ve oğlu Yezid'den itibaren Emevî halifeleri ve onlara bağlı idareciler halka uyguladıkları zulüm ve haksızlıkların kazâ ve kadere uygun işler olduğunu ileri sürmüşler, Allah'ın bu uygulamalardan razı olduğunu, aksi halde bunları yapmalarına izin vermeyeceğini söyleyerek cebir ideolojisini temellendirmeye çalışmışlardır. Bu bakımdan Emevî devletinin yöneticilerine karşı gelmek, aynı zamanda Allah'ın kaderine karşı gelmek anlamına geleceği için, kurulan bu yeni sistemi eleştiren kimselerin katledilmeleri de dinen meşrû ve helâl sayılacaktır.²⁸

Bir kısım araştırmacılara göre ise *fatalist* (kaderciyazgıcı/cebirci) düşünce İslâm'dan önceki Câhiliye döneminde de mevcut olan bir durumdur. Özellikle insanı hayatı boyunca takip eden, onu felaketlere sürükleyip sonunda ölüme götüren kötü ve uğursuz talih veya alın yazısını ifade etmek üzere kullanılan *dehr* kavramı Câhiliye Araplarının beşikten mezara kadar insanı takip eden bütün olumsuzlukların kaynağı olarak gördükleri kader düşüncesine işaret etmektedir. Ayrıca müşriklerin "Eğer Allah dileseydi ne biz ne de atalarımız şirk koşmazdık..." meâlindeki âyette²⁹ yer alan itirazlarına bakıldığında, Arap toplumunun kader inancının ilâhî takdir fikri çerçevesinde şekillendiği açıkça görülmektedir. Hatta bu âyetten hareketle kaderciliğin normal bir anlayış olmadığını, müşriklere has bir akıl yürütme

geleneğe dayandırmaya çalışması, daha en baştan okuyucuda bir hayal kırıklığı meydana getirmektedir.

²⁸ Ahmet Akbulut, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33 (1992): 135; Aydın, "Kur'an'da Kader ve Özgürlük", 78; Musa Bağcı, "Kader İnancının Siyasetle İlişkisi ve Bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2000): 111-13.

²⁹ el-En'âm 6/148. Ayrıca bkz. en-Nahl 16/35, ez-Zuhruf 43/20.

tarzını ifade ettiğini ve tarih boyunca tüm inkârcıların kadere sığınarak iman sorumluluğundan kaçtığını söylemek mümkündür.³⁰

Şu halde Câhiliye Araplarının, çöl yaşamının olumsuz sürprizleri karşısında bir sığınak olarak gördükleri kader inancı, zaman içerisinde hilâfeti gasp eden Emevîlerin günahlarının sorumluluğunu yükledikleri bir meşrûiyet aracına dönüştürülmüştür. Dahası bizzât Muâviye tarafından devreye sokulan hadis uydurma siyaseti sayesinde kader düşüncesi halk arasında yayılmaya başlamış ve bizzât Buhârî, Ebû Dâvud ve Tirmizî gibi hadis otoritelerinin katkılarıyla Hz. Peygamber tarafından vaz' olunan bir inanç ilkesi haline getirilerek ona karşı çıkanların zemmedilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Bu sürecin sonunda bireyselliği, kişisel girişim, ahlak ve özgürlük fikrini öldüren bir tür *meskenet ideolojisi* yayılmaya başlamış ve bazı hadis rivâyetlerinde telkin edilen fatalist yaklaşım, müslüman toplumlarda her şeyi kadere bağlayan *yazgıcı* bir zihniyetin oluşmasına yol açmıştır. Böylece insanlar "kaderde ne varsa, o olur!" düşüncesiyle tedbir almayı ve üzerlerine düşen sorumluluğu yerine getirmeyi ihmâl etmişlerdir.³¹

Yukarıda görüşlerini özetlemeye çalıştığımız *kader karşıtı söylem*, kadere dair hadislerin tamamının siyasî ve sosyal sebeplerle uydurulduğu fikrini ortaya atarak kendilerine yönelecek muhtemel eleştirilerden önemli ölçüde kurtulur. Ancak bu noktada karşısına aşılmayı bekleyen başka bir engel çıkmaktadır. Te'vil metodu sayesinde kolayca aşılabilecek olan bu engel ise *kader* kelimesi ve müştaklarını içeren âyetlerdir. Kader karşıtlarına göre pek çok âyette³² geçen kader kelimesi "bir ölçü dâhilinde tayin etmek, her şeyi bir ölçü ve nizâma göre tanzim edip yönetmek" mânasına gelir. Bu mânanın ise Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan ıstılâhî mânadaki *kader* tanımıyla hiç bir alakası yoktur. Dolayısıyla bu kelime Allah'ın yaptığı işlerin, yarattığı nesnelerin bir hikmete göre meydana geldiğini, kâinatta düzensizlik ve tesadüfe yer olmadığını ifade eder.³³ Başka bir deyişle Kur'anî bir kavram olarak *kader*, "Cenâb-ı Hakk'ın bütün evrene hâkim kıldığı *tabiat kanunlarıdır*. Kur'an'da *sünnetullah* veya *âdetullah* kelimesiyle

³⁰ Bkz. Osman Aydın, "İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2002): 129; Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an Açısından Fatalizm: İnkârcıların Bir Tutumu Olarak Kadercilik", *Hikmet Yurdu*, 1/1 (2008): 96; Resul Öztürk, "İslam Düşüncesinde Kaderci Anlayışın Sosyal ve Kültürel Temelleri", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (2011): 130, 144-45; Hanifi Şahin, "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2011): 49-50.

³¹ Bağcı, "Kader İnancının Siyasetle İlişkisi ve Bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü", 118 vd.; Kasapoğlu, "Kur'an Açısından Fatalizm: İnkârcıların Bir Tutumu Olarak Kadercilik", 96; Kadir Gürler, "Kader Üzerine Bir Deneme: 'İnsanın Kaderi' İsimli Kitap Çerçevesinde Bir Değerlendirme", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 10 (2013): 99.

³² Bkz. Yûnus 10/5; er-Ra'd 13/26; el-Hicr 15/21; el-Mû'minûn 23/18; el-Furkân 25/2; el-Ahzâb 33/38; eş-Şûrâ 42/27; el-Kamer 54/49; et-Talâk 65/3; Abese 80/19.

³³ Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, (Ankara: Atay ve Atay Yayınları, 2013), s. 123.

işaret edilen evren yasaları, Allah'ın her şeyi bir ölçü ve düzene göre yarattığını ve nedensellik ilkesine göre işleyen bu düzenin asla değişmeyeceğini gösterir. Şu halde "bütün varoluşlar, varlığın yapısına yerleştirilen bu kanunlara/belirlenmişliklere göre varlık alanına çıkarlar. Güneşin her gün doğması, yerçekimi, gezegenler arasındaki itme-çekme yasası gibi daha binlerce varlık, oluş ve yok oluş (kevn ve fesâd) yasası, fizik alanın/tabiatın belirlenmişliğinin örneklerindendir."³⁴ Dolayısıyla *kader* Allah'ın her şeyi önceden bilmesi, yazması ve vakti gelince yazılanların meydana gelmesi değil, "O'nun âlemi ilâhî yasalarla donatıp bu yasa ve prensiplere göre yönetmesi, eşyanın genel ilkelerini, tümelleri ve davranış kalıplarını belirlemesi" şeklinde anlaşılmalıdır.³⁵

Kader karşıtlarına göre kaderin varlığına delil olarak ileri sürülen âyetlerin hiçbirinde kulların eylemlerinin Allah tarafından belirlendiği ve bu belirlemenin onları belli eylemleri yapmak zorunda bıraktığı anlamı yer almaz. *Kader* teriminin önceden belirleme (predeterminasyon) veya önceden takdir (predestinasyon) anlamında alınması ve nasların bu anlamı destekleyecek tarzda yorum ve istidlâle tâbî tutulması insan sorumluluğu kavramının yanı sıra, Allah'ın adâlet ve hikmet sıfatlarıyla ve birçok Kur'an âyetiyle bağdaştırılamaz bir karakter taşımaktadır. Bu bağlamda mütalaa edilen *ecel* ve *rızık* gibi kavramlar için de durum bundan farklı değildir. Aksi takdirde belli bir zaman ve makanda meydana gelen tekil olayların veya insanın yapıp etmelerinin önceden belirlendiği düşüncesi, hayatın akışı içerisinde Allah-insan ilişkisinin canlılığını yok eder. Daha iyiye ulaşmak için gayret etmeyi, zor zamanda Yüce Yaratıcı'dan yardım dilemeyi, O'na dua etmeyi, gelecek planları kurmayı anlamsız hale getirir. Bu durum ezeli belirlenmişlik ve olmuş bitmişlik karşısında insanı pasifleştirir, hayatın dinamizmini öldürür, hatta yaratmadaki akış ve sürekliliği dondurarak bir anlamda Allah'ın da âtil bir vaziyette tasavvur edilmesine yol açar.³⁶

³⁴ Şaban Ali Düzgün'e göre Kur'an'da geçen *fitratullah* ve *âdetullah* kavramları varlık (tabiat) kanunlarına, *sünnetullah* kelimesi sosyal kanunlara, *sıbgatullah* ifadesi ise ahlak kanunlarına işaret etmektedir; bkz. Şaban Ali Düzgün, "Kader'i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 11/2 (2013): 2.

³⁵ Bkz. Osman Karadeniz, "Kader Konusunda Bazı Yanlış Anlamalar", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1992): 202; Fethi Kerim Kazanç, "İslâm Kelâmında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7/4 (2007): 130; Öztürk, "İslam Düşüncesinde Kaderci Anlayışın Sosyal ve Kültürel Temelleri", 137; Gürler, "Kader Üzerine Bir Deneme: 'İnsanın Kaderi' İsimli Kitap Çerçevesinde Bir Değerlendirme", 101.

³⁶ Bkz. Süleyman Ateş, "Kader", *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, 19-21 (1999): 49; M. Saim Yeprem, "İrâde Kader ve Mes'ûliyet İlişkisi", *Kur'ân-ı Kerîm'de Mes'ûliyet*, ed. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), s. 399; Akbulut, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", 130; Kazanç, "İslâm Kelâmında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı", 130-31; Fatma Bayraktar Karahan, "Bir Kelâm Problemi Olarak Dua-Kader İlişkisi", *İslâmî İlimler Dergisi*, 4/1-2 (2009): 278; Düzgün, "Kader'i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı", 9.

Bu noktada kendilerini cebirci/kaderci anlayış karşısında insan özgürlüğü ve irâde hürriyeti taraftarları olarak konumlandıran yazılar hakkında genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, öncelikle baştan beri vurguladığımız üzere söz konusu çalışmaların kader düşüncesini reddetme maksadı taşıdığı belirtilmelidir. Ancak *özgürlükçü yaklaşımın*, kader inancı karşısındaki bu negatif tutumunu “Kader yok, özgür irâde var”³⁷ şeklinde açık bir dille ortaya koymak yerine daha çok, “Kâinata Yüce Allah tarafından yaratılıp yaşatılan her varlığın, kendisine özgü bir kaderi bulunmaktadır. İnsanın kaderi de iyilik ve kötülük işleyecek tarzda yaratılmış ve kendisine akıl ve irâde verilmiş olmasıdır”³⁸ “Mecbur olmadan düşünmek ve eylemde bulunmak, insanın kaderidir”³⁹ veya “Allah’ın kaderi, kulun fiillerinde hür olmasıdır”⁴⁰ biçimindeki bir takım önermelerle bu terimin anlamını tersyüz ederek onu, kendi kendini reddeden bir kavrama dönüştürme yolunu tercih ettiğini söylemek mümkündür.

Meseleyi diyalektik bir bakış açısıyla ele alan *özgürlükçü söylem* daima okuyucuyu cebir taraftarı olmak ile irâde hürriyetine inanma arasında bir tercih yapmaya zorlar. Mezkûr söylemin takipçilerine göre bu iki zıt kutup Câhiliye döneminden günümüze değin sürekli bir çatışma içinde olmuştur. İnsanın davranışlarında hür olduğunu kabul eden bir kişinin aynı zamanda *kaderi* bir diğer ismiyle *cebir* ya da *yazgıcılığı* mâkul görmesi düşünülemez. Bu iki kutup arasında üçüncü bir alternatif, başka bir bakış açısı veya itidal noktası kesinlikle söz konusu değildir. Meseleye bu açıdan bakıldığında tabii olarak okuyucu, kader karşıtı söylemin, söz konusu anlayışın klasik dönemdeki temsilcisi olan Mu’tezile’ye referansta bulunmasını beklemektedir. Ne var ki çoğunlukla böyle bir temastan kaçınıldığı ve yer yer de Ebû Hanîfe ile İmâm Mâtürîdî gibi sünnî düşünörlere yapılan atıflarla kader fikrinin reddi hususunda Mâtürîdîlik şemsiyesi altına sığınılmaya çalışıldığı dikkati çeker.

Sözelimi müellifin yukarıda zikrettiğimiz iman ve ibadet esasları tasnifinden hareketle, “Kur’an’da kadere imanının olmadığı” şeklindeki tespiti kendisinden yaklaşık dokuz asır önce Ebü’l-Muîn en-Nesefî tarafından ulaşıldığını söyleyen Hüseyin Atay, *Tebssiratü’l-edille* adlı eserde *halku ef’âli’l-ibâd* konusunun bir devamı olarak *kazâ ve kader* meselesinin müstakil bir bölüm halinde işlendiğini dikkate almaz.⁴¹ Nitekim bu bölümde Nesefî, Mâtürîdîliğin kader görüşü hakkında şunları kaydeder:

³⁷ Atay, *Kur’an’da İman Esasları ve Kader Sorunu*, s. 130.

³⁸ Abdülhamit Sinanoğlu, “İslâm Düşüncesinin İlk Özgürlükçü Hareketi Mu’tezile’nin ‘Kader’ Anlayışı”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2006): 70; Gürlü, “Kader Üzerine Bir Deneme: ‘İnsanın Kaderi’ İsimli Kitap Çerçevesinde Bir Değerlendirme”, 109.

³⁹ Düzgün, “Kader’i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı”, 5.

⁴⁰ Akbulut, “Allah’ın Takdiri Kulun Tedbiri”, 153.

⁴¹ Atay, *Kur’an’da İman Esasları ve Kader Sorunu*, s. 133-34.

"Kazâ ve kader kavramlarının ne anlama geldiği anlaşıldığına göre –ki bunların hepsinin Allah'tan olduğunu delile dayanarak ortaya koymuş bulunuyoruz– 'bütün fiillerimiz Allah Teâlâ'nın kazâsı ve kudreti (kaderi[?]) ile meydana gelmektedir' şeklindeki sözümüzün doğruluğu ortaya çıkmaktadır. Mu'tezile ise 'Allah küfrü kazâ etmez, (yaratmaz) çünkü küfür yanlış ve bâtil bir şeydir. Allah'ın kazâsı ise sadece hak ve doğru olan işler hakkında geçerlidir' tarzındaki yaklaşımı savunur."⁴²

Benzer şekilde meydana gelmekte olan bütün olayların levh-i mahfûzda yazılı olduğunu belirten Ebû Hanîfe'nin: "Ancak Allah onu levh-i mahfûza hüküm olarak ("şöyle olsun" şeklinde) değil, vasıf olarak ("şöyle olacak" şeklinde) yazmıştır"⁴³ ifadesi, bazı araştırmacılara göre kesbî sebepler ve ihtiyârî ilkelere bağlı bir yazının bulunduğuna işaret etmektedir. Yoksa sebeplere raptetmeksizin kesin ve nihai kararlar yazma söz konusu değildir. Buradaki *vasıfla yazma* sözü, meydana gelen şeylerin ilâhî kanunlara göre ve şartlara bağlı olarak gerçekleşmesi anlamına gelir. Yine bazı araştırmacılara göre "Allah dilediğini siler, dilediğini yapar" sözü de Hanefî gelenekte kader inancının olmadığını göstermektedir.⁴⁴ Ayrıca "Risâle müelliflerinden Hasan-ı Basrî (daha sonra Mu'tezile) ve Ebû Hanîfe (daha sonra Mâtürîdîlik) Allah'ın ezeli ilminden herhangi bir cebir ve zorlama anlamında *kader* çıkarmadıkları halde, cebri savunan bazı kişiler bu ikisi arasında zorunlu ilişki kurdu"⁴⁵ cümlesine de yansıdığı üzere Mâtürîdîlik, kader ve insan fiilleri gibi temel bir meselede dahi Ehl-i sünnet çizgisi dışında bulunan ve daha çok Mu'tezile'nin *özgürlükçü* görüşlerini benimseyen bir mezhep olarak takdim edilmeye çalışılır.

Kader yazılarında genellikle meselenin taraflarından *özgür irâde* savunucularının hangi mezhep ve bilginlerden meydana geldiği açıkça belirtilmediği gibi kıyasıya eleştirilen hatta müşrik inançla eşdeğer görülen cebir fikrinin hangi kaynaklara nispet edildiği hususu da muğlak bırakılır ve Emevî siyasetinin bir ürünü olarak sunulan *fatalist kader* inancının ilmî sahada kimler tarafından temsil edildiği üzerinde durulmaz. Bu çerçevede görevlerini ihmal eden bazı yöneticiler ile câhil halk tabakasına mensup kimseler dışında *yazgıcılığı* benimseyen düşünürlerin görüşleri isim veya eser zikredilerek tartışılmaz. Şu halde kader karşıtı yazıların muhayyel bir Cebriyye kütlesiyle mücadele ettiğini düşünmek dışında geriye tek bir ihtimâl kalmaktadır. Zirâ bu noktada Selefiyye, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye

⁴² Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, II, 311.

⁴³ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000), s. 112.

⁴⁴ Atay, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, s. 126; Kazanç, "İslâm Kelâmında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı", 155, 61. Benzer bir yaklaşım İmâm Mâtürîdî hakkında da söz konusudur; bkz. Düzgün, "Kader'i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı", 7.

⁴⁵ İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), s. 99.

mezheplerinde farklı formülasyonlarla takdim edilen *Ehl-i sünnet kader telakkisinin* muhatap alındığına dair pek çok işaret vardır.⁴⁶

Nitekim Mu'tezilî ya da Şîî perspektiften bakıldığında Ehl-i sünnet düşüncesi, Emevî idâresinin ilmî ve kültürel alandaki yansıması veya devamı gibi görünmektedir. Meselâ Mu'tezile kelâmcısı Ka'bî'ye (ö. 319/931) göre Haşviyye yani ilk dönem Ehl-i sünnet bilginleri, baskıcı ve haksız icraatlarının halk nezdinde yaratacağı memnuniyetsizliği önlemek amacıyla bu işlerin Allah'ın kazâ ve kaderiyle meydana geldiğini savunan Emevî hânedanını desteklemişler ve kaderin kul üzerinde zorlayıcı bir etkisi bulunduğunu öne sürerek suçluları aklamaya çalışmışlardır. Öte yandan Ka'bî'nin Mu'tezile âlimlerine dayanarak ortaya attığı bu yorumun tümüyle gerçekdışı bir kurgudan ibaret olduğunu belirten İmâm Mâtürîdî'ye göre ise onun bu tutumu, kişiyi müslümanlara iftira atmaya kadar götüren entelektüel bir sapmanın (hayra) doğal sonucu olarak değerlendirilmelidir.⁴⁷

Mezhepler tarihçileri tarafından Cebriyye'nin kurucusu olarak kabul edilen Cehm b. Safvân bir tarafa bırakılırsa⁴⁸ kader konusunda vârid olan hadisler, Selefiyye âlimlerinin fatalist kabul edilmesi için yeterli malzemeyi fazlasıyla sunar. Ayrıca kader inancına yaptıkları kuvvetli vurgu dolayısıyla Ehl-i hadîs dışında kalan diğer Ehl-i sünnet bilginlerinin de fatalist sıfatını hak ettiğini söylemek mümkündür. Çünkü burada resmetmeye çalıştığımız muasır yaklaşıma göre özgür irâde ile cebir düşüncesi arasında başka bir mertebe bulunmamaktadır.

Kader probleminin ilmî referanslarından kopuk bir tarzda salt siyasi/sosyolojik bir olgu biçiminde ele alınması, genellikle okuyucuda bir takım klişe önermelerden mürekkep birbirinin tekrarı mâhiyetindeki özensiz yazılarla karşı karşıya bulunduğu izlenimini uyandırmaktadır.

⁴⁶ Meselâ "Abdullah b. Ömer, 'Kader yoktur, işler yeniden yeniye (tesadüfen) olmaktadır' iddiasına karşı kaderi müdafaa etmekte haklı değildi. Bundan dolayı Ehl-i sünnet *kadere iman*'ı iman esasları arasına koyarak işi bastırmak istemiştir" şeklindeki ifadeler bu hususu teyit eder (Atay, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, s. 128). Çoğu araştırmacının aksine bu noktada en açık tavrı İlhami Güler sergiler. Yazara göre Kur'an'ın kader anlayışına en uygun yorum tarzı Mu'tezile'ye aittir. Ehl-i sünnet'in kader anlayışını ise cebr-i mutavassıt olarak tanımlanan, ancak halka yansıması (uygulanması) itibariyle tam bir fatalizm görünümüne bürünen *Eş'arî tanrı tasavvuru* şekillendirmiştir. Mâtürîdî'nin kader ve özgür irâde görüşü ise Eş'arîlerden çok Mu'tezile'ye yakın görüldüğü için tenkide tâbi tutulmaz; bkz. Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, s. 28.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 409-10; krş. İrfan Abdülhamîd, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), s. 285. Oryantalist araştırmalar ekseninde gelişen ve günümüzde daha güçlü bir biçimde etkisini gösteren söz konusu bakış açısı, kanaatimizce modern mezhepler tarihçiliğinin de metodik açmazlarından birini teşkil etmektedir. Nitekim akîdeyi tâbi, siyaseti ise metbû gören mezkûr anlayışın kökeninde *materyalist tarih algısının* yattığı unutulmamalıdır.

⁴⁸ Yönetim karşıtı görüşleri sebebiyle Emevîler tarafından idam edilen Cehm, muhalif kimliği dolayısıyla Emevî yöneticilerinin uğradığı eleştirilerden muaf tutulur. Hatta Cebriyye'nin bu yegâne kurucu ismi bazı araştırmacılar nezdinde hakikî bir cebirci bile sayılmaz.

Nitekim *kaderciliğin* sınırlarını çizmediği gibi kendi *özgürlükçü* yaklaşımının aklî delillerini tartışma noktasında da oldukça yetersiz görünen söz konusu çalışmaların kader inancına esas teşkil edebilecek onlarca âyeti bir takım psikolojik unsurlarla te'vil ederek, görüşlerini desteklediğini düşündükleri bir tek âyeti konunun mihveri olarak sunması da bu tespiti teyit etmektedir. Kur'an'da benzeri iki âyette daha yer alan "Müşrikler diyecekler ki: 'Eğer Allah dileseydi ne biz ne de atalarımız şirk koşmazdık. Hiçbir şeyi de haram kılmazdık.' Onlardan öncekiler de böyle yalanlamışlardı da sonunda azabımızı tattmışlardı" meâlindeki ifadeler,⁴⁹ kader karşıtlarına göre *kaderciliğin* İslâm tarafından tasvip edilen bir düşünce biçimi olmadığını, bu konudaki tartışmayı bitirecek bir kesinlikte gözler önüne sermektedir.⁵⁰

Bu âyeti Mu'tezilî görüşü destekleyen bir delil olarak değerlendirmenin çok zayıf bir temellendirme olacağını söyleyen İmâm Mâtürîdî'ye göre ise, burada "Eğer Allah dileseydi" ifadesiyle "Allah *rızâ* gösterdiği için" veya "Allah bize böyle davranmamızı *emrettiği* için bunları yapıyoruz" mânası kastedilmektedir. Yoksa bu âyetten "Allah takdir ettiği için şirk koşuyoruz" anlamı çıkarılamaz. Mâtürîdî'nin *rızâ* veya *emir* mânası dışında üçüncü ve daha güçlü bir ihtimâl olarak dile getirdiği diğer bir te'vile göre ise müşriklerin bu sözü Hz. Peygamber ile alay etme amacı taşımaktadır. Dolayısıyla başka bazı âyetlerde de görüleceği üzere⁵¹ her ne kadar söyledikleri söz doğru ve gerçek olsa da, müşrikler bunu istihzâ kastıyla söyledikleri için Cenâb-ı Hak onları azabıyla uyarmıştır.⁵² Diğer taraftan kader karşıtı araştırmacıların kendi görüşlerini destekleyen kesin bir delil ve müşriklerin cebirci kader tasavvurlarının açık bir beyanı olarak takdim ettikleri bu ifadelerin aynı sûrede yer alan başka bir âyette bu kez müşrikler yerine doğrudan Cenâb-ı Hak'a nispet edilmesi son derece mânîdardır:

"Eğer Allah dileseydi onlar şirk koşmazlardı. Biz seni onların başına bir bekçi yapmadık. Sen onlardan sorumlu bir kimse de değilsin."⁵³

Kader karşıtı söylemi temsil eden yazılar, *cebircilik* veya *yazgıcı fatalizm* şeklinde tanımladıkları *kader inancının* doğurduğu olumsuz sonuçları uzun uzadıya dile getirirken kaderi inkârın karşımıza çıkaracağı problemleri tartışmaktan genellikle kaçınmaktadırlar. Ancak bazı çalışmalarda daha özgün ve tutarlı bir yaklaşımla kader inancının temelini oluşturan meselelere değinilerek bu noktada gündeme gelen çeşitli sorulara cevap arandığını belirtmek gerekir. Biz de bu noktada sözü edilen çalışmalardan hareketle *ilâhî ilmin mâhiyeti ve sınırları, yaratmanın keyfiyeti ve insan hayatına*

⁴⁹ el-En'âm 6/148. Krş. en-Nahl 16/35, ez-Zuhruf 43/20.

⁵⁰ Kasapoğlu, "Kur'an Açısından Fatalizm: İnkârcıların Bir Tutumu Olarak Kadercilik", 96; Düzgün, "Kader'i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı", 9.

⁵¹ Bkz. Meryem 19/66.

⁵² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V, 246; VIII, 105.

⁵³ el-En'âm 6/107.

(*irâde ve fiillere*) *müdahale* gibi öne çıkan bazı başlıkları ele almak suretiyle kaderi reddetmenin imkânı meselesini tartışmak istiyoruz.

3. İlâhî Sıfatlar Açısından ‘Kader’

Kazâ ve *kader* terimleri Cenâb-ı Hakk’ın sıfatları içerisinde mütalaa edilmez. Bununla birlikte Allah’ın takdir ve yaratmasını ifade etmesi dolayısıyla bu kavram çifti, ilâhî sıfatlarla doğrudan ilgilidir. *İlim*, *irâde*, *kudret* ve *tekvîn* gibi sıfatlar ve bunların eşyaya taallukunun nasıl anlaşılması gerektiği konusu aynı zamanda kader fikrinin de temelini oluşturmaktadır. Bu açıdan kaderi tartışmak, bir bakıma ilâhî sıfatların sınırlarını çizmek anlamına gelmektedir. Şimdi kader fikrini reddetmenin ilâhî sıfat anlayışı açısından ne gibi sonuçlar meydana getirdiğine kısaca değinmeye çalışalım.

a) Âlemden meydana gelen bütün olayların ezelde takdir edildiği fikrine dayanan kader inancı her şeyden önce Allah’ın olayları meydana gelmeden önce *ezelî bir ilimle bildiği* fikri üzerine inşâ edilmiştir. Kader karşıtları genel olarak *ilim* sıfatının ezeliyeti düşüncesini kabul etmemekle birlikte, bu fikrin Yüce Yaratıcı’ya ilmin zıddı olan *cehl* vasfını nispet etmek anlamına geleceği düşüncesiyle bu yaklaşımlarını açıkça dile getirmekten kaçınmaktadır. Öte yandan ünlü filozof İbn Rüşd (ö. 595/1198) ve çağdaş düşünür M. İkbâl (1877-1938) gibi isimlerin konuya yaklaşımını esas alan bazı araştırmacılar ise nasıl ve ne şekilde olacağı önceden bilinen bir şeyin zamanı gelince başka türlü gerçekleşmesine imkân bulunmadığı fikrinden hareketle “Allah’ın bir şeyi önceden bilmesi, insanı o işi yapmaya mecbur kılar” görüşünü savunmaktadır. Bu noktada dile getirilen “İlim malûma tâbidir, Allah insanların ne yapacağını önceden bildiği için öyle takdir etti” şeklindeki itirâzın bir geçerliliği yoktur. Zira malûma tâbi olan ilim yaratılmışların ilmidir. Allah’ın ilmi ise yaratıcı ilimdir. Bu *ilim* malûma bağlı, yani ilmin ma’lûlû değildir, aksine Allah’ın ilmi *illet*, onun karşısında bilinen şey (malûm) ise onun *ma’lûlû* konumundadır.⁵⁴

Bu gerekçeyle “Allah, insanın ne yapacağını bilir” denilemeyeceğini savunan Hüseyin Atay, diğer taraftan “Allah, insanın ne yapıp ne yapmayacağını bilmez” sözünün de Allah’a *bilgisizlik* nispet etmek anlamına geleceğini kaydeder. Bu noktada üçüncü halin imkânını akla getiren bir çözüm öneren Atay’a göre bu açmazdan kurtulmanın yolu *Allah’ın ilmini*, içerisinde geleceğin ve geçmişin olmadığı bir deniz biçiminde tasavvur etmekten geçer. Nasıl ki her şeyi kuşatan deniz, içinde yaşayan balıkların hareketlerine zorlayıcı bir etkide bulunmuyorsa, Allah’ın bütün zamanları

⁵⁴ Yeprem, “İrâde Kader ve Mes’ûliyet İlişkisi”, s. 401-2; krş. Karadeniz, “Kader Konusunda Bazı Yanlış Anlamalar”, 217-20.

kuşatan ilmi de insanın özgür irâdesi üzerinde bir baskı meydana getirmez.⁵⁵

İlâhî bilginin ezeliği düşüncesi ile insanın irâde özgürlüğünü aynı anda savunmanın mantıken tutarsız bir yaklaşım olduğunu belirten Ahmet Akbulut ise bu noktada ortaya çıkan problemi *Allah'ın ilminin yine kendisi tarafından sınırlandırılması* formülüyle çözmeye çalışır. Müellife göre insana özgür irâde vermek suretiyle bir anlamda kendi irâdesini sınırlandıran Cenâb-ı Hak, benzer bir biçimde kişiye özgür fiilde bulunma imkânı vermek için kendi ilminde bir istisnâ meydana getirebilir. Nitekim Şîa'dan Muhammed b. Nu'mân (ö. 160/777 [?]) ve Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) ile Fârâbî (ö.339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi filozofların da belirttikleri üzere "Allah'ın bilgisi kendi objesini var eden *yaratıcı bilgidir*."⁵⁶ Yüce bir değer olan Cenâb-ı Hak'ın yanında insanın da bizzât bir değer olduğunu hatırlatan Akbulut, konuya Allah'ın ilmi açısından değil, insan özgürlüğü perspektifinden bakılması gerektiğini savunur. Öte yandan kader fikrinin reddi, Allah'a cehâlet nispet etme sonucunu doğurmaz. Bu bağlamda müellif: "Bilmenin olabilmesi için fiilî bir durumun olması lazımdır. Ortada fiilî ve gerçek bir durum olmadığı zaman bilmenin olmaması Allah için bir eksiklik olur mu?" sorusunu yönelterek, henüz varlık alanına çıkmayan şeylerin bilinemeyeceği tezini gündeme getirir. Böylece müellif, ilim sıfatının ezeliğini reddetmenin ortaya çıkardığı problemi *mevcûd* ile *malûm* arasındaki farkı ortadan kaldırarak çözmeye yoluna gider.⁵⁷

"Fiilin işlenmeden önce ma'dûm olduğunu, ma'dûma da ilmin taalluk etmeyeceğini" ileri süren İlyas Çelebi de bu noktada benzer bir yaklaşıma sahiptir. Müellife göre Cenâb-ı Hak, tabiattaki tüm varlıklar gibi insan fiillerini de meydana gelmeden önce aynî ve şahsî olarak değil, vasfî (külli[?]) bir bilgiyle bilmektedir. Bu tür fiiller vukûundan önce adem sahnesinde bulundukları için Allah tarafından bilinmemeleri bir eksiklik teşkil etmez.⁵⁸ "Allah'ın hüküm olarak değil vasfî olarak yazması" ifadesini,

⁵⁵ Atay, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, s. 130.

⁵⁶ Şeytânü't-Tâk lakabıyla tanınan Muhammed b. Nu'mân ve kendisi gibi bir Râfîzî âlimi olan Hişâm b. Hakem Allah'ın henüz var olmayan bir şeyi bilemeyeceği tezini ileri sürmüşlerdir. Bu çerçevede Allah'ın ilmini takdirle, takdiri de irâdeyle açıklayan Şeytânü't-Tâk, irâdeyi ise Allah'ın bir şeye tesir edip onu harekete geçirmesi olarak izâh eder. Eş'arî, henüz varlık sahasına çıkmayan bir nesnenin bilinemeyeceği görüşünü genel olarak Râfîzîlere nispet etmektedir; bkz. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, nşr. Hellmut Ritter (y.y., 1980), s. 37, 219-21, 489 vd. Müsteşrik Madelung da ilk dönem İmâmîye kelâmcılarının neredeyse tam bir ittifakla, Mu'tezile'nin Allah'ın ezeli bir ilimle her şeyi bildiği görüşüne karşı çıktıklarını kaydeder; bkz. Wilferd Madelung, "Eş'arî Öncesi Kelâma Şîî ve Hâricî Katkı", çev. Süleyman Akkuş, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2007): 176.

⁵⁷ Akbulut, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", 144-146.

⁵⁸ İlyas Çelebi, "Değerlendirmeler", *İnsan Irâdesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Mes'elesi (Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı)*, İstanbul, Aralık 12-13 2009 içinde, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), s. 327.

“Allah’ın şimdiyi *şimdi*, geleceği de *gelecek* olarak bilmesi” şeklinde yorumlayan Ramazan Altıntaş ise *gelecek* kavramını “ihtimaller ve imkânlar alanı” olarak tanımlamayı tercih etmektedir. Aksi halde Allah’ın geleceği *gerçeklik kazanmış* bir şey olarak bilmesi *determinizm* sonucunu doğurur.⁵⁹

Yine “insanın hür fiilinin, Allah’ın ilmine konu olmadan evvel ortaya çıktığını” savunan İlhami Güler de benzer bir ikilemle karşı karşıyadır. Bir taraftan Kehf Sûresi 65-82. âyetlerde anlatılan Hızır-Mûsâ kıssasından hareketle Allah’ın bildirmesiyle üç tikel olayın önceden bilindiği sonucunu çıkaran Güler, insan fiillerini detaylarıyla birlikte önceden bilmesinin zorunlu olarak Allah’ın bu fiillerin nedeni, belirleyicisi ve zorlayıcısı olmasını gerektirmediği kanaatine ulaşır.⁶⁰ Diğer taraftan ise M. İkbâl ve D. Rehber gibi çağdaş düşünürlerin *ilâhî ilmin ezeliliği* fikrine getirdikleri eleştirilerden uzun uzadıya söz etme ihtiyacı duyan müellif, sünnî kader anlayışına yöneltilen çağdaş eleştirinin *ezelî bilginin cebri doğuracağı* fikri üzerine kurulduğunu dikkate almaz.

Bu noktada Güler’in “İster Allah’ın özgür irâdeli insanların yaşarken ortaya koyduğu davranışları ezelde bildiğine inanılsın, isterse M. İkbâl ve D. Rehber’in tezlerinde olduğu gibi buna şüpheyile bakılsın, her iki halde de insanın davranışlarının Allah’ın ilminin zorlayıcı sonucu olmadığı Kur’an’ın genel görüşüdür”⁶¹ şeklindeki değerlendirmesine yansıyan tedâhülün tekrar gözden geçirilmesi gerekmektedir. Zira Cenâb-ı Hakk’ın insan fiillerini önceden bilmesi bu fiiller için zorlayıcı bir etki meydana getirmiyorsa, bu durumda O’na cehâlet nispet etmeye ya da insana özgürlük alanı açabilmek için Allah’ın kendi ilmini sınırladığını söylemeye gerek yoktur. Başka bir deyişle, eğer insanın irâdî davranışlarının Allah’ın ilminin zorlamasıyla meydana gelmediği Kur’an’da beyan ediliyorsa, bu takdirde O’nun söz konusu davranışları varlık alanına çıkmadan önce bilmesine şüpheyile bakmamızı gerektirecek bir sebep de bulunmuyor demektir.

b) Allah’ın ilminin insan fiillerini kapsamıyla ilgili tartışmanın devamında bu fiillerin insanın kendi irâdesi ile mi, yoksa *ilâhî irâde* ile mi belirlendiği ve nasıl bir *kudret* ile meydana geldiği meselesi yer almaktadır. Bu çerçevede insan irâdesinin *ruhî bir davranış* olması dolayısıyla diğer tabîi ve kevnî

⁵⁹ Ramazan Altıntaş, “İnsanın Özgürlük Arayışı ve Kader”, *İnsan İrâdesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Mes’esi (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı)*, İstanbul, Aralık 12–13 2009 içinde, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), s. 187. Ebû Hanîfe’nin kader tanımından yola çıktığı anlaşılan bu tür yorumların söz konusu tanımda geçen *vasıf* kelimesini, bu kelimenin delalet alanından hayli uzak bir anlama kaydırduğu görülmektedir. Nitekim her hangi bir tekil olayı *vasıfı bilgiyle bilmek* şeklinde bir bilgi türü mevcut değildir. “Ahmet’in dün öldüğünü biliyor musun?” sorusuna, “Bütün insanlar ölümlüdür” veya “Ahmet de bir gün ölecektir” cevabını vermesi muhatabın söz konusu tekil ölüm hadisesini bildiğini değil, aksine bu olaydan habersiz olduğunu gösterir.

⁶⁰ Güler, *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu*, s. 100-1.

⁶¹ Güler, *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu*, s. 107.

varlıklar gibi tabiat kanunlarına bağlı bulunmadığını savunan Hüseyin Atay, bu soyut (ruhî) niteliği dolayısıyla *insan irâdesini* Allah tarafından yaratılan maddî varlıklardan ayrı, yaratılmamış nisbî bir gerçeklik olarak değerlendirir. Ancak müellifin aşağıdaki ifadelerinden özgür irâde ile meydana gelen *insan fiillerinin* ilâhî irâde ve kudret karşısındaki konumu hakkında açık bir kanaate ulaşmak pek mümkün görünmemektedir:

“Kaderin (tabiat kanunları) ruhî bir davranış olan irâde ile bir ilgisi olmayınca bütün insanların istediklerini yapmakta tam kudrete ve salâhiyete sahip olup olmadıklarını Kur'an açıklamıştır. İnsanların irâdeleri olduğunu, istediklerini yapabileceklerini ve daha önce onları muayyen işleri işlemeye zorla sürükleyen bir yazgı olmadığını ifade ederken, işlerinin ve güçlerinin her an Allah'ın irâdesinin ve kudretinin kontrolünde olduğunu, her an Allah'ın müdahale edebileceğini bildirmiştir. Allah insanın irâdesine müdahale ederse, insan sorumlu olmaktan çıkar.”⁶²

Yukarıdaki satırlara yansıyan müphemliği gidermeye çalışan H. Sabri Erdem'e göre tıpkı insanın irâdesi gibi fiili de “insana bağlı olarak anlaşılan soyut karakterli bir şeydir” ve insandan bağımsız somut karakterli müstakil bir varlık değildir. Dolayısıyla Kur'an'da bildirilen Cenâb-ı Hakk'ın her şeyi bilmesi, takdir edip yaratması ya da varlık için ölçü ve kurallar koyması gibi hususlar insan fiillerini kapsamaz.⁶³ Ancak burada kullanılan *soyut-somut* ayrımı, nesnelerin duyularla idrâk edilmeleri açısından yapılan bir tasnif olup, *soyut* nitelemesi bir varlığın reel gerçekliğinin bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Bu bakımdan nasıl nitelenirse nitelensin, şayet bir şeyin dış dünyada nesnel varlığı, gerçekliği ve tesiri mevcut ise o şey yokluktan varlığa çıkmış, yani birileri tarafından yaratılmış demektir. Kuşkusuz insanın irâde ve kudretiyle meydana gelen fiiller, sonuçları (mef'uller) ile birlikte düşünülürler. *Halku ef'âli'l-ibâd* meselesinde tartışma konusu olan fiiller *vurma, yaralama, öldürme, hareket ettirme ve durdurma* gibi aynı zamanda hukukun da konusunu teşkil eden gerçek oluşlardır. Şu halde bunların *niyet, istek* ve *azm* gibi kalbî (aklî) fiillerden kaynaklandığına bakarak nesnel varlıklar olmadığını söylemek, aslında klasik kelâmın üzerinde ittifak ettiği bir hususu yeniden tartışmaya açmaktan öte bir anlam ifade etmez.

Nesnel gerçeklikleri dolayısıyla insan irâdesi ve onun sonucunda meydana gelen fiillerin yaratıldığı fikrini kabul eden Ahmet Akbulut'a göre ise bu konuda Mu'tezile'nin görüşünü benimseyerek kulun kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu söylemek, *yaratma* (halk) kelimesinin gerek naslardaki kullanımı gerekse Arap dilindeki farklı mânaları itibarıyla imkân dâhilindedir. Nitekim Kur'an'da Hz. İsa'nın çamurdan yaptığı kuş heykellerinin gerçek

⁶² Atay, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, s. 129-30.

⁶³ Bkz. H. Sabri Erdem, “Türk Kelâmcıları İbn Kemâl (1468-1534) ve Mustafa Sabri'de (1860-1954) Kader Problemi ve Anlambilim Açısından Bir Değerlendirme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46/2 (2005): 54.

kuşa dönüşmesi onun yaratması olarak nitelendirilmekte⁶⁴ ve Allah'ın yaratanların en güzeli olduğu belirtilerek⁶⁵ O'ndan başka yaratıcıların varlığı zımnen kabul edilmektedir. Diğer taraftan *halk* kelimesi sözlükte *yoktan yaratma* anlamına geldiği gibi *vardan var etme* mânasını da içermektedir. Dolayısıyla kelimenin bu ikinci anlamda kula nispet edilmesinde bir sakınca yoktur. Ayrıca müellife göre *kulun kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu* söylemek, insan fiillerini Allah ve insanın birlikte gerçekleştirdiklerini söylemekten daha tutarlı bir yaklaşımdır.⁶⁶

Görüldüğü kadarıyla Akbulut bu değerlendirmeyi yaparken okuyucuyu bir *dil oyunu* ile karşı karşıya getirir. Zira İmâm Mâtürîdî'nin de belirttiği üzere *halk* (yaratma) lafzı diğer pek çok kelime için geçerli olduğu gibi dilde *hakîkî* ve *mecâzî* şeklinde iki farklı kullanıma sahiptir. Meselâ dinleyicilerine “Beni siz yarattınız” diyen bir sanatçı, aslında bu sözüyle “Benim sanat hayatımdaki başarımın gerisinde sizin beğeni ve desteğiniz yatıyor” mânasını kastetmektedir. Yoksa onun bu ifadesiyle kendisini yaratan Rabbini inkâr etme niyeti taşımadığı açıktır. Bu çerçevede *yaratma* sözcüğü mecâzen *yapmak, etmek, şekil vermek, değiştirmek, etkilemek, uydurmak* vb. anlamlarda kullanılmaktadır. Kulların fiilleri söz konusu olduğunda ise *yaratma* kelimesi *fiilin gerçekleşmesini sağlayan kudretin asıl kaynağını* ifade eder. Bu yönüyle *yaratma*, daha çok *yoktan var etme* anlamını içerir. Doğal olarak Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki *halku ef'âli'l-ibâd* tartışması da kelimenin bu *hakikat mânası* üzerinden yürütülmektedir.⁶⁷

Şayet çamurdan yapılan kuşa hayat vermenin gerçek anlamda bir *yoktan yaratma* olduğu söylenirse, bu doğru bir tespit olur. Ancak bu hâdisenin zikredildiği her iki âyette de yer alan *O'nun izniyle* (bi-iznihî) kaydı, kuş heykellerine hayat verenin gerçekte Cenâb-ı Hak'tan başkası olmadığını göstermektedir. Müellif ise bunun tam aksine Hz. İsa'ya verilen ilâhî bir mucizenin dile getirildiği söz konusu âyeti, bağlamından oldukça farklı bir biçimde insanın özgür fiillerinde ilâhî kudretten bağımsız hareket edebileceğine delil olarak sunmaktadır. Kaldı ki kimin tarafından yaratıldığı tartışılan *kulların fiilleri* içerisinde *çamurdan yapılan kuş heykeline can verme* gibi olağanüstü bir durumun yer almadığı herkesçe malumdur.

c) Kader tartışmasının arka planında yer alan üçüncü problem ise insana veya onun irâde ve fiillerine yönelik *ilâhî bir müdahalenin* (cezâ, imtihan, lütuf) söz konu olup olmadığı meselesidir. İnsanın irâdî davranışlarında mutlak mânada özgür olması gerektiğini savunan kader karşıtları, genel olarak Allah'ın insana müdahalesini *ilahî adâlet* açısından sakıncalı bularak buna karşı çıkmaktadır. İnsanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu fikri

⁶⁴ Bkz. Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110.

⁶⁵ el-Mü'minûn 23/14.

⁶⁶ Akbulut, “Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri”, 147-49.

⁶⁷ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 308-9; IV, 370-71.

elbette insan hayatına yönelik böyle bir müdahaleyi hem imkânsız hem de anlamsız kılmaktadır. Öte yandan çoğu araştırmacıdan farklı olarak Allah'ın ezeli ilmi konusundaki daha esnek yaklaşımıyla dikkat çeken İlhami Güler, insana verilen *cüz'î irâdenin* Allah'ın (tekvînî ve teklîfi) irâde alanı içinde bulunduğunu, fakat onun sınırsız küllî irâdenin bir âleti veya vasıtası olmadığını belirterek Mâtürîdî irâde teorisine yakın bir düşünceyi benimsemiş görünür. Bu çerçevede Allah'ın, insanın özgürlük alanına girebileceğini kabul eden Güler'e göre bu müdahale yine O'nun kendine zorunlu kıldığı *değişmez ahlak kuralına* bağlıdır. Bu evrensel ahlak kuralı ise Allah'ın doğrudan kulun kalbine müdahalesi veya Hızır-Mûsâ kıssasında olduğu gibi insana dolaylı yolla müdahalesi öncesinde *kişinin irâdî/ahlakî bir ön yöneliminin bulunması şartıdır*. Yani insanın Allah'a yönelik daha önceki ahlakî tutumu ve işlediği fiiller kendisine daha sonra ilâhî yardım ya da uyarı olarak geri dönmekte, bir bakıma *Yaratıcı ile kul* arasındaki ilişkide kulun irâdesi ilâhî irâdenin (müdahale) de yönünü belirlemektedir.⁶⁸

“Allah, tabiatı kanunlara bağlı olarak yaratıp, işleyişini ona bırakıp dışardan seyretmediği gibi, insanı da başıboş bırakmış değildir” diyen Güler, Cenâb-ı Hakk'ın yasalarını belirleme dışında tabiata ne tür bir müdahalede bulunduğu konusunu açıklamazken, insana olan müdahalesini de (beklenilenin aksine) Mu'tezile'de olduğu gibi *ilâhî adalet* (Allah'ın ahlakîliği) prensibi gereği oldukça sınırlı tutar. Ona göre kader düşüncesinin insan hayatındaki yansımaları olarak değerlendirilen *ecel, doğum, cinsiyetler, rızık, evlilik (kısmet), tabiî âfetler, belâ ve musîbetler* vb. hususlarda esas etken ve fâil *kader* değil, *tabiî yasalar* ile *insan irâdesidir*. Meselâ çeşitli sebeplerle ölen binlerce insanın yaşam sürelerinin farklılaşmasının Allah'ın ezeli ilmi ve mutlak irâdesi dâhilinde bulunduğunu söylememiz, bireysel ölümlerin zamanı ve sebebinin O'nun tarafından tayin edildiği anlamına gelmez. Zira böylesine bir iddia bu ölümlere sebebiyet veren olayların ahlakî sorumluluğunu Allah'a yüklemek demektir. Dolayısıyla ömrün uzaması, kısalması veya sona ermesi insanın irâdesini kullanarak *tabiî/ontolojik yasalara* uymasına (sağlık, korunma vs.) bağlıdır. Bununla birlikte *ahlakî yasalar* gereği Allah ve insan irâdesi bir araya gelerek yine ölüm zamanını değiştirebilir. Bu çerçevede sadaka, iyilik ve dua gibi Allah'a yönelik *ahlakî davranışlar* bireysel ölümlerin Allah tarafından ötelenmesini sağladığı gibi, peygamberlere isyan da toplumların helak sebebi olarak değerlendirilir. Kezâ Cenâb-ı Hak, doğacak olan çocukların kromozomlarıyla tek tek ilgilenerek onların kız veya erkek olmalarını belirlemez, ancak bu durum dua ederek kendisinden kız veya erkek çocuk isteyenlere Allah'ın istediklerini vermeyeceği anlamına gelmez. Kısırlık ise ilâhî bir imtihan veya ceza olmak yerine, birçok durumda tedavi edilebilen bir hastalık olarak görülmelidir. Nitekim Cenâb-ı Hakk'ın insanlar içerisinde seçtiği bazı

⁶⁸ Güler, *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu*, s. 110-12.

kimseleri kısır olarak yarattığını ileri sürmek teolojik bir spekülasyondan ibarettir.⁶⁹

Şu halde görüşlerine kısmen değindiğimiz diğer muasır araştırmacılara benzer tarzda İlhami Güler de *kader* kavramını, “Allah’ın, âlemin işleyişini düzenlemek üzere koyduğu tabiat kanunları” şeklinde yorumlama taraftarıdır. Buna göre her gün meydana gelmekte olan tekil durum ve hâdiseler Allah’ın takdiri (yaratması) ile değil, önceden belirlenen söz konusu yasalar çerçevesinde sebep-sonuç ilişkisi içinde meydana gelmektedir. İnsan bu yasalara uygun hareket ettiği müddetçe hayatını iyi ve mutlu bir biçimde yürütür. Aksi halde dışarıdan herhangi bir müdahale aynı zamanda bu yasaları anlamsız hale getirecektir.

Diğer taraftan *kesinleşmiş kader* (tabiat yasaları/âdetullah) dışında, *belirlenmemiş/değişebilen kader* (ahlakî yasa/sünnetullah) şeklinde başka bir unsurun varlığından daha söz eden Güler, böylece *yasa*, *kanun*, *illiyet* vb. kavramları mutlaklaştıran *deist evren* anlayışının tasallutundan kurtularak insanın bireysel hayatında ilâhî irâdeye yer açmaya çalışır.⁷⁰ Ne var ki yazarın Allah’ın âleme doğrudan müdahalesine imkân tanıyan bu kavramı bir tür *evrensel objektif ahlakî kural* olarak tanımlaması kaçınılmaz bir biçimde aynı tekil alanda iki ayrı *evrensel kuralın* cârî olması gibi bir çelişkiyi doğurmaktadır. Nitekim “Tekil ölümler tabîî şartlara bağlı gerçekleşir, Allah bunları belirlemez” dedikten sonra, “Sadaka, iyilik, dua gibi ahlakî davranışlar sebebiyle Allah ölümü kişiden uzaklaştırır” yargısına varmak bu çelişkinin somut bir misâlidir.⁷¹ Kezâ “Zenginliğin ve fakirliğin (rızkın) sebebi, insanların çalışkanlıkları ve tembellikleri, sosyal, siyasî ve iktisadî sistemin yapı ve şartlarıdır” cümlesinin ardından, “Allah insanları tekil olarak da rızıklandırmaktadır” hükmünü verebilmek için, bazı şartlarda birinci yasanın (âdetullah) askıya alınıp ikinci yasanın (sünnetullah) devreye sokulduğunu kabul etmek gerekir. Ayrıca müellif ve onun gibi düşünenlere göre *kader* kavramı, *yasa* anlamına geldiğine göre, burada sözü edilen *ahlakî yasa*ı meydana getiren istisnâî şartların genel geçer ve tekrarlanabilir kurallarının (tabiat yasalarında olduğu gibi) önceden ortaya konulması

⁶⁹ Güler, *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu*, s. 114-15, 118, 123, 129.

⁷⁰ Güler aynı terminolojiyi başka bir yerde şu şekilde tasrih eder: “Kısacası, *kader* Allah’ın irâdesiz varlıklarla, *sünnetullah* ise irâdeli varlıklarla olan ilişkisini ortaya koyar.” İlhami Güler, “Kader değil, Sünnetullah”, *İnsan İrâdesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Mes’esi* (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı), İstanbul, Aralık 12-13 2009 içinde, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), s. 321-22.

⁷¹ Aynı ikilem benzer bazı çalışmalarda da görülür. Meselâ “Bunun (mukadder [?] olan ölüm) dışında, insanın Allah’ın koyduğu doğal yasalara uymaması yüzünden başına gelen kötülükler ise elbette onun kendi hatası yüzündendir. Yoksa bunlar, önceden özellikle onun için takdir edilmiş değildir” şeklindeki genel hüküm ile “Allah kullarını denemek için bazen sınırlı ölçülerde belâ ve musibetler gönderebilir” cümlesine yansıyan (ve bir önceki cümlede tesis edilmeye çalışılan ilkeyi altüst eden) ilâhî müdahale fikrinin nasıl bağdaştırılacağı sorusu cevapsız kalmaktadır. Bkz. Metin Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, (İstanbul: Furkan Yayınları, 2001), s. 175-76.

beklenir. Bu noktada “Cânâb-ı Hakk’ın hangi ahlakî davranışa hangi nimeti veya ayrıcalığı, ne zaman ve ne kadar vereceğini bilme ve bunu bütün bireysel hayatlara tatbik etme imkânı var mıdır?” sorusuna olumlu bir cevap verebilmek oldukça güçtür.⁷²

Yine yazar, insanların evlenecekleri kimseleri kendilerinin seçtiğini, dolayısıyla başarısız evliliklerin sorumluluğunun kadere yüklenemeyeceğini söylerken bu konuda da istisnâ yaparak karşısına *helal süt emmiş* birini çıkarmasını isteyen (ahlâkî yasaya uygun yaşayan) kulunun dileğinin geri çevrilmeyeceğini söyler. Halbuki başarısız evlilik yapanların bazıları da muttakî kişilikleri ve hayır dualarla evlendikleri bilinen kimseler olabilir. Öte yandan yazar, çirkinlikleri veya tedavi edilemeyen başka özürleri sebebiyle evlenememiş olan kızlar ile tedavisi henüz [?] mümkün olmayan kısırlık hastaları için aynı *ahlakî yasayı* (amel-dua-ilâhî yardım ilişkisini) işletme gereği duymaz. Dolayısıyla *çirkin kız*, Allah’ın kendisini güzel yaratmaması sebebiyle değil, birileri tarafından beğenilmediği için evde kalmış, kısır kimse ise tabiat yasaının ya da tıbbın geri kalmışlığının kurbanı olmuştur.⁷³

Güler’in yaklaşımına göre Cenâb-ı Hak, kendisiyle ahlakî ilişkisini sürdürdüğü halde (bu ilişkiyi koparan kâfirlerle O da ilişkisini keser ve onlarla ilgilenmez) günah işleyenleri doğru yola getirmek için onlara bazı sıkıntı ve cezâlar verebilir. Ancak kulun her hangi bir günah işlememesine rağmen Allah tarafından imtihana tâbi tutulabileceği fikri tümüyle anlamsızdır. İnsanın hayatta karşı karşıya geldiği elem, zarar ve sıkıntılar ise, yukarıda da işaret edildiği üzere, ya onun kendi tedbirsizliği (irâdesini gerektiği gibi kullanamaması) ya da ilâhî imtihanın tabîî ortamı olan *doğa* veya *toplum*, yani *bizzât yaşamdan* kaynaklanmaktadır.⁷⁴ Aksi halde “Allah’ın insanlara şer ve musibet verdiğini kabul edecek olursak bu musibetin bizim ihmâlimizden mi, şeytandan mı, Amerika’dan mı, yoksa Allah’tan mı olduğunu nasıl ayırt edeceğiz?” sorusunu yönelten yazar, Allah’ın sebepsizce musibet verdiği bir kimsenin başını göğe kaldırıp: “Niye ben?” diye bir serzenişte bulunması halinde bu durumu izâh etme imkânımızın bulunmadığını belirtir. Nitekim ibret alınsın veya imtihan olsun diye mâsum insanlara acı çektirmek Allah’ın hikmeti ve adâleti ile bağdaşmaz. Hikmetini bilemeyeceğimizi söylemek ise ya bizi Allah’ı gereği

⁷² Güler, *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu*, s. 99, 112, 132-33. İlhami Güler, yukarıdaki soruya verdiği cevapla *yasa* kavramının zorunluluk, nesnellik ve tekrarlanabilirlik gibi ayırıcı niteliklerini oldukça esnetir: “Bunun tespiti objektif olarak mümkün olmayabilir. Fakat zihni açık, kalbi diri bir mü’min, bunu *ahlakî yorumuyla* [?] bilir ve inanır.”; bkz. Güler, *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu*, s. 123.

⁷³ Bkz. Güler, *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu*, s. 129, 138.

⁷⁴ “Burada insana dokunan zararın fâili Allah değil, yaşamdır.” Güler, *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu*, s. 151; krş. Güler, *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu*, s. 112.

gibi takdir edemeyen müşriklerin durumuna düşürecek⁷⁵ ya da zihinlerimizdeki *Tanrı* tasavvurunu altüst edecektir:

“Bizim indimizde ahlaka, adâlete mugâyir olan bir şey Allah’ın bilinemeyen hikmetine göre âdil, iyi, doğru ise ahlak konusundaki bütün fikirlerimiz karmakarışık hale gelmez mi?”⁷⁶

Sonuç olarak Allah’ın insan hayatına müdahalesini, *onun daha önce işlediği iyi veya kötü fiillerin karşılığını vermek* şeklinde oldukça sınırlı ve mekanik bir düzeye indirgeyen Güler, bir taraftan Allah’ın tekil oluşları yaratmakla meşgul olmadığını savunurken, diğer taraftan insanın başına gelen olumsuzlukların kaynağı olarak yaşam, doğa veya toplum gibi gerçek kişiliği (hüviyyet ve teşahhus) bulunmayan varlıklara işaret etmektedir. Kanaatimizce böyle bir yorum, Allah ve insanın yanı sıra başka bilinç veya fâiller ortaya koymak anlamına gelmektedir. Halbuki doğa, toplum, yaşam, tarih vb. oluşlar hukuk ve ahlak karşısında sorumluluğu bulunan irâde sahibi varlıklar değildir. Yine cin, şeytan ve melek gibi görünmeyen varlıklar bir tarafa bırakılırsa âlemde Allah ve insan dışında kötülüğün kaynağı olarak gösterilebilecek başka bir özne (irâde) bulunmadığı açıktır. Dolayısıyla *kötülük* ya da *kader* probleminin çözümü olarak işaret edilen diğer tüm alternatifler bizi düzensiz, hikmetsiz, kuralsız ve sahipsiz bir âlem anlayışına götürecektir. Müşriklerin Kur’an’da söz edilen *dehr* kavramıyla kastettikleri şey de⁷⁷ muhtemelen, kader inancının gerisinde yatan ilâhî müdahale düşüncesinden yoksun bulunmanın sonucu ortaya çıkan, bu *müphem metafizik güç* (felek, baht, talih, şans, tesadüf, uğur/uğursuzluk) fikri olmalıdır.

4. Küllî-Cüz’î Ayırımında ‘Kader’

“İlâhî sıfatların yaratılmışlarla ilişkisini açıklayan bir teori” şeklinde de tanımlayabileceğimiz klasik Ehl-i sünnet kader anlayışını, insanın gündelik yaşamını belirlemeye yönelik hukukî veya ahlakî bir öğreti olarak değerlendirmek kanaatimizce hatalı bir yaklaşımdır. Çünkü insanın günlük hayatında, onun başkalarıyla ilişkilerinde ve bu ilişkileri düzenleyen İslâm hukukunda kader düşüncesinin doğrudan bir yeri ve dahli söz konusu değildir. Bu bakımdan kader kavramıyla ilgili yapılan bütün yorumlar salt teolojik/felsefî değerlendirme ve ilâhî sıfatların mâhiyetini açıklamaya yönelik faraziyelerden ibaret olup aynı zamanda spekülatif bir karakter arz etmektedir. Dolayısıyla ne Eş’arîlerin insanı *hür görünümlü muztar bir varlık* şeklinde tanımlamasının ne de Mu’tazile’nin onu *kendi fiilinin hâlıkı* kabul

⁷⁵ Bkz. el-En’âm 6/91; el-Hac 22/74.

⁷⁶ Güler, *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu*, s. 153.

⁷⁷ Bkz. el-Câsiye 45/24.

etmesinin sosyal hayatta doğrudan bir karşılığı yoktur.⁷⁸ Zira insanın irâde ve ihtiyâr sahibi hür bir varlık olduğu, bu özelliği sebebiyle mükellef kılındığı, kötü ve zararlı fiillerinden bu dünyada sorumlu tutulduğu, âhîret hayatında da hesap ve cezâyâ muhatap olacağı hususunda bütün müslümanlar görüş birliği içerisinde.⁷⁹ Yine İslâm hukukçularına göre zorlama ve baskı (ikrâh) altında başkasının canı veya malına zarar veren kimse bu fiilde kullanılan bir alet olarak telakki edildiğinden, bu tür suçların cezâsı öncelikle baskı ve zorlamayı yapan kişiye uygulanır.⁸⁰ Nitekim tarihin hiçbir döneminde adam öldüren, hırsızlık yapan veya başkalarına zarar veren bir müslüman hâkim karşısına geçtiğinde: “Bana isnat edilen kötü fiilleri aslında ben işlemedim, kader bana bunları zorla yaptırdı. Şayet ilâhî takdirin bana biçtiği rol (yazgı) sebebiyle beni cezalandırırsanız zulmetmiş olursunuz” şeklinde bir savunmada bulunmamıştır. Şayet bu tür bir savunma vâki olduysa bile, bu sözler hukuk nizamı karşısında safsatadan öte bir mâna ifade etmemiştir.⁸¹

Öyleyse “kader inancının İslâm toplumlarında fatalist/yazgıcı bir zihniyeti yerleştirdiği, bunun da müslümanların geri kalmasına yol açtığı” şeklindeki değerlendirme, modern dönemde ortaya çıkan ve reel hayatta karşılığı bulunmayan bir tespit olarak paranteze alınmalı ve bu tarz yorumlar

⁷⁸ Eş'arîlerin *mutavassıt cebriyye* olarak adlandırılmalarına sebep olan bu yaklaşımları esasen onların, insanın fiillerinde özgür olmadığı kanaatine ulaştıkları anlamına gelmez. Nitekim “Kâfirin Allah'ın kazâ ve kaderi sonucunda küfre düştüğünü söyleyemeyiz” şeklindeki yorumu, Eş'arî'nin cebir anlayışını benimsemediğini göstermesi bakımından önemlidir (Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 124; İrfan Abdülhamîd, “Cebriyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VII, 207). Kaldı ki Allah'ın ezelde her şeyi bildiği, takdir ve irâde ettiği, zamanı gelince de yarattığı şeklindeki temel yaklaşımları itibarıyla Eş'arîleri Mâtürîdîlerden ayrı düşünmek mümkün değildir. Dolayısıyla burada medlûlde değil, ancak delilde bir hata ya da farklılıktan söz edilebilir. Öte yandan Mu'tezile'nin kulu kendi fiilinin yaratıcısı kabul etmesi de, bazı muasır araştırmacıların düşündüğü gibi, insanın özgürlüğü (ahlakiliği) fikrini ispatlama gayesi taşımaz. Bilakis onların amacı da tıpkı Eş'arîler gibi teolojiktir. Nitekim onlar bu düalist görüşleriyle, en güçlü muarızlarından olan Mecûsîler'in: “Şayet bu dünyadaki kötülükleri Allah yaratıyorsa, o takdirde sizin ilâhınız iyi, âdil ve merhametli değildir” şeklindeki temel itirazlarına köklü bir çözüm üretmeye çalışmışlardır. Bkz. Cahid Kara, *İslâm Toplumunda Mecûsîler: Abbâsîler Dönemi*, (Bolu: Boy Yayınları, 2015), s. 245-62.

⁷⁹ Bu çerçevede İrfan Abdülhamîd'in, Gazzâlî'nin *İhyâ'*sından hareketle yaptığı değerlendirmeler *hukukî/ahlakî* perspektif ile *felsefî/metafizik* perspektifin birbirine karıştırılmasının ne denli yanlış sonuçlara kapı araladığını göstermesi bakımından son derece kıymetlidir; bkz. Abdülhamîd, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, s. 298-99. Ayrıca bkz. Topaloğlu v.dğr., *İslâm'da İnanç Esasları*, s. 148.

⁸⁰ Bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kâmusu*, nşr. Ayhan Yalçın (İstanbul: Eser Neşriyat, 1997), II, 476.

⁸¹ Dilimizde hapis cezasına çarptırılan kimseler için kullanılan *kader mahkûmu* tabiri ise bir tür *hüsn-i ta'lîl* ya da savunma mekanizması olarak değerlendirilmelidir. Nitekim kendisini kader mahkûmu olarak tanımlayan hiç kimse, eğer suçun bir başka şahsa değil de zâtına nispetini kabul ediyorsa, mahkemenin verdiği kararı zulüm olarak nitelendirmez. Aksi halde kaderin ona bu fiili zorla yaptırdığını düşünseydi, verilen cezâyâ mutlaka itiraz etmesi gerekirdi. Halbuki *şeriatın kestiği parmağın acımayacağı* vurgusunu yapan kültürümüzde bu yönde en ufak bir ima dahi bulunmamaktadır.

yapılırken İslâm medeniyetinin en parlak dönemlerinde de aynı inancın toplumda mevcut olduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir.⁸² Bir takım tabii/beşerî âfetler neticesinde ihmalin ortaya çıkardığı felaketleri kadere bağlayan bazı yöneticilerin tutumunun ise toplumda yerleşik kader inancından daha ziyade, İslâm dünyasındaki devlet ve adâlet mekanizmalarının zayıflığının bir eseri olduğu açıktır.

Bu bağlamda süreç felsefesini benimseyen araştırmacıların, Ebû Hanîfe'nin: "Allah'ın meydana gelecek her şeyi levh-i mahfûza yazması hüküm olarak değil, vasıf olarak" sözünden hareketle, Cenâb-ı Hakk'ın henüz varlık sahasına çıkmadığı için ma'dûm (yok) halde bulunan nesne ve oluşları bizâtihî değil, sınırsız sayıdaki imkân ve ihtimaller şeklinde (külli olarak) bildiği görüşü Hanefî-Mâtürîdî kelâm düşüncesi açısından hatalı bir yorum niteliği taşımaktadır. Zira "Allah Teâlâ nesneleri meydana gelmeden önce ezelde bilmekteydi" diyen Ebû Hanîfe bu bilginin mâhiyetini açıklarken, Allah'ın ma'dûmu, adem (yokluk) halinde ma'dûm olarak bildiğini, ayrıca O'nun ilminin bu nesneyi yarattığında nasıl bir varlık olacağının bilgisini de kapsadığını belirtir. Yine Cenâb-ı Hak mevcudu varlık (vücûd) halindeyken var olarak bildiği gibi, aynı halde onun yokluğunun (fenâ) nasıl olacağını da bilmektedir.

Benzer şekilde İmâm Mâtürîdî'ye göre de Cenâb-ı Hak, henüz meydana gelmeden önce tek tek bütün (cüz'î) varlık ve olayların bilgisine sahiptir. Ancak bu bilgi, ma'dûmu *şimdi mevcut* olarak değil, *gelecekte var olacak* şeklinde bilmeye dayanmaktadır. Kuşkusuz Mâtürîdî ve hocası Ebû Hanîfe'nin *ilâhî bilgiyi* geçmiş, şimdi ve gelecekteki taallukları açısından farklı değerlendirmiş olmalarının sebebi, ilm-i ilâhîyi tıpkı beşerî bilgi gibi zamanın akışına tâbi kümülatif bir yapı olarak görmeleri değildir. Aksine onların bu yorumu, mevcutların zamana bağlı olarak değişmesi gerçeği karşısında ilâhî ilmin zamansızlığını izâh edebilmek için benimsedikleri anlaşılmaktadır. Çünkü *gelecek* yokluğa *şimdi* ise varlığa delâlet eder. Allah'ın geleceği bilmemesi, zamanın akışına bağlı olarak ilminin de değişmesi veya artmasını (hudûs) gerektirir. Öte yandan O'nun geçmiş ve gelecekteki şeyleri, şimdi mevcutlarmış gibi bilmesi ise ilâhî ilmin realiteye uygunluğunu tartışmalı duruma getirecektir. Zira ilim, malûmu bulunduğu hal (varlık-zaman) üzere bilmek demektir. Bu bakımdan onların yaklaşımında Allah'ın ilminin mevcutların bütün zamansal hallerini

⁸² Fiilin meydana gelmesinde kulun hiçbir fonksiyonunun bulunmadığını savunan *Hâlis Cebriyye*'yi temsil ettiği ileri sürülen Cehm b. Safvân ve talebeleri bir kenara bırakıldığında *Cebriyye* tabirinin, insan fiilleri ve kader konusunda kendileri gibi düşünmeyenleri tezyif etmek için Mu'tezile taraftarlarınca kullanılan ideolojik bir araç olmaktan öte bir anlamı ve karşılığının bulunmadığı görülür. Nitekim Şehristânî gibi makalât yazarlarının *Cebriyye* başlığı altında verdiği malûmatın sınırlılığı da aynı hususu teyit etmektedir; bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2009), s. 72. Krş. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 307.

içermesi sebebiyle zamanın akışına göre değişmesi gerekmeyen sınırsız bir veri alanı şeklinde tasavvur edildiğini söylemek mümkündür.⁸³ Ancak bu tür değerlendirmeler, bazı araştırmacıların ileri sürdükleri üzere, "Allah'ın yaratılmışlara dair bütün imkân ve ihtimalleri bilmesi" şeklinde yorumlanamaz. Zira gelecekle ilgili farklı ihtimallerden sadece biri gerçekleşir, diğerlerinin ise varlık-zaman içerisinde bir hakîkati söz konusu değildir. *Mutlak adem* konumunda bulunan bu ihtimalleri bilmek, muhale güç yetirmeye benzer. Halbuki Allah'ın ilmi eşyânın geçmiş, şimdi ve gelecekteki hal ve hakikatlerine taalluk eder.

İnsanı hür fiili işlemeye götüren irâde ve kudretin mâhiyeti (kesb/cüz'î irâde) meselesi ise tartışmaya açık bir husustur. Ancak Kur'an kıssalarının ortak vurgusunu teşkil eden *Cenâb-ı Hakk'ın beşerî alana müdahalesi* fikri kabul edildiği takdirde bu alana ait bir realite olarak insan irâdesinin de sözü edilen müdahaleden vâreste kalamayacağı açıktır.⁸⁴ Buradaki *ilâhî müdahalenin*, Allah'ın tabiata yerleştirdiği fiziksel ve biyolojik kanunlar ile toplumsal hayatın işleyişine yönelik koyduğu kurallar şeklinde iki kısımda ele alınan *ilâhî yasalar* tabiriyle sınırlandırılması bize göre kader konusunda çağdaş araştırmacıların içine düştükleri yanılmanın merkezini teşkil etmektedir. Bu çerçevede *âdetullah* ve *sünnetullah* kavramlarına indirgenen *kader* teriminin: "Cenâb-ı Hakk'ın insanı imkânlar, şartlar ve sebepler düzeni içinde yaratması" şeklinde tanımlandığı görülmektedir.⁸⁵

⁸³ Bkz. Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-ekber", *Ebû Hanîfe'nin Beş Eseri*, nşr. Mustafa Öz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), s. 72; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 262-63; XI, 422.

⁸⁴ Firavun'un Kur'an'da nakledilen: "Ben sizin en büyük rabbinizim!" (en-Nâziât 79/24) meâlindeki ifadesinden hareketle insan kudretinin sınırlılığına rağmen onun *irâdesinin sınırsız* olduğunu savunan Cağfer Karadaş, bu durumu ilâhî adâletin bir gereği olarak değerlendirir. Müellife göre sınırlı irâdeye sahip birinin sınava tâbi tutulması adâlete aykırı düşer (Karadaş, *Kadere İman*, s. 22). Kanaatimizce insan kudretinin sınırlılığı nasıl onun sorumluluğunu engellemiyorsa, aynı şekilde irâdenin sınırlandırılması da insanın kendine tanınan bu özgür alan içerisinde sorumlu tutulmasına bir engel teşkil etmez. Aksi halde kulun irâdesinin sınırsızlığı Allah'ın irâdesinin sınırlandırılmasını gerektirir. Kur'an'da Cenâb-ı Hakk'ın beşerî irâdeye müdahalesine teorik olarak kapı aralayan çok sayıda âyet bulunduğu (meselâ bkz. el-İnsan 76/30; et-Tekvîr 81/29; el-Kehf 18/24; el-Müddessir 74/56) dikkate alınırsa insanın, ilâhî irâdenin kendisi için çizdiği sınırları aşamayacağı açıktır. Beşerî irâdenin sınırlandırılması ise özgürlüğü ortadan kaldırmaz. Çünkü insan, irâdesi nispetinde (sınırlı) bir sorumluluğa sahiptir. Firavun'un yukarıdaki iddiası ise fiile terettüp eden hakîkî bir irâdenin beyanı olmayıp esasen bir mugâlatadan ibarettir. Zira insan muhali akledebilir, ancak onu irâde edemez.

⁸⁵ "İnsana tanınan imkân ve şartlar aynı zamanda Yüce Allah'ın insana sunduğu küllî irâde yani insanın önüne konulan seçeneklerdir. *Kader* dediğimiz, işte bu küllî irâdenin bir başka adıdır. İnsan bu küllî irâdeden yani önüne konulan seçeneklerden birisini tercih ettiğinde *cüz'î irâdesini* kullanmış ve talep ettiği şey Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşmiş, takdir edilen vukua gelmiş, kader *kazaya* dönüşmüş demektir." (Karadaş, *Zaman ve Mekân İçinde İnsan ve Kadere*, s. 145-46.) Yukarıdaki ifadeler modern araştırmacılar içerisinde "Kadere imân yoktur" diyenler ile "Kadere iman bir inanç esasıdır" diyenlerin kaçınılmaz bir biçimde aynı noktada, "Kader ilâhî yasalar (sebeplilik), insana sunulan seçenekler ve imkânlardır"

Burada *âdetullah* ve *sünnetullah* tabirlerinin delâlet ettiği *müdahale* fikrinin doğrudan bireye yönelik bir etki veya yardım olmaktan çok evren, doğa, toplum ve tarihe dönük belirlemelerden ibaret bulunduğu dikkatlerden kaçmaktadır. Çünkü *tabiat kanunları* ve *ilâhî yasalar* terkiplerinde yer alan *kanun* ve *yasa* kavramları doğrudan dış dünyada bulunan belli bir nesne ya da olaya karşılık gelmemesi bakımından klasik felsefedeki *küllîler* düşüncesi ile büyük benzerlik taşır. Tek tek nesnelerde bulunan ortak niteliklerin soyutlanmasıyla oluşan *küllîler* gibi *kanun* fikri de esasen aklî bir çıkarsamanın ürünü olup, aynı nitelikleri taşıyan nesnelerin durumlarına bakılarak ulaşılan bir tür genellemedir.⁸⁶ Küllî kavramlarda *nerede* ve *ne zaman* sorusuna karşılık bulmak mümkün değildir. Allah'ın yaratması başta olmak üzere bütün sıfatları ise aklî çıkarsama ve genellemelere dayanması sebebiyle nisbî bir gerçekliğe sahip olan küllî kavramlardan ziyade, reel dünyada karşılığı bulunan gerçek nesne ve olaylara taalluk eder. Şu halde kader kavramıyla *ilâhî yasalara* işaret edildiğini ileri sürmek, "Allah yalnızca küllîleri bilir (ve yaratır), cüz'ileri ise yine küllî yolla bilir" türünden bir yaklaşımla tarihi tekrarlamaktan öte bir anlam ifade etmeyecektir.

Meselâ Cenâb-ı Hakk'ın yalnızca insan ömrünün alt ve üst sınırlarını biyolojik olarak belirlemekle yetinip her bir ferden kaç yaşında öleceğini ise onların kendi irâdeleriyle alacakları tedbirlere bıraktığı iddia edilirse, bu durumda insanların ne zaman ve nerede öleceklerini önceden tayin etme ve bilme yetkisini kendi ellerinde tutmaları beklenir. Oysaki insan, anne karnına düştüğü ilk andan itibaren ölümle yüz yüzedir. Kendi tedbir veya ihmali kadar dış faktörler de onun yaşam süresini belirlemede etkilidir. Hatta pek çok kişi, başkalarının kastı, ihmali ve kusuru sonucunda ya da deprem, sel, kıtlık, yangın, savaş, trafik kazası vb. tabii/beşerî âfetlerin kurbanı olarak, sırf o anda orada bulundukları için hayata veda eder. Bazen saniyelerle ifade edilen bu *tesadüf* eğer Allah tarafından belirlenmiyorsa, geriye insanlardan bazılarının doğuştan *talih*siz olduğunu söylemekten başka bir alternatif kalmaz.

Halbuki Allah'ın tümeller sahasını kuşatan takdirinin yani *ilâhî yasaların* ötesinde, tekil (cüz'î) varlık ve gerçeklikleri kapsayan *yaratması* söz konusudur. Modern araştırmacıların ısrarla görmezden geldikleri, *klasik kader tartışmalarının* ise merkezini teşkil eden asıl nokta, kuşkusuz tümel

görüşünde buluştuğunu göstermesi bakımından dikkate şayandır. Ayrıca bkz. Karadeniz, "Kader Konusunda Bazı Yanlış Anlamalar", 215; Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", 63.

⁸⁶ Küllî niteliklerin "insan zihni dışında (hâriçte) gerçekliği bulunan reel varlıklar olduğu" fikri, kadim Yunan felsefesinin temel postulatlarından birini teşkil etmektedir. Dolayısıyla böyle bir düşüncenin kabulü kelâmî ontolojinin terk edilip *realist* felsefe geleneğine eklenmek anlamına gelecektir. Şu da var ki, küllîlerin zâtî varlıkları kabul edilse bile, bu durum cüz'ilerin nasıl meydana geldiği sorusunu ortadan kaldırmaz; bkz. M. Fatih Demirci, "İbn Sînâ Felsefesinde Küllîler Meselesi", (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), s. 4-9; Ömer Mahir Alper, "Küllî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (DİA), XXVI, 539.

(küllî) yasaların varlığı meselesi değil, kulların kendi fiilleri ve onların başına gelen işler gibi tekil oluşların (cüz'ıyyât) yaratılması konusudur. İşte bu hususta İmâm Mâtürîdî'nin en başta verdiğimiz hayli kapalı görünen kader tarifine yeniden dönecek olursak, burada geçen *meydana gelen şeylerin zaman ve mekânının beyanı* şeklindeki ifadeyle tek tek bütün nesne ve fiillerin Allah tarafından irâde edilen bir zaman ve mekânda meydana geldiğine işaret edildiğini söylememiz mümkündür. Çünkü küllîlerin hüviyyet ve teşahhusları bulunmadığından muayyen bir zaman ve mekâna nispetleri de söz konusu değildir.⁸⁷ Tanımda doğrudan *yaratma* fiili yerine *belirtme/belirleme* (beyân) sözcüğünün kullanılması da bu sürecin yine önceden kararlaştırılmış bir plana (kader) göre işlediğine işaret etmektedir.

Görüldüğü üzere ister önceden takdir etme (kader) şeklinde olsun, isterse takdir edilenlerin bilfiil yaratılması (kazâ) anlamına gelsin, cüz'î nesne ve olayların ve bu çerçevede tartışılan kulların fiillerinin, *sünnetullah* veya *âdetullah* (ilâhî yasalar) kavramıyla doğrudan bir alakası bulunmamaktadır. Kader kelimesi ya da müştaklarının bazı âyetlerde *ilâhî yasalar* (tabiat kanunları) anlamında kullanılmış olması ise kelâmî terminolojide önemli bir yeri bulunan bu kavramın medlûlünden koparılarak ancak modern bağlamda gündeme gelen bir başka alana kaydırılmasını haklı göstermez.

Sonuç

Selefiyye akîdesi ile *Ehl-i sünnet kelâm düşüncesi* arasında sünnî geleneği temsil bakımından önemli farklar bulunduğu hususu kader meselesi bağlamında bir kez daha su yüzüne çıkmaktadır. Bu açıdan Selefi anlayışı takip eden araştırmacılara göre kader inancı *imanın altıncı esası* olup onun reddi *nübüvvet* veya *âhiretin inkârına* eşdeğer bir netice meydana getirmektedir. Kelâm metodolojisi açısından ise bir *ulûhiyyet* meselesi olan *kader*, Cenâb-ı Hakk'ın *ilim*, *irâde*, *kudret* ve *yaratma* sıfatının yaratılmışlarla ilişkisinin mâhiyetiyle ilgili bir alt başlık olarak görülmektedir. Başka bir ifadeyle kelimacılara göre kader konusu, sıfâtullah tartışmasının bir devamı niteliğindedir. Dolayısıyla bu meseleyi mütekellimînin usûlünden farklı bir biçimde ve Selefi bir üslupla sırf hadis rivâyetlerinden hareketle ele alıp, baştan beri süregelen tartışmalara zemin teşkil eden ihtilaflı hususları İslâm'ın insanlığa sunduğu evrensel *inanç ilkeleri* arasında göstermek ciddi bir *yöntem sorununa* işaret etmektedir.

Ehl-i sünnet kelimacılarına göre Allah'ın diğer yaratılmışlardan farklı bir biçimde insana *özgür irâde* vermesi, O'nun kendi irâde ve kudretine bir sınırlama getirmesini gerektirmez. Karşıt görüşe sahip olan bilginlere göre ise kader tasavvuru, "ilâhî sıfatlar ile insan irâdesi arasındaki mantıksal çatışmanın insan aleyhine olacak tarzda giderilmesi" anlamına gelmektedir.

⁸⁷ Bkz. Ali Durusoy, "Hüviyyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIX, 68.

Bu sebeple Mu'tezile gibi bazı klasik kelâm ekolleri nezdinde kader fikri, *cebiri* anlayışı dışında başka bir müspet ve mutedil yoruma imkân tanımaz. Mu'tezile ile benzer hassasiyetlere sahip modern araştırmacılar ise problemin çözümünü doğrudan kader düşüncesini reddetmek yerine, bu kavramın kapsam alanını değiştirerek onu insan fiillerinden tabiat sahasına kaydırmakta bulmuş görünmektedir. Zira tabiat alanı, ilâhî belirlemeye son derece uygun bir yapı arz ederken insan irâdesi ise ancak dış etkilere yalıtılmış özgür bir alanın varlığı halinde gerçek hüviyetine kavuşmaktadır.

Son dönemde modernitenin de etkisiyle daha çok *insan özgürlüğü* bağlamında ele alınmaya başlanan kader meselesi hakkında yapılan çalışmalarda Yüce Yaratıcı'nın evren için kurduğu mükemmel düzen ve eksiksiz işleyişe vurgu yapılırken O'nun, evrenin özünü oluşturan insana, fertlerin bireysel yaşamları ile toplumların tarihî seyrine yönelik müdahale ve yardımı genellikle göz ardı edilmektedir. Halbuki Cenâb-ı Hak, Kur'an'da âleme ve onun nizamına müdahil olduğu kadar insan ve toplumsal hayat üzerinde de belirleyici konumda bulunduğunu ifade etmektedir. İnsanın niyet, irâde ve fiilleriyle de doğrudan ilgili olan bu müdahale sürecinin dinî ve aklî (metafizik) temellendirmesi elbette müstakil bir araştırmanın konusudur.

Sonuç olarak kader düşüncesinin *temel bir inanç esası* olmak yerine, kelâm geleneğine uygun bir biçimde *rü'yetullah, halku'l-ef'âl, istitâat* vb. ulûhiyet konuları içerisinde değerlendirilmesi, hem konunun ilmî çerçevede daha rahat tartışılmasına zemin hazırlayacak hem de bu konuda menfî görüş ve tutuma sahip olanların fikirlerini serbestçe ifade etmelerine imkân tanıyacaktır. Böylece *kader probleminin* iman-küfür sınırında yer alan bir akîde kavgası olmaktan çıkarak, teoloji-hukuk-ahlak ilişkisi bağlamında müslüman düşünürlerin ufkunu açan daha kuşatıcı ve zamanın anlayışına uygun nitelikte yorumların doğmasını sağlayacak entelektüel bir tartışma zemini haline geleceğini düşünüyoruz.

Kaynakça

- Abdülhamîd, İrfan, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- Abdülhamîd, İrfan, "Cebriyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VII, 205-8.
- Akbulut, Ahmet, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33 (1992): 129-56.
- Alper, Ömer Mahir, "Küllî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVI, 539-40.
- Altıntaş, Ramazan, "İnsanın Özgürlük Arayışı ve Kader", *İnsan İrâdesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Mes'elesi (Tartışmalı İlmî İhtisas*

- Toplantısı*), İstanbul, Aralık 12-13 2009, ed. İlyas Çelebi, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014, s. 179-98.
- Atay, Hüseyin, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, Ankara: Atay ve Atay Yayınları, 2013.
- Ateş, Süleyman, "Kader", *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, 19-21 (1999): 42-53.
- Aydın, Ömer, "Kur'an'da Kader ve Özgürlük", *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, 4 (1998): 76-80.
- Aydınlı, Osman, "İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2002): 127-46.
- Bağcı, Musa, "Kader İnancının Siyasetle İlişkisi ve Bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2000): 105-31.
- Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000.
- Çelebi, İlyas, "Değerlendirmeler", *İnsan İrâdesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Mes'elesi (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı)*, İstanbul, Aralık 12-13 2009, ed. İlyas Çelebi, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014, s. 325-27.
- Demirci, M. Fatih, "İbn Sînâ Felsefesinde Küllîler Meselesi", doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Doğan, Lütfi – Kutluay, Yaşar, "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halîfe Abdülmelik b. Mervân'a Mektubu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3-4 (1954): 75-84.
- ed-Dürî, Kahtân Abdurrahmân, *el-Akîdetü'l-İslâmiyye ve mezâhibuhâ*, Beyrut: Kitâb-Nâşirûn, 1434/2013.
- Durusoy, Ali, "Hüviyyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIX, 68-69.
- Düzgün, Şaban Ali, "Kader'i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 11/2 (2013): 1-10.
- Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-ekber", *Ebû Hanîfe'nin Beş Eseri*, nşr. Mustafa Öz, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992, s. 69-77.
- Erdem, H. Sabri, "Türk Kelâmcıları İbn Kemâl (1468-1534) ve Mustafa Sabri'de (1860-1954) Kader Problemi ve Anlambilim Açısından Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46/2 (2005): 43-54.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân, Beyrut: Dârü Lübnân, 1987.

- el-Eş'arî, Ebü'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, nşr. Hellmut Ritter, y.y., 1980.
- Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs fî ilmi'l-keâm*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ, Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986.
- Gölcük, Şerafeddin, "İnsan ve Kaderi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1986): 13-50.
- Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- Güler, İlhami, "Kader değil, Sünnetullah", *İnsan İrâdesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Mes'elesi (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı)*, İstanbul, Aralık 12-13 2009, ed. İlyas Çelebi, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014, s. 321-25.
- Gürler, Kadir, "Kader Üzerine Bir Deneme: 'İnsanın Kaderi' İsimli Kitap Çerçevesinde Bir Değerlendirme", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 10 (2013): 98-114.
- Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, nşr. ve çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kara, Cahid, *İslâm Toplumunda Mecûsîler: Abbâsîler Dönemi*, Bolu: Boy Yayınları, 2015.
- Karadeniz, Osman, "Kader Konusunda Bazı Yanlış Anlamalar", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1992): 191-241.
- Karadeniz, Osman, "Kur'an ve Sünnet Bağlamında Kader Mes'elesi", *İnsan İrâdesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Mes'elesi (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı)*, İstanbul, Aralık 12-13 2009, ed. İlyas Çelebi, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014, s. 145-71.
- Karahan, Fatma Bayraktar, "Bir Kelâm Problemi Olarak Dua-Kader İlişkisi", *İslâmî İlimler Dergisi*, 4/1-2 (2009): 275-94.
- Karadaş, Çağfer, *Kadere İman*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Karadaş, Çağfer, *Zaman ve Mekan İçinde İnsan ve Kaderi*, Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, "Kur'an Açısından Fatalizm: İnkârcıların Bir Tutumu Olarak Kadercilik", *Hikmet Yurdu*, 1/1 (2008): 87-107.
- Kazanç, Fethi Kerim, "İslâm Kelâmında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7/4 (2007): 125-212.
- Kılavuz, Ahmet Saim, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

- Koçyiğit, Talat, *Kelâmcılarla Hadisciler Arasındaki Münakaşalar*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1984.
- Macit, Nadim, "Çağdaş Müslüman Düşünüşünde 'İlerleme' ve Kader", *Ekev Akademi Dergisi*, 1/1 (1997): 1-30.
- Madelung, Wilferd, "Eş'arî Öncesi Kelâma Şîi ve Hâricî Katkı", çev. Süleyman Akkuş, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2007): 161-84.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi, Beyrut: Dâru Sâdır, 1428/2007.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmet Vanlıoğlu v.dğr., İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010, I-XVII.
- Mavil, Kılıç Aslan, "Klasik Dönem Mâtürîdiyye Kelâmında Te'vîl Anlayışı", doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- en-Nesefî, Ebû'l-Muîn, *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003, I-II.
- Özdemir, Metin, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul: Furkan Yayınları, 2001.
- Özdiñ, Rıdvan, "Allah'ın Kaderine Kaçmak: Veba ve Kolera Etrafında Tedbir Düşüncesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 12/1 (2014): 295-318.
- Öztürk, Resul, "İslâm Düşüncesinde Kaderci Anlayışın Sosyal ve Kültürel Temelleri", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (2011): 127-55.
- Öztürk, Yener, "Kader'le Alakalı Yeni Yorumlara Eleştirel Bir Bakış", *Ekev Akademi Dergisi*, 7/14 (2003): 125-43.
- Sinanoğlu, Abdülhamit, "İslâm Düşüncesinin İlk Özgürlükçü Hareketi Mu'tezile'nin 'Kader' Anlayışı", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2006): 69-92.
- Şahin, Hanifi, "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2011): 47-70.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Ahmed Fehmi Muhammed, Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009.
- Taftazânî, Ebu'l-Vefa, *Ana Konularıyla Kelâm*, çev. Şerafeddin Gölcük, Konya: Kitap Dünyası, 2000.
- et-Tahâvî, Ebû Ca'fer, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1995.
- Topaloğlu, Bekir v.dğr., *İslâm'da İnanç Esasları*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2004.

- Yaltkaya, M. Şerefeddin, “Kaderiye yahut Mu’tezile”, *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 4/15 (1930): 1-21.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Kader”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIV, 58-63.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kâmusu*, nşr. Ayhan Yalçın, İstanbul: Eser Neşriyat, 1997, I-V.
- Yeprem, M. Saim, “İrâde Kader ve Mes’ûliyet İlişkisi”, *Kur’ân-ı Kerîm’de Mes’ûliyet*, nşr. Bedreddin Çetiner, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Yurdagür, Metin, “Kur’an’da Kader ve İmâm Mâturîdî’nin Te’vîlâtü’l-Kur’ân’ında Kader ile İlgili Bazı Âyet-i Kerîmelerin Yorumu”, *Ebû Mansûr Semerkandî – Mâturîdî Kongresi, Kayseri, Mart 14 1986*, ed. Ahmet Hulusi Köker, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1986, s. 135-63.