



T. C.

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**KELAMİ, FELSEFİ VE TASAVVUFİ AÇIDAN KADER
(FAHREDDİN ER-RÂZÎ, İBN SÎNÂ VE İBNÜ'L-ARABÎ
ÖRNEĞİNDE BİR KARŞILAŞTIRMA)**

Yüksek Lisans Tezi

Nurhan ÖZ

ÇORUM 2022

**KELAMÎ, FELSEFÎ VE TASAVVUFÎ AÇIDAN KADER
(FAHREDDİN ER-RÂZÎ, İBN SÎNÂ VE İBNÜ'L-ARABÎ ÖRNEĞİNDE BİR
KARŞILAŞTIRMA)**

Nurhan ÖZ

**Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı**

Yüksek Lisans Tezi

Doç. Dr. İsmail BULUT

ÇORUM 2022

KABUL ONAY SAYFASI

Nurhan ÖZ tarafından hazırlanan “Kelami, Felsefi ve Tasavvufi Açıdan Kader Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ ve İbnü’l-Arabî Örneğinde Bir Karşılaştırma” adlı tez çalışması 28/10/2022 tarihinde aşağıdaki jüri üyeleri tarafından oy birliği ile Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Mustafa AYKAÇ

.....

Doç. Dr. İsmail BULUT

.....

Doç. Dr. Yunus ÖZTÜRK

.....

Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulunun .../.../..... tarih ve sayılı kararı ile Nurhan Öz’ün Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında Yüksek Lisans-derecesi alması onanmıştır.

Prof. Dr. Muhammed Asif YOLDAŞ

Enstitü Müdür V.

TEZ BİLDİRİMİ

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını beyan ederim.

Nurhan ÖZ

KELAMİ, FELSEFİ VE TASAVVUFİ AÇIDAN KADER (FAHREDDİN ER-RÂZÎ İBN SÎNÂ VE İBNÜ'L-ARABÎ ÖRNEĞİNDE BİR KARŞILAŞTIRMA)

Nurhan ÖZ

0000-0003-0249-8159

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Yüksek Lisans

Eylül 2022

ÖZET

Kader meselesi Hz. Peygamber döneminden günümüze değin en çok tartışılan problemlerinden biridir. Tartışmanın merkezinde belirlenmiş kader ve insan özgürlüğü sorunsalı yer almaktadır. Allah ilim, irade ve kudret sıfatları gereği eşyada mutlak hakimiyet sahibidir. Allah'ın mutlak hakimiyeti ile akıl ve irade sahibi insanın fiilleri arasındaki ilişki nasıldır? İnsanın fiillerinin kaynağı Allah mıdır? Yoksa insan mıdır? Kaynak Allah ise insanın fiillerinde sorumluluğu var mıdır? Eğer kaynak insansa Allah'ın mutlak yaratıcı ve hakimiyet sahibi olmasının cevabı nedir?

Kader meselesi kelam ilminin konularından olmasına rağmen İslam düşüncesinde tasavvuf ve felsefe alanlarında da tartışılmış ve bu alanların düşünürleri meseleye dair farklı değerlendirmeler ortaya koymuştur. Bu farklılıkları ötekileştirilmek veya tekfir edilmek yerine İslami düşüncenin zenginliği olarak kabul edilmelidir. Zira kelam, tasavvuf ve felsefe kendine özgü yöntem ve teknikleri olan disiplinlerdir. Düşünürler kader meselesini değerlendirirken temsil ettikleri alanlarının metotları doğrultusunda özgün değerlendirmeler yapmışlardır.

Bu üç disiplinin önemli temsilcileri olarak görülen, Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ ve İbnü'l-Arabî'nin kader anlayışlarını tespit ve karşılaştırma amacını taşıyan çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümünde Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ ve İbnü'l-Arabî'nin İslam düşüncesindeki yeri ve metotlarına yer verilmiştir. İkinci bölümde kader meselesine dair kavramların analizi yapılmıştır. Ayrıca ilm-i kelamda yer alan bazı ekollerin kader meselesine dair açıklamaları ortaya konulmuştur. Üçüncü bölümde Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ ve İbnü'l-

Arabî'nin kader, insan fiileri, kesb, insanın hürriyeti ve sorumluluğu meselelerine dair değerlendirmeleri açıklanmış, her bir düşünürün kader problemine dair ortak ve farklı yönleri tespit edilerek aralarında mukayese gerçekleştirilmiştir. Çalışmada literatür taraması sonucunda elde edilen veriler bir yandan analiz ve sentez metodu ile değerlendirilirken diğer yandan deskriptif yöntem kullanılmıştır.

Kader problemine dair literatürde pek çok çalışma görölmektedir. Fakat Kelam, Felsefe ve Tasavvuf disiplinleri arasında kader konusunun ve Kelam ilmi ile bu disiplinlerdeki düşünürlerin kader meselesine dair görüşlerin kıyaslanması üzerine bir çalışma yapılmamıştır. Bu nedenle tezin alana katkıda bulunması hedeflenmektedir.

Çalışmada düşünürlerin mensup olduğu sisteme göre problemi ele aldığı saptanmıştır. Sistemlerin içindeki farklı metotlar, düşünürlerin mesele hakkında farklı düşüncelerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu farklılıklar içinde düşünürler kader-kazâ-irade olgularının ve insanın fiilerinde özgür olduğu sonucunun kısmen veya tamamen kabul etmişlerdir. Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ ve İbnü'l-Arabî'nin kader görüşleri, Kelam alanındaki temel kader anlayışları ile Mu'tezile, Cebriye, Eşârîlik ve Matüridiliğin yaklaşımları arasında kesişen ve ayrışan yönler tespit edilmiş ve bunların değerlendirmesi yapılmıştır.

Anahtar Kavramlar: Kelam, Kader, Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ, İbnü'l-Arabî.

Bilim Kodu: 60405

KALAMIC, PHILOSOPHICAL, AND SUFIC ASPECTS OF DESTINY
**(A COMPARISON IN THE EXAMPLE OF FAHREDDIN ER- RAZI İBN SÎNÂ AND İBNÜ'L-
ARABÎ)**

Nurhan ÖZ

0000-0003-0249-8159

HITIT UNIVERSITY GRADUATE SCHOOL

Master of Science

September 2022

ABSTRACT

From the time of the Prophet until today, destiny has continued to be one of the most discussed belief problems. The issue of determined destiny and human freedom is at the center of the discussion. Allah has absolute dominance over things due to his attributes of knowledge, will and power. What is the relationship between the absolute sovereignty of Allah and the actions of human beings who have reason and will? Does Allah or man create human activities? How should we explain the responsibility of human behavior when it is said that Allah created it? How should we consider Allah's absolute, unlimited creativity and dominance when it is said that man creates?

The matter of destiny, which is one of the fields of belief in the science of Kalam, has also been among the subjects of the disciplines of Sufism and Philosophy in Islamic thought. The thinkers of these fields have tried to produce different solutions for this matter. These differences should be accepted as the richness of Islamic thought rather than otherizing or accusing them of denial. Because Kalam, Sufism, and Philosophy are disciplines that have their methods and techniques in the field of social sciences. While evaluating the destiny matter, Muslim thinkers produced their original interpretations and solutions in line with the essential dynamics and methods of the field they represent.

Our study, which aims to identify and compare the understandings of destiny of Fahreddin er-Razi, İbn Sînâ and İbnü'l-Arabî who are known as the essential representatives of the three disciplines, consists of three parts: In the first section, the place and methods of Fahreddin er-Razi, İbn Sînâ and İbnü'l-Arabî in the history of Islamic thought were given. The concepts

related to the destiny matter were analyzed in the second section. In addition, the evaluations of some schools that emerged for various reasons in the science of Kalam on the matter of destiny are explained. In the third part, the evaluations of Fahreddin er-Razi, İbn Sînâ and İbnü'l-Arabî on the matter of destiny, human actions, effort, human freedom and responsibility were explained. Each thinker's common standard and various elements were also determined and compared. In this context, the data obtained as a result of the literature review in the study are evaluated with the analysis and synthesis method on the one hand, and used in the descriptive method on the other hand. There are many studies in the literature on this subject. However, there has not been a study conducted to compare the subject of destiny between the disciplines of Kalam, Philosophy and Sufism, and to compare the science of Kalam and the views of the thinkers in these disciplines on the issue of destiny. For this reason, it is aimed that the thesis will contribute to the field.

The study shows that each thinker deals with the problem according to the system he belongs to. Due to the different methods in these systems, it is concluded that thinkers have other thoughts on the issue. Within these differences, thinkers partially or wholly accepted the facts of destiny-occurrence-will and the conclusion that human beings are free in their actions. The intersecting and diverging aspects between Fahreddin er-Razi, İbn Sînâ and İbnü'l-Arabî's views of destiny, their basic destiny understandings in the field of Kalam and the approaches of Mu'tezîle, Cebriye, Eş'arî and Mâtürîdî have been determined and evaluated.

Key Concepts: Kalam, Destiny, Fahreddin er-Razi, İbn Sînâ, İbnü'l-Arabî.

Science Code: 60405

TEŞEKKÜR

Tezin ilk aşamasından teslimine kadar gerek yazımında gerekse okuma ve değerlendirilmesinde destek ve yardımlarını esirgemeyen değerli danışmanım Doç. Dr. İsmail BULUT Hocam'a, çalışması süresince desteklerini ve önerilerini esirgemeyen, annem Emine Hanım'a ve babam Mehmet Bey'e ve kardeşim Mustafa Sabri Bey'e ve son olarak en büyük destekçim olan eşim, Cengiz Bey'e teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	vi
TEŞEKKÜR.....	viii
İÇİNDEKİLER.....	ix
ŞEKİLLER DİZİNİ.....	xii
KISALTMALAR.....	xiii
GİRİŞ.....	1

1. BÖLÜM

İBN SÎNA, İBNÜ'L-ARABÎ ve FAHREDDİN ER-RAZÎ'NİN İSLAM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ

1.1. İbn Sînâ'nın İslam Düşüncesindeki Yeri	8
1.2. İbnü'l-Arabî'nin İslam Düşüncesindeki Yeri	10
1.3. Fahreddin er-Râzî'nin İslam Düşüncesindeki Yeri	13

2. BÖLÜM

KELAMDA İLMİNDE KADER

2.1. Kavramsal Tahliller	15
2.1.1. Kazâ.....	15
2.1.2. Kader	16
2.1.3. Fiil	18
2.1.4. İlim	19
2.1.5. İrade.....	21
2.1.6. Kudret	22
2.1.7. Kesb.....	24
2.2. Kelami Literatürde Kader	27
2.2.1. Cebriye'nin kader görüşü.....	27
2.2.2. Kaderiyye'nin kader görüşü.....	28

2.2.3. Mu'tezile'nin kader görüşü.....	29
2.2.4. Şia'nın kader görüşü	30
2.2.5. Eş'arîler'in kader görüşü.....	32
2.2.6. Mâtürîdîler'in kader görüşü.....	33

3. BÖLÜM

KELAMÎ, FELSEFÎ VE TASAVVUF ANLAYIŞTA KADER

3.1. Felsefi Anlayışta Kader; İbn Sînâ Örneği	35
3.1.1. İbn Sînâ'nın metafizik anlayışı.....	35
3.1.2. İbn Sînâ'nın varlık ve ilahi sıfatlar anlayışı.....	36
3.1.3. İbn Sînâ'nın sudûr teorisi.....	37
3.1.4. İbn Sînâ'nın kader anlayışı	41
3.2. Tasavvufi Anlayışta Kader; İbnü'l-Arabî Örneği.....	46
3.2.1. İbn Arabî'nin ontoloji anlayışı.....	47
3.2.2. İbnü'l-Arabî'nin ayân-ı sâbite teorisi ve ilm-i ezeli anlayışı	50
3.2.3. İbnü'l-Arabî'nin kader anlayışı	54
3.3. Kelami Anlayışta Kader; Fahreddin er-Râzî Örneği	56
3.3.1. Fahreddin er-Râzî'nin ontoloji anlayışı.....	57
3.3.2. Fahreddin er-Râzî'nin tanrı tasavvuru.....	59
3.3.3. Fahreddin er-Râzî'nin kader anlayışı.....	60
3.4. İnsan Fiilleri.....	62
3.4.1. İbn Sînâ'da insan fiilleri	62
3.4.2. İbnü'l-Arabî'de insan fiilleri.....	65
3.4.3. Fahreddin er-Râzî'de insan fiilleri.....	67
3.5. Kesb.....	71
3.5.1. İbn Sînâ'da kesb	71
3.5.2. İbnü'l-Arabî' de kesb	72
3.5.3. Fahreddin Râzî'de kesb.....	74
3.6. İbn-i Sîna, İbn-ü'l Arabî ve Fahreddin Râzî'nin kader görüşlerinin karşılaştırması ve değerlendirmesi	75

SONUÇ.....	79
KAYNAKÇA.....	81

ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil	Sayfa
Şekil 1.1. İbn Sînâ Sudur Teorisi Varlık Şeması..	55
Şekil 1.2. İbnü'l-Arabî'de Varoluş Şeması.....	63
Şekil 1.3. Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ ve İbnü'l-Arabî'nin kader görüşleri ve bu görüşlerin kelim alanında kader meselesine dair temel yaklaşımlarla kıyaslanması.....	92

KISALTMALAR

Bkz	Bakınız
b.	Bin, İbn
c.	Cilt
Çev.	Çeviri
Haz.	Hazırlayan
Ed.	Editör
H.	Hicri
M.	Miladi
Md	Madde
Nşr	Neşir
Ö	Ölümü
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	ve benzeri
sy.	Sayı

GİRİŞ

Kader kelimesi Kuran-ı Kerim’de ölçü, miktar anlamında kullanıldığı görülmektedir. “Muhakkak ki biz her şeyi belirli bir miktarda yarattık.”¹ Mealindeki ayet-i kerimesi kader meselesi ile ilgili en önemli ayetlerden biri kabul edilmektedir. Bir diğer ayet-i kerime ise “Göklerin ve yeryüzünün maliki O’dur. Çocuk edinmemiş ve mülkünde ortağı yoktur. O her şeyi yaratmış ve yarattığı her şeyi belirli bir ölçüye göre takdir etmiştir.”² Bu ayet alemdeki her şeyin belirli bir yasa ve ölçüye göre yaratıldığını ifade etmektedir. “Sonra ona miktarlı bir şekil verdik. Biz ne güzel biçim veriniz.”³ Bu ayeti kerimede kader miktar ve ölçü anlamında kullanmaktadır. “Onu az bir sudan yarattı. Sonra ona şekil verdi.”⁴ “Allah’ın kendisine farz kıldıklarını yerine getirmede peygambere bir zorluk yoktur. Gelmiş geçmiş bütün peygamberler için de Allah’ın kanunu aynıdır. Allah’ın emri kesinleşmiş, değişmez bir hükümdür.”⁵ Bu ayet-i kerime kaderin Allah’ın ilm-i ezelisi ile her şeye dair bilginin mevcut olduğunu ifade etmektedir.

İnsanın hür olduğuna dair ayet-i kerimelerden bazıları ise şunlardır. “Apaçık hak Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin dileyen ise inkâr etsin”⁶ “Sizler dilediğinizi yapın, şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”⁷ “Şayet Rabbiniz dileyseydi yeryüzündeki herkes toptan iman ederdi. Böyleyken sen insanları iman etsinler diye zorlayacak mısın?”⁸ Bu ayet-i kerimeler ise insanın fiillerinde hürriyet sahibi olduğu ifade etmektedir.⁹ Kur’ân-ı Kerim’de Allah’ın ezeli ilmi ile her şeye dair hüküm, takdir ve halkını ifade eden ayetler olduğu gibi insanın tercihlerinde hür olduğunu beyan eden ayetler de görülmektedir.

Kader hakkında rivayet edilen çok sayıda hadis bulunmaktadır. Hz. Ali’den (ö. 666) rivayet edilen bir hadis-i şerife göre,

Bâkiü’l-Gargâd denilen bölgede bir cenazede bulunuyorduk. Hz. Peygamber yanımıza geldi ve oturdu. Hz. Peygamberin elinde bir asa vardı. Bu asa ile yeri çizmeye başladı. Sonra şöyle buyurdu: ‘Sizden hiçbir kimse yoktur ki, Allah onun ahiretteki yerini takdir etmemiş olsun ve saîd veya şâki olarak yazılmış olmasın.’ Bunun üzerine bir kimse; ‘Ya Resûlullâh biz bize yazılan üzerine durarak ameli bırakmayalım mı?’ Bunun üzerine Resûlullâh: ‘Her

¹ Kur’an-ı Kerim Meali, çev, Halil Altıntaş- Muzaffer Şahin, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009), el- Kamer 54/49.

² Furkan 25/2.

³ Mürselat 77/23.

⁴ Abese 80/19.

⁵ Ahzâb 33/38.

⁶ Kehf 18/29.

⁷ Fussilet 40/41.

⁸ Yunus 10/99.

⁹ Abdullah Namlı, “Kur’an’ın Işığında Kader Konusuna Bakış”, *Umde Dini Teknikler Dergisi* 1/1 (2018), 65-87.

kim saadet ehlinen ise saadet ehlinin ameline varacak her kim şekavet ehlinen ise şekavet ehlinin ameline varacaktır.’ Buyurarak şunu dedi: Amel edin! Herkese fırsat verilmiştir. Saadet ehline saadet ehlinin ameli, şekavet ehline ise şekavet ehlinin ameli müyesser olacaktır.’ Sonra da ‘Her kim atıyye verir, korunur ve hüsnâyı tasdik ederse biz ona kolaylığı müyesser kılınız.’ ayeti kerimesini okudu.¹⁰

İmran bin Huseyn’den (ö.672) nakledilen hadis-i şerif:

Müzeyne kabilesinden iki kişi Hz. Peygamber’e gelip şöyle dediler; İnsanların bugün çabaladıkları ve yapmakta oldukları geçmişte takdir edilmiş bir kader midir yoksa geleceklerine dair haklarında delil olan bir şey midir?” Sorusuna Resûlullâh şöyle cevap verir: “Hayır! Aksine insanlar hakkında Kazâ buyrulmuş geçmiş bir şey üzerine amel edeceklerdir. Allah’ın kitabında buna dair ‘Nefsi kusursuz yaratıp ona kendisine sapkınlığı ve takvasını yemin ilham eden Allah’a yemin olsun.’¹¹ ayetini okur.¹²

Ebu Hüreyre’den (ö.678) nakledilen hadis-i şerife göre:

Biz kader meselesi hakkında tartışırken Allah Resulü geldi ve bize çok kızdı. O kadar çok kızdı ki yüzünde kızarıklık oluştu ve şöyle buyurdu: ‘Sizler bununla mı sorumlu kılındınız, ben size bunun için mi gönderildim. Sizden önceki ümmetler bu konuda münakaşa ettikleri için helak edildiler. Bir daha bu konu da sakın tartışmayın.’ dedi.¹³

Bu hadisler incelendiğinde Hz. Peygamber döneminde kader-kazâ-irade konularının sahabenin de gündeminde bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu meselelere dair akıllarında hâsıl olan soruları Hz. Peygambere gelip sordukları görülmektedir. Hz. Peygamber ise verdiği cevaplarda kader-kazâ ile irade arasındaki irtibat ve dengeyi kurmak suretiyle cevap vermektedir. Ayrıca Hz. Peygamber kader konusu ile ilgili konuşmayı değil tartışmayı yasaklamaktadır. Zira İslamî meseleler ile ilgili konuşmaların hakikatin ortaya çıkması için müzâkare usulü ile yapılması uygundur. Eğer tartışma suretiyle meseleler konuşulma durumuna gidilirse hakikatin ortaya çıkması gaye edinilmemiş olup aksine muhatabı ilzam etmek için nefse tarafgirlik ortaya çıkar ki bu durum da hakikate karşı haksızlık olmaktadır.

Hz. Peygamber’in vefatı sonrası dört halife döneminde Kazâ ve kader meselesinin gündemde olduğu görülmektedir. Buna dair en başta belirtilen vaka şudur ki; Hz. Ömer (ö. 644) ile Şam ordusu baş komutanı Ebu Ubeyde bin Cerrah (ö. 639) arasında geçen

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahih-i Buhârî* (Dımaşk, 2002) "Kader", 82 (No. 6615) ;Ebû'l-Hüseyn Müslim el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahih-i Müslim* (Riyad, 2010) "Kader", 846 (No. 6).

¹¹ Şems 91/15.

¹² *Müslim* "Kader", 847 (No. 10).

¹³ Ebi İsa Muhammed b. İsa b. Savre Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî* (Beyrut/Lübnan, 2002) "Kader", 443 (No. 6133).

olaydır. Hz. Ömer halifeliği esnasında Şam'a teftiş için gittiğinde orada veba salgını olduğunu öğrenmiştir. Şam'a girip girmeme konusunda istişare etmiştir. Bu istişare neticesinde şehre girmeme karar vermiştir. Ebu Ubeyde "Ey! Halife Allah'ın kaderinden mi kaçırıyorsun?" sorusuna Hz. Ömer "Evet Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçırıyorum." karşılığını vermiştir.¹⁴

Hz. Ömer'in halifelik döneminde yaşanan bir başka hadise ise şudur: Hırsızlık yapan bir kimse Hz. Ömer'in karşısına getirildi. Hz. Ömer hırsıza "Niçin çaldın?" diye sordu. Hırsız "Bu durum Allah'ın takdiri ve kazâsıdır." dedi. Hz. Ömer elinin kesilmesi ve adamın kamçılanmasını emretti. Bazıları bu cezanın suça karşı fazla olduğunu söyledi. Bunun üzerine Hz. Ömer onlara; "El kesilmesi hırsızlık için, kamçı ise Allah'a iftira attığı içindir." dedi.¹⁵

Hz. Osman 'ın (ö. 656) evini kuşatan ve taşıyanlar: "Seni taşıyan biz değil Allah'tır." dediler. Bunun üzerine Hz. Osman onlara "Siz yalan söylüyorsunuz. Zira Allah atmış olsaydı mutlaka isabet ederdi."¹⁶

Hz. Ali döneminde siyasi ve sosyal olaylar şiddetini arttırması nedeniyle kader ve Kazâ meselesinin en çok konuşulan konulardan biri olmuştur. Hz. Ali halifelik döneminde Sıffin savaşı gerçekleşmiştir. Hz. Ali Sıffin savaşından çekilmeye başladığında bir ihtiyar şöyle dedi:

Şam yolculuğumuzdan bize haber ver. Senin Sıffin'den çekilmen Allah'ın Kazâ ve takdiriyle mi olmuştur?" diye sordu. Hz. Ali: "Her şeyi yaratan Allah'a yemin ederim ki, Allah'ın kazâ ve kaderi olmaksızın bir vadiye inmek veya çıkmak mümkün değildir." Bunun üzerine ihtiyar şöyle dedi: "Yorgunluğumun karşılığını bekliyorum. Bu yorgunluk karşısında bir ecir veya sevap olacak mı?" diye sordu. Hz. Ali şöyle cevap verdi. "Allah siz giderken de dönerken de size ecir ve sevap vermiştir. Siz hal ve hareketlerinizde zorlanmış değil ve bu fiillere mecbur değildiniz." cevabını vermiştir. Bu sefer ihtiyar şu soruyu yöneltir.

"Kader ve kazâ bizi sevk ederken bu nasıl oluyor? Kazâ ve kader bizi bu Şam yolculuğuna sevk ettiğine göre kazâ ve kaderle bu yolculuk gerçekleşiyor." dediğinde Hz. Ali şu cevabı verir. "Sen kazâyı vacip kaderi ise mutlak olarak anlıyorsun. Eğer senin zannettiğin gibi olsaydı ceza-mükafat, va'd-vaîd geçersiz duruma gelecekti. Bu ise şeytanın kardeşleri ve puta tapanların görüşleridir. Bu görüşe sahip olanlar ümmetin kaderiyesi ve Mecûsî'leridir. Allah insanı hür bırakarak iyiliği emretmiş ve şerri nehyetmiştir. İnsanı

¹⁴ İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Kerim* (Kahire: İhya'ul-Kutubi'l-Arabiye, 1952),132.

¹⁵ el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahih-i Müslim* "Kader" (No.15).

¹⁶ Hüdaverdi Adam, *İbn Arabi Kazâ ve Kader* (İstanbul: Eser Kitap, 2009). 67.

cebrederek mükellef tutmamıştır. Eğer bu şekilde olsaydı Peygamber abes olacaktı. Bu görüş ancak inkâr ehlinin düşüncesidir.” diye cevap vermiştir.¹⁷

Kazâ ve kader meselesine dair Hz. Ebu Bekir’in (ö.632-634) yaşadığı bir vaka şu şekilde nakledilmektedir. Kelâle hakkında Hz. Ebu Bekir’e sorulan bir soruya verdiği cevap şudur ki; “Ben burada bu konu hakkında görüşümü ortaya koyuyorum. Eğer görüşümde isabet edersem Allah’tandır. Hatalı bir hüküm ise benden ve şeytandandır.” cevabını vermiştir.¹⁸ Buradaki ifadelerden anlaşılıyor ki insan fiilleri hakkında hürriyet sahibidir. Bazı düşünürlerin kabul ettiği insanın fiillerinde cebir halinde olduğu reddedilmektedir.

Dört halife döneminden verilen bu örnekler kapsamında şunu söylemek mümkündür. Hz. Peygamber döneminde sahabe arasında kader ve kazâ meselesi gündemde olduğu gibi Peygamber sonrası halifeler döneminde de gelişen ve şiddetlenen siyasi ve sosyolojik olaylar nedeniyle güncelliğini korumuştur. Dört halifenin bu meseleye dair verdiği cevaplar Allah Resulünün metoduna benzemektedir. Sorular karşısında verilen cevaplar kazâ-kader-irade dengesi gözetilmektedir.

Hulefâ-yi Râşidîn dönemi sonrası halifelik Emevî kabilesine geçmiştir. Emevî idarecileri yönetim şeklini meşrulaştırmak amacıyla bir ideoloji geliştirmiştir. Buna göre, Emevî idarecileri insan fiillerinde mevcut olan iradeyi reddetmektedir. Ve alemdeki her şey nasıl Allah’ın takdiri ile gerçekleşiyorsa insan fiilleri de Allah’ın takdiri ile meydana gelmektedir, fikrini savunmuşlardır. Böylece yaptıkları zulümlerden kendilerini masum gösterme niyeti gütmüşlerdir.¹⁹ Emevî idarecilerinin yapmış oldukları haksızlıklara bahane olarak cebir itikadını yaygınlaştırma çabalarına tepki gösterilmiştir. Bu görüşe tepki gösteren isimler; Kaderiyye düşünce sisteminin kurucuları olarak kabul edilen Ma’bed el-Cühenî (ö. 702) ve Gaylân ed Dımaşkî (ö. 723)’dir.²⁰

Emeviler döneminde iktidar tarafından benimsenen cebrî düşünce ile insanın fiillerinde hür olduğu fikrini benimseyen Kaderiyye ve Mu’tezile düşüncesi kazâ ve kader konusunda iki kutbu temsil etmektedir. Bu mutedil kesimin en önemli temsilcileri olarak Ebu Hanîfe (ö.767) ve Hasan-ı Basrî (ö.728) kabul edilmektedir.²¹ Bu düşünce akımı konuyu tek yönlü değerlendirmemiştir. Bir taraftan Allah’ın hüküm ve takdirini kabul ederken diğer taraftan insanın irade ve hürriyetini göz ardı etmemiştir.

Bu kapsamda kader-kazâ-irade konusu Kur’an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde güncel bir mesele olarak yer almaktadır. Hz. Peygamber döneminde kazâ ve kader meselesine dair sorular mevcuttur ve bu sorulara Allah Resulü kesin cevap vermiştir. Hz. Peygamberin vefatı sonrası gelişen siyasal-sosyal ve kültürel çeşitliliğin bu meseleye dair soru ve

¹⁷ İbn Murtaza el-Mehdi-Lidinillah Ahmed b. Yahya, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el Münnye ve'l Emel)*, çev. Hüseyin Maraz (İstanbul: Endülüs, 2018), 36.

¹⁸ el-Mehdi-Lidinillah Ahmed b. Yahya, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el Münnye ve'l Emel)*.

¹⁹ Nihat Uzun, *Hicrî II. Asırda Siyâset-Tefsir İlişkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2008), 27-29.

²⁰ Lütfi Cengiz, “Emeviler Döneminde Kader Problem”, *Marife 2* (2001), 107-127.

²¹ Cengiz, “Emeviler Döneminde Kader Problem”. 127.

problemlerin artırdığı, verilen cevapların çeşitliliği ise problemin devam ettiğini göstermektedir.

Kader probleminin düşünce tarihinde ortaya çıkışı ve tarihsel süreçte güncelliğini korumasında pek çok etken bulunmaktadır. Bu etkenlerin ilki siyasi olaylardır. Özellikle probleme kaynaklık eden ilk siyasi olay Hz. Muhammed'in vefatı sonrası halife seçimi ve Hulefâ-i Râşidîn dönemi meydana gelen iç savaşlar; Cemel Vakası ve Sıffin savaşı etkilidir. Emeviler döneminde ise iktidarın kader konusunu gündemde tutması da problemin devam etmesinde etkili olmuştur.²²

Kader probleminin ortaya çıkması ve güncelliğini sürdürme nedenlerinden sosyo-psiko etkenler yadsınamaz bir gerçektir. Özellikle cebri kader anlayışının temeli İslamiyet öncesi Arap kültürüne dayanmaktadır. Bedevi Araplar dehr inancına dayanarak çölün zor şartlarında hayatlarını devam ettirmişlerdir. Bu çerçevede rızık, ecel ve talihin meydana geldiği düşüncesi ile çetin hayat tarzlarına teslim olmuşlardır. Bu inanç biçimi çöl ortamında onları bekleyen bilinmezlik ve çaresizliğe karşı dayandıkları bir düşüncedir. Kaderci bir dünya görüşü ile çölde yaşamı daha huzurlu bir hale getirme yolunu bulmuşlardır.²³

Siyasi ve sosyo-psiko nedenlerin yanı sıra insan yapısı da kader probleminin devamında etkin rol oynamaktadır. Bu nedenler kapsamında iki temel kavram üzerinde durulması gerekir. Bu iki kavramdan; birincisi din, ikincisi din anlayışıdır. Din vahiy kaynaklı ilahi nizamdan oluşmaktadır. Dine muhatap insan, dini anlamak ve yaşamak ile sorumlu tutulmaktadır. Bu süreç içinde insan zaman, zemin ve şartlara göre değişim göstermektedir. Fakat her birey bu değişimi kendine özgü olarak yaşamaktadır. Bu kendine özgü farklılaşma din anlayışının da zenginleşmesine neden olmaktadır.

Bir başka etken de sosyo-kültürel boyuttur. İnsan medeni bir varlık olması nedeniyle diğer din ve milletler ile zaruri olarak iletişim kurmaktadır. Bu durum sosyo-kültürel hayatta daimî bir değişime neden olmaktadır. Değişim, İslam dinin ortaya çıkması ile başlamış ve İslam düşünce tarihi boyunca devam etmiştir. Sosyal ve kültürel hayatın çeşitlenmesi problemlerin de farklılaşmasına neden olmuştur. Bu farklılaşmalar kader meselesine dair farklı yorum ve değerlendirmelerin ortaya çıkmasında etkin rol oynamıştır.²⁴

Çalışmanın amacı kendine özgü temel dinamiklere ve metotlara sahip olan İslam düşünce disiplinlerinden Kelam, Felsefe ve Tasavvuf bilimlerinin kader anlayışlarını karşılaştırmaktır. Bu kapsamda söz konusu disiplinlerde alanların önemli temsilcileri olarak görülen düşünürler; Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ ve İbnü'l-Arabî'nin kadere ilişkin

²² Hanifi Şahin, "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 48-68.

²³ İsmail Bulut, "Kader- Engellilik İlişisine Kelami Bir Yaklaşım", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 21-48.

²⁴ Cengiz, "Emeviler Döneminde Kader Problem", 107-127.

yaklaşımlarını karşılaştırma yöntemi ile analiz edilmesi hedeflenmiştir. Bu düşünürlerin kazâ-kader-irade görüşleri ile kelam alanındaki temel kader anlayışları karşılaştırılarak değerlendirilmiştir. Bu üç disiplini ele almamızdaki amaç ise İslami meselelere dair fikirlerin inşasında etkili olan temel İslam ilimleri olmasıdır. Bundan dolayı bu tez, kader problemi kapsamında insanın fiillerinde özgür olması ve bu özgürlüğünün getirdiği davranışlarından sorumlu olduğu düşüncesinin gelişmesini gaye edinmiştir. Ayrıca kader konusunun İlahi sıfatlar ile irtibatı ortaya konulması suretiyle doğru kader anlayışının zihinlerde inşa edilmesine yardımcı olacak bir çalışma olması hedeflenmiştir.

İlahi takdir ile bireysel özgürlük arasında birbirine zıt olan birçok anlayışın bulunduğu kader düşüncesinin ortaya çıkmasında pek çok etken yer almaktadır. Kader düşüncesinin oluşmasında siyasi, sosyo-psiko etkenlerin belirleyici olduğu bilinmektedir. Bu etkenlerin dışında dini problemleri ele alan İslam disiplinlerinin kendine özgü yöntemleri kader problemine olan yaklaşımlarını da etkilediği tespit edilmiştir.

Kelam, Felsefe ve Tasavvuf düşünce hareketlerinin genel hatları ile kendilerine has yöntemleri üzerinde durulmuştur. Kelam ve Tasavvuf, Kur'ân-ı Kerim'in inanç esasları ve ahlaki ilkelerini konu edinmekte ve bir problemi itikâdi ve ahlaki esaslar açısından değerlendirmektedir. Kelam ve Tasavvuf içinde yetişen düşünürlerin bir kısmı problemleri değerlendirirken yalnızca nakli öncelirken diğer bir kısmı ise akıl ve nakil dengesini gözetmektedir. Felsefe ise düşünce sistemini inşa ederken antik-Helenistik fikir hareketlerini temel almaktadır. Bu nedenle yöntem ve kaynağa göre problemleri değerlendirmede farklılıklar ortaya çıkmaktadır.

Kader konusunda pek çok çalışmanın bulunmasıyla birlikte disiplinler arası kader anlayışının karşılaştırılması ve kelamî açıdan değerlendirilmesine dair müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Bundan dolayı disiplinler arası karşılaştırma ve değerlendirme yapan bu çalışmanın alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Kelam ilmi, İslami ilimlerin ilki olması ve inanç alanındaki problemleri belirleyen ve bu problemlere çözüm üretmesi nedeniyle diğer ilimleri şekillendiren bir karaktere sahiptir. Ayrıca bu ilmin içinde inanç meselelerine ilişkin çeşitli görüşler ortaya konulmuştur. Farklı görüşlerin ortaya çıktığı inanç konularından biri de kader meselesidir. Bu farklı görüşler analiz edildiğinde anlaşılıyor ki; kader meselesi üzerine iki farklı yaklaşım vardır. Bunlar Tanrı merkezli ve insan merkezli bakış açılarıdır. Cebrî anlayışın Tanrı merkezli bir yaklaşımın; Kaderî/Mu'tezilî anlayışın ise insan merkezli bir yaklaşımın sonucu olduğu söylenebilir.

Tezde kader ve kazâ kavramları ve bunlarla ilgili cüzî irade, ilahi sıfatlar kavramları ele alınmaktadır. Ayrıca Fahreddin er-Râzî, İbnü'l-Arabî ve İbn Sînâ'nın bu kavramlara ilişkin değerlendirmeleri ele alınmıştır. Bu doğrultuda farklı metotları kullanan bu düşünürlerin kader ve kazâ değerlendirmeleri ortaya konulmuştur. Kader konusunda pek çok çalışma literatürde bulunmaktadır. Bu çalışmaların bazıları kelam, tasavvuf ve felsefe düşünce hareketlerinin içinde yetişen düşünürlerin kader-kazâ-irade görüşleri, insan fiillerinde özgürlük problemi vb. konular üzerine olduğu görülmektedir. Fakat bu çalışmalarda

disiplinler arası kader anlayışının karşılaştırılması ve kalamî açıdan değerlendirilmesine dair müstakil bir değerlendirme yapılmaması çalışmanın ortaya çıkmasına etken olmuştur.

Çalışmada veri tarama tekniği olan belgesel kaynak derlemesi tekniği kullanılarak tez konumuza ilişkin literatür incelenmiştir. Literatür yöntemiyle, klasik ve güncel kaynakları içeren kitap, makale ve tezlere ulaşılarak bu kaynaklardan elde edilen bilgiler tasnif ve gruplama tekniği ile sınıflandırılmıştır. Tasnif edilen bu bilgiler objektiflik ilkesi çerçevesinde sosyal bilimlerin deskriptif (vasıflandırıcı) metodu kullanılarak yazılmıştır. Ayrıca cüz'î irade ve ilahi sıfatlar ile ilişkisi olan kader konusuna dair Fahreddin er-Râzî, İbnü'l-Arabî ve İbn Sînâ'nın değerlendirmeleri analitik ve karşılaştırma yöntemi ile ortaya konulmuştur.

İkinci bölümde, yukarıda bahsedilen yöntemler çerçevesinde kavramsal analiz ve kalam alanında kader-kazâ konusu ile ilgili çıkarımlar yapılmıştır. Üçüncü bölümde, çalışmaya konu olan düşünürlerin kader, insan fiilleri ve kesb görüşleri analiz edilmiştir. İkinci bölümün son kısmında ise, bu düşünürlerin kader-kazâ-irade yaklaşımları karşılaştırılmış, kalam alanındaki temel kader görüşleri ile kıyaslanarak değerlendirilmiştir.

Tezde temel kaynak olarak İbn Sînâ'nın *Risaletü fî Sırrı kader*, İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l mekkiyye ve Fusûsü'l hikem* ve Fahreddin er-Râzî'nin *el-Kazâ ve'l-kader* eserleri incelenmiştir. Bu temel kaynakların haricinde klasik ve modern kaynaklara müracaat edilmek suretiyle çalışma kaleme alınmıştır.

Kader problemine ilişkin Kelam ilmi ekollerinin farklı değerlendirmeleri üç ana bakış açısı olarak tasnif edildikten sonra İslami disiplinlerden Kelam, Tasavvuf ve Felsefe de kader düşüncesi karşılaştırılarak analiz edilmiştir. Tez Fahreddin er-Râzî, İbnü'l-Arabî ve İbn Sînâ'nın kader görüşleri ile sınırlandırılmıştır.

1. BÖLÜM

İBN SÎNA, İBNÜ'L-ARABÎ ve FAHREDDİN ER-RAZÎ'NİN İSLAM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ

1.1. İbn Sînâ'nın İslam Düşüncesindeki Yeri

İslam düşüncesinde İbn Sîna, Kindî (ö. 252) ile gelişim gösteren İslam felsefesinin en önemli düşünürlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Onun felsefesi; metot, üslup ve muhteva açısından İslam felsefesi düşünce birikiminin zirvesini oluşturmaktadır. İbn Sîna'nın düşünceleri taraftarlarınca rehber ve model olarak kabul edilmiş olmasına karşın bazı kesimlerce şiddetle tenkit edilmiştir. O İslam felsefesini görüşleri ile etkilediği gibi kelam ve tasavvuf disiplinlerini de etkilemiştir.²⁵ İbn Sîna felsefi problemleri teşhis etmesi ve bu felsefi problemlere çözümler üretmesi açısından önemli bir konuma sahiptir. Onun bu özelliği nedeniyle İslam düşünce tarihinde birçok kimse ya doğrudan ya da dolaylı olarak ondan istifade etmektedir.²⁶

Platon (ö. 347) ve Aristoteles (ö. 322) gibi filozoflarda olduğu gibi İbn Sîna'nın fikirleri şiddetli tenkide maruz kalmasına rağmen onun düşünceleri günümüze değin güncelliğini korumaktadır. İbn Sîna ölümünden üç asır sonra Gazzâlî'nin (ö. 1111) *Tehâfütü'l-felâsife*, Faredin er-Razî'nin (ö. 1210) *el-İşârât ve't-tenbîhât* ve İbn Teymiyye'nin *Der'u teâruzi'l-akl ve'n-nakl* eserleri özelinde şiddetle eleştirilmiştir.²⁷ Fakat her tenkidin içinde bir tür etkileşim söz konusu olduğu için Gazzâlî, kelam düşüncelerinde pozitif anlamda İbn Sîna felsefesinden etkilenmiştir.²⁸ Bu durum sünnî kelamın felsefileşmesine de neden olmuştur. Kelam disiplinin mütekaddimûn ve müteahhirûn olmak üzere iki döneme ayrılma nedeni olarak İbn Sîna felsefesinin etkisi vurgulanmaktadır. Müteahhirûn dönemi kelimcileri mensup olduğu ekolü muhafaza ederek felsefî okumalar yapması esnasında İbn Sîna'nın eserlerini de incelemişlerdir.²⁹ Bu dönemde filozof-kelamcı olarak tanımlayabileceğimiz düşünürler yetişmiştir. Bu tanımlamaya uygun en önemli isimlerden biri kabul edilen Şehristânî, felsefenin meşruiyetini sorgulamadığı gibi İbn Sîna'dan eserlerinde sıklıkla övgüyle bahsetmiştir.³⁰

²⁵ Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 8.

²⁶ Hasan Hüseyin Bircan, "İbn Sîna'nın İslam Düşüncesindeki Yeri ve Önemi", *Muhafazakâr Düşünce* 45-46 (2015), 21-22.

²⁷ Hasan Hüseyin Bircan, "İbn Sîna'nın İslam Düşüncesindeki Yeri ve Önemi", 23.

²⁸ İlyas Çelebi, "Kabul ve Ret Cihetlerinden Kelam Literatüründe İbn Sîna", *Uluslararası İbn Sîna Sempozyumu* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2009), 240-2041.

²⁹ Hasan Hüseyin Bircan, "İbn Sîna'nın İslam Düşüncesindeki Yeri ve Önemi", 23-24.

³⁰ Ömer Mahir Alper, "Şehristânî'nin İbn Sîna Eleştirisi: İbn Sîna'nın Varlık Tasnifinde Çelişki Nerede?", *Uluslararası İbn Sîna Sempozyumu* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2009), 258.

İbn Sîna doğu medeniyetini etkilemesi yanı sıra batı medeniyetinde de iz bırakan bir filozof olarak kabul edilmektedir. Zira doğu ve batı felsefesi daima karşılıklı etkileşim içindedir. Bu çerçevede doğuda dünyanın önde gelen filozoflarının yetişmesi yanı sıra şark bilim adamları da dünyaya keşif ve buluşlarını sunmuştur. Bu durum doğu medeniyetinin batı medeniyetini derinden etkilemesine neden olmuştur. Bu etkileşimin oluşmasında İbn Sîna önemli bir görev üstlenmektedir.³¹

Bu etkileşim sonucunda batı felsefesi İbn Sîna'yı "Avicenna" (filozofların prensi) sıfatını vermiştir. Doğu'da ise "eş-şeyhü'r-reis" unvanı haricinde "ed-düstûr", "şerefü'l-mülk" ve "hüccetü'ül-hak" sıfatları verilmiştir.³² İbn Sîna, İslam felsefesi düşünce geleneğinde Fârâbî okulunun eğitiminden geçmiş en iyi düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu okulun temel özelliği toplum için dinin ana unsur kabul edilmesidir. İbn Sîna felsefesinin özünü bu düşünce oluşturmaktadır. Hem Fârâbî'nin hem de İbn Sîna'nın felsefesi, Kindî'nin görüşlerine dayanmaktadır. Başka bir deyişle Kindî İslam düşüncesinin, felsefe dâhil edilerek gelişmesinde; Fârâbî, bu felsefenin sistematik hale gelmesinde; İbn Sîna ise İslam felsefesinin bulunduğu döneme kadar gelişmesinde, derlenmesi ve külliyat haline gelmesinde etkin rol oynamıştır.³³

Hayatının siyasi ve sosyal açıdan çalkantılı olması ve çalışma hayatında, kamuda, pek çok vazife alması, düşünce ve eserlerinde çeşit ve kapsamın çoğalmasına neden olmuştur. Fârâbî'nin düşünce ve eserleri onun felsefesinin oluşmasında ilham kaynağı olmasına rağmen zamanla fikirleri ile onu geride bıraktığı ifade edilmiştir.³⁴ O, hocası konumundaki Fârâbî'nin fikirlerini salt aktarmakla kalmamış görüşlerine katkıda bulunarak özgünleştirmiştir. İbn Sîna, felsefesi ile Yeni Platonculuğa karşı Aristotelesçi yaklaşımı desteklemiştir. Bunun ile bir açıdan Yeni Platonculuğu yenileyerek Aristoteles felsefesine dahil etmeyi hedeflemiştir.³⁵

Yunan felsefesinin iki önemli ismi Platon ve Aristoteles'in evrenin kökeni ve yaratıcı-evren-insan ilişkisi üzerine arayışları, tüm felsefe tarihini etkilediği gibi İslam filozoflarını da etkisi altına almıştır. Bu durum yeni metafizik felsefesinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Zamanla Plotinus yaratıcı-evren-insan ilişkisi kapsamında, birden çokluğun nasıl ortaya çıktığı problemi üzerinde durmuş ve özellikle Tanrı- evren üzerinde yoğunlaşmıştır. İslam filozofları da Yunan felsefesine dair tercüme faaliyetleri neticesinde bu tartışmaları konu edinmiştir. Yunan felsefesi etkileşimi sonucunda Fârâbî sudûr teorisini ortaya koymuş, İbn Sîna ise bu doktrini geliştirmiştir. Sudûr teorisi metafiziksel

³¹ Roida Rzayeva, "Doğu ve Batı Kültürlerinin Etkileşimi ve İbn Sînâ", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2009), 337-338.

³² Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1999), 20/ 319-322.

³³ Ali Durusoy, "İbn Sîna, İslam Düşüncesindeki Yeri ve Önemi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1999), 20/ 322-332.

³⁴ Henry Corbin, *İslam Felsefe Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 302.

³⁵ Gordon Leff, "İslam Felsefesi", çev. Ahmet Bayındır, *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2016), 97.

alandanda zamanla işrakî felsefede ve tasavvuf alanında ise ekberî düşüncede kendini göstermiştir.³⁶ Sonuç olarak İbn Sîna'nın Doğu Batı senteziyle başta İslam felsefesi sonra Kelam ve Tasavvuf olmak üzere pek çok disipline tesir ettiği anlaşılmaktadır.

İbn Sînâ'nın kelam alanına etkisi söz konusu olduğunda ilk akla gelen isim Gazzâlî'dir. Zira Gazzâlî'nin çalışmaları kelam-felsefe etkileşimine neden olmuştur. Onun çalışmaları sonucunda İbn Sînâ'nın düşünce sisteminin Kelam ilminin temel konusu olan İlâhiyyât meseleleri ile paralel olduğu sonucuna ulaşılmıştır. İbn Sînâ bu konuları metafizik başlığında değerlendirmiştir. Her ne kadar Kelam konularını metafizik alanda ele alsada Kelam ilminin metodu, cedel ve temsili fizik ötesini ispatlama boyutundan uzak kabul ederek eleştirmiştir. O, ilâhiyyât konularının burhanî yöntem kullanarak açıklanması gerektiğini savunmuştur.³⁷ Metafizik alanda konu başlığı olarak bulunan kader-kazâ-irade meselesi İbn Sînâ tarafından da değerlendirilmiş ve onun bu meseleye ilişkin bakış açısının üç yönlü olduğu tespit edilmiştir. Birincisi alemdeki nizam, ikincisi insanın fillerinden sorumlu olması; böylece ceza ve mükafatın tahakkuk etmesi ve üçüncüsü ise öldükten sonra dirilişin gerçekleşmesi olarak kader meselesini pek çok konu kapsamında ele almıştır.³⁸

1.2. İbnü'l-Arabî'nin İslam Düşüncesindeki Yeri

Züht, dünya hayatının lezzetleri ve kültürel, siyasi, içtimaî olaylarından uzak, Kuran ve Sünnet çizgisinde hayatını şekillendirmeyi ilke edinen yaşam tarzı şeklinde tanımlanmaktadır. Bu hayat görüşü İslam'ın erken dönemlerinde başlamış ve hicri ikinci yüzyılda tasavvuf adı ile nitelendirilmiştir. Sünnî tasavvufa dair yorumlar, Gazzâlî'ye kadar devam etse de bunlar tasavvufun felsefî sistemini oluşturmamıştır. Gazzâlî ile altın dönemini yaşayan tasavvuf, ilerleyen zamanda İbn Seb'î (ö. 1270), Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 1240) ve Şehâbeddin es-Sühreverdî (ö. 1234) gibi mutasavvıflar vasıtası ile felsefî bir sisteme sahip olmuştur. Oluşturulan tasavvuf felsefesi eklektik bir yapıya sahiptir. Zira bu filozof sûfiler, tasavvufî sistemlerini akılla temellendirmiş ve İslam dışındaki kültürlerden aldıkları felsefî ve dinî motifleri sembolik bir tarzda dile getirerek, felsefî bir tasavvufun ortaya çıkmasını sağlamışlardır.³⁹

İbnü'l Arabî kendi eser sayısını iki yüz doksana sekiz olarak belirtmektedir. Bu eserlerden; *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, *Fusûsü'l-hikem* ve *Tercümânü'l-eşvâk* daha çok bilinmektedir. İbn-

³⁶ Cahit Şenel, "İbn Sina ve Düşünce Hayatımız" (Hoca Ahmed Yesevî'den Şeyh Şaban Veli ve sonrasında Türk Düşünce Hayatı, Kastamonu, 2018), 220.

³⁷ Veysel Kaya, *Felsefî Kelâm Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi* (Doktora: Uludağ Üniversitesi, 2013), 28-32.

³⁸ George F. Hourani, "İbn Sînâ'nın Kaderin Sırrı Risalesi", çev. Aydın Özdemir, *Marife* 2013 (ts.), 172.

³⁹ Mahmut Kaya, "İbnü'l-Arabî'nin İslam Düşüncesindeki Yeri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1999), 20/ 520-522.

ü'l-Arabî'nin düşünceleri bazıları tarafından takdir, bazıları tarafından ise tekfir edilmesine sebep olmuştur.⁴⁰

Tenkritlerin bir kısmı sûfî geleneği dışındaki çevreden de gelmektedir. Bu durum vahdet-i vücûd meselesine yapılan eleştirilerin hakikatte tasavvuf sistemine yönelik olduğunu göstermektedir. Genelde Tasavvuf disiplini hâl ilmi ve sübjektif bir metodu benimsemesi açısından tartışılmaktadır. Bu tenkidi yapan düşünürler bazı sûfîlerin bilgilerini “şairane tahayyül” olarak nitelendirmiştir. Genelde sûfî metodunu tenkit edenler, özelde İbnü'l-Arabî ve onun düşünce sistemini oluşturan vahdet-i vücûdu tartışmaktadır. Bu tartışmaların içinde en tutarlısının ise Teftâzânî'nin (ö.1390) eleştirisi olduğu ileri sürülmektedir. Teftâzânî tenkidini vahdet-i vücûd felsefesinin temelini oluşturan “Varlık Hak'tır.” üzerine oluşturmaktadır. O, sûfî ve kelamcılar arasındaki problemin, Tanrı'nın varlık tanımlaması ve varlığının açıklanması olduğu tespitini yapmıştır. Ali el-Kârî, (ö.1605) vahdet-i vücûd felsefesini Ehl-i sünnet düşüncesine aykırı bulmuş, “vücûdiyye” ve “ittihad” sıfatları ile bu düşünceyi şiddetle tenkit ettiği belirtilmiştir.⁴¹

Vahdet-i Vücûd doktrininin eleştiren bir başka düşünür ise Alauddevle Simnânî (ö.1336), İbnü'l-Arabî'nin Futûhat eserinin başında zikrettiği “Eşyayı izhar ettiği halde eşyanın aynı olan zatı tesbih ederim.” cümlesinin inanç açısından tehlike barındırdığını ve bu tehlikeyi, yaratılmışlara ait sıfatlarda yaratıcıyı tenzih etmeyen hakiki zalim olduğu ifadesi ile açıklamıştır. Bunun yanı sıra vahdet-i vücûd sistemini Allah ile alem arasındaki farklılığı ortadan kaldırması açısından da tenkit etmiştir.⁴²

İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf felsefesi sadece belli bir kesimi etkilememiş genel manada mütefekkir sahayı tesir altına almıştır. Onun tasavvuf felsefesi zamanla İslam düşüncesinde bir okul haline dönüşmüştür. Bu okul içinde, ilk dönem talebeleri olarak İbn Sevdekin (ö.1248), Sadrettin el-Konevî (ö. 1274) ve Afîdüddin et-Tilimsânî (ö. 1291) gibi isimler yer almaktadır. Bu ekolün Osmanlı'ya da etkisi olmuştur. Osmanlı devletinin manevi kurucu lideri olarak anılan Şeyh Edebâli'nin (ö.1326) Şam şehrinde İbnü'l-Arabî'nin rahle-i tedrisinden geçmiştir. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin ikinci kuşak öğrencisi Osmanlı devletinin baş kadısı Dâvûd-i Kayserî (ö:1350) ve Kayserî'nin öğrencisi Molla Fenarî'nin (ö. 1431) devletin ilk Şeyhü'l İslam'ı olması, İbnü'l-Arabî tasavvuf okulu ile bu devlet arasında kuvvetli bir irtibatın olduğunu göstermektedir.⁴³ İbnü'l-Arabî tasavvuf disipliniinde mihenk taşı olup, o tasavvufun bir gönül işi olmaktan daha öte olduğunu göstermek amacıyla, felsefesini inşa ederek bu disiplindeki büyük bir boşluğu doldurmuş olduğu görülmektedir.

40 Hayranî Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi* (Ankara: Ankara Üniveristesi Basımevi, 1986), 95-96.

41 Ekrem Dermirli, “Vahdet-i Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2012), 434-435.

42 Abdullah Kartal, “İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 64.

43 Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber* (İstanbul: Sûfî Kitap, 2013), 39-40.

Tasavvuf, tarihî seyrinin üçüncü döneminde İbnü'l-Arabî ile değişime uğramıştır. Özellikle onun tasavvuf görüşünü tesis eden vahdet-i vücûd doktrini ve bu teoriye bağlı ortaya çıkan ıstilahî kavramlar tasavvufta yeni bir dönemin başladığını göstermektedir. Ortaya çıkan yeni kavramlardan bazıları ise şunlardır; insan-ı kâmil, seyr, halvet, vücûd vs.⁴⁴

İbnü'l-Arabî müstakil bir sistem kurmadığını iddia etse de özgün fikirleri ile geliştirdiği öğretisi kendinden sonra gelen sûfileri etkilemiştir. Zira İbnü'l-Arabî'nin görüşleri tasavvuf disiplinin temelini oluşturmaktadır. Bu görüşler ustalıkla işlenmiş olması nedeniyle tasavvufî düşüncenin sistematize olmasını sağlamıştır. İbnü'l-Arabî tasavvufunda ele aldığı konular bu sahada oldukça etkili olan teozofik konular olduğu görülmektedir. Bunlar varlık, var oluş ve yaratılış vb. konularından oluşmaktadır.⁴⁵

İbnü'l-Arabî fikirlerinin tesisinde pek çok görüşten istifade etmiştir. Eserleri incelendiğinde ana kaynaklarının tasavvuf, tefsir ve kalam olduğu görülmektedir. Bu kaynaklardan faydalanması, geleneklere dair bilgiye sahip olduğunu göstermektedir. Zira bu geleneklerden sentez yaparak oluşturduğu felsefesi günümüzde de canlılığını korumaktadır. Ancak o diğer disiplinlerden beslenirken bunların genelde tasavvuf sistemine, özelde ise vahdet-i vücûd felsefesine uyum sağlamasına özen göstermiştir. Bu nedenle düşüncelerinde özgünlüğü yakalamıştır. O düşüncelerini inşa ederken kalam alanındaki müteşâbihat, mâdum, İlahi isim ve sıfatlar konularına dair görüşlerden etkilendiği gibi kalam disiplinin genel anlamda Allah-alem ilişkisi düşüncelerinden yararlanmıştır.⁴⁶

İbnü'l-Arabî Kalam alanında önemli konulardan biri olan kader konusu ile de ilgilenmiştir. Bu konuya dair görüşlerinde, Kalam geleneğinde kader konusuna dair temel yaklaşımlardan etkilenmiş olduğu görülmektedir. Ona göre kader İlahi isimlerin etkisi ile ortaya çıkan vasıtaların sonucunda meydana gelmektedir. Bu kapsamda İlahi isimlerde değişim söz konusu olmadığına göre sebeplerde de değişim söz konusu değildir. Arabî'nin bu düşüncesi onu determinist görüşe yaklaştırmaktadır. O, insan kendisi için tayin edilmiş fiili işlemeye mahkûm konumundadır sözü ile bu görüşünü desteklemektedir. İnsanın fiillerindeki sorumluluğu konusunda daha çok Mâtürîdî bir yaklaşım içinde olduğu görülmektedir. “Bir fiile iki kudret tesir etmektedir.” görüşüne yakın bir düşünce ortaya koymaktadır. Kader-kazâ-irade konusunda onun genel yaklaşımı çift taraflı olduğu görülmektedir. Başka bir ifade ile insani fiillerde Allah ile kulun tesirini birlikte

⁴⁴ İhsan Kara, “İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf İstilahlarına Etkisi ve Seyyid Mustafa Rasim Efendi'nin Istilâhât-ı İnsân-ı Kâmil'i Örneği”, *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009), 587.

⁴⁵ Annemaria Schimmel, “İslam'ın Mistik Boyutları”, çev. Ergun Kocabıyık, *Kabalcı Yayın*, (ts.), 290.

⁴⁶ Çağfer Karadaş, “Kelâmcıların İbnü'l-Arabî Düşüncesine Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 87-96.

görmektedir. Bu kapsamda insanın davranışlarından sorumlu olduğu görüşünü savunmaktadır.⁴⁷

1.3. Fahreddin er-Râzî'nin İslam Düşüncesindeki Yeri

Fahreddin er-Râzî (ö. 1210) Selçuklu Devletinin başkenti Rey şehrinde dünyaya gelmiştir. Soyu Arap köklerine dayandırılmış ve döneminde "İbnü'l Hatîp" sıfatı ile tanınmıştır. Eh-i Sünnet ekollerinden Şafî ve Eş'arî okullarında imam olarak vasıflandırılmıştır. Fahreddin er-Râzî pek çok ilim sahasında çalışmalar yapmıştır. Bunların içinde daha çok Kelam ilminde temayüz etmiştir. Çok yönlü bir düşünür olması nedeniyle kendisine "allâme" sıfatı da verilmiştir.⁴⁸

Râzî düşünceleriyle dönemde etkin bir alim olduğu, aynı dönemde yaşamış düşünürlerin eserlerinde ona yaptıkları atıflardan anlaşılmaktadır. Düşünürün etkisi kendi döneminde görüldüğü gibi ondan sonra gelen Anadolu ve Osmanlı coğrafyasında hissedilmektedir. Râzî'nin eserleri İslam coğrafyasına öğrencileri tarafından yayılmış ve bu durum İslam düşüncesinde Râzî okulunun ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁴⁹

Onun kelam alanındaki konumuna geçmeden evvel düşünsel açıdan Gazzâlî ile ilişkisi üzerine durulması gerekmektedir. Şöyle ki; Gazzâlî kelam ilmi ile uzun bir dönem meşgul olduktan sonra bu ilimde, delillendirme ve akıl yürütmedeki eksiklikleri tespit etmiş ve bu disiplinin içine Mantık ilmini dahil etmiştir. Felsefe ile kelam ilmini metafizik konularda iş birliği içinde olduğunu savunmuştur. Gazzâlî ile başlayan bu süreç er-Râzî ile devam etmiştir. Fakat Gazzâlî ve er-Râzî 'nin felsefe disiplinine bakış açıları farklı olduğu görülmektedir. Zira Gazzâlî felsefe ile kelam ilminin aynı konuyu hedef edinen iki disiplin olarak görmüş, er-Râzî felsefe ve kelam ilimlerini aynı kefeye koymamıştır. O felsefenin yöntemi ile kelam ilmini yeniden ele alarak mütekaddimûn Kelam sistemine yakın bir düşünce sistemi oluşturmuştur.⁵⁰

İslam düşünce geleneğinde özellikle kelam ve felsefe alanlarında Fahreddin er-Râzî'nin önemli bir konuma sahip olduğu görülmektedir. O İslam düşüncesinde mütekellim ve müfessir kimliği ile tanınmaktadır. Özellikle *et-Tefsirü'l-kebîr (Mefâtîhu'l-gayb)* isimli eseri ile klasik ve modern dönemleri etkilemiştir.⁵¹ Tefsir alanında olduğu gibi kelam ilminde de önemli eserler vermiştir. Râzî Kelam ilmini, ilimlerin en şerefli olarak vasıflandırmıştır. İslam filozoflarına muhalif olarak Eş'ariyye sistemini benimsemiştir. Eserlerinde felsefe konularına oldukça geniş yer vermiş ve Kelam ile felsefe konularını

⁴⁷ Cağfer Karadaş, "İbn Arabî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1999), 20/ 516-520.

⁴⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin Er-Razi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1995), 12/89-95.

⁴⁹ Abdulkadir Demir, *Fahreddin er-Râzî'nin Tefsirinde Kevni Ayetlere Yaklaşımlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2020), 36-37.

⁵⁰ Ömer Türker, *İslam ve Klasik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 369.

⁵¹ Mustafa Öztürk, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker- Osman Demir (İstanbul: İSAM yayınları, 2013), 279.

birleştirerek felsefî kelim dönemini başlatan düşünür olarak bilinmektedir.⁵² Fahreddin er-Râzî çok yönlü bir düşünür olmasının yanında kelim alanında muhteva çeşitliliği ve metod farklılığı ile dikkat çekmiştir.

Kelim alanında yeni bir dönemin başlamasında mihenk taşı olan Râzî “el-imam” unvanı ile anılmıştır. O, kelim alanında Eş’arî yaklaşıma yeni bir yön vermenin yanı sıra mutlak akıl ile agnostik düşünce arasında dengeyi korumak suretiyle bir tavır sergilemektedir. Onunla içerik ve metod açısından değişim gösteren kelim ilmi, fıkıh ilminin yöntemini terk ederek felsefe ve mantık ilimlerinin metodunu kullanmaya başlamıştır. Böylece felsefe konuları kelim ilmine dahil edilerek kelim konuları felsefî analizlere tabi tutulmuştur. O, kelimî düşüncelerini felsefenin metodu ve öncül ve önermeleri ile inşa etmektedir. Bu durum ise çağdaş kelimcilerden kendisini ayırmaktadır. Daima değişen bir zihin yapısına sahip olması nedeniyle klasik kelim düşüncesinden ayrılmış ve özgün düşünce yapısına sahip olmuştur.⁵³ Râzî son döneme ait eserlerinde Eş’arî kelama dair tenkitleri de yer almaktadır. Özellikle *Metâlibu’l-âliye* eserinde ehl-i sünnet kelimının metodunu tenkit ederek kendine has yeni bir kelim ilmi geliştirdiği ifade edilmektedir.⁵⁴

⁵² Yavuz, “Fahreddin Er-Razi”, 12/89-95.

⁵³ Ruhullah Öz, “Fahreddin Er-Râzî’nin Kelam-Felsefe ve Tasavvuf Arasındaki Düşünsel Gelgitleri”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 191-212.

⁵⁴ Veysel Kaya, “Fahreddin er-Râzî’nin Sünnî Eş’arî Kelâmına Yönelttiği Eleştiriler”, *Marife* 5/3 (2005), 247-257.

2. BÖLÜM

KELAMDA İLMİNDE KADER

2.1. Kavramsal Tahliller

2.1.1. Kazâ

Kazâ kelimesinin sözlükteki anlamı; hüküm vermek, bir işi bitirmek, bir şeyi yapmak, ölmek ve takdir etmektir.⁵⁵ Kazâ kavramı Kur'ân-ı Kerim'de elliden fazla yerde farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Bunlar fiil ve söz olmak üzere; hüküm verme, emretme, karar verme, iş bitirme gibi manalara sahiptir.⁵⁶

Kur'ân 'da çeşitli anlamlarda kullanılan bu kavram, fiil ve söz açısından; İlâhî ve beşerî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İlâhî söz anlamında kullanılan âyet-i kerîmelere bazı örnekler şunlardır. "Rabbin yalnız O'na ibadet etmenizi, anne ve babaya iyi davranmanızı emretti."⁵⁷ Bu âyet-i kerîmede قَضَى kelimesi "emretti" anlamına gelmektedir. Bir diğer örnek âyet ise "İsrail oğullarına Kitapta, iki defa fitne çıkaracaksınız, azgınlık derecesinde kibirleneceksiniz, diye hükmettik."⁵⁸ Bu âyet-i kerîmede قَضَيْنَا kelimesi "kesin hükme bağlanan karar" anlamında kullanılmaktadır. İlâhî fiile örnek âyet-i kerîmelerden bazıları şunlardır, "Allah hak ile hükmeder. Allah'ın dışında taptıkları putlar bir şeye hükmedemezler."⁵⁹ Bu ayetteki يَفْضِي kelimesi Allah'ın fiili anlamında kullanılmaktadır. "Allah iki günde yedi semayı yarattı."⁶⁰ Ayetteki فَفَضَّلْنَاهُنَّ kelimesi "yarattı" fiili manasında kullanılmaktadır.⁶¹ Sonuç olarak Kur'ân-ı Kerim çerçevesinde kazâ kavramına, bir şey hakkında karar vererek bir hükme varmak, en uygun neticeyi vermek ve son sözü söylemek anlamları verilmektedir.⁶²

Kazâ kavramının anlam bakımından geniş bir yelpazesi bulunması, felsefe ve kelim düşünürlerinin çeşitli ıstılahî tanımlamalar yapmasına neden olmuştur.⁶³ Çeşitli ıstılahî tanımlardan bazıları şunlardır. Mâtürîdî (ö. 944), "Alimlere göre kazâ kavramı, eşya ve hâdiseleri Allah'ın kudret ve hikmet ile meydana getirmesidir." Tarifini aktarmıştır.⁶⁴

⁵⁵ İbn Manzur, *Kazâ*, ts., "Lisanu'l-Arab", 3665-3666.

⁵⁶ M. Kâmil Yaşaroğlu, "Kazâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2002), 25/110-113.

⁵⁷ İsrâ 17/23.

⁵⁸ İsrâ 17/4.

⁵⁹ Müminun 23/20.

⁶⁰ Fussilet 41/12.

⁶¹ Rağıp İsfahani, *K-d-y*, ts., "el-Müfredat", 456.

⁶² Ebû Mansur Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitabü't Tevhid* (İstanbul: İsam, 2014), 391.

⁶³ Ahmet Akdeniz, *Fahreddin er-Râzî'nin Kazâ ve Kader Anlayışı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, 2013) 43.

⁶⁴ Şerafettin Gölcük- Süleyman Toprak, *Kelam Tarihi Ekoller Problemler* (Konya: Tekin Yayınevi, 2001), 285.

Mâtürîdî, bu tarifi daha genişletmiş ve kazâyı, Allah'ın ezelî ilmi ve iradesi ile eşyaya dair takdirini zamanı gelince Kudret ve Tekvin sıfatı ile yaratması şeklinde tanımlamıştır.⁶⁵

Eş 'ariler kazâ kelimesinin sözlük anlamları, hüküm verme, yaratma, eşyanın oluşu manasından yola çıkarak, kavramın ezelî karar ve hüküm şeklinde tanımlamışlardır. Eş'arî alimi Cürcânî, (ö. 1413) kazâ kavramını Allah'ın ezelî ilmi ile eşyaya dair mazi, hal ve istikbâle meydana gelecek her şey hakkındaki İlâhi hükmü olarak tarif etmektedir. Eş'arî kelim düşünürleri Mâtürîdî kelamcılarının kader terimi tarifine kazâ, kazâ terimine ise kader anlamını yüklemişlerdir. Bu kapsamda Kazâ Allah'ın hükmü yani mazi, hal ve istikbale dair her şeyin levh-i mahfuzda bulunması olarak tarif edilmiştir.⁶⁶

Mu'tezile alimleri kazâ kavramını haber verme ve bildirme şeklinde tarif ederek kavrama asla yaratma anlamını yüklememişlerdir. Şayet kazâ kavramına yaratma anlamı yüklense, insanın fiillerini yaratan olarak Allah'ın kabul edilmesi gerekir ki, bu durum insanın fiillerindeki sorumluluğu ortadan kaldırdığı için bu anlam benimsenmemiştir.⁶⁷ Kazâ kavramının tanım çeşitliliği, kavramın farklı anlamalara gelmesi ve ekollerin kendi düşünce sistemine göre kavramı yorumlamalarından kaynaklanmaktadır.

2.1.2. Kader

Kader kelimesi sözlükte, bir şeye güç yetirmek, bir şeyin şekil, ölçü ve mahiyetini belirlemek, rızkın daraltılması anlamında geçmektedir.⁶⁸ Kur'ân-ı Kerim'de kader kavramı farklı anlamlarıyla yüzü aşkın yerde zikredilmektedir.⁶⁹ Kur'ân'da bu kavram insana bakan ve Allah'a bakan yönü olmak üzere iki boyutu ile yer almaktadır. Allah'a bakan yönü ile O'nun acizlik, zayıflıktan uzak ve mutlak kudret sahibi olması fakat haricindeki varlıklarda sınırsız kudretin bulunmaması anlamını içinde barındırmaktadır. "Şüphesiz ki Allah her şeye güç yetirendir."⁷⁰ Bu ayetteki قَدِير ifadesi Allah'ın mutlak güç sahibi olduğunu ifade etmektedir. "Güçlü hükümdarın makamındadır."⁷¹ Bu ayetteki مُقْتَدِر ifadesi ile bir önceki ayetteki قَدِير ifadesi birbirine yakın anlamda kullanılmaktadır. Kader kavramı insana bakan yönü ile daha çok güç yetirmek anlamında kullanılmakta ve gücün sınırlılığı vurgulanmaktadır. قدر kavramı ölçü, miktar ve takdir etmek anlamında da kullanılmaktadır. Allah'ın takdiri birkaç şekilde gerçekleşmektedir. Birincisi, Allah'ın

⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam yayınları, 2009), 487.

⁶⁶ Seyyid Şerif Cürcânî, *Tarifat* (Beyrut/Lübnan: Daru'l-Marife, 2007), 161.

⁶⁷ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-usuli'l-hamse* (Kahire: Mekketetü'l-Usre, 2009), 771.

⁶⁸ İbn Manzur, "Lisanu'l-Arab", 3546-3547.

⁶⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2001), 58-63.

⁷⁰ Bakara 2/20.

⁷¹ Kamer 54/55.

varlıklara sınırlı güç vermesi; ikincisi, Allah'ın ilim ve hikmet çerçevesinde kudreti belirli miktar ve ölçü ile meydana getirmesidir.⁷²

İslam düşüncesindeki çeşitli disiplinler tarafından kader problemi ele alınmış ve bunların içinde meseleye dair farklı değerlendirmeler ortaya çıkmıştır. Probleme dair görüşlerin çeşitliğine neden olarak, Kur'ân-ı Kerim'de kader meselesinin açık bir şekilde zikredilmemesi, fakat Allah'ın sıfatları ile dolaylı bir şekilde vurgulanması gösterilmektedir. Buna karşılık hadis-i şeriflerin bazılarında kader meselesi açıkça ifade edilmektedir. Bu doğrultuda kader meselesinin yok sayılması mümkün görülmemektedir. Zira dolaylı da olsa Kuran ve açık bir surette hadisler kadere işaret etmektedir.⁷³

Yukarıda belirttiğimiz nedenlerden dolayı kelim ve felsefe alanında kader konusuna dair çok çeşitli değerlendirmeler yapılmaktadır. Bunlardan bazıları çalışmada kısaca değerlendirilmektedir. Kader meselesine ilişkin ortaya çıkan ilk cebriye düşüncesi olduğu görülmektedir. Bu ekol insanın fiillerinden sorumlu olmadığını ve bir şeyi yapabilme gücünün bulunmadığını savunmaktadır. Allah akılsız ve iradesiz varlıkların fiillerini nasıl yaratıyorsa akıl ve irade sahibi insanın da fiillerini aynı tarzda yaratır görüşünü savunmaktadır.⁷⁴ Cebriye'nin muhalifi kaderiye düşüncesine göre Allah yalnızca ıztırarî fiilleri yaratmaktadır. İradeyle ilişkili fiillerin yaratıcısı ise insanın kendisidir.⁷⁵

Mâtürîdîler kader kavramına iki anlam yüklenmektedir. Birincisi, bir eşya ya da hadisenin konumunu yani hayır-şer açısından yaratmaktır. Ekol bu görüşünü "Muhakkak ki biz her şeyi belirli bir ölçü ile yarattık."⁷⁶ âyet-i kerimesi ile temellendirmektedir. İkincisi ise bir şeyin olmuş, olan ve olacağı dair keyfiyet ve kemiyetini belirlemektir. Bu tarifte ise Cibril Hadisi⁷⁷ delil gösterilmektedir.⁷⁸

Eş'ari alimleri kader kavramını her eşyaya dair verilen özel hüküm ve karar olarak açıklamışlardır. Bu tanımda geçen hüküm ve karar, İlâhi ilim ve irade ile her bir eşyada ölçü, miktar ve keyfiyetin belirlenmesi anlamına gelmektedir. Bu yönüyle Eş'ari alimleri kader kavramına Kazâ anlamı yüklemiş ve Kazâ kavramına da kader anlamını yüklemişlerdir.⁷⁹

⁷² İsfahani, "el-Müfredat", 395-396.

⁷³ Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM yayınları, ts.), 174.

⁷⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut/Lübnan: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007)72-73.

⁷⁵ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 323.

⁷⁶ Kamer 54/49.

⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, *el- Müsned*, ts, 27-28, 52, 97, 133.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitabü't Tevhid*, 489.

⁷⁹ Gölcük- Toprak, *Kelam Tarihi Ekoller Problemler*, 285.

2.1.3. Fiil

Fiil kelimesinin sözlük anlamı; iş, amel, davranış ve eylem anlamına gelen f-a-l kökünden gelmektedir.⁸⁰ Terim anlamı, bir müessir tarafından ortaya çıkan etki şeklinde tarif edilmektedir. İster akıl ve irade sahibi olsun ister olmasın tüm varlıklar için ve olumlu ve olumsuz bütün etkileri kapsayan kavram olarak tanımlanmaktadır. Kuran-ı Kerim’de fiil sözcüğü yüzden fazla yerde geçmektedir. Bu kelime isim görevinde Kur’an-ı Kerim ‘de yalnız bir yerde karşımıza çıkmaktadır. Allah’a, insanlara ve diğer varlıklara nispet edilmesi açısından fiil ile eş anlamlı kullanılan amel kelimesi ise Kur’an’da farklı şekillerde üç yüzden fazla yerde kullanıldığı görülmektedir.⁸¹ Ayrıca kelime Kur’ân’da عمل kelimesi ile aynı anlamda kullanılmaktadır. صنع kelimesi ise daha dar manada kullanılsa da fiil kelimesi ile aynı anlama geldiği belirtilmektedir. “Yapılan hayırların her birini Allah bilmektedir.”⁸² Bir başka ayette “Kim kin ve düşmanlıkla bunu yaparsa onu ateşe koyacağız.”⁸³ “Ey Resûl Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer sana indirileni tebliğ etmezsen resul vazifeni yapmamış olursun.”⁸⁴ Bu ayetlerdeki عمل kelimesinin fiil, iş ve davranış anlamında kullanılmaktadır.⁸⁵

Fiil kavramının erken dönemlerden itibaren tartışılmaktadır. Özellikle fiilin bireyde sorumluluğun kaynağı olarak görülmesi nedeniyle bu tartışma önem taşımaktadır. Hem felsefe hem de kelam disiplinleri sorumluluk açısından fiil konusuna oldukça geniş yer vermiştir. Kelam disiplini fiili insanın sorumluluğu açısından tartışırken bu kapsamda ekollerin farklı yorumları ortaya çıkmaktadır. Bu yorumlardan bazıları şunlardır:

Mâtürîdîlere göre tüm fiiller gibi insan iradesi kaynaklı fiilleri de yaratan Allah’tır. İnsanın tercih ve kesbi nedeniyle bu eylemler insana nispet edilebilir, ancak bu durum neticesinde insanın davranışlarından sorumlu olabilmektedir. İmam Mâtürîdî ’ye göre, Allah vahiy yolu ile beşere emir ve yasaklar bildirmekte ve bunlara itaat edilmesini istemektedir. Şayet insanda hür irade olmasaydı, Allah’ın bu emir ve yasakları bildirmesinin bir anlamı olmazdı. İnsan fiillerinin özelliği, yok durumundayken zamanı geldiğinde var edilmesi, Allah’ın yaratması olarak ifade edilmektedir. Fakat kesb ve tercih açısından fiil insana aittir ki birey bu özelliği itibarıyla fiillerinden sorumlu olma potansiyeline sahip olmaktadır. Eğer insana fiilini meydana getirebilecek özellik atfedilirse bu durumda insana “yaratma” eylemi nispet edilmiş olur ki, bu durum insanın hâlık sıfatı ile vasıflandırılmasına neden olmaktadır. Oysaki Allah’tan başka yaratıcı yoktur.⁸⁶

⁸⁰ Mustafa Said Yazıcıoğlu, “Fiil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1996), 13/ 59.

⁸¹ Yazıcıoğlu, “Fiil”, 13/59.

⁸² Bakara 2/197.

⁸³ Nisa 4/30.

⁸⁴ Maide 5/67.

⁸⁵ İsfehani, “el-Müfredat”, 381.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Kitabü’t tevhid*, 358.

Eş'arî alimleri fiil kavramını tanımlamak yerine daha çok insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığının delillendirilmesi üzerine yoğunlaşmıştır. Bu delillerden bir tanesi şudur ki; insanın olumlu yöndeki istekleri her zaman fiile dönüşmemektedir. Bu durum insanın fiillerinde yaratıcı olamayacağı hususunda önemli aklî delillerden kabul edilmektedir.⁸⁷

Kaderiyye ekolü, fiilleri ızdırarî ve ihtiyarî olmak üzere ikiye ayırmakta ve ızdırarî fiilleri Allah'ın yarattığını, ihtiyarî fiilleri ise insanların yarattığını savunmaktadır.⁸⁸ İnsanın fiillerinden sorumlu olabilmesi için irade edilmesinden gerçekleşmesine kadar tüm süreçlerde insanın etkin olması gerekir. Bu nedenle insanın yaptıklarından sorumlu olması için insanın kendi fiilini yaratması gerekir.

Fiil kavramına dair buraya kadar ortaya koyduğumuz farklı değerlendirmelerden anlaşılıyor ki fiiller iki grupta incelenmektedir. Birincisi ızdırarî fiillerdir ki tamamen Allah'a nispet edilmektedir. Diğeri ise ihtiyarîdir ki bazı düşünürler bu fiil türünü yalnızca insana nispet etmektedir, bazıları tamamen Allah'a nispet etmekte bazıları ise bir yönden Allah'a bir yönden insana nispet etmektedirler.

2.1.4. İlim

Felsefî terim olarak ilim kelimesi bir şeyi bilme eylemi ve bu eylemin sonucunda ortaya çıkan ürün, başka bir ifade ile malum, bir şeyin keyfiyet ve kemiyet özelliği ile bilinmesi anlamına gelmektedir. İlim çeşitli şekillerde ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi; ruhsal çaba sonucunda, ikincisi; zihinsel bir faaliyet şeklinde, üçüncüsü; süje ile obje arasındaki ilinti şeklinde, dördüncüsü; objenin süje üzerindeki etkisi sonucunda ortaya çıkanın tasavvur edilmesi suretiyle ilim meydana gelmektedir.⁸⁹

İlim kelimesi Arap dilinde علم kökünden türemekte ve sözlükte, bir şeyin mahiyetini kavramak ve anlamak manasına gelmektedir. İdrak etmek anlam açısından ikiye ayrılmaktadır. Birincisi, bir şeyin zâtını veya mahiyetini anlamak ve bilmek, ikincisi ise bir şeyin varlığı nedeniyle varlığına veya bir şeyin yokluğu nedeniyle yokluğuna hükmetmektir.⁹⁰ İlim kelimesi yerine marifet kavramı da kullanılmaktadır. Buna göre bazı dil bilimciler ilim sözcüğünün meful (nesne) alması durumunda marifet anlamında kullanıldığını ifade etmektedir.⁹¹ Ayrıca bu kavram, Allah'ın subutî sıfatı, şahadet ve gayb alemlerine dair eşya ve hâdiseleri bilmesi şeklinde de tanımlanmaktadır. Kur'ân-ı Kerim 'de ilim kelimesi farklı formları ile üç yüzü aşkın yerde geçmektedir.⁹²

⁸⁷ Gölcük- Toprak, *Kelam Tarihi Ekoller Problemler*, 256.

⁸⁸ Abdülkahir Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Beyrut/Lübnan: Daru'l-Marife, 2008), 194.

⁸⁹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Ankara Üniveristesi Basımevi, 1975), "Bilgi", 30.

⁹⁰ İsfehani, *"el-Müfredat"*, 580.

⁹¹ İsfehani, *"el-Müfredat"*, 580.

⁹² Yusuf Şevki Yavuz, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2000), 109-114.

İslam düşünürleri ilim kavramını alanlarına özgü açıklamak suretiyle bilgi teorilerini inşa etmişlerdir. Bu nedenle ilim kavramına dair farklı tanımlamalar ortaya çıkmıştır. Bu tanımlar üç grupta sınıflandırılmıştır. Birincisi, ilim kelimesine bir halden ibaret demek suretiyle kavramak, anlamak ve idrak etmek manası verilmiştir. İkincisi, ilim bilinen şey manasındaki bilgi şeklinde tarif edilmiştir. Üçüncüsü ise, ilim çaba ve çalışma sonucu elde edilen tecrübe ve birikimlerin sonucu ortaya çıkan melekeye denilmiştir.⁹³ İlim kavramının tasnifi çerçevesinde bazı düşünürlerin ilim kavramı üzerine açıklamaları üzerinde durulmaktadır.

Mâtürîdî'nin ilim tanımı Neseî'nin eserinde yer almaktadır. O, ilimi kişide şüphe, cehalet ve yanılgyı ortadan kaldıran sıfat,⁹⁴ İmam Eş'arî ilmin mahâli alimin alim olmasını sağlayan unsur, Eş'arî kelim düşünürlerinden Bâkılânî (Ö. 1013) ve Cüveynî (ö. 1085) ilmi, mâlumu bulunduğu hal üzere kavramak şeklinde tarif etmektedirler.⁹⁵ Mu'tezile düşünürlerinden Kâ'bî'ye (ö. 931) göre ilim, bir şeye bulunduğu durum üzerine inanmak manasına gelmektedir.⁹⁶ Bir başka Mu'tezilî düşünür Ebu Ali el-Cübbai (ö. 916) Kâ'bî'nin yapmış olduğu tanımı şu şekilde geliştirerek, ilim zorunluluk ve delillendirme yöntemiyle bir şeye bulunduğu durum üzere inanmak şeklinde açıklamaktadır.⁹⁷

Kur'ân-ı Kerim, Arap dil alimleri ve İslam düşünürlerinin tanımlamaları sonucunda, ilmin Allah için de insan için de kullanıldığı sonucuna ulaşılmaktadır.⁹⁸ Fakat bu kavramın insan ve Allah için ortak kullanılması aynı mahiyet ve keyfiyete sahip olduğu anlamına gelmemektedir.⁹⁹

Kelam düşünürleri bu kavramı açıklamak için oldukça çaba harcamışlardır. Bu çabalar sonucunda çeşitli tanımlamalar ortaya çıksa da diğer düşünürler tarafından büyük eleştirilere tabi tutulmaktan kurtulamamışlardır. İlim kavramı kelam alanında kazâ ve kader meselesi ile irtibat kurularak değerlendirilmiştir. Zira Allah'ın ilminin, insan iradesi ve bireyin sorumluluğu açısından izahı kavram üzerinde Kelamcılarının oldukça yoğunlaşmalarına neden olmuştur.¹⁰⁰

⁹³ Hüseyin Atay, "Bazı İslam Filozof ve Düşünürlerine Göre İlim ve İlimlerin Tasnifi", *İslam Bilimleri Dergisi Enstitüsü* 4 (1980), 2-3.

⁹⁴ Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Tabsiretu'l-edille fi usulî'd-din* (Dimeşk: Claude Selame Neşr, 1990), 11.

⁹⁵ Bâkılânî, Ebu Bekir Muhammed b. et-Tayyib- thk. Madüddin Ahmed Haydar, *Kitabu't temhîdü'l-evâ-il ve telhisi'd-delâi-l* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekafiyye, 1987), 25.

⁹⁶ Neseî, *Tabsiratül edille* (Şam, 1993), 9.

⁹⁷ Neseî, *Tabsiratül edille*, 10.

⁹⁸ Bakara 2/30-32.

⁹⁹ İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihâl* (Mısır, 1320), 108.

¹⁰⁰ Abdülhamid Sinanoğlu, "Allah'ın Ezeli İlminin İnsan Özgürlüğünü Kuşatıcılığı Sorunu", *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2004), 9-10.

2.1.5. İrade

ارادة kelimesi sözlükte arzu, istek ve dilek anlamına geldiği gibi ümit içindeki güç olarak da yer almaktadır. ارادة bir şeyin peşinden koşturmak anlamına gelen يرود-راد fiil kökünden türemektedir. İrade kelimesinin terim anlamı ise bir şeyin yapılıp yapılmaması hususunda nefsin yönelimidir. Bu kelime bazen bir işin öncesi, bazen de bir işin sonu için kullanılmaktadır. Eğer işin öncesi için kullanılan bir kelime ise: iş için istek ve arzu, şayet işin sonrası için kullanılırsa; işin yapılıp yapılmama husûsunda karar vermek anlamına gelmektedir.¹⁰¹

İrade kelimesi İslam kaynaklarında ihtiyar, meşiet ve şevk gibi sözcükler ile yakın anlamda kullanılsa da aralarında farklılıklar bulunmaktadır. İrade fiil öncesinde yönelim ve fiil esnasında kararlılık açısından etkin bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla iradenin bilişsel, psikolojik ve kabiliyet boyutları bulunmaktadır. Bunlardan iradede bilişsel boyut ağır basmaktadır. Bu nedenle irade bireyin, fiilinin öznesi ve davranışlarında bilerek dileyen ve isteyen olmasını sağlamaktadır. Kelam kaynaklarında insanın fiillerinde sorumlu olmasını sağlayan irade kelimesine ihtiyar da denilmektedir.¹⁰²

Kur’ân-ı Kerim’de irade kavramı Allah için kullanılıyorsa bir işin başlangıcı değil sonucu kastedilmektedir. Allah’ın irade etmesi, karar verme ve hükmetmesi anlamına gelmektedir. Zira Allah bir şeye meyletmek, istek ve arzu etmekten münezzehe olduğu için bazı ayet-i kerimelerde kavram emretmek manasında kullanılmaktadır.¹⁰³

İrade kavramının İslam kaynaklarında çeşitli disiplinlerce tartışılmıştır. Bu tartışmalara konu olan sorular ise şunlardır; Allah’ın iradesi yanında insanın iradesi var mıdır? İnsanın iradesi varsa Allah’ın iradesi ve Kader ile nasıl bir ilişkisi vardır? İnsanın fiillerinden sorumlu olabilmesi için bireye tercihlerinde hürriyeti kazandıran iradesinin olması gerekir ki aksi bir durumda kişinin hürriyeti ortadan kalkmaktadır.¹⁰⁴ Bu nedenle kelam düşünürleri irade kavramı üzerinde oldukça yoğunlaşmış oldukları kaynaklarda görülmektedir. Bu düşünürlerin birkaçının irade kavramı hakkında görüşleri ise aşağıda sıralanmaktadır.

Mâtürîdî, irade kavramını şahsın özgür tercihi ile ortaya çıkan fiilin failinin bir vasfı olarak tanımlamaktadır. O bu kavramın tanımlanmasında ortak görüş bulunmadığını fakat genel olarak görüşlerin dört kategoride tasnif edildiğini belirtmektedir.¹⁰⁵ Bu dört tasnif özet olarak; temenni, emretmek, rıza göstermek veya benimsemek, failin fiilini baskı ve zorlama olmaksızın özgür tercihi ile fiili meydana getirmesi şeklinde sıralanmaktadır.¹⁰⁶

¹⁰¹ İsfahani, *el-Müfredat*, 216.

¹⁰² Mustafa Çağırıcı- Hayati Hökelekli, “İrade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2000,384-387.

¹⁰³ İsfahani, *el-Müfredat*, 217.

¹⁰⁴ Abdülbârî Muhammed Davud, *el-İrâde ‘inde’l-Mu ‘tezile ve’l-Eşâ ‘ire* (Beyrut, 1996), 170.

¹⁰⁵ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân* (İstanbul: Dâru’l-Mizan, 2006), 5/172.

¹⁰⁶ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 5/378.

Mu'tezîle iradeyi, fayda düşüncesi ve bununla ile ortaya çıkan meyil olarak tanımlamaktadır. Fakat insan bazen faydalı olan bir şeyi istemediği gibi faydasız olan bir şeyi ise isteyebilmektedir. Her zaman ve durumda fayda, meyilin bir şartı olmamaktadır.

Ebü'l-Muîn en-Neseî (ö. 1115) iradenin, bir sıfat olduğunu ve bu sığata sahip olan şahsa tercih yapma özgürlüğünü verdiğini ifade etmektedir. Bireyin iradesinde cebir ve baskı bulunmamaktadır. İnsanın iradesinin yaratma, var etme potansiyeli olmadığını ancak Allah'ın iradesinin yaratma, var etme özelliğinin bulunduğunu ve her hâdis varlığın Allah'ın iradesi ile hâdis olduğunu beyan etmektedir.¹⁰⁷

Netice olarak irade, akılda açık bir şekilde hissedilmesine karşılık vicdânî ve hâlî bir özelliğe sahip olduğu için ilmî tarzda tarifi tam anlamı ile mümkün olmamaktadır. Bu kapsamda iradenin, şiddetli istek olarak tarif edilen arzudan ibaret bir kavram şeklinde tanımlanması anlam açısından sınırlandırılmasına neden olmaktadır.¹⁰⁸

Filozoflar irade kavramına ilim manası yüklemektedirler. Bu tanıma göre her şey vâcibü'l-vücûddan sâdır olmaktadır. Tanrı'nın iradeden bağımsız düşünülebilmesi imkânsız olduğu için, fiilin failinden sudûr etmesi neticesinde, failin fiilini bilmesi bir başka ifade ile irade etmesi, fiilin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Kısaca irade: ilim, ilim de fiilin ortaya çıkmasındaki neden olmaktadır. Ayrıca irade insan ve diğer hayat sahibi varlıkların meyillerden oluşan hâlî bir nitelik olarak da tanımlanmaktadır.¹⁰⁹

2.1.6. Kudret

Kudret kavramı قُدر masterından türemekte ve sözlükte bir işe güç yetirebilmek, güç anlamlarına gelmektedir.¹¹⁰ Kavramın ıstılahî anlamı, Allah'a ve insana nispetine göre değişmektedir. İnsana nispet edildiğinde bir kimsenin bir işi yapabilecek güç sahibi olmasını ifade eder. İnsandaki bu kudretin sınırlı ve verilmiş özellikte olduğu görülmektedir. Kavram Allah'a nispet edildiğinde, mutlak anlamda güç kastedilmekte, Allah'ın zayıflık, acizlik ve yetersizlikten olumsuzlanması ve bu gücün Allah'ın zâtından olduğu ifade edilmektedir.¹¹¹

Kudret kavramı vûs'at, istitâat gibi kelimelerle zaman zaman eş anlamlı kullanılsa da aralarında farklılık bulunmaktadır. Fıkıh alanında kudret kavramı sözlükte kullanıldığı gibi, Kelam ilminde ise daha çok istitâat kelimesi ile yer almaktadır.¹¹² Kudret kavramı istitâat kelimesine göre daha geniş anlam ifade etmektedir. İstitâat kavramı, failin fiili

¹⁰⁷ Neseî, *Tabsiratül edille*, 2/690.

¹⁰⁸ Sa 'deddin et-Teftâzânî, *Makâsıdu'l-Kelâm fî 'Akâidi'l-İslâm*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık A. Ş., 2019), 316.

¹⁰⁹ Sa'deddin et-Teftâzânî, *Makâsıdu'l-keîâm fî 'akâidi'l-islâm*, 316-317.

¹¹⁰ İbn Manzur, "Lisanu'l-Arab", 3546.

¹¹¹ İsfahani, *el-Müfredat*, 394.

¹¹² Ali Bardakoğlu, "Kudret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara, 2002), 26/ 317-318.

gerçekleştirmesinde etkin olan yeterlilik şeklinde tanımlanmaktadır. Bu ise dört basamaktan oluşmaktadır. Bu basamakların birincisi, fiilin kaynağı olan failin bünyeye sahip olması ikincisi, failin fiili tasarlaması üçüncüsü, fiilin etkileyeceği madde ve dördüncüsü ise fiil bir alet ile yapılıyorsa fiilin yapıldığı vasıta olarak belirtilmektedir.¹¹³

Kudret, güç manasında bir sıfat, failin fiili ile bir başkasını etkilemesi ve değişimin esası açısından değerlendirilmektedir. Bu ise ya kasıt ile ya da kasıt olmaksızın gerçekleşmektedir. Bunların neticeleri ya aynı veya farklı olmaktadır. Bu kapsamda güç nebatî, hayvanî, felekî ve unsurî olmak üzere dörde ayrılmaktadır. Kudret sıfatı, irade kapsamında etkide bulunduğu gibi ayrıca birbirinden bağımsız fiillerin de esası olmaktadır. Hayvanî güç yukarıda yapılan iki tarifi de içinde barındırmaktadır. Unsurî güçler ittifakla kudret olarak kabul görmediği gibi felekî ve nebatî güçler ihtilafî bir surette kudret olarak kabul görmektedir.¹¹⁴

Kudret kavramı kazâ ve kader konusu ile kuvvetli bir ilişkisi bulunması nedeniyle İslam düşüncesinde oldukça tartışılmaktadır. Özellikle insanın kudretinin fiillerinde etkili olup olmadığı konusu üzerinde durulmaktadır. Bu kapsamda farklı görüşler ortaya çıkmış ve bunlardan bazıları çalışmada değerlendirilmiştir. Kudretin insanın fiillerinde bir etkisinin bulunmadığını cebrî görüş iddia etmektedir. İnsanın fiillerinde özgür olmadığı fikrini benimsemek suretiyle fiilleri tamamen Allah'a nispet etmektedir.¹¹⁵

Mu'tezile'ye göre kudret kavramı fiilden önce var olan yeterlilik olarak tarif edilmektedir. Şayet kudret fiilden evvel bulunmasa Allah'ın insanı gücü yetmeyen bir iş ile sorumlu tutması (teklîf-i mâ lâ yutâk) problemi ortaya çıkar ki bu adalet prensibi ile çelişmektedir.¹¹⁶

Mâtürîdî insanı, iyi ve kötüyü fark eden akıl, iyi ve kötü arasında tercih eden özgür irade sahibi olması nedeniyle fiillerinden bizzat sorumlu olarak nitelendirmektedir. Ona göre fiillerin yaratılması meselesi Allah ve insan açısından değerlendirilmelidir. Bu kapsamda iradeye bağlı fiiller; yaratma yönüyle Allah'a, kesb yönüyle insana nispet edilmektedir. Ona göre insanda kudretin bulunmaması teklifin ortadan kalmasına neden olmaktadır. İlahi dinler vasıtası ile beşere teklif yapıldığına göre bu durum insandaki kudretin varlığına işaret etmektedir.¹¹⁷

Mâtürîdî beşerdeki kudreti ikiye ayırmaktadır. Birincisi, şartlar ve vasıtaların hazır ve elverişli olmasıdır ki bu kudret fiilden evvel bulunmaktadır. İkincisi, fiil esnasında Allah

¹¹³ İsfehani, *el-Müfredat*, 396-397.

¹¹⁴ Sa'deddin et-Teftâzânî, *Makâsıdu'l-keîlâm fî akâidi'l-islâm*, 318.

¹¹⁵ Abdülkerim Şehrîstânî, *Milel ve Nihal-Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, ts.), 85.

¹¹⁶ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l usûli'l-hamse* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınlar, ts.), 147.

¹¹⁷ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 221-226.

tarafından yaratılan ve insana verilen kudrettir ki bunun sayesinde insanın fiili bir nitelik kazanmakta ve bu nitelik sayesinde insan ceza veya mükafata muhatap olmaktadır.¹¹⁸

Meşşâî felsefesinin en önemli iki ismi Fârâbî ve İbn Sînâ iradeye ilim manasını verdikleri gibi Allah'a nispet edildiğinde kudret sıfatına da ilim anlamını yüklemektedirler. Bu sıfatlara dair açıklamaları sudûr teorisini şekillendirmektedir. Zira Allah-alem ilişkisini ilim sıfatı üzerine tesis etmeleri nedeniyle irade ve kudret sıfatlarını kabul edip Allah'a nispet etseler dahi ilim sıfatı düşünce sistemlerinin içinde temel sıfat olarak yer almaktadır.¹¹⁹

İslam filozoflarının alemdeki zorunlu nedensellik teorisi çerçevesinde insanın fiilleri Allah'tan bağımsız bir şekilde meydana gelmektedir. Bu teori doğrultusunda insan, fiillerinde bir yönüyle bağımsız diğer bir başka yönüyle sebeplerin cebri altında olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda İbn Sîna insan nefsinin, şuurî irade ile meydana gelen fiillerin meydana gelmesi için cismanî yeterlilik tasviri ile tarif etmektedir¹²⁰

İbn Sîna'ya göre insan belirli sıfatlara sahip ve bunların ilim, irade ve kudret olduğu ifade edilmektedir. Bu sıfatlar ile insan nefsi tümelleri idrak edebilmektedir. İnsan nefsi, fiilleri ile irtibatını canlılık özelliği ile oluşmaktadır. Bu canlılık nefsi ise zâhîrî ve batîni duyulara bağlı iki kuvvet olan akıl ve kudret esaslarından oluşmaktadır. Kudret hareket ettiren ve harekete sevk eden olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Harekete yönlendiren arzu ve öfke kuvveti, hareketi gerçekleştiren ise kas ve sinirlerden oluşan maddi kuvveti olmak üzere ikiye ayrıldığı görülmektedir.¹²¹

Bu yaklaşımlardan anlaşılmaktadır ki, kudret İslam alimlerine göre bir sıfat olarak kabul edilmektedir. Bu sıfat hem Allah'a hem de insana nispet edilmektedir. Bu nispetler sonucunda anlaşılmaktadır ki insandaki kudret hâdis, Allah'taki kudret ise kadîm olarak nitelendirilmektedir. Fiillerin öncesinde veya fiil esnasında olsa dahi kudret sıfatının fiildeki rolü genel olarak kabul edilmektedir. Bu kapsamda insanın fiillerinde sorumluluğu meydana gelmektedir. Sorumluluğun ortaya çıkması ödül ve ceza konumunda olan ahiretin anlamını ortaya koymaktadır.

2.1.7. Kesb

Sözlükte, maddi ve manevi kazanç elde etmek anlamında kullanılan کسب kelimesinden türemiştir. Bu kelime insanın bir fayda ve menfaat elde etmesi veya insanın kendine zarar verecek bir yolu açması anlamındadır. Bu doğrultuda insanın kendine müsbet veya menfi kazanımlarını ifade eden bir kelime olduğu gibi başkalarına da maddi veya manevi

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 256.

¹¹⁹ Ali Kürşat Turgut, "Meşşâî Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 1-21.

¹²⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/Nefs* (Mektebetü'l-İ'lâmi'l-İslamî, ts.), 57.

¹²¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/Nefs*, 57-58.

kazandırdığı anlamını da yüklenmektedir. Kesb kelimesinden türeyen اكتساب kelimesi insanın kendine dair maddi ve manevi kazanımları için kullanılmaktadır.¹²²

Kuran-ı Kerim’de kesb kelimesi farklı formlarda altmış sekiz yerde karşımıza çıkmaktadır. Bu altmış sekiz kelimenin altmış ikisi kesb kelimesinden altı tanesi iktisap sözcüğünün mastarından geldiği görülmektedir. Bu ayetlerde genel olarak dünya hayatında yapılan her iyilik ve kötülüğün ahirette mükafat veya mücazat suretiyle karşılığının verileceği ifade edilmektedir. Hadis-i şeriflerde ise kesb kelimesinin genel olarak Kuran’ı Kerim’de kullanılan mana ile yer almaktadır.¹²³

Kesb kavramı kelimeler disiplininde insanın irade ve kudretinin etkisiyle meydana gelen şey olarak tanımlanmaktadır. Bu tanım doğrultusunda Kelam alimleri kesb kavramını daha çok insanın fiilleri konusunda değerlendirmektedir.¹²⁴ Çalışmanın bu bölümünde kesb kavramı ile ilgili bazı farklı görüşler üzerinde durulmuştur.

Eş’arî, ızdırarî ve ihtiyârî fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu ifade etmektedir.¹²⁵ Fakat bu görüşü, Mu’tezile şerrin Allah’a nispet edilmesi ve insanın fiillerinde mesuliyetten kurtulması anlamı yüklenmesi nedeniyle itiraz ve şiddetle tenkit etmektedir.¹²⁶ Eş’arî’nin, kesb teorisine göre fiilin yaratılması ile kesb aynı anlama sahip olmamanın yanı sıra Allah ve insana nispet edilmesi yönüyle birbirinden bütünüyle farklı değerlendirilmektedir. İnsana dair fiillerde hareketi Allah yaratmaktadır. Hareketin yaratılma sürecinde Allah hareket halinde olan değil hareketin yaratıldığı yer olan insan hareket halinde olmaktadır.¹²⁷ Bu kapsamda bir fiilin yaratılması Allah’ın ezelî kudreti ile gerçekleşmektedir. Kesb ise hâdis olan kudretin fiile iktiranı olarak ifade edilmektedir.¹²⁸

Nesefî’nin kesb teorisine göre bu kavramın çeşitli tarifleri bulunmaktadır. Bu tanımlardan birincisi, kesb kudretin mevcut olduğu durumda meydana gelen iş olarak belirtilmektedir. Kudretin bulunmadığı mahalde meydana gelen işe ise halk (yaratmak) denilmektedir. Zira insan mevcut kudretinin mahalli olduğu gibi Allah’ta kâdir olup O’nun kudretinin mahalli de zâtı olduğunu ifade etmektedir. Allah eşyayı kudreti ile zâtı dışında meydana getirmesi nedeniyle buna halk etmek denilmektedir. İnsan olaylara mahal olması nedeniyle kudretin bulunduğu yerde iş gerçekleştiği için bu işe halk değil kesb denilmektedir.¹²⁹

İkinci tarif ise, bir iş alet veya vasıta ile meydana geliyorsa bu işe kesb denilmektedir. Bir şey alet ve vasıta olmaksızın gerçekleşiyorsa bu işe yaratma denilmektedir. Allah bir şeyi

¹²² İsfahani, *el-Müfredat*, 430.

¹²³ Yusuf Şevki Yavuz, “Kesb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara, 2002), 25/ 317-318.

¹²⁴ Muhammed Fuad Abdülhak, *el-Mu’cemü’l-müfrehes li-elfâzî’l-Kur’an* (Kahire, 1964), “ksb” mad.

¹²⁵ Veysi Ünverdi, “Eş’arî ve Ebu’l-Muîn en-Nesefî’de Kesb Teorisi”, *Diyanet İlmî Dergi* 51/1 (2015), 76.

¹²⁶ Ebû Hasan Ali b. İsmail Eş’arî, *Kitâbu’l-lum’a fi’r-reddi alâ ehli’z-zeyğî ve’l-bida*, 1955, 75.

¹²⁷ Eş’arî, *Kitâbu’l-lum’a fi’r-reddi alâ ehli’z-zeyğî ve’l-bida*, 79.

¹²⁸ Eş’arî, *Kitâbu’l-lum’a fi’r-reddi alâ ehli’z-zeyğî ve’l-bida*, 74.

¹²⁹ Nesefî Ebu’l Muîn, *Tebssiratü’l-edille*, 242-243.

vasıta ve alet olmaksızın meydana getirdiği için O'nun fiili yaratma olarak tanımlanmaktadır. İnsan ise bir fiilin meydan gelmesine sebep olabilmesi için mutlaka vasıta ve alete ihtiyacı olacaktır ki bu durumda meydana gelen fiile kesb denilmektedir.¹³⁰

Üçüncü kesb tanımı ise şöyledir: bir varlık bir şeyi meydana getirebilmek için başkasına veya başkalarına muhtaç ve bu şekilde iş meydana gelirse buna kesb denilmektedir. Eğer bir varlık işi meydana getirmek için başkasına veya başkalarına ihtiyacı yoksa ve zatında mevcut olan kudret ile o işi meydana getirebiliyorsa bu işe yaratmak denilmektedir. Bu özellik ise yalnız Allah'ta bulunmaktadır.¹³¹

Ayrıca Neseffî insanın fiillerini yaratan olduğu görüşünü reddetmektedir. Fakat insanın fiillerindeki sorumluluğunu "Fiilin faili ve müktesibi insandır." görüşünü benimsemektedir.¹³² Bu doğrultuda fiil Allah tarafından yaratılmakta, insan tarafından ise kesbedilmektedir. İnsandaki kesb özelliğinin fiili yaratma potansiyeli bulunmamaktadır. Allah'ın yaratması meydana gelmediği durumda fiilin kesb ile ortaya çıkabilmesi mümkün görülmemektedir.¹³³

Mu'tezilî düşünce sistemini benimseyen Kâdî Abdulcebbar'a göre kesb, kendisiyle bir menfaatin celb edildiği veya şerrin defedildiği fiile denilmektedir. Bu tanım kapsamında Araplar meslekler kelimesini mekâsib olarak imgelendirmektedirler.¹³⁴ Eş'arîlerdeki kesb teorisini Abdulcebbar oldukça sert eleştirmiş ve tanımlamakta dahi zorluk yaşadıkları kesb kavramına ıstılahî bir anlam yüklemenin mümkün olamayacağı ifade etmiştir. Ayrıca bu kelimeye lügat anlamından bağımsız bir ıstılahî anlam yüklemenin ise geçersiz bir teorisin ortaya çıkmasına neden olacağını belirtmektedir.¹³⁵

Abdulcebbar kesb teorisi hakkında değerlendirme yapmanın dahi lüzumu olmadığını üç esas ile temellendirmektedir. Birincisi, Mu'tezilî, Harici, İmamîyye vb. görüşlerin muhalifi olan ekollerin bu teoriyi anlamada çok çaba sarf etmelerine rağmen görüş içindeki tutarsızlıktan dolayı yeterli bir delil olarak görülmemiştir.¹³⁶ İkincisi ise, kesb teorisi makul olsaydı Arap dilcilerinin anladığı gibi başka dil bilimcilerinin de anlaması ve kesb kavramını karşılayan ifadeler ortaya koymaları gerekirdi ki bu durum söz konusu olmadığına göre geçersiz bir teori olduğu görüşünü belirtmiştir. Üçüncüsü, bu kavramı toplumda her kesimin anlamı gerekirdi ki bu durum meydan gelmediğine göre bu teorisin geçersiz olduğunu ifade etmiştir.¹³⁷

¹³⁰ Neseffî, *Tebsiratü'l-edille*, 242.

¹³¹ Neseffî, *Tebsiratü'l-edille*, 242.

¹³² Neseffî, *Tebsiratü'l-edille*, 248.

¹³³ Neseffî, *Tebsiratü'l-edille*, 2223-225.

¹³⁴ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 363.

¹³⁵ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 366.

¹³⁶ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 365-366.

¹³⁷ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 366-367.

2.2. Kelami Literatürde Kader

2.2.1. Cebriye'nin kader görüşü

Cebriye sözlükte, birine zor kullanarak iş yaptırmak olan cebr kelimesine nispet eki dahil edilmesi ile ortaya çıkmış bir kelime olarak karşımıza çıkmaktadır. Zorlayıcı güç algısını benimseyen gruplar için kullanılmaktadır.¹³⁸ Cebriyye'nin kurucusu Ca'd b. Dirhem (ö. 742) ve ekolün düşüncesini temellendirerek kelam ilmine dahil olmasını sağlayan Cehm b. Safvân (ö. 745-46) olarak kabul edilmektedir. Kelam düşünürlerince genel anlamda bir tarifi bulunmamakla birlikte Cebriyye düşüncesine dair yaygın tanım şudur; İnsanların fiillerinde irade ve hürriyete sahip olmadıklarını insana dair tüm fiillerin Allah'ın baskı ve zorlamasının tesiri ile meydana geldiği görüşünü savunanlardır.¹³⁹

Cebriyye ekolü kendi içinde üç kola ayrılmaktadır. Birincisini, Cehm b. Safvân'nın görüşlerini benimseyenleri ifade eden Cehmiyye kolu oluşturmaktadır. Bu kolun kader haricindeki pek çok görüşlerinin daha çok Mu'tezile mezhebinin görüşlerine yakın olduğu görülmektedir. İkincisi, Bekriyye fırkası ve Bekr b. Uht-i Abdilvâhid'den (ö. 9. yy) ismini almaktadır. Üçüncüsü ise, Dırrariyye kolu ve Dırrâr b. Amr'ın (ö. 815) görüşlerini benimseyenleri ifade etmektedir. Bu üç ekol arasında farklı görüşler olsa da kader ve Kazâ konusunda görüş birliği içinde oldukları görülmektedir.¹⁴⁰

Cehm b. Safvân insana dair sıfatların Allah'a nispet edilmemesi gerektiğini savunmaktadır. Eğer bu sıfatlar Allah'a nispet edilirse insan ile Allah arasında benzerlik oluşmasına neden olur ki bu durum kişiyi teşbihe götürmektedir. Bu sıfatlar arasında bilmek, yaşamak, kudret, tercih etmek vb. özellikler Allah'a ait vasıflar olması nedeniyle insanın bu özelliklere sahip olmadığını vurgulamaktadır. Bu kapsamda insan irade ve hürriyet sahibi olmadığı için fiilleri üzerinde bir etkiye sahip olmadığı görüşünü ifade etmektedir.¹⁴¹

Cebriyye aşırı tenzih ve tazim kaygısı neticesinde insanın, fiillerinde bir fonksiyonunun olmadığını iddia etmektedir. Allah insanı yaratmadan evvel mutlak, sabit hüküm ve takdiri belirlediğini, insan ve diğer varlıkların bu hükmün dışına çıkamayacağını ifade etmektedir. Allah'ın takdiri karşısında insanın durumu "rüzgârın karşısındaki yaprak gibidir." benzetmesini yapmak suretiyle insanın cebir altında olduğunu vurgulamaktadır.¹⁴²

Kader ve kazâ konusunda cebir görüşünün ortaya çıkmasında siyasi ve sosyolojik nedenler etkili olmuştur. Zira bu görüşün ortaya çıktığı zamanlar yaklaşık olarak Emevî

¹³⁸ İbn Manzur, "Lisanu'l-Arab"4/113.

¹³⁹ İrfan Abdülhamid Fettah, "Cebriyye" (İstanbul, 1993); Fettah, "Cebriyye", 205.

¹⁴⁰ Ebu Mansur Abdülkâhir el-Bağdadi, *el-Fark beyne'l-fırak*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı (Ankara, 2007), 156-159.

¹⁴¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 145.

¹⁴² Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdadi, *el-fark beyne'l-fırak*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı (Ankara, 2007), 156.

devleti dönemidir. Bu devletin olumsuz tutumları ve bu olumsuz tutumlara karşı savunma mekanizması olarak ortaya attığı bir görüş olarak ortaya konulmuştur.¹⁴³

2.2.2. Kaderiyye'nin kader görüşü

Kaderiyye kader kelimesinin sonuna nispet ve kesret eki alması ile elde edilmiş bir sözcüktür. Kavram olarak kadere mensup olanlar anlamına gelmektedir. Kaderiyye insanın tercih özgürlüğüne sahip olduğunu ve insanın hayır ve şer bütün fiillerinin yegâne faili olduğu görüşünü benimsemektedir. Bu fırkanın öncüleri Ma'bed el-Cühenî (ö. 669) ve Gaylân ed- Dimeşkî (ö. 717- 719) olduğu kabul edilmektedir. Bu ekol İslam düşünce tarihinin erken dönemlerinde ortaya çıkmış ve zaman içinde tarihin sayfalarında kalmıştır. İsmen ömrü kısa olsa da sonraki dönemlerde fikirleri Mu'tezile tarafından sürdürülmüştür.¹⁴⁴

Mu'tezile için de Kaderiyye ismi muhalifleri tarafından kullanılmıştır. Fakat Mu'tezilî düşünür Kâdî Abdulcebbâr bu isimlendirmeye itiraz etmiştir. Abdulcebbâr bu kelimenin gramer yapısından yola çıkarak Kaderiyye kelimesinin bir ispat sözcüğü olduğunu ve Allah'ı şer fiilleri yaratmaktan tenzih etmek maksadıyla kaderi inkâr etme düşüncesinde olan kesimin bu sıfat ile vasıflandırılmasının gramer açısından uygun olmadığını belirtmektedir. Bu sıfatın kaderi nefyeden için değil aksine ispat edenler için kullanılmasını münasip görmektedir. Eğer bu sıfat mezmum bir özellik için sarf ediliyorsa kader mevzusunu menfi anlamda kullanan Cebriye için kullanılması gerektiğini belirtmektedir.¹⁴⁵

Mâtürîdî'nin bu konuda görüşü ise ihtiyarî fiillerin yaratılışı konusunda şerrin yaratılışını şeytana nispet etme düşüncesiyle düalist Tanrı inancına sahip olan Mecûsîler ile ortak noktaları olduğunu ifade etmektedir. Bu doğrultuda Mu'tezile fırkasının da Kaderiyye olarak vasıflandırıldığı tespitinde bulunmaktadır.¹⁴⁶

Eş'arî Kaderiyyenin, insanın kaderinin kendi elinde olup Allah'a ait olmadığı düşüncesine sahip olanlar için kullanıldığını belirtmektedir. Bu vasıflandırmadaki mantık şudur: kuyumcunun kuyumculuk yapması kendisi için değil başkaları için veya marangozun marangozluk yapması kendisi için değil başkaları için yapmalarına rağmen kendilerini marangoz veya kuyumcu olarak iddia etmeleri gibi Kaderiyyenin de kaderi benimsemesi başkası için değil kendine nispet etme iddiası açısından değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹⁴⁷

¹⁴³ Bağdadi, *el-Fark beyne'l-fırak*, 15-22.

¹⁴⁴ Hilmi Karaağaç, "Kaderiyye / Mu'tezile'nin Mecûsîlikle İthamının Teolojik Arkapları", *Kelam Araştırmaları* 13/1 (2015), 200.

¹⁴⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 772-773.

¹⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitabü't tevhid* (Beyrut, ts.), 313-323.

¹⁴⁷ Osman Aydın, "Kaderî Anlayışın İlk Tezahürleri", *Journal of Islamic Research* 16/2 (2003), 250-251.

Kaderiyyenin insanın fiilleri ve kader meselesi ile ilgili görüşleri ise şöyledir; Allah'a şer nispet edilemez, düşüncesi üzerine inşa etmiştir. Bu doğrultuda hayır ve iyilikler Allah'ın yaratması ile ortaya çıkmakta, şer ve kötülük ise insandan ortaya çıkmaktadır.¹⁴⁸ Bu ekole göre Allah insana tam ve yetkin bir kudret vermekte ve insan bütün fiillerini Allah'ın verdiği kudret ile gerçekleştirmektedir. İman ve inkâr dahi bu kudret sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle insan verilmiş bu kudret ile bütün fiillerini yaratan özelliğine sahip olarak görülmektedir.¹⁴⁹

Kaderiyye'nin içinde çeşitli gruplar bulunmaktadır. Bu gruplardan birine ait kader görüşüne göre Allah insanı haram yolla elde edilen rızık ile rızıklandırmamaktadır. Zira Allah insanı daima helal rızık ile nimetlendirmektedir.¹⁵⁰ Kaderiyye'nin başka bir grubuna göre Allah rızık ve ecel için belirli bir zaman tayin etmektedir. Eğer bir kimse başka bir şahsın katlini gerçekleştirmiş ise onun belirlenmiş olan ecel zamanını öne almış anlamındadır.¹⁵¹

Kaderiyye içinde Şebibiyye kolu insanın fiillerine dair ilmin Allah'ta bulunmadığı görüşünü savunmaktadır. Ayrıca Allah'ın zina çocuğunu yaratıp önceden bilip kaderini bu şekilde takdir ettiğini reddetmektedirler.¹⁵²

Kaderiyye görüşünün temsilcileri olarak kabul edilen Ma'bed ve Ğaylân, insanın fiillerinde hür olduğu, hayır veya şer mahiyetli fiillerin failinin insan olduğu ve fiillerinin Allah tarafından önceden takdir edilmediği görüşünü savunmaktadırlar. Bu görüşün ortaya çıkmasında Emevî hükümdarlarının yaptığı zulümlerde sorumluluk almamak için cebr görüşünü savunma ve toplumda bu fikrin yayılması üzere bir politika izlemeleri etkili olmuştur. Ma'bed ve Ğaylân ise şer ve kötülüklerin Allah'a atfedilemeyeceği insan kaynaklı olduğu görüşünü savunarak Allah'ı şer ve kötülükten tenzih etmişlerdir.¹⁵³

Kader anlayışını insan sorumluluğunu temellendirme üzerine kurgulayan Kaderiyyenin aynı zamanda insandan kaynaklanan kötülüklerin Allah'a izafe edilemeyeceği düşüncesi ile de Allah'ı tenzih etme hassasiyetini de taşıdığı görülmektedir. Bu tenzih kaygısı, zat-sıfat ilişkisi kapsamında ilim, irade ve kudret sıfatlarında bazı problemlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

2.2.3. Mu'tezile'nin kader görüşü

Mu'tezile kader ve Kazâ kavramlarına verdiği anlamdan hareketle kader anlayışının çerçevesini çizmektedir. Mu'tezile kazâ kavramına haber verme, bildirme ve kadere ise

¹⁴⁸ Ebü'l-Hüseyin Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red* (Beyrut, 2009), 126.

¹⁴⁹ Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red*, 132.

¹⁵⁰ Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red*, 134.

¹⁵¹ Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red*, 134.

¹⁵² Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red*, 133-134.

¹⁵³ Cengiz, "Emeviler Döneminde Kader Problemi", 107-127.

açıklamak, beyan etmek anlamını verdiği görülmektedir. Bu iki kavrama yaratmak manası yüklememektedir. Zira bu görüşe göre İnsan fiillerinde iki temel unsur vardır. Bunlar irade ve kudrettir.¹⁵⁴

Mu'tezile, kader meselesini beş esastan biri olan adl prensibi kapsamında değerlendirmektedir. Mu'tezile'nin adalet prensibine göre Allah güzel, iyi işleri yaratan kötü ve şer fiilleri yaratmamaktadır. Kader görüşünde fiiller Allah'a ait ve insana ait olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İnsana ait fiillerde bireyin tamamen hür olması mesuliyetin ortaya çıkarmaktadır. Aksi bir durum zulüm olarak nitelendirilmektedir. İnsanın fiillerinde tamamen hür olduğu iddiası ilk erken dönemde, Mu'tezile'nin kader görüşünü savunan ve Kaderiyye görüşünün temsilcilerden kabul edilen Ma'bed el-Cühenî (ö. 699) ve Gaylân ed-Dimaşki tarafından ortaya konulmaktadır. Bu düşünürlere göre kader yoktur ve insanın bütün fiilleri kendisine ait hür iradesi ile gerçekleşmektedir. İnsan fiillerini bizzat takdir etmekte, eyleme iradesi ile yönelmekte ve davranışı kudreti ile meydana getirmektedir. Allah insanın fiilleri ve fiillerin gerçekleşme basamaklarında insana asla müdahale etmemektedir.¹⁵⁵

Kâdî Abdülcebbâr kader problemini adalet esası dahilinde şu şekilde değerlendirmektedir. Allah'ın bütün fiilleri iyi ve hasen olması, kötü ve şer fiilleri asla yapmaması görüşü çerçevesinde genel ilke olarak, kötü fiillerin Allah tarafından yaratılmadığı düşüncesini benimsemektedir. Bu görüşünü genelleştirerek "insanların iyi veya kötü tüm fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığı, insan tarafından var edildiği fikrini" savunmaktadır.¹⁵⁶ Böylece özellikle Cebriye ekolüne muhalefet ettikleri görülmektedir. Zira Cebriye fiillerin iyi ve kötü ayırmaksızın Allah tarafından yaratıldığını ve fiiller hususunda insanın bir sorumluluğunun olmadığı görüşünü benimsemektedir.¹⁵⁷

Mu'tezile'nin kader problemini insan merkezli değerlendirmektedir. Bu değerlendirmenin temelinde ise insanın fiillerinde özgürlüğü ve sorumluluğu ve Allah'ın şer fiillerin faili olmadığı fikri bulunmaktadır.

2.2.4. Şia'nın kader görüşü

Şia'nın kendi içinde farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu görüşlerden en yaygını İmâmiyye koludur. İmâmiyye kazâ ve kader kavramlarını açıklarken mahtûm ve gayr-ı mahtûm olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Kazâ-i mahtûm, insanların kesinlikle değiştiremeyeceği fiillerdir ki bunlara insandaki sıfatlar ve hastalıklar örnek verilmektedir. İnsan iradesinin bu fiillere müdahalesi söz konusu olmadığı açık bir şekilde görülmektedir.¹⁵⁸ Şii anlayışta kader ve kazâ meselesi değişen ve değişmeyen olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bu

¹⁵⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 770-771.

¹⁵⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 82-90.

¹⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l usûli'l-hamse*, 1/31-34.

¹⁵⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l usûli'l-hamse*, 2/42.

¹⁵⁸ Cafer Subhani, *el-Kazâ ve'l-kader fi'l-İlim ve'l-felsefeti'l-İslâmiyye* (Beyrut, 1987), 114-124.

durum varlıkların çok yönlü olmasından kaynaklanmaktadır. Birden fazla özelliğe sahip olan varlıkların değişebilen ve birden fazla özelliğe sahip olmayan varlıklar ise değişmeyen kazâ ve kader kısmına girmektedir. Buna örnek olarak varlıklar, birden fazla özelliğe sahip olduğundan değişen ve tabiat kanunları değişmeyen kader ve kazâ kısmına dahil edilmektedir. Değişmeyen tabiat kanunlarına Kuran-ı Kerim’de Sünnetullah denilmektedir.¹⁵⁹

Şiiğe göre kader ve kazâ inancı itikadî esaslar içerisinde yer almamaktadır. En temel inanç esası imamet anlayışıdır.¹⁶⁰ İmâmiyye’nin en önemli temsilcilerinden kabul edilen İbn Bâbeveyh, Şeyh Saduk (ö. 991), Kazâ ve kader meselesini Allah’ın ilmi açısından değerlendirmektedir. Onlara göre Allah insanın tüm fiillerinde hükmeden, insanî fiilleri takdir eden, dünyadaki her şeye dair ilme sahip olan, hayır ve şerre dair hükmü bulundurandır. Bu doğrultuda Allah hayrı emredip hayrın yapılmasını talep ettiği gibi şerri yasaklamakta ve terk edilmesini istemektedir.¹⁶¹ Yakın dönem Şii düşünürlerden Murtaza Mutahharî’de (ö. 1979) kazâ kavramının Kuran-ı Kerim’de hüküm koyma, kesinleştirme ve hüküm verme anlamlarında, kader kavramının ölçü, mizan ve takdir anlamlarında kullanıldığını ifade etmektedir.¹⁶²

Şia’nın önemli temsilcilerinden kabul edilen Ca’fer es-Sâdık (ö. 765), kaderi cebir ve tefviz arasında orta bir yol olarak tanımlamaktadır. Buna göre insan fiillerinde baskı ve zorlama altında olmadığı gibi tam bir hürriyet ve serbestlik içerisinde de olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır.¹⁶³ Ca’fer es-Sadık’a cebir ve tefviz ortasının ne olduğu sorulmuş, o buna şu şekilde cevap vermiştir: “Bir kimsenin isyan içinde olduğunu gördüğünde ona isyanı bırakmasını söylersin fakat kişi bırakmaz ve isyana devam ederse onu kendi haline bırakır gidersin ve o isyan suçunu işlemiş olur. Netice olarak onu eylemi ile bırakmak isyan suçunu yapmasını emretmiş anlamına gelmemektedir.”¹⁶⁴ Bu durum şuna benzemektedir; hırsızlık yapan birini gördüğümüzde onu “hırsızlık fiili şerdir, yapmamalısın.” demekle uyararak eylemi terk etmesini isteriz; fakat kişinin uyarılara aldırış etmeden eyleme devam ettiğini gördüğümüzde onu fiili ile baş başa bırakırız. Bu durum hırsızlık fiilini yapabilirsin anlamında değil eylemin sorumluluğunun bireye yüklenmesi manasına gelmektedir.

Cafer-i Sadık’a göre kazâ ve kader meselesi ile hürriyet ve sorumluluk arasında bir çelişki bulunmamaktadır. Zira her amelin yapılıp yapılmaması Allah’ın takdiri ile gerçekleşmektedir. Başka bir ifade ile insan iradesi fiilin şartlarını hazırladığında Allah’ın

¹⁵⁹ Murtaza Mutahharî, *İnsan ve Kader*, çev. Muaz Pazarbaşı (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2016), 73-78.

¹⁶⁰ Ethem Ruhi Fırlalı, *İmamiyye Şîası* (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1984), 200-220.

¹⁶¹ Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh Şeyh Saduk, *Tevhid*, çev. Zafer Aydaş (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2017), 661.

¹⁶² Mutahharî, *İnsan ve kader*, 48.

¹⁶³ Şeyh Saduk, *Tevhid*, 625.

¹⁶⁴ Şeyh Saduk, *Tevhid*, 625.

kazâsı o fiili bu şartlar dahilinde var etmektedir.¹⁶⁵ Ona göre insanın fiili, iradesi açısından tamamen kendisine ait olmaktadır. Bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Bir insan yaptığından dolayı kınanabiliyorsa bu fiil insana aittir.” Eğer kınama söz konusu olmuyorsa bu fiil Allah’a ait kabul edilir. İnsanın fiillerinden sorumlu tutulması için mutlak anlamda hürriyet sahibi olması gerekmektedir. Fiilde özgürlük, eyleme dair tedbir alabilme kabiliyeti ile ölçülmektedir. Allah’ın takdir ettiği eylemde insanın tedbir alması imkânsız olduğu için gerçek özgürlüğünden bahsetmek mümkün değildir. Netice olarak Cafer-i Sadık’a göre Allah’ın kaderi, bireyin fiillerinde tamamen hür olması şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁶⁶ Bu doğrultuda Şia ve Mu’tezile’nin kader-kazâ-iradeye dair görüşleri kesişmektedir.

2.2.5. Eş’arîler’in kader görüşü

Eş’arî eserlerinde kader meselesine geniş bir yer vermiş ve diğer görüşlerden farklı olarak kesb teorisini ortaya koymuştur. İnsanın fiilleri ve özgürlüğü problemine dair bütün düşüncesini bu teori üzerine inşa etmiştir. Ona göre Allah’ın insanların fiillerine dair takdir ve tayin ettiği bir kaderi bulunmaktadır. Bu doğrultuda insanların kudret ve fiillerini Allah yaratmaktadır. Fiilin yaratılışı esnasında hâdis kudretin fiilin ortaya çıkmasında bir etkisi bulunmamaktadır. İnsanın fiilindeki sorumluluk ise hâdis kudretle kısmî ilişkisine dayandırmaktadır.¹⁶⁷ İnsandaki fiilin meydana gelmesi için gerekli olan güç yetirebilme fonksiyonunun fiil öncesinde değil fiille eş zamanlı yaratıldığını ifade etmektedir.¹⁶⁸ Kesb teorisi Eş’arîliği bir yönden Mâtürîdî görüşe bir başka yönden ise Cebrî görüşe yaklaştırmaktadır. İnsanın irade ve kudretinin kabulü, fiilde karar vermesi ve fiilin yaratılışının Allah’a ait kabul edilmesi açısından Mâtürîdî görüşe, fiille eş zamanlı olarak kudret ve makdûrun meydana gelmesi iddiası ile Cebrî görüşe yaklaşmaktadır.

Bakillânî, insanın hâdis kudretinin fiilin meydana gelmesinde etkili olduğu görüşünü savunması nedeniyle Eş’arî’den ayrılmaktadır. Onun görüşüne göre fiilin yaratılışı Allah’a nispet edilmektedir. İnsanın sorumluluk alanı ise fiilin meydana gelişinde etkili olan irade ve kudretten kaynaklanmaktadır. Ona göre kesb yani bir fiile yönelme ve fiile karşı gayret gösterme, ancak bir tasarruftur. Bu konuda insan cebir altında değildir demek suretiyle insanın hürriyet ve fiillerinde mesuliyet sahibi olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Âyetullah’ül-Uzma Cafer Sübhan, *Ana Hatlarıyla Caferîlik*, çev. Cafer Bendi Derya (İstanbul, 20009), 80-81.

¹⁶⁶ Ahmet Akbulut, “Allah’ın Takdiri Kulun Tedbiri”, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 153.

¹⁶⁷ Ebu ‘l-Hasan el-Eş’ari, *Kitâbu’l-lum’a fi’r-reddi ala ehli’z-zeyğî ve’l-bida* (Beyrut, 1952), 69-75.

¹⁶⁸ Eş’ari, *Kitâbu’l-lum’a fi’r-reddi ala ehli’z-zeyğî ve’l-bida*, 93-94.

¹⁶⁹ Şerefeddin Gölcük, “Bakillânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1991), 4/531-535.

2.2.6. Mâtürîdîler'in kader görüşü

Mâtürîdî'nin kader anlayışını kavramak için kazâ ve kader kavramlarına yüklediği anlamları ortaya koymak gerekmektedir. O kazâ kavramını, bir şeye karar verme ve hükmetme manasını vererek, eşya ve hadiseleri yaratma, eşyanın hakikati dahilinde meydana gelmesini sağlama şeklinde tanımlamaktadır. Kader kavramını, iki farklı şekilde açıklamaktadır. Birincisi, "Biz her şeyi belli bir miktar üzerine yarattık."¹⁷⁰ ayetinden hareket ederek¹⁷¹ ayetteki ölçü, miktar ifadesini eşyanın mahiyetine dair planlama anlamında kullandığını, başka bir ifade ile eşyanın var edilmeden evvel; mazi, müstakbel ve hal zamanında bütün yaratılış aşamaları, maddi ve manevi bütün hallerinin bir ölçü dahilinde planlanmasını kader olarak izah etmektedir. İkincisi, eşyanın ve hadiselerin meydana geleceği zaman ve mekânın belirlenmesi, hak veya batıl olma yönü, bu durumun neticesi; ödül veya mükafatın belirlenmesi olarak tanımlamaktadır. Düşünür bu tanımı Cibril hadisine dayandırmaktadır. Cibril hadisinde bulunan kader ve kazâ açıklamaları çerçevesinde bu tanımların yapıldığı görülmektedir. Bu hadisin yanı sıra "Hayır ve şer de Allah'tandır."¹⁷² hadisi de delil gösterilmektedir. Kader kavramına atfedilen iki anlam çerçevesinde insanların kendi fiillerini yaratması söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Zira fiiller insanın ilminin hâkim olamayacağı ve aklının kavrayamayacağı hüsün ve kubuh niteliklerinde takdir edilmektedir. Ayrıca insan ilmi tüm zaman ve mekâna hâkim olmadığından, fiiller insana nispet edilmemektedir.¹⁷³

Mâtürîdî kader ve kazâ meselesini akıl yürütme yöntemi ile temellendirmektedir. Kader problemini ilim sıfatı ile ilişkilendirmekte ve insanda sınırlı bir ilim bulunması file dair tüm zaman ve mekâna insan ilminin hâkim olmadığını ifade etmektedir. Böylece her şeyin yaratıcısı Allah olduğuna göre insanın fiillerinin dahi yaratıcısının Allah olduğunu belirtmektedir.

Mâtürîdî, insanın fiillerinin yaratıcısı Allah olduğu tezini savunurken diğer taraftan fiillerinde sorumlu olduğu görüşünü de benimsemektedir. "Allah her şeyin yaratıcısıdır."¹⁷⁴ ve "Allah her şeye kadirdir."¹⁷⁵ Allah kendine ait vasıfları beyan etmektedir. "Senin Rabbin kullara asla zulmedici değildir."¹⁷⁶ "Allah'ın lütfu ve rahmeti olmasaydı çok az kimse hariç şeytana uyup giderdiniz."¹⁷⁷ vb. bu ayetler kulun fiilini meydana getiren olmadığına dair nakli delil olarak ortaya konulmakta ve insanî fiiller bir yönüyle Allah'a nispet edilirken bir başka yönüyle insanlara nispet edilmektedir.

¹⁷⁰ Kamer 54/49.

¹⁷¹ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 459-460.

¹⁷² Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsnedu'l-İmâm Ahmed* (Beyrut, 1993) 1/316.

¹⁷³ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 461.

¹⁷⁴ Enam 6/102.

¹⁷⁵ Enam 6/12.

¹⁷⁶ Fussilet 41/46.

¹⁷⁷ Nisa 92/83.

Düşünüre göre insanın bir fiilinin yokluktan varlığa çıkma şartları zaman ve mekâna dair tam bilgi ve fiilin görünen ve görünmeyen tüm keyfiyetine dair hakimiyeti gerektirir. Fakat bireyde bu özellikler bulunmadığı için insan fiilinin var edicisi kabul edilmemektedir. Ayrıca Allah fiili yokluktan varlığa çıkarmaya kadir olduğu belirtilmekte ve bu durum da Allah'a fiilin nispet edilme gerekçesi olarak ortaya konulmaktadır. Kulun sorumluluğu açısından, fiiller arasında tercihte bulunmak ve harekete geçme veya harekete geçmeme özgürlüğü insanı eylemlerinde fail yapmaktadır.¹⁷⁸

Şayet insan fiillerini yaratan olsaydı, insanda sorumluluğun kaynağı olarak kabul edilen iradenin iptal edilmesi gerekirdi. İradeyi fitraten yok saymak mümkün olmadığına göre sorumluluğun kabul edilmesi gerekmektedir. Ayrıca insanın fiillerini yaratan olarak kabul edilmesi durumunda tekrar eden fiillerinin her birinin aynı olması gerekirdi. Oysaki insan aynı fiili tüm özellikleri ile tekrar etmesi durumundan aciz konumda olduğu reel olarak görülmektedir.¹⁷⁹

Burada Mâtürîdî akli bir delil ortaya koymak suretiyle insanın fiilini yaratan olmadığı görüşünü temellendirmektedir. İnsandaki en basit ve tekerrür eden yemek yeme, içme, yürüme ve uyuma vb. fiillerin dahi bir öncekinin aynısı olmadığı ancak benzeri olduğunu ifade etmektedir. Şayet insan fiillerini var eden olarak kabul edilse fiili tasarlama ve planlama ile en mükemmel hali ile aynı şekil, suret ve mahiyette tekrarlı bir halde meydan getirebilme halinin olması gerekmektedir. Bu durum söz konusu olmadığına göre insan fiillerini yaratan Allah'tır neticesine ulaşılmaktadır.

Mâtürîdî düşünce geleneği içinde yetişmiş Ebu'l-Muîn en-Nesefî kader ve kazâ meselesine eserlerinde geniş bir yer vermektedir. Nesefî, Mâtürîdî'nin kader ve Kazâ anlayışına paralel olarak insan fiillerinin kesb yönü ile insana nispet etmekte, yaratma yönüyle ise Allah'a nispet etmektedir. Zira insan bir fiili özgür iradesi ile istemekte veya istememektedir. İnsanın bir fiili yapmayı tercih etmesi aslında bir kesptir, kesb ile eş zamanda ortaya çıkan fiilin yaratılışı ise Allah'a aittir düşüncesini benimsemektedir.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 350.

¹⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 351.

¹⁸⁰ Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, 654-655.

3. BÖLÜM

KELAMÎ, FELSEFÎ VE TASAVVUF ANLAYIŞTA KADER

3.1. Felsefi Anlayışta Kader; İbn Sînâ Örneği

İbn Sînâ'nın kader görüşüne geçmeden evvel metafizik anlayışı, varlık felsefesi ve bu felsefe dâhilinde sudûr teorisini üzerinde durulmalıdır çünkü düşünür kader anlayışını bu iki felsefe üzerine inşa etmektedir. Eserleri incelendiğinde metafizik ve varlık konusu üzerinde oldukça vurgu yapıldığı görülmektedir. Çalışmada İbn Sînâ'nın metafizik anlayışına dair *eş-Şifâ* isimli eserine, varlık anlayışına dair *Arş Risalesi*'ne müracaat edilmek suretiyle görüşleri izah edilmeye çalışılmıştır.

3.1.1. İbn Sînâ'nın metafizik anlayışı

Bütün ilimlerin kendi alanına ait temel konuları vardır. İlahi ilim olarak da tanımlanan metafizik ilminin temel konusu varlıktır. Bu kapsamda sebepler, sebeplerin sebepleri, prensipler ve cevherler varlık konusunun alt başlıkları olarak ele alınmaktadır. Filozoflara göre metafizik ilmi konusunun önemi bakımından dünyadaki tüm meselelerden daha önemli ve tüm ilimler içinde de en üstün konumdadır. Çünkü bütün ilimler doğrudan veya dolaylı olarak bu ilme dayanmaktadır.¹⁸¹ İbn Sînâ bu ilme ilk felsefe tanımlaması yapmıştır. Bu ilim varlığın ilk nedenini konu edinmesi açısından ilk felsefe adını almıştır.¹⁸² Zira varlığın kaynağı olarak kabul edilen yaratıcının varlığını konu edinmektedir. Düşünür bu ilme eserinde İlâhiyyât tanımlaması yapmıştır. Onun metafizik ilmine bakışı ve metafizik ilmine İlâhiyyât tanımlaması yapması; Aristo felsefesinden etkilendiğini, bu durumun ise Fârâbî'nin eserlerinin şerhlerinden kaynaklandığı görülmektedir.¹⁸³

İbn Sînâ metafiziği eserinde "Mâ ba'd'et-tabia" ve "el-ilmü'l-İlâhî" olarak tanımlanmakta ve maddeden ayrı olanın ilmi şeklinde ifade etmektedir.¹⁸⁴ Metafiziği tanımladıktan sonra varlık kavramının tafsilatlı tetkikini yaparak varlığın özüne ulaşmaya çalışmaktadır.¹⁸⁵ Ona göre metafizik ilminin temel konusu olarak varlığın ancak varlık olarak tanımlanabilmesi başka bir kavram ile açıklanamaması ve her açıklamanın ilk açıklaması nedeniyle açıklanabilmesinin imkansızlığını şeklinde belirtmektedir.¹⁸⁶ Buradan

¹⁸¹ İbn Sînâ, "İlâhiyyât", *eş-Şifâ*, ts, 4-7.

¹⁸² İbn Sînâ, "İlâhiyyât", 6-7.

¹⁸³ İbn Sînâ, "İlâhiyyât", 3-4-54.

¹⁸⁴ İbn Sînâ, "İlâhiyyât", 287.

¹⁸⁵ İbn Sînâ İbn, *el-İşârât ve't-tenbihât* (Kahire, 1948), 17.

¹⁸⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, 200.

hareketle varlığı zorunlu olan Vâcib'ül-Vücûdun mürekkep bir varlık olmadığını, mutlak basit varlık olması nedeniyle tarifi mümkün olmadığını yalnızca mümkün varlıklardan ayrı özelliklerinin tasvirinin yapılabileceğini belirtmektedir. Vâcib'ül-Vücûdun tanımı yapılamayacağına göre onun bir benzeri, cinsi ve parçası olmadığı anlamına gelmektedir sonucuna vararak yaratıcının vasıflarını metafizik ilmindeki varlık anlayışı ile sıralamaktadır.¹⁸⁷

3.1.2. İbn Sînâ'nın varlık ve ilahi sıfatlar anlayışı

İbn Sînâ Allah'ın varlığının zorunlu olduğunu, bir olduğunu ve nedenlerden münezzehe olduğunu ispatladıktan sonra Allah'ın sıfatlarını sıralayarak açıklamıştır. Birinci sıfat olarak yaratıcının âlim olmasını belirterek ve O'nun özü gereği bilen olduğunu ifade etmektedir. O'nun ilim, malum ve âlim olması aynıdır. İlim bütün cisimden tecerrüt etmiş hakikattir. O'nun zâtı kendisinden ayrı olmadığı için o zâtı gereği bilen olmaktadır.¹⁸⁸

Allah'ın ilim sıfatına dair diğer özelliklerini şu şekilde açıklamıştır. O; ilim, âlim ve malûmdur; ilim soyut olması sebebiyle, onun önünde hazır olması, ilmin ondan gizlenmemesi, onun âlim olduğuna işaret etmektedir. İnsan için ise bu söz konusu değildir. Çünkü insan bir şeyi bildiğinde bilinen ya kendisi veya kendisi dışındadır. Eğer insan kendisi dışındaki bir şeyi biliyorsa kendisi bilinmemektir. Eğer insanın bildiği kendisi ise âlim de malum da nefistir. Eğer nefis cismanî bir hale bürünse ilim olması muhtemeldir.¹⁸⁹ İlim sıfatının bir diğer özelliği ise zorunlu varlık Allah'ın başkasını da bilmesidir. Bu özelliği düşünür şu şekilde açıklamıştır. Nefsini bilen eğer kendi dışındakileri bilmiyorsa ve bilmeme sebebi zâtî bir sebebe dayanıyorsa O'nun kendini dahi bilmemesi gerekir. Eğer kendi dışındakilerini bilmeme nedeni ârızî ise bu durumun ortadan kaldırılması mümkündür. Netice itibarıyla bu harici engel ortadan kaldırılırsa O'nu başkasını bilmesi mümkün olacaktır.¹⁹⁰

Bütün bu ilim sıfatına dair açıklama sonucunda anlaşılır ki, her şey O'nun bilgisindedir ve bilgisinin haricine çıkması mümkün değildir. O sebeplerin sebebi olması nedeniyle var ettiği her şeyi bilmektedir.¹⁹¹ Onun ilminin bir diğer özelliği ise değişmemesidir. O'nun ilmi zâtî olması nedeniyle eşyaya dair bilgisi kesinlikle değişmemektedir. Malum O'nun ilmine bağlıdır. O'nun ilmi maluma bağlı değildir ki malumun değişmesi ile ilmi değişsin. O'nun eşyayı bilmesi eşyanın varoluş nedenidir. O varlıkları bildiği gibi mümkünleri de bilmektedir. Bu durum bizim için söz konusu değildir.¹⁹²

¹⁸⁷ İbn Sînâ, "İlâhiyyât", 291.

¹⁸⁸ İbn Sînâ, "er-Risalet'ül arşıyye", 8.

¹⁸⁹ İbn Sînâ, "er-Risalet'ül arşıyye", 8.

¹⁹⁰ İbn Sînâ, "er-Risalet'ül arşıyye", 9.

¹⁹¹ İbn Sînâ, "er-Risalet'ül arşıyye", 9.

¹⁹² İbn Sînâ, "er-Risalet'ül arşıyye", 9.

Düşünür ikinci sıfat olarak yaratıcının Hayy özelliği üzerinde durmaktadır. O'nun hayat özelliği zâtîdir. Hayy anlam olarak, nefsinin bulunduğu durum üzerine bilmesi şeklinde tanımlanmaktadır. O zatından dolayı zâtını bilendir. Hayy kavramına, idrak eden ve fail anlamları da verilebilir. Bütün bu özellikler sonucunda hayy olmaya yalnız O'nun layık olduğu görülmektedir.¹⁹³

İbn Sînâ üçüncü sıfat olarak mürîd vasfı üzerinde değerlendirmeler yapmaktadır. Alemdeki her şey O'nun eseri, fiili ve icadıdır. Fail ya şuur sahibidir ya da değildir. Eğer fiilinde bilinci yoksa ona bitkisel varlık denilmektedir. Eğer fiilinde bilinç sahibi ve bilince bilgi ve düşünme eşlik etmiyorsa hayvanî varlık denilmektedir. Şayet fiilin bilincine düşünme ve bilgi eşlik ederse insanî varlık tanımlaması yapılmaktadır. Düşünce ve bilgi eşlik edip fiili farklılık arz etmiyorsa felekî varlık denilmektedir.¹⁹⁴ Eşyadaki her fiil ve fiiller sonucunda ortaya çıkan düzen, O'nun zâtî özelliğinden bulunan ilminden hasıl olmaktadır. Fiil varsa failde irade ve ilim mutlaka vardır. Netice olarak varlıkların ilk evveli Allah, alemdeki bütün varlıklarda tesis ettiği nizamın sebebi olması nedeniyle zâtî özelliği, ilim ve irade sıfatıyla diğer varlıklardan ayrılmaktadır.¹⁹⁵ Filozof Allah'ın ilmi ile iradesini birleştirtip Allah'ın iradesinin ilmi ile aynı olduğunu ve O'nun ilmi nedir? denildiğinde iradesi algılanması gerektiğini belirtmektedir.¹⁹⁶ İlim makamındaki irade ve irade ile inayet varlık alemine tamamen nüfuz etmekte, bu sayede alemdeki düzen oluşmaktadır.¹⁹⁷

Filozof dördüncü sıfat olarak kudret vasfı üzerinde durmaktadır. Kudret sıfatını, iradesine münasip bir şekilde fiilin hasıl olması şeklinde tanımlamaktadır. O dilediğini yapıp dilemediğini yapmayan olması nedeniyle var olan alemin en iyi ve hayırlı şeklinde bilmekte ve fiilleri bu doğrultuda hasıl olmaktadır.¹⁹⁸ İbn Sînâ sem, basar ve mütekellim sıfatlarını da açıkladıktan sonra diğer sıfatlara da kısaca değinmektedir.¹⁹⁹

3.1.3. İbn Sînâ'nın sudûr teorisi

İbn Sînâ'nın kader görüşünü anlamak için varlık ve İlahî sıfatlar felsefesi ile doğrudan ilişkili, sudûr teorisi penceresinden bakmak gerekir. Sudûr kavramının sözlükte "ortaya çıkmak, bir şeyden sâdır olmak" manasına gelmektedir.²⁰⁰ Felsefî terim olarak, alemin ortaya çıkmasını açıklamak maksadıyla ortaya atılan bir teoridir. Bu teori alemin yoktan yaratılış görüşüne karşı geliştirilmiştir. Sudûr kavramının yerine fişkırmak ve akmak

¹⁹³ İbn Sînâ, "er-Risalet'ül arşıyye", 10.

¹⁹⁴ İbn Sînâ, "er-Risalet'ül arşıyye", 10-11.

¹⁹⁵ İbn Sînâ, "er-Risalet'ül arşıyye", 11.

¹⁹⁶ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, 1985, 64-65.

¹⁹⁷ İbn Sînâ, "er-Risalet'ül arşıyye", 12.

¹⁹⁸ İbn Sînâ, "er-Risalet'ül arşıyye", 11.

¹⁹⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 251-252.

²⁰⁰ Rağıp İsfehâni, *el-Müfredat*, ts, 276.

manasına gelen feyz kavramı da kullanılmaktadır. Semavî kaynaklı dinler alemin yaratılışını yoktan, hiçten var ediliş olarak açıklamaktadır. İslam filozoflarından Fârâbi ve İbn Sînâ yoktan yaratılış görüşünde birtakım çelişkiler olduğu iddiası ile Plotinos'un (ö:270) sudûr teorini kabul etmektedir.²⁰¹ Felsefenin görüşü, sudûr anlayışı Farabi ve İbn Sînâ'nın etkisi ile İslam düşünce tarihinde yerini almaktadır.

Düşünüre göre alemin var oluşu, ilk sebep ve bütün sebeplerin sebebi Allah'tan yayılmaktadır.²⁰² Allah zâtı itibariyle Fâil olması nedeniyle alem O'ndan yayılmakta; fakat bu yayılmanın bir gayesi bulunmamaktadır. Çünkü varlığı zorunlu olan ulvi varlık, varlığı mümkün olan süfli varlığı kendisine gaye edinmemektedir.²⁰³ Sudûr anlayışı ile "Kadîm olandan Kadîm olan ortaya çıkmaktadır." görüşü ile alemin hâdis olduğu görüşüne itiraz edilmektedir. Filozof bu kapsamda "bir"den, bir akıl sâdır olur, görüşünü ortaya koymaktadır.²⁰⁴ Bu ilk aklın ortaya çıkması Allah'ın kendisini düşünmesi ile gerçekleşmektedir. Bu durum salt akıl olarak tarif edilmektedir. Allah'ın özünü düşünmesi, varlığa ve varlığın düzenine dair bilgiye sahip olmasını neticelendirmektedir. Bu bakış açısı, yaratma ile bilme sıfatlarını onun aynı olarak düşünmesine neden olmaktadır.²⁰⁵

İbn Sînâ, sudûr teorisini illiyet felsefesi üzerine inşa etmektedir.²⁰⁶ Düşünürün feyz felsefesini daha iyi anlamak için illiyet nazariyesi üzerinde kısaca durmak gerekir. Şöyle ki; İbn Sînâ'ya göre sebep, varlığın, varlık ve mahiyete sahip olabilmesi için kendisine mutlak anlamda muhtaç olduğu şeydir.²⁰⁷ Nedenleri ise fizik ve metafizik olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Fizikî nedenleri tabiata dair yasalar olarak açıklarken, nedenlerin nedenini olan fail nedeni araştırmamanın ise metafizik ilmi olduğunu belirtmektedir.²⁰⁸ Bu doğrultuda anlaşılır ki malulün varlığı illete bağlıdır.²⁰⁹ Sebepli varlığın varlığı, sebebe bağlı olduğuna göre sebep yoksa sebepli de olmayacağı önermesi ile sebep sebepliden daima önce gelecektir, sonucuna ulaşmaktadır.²¹⁰

İbn Sînâ sebepleri maddi, şekli, fail ve gayesel olmak üzere dörde ayırmaktadır.²¹¹ Maddi sebep, dışarıdan herhangi bir etkiyi alabilme potansiyeli yani tahtanın yazıyı alabilme, ağacın mobilya olabilme ve sayıların çoğalabilme kabiliyetidir.²¹² Madde basit bir halde

²⁰¹ Mahmut Kaya, "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2009), 37/ 67-68.

²⁰² İbn Sînâ, "İlâhiyyât", 403.

²⁰³ İbn Sina, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 147.

²⁰⁴ İbn Sînâ, "İlâhiyyât", 404.

²⁰⁵ Kaya, "Sudûr", 467-468.

²⁰⁶ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, 1985, 79.

²⁰⁷ İbn Sina, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 126.

²⁰⁸ İbn Sînâ, "İlâhiyyât", 59.

²⁰⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 110.

²¹⁰ İbn Sînâ, *en-Necât* (Kahire, 1938), 220.

²¹¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 1938, 83.

²¹² İbn Sînâ, "İlâhiyyât", 278-279.

bulunmakta ve özellikleri ona dışarıdan bir etki ile verilmektedir. Bu özelliği ile madde, yapısı itibariyle kabul eden şekilde tanımlanmaktadır.²¹³ Şekli sebep; bir bütünün her bir parçasıdır. Her bir şey onunla ortaya çıkmakta ve onunla iş görmektedir.²¹⁴ Fail sebep; bir varlığın kendisinde sağlayamadığı vücûdu başka bir varlığın ona vermesidir. Başka bir ifade ile varlığın ortaya çıkmasını sağlayan sebeptir.²¹⁵ Gaye sebep; kendisi bir vücûd özelliğine sahip olmamasına rağmen vücûdun onu için olduğu sebeptir.²¹⁶ Gaye sebep diğer sebepler arasında farklı bir özelliğe sahiptir. Bu sebep diğer sebeplerin hem öncesi hem de sonrasında bulunmaktadır.²¹⁷ Gaye sebep kapsamında aleme bakıldığında hiçbir şey boş, anlamsız ve gayesiz olmayıp her şey bir düzen ve hikmet dahilinde meydana gelmektedir.²¹⁸

İbn Sînâ sebeplerin sonlu olduğunu ve sebeplerin sebebinin de son bulacağını ifade ederek ibda meselesini bu illiyet teorisi ile açıklamaktadır. İbda; mutlak ademden yani cisimsiz yokluktan var etmek olarak düşünür tarafından açıklanmaktadır. Bu var etme durumu ise ilk sebep kabul edilen Allah'tan sudûr şeklinde gerçekleşmektedir.²¹⁹ Bu doğrultuda anlaşılıyor ki filozofumuzun illiyet teorisi, sudûr nazariyesini neticelendirmektedir.

Kainattaki muazzam düzen Allah'ın ilminden kaynaklanmaktadır. Sudûr teorine göre alemdeki bu düzen ve tertip, Allah'ın düşünmesi neticesinde, O'ndan taşması suretiyle ortaya çıkmaktadır.²²⁰ Taşma durumu İbn Sînâ felsefesinde inayet olarak tanımlanmaktadır. Alemdeki mükemmel düzenin tesadüfen ortaya çıkabilmesi mümkün olmadığına göre bu durum bir tertip ve düzenleyicinin varlığına işaret etmektedir. Bu muhteşem düzen ise Allah'ın inayeti ile gerçekleşmektedir. Filozof inayeti; kemal ve iyilik olarak tarif etmektedir. Alemin intizamı kemal ve iyilik kaynağı olan Allah'ın bu düzen ve iyiliği düşünmesi ve bu düşünce sonucunda inayeti ile bu kemal ve iyiliğin yayılması olarak sudûr teorisi açıklanmaktadır.²²¹ Allah Vacibu'l Vücûd olması nedeniyle O'nun bir benzeri dengi yoktur. Benzeri olmadığı için alemdeki çokluğu, birden yayılan varlıklar olarak tarif ederek "Birden ancak bir ortaya çıkar." görüşünü ifade etmektedir. Bu görüşe göre birden başka varlıklar ortaya çıkmaktadır fakat bu varlıkların biri sebepli biri sebepsizdir.²²²

²¹³ İbn Sînâ, "İlâhiyyât", 281.

²¹⁴ İbn Sînâ, "İlâhiyyât", 282.

²¹⁵ İbn Sînâ, "İlâhiyyât", 259.

²¹⁶ İbn Sînâ, "İlâhiyyât", 283.

²¹⁷ İbn Sînâ, "İlâhiyyât", 281.

²¹⁸ İbn Sînâ, "İlâhiyyât", 284.

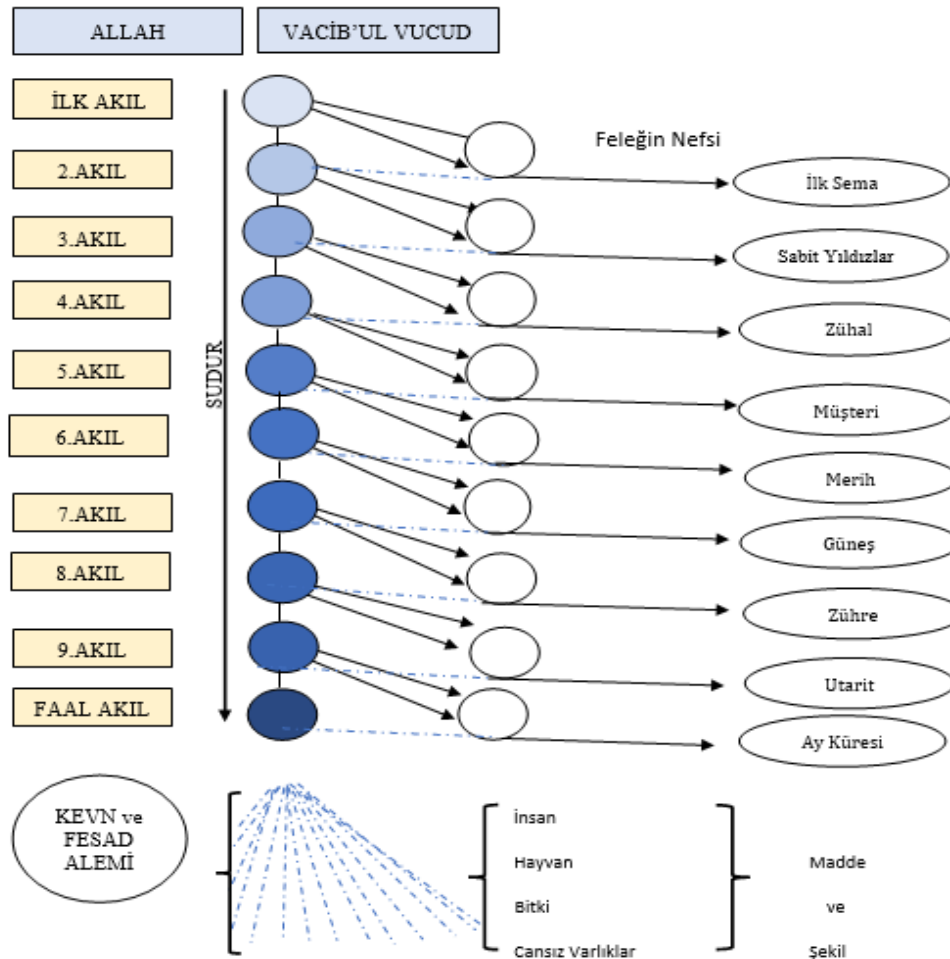
²¹⁹ İbn Sînâ, "İlâhiyyât", 265, 287.

²²⁰ İbn Sina, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 182.

²²¹ İbn Sina, *en-Necat*, ts, 284.

²²² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 188.

Kısaca sudur teorisine göre varlıklar; ilk sebep kabul edilen Allah'tan ortaya çıkan ilk akıl ve ilk akıldan ortaya çıkan diğer dokuz akıl ve feleklerden yayılarak oluşmaktadır. Ayrıca bu sudûr sistemine göre düşünmek, ortaya çıkarmak ve var etmek anlamına gelmektedir. Sudûr teorisinde bulunan on akılda düşünmek, irade öncesinde gerçekleşmektedir. Yani var olmadan evvel, düşünülmüş olması anlamına gelmektedir.²²³ Bir diğer özellik ise varlığı zorunlu olan yalnızca Allah olduğuna göre ondan ortaya çıkan tüm varlıklar mümkün varlık kategorisine girmektedir. Zira varlığı özünden olmayan, varlığı başka bir varlığa bağlı olması nedeniyle mümkün varlık olarak tanımlanmaktadır. Bu vâcip ve mümkün varlık sistemi sudûr teorisinin iskeleti olma özelliğine sahip olduğu görülmektedir. Netice olarak alemdeki bütün varlıklar varlığı zorunlu olandan yayılmaktadır.²²⁴



Şekil 1.1. İbn Sînâ Sudur Teorisi Varlık Şeması²²⁵

²²³ İbn Sînâ, *en-Necat*, 225.

²²⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, 1938, 225, 274.

²²⁵ Altıntaş, *İbn-i Sînâ Metafiziği*. 87.

3.1.4. İbn Sînâ'nın kader anlayışı

Çalışmada buraya kadar İbn Sînâ'nın ontolojik felsefesi, metafizik anlayışı ve sudûr teorisini genel hatları ile açıklamaya çalıştık. Zira İbn Sînâ kader anlayışını varlık felsefesi üzerine tesis etmiştir. Varlık felsefesini kavramak, kader anlayışını kavramayı kolaylaştırmaktadır. İbn Sînâ'nın felsefesi ışığında, kader anlayışını *Sırr-ı kader* eseri çerçevesinde açıklayarak değerlendirme yapmıştır.

İbn Sînâ *Sırr-ı kader* eserinin giriş kısmında kader meselesinin önemi üzerinde durmuştur. Bir kimse tarafından düşünüre, kaynağı sufile aittir olduğu ileri sürülen “Kim kaderin sırrını bilirse küfre düşer.” sözü sorulmuştur. Bu sözün izahını filozof şu şekilde yapmıştır: “Kader meselesi karmaşık ve anlaşılması zor bir meseledir. Bu nedenle İslam ilimleri ile meşgul olmayan halka tafsilatlı bir şekilde açıklamak, itikatta problemlerin ortaya çıkmasına neden olabilir. Bu nedenle kader meselesini halka sembolik bir şekilde anlatılmak daha uygundur.”²²⁶

İbn Sînâ kader görüşünü üç ana esas üzerine inşa etmiştir. Birincisi; kâinattaki nizam, ikincisi: Allah'ın asi kullarını mükâfatlandırması ve itaatkâr kullarını ödüllendirmesine dair vaatle bulunması, üçüncüsü ise: nefislerin tekrar hayatlandırılmasıdır.²²⁷

Birinci esas; alemdeki külli ve cüzi, ulvi ve süfli bütün varlıklarda düzenin mevcut olduğu görülmektedir. Bu intizam kendiliğinden meydana gelemeyeceğine göre düzenleyen ve tertip eden yaratıcının varlığını göstermektedir. Alemdeki her şey O'nun iradesi ve tedbiri ile olmaktadır.²²⁸

İbn Sînâ burada varlığa Kelamcıların bakış açısı ile bakmamaktadır. Zira çalışmada filozofun varlık anlayışından bahsetmiştik. Alemin yaratılışı ve varlıkların oluşumu İbn Sînâ'da sudûr teorisi ile açıklanmaktadır. Düşünüre göre varlıklar zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Zorunlu varlık ile mümkün varlıklar ortaya çıkabildiğine göre alemdeki düzene neden olan varlıklar zorunlu varlık Allah ile ortaya çıkan mümkün varlıklardır. İbn Sînâ'da Allah ilk nedendir. İlk nedenden mümkün varlık olarak tarif edilen bütün varlıklar ortaya çıkmaktadır. Onun varlık teorisini ve illiyet teorisi ile nedenler sonuçları inşa eder yaklaşımı, determinist bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermektedir.

İslam filozofu, insan kaderini yaratır görüşüne karşılık kaderi yaratan Allah olduğunu belirtmektedir.²²⁹ Eğer Allah varlıkları yaratma hususunda zorunluluk ve nedene bağlı olmadan varlıkları meydana getirmiştir; çünkü Allah için zorunluluk söz konusu olmadığı

²²⁶ İbn Sînâ, “Risaletü fi sırrı kader”, *Mecmûu resâil-i ş-şeyh'r-reîs*, ts, 2.

²²⁷ İbn Sînâ, “Risaletü fi sırrı kader”, 2.

²²⁸ İbn Sînâ, “Risaletü fi sırrı kader”, 2.

²²⁹ İbn Sîna, *Câmi'ü'l bedâ-î* (Beyrut-Lübnan, 2004), 46.

gibi o fiillerinden de sorgulanmamaktadır.²³⁰ Ayrıca Allah'ın gaye nedeni yoktur. Bu kapsamda gaye neden, bir şeyin bir şey sebebiyle olmasıdır ki, Allah ilk gerçek olması sebebiyle bir neden dolayısıyla olmamıştır. Allah'ın zatı gereği her şey var ve O'na tabi olmaktadır. Her şeyin varlığı O'nun varlığındandır. Allah gaye nedeni olduğu varlıkta bizzat fail neden olmaktadır. ²³¹ Buradan hareketle anlaşılır ki; O'nun sıfatlarının da bir nedeni yoktur. O zatî olarak sıfatlara sahip olmaktadır. ²³²

İbn Sînâ, *Arş Risalesi*'nde Allah'ın bir nedeni olmadığını açıkladıktan sonra kader meselesine bu çerçevede bakılması gerektiği belirtmektedir. Bu doğrultuda kader ve kazâ kavramlarını açıklamaktadır. Kazâ; sonradan var olan ve yoktan var edilen varlıkları kuşatan ilim, kader; gaye nedeni olan varlıklar için nedenlerin zorunluluğu olarak açıklanmaktadır.²³³ Filozof varlık ve özelliklerini açıklaması suretiyle her şeyin Allah'tan var olduğunu göstererek kaderin de yaratılmışlığı tezini ortaya koymaktadır. Mülk konumundaki alemin sahibi Allah olduğuna göre O varlığı yaratmadan evvel varlığa dair her şeyi bilmektedir. Bu bilgi dahilinde, varlık alemini düzenlediğini ve alemde zıtlıkları yarattığını belirterek kâinatın Allah'ın kaderi kapsamında var edildiğini sonucuna ulaşmaktadır.²³⁴

Düşünür burada Allah'ın varlığı, ilmi ve ilmi dahilinde alemleri düzenlemesi üzerine kader düşüncesini tesis etmektedir. Zira kader mevzuusu Allah'ın varlığı ve Mâlikü'l-Mülk özelliği ile doğrudan ilişkili olması sebebiyle filozof ilk esasta alemdeki düzenin kaynağının Allah olduğunu vurgulamaktadır. Bunu açıklarken de bilgi edinme kaynaklarımızdan biri olan duyu organlarımız ile somut bir şekilde gördüğümüz alemdeki cüz, küll ve cüz'î, küll'î her bir varlıkta hâkim nizama işaret etmektedir. Alemde şahit olduğumuz nizamın düzenleyicisi olmaksızın ortaya çıkması mümkün değildir. Varlık kendisinde var olan düzeni ortaya çıkarabilecek ilim, irade ve kudrete sahip olmadığına göre alemleri birden ortaya çıkaran ve düzenleyen bir yaratıcı vardır. Yaratıcı var olan düzeni ilmi ile gerçekleştirmektedir.

Nizamı ilimden bağımsız düşünebilmek mümkün olmadığına göre alemdeki nizam Allah'ın ilminden hasıl olmaktadır. Nizam ilme, ilim ise plan ve programa işaret ettiğine göre alemdeki her şey ilim hükmündeki kader ile var olmaktadır, sonucuna İbn Sînâ'nın kader görüşü neticesinde ulaşılmaktadır. İbn Sînâ'nın kader anlayışı, ilahi sıfatlar görüşü ile yakından ilişkili bir mesele olduğu görülmektedir. Zira varlığı zorunlu olan Allah özü gereği ilim sahibidir. İbn Sînâ'nın felsefesinde; O'nun hayat sahibi olması, iradesi ve yaratması ilim manasında kullanıldığını çalışmanın başında ifade edilmiştir. Alem ve

²³⁰ İbn Sînâ, *risalet'ül-kazâ ve'l-kader*, Thk. Abdurrahman Bedevî, (İstanbul, 2001), 9.

²³¹ İbn Sînâ, "Arş risalesi", çev. Enver Uysal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 9/9 (2000).

²³² İbn, Sînâ "Arş risalesi",14.

²³³ İbn, Sînâ "Arş risalesi",15.

²³⁴ İbn Sîna, *Câmi'ü'l bedâ-î*, 46-47.

varlıklar Allah'ın ilmi sonucunda var olmaktadır ki bu durum filozofun felsefesinde kader olarak tarif edilmektedir.

Arş risalesi eserinde varlık anlayışını açıkladıktan sonra kader ve kazâ meselesine dair görüşlerini de ifade etmektedir. Bu doğrultuda varlık anlayışı üzerine kader ve kazâyâ dair bakış açısını geliştirdiği sonucuna varılmaktadır. Eserinde İbn Sînâ kader ve kazâ meselesini hikmet prensibi ile değerlendirmektedir. Ona göre alemdeki nizam ve bu nizama bağlı mümkün varlıklar, keyfiyetleri açısından olabilecekleri en yetkin durumda olmaları İlâhi Hikmetin eseridir. Varlıkların mümkün olan keyfiyetleri dışında bir halde olabilmeleri mümkün değildir.²³⁵

Düşünür her iki risalesinde kader meselesini kötülük problemi açısından da değerlendirmektedir. Filozofa göre varlıklar O'ndan sudur etmekte ve Allah'tan yalnız iyilik- hayır geleceği görüşü ile optimist bir yaklaşım içerisindedir.²³⁶ İbn Sînâ'ya göre vâcibü'l-vücûd olan Allah'ın zatından her şey sudûr etmesi nedeniyle hem vâcip hem de mümkün varlık olarak kabul ettiği, gök nefsi ve cismini oluşturmaya başlaması kötülüğün de ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Çünkü şerrin zorunlu varlıkta olması mümkün değildir. Vahdette şer olamaz. Fakat mümkün varlık kesret yapısına sahip olduğundan içinde kötülük bulunabilir.²³⁷

Buradaki açıklamalardan anlaşılıyor ki alemdeki muazzam düzen içerisinde düzensizlik gibi görünen kötülükler mümkün varlıklardan kaynaklanmakta ve hikmet açısından değerlendirmesi gerekmektedir. Mutlak iyilik olan alemin, bu alem olamayacağını alemin mahiyeti gereği mümkün varlıktan kaynaklanan şerrin bulunması gerektiğini ifade etmektedir. Mürekkep varlıkların mahiyetinde şer ve iyiliği içinde barındırma özelliği bulunmaktadır.²³⁸ Bir diğer ifade ile şer: tabiat, şahıs ve zamana verilmelidir. Eşyada şer meydana geliyorsa nev'in ferdinde bir nâkışlık var anlamına gelmektedir. Bu nâkışlık ise şerri kabul etmeye yetkin olduğunu göstermektedir. Bu durum ise şerri kabul edenin eksik, zafiyet ve kusur vasıflarına sahip, mürekkep bir varlık olduğuna işaret etmektedir. Zira Allah'ın sudûru mutlak hayır ve iyilik içermektedir.²³⁹

İkinci esasta; mükafat ve ceza meselesinin kader problemi ile ilişkisi ortaya konulmaktadır. İbn Sînâ'ya göre mükafat kavramı: nefsin kemale erişme derecesine göre lezzet alması olarak tarif edilmektedir. Ceza ise nefsin kemalindeki eksiklik neticesinde hissettiği acı ve huzursuzluk olarak tarif edilmektedir.²⁴⁰

²³⁵ İbn Sînâ, "er-Risalet'ülârşîyye", 16.

²³⁶ Ahmet Çapku, *Risalet'ül Kazâ ve'l Kader ve İbn Sina 'da Kader Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2001), 62.

²³⁷ İbn Sina, *Cami'ül-bedai*, 27.

²³⁸ İbn Sînâ, "Risaletü fi sırrı kader", 16-17.

²³⁹ İbn Sînâ, "er-Risalet'ülârşîyye" 17-18.

²⁴⁰ İbn Sînâ, "Risaletü fi sırrı kader", 3.

Nefsin kemale erişememesi, eksik ve nakıs kalmasıdır ki bu durum Allah'ın öfke, gazap ve kızgınlığı anlamına gelmektedir. Allah'ın azap ve öfkesi ise elem olarak ifade edilmektedir. Nefsin kemale ermesi, Allah'ın sevgi ve takdirini kazanmasıdır ki, bu durum nefiste mutluluk ve zevkin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.²⁴¹

İbn Sînâ bu esasta kader meselesi ile ceza ve mükafat meselesini ilişkilendirmiştir. Zahiren bakıldığında ödül ve ceza meselesinin kader probleminden daha çok ahiret meselesi ile ilişkili olduğu görülse de hakikatte kader meselesi ile de ilişkili olduğu görülmektedir. Bu konunun daha net ortaya konulması için İbn Sînâ'nın ahiret anlayışı üzerinde durulması gerekmektedir.

İbn Sînâ insanı düşünen canlı olarak tanımlamaktadır. Canlıları hayvan, insan ve bitki olarak kategorize etmekte ve bu grupların içinde yalnızca insanın düşünebilme özelliğine sahip olduğunu ifade etmektedir. Düşünebilme yetisi için bedene ihtiyaç duyulmaktadır. Düşünme kelimesi nefse işaret ederken, canlı kelimesi ise cismi ifade etmektedir.²⁴² İbn Sînâ'ya göre nefis insanın cisminde faaliyette olan cevher olarak tanımlanmaktadır.²⁴³ Cevher kavramının bir anlamı da madenin özüdür ve insan cisminin özü de ruh kabul edilmektedir. Maddenin özü olmadığı bir kıymeti kalmadığı gibi insanın cisminde cevher konumundaki ruhu olmadığı bir kıymeti kalmamaktadır ki bu durumda cisme ceset denilmektedir. Eğer nefis kemale ermeden ölümü yaşarsa acı ve elem hisseder. Cisim nefsin İlâhi aşka ulaşmasını engellemektedir. Ancak ölüm sonrası beden hakikati görür. Bu durumu hasta olan insanın haline benzetir. Hasta kimse hastalık sebebiyle tat alma duyusundaki bozulma sebebiyle gerçekte tatlı olanı tercih etmez, kötü lezzetleri hastalık nedeniyle tercih etmektedir. Ne zaman ki hastalık geçer, hakiki lezzeti fark eder. Hastalıklı halin dünya hayatımız olduğunu ifade etmektedir. Hakiki lezzeti fark etme durumunun ise ruhun bedeni terk etmesi ile ortaya çıktığını savunmaktadır. Nefis gerçek lezzeti fark eder, eğer nefis kemale ermişse zevk alır aksi halde derin bir elem hisseder.²⁴⁴

İbn Sînâ bu düşünceleri çerçevesinde ruhun önemi vurgulamakta ve acı veya lezzet alanın beden değil hakikatte ruh olduğunu belirtmektedir. İnsan, bedenın süfli arzulardan arınması ve teorik akıldan aldığı ahlaki değerleri pratik akıl ile uygulaması sonucunda nefsi kemale erme aşamalarında ilerlemektedir. Bu bağlamda bedensel lezzetlerden arınması sonucunda nefsin terbiyesi gerçekleşmektedir.²⁴⁵

İbn Sînâ 'ya göre mutluluk, lezzet hakiki anlamda ahirette gerçekleşecektir. Bu mutluluk ise ancak nefsi süfli arzu ve isteklerden arındırma yoluyla olacaktır. Bu arındırma hali, ahlak ve meleke ile gerçekleşecektir. Ahlak ve melekenin gelişimi ancak nefsi maddi lezzetlerden uzaklaştırmayla ortaya çıkmakta ve sürekli nefsin hakiki kaynağını

²⁴¹ İbn Sînâ, "Risaletü fi sırrı kader", 3-4.

²⁴² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i alâî*, çev. Murat Demirkol (İstanbul, 2013), 462.

²⁴³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 141.

²⁴⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 218-219.

²⁴⁵ Oktay Taş, *İbn Sînâ'nın Ahlak Felsefesinde Mutluluk* (Konya: Selçuk Üniversitesi, 2006), 66.

hatırlatacak fiillere yönelmesiyle gerçekleşmesi mümkündür. Nefis yani bir diğer adı ile ruh, özüne odaklanırsa maddi ve cismani lezzetlerden uzaklaşarak ister istemez nefis Allah’a, ahirete yönelmeye başlayacaktır. Netice itibariyle nefis artık cisim ve cismin hallerinden etkilenmemeye başlayarak hak ve batılı ayırma ve batılı uzaklaştırma melekesi nefiste yerleşmeye başlayacak ve bu durum da onun hakiki mutluluğa ulaşmasına neden olacaktır.²⁴⁶

Bu doğrultuda ödül ve ceza meselesi hem bu dünyada hem de hakiki anlamda ahirette gerçekleşecek bir durumdur. İbn Sînâ ödül ve ceza meselesini nefsin yetkinleşmesi ile ilişkilendirmektedir. Nefsin yetkinleşmesi, insanın iradesi ile ilişkili bir konu olması nedeniyle kader meselesi dahilinde insanın fiillerindeki sorumluluğunu ortaya koymaktadır. Yani kader insanı sorumluluktan kurtarmaz aksine insana sorumluluk yüklemektedir. Zira bu ikinci esasın birinci esas ile irtibatı oldukça kuvvetlidir; çünkü nizam sahibi yaratıcı nizamına itaat eden kullarını mükafatlandıracağı gibi isyankarları da cezalandıracaktır. Beşerî sistemlerde dahi intizamı kuran ve devam ettiren idarecilerin genel olarak icraatı olduğu görülmektedir. Netice olarak bu dünyada kısmi, ahirette ise hakiki mükafat ve ceza olduğunu gösterir ki kader ile doğrudan ilişkili bir meseledir.

Üçüncü esas ise, me’ad yani tekrar diriliş şeklinde belirtilmektedir. Mead kelimesi İbn Sînâ felsefesinde yeniden diriliş anlamında kullanılmaktadır. Bu kelime a-v-d mastarından türemiş ve bulunduğu yerden ayrılan bir şeyin tekrar oraya dönmesi anlamına gelmektedir.²⁴⁷ O beşerin asıl alemlere dönüşü olarak tanımlanmaktadır. Yeniden dirilişi ayet-i kerimeye dayanarak açıklamaktadır.” Ey huzura ermiş insanoğlu! Sen Allah’tan razı Allah senden razı olmuş şekilde O’nun huzuruna dön.”²⁴⁸ ayet-i kerimesi nefislerin ölüm sonrası Allah’ın huzuruna döneceğini anlatmaktadır.²⁴⁹ İbn Sînâ bu ayet-i kerimeyi delil göstererek ruhun ebedi olduğu tezini savunmaktadır. Ona göre insan bu dünyaya gelip bir mevcudiyet kazandıktan sonra şayet ölse veya insanlar tarafından unutulsa dahi o insanın hüviyeti, kimliği her durumda korunmaktadır.²⁵⁰

Düşünür yeniden diriliş ile ilgili eserinde felsefecilerin meadın cismani değil ruhani gerçekleşeceği görüşüne sahip olduklarını ifade etmektedir. Risalenin geneline baktığımızda bu görüşü kendisinin de savunduğunu görmekteyiz. Bu doğrultuda naslarda bulunan ahiretteki cismani lezzetlerin ise tıpkı haberi sıfatlar gibi tevilini savunmaktadır.²⁵¹ Filozof cismani lezzet ve elemi yok saydığı için hakiki lezzet ve elemin ruha baktığını savunmaktadır.²⁵²

²⁴⁶ İbn Sînâ, “İlâhiyyât”, 445-446.

²⁴⁷ İbn Sînâ, *Risalet’ü adhaviyyet’ü fi emri mead* (Mısır, 1949), 36.

²⁴⁸ Altuntaş- Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meali*, el-Fecr 89/28.

²⁴⁹ İbn Sînâ, “Risale fi sırrı’l-kader”, 3.

²⁵⁰ Gürbüz Deniz, “İbn Sina’da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar”, *Eskiye* 29 (2014), 104.

²⁵¹ İbn Sînâ, “İlâhiyyât”, 423.

²⁵² İbn Sînâ, *Risalet’ü adhaviyyet’ü fi emri mead*, 116-117.

İbn Sînâ'nın yeniden diriliş ile ilgili görüşleri neticesinde anlaşılıyor ki ruh ebedî olarak devamlılığa sahip olacak ve nefsin yetkinliğine göre ise aklî elem ve lezzete muhatap kılınacaktır. Elem ve lezzetin olduğu yerde ise ruhun yetkinleşmesi hususunda insana bakan bir sorumluluk ve buna karşılık ödül ve ceza dahilinde akli elem ve lezzetin ortaya çıkması gösteriyor ki insan fiillerinden sorumludur.

O kader risalesi eserinde kader meselesini üç esas üzerine bina ederken bu üç esas arasındaki irtibatı açık bir şekilde ortaya koymadığı görülmektedir. Kader risalesinde özlü ifadeler bulunmaktadır. Bu ifadelerden yola çıkılarak kader ile irtibatı zihinlerin yorumlarına bırakılmış olduğu kanaatine ulaşabiliriz. İbn Sînâ alemdeki nizam, ceza, mükafat ve mead esasları ile kader meselesini değerlendirmektedir. Allah'ın varlığını alemdeki nizam kanunu ile temellendirdikten sonra diğer esaslara geçmektedir.

İbn Sînâ 'ya göre alem-i şehadet Allah'ın sudûru bir diğer ifade feyzi ile ortaya gelmektedir. O'ndan sudûr eden alemin O'nun ilim, irade ve kudretinden hasıl olduğunu ortaya koymaktadır ki bu yönüyle kader meselesi düşünür için zorunlu bir durum haline gelmektedir. Mead, ceza ve mükafat esasları ise bu zorunluluk durumunun karşısında insanların fiillerinden sorumlu olması için gerekli esaslar olduğu görülmektedir. Bu üç esas birbirini gerektirdiği gibi bu üç esas kader ve sorumluluk nedeni olan irade hürriyeti de gerektirmektedir.

Filozof kader risalesi eserinde bu öncülleri açıkladıktan sonra kötülük problemini ele almakta ve bu problemin kader ile bağlantısını açıklamaktadır. İbn Sînâ varlıkları mümkün ve zorunlu varlık olmak üzere ikiye ayırmıştır. Mümkün varlıklar zorunlu varlık ile ortaya çıkmaktadır. Zorunlu varlık ise mutlak hayır olduğu için Ondan hayır sudûr etmektedir. Onda hayır amaçlanmaktadır. Şer ise asıl amaç değildir.²⁵³ Bu doğrultuda alemdeki iyiliklerdeki Allah'ın asıl amacı, kötülüklerin ise tebeî olduğu ifade edilmektedir. Aleme bakıldığında şer ve kötülüklerin cüzî ve dolaylı olduğu görülmektedir. Yani zorunlu varlıktan değil mümkün varlık dolayısıyla ortaya çıkmaktadır. Bu duruma yağmur misalini verebiliriz. Zira yağmur genel anlamda hayır olarak yaratılırken insanın yanlış fiilleri sonucunda sınırlı bir şekilde zarar görülebilir. Burada yağmurun var edilişinde mutlak hayır varken insana bağlı olarak dolaylı şerler ortaya çıkabilmektedir. Bu şerler ise nisbî şerlerdir.

3.2. Tasavvufi Anlayışta Kader; İbnü'l-Arabî Örneği

Muhyiddîn-i İbnü'l-Arabî (ö. 1240) kader ve Kazâ meselesini *Fusûsü'l-hikem* ve *Fütûhâtü'l-mekkiyye*'de değerlendirilmiştir. İbnü'l-Arabî kader ve kazâ problemini iki temel üzerine inşa etmektedir. Bunlardan birincisi ayân-ı sâbite ve ikincisi ise ilm-i ilâhidir.²⁵⁴ Kader anlayışını anlamak için önce onun ontoloji anlayışını ifade etmekte olan

²⁵³ İbn Sînâ, "Risale fi sırrı'l-kader", 3.

²⁵⁴ Hüdaverdi Adam, *İbn Arabî Kazâ ve Kader* (İstanbul: Eser Kitap, 2009), 183-184.

ayân-ı sâbite düşüncesini ortaya koymak ve kader meselesi ile doğrudan ilişki kurmakta olduğu Allah'ın mutlak ilim sıfatına dair değerlendirmesini incelemek gerekir. Bu nedenle çalışmanın bu kısmında yukarıda bahsedilen iki prensip ortaya konulmuş ve teorilerin değerlendirilmesi yapılmıştır.

3.2.1. İbn Arabî'nin ontoloji anlayışı

İbn Arabî'nin varlık teorisinin temelini özcü ve zatçı felsefe oluşturmaktadır. Ona göre Allah öz-zat olması nedeniyle, tek gerçek varlıktır. Varlık İlâhi ve harici varlık olarak ikiye ayrılmaktadır. Harici varlık akli ve hissi mahiyete sahiptir. Bu bağlamda hem İlâhi hem de harici varlık; Öz'ün bir gölgesi, tecellisi ve taşkınlığı olarak tarif edilmektedir. Gerçek varlık özdür. Öz mutlak ve tek olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle İbn Arabî'nin varlık anlayışı özcü (essentialiste) ontoloji denilmektedir. İbn Arabî 'ye göre "Varlık" ta esas "Öz" dür. Zira Vücut'un varlığı Zatı gerektirmekte fakat Zatın varlığı Vücudu gerektirmez. Bu görüşünü bazı Hadisi-i şeriflerle desteklemektedir. Hz. Muhammed 'e bir kimse "Allah alemi yaratmadan evvel neredeydi?" sordu. Hz. Muhammed "o "amâ'da idi." diye cevap verdi. "Âmâ" ibaresi ıstılahî anlam olarak; Allah'ın vücuduyla bil-kuvveden bil-fiile geçmeme halini başka bir ifade ile "Zat" (Öz)'ünü ifade etmektedir. Bir başka hadis-i şerifte; "Allah her şeyden evvel vardı ve onunla birlikte hiçbir şey yoktu."²⁵⁵

Bu hadisler çerçevesinde anlaşıyor ki İbn Arabî'nin felsefesinde her şeyin esası ve temeli ilk varlık olan Öz'dür. Öz'ün dışındaki varlıklar nihayetinde ona dönecektir. Öz bir yönü ile "Evvel" bir başka yönü ile ise "Ahir" dir.²⁵⁶ Ona göre Zat ve varlık birbirinden farklıdır. Zat Allah'ın özünü, varlık ise Allah'ın varlığı ve Allah'ın haricindeki tüm varlıkları temsil etmektedir. Netice olarak Allah Zatı itibariyle diğer varlıklarla bir iştiraki söz konusu değildir. Fakat O varlığı itibariyle diğer varlıklarda tasarruf eder ve onların aynıdır.²⁵⁷ Buradan hareketle Zat değişmez, sabit, kevn ve fesad söz konusu değildir. Vücut ise ikiye ayrılmaktadır; Birincisi, Allah'ın varlığı, İkincisi ise Allah'ın haricindeki varlıklardır. İbnü'l-Arabî ikinci varlık sahasını ontolojik açıdan bir ve tek kabul eder ve Vahdet-i Vücut felsefesi ile değerlendirir.²⁵⁸

İbn Arabî'de oluş genel olarak şu şekilde açıklanmaktadır. Allah'ın isim ve sıfatlarının tesiri, bu isim ve sıfatların zahir olması neticesinde meydana gelen varlıkların her an tebdil, tecdit ve Allah'a rücu etmesidir. Klasik ontolojide oluş üç şekilde tarif edilmektedir. Birincisi; yokluktan varlığa geçmek suretiyle görünme ve gerçekleşme, ikincisi; varlıktan bir başka varlığa geçiş bir başka ifade ile varlıkta devamlılık, üçüncüsü; varlıktan yokluğa geçmedir ki yok olmak şeklindedir. İbn Arabî'de oluşun mahiyeti, varlıktan varlığa geçiş,

²⁵⁵ İbn Arabî, *Fusûsü'l-hikem* (Mısır, 1946), 349.

²⁵⁶ İbn Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 49-54.

²⁵⁷ İbn Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 200

²⁵⁸ Mehmet Bayraktar, "İbn Arabî'de oluş ve varoluşsal Çeşitlenme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (1981), 349-351.

tek varlığın değişimidir. Vahdet-i Vücut felsefesine göre varlığın var olması yokluktan değil İlâhi isim ve sıfatların tecellisi ve tezahürü ile gerçekleşmektedir. Allah'ın varlığı bil-kuvve birliğinin bil-kuvve çokluğuna geçerek bil-fiile geçmesi neticesinde sayısız ve sonsuz bir şekilde tecellisi ile birden çokluk meydana gelmektedir. Sonuç olarak İlâhi varlığın taşması sonucunda varlıklardaki çeşitlenme gerçekleşmektedir.²⁵⁹

İbn Arabî'î kevnî(oluş) kendine has bir felsefe ile açıklamıştır. Özellikle felsefeci ve kelimcilerin var oluş ve yaratılış anlayışlarından ayrı bir yol çizmiştir. Varlıkların yoktan var edilmiştir, tezine itiraz ederek "Bizim varlığımız yoktan değildir ki yoktan var edilelim." antitezini ileri sürmüştür. Bu bağlamda yoktan var edilmeyi kabul etmediği gibi vardan yok edilmeyi de reddetmektedir. Ona göre var olma ve var ediliş bir halden bir hale intikaldir. Bu görüşünü ise şu şekilde açıklamaktadır. Alemdeki her şey mümkün varlıktır. Mümkün varlık ise bu sığata sahip olmadan evvel de mevcuttur. Onun bu mevcut durumu ise İlâhi ilimde suret ve hakikatlerinin bulunmasıdır. Bu suret ve hakikatlere ise İbnü'l-Arabî felsefesinde ayân-ı sabîte denilmektedir.²⁶⁰

İbn Arabî'ye göre ayân-ı sabîte teorisi varoluşun ve varlığın kaynağının çözümlemesidir. Bu felsefe çerçevesinde Allah-alem arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır. Ona göre Allah-alem ilişkisinin özü "nüzul" veya "tenezzül" şeklindedir. Kelamcıların "Alem yoktan var edilmiştir." anlayışı yerine varlık öncesinde bir yokluk bulunmamakta görüşünü benimsemiştir. Varlıklar, varlığını İlâhi varlıktan almaktadır, düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Bu teori, Allah'ın varlığı ile Allah'ın haricindeki varlıklar arasında bir yönü ile ayniyetin bulunduğu tezini doğurmaktadır. Sonuç olarak Allah'ın çeşitli makamlara nüzul etmek suretiyle o makamlarda bulunan varlıklara kendi varlığından bir parça bahşetmesi şeklindedir. Bu durum ise iki varlık arasında varlık açısından farklılık olmadığı sonucuna ulaştırmaktadır.²⁶¹

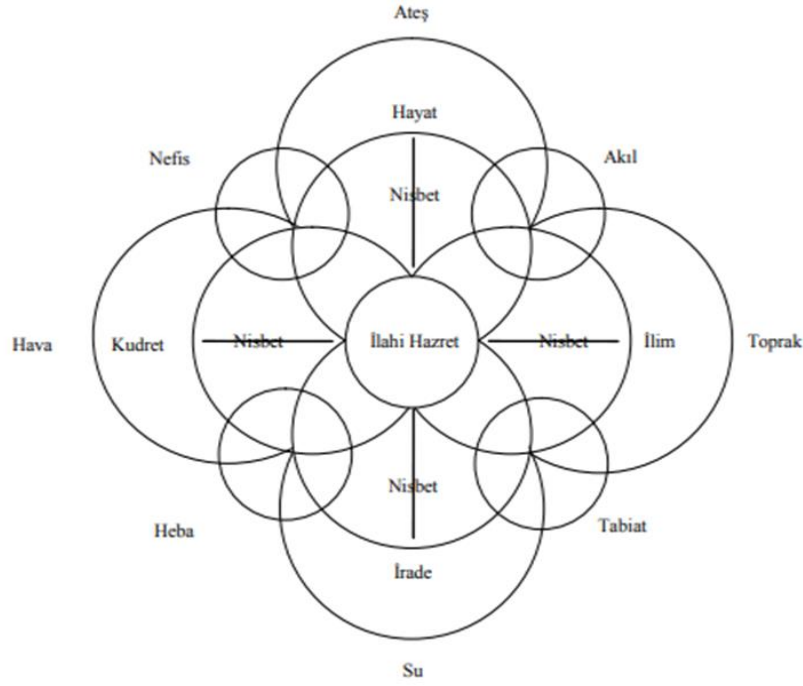
İbnü'l-Arabî alemin var oluşunu birbiri ile irtibat halinde olan dairesel bir felsefeye dayandırmaktadır. Allah'ın isimleri ve alemin unsurlarından oluşan pek çok dairenin merkezinde ise İlâhi Varlık bulunmaktadır. İlâhi varlığın yaratmada etkin olan dört sıfatı bulunmaktadır. Bu sıfatlar hayat, ilim, irade ve kudrettir. Bu sıfatlar İlâhi varlığa bağlıdır ki bu bağa nispet denilmektedir. İlâhi varlığın haricindeki varlıklar isimler vasıtası ile mutlak varlığa bağlı ve onun hükmü altındadır. Varlık aleminin merkezi ve varlığın oluşunda etkin olan İlâhi varlığın bulunduğu daire tam ve kusursuzdur. İlâhi varlığın haricindeki daireler ise eksik ve bir başka daireye muhtaçtır. İbnü'l-Arabî bu felsefesi ile birden çokun oluşunu tarif etmiştir. Ayrıca alemin "Bir'e" muhtaç ve "Bir" olmaksızın varlığının olmasının mümkün olmadığını ortaya koymuştur.²⁶²

²⁵⁹ Bayraktar, "İbn Arabî'de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme",353.

²⁶⁰ Çağfer Karataş, "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikâdî (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)", / *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 21 (2008), 67-94.

²⁶¹ Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri* (İstanbul, 1997),96-98,146.

²⁶² Karataş, "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikâdî (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)"79-80.



Şekil 1.2. İbn Arabî’de Varoluş Şeması²⁶³

İbn Arabî’nin ontolojisini mutlak varlık anlayışı oluşmaktadır. Bu felsefe yalnız Allah-alem ilişkisi yanı sıra tüm düşünce sistemini etkilemiştir. Ona göre tek ve hakiki varlık Allah’tır. Bu görüşünü şu cümleleri ile açıklamaktadır. “Biliniz ki vücut ile mevsuf olan sadece Allah” dır. Onunla birlikte mümkünattan hiçbir şey vücutla muttasıf değildir. Özellikle diyorum ki; vücutun kendisi Hak’tır.”²⁶⁴ Buradan hareketle onun mümkünat olarak tanımladığı Allah’ın haricindeki varlıkların gerçek bir varlığa sahip olmadıklarını hakiki varlığın Allah olduğunu Onun nispeti neticesinde diğer varlıklar onun varlığının gölgesi ve tecellisi olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle eşyaya varlık denilmesinin ancak mecâzî olarak söz konusu olabileceğini ifade etmektedir.²⁶⁵

Sonuç olarak İbnü’l-Arabî alemdeki varlık çeşitliliğini tek ve gerçek varlık olan Allah’tan meydana geldiğini ve an be an oluşun devam ettiğini savunmaktadır. Allah’ın ilminin feyz ve taşması sonucunda varlıkların yaratılışı gerçekleşmektedir. İbn Arabî’nin ortaya koyduğu ontoloji felsefesi kader ve kazâ anlayışını şekillendirmiştir. Çalışmanın devamında kader ve varlık anlayışı arasındaki ilişkiye dair değerlendirmeler yapılmıştır.

²⁶³ Karadaş, “Muhyiddin İbn Arabî’nin İtikâdı (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-1)”,80.

²⁶⁴ Muhyiddin b. Arabî, *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye* (Beyrut, ts.),429.

²⁶⁵ H. Hüseyin Tunçbilek, “Muhyiddin İbn Arabî’de Vahdet-i Vücûd Telâkkisi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Dergisi* 19 (2008),14.

3.2.2. İbnü'l-Arabî'nin ayân-ı sâbite teorisi ve ilm-i ezeli anlayışı

Çoğul bir kelime olan ayân-ı sâbitenin tekil hali ayn-ı sâbitedir. Kavramın manası “mahiyet ve zat” anlamına gelmektedir. Bu kavram varlık anlamından ayrı bir mana için kullanılmaktadır. Zira bir şeyin varlığı başka mahiyeti ise tamamen başkadır. Ayân-ı sâbite; Allah'ın haricinde bulunan alem ve alemdeki eşyanın hakikatin, Allah'ın ilminde mahiyet açısından mevcut fakat mâdum olarak kabul edilen manayı ifade etmektedir.²⁶⁶

Ayân-ı sâbite düşüncesi tasavvuf geleneğinde ilk olarak İbnü'l Arabî ile karşımıza çıkmaktadır. O bu görüşü farklı kaynaklardan beslenmek suretiye oluşturmuştur. Düşünür ayân-ı sâbite teorisinde Eflâtun'un “ideler” nazariyesi, Aristo'nun “bil kuvve ve bil fiil” düşüncesi ve İslam düşüncesinden Mu'tezile'nin “mâdum”, “zat” ve “sıfatlar” düşüncesinden etkilenecek ortaya koymuştur.²⁶⁷ İbnü'l-Arabî, ayân-ı sâbite düşüncesi öncesinde alemin yaratılışını izah etmektedir. Alemin yaratılışına dair ifadeleri şu şekildedir.

“Allah şöyle der: “Her şeyin hazineleri katımızdadır.”²⁶⁸ Başka bir ayette ise, “Onu belli bir ölçüyle indiririz.”²⁶⁹ Bu indirme, el-Hakîm isminden kaynaklanır ve hikmet bu indirmenin otoritesi olduğu gibi eşyâyı bu hazinelerden (a'yân-ı sâbite) dış varlığa çıkartmak demektir. Bu ise kitabın girişinde söylediğimiz ‘eşyayı yokluktan ve yokluğun yokluğundan var eden Allah’a hamd olsun.’ sözümüzün anlamıdır. Öyleyse bu, eşyanın bu hazinelerde korunmuş ve Allah bakımından sâbit bulunmaları demektir. Yoksa onlar, kendileri bakımından mevcut değildirler. Dış varlıklarına göre ise yokluktan mevcut olmuşlardır. Allah nezdinde hazinelerde bulunmaları bakımından ise, yokluğun yokluğundan var olmuşlardır ki bu varlık demektir.”²⁷⁰

Bu çerçevede İbnü'l-Arabî alemin yaratılışını yoktan var ediliş olarak tarif etmektedir. O eşyanın mahiyetine dair hakikatlere a'yân-ı sâbite vasfını vermekte ve bu hakikatlerin Allah'ın ilminde mâdum şekilde bulunduğunu ifade etmektedir. Mâdum hükmündeki hakikatlere Allah'ın vücûd vermesine yaratma tanımlaması yapmaktadır. Yaratılış teorisi İbn Sînâ'nın sudûr teorisi ile benzer olması nedeniyle İbnü'l-Arabî'nin Eş'arî ekolünden uzaklaşarak felsefî görüşe yaklaştığı söylenebilmektedir. İbnü'l-Arabî Vahdet-i vücûd görüşünde, özellikle felsefede yer alan nedensellik üzerine inşa edilmiş ve “bir” den sebep-sonuç silsilesi ile varlıkların ortaya çıkma görüşünü içeren sudûr nazariyesine tepki göstermektedir. Bu görüş Tanrı-alem irtibatı problemine sebep olmaktadır. Bu karşı

²⁶⁶ Süleyman Uludağ, “Ayn-ı Sâbite”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 198-199.

²⁶⁷ Kadir, Özköse, “İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Mümkün Varlıkların İlahi İlmindeki Ezeli Hakikatleri: A'yân-ı Sâbite”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2011), 16-17.

²⁶⁸ Hicr 15/21.

²⁶⁹ Hicr 15/21.

²⁷⁰ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 8/59.

görüŖte vahdet-i vücûd teorisi ile varlıkların “bir”den silsile halinde meydana geldiğini ve her an Tanrı’nın varlıklara müdahalesine imkân veren bir alternatif sudûr anlayışı geliştirilmiştir.²⁷¹

Suflerin yaratılıŖ teorisi ile felsefecilerin sudûr teorisi arasında zuhûr, tecellî ve izhâr kavramları açısından oldukça büyük farklar bulunmaktadır. İbnü’l-Arabî’ye göre Allah’ın eşyayı yaratması en iyi zuhûr kavramı ile açıklanmaktadır. Bu doğrultuda varlık ancak mutlak varlık olan Allah’tan meydana gelmektedir. Allah’ın Ezeli ilminde bulunan mahiyetlere vücûd vermesi anlamında yaratma tanımlanmaktadır.²⁷²

Ayân-ı sabîte teorisinde İbnü’l-Arabî, bir yönden felsefecilerin sudûr teorisine yaklaŖmış olmasına rağmen sudûr teorisinde bulunan nedensellik teorisini reddetmektedir. Ayrıca Allah-âlem ilişkisinde illet malûl ilkesi yerine Ŗart-maŖrût ilkesini benimsemektedir. Zira sebep sonucu zorunlu olarak gerektirse de Ŗart maŖrûtı zorunlu olarak gerektirmemektedir.²⁷³ Bu çerçevede düşünür yaratılıŖta nedensellik ilkesini değıl vesilelik ilkesini benimsemektedir.²⁷⁴

İbnü’l-Arabî’ye göre a’yân-ı sâbite teorisinde, vücud kavramının karŖılığı zahiri varlıktır. A’yân-ı sâbite zahiri varlık olarak kabul edilmediğı için a’yânı mâdum olarak tanımlamaktadır. Onun felsefesinde mâdum hakiki anlamda yokluk manasına gelmemektedir. Zira a’yân ilm-i İlahi’de sabittir. İnsanın zihninde bilgi ve kavramların yokluğu söz konusu değılse a’yânında Allah’ın ilminde bulunmasını yok olarak ifade etmek mümkün değıldir. Zaman ve mekân açısından varlığından bahsetmek mümkün olmaması a’yânın yok olduğunu anlamına gelmemektedir. Başka bir ifade ile a’yân-ı sâbite Hakkın içindeki bâtını taayyünattır.²⁷⁵

İbnü’l-Arabî eşyanın yaratılıŖını ayan-ı sabite teorisine dayandırmaktadır. Varlıkların meydana gelmesini, tasavvuf geleneğı tarafından kabul gören Feyz-i İlahi ve Feyz-i Mukaddes düşüncesi ile açıklamaktadır. Feyz-i İlahi, öncelikle ilim ve ilim sonrası ayân basamağında bulunan, mahiyet ve istidatların meydana gelmesinde gerekli olan Allah’ın zatından kaynaklanmaktadır. Feyz-i Mukaddes ise eşyaya dair mahiyetlerin, varlık sahibi olmaları ve görünür hale gelmeleri için gerekli İlahi isimlerin tecellisi anlamında kullanılmaktadır.²⁷⁶ Buna göre ayân-ı sabîte Allah’ın tecellisinde bir aşama olup İlahi feyz olarak tanımlanmaktadır. Feyz-i Mukaddes ise ayân-ı sabîtenin ilim aşamasından vücûd aşamasına gelmesini sağılayan İlahi isimlerin tecellisinden ibaret olarak açıklanmaktadır.

²⁷¹ Dermirli, “Vahdet-i Vücûd”, 431-435.

²⁷² Cumali Kösen, *İbn Arabî’nin Düşünce Sisteminde İrade Hürriyeti ve İnsanın Sorumluluğı* (Çanakkale: Çanakkale Üniversitesi 18 Mart Üniversitesi, 2020), 66.

²⁷³ İbn Arabi, *Fütûhat-ı mekkiyye*, 2/304.

²⁷⁴ Sadreddin Konevi, *Fusûsu’l-Hikemin Sırları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 100.

²⁷⁵ Özköse, “İbnü’l-Arabî Düşüncesinde Mümkün Varlıkların İlahi İlimdeki Ezeli Hakikatleri: A’yân-ı Sâbite”, 19.

²⁷⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul, 1991), 179.

Ona göre a'yânlar Allah'ın eşyaya dair ilmidir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî Kazâ, ezelden ebede kadar eşyanın maddi ve manevi bütün hallerine dair bütün hükümlerinin Allah'ın ezeli ilminde bulunması anlamını vermektedir. Kaderi ise istidatların meydana gelmesi için gerekli olan belirli vakit ve zaman içinde, ayân-a özel vesile ile eşyanın mahiyetlerine dair bütün hallerin icâd edilmesinden ibaret şeklinde tanımlanmaktadır.²⁷⁷

İbn Arabî'ye göre gene manada kâinatta vücudun mertebeleri yedidir. Bu mertebeleri eserinde şu sözleri ile açıklamaktadır.

1. Lâ-taayyün, 2. Taayyün-i evvel, 3. Taayyün-i sâni, 4. Mertebe-i er-vâh, 5. Mertebe-i misâl, 6. Mertebe-i şehâdet, 7. Mertebe-i insân. Bu tertîb külliyât i'tibârîyledir; cüz'îyât i'tibârîyle merâtib-i vücûdu hasr ve ta'dâd kâbil değildir. İmdi bu merâtib keşfî ve aklîdir; zamânî ve hakikî değildir. Yani vücûd bir zamanda tecellî etmemiş ve o ân içinde kendi cemâlinde istiğrâkı hasebiyle cemî'-i esmâ ve sıfâtı kendisinde mütehelek ve muzmahil olmuş idi; sonra bir zaman geldi ki, bu istiğrâktan ayılıp kendisine geldi ve kendindeki sıfâta şuûru hâsıl oldu; ve bu zaman dahi geçtikten sonra düşünüp dedi ki: "Bende bu kadar sıfât var; bunların âsârını izhâr edeyim; falan şeyi böyle yapayım ve falan şeyi de şöyle yapayım"; ba'dehû bu teemmülü müteâkib eşyâyı icâd etmeğe başladı; ve cümlesini yoktan var etti. Bu, kat'â böyle değildir. Bu merâtib keşfe ve akla göredir; yoksa zaman ile aslâ münâsebetleri yoktur. Zîrâ vücûdun tenezzülâtı ve tecelliyâtı vücûd ile beraber kadîmdir. Hudûs, ancak suver-i kesîre-i avâlimin efrâdına nazaraandır. Ve âlem bizim âlemimizden ibaret değildir. Fezâ-yı lâ-yetenâhîde avâlim-i bî-nihâye mevcûd olup, peyderpey tekevvün ve tefessüd etmektedir. Bu tekevvün ve tefessüdün ne evveli ne de âhiri vardır. Zîrâ keyfiyyet-i halk ezeli ve ebedî olup ne evveli ve ne de âhiri vardır. Evveliyet ve âhiriyyet, ancak efrâd-ı mahlûkâta nazaraandır.²⁷⁸

Buradan hareketle vücudun mertebelerinde zaman ve mekân söz konusu değildir. Bu mertebelerin ortaya çıkması tamamen keşif ve akla dayandırılmaktadır. Keşif ve akıldan kasıt ise ilim olduğunu eserlerinde belirtmiştir. Özellikle ikinci mertebe olarak kabul edilen taayyünü evvel, kendisinde bulunan isim ve sıfatları bilmesidir. Bu durumu ise Arabî şu cümleleri ile açıklamaktadır.

Bu mertebe zât-ı bahtın istiğrâk-ı cemâlisinden, mertebe-i âgâhîye tenezzülünden ibârettir. Bu tenezzül vücûdun iktizâ-yı zâtîsidir. Onun bu mertebe-i âgâhîsine "mertebe-i ulûhiyyet" denir. Vücûd bu mertebede kendisindeki sıfât ve esmâyı alâ-tarîki'l-ihâta mücmelen bilir. Ve sıfât bu mertebede kendisinin "ayn"ı olduğundan bu ilim, kendi zâtına olan ilminden ibârettir. Binâenaleyh vücûd bu mertebede cemî'-i esmâ ve sıfât ile

²⁷⁷ İbn'ül Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, çev. Ahmet Avni Konuk (İstanbul, 2017), 1/721.

²⁷⁸ İbn'ül Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 1/11.

*müsemâmâ ve mevsuf ve nuût ile men'ût olduğundan "Allah" ism-i câmiinin mertebesidir ve bu isim ile müsemâmâdır. Bu mertebe, zât-ı lâ-taayyünün, taayyün sûretiyle zuhûr ettiği evvelki mertebe-i tenezzülü-dür. Buna "taayyün-i evvel" ve "ilm-i mutlak" da derler. Zîrâ bu mertebe-de zâtın şuûru ve vicdânı ma'lûm ve gayriyet kaydı olmaksızın mutlakdır.*²⁷⁹

Bu mertebede henüz yaratılış meydan gelmemiştir. Allah'ın zâtı, isim ve sıfatlarına dair genel anlamda ilmi söz konusudur. Varlık mertebeleri gerçek anlamda burada başlamaktadır. Eşyaya dair hakikat bu mertebede henüz bil-kuvve olarak bulunmaktadır. Bil-kuvve olan hakikatler sonraki mertebede bil-fiil mertebesine geçmektedir. Bu mertebenin temelinde ise ilim olduğu görülmektedir.²⁸⁰

*Ma'lûm olsun ki, ilm-i ilâhîde iki i'tibâr vardır: Birisi; mertebe-i vah-dette ve taayyün-i evvelde zât-ı ulûhiyyetin cemî'i sîfât ve esmâsına mûc-melen ilmidir. Bu ilim kendi zâtına olan ilimden ibâret olduğundan, bu mertebede "ilim", "âlim", "ma'lûm" arasında aslâ temeyyüz yoktur; cümlesi şey'-i vâhiddir ve bu ilim, ma'lûma tâbî' olan nevi'den değildir. Zîrâ zât-ı kadîm ile berâber kadîmdir. İkincisi; mertebe-i aidiyete ve taayyün-i sâniye tenezzülünden sonra, kendisinde mündemiç olan bilcümle sîfâtın ve esmâsının sûretleri, yekdiğerinden mütemeyyiz olarak ilm-i ilâhîde peydâ olduklarında, her birinin iktizâ-yı zâtîleri olan kabiliyet ve isti'dâdâtı ne ise inkişâf eder ve bu kabiliyet ve isti'dâdât ba'de'l-inkişâf, Hakk'ın tafsîlen ma'lûmu olurlar. İşte Hakk'ın bunlara taalluk eden ilmi onların ma'lûmiyetlerinden sonra olduğundan "ilim ma'lûma tâbî'dir" denildiğinde "ilm-i sîfâtî ve esmâî" anlaşılmalıdır.*²⁸¹

Yukarıdaki bölümden anlaşılıyor ki Arabî ilm-i İlahî'yi iki yönden değerlendirmektedir. Birincisi İlahi ilmin mertebe-i vahdet ve taayyün-ü evvel makamlarındaki ilim nevidir. Bu mertebelerdeki ilim maluma tabi olmayan özelliğe sahiptir. Fakat bu iki mertebe sonrası gelen vücud makamlarında meydana gelen ilim maluma tabi olan sınıfına girmektedir.

Ona göre ayân-ı sabîte eşyaya dair hakikatlerdir. Mutlak varlık Allah bu hakikatlere tecelli eder ve zahiri bir oluş gerçekleşir. Vücud mertebesine ulaşan eşya ancak ilm-i İlahî'de bulundukları mahiyet ve özelliğe sahip olmaktadır. İlahi ve sabit hakikatlerin ilimden ayrılıp var olmasıdır. Fakat bu var oluş ve tecellinin özünde ise ilm-i İlahi bulunmaktadır. Başka bir ifade ile her şey O'nun ilminin tecellisi şeklinde tarif edilmektedir. Ayân-ı sabîte ve ilm-İlahî teorisi kader anlayışında belirleyici bir etkidir. Zira ona göre alemdeki oluş

²⁷⁹ İbn'ül Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 1/13.

²⁸⁰ Birgül Bozkurt, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Abdülhak İbn Seb 'în'in Vahdet Anlayışlarının Mukayesesi", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 6/2 (2020), 311-368.

²⁸¹ İbn'ül Arabî, *Fusûsü'l hikem*, 1/22

âyânlarla ve âyânlar ise ilme dayandırılmaktadır. Ona göre kader hakkında bilgi hakikatte âyânlar üzerine bilgidir. Âyânlar ise derin bir sırdır ki bu sırrı ancak Allah bilmektedir.²⁸²

3.2.3. İbnü'l-Arabî'nin kader anlayışı

İbnü'l-Arabî insan ve cinlerin haricindeki varlıkların iradesi bulunmaması nedeniyle sabit mertebede olduğu görüşünü savunmaktadır. Düşünür buradan hareketle kader olgusunun yalnız insana ve cinlere has olduğu tezini ileri sürmüştür. Ona göre kader Allah'ın ilminden ibarettir.²⁸³ Kader olgusunu bu şekilde tanımlama cebir anlayışının Arabî'nin düşüncesinde etkisini göstermektedir. Fakat düşünür cebir anlayışını mutlak cebir ve özel cebir olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Mutlak cebir kapsamına insan dahil bütün alem girmektedir. Fakat akıl ve irade sahibi insan ve cin özel cebir kapsamı dışında tutulmak suretiyle onların fiillerinde sorumluluğu sağlanmıştır.²⁸⁴

İnsan mutlak cebir altında olmasına rağmen özel cebir dışında olması nedeniyle hürriyet imkanına ulaştırılmıştır. Bu hürriyet ise insanın iş ve davranışlarından sorumlu olmasını neticelendirmektedir. Zira mutlak cebir kapsamında fiilin yaratıcısı Allah olsa da özel cebir haricinde olması nedeniyle fiilin belirleyicisi insan olduğu neticesine ulaşılmaktadır.

Düşünür, kader konusunu terazi örneği ile açıklamaktadır. Bu misale göre terazi tartılan şeyin ağırlık ve ölçüsünü belirlediği gibi kader de insan fiilleri dahil bütün eşyanın mahiyetini belirlemektedir. Terazi tartılan şeye müdahale etmediği gibi kader de insan fiillerine müdahil değildir. Bu doğrultuda kader yalnız bir ilim olarak tarif edilmektedir. Arabî'nin kadere dair yaptığı bu tanımlamalar gösteriyor ki, o kader ve kazâ kavramlarını birbirinin yerine kullanmaktadır.²⁸⁵ Kader ve kazâ tarifine dair eserinde şu açıklamaları yapmıştır:

“Kader” kazânın tafsîlidir. “kazâ” bir vakit ile mukayyed olmadığı hâl-de, “kader” vakten-mine'l-evkât her bir ayn-ı sâbitenin esbâb-ı mahsûsa tahtında cemî'-i merâtibde zuhûr edecek ahvâlini takdîrden ibârettir. Meselâ “Zeyd saîddir” diye hakkında hükm-i küllî luhûkundan sonra Zeyd'in falân vakit âlem-i şehâdetde zuhûru ve kendisinden falân vakitlerde şu ve şu a'mâl-i sâliha zâhir olması ve şu kadar sene muammer olduktan sonra mü'min olarak berzaha intikâl etmesi ve berzahta dahi şu ve şu ni'metlere nâil olması ilh... gibi ahvâl bu kazânın tafsîli olduğundan bunlara “kader” denir.²⁸⁶

²⁸²Özköse, “İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Mümkün Varlıkların İlâhi İlimdeki Ezeli Hakikatleri: A'yân-ı Sâbite”, 26.

²⁸³ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye* (Beyrut, ts.), 4/447-448.

²⁸⁴ İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, 10/203-204.

²⁸⁵ Karadaş, “Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikâdı”, 86.

²⁸⁶ İbn'ül Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 1/25.

Yukarıdaki tariflerden anlaşılıyor ki; ona göre kader, belirli bir zaman ve mekân dahilinde mevcudatın kabiliyet, hal ve hakikatlerinin icâd edilmesidir. Örnekte olduğu gibi, Zeyd hakkındaki belirlenmiş hükmün zamanı geldikçe takdiri, kader ile kazâ arasındaki ilişkiyi göstermektedir. Kader olgusunun kazânın alem-i şهادette takdiri ile müşahhas bir hale gelmesi nedeniyle kader kazânın tafisili olduğu sonucuna ulaşmıştır. Düşünür konuya dair bir başka açıklaması da şu şekildedir.

İmdi “kazâ” a’yân-ı sâbitenin isti’dâd-ı gayr-ı mec’ûlüne taalluk ettiği gibi, “kader” dahi her bir “ayn”ın cemî’-i merâtibinde zuhûr edecek isti’dâd-ı mec’ûlüne taalluk eyler. Binâenaleyh sırr-ı kader, a’yân-ı sâbiteden her bir “ayn”ın vücûdda zâten ve sıfaten ve fiilen ancak kâbiliyyet-i asliyyesinin ve isti’dâd-ı zâtîsinin husûsiyeti mikdârınca zuhûru keyfiyetinden ibârettir.²⁸⁷

Yukarıdaki açıklamalarda kader ve kazâ olgularının ontoloji anlayış ile ilişkisi ortaya konulmuştur. Kazâ, henüz alem-i şهادette vücud bulmamış kabiliyet, mahiyet ve hakikatlere, kaderin ise alem-i şهادette zuhur edecek olan istidat, mahiyet ve mahiyetlere taalluku olduğu ortaya konulmuştur.

Düşünür kazâ ve kader kavramlarına dair tanımlanmasında Eş’arî geleneğine yakın bir tarif yapmaktadır. Bu tanımlamaya göre kazâ, kaderden evvel gelmektedir. Kazâ ilm-i ezeli olarak tarif edilirken, kader bu ilmin vücûd bulması olarak belirtilmektedir. Başka bir deyişle kazâ plan, kader ise Allah’ın ilminde mevcut olan planın uygulanmasıdır. Bu tanımlamalar ayân-ı sabîte teorisi ile sistemleştirilmiştir. İbnü’l-Arabî kazâ-kader- irade ve insanın fillerinden sorumluluğu problemine eserinde şu şekilde yer vermektedir.

Allah küfür, isyan ve cehalete maruz kalmış kullarına; ‘Ameliniz nedeniyle sizin hakkınızda belirlediğim cezayı çekiniz’, der. Onlar da ‘Allah’ım! Küfrü, isyanı ve cehaleti ezelde sen bizim üzerimize takdir ettin, senin takdirin ile bizden ortaya çıkan amellerden dolayı şimdi bizi sorgulaman ve gücümüzün üstünde olan şeyi bizden istemen hakkımızda zulüm olmaz mı?’ diye karşılık verdiler. Cenab-ı Hak ise ‘Benim kazâ ve takdirim ilmime bağlıdır. İlmim de bilinen istidadınıza bağlıdır. Zira siz ezelde bana dediniz ki: ‘Bizim istidat-ı mahsusumuz budur, biz senden bu istidadımıza göre hükmetmeni isteriz.’ Ben de öylece hükmettim ve zatınızda gizli bulunan şey üzerine varlık bahşettim. Zira sizden ortaya çıkan küfür, isyan ve cehil, ancak sizin zatınızda bi’l-kuvve mevcut olan şeydir. Dolayısıyla ben size zulmetmedim. Siz ancak kendi nefsinize zulmettiniz. Sizin isteğinizin dışında size bir şey vermedim.’ diye cevap verir. Cezaya maruz kalan kullar; ‘Allah’ım! Bizim zatımıza istidatı veren kimdir? İlâhi ilminde onu kim var eyledi, onu vaz’ eden kimdir?’ diye karşılık verince, Allah ; ‘Ezeli ilimde var olan istidat mec’ûl

²⁸⁷ İbn’ül Arabî, *Fusûsü’l hikem*,1/26.

değildir. Zira benim ilmim zâtî sıfatımdır. İlahî sıfatım ise Zâtımla beraber kadimdir. Ezel-i âzâlde icâd mesbuk değildir. Zira icattan önce bir şeyin icadı söz konusu değildir. Ben yalnız ezeli olan ilahi ilmimde bulunan şeye varlık bahşeder, onları gâyb halinden varlık sahasına getirdim. Onlar da ezeldeki halleri ve istidatları üzere zuhur ettiler. Kendi durumları dışında zuhur etmeleri için asla cebir ve hükmetmedim. Yed-i feyyâzımda cimrilik yoktur. Siz istediniz, ben de verdim. Ben filimden sorumlu değilim, sorumlu olan sizsiniz.’ der.²⁸⁸

Bu çerçevede eşyanın vücûda gelmesi istidada bağlanmakta ve bu istidadın kaynağının ise ilm-i ezelîdeki ölçü ve takdire göre olduğu belirtilmiştir. Ezeldeki ölçü ve takdir ayân-ı sabîte şeklinde tarif edilirken, ayân-ı sabîte kazâ olarak ifade etmektedir. Eşyaya dair bütün bilgiler ilm-i İlahide sübut halinde yani değişmeyen şekliyle bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre kazâ: eşyaya dair âyânda bulunan hal ve hakikat üzerine hükmetmesidir. Başka bir ifade ile kazâ-ı ilahi, Allah'ın ilm-i ezelisi çerçevesinde hükmetmektedir. Allah bir eşya hakkında ayân-ı sabîte haricinde bir hükümde bulunmamaktadır.²⁸⁹ Bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki her şeyin aslı ve temeli ayân-ı sabîtedir. Hatta kazâ ve kaderin dahi esası olarak kabul edilmektedir.

Netice olarak, alemdeki her şey kazâ ve kader dahilinde olmaktadır. Kazâ ezeli ilim olarak tarif edilmiştir. Kader ise bu ilmin vücûda gelmesidir ki, bu iki hal Allah'ın isimlerinin tecellisi neticesinde oluşmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin alemdeki yaratılışa dair görüşü genel çerçevede bu olduğu görülmektedir. Fakat bu durumda insanın fiilleri ve insanın sorumluluğu problemi ortaya çıkmaktadır. İbnü'l-Arabî bu problemi çözümlemek için geliştirdiği usûl yine ilimdir. İlim maluma tabidir, prensibi ile insanın fiillerinde sorumlu olduğu görüşünü savunmaktadır. İnsanın fiillerinde özgürlük ve sorumluluğu meselesi çalışmanın konu ile ilgili başlık altında incelenmiştir.

3.3. Kelami Anlayışta Kader; Fahreddin er-Râzî Örneği

Fahreddin er-Râzî, Râzî kader ve kazâ meselesini Allah'ın sıfatları ile birlikte ele almış, iman ve küfür ayetlerinin tefsirinde kazâ ve kader meselesine geniş yer vererek bu meseleyi aklen ve naklen temellendirmeye çalışmıştır.²⁹⁰ Bu doğrultuda düşünür kader ve kazâ görüşlerini ontolojik anlayış ve Tanrı tasavvuru üzerine inşa etmiştir. Çalışmanın bu bölümünde Fahreddin er-Râzî'nin kader ve kazâ görüşlerinden evvel varlık ve Tanrı anlayışı üzerinde değerlendirmeler yapılmıştır.

²⁸⁸ İbn'ül Arabî, *Fusûsü'l hikem*, çev. Ahmet Avni Konuk (İstanbul, 2017)2/407-408.

²⁸⁹ İbn'ül Arabî, *Fusûsü'l hikem*, 821.

²⁹⁰ Akdeniz, *Fahreddin er-Râzî'nin Kazâ ve Kader Anlayışı*, 60-61.

3.3.1. Fahreddin er-Râzî'nin ontoloji anlayışı

Fahreddin er-Râzî varlıkları kaynakları bakımından incelemektedir. Varlıklar fiziksel ve metafiziksel olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Varlıkların bu sınıflandırılması ontolojinin de ikiye ayrılmasına neden olmuştur. Bu doğrultuda metafiziksel ontoloji; fizik ötesi varlıkları ele alırken, fiziksel ontoloji ise görünen varlıkları değerlendirmektedir. Kelam ilmi de varlık konusunu incelemektedir. Bu ilme göre varlık; vacib, mümkün ve mümteni olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Vacib varlık, varlığı kendinden olan ve yokluğu düşünülemeyendir. Mümkün varlık, varlığı bir başka varlığa bağlı olan ve var olması da yok olması da düşünebilendir. Mümkün varlık, yokluktan varlık sahasına çıkabilmesi imkânsız olandır.²⁹¹

Kelamcılar Allah'ı ontolojik açıdan ispatlamaya çalışmışlardır. Bu kelamcılardan biri de Fahreddin er-Râzî'dir. Onun ispatlama yöntemi Kur'an-ı Kerim'in selb metodu şeklindedir. Kısacası, Allah mümkün ve mümteni varlık olmadığını ortaya koymak suretiyle ontolojik farklılığını ispatlamaya çalışmıştır.²⁹² Allah'ın varlığını selb yöntemi diğer bir ifade ile muhalefet doktrini ile ispatlamak mümkün ve mümteni varlıklardan zat ve mahiyet ve fiilleri bakımından farklılığını ortaya koymaktır.²⁹³

Düşünür Allah'ın varlığını ontoloji anlayışı açıdan ispatlaması sonucunda farklı bir problem ortaya çıkmaktadır. Bu problem ise Tanrı-alem ilişkisidir. Bu ilişkiye bağlı olarak alemin ezellilik ve zaman açısından tartışılmasıdır. Râzî'nin ontolojik anlayışı ve Tanrı-alem ilişkisi erken dönem kelamcılarının görüşlerinden çok, İslam filozoflarına daha yakın olduğu görülmektedir. Onun alemin var edilişi konusuna dair fikirlerinde İbn Sînâ etkisi görülmektedir. Râzî alemin yaratılışını hudus kavramı ile açıklamaktadır. Fakat hudus kavramını kelamcılarının açıkladığı gibi değil İbn Sînâ'nın yorumuna yakın olarak tarif etmektedir. Ona göre hudus; yokluğuna varlığını önceleyendir. Allah'ın aleme illiyet, zat ve şeref yönüyle önceliği bulunduğunu fakat zamansal açıdan ise bir önceliğinin zorunlu olmadığını ifade etmektedir.²⁹⁴ Ayrıca eşyayı mümkün varlık kabul etmektedir. Mümkün varlığın ise var olması için bir sebebe yani Tanrıya muhtaç olduğunu benimsemektedir.²⁹⁵

Râzî alemdeki failleri ikiye ayırmaktadır. Dış alemdeki failler ve Tanrının fail olmasıdır. Dış alemde yaratma durumu nedenlere bağlı bir şekilde devam etmektedir. İradesi özgür olan failler nedenlere göre farklı eserler meydana getirebilirler. Ayrıca özgür irade sahibi failler, fiile dair bilgi ve güce sahiptir. Bu doğrultuda Tanrı da eserine dair bilgi ve kudrete sahip fail-i muhtardır.²⁹⁶

²⁹¹ Fahreddin er-Râzî Razi, *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye* (Tahran: Menşuratü Zevî'l-Kurb, 1321),1/206.

²⁹² Fahreddin er-Râzî, *Mefatihü'l-gayb* (Beyrut/Lübnan: Daru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1999),130.

²⁹³ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*,1/130-131.

²⁹⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l İlmiyye, 1999),4/113.

²⁹⁵ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*,4/232-234.

²⁹⁶ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*,4/113.

Düşünür mümkün varlığı, vacib varlığa bağlı olduğu görüşüne sahip olsa dahi bu bağlılığın vacib varlığın müdahalesi sonucunda zorunlu olarak mı yoksa nedensellik ilkesi sonucunda mı meydana geldiği hususunda net bir değerlendirme yapmamıştır.²⁹⁷ Onun varlık anlayışı, eserleri tahkik edildiğinde görülüyor ki İbn Sînâ'nın sudûr doktrinden ayrılmaktadır. Zira sudûr nazariyesinde nedensellik ilkesi hakimdir. Nedensellik ilkesi kapsamında sebep ve sonuçlar ezeli ve zorunludur. Râzî bu noktada İbn Sînâ'dan ayrılmaktadır. Çünkü sebep ve sonuçların ezeli olması yaratmanın zorunluluğu problemini ortaya çıkaracaktır. Bu durum ise Râzî'nin Allah fail-i muhtardır ilkesi ile çelişmektedir.²⁹⁸ Buna dair fikirlerini şu cümleler ile açıklamaktadır.

*Allah'ın âlemin yaratılmasındaki tesiri zorunlulukla değil kudret ve ihtiyarladır. Allah mucibü'n bi'z-zat olsaydı, âlemin varlığındaki tesiri ya bir şarta bağlı olmazdı ya da bir şarla bağlı olurdu. Bir şarta bağlı bulunmazsa Allah'ın kıdeminden âlemin de kıdemi gerekirdi. Ya da âlemin hudûsundan Allah'ın hudûs gerekirdi. Her iki söz de batıldır. Bir şarta bağlı olmasına gelince, bu şart kadîmse âlemin de kıdemini gerektirir. Hâdis, Allah'ın hudûsunu gerektirir. Bu ise teselsüle götürür. Teselsül, her hâdisin kendinden önceki diğer hâdisten önce gelmesidir. Bu ise, başlangıcı olmayan hâdisleri kabul etmek demektir ki, batıldır. Allah'ın mucibü'n bi'z zat oluşunu kabul etmek, yukarıda belirttiğimiz batıl kısımlara götüreceğinden, yanlış bir kabul olacaktır. Bunun yanlışlığı sabit olunca Allah'ın fail-i muhtar ve kâdir oluşu sabit olur.*²⁹⁹

Râzî bir başka eserinde yukarıdaki görüşlerini açıklamaktadır. Alemi yoktan var eden ve alemde tasarrufta bulunan yaratıcının bir özelliği alim olmasıdır. Alim yaratıcının fiilleri sağlam ve muhkemdir. Buna delil ise alem-i şehadette müşahede ettiğimiz fiillerdir. Muhkem fiiller ise failin alim olmasını zorunlu kılmaktadır. Diğer taraftan bu fiillerin faili muhtardır. Zira fiillerini iradesi ile yapmaktadır. Muhtar, başka bir ifade ile bir türü yaratma isteği ve kastı, eşyanın mahiyetini tasavvur etmeyi gerektirmektedir. Tasavvur ise ilmi gerektirir. Mahiyetlerin bilinmesi ise eşyaya dair bütün özelliklerin bilinmesini gerektirir. Bu durum ise yaratıcının alim olduğunu göstermektedir.³⁰⁰

Râzî'nin ontolojik anlayışı kader ve kazâ anlayışı hakkında bilgi vermektedir. Allah'ın fail-i muhtar olduğu görüşünü savunması ve nedensellik görüşünü reddetmesi ve Allah'ın eserlerine dair bilgi, şuur ve güce sahip olduğu görüşlerini benimsemektedir. Bu fikirler

²⁹⁷ Mustafa Bozkurt, "Fahreddin er-Râzî'nin Felsefî Kelamında Zorunlu Varlık Kavramı", *Kelam Araştırmaları* 9/2 (2011), 239-252.

²⁹⁸ Bozkurt, "Fahreddin er-Râzî'nin Felsefî Kelamında Zorunlu Varlık Kavramı", 239-252.

²⁹⁹ Fahreddin er-Râzî, *Kitabü'l-erbaîn fî usûlî'd-dîn* (Mısır: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezher, 1982), 182-183.

³⁰⁰ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimi usûlî'd-dîn*, çev. Muhammed Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 98.

çerçevesinde ilim, irade ve kudret özelliklerini barındıran kazâ ve kader olgusu ontolojik açıdan desteklenmektedir.

3.3.2. Fahreddin er-Râzî'nin tanrı tasavvuru

Râzî'nin tanrı anlayışı muhalefet temelli yaklaşım üzerine inşa edilmiştir. Bu yaklaşım Kelam ilminde selb yöntemi olarak tanımlanmaktadır.³⁰¹ Selb yönteminde Allah'ın tek ve eşi, benzeri olmaması gibi nefiy yani olumsuzlama yöntemi ile tanrı tasavvuru oluşturulmuştur.

Onun Tanrı'nın varlığına dair ortaya koyduğu öncüller hem Tanrının varlığına hem de Tanrı-alem ilişkisine dair düşüncelerini içermektedir. Bu öncüllerin birincisi; mümkün varlıkların var olma veya varlık sahibi olmama ihtimalinden birinin diğerine tercihi ancak tercih eden bulunması ile gerçekleşmektedir. İkinci öncül; mümkün varlığın tercih edene ihtiyacı hem var olma esnasında hem de varlığını devam ettirme esnasında gereklidir. Üçüncü öncül; müreccihin, diğer bir ifade ile tercih edenin var olmasıdır. Dördüncüsü; müreccihin mümkün varlığın varlığı esnasında vardır. Beşincisi; alemde devir düşüncesi imkansızdır. Altıncısı ise; alemde silsile veya teselsül mümtenidir.³⁰² Onun Tanrı anlayışı hakkında bu öncüller bilgi vermektedir. Bu öncüller çerçevesinde görülüyor ki ona göre Allah aleme an be an müdahale etmektedir. Ona göre Allah bir yönü ile aşkın bir yönüyle içkin özelliğe sahiptir.

Fahreddin er-Râzî, *"Yeryüzünde vuku bulan ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce, bir kitapta yazılmış olmasın. Şüphesiz bu Allah'a göre kolaydır."*³⁰³ ayetini alemde meydana gelen olayların Levh-i Mahfuz'da yazılı olduğuna delil olarak göstermektedir. O ayrıca alimlerin çoğunluğunun her şey var olmadan evvel Allah tarafından bilindiğine dair ortak görüşe sahip olduklarını ifade etmektedir.³⁰⁴

Râzî, Allah'ı, fail-i muhtar ve varlıkların; var olmadan evvel, var olma esnası ve ölüm sonrasına dair zat-mahiyetini Levh-i Mahfuz'da bilmesi şeklinde açıklamaktadır. Bu çerçevede Allah alem ile her an iç içe olmakta bir taraftan ilmi dahilinde irade ederken diğer taraftan irade ettiğini takdir etmektedir. Râzî bu çerçevede Allah'ın ilminin kazasına, takdirinin ise kaderine işaret ettiğini eserlerinde açıklamaktadır. Bu meseleye dair ayrıntılı açıklamaya çalışmanın diğer bölümlerinde yer verilmiştir.

³⁰¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 2005) 17/300-305.

³⁰² Muammer İskenderoğlu, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Er-Râzî*, ed. Ömer Türker- Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 475.

³⁰³ Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009), el-Hadid 57/22.

³⁰⁴ Ahmet Akdeniz, *Fahreddin er-Râzî'nin Kazâ ve Kader Anlayışı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, 2013), 69.

3.3.3. Fahreddin er-Râzî'nin kader anlayışı

Fahreddin er-Râzî Ehl-i sünnet düşüncesine paralel olarak kader ve kazâ meselesini inanç esaslarından kabul etmektedir. Hz. Muhammed'in şu hadisi ile görüşünü temellendirmektedir:³⁰⁵ "Mümin dört şeye iman etmedikçe mümin sayılmaz. Birincisi Allah'ın bir olduğuna ve eşi, benzeri ve ortağı olmadığına inanmak, ikincisi; Hz. Muhammed'in Allah'ın resulü olduğuna inanmak, üçüncüsü; ölüm sonrasında dirilişin olacağına inanmak ve dördüncüsü ise kadere iman etmektir."³⁰⁶

Râzî bu hadis ile bakara suresinin ilk ayeti arasında bir irtibat kurmaktadır. Bu surenin başında Allah üç grup insandan bahsetmektedir. Bunlar mümin, kafir ve münafıklardır. Surenin başında Allah müminlere hitap etmekte ve onların sorumluluklarını sıralamaktadır. "Sizi yaratan Rabbinize ibadet ediniz."³⁰⁷ emri ile tevhide ve "Eğer kulumuza vahyettiğimizden tereddüt ediyorsanız."³⁰⁸ ayeti ile nübüvvete "İman edip sâlih amel işleyen kullarına müjdele, onlar için içinden ırmaklar akan cennetler vardır."³⁰⁹ ayetiyle öldükten sonra diriliş ve ahiret esasına, "Allah birçoğunu bu misal ile sapkınlığa iletir, birçoğunu ise hidayete erdirir."³¹⁰ ayetiyle kader ve kazâ meselesine işaret ettiğini ifade etmektedir. Yukarıda belirtilen hadis ile bakara suresinin ilk ayetlerinde zikredilen dört gruptaki temel inanç esaslarının bire bir mutabık olduğunu ve kader-kazâ meselesinin nakil yolu ile ispatlanabileceğini ortaya koymaktadır.³¹¹

Râzî kazâ ve kadere inanmanın ve teslim olmanın ahiret mutluluğun yanı sıra bu dünyada dahi huzur ve mutluluğa neden olacağını belirtmektedir. Zira olaylara kader nazarından bakmak sosyal hayatta hak ve adalet tesisi açısından önemli bir yere sahip olmaktadır.³¹² Râzî kader meselesini ezeli ilim ve takdir açısından şu şekilde değerlendirmektedir. Alemdeki ve insandaki her şeyin Allah'ın takdiri ile gerçekleştiğini onun takdiri olmaksızın bir şeyin gerçekleşmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Allah'ın ilminin kesin ve değişmez olduğunu ise şu şekilde açıklamaktadır. Allah kafirin zaman içinde iman edip etmeyeceğini ezeli ilmi ile bilmektedir. Eğer kafir bu ilmin haricinde iman etmiş olsa Allah'ın ilminde eksiklik hasıl olur ki, ilmin cehalete dönüşmesi demek anlamına gelir. Bu durum Allah için mümtenîdir. Mümtenî olan bu durum kafirin iman etmesini muhal kılmaktadır. Bu nedenle kafir hakkında ezeli ilimde verilen takdir dolayısı ile inkâr eden kimsenin iman etmesi mümkün değildir.³¹³

³⁰⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Kazâ ve'l-kader* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1994), 193.

³⁰⁶ Ebi İsa Muhammed b. İsa b. Savre Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî* (Beyrut/Lübnan: Daru'l-Marife, 2002), "Kader"(No:10).

³⁰⁷ Bakara 2/21.

³⁰⁸ Bakara 2/23.

³⁰⁹ Bakara 2/25.

³¹⁰ Bakara 2/26.

³¹¹ Râzî, *el-Kazâ ve'l-kader*, 191.

³¹² Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut/Lübnan: Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 12/197.

³¹³ Râzî, *el-Kazâ ve'l-kader*, 57-58.

Ona göre Allah bir kimsenin cehennemde azap görmesi ile ilgili bir takdirde bulunmuş ve Levh-i Mahfuza kaydetmiş ise daha sonra bu durumun değişmesi mümkün değildir. Zira değişmesi durumunda Allah'ın bilgisi doğru haber olmaktan çıkmaktadır. Allah bu nâkıs durumdan münezzehtir olduğu için onun ilmi ve takdiri haricinde bir şeyin gerçekleşmesi imkansızdır.³¹⁴

Sonuç olarak Râzî'ye göre kader Allah'ın ilmidir. Her şey hatta insanın fiilleri dahi Allah'ın ilminin dahilinde olmaktadır. İnsanın Allah'ın ilminin ve takdirinin haricinde fiil ortaya koyması imkansızdır. Aksi halde Allah'ın sınırsız ilminin sınırlandırılması problemi ortaya çıkacaktır ki bu durum muhal olduğu için, ezeli ilim ve takdir kesin bir şekilde kabul edilmektedir. Râzî bu görüşü ile ehl-i sünnet ekolüne yakın bir görüş ortaya koymaktadır.

Râzî'nin kader meselesini ezeli ilim olarak tanımlaması ve bu ilmin kesinlikle değişmeyeceği vurgusunu yapması insan fiilleri için de geçerlidir. Bu ezeli ilimin insanın fiillerindeki hürriyet ve mesuliyeti ortadan kaldırmadığını çünkü, ilmin cebir özelliği bulunmadığını belirtmektedir. Tefsirinde bu meseleyi şu şekilde açıklamaktadır. İnsanın bir fiili belirli bir zamanda zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum ya doğrudan veya dolaylı olarak gerçekleşmektedir. Fiilin doğrudan ortaya çıkması mümkün değildir. Zira mümkün olan varlığın doğrudan fiil var etmesi imkân dahilinde değildir. Doğrudan mümkün olan varlığın fiilleri kendinden kaynaklanmaz, başkasının var etmesi ile ortaya çıkmaktadır. Burada bahsedilen başkası ya insan veya yaratıcıdır. İnsan olabilmesi mümkün değil; çünkü ezelde bilinen ve zamanı gelince takdir edilen fiil ancak Allah tarafından bilinmektedir. İnsan bu konuda cahil ve acizdir. Başka bir ifade ile ezelde bilinen ve takdir edilenin ezelde olmayan tarafından bilinmesi ve takdir edilmesi mümkün değildir. Bu durumda bu fiilleri var eden Allah ve husûsan Allah'ın sıfatlarından biri olması gerekir. Bu sıfat ya ilim veya başka bir sıfatıdır. İlim sıfatı olması mümkün değil; çünkü ilim maluma taalluk etmekte, malum ilme tabi olmamaktadır. Bu sıfat ilim olmadığına göre bu sıfatlar kudret ve irade olmalıdır ki iki taraftan birini tercih etmekte ve bu tercihin sonuncunda fiilden mükellefiyeti ortaya çıkarmaktadır.³¹⁵

Sonuç olarak Râzî kader ve kazâ konusunu ezeli ilim ve takdir ile ilişkilendirmektedir. Fakat bu ilmin insan fiillerinde zorlayıcılık özelliği bulunmadığını çünkü; ilmin mahiyeti gereği maluma taalluku olduğunu ifade etmektedir. Fiilin varlığının ise ilim sıfatına dayanmadığını hakikatte kudret ve irade sıfatına dayandığını belirtmektedir.

³¹⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 20/56.

³¹⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 12/206-207.

3.4. İnsan Fiilleri

3.4.1. İbn Sînâ'da insan fiilleri

İbn Sînâ düşüncesinde Allah zorunlu varlıktır. O'nun her şeye dair tümel bilgisi bulunmaktadır. Allah'ın ilmi, irade ve kudreti ile yaratması anlamına da gelmektedir. Sudûr teorisine göre her şey Allah'ın feyz ve inayeti dahilindedir. Çalışmanın bu bölümünde İbn Sînâ'nın Allah-alem düşünce sisteminin içinde insan fiilleri ve özgürlüğü problemi değerlendirilmiştir.

Fiil kelimesi sözlükte; işlemek ve yapmak anlamına gelen fi'l türemiş ve eylem, iş ve davranış manasına gelmektedir. Kelimenin çoğulu ef'aldir. Fiil kelimesinin terim anlamı ise mümkün olan bir şeyin imkândan çıkarılıp var edilmesidir. Ayrıca müessir tesiriyle varlıkta görünen şey olarak da tanımlanmaktadır. Fiil kelimesinin eş anlamlısı amel ve sun' kelimeleridir.³¹⁶ Felsefi terim olarak fiil, insanın bir dış etkenle değil bizzat kendisinin gerçekleştirdiği iş ve davranışlardır. Akıl sahibi insanın dileme, düşünme ve karar vermesi sonucunda ortaya çıkan üründür.³¹⁷

İslam filozoflarının nefis-beden üzerinde düşünme ve insanı tanımlama çabasında Kuran'ı Kerim'in teşviki yanı sıra Yunan felsefesinin etkisi de göz ardı edilmemelidir. Bu doğrultuda İbn Sînâ beden-nefis ve insan kavramları üzerinde çalışmalar yapmıştır. Onun nefis teorisinde insan düalist bir yapıya sahiptir. Maddi yönü beden olarak tanımlanırken manevi yönü yani ruh boyutu ise nefis olarak tanımlanmaktadır.³¹⁸ Fakat beden ve ruh birbirini tamamlamaktadır; çünkü beden yoksa ruhun da bu dünyada bir anlamı yoktur. Ruh yoksa bedendeki canlılık tamamen bitecektir. Bu yönüyle beden ve ruh sıkı irtibat içindedir. Bu irtibat ruhun fiil ve duyular açısındandır. Bu potansiyelini nefis ancak bedeni kullanması ile gerçekleşmektedir.³¹⁹ Bir kimsenin konuşma, yürüme, uyuma vb. fiillerini yaptığını söylemesinden kasıt bedene ait fiiller değil ruha ait fiiller olduğunu düşünür ifade etmektedir.³²⁰

Fiil denildiğinde irade ve hürriyet kavramları hemen ardından gelmektedir. İrade ve özgürlük kavramları yoluyla fiilin kaynağı bulunmaktadır. Bu nedenle kısaca bu kavramlara dair tanımlama yapılmalıdır. Sözlükte dilemek, istemek manasına gelen irade kelimesi r-v-d mastarından türemiştir. Terim anlamı ise yapılması gerektiğine dair bir iş veya amaç için hükme varan nefsin o iş veya amacı isteme ve ona yönelmesidir.³²¹ Felsefi kavram olarak ise istenç kelimesi ile aynı anlamda kullanılmaktadır. İstenç kelimesi ise

³¹⁶ İsfahani, *el-Müfredat*, 381.

³¹⁷ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Ankara Üniveristesi Basımevi, 1975), "Eylem", 71.

³¹⁸ İbn Sînâ, *en-Nefsü'l insaniyye* (Kahire, 2003), 115.

³¹⁹ Ebrahim Mohammed Hussein Alwajrah, "فلسفة النفس عند ابن سينا 'من عرف نفسه فقد عرف ربه'", *el -Mecelletu'l İlmiyyetu'l-Muhakkemetu li-Riaseti's-Su'uni'd-Diniyyeti't-Turkiyye* 2/2 (2021), 188-233.

³²⁰ İbn Sînâ, *En-Nefsü'l insaniyye*, 119-120.

³²¹ İsfahani, *el-Müfredat*, 206.

yapabilme hürriyeti, insanın düşüncesi ve tasarıları üzerinde bilinçli tercih ve bir iş veya amaca yönelik karar verme yetisi olarak tarif edilmektedir.³²²

İbn Sînâ 'ya göre insan akıl kabiliyeti neticesinde fizik ve metafizik alem arasındaki irtibatı kurma özelliği ile diğer varlıklardan üstün bir konuma sahiptir. Metafizik bilgiye ulaşmanın yolu arif olmaktan ve arif olmanın bir diğer ifade ile varlığın hakikatine ulaşmanın yolu ise iradeden geçmektedir.³²³ Bu doğrultuda filozof idrak ve iradeyi aynı anlamda ele almıştır. Akıl varsa irade yetisi bulunduğu ve bu çerçevede akıl ile irade arasında nasıl bir ilişki olduğu ve iradede insanın özgürlüğü problemi ortaya çıkmaktadır. Burada insan iradesi ve Allah iradesi üzerinde durulması gerekir.³²⁴

Filozof Allah'ın yer ve gökte ne varsa tümel bir şekilde bildiği gibi tikelin de O'ndan gizli kalmadığını ifade etmektedir. Allah zatını ve her bir varlığı akletmesiyle yani sudûr ile ilk varlıklar ve onlardan da diğer varlıklar ortaya çıkmaktadır. Zorunlu varlık Allah, sebep ve sonuçları ve onların arasındaki zaman ve keyfiyeti bilmektedir.³²⁵ Buradan anlaşılmaktadır ki Allah'ın bilmesi O'nun iradesi anlamına gelmektedir. İrade anlamında olan ilmi ve akletmesi ile varlığın O'ndan taşması sonucu alem ortaya çıkmıştır. Sudûr teorisi açısından varlığın O'ndan yayılmasında bir gaye bulunmamaktadır. Varlık aleminin sudûru ancak O'nun cömertliğinin neticesi olarak tarif edilmekte ve iradesi ile cömertliği eş değer tutulmaktadır.³²⁶

Filozof, ilk'in akletmesi sonucu alem ve alemdeki düzenin ortaya çıktığını bu yönüyle feyzinden ortaya çıkan her bir mevcudun murad edilen olduğunu ifade etmektedir. İbn Sînâ burada insan ve Allah'ın iradesinin farklılığına da vurgu yapmaktadır. Keza Allah zatı gereği mürîd olup O'nun ilmi varlığın var olma nedeni olduğu gibi O'nun fiili ise varlığı yaratmasıdır. Başka bir deyişle Allah'ın aklettiği yani bildiği her şey zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. İnsanda ise böyle bir durum söz konusu değildir. Kısacası Allah bildiği için varlıklar ortaya çıkmakta, insan ise varlık olduğundan dolayı bilmektedir.³²⁷ İbn Sînâ'ya göre gaye, istemek ve hareket; eksiklik ve muhtaçlık alameti olması nedeniyle insan bu özelliklere sahiptir. İnsanın yetkinliğe ulaşabilmek için gaye, istemek ve harekete muhtaç olduğunu buna karşılık Allah'ın ise mutlak mükemmel varlık olduğunu belirtmektedir.³²⁸

Allah'ın hayat, ilim ve cömertlik ile eş değer kabul edilen iradesi insanda nasıl bir işlevsellığe sahiptir. Bu meseleyi İbn Sînâ irade ve fiil kapsamında değerlendirmektedir. Her şey sırf akıl olan Allah'tan sudûr ettiği gibi fiillerde O'ndan sudûr etmektedir. Fakat burada idrak sahibi ve idrak sahibi olmayan varlıklar ayrımı yapılmaktadır. Eğer varlık

³²² Akarsu, "istenç", 101.

³²³ İbn, Sina *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 102.

³²⁴ İbn Sina, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 102.

³²⁵ İbn Sina, *en-Necat*, 246-248.

³²⁶ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, 65.

³²⁷ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, 65-70.

³²⁸ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât* (Kahire, 1960), 366-368.

idrak ve şuur sahibi ise fiiller hayvani nefsin fiilleri ve insani nefsin fiilleri olmak şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Şuur sahibi bir varlık değilse ondan ya nebat ya da tabiat fiilleri sadır olmaktadır. İdrak ve ilim sahibi varlık olan insani nefisteki fiiller de farklı tarzlarda tezahür etmektedir.³²⁹

Şuur ve idrak sahibi insan nefsi kemal makamına ulaşabilmek için alemdeki metafizik boyutu algılaması ve bu sayede hakikatin bilgisine ulaşması neticesinde akli bir alem haline dönüşmektedir. Alemde Allah'tan sudûr eden iyilik ve güzelliği kendisinde adeta nakşeden bir hale dönüştüğünü ifade etmektedir.³³⁰ Buna göre insanı diğer varlıklardan üstün kılan özellik akıldır. İnsanın akıl yetisi nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İnsan nazari akli ile elde ettiği bilgiler neticesinde hayır ve şer hükümlerine ulaşabilecek potansiyele sahiptir. Bu ayrım neticesinde insan hayır olanı yapar, şer olanı ise terk etmektedir. Bu tercihler neticesinde ya ebedi mutluluğa ulaşmakta ya da ebedi şekâvete müstehak olmaktadır.³³¹ İbn Sînâ'ya göre sudûr nazariyesinde oluş ve bozulma alemleri olarak da tarif edilen ay altı alem daima bir değişim içerisinde. Fakat bu değişim Allah'ın iradesine tabi Kazâ aleminde değil kader aleminde gerçekleşmektedir. Değişim ancak sebep -sebepli ilişkisi zorunlu olan mümkün alem için söz konusudur.³³² Sonuç olarak İbn Sînâ, mümkün alemde determinist yaklaşımı tercih etmek ve bu durum insanın sorumluluğu ve özgürlüğü problemini doğal olarak ortaya çıkarmaktadır.

İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde insandaki irade, gaye ve hareket kabiliyetleri dahilinde insanın özgürlüğünden bahsedilmek mümkündür. Zira insan akıl yetisi ve iradesi sebebiyle mümkün alemin en üstün varlığı olma özelliğine sahiptir. Bu özelliği sebebiyle bir yandan fiillerinde özgür diğer yandan fiillerin dayandığı sebepler açısından bir zorunluluk altında olduğu kabul edilmektedir. Mümkün alem olarak tanımlanan ay altı alemde zıtlıklar bir arada bulunmaktadır. İbn Sînâ'ya göre zıtlıkların, alemde mükemmel nizamın ortaya çıkması için gereklidir. Bu nedenle alemde hayır ve şer bir arada bulunmaktadır. Fakat alemdeki hayır Allah'ın feyz ve inayetinden bizzat murad edilen, alemdeki şerler ise tebeî ve arazîdir.³³³

Filozof nefsin üç halinden bahsetmektedir. Nasıl ki bedeninin sağlık, güzellik ve hastalık çirkinlik gibi halleri var aynı şekilde nefsin de üç hali vardır. Birincisi, erdeme ulaşma halidir ki ancak akıl ve ahlak yolu ile gerçekleşmektedir. Bu dereceye yükselen insanlar ahirette en üstün mutluluğa ulaşacaktır. İkinci hal, birincinin derecesine ulaşamayan nefislerdir. Bu nefisler bilgisizlikleri nedeniyle ahirette fazla ceza çekmezler ve bir çeşit mutluluğa ulaşırlar. Üçüncü nefis hali, hasta ve mazlum konumunda olanlardır. Bu üç nefis arasında insanların çoğunlukla orta halde olduğu belirtilmektedir. Buradan hareketle

³²⁹ İbn Sînâ, "er-Risâletü'l-arşıyye", 15.

³³⁰ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizigi*, 135-136.

³³¹ Hatice Toksöz, "İbn Sînâ'nın Metafizik Sisteminde İrade ve İnsanın Özgürlüğü Problemi", *Milel ve Nihal* 9/1 (2012), 120.

³³² İbn Sînâ, "er-Risâletü'l-arşıyye" 15-16.

³³³ İbn Sînâ, "Risâlet-ü fi sırrı kader", 3-4.

anlaşıyor ki insan iyi ve kötüyü mahiyetinde barındıran bir varlıktır. İnsanın kemale ermesinde iyi dengesini yakalaması ile gerçekleşir.³³⁴

Bu bağlamda nefis bir diğer ifade ile ruh yaptığı seçimler sonucunda hataya düştüğünde cezalandırılır. Bu durum beden içinde geçerlidir. Bedendeki hastalıklar önceden yapılan hataların neticesidir. Fakat bedendeki hastalıklar, beden için ve umum için iyilik ve fayda barındırmaktadır. Buradan hareketle kaderin nedenlerinden biri arız olur ve hata da suçu neticelendiğinde, Rahim ve İrade sahibi bir yandan kaderle imtihana tabi tutmayı diğer bir yandan da tikelin ötesinde tümele faydayı gözetir. Bu durum kaderi doğrulama zorunluluğunu ortaya çıkarmaktadır. Buna örnek kangren olmuş bir uzvun, bedenın maslahatı için kesilip atılmasıdır.³³⁵

İnsan hem dünyada hem de ahirette tercihleri ve yaptıkları neticesinde ödöl ve cezaya maruz kalıyorsa insan için sorumluluk söz konusudur. Bu sorumluluk irade ve hürriyetten kaynaklanmaktadır. Bu nedenle İbn Sînâ Kader Risalesi eserinde kader meselesini alemdeki nizam kanunu ile temellendirdikten sonra ölüm sonrası diriliş ve ödöl-ceza hakikatleri ile kader meselesini irtibatlandırmaktadır.

3.4.2. İbnü'l-Arabî'de insan fiilleri

İslam düşüncesinde fiiller iki gruba ayrılmaktadır. Birinci grup izdırârî, ikinci grup fiiller ise ihtiyarî olarak sınıflandırılmaktadır. Izdırârî fiiller insanın istek, arzu ve kastının bulunmadığı, ihtiyarî fiiller ise insanın istek ve kastının bulunduğu fiiller olarak tanımlanmaktadır. İnsan fiilleri ihtiyarî fiiller kapsamında değerlendirilmektedir. İslam düşünce tarihi insanın ihtiyarî fiilleri ve bu fiillerin kaynağı, faili ve sonuçları tartışılmıştır.³³⁶ Bu tartışmalar sonucunda probleme dair farklı yaklaşımlar olduğu görölmektedir. Farklı yaklaşımlardan biri de İbnü'l-Arabî'nin kazâ ve kader probleminde bakış açısıdır. Çalışmanın bu bölümünde onun eserlerinde insanın fiilleri meselesini değerlendirilmiştir.

O insanın fiilleri problemine Allah'ın ilim sıfatı ile açıklama getirmektedir. Allah ilmi gereği eşyaya dair tüm bilgiye sahiptir. Bu bilgi kapsamında eşyayı yaratmakta bakış açısı ile insanın fiillerini değerlendirmektedir. Zira insan fiilleri de eşya kapsamına dahil edilmesi nedeniyle Allah tarafından yaratılmaktadır. Başka bir ifade ile insan fiillerinde fail değil ancak fiillerin yaratıldığı bir mahal olarak kabul edilmektedir. Bu meseleyi İbnü'l-Arabî şu örneklerle açıklamaktadır. Bir marangoz için testere fiilin ortaya çıkmasında nasıl vasıta ise veya terzi için fiilin meydana gelmesi için iğne nasıl bir vasıta ise Allah dahi fiilin meydana gelmesi için insanı bir vasıta olarak kullanmaktadır. Bu nedenle insanların

³³⁴ Toksöz, "İbn Sînâ'nın Metafizik Sisteminde İrade ve İnsanın Özgürlüğü Problemi", 126.

³³⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, çev. Muhiddin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli ts, 67-68.

³³⁶ Kösen, *İbn Arabî'nin Düşünce Sisteminde İrade Hürriyeti ve İnsanın Sorumluluğu*, 118.

fiilleri zahiren insandan sâdır oluyor gibi görünse dahi hakikatte Allah tarafından yaratılmaktadır. Kısacası bizim üzerimizden fiillerini icra etmektedir.³³⁷

İbnü'l-Arabî ye göre Allah'ın haricindeki bütün varlıklar mümkün varlık olarak tanımlanmaktadır. Mümkün varlığın fiilin faili olabilmesi için zatında kudret bulunması gerekmektedir. Mümkün varlığın kudreti yoktur ki faili olduğu bir fiili bulunsun görüşünü benimsemektedir.³³⁸ Düşünür bu görüşünü şu ayeti kerimeler ile temellendirmektedir. "Onlarla savaşın ki Allah sizin ellerinizle onları cezalandırmassın."³³⁹, "Onları sen öldürmedin aksine Allah öldürdü." ve "Attığında sen atmadın Allah attırdı."³⁴⁰ Ayetleri İbnü'l-Arabî tarafından delil olarak ortaya konulmaktadır. Bu ayetlerde fiiller zahiren insana nispet edilse dahi ayetin devamında hakikatte fiilleri yaratanın Allah olduğu vurgulanmaktadır.³⁴¹

İbnü'l-Arabî insan fiillerini ayân-ı sabîte kapsamındaki Tanrı tasavvuru ile değerlendirmektedir. Ayân-ı sabîte, eşya asıl ise bu aslın gölgesi konumunda olduğunu ifade etmektedir. Gölgenin hakiki manada varlığından bahsedilmek mümkün olmadığına göre insanın fiillerinin de insandan sâdır olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Bu kapsamda insanın fiillerinde özgürlüğü söz konusu görülmemektedir. Fakat bir taraftan fiiller insandan sâdır oluyor gibi bir algı ortaya çıkmaktadır. Bunu bir örnekle şöyle açıklamaktadır. İnsan ve Tanrı ilişkisini organlar ile kalp ilişkisi teşbihiyle tasvir etmektedir. Zira organlar bir faaliyet içinde gibi görünseler de hakikatte kalbin etkisi ile organların faaliyetleri meydana gelmektedir. İnsanın fiilleri de bu örnekteki gibi asıl yaratan Allah olmasına rağmen görüntüde sanki insandan hasıl oluyor algısı mevcuttur ki bu durum bir algı yanılgısı olarak tarif edilmektedir.³⁴² İbnü'l-Arabî bu görüşünü Hz. İbrahim kıssasından hareketle temellendirmektedir. Kur'an-ı Kerim'de Hz. İbrahim'in müşriklerin putlarını kırdıktan sonra baltayı büyük putun boynuna takmıştır. Müşrikler putları kim kırmıştır? diye sorduklarında Hz. İbrahim "Büyük put kırdı." cevabını vermiştir. Buradan hareketle İbnü'l-Arabî Hz. İbrahim'in bu cevabından, putları kırma fiili zahiren kendisinden sadır olsa da hakikatte bu fiilin failinin Allah olduğu çıkarımını yapmıştır.³⁴³ İbnü'l-Arabî'nin kıssa hakkındaki bu yorumu ayete farklı bir açıdan baktığı ve insan fiillerinin failinin Allah olduğu görüşünü nakil yolu ile ispatlamak maksadıyla tekellüf içeren bir yoruma gittiği görülmektedir.

İbnü'l-Arabî, insan fiillerinin, insanın zahiri bir iradesi içinde hakikatte Allah'ın iradesinin ve kudretinin takdiri ile meydana geldiğini savunmaktadır. Başka bir ifade ile insan

³³⁷ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, 13/23.

³³⁸ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, 1/108.

³³⁹ Tevbe 9/17.

³⁴⁰ Enfal 8/17.

³⁴¹ Kösen, *İbn Arabî'nin Düşünce Sisteminde İrade Hürriyeti ve İnsanın Sorumluluğu*, 120.

³⁴² Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Sufî Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*, çev. Ceyhan Semih (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 443.

³⁴³ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, 2/245.

iradesinin içinde Allah'ın cebri söz konusu olduğunu savunmak suretiyle cebri görüşe yakın bir tavır sergilediği görülmektedir.

3.4.3. Fahreddin er-Râzî'de insan fiilleri

Râzî'ye göre bir fiilin meydana gelme süreci dört basamaktan oluşmaktadır. Birincisi, fiilin meydana gelmesi için bireyde fiile dair güç yetirebilirliğin olması ve fiil için gerekli olan organların sıhhatli olmasıdır. İkincisi, fiili gerçekleştirme hususunda kesin kararlılık üçüncüsü, eylemler içinde bir fiile karşı meyil ve dördüncüsü, fiilin aşamalarını zihnî olarak tasarlama gereklidir.³⁴⁴ Bu kapsamda kudret ve sebebin bir araya gelmesi neticesinde fiili meydana gelmektedir.³⁴⁵ Zira Allah fiilin meydana gelmesi için gerekli olan kudreti yarattığında fiilin meydana geleceğini aksi halde fiilin meydana gelmesinin mümkün olmadığını ifade ederek, kulun fiilini yaratanın Allah olduğunu belirtmektedir.³⁴⁶ Düşünür fiilin meydana gelmeden evvel tasavvuru ve gerçekleşmesi için bireyde karar verme, başka bir ifade ile kesb etme hasıl olur ki bütün bu aşamalar dahi Allah tarafından yaratılmaktadır.

Allah vacip varlık olduğu için insandan hasıl olan bütün fiillerin kaynağı güç ve yönelimdir. Ona göre bu fiillerin kaynağını yaratan da Allah'tır. Fiilleri yaratan iradesi ile Allah olduğuna göre fiillerin zorunlu sebebi de O'dur. Zira insanın iradesi gerçekleşse fakat Allah'ın iradesi meydana gelmese insan Allah'a üstün gelmiş olur üstün gelmiş olur ki bu durum Allah'ın mahiyeti itibari ile mümkün değildir. İnsanî fiillerden biri olan iman meselesi ile konuyu açıklamıştır. Eğer Allah fiili yaratıyorsa iman fiilini de zorla insanda yaratabilir iddiası ortaya muhaliflerimiz tarafından atılmaktadır. Bu iddiaya ise Razi şu şekilde cevap vermiştir. "Allah imanın cebrî olanını değil ihtiyarî olanını tercih etmektedir. Bu iddia zayıf bir olasılık olarak ifade edilmektedir."³⁴⁷

İnsanın fiilinin yaratıcısı olmadığını temellendirmek maksadıyla vâcip ve mümkün varlık ayrımından yola çıkmaktadır. Mümkün varlık için kesinlikle bir sebep olmalıdır, kaidesinden hareket edip mümkün varlık olan insanın fiillerinin gerçekleşmesi için bir sebebe ihtiyacı var olduğu çıkarımını yapmaktadır. Bu sebebin ancak vacip varlık olabileceğini ifade etmektedir.³⁴⁸ Bir diğer aklî delil şudur ki: fiilleri meydana getiren kimse fiillerin bütün mahiyeti ve aşamalarına dair bilgiye tafsilatıyla sahip olması gerekmektedir. İnsan ise fiillerine dair bilgiye ayrıntılı bir suretle sahip değildir. Bu nedenle insanın fiillerinin yaratıcısı olması mümkün değildir.³⁴⁹ Sonuç olarak Râzî kulun fiilinin yaratıcısı olmadığı görüşüne dair aklî delilleri ortaya koymaktadır. Bu deliller

³⁴⁴ Râzî, *el-Kazâ ve'l-kader*, 53-54.

³⁴⁵ Râzî, *el-Kazâ ve'l-kader*, 33.

³⁴⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l İlmiyye, 1999), 9/16.

³⁴⁷ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, çev. Muhammed Altaytaş (İstanbul, 2019), 172.

³⁴⁸ Râzî, *el-Kazâ ve'l-kader*, 218.

³⁴⁹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/53.

yaratıcının sebepsiz var olma ilkesi ile doğrudan ilişkili olduğu için açıklamanın karşı görüşe göre daha kuvvetli olduğu görülmektedir; çünkü mümkün bir varlığın mümkün fiilleri meydana getirebilmesi muhal görülmektedir.

Râzî, insanın fiillerini yarattığına dair aklî delillerin yanı sıra naklî deliller de getirmektedir. Bu nakli delillerin bazıları şunlardır. “Allah her şeyin yaratıcısı ve her şeyin vekilidir.”³⁵⁰ Ayetinde insanın fiilleri de şey dahilinde sayıldığı için bu fiilleri yaratan da Allah’tır sonucuna ulaşmaktadır.³⁵¹ Bir diğer delil ise “O Allah yaratandır.”³⁵² Bu ayet-i kerimede mübteda ve haber hasredilmiştir. Bu meseleye şu örneği vermektedir. Nasıl ki bu şehrin sultanı Zeyd’dir, denildiğinde Zeyd’den başka buranın sultanı yoktur, manasında sınırlandırılmaktadır. Bu ayet-i kerimede dahi O Allah yaratandır, demek suretiyle Allah’tan başka yaratan yoktur manası ortaya çıkmaktadır. İnsanın fiilleri de bu kapsamda değerlendirilmektedir.³⁵³ “Mülkünde ortağı olmayan ve her şeyi yaratan ve her şeyin mukadderatını takdir eden O’dur.”³⁵⁴ Bu ayeti iki şekilde yorumlamaktadır. Birincisi Allah her şeyi takdir eden ve yaratan olduğu gibi insanın fiillerini de var edendir. İkincisi, mülkünde ortağının bulunmadığı vurgusu yapılmaktadır. Zira ayette kullar bazı şeyleri yaratabilir ki bunlarda onların fiilleri, ifadesini kullanmak yerine mülkünde ortağı yoktur, ifadesi kullanılarak yaratmanın yalnızca Allah’a has olduğu özellikle vurgulanmaktadır.³⁵⁵ “Size nimet olarak ulaşan ne varsa Allah’tandır.”³⁵⁶ Allah’tan bize ulaşan nimetlerin hepsi Allah’ın yaratması ve takdiri ile gerçekleşmektedir. Bu nimetler arasında iman da sayılmakta ve bu nimeti yaratının Allah olduğu ayette belirtilmektedir.³⁵⁷ “Muhakkak ki Allah her şeye kadirdir.”³⁵⁸ Bu ayette Allah her şeyin yaratıcısı olarak belirtilmiş ve kulun fiili dahi şey kapsamına girdiğine göre insanın fiilleri dahi Allah’ın kudreti neticesinde meydana gelmektedir sonucuna varılmaktadır. Zira bu fiiller insan tarafından meydana getirilmiş olsaydı Allah’ın bu fiilleri yaratması mümkün olmayacaktır.³⁵⁹ Râzî insanın fiillerini yaratan olmadığı görüşünü ayetten misaller vermek suretiyle temellendirmiştir. Çalışmada bu misallerin birkaçına yer verilmiş ve Râzî’in eserlerinde ayet-i kerimelere dayanarak verilen delillerin daha fazla olduğu görülmüştür. Düşünür yukarıda belirttiğimiz ayet-i kerime delillerinin haricinde hadis-i şeriften de deliller getirmektedir. Bu delillerin birkaç tanesi çalışmada değerlendirilmiştir.

³⁵⁰ Zümer 32/62.

³⁵¹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/83.

³⁵² Haşır 59/24.

³⁵³ Râzî, *el-Kazâ ve'l-kader*, 131.

³⁵⁴ Furkan 25/2.

³⁵⁵ Râzî, *el-Kazâ ve'l-kader*, 132.

³⁵⁶ Nahl 16/53.

³⁵⁷ Râzî, *el-Kazâ ve'l-kader*, 150.

³⁵⁸ Bakara 2/20.

³⁵⁹ Râzî, *el-Kazâ ve'l-kader*, 155.

Kader ve kazâ meselesi ile ilgili hadislerin usulcüler tarafından haber-i vahid kabul edildiğini, katî ve yakînî bir mesele olan kazâ ve kader konusunda zannı ifade eden ve zayıf olarak kabul edilen bu hadislerin delil olarak kabul edilemeyeceği ifade edilmektedir.³⁶⁰ Râzî usûlcülerin bu görüşüne şu şekilde bir değerlendirme yapmaktadır. Haber-i vahid konumundaki hadislerin sıhhati bilinmekte ve her biri bir araya gelince kuvvetli, kesin ve yakîn konumuna yükselmektedir. Ayrıca düşünür âhad haberlerin zan olarak kabul edildiğini fakat zan ifade eden bu rivayetlerin aklî deliller ile desteklendiğinde zan olmaktan çıkıp yakîn makamına yükseldiğini ifade etmektedir. Bu nedenle kader ve kazâ meselesine dair hadisler akılla da desteklenerek zannî haber olmaktan çıkıp kuvvetli ve kesin haber haline dönüştüğünü ifade etmektedir.³⁶¹ Bu doğrultuda düşünürün kazâ ve kader meselesine dair vermiş olduğu hadis-i şerif örneklerinden birkaç tanesi çalışmanın bu bölümünde değerlendirilmiştir.

*Hiz. Ali'den gelen rivâyete göre, Resûlullâh şöyle buyurdu: "Kişi şu dört şeye iman etmedikçe mümin olamaz; Allah'tan başka hiçbir ilah ve otoritenin olmadığına, Benim Allah'ın Resûlü olduğuma ve beni hak ile gönderdiğine, Ölümünden sonra dirilmenin olacağına, Kadere iman etme."*³⁶²

Düşünür bu hadisi-i şerife dair bazı yorumların bela ve musibetlere karşı sabır manasında kader ve kazâyı iman etmek olduğunu ifade etmektedir. Fakat o bu yorumların kuvvetli olmadığını zira hadisin Allah'tan başka ilah olmaması ilkesi ile başlayıp sonra diğer inanç esaslarını sıraladıktan sonra kadere iman ilkesine gelmesi ve iyi ve kötü her şeyin Allah'tan olduğuna iman edilmesi manasını ifade ettiğini vurgulamaktadır.³⁶³

*Abdullah b. Mes'ûd şöyle dedi: Bize dâima doğru söyleyen ve kendisine de doğru bildirilen Resûlullâh şöyle buyurdu: "Sizin her birinizin yaratılışı (sebepleri/anne-baba maddeleri) anasının karnında toplanır. Sonra o maddeler kırk gün içinde katı bir kan pıhtısı hâlini alır. Bir o kadar zaman içinde alaka (aşılanmış yumurta) olur. Yine aynı süre zarfında bir parçacık et haline dönüşür. Sonra Allah bir melek gönderir de bu melek dört kelime ile yani rızkını, ecelini, şakî yahut saîd olduğunu yazmakla emrolunur. Allah'a yemin ederim ki, sizden biri cennet ehlinin ameliyle amel eder, nihayet kendisiyle cennet arasında bir zirâ'dan başka mesafe kalmaz. Bu sırada yazı onun önüne geçer, cehennem ehlinin ameli ile amel eder ve ateşe girer. Ve yine sizden biri ateş ehlinin ameliyle amel eder, nihayet kendisiyle cehennem arasında bir kulaçtan başka mesafe kalmaz. Bu sırada (meleğin ana karnında yazdığı) yazı, o kişinin önüne geçer. Böylece o kimse cennet ehlinin ameliyle amel eder ve cennete girer."*³⁶⁴

³⁶⁰ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/125.

³⁶¹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/110-111.

³⁶² Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî* "Kader" 452. (No. 6145)

³⁶³ Râzî, *el-Kazâ ve'l-kader*, 194.

³⁶⁴ Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî* "Kader" 446, (No. 6137)

Düşünür bu hadisi iki şekilde yorumlamaktadır. Birincisi Allah ezeli ilmi ile bir kimsenin itaatkâr bir kul mu yoksa isyankâr bir kimse mi olacağını bilmektedir. Ezeli ilimde bir kimsenin şaki olacağı bilgisi varken o kimsenin bu bilgiye rağmen itaatkâr bir kul olması mümkün değildir. Zira böyle bir durum olsa Allah'ın ilmine eksiklik ve cehalet atfedilmiş olur ki bu durum ise imkân dahilinde değildir. İkinci yorumu ise, hadisin son kısmında Allah'ın ezeli ilmi ve takdiri karşısında insanın aciz kaldığını ve bu ifade ile kul fiilin yaratıcısıdır, tezini savunan Mu'tezile 'nin görüşünün çürüdüğünü beyan etmektedir.³⁶⁵

Câbir b. Abdullah'tan naklen: Peygamber efendimiz , bizlere Kur'ân'dan bir sure öğretir gibi büyük küçük işlerin hepsinde İstihare Duâsı'nı öğretir, şöyle buyururdu; sizden biri bir işi kastettiği zaman iki rekât namaz kılsın, sonra şu duayı yapsın. Allahım! (Hakkımda hayırlısını) bildiğin için ben Sen'den hayırlısını (bildirmeni) isterim. Ve Sen'in kudretinden beni kudretlendirmeni dilerim. Ve bunu Sen'in büyük fazlından isterim; çünkü Sen'in her şeye gücün yeter, benim ise gücüm yetmez. Sen her şeyi bilirsin, ben ise bilmem. Sen bütün gaybi hadiseleri en mükemmel Bilen'sin! Allahım! Şu azmettiğim işin; şahsım, dinim, yaşayışım ve işimin sonu hakkında bir hayır olduğunu bilmekte isen onu benim için takdir et! Eğer bu işin şahsım, dinim, yaşayışım ve işimin akıbeti hakkında bir şer olduğunu bilmekte isen bu işi benden çevir, beni de bu işten çevir. Ve hayır nerede ise onu benim için takdir et. Sonra beni bu (takdir edilen) işe razı kıl! Der ve (bu iş dediği) hacetinin ismini söyler!³⁶⁶

Düşünür bu hadis-i şerifi üç şekilde yorumlamaktadır. Birincisi, istihare yapılan fiil için organların sıhhatli olması gerekmektedir. Eğer organlarda sıhhat olmazsa fiilin gerçekleşmesi mümkün olmamaktadır. Ayrıca istihare yapan kimse fiil kendisi için hayırlı olacaksa Allah'tan yardım dilemekte, fiil kendisi için hayırlı olmayacaksa fiilin kendisinden uzaklaştırılması için Allah'tan koruma ve yardımı talep etmektedir. Fiilin sebebi kalpte bulunmazsa yardım ve korunma talep etmenin bir anlamı kalmamaktadır. İnsandan hasıl olan fiilin sebebinin ise kalpte meydana gelmesi şeklin de olmaktadır. İkincisi, hadiste geçen "onu benim için takdir et" ifadesi ise kazâ ve kadere işaret etmektedir. Başka bir ifade ile insanî fiillerin dahi takdir ve hükmü Allah tarafından verilmektedir. Üçüncüsü ise hadis-i şerifte geçen "beni bu takdire razı kıl" ifadesi ise kalpteki razı olma durumunun dahi Allah'ın takdir ve hükmü ile gerçekleştiğini beyan etmektedir.³⁶⁷

Râzî yukarıda belirttiğimiz hadisler haricinde eserlerinde kadere iman konusunda pek çok hadisi delil olarak göstermiştir. Bu bağlamda hadislerle dayanarak kadere imanının inanç esası olarak iman ilkeleri arasında yer aldığını ve hayır ve şerrin yaratılmasının Allah'a ait olduğunu düşünmektedir.

³⁶⁵ Râzî, *el-Kazâ ve'l-kader*, 194-195.

³⁶⁶ Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî* "Salat" 345, (No. 480).

³⁶⁷ Râzî, *el-Kazâ ve'l-kader*, 202.

3.5. Kesb

3.5.1. İbn Sînâ'da kesb

İbn Sînâ'nın metafizik sistemi kapsamında kesb anlayışı değerlendirilmiştir. Ona göre Allah ilk neden, zatı gereği zorunlu varlıktır. Var olmak ve varlığının devamı için başka bir nedene zatı gereği muhtaç değildir. Zorunlu varlık olan Allah dışındaki varlıklar ise mümkün varlıktır. Mümkün varlık var olmak ve varlığının devamı için Allah'a muhtaç olan alemdir ki, Allah'ın ilmi ile ortaya çıkmaktadır. Mümkün alem İlk nedenin malûlü olduğu için zorunlu varlıkla irtibat halindedir.³⁶⁸ İlk neden olan Allah'ın akletmesi sonucu mümkün varlıkların ortaya çıkması sudûr teorisinde inayet olarak tarif edilmekte ve mümkün varlığın zorunlu varlık ile ilişkisi ise gaye olarak tanımlanmaktadır. Şuur ve irade sahibi olmayan varlıklar ve tabiatı gereği şuur ve irade sahibi varlıklar ise iradi olarak İlk nedeni gaye edinerek ilerlemektedir. İrade sahibi varlıkların tabi yetkinliği ancak hayrı akıl ile istemek ve gayesinin ise ancak irade olduğu belirtilmektedir. Buradan hareketle varlıklar gayelerine ulaşabilmek için birtakım fiilleri gerçekleştirmektedir. Varlıklardaki hareketin ilkesi iradedir. İradenin iyiliği hedeflemesi ise zorunlu olmaktadır. İyilik ya hareket ile ulaşılan veya hareket olmaksızın ortaya çıkmaktadır. Eğer iyilik hareket ile ortaya çıkarsa hareket ortadan kalktığında iyiliğin de ortadan kalkması gerekirdi ki bu durum ise imkansızdır. Buna örnek insanın erdemli olmak için iyi fiil yapmasıdır. İyi fiil sayesinde kemale ulaşmayı amaçlaması mümkün değildir; çünkü fiil faili yetkinleştirmemektedir. Bu doğrultuda erdemli fiillerin insanın özgür iradesi ile gerçekleştirdiği ve fiilin erdemli olması failin erdemli olma yolundaki yetkinliğinden kaynaklanmaktadır.³⁶⁹

İbn Sînâ'nın eserlerinde insani nefisten bahsettiği bölümlerde temyiz kabiliyeti vurgulanmaktadır. İnsan ebedi mutluluğa ulaşmasının akli gaye ile mümkündür. Ebedi şekâvete müstehak olmasının ise insanın manevi boyutu ihmal edip yalnız bedeni ile meşgul olmasının neticesidir. İnsan nefsinin iki akıl boyutu bulunmakta; birincisi nazari akıl, ikincisi ise ameli akıldır. Nazari akıl beden ile ilgilenen ameli akli kontrol ettiğinde ancak hem bu dünyada hem de ahirette hakiki saadete ulaşabileceğini ifade etmektedir.³⁷⁰ Nazari akıl ile insan hayır ve şerri kavramakta başka bir ifade ile külli makulleri idrak etmekte ve ameli akıl ile de fiilleri gerçekleştirmektedir. Âmile güç nazari akıldan aldığı bilgi ile fiilleri ya yapar ya da terk eder. Nazari akıl kontrolü altında olan ameli güç ile insanın nefsi ahlaki kemale ererek ve erdemi kazanarak daimî saadete ulaşmaktadır.³⁷¹

İbn Sînâ eserlerinde doğrudan kesb kavramından bahsetmemiştir. Fakat yapılan okumalar neticesinde anlaşılmaktadır ki, İbn Sînâ'ya göre insan mümkün varlıkların içinde akıl yetisi nedeniyle en yüksek makama sahiptir. Akıl ise ilim ve amel gücü olmak

³⁶⁸ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, 67-68.

³⁶⁹ Toksöz, "İbn Sînâ'nın Metafizik Sisteminde İrade ve İnsanın Özgürlüğü Problemi", 124.

³⁷⁰ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, 424-426.

³⁷¹ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-meâd* (Tahran, ts.), 159-161.

üzere ikiye ayrılmaktadır. İlim gücü ile iyi ve kötüyü ayırmakta, amel gücü ile ise tercihini gerçekleştirmektedir. Bu nedenle hayrı dilemek de yapmakta şerri dilemek ve yapmakta insana verilmiştir. Bu tercihler sonucunda saadet veya şekâveti insan kendi tercih ve yapması sonucunda kazanmaktadır. Bu nedenle insanın sorumluluğu dahilinde fiili, ilmi, iradesi ve kudreti ile ortaya çıkaran insandır, sonucuna varmaktadır. Fakat bu durum İlahi ilmin bilgisi dahilinde görüşünü benimsemiştir.

3.5.2. İbnü'l-Arabî' de kesb

İslam düşünce tarihinde kesb teorisinin kökeni Eş'arî ekolüne dayanmaktadır. Diğer İslamî ekol ve düşünce sistemlerinin içinde ise Eş'arî ekolünün tesiri ile yer edinmektedir. İbnü'l-Arabî bu konu hakkında şu şekilde açıklama yapmaktadır.

Bir grubun (Eş'arîler) dile getirdiği 'kesb' ile başka bir grubun (Mu'tezile) dile getirdiği 'yaratma' teorisini ayırt etmek de zordu. Hakk ise, göz keşfiyle, kendisinden önce hiçbir yaratılmışın bulunmadığı ilk yaratılanın yaratılışını bana göstererek – çünkü Allah'tan başka kimse yoktu- şöyle dedi: Burada şaşırma ve karıştırmayı gerektirecek bir durum var mı? Ben de 'hayır' dedim. Allah bana 'işte gördüğün bütün yaratıklarda kimsenin bir etkisi ve yaratma katkısı yoktur. Sebeplere bağlı olarak değil, sebepler vesilesiyle (nezinde) eşyayı yaratan benim. Eşya, benim fiilimle var olur. İsa'da üfleme, kuşa ise oluşmayı yaratan benim.' Ben de şöyle dedim: Öyleyse 'yap ve yapma 'derken sen kendi kendine hitap ettin. Allah şöyle dedi: 'bir şeyi öğrendiğinde saygılı olmalısın! Çünkü merteye tartışmayı ve karşı koymayı kaldırmaz. Ben de 'peki' dedim. Bu içinde bulunduğumuz durumun ta kendisidir. Tartışan kimdir saygı gösteren kim? Saygısızlığı ve tartışmayı yaratan Sensin. Tartışmayı yaratırsan onun bendeki hükmü kaçınılmazdır. Saygıyı yaratırsan onun hükmü de kaçınılmazdır. Şöyle dedi: 'doğru' öyleyse Kuran okunduğunda dinle ve sesini kısı!' Ben de şöyle dedim: 'Bu da sana kalmış! Duymayı yarat ki, duyayım! Susmayı yarat ki susayım! Şimdi sana yarattığından başkası hitap etmiyor! Bunun üzerine bana şöyle dedi: 'Ben sadece bildiğimi yaratırım. Bildiğim ise bilinenin kendisindeki durumudur.'³⁷²

Bu doğrultuda İbnü'l-Arabî Eş'arî ekolünün kesb teorisi ile ve Mu'tezile ekolünün insan fiilinin yaratıcısı teorisi arasındaki farkları idrak etmenin zorluğunu vurguladıktan sonra keşif yolu ile hakikatin ona gösterildiğini ifade etmektedir. Sonuç olarak insan fiilleri dahil her şeyi yaratanın Allah olduğunu ifade etmektedir. Bu görüşünü de Kuran-ı Kerime dayandırmaktadır. Varlık, aynda bulunan hakikatlerin Allah tarafından yaratılması neticesinde meydana gelmektedir. Zahiren insan fiilini kendi tercih etse de hakikatte

³⁷² İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 7/277-278.

Ezelde ona takdir edilmiş olan potansiyel yani kabiliyetine teslim olmaktadır. Bu kapsamda insanda tam bir hürriyetten bahsetmek söz konusu olmamaktadır.

İbnü'l-Arabî tüm fiillerin kaynağı olarak Allah'ı kabul etmesi sonucunda bir başka problem ortaya çıkmaktadır. Bu problem kötü ve şer fiiller ve bu fiilleri Allah'a nispet etme meselesidir. Ona göre ister iyi ister kötü filler olsun tamamı Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisi neticesinde ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle filler arasında iyi ve kötü ayrımının ontolojik açıdan yapılmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Zahiren bir fiilde kötülük var gibi görünse de hakiki manada fiilin özünde kötülük bulunması mümkün olmadığını belirtmektedir.³⁷³

İbnü'l-Arabî Mu'tezile ve Eş'arî'nin görüşlerini eserinde ayrıntılı bir şekilde ifade ettikten sonra Mu'tezile'nin "insan fiilinin yaratıcısıdır" teorisini ve Eş'arîler'in kesb teorisini gizli şirke sebebiyet vermesi nedeniyle tenkit etmektedir.³⁷⁴ Tasavvuf düşüncesinde ise hâdis kudretin bir şeyi meydana getirmesi mümkün olmadığı görüşünün kabul gördüğünü ifade etmektedir.³⁷⁵ Bu kapsamda düşünür insanların fiillerinde kudreti bulunmamaktadır. Fiiller konusunda insan, ancak Allah'ın fiillerine bir mahal olmaktadır. Mahal ise mümkün varlıkta hüküm sahibidir. Fakat etki sahibi değildir. Bu şekilde etki ve hüküm kavramlarıyla problemin açıklığa kavuşmasını sağlamıştır.³⁷⁶

Düşünüre göre kesb, müktesipte arız olan bir kudretle meydana gelmektedir. Allah'ın hâdis bir kudretle kesbe müktesip olması imkânsız olduğu için Allah kesbin hakiki faili çıkarımını yapmaktadır.³⁷⁷ Ona göre kesb, mümkün varlığın iradesi, bir fiili yapma veya yapmama taallukunda bulunmasıdır. Bu taalluk esnasında Allah mümkün varlığın taalluk ettiği fiili yaratmaktadır. Bu duruma mümkün varlığın kesbi denilmektedir. Oysaki bu kesb mecazi olarak mümkün varlığa, hakikatte ise vâcip varlık olan Allah'a ait olduğu görülmektedir.³⁷⁸ Bu kapsamda insanların fiilleri zahiri olarak kendilerine ait olsa da Allah'ın kudreti olmaksızın bir şeyin meydana gelmesi mümkün olmadığı için hakikatte fiiller Allah tarafından yaratılmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin kesb yorumu onun kısmi olarak cebri anlayışa yönelmesine neden olmaktadır. Bu durum ise mümkün varlıkta fitri olarak mevcut ve varlıkta cari olan İlâhi kanunlar neticesine oluşmaktadır. Zira alemdeki her şey bu İlâhi kanunlar (sünnetullah) kanunları ile vücûda gelmektedir. Alemde cari olan İlâhi kanunlara teslim olması, hakikatte Allah'ın Kazâ-kaderine sûfinin rıza göstermesi şahsi kulluk boyutundan geçerek Allah'ın Zatına ulaşmasını neticelendirir.³⁷⁹ Bu doğrultuda alemdeki her şey ezeli ve

³⁷³ İbn Arabî, *Fütûhâtü'l- mekkiyye*, 13/148.

³⁷⁴ İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 13/145.

³⁷⁵ İbn Arabî, *Fütûhâtü'l- mekkiyye*, 13/275.

³⁷⁶ İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 11/161.

³⁷⁷ Ebû Hasan Ali b. İsmail Eş'arî, *Kitabü'l lüma* (Mısır, 1955).

³⁷⁸ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhatu'l mekkiyye* (Kahire, 1977).

³⁷⁹ Ebu'l Alâ Afî, *Ta'likata alâ fususu'l hikem* (Beyrut, 1946), 20.

değişmeyen kanunların icrası üzerine cereyan etmektedir. Bu ise ayân-ı sabîtenin kabiliyetlerine münasip olarak her bir insanın asi veya muti olarak doğduğuna iman etmeyi gerektirmektedir.³⁸⁰ Bu açıklamalar sonucunda anlaşılıyor ki İbnü'l-Arabî'ye göre insan istidatı ve fitratı itibarıyla fiillerinde hürriyet sahibidir. Fakat ayân-ı sabîte ile irtibatı açısından ise insan hürriyet içinde mecbur olarak kabul edilmektedir.

3.5.3. Fahreddin Razi'de kesb

Razi'nin düşünce sistemi İmam Eş'ari'ye ait ekol ekseninde hareket etmektedir. Bu nedenle irade ve hürriyet konusunda Eş'ari'nin kesb teorisini benimsemiştir. Kesb teorisi kapsamında bireye fiilin meydana getirildiği mahal konumu yüklenmiştir. Düşünür eserlerinin bazı bölümlerinde kesb konusunda kısmen de olsa Eş'ari düşünceden uzaklaşarak ehl-i sünnetin diğer bir kolu olan Mâtürîdîliğe yönelmiştir. Zira kesb kavramını eserlerinde bir fiil ve işte odaklanma ve karar verme olarak açıklamıştır. Bu açıklama Mâtürîdî yaklaşıma daha yakın görülmektedir.³⁸¹ Ancak bu ifadelere rağmen eserlerinde genel anlamda Eş'ari düşünce sistemine daha yakın olduğu anlaşılmaktadır.³⁸² Düşünür fiilin meydana gelişi ve sonrasında bireyin fonksiyonu bulunmadığı görüşüne sahip olması nedeniyle Eş'ariliğin cebr-i mutavassıt görüşünü cebre daha fazla yaklaştırmıştır. Allah fiil öncesi ve sonrasında mutlaka fiile müdahil olmaktadır. Fakat bu durum insanın fiilinde mesuliyetini ortadan kaldırmamaktadır. Bu nedenle insanın da fiil önce ve fiil sürecinde bir yönü ile müdahil olması gerekmektedir.³⁸³

Düşünürün kesb teorisini anlamak için kudret anlayışını değerlendirmek gerekir. Ona göre sıhhatli beden ile hasta olan beden arasındaki fark bariz olarak görülmektedir. Buradaki ayrımın esası ise cismin selametli ve mizacın ise itidalli olması şeklinde ifade edilmiştir. Eş'arî kudreti açıklarken onun yaptığı tanımdan farklı bir kudret tanımlaması karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki, yatalak bir insan ile sağlıklı bir insan arasındaki farkı sağlıklı olanın üzerinden tanımlama yaparak açıklarız ki bu açıklama kudret sıfatına işaret etmektedir. Düşünür burada şu soruyu sorar buradaki ayrım kudret olduğuna göre fiilden önce mi fiilden sonramı ortaya çıkmaktadır. Kudretin fiilden önce olması Eş'arî görüşüne göre mümkün değildir. İkincisi de imkansızdır; çünkü fiil esnasında kudret mevcut olursa fiili terk etme veya etmeme hürriyeti ortadan kalkmaktadır. Bu açıklama sonrasında düşünür kendi görüşünü beyan etmekte ve bu kudreti veya başka bir deyiş ile tefrikin meydana gelişinin bilgisi zaruri olarak bulunmaktadır. Bu kudret veya tefrik selim mizaca

³⁸⁰ Afifi, *Ta'likata alâ fusûsü'l hikem*, 2/158-159.

³⁸¹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/10-11.

³⁸² Hamdi Gündoğar, "Fahreddin er- Razi'de İrade- Fiil ilişkisi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2021), 65.

³⁸³ Gündoğar, "Fahreddin er- Razi'de İrade- Fiil ilişkisi", 65.

ait bir durum olarak ifade edilmektedir. Bu kudret veya tefrike daî (güdü) dahil olduğunda fiilin meydana gelmesinde bir vücûbiyet ortaya çıkmaktadır.³⁸⁴

Düşünür kudret kavramı haricinde istitâatı eserlerinde ele almaktadır. Eş'arî'ye göre istitâat, fiille eş zamanlı bulunmaktadır. Mu'tezile ise istitâat fiil öncesinde bulunmakta görüşünü benimsemektedir. Râzî'ye göre eğer kudret sağlıklı bünyede bulunuyorsa fiilden önce bulunduğu görüşü benimsemektedir. Fakat bu kudret fiilin yaratılmasında tek başına asla yeterli görülmemektedir. Bu kudrete kesin güdü ve azim ilave olduğunda ancak fiilin belirleyicisi olur ve fiil meydana gelir.³⁸⁵ Râzî insanı, fiillerinin meydana gelmesinde tek başına yeterli görmemektedir. Ona göre fiilin oluşumunda insanın iradesinden evvel Allah'ın iradesi devreye girmektedir. Fiilin vuku bulmasından evvel insanın kalbindeki fiil tasavvuru ve fiile yönelik kararlılık ve fiil için gerekli olan kudret ve şartları da yaratan Allah'ın olduğu belirtilmektedir. Fiile dair bütün şartların yaratılışı sonrasında hâdis olarak tanımlanan irade ve gücün kullanılması ile fiilin meydana geldiğini ifade etmektedir.³⁸⁶ Bu durumda Râzî fiil öncesinde meydana gelen tasavvur, irade ve kesbin Allah tarafından yaratıldığını ve Allah'ın mutlak iradesi ile gerçekleştiği tezini savunmaktadır. Eserlerinde Râzî'nin genel olarak Allah'ın mutlak iradesi ve kudretine vurgu yapmakta ve insanın kendine has bağımsız cüz'î iradesi ifadesini kullanmaktan kaçındığı görülmektedir. Bu durum Râzî'nin kader ve Kazâ meselesi ve bu mesele ile ilişkili insanın fiillerinde hürriyeti konusunu Allah'ın varlığı ve tek yaratıcısı ilkesi açısından değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Mahluku yaratma sıfatından tenzih etme kaygısı neticesinde şekillendirilen bir tez olarak görülmektedir. Bu kaygı neticesinde, bir taraftan insan irade ve kesbini kabul etmiş olması nedeniyle insana bir özgürlük sahası açmış diğer taraftan ise bu irade ve kesbin Allah'ın irade ve kudretinin mutlak anlamda kontrolü altındadır, demek suretiyle insan iradesini adeta Allah'ın iradesi içinde kaybolmasına neden olmaktadır. Bu nedenle Râzî Eş'arî görüşünü cebri görüşe yaklaştırması açısından tenkide maruz kalmaktadır.

3.6. İbn-i Sîna, İbn-ü'l Arabî ve Fahreddin Râzî'nin kader görüşlerinin karşılaştırması ve değerlendirmesi

Kazâ-kader problemi İslam ilimleri içinde itikadî meselelerin konu edinildiği disiplin olarak kabul edilen Kelam ilminin en çok tartışılan ve tartışılmaya devam eden konusudur. Kelam ilminde bu tartışmalar ve değerlendirmeler sonucunda belirli ekollerin kazâ ve kader meselesine yaklaşımları ortaya çıktığı görülmektedir. Bunların başında ilk Cebriye gelmektedir. Cebriye insanın fiillerindeki sorumluluğu tamamen ortadan kaldırmakta, yalnız kader olgusu ve Allah'ın takdir ve hükmünü kabul etmektedir. Bu görüşe tepki olarak ise Mu'tezile ekolü ortaya çıkmakta ve kadere yaklaşımı ile diğer uç

³⁸⁴ Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, 158-160.

³⁸⁵ Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, 161.

³⁸⁶ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/7.

görüşü temsil etmektedir. Mu'tezile insanın fiillerindeki sorumluluğu tamamen insana yüklemekte ve fiilin yaratılışını da bireye atfetmektedir. Bu iki görüşün ortasında Eş'arî ve Mâtürîdî durmaktadır. Bu iki ekolün kader meselesinde benzer görüşte olduğu kabul edilse de Mâtürîdî düşüncenin insan iradesinin yaratılmış olmadığını kabul etmesi, insanın özgürlüğü ve sorumluluğuna vurgu yapması açısından Eş'arî düşünceden farklılaştığı görülmektedir. Diğer yandan Eş'arîler'in insan iradesinin yaratılmış olduğunu kabul etmeleri, sorumluluğu izah için geliştirdikleri kesb teorisinin açmazlığı nedeniyle cebri kader anlayışına yakın durdukları kabul edilmektedir. Bu açıdan Mâtürîdî anlayışın takdir-tedbir sorununda daha dengeli bir yaklaşım sergiledikleri belirtilmektedir.

Çalışmada konu olan üç isim İslam düşünce tarihinde farklı disiplinlerde ilmi faaliyetleri ile temayüz etmiş ve alanlarında otorite olarak kabul edilmiş isimlerdir. Kazâ-kader problemi kelimelerin konu alanına girse dahi İslam düşüncesindeki diğer disiplinlerde bu konuya kayıtsız kalmamıştır. Zira diğer disiplinler de İslam kaynağından beslenmesi nedeniyle İslam'ın düşüncesinin meselesi olan kazâ-kader meselesini konu edinmek suretiyle fikirlerini beyan ettikleri görülmektedir. Çalışmada zikredilen ve görüşleri değerlendirilen isimler tasavvuf, İslam felsefesi ve kelimelerin kendi usul ve sistemine göre kazâ-kader problemini değerlendirmiştir.

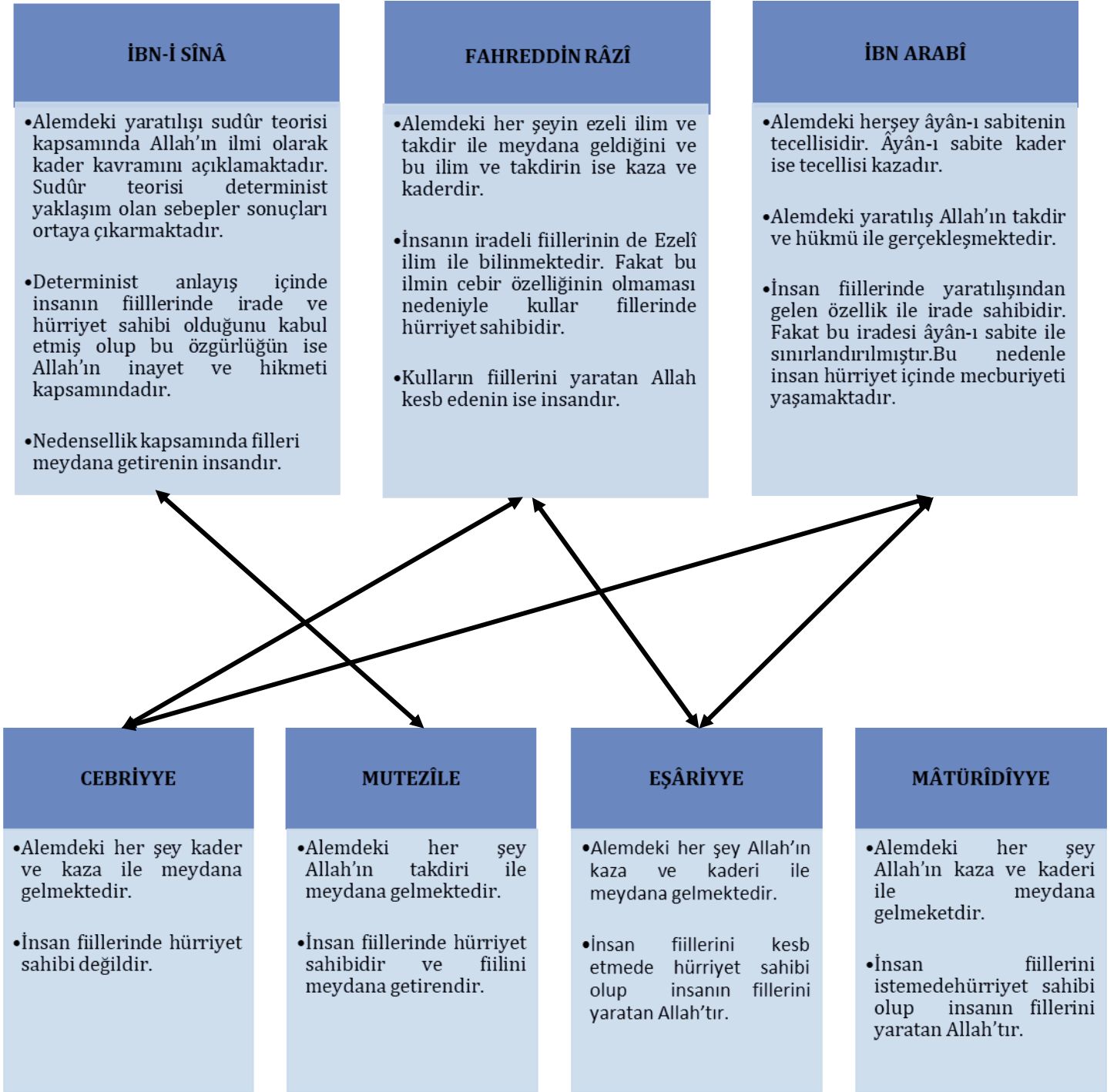
İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî 'nin kader-kazâ problemini değerlendirmelerinde, değişik kaynaklardan beslenmeleri nedeniyle farklı görüşlere ve çözümlere sahip oldukları görülmektedir. İbn Sînâ düşüncelerini felsefe kaynağı üzerine inşa etmesi nedeniyle metafizik ve sudûr doktrini çerçevesinde ortaya koymuştur. Bu kapsamda insan fiillerinde özgür olduğu, Allah'ın ilminin insanî eylemlerinde cebir altına almadığı görüşünü benimsemiştir. Bu görüşü ile diğer iki düşünürden farklı bakış açısına sahip olduğu görülmektedir. İbn Sînâ'nın kazâ-kader görüşü kelimelerin alanında kader problemine dair temel yaklaşımlardan biri olan Mu'tezile ile yakın olduğu söylenebilir.

Fahreddin er-Râzî, kader-kazâ görüşünü Allah'ın ilmi açısından değerlendirmektedir. Fakat bu ilmin insanın iradesini kontrol etme gibi bir mahiyeti olmadığı düşüncesini savunmuştur. İnsanın fiillerinde kesbin bireye ait olduğunu, fiilin var olmasının ise Allah'ın yaratması ile gerçekleştiğini ifade etmektedir. Eş'arî çizgide yer alan Râzî'nin bu görüşleri ile kelimelerin alanında kader problemine dair şekillenen düşüncelerden Cebriyye daha yakın bir çizgide olduğu tespit edilmiştir.

İbnü'l-Arabî kazâ-kader problemini özgün şekilde oluşturduğu vahdet-i vücûd teorisi ile tanımlamıştır. Ona göre birey fiillerinde özgürlük içinde mecburiyeti yaşamaktadır. Bu doğrultuda insan eylemlerinde sorumlu olması açısından özgürlüğe sahiptir. Fakat âyân-ı sâbite ile bu özgürlüğüne bir sınırlandırma yapılmıştır. Bu nedenle İbnü'l-Arabî insan fiillerinde kısmen özgürdür, görüşü ile Eş'arîliğe, âyân-ı sâbite ile cebir altındadır, görüşü ile ise Cebriyye görüşü ile yaklaştığı sonucu elde edilmiştir.

Çalışmanın bu bölümünde farklı disiplinlerde yetişmiş üç alimin Kazâ-kader konusuna dair görüşleri şekil üzerinde kıyaslaması yapılmış ve bu üç ismin kader-Kazâ-irade

görüşlerinin Kelam ilmindeki hangi ekoller ile paralel olduğunu şekilsel düzlemde gösterilmiştir.



Şekil 1.3. Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ ve İbnü'l-Arabî'nin kader görüşlerinin kelâmî ekollerle karşılaştırılması

SONUÇ

İbn Sînâ metafizik düşünde sisteminde kazâ ve kader anlayışını sudûr teorisi üzerine tesis etmektedir. Ona göre kader Allah'ın ilmi olarak tanımlanmıştır. Bu kapsamda sudûr teorisi filozof tarafından Allah'ın ilmi ve akletmesi olarak tarif edilmektedir. Bu teoriye göre Allah'ın zatını akletmesi, alemdeki hayır ve nizamı ilmi ile bilmesi anlamına gelmektedir. Allah'ın diğer akıllara tesir etmesi neticesinde akılların, akılların nefislere tesir etmesi ile nefislerin ve nefislerin ise göksel feleklere tesir etmesi ile iradeli hareketlerin ortaya çıkması gerçekleşmektedir. İbn Sînâ'ya göre diğer tarafta ise insan iradeli hareket eden varlıktır. Zira insan nebatî ve hayvanî yönü olmasına rağmen akıl istidatı nedeniyle irade sahibi olmaktadır. Bu doğrultuda İbn Sînâ iradeyi akıl ile ilişkilendirmektedir. İnsan yapısı itibarıyla eksik bir varlık olup fiili meydana gelmesi için iki temel güce muhtaç konumdadır. Bu iki güç ise biri İlâhi diğeri ise bedeni güç olup bunların neticesinde fiili gerçekleştirmektedir. Netice olarak filozof insanı fiilleri konusunda özgür ve fail olarak tarif etmektedir. Bu kapsamda Kazâ-kader-irade konusu ile ilgi Kelam ekolleri içinde Mu'tezile görüşüne daha yakın olduğunu görülmektedir. Zira Mu'tezile fiili isteyen ve yaratan olarak insanı kabul etmektedir. İbn Sînâ ise akıl yetisi nedeniyle fiili irade ile isteyen ve akıl yetisinin neticesinde kudreti ile meydana getirenin insan olduğunu ifade etmektedir. Bu görüşler Mutezile ile örtüşmektedir.

İbnü'l-Arabî kazâ-kader görüşünü ayân-ı sabîte teorisi ile ortaya koymaktadır. Her şeye dair hakikatin ayân-ı sabîtede mevcut olduğunu ve ayânlara dair hakiki bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını belirtmektedir. Kazâ Allah'ın ilminde eşyanın maddi ve manevi tüm özelliklerine dair bilgilerinin ayân-ı sabîtede bulunması, kader ise ayânların Allah tarafından yaratılmasıdır. İnsanın fiilleri de bu yaratılış kapsamına girmektedir. Bu bakış açısı ile Kelam ekollerinden Eş'arîyye görüşüne yaklaşmıştır. İbnü'l-Arabî bir taraftan insanın özgürlüğünü benimsemekte, diğer taraftan ise ayân-ı sabîte ile insan fiillerinin kuşatıldığı görüşü ile Cebriyye düşüncesine doğru geçiş yapmaktadır. Başka bir ifade ile insan fiilleri bakımından hem hâkim hem de mahkûm olarak tanımlanmaktadır.

Fahreddin er-Râzî, Eş'arî'nin kazâ-kader görüşünü nakil yolu ile eserlerinde geniş bir şekilde değerlendirmiştir. Düşünür bu meseleye dair görüşlerinde Eş'arîyye ekolüne yakın bir isim olarak belirtilmektedir. O Eş'arî ekolünün ortaya koyduğu kesb teorisini benimsemiş ve insanın özgürlüğüne vurgu yapmıştır. Kesbin insana ait olduğunu ifade ederken diğer taraftan Allah'a ait olduğunu ve Allah'ın mutlak iradesi ile yaratıldığını ifade etmek suretiyle Cebriyye ekolüne doğru bir yönelim içine de girmiştir.

Çalışmada kazâ-kader görüşlerini değerlendirdiğimiz bu üç ismin konuya dair fikirlerindeki ortak özellikler insanın irade ve özgürlüğünü ortaya koyarken diğer taraftan Allah'ın kudret ve yaratılışına vurgu yapmakta oldukları görülmüştür. Özellikle kazâ-kader-irade dengesini korumak suretiyle değerlendirme yapmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Varlık anlayışı üzerine kazâ-kader anlayışını tesis etmektedir. Ontoloji anlayışı ise bulundukları disiplinlerin tesiri ile inşa edilmiştir. Bu nedenle aralarındaki farklı bakış açıları meydana gelmektedir. Bu farklı bakış açıları insanın fiillerinde kısmen veya tamamen olsa da özgür olduğu ve

fiillerinden sorumlu olduğu düşüncesi ile kesişmektedir. Netice olarak Râzî ve İbnü'l-Arabî'nin kader konusunu izah etmeye çalışırken Allah'ın bilgisi ve mutlaklığı kapsamında insan özgürlüğü ve sorumluluğunun gölgede kaldığı, İbn-i Sîna'nın kader yaklaşımında ise insan özgürlüğü ve sorumluluğunun daha anlaşılır olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Abdülbâki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'an*. Kahire, 1964.
- Adam, Hüdaverdi. *İbnü'l-Arabî Kaza ve Kader*. İstanbul: Eser Kitap, 2009.
- Afifi, Ebu'l Alâ. *Ta'likat âlâ fusûsü'l hikem*. Beyrut, 1946.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*, İstanbul, 1992.
- Ahmed b. Yahya, İbn-i Murtaza el-Mehdi-Lidinillah. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Münye ve'l Emel)*. çev. Hüseyin Maraz. İstanbul: Endülüs, 2018.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe terimleri Sözlüğü*. Ankara: Ankara Üniveristesi Basımevi, 1975.
- Akbulut, Ahmet. "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri". *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992).
- Akdeniz, Ahmet. *Fahreddin er-Râzî'nin Kaza ve Kader Anlayışı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, 2013.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Sînâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/319-322. İstanbul, 1999.
- Alper, Ömer Mahir. *İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri*. ed. M.Cüneyt Kaya. Ankara: Türk Diyanet vakfı Yayınları, 2018.
- Alper, Ömer Mahir. "Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi: İbn Sînâ'nın Varlık Tasnifinde Çelişki Nerede?" *Uluslararası İbn-i Sînâ Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Yayınları, 2009.
- Altıntaş, Hayrani. *İbn Sînâ Metafizigi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Altıntaş, Halil- Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 18. Basım, 2009.
- Altıntaş, Hayranî. *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: Ankara Üniveristesi Basımevi, 1986.
- Alwajrah, Ebrahim Mohammed Hussein. "'فلسفة النفس عند ابن سينا' من عرف نفسه فقد عرف ربه". *el-Mecelletu'l İlmiyyetu'l-Muhakkemetu li-Riaseti's-Şu'uni'd-Diniyyeti't-Turkiyye* 2/2 (2021), 188-233.
- Atay, Hüseyin. "Bazı İslam Filozof ve Düşünürlerine Göre İlim ve İlimlerin Tasnifi". *İslam Bilimleri Dergisi Enstitüsü* 4 (1980).
- Aydınlı, Osman. "Kaderî Anlayışın İlk Tezahürleri". *Journal Of Islamic Research* 16/2 (2003).
- Bardakoğlu, Ali. "Kudret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 26. Ankara, 2002.
- Bağdâdî, Ebu Mansur Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara, 2007.
- Bağdâdî, Ebu Mansur Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut/Lübnan: Daru'l-Marife, 4. Basım, 2008.
- Bakillânî, Ebu Bekir Muhammed b. et-Tayyib. thk. Madüddin Ahmed Haydar. *Kitabu temhidi'l-evail ve telhisi'd-delail*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekafiyye, 1987.
- Bayraktar, Mehmet. "İbn-i Arabî'de oluş ve varoluşsal Çeşitlenme". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (1981), 349.
- Bozkurt, Birgül. "Muhyiddin İbn Arabî ve Abdülhak İbn Seb'in'in Vahdet Anlayışlarının Mukayesesi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 6/2 (2020), 311-368.
- Bozkurt, Mustafa. "Fahreddin Râzî'nin Felsefî Kelamında Zorunlu Varlık Kavramı". *Kelam Araştırmaları* 9/2 (2011), 239-252.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahih-i Buharî*. Dimaşk: Daru'l İbn-i Kesîr, 2002.

Bulut, İsmail. "Kader-Engellilik İlişisine Kelami Bir Yaklaşım". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015).

Çapku, Ahmet. *Risalet'ül Kaza ve'l Kader ve İbn Sînâ'da Kader Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2001.

Cafer Sübhan, Ayetullah'ül Uzma. *Ana Hatlarıyla Caferîlik*. çev. Cafer Bendi derya. İstanbul: Cevher Yayınları, 20009.

Çağırıcı, Mustafa- Hökelekli, Hayati. "İrâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/308, 2000.

Cengiz, Lütfi. "Emeviler Döneminde Kader Problem". *Marife* 2 (2001), 107-127.

Corbin, Henry . *İslam Felsefe Tarihi*. çev. Hüseyin Hatemi. 2 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 13. Basım, 2013.

Cürcanî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfât*. Beyrut/Lübnan: Daru'l-Marife, 1. Basım, 2007.

Davud, Abdalbârî Muhammed. *el-İrâde 'inde'l-mu'tezile ve'l-eşâ'ire*. Beyrut, 1996.

Demir, Abdulkadir. *Fahreddin er-Râzî'nin Tefsirinde Kevni Ayetlere Yaklaşımlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2020.

Deniz, Gürbüz. "İbn Sina'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar". *Eskiye* 29 (2014), 103-120.

Dermirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 42. İstanbul, 2012.

Durusoy, Ali. "İbn-i Sîna, İslam Düşüncesindeki Yeri ve Önemi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/322-331. İstanbul, 1999.

Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*. Beyrut, 1993.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Sufî Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*. çev. Ceyhan Semih. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.

Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail. *Kitabu'l luma*. Mısır, 1955.

Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail. *Kitâbu'l-lum'a fî'r-reddi alâ ehli'z-zeyği ve'l-bida*, 1955.

Eş'ari, Ebu'l-Hasan. *Kitabu'l-lum'a fî'reddi ala ehli'z-zeyği ve'l-bida*. Beyrut, 1952.

Fahreddin er-Râzî. *Kitabü'l-erbaîn fî usûli'd-din*. Mısır: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezher, 1982.

Fahreddin er-Râzî. *Me'âlimü usûli'd-din*. çev. Muhammed Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Fahreddin Râzî. *el-Kaza ve'l-kader*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1994.

Fahreddin Râzî . *el-Metâlibü'l-âliye*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l İlmiyye, 1999.

Fahreddin Râzî . *Me'âlimü usûli'd-dîn*. çev. Muhammed Altaytaş. İstanbul, 1. Basım, 2019.

Fahreddin Râzî . *Mefatihü'l-gayb*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 3. Basım, 2005.

Fahreddin er-Râzî. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*. Tahran: Menşuratü Zevî'l-Kurb, 1321.

Fettah, İrfan Abdulhamid. "Cebriyye". C. 7. İstanbul, 1993.

Fırlalı, Ethem Ruhi. *İmamiyye Şîası*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1984.

Gölcük, Şerafeddin. "Bâkılânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/531-535. İstanbul, 1991.

Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman. *Kelam Tarih Ekoller Problemler*. Konya: Tekin Yayınevi, 2001.

Gündoğar, Hamdi. "Fahreddin er- Razi'de İrade- Fiil ilişkisi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2021).

Hasan Hüseyin Bircan. "İbn Sînâ'nın İslam Düşüncesindeki Yeri ve Önemi". *Muhafazakâr Düşünce* 45-46 (2015).

Hourani, George F. "İbn Sînâ'nın Kaderin Sırrı Risalesi". çev. Aydın Özdemir. *Marife* 2013 (ts.).

İbnü'l-Arabî. *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*. Beyrut, ts.

İbn Hazm el-Endelüsî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l -ehvâi ve'n-nihâl*. Mısır, 1320.

İbn Manzur. Kahire: Dâru'l Maarif, ts.

İbnü'l-Arabî. *Füsûsü'l-hikem*. Mısır, 1946.

İbnü'l-Arabî. *Fütûhâtü'l-mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

İbnü'l-Arabî. *Fütûhâtü'l-mekkiyye*. Kahire, 1977.

İbn-i Kesîr. *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Kerim*. Kahire: İhya'ul-Kutubi'l-Arabiye, 1952.

İbn Sînâ. *Dânişnâme-i alâî*. çev. Murat Demirkol. İstanbul, 1. Basım, 2013.

İbn Sînâ. "Arş Risalesi". çev. Enver Uysal. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 9/9 (2000).

İbn Sînâ. *Cami'ül Bedai*. Beyrut-Lübnan, 1. Basım, 2004.

İbn Sînâ. "er-Risale er-Arşîyye". *Mecmûu Resâili's-Şeyh'r-Reîs*, ts.

İbn Sînâ. "İlâhiyyât". *eş-Şifa*, ts.

İbn Sînâ Bedevî, Abdurrahman thk. *Risalet'ül-Kaza ve'l-kader*. İstanbul, 2001.

İbn Sînâ. *el-Mebde ve'l-Meâd*. Tahran, ts.

İbn Sînâ. *el-İlahiyyat*. Kahire, 1960.

İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-Tenbihât*, Kahire, 1948.

İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbihât*. çev. Muhiddin Macit, ts.

İbn Sînâ. *en-Necât*. Kahire, 1938.

İbn Sînâ. *en-Necât*. Kahire, 1938.

İbn Sînâ. *en-Necât*, ts.

İbn Sînâ. *en-Nefsü'l-insaniyye*. Kahire, 2003.

İbn Sînâ. *Risalet'ü adhaviyyetü fi emri mead*. Mısır, 1949.

İbn Sînâ. "Risalet-ü fi sırrı kader". *Mecmûu Resâili's-Şeyh'r-Reîs*, ts.

İbn Sînâ. *eş-Şifâ/Nefs*. Mektebetü'l-i'lâmi'l-İslamî, ts.

İbnü'l-Arabî. *Füsûsü'l-hikem*. çev. Ahmet Avni Konuk. 2 Cilt. İstanbul, 1. Basım, 2017.

İlyas Çelebi. "Kabul ve Ret Cihetlerinden Kelam Literatüründe İbn Sînâ". *Uluslararası İbn-i Sînâ Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Yayınları, 2009.

İsfehâni, Rağıp. *Neb'e*, ts.

İsfehâni, Rağıp. *el-Müfredat*, ts.

İskenderoğlu, Muammer. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Er-Râzî*. ed. Ömer Türker- Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2013.

Kara, İhsan. "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf İstilahlarına Etkisi Ve Seyyid Mustafa Rasim Efendi'nin Istilâhât-I İnsân-I Kâmil'i Örneği". *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009).

Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınlar, ts.

Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Kahire: Mektebetü'l-Usre, 2009.

Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Kahire, 1988.

Karaağaç, Hilmi. "Kaderiyye / Mu'tezile'nin Mecûsîlikle İthamının Teolojik Arkapları". *Kelam Araştırmaları* 13/1 (2015).

Karadağ, Çağfer. "İbnü'l-Arabî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 20. İstanbul, 1999.

Karadağ, Çağfer. "Kelâmcıların İbnü'l-Arabî Düşüncesine Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 87-96.

Karadağ, Çağfer. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin İtikâdı (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)". / *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 21 (2008), 67-94.

Karadağ, Çağfer. *İbnü'l-Arabî'nin İtikadî Görüşleri*. İstanbul, 1997.

Kartal, Abdullah. "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005).

Kaya, Mahmut. "Sudûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 37. İstanbul, 2009.

Kaya, Veysel. "Fahreddin Râzî'nin Sünnî Eş'arî Kelâmına Yöneltiltiği Eleştiriler". *Marife* 5/3 (2005), 247-257.

Kaya, Veysel. *Felsefî Kelâm Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*. Doktora: Uludağ Üniversitesi, 2013.

Konevi, Sadreddin. *Fûsûsü'l-hikemin Sırları*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Kösen, Cumali. *İbnü'l-Arabî'nin Düşünce Sisteminde İrade Hürriyeti ve İnsanın Sorumluluğu*. Çanakkale: Çanakkale Üniversitesi 18 Mart Üniversitesi, 2020.

Leff, Gordon. "İslam Felsefesi". çev. Ahmet Bayındır. *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2016).

Mahmut Erol Kılıç. *Şeyh-i Ekber*. İstanbul: Sufî Kitap, 2013.

Mahmut Kaya. "İbnü'l-Arabî'nin İslam Düşüncesindeki Yeri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/520-522. İstanbul, 1999.

Malatî, Ebü'l-Hüseyn. *et-Tenbîh ve'r-red*. Beyrut, 2009.

Mâtürîdî. *Kitabü't Tevhid*. Beyrut, ts.

Mâtürîdî. *Kitabü't-Tevhid*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam yayınları, 4. Basım, 2009.

Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed el-*Kitabü't Tevhid*. 2 Cilt. İstanbul: İsam, 2014.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. İstanbul: Dâru'l-Mizan, 2006.

Muhyiddin b. Arabî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Beyrut, ts.

Mutahharî, Murtaza. *İnsan ve Kader*. çev. Muaz Pazarbaşı. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2016.

Müslim el-Kuşeyrî, Ebü'l-Hüseyn Müslim el-Haccâc b. *Sahih-i Müslim*. Riyad, 2. Basım, 2010.

Namlı, Abdullah. "Kur'an'ın Işığında Kader Konusuna Bakış". *Umde Dini Teknikler Dergisi* 1/1 (2018), 65-87.

Nesefî, Ebu'l Muîn. *Tebîrâtü'l-edille*. Şam, 1993.

- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tebşîratu'l-edille fî usulî'd-din*, Dîmeşk: Claude Selame Neşr, 1990.
- Öz, Ruhullah. "Fahreddin Er-Râzî'nin Kelam-Felsefe ve Tasavvuf Arasındaki Düşünsel Gelgitleri". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 191-212.
- Özköse, Kadir. "İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Mümkün Varlıkların İlahi İlimdeki Ezeli Hakikatleri: A'yân-ı Sâbite". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2011).
- Öztürk, Mustafa. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. İstanbul: İSAM yayınları, 1. Basım, 2013.
- Rzayeva, Rojda. "Doğu ve Batı Kültürlerinin Etkileşimi ve İbn Sînâ". *Uluslararası İbn-i Sînâ Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Yayınları, 2009.
- Sa'deddin et-Teftâzânî. *Makâsıdu'l-Kelâm fî 'Akâidi'l-İslâm*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık A.Ş., 1. Basım, 2019.
- Schimmel, Annemaria. "İslam'ın Mistik Boyutları". çev. Ergun Kocabıyık. *Kabalcı Yayın*.
- Sinanoğlu, Abdülhamid. "Allah'ın Ezeli İlminin İnsan Özgürlüğünü Kuşatıcılığı Sorunu". *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2004).
- Subhani, Cafer. *el-Kaza ve'l-Kader Fi'l-İlim ve'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*. Beyrut, 1987.
- Şahin, Hanifi. "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 48-68.
- Şehrîstânî. *el-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut/Lübnan: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 7. Basım, 2007.
- Şehrîstânî, Abdülkerim. *Milel ve nihâl-dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Şenel, Cahit. "İbn-i Sina ve Düşünce Hayatımız" Cahit Şenel, "İbn-i Sina ve Düşünce Hayatımız" *Hoca Ahmed Yesevî'den Şeyh Şaban Veli ve sonrasında Türk Düşünce Hayatı*, Kastamonu, 2018.
- Şeyh Saduk, Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh. *Tevhid*. çev. Zafer Aydaş. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2017.
- Taş, Oktay. *İbn-i Sînâ'nın Ahlak Felsefesinde Mutluluk*. Konya: Selçuk Üniversitesi, 2006.
- Tirmizî, Ebi İsa Muhammed b. İsa b. Savre. *Sünen-i Tirmizî*. Beyrut/Lübnan: Daru'l-Marife, 1. Basım, 2002.
- Toksöz, Hatice. "İbn Sînâ'nın Metafizik Sisteminde İrade ve İnsanın Özgürlüğü Problemi". *Milel ve Nihal* 9/1 (2012).
- Topaloğlu, Bekir- Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM yayınları, 2010. Basım, ts.
- Tunçbilek, H. Hüseyin. "Muhyiddin İbn Arabî'de Vahdet-i Vücûd Telâkkisi". *Harran Ü. İlahiyat Fak. Dergisi* 19 (2008).
- Turgut, Ali Kürşat. "Meşşâî Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 1-21.
- Türker, Ömer. *İslam ve Klasik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. "Ayân-ı sâbite". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 4. İstanbul: Türk Diyanet vakfı Yayınları, 1995.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul, 1991.
- Uzun, Nihat. *Hicrî II. Asırda Siyâset-Tefsir İlişkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2008.
- Ünverdi, Veysi. "Eş'arî ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'de Kesb Teorisi". *Diyanet İlmî Dergi* 51/1 (2015).
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Kazâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 25. İstanbul, 2002.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Fahredden Er-Razi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/89-95. İstanbul, 1995.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İlim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/108-110. İstanbul, 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kader”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/58-63. İstanbul, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kesb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/304-306. Ankara, 2002.

Yazıcıoğlu, Mustafa Said. “Fiil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/59. İstanbul, 1996.

