

T. C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

GAZALİ'DE KESB KAVRAMI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Danışman:

Yrd. Doç. Dr. Cüneyt GÖKÇE

Hazırlayan:

Mustafa YILDIZ

ŞANLIURFA

2007

ONAY SAYFASI

Yrd. Doç. Dr. M. Cüneyt GÖKÇEK danışmanlığında, Mustafa YILDIZ'ın hazırladığı “*Gazali’de Kesb Kavramı* ” konulu bu çalışma/.../.... Tarihinde aşağıdaki jüri üyeleri tarafından Temel İslam Bilimleri Ana Bilim dalında Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Cüneyt GÖKÇE İmza:

Üye: : Doç. Dr. Hasan Hüseyin TUNÇBİLEK İmza:

Üye : Yrd. Doç. Dr. Murat AKGÜNDÜZ İmza:

Bu tezin Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında Yapıldığını ve Enstitümüz Kurallarına Göre Düzenlendiğini Onaylarım.

Prof. Dr. Zuhal KARAHAN KARA
Enstitü Müdürü

Bu çalışma Tarafından Desteklenmiştir.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	4
KISALTMALAR	6
GİRİŞ: GAZALİ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE İSLAM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ	7
A) Gazali'nin Hayatı	7
B) Eserleri	11
1- Kelam	12
2- Felsefe	13
3- Tasavvuf-Ahlak	14
4- Metodoloji- Mantık	14
5- Fıkıh	15
C) İslam Düşüncesindeki Yeri	15

BİRİNCİ BÖLÜM HÜRRİYET VE İRADE PROBLEMİ

A) HÜRRİYET VE İRADE PROBLEMİNE GENEL BİR BAKIŞ	22
B) HZ. PEYGAMBER (SAV) VE SAHABE DÖNEMİ	24
C) EMEVİLER DÖNEMİ	26
D) MEZHEPLER DÖNEMİ	34
1-Kaderî veya Mu'tezilî Görüş:	34
2-Matûridî Görüş:	38
3-Eş'arî Görüş:	42

İKİNCİ BÖLÜM KESB KAVRAMI

A) KESB KAVRAMINI HAZIRLAYAN SEBEPLER	47
B) KESB KAVRAMININ FİLOLOJİK ANALİZİ	48
1-Lügat Anlamı	48
2-İstilah Anlamı	52
3-Kesbin Tarihçesi	54

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM GAZALİ'YE GÖRE KESB

A) GAZALİ'DE KESB KAVRAMININ KULLANILIŞI	56
B) GAZALİ'YE GÖRE KESBİ HAZIRLAYAN UNSURLAR	57
1-İrade	57
a) Vacip	60
b) Husun-Kubuh	61
c) Hikmet	65
2- Kudret (İstitâat)	67
SONUÇ	70
BİBLİYOGRAFYA	73

ÖNSÖZ

İslam düşünce tarihi içerisinde Gazali'nin çok önemli yere sahip olduğu bilinen bir gerçektir. Biz bu çalışmamızda Gazali'nin Kesb Kavramına yaklaşımını değerlendirmeye çalışacağız

Bu çalışmamızın iki temel amacı vardır: Bu amaçlardan birincisi İslam tarihinde ortaya çıkan her bir ekolün düşüncelerini derinlemesine inceleme fırsatından sonra bunlarla ilgili görüşlerini açıklamakla kendisinden sonraki süreç yön veren Gazali'nin oluşturduğu etkiyi neden ve sonuçlarıyla anlayabilmektir. Gazali sonrası dönemde Ehl-i sünnet inancının elde ettiği güce bakılarak onun gerçekten bir kavşakta kendisinden sonrakiler için bir yol haritası çizdiği ve bu hususta da başarılı olduğu söylenebilir. Onun böyle bir öneminin yanında ayrıca eserleri en çok farklı dillere çevrilen İslam âlimi olması, yazılmalarının üzerinden çokça zaman geçmiş olmasına rağmen eserleri hala geniş halk kitleleri tarafından en çok rağbet gören olması, birçok alanda yetkin bilgisinden dolayı birçok grubun dikkatini çekmiş olması onu araştırmamıza sebep olmuştur.

İkincisi ise hayatımızın her alanına yansımaları beklenen Allah tasavvurunun oluşmasına ve bu çerçevede insanın nasıl bir anlam taşıdığına belirlenmesinde kilit rol oynayan insanın kendi fiilinde nasıl bir yetkinliğe sahip olduğunun İslam tarihinde ortaya çıkmış bütün grupları anlamamıza kapı aralayacağı fikridir. İslam tarihinde mezheplerin oluşum dönemlerine baktığımızda bütün grupların bu noktada beyan ettiği fikirlerine göre şekil aldıkları gözlemlenebilir. Dolayısıyla bu çalışmamızın, İslam tarihinde ortaya çıkmış fırkaların düşünce temellerini nasıl oluşturduklarına dair bazı ipuçları vereceği düşüncesi de bizi böyle bir çalışmaya sevk etmiştir diye ekleyebiliriz.

İnsanoğlu akan zaman içinde yaptığı birçok şeyi kendi iradesi ile yaptığı fikrine tam da varacak iken kendi iradesinin dışında gerçekleşen olaylara bakıp acaba bu kendi tercihimle yaptığımı hissettiğim fikri, bir yanılsama olmasın diye kendince bir sorgulamaya girer. Böyle bir süreci büyük bir ihtimalle insanların var olmasından bu yana yaşadığı düşünülürse bu problemin ne kadar zamandır insanı meşgul ettiği ortaya çıkacaktır. Merak edilme zamanı bu kadar derinde olan bir problemin, araştırma isteğiyle çalışılmaya konu edinmiş olması herhalde makul olsa gerek.

İslam tarihinin ilk dönemlerinden bu yana insanın kendi fiilindeki yetkinliği tartışmaları iki kaygı güdülerek yapılmıştır. Bunlardan birincisi Allah'ın sonsuz güç ve kudretinin insana tanınacak insana ait alanda sınırlandırılmaması meselesidir. İkincisi ise Allah'ın sonsuz güç ve kudretinden her şeyi takdir etme yetkisine sahip olması, insanın ilahi hitaba muhatap olarak sorumlu tutulmuş olmasına nasıl bir kapı aranabileceği meselesidir. Bu bağlamda Allah'ın bazı sıfatlarına bir sınırlama getirir endişesiyle ilk müşebbihe düşüncesine karşı Ca'd b. Dirhem tarafından geliştirilen ve Allahın sonsuz gücüne kimseyi ortak etmemek adına cebri düşüncenin ortaya çıktığı görülür. Buna reaksiyon olarak kaderi görüşün insanı tamamen özgür olarak kendi fiilinin yaratıcısı kabul etmesi pek gecikmedi. Bu noktada bir orta yol gerekiyordu ki, toplumun genelinin içinde kendini aşırılıklardan uzak göreceği bu görüş ana gövdeyi oluştursun. İşte tamda bu noktada bu orta yolun düşüncesini ifadelendirecek bir kavrama ihtiyaç vardı. Bu kavram tezimizin de konusu olan kesb kavramıdır.

Tez konusunun belirlenme aşamasından tezin bitimine kadar bana her aşamada rehberliğini eksik etmeyen çok değerli hocam, Yrd. Doç. Dr. İbrahim Hakkı İNAL'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Araştırmamızın Arapça metinlerini, sayesinde çözebildiğim saygı değer hocam Doç. Dr. Hasan Hüseyin TUNÇBİLEK'e teşekkür ederim. Değerlendirmeleri ile tezimizin olgunlaşmasına katkıda bulunan değerli hocam Yrd. Doç. Dr. Murat AKGÜNDÜZ'e teşekkür ederim. Ayrıca çalışmamızın başından beri hiçbir yardımını bizden esirgemeyen saygı değer danışman hocam Yrd. Doç. Dr. M. Cüneyt GÖKÇE'ye teşekkürlerimi bir borç bilirim.

Mustafa YILDIZ
Mayıs, 2007-ŞANLIURFA

KISALTMALAR

Ank.	: Ankara
AÜİF.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜİFV.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
Bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
DEÜİF.	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h.	: hicri
Hz.	: Hazreti
İA.	: Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
İst.	: İstanbul
m.	: Miladi
MÜİFV.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
sad.	: Sadeleştiren
(sav)	: Sallallahu Aleyhi Vesellem
thk	: Tahkik Eden
Ünv.	: Üniversite, Üniversitesi
Yay.	: Yayınları, Yayınevi, Yayıncılık

GİRİŞ

GAZALİ’NİN HAYATI, ESERLERİ VE İSLAM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ

A) Gazali’nin Hayatı

Gazali (450/1058) yılında İran’ın Horasan bölgesinin Tus şehrinde(bugünkü Meşhed) dünyaya geldi¹.O dönemindeki İslam dünyasının eğitim yöntemi olarak kullandığı halkı eğitmeyi amaçlayan sistemin sonucunda elde edilebilecek miktarda bir Kur’an ve hâdis bilgisine sahip olan babası Muhammed, Müslümanların genelinde bulunan halisane takvaya sahip bir kişi idi.² Babası ekonomik yönden fazlaca zengin değildi ve bunun için de ailenin eğitimine yeteri kadar para harcayamamaktaydı. Eğirdiği yünleri dükkânında satarak evinin geçimini sağlayan babası, oğulları Muhammed ve Ahmet’in iyi bir öğrenim görmelerini arzuluyordu. Ailesinin ilmi ve entelektüel çevrelerle ilişki halinde olması aile reisinin özlemlerini çocuklarını okutma yönünde şekillendiriyordu.

Babası, çocuklarını okutmaya ömrünün yetmeyeceğini anlayınca belli bir miktarda para vererek onları sûfi arkadaşlarından birine emanet etmişti. Bizzat kendisi ulaşamadığı hedeflerine çocuklarının ulaşmasını istemiştir.³ Bu emanet ettiği şahsın, sufi biri olan Yusuf Nessac olduğu eserlerde rivayet edilir.⁴ Bu zat, çocukların babasından kalan parayı eğitimlerine harcadıktan sonra, onları parasız bir şekilde eğitimlerine devam etmelerinin bir yolu olarak yatılı medreselerde kalmalarını sağladı.⁵ Gazali’nin ruhen kimliğinin oluştuğu bir dönemde tasavvufi eğilime sahip bir babanın ve haminin eğitiminde büyümüş olması, onun sonraki dönemlerde tasavvufi fikirlere sahip olmasına kaynaklık etmiştir.

Gazali; iyi bir ilahiyatçı, hukukçu, kendine has özellikleri olan bir düşünür, bir sufi ve bir müceddidtir.⁶ Hüccetü’l-islam, Zeynü’l-din gibi lakaplarla tanınan

¹ Çağrııcı, Mustafa, “Gazali” *DİA*, XIII, 489.

² Watt, W., Montgomery, *Müslüman Aydın*, s. 16.

³ Çağrııcı, Mustafa, “Gazali”, *DİA*, XIII, 490.

⁴ Çubukçu İ.Agah, *Gazali ve Şüphencilik*, s.60.

⁵ Çağrııcı, Mustafa, *a.g.e.*, XIII, 490.

⁶ Watt, W. Montgomery, *Encyclopedia of İslam, New Edition “al-Ghazali”md.*, s.1038.

Gazali'nin tam adı Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el- Gazali'dir. Kendisi ile anıldığı nisbesinin Gazali mi yoksa tek z'li olarak Gazali mi olacağı tartışması, onun babasının bir yün eğricisi olup babasının mesleğine nispeten ona Gazali, Gazale adlı bir köyde doğmuş olma ihtimalinden yola çıkılarak doğduğu köye mensup anlamında nisbesinin Gazali olacağı iddialarına yöneliktir⁷. Hâmid adında bir oğlunun olup olmadığı kesin olarak bilinmemekle beraber, künyesinin Ebû Hâmid olması, soyunun da kendisinden sonra sadece kızlarıyla devam etmiş olması, akla, eğer Hâmid adında bir oğlu olmuşsa dahi bunun küçük yaşlarda ölmüş olduğu ihtimalini getirmektedir.⁸ Gazali'nin sufi kimliğiyle büyük ün kazanan Ahmed el- Gazali adlı bir erkek kardeşi ve birkaç kız kardeşi ile beraber kendisiyle aynı künyeyi taşıyan bir amcasının olduğunu anlatan rivayetler dışında ailesin kimlerden oluştuğuyla ilgili başka bir bilgi bulunmamaktadır.⁹

Eğitimine ilkin kaç yaşında başladığı kesin olarak bilinmemekle beraber, Watt'a göre büyük ihtimalle on bir yaşında eğitimine başlayan Gazali¹⁰, okuma yazma, Kur'ân-ı Kerim ezberleme, dil bilgisi ve aritmetik gibi dönemin ilköğreniminde öğretilen dersleri bu baba dostunun desteğiyle aldıktan sonra Ahmet b. Muhammed er-Râzkânî adlı âlimden fıkıh dersleri alarak eğitimine devam etmiştir. Tus'taki bu eğitiminden sonra 5 yıl sürecek olan eğitimine Cürcan'a giderek Ebü'l-Kâsım İsmail b. Mes'ade el-İsmailî¹¹ adında bir âlimden ders alarak devam etmiştir. Cürcan'daki eğitimini tamamlayıp memleketine dönerken yolları soyguncular tarafından kesilir ve Cürcan'da edindiği notları dâhil her şeyi elinden alınır. Soyguncuların elebaşından çok önem verdiği notları geri almak için geri döner ve Cürcan'a gittiğinde kaybettiği notlarındaki bilgileri ezberlemesine neden olacak elebaşının söylediği alaylı bir ifadeyle karşılaşır fakat notları geri alır.¹² Bunun Gazali'nin sonraki yaşamını etkilemesine onun bunu Allah'ın bir ikazı olarak görmesi neden olmuştur. Bu bakış açısı, Gazali'nin yaşamında kendisi ile Allah arasındaki kurduğu güçlü bağın ne kadar etkili olduğunu göstermektedir.

⁷ Çağrı, Mustafa *a.g.e.*, XIII, 489. Watt, W. Montgomery, *Müslüman Aydın*, s. 15.

⁸ Orman, Sabri, *Gazali*, s. 31 Çağrı, Mustafa *a.g.e.*, XIII, 489.

⁹ Çağrı, Mustafa *a.g.e.*, XIII, 490 ; Orman, Sabri, *a.g.e.*, s.31.

¹⁰ Watt, W. Montgomery, *Müslüman Aydın*, s. 16.

¹¹ Bu kişinin Ebû Nasr el-İsmailî mi yoksa Ebü'l Kâsım İsmail b. Mes'ade el-İsmail mi olduğuna dair daha geniş bilgi için Bkz. Çağrı, Mustafa *a.g.e.*, XIII 490. Bkz. İ. Agâh Çubukçu, *a.g.e.*, s.60.

¹² Çağrı, Mustafa *a.g.e.*, XIII, s.490.

Gazali Tus'a dönüp üç yıl kaldıktan sonra 1077'de İmamü'l-Harameyn (Medine ve Mekke imamı anlamına gelir.) Ebu'l-Meali el-Cüveyni'nin (ö.1085) derslerine devam etmek için Nişabur'a gitmiştir. Gazali'nin kelama ilgi duyması, onun eğitim aldığı âlimlerden biri olan Cüveyni'nin kelama ilgi duyan biri olmasıyla yakından ilgili olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Aldığı eğitim, onun daha sonraki ilmi kişiliğinin oluşmasında, dikkate değer bir katkı sağlamıştır. Bunun sonraki dönemlerde kaleme aldığı eserlerindeki ilmi yetkinliğinden de anlayabiliriz.

Bu tarihten itibaren hocasının vefatına kadar Nişabur'da Nizamiye medreselerindeki derslerine devam etmiş olduğu ve aldığı eğitim standardının yüksek olduğu ifade edilir. Bu ders alma süresi içerisinde hocasının en gözde üç öğrencisinden biri olmuştur.¹³Burada hocasından fıkıh, cedel, usul'u fıkıh, usulu'd-din, mantık v.b. alanlarda yetişti. Bunların dışında hikmet ve felsefe alanlarıyla ilgilenerek bunlarda derinleşmeye çalıştı.

İmamü'l-Harameyn'in vefatının ardından Nişabur'u terk ederek Büyük Selçuklular'ın ünlü veziri Nizamülmülk'ün (ö. 485/1092) nerede olduğu bilinmeyen karargâhına gitmiştir. Gazali'nin bu yere gitmesinin oralardaki âlimlere sunulan imkânlar ve orada bulunan âlimlerden istifade etme isteği ile yakından ilişkili olduğu düşünülebilir. Ayrıca da Nüzamülmülk'ün onun gelişine iltifatı da Gazali'nin burayla duygusal ilişkisini artırmasına ve ilim hayatını bir süre burada yaşamasına neden olduğu ifade edilebilir.

Nizamiye medreselerinin Nizamülmülk tarafından kurulduğu ve Musul'dan Herat'a kadar yayılan, en az dokuz tane medreseden oluştuğu ve bunlara devlet tarafından ciddi bir ekonomik destek sağlandığına yönelik Watt tarafından bilgiler verilmektedir. Ayrıca bu medreselerin bulunduğu şehirler Selçukluların egemenliği sayesinde ilmi faaliyetlerin yürütülebilmesine rahat bir olanak sağladığı; fakat Bağdat'ta ise Selçukluların hâkimiyetine kadar ilmi faaliyetlerin yapılabilmesi için gerekli siyasi atmosferin bulunmadığı da belirtilmektedir.¹⁴ Bu imkânlar sayesinde Gazali ilmi çalışmalarını çok rahat bir şekilde sürdürmüştür. Gazali'nin ilmi seviyesinin bu dereceye ulaşmasında bu imkânların ve Selçuklu yöneticilerinin özel desteğinin sağladığı katkı gözden kaçmayacak kadar önemlidir. Onun gelecekte yapacağı ilmi çalışmalarının muhtevasının belirlenmesinde bu desteğin

¹³ Kufralı, Kasım, "Gazali", *İ.A.*, IV, 748.

¹⁴ Watt, W., Montgomery, *a.g.e.*, s.17.

önemsenmeye değer derecede etkisi olduğu görülür. Bu etki onun Batınilere karşı devrin itaate en layık imamın Halife el-Mustazhir olduğunu ispata yönelik halifenin ismini taşıyan “Kitab el-Mustazhir” kitabında gözlenebilir.

Gazali, Cemaziyülevvel 484’te (Temmuz 1091) Nizamülmülk tarafından Bağdat Nizamiye medresesi müderrisliğine atandı. O dönemin dindarlığı ve faziletiyle bilinen Abbasi Halifesi Muktedi Biemrillah’ın ilgi ve desteğini gördü. Bu dört yıl süren dönem onun kitap telifi konusunda en verimli devresi olarak kabul edilir. Ayrıca daha önce Nizamülmülk’ün karargâhında da bazı kitap teliflerinde bulunmuştur.¹⁵ Gazali, Nizamiye medreselerinde iken yaklaşık üç yüz öğrenciye ders vermenin yanında hemen hemen iki yıl boyunca herhangi bir hoca desteğine sahip olmaksızın felsefe kitapları üzerinde bazı incelemelerde bulunarak bu konudaki ilmi yeterliliğini artırır. Gazali el-Munkız Adlı eserinde yaşamının bu kesitini: “*Nihayet anladım ki, bir mezhebi anlamadan ve künhüne vakıf olmadan reddetmek karanlığa taş atmaktır. Bu ilmi herhangi bir hocadan yardım istemeden sadece kitaplardan okumakla tahsile ciddiyetle sarıldım. Şer’i ilimlerde tasnif ve tedris faaliyetinden arta kalan zamanlarda buna çalıştım. Hâlbuki o sıralarda Bağdat’ta üç yüz talebeye ders vermekte idim. Allah teala beni sadece okumak sureti ile iki seneden daha az bir zaman içinde onların ilimlerinin son mertebelerine muttali kıldı. Bu ilmi anladıktan sonra, bir seneye yakın bir zaman, tekrar ederek, gaye ve derinliklerini araştırarak, devamlı düşündüm. Nihayet desise, hakikat ve hayallere, şüphe etmeyecek bir şekilde muttali oldum.*” bu şekilde anlatmaktadır.¹⁶ Bu incelemeler yaşamının ileriki dönemlerinde Gazali’nin fikri tarzda çatışacağı ekollerin Meşşailer ve İşrakiler olacağının ilk işaretleri olarak görülebilir.

Gazali’nin Felsefe, Kelam, Batinilik ve Tasavvuf üzerine “eleştirmeden önce anlama” tekniğiyle yaptığı araştırmaları, nihayetinde, onun zihin ve ruh dünyasında tam bir bilgi keşmekeşin yaşanmasına ve bu keşmekeşeye bir de kendisinin çocukluktan beri taşıdığını iddia ettiği şüpheciliği de eklenince zihninde bir bilgi kaosu yaşanmasına ve artık her şeye tenkitçi bir gözle bakmasına ve bu tenkitçi bakışın da kendisinde bir iç hesaplaşmaya sürüklemesine sebep oldu. Bu iç muhasebenin oluşturduğu karmaşanın etkisini *el-Munkızde* şöyle ifade eder: *bu*

¹⁵ Çağrıncı, Mustafa, *a.g.e.*, XIII, 491.

¹⁶ Gazali, *el-Munkız Mine’ d-dalal*, s. 48.

*durum karşısında uçurumun kenarında bulunduğuma, eğer halimi düzeltmezsem ateşe yuvarlanacağıma kanaat getirdim.*¹⁷

Gazalinin içinde bulunduğu bu tereddüt onu ciddi bir bunalıma koymuş ve kendi ifadesiyle; dili tutulmuş konuşamaz hale gelmiş, bunun üzüntüsüyle yeme ve içmeden kesilmiş, sağlığı bozulmuştu. Nihayet Gazali, iç dünyasında tasavvufi bir uzlet ve züht hayatı yaşama arzusunun baskın gelmesiyle 488/1095 yılında Nizamiyedeki mevkiini terk ederek Bağdat'tan ayrılmaya karar vermiştir.¹⁸

Gazalinin Bağdat'ta Nizamiye medresesindeki tedris faaliyetlerini ve elde ettiği kariyeri terk edip inzivaya çekilmesinin nedenleri üzerinde, bu kararı vermede siyasetin mi yoksa kendisinin de el-Munkiz'de bahsettiği gibi geçirdiği şüphe krizinin mi etkili olduğu hususunda tartışma vardır. F.Jabre, Gazalinin batinilerden korktuğu için Bağdat'ı terk ettiğini söylerken, Macdonalda göre Gazalinin el-Munkiz'de Bağdat'ı terk edişiyile ilgili itiraflarında samimi olmakla beraber Berkiyaruk'tan korkusunun da tesir etmiş olmasını bir ihtimal dâhilinde görür. Bir başka müsteşrik Cara de Vaux ise siyasi sebepleri ayrılışında etkili gören grubun aksine siyasi sebeplerin ayrılışında etkili olmadığı kanaatini taşımaktadır.

Gazali'nin Bağdat'tan ayrılma kararı, çevresinde cereyan eden siyasi, toplumsal olayların etkisinden, kendi içinde yaşadığı ruhsal çalkantıların etkisinden elbette bağımsız değildir, şeklinde açıklayan İ.Agâh Çubukçu olaya çok yönlü bakmanın gerekliliğine dikkat çekmiştir¹⁹.

B)Eserleri

Gazali döneminde çözülmesi gereken sorun olarak gördüğü bütün konularla ilgili, birçok eser yazmıştır. Çok eser yazmış olmasının ilme aşırı ilgisiyle, kendini döneminin bütün sorunlarını çözecek yetkinlikte görüyor olmasıyla, yaşadığı dönemdeki düşünce gruplarının hepsini incelemiş ve her birinin iddialarına cevap verme isteğiyle ilgisi kurulabileceği gibi, ayrıca emrinde çalıştığı sultanlar ve vezirlerin kendisinden kitap yazma talepleri de başka bir sebep olarak değerlendirilebilir.

¹⁷ Gazali, *a.g.e.*, s. 20.

¹⁸ Çağrıncı, *a.g.e.*, XIII, 492; Gazali, *a.g.e.*, s. 20.

¹⁹ Çubukçu İ.Agah, *a.g.e.*, s.54.

Gazali'nin geride bıraktığı eserleri o kadar çoktur ki, bu durum hadis âlimi Nevevi'nin hocası olan Tiflisi'nin; "Gazali'nin yazdığı eserlerin sayısını ömrüme böldüm her güne yaklaşık 40 sayfa düştü." şeklinde hayretini dile getirmesine sebep olduğu gibi bu kadar çok eserin ona isnat edilmesi bütün eserlerin aidiyeti konusunda şüpheler uyandırmıştır.²⁰

Gazali'nin eserleri İslam dünyasında ve Batıda birçok araştırma konusu olmuştur. Gazalinin yazdığı birçok konu ile ilgili eserleri İslam dünyasında farklı düşünce gruplarının ilgisini çekmiştir. İşlediği konularında sade ve anlaşılır bir dilin kullanılmış olması da eserlerinin birçoğunun geniş halk kitleleri tarafından okunmasını sağlamıştır.²¹

Bazı araştırmacılar Gazali'nin eserlerini, fikir hayatını takip etmemize yardımcı olabileceğini göz önünde bulundurarak, hayatında yaşadığı dönüm noktalarına göre bölümlere ayırmıştır. Bekir Karlığa Diyanet İslam Ansiklopedisinin Gazali maddesinde onun eserlerini ağırlıklı konularına göre gruplamıştır²². Biz ise bu çalışmamızda Gazalinin bütün eserlerinden bahsetmemizin mümkün olmadığını farkında olarak ancak, meşhur eserlerinden bazıları hakkında genel bilgiler vermekle yetinip, alanımızla ilgili olması hasebiyle kalam ile ilgili eserlerinin de genel içeriğinden bahsedeceğiz. Bunu yaparken de sistematik olması için onları ağırlıklı konularına göre gruplandıracağız.

1- Kalam

1. **el-İktisad Fi'l-İtikad:** Dört giriş ve dört bölümden oluşan bu eseri, İslam akaidi üzerinedir. 1.2.3. girişlerde kelamın önemi ve gerekliliği hakkında bilgiler verildikten sonra 4. girişte kitabın takip edeceği metot hakkında bilgiler verilmektedir. Girişlerden sonraki 1. kısım Allah'ın zatı 2. kısım Allah'ın sıfatları 3. kısım Allah'ın fiilleri ve 4. kısım ise nübüvvet, âhiret, imamet ve tekfir olunacak firkalardan bahseden klasikleşmiş kalam konularını içermektedir.

2. **Kavaidu'l-Akaid:** Gazali'nin akaid konuları üzerine kaleme aldığı bu eseri, İhyâu Ulumi'd-Din adlı eserinin birinci cildinin bir bölümü olup 4 bölümden oluşmaktadır. 1. bölümde kelime-i şahadet çerçevesinde Ehlisünnet akidesinin genel

²⁰ Karlığa H. Bekir, "Gazzali" *md., DİA*, XIII, 518.

²¹ Orman, Sabri, *a.g.e.*, s.55,56..

²² Kalığa, H. Bekir, *a.g.e.*, XIII, 518.

bir özetini verir. 2. bölümde imanın derecelerini gösterip bunda tedrici olarak nasıl en sağlam inanca ulaşıldığını anlatmaktadır. 3. bölümde akidenin sağlam olması için bazı delillerden bahsetmektedir. 4. bölümde ise iman-amel konusu ve istisna bahsi işlenmektedir.

3. **Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye (Kitap el-Mustazhiri):** Bâtını düşüncenin iddialarını çürütmek üzere kaleme aldığı eseridir. Bu eserin dönemin sultanının adını taşıması kitabın içeriğinde ondan bahsediliyor olmasıyla açıklanabilir, ama Batınilerin masum imam anlayışına karşılık olması için sultanın övülmesi; ancak Sünni birliğin bozulmaması endişesiyle açıklanabilir. Siyasi birlik için sultan övülmüş, masum imam anlayışına, imamımız Peygamber (sav)dir fikri ile karşılık verilmiştir.

4. **İlcamu'l-Avam An İlmi'l Kelam:** üç bölümden oluşan bu eserin birinci bölümünü selefin görüşleri açılara ayırmıştır. 2. bölüme selefin görüşlerinin hak olduğunu buna karşı diğer görüşlerin ise bid'at olduğuyula ilgili açıklamalarını akli ve nakli delillerle ispatlamaya çalışmaktadır. 3. bölümü ise teşbih ifade eden hadislerin açıklamalarına ayırmıştır.

5. **Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslam Ve'z-Zenadık:** te'vil ve tekfir konularını ele aldığı eseridir.²³

6. **el-Maksadü'l-Esnâ Fi Şerhi Esmâ İllahi'l-Hüsna:** Allah'ın doksan dokuz isminin manasını açıklamak üzere kaleme aldığı eseridir.²⁴

7. **ed-Dürretü'l-Fâhire Fi Keşfi Ulûmi'l-Âhire:** Gazali'nin son dönem eserlerinde biri olup ölüm, kabir hayatı ve ahiretle ilgili konular üzerine kaleme almıştır.²⁵

2- Felsefe

8. **Makasid el-Felasife:** Gazali bu eserinin başında filozofların düşüncelerini eleştirmesizin aktaracağını ve onların bütün düşüncelerine hâkim olduğunu ortaya koyduktan sonra onların yanlışlarını ele alan başka bir eser yazacağını söylemiştir.²⁶

²³ Karlığa H. Bekir, *a.g.e.*, XIII, 520.

²⁴ Karlığa H. Bekir, *a.g.e.*, XIII, 520.

²⁵ Karlığa H. Bekir, *a.g.e.*, XIII, 520.

²⁶ Dünya, Süleyman, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s.35.

9. **Tehâfüt el-Felâsife:** Filozofların metafizik konularda yetersizliklerini ispatlamak ve İslam dinini Aristo ve Eflatun filozoflarının yöntemiyle açıklamanın yanlışlığını göstermek amacıyla kaleme aldığı eseridir. Farabi ve İbni Sina gibi filozofları bazı noktalarda hataya bazı noktalarda küfre düşüklerini bu eserinde izah etmektedir.

10. **el-Münküzü mine'd-Dalâl:** Gazali'nin düşünce hayatının serüvenini daha hayatta iken yazdığı bu eserinde akli ilimlerden ziyade tasavvufî bilgiye önem vermiş olması, İslam düşüncesinde bilginin kaynakları açısından bir zemin değişimine öncülük ettiği düşünülebilir. Kendi türünün ender bir örneği olan bu eserinde farklı inanç gruplarını nasıl araştırdığını ve sonunda hakikati tasavvufta nasıl bulduğunu izah eder.

11. **Mişkâtü'l-Envâr:** Nur suresinin 35. ayetinin felsefî-tasavvufî bir anlayışla tefsir edilmesinden oluşan eseridir.²⁷

3- Tasavvuf-Ahlak

12. **İhyâu Ulumi'd-Din:** Adeta bir ansiklopedi niteliğinde olan bu geniş hacimli eseri onun herkesin anlayacağı bir dille yazdığı, İslam'ın tasavvufî bir bakış açısıyla yorumlanması olarak değerlendirilebilir. Bu eseri Bağdat'tan ayrılıp Suriye'de inzivaya çekildiği zamanlarda yazmıştır.

13. **Kimyâu's-Saade:** İhyanın kısa bir hulâsası mahiyetindedir.

14. **Kıstasu'l-Mustakim:** Batınilerin iddialarına mantık kurallarıyla cevap verdiği eseridir.

15. **Bidayetü'l-Hidaye:** Gazali bu eserinde ilmin asıl amacının sahibini doğru yola götürmek olduğunu bunun da nihayetinde takvadan başka yolunun olmadığını söylemektedir.

4- Metodoloji- Mantık

16. **Mi'yarü'l-İlm:** Doğru düşünmenin ölçüsü olarak kabul ettiği mantık kurallarını bu eserinde ele almaktadır.²⁸

²⁷ Karlığa, H. Bekir, *a.g.e.*, XIII , 519.

²⁸ Karlığa, H. Bekir, *a.g.e.*, XIII , 519.

17. **Mi-hakkü'n-NazarFi** İlmi'l-Mantık: iki bölümden oluşan eserin birinci bölümünde kıyas teorisi, ikinci bölümünde tanımlar konusu ele alınmaktadır.²⁹

18. **el-Kıstasü'l-Müstakim**: Gazali'nin Bâtiniliğe karşı yazdığı bir eser olup Batınilerin çokça kullandıkları “mizan” kavramı üzerinde durmuştur.³⁰

5- Fıkıh

19. **el-Menhül Fi'l-Usûl**: Gazali'nin kaleme aldığı ilk eseridir

20. **el-Basit Fi'l-Fürû**: Şafii fıkının fürû kısmını ele aldığı eseridir.

21. **el-Vasit**: Bu eseri'de yine Şafii fıkı üzerine yazmıştır³¹

C) İslam Düşüncesindeki Yeri

Bir insanın vardığı düşünceleri ve bunların etkilerini her yönüyle analiz edebilmemiz için onun yaşadığı dünyada kendisinin herhangi bir şekilde pozisyon almasını sağlayacak bütün kültürleri, düşünceleri bilmemiz gerekebilir. Çünkü insanlar her ne kadar bazı açılardan çevresi üzerinde aktif olsalar da aslında insan içinde yaşadığı dünyanın oluşturduğu bir anlamdır. Böylelikle İnsanın taşıdığı anlam da taraf olduğu ve karşıt olduğu şeylerin kendisine biçtiği roldür. Bu anlamda Gazali'nin vardığı fikirleri ve bıraktığı izleri tam olarak analiz edebilmemiz adına Gazali'nin yaşadığı dönemde haberdar olduğu bütün kültürleri bu sınırlı çalışmamızda değerlendirebilmemiz mümkün değildir. Biz ancak yakın çevresindeki bazı fikri oluşumlardan onlara yaptığı tesirlerle ilgili genel bilgiler vermekle yetineceğiz.

Gazali, İslami ilimlerin genelinde sonraki dönemlere kaynaklık edebilecek eserler meydana getirmiştir. Bu eserlerin etkileri, İslam dünyasının her düzeyinde o dönemin ve daha sonraki dönemlerin insanlarını etkileyecek bir yapıda olmuştur. Savunduğu fikirleri o dönemin İslam dünyasının ilmi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelikti. Bununla beraber Müslüman düşünürlerin birçok alanda yaşadığı ilmi tıkanıklığı ve felsefi karmaşayı Gazali'nin çabaları sonucunda aşmış olduğu ifadesi yanlış olmayacaktır. İslam dünyasına yöntem açısından birçok alanda yeni açılımlar

²⁹ Karlığa, H. Bekir, *a.g.e.*, XIII , 519.

³⁰ Karlığa, H. Bekir, *a.g.e.*, XIII , 520.

³¹ Karlığa, H. Bekir, *a.g.e.*, XIII , 518.

yaptığı ve bunun sonucunda bu alanlarda fark edilir bir gelişmenin ortaya çıktığı söylenebilir.³²

Kelam alanında önceki kelimcilerin kullandığı cedeli, eleştirerek bu alana fayda sağlaması beklenebilecek yeni yöntemler getirmeye çalışmıştır. Cedele aşırı başvurma kelimciler arasında aşırı muhalif anlayışa sahip ekollerin çıkmasına ve sonuçsuz tartışmaların olduğu bir dönemle zihinlerin heba edildiğini ifade etmektedir. Gazalinin bazı eserlerinde kelamı en yüce ilim olarak tanıtmaya bazı eserlerinde ise onu öğrenmenin gereksizliğinden bahsetmesi onun kelama karşı çıkma amacından öte bu alanın faydasız tartışmalar içerisinde katkı sağlamayan bir yapıya dönüşmesini eleştirmesiyle ilişkilendirilebilir. Ona göre kelam bütün ilimlerin içerisinde çıktığı ve hidayet kaynağı olan Kur'an'a uygun bir şekilde sonuçlar elde ederek bu durumdan kurtulmalıdır.³³

Gazali eğitiminde felsefeyle yaşadığı yoğun ilişki sayesinde bu alandan elde ettiği bazı yöntem araçlarını kelama taşıyarak bu alanda bazı farklılıklar meydana getirmiştir. Onun zamanına kadar İslam dünyasında yoğun bir düşünme çabası var iken bu düşünme çabasına formel bir yapı kazandırma ihtiyacı hissedilmemişti. Yaşanan karmaşaya son verecek, herkesi ikna etmeye müsait bir yapıda fikirleri insanlara sunabilmenin araçlarına ihtiyaç duyuluyordu. Felsefeden kelama mantığı taşıyarak bu alanın daha sistemli bir düşünce yapısıyla hareket etmesini sağlamak istemiştir.³⁴ Bu konuda mantığın önemine “Bunu bilmeyenlerin ilmüne güven olmaz.” diyecek derecede bu noktayı önemsemiştir.³⁵ Bunun altında yatan temel noktanın kelamın insan inancını koruyan bir ilim olması itibarıyla en hatasız bilgi sunması beklentisinin olduğu düşünülebilir. İnsanların uhrevi kurtuluşunu amaçlayan bir alanın gelişmesi güzel bir şekilde düşünce üretmemesi gerektiği anlayışı düşünmeye kurallar getirme ihtiyacını doğurmuştur. Bu kurallar, hem düşünme alanında daha derinlere inmeyi sağlayacak hem de yanlışlara düşmeyi engelleyecektir.

Ayrıca mantık ilmini kullanırken de Aristo'nun kullandığı geleneksel mantık ifadelerinin yerine İslam ilimlerinde özellikle fıkıh ve kelamdaki meşhur terimleri kullanması, gerektiğinde de yeni terimler üretmesi ve örnekleri bu alanlardan

³² Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, s. 28; Sabri, Orman, *Gazali*, s. 136-139.

³³ Gazali, *el-İktisad fil-İtikad; itikad'da Orta Yol*, çev., Işık, Kemal, s.12,13.

³⁴ Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, s.29.

³⁵ Topaloğlu, Bekir, *a.g.e.*, s. 28.

seçmesi bu konuda getirdiği yenilikler arasında sayılabilir. Bu yöntemi kullanması, mantığın İslami bir görüntüye bürünmesini sağlayarak Müslümanlar arasında bunun daha meşru bir hale gelip kullanımının artmasına neden olduğu düşüncesine varılabilir.³⁶

Gazali daha önceki dönemin aksine felsefeye karşı Müslümanların içerisinde olduğu tavırda bazı değişiklikler meydana getirmiştir. Ondan önce felsefeye ya tamamen aşırı bir bağlılık ya da tamamen bir karşıtlık şeklinde tavırlar sergileniyordu. Onunla birlikte bazı konularda onlardan faydalanmak gerektiği gibi ve bazı konularda da onlara muhalif bir tavır sergilenmesi gerektiği düşüncesi yaygınlaşmaya başladı. Ona göre felsefe Sünni anlayışa hizmet ettirilebilecek bir alan olarak kabul edilebileceği fikri ile beraber bu alanda bazı araştırmalar yapılabilir. Ondan önceki kelamcılar felsefeyi tehlikeli ve yabancı bir alan olarak gördüklerinden felsefeye uzak durmalarının ve felsefeyi anlamadan ona hücum etmelerinin aksine Gazali bu alanı İslami ilimler için faydalı hatta metot üreten bir alan haline getirmek istemiştir.³⁷

Felsefe ile ilgili bu fikirlerine rağmen tamamen bir felsefe yanlısı gibi de davranmamış olduğu felsefecilerle girdiği fikri tartışmalardan anlaşılabilir. Daha önceki İslam filozoflarının aksine Gazali Aristo'nun felsefesine kendini tamamen kaptırmamış onun İslam dünyasına yansıyan İslam akidesi açısından tehlikeli gördüğü bütün fikirleriyle mücadele etmiştir. Özellikle Aristo'dan İslam dünyasına yansıyan Tanrı anlayışıyla İslam inancına zarar vermektedir fikri ile karşı çıkmış bunu savunanları bazı konularda tekfir edecek boyuta kadar olayı taşımıştır. İslam inancına karşı bu hassasiyeti felsefeye karşı bir tepki olmaktan çok bu alanın Aristo hâkimiyetinde olmasına yönelik olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bazı düşünürlerin Gazali'deki bu tavrın İslam dünyasındaki felsefeye ilgiyi azaltmış olduğu hatta bu alanı bir süre sonra tamamen bitirdiği yönündedir.³⁸

Gazali'nin filozof eleştirme yöntemiyle felsefenin var olmaya devam etmesi, felsefeye ilgiyi azaltmak yerine bu alanı daha meşru bir hale getirmesi beklenebilirdi. Gazali'nin bu eleştirilerinin asıl amacında felsefeye olan ilgiyi artırma olduğunu belirtenlerde mevcut iseler de, filozofların fikirlerinden dolayı tekfire muhatap

³⁶ Sabri, Orman, *Gazali*, s.138.

³⁷ Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, s.29.

³⁸ Karlığa, Bekir, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. XXVII.

olması, felsefeye olan psikolojik güveni yıkacağı, dolayısıyla ilgiyi de azaltacağını haberini vermektedir. Felsefenin doğası gereği herhangi bir dini duyguyla sınırlanamama mahiyetine sahip olduğu için bu alanlarla uğraşanları küfürle niteleme, bu alanı dini hâkimiyete maruz bırakma anlamına geleceği için felsefenin kendi içindeki gelişme yapısını kaybedeceği ihtimalini doğurabilir. Buradan yola çıkarak Gazali'nin felsefenin düşünüş yöntemini dinîleştirme çabasına girdiği için felsefenin sahip olduğu en önemli argüman olan özgür düşünmeden mahrum bıraktığı fikrine ulaşabiliriz. Özgür düşünme argümanı elinden alınmış felsefi düşünüş kendisi için boyun eğme anlamına geleceği için farklı ihtimalleri varsayma kapasitesini yitirecektir. Bu yapıdan mahrum edilmiş felsefi çabaların tartışma alanlarını genişletme ve bunları düşünce dünyası için bir kazanıma dönüştürme ihtimalini yok edecektir. Gazali filozoflar açısından fazlaca dikkate alınmayan yeni bir düşünce alanı üretirken, bunun kutsallığını iddia eder gibi muhaliflerini buna uygun düşünmediklerinden tekfirle suçlaması dini kesimin bu alandan beklentilerini yok etmiş görünmektedir.

O, Tehafüt'te filozofları eleştirisi amacının sadece iddia edip ispatlamak olmadığını, bu yolla kendilerini çelişkiden uzak gören bu gruba uyarı niteliğinde, onları yaptıklarından vazgeçirecek bir tarzda olacağını söylemektedir³⁹. Onun böyle bir yola başvurması bekli de onun, ilmi kişiliğinin devlet adamları nezaretinde gelişmiş olmasıyla ilgisi kurulabilir. Çünkü toplum birliğinin bozulması endişesi birçok devlet adamının önemseydiği bir duygudur. Dolayısıyla amaç; farklılaşma sebebi olan felsefenin bilgi yöntemlerini eleştirmek suretiyle geliştirmek değil toplumun birliğini ve akidesini korumaktır.

Bazen Gazali hakikat arayışında olduğu için bütün meslekleri (Felsefe, Kelam, Batınlık, Tasavvuf) öğrenip tecrübe etme gayesinin olduğunu söylerken,⁴⁰ bazen de felsefeyle uğraşmaya başlamasının sebebi olarak bu alanı tenkit eden âlimlerin bu konudaki yetersizliğinden dolayı bilmedikleri bir şeyi eleştirmiş olmaları sebebiyle topluma fayda sağlaması açısından bir sonucun elde edilmediği kanaatine dayanarak felsefeyi öğrenmeye başladığını söylemektedir⁴¹. Mekasid el-Felasifeyi filozofların niyetlerini ortaya koyup sonra başka bir kitapla da onları

³⁹ Gazali, *Tehafut el-Felasife*, s.68,69.

⁴⁰ Gazali, *Delâletten Hidayete*, s. 38.

⁴¹ Gazali, *a.g.e.*, s. 47,48.

eleştireceği vaadi de bunu göstermektedir. Bu çelişki gibi görünen durumu kişisel ihtiyaç ve merakıyla beraber yaşadığı toplumun ihtiyaçlarını bir arada yürütme olarak telfik edenler olduğu gibi yaşadığı toplumun problemlerini bilinçli olarak iç dünyasında onu hissedip çözmeye çalışmıştır savunmasıyla da karşılık verilebilir. O zaman da acaba toplumun felsefeyi eleştirmeye ihtiyacı mı vardı diye sorulması halinde şu cevap verilebilir; İslam ümmetinin siyasi birliğinin bozulmaya yüz tutması sebebiyle batı dünyasında haçlı seferlerinin hazırlıklarının yapıldığı bir dönemde özgürleştirici, bağımsız ve farklılaştırıcı felsefi yöntemin toplumda oluşturacağı düşünülen yan tesirlerin kaldırma amacına yöneliktir. Bu da onun problemlerinin toplum problemleriyle paralellik arz ettiğini gösterir⁴².

Onun felsefeyi dış kaynaklı bir ilim olarak görmesi sebebiyle felsefeye yaptığı eleştirilerle, diğer İslami kaynaklı ilimlere yaptığı eleştirilerin etkisinde, mahiyet farkının olduğu düşünülebilir. Çünkü bu birinde özeleştirme anlamına gelirken diğerinde kendi tabiriyle hâsımâne⁴³ bir tavır anlamına geliyordu.

Gazali'nin Aristo felsefesini merkeze alır tarzda düşünen filozoflara karşı tekfir suçlamasında bulunması onun felsefeyi kelim mantığıyla anladığı ve felsefeye uğraşanların da bu kaygıyla düşünmelerini istediği görünmektedir. Bu, felsefe alanına kelami duyguları hâkim kılma anlamına gelebileceği gibi İslam dünyasında kelami alanın daha fazla yer etmesine felsefenin de gittikçe etkinlik yitireceği bir süreci başlatmış olabileceği düşünülebilir.

Aynı zamanda Gazali'nin felsefe eleştirisini kelimî bir bakışla yapması, bu iki alan arasında sonraki dönemlerde etkili olacak bir ilişkinin doğmasına neden olmuştur. Mu'tezilenin kelamla başlayan düşünce çabası tabiatı gereği bunun felsefeye dönüşmesi ve buna karşıt olma niyeti taşıyan Ehl-i Sünnet'in de bu alanlara ilgi duyması bu alanlar arasında bir ilişkinin doğmasına neden olmuştur. Ehl-i Sünnet'in o dönemdeki önde gelen temsilcisi olan Gazali'nin felsefeye karşı Ehl-i Sünnet kelamını savunmasının sonucunda daha önceleri kelamdan bile imtina edenlerin felsefeye uğraşmalarına neden olmuştur. Mu'tezile'nin düşünce sürecine benzer bir tarzda Ehl-i Sünnet'in değişim yaşaması Mu'tezile ile arasındaki tartışmanın sonucu olarak tespit edilebilir. Aralarındaki tartışmaların felsefi alana

⁴² Orman, Sabri, *a.g.e.*, s. 78.

⁴³ Gazali, *Tehafut el-Felasife*, s. 68.

kayması Gazali'nin Ehl-i Sünnet'i Mu'tezileye karşı hâkim anlayış haline getirme çabalarının sonucu olduğu söylenebilir.

Gazali'nin felsefeye yönelttiği bu eleştirilerden şeriata aykırı tasavvuf da nasibini almıştır. Bununla beraber o, Haris el-Muhasibi, Cüneyd-i Bağdadi, Ebu Nasr es-Serrâc ve Abdülkerim el-Kuşeyrî gibi zahirle batını, şeraitle hakikati bağdaştıran Sünni anlayışa yakınlştırılmış bir tasavvuf geleneğini benimsemiştir.⁴⁴ Onun yaratıcı ile yaratılan arasında kesin bir ayırım yapmış olması, seyrü sülukta yükümlülüğün düşeceği bir noktaya ulaşmanın imkânsız olduğunu söylemiş olması kabul ettiği ılımlı bir tasavvufun işretleri olarak değerdendirilebilir. Tasavvuf'un geniş halk kitlelerine yayılmasını ve Sünni Müslümanların gözünde tasavvufun meşrulaşmasını ve yücelmesini sağlamıştır. O döneme kadar sufilik Ehl-i Sünnet'le aynı tarzda düşünmekten uzak bir yapıda iken Gazali ile beraber bu anlayış iç içe girmiş bir yapıya bürünmüştür. Ehl-i Sünnet daha önceleri sufiliği şeriata aykırı bulduğu için onlara hoş bakmaz iken Gazali'nin tasavvufi yöndeki fikirleri sayesinde bu durum değişmiştir.⁴⁵

Bundan önce tasavvuf ürettiği fikirlerde mutedil olma kaygısı gütmezken Gazali'nin mutedil İslam anlayışının sahip olduğu derin birikimle değişime uğratarak tasavvufu Ehl-i Sünnet'in kelami mantığına uyum sağladı. Bu etkiden sonra tasavvuf sivri yorumlardan ve zahir karşıtı fikirlerden vazgeçerek halkın daha iyi anlayabileceği bir yapıya büründü. Bunun da daha önceleri tasavvuf İslam dünyasının belli bir kesiminin uğraş alanı iken bu etkiden sonra İslam dünyasında daha yaygın bir düşünme tarzı haline gelmesine sebep olduğu düşünülebilir. Buna bağlı olarak Gazali'nin geniş halk kitlelerinin yaşamda riayet edeceği kuralları ortaya koymak için ahlak alanında da bazı çalışmaları mevcuttur. Bu ahlaki anlayışı belirleyen temel noktaları altında tasavvufun zühd ile alakalı olarak savunduğu fikirler yatar. Gazali, hayatının belli bir kesiminde yaşadığı ruhsal gerilimlerini tasavvuf yoluna başvurarak atlatmaya çabaladığı için bu dönemden sonraki savunduğu fikirlerde bunun etkisi görülmektedir. Gazali, Cüneydi Bağdadi, Zünnun el-Mısri ve Bayezid-ı Bistami gibi ilk dönem sufilerin ve haris el-Muhasibi, Ebu

⁴⁴ Uludağ, Süleyman, "Gazzali", *DİA*, XIII, 516.

⁴⁵ Uludağ, Süleyman, "Gazzali", *DİA*, XIII, 516,517.

Talib el- Mekki klasik tasavvuf yazarları ve İbn Sina, İbn Miskeveyh gibi filozofların görüşlerinden aktarılmış birbirine eklentili bir ahlak anlayışına sahiptir.⁴⁶

Gazali, Şafii mezhebine mensup biri olmasından dolayı Şafiilerin fikhına katkıları olmuştur. O'nun usul-i fıkıh alanında kayda değer eserler vermiş olmasına rağmen, bu alanda yankı uyandıracak bir etkiye neden olamadığından bu yönü felsefe ve kelam alanında yaptığı kadar önemli ölçüde bir etki oluşturmamıştır. Kendi mezhebinde bulunan tercihe layık görüşleri seçip ayırmaya zaman zaman da mezhebe aykırı görüşleri tercih etmiş olması mukallid bir mezhep takipçisi olmadığını gösterir⁴⁷

Gazali İslam düşüncesinin değişik disiplinlerinde kendisinden sonra gelen düşünürleri en çok etkileyen kişilerden biri olduğu gibi, halk kitleleri tarafından da en çok ilgi gören bir şahsiyettir. Onun gördüğü bu aşırı ilginin bir açıklaması olarak onun ilimde yetkinliği gösterilebileceği gibi, bunun asıl sebebi onun samimiyetine yönelen bir teveccühtür.

Günümüzde kendisine daha çok tasavvuf erbabının sahip çıkması, Gazali'nin hakikat arayışında birçok mesleği tecrübe ve araştırmış olmasına rağmen son durak olarak tasavvufta karar kılmış olmasıyla ilgili olsa gerek. Fakat onun erken sayılabilecek bir yaşta (55)vefat etmiş olması, acaba daha yaşasaydı hakikat arayışı adına yaptığı araştırmasında nihai sonunun ne olacağı konusunda bizi tahminlere sevk etse de, bu bizim için sonsuza kadar sır kalmaya devam edecektir.

⁴⁶ Çağrııcı, Mustafa, “Gazzali”, *DİA*, XIII, 504.

⁴⁷ Karlığa, H. Bekir, “Gazzali”, *DİA*, XIII, 526,527.

BİRİNCİ BÖLÜM

HÜRRİYET VE İRADE PROBLEMİ

A) HÜRRİYET VE İRADE PROBLEMİNE GENEL BİR BAKIŞ

Tarihin ulaşabildiğimiz en eski zamanlarına kadar bir problem olarak kaderin insan zihninde var olduğu görülebilir. İnsan bir yönüyle bağımlılığının izlerini üzerinde taşıırken öte yandan kendince bir şeyler yapabildiğinin de farkındadır. Tarih, bu ikilemden birinin diğerine üstünlük sağlama gayretine şahitlik ettiği birçok anlayışı kaydetmiştir. Eski çağlardaki birçok öğretilere göre, her şey zorunlu olarak determine edilmektedir. Çok tanrılı dinlerde zorunluluk veya kader, tanrıların bile boyun eğdiği esrarlı ve hâkim güçlerdir⁴⁸. İlk çağ mekanist doğa anlayışına sahip bir filozof olan Demokritos, evrendeki her şeyin sadece atomların hareketlerinden oluştuğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla evrenin oluş sürecinde kesin bir zorunluluğun hâkim olduğunu, yani atomların tabi olduğu zorunlu hareketlerin insan da dâhil olmak üzere bütün varlıkta etken güç olduğu savına varmıştır. Dolayısıyla bu düşünce, insanın kendinden bir şey isteyebilme imkânına sahip olmadığını, ancak insanın ateş atomlarının hareketine bağlı olarak istek duygularının oluştuğunu söylediler.⁴⁹ Böylelikle canlı olan insanla diğer maddi varlıklar arasındaki farkı ortadan kaldırarak insan davranışlarını maddenin tabi olduğu kanunlarla açıklama gayretine girdiler⁵⁰. Ancak varlıklar arasındaki özellik farklılıkları gözetenmeden, canlı varlığın davranışlarını bütün yönlerden açıklanabilmesi beklenebilir bir durum olmaktan uzak idi. Organik varlık alanında bir olay tekerrür etmeksizin organizmaya yeni unsurlar katarak onu ileriye götürdüğünden dolayı öncekilerle sonrakiler arasında kurduğumuz sebep-sonuç ilişkisi daha karmaşık bir hal almakta ve sanki basit mekanik hareketlerin ötesinde bir ilişki ağıyla karşılaşmış oluyoruz. Çünkü insanın devamlı gelişen yönü zaman içinde ona yeni unsurlar kattığı için her karar insanın bizzat yeni ürünü olduğundan önceden hesaplanarak bilinebilmesi mümkün değildir. Her yeni karar her ne kadar eski kazanımlarla yoğrulsa da an içinde bütün

⁴⁸ Meydan Larousse, c.6, s.748.

⁴⁹ Gökberk, Macit, *Telsefe Tarihi*, s.37.

⁵⁰ Yeprem, Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, s.102.

kazanımların bir sentezi değil aynı zamanda yepyeni olması açısından insanın fiillerinde mekanik ilişkinin ötesinde bir gücün sahibi olduğunu bize gösterebilir⁵¹

İnsanın hürriyetini onun iradi hareketlerinde arayan Aristo ise insanın dış bir tesir altında kalmadan hareket edebilen bir iradeye sahip olduğunu savundu. İradi davranışlarda yatkınlığın, alışkanlığın, doğru görüşlülüğün genel anlamda etken olması onların karşılıkları olan ve bizi kötülüğe, aşırılıklara yönlendiren duygular sebebiyledir. Bu iki güç karşısında dengeyi sağlamakla faziletli olabileceğini savundu. İrademizin bağımsız tercihte bulunabilme imkânından bahsederek söz konusu dengenin bununla sağlanabileceğini söyledi. Bununla insan davranışlarının bir zorunluluktan ziyade kendinden kaynaklanan dış bir etkenden bağımsız fakat iç dinamiklerle de yakın ilişkide bulunan bir insan gücüne dayandığını söylemiş olmaktadır.⁵²

İnsan hürriyeti ile ilgili, problemin kökenine inmek amacıyla, ilk olarak meselenin başlangıcına böyle bir giriş yapılabilirdi gibi olaya farklı bir pencereden bakabilme ümidiyle ilk insandan başlatan girişimlerle de yapılabilir. Bu girişlerden bahsettikten sonra problemin Müslümanlar arasında ilk nasıl ve ne zaman tartışıldığına geçeceğiz.

İnsan varlığına geleneksel açıklamalardan farklı bir açıklamayla yaklaşan Şaban Ali Düzgün insan özgürlüğü konusunda problemin ortaya çıkışını ilk insandan başlatarak açıklama yoluna gitmiştir. İnsanın sahip olduğu bazı kavramlar onun özgür olduğunu bize gösterir. Bunlardan “bilmek” Allahın Âdeme isimleri öğrettikten sonra ona sorumluluğu yüklediği bir kavramdır. Bu kavram insan sorumluluğuna temel teşkil eden ilk kavramdır. Allahın bilgilendirmesinden sonra onu yasakla karşılaştırmış olması bilmenin insan tercihlerinde etken bir role sahip olduğunun göstergesi olarak kullanılabileceğini bize gösterir. Yasağı çiğnedikten sonra Âdem ve Havva'nın: “Rabbimiz kendimize zulmettik. Bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmezsen, kaybedenlerden oluruz” cümleleriyle suçun sorumluluğunu yüklenmeleri ve kötülüğün müsebbibi olarak kendilerinden suçlu olarak bahsetmeleri onların fiil işleme konusunda bir yetkiye sahip olduğunu bize gösterebilir. Taşdıkları

⁵¹ Yeprem, Saim, *a.g.e.*, s.124.

⁵² Yeprem, Saim, *a.g.e.*, s.41-44.

pişmanlık duygusu da bize sorumluluğun psikolojik belirtisi olarak insanın bir” kudretinden” ve “irade özgürlüğünden” bahsedilebileceğini gösterir.⁵³

Müslümanlar arasında bir problem olarak ilk nasıl ortaya çıktığıyla ilgili yapılan tartışmalarda kutsal metinlerin dışında farklı sebeplerin varlığına vurgu yapanların yanında buna tamamen Kur’an ve sünnetteki cebri ve özgürlükçü ifadelerin sebep olduğunu iddia edenler de vardır.⁵⁴

Müslümanlar arasında insan özürlüğü ile ilgili sorunun daha sonraki siyasi, sosyal ve dini sebeplerin bir yansıması şeklindeki izahlar doğruluk paylarını taşımakla beraber bunun asıl, insanın kendini anlama çabasından kaynaklandığı ve sonradan dallanıp budaklanması anlamında siyasi, sosyal ve dini etkilerin varlığından bahsedilebileceği düşünülebilir. Çünkü bu problem ne sonraki siyasi ve sosyal olayların ortaya çıkarmasıyla var olmuş ne de vahiyle beraber ortaya çıkmış bir sorundur. Peygamber (sav)den önce Araplar arsında insanın kader karşısındaki durumu, insan merakını celp etmiş ve duruma uygun çözümler yönünde adımlar attırıştır. Bu zaten var olan problemle ilgili Peygamber (sav)e, mesenlin dindeki çözümü için, soruların geleceği muhakkaktı.

Dolayısıyla insan fiillerine insani yönü açısından kaynaklık ettiği savunulan “kesb” kavramına duyulan ihtiyacın sağlıklı bir analizi için kader tartışmalarını Peygamber (sav) döneminden itibaren tezimizin sınırlı ilgisi dolayısıyla detaylarına inmeden genel bir özetini sunmaya çalışacağız.

B) HZ. PEYGAMBER (SAV) VE SAHABE DÖNEMİ

Hiz. Peygamber (sav) zamanında kader kapsamında insan iradesinin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda sahabe zihninde beliren soru işaretlerinin varlığı konuyla ilgili nakledilen hadisler incelendiğinde gözlemlenebilir.

Cahiliyye devri kader anlayışının daha çok cebri olduğu düşünülürse, bu zorlayıcı güç karşısında yeni Müslümanların kendilerini nasıl konumlandıracakları sorunun doğal olarak ortaya çıkacağı düşünülebilir. Sahabenin Müslüman olmadan önce yetiştiği kültür çevresindeki kaderle ilgili fatalistik anlayışın kendilerinde

⁵³ Düzgün, Şaban Ali, *Kelam Araştırmaları 4 / (2006) “İnsan Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı” s. 10-14.*

⁵⁴ Turhan, Kasım, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, s.30-44.

oluşturduğu kader anlayışıyla, yeni dinin tekliflerini uzlaştırma çabasının bu probleme kaynaklık ettiği öne sürülebilir.

Aynı zamanda bir bütün halinde olmayan Kur'an'ın sadece bazı bölümlerinin kendilerine ulaşmış olması ve bu sınırlı vahiyle de Allah'ın iradesi karşısında kendilerini ve yapabileceklerini anlamaya çalışmış olmaları da etkilemiş olabilir. Belki de Allah kudretinin baskın olarak işlendiği ayetlerin kendilerine ulaşmasıyla, bu tereddüt hali oluşmuş olabilir.

Bütün bu ihtimalleri düşünmemizin altındaki sebep, genel anlamda kaderle ilgili Hz. Peygamber (sav)e soru soran kişilerin sürekli onunla beraber olan meşhur sahabelerin değil de dışarıdan gelen ve belki de yeni Müslüman olmuş veya vahyin az bir kısmına muhatap olmuş kişiler olmasıdır.

Aktaracağımız hadis bu söylediklerimizi destekler mahiyettedir.

Hz. Peygamber (sav)e bir adam gelerek: Ey Allah'ın Resülü temiz bir ilaçla tedavi olmak ve korunmak hakkında bize haber ver. Bu Allah'ın kaderinden bir şeyi geri çevirir mi?" Diye sordu. Buna Hz. Peygamber (sav)in cevabı: "O da Allahın kaderindedir" şeklinde oldu.⁵⁵

Peygamber (sav) sonrası ilk dönem sahabelerin arasında kaderin yanlış anlaşılmasından kaynaklanan sorunların varlığını rivayet olunan olaylar göstermektedir.

Hz. Ömer'in Şam seferi sırasında veba salgınıyla ilgili Ebu Ubeyde ile aralarında geçen diyalog kader konusunda farklı iki anlayışın öncü belirtileri olarak değerlendirilebilir. Hz. Ömer komutasındaki askerlere veba salgını mahallinden uzaklaşmalarını emreder. Ve orada bulunan Ebu Ubeyde'ye de derhal o bölgeyi terk etmesini bildiren bir mektup gönderir. Ebu Ubeyde Allah'ın hükmüne boyun eğeceğini söyleyerek bölgeden ayrılmaz. Bunun üzerine Ebu Ubeyde Hz. Ömer'e: "Allah'ın kaderinden mi kaçıyorsun?" diye sorunca Hz. Ömer "Evet Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçıyorum" diyerek cevap vermiştir. Hz. Ömer Ebu Ubeyde'nin bu kader hakkında hatalı bulduğu değerlendirmesini eleştirme amacına yönelik olarak ona şu soruyu sormuştur. "Senin bir deven olsa bir tarafı

⁵⁵ Canan, İbrahim, *Kutüb-i Sitte Muhtasar ve Tercümesi*, XI, 388.

sulak bir tarafı kurak vadiye insan sulak yerde otlatırsan Allahın kaderiyle otlatmış olmaz mısın?”⁵⁶

Hız. Ali ile yaşlı bir ihtiyar arasında geçen, benzer bir duruma Hız. Ali'nin her şey Allah'ın kaderi ile olmakla birlikte cebir de yoktur dediği rivayet edilmektedir.⁵⁷ Peygamber (sav) ve Sahabe dönemlerine bu kısa değerlendirmemizi üçüncü bölümde işleyeceğimiz kesb konusuna bir fikir verebilir düşüncesiyle işledik ve fakat konumuzun sınırlarını ihlal etmemek adına da kısa tutmaya çalıştık. Şimdi de aynı metodu uygulayarak Emevi dönemi gelişmelerine bakacağız.

C) EMEVİLER DÖNEMİ

Emevî iktidarı dönemine geldiğimizde Müslümanların yaşadığı içtimai ve siyasi kargaşalar İslam toplumunu daha sıkıntılı bir sürece sürüklemiştir. Bu sıkıntılıların, yaşanması gereken bir mukadderat olduğu fikriyle de durum daha da girift bir hal almıştır.

Daha çok insani bir özellik olan iktidarı ele geçirme mücadelesinin sonucu olarak Müslümanlar arasında vuku bulan Hız Osman'ın katli, Cemel ve Siffin savaşları olaylarında taraflar haklılıklarını iktidar mücadelesi dediğimiz bu insani zaafa dayandıramazlardı. Bunun için halk arasında kendisine dayanıldığı zaman itiraz kabul etmeyecek dayanaklar gerekiyordu. Ve işte bunlar'da Kur'an ve Sünnet'ten başkası olamazdı. Bu iktidar mücadelesinin her bir grubu kendi haklılıklarının ispatlarına yönelik daha önce varmış oldukları fikirlere dayanak bulmak amacıyla Kur'an ve sünnetten kendileri için tezler, rakipleri için anti-tezler formüle etmeye çalıştılar.⁵⁸

Yaşanan bu kargaşa döneminde tartışmaların ilki büyük günah işleyeninin durumunun ne olacağıyla ilgiliydi. Sonra bu tartışma fiillerin kaynağı konusundaki bir başka tartışmaya kaymıştır. İnsan iradesinin kaderle ilişkisi problemi de bu tartışmaların sonucu olarak ortaya çıkmıştır.⁵⁹

İslam öncesi Araplarda belirgin olarak mevcut olan cebri anlamdaki kader inancının Emevî iktidarı döneminde tekrar canlandığı görülür. Bunun sebebi olarak

⁵⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 283; İbn Esir, *el-Kamilî't-Tarih*, II, 392.

⁵⁷ Muhammed Ebu Zehra, *İslamda Siyasi, İtikadi ve Fikri Mezhepler Tarihi*, s. 105.

⁵⁸ Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev., Ethem Ruhi Fırlalı, s. 100-103.

⁵⁹ Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, s. 21.

da Emevî sultanlarında bulunan Arap asabiyetçiliği duygularının, Arap ata kültürü olan öğeleri kendilerine daha yakın görmek suretiyle korumuş oldukları düşünülebilir.⁶⁰

Emevî dönemi yöneticilerinin, ilim olarak dış kaynaklı olduğu düşüncesiyle felsefi ilimlere iltifat etmedikleri ve fakat bunun yanında bir eski kültür unsuru olarak şiire çokça rağbet gösterdikleri vakası da bu düşüncemizde destek olarak kullanılabilir.

Bunlara bir de Emevî hükümdarlarının durumlarına meşruiyet kazandırmak için cebri söylemi kullanarak toplumda oluşan memnuniyetsizliği giderme ihtiyacı da eklenmiştir. Tahkim hilesiyle iktidarı ele geçiren Emevîler zorbalıkla suçlanmış sultanlar görünümünden kurtulmak için olanların Allah'ın takdirinin dışında olmadığını savunmaya başladılar ve muhaliflerini de Allah'ın takdirine karşı çıkmakla suçlayarak susturmak istediler.⁶¹

Aslında zorbalıkla suçlanmış bir rejim, kişinin özgürlüğü ve kaderine hâkim olma kabiliyetinden yana açıklamaları isteyerek kabul etmez. Bilakis böyle bir rejim insan özgürlüğünü ortadan kaldıran zorlatıcı bir kader anlayışının arka planında, yaptıklarını temize çıkarma ve devletin başında bulunmasına bir açıklık ve haklılık kazandırmış olmaktadır. Buna göre haklılık, ilahi iradenin böyle dilemesinden kaynaklanmaktadır.⁶²

Böylece Allah'ın iradesiyle halife olmuş birine itaatsizlik Allah'ın takdirine karşı gelmiş olmak demektir. Allah'ın kendilerine lütfettiği hilafete kimsenin karşı çıkmaması gerektiğini ve eğer karşı çıkarlarsa dahi Allah'ın iradesinden hiçbir şeyi değiştiremeyeceklerini savundular.

Bu durum Müslümanlar üzerinde derin izler bırakan psikolojik etkiler oluşturmuştur. Müslümanlar arasında yaşanan siyasi kargaşalar önlenemez bir hal alınca, Müslümanlar da bu iradeleriyle önleyemedikleri durumun oluşmasının kendi iradeleriyle ilişkisini kuramadılar. Böylece yaşadıkları olaylarda etkin gücün iradi olmaktan çok icbari olma ihtimali daha da kuvvet kazanarak icbar taraftarı olmayan

⁶⁰ Watt, W. Montgomery, *a.g.e.*, s. 109.

⁶¹ Watt, W. Montgomery, *a.g.e.*, s. 101.

⁶² Claude Salame, *Kelâm İlminin Temellerinde Rasyonalist ve Literalist Akımlar ve Büyük Kelam Okulları*, s. 206 (çev. Kâmil Güneş, *Marife Dergisi*, yıl 2, sayı 1, bahar 2000, s. 197-211).

Müslümanların dahi kader düşüncelerinde anlam çerçevesinin oluşması hususunda yönlendirici bir rol oynamasına sebep olduğu düşünülebilir.

Kaynaklarda yer alan kaderle ilgili tartışmaların salt bir görüş farklılığı şeklinde değil, fakat sosyal, siyasi olaylarla ve psikolojik durumlarla bağlantılı olarak izah edildiği takdirde daha isabetli sonuçlara ulaşmak mümkün olabilir⁶³

Kader konusundaki tartışmalar gittikçe daha detay konularda seyrine devam ederken bunun Allah'ın bazı sıfatlarıyla ilgisi kurulmaya çalışılarak kader konusunun kapsamı genişletilmiştir. Bu anlamda Allahın ilmi, iradesi, kudreti, rızk, ecel, ... gibi konular kaderle bağlantılı olarak tartışılmıştır.

Tartışmaların tabii neticesi olarak farklı düşünce ekolleri oluşmuş ve bu ekollerin görüşleri genel anlamda karşı durdukları muhaliflerinin görüşlerine göre kendilerini konumlandıkları gibi, onlar bazen de belirledikleri bazı prensipler çerçevesi içinde yer tutmuşlardır. Bazen de bu görüşler esas olarak kabul edilen, özellikle vurgu yapılarak üzerinde durulan bir nokta çerçevesinde şekil almıştır.

Kader tartışmalarının sık sık yaşandığı Emevî iktidarı döneminde kader konusunda farklı görüşleriyle dikkat çeken şahıslardan biri de Ca'd b. Dirhem olmuştur. İnsanın Allah'tan bağımsız hür bir iradeye sahip olmayacağını söyleyerek cebrî anlayışı sistemleştirmiştir.⁶⁴

Cebri⁶⁵ düşüncenin ilk kurucuları aynı bölgede yaşayan Mukatil b. Süleyman tarafından kurulan tecsim (benzerlik) düşüncesine karşı olarak, Allah'ın yaratılmışlara benzeyişini nefyetmek amacıyla Allah'ta var olan bir özelliğin aynısının insanda da olmasının doğuracağı tecsimi tamamen kaldırma adına, insanlardaki bütün özelliklerin tamamen mecazî oldukları fikrine varmış olabilirler.

Cebir düşüncesini tarih boyunca İslam toplumunda etkin bir rol oynadığını savunanlar bu düşünce biçiminin, hem yönetenlerin hem de yönetilenlerin sorumluluktan kaçma kolaylığına imkân tanımış olması sebebine bağlarlar.

⁶³ Atay, Hüseyin, *Kurana Göre İman Esasları*, s.92.

⁶⁴ Öz, Mustafa, "Ca'd b. Dirhem", *DİA.*, VI, 542,543.

⁶⁵ Cebir kelime anlamı olarak insandan fiili nefyederek insana hiçbir imkân tanımayıp, fiilin meydana gelişini tamamen Allah'a nispet etme düşüncesini ifade eder. Daha geniş bilgi için bkz, el milel ve'n-Nihal.1.85.

Cebriye ise bu fikri benimseyenlerin almış oldukları addır. Kurucusu Cehm b. Safvan(ö.128/746) olan cebriye Safvan'a nispetle cehmiye diye de anılan kelâmî bir ekoldür. Emevîler zamanında horasan bölgesinde faaliyet göstermiştir. Daha geniş bilgi için bkz. Bağdadî, *el-Fark-Beynel-Fırak* s.211.

Bekli de cebri anlayış, ilk dönem iç savaşlarının çözümeziği karşında türeyen toplumdaki gerginliğı kaldırmak üzere çözüm olarak düşünölmüştür. Toplumda oluşın psikolojik çöküntü karşısında manevi lider konumundaki bazı kimseler toplumu teselli etmek amacıyla olup bitenleri ilahi kadere bağlamak suretiyle bir çözüm arayışlarının neticesi olarak cebri düşöncenin çıkmış olabileceğı düşünölebilir.⁶⁶ İlk dönem iç savaşlarına karışmış, bu sebeple kendini büyük günahkâr hissedenden Müslöman'ın iç huzurunu temine yönelik hislerle cebre kail olmuş olması mümkündür. Bundan dolayı cebri anlayışın ortaya çıkışını haricilerin büyük günah konusundaki aşırı tutumlarıyla ilişkili düşünölebilir.⁶⁷

Bu düşöncenin halk arasında yaygınlaşmasının bir sebebi olarak dönemin siyasal iktidarlarının karakteristik özelliğinin katkısı olduğı düşünölebilir. Adil olan sultanların dışındaki diğere sultanlar kendilerini herhangi bir mercie karşı sorumlu hissetmeksizin hesapsız davranışlar sergileyen kimselerdi. Ve ayrıca bunların iktidarlarını meşrulaştırmak için Allahın takdirini istismar ettikleri de eklenirse halkın bu iki (Allahın gücü, sultanın gücü) güç arasında bir benzerlik kurmuş olabileceğı düşünölebilir.⁶⁸

İnsanın bütün davranışlarının önceden belirlendiğı bunun da insanı zorunlu davranışlara ittiğı fikri daha çok insanın kendi iradesinin dışında gerçekleşen olaylarla karşılaştığı zaman bu çaresizliğı karşısında duyduğı acizliğini hayatının bütüne teşmil etmek ve daha sonra iradesiyle ilgili bütün düşöncelerine bu acizliğini temel alarak açıklama gayretine girişmesidir.

Yaşadığımız olayların seçimlerimizle ilgisini anlamaya çalışırken hareket noktamız önemlidir. Örneğın başımıza (Bu durumu toplum içinde düşünöbiliriz) gelmiş olumsuz bir durumun izahını yaparken bu olumsuzluğın süregelen bir dizi tercihlerimizle ilgisini kurmaktan ziyade bunu, talihin beklenmedik ters bir olayı olarak düşöndükten sonra bir adım daha ileriye giderek hayatımızda bunun dışındaki diğere bütün olayları da bu açıklayamadığımız olumsuz durumun sonucundan hareketle açıklamaya çalışmamız sebep olabilir. Bu da bu tür beklenmedik olaylardan ne kadar çok etkilendiğimizi gösterir ki bu da suya atılmış taşın oluşturduğı dalgaları misali hayatı anlamlandırma çabamıza çarpan bir dalga

⁶⁶ Turhan, Kasım, *a.g.e.*, s. 41.

⁶⁷ Aslan Ali, *Özgürlük yada Kadercilik*, s.95-96.

⁶⁸ Watt, W. Montgomery, *a.g.e.*, s. 101.

olmaktadır. Bu dalga etkisi, aslında kendi seçimlerimizin ürünü olduğundan tecrübi olarak hiç şüphe etmediğimiz bir çok sonucun varlığını bize unutturmakta ve tekrar irade hürriyetine olan inanç kaybolmaktadır.

İnsanın tercih sınırlarını belirleyecek iki durumdan bahsedilebilir. Ya insanın kendisinden veya kendisinin tabi olduğu sebeplerden kaynaklanan bir zorunluluk bizi sınırlayabilir; ya da insanı aşan mutlak bir varlık (ki bunun adı ister Allah olsun isterse başka bir şey olsun çünkü insan kendini aşan durumların tecrübi olarak farkındadır) ile ilgili bir sınırlamadan bahsedilebilir.

Karşımızda seçenek olarak bekleyen şıklardan birini tercih ettiğimizde seçmemizi yönlendiren sebeplerin etkinliği ne dereceye kadardır. Eğer seçimimiz tamamen sebeplere bağlı ise buna nasıl hür seçim diyebileceğiz?

Sebeplerin yönlendirmesiyle yaptığımız seçimlerin bize tam bir hürriyet imkânı sağlamadığı ortadadır. O halde acaba hiçbir tercih sebebi olmadan yaptığımız seçimlerimiz var mıdır?

İnsanın sebeplere bağlı zorunlu davranışlara sahip olduğu tarih boyunca birçok filozof tarafından kabul edilmiştir. Sadece yeteri kadar sebep bilgisine sahip olmadığımızdan kendimizi hür kabul ediyoruz. Özgürlük tam olarak sahip olmadığımız eksik sebep bilgimizin bizde oluşturduğu bir yanılsamadan başka bir şey değildir.

Öte yandan kayıtsızlık hürriyetini hürriyetin en alt derecesi olarak kabul edip hürriyetin varlığını savunan filozoflarda vardır. Onlar bu konuda darb-ı mesel olan boridanın eşeğinin düştüğü gülünç durumu lehlerinde bir delil olarak kullanmışlardır. Bu aynı mesafede bütün sebepleri eşitlenmiş iki ot yığını tercihe sebep olacak eşitsizliğin bulunmayışından aklıktan ölen eşeğin düştüğü komik durumdur.

Hiçbir sebepten etkilenmeyen bir seçimden bahsetmemizin pek mümkün olmadığı tecrübeyle gözlemlenebilecek bir şey olsa gerektir. Çünkü yaptığımız seçimleri şu veya bu sebepten dolayı tercih ettiğimizi kendi kendimize sürekli itiraf eder dururuz. Öte yandan seçme esnasında etkinliğini kabul ettiğimiz bu sebeplerin seçimimizle arasındaki bağın zorunlu olduğunu kabul edersek insanı canlı, bilinçli bir varlık yerine sebeplerle yolu tayin edilmiş bir makine olarak kabul etmiş oluruz.

İnsan fiillerinin determine olmuş davranışlar olarak açıklayan düşüncenin oluşumu, insana tabiatın farksız bir parçası olarak bakışın bir sonucudur. Hâlbuki

insanın sahip olduğu bilinç tabiattan aldığı bütün sebepleri değiştirmeye veya kendine yepyeni başka bir anlam kazandırmaya muktedirdir.

Ulaşabildiğimiz tarihin en eski çağlarından beri cebri anlayışa sahip insanların varlığından söz etmek mümkündür. Bütün ilkel dinlerde ve putperestlerde bu inancın izlerine rastlamak mümkündür. Kur'an'da cahiliye Araplarının cebri anlayışları ifade edildikten sonra atalarının da aynı inancı paylaştıkları şu ayetle vurgulanmıştır. "Allah'a ortak koşanlar şöyle diyecekler eğer Allah dilese idi, ne biz müşrik olurduk, ne de babalarımız, ne de bir şey haram yapabilirdik. Bundan öncekilerde böyle yalanlamışlardı". (En'am 6/148)

İki türlü cebri anlayıştan söz etmek mümkündür. Bunlardan birincisi, evrendeki oluş ve yok oluşu açıklamada temel referans noktası olarak varlığın madde boyutunda tabi olduğu sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğa dayandığını kabul etmiş olmalarıyla şekillenen görüştür. Varlığın zorunlu hareket eden atomların varlığından meydana geldiğini iddia eden atomcu açıklama ile görünen varlığın aslında bir tezahür olduğunu söyleyen idealist filozoflar bütün olguların önceden belirlenmiş olduğunu düşünüyorlardı ⁶⁹

Bu anlayıştan farklı olarak ikinci bir cebri anlayışın farklı bir ön kabulden kaynaklandığı söylemek mümkündür. Bu görüşün önceliği daha çok aşkın varlığın tanımlanmaması ve sınırlanmaması önceliğiyle hareket eden bu görüş Allah için bir sıfatlamadan ve inan içinde ona Allahtan bağımsız bir hareket alanı sağlayacak olan bir iradeden bahsetmeyi uygun görmediler. Çünkü böyle bir durumda insana ait otonom bölgede Allah'ın bir etkiye sahip olmaması, onun sınırlanması anlamına gelecekti. Sınırlı bir şey aynı zamanda tanımlanabilir, vasıflanabilirdi oysaki bu görüşün asıl sahipleri müşebbiheye bir reaksiyon olarak ortaya çıkmışlardı.

Bu ikinci görüş olarak adlandırdığımız Cehm b. Safvana dayandırılan cebri anlayışın eski Arap fatalizmi ile bir bağının olmadığı şöyle izah edilebilir.

1-Cehm b. Safvan'ın cebri görüşü ve bu anlayış çerçevesinde oluştuğunu izah etmeye çalıştığımız diğer sıfat vb. görüşleri ile Emevi idarecilerinin görüşleri arasında farklar olduğunu onun görüşleri sebebiyle Emevi idarecileri tarafından öldürölmüş olmasından anlayabiliriz.

⁶⁹ Yeprem, Saim, *a.g.e.*, s.88.

Çünkü birçok Emevi idarecisinin düşünsel olarak asabiyet le yakın ilişkide olduğu ve bundan dolayı da Emevi saraylarında Arap şiirinin en rağbet gösterilen şey olduğu söylenebilir.

2-Eski Arap fatalizmindeki anlayışın önceliği aşkın varlığın sınırlanması endişesi değildi, onların dehr (zaman) adını verdikleri kendilerinden bir şeyler alıp götüreren veya getirip götüreceği belli olmayan bir güç tarafından kontrol edildiklerini düşünüyorlardı.

Eski Arap fatalizminin önceliği Allah'ın sınırlanıp sınırlanmama olmadığı gibi Watt'ında ifade ettiği gibi bu anlayışın asıl kaynaklandığı veya varacağı yer ateistik bir anlayıştır. Daha çok İslam öncesi Arap toplumunun çölde yaşayanları arasında yaygın olan ateist bir fatalizm esasına dayanan dehr inancı, tabi ve sosyal çevreden kaynaklanan yaşam biçiminin oluşturduğu bir inanç türüdür. Bu inanış çöl tabiat şartlarına teslim olmak zorunda olan bedevi Arapların yaşantısına uygundu. Çölde neyin ne zaman nasıl olacağı belli değildir, dolayısıyla biraz sonranın sana ne tür bir fırtına veya başka bir şey getireceğini önceden bilip önlem alman mümkün olmazdı. Çünkü çölde tabiat olayları ansızın gerçekleşirdi. Bu tür tabii felaketlerden kaynaklanan karamsar anlayışın onlarda oluşturduğu bir inanıştır.⁷⁰

3-Cehmin cebri anlayışı ile eski Arap fatalizmi arasında bir ilişkinin olmadığına dair bir başka kanıt olarak Cehm'in İran asıllı olmasını gösterebiliriz. Eski İranlılarda da cebri anlayışın var olduğu ve fakat bunun eski Arap anlayışından farklı olarak tanrının kaza ve kaderine bağladıkları görülür⁷¹

Dolayısıyla Cehmin cebri anlayışı ile ilgili Allah'a aşırı ve ölçüsüz imanından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Eski Arapların ise dehr anlayışlarının Allah'a inançsızlıkla birleşip oluşturduğu bir determinizm olarak açıklanabilir.⁷²

Cebriyenin birçok temel düşüncesinin muhalif grup olan müşebbiheye reaksiyon olarak şekillendiği düşünülebilir.

Cebriyenin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili başkasında olma ihtimali olan hiçbir sıfatı Allah için kabul etmedikleri görülmektedir. Yaşayan, bilen, dileyen gibi sıfatların Allah'la insan arasında bir benzerliğe sebebiyet oluşturması endişesiyle

⁷⁰ Watt, W., Montgomery, *Hür İrade ve Kader*, s.129, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s.108.

⁷¹ Daha geniş bilgi için bkz. Muhammed Ebu Zehra, *İslamda Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi* trc. Hasan karakaya, s.129.

⁷² Watt W. Montgomry, *Hür İrade ve Kader* s.129.

karşı çıkmışlardır. Hatta Allah'ın ebediyetine hanel getirebilir endişesiyle cennet ve cehennemın sonsuz olmadığından bahsettiler. Tek bir yönden de olsa mahlûkattan herhangi bir varlığın Allah'ın ebediliğini paylaşması benzerliğinin Allah'ın eşsiz yüceliğinde noksanlık oluşturacağını düşündüler.

Cebri düşüncenin oluşmasını bu tür dönemin siyasal, sosyal ve çevresel faktörlerine bağlayan açıklamaların yanı sıra cebri düşünceyi; cebri ifade etme ihtimali olan ayet ve hadislerin, olaylar karşısında insan aczinin, kötümserliğinin ve ezilmişliğinin insanlarda oluşturduğu psikolojik durumla birleşmesinden doğan bir düşünce olarak tanımlanması da tanımlamanın bir efradı olarak görülebilir.

Kader probleminin ortaya çıkması ve bu çerçevede birçok konunun tartışılmasının sebebi olarak araştırmacıların farklı tezleri vardır. Bunlar İslam'ın iç bünyesinden kaynaklanan dini ve toplumsal sebepler ile başka kültürlerle karşılaşmış olmaktan kaynaklı dış sebepler olmak üzere iki gruptur. Yabancı unsurların mı yoksa dini unsurların mı daha baskın olduğu tartışmalarına dini unsurların birinci dereceden önemine yabancı unsurların ise sadece çözüm formlarının farklılaşmasına sebep olduğu fikri daha kabul edilebilir⁷³ görünmekle beraber esasında kader probleminin ortaya çıkmasında bunların hiç birinin sebep olması gerekliliği düşülmeyebilir. İnsan varlığı, ortaya çıkmasının yeter sebebi olabilir. Çünkü insan daha küçük yaşlarda hiç bir sebeple karşılaşmadan dahi kendisinin böyle bir problemin farkında olduğunu bilir.⁷⁴

İnsanın fiillerinde mecbur olduğunu savunan cebriyenin insanı rüzgarın önündeki bir yaprağa benzeterek ancak fiilin insana nispetinin mecazi olabileceği görüşüne vardıklarını biz ancak elimizdeki fıkra kitaplarından öğrenebiliyoruz. Cebri görüşün tam ve müstakil bir kaynağı günümüze ulaşmış değildir.

Allahın mülkünde ancak Allahın dilediği olur, fikrinden hareketle insanı Allahın iradesi karşısında robot olarak gören bir anlayış sahibinin, Allahın emir ve yasaklarını, bunlara karşılık olan cennet ve cehennemi, Peygamber (sav)'in gönderilmesinin anlamını nasıl izah ettiğinin yanı sıra onun Emevilere karşı yapılan isyana aktif olarak katıldığı gerçeğiyle de bu görüşlerinin nasıl uzlaştığı ile ilgili zihinde bazı soru işaretlerinin belirmesine sebep olmaktadır.

⁷³ Turhan, Kasım, *a.g.e.*, s. 42.

⁷⁴ Daha geniş bilgi için bkz., İrfan, Abdülhamit, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esaslar*, (çev. Saim Yeprem), s.277.

Acaba orta yolu bulma ihtiyacı mıydı iki zıt ve keskin kutbun varlığını gerektiren?

D) MEZHEPLER DÖNEMİ

1-Kaderî veya Mu'tezilî Görüş:

Emevî iktidarının kendi lehlerinde olan mevcut durumu meşrulaştırma girişiminin sonucu olarak, mevcut durumun Allahın değiştirilemez takdiri değerlendirmesine karşı, daha sonra mutezilî anlayışın beş temel prensibi olarak belirlenecek olan prensiplerden biri olan adalet prensibiyle ilk tepkiyi hayatı pahasına veren Mabed el-Cühen, ve kendisiyle aynı akibeti paylaşan Gaylan ed-Dimeşki olmuştur.

İlk dönem kaderi anlayış sahiplerinin Emevi siyaseti karşıtları olarak ve dolayısıyla cebri anlayışa muhalefetle hareket ettikleri için kaderi tamamen reddetmiş olabileceği düşünülebilir. Bu düşüncenin ilk temsilcisi olarak kabul edilen Mabed el Cüheni'nin Emevilere karşı gerçekleştirilen İbnü'l-Eş'as isyanına katılmış olması onun kader anlayışının siyasi boyutunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.⁷⁵

Emevilerin yaptıkları zulümleri cebri düşünce ile meşrulaştırma çabaları, muhaliflerini zıt bir kutba itmiş olabilir. Bu kutbun farklı şiddetteki tepkilere sahip farklı grup ve kişilerin bazen yakınlaşmalarına sebep olmuş ve yakın çözümlere varmış olabileceklerine şu aktaracağımız olay gözlemlenerek varılabilir.

Ma'bed el Cüheni ve Ata b. Yessarın sık sık Hasan Basrının yanına gidip bir seferinde ona: Ey Ebu Said bu yöneticiler Müslümanların kanını akıtıyor, mallarını gasb ediyor ve sonrada 'Bizim işlerimiz yalnızca Allahın kaderine göre cereyan ediyor' dediler. Hasan Basri de onlara cevaben "Allah düşmanları yalan söylüyor" diye cevap verdi.

Şu aktaracağımız başka bir olayda ilk kaderi düşüncenin kaderi tamamen reddetmelerinin sebebi olarak ne kadarının tepkisel ve ahlaki kaygılarla olduğunu bize gösterebilir.

⁷⁵ Üzüm, İlyas, "Kaderiye", *DİA.*,XXV, 64.

İşlediği günahların sorumluluğundan kaçarak cebri anlayışla kendini temize çıkarmak isteyen bir kişinin sözlerini işiten Ma'bed el-Cüheni tepkisini “kader yoktur işler anlaktır” şeklinde göstermiştir.

Daha sonra bu yolu Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd takip etmişlerdir. Bu ekolün insan hürriyeti hakkındaki görüşleri iki temel nokta çerçevesinde şekil almıştır. Bunlardan biri temel prensip olarak kabul ettikleri adalet prensibi diğeri de akli olarak insanın fiillerinde sorumlu olabilmesi için hür bir iradeye sahip olması gerektiği düşüncesi idi.

Bağdadi ve Şehristani gibi mezhepler tarihçisi yazarları Mu'tezile'nin hayır olsun şer olsun, insanın fiillerinin kâdiri ve hâlıkı olduğu konusunda görüş birliğinde olduklarını aktarmalarına rağmen; ⁷⁶ Bağdat Mu'tezilesinin aynı fiilde iki failin muktedir olabileceğini bu iki kâdirden biri yaratma yönüyle diğeri iktisap yönüyledir düşüncesini kabul ederek genel Mu'tezili düşünceden ayrı kesb teorisini benimsedikleri görülür.⁷⁷

Ahlaki sorumluluğun temellendirilebilmesi için insanda Allahtan bağımsız olarak yapabilme gücünün ve seçme hürriyetinin olması gerektiğini savundular. İnsana takatının üzerinde bir sorululuğun yüklenmesi Allahın adaletine aykırı olur. Ceza ve mükâfata konu olması açısından insan fiillerinin, Allahın fiilleri olarak değerlendirilen diğere meydana gelen hadiselerden farklı değerlendirilmesi gerektiğini düşündüler.⁷⁸

Kötü özünde kötü olduğundan dolayı Allah tarafından yasaklanmış iyi de özünde iyi olduğu için Allah tarafından emredilmiştir. Allah adaletli davranmak, iyi olanı yapmak zorundadır düşünceleriyle hareket ederek tanrının iradesinin uymak zorunda olduğu ahlaki kurallardan bahsettiler. Bu kabul ettikleri objektif değer yargılarını Allahın iradesine önceliklerinden dolayı kötülüğün Allaha izafesine imkân olmadığı kanaatine, mevcut kötülüğü insana veya şeytana nispet eden ayet ve hadisleri de kullanarak vardılar.

Mu'tezilî düşünce Allah'ın insan fiillerinin yaratıcısı olmasını uygun görmez. Zulmü yaratanın zalimlikle vasıflanacağı kabullerinden dolayı insanların fiillerinde de kötülük ve zulüm olması dolayısıyla insan fiillerini Allah'a nispet etmez. İnsan

⁷⁶ Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s.100; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 45.

⁷⁷ Watt, W., Montgomery, *a.g.e.*, s.96.

⁷⁸ Turhan, Kasım, *a.g.e.*, s. 52.

mecazi anlamda değil gerçek anlamda faildir. Onun fiilini işlemeden önce bütün alternatif seçenekler için kullanabileceği bir kudreti vardır.

Allah adil olduğu için insanlara uygun olanı yaratması, yükümlü oldukları şeyleri yerine getirebilmesi için muhtaç olduğu gücü vermesi ve engelleri de kaldırması gerekir. Allah'ın kulların maslahatını gözetmesi hikmetinin gereğidir.⁷⁹

Allahın adalet ve hikmetinin öne çıkarılarak irade ve kudretinin sınırlandırılması, Mu'tezili düşüncenin insan fiillerinde sorumluluğun mantıklı bir sacayağını oluşturma gayretine matuf bir çaba olarak görülebilir. İnsanın kendi gücünün dışında bir iyiliğe, güzelliğe sebep olması dolayısıyla ödül alması anlaşılır kabul edilmediği gibi, İnsanın kendisine ait olmayan bir hata dolayısıyla ceza görmesini, yerilmesini de Allah'ın adaletine yakışmayan çirkinlik olarak kabul ederler. Dolayısıyla insanın kendi fiillerinden dolayı ödüle veya cezaya müstahak olması gerektiğini bunun da ancak fiilin gerçek failinin insan olmasıyla çözülebileceğini iddia ederler.

Mu'tezileye göre fiillerimiz ortaya çıkması açısından bize bağıdırlar. İnsanın fiiline sadece kesb yönüyle bir bağlantısının olduğunu düşünmenin yanlış olacağını söylerler.⁸⁰ Çünkü insan fiilinin kesb olarak adlandırılmasını iki yönden sakıncalı bulurlar. Birincisi

Kesb kelimesi lügat manası itibariyle ıstılah manasından farklı bir anlamda kullanılmaktadır. İkinci itiraz kesb teriminin ıstılah olarak kullanıldığı anlamın çok muğlâk ve karmaşık olduğudur.

Kesb kelimesinin sözlük anlamının dışında ıstılahi bir anlam yüklenerek kullanılmasını uygun görmeyen Mu'tezili âlimlerden Kadı Abdulcebbar bu kullanıma yönelik itirazını diğer dillerde karşılığının olmaması sebebine dayandırmaktadır. Mu'tezili âlimler kesbin bu muğlâk olarak kabul ettikleri anlamına karşılık şöyle bir anlamla anlamlandırmanın daha doğru olacağını söylediler. "Kesb insanlara ait fiillerin sonucunda elde edilen şeydir." Her kasıp aynı zamanda fail de olmak zorundadır. Çünkü kesb fiilin bir sonucu olması açısından bir faile ihtiyaç duyar. Mademki kesb fayda veya yarar sağlayan bir şeydir öyleyse fiil işlemeksizin

⁷⁹ Turhan, Kasım, *a.g.e.*, s. 63.

⁸⁰ Abdulcebbar, Şerh, 363.

filin sonucunda elde edilebilecek bir şeyin varlığından bahsetmek mümkün değildir.⁸¹

Mu'tezile'nin insan fiilinde hür ve kendi fiillerini bizzat kendisi yarattığı iddiasıyla ilgili delilleri daha çok akli olmakla beraber onlar kendilerini destekleyen ayetleri de bulmakta fazla zorlanmadıkları kullanmış oldukları birçok ayetin olmasından anlaşılabilir. Yalnız biz bura da örnek olması açısından birkaç ayeti aktarmakla yetineceğiz. “ yarattığı her şeyi güzel yaratan...(Secde 32/7) bu ayete göre çirkin olan şeylerin onun yaratmasından olmadığı küfür ve masiyet gibi çirkin olan fiillerinde onun yaratmasının dışında olduğu iddia edilmiştir. Ayrıca şu ayette kötülüğün Allaha nispetinin uygun olmadığı konusunda kullanılan deliler arasındır. “onlardan bir takımını kitapta olmadığı halde kitaptan zannedersiniz diye dillerini eğip bükürler. O,Allah katından olmadığı halde Allah katındandır derler, bile bile Allah'a karşı yalan söylerler.”(Âli İmran, 3/78)

Bu ve benzeri nakli delillerin yanında onlar birçok akli delil de kullandılar. İnsanın iradesini kullanabildiğini bizzat yapmakta oldukları işleri gözlemleyerek farkına varabileceğinin altını çizerek ayağa kalkmak istediğinde insanın kalktığını, su içmek istediğinde ihtiyacını arzu ve iradesine göre kullandığını söyleyerek insanın bağımsız bir şekilde hür olduğunu temellendirmeye çalıştılar.

Peygamberlerin ancak hür ve mükellef insanlara gönderilmiş olmasıyla anlam kazanacağını, aksi takdirde Peygamberlerin gönderilmiş olmasının ve davetlerini insanlara ulaştırmak için türlü zorluklara katlanmış olmalarının mantıklı bir açıklaması yapılamaz. Allah'ın emir ve nehiyelerine muhatap olan mükellef insanın hür bir iradeye sahip olması akli bir gerekliliktir.

Bununla beraber Mu'tezili düşüncede geliştirilen insan merkezli kader anlayışa Allah'ın kudretine sınırlama getirdiği endişesi bazı Mu'tezililerce hissedilmiştir. Bundan dolayı Bağdat ve Basra Mu'tezilesinin aynı fiilde iki failin muktedir olabilme arayışına girdikleri gözlenir. Bu arayışa, Basra Mu'tezilesinden Abbad'ın şöyle bir formülle giriştiği görülür: Allah'ın kötülüğe karşı olan ilişkisini şöyle bir örnek vererek izaha çalışır; her ne kadar hamile kalmaya bizzat muktedir değilse de hanımını çocuğa hamile bırakmaya muktedir olan adamın durumu gibi,

⁸¹ Yavuz Yusuf Şevki, “Kesb”, *DİA.*, XXV, 304.

Allah kötülüğe kadir olabilir. Fakat kötülük işlemeye muktedir değildir. Bu düşünce Muammer ve eş-Şaham tarafından da benimsenmiştir.

Bu düşünceyle onlar hem Allah'ın tam sınırlandırılmamış bir kudret sahibi olduğu görüşüne bağlı kalabileceklerine, hem de benimsedikleri Mu'tezili düşüncenin temellerinden birini oluşturan adalet kavramı çerçevesinde Allah'a kötülüğün izafesinin mümkün olmadığı doktrinine bağlı kalabileceklerini düşündüler.⁸²

Bu onların aynı zamanda Allah'ın bazı fiillerin halikı olduğu halde bu fiillerin faili olmadığını düşündüklerini gösterir. Bu da onları Allah'ın ve insan kudretinin aynı fiilde müessir olabileceği kanaatine götürüyordu. Buna göre bir fiilde iki kadirin muktedir olabileceğini kabul ettikleri anlamına gelir ki bu anlam kesb teorisi çerçevesinin dışında bir anlayış değildir.⁸³

2-Matûridî Görüş:

Bir grubun probleme çözüm olarak ortaya attığı çözümler bir başka grup için de tecrübe oluyordu. Hareket noktalarına bu çözümlerin eksikliklerini eleştirerek kendilerin de doğruluklarını bu tecrübelerle göre ayarladılar. Bu anlamda Mu'tezilenin insan sorumluluğunu temellendirmek için insan kendi fiilinin yaratıcısıdır. Allah'ın insan fiilinde ne bir takdiri nede bir kudreti vardır, diyerek sorunun çözümüne kapı aralanmasına insan kudretinin Allah'ın kudretinden daha güçlü olmuş olduğu itirazıyla Matûridî'nin görüşleri şekil almaya başlamıştır.

İnsanın kendi fiilini kendi yaratmış olması her şeyi yaratan Allah inancıyla uyuşmamaktaydı. Bu durumda Mâtûrîdîler insanın sorumluluğunu kaldırmayacak ve Allah'ın her şeyi yaratmış olduğu inancına aykırı olmayacak bir çözüm olarak bir fiilin iki yönünden bahsettiler. Bir fiil yaratılma yönüyle Allah'a kesb edilme yönüyle kula aittir. İnsanın sorumluluğu kesb etmiş olması sebebiyledir. İnsanın işleyeceği fiili tercih etmesi için Allah'ın onu yaratmış olması gerekiyordu. Çünkü onlar insanın yaratma vasfını alarak insanı Allahtan tamamen bağımsız tek başına hareket edebilecek bir kudreti olmasının mümkün olmadığı kanaatindeydiler.

⁸² Watt W. Montgomery, *a.g.e.*, s.103-105.

⁸³ Watt W. Montgomery, *a.g.e.*, s. 105.

Mâtürîdîler insanın sahip olduğu bir irade hürriyetinin varlığının dini ve tecrübî bilgilerle anlaşılabilceğini söylediler. İmam Matûridi Kitabu-t-Tevhid adlı eserinde insan yaptığı fiilde hür ve kâsîp olduğunu bizzat bilir demektir. Bunu söylemekle o insan fiillerinde serbest olduğunu psikolojik bir hal olarak farkında olduğunu ve bu şuurun farkına iç gözlemlerle varılabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Yani İmam Matûridi insan iradesinde hürlüğü kendisinin hür olduğu şuuruna bağlamıştır.⁸⁴

İnsanın kendi fiillerini lehine ve aleyhine olmak üzere kendisinin kazandığını ve bunlardan sorumlu olmak üzere mükâfat ve mücazata müstahak olduğunu belirten ayetlerle de hürriyetin dini temellerini oluşturdular. Bu çerçevede şöyle ifade edilen bir anlayışa vardılar. “insan kendisine Allah tarafından verilen kudretle fiili kesbedip etmemekte, yani yapıp yapmamakta serbesttir”

Mâtürîdîler’in kullandığı insan sorumluluğuna temel teşkil edecek birçok kuran ayetlerinden örnek olması açısından bir tanesini zikretmekle yetinip kaldığımız yerden devam etmeyi düşünüyoruz. “Kim zerre kadar iyilik yapmışsa onu görür, kim de zerre kadar kötülük yapmışsa onu görür.” (Zilzâl Suresi ayet 7-8)

İnsan hürriyetine kapı aralayan bu iki kanıtla beraber Mâtürîdîler Mu’tezilî düşüncenin yanlışına ortak olmamak için insan fiillerinin ilahi irade ve ilmin dışında olmaması gerektiğini düşündüler.

Mu’tezilî düşüncenin adalet ve hikmete aykırı olur düşüncesiyle kötülüğü Allaha nispet etmekten kaçınmalarına karşın, Mâtürîdîler kötülüğün de varlığında bir hikmetin bulunabileceği gerekçesiyle güzel çirkin her şeyin Allahın yarattığı düşüncesine vardılar. Yalnız insanın sınırlı bilgisinden dolayı aklının her zaman Allahın fiillerindeki hikmet ve adaleti anlayamayacağını söyleyerek, insanın bir şeyi anlamlandırmada bilgi seviyesinin ve duygularının sebep olabileceği rölativizme dikkat çektiler. Fiillerin ve eşyanın iyilik ve kötülüğü bizzat kendilerinde taşımalarından dolayı insanın, vahiyden bağımsız bunlara bilebileceği Mu’tezili anlayışı benimsemelerine rağmen onlar insan duygularının sebep olabileceği rölativizme dikkat çekerek bu konudaki çekincelerini ve nübüvvetin temellendirilmesi gereğini şöyle bir formülle aşmaya çalıştılar. Bir şeyin doğruluğu ve yanlışı şu üç halde bulunabilir. 1) Aklen mümteni (imkânsız) olan vahiy de

⁸⁴ Yeprem Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî* s.289.

mümteni görür. 2) Aklen vacip(zorunlu) olanı vahiy de vacip görür. 3) Aklen mümkün olanı vahiy açıklar. İşte, akli yönlendirebilecek duygular vasıtasıyla yanlış davranma ihtimalinin olduğu bu sonuncu kısma Allahın da şu ayetiyle dikkat çektiğini söyleyerek bu görüşlerini desteklemeye çalıştılar⁸⁵. "...bazen size itici, sevimsiz gelen bir şey, hakkınızda iyi olabilir ve hoşunuza giden bir şey de, hakkınızda kötü olabilir.Allah bilir siz bilemezsiniz. (Bakara, 2/216)

Böylelikle Mâtürîdiler, Mu'tezilîlerin Allah için düşündüğü salah-aslah ve adil davranışın Allaha zorunluluk getirmesi sınırlamasına girmemiş oldular.

İmam Matûridi insan fiillerinin yaratılmışlığıyla beraber insan irade ve ihtiyarını kulun sorumlu olmasının gerçek sebebi olarak kabul etmiştir. Ona göre Allah insan fiillerinin çeşitli alternatiflerden birini onun tercihine göre meydana getirir.

Bu durumda insan fiillerinin yaratılmış olması ile insanın sorumlu olması arasında uzlaştırılması gerekli bir problem olarak görülmüş giderme ihtiyacı hissedilmiştir. Bu çelişik gibi görünen duruma Matûridi den bir pasaj aktararak devam edelim.

*İnsanların yaptıkları eğer Allahın halkı ise, Allah niçin onları azaplandırıyor? Denilecek olursa, şu cevap verilir: sevaplanmak veya azap görmek, kişinin meydana gelen işe fiilini kullanmasından ötürüdür, meydana gelen asıl işten dolayı değildir. İşlediğine göre ceza görmesi, iyilik yapmaya da kötülük yapmaya da elverişli olan gücünü harcadığı içindir. Gücünü meydana getirdiği için değil.*⁸⁶

Mâtürîdiler insana fiillerini gerçek anlamda nispet ederler. Gerekçesini de şöyle açıklarlar. Mademki Allahın kullarına emir ve yasakları ve buna karşılık olarak ceza ve mükâfatı vardır, o halde bunu insanda bulunmayan bir şeyle istemek ve bu isteğe icabete göre karşılık vermeyi düşünmek Allah için düşünülemez. Çünkü verilecek karşılığın gerçek karşılık olabilmesi ancak insanın fiilinin gerçek sahibi olmasıyla mümkündür.⁸⁷

Bununla beraber insan fiillerinin, yaratılma açısından Allah'a nispet edilmesi gerektiğini savunarak bu konuda Mu'tezilîlerle Eş'ariler arasında orta bir yol seçme gayretinde oldukları gözlemlenebilir. Bu görüşlerine dayanak olan delillerini de

⁸⁵ Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, s.36-38.

⁸⁶ Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti* s. 54.

⁸⁷ Yeprem, M. Saim, *a.g.e.*, s.294.

şöyle izah ederler. Eğer fiil hem kesb açısından, hem de yaratma açısından insana izafe edilirse Ku'an'daki insanların fiilleriyle ilgili Allahın hidayeti, idlali (saptırma), in'amı (nimet verme) gibi durumların izahı mümkün olmaz.

Matûridi insan fiillerinin yaratılma yönüyle insana izafesinin mümkün olmadığını akli orijinal bir kanıtla şöyle izah etmektedir. Eğer insan fiilinin yaratıcısı olsaydı akan zaman içinde gerçekleştirdiği bir tercihi beğenmediği zaman onu geri çevirip tekrar değiştirebilmesi gerekirdi. Bunun insan gücünün dışında kalması yönü gösteriyor ki onun ortaya çıkışında sırf insanın gücüyle olmamıştır.⁸⁸

Matûridilerin insana nispet ettikleri fiilin iktisap edilmiş olma yönünün nasıl bir güçle yapılabildiğine dair açıklamaları da Mu'tezililerle Eş'ariler arasında orta yol olarak nitelendirilebilir.

İmam Matûridi insanın bir fiili tercih edip onu iktisap etmesi için iki türlü kudretin varlığından bahsetmektedir. Bunlardan biri fiilden önce olup (asıl insan sorumluluğuna mesnet teşkil eden kudrettir) diğeri ise fiil esnasında Allahın kulun tercihine, hırsına meyline göre yarattığı fiilin gerçekleşmesini sağlayan kudrettir.⁸⁹

Matûridiye göre insanın ihtiyari fiillerini oluşması için birinci kudret kapsamında sebep, vesile gibi imkân ve şartların tam olarak bulunmasıyla beraber, ortaya çıkan alternatiflerden birini seçerek onu iktisap etmeye azmetmesi halinde bu kasıt ve ihtiyara bağlı olarak Allah onda ikinci çeşit kudreti yaratır ve ihtiyari fiili gerçekleştirmiş olur.⁹⁰

Matûridiler Allahın insana fiili işlemesi için verdiği kudretin ihtimali olan bütün alternatifler için geçerli olduğunu, aksi takdirde Eş'arilerin iddia ettikleri gibi verilen kudret şıklardan tek bir seçenek için geçerli olmak üzere veriliyorsa o halde yapılan tercihin zorunlu olma durumu ortaya çıkar ki bu da insan sorumluluğunun temellendirilmesini imkânsız kılar.

Matûridi fiilden sorumlu olunmasını tam bir güç sahibi insanın onu bilinçli olarak işlemesi şartına bağlamıştır. Kesb terimini de bu anlamı karşılayacak şekilde anlamlandırmıştır. Bu konuda daha çok Eş'arilerle özdeşleşmiş olan bu kelimeyi onların karmaşık ifadelerinin aksine daha anlaşılır açık bir anlam yükledikleri söylenebilir. Eş'ariye göre kesb, Allah tarafından yaratılan fiil ile kulun ihtiyarının

⁸⁸ Yeprem, M. Saim, *a.g.e.*, s.297.

⁸⁹ Yeprem, M. Saim, *a.g.e.*, s.305-307.

⁹⁰ Yeprem, M. Saim, *a.g.e.*, s.306.

birleşmesidir. Kulun bu kesbe bir etkisi yoktur. Bu yoruma göre kesb de filin kendisi gibi, Allah tarafından yaratılmaktadır. Matüridiye göre ise kesb kulun gücü ve etkisiyle oluşur.

3-Eş'arî Görüş:

Ebu'l-Hasen el-Eş'ari hicri 4. yüzyılın başlarında ömrünün kırk yılını aralarında geçirdiği Mu'tezili düşünceden hocası Ebû Ali el-Cübbâî ile yaptığı bir tartışma⁹¹veya gördüğü rüyalar⁹² sebebiyle ayrıldıktan sonra Sünni anlayışın kelami problemlerine ilk önce selefi ve daha sonra gittikçe kendine has bir şekil almaya başlayan bir üslupla çözüm arama yolunu seçmiştir.⁹³ Bir aşırı uçtan kopan Eş'ari'nin kendini aynı derecede aşırı sayılabilecek başka bir uça bulması onda fikri bazı sert kırılmalar oluşturduğu gözlenebilir. Her ne kadar gömleğimi çıkardığım gibi Mu'tezili görüşlerden vazgeçtim hikâyesi onun Mu'tezile'den ayrılıp selefi düşünceye katılmasıyla ilgili rivayet edilse de düşünceye yerleşmiş olan bir şeyin çıkarılmasının gömlek çıkarma gibi değil ve fakat bilinçaltına yerleşmiş önceki kabullerin izlerini özellikle daha sonra hissettirecek şekilde devam edebileceği düşünülebilir. Zamanla kendisinde bu yeni kabul ettiği fikirle eski düşüncesi arasında köprüler kurması gereğinin belireceği, düşüncenin diyalektik karakteristiği⁹⁴ olduğu kabul edilirse, kaçınılmazdı. Bu köprü de onun Mu'tezili anlayıştan beraberinde getirdiği akli çözümlerle onun yeni katıldığı selefi görüşün "tevakkuf" anlayışının birleşmesi idi.

⁹¹ Bu tartışma, üç kardeşin ahirette karşılaşacağı durumun amelleriyle ilgisi hususundadır. Üç kardeşten biri dindar ikincisi asi üçüncüsü daha çocukken ölmüştür. Buna göre eğer çocuk cennetlik ise bunu hak edecek bir şey yapmadığı halde kazandığı bir şey olduğu için cennetin Salih amelle hak edilerek kazanıldığı kabulüne uymuyordu. Eğer cennetlik değilse bu durumda yaşatılıyorsa cennetliklilerin ameline fırsat bulurdu itirazına hayır Allah senin kötülük yapacağını bildiğinden dolayı izin vermemiştir denilse asi kardeşin bana da izin verilmeseydi itirazı cevapsız kalacaktır. Dolayısıyla Allah'ın insanlar için en iyiyi yaratmasının vacip olduğunu iddia ederek Allahın fiillerine bir takım kayıtlar koymanın ortaya bu şekilde çözümsüz problemler çıkarmaktadır. Gazalî, *İtikada Orta Yol*, s.135.

⁹² el-Eş'arî, Mu'tezile kelamında yetişmiş bir birey olarak kelami konularda hocalarına sorular sormaya başlar. Sorulara verilen cevaplar tatmin edici olmayınca bu işle meşguliyeti daha derinleşmeye başlar. Bir gece kelami bir problemi çözmek amacıyla kendisine yardımcı olması için Allah'a dua etmeye koyulur. Duasına cevap olarak rüyasında kendisine şunları söyleyen Hz. Peygamber'i (sav) görür. 'Sünnetime sarılman lazım'. İşte bunun üzerine el-Eş'arî, Mutezile'den ayrılarak kendi fikirlerini oluşturur. Bir Cuma günü Basra Camiinin kürsüsünde, i'tizal fikirlerinden ayrıldığını açıklamıştır. İbn Asâkir, *Tebyînü Kezibi 'l-Müfteri fi ma Nüsibe ilâ İmam Ebi Hasan el-Eş'arî*, s. 148,149.

⁹³ Yeprem, M. Saim, *a.g.e.*, s.201-204.

⁹⁴ Turhan, Kasım, *a.g.e.*, s.85.

Mu'tezili düşünce, beşeri kavramların yetmediği konularda insan idrakini aşan bazı konuların sınırına varmıştı. Varlığın karmaşık yapısını olayların hesaplanamayacak kadar sınırsız sebeplerini akılla açıklama gayretinde olan Mu'tezili anlayış belli bir fikri düşünüşle çeşitli insanların kaderleri arasındaki farklılığı izah etmenin mümkün olmadığı sınırına dayanmış olmalıdır. Öyleyse başka bir sistemin daha tatminkâr olup olmadığına tecrübe edilme zamanının, bu tür konulara kafa yoran, Eş'ari için çoktan geldiği artık söylenebilir.⁹⁵

Cebri görüşün hem insana ait hiçbir güç kabul etmemesi hem de insanı fiillerinden sorumlu kabul etmesi birçok akli ve nakli deliller açısından çıkmaza saplanıyordu. Öte yandan Mu'tezili anlayışın Allahın adaletini ve akli temel alarak geliştirdiği çözüm ise insan fiilleri alanında Allah'ın kudretine sınırlama getirmiş olmasından Müslüman çoğunluğun gönül rahatlığıyla kabul edebilecekleri bir çözüm olmaktan uzaktı.

Hicri 4. yüzyılın başlarında Müslümanlar arasında kaderle ilgili iki aşırı uçta mutlak hürriyeti ve cebri savunan düşüncelerin varlığını da bu açıdan değerlendirirsek, Eş'ari'nin kesb teorisini benimsemesinin, bir yandan insan fiilleri de dâhil âlemdeki her şeyi Allah'ın mutlak kudret ve yaratmasının dışında bırakmayacak, öte yandan ahlaki sorumluluğunda temellendirilmesi için bir şekilde insanı bu faaliyete dâhil edecek bir formülün ortaya atılması gereğiyle ilişkisi vardı.⁹⁶

Kesb teorisiyle özdeşleşen Eş'arilik insana ait bir gücün Allah tarafın fiille beraber yaratıldığını kabul etmekle beraber bu gücün fiillerden tek bir şık için kullanılabileceğini kabul etmekle “o halde diğer şıkların tercih edilme imkânları yok ve dolayısıyla insan, gücünün yetmeyeceği bir teklife karşı mecbur bırakılmış” itirazıyla karşı karşıya kalmıştır⁹⁷. Bu itiraza “Teklif mâ lâ yutâk” (güç yetirilemeyecek) caizdir, cevabıyla olayın başka bir veçhesi açılmış, durum daha da anlaşılması güç bir hal almıştır⁹⁸. Bu durumun Allah-sıfat anlayışının bir iz düşümü olduğunu söyleyenler anlaşılmazlığın bir yönünün tasavvur edilen Allah inancı sınırsızlığının oluşturduğu belirsizlikten kaynaklandığını söylemektedirler⁹⁹. Fiilden önce gücün olmadığı görüşünde olan Eş'ariler insandan ayrı bir sıfat olarak gücün

⁹⁵ Watt, W. Montgomery, *a.g.e.*, s.170.

⁹⁶ Turhan Kasım, *a.g.e.*, s. 85.

⁹⁷ Gölcük, Şerafettin, *Bâkullâni ve İnsan Fiilleri*, s.128,129.

⁹⁸ Yeprem, M. Saim, *a.g.e.*, s. 208,209.

⁹⁹ Turhan, Kasım, *a.g.e.*, s.104.

varlığını, insanın bazen yapabildiğini bazen yapamaması ile ispatlamaya çalışırlar. Böylece eğer insanın gücü kendisinin öz varlığının dışında ise bu onun kendinden olmamasını gerektiren bir durumdur.¹⁰⁰

İnsan gücünün oluşturmaya yetmediği şeklinde kabul edilen tezin zorunlu sonucu olarak insan fiillerinin de Allah tarafından yaratıldığı ortaya çıkmaktadır. Bu düşüncesini temellendirirken Allah'ın kötülüğü nasıl irade edip yaratacağı veya Allah zulmü yaratsa zalim olmaktan nasıl uzak olacağı şeklindeki itirazlarla karşılaşmıştır¹⁰¹. Bu itirazlara iyi-kötü güzel çirkin vb. kavramlara Mu'tezili'lerin objektif iyi-kötü anlayışına karşı sübjektif bir anlam yükleyerek cevap verme yoluna giden Eş'ari, Allah kötülüğü başkasının kötülüğü olarak yaratmakta olduğundan dolayı Allah açısından değil kul açısından bir kötülükten bahsedebileceğini söylemiştir. Allahın emir ve nehiyelerine göre değer kazanan durumlardan bahsederek ilahi iradeyi her şeyin ölçüsü olarak kabul ettiklerini söylediler.¹⁰²

Zülüm ve adaletsizlik gibi durumların anlam kazanması onun belirlenmesine muhtaç olduğu için onlar kendi başlarına bir anlam ifade edemedikleri gibi Allah için bu kavramlara sınır belirleyerek anlamlandırılacak daha üst bir güç olmadığından dolayı bunların Allah için kullanılması düşünülemez.¹⁰³

Eş'ari'nin kabul ettiği Allah anlayışı kendisini bütün görüşlerinde izhar ettiği gibi bu düşüncesinde de ağırlık merkezinde olduğunu hissettirir. Allah-insan ilişkisinde, Allah mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunan hükümdar gibi düşünüldüğünden dolayı Allaha sınırlama getirmesi muhtemel hiç bir anlayış kabul görmemiştir. Onun mülkünde onun irade ve kudretinin dışında bir şeyin gerçekleşmesi düşünülemezdi.

Eş'ari anlayışta sebep-sonuç arasında bir gereklilik bağının olduğu kabul edilmez. Her sunucu Allah sebepten bağımsız olarak yaratır. Buna göre ateşe dokunma ile yanmanın meydana gelmesi zorunlu değildir. Çünkü yakma ateşin zatından değil Allah'ın o anda yakma özelliğini ateşte yaratıp yaratmamasıyla ilgili bir şeydir. Bu anlamda Hz. İbrahim'i ateşin yakmadığı olayını da delil olarak kullanırlar.

¹⁰⁰ İmam Ebu'l Yusr Muhammed Pezdevi, *Ehli Sünnet Akaidi*, s.165-176.

¹⁰¹ Yeprem, M. Saim, *a.g.e.*, s.203.

¹⁰² Turhan, Kasım, *a.g.e.*, s.104-106.

¹⁰³ Eş'ari, *el-İbane*, s.23-25.

İnsan fiillerinin oluşmasında Eş'arî'nin insan için kendi fiilinin yaratıcısı olarak bahsedilmesinin nasıl ki Allahın yaratıcılık vasfına hâlel getireceği düşünülmüşse aynı şekilde onun insan için gerçek fâil denmesinin de aynı tehlikeyi doğuracağı endişesini taşıdığı görülür. Çünkü Eş'arî'nin fail tanımına baktığımızda bunun hâlik anlamında kullandığı görülecektir.¹⁰⁴ Bu tanımlar dikkate alındığında Eş'arî'nin niçin Allahtan başka hâlik kabul etmediği gibi yine Allahtan başka fail de kabul etmediği anlaşılacaktır. Eş'arî'nin kesb tarifinin de yaratmaya göre yapıldığı şu cümlelerinden anlaşılabilir.

“Fiili kesbedecek bir kasip gerekir ki bu insandır; onu halk edecek bir hâlik gerekir ki, bu Allah'tır .Allah hareketi yaratır, fakat yarttağı bu hareketle, hareket halinde olan kendisi değildir. Hareket eden, hareket kendisinde olandır. Aynı şekilde ,Allah imanı ve küfrü yaratır, fakat kâfir ve mü'min olarak adlandırılan insandır. K3asip kendinde yaratılmış(hadis) bir kudrete sahip olduğu için kesbeder. Dolayısıyla kâfir “küfrü kesbeder” dediğimiz zaman, bu sonradan olma bir kudretle olur, anlamındadır. Durum böyle olunca insanın herhangi bir zorlanmaya maruz kalmadan fiilini kesbettiği anlaşılmıştır. Fakat yaratması söz konusu değildir. Kendisi yaptığı için fiil onun olmuş olur, ama onu yaratan Allah'tır. ”¹⁰⁵

Eş'arî'nin kesb anlayışı kelamcılar arasında çokça tartışılan bir mesele olmanın yanı sıra anlaşılması pek kolay olmayan bir konudur. Meselenin bu anlaşılma yönüne eleştiri oklarını yönlendiren Mu'tezili âlim Kâdı Abdulcebbar, kelimenin sözlük anlamının dışında ıstılahi bir anlamda kullanılmasının, kelime anlamını muğlaklaştırdığı itirazında bulunmuştur. Kesb kelimesinin kullanımının uygun olmadığı iddiasına bir de şöyle bir eleştiri ile yer bulmaya çalışır, “Başka dillerde bu anlamı ifade eden bir lafzın olmayışı,” onun anlaşılmasını imkânsızlaştıracak gibi onun kullanımını da uygun olmadığını ortaya çıkarır¹⁰⁶. Eş'arî'nin kesb kavramına yeteri kadar anlaşılır olmadığı düşüncesiyle karşı çıkan başka bir âlimde İbn Kayyim el-Cevziyye olmuştur.¹⁰⁷ Çok muğlak olduğu gerekçesiyle bir çokları tarafından tenkit edilen ve hatta anlaşılması zor karmaşık

¹⁰⁴ Yazıcıoğlu, M. Sait, *Matüridi ve Neseftiye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s.56; Krş. Eş'ari, *Lûma*, s. 73; *Makâlât*, s.541.

¹⁰⁵ Yazıcıoğlu, M.Sait, *a.g.e.*, s.56.

¹⁰⁶ Sinaoğlu, Abdulhamit, *Mu'tezile Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, s.206.

¹⁰⁷ Yazıcıoğlu, M. Sait, *a.g.e.*, s.56.

konularda “ Eş’arî’nin kesbi kadar muğlak” tabirinin darb-ı mesel olarak Müslümanlar arasında kullanıldığı söylenmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

KESB KAVRAMI

A) KESB KAVRAMINI HAZIRLAYAN SEBEPLER

Kesb kavramına duyulan ihtiyacın daha iyi anlaşılabilmesi için buraya kadar tezimizin sınırlılığı kapsamında ele almaya çalıştığımız tarihi seyir içinde genel yaklaşımların meseleye bakışlarını sebepleriyle beraber özetlemeye çalıştık. Kader probleminin başlangıcına dair girişi nerden yaparsak yapalım insanın düşünmeye başlamasıyla beraber her istediğini yapamadığı gerçeğiyle karşılaşması ve sınırlılığının, önünde bir duvar gibi durduğunun farkına varması aynı anda olacaktır. Duruma göre bu engellenmişliğin sınırlarını bazen kapılacağı umutsuzlukla bütün hayatına teşmil edebilir. Bu durumda bazen yaptıklarının kendi tercihinin, gücünün oluşturmasıyla meydana geldiği hissi onu rahatsız etmeye başlayacak ve bu birinci tercihinin doyurucu bir cevap olmadığını farkına varacaktır. Bu da ona fiillerinde bir dahlinin olduğunun farkına vardıracaktır. Bu fark edişle beraber beklide sınırın belirlenmesi problemi ortaya çıkacaktır. İnsan iradesinin, gücünün yapıp etmelerinde rolü varsa bunun etkinliğinin sınırı neydi? İnsan için mutlak bir tefviz(hürlük)den bahsedilebilir miydi? Yoksa insanın kendini hür düşünmesi bir yanılısamadan ibaret miydi? Eğer bazı durumlarda hür bazı durumlarda cebre tabi olduğu kabul edilse bunun sınırları belli miydi?

Nihayetinde eklektik bir yaklaşımın daha tatminkâr çözümler oluşturacağı düşünülmüş olabilir, probleme bu açıdan bakılmaya bundan dolayı başlanmış olabilir.

İnsan kendisini sınırlayan bağımlılığının farkında olduğu gibi bazı yönlerden de serbest olduğunun farkındadır. Bu farkındalık, sebeplerin yeteri bilinmezliğinden kaynaklanan bir yanılısama ihtimali olabileceği bir tarafa bırakılırsa, bu iki zıt durum karşısında hangi tarafa meylin bizi yanlıştan azade edeceği seçeneklerinden birinin tercih edilmesinin tarih boyunca birinin diğerine öncellenmesiyle devam ettiği gibi, aynı tarih bu ikisi arasında kurulabilecek tampon bir bölgede eklektik çözümlerle bir tarafa meylin getirebileceği hatalardan korunabilme endişesiyle geliştirilen çözümleri de kaydetmiştir. Tamda bu ihtiyaca cevap olarak ortaya çıktığını düşündüğümüz

“Kesb” kavramının tahlilini yaptıktan sonra bu amaca ne kadar hizmet edip etmediğini müşahede etmeye çalışacağız.

Paralel fikirlere sahip Kaderilerle Mu'tezililer insanın fiillerinin yaratıcısı olduğuna dair görüşlerinde kullandıkları birçok akli delilin yanında bunun toplum tarafından kabul edilebilir olabilmesi için asıl dini kanıtlara ihtiyaç olduğunun bilincinde olarak bu iddialarını destekleyebilecek ayetler bulmaya çabaladılar. Bu bağlamda özellikle adalet prensibinin Kur'ani temellerini kullandılar, ayrıca kötülüğün bazı ayetlerde Allaha değil de şeytana veya insanlara nispet ediliyor olması bu görüşün can simidi görevini gördü. Buna karşın cebri anlayışın oluşum sürecinde reaksiyonu olduğunu daha önce aktardığımız müşebbihi görüşlerin insanı vardığı Allah-kul benzerliğini tamamen kaldırmak üzere insandan iradeleri dahil her şeyi gerçekte nefyettiler. Onlar da görüşlerinin kabul edilebilirliğinin dini metinlerde bulabilecekleri yeteri kanıtlara bağlı olduğunun bilinciyle görüşlerini destekleyecek ayetler bulmaya çalıştılar. Onlara da Allahın kudretinin ne kadar güçlü ve benzersiz olduğunun başka inançlara sahip insanların inandıklarıyla karşılaştırılmasının yapıldığı ayetler¹⁰⁸ veya Allah'ın sınırsız güç ve kudretinin vurgulandığı ayetler dayanak bulma noktasında kolaylık sağladı. Bu durumda insan fiilleri konusunda bu iki görüşün dışında çözüm olarak düşündükleri kendi görüşlerinin dini bir dayanaktan yoksun olabileceğini düşünmeleri mümkün değildi. Bilakis bu son görüşün diğer iki aşırı uç arasında eklektik bir çözümü dini metinlerde araması gerekiyordu. İşte bu ihtiyaca binaen sarf edilen bu çabanın sonucu olarak “kesb” kavramının kur'ani bir terim olmak üzere bu iki aşırılığı ortadan kaldıracak bir yapısının olması gerekiyordu.

B) KESB KAVRAMININ FİLOLOJİK ANALİZİ

1- Lügat Anlamı

Lügatte “Kesb”; rızık talep etmek, toplamak¹⁰⁹, çalışıp çabalamak, rızık elde etmek için gayret sarf etmek ve isabet etmek gibi anlamları içerdiği¹¹⁰ gibi bir zararı def' eden bir fiil anlamında da kullanılmıştır. Yine eski Araplarda mesleklere

¹⁰⁸ Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, S. 112.

¹⁰⁹ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, I,716.

¹¹⁰ Zebidî, *Tacû'l-Arus*, s.373.

“mekasip” mesleği icra edenlere de kâsîp diye isimlendirmede buldukları rivayet olunmuştur.¹¹¹

Bu anlamlarının yanında bu kelimenin ahlaki bir değer ifadesi olarak “kişinin günah yüklenmesi veya o günahı taşıması” anlamlarını da taşıdığı İbn-i Manzûr tarafından belirtilmiştir.¹¹²

Yine bu kavramın etimolojik tahliline katkı sağlayacağını düşündüğümüz bu kelimenin İslam öncesi Araplarda ki kullanımın nasıl olduğu fikri, bizi bunun için adresin eski Arap şiirleri olduğuna yönlendirdiğini görürüz. Bu yönüyle eski Arap Şiirlerinde şöyle mısralarla karşılaşmak mümkündür.

“Medahtuhu felem eksib minhu şeyen”.

“onu övdüm fakat ondan hiçbir şey kazanıp elde edemedim”

“Fe eksebeni malen ve eksebtuhu hamden”

“o bana mal kazandırdığı için ben de ona teşekkür ettim”¹¹³

Bazen de bu kelimenin, başka kelimelerle bir arada deyim niteliğinde bir kalıpsal anlam içinde kullanıldığını görmemiz mümkündür. **“Ma kesebe yedahu”/** kişinin kendi elinin kazancı” bu kalıbın daha çok kişinin elde ettiklerinin bizzat sorumlusu olması ve tabiri caizse eğer kötü bir sonuç elde ederse “kendi düşen ağlamaz” anlamında sunucun müsebbibi olarak bazı kuran ayetlerinde kullanıldığına şahit olmaktadır.¹¹⁴

Bu kelimenin türevleriyle beraber Kur’an’da 68 ayette kullanıldığını görmekteyiz. Bu kullanımların geniş bir mecazi anlam çerçevesinde olduğu şu ayetlerin meallerine bakılarak anlaşılabilir. Örneğin mesed (111/2) suresinde “ona ne malı fayda verdi nede kazandığı” ayetiyle kastedilen Ebu Leheb’in çocuğudur.¹¹⁵ Bakara (2/2259) suresinde “Allah sizi yeminlerinizdeki boşboğazlıktan ötürü sorumlu tutmaz. Fakat kalplerinizin kesb ettiklerinden sorumlu tutar...” ayetiyle ise kastedilen mananın yine kelime anlamından farklı niyet ve kast olduğu görülecektir.

Kesb kelimesinden türemiş olmakla beraber kullanıldığı yer itibarıyla farklılık arz eden “iktisap” kelimesi genel kullanımı açısından olumsuz kazancı ifade etmekle beraber nadiren de olsa olumlu anlamda kullanıldığı da vakidir. Kesb

¹¹¹ Cürcânî, *Tarifât*, s. 184.

¹¹² İbn Manzûr, *a.g.e.*, I, 717.

¹¹³ İbn Manzûr, *a.g.e.*, I, 717.

¹¹⁴ Zemahşeri, *Esasu'l-Belaga*, s. 543.

¹¹⁵ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, IX, 6262.

kelimesi kişinin hem kendisi hem de başkası için elde ettiği kazancı ifade ederken, iktisap kelimesi daha çok kişinin kendi kazancı için kullanılır. İktisap kelimesi daha çok zor ve elde edilmesi çok gayret isteyen bir çalışmanın sonucundaki kazancı ifade ederken kesb kelimesi ise daha çok küçük ve hatta niyetle bile elde edilebilecek kazancın ifadesi olarak kullanılır.¹¹⁶

Ku'an'daki şu kullanımı dikkate alındığında “herkesin hayırlı kazancı (kesebe) lehine kötü kazancı ise aleyhinedir.” (Bakara,2/286) “Kesb” kelimesinin hayırlı kazanç “iktesebe” kelimesinin kötü kazanç anlamında olduğu görülecektir. Ayetin bu kullanımını az önce verdiğimiz kesbin kolay iktisabın zor kazançları ifade etmek üzere kullanıldığı anlamıyla birleştirildiğinde, sevabın kazanılmasının kolay ve hatta düşünmekle bile elde edilebileceği ama günahı kazanmanın illaki bir gayretle elde edilebileceği anlamı çıkarılabilir.

Kesb kelimesinin hadisteki kullanımın da bir şey elde etme anlamında olduğu gibi çocuk anlamını da kapsadığını şu aktaracağız hadisten anlayabiliriz. “ Kişinin yediğinin hoş olanı kendi kazancından olanıdır. Çocuğu da kişinin kesb'indedir”¹¹⁷

Kesb kelimesinin anlam genişlemesine mecazi kullanımı kadar onun geçişli ve geçişsiz kullanıma da sebep olmuştur. Örneğin, “**kesebtû malen/ mal kazandım**”cümlesinde, k-s-b fiili bir muf'ul aldığından olmayan bir şeyin istenmesinin sonunda o şeyin elde edilmesini ifade ederken; “**kesebtû Zeyden malen/ Zeyd'e mal verdim**”cümlesinde iki mef'ul aldığından ise başkasında bulunmayan bir şeyi o kimseye vermek veya elde edeceği şey hususunda o kişiye yardım etmek anlamını taşır. Kelimeyi başka bir kalıba aktardığımızda yine farklı bir anlamla karşılaşabiliriz. “**Eksebtû Zeyden malen / mal kazanması için Zeyd'e imkân verdim**” cümlesinde olduğu gibi.¹¹⁸

Kesb kelimesinin anlam zenginliğine onun kur'anın 68 ayetinde kullanılmış ve bazen farklı anlamların yüklenmiş olmasını da sayabiliriz. Ed-Damegani kur'anın “kazandıklarından dolayı onlara yazıklar olsun” (Bakara,2/79) ayetinde kesb lafzının farklı olarak yazma karşılığında kazanılan para anlamında kullanıldığını, “ey iman edenler biriktirdiklerinizin temizlerinden infak edin” (Bakara, 2/267) ayetinde ise toplamak anlamında kullanılmıştır. Aynı şekilde farklı bir anlam taşımaya açısından

¹¹⁶ İbn Manzûr, *a.g.e.*, I,716,717.

¹¹⁷ Buhari, *Buyu*, 15; Tirmizi, *Ahkam*, 22.

¹¹⁸ İbn Manzûr, *a.g.e.*, I, 716.

daha önce de aktarmış olduğumuz mesed suresinde (111/2) kesb kelimesinin çocuk anlamında kullanıldığını görmek mümkündür.¹¹⁹ Kuranda geçen kesb lafızlarının hangi anlamlarda kullanıldığına dair İbn Kayyım ise “kalbin akdi ve azmi, sa’y, amel, ticaret ve mal kazanma “ gibi anlamlarda kullanıldığını zikretmektedir.¹²⁰ Kuranda 68 kez kullanıldığını daha öncede aktardığımız kesb kelimesi bu kullanımların 61 tanesinde “**mâ**” ile birlikte kullanılmıştır. Bunlarında 28 tanesinde sadece “**mâ**” vardır, 26 tanesinde “**bimâ**” ve 7 tanesinde ise “**mimmâ**” şeklinde olmuştur.

Kesb kavramının Kur’andaki kullanımını sistematik bir şekilde özetlemek gerekirse bu anlamları 3 maddede özetlemek mümkündür.

1. Kalbin akdi ve azmi anlamında

“Allah sizi yeminlerinizdeki yanılmadan dolayı sorumlu tutmaz. Sizi kalplerinizin irtikâp ettiği yeminlerle sorumlu tutar.” (Bakara,2/225) ayetinde kesb azmetme ve kastetme anlamındadır.

“ Fakat bile bile yaptığınız yeminler yüzünden sizi sorumlu tutar” (Maide,5/899) bu yatte ise kalbin akit yapması, kalbin kesbidir.

2. Ticarete mal kazanmak

“ Ey iman edenler, kazandıklarınızın ve sizin için yerden çıkardıklarımızın helal ve iyisinden harcayın.” (Bakara,2/267)

3. Sa’y ve amel

“Allah bir kimseye ancak gücü yettiği kadar teklif eder. Herkesin kazandığı hayrın sevabı kendine, yaptığı fenalığın zararı da yine onadır.” (Bakara, 2/286)

“kendi yaptığınızın cezası olan ameli tadın.” (A’raf, 7/39)

Kesb kelimesinin Kur’anda farklı anlamlarda kullanılması kelamcılarının bu kelimeyi teknik olarak bazen amel bazen de niyet anlamında kullanmış olmalarına sebebiyet vermiş olabilir. Bu lügat anlamlarının dışında kelamda teknik bir terim olarak kullanılmak üzere kesb kelimesine ıstılahi anlamlar verilmiştir. Bu anlamlardan bazılarının aktarımıyla konun daha iyi anlaşılacağına kanaat getirerek kesbin ıstılah anlamlarına geçiyoruz.

¹¹⁹ ed-Demeganî, *Kamusu’l-Kur’an*, s.404.

¹²⁰ İbn Kayyım, *Şifau’l-Alil*, s.230.

2- İstılah Anlamı

Kesb, bir yararı celbeden veya bir zararı def eden bir fiildir diye tarif edildiği¹²¹ gibi, “insanın menfaat elde edeceğini zannederek topladığı, fakat sonra kendisiyle zararın celb olunduğu şeyleri ifade eder, şeklinde daha çok olumsuz kazanım anlamında olduğu da ifade edilmiştir.¹²² Kesb insanların fiilleri için kullanılan bir terimdir. Bundan dolayı Allahın fiilleri kesb olarak nitelenemez. Çünkü o, yarar sağlamak ve zarar def etmekten uzaktır.¹²³

Kesb kavramı kelami literatürde ihtiyari fiillerinde insan rolünün nasıllığının tespit edilmesi amacıyla birçok Ehlisünnet kelimcılarınca kullanılmış olmasına rağmen Eş’ari ismiyle adeta özdeşleşmiştir. Bunda onun kesb kavramını kullanmaya daha çok ihtiyaç duyduğu savı şu açıdan öne sürülebilir. Eş’ari bilindiği üzere kırk yaşına kadarki ömrünü Mu’tezili düşüncenin öğretildiği medreselerde dönemin en iyi sayılabilecek Mu’tezili âlimlerin yanında geçirmişti. Mu’tezili öğretinin ulaşılabilinecek en son mertebesinde gördüğü hocasının veya kendisinin bazı konularda pek de tatminkâr olmayan cevaplarının farkındaydı. Dolayısıyla bizzat bu mezhebin içinde bu açmazı hissetmesi onun başka uç noktalarda bir çıkış arayışına yönlendirmiş olabilir. Mensubu olduğu anlayışın aklı çokça önemsemesiyle beraber, insan ile kaderi arasındaki gizemi yeteri kadar anlaşılır kılmadığı göz önüne alınırsa, Eş’arinin neden aklın rehberliğinden uzak tamamen teslimiyete dayalı bir anlayışa kaydığını biraz daha anlaşılır bulabiliriz. Eş’arinin bu Hanbelî anlayışa geçişinden kısa bir süre sonra Hanbelî akaidi savunmak amacıyla kaleme aldığı “el-İbane” adlı eserinde henüz sistematik anlamda kesbten bahsetmediği görülür. Kesb konusundaki görüşlerine daha sonra “el-Luma” ve “Makâlât” adlı eserlerinde yer vermiş olması onun bu tür bir çözüme daha sonraları ihtiyaç duyduğunun bir göstergesi olarak düşünülebilir. Şu halde Eş’arinin kesb kavramını kullanmaya en çok ihtiyacı, Mu’tezileden ayrılıp Hanbelîliği de kısa bir süre yaşadktan sonra muhtemelen problemlere yüzde yüz bir çözümün burada da mümkün olmadığını farkına varmasıyla kendince bir ara formül bulma çabasında olduğu zamanda olmuştur denilebilir. Onun iki görüşü de en üst düzeyde sayılabilecek şekilde bizzat tecrübe etmiş olması onu eklektik bir çözümü en çok kullanması gereken kişi olmasında rol

¹²¹ Cürcani, *a.g.e.*, s.184.

¹²² er-Ragıp el-İsfhani, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, s.709.

¹²³ Gölcük, Şerafettin, *a.g.e.*, s.188.

oynamış olabilir. Veya müteakip Eş'arilerin bu kavramı daha çok sistematize etmelerinden dolayı kesb kavramı Eş'arilerle özdeşleşmiştir denilebilir.

Durum böyle olunca kesb kavramının ıstılah manasında nasıl kullanıldığını tespit etmeye Eş'arilerin kullanımının çok önemli bir yer tutması gerektiği ortaya çıkar. Durum böyle olunca Eş'arinin yaptığı birkaç tanımla konumuza devam etmek isabetli olacaktır.

Eş'ariye göre kesb; yaratılmış bir kudretle müktesipten (kesb eden insandan) meydana gelen şeydir.¹²⁴ Fiili kesb edecek bir kasib gerektir ki bu insandır; onu halk edecek bir hâlik gerekir ki o da Allah'tır.¹²⁵ Kesbi tarif ederken kullandığı "kâsib" kelimesinin kendisi için kullanıldığı insana özellikle gerçek anlamda fail olma özelliğini vermediğini belirtmiş olması onun fail ile halikı aynı anlamda kabul etmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu sebepten insan gerçek fail adını alamaz, ancak mecazi anlamda insana fail denebilir. Peki, bu durumda kesbin insan fiilindeki rolü nedir diye sorulacak olursa buna çok da açık olmayan bir cevap olarak şöyle dendiği görülecektir. "Yaratmanın dışında fiilin nitelikleriyle ilgisi vardır."

Kesb kavramı Eş'ariden sonra Eş'ari mezhebi alimlerince geliştirilmeye çalışılmış gittikçe kesbin tam anlaşılabilen insan sorumluluğu kısmında Hanefi-Matüridi anlayışına benzer bir kullanıma kaydığını Eş'arinin büyük öğrencisi Kadi Ebu Bekr Bakillaninin yaptığı tanımda görebiliriz. O kesbin anlaşılabilmesini yaratma ile ilişkisinde anlaşılabilir bir bağın kurulabilmesine bağlar. Fiilin yoktan var edilmesi aracısız olarak Allaha aittir. Kesbi ise insanın fiille birlikte bulunan bir güçle fiildeki tasarrufu olarak açıklar. Bu tasarrufa sahip olduğunu kendisindeki zorunlu hareketleriyle isteğine bağlı hareketleri arasındaki farkı hissetmesinden anlar. O insanı fiillerinden sorumlu oluşu noktasından hareketle insanın fiillerinin kendisine sıfat ve hal oluşundaki rolünü belirterek insanın gücünün etkin olduğu sonucuna varıyordu.¹²⁶

Eş'ariler insan fiillerinin oluşmasında insan için bir kudretin varlığından bahsetmekle beraber asıl fiilin oluşmasını sağlayan etkenin Allah'ın kadim kudretinin olduğunu özellikle vurgulamışlardır. Çünkü ilahi kudret olmadan insan bir şey kesb edemez.

¹²⁴ Eş'ari, *Lûma*, s.75; *Makalat*, s.221.

¹²⁵ Yazıcıoğlu, M. Sait, *a.g.e.*, s.56.

¹²⁶ Gölcük, Şerafettin, *a.g.e.*, s.195-198.

Kesb kavramı birçok ehli-sünnet kelamcısı tarafın kullanılmış olmasına rağmen onun Eş'ari'likle özdeşleşmiş olması onu ıstılahi olarak ilk Eş'ari'lerin kullandığı veya bu kavramın Eş'ariler tarafından ortaya atıldığı gibi bir yanlışlığa götürebilir. Bunun tespiti amacıyla kesbin tarihçesi adı altında bir başlığın konun anlaşılmasına hizmet edeceğini düşünüyoruz.

3-Kesbin Tarihçesi

İslam toplumunda erken dönemlerde tartışılmaya başlanmış bir konu olarak insanın kendi fiillerindeki rolü meselesinde insanın da bir pay sahibi olduğunu ifade etmek üzere kesb kelimesinin ilk kim tarafından kullanıldığı konusu üzerinde tartışma vardır. Onu ilk kullananın Dırar b. Amr olduğu iddiası her ne kadar Montgomery Watt, Abdurrahman Bedevi ve Ca'fer es-Subhani tarafından savunulsa da bunun tam isabetli bir görüş olmadığı Ebu Hanife tarafından daha önce bu kelimenin kullanılmış olduğu bilgisine ulaşılmca anlaşılacaktır.¹²⁷ Kesb kavramının ilk olarak Ebu Hanife tarafından kullanıldığı tezine karşı, Ebu Hanife'ye atfedilen eserlerin kendisi tarafından kaleme alınmadığı ve daha sonra öğrencileri tarafında yazıldığı için, onlar bu tespitin doğru olamadığına bu durumu gerekçe olarak kullanma gayretine girerler. Böyle bir itirazın kabul edilecek her şahıs için geçerliliğini koruyacağı bir kenarda dursun, aslında onun tarafından yazılmamışsa dahi onun bu anlama gelebilecek bir düşüncesinin olması ihtimali mantıktan uzak bir seçenek değildir.

Ebu Hanife'ye atfedilen akaid risalelerinde kesbden açıkça bahsettiği görülür. Ona göre insana ait bütün fiiller Allah tarafından yaratılmakla birlikte kulların kesbiyle gerçek anlamda meydana gelir. O, Eş'ari'nin kesb anlayışından farklı olarak ihtiyari fiillerin meydana gelişinde insanın sahip olduğu kudretin tesir gücünden bahsetti. Ebu Hanife'nin muhtemelen erken dönemlerde tartışılmaya açılmış insan fiillerinde insanın rolü meselesine çözüm bulma gayretiyle Kur'an'dan devşirdiği kesb kavramı, tartışmanın daha detay konularda seyrine devam etmesiyle gittikçe önem kazanmıştır.¹²⁸

¹²⁷ Turhan Kasım, *a.g.e.*, s.87; Yavuz Yusuf Şevki, "kesb", *DİA.*, XXV, 304; Krş. İmamı Azamın Beş Eseri, s.73 Burada şöyle geçiyor: "kulların hareket ve sükun cinsinden bütün fiilleri gerçek manada onların kesbidir, Yüce Allah onların hâlikıdır."

¹²⁸ Yavuz, Yusuf Şevki, *a.g.e.*, XXV,304.

Bununla beraber Kadı Abdulcebbar, kesb teorisini hicri 2. yüzyılın sonu ile hicri 4. yüzyılın başında yaşayan Dırar b. Amr'a atfeder. Makâlât'ında Dırar'ın konu ile ilgili fikirlerinden bahseder. Eş'ariye göre Dırar b. Amr'ın Mu'tezile'den ayrılışının sebebi, onun, "insanın fiilleri yaratılmıştır ve bir fiil iki failden doğar; bunlardan biri Allah olup, O fiili yaratır, diğeri insandır o da fiili kesb eder. İnsan fiillerinin hakiki faili Allah olduğu gibi insan da kendi fiilinin hakiki failidir.¹²⁹ Dırar mensubu olduğu mezhebi Allah'ın kudretinin sınırlandırdığı endişesiyle terk etmiştir. Bu yeni konumunda ise o, Allah'ın kudreti ile adaletini uzlaştırma gayreti gösterecektir. Çünkü onun yeni anlayışının artık iki yönü vardı dolayısıyla bir kimseyi sorumlu olmadığı fiilden dolayı cezalandırmanın adil olmayacağına inanıyordu. Watt, Dırarın aslında İslam akidesinde müşterek olarak kabul gören şu anlayıştan hareket ettiğini söylüyor. "âlemdaki bütün hadiseler ve dolayısıyla baştan sona tarih, Allah tarafından takdir olunmuştur." Çünkü tabiat kanunlarının sürekliliği olmasıydı insanın davranışları da gerçekleşemezdi; bu nedenle tabii faaliyetler de Allah'ın yaratmasıdır. Fakat bu düşünce biçimi daha sonra bir takım kimselerin, insan fiillerin de Allah'ın takdir ettiği inancına sevk etmiştir. Dırar'ın bu görüşü daha sonra Eş'aride "kesb teorisi" şeklinde formüle olmuştur.¹³⁰

Bu kavramın Eş'ari ile bütünleşmiş ve onunla beraber meşhur olmasının belki de onun zamanına kadar Ehlisünnet inancının selefi çizgiyle savunma anlayışını devam ettirmiş olmasıydı. Daha önce bazı ferdi görüşler, kesb kavramının Ehlisünnet inancını ifade etme gereğini dile getirmiş olmakla beraber, Eş'ari ile birlikte toplumun genelinin bir ihtiyacı haline gelmiş olabileceği düşünülebilir. Bu ihtiyacın Eş'ari zamanında hissedilmesi de bu kavramı kullanan Eş'ari'yi kesb ile meşhur etmiştir denilebilir.

¹²⁹ Watt, W. Montgomery, *a.g.e.*, s. 240; Eş'ari, *Makâlât*, s. 281

¹³⁰ Watt, W. Montgomery, *a.g.e.*, s.241.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GAZALİ'YE GÖRE KESB

A) GAZALİ'DE KESB KAVRAMININ KULLANILIŞI

Gazali'nin insan fiillerinin Allah'ın sıfatları karşısındaki durumlarını açıklamak üzere kesb kavramını kullandığını görmekteyiz. Bu kavram daha çok Sünni âlimlerce, kader meselesinde Allah ile insan arasında Allah'ın sıfatlarına herhangi bir hâlel getirmeden, insanları da fiilin sonucundan sorumlu tutabilmek amacıyla bu faaliyete katabilmenin bir çözüm yolu olarak oluşturulmuştur. Gazali'de kendi döneminde Sünni akidenin en büyük savucusu durumunda olduğundan dolayı Sünni âlimlerden kalma bu mirası devralacağı muhakkaktı.

Gazali'de kesb kavramının Allah'ın irade, kudret, adalet sıfatlarıyla bağlantılı olarak ele alındığını görmekteyiz. Bundan dolayı onun bu sıfatlar hakkındaki görüşlerini vermekle bu bölüme giriş yapmayı düşündük. Çünkü gerçekte onun ve daha öncede değindiğimiz gibi Eş'arilerin asıl önemsedikleri şey Allah'ın sonsuz güç ve kudretiyle beraber iradesine ve kudretine bir eksiklik peyda edecek bir durumun izafe edilmemesiydi. Bunun yanında insana sorumluluk payının nasıl çıkarılabileceğinin akli ve mantiki delililerini de aramıyor değillerdi. Görüşlerini izah ederken genellikle konuyla ilgili Cebri ve Mu'tezili görüşleri verdikten sonra onların yanıldıkları noktalara işaret ederek kendi veya ashabımız dediği Eş'ari görüşe geçer.

Gazali kesb konusundaki görüşlerine baktığımızda onun hayatındaki yaşadığı süreçlerden izler taşıdığını onun el-İktisad adlı eserinde yaptığı açıklamalar ile daha sonra tasavvufi döneminin bir ürünü olan İhya'sında yaptığı izahlar arasındaki farklardan anlaşılabilir. Örneğin İktisad'ta daha çok felsefi ve mantiki deliller kullanırken İhya'da daha çok teslimiyeti gerektiren imani deliller kullanmaktadır. Bu da Gazali'de tasavvufi yönelişinden sonra kesb konusundaki görüşlerini izah ederken vurgunun daha çok cebri unsurlara kaydığını bize gösterir. Bu farkın, iki kitabı arasındaki amaç farkından kaynaklandığını söylemek de mümkün olabilir. Veya pedagojik kaygılar sebebiyle olmuş olabilir. Yani el-İktisad adlı eserini Nizamiye Medresesinde hocalık yaparken yazdığı için büyük ihtimalle daha çok öğrencilerinin istifadesini göz önünde tutmuş olabilir. Aynı zamanda el-İktisad'ını Mekasidu'l-Felasife ve Tehafütü'l-Felasife adlı felsefi eserlerinden hemen sonra, yakın bir

zamanda yazmış olması, buna karşın İhyasını Bağdat'tan kendini daha çok tasavvufa verme amacıyla ayrıldıktan sonra inzivaya çekilerek yazdığı göz önünde bulundurularak da bu durum anlaşılabilir.

Gazali'ye göre insan, fiilin var edicisi anlamında yaratıcı bir özellikle vasıflanamaz. Bütün makduru ve insanın kudretini yoktan var eden Allah'tır. Bu durumda takdir edilmiş şeyler insanın kudreti ile ortaya çıkmış degillerdir. O zaman insan ile fiilleri arasındaki bağı kurmak üzere yaratıcı kelimesi değil ancak bu konuda Allah'ın kitabına uyularak kesb kelimesi kullanılabilir.¹³¹

Gazali kesbi insanın sonradan elde ettiği bir vasıf olarak açıklar. Bu vasıf taşıma mahalli olması açısından onun sevabı veya ikabı hak ettiğini söyler. Yalnız bu hak edişin Allah'ın kaza ve kaderinin dışında olmadığını söylemenin doğurduğu sorunların birer sır olduklarını söylemekle yetinir. Bu anlamda Hz. Muhammed'in ezeli takdirde en üst makam için Ebu Cehili de daha yaratmadan önce hiç günah işlemediği halde yerin dibine batıranın Allah olduğunu ancak bizim için onu anlamaktan çok onun bu sınırsız gücünden korkmamız gerektiğidir.

B) GAZALİ'YE GÖRE KESBİ HAZIRLAYAN UNSURLAR

1- İrade

Allah iradesinin ne şekilde tarif edildiği insan fiillerinde insana biçilecek rolün belirlemesi açısından önemlidir. Buna göre insandan sadır olan kötülükler Allahın dilemesi ile mi oluşur, yoksa Allah'ın dilemesinde kötülüğe yer yok mudur? “Kötülük istemek kötü olmayı gerektirir” prensibiyle hareket edip Allah sırf iyilik ister kötülük kulun kendisinden veya başka şeydendir denilse o zaman dünyada cereyan eden ma'siyetlerin, bütün şer ve kötülüklerin Allah'ın iradesinin dışında gerçekleştiğini iddia etmek anlamına gelecektir ki bu durumda dünyadaki olayların ekserisini kötülüğün teşkil ettiği düşünülecek olursa bunun Allah'ın dilemesinin dışında gerçekleştiği halde Allah'a acizyeti nasıl izafe etmeyeceği sorunu ile karşılaşmış olunur. Eğer “Allah mülkünde istediğinden başka bir şeyin vuku

¹³¹Gazali, *el-İktisad fil-İtikad; itikad'da Orta Yol*, çev., Işık, Kemal s.69.

bulmadığı kudrete sahiptir.”¹³² Prensibiyle hareket edilip Allah’ın iradesinin dışında bir şeyin gerçekleşmesi söz konusu olamaz denilirse, Allah hem kötülüklerin olmasını murad edip sonrada onları yasaklıyor mu? Sorusuna cevap verilmesi gerekecektir.¹³³

Biz burada irade ile ilgili konumuzun dışına taşacak detay bir tartışmayı aktaracak değiliz, fakat iradenin genel hatlarıyla tanımını verdikten sonra kesb kavramının anlam çerçevesinde oluşturduğu yansımaları anlatmaya çalışacağız. Bu bağlamda Gazali’nin irade ile ilgili açıklamalarında bunun hadis mi kadim mi veya iradenin ispatıyla ilgili detayların konumuzun dışında kalacağını belirtmek istiyoruz.

Sözlükte seçmek, dilemek, istemek anlamlarına gelen irâde Allah’ın kemal ifade eden sıfatlarından¹³⁴ İrade yarar inancının takip ettiği yöneliştir. Bir başka deyişle herhangi bir şekilde kendisinden fiil meydana gelen bir hali canlıya gerektiren sıfattır. Bir işin meydana gelmesini sağlayan bir sıfat olduğu için ma’duma (yokluğa) taalluk eder.¹³⁵ İrade ile eş anlamlı olarak kullanılan meşie de, istek, dileme anlamı taşımaktadır.¹³⁶

Gazali ise iradeyi kudretin makdûra iktiranını(yaklaşmasını) gerektiren şey olarak tarif eder.¹³⁷ Allahın iradesi kadimdir, hadis varlıklar ancak kendilerine taalluk eden bu kadim irade ile hadis olmuşlardır. Hadis varlıkların zıtlarından ayırt edilebilmeleri için bir müreccihe(tercih ediciye) ihtiyaç vardır. Çünkü iki zıttan birine nispet edilmesi için varlığın bizzat kendisinde bir sebep yoktur. Bu sebebin ilim veya kudret sıfatı da olması söz konusu olamaz. Bu tercih edicinin kullandığı sıfat irade sıfatıdır. Bunları ayrıca tarifine ilave ettikten sonra onun şu noktaya dikkat çektiğini görmekteyiz; Allah’ın iradesi bütün hadis varlıklara taalluk eden bir sıfattır.¹³⁸ Allah’ın iradesinin şumulünü anlatmak üzere ihyasında da şu pasajına yer vermektedir. “*Hadisatı yöneten ve düzenleyen Allah’ın dilediği olur dilemediği olmaz. Hiçbir şey bir an için dahi olsa O’nun iradesinin dışına çıkamaz. Âlemin bir zerresini hareket ettirmek veya durdurmak üzere bütün insanlar, cinler, melekler ve*

¹³² Güler, İlhami, *a.g.e.*, s.50; bu cümle Eş’ari âlim olan İsfereinî ile Mu’tezili âlim Kadı Abdulcebbar ile tartışmalarında kullandığı bir söz olup irade ile ilgili genel Sünni anlayışı özetler mahiyettedir. Krş., Subki, *Tabakatu’ş-Şâfiyye*, III, 114.

¹³³ Gazali, *a.g.e.*, s.78-80.

¹³⁴ İbn Manzur, *a.g.e.*, III, 191.

¹³⁵ Cürcani, *a.g.e.*, s.26.

¹³⁶ İbn Manzur, *a.g.e.*, XV, 282.

¹³⁷ Gazali, *a.g.e.*, s.80.

¹³⁸ Gazali, *a.g.e.*, s.75,76.

şeytanlar bir araya gelseler, yine de Allah'ın iradesi ve meşietini olmaksızın, bunlara güçleri yetmez."¹³⁹

Gazali böyle bir durumda Allah'ın irade ettiği bir şeyi nasıl yasaklayacağı? Ya da nasıl olurda Allah ma'siyeti, zulmü ve çirkin olanı yasakladığı halde onları murad edeceğini? Ayrıca Kötülüğü isteyen bir kimsenin nasıl sefih olmayacağı? Allah için aslah olanı yaratmak dururken neden cimrilik edip aslah olmayanı yaratsın? Gibi soruların cevap beklediğinin farkında olduğunu fakat bütün bunların cevapsız olmadığını söylüyor.¹⁴⁰

Gazali, Mu'tezili görüşün irade anlayışına iki açıdan eleştiri getirmektedir. Bunlardan birincisi: onların "Allah bir mahalde bulunmayan hadis(sonradan var olma) bir irade ile murid(isteyen) olmasıdır" demeleridir. Eğer irade gerçekten Allah'ın zatı ile kaim değil ise, bu durumda Allah'ın başkası ile kaim bir irade ile murid olması gerekir ki bunun da Allah için düşünülmesi mümkün değildir.

İkincisi: bu sonradan ortaya çıkan iradenin niçin özellikle o zamanda ortaya çıktığı meselesidir. Başka bir irade ile olduğu düşünülse aynı şeyin onun için de geçerli olacağı muhakkaktır. Bu iddianın böyle sonsuz bir teselsülden kurtulmasına imkân yoktur.

Ayrıca Allah'ın zatının hadise mahal olmasının mümkün olmadığını söyledikten sonra Allah'ın irade sıfatının kadim olmasının kaçınılmaz olduğunu ve bunun hadis varlıklara taallukunun kendilerine benzeyen zıtlarından ayırmak için zorunlu olarak gerektiğini söylemiştir.¹⁴¹

Gazali, Mu'tezili anlayışın temele aldığı Allah'ın adaletiyle ilgili bazı ahlaki ilkelerin Allah'ın irade ve kudretine getirdiği sınırlamalardan dolayı kabul edilemez olduğunu söyler. Allah'ın fiilleri için öne sürülecek hiçbir gerekçe o fiilin olmasına sebep olamaz çünkü şanı yüce olan Allah her şeyden müstağnidir. Gazali, Yukarıdaki sorularla karmaşanın oluşturulduğunu ve fakat bu konu ile ilgili kullanılacak terimler yeteri kadar anlaşılırsa bizim kastetmek istediğimizin haklılığı ortaya çıkacaktır diyor. Bu amaca binaen vâcip, husun-kubuh ve hikmet lafızlarını açıklanması gerektiğini söylüyor.¹⁴²

¹³⁹ Gazali, *İhya*, I, 109.

¹⁴⁰ Gazali, *el-İktisad fil-İtikad; itikad'da Orta Yol*, çev., Işık, Kemal s.80.

¹⁴¹ Gazali, *a.g.e.*, s.77-79.

¹⁴² Gazali, *a.g.e.*, s.118,119.

a) Vacip

Gazali vacibi şöyle tarif etmektedir; terk edilmesinde açık bir zarar bulunan fiildir. Eğer bu zarar âhirette olacak ve bu da şeriat vasıtasıyla biliniyorsa buna vacip denilebilir. Eğer bu zarar dünyada ise ve bu da akıl ile biliniyorsa, buna da bazen vacip demek mümkündür. İkinci bir anlamda ise karşıtının muhal olması anlamında kullanılmasıdır.

Bu durumda Mu'tezile'den bir grubun yaratmanın ve yaratmadan sonra teklifin Allah'a vacip olduğunu ileri sürmeleri şu anlama gelmektedir. Bu dünyada veya öteki dünyada göreceği bir zarardan dolayı ya da karşıtının muhal olmasından dolayı Allah için teklif ve yaratmanın vacip olması gerekir ki Allah için böyle bir zararın düşünülmesi muhaldir.¹⁴³

Eğer bizim burada kastettiğimiz; yaratma ancak yaratıkların faydası için Allah'a vaciptir. Yoksa Allah'a raci bir faydayı kast ediyor değiliz. Derlerse bu durumda onların şu yanlışa düşmekten kurtulamadıklarını görmekteyiz. “yaratıkların faydası için” sözü illet(neden) bildirmektedir. Hâlbuki tartışma hüküm konusunda olup asıl açıklanması gereken “vaciptir” hükmü ile neyin kast edildiğidir. Zaten yaratmada yaratıklar için bir faydanın varlığını kabul edebileceğimiz gibi teklif için de bir faydasının olabileceğini kabul edebiliriz. Fakat itirazımız, başkasına faydası olan bir şeyin nasıl oluyor da sanki faydası Allah'a imiş gibi bunun Allah'a vacip olmasını gerektirdiğini iddia etmenizedir.¹⁴⁴

Gazali, Allah hiçbir teklif sunmadan kullarını lutfundan sevaba ulaştırıyordu hayır hakkımızla kazandığımız bizim için daha tatlıdır deyip Allah'ın bu lütfuna karşı büyüklük mü taslayacaktık; tabii ki hayır. Hatta tekliften sonra kazanılan sevabın tamamen kazanılan bir hak olduğunu düşünmemiz dahi doğru değildir. Mesela acaba kulun kendisiyle sevaba ulaştığı bir işi yapmasına, itaat etmesine sebep olan şey nedir? Bunun hakikatte kendi varlığından, kudretinden, iradesinden, organlarının sağlamlığından ve itaat nedenlerinin hazır ve tam olmasından başka bir sebebi var mıdır? Yoksa bütün bunların menşei Allah'ın fazlı ve nimetlerinin ihsanından başka bir şey değil midir?¹⁴⁵

¹⁴³ Gazali, *İhya*, I, 111.

¹⁴⁴ Gazali, *el-İktisad fil-İtikad; itikad'da Orta Yol*, çev., Işık, Kemal s.128.

¹⁴⁵ Gazali, *a.g.e.*, s.127-129.

Bu durumda Gazali'nin kul sevabı hak etmez Allah ona lütfundan verir görüşüne temelde her şeyin sahibinin Allah olması sebebiyle nihai noktada Allah'a dayandırılması gerektiğini kabul etmesiyle vardığını görüyoruz. Her şeyin temelde Allah'a izafesinin yapıldığı bir anlayışta insanın iradesinin, kudretinin, kesbinin bunun dışında tutulması düşünülemezdi. Dolayısıyla insanın çirkin fiilleri dâhil kesb ettiği bütün fiilleri Allahın iradesinin dışında değildir. Fakat bu Allah'ın kötülüğe rızasının olduğu anlamına gelmemekteydi. Allah'ın bir şeyi murad etmesi ile ona rıza göstermesi farklı olup murad etmesi bir nevi izin ve imkân vermesi anlamında kullanılmaktaydı.

b) Husun-Kubuh

Gazali “husun” kelimesinin de yanlış anlamlandırılanlar arasında olduğunu söylemektedir. Eğer bu kelime de doğru bir şekilde anlaşılacak olsa Allah'a iyiliğin veya kötülüğün nispetinde karşılaşılan sorunların ortadan kalkacağını söylemektedir. Buna göre bu kelimenin anlamını şu taksimatın fehme daha yaklaştıracığını söylemektedir:

Husun lafzında mananın oynadığı rol, fail ile ilgili fiilin üç kısma ayrılmasında görülür. Bunlar:

- 1. Fiilin failin gayesine uygun olması*
- 2. Fiilin failin gayesine aykırı*
- 3. Failin bu fiili yapmasında veya terk etmesinde hiçbir gayesinin bulunmamasıdır.*

Bunlardan failin gayesine uygun olan fiile husun (iyi) failin gayesine aykırı düşen fiile kubuh (kötü) failin gayesine uygun veya aykırı olmayan fiile de abes adı verilir.¹⁴⁶

Allah'a izafesine Mu'tezililer tarafından itiraz edilen kubuh veya abes fiillerinin aslında failinin gayesine göre veya eğer bu fiil bir kimsenin gayesine uygun, başkasının gayesine aykırı ise, uygun olduğu kimse için bunun iyi aykırı olduğu kimse içinse bunun kötü olduğu ortaya çıkınca itirazında cevaplanabilir olduğu anlaşılmıştır. Çünkü bu durum iyi ve kötünün uygunluk ve aykırılıklarına göre değişken birer izafi durum olduklarını ortaya çıkarmıştır. Bunlar bir şahıs ile

¹⁴⁶ Gazali, *a.g.e.*, s.119.

ilgili durumlara göre değiştiği gibi durumla ilgili gayelere göre de değişirler. Örneğin bir hükümdarın öldürülmesi bütün düşmanları tarafından katilin bu fiili iyi karşılanırken dostları bunu kötü bir fiil olarak karşırlarlar.

Durumların değişmesine veya gayelerine bağlı olarak izah etmeye çalıştığımız bu izafi durumun mana değişikliği, güzelliği ve iyiliği hislerle anlaşılabilen fiiller için de geçerli olduğunu görmekteyiz, mesela yaratılışı itibariyle siyah (veya herhangi bir renk) renge karşı sempatisi olup esmer Őeylere karşı ilgisinin diğer renktekilerden daha çok olması gibi¹⁴⁷.

Husun lafzındaki bu izafi anlamın bazı kimseler tarafından farklı kullanılmalarına sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla kimi insanların dünyadaki gayelerine uygun gördükleri Şeyleri iyi olarak değerlendirdikleri görülürken, kimi insanların ise ahirette kendi gayeleri için uygun olanlarına iyi dedikleri görülecektir. Fakat kendisinin ve büyük ihtimalle Eş’arileri kastederek taraftarlarımız dediği kimselerin bunların tersine şeriata daha uygun bir düşüncede oldukları iddia ederek Őunu söylemektedir; iyi, sadece ahiretteki gayeye uygun olan fiile hastır.¹⁴⁸

Gazali’nin yukarıdaki görüşlerini kendisinden iktibas ettiğimiz kitabının el-İktisad fi’l-İtikad olduğu, bu kitabın da Bağdat Nizamiye Medresesinde daha ders verdiği sıralarda yazdığı göz önüne alınırsa buradan Şu iki sunucu çıkarmak mümkün olabilir.

1- Onun bu görüşleri tasavvufi yoruma o kadar uygun ki aslında Gazali’nin yapısı, en baştan beri, babasının kendisini teslim ettiği sufi arkadaşının veya diğer evre faktörlerinin etkisiyle, tasavvufla yoğrulduğu için hakikati arama çabasında haklılıklarını test ettiğini söylediği dört görüşten biri olan tasavvufta karşı yakınlığı bu sebeplerden dolayı hissettiği sylenabilir. Bundan dolayı da tasavvuf onun varmak istediği en kuvvetli ihtimal olarak hayatında durduğu için, hakikat araştırmasında nihai olarak tasavvufta karar kılmıştır.

2- Ya da onun tasavvufi hayatının daha henüz başlamadığı bir zamanda bile, bu kadar tasavvufi yoruma yakın fikirlere sahip olmasını, onun mensubu olduğu Eş’arilik mezhebinin tasavvufi düşünceye ne kadar çok müsait olduğuna bağlayabiliriz.

¹⁴⁷ Gazali, *a.g.e.*, s.119.

¹⁴⁸ Gazali, *a.g.e.*, s.120.

İyi ve kötünün izafi durumlarını bu şekilde açıkladıktan sonra şöyle bir itirazın gelebileceğinin söylüyor; *“sizin bu sözünüz, husun ve kubuhun gayelere uygun veya aykırı olmasına racidir. Mesela biz, akıllı olan bir kimsenin hiçbir faydası bulunmayan birşeyi iyi gördüğü halde, faydalı olan diğer bir şeyi kötü olarak karşıladığını görürüz Mesela helak olmasına ramak kalmış bir insanı veya hayvanı gören kimse bir yudum su ile de olsa onu kurtarmayı iyi bir fiil olarak görür. Hâlbuki o, bunu yaparken belki de şeriata inanmamakta, dünyada bu fiilinden dolayı bir karşılık da beklememektedir. Ayrıca bu adamın bu iyiliği insanların gözünden uzak olarak yaptığından, onlardan herhangi bir övgüyü de beklemesi söz konusu değildir.”*¹⁴⁹

Bu itirazda bulunmanın ahlakta bazı sınırların, ince detayların farkında olmayan kimseler tarafından yapılabileceğini söylemektedir insan yaratılışına dair onun duygusal hassasiyetinin ve inceliğinin bilgisine vakıf olanlar bilir ki şeriata inanmayan bir kimsenin güç duruma düşeni kurtarmayı, kurtarmamaya tercihi meselesinde insanın psikolojik yapısından kaynaklanan, yaratılışı gereği hissettiği sıkıntıyı gidermesi ile ilgilidir. Çünkü böyle bir sıkıntı içerisinde gördüğü birisiyle ya kuracağı empati sonucu kendisinin de böyle bir durumunun olabilme ihtimalini düşünerek bu kurtarmamanın kötü bir davranış olacağını o an nefsinde tecrübe ederek farkına varır. Daha sonra yine empati yoluyla eğer onu kurtarmazsa o kimsenin kendisi hakkında düşünebileceği kötü şeyleri düşünür bunların kendisinde uyandırdığı sıkıntıdan kurtulmak için kendini bu empati yoluyla yerinde hissettiği kimseyi kurtarır. Eğer hayvanı kurtarmada bu tür bir şeyin söz konusu olmadığı söylene, bunu insanın taşıdığı hassas duygulara bağlayabileceğimizi söyleriz. Bir an için insanın böyle bir hassasiyetinin olmadığını düşünsek dahi insanlar arasında güzel ahlakın aldığı övgü sayesinde güzel ahlak insanının sempatisini kazanmış ve dolayısıyla bu insanı iyiyi yapmaya yönlendiriyor denilebilir. Ayrıca bu güç durumdan kurtarma ve kendini sıkıntıya sokma işinde farz edelim ki hiç kimsenin bu durumda haberdar olma ihtimali de yok, (ki bu tür durumlarda insanlar genelde sonradan duyulacağı ihtimaline göre hareket ederler) Bu durumda da insanın bu tür seçeneklerle karşılaştığında akıllı, onun hiçbir övgü almasının söz konusu olamayacağını farkında olsa dahi insan övgüyü daima buna benzer davranışlara

¹⁴⁹ Gazali, *a.g.e.*, s.124.

bağlı olarak öğrenmiştir. Onun için her ne kadar akli övgünün bulunmadığını bilse de, yaratılışının gereği olarak övgüye ve ona bağlı olanlara temayül göstermekten kendini alamaz. Mesela insanın yemesinin mümkün olmadığı bir yemeği tahayyül ettiğinde ağzının sulanması gibi veya gençlik çağlarının geçtiği memleketi sevmesi gibi hâlbuki aklımız şuna emindir ki orada o gençliği tekrar yaşamamıza kesinlikle ihtimal yoktur.¹⁵⁰

Yukarıda söylediğimiz örneklerin benzerlerini, insan ahlak ve adetleri incelendiğinde sayısız derecede çok oldukları görülecektir. Bu da gösteriyor ki insan yaratılışında mücerret vehim ve hayalin önemli bir yer kapsamaktadır. Bazı alışkanlıklar yardımıyla da bunların akli hükümlere çoğu zaman galebe çalarak onları yönlendirdiği söylenebilir.¹⁵¹

Gazali'nin bu kadarını vermekle yetindiğimiz daha uzun uzadıya anlattığı kötülük bir zarardan sakınmayı, iyilik de bir menfaate bağlı olmaksızın anlaşılabilir teorisini, Mu'tezile'nin, "insan fiillerinde küfür, ma'siyet gibi kötülükleri taşıdığı için, kötülüğün herhangi bir şekilde Allaha izafe edilmesi yanlış olup, Allah'a yakışmayacağı, dolyısıyla mademki Allah kötülüğü yaratmamıştır o halde insan kendi fiilinin yaratıcısıdır", düşüncesine karşılık geliştirmiştir. Çünkü Allah için bir zarardan sakınmak veya bir menfaate ulaşmak söz konusu olamaz. Her şeyden müstağni olan Allah için bir şeyin sağlayacağı fayda olamayacağı için kötülüğünde bırakacağı bir zarar mümkün olamayacağı için bütün bunlar aslında nötr olup daha sonra izafi olarak değer kazanmaktadırlar. Onların kazandığı bu değerde sırf akılla hissedilebilen bir anlam olmayıp insan bütünlüğü içinde diğer hassalarıyla beraberdir. Gazali evrendeki kötülüğün sübjektif bir değer taşımasından dolayı bir olaya tamamen kötü demenin mümkün olmadığını söylemektedir. Çünkü gazali kötülükleri ya içinde gizli iyilikler taşıyan sırlar olarak anlamlandırmaktadır veya isabet eden şeyin Allah'ın bütün yönleriyle öngördüğü ilahi düzeninin bir parçası olması dolayısıyla o şey ancak adaletin bir gereği olabileceği şeklinde anlamlandırmaktadır.

¹⁵⁰ Gazali, *a.g.e.*, s.124,125.

¹⁵¹ Gazali, *a.g.e.*, s.126.

c) Hikmet

Gazali'ye göre insan iradesiyle ilgili düşüncelerde mezheplerin yanlış fikirlere kapılmasının en önemli nedeni bu konudaki fikirlere yön veren kavramların doğru bir şekilde anlaşılmasıdır. Kavramların yanlış tanımlanması beraberinde bu kavramların içeriği ile ilgili olarak oluşturulacak bakışlarında yanlış bir mecrada akmasına neden olmaktadır. Temel noktanın yanlışlığı sonraki bağlantılandırmanın yönünü de bozacaktır. Bu nedenle, Gazali, ilk önce bu kavramların nasıl anlaşılması gerektiği noktasını netleştirmeye çalışarak bu konudaki yaklaşımın nasıl olması gerektiğini göstermeye çalışmaktadır. İnsanın eylemlerini muhteva olarak etkileme ihtimali olan kavramlardan biri de hikmettir. Hikmet kavramı eğer doğru içeriklendirilmez ise dayanak olacağı noktanın muhtevasını doğru bir şekilde belirleyemeyecektir.¹⁵²

İnsanların kendi eylemlerinin hikmet ölçüsünde yapmaya çalışmalarının bu kavram için yeterli bir tanımlama aracı olamayacağını ifade eden Gazali bu konuda muhaliflerin aksine farklı bir tarzın içerisine girmiştir. Gazali'ye göre insanların hikmeti amaçlamış olmaları onların bu konuda net bir hikmet anlayışına sahip oldukları anlamına gelmez. Çünkü insanlar arasındaki psikolojik farklılıklar bu konuda kavramın anlamını net bir tanıma götürecek bir objektiflikte değildir. Bu durum doğal olarak iyi ve kötüye mecra kazandıracak bir kavram olan hikmetin buradan yola çıkarak tüm varlıkla ilgili bir bakışa bu şekilde dayanak yapılmasının doğru olamayacağı açıktır. İnsanlar arasındaki farklılığın bu kavramı belirsizleştirmesine müsaade edecek bir yaklaşımdan kaçınması gerektiği anlayışına sahip olan Gazali, hikmeti her şeye objektiflik kazandıracak bir tarzda bu kavramı ele almaya çalışmıştır.¹⁵³

Bunu da insanların hayatta farklı gayelerinin olduğunu bu nedenle bunu tam olarak herkesin kabul edeceği bir noktaya taşıyamayacaklarını ifade ederek yapmaya çalışmaktadır. İnsanlar arasındaki farklı amaçlılık beraberinde insanların hayatın temel noktalarını da farklı bakışla değerlendirmelerine sebep olacaktır ki bu durum hikmetin herkese göreliliğini zorunlu olarak kabulüne neden olmaktadır. Bu da insan iradesinin anlaşılmasında başvurulacak bir kavramda temelde bir sapmayı sonuç olarak getirecektir. Ayrıca insanların bir durumu varlıktaki her olguyla ilişkilendirme

¹⁵² Gazali, *a.g.e.*, s.121.

¹⁵³ Gazali, *a.g.e.*, s.121.

kapasitelerinin eksik oluşu varlığın tümüne yansıyan anlamı kavramalarının önünde ciddi bir engel olarak durmaktadır. İnsanın vehim gibi kişiyi asıl derinlikten uzaklaştıran bir özelliği kendi içinde barındırıyor olması onun hayatın tümüne hükmeden asıl nedenden uzaklaştırıp tali nedenler üzerinde yorum yapmasına neden olmaktadır. Bu da kötülük ve iyilik noktalarının insanlar arasında tam bir belirsizliğe ve hayatın akışına yön veren anlamdan yoksun bir tanımına sebep olduğu söylenebilir.¹⁵⁴

İnsanın psikolojik yönden kendini aşırı derecede bir şeye motive etme ihtimalinin var olması yaşamdaki diğer unsurlarla zihinsel ilişkiyi kaybetmesine neden olmaktadır ki bu da fikir elde edilmek istenen konuya yön veren nedenlerin eksik bir şekilde dikkate alınması demektir. Hayatın birbirine aşırı derecede girift olduğu ve bunun da hayattaki birkaç nedeni ele alarak açıklanamayacağı gerçeğine neden oluyorsa doğruya ulaşma süreci bu şekilde eksik kalabilir.¹⁵⁵

Gazali insanların mümkünler dünyasının bir parçası olduğu bilincinden yola çıkarak bu dünyanın tamamen bir oluş ve yok oluş sürecinde var olduğunu dikkate almıştır. Bu sebeple bu sürecin değişkenliğinde Allah'ı yaratma sıfatından mahrum edecek bir tanımlamanın içerisine girmenin yaşamdaki bu aldatıcı yapının vehme yansımından başka bir şey olmadığını ifade etmektedir. Tanımlanacak kavramları bu sürecin etki alanından çıkararak ulvi âlemin her şeye yön kazandıran sabit kaideler vasıtasıyla anlamak varlığın derindeki asıllara varmak anlamına gelecektir ki bu bizi ancak her şeyi yerli yerine koyma özelliği olan adalette götürecek ve tanımlamalarımız bu şekilde doğru içeriğe sahip olan hikmete uygun olabilecektir.¹⁵⁶

Gazali kesb konusundaki fikirlerini kaleme alırken Mu'tezile'nin inançlar üzerinde bıraktığı olumsuz etkileri silmeyi amaçladığı görülmektedir. Kitabının bu konu ile ilgili bölümlerine bakıldığında Allah'a dair başlıkların irade konusunda daha ön plana çıkıyor oluşu bu konuda Gazali'nin ilahi irade temelli bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir. Bu onun insan iradesini tamamen Allah'ın iradesinin sonsuzluğu bakış açısıyla değerlendirdiği ve bu konuda insanın varlıkta ne tür bir yere sahip olduğunun önemsemediğini göstermektedir. Gazali, her şeyin

¹⁵⁴ Gazali, *a.g.e.*, s.122,123.

¹⁵⁵ Gazali, *a.g.e.*, s.122.

¹⁵⁶ Gazali, *a.g.e.*, s.122.

Allah'ın tasarrufuna o kadar açık olduğu fikrine sahiptir ki bu konuda Allah'ın istediğini insana herhangi bir noktayı önemsemeden yükleyebileceği fikrine sahip olmuştur. Bu Allah'ın tüm sıfatlarının Kudret sıfatı karşısında gittikçe daha az önemsendiğini göstermektedir.

2- Kudret (İstitaât)

Lügatte kuvvet, vü'sat, ve takat kelimelerinin anlamları birbirine yakın¹⁵⁷ olmakla beraber aralarında kelimeler açısından ıstılahi bazı nüans farkları vardır.

İstitaât; Allah'ın canlı varlıklarda ihtiyari fiillerini işlemesi için yarattığı bir arazdır

İstitaât kudrete bağlı olduğu için daha sonra kudret manasına kullanılmıştır¹⁵⁸. Kudret ile kuvvet arasında fark vardır. Kudret kavramı hakkında cumhurun görüşü şöyledir: kudret iradeye müessir bir sıfattır.¹⁵⁹

Gazali kudret kelimesinin dilde; failin fiilini yapabilmesi ve kendisiyle fiilin gerçekleşmesi mümkün kılan bir sıfat anlamında kullanıldığını söylemektedir. Gazali ıstılahi olarak ise yaşadığı dönemdeki her bir fırkanın, kudret tariflerini göz önünde bulundurarak şöyle yapmıştır: “Allah'ın zatında kalan bir anlam için ortaya çıkacak olan fiile başlanmasını sağlayan zata zait bir sıfattır.” Gazali'nin bu tanımında “kudretle oluşacak fiilin Allah'ın zatının dışındadır”¹⁶⁰ kaydı ile filozofların sudur teorisine ve belki de bir yandan da aşırı tasavvuf diye eleştirdiği vahdeti vucut anlayışına bir eleştiri göndermesi taşıyor olabilir. “kudret zata zait olan bir sıfat sıfattır” kaydı ile de Mu'tezili anlayışın zat sıfatın aynidir anlayışını eleştiri amacını gütmüş olabilir.

Allah'ın kudretini bu şekilde tarif ettikten sonra bu tarif çerçevesinde insan kudretinin nasıl anlaşılması gerektiği konusuna geçer. Bu konuda cevaplanması gereken bazı soruların farkında olduğunu ve fakat bunların Ehlisünnet inancında cevapsız olmadıklarını söylemektedir. Bu tür sorular genelde, eğer insan da bir

¹⁵⁷ İsfehani, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an*, s.595.

¹⁵⁸ Cürçani, *a.g.e.*, s.19.

¹⁵⁹ Taftazani, *Şerhu'-Akaid*, s.120.

¹⁶⁰ Gazali, *a.g.e.*, s. 61.

kudret sahibi olarak kabul edilirse, bunun, Allah'ın kudreti ile çakışması çevresinde kümelenmektedirler.

İnsanın kudreti Allah'ın kudretinin dâhilinde midir? Eğer dâhilinde değildir denilirse Allah'ın kudretinin umumiliğine bir sınırlamanın doğurduğu sakınca nasıl bertaraf edilecek? Eğer dâhilindedir denilse bu takdirde iki kadirin bir maktura taallukunu nasıl olacağı sorusuna cevap verilmesi gerekir. Ya da insanın sonsuz kudret karşısında bir kudretinin olmasının mümkün olmadığı iddia edilirse bu durumda Peygamber (sav)'in gönderilişini, şeriatın emir ve yasaklarını inkâr edilmesi gerekir. Çünkü bir işi yapmaya kudreti bulunmayan bir insandan, o işi yapmasını istemek muhaldir.¹⁶¹

Gazali bu sorulara verilen farklı cevaplar sebebiyle insanların çeşitli fırkalara ayrıldıklarını söylemektedir. Mesela bunlardan Cebriye fırkasının cebri hareketlerle ihtiyari hareketleri birbirinden ayırmadığı için şer'i tekliflerin imkansızlığını iddia etmek zorunda kaldığını söylemektedir. Mu'tezile fırkası ise Allah'ın kudretinin diğer kudret sahibi varlıkların kudretlerine bir taallukunun söz konusu olmadığını söylemekle, insana ve diğer bazı varlıklara, hakkında yeteri bilgi sahibi bile olmadıkları fiillerinin yaratıcısı konumuna getirdiğini söylemektedir.¹⁶²

Bu mezheplerin görüşlerinin daha detaylı mantiki ve felsefi delillerle rttkten sonra sıranın Ehlisünnet'in doğru yolu bulmada nasıl orta bir yol izlediklerini açıklamaya geldiğini söyleyerek devamındaki açıklamalarında şunlara yer vermektedir: *“cebri iddia etmek muhal ve batıldır, icadı, yaratmayı ileri sürmek bir engeli zorlamak ve gücünün yetmeyeceği bir işe burnunu sokmaktır. Gerçek ise ancak bir fiil için iki kudretin ve iki kadire bağlı bir maktrun varlığını ispattır.”* Bu durumda iki kudretin nasıl bir tek fiil üzerinde etkili olabileceği probleminin, iki kudretin birbirine benzemeyen taalluk şekillerine sahip olduğu düşüncesiyle çözülebileceğini söylemektedir.¹⁶³

Bir mezhebin kelami anlayışına yön verecek olan nokta temelde, Allah tasavvuru ile ilgili tercihini hangi noktaya yoğunlaştırdığı ile yakından ilişkilidir. Mu'tezile Allah ve insanla ilgili olan noktalarda Allah'ın âdil oluşunu daha çok nemstedikleri için bu konularda insanın irade ve kudret alanlarını daha geniş

¹⁶¹ Gazali, *a.g.e.*, s. 65-68.

¹⁶² Gazali, *a.g.e.*, s. 65.

¹⁶³ Gazali, *a.g.e.*, s. 67.

tutmuşlardır. Gazali ise bu konularda Eş'ari takipçisi olmasının bir sonucu olarak Mu'tezile'nin tam aksine sonuçlar üretecek bir şekilde Allah'ın kudret sıfatını öncelemiş ve tüm kelami anlayışını, bu önemseydiği noktanın çerçevesinde oluşturmuştur. Bu da insan iradesinin bir sonucu olarak var olan aklın bu konulardaki konumunu belirsizleştirmiş ve herhangi bir yargıya varabilmesinin imkânını yok etmiştir. Aklın bu konuma gelişi beraberinde insan iradesiyle ilgili olarak bir alan kaybına neden olmuş ve Mu'tezile'de var olan yetkisini gittikçe yitirmiştir. Bunu yapmakla beraberinde inanca daha fazla yer açma ve samimiyetle bağlılığı daha fazla önemsemenin yolunu açmış olmaktadır. Çünkü Gazali'de inanma ile akıl arasında çok sıcak bir bağın olmadığı hissedilebilmektedir. Aklın yoğun olarak kullanılması insan iradesinin önünü açtığı tecrübesi ve ilahi iradenin kurallarla sınırlandırıldığı Mu'tezile'de tecrübe edilmiş olmasından dolayı bu durumun din algısı üzerindeki etkisinin silinmesi gerekmektedir.

Akla ait alanın daraltılabilmesi için insanın irade alanının ilahi iradeyle belirsizleştirilmesi gerekmektedir ki bu da istitaat alanında bazı değişimlerle mümkün olabilirdi. Mu'tezile'de istitaat fiilden önce var olabildiği için bu kişide bir tercihe ve irade alanına dönüşmekteydi. Fakat Eş'ari anlayışa sahip Gazali'de istitaat fiille beraber meydana gelen bir durum olması hasebiyle insanın tercih alanını daraltıp ilahi iradenin insani alana kayıtsız bir hâkimiyete dönüşmesini sağlamaktadır. Bu da beraberinde sorgulanamaz ve aklen anlaşılması mümkün olmayan varlıkta ilahi iradenin, tecellilerin oluşmasına ve insanında sadece muhataplığının getirdiği bir sorumluluk düşüncesinin oluşumuna neden olmaktadır. Allah ve insan arasındaki bu sorumluluk ilişkisi Allah'ın mutlak iradesiyle sonuçlanan bir durum ortaya çıkarmıştır ki bu da insanın bu konudaki güç yetirebilirliği önemini kaybetmektedir.

SONUÇ

Tarihin en eski dönemlerinden beri insanlar arasında yapıp ettikleriyle kendileri arasında nasıl bir ilişkinin olduğuna dair merak var olagelmıştır. Bu ilişkide, insanın yaşadığı olaylarda kendi rolünün ne olduğuna dair düşünmeye başladığı andan itibaren düşüncesinin ağırlık merkezine daha çok hangi kabullerini yerleştirirse, makul görme ibresinin o tarafa kaydığı görülecektir.

İlk çağ filozoflarından mekanist doğa anlayışına sahip olanlar, insanın kendi özgürlüğüne dair hissettiği duyguların bir yanılsama olduğunu söylediler. İnsanın kendini özgür hissetmesinin altındaki sebeplerin yeterince bilinemez olduğunu iddia ettiler. Böylece onların insanı diğer cansız maddi varlıklardan farksız, ayarlanmış bir robot olarak kabul etmelerine sebep olan mekanik doğa anlayışları aynı zamanda onların bundan sonraki süreçte de bütün olaylara bu pencereden bakmalarına sebep olmuştur.

Öte yandan insanın buna ikna olması pek de kolay olmamıştır. Daha sonra gelen bazı filozoflar insanın içinde hissettiği özgürlük duygusunun onun özgürlüğü elde edebileceğinin bir göstergesi olduğunu ve insanın bunu içinden hissederek yaşadığının farkında olduğunu söylediler.

Bu şekilde ilk çağ felsefesini kısa bir değerlendirmeye bu problemin İslam ile beraber var olmuş değil, eskiden beri tefviz ve cebr şeklinde var olduğunu göstermeye çalıştık.

İslam öncesi Araplar'da da daha çok fatalist bir kader anlayışının olduğu bu döneme ait şiirler incelendiğinde görülecektir. Dolayısıyla eskiden beri var olan bu problemin Müslümanlar arasında da baştan beri var olması beklenebilir bir durumdur. Bu problemin Peygamber (sav) zamanında insanların kafasında bir soru olarak varlığını sürdürdüğü bazı sahabilerin Peygamber (sav)'e sordukları kaderle ilgili sorularından anlaşılabilir. Fakat Peygamber (sav)'in cevapları tartışmasız kabul gördüğü için Müslümanlar arasında bu probleme dair herhangi bir çatışma alanı bu dönemde oluşmuş değildir.

Peygamber (sav)'in vefatından sonra ortaya çıkan siyasi ve sosyal olayların etkisiyle kader çerçevesinde tartışmalar başladı. Bu ve benzeri tartışmalar beraberinde farklı kelami grupların oluşumunu getirdi. Bu süreçte Kur'an ve hadiste Allah'ın sonsuz güç ve kudretinin anlatıldığı ayetler cebri anlayıştakiler tarafından

delil olarak kullanıldı. Bunun doğal sonucu olarak her şeyi sonsuz kudreti ile idare ve sevk eden Allah fikri insanın herhangi bir güce sahip olmasının önünde engel oluyordu. Bu durumda insanın kendi fiilinde tasarrufa yetkili bir gücünün varlığına ve dolayısıyla kesb kavramına duyulacak ihtiyacı da kalmıyordu.

İnsan sorumluluğuna bir temel teşkil etmesi, Allah'tan da kötülükleri nefyetmesi amacı ile insan sorumluluğunun anlatıldığı, Allah'ın adaletinin konu olduğu ayet ve hadisleri de Mu'tezili anlayıştaki kimseler delil olarak kullandı. Bunun da doğal sonucu olarak insanın kötülük içeren fiillerinin Allah'a izafesinin mümkün olmadığı ve dolayısıyla kulun kendi fiilinin yaratıcısı olduğu düşüncesinin ortaya çıkmasıydı. Bu düşüncedeki kimselerin "bir yönü Allah'a bir yönü insana bakan" kesb formülünü kabul etmeleri beklenemezdi.

Bu iki anlayışa karşı tartışmaksızın muhalefet eden Selefiler ise "ne cebir vardır ne de tefviz" anlayışıyla konu üzerinde tartışmanın uygun olmadığını söyledi. Selefin "ne cebir vardır ne de tefviz" görüşünü temel olarak kabul eden Ehl-i sünnet kelamcıları karşıt gruplara cevap verebilmek amacıyla bunu geliştirmek zorunda kaldı. Bu iki zıt anlayışa reaksiyon olarak orta yolu bulma çabasıyla bir formül arayışına girdiler. İşte bu formül Kur'an'dan alınmış olan kesb kavramı etrafında şekillenmeye başladı.

Kesb kavramını ilk kullanan Ebu Hanife'nin Allah'ın sonsuz güç ve kudretinin yanında insanın sorumluluğuna temel teşkil edecek bir irade ve kudretinin varlığından bahsettiği görülür. Bu anlayışın daha sonraki takipçileri de Matûridiler oldu. Bu yaklaşımın insana ait bir gücün fiilde gerçek fail olduğu kabulü onları daha çok tefvize yakın bir görüşün sahibi olarak anılmalarına sebep oldu. Böylece onlar insanın ihtiyar, kudret ve dolayısıyla da kesb tariflerini diğer bir Sünni grup olan Eş'ari kelam ekolünden farklı bir şekilde ifade ettiler.

Bunun yanında kendisi ile kesbin özdeşleştiği Eş'ari'nin ise daha çok cebre yakın bir tarifi vardır. Ömrünün kırk yıla yakın bir zamanını dönemin en önde gelen Mu'tezili âlimlerin yanında ders almakla geçiren Eş'ari bu grubun insan fiillerine dair açıklamalarını yeteri kadar tatminkâr bulmamış olacak ki bu konuda onlarla tartıştı. Ve nihayetinde onlardan hasmane bir duygu ile ayrıldıktan sonra orta yolu bulmaya çalışırken tepkisinin, onu biraz daha cebre doğru kaydırmasını sağlamış olabileceği düşünülebilir.

Gazali Sünni âlimlerce, kader meselesinde Allah ile insan arasında Allah'ın sıfatlarına herhangi bir hâlel getirilmeden, insanları da fiilin sonucundan sorumlu tutabilmek amacıyla bu faaliyete katabilmenin bir çözüm yolu olarak oluşturdukları kesb kavramını kullandığı görülür. Gazali kendi döneminde Sünni akidenin en büyük savucusu olduğundan dolayı diğer kelami fırkalardan özellikle Mu'tezili ve Cebri görüşlerin eleştirisini yaparak kendi görüşlerine zemin hazırlamaya çalışır. Cebri görüşün insan sorumluluğunun önünde bir engel olmanın yanında peygamberin gönderiliş amacını ortadan kaldırdığı için kabul edilemez olduğunu söyledi. Mu'tazile'nin ise savunduğu görüşlerin insan gücünün üzerinde olduğu gibi aynı zamanda Allah'ın sonsuz kudretine sınırlama getirdiğini söyledi Mu'tezile'nin "Allah'ın iradesi emirleridir" şeklindeki kabulüne "Allah'ın iradesi izin vermesidir" şeklinde cevap vererek Allah'ın iradesinin iyi kötü her şeyi kapsadığını belirtmeye çalıştı. Bunu yaparken seleflerinin iyilik, kötülük Allah'ın belirlemesine muhtaçtır fikrenden faydalandı bunun ispatına dair birçok akli ve psikolojik deliller ortaya koydu. Bir şeyin iyiliğine veya kötülüğüne aklın tek başına karar vermediğini, iyi – kötü algılamasının hissedilen duyguya göre değişeceğini söyledi. Bunun için iyi ve kötünün izafilikten arındırılması için bir üst belirleyiciye ihtiyacın olduğunu belirtti Gazali böyle bir belirleme yetkisinin sahibi olan kimse için ise bu belirlemeden önce iyi-kötü nötr bir anlam taşıyor olmalarından dolayı Mu'tezililerin iddia ettikleri "kötülük Allaha yakışmaz" prensibinden hareketle insanın kasib değil fiilin yaratıcısı olduğu iddiasına karşı "her şeyi yaratan Allah'tır, insan kasibtir" düşüncesi ile her şeyin yaratıcılığını Allaha izafesinin önündeki engel ortadan kalkmış oldu.

Gazali cebri ve Mu'tezili anlayışların düştükleri hatalara dikkat çektikten sonra insanın kendi fiilin kâsibi olabilmesi için bir kudretinin olması gerektiğini söylemektedir. Bu durumda Allah'ın sonsuz kudreti ile kulun sınırlı kudreti arasındaki çakışma problemini iki kudretin fiille ilişkilerinin farklı yönlerden olduğunu söylemekle açıklamıştır. Dolayısıyla bir makdur üzerinde iki kadirin tasarruflarından biri yaratılmasına taalluk ederken diğeri onun sıfatlarına taalluk eder. Bu şekilde insanın kendi fiilin yaratıcısı olmasının sakıncalarını açıkladıktan sonra insanın kendi fiilin oluşmasında hiçbir dahlinin olmayıp tamamen pasif bir konumda olmasının da şeriatın temeli olan insan sorumluluğunun, insanla bir bağının kurulmasının engellenmiş olduğunu düşünür.

BİBLİYOGRAFYA

Abdulcebbar, el-Kâdî Abdullah b. Ahmet,

Şerhu Usûli'l-Hamse, (nşr. Abdülkerim Osman), Mektebetü'l Vehbe, Kahire, 1988.

Abdulhamid, İrfan,

İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları, çev., M. Saim, Yeprem, Marifet Yay., İst. 1983.

Aslan, Ali,

Özgürlük ya da Kadercilik, Kayıhan Yay. İst. 2006

Atay, Hüseyin,

Kur'an'da İman Esasları, Ank. 1988.

El-Bağdadi, Abdu'l-Kâhir b. Tâhir et-Temîmî,

El-Fark Beynel Fırâk, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Diy. V. Yay. Ank. 1991.

Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail,

el-Camiu's-Sahih, thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Baz, Beyrut, 1991.

Canan, İbrahim,

Kutüb-i Sitte Muhtasar ve Tercümesi, Akçağ Yay. Ank. 1991.

Cürcani Seyit Şerif Ali b. Muhammed,

Kitab et-Ta'rifat, Kahire, 1938.

Ed-Dâmegâni,

Kâmusu'l Kur'an, Darul İlmi'l Melayin, Beyrut, 1985.

Düzgün, Şaban Ali,

İnsan Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı, Kelam Araştırmaları Dergisi, Sayı: 4, 2006.

Elmalılı, Hamdi Yazır,

Hak Dini Kur'an Dili, eser Yay. İst. 1975.

Dünya, Süleyman,

İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı, çev. Ahmet Turan Aslan, İst. 1992.

Ebu Zehra, Muhammed,

İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi, çev. Sıbgatullah Kaya, İstanbul: Şura Yay 1999.

Eş'arî, Ebu Hasan Ali b. İsmail,

el-İbâne an Usûli 'd-Diyane, haz. Beşir mahmud Uyun, Riyad 1993.

Çağrıcı, Mustafa,

“Gazâlî”, DİA., XII, İst., 1996.

Çubukçu, İ. Agah,

Gazâlî ve Şüphecilik, AÜİF., Yay., Ank. 1989.

Gazâlî ve Batınîlik, Resimli Posta Matbaası, Ank. 1964.

Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed,

İhyâu Ulûmi 'd-Din, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yay. İst. 1975.

El-İktisâd fi'l-İtikâd, çev. Kemal Işık, AÜİF. Yay. Ank. 1971.

El-Münküzü mine 'd-Dalâl, çev. Ahmet Subhi Furat, Şamil Yay. İst. 1978.

Tehafüt el-Felasife, çev. Bekir Karlığa, çağrı Yay. İst. 1981.

Gökberk, Macit,

Felsefe Tarihi, Ank. 1980.

Gölcük, Şerafettin,

Kelam Açısından İnsan ve Filleri, Kayıhan Yay.,İst. 1979.

Güler, İlhami,

Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu, Ankara okulu Yay.Ank. 2002.

İbn Asakir,

Tebyînü Kezibi 'l-Müfteri fi ma Nüsibe ilâ İmam Ebi Hasan el-Eş 'arî. haz. Hasan b. Ali el-Kevserî & Abdülbaki Cezairî, Şam 1990.

İbn Kayyım el-Cevziyye Ebu Abdillah Şemsuddin Muhammed b. Ebi Bekr,

Şifâu 'l-Alil fi'l mesaili 'l-Kazâi ve 'l-Kaderi ve 'l Hikmeti ve 't-Te'lil, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut Trs.

İbn Manzûr Cemaleddin Muhammed b. Mukrim,

Lisânu 'l-Arab, Daru's-Sadır, Beyrut, 1994.

İbn Sa'd Ebu Abdillah Muhammed,

Et-Tabakatü 'l-Kübra, Beyrut, Trs.

İbnü'l-Esir Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed eş-Şeybani,

El-Kamil fi't-Tarih, thk. Abdulvehhab en-Neccar, mısır, 1929.

Karlığa, Bekir,

“Gazzali”, DİA., XIII, ist. 1996.

Kufralı, Kasım,

“Gazzali”, İA., IV, MEB:.,Basımevi, İst., 1964.

Meydan Larousse, ist. 1973.

Orman, Sabri,

Gazali, İnsan Yay. İst. 1986.

Öner, Necati,

İnsan Hürriyeti, Vadi Yay. Ank. 1981.

Öz, Mustafa,

“*Ebul'l Hasan el-Eş'ari ve Eş'ari mezhebinin Prensipleri*”, *Diyanet Dergisi*, XIII,181.

Pezdevi, Ebu Yusr Muhammed,

Ehli Sünnet Akaidi, Çev. Şerafettin Gölcük ,Kayıhan Yay. İst. 1979

Râgıp, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn Muhammed el-İsfehani,

El-Müfredat fi Garîbil-Kur'an, Kahraman Yay., İst. 1986.

Salame, Claude,

Kelam İlminin Temellerinde Rasyonalist ve Literalist Akımlar ve Büyük Kelam Okulları, çev. Kamil Güneş, Marife Dergisi Yıl, 2, Sayı, 1

Sinanoğlu, Abdulhamit,

Mu'tezile Düşüncesinde İnsan Hürriyeti (basılmamış doktora tezi) , Ankara 2000.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim,

El-Milel ve'n-Nihal, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Beyrut, 1980.

Taftazâni, Mesud b. Ömer,

Şerhu'l-Mekâsıd, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1989.

Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa,

Sünenü't-Tirmizî, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1981.

Topaloğlu, Bekir,

Kelâm İlmi Giriş, Damla Yay. İstanbul 1981.

Turhan, Kasım,

Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri, MÜİF.V Yay. İst. 1996.

Uludağ, Süleyman,

“Gazzali”, DİA., XIII, ist. 1996.

Üzüm, İlyas,

“Gazzali”, DİA., XXV, 64, Ank. 2002.

Yavuz, Yusuf Şevki,

“Gazzali”, DİA., XXV, 304, Ank. 2002.

Yazıcıoğlu, M: Sait,

Matürüdi ve Nesefiye Göre İnsan Hürriyeti, Akaid Yay. Ank. 1988.

Yeprem, Saim,

İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî, MÜİFV. Yay. İst. 1997.

Watt, W. Montgomery,

İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Umran Yay. Ank. 1981.

Hür İrade ve Kader, çev. Arif Aytekin, Kitabevi Yay. İst. 1996.

Müslüman Aydın çev. Hanifi Özcan DEÜ: Yay.İzmir.1989.

Ez-Zebidî Murtada,

Ta'cû'l-Arûs min Cevahiri'l-Kâmûs, Thk. Ali Şiri, Beyrut, 1994.