

GAZZÂLÎ'DE HİKMET'İN ANLAMI VE YORUMU

Salih Sabri Yavuz

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof.Dr., Kelam

Öz: Gazzali'nin anahtar kavramlarından biri olan hikmet, onun düşünce dünyasında ve kendi metodolojisi bağlamında anlaşılması gerekir. Aksi takdirde onun bu kavrama yüklediği anlamın paradoks içerdiği sonucuna varılabilir. Makalemizde onun hikmete yüklediği anlamları ve bu çerçevede Allah'ın hikmetini nasıl değerlendirdiğini ortaya koymaya çalıştık.

Anahtar kelimeler: Gazzâlî, hikmet, Eş'arilik, Vücub.

The Meaning and Interpretation of Wisdom in al-Ghazali

Abstract: Wisdom, which is one of the key concepts in al-Ghazali needs to be understood within the context of his thought and methodology. Otherwise ones can come to conclusion that meaning, which is ascribed this word by him contains paradox. In this article we tried to present the meanings ascribed the wisdom by him and how he considered the wisdom of Allah. .

Keywords: Ghazzali, wisdom, Esharites, Obligation.

التأويل و معنى الحكمة عند الغزالي

ملخص: الحكمة هي من المفاتيح الأساسية الاصطلاحية عند الغزالي. يجب فهم الحكمة من السياق المنهجي من وجهة نظر الغزالي نفسه. وبالعكس من الممكن أن يحمل أي شخص معنى هذا مفارقاً. في هذا البحث حاولنا أن نضع معاني الحكمة بالنسبة للغزالي وكيف يعالج بحكمة الله
كلمات مفتاحية: الغزالي، الحكمة، أشعاري، وجوب.

İslam düşüncesinin önemli şahsiyetlerinden biri olan Gazzâlî'nin (v. 505/1111) düşüncesinde hikmet önemli bir yere sahiptir; hatta onun düşüncesinin anahtar kavramlarından biri olarak da görülebilir. Bu itibarla onun bu kavrama yüklemiş olduğu anlam göz ardı edildiği takdirde, özellikle uluhiyyet ve buna bağlı olarak ilâhî fiiller konusundaki yaklaşımları tam olarak anlaşılabilir. İlk bakışta Gazzâlî'nin birtakım düşüncelerinin çelişkiler içerdiği düşünülebilir. Ancak onun düşünce sistematğinde önemli yer işgal eden kavramlara

yüklediği anlamdan hareketle diğer düşüncelerinin, kendi düşünce sistemi içindeki iç tutarlılığından bahsedilebilir.

Hikmet'in Anlamı

Arapça h-k-m حکم kökünden gelen hikmet (حكمة) kelimesi “hüküm vermek, bir yargıda bulunmak” anlamına gelir.¹ İstilahta hikmet, hakkı hak olduğu için, hayrı da onunla amel etmek için bilmektir.”² Râgıb el-İsfahânî ise hikmet terimini “ilim ve akıl vasıtasıyla gerçeği bulma” şeklinde tanımlamaktadır. Hikmet Allah için kullanıldığında “eşyayı bilmek ve onu en sağlam ve kusursuz biçimde yaratmak”, insan için kullanıldığında “mevcudatı bilip hayırlar işlemek” anlamına gelmektedir. Hüküm hikmetten daha geneldir. Zira her hikmet hükümdür, fakat her hüküm hikmet değildir. Hikmete “Kur'an tefsiri, Kur'an ilmi” ve "nübüvvet" karşılıkları da verilmiştir.³

İlahi Fiillerde Hikmet

Hikmet kavramını Allah'ın fiilleri bağlamında inceleyen Gazzâlî, hikmetin iki anlama geldiğini özellikle vurgulayarak konuyu tahlil etmeye çalışır. Ona göre hikmetin iki temel anlamı vardır:

Birincisi, varlığın düzenini ve varlıklar âlemindeki unsurların en derin ve önemli anlamlarını kavramaktır. Böylece bunlardan beklenen gaye tamamlanıncaya kadar bu varlıkların ne şekilde olmaları gerektiği konusunda belirli bir sonuca ulaşmak ve bir hükme varmaktır.

İkincisi ise eşyanın düzenini sağlamaya ve bunları uygun ve sağlam bir şekilde düzenlemeye sebep olan bir kudretin lafza

¹ Şartunî, Said el-Hürî, *Akrabu'l-mevârid*, “hkm” mad., Beyrut 1889, I, 218; İbn Düreyd, Ebu Bekr Muhammed b. Hasan, *Cemheretu'l-lügâ*, “hkm” maddesi., thk. Remzi Münnir Baalbeki, Beyrut 1987.

² Tehanevi, *Keşşâfu istilâhati'l-fünûn*, “hikmet maddesi, I, 701.

³ Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “hkm” mad., thk. Safvan Adnan Davudi, Beyrut 1997, s. 249.

eklenmesidir. Mesela hikmet kelimesinden türemiş olan “hakîm” kelimesi kullanıldığında bununla ilim sahibi olan kastedilir. Yine “ihkâm” kelimesinden türemiş olan “hakîm” kavramı kullanılır ve bununla bir işi sağlam ve en güzel bir şekilde yapan kişi ve fiil kastedilir.⁴

Gazzâlî, hikmet lafzının ve bu lafızla alakalı olan iyi-kötü-güzel-çirkin gibi kavramların yanlış anlaşılması neticesinde başka birçok yanlış düşüncelerin geliştiğini öne sürer. Ona göre bu yanlış anlaşılmanın giderilmesi neticesinde aslında birçok fırka mensubu, karşılaştığı problemleri halledecektir. Bu itibarla problem, bu kavramların tanımlanması ya da herkesin kendi tanımlarının hakikati ifade ettiğini öne sürmesi noktasında ortaya çıkmaktadır. Ona göre insan düşüncesini bu konuda hataya düşüren üç ana faktörden bahsedilebilir.

1. İnsan bazen başkasının gayesine uygun olduğu halde, kendi gayesine aykırı olanları kötü görebilmekte ve kötü olarak nitelendirebilmektedir. Bir insan için, herhangi bir şeyin başkasının gayesine uygun olması önemli değil. İnsan tabiatı gereği, kendi nefsinin beğenir ve başkasını hakir görür. Bir fiil, kişinin hakkında kötü olabilir. Bunun sebebi ise, bu fiilin onun gayesine aykırı olarak gerçekleşmesidir. Bu şekilde insan, aslında kötü olmayan bir fiilin özüne kötülüğü izafe eder ve onu özü itibariyle kötü kabul eder. Belki insan kendi o şeyi kötü görmesinde haklı olabilir; ancak kötülüğü onun özünde var kabul etmesi ve ona kötü hükmünü vermesinde hatalıdır. Hatta bazen insan bir durumda kötü hükmünü verdiği aynı şeye, başka bir durumda kendi lehine olduğu için iyi hükmü verebilmektedir.⁵ Buna göre kötülüğün tanımında şahsi faktörler etken olmaktadır. Öyle gözüküyor ki, Gazzâlî burada iyi ve kötünün tanımlanmasında psikolojik faktörlerin varlığına dikkat çekmektedir.

⁴ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, s. 105.

⁵ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, s. 105-106.

2. Çok nadir durumlar hariç, insan genellikle zihnini işgal edip tüm aklını galip gelen ve nefesine yerleşen durum sebebiyle bu nadir durumlar dışındaki hallerde, gaye ve amaçlarına aykırı düşüncelere kötü hükmünü vermesi mümkündür. İnsan, yalanın tüm durumlarda kötü olduğuna hükmeder. Bunun sebebi, mutlak anlamda kötülüğü çirkin görmesi, kötülüğün ekseri durumlarda kötü olması, bazı durumlarda ise yalanın kendi menfaatine ve faydasına olacağını aklına getirememiş olmasıdır. Çünkü insan ta çocukluluğundan itibaren eğitim ve çevresel faktörler yüzünden yalanın kötü olduğuna alıştırılıp ondan nefret ettirilmiş, yalanın kötü olduğuna ve asla yalan söylememesi gerektiğine inandırılmıştır. Bu durumda yalanın kötü olmasını onun aslına ve nadiren de kendisinden ayrılan bir şarta bağlanmıştır. Bu sebeple insan yalanı mutlak anlamda kötü görmektedir.⁶ Gazzâlî'nin bu açıklaması hiçbir şeyin aslında ve özünde belirleyici değerler taşımadığı, değerlerin sonradan ya eğitim yoluyla veya telkinle ya da çevresel faktörlerle oluşturulduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁷

3. İnsandaki vehmin bir şeye değer yargısı atfetmedeki rolüdür. Bazen insan vehmi, bir şeyin ters anlamını akla getirebilir. Çünkü vehim, belli şeye bağlı olarak anlaşılan şeyin mutlaka o şeye bağlı olduğunu zanneder. Mesela, yılanın kendisini sokmuş olan bir kişi, daha sonra yılanın renklerine benzer renklerle süslenmiş ipi gördüğünde ondan korkar. Bunun sebebi, insanın kendisine daha önceden acı veren şeyin, renkli ip şeklinde tasavvur etmesidir. Yine bazen insan, insan pisliğine benzediği için ona benzeyen iyi şeyleri yemekten kaçınır. Bunun sebebi, vehimdir. Her ne kadar akli onun böyle olmadığına hükmetse de psikolojik olarak nefret uyandırdığından kişi benzerlik kurarak böyle şeylerden kaçınır. İnsan vehmi, tabii olanın aksi bir kavrama yönelmektedir. Böyle

⁶ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, s. 106.

⁷ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, s. 106.

durumlarda daima gerçeği göz önünde bulundurmak gerekir.⁸

Gazzâlî burada insanın fitratını muhafaza edememesinden ve sosyo-kültürel ve psikolojik şartların etkisinden hareketle hikmeti temellendirir. İnsan, bu şartlar ve etkilerden bağımsız olarak konuya yaklaşmalıdır. Ona göre Allah'ın fiilleri söz konusu olduğunda hiçbir şeye zorunluluk atfedilemez. Bu açıdan bakıldığında eşyanın özünde de mutlak anlamda değere yönelik gerçeklik, iyilik ve kötülük yoktur. O halde hikmet Allah'ın fiili ne ise odur; güzel Allah'ın emrettiği şeydir. Hatta Gazzâlî, bu konuların akıl tarafından kavranılıp kavranılmayacağı hususuna da değinir ve bu konuda akla uymak, ancak Allah'ın kendilerine hakikati hakikat olarak göstermiş olduğu ve hakikate uyma kudreti bahşetmiş olduğu seçkin kullar için söz konusu olduğunu açıklar. Gazzâlî, konuyu insanların sahip oldukları tutum ve mensubu buldukları inançlardan hareket ederek verdiği bir örnekle açıklar: Mutezilenin avam kesiminden birine, inançlarla ilgili bir meseleyi akla uygun bir biçimde yöneltip açıkladığında, hemen bunun doğruluğunu kabul ettiğini göreceksin. Fakat bunun Eş'arî yaklaşım olduğunu ona söylediğinde hemen bu kişi az önce kabul ettiğini reddedecek, ondan vazgeçecektir. Aynı durum Eş'arî mezhebine mensup biri için de söz konusudur.⁹

Gazzâlî burada insanın akli yapısını ve düşüncesini etkileyen hususların bulunmasıyla sağlıklı bir düşünceye ulaşma imkânı bulamayacağını özellikle vurgulayarak şöyle der:

...İnsandaki bu eğilim ve benzeri durumlar nefse itaat etmeye yöneliktir... Yaradılış daha ziyade vehme ve hayale dayanmaktadır. Yanlış hayal akla hükmeder. Fakat nefsin güçleri alışkanlıkları icra etme noktasında vehim ve hayallere itaat edecek şekilde yaratılmıştır. Öyle ki, insan hatırlama veya görme suretiyle güzel bir yemeği hatırladığı zaman hemen ağzının suyu akar... Bütün bunlar böyle bir fiilin meydana

⁸ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, s. 106-107.

⁹ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, s. 107.

gelmesinin imkân dâhilinde olmadığı halde böyle cereyan eder.¹⁰

Allah'ın hikmetinin herhangi bir şeyi yaratmasını gerektirmeyeceğini düşünen Gazzâlî, ilahi tekliflerin temelinde de bu keyfiyetin geçerli olduğuna hükmeder. Zira bu husus Mutezile'nin ileri sürdüğü gibi, yaratmanın ve teklifin Allah'a vacip olduğu görüşü, vücut kavramının yanlış anlaşılmasına dayanmaktadır. Mutezile vücut prensibi gereği salah-aslah, lütuf, elem, ivaz ve teklif gibi ilahi fiilleri Allah için vacip/zorunlu kabul etmiştir. Yani ilahi adalete zarar vereceğini düşündükleri hususları Allah için yapılması ve yerine getirilmesi zorunlu (vacib) fiiller olarak görmüştür. Mutezile'ye göre Allah'ın adaleti, adalet ve eşitliğe aykırı bir şey yapmaya engel olur. Bu açıdan bakıldığında “kul için en faydalı ve aslah olanı yaratmak Allah'a vacip” olması dolayısıyla aksini düşünmek Allah'a zulüm isnad etmek olur ki, bu adalet prensibiyle çelişen bir durum olur. Buna göre, insanlar için en iyi olanı yapmadığı takdirde Allah'ın adil bir varlık olması düşünülemeyeceği gibi böyle bir varlığın Allah olması düşünülemez. Fazlur Rahman, Mutezile'nin bu görüşlerinin açık bir biçimde Helenistik etki altında, özellikle Stoacılık'ın etkisiyle geliştirildiğini iddia etmektedir.¹¹

Mutezile'ye göre insanlar için en hayırlı olanı yaratmak Allah'a vaciptir. Ancak O'nun bu manada insanlar için yarattığı hususlar üç kısımda mütalaa edilir. Lütuf, ivaz ve sevap. Allah'ın insanlara vermiş olduğu şeyler bu üçünden birine karşılık gelir. İnsan bir şeyi ya hak etmiştir, ya hak etmemiştir. Allah insanlara bir şeyi hak etmeden vermişse bu ilahi bir lütuftur. Ancak insana hak ettiğinin karşılığı verilmişse bu takdirde kişi bunu ya Allah'ı yücelttiği veya ona saygı gösterdiği için verilmiştir. Bu sevap kavramına dâhildir. Şayet bunun dışında bir eylem dolayısıyla hak edilmişse bu ivaz kavramı ile ifade

¹⁰ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, s. 109.

¹¹ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 111.

edilir. Yani ivaz, övgüye değer bir eylem dolayısıyla değil de başka bir husus dolayısıyla hak edilen karşılıktır.¹² Bu ilkeye dayalı olarak Mutezile, bu dünyada kendi iradesi dışında acı ve ızdırap çekenlere ahirette Allah'ın mükâfat vermesini vacip görmektedir.

Gazzâli ise vacib kavramını, varlık alanına çıktıktan sonra zorunlu olmayı ifade eden vücubiyetten ayırır ve bu tür vacibin, ilahi fiillerdeki vücubiyeti ifade etmeyeceğini ima eder. O daha özel bir tanımlamayla bu kavrama açıklık getirerek “terk edene dünyada veya ahirette mutlak zarar veren veyahut ta aksi muhal olan” şeklinde tanımlar.¹³ Allah'ın bir şeyi terk etmesi durumunda, O'na herhangi bir zararın dokunmasını düşünmek mümkün değildir. Çünkü Allah'ın yaratma veya teklifte bulunmasını imkânsız kılacak bir şey yoktur. Fakat Allah'ın, teklifler sunmayı terk etmesi, O'nun ilim ve iradesine aykırı olduğu gerekçesiyle vacip olacağı söylenirse, bu doğru bir yaklaşımdır. Çünkü Gazzâli'ye göre, ezelde iradenin varlığı ve ilmin de bununla ilişkili olduğu farz edilirse, iradenin ve ilmin taalluk ettiği şey vacip olur.¹⁴ Gazzâli'nin bu tanımlamalarından, hiçbir şeyin insan aklı tarafından hikmet gereğidir diye Allah'a atfedilemeyeceği, zorunlu kılınamayacağı ortaya çıkmaktadır. Allah için vücubiyet, ancak O'nun ilminin ve iradesinin ilişkili olduğu hususların varlık alanına çıkmasıyla söz konusu edilebilir. Bir anlamda tasavvuri ezeli ilmin¹⁵ tasdike dönüşmesi vacip olur. Buradan hareketle ona göre, Allah'ın fiillerinde bir illet ya da hikmet aramak abestir. Hiçbir sebebe dayalı olmadan Allah dilediği gibi yaratma, teklif etme ve cezalandırmada bulunabilir.

¹² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIII, 505-507; *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, s. 494

¹³ Gazzâli, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, s. 110.

¹⁴ Gazzâli, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, s. 110.

¹⁵ Tasavvuri ezeli ilim, ezelde sonradan meydana gelecek olanların hem varlığı hem de yokluğu ile ilişkilidir. Tasdiki ezeli ilim ise, gelecekte vuku bulacak olanlarla ezelde ilişkili değildir. Bu itibarla ezeli ilmin maluma bir dahli yoktur.

Gazzâlî'ye göre, bir şeyin hikmete aykırı olarak yapılmasının abes olacağı şeklinde bir iddiada bulunmak da isabetli görülemez. Çünkü teklif, lafızlardan ibaret olan bir gereklilik değil, nefiste var olan bir gerekliliktir. Kalkma gücü olmayan birine “kalk” demek, lafızdan ibaret bir vücbiyet olsaydı, ona kalk demek caiz olurdu. Bu açıdan gücü olan bir kimsenin ayağa kalkmasının vücbiyetinin kendisinde bulunduğunu tasavvur etmek mümkündür. “İnsana gücünün üstünde teklifte bulunmak abestir; abes ise Allah hakkında düşünülemez, muhaldir” yaklaşımıyla, insana gücünün üstünde teklifte bulunmaya karşı çıkmak, Gazzâlî'ye göre tutarlı değildir. Çünkü bu tür tekliflerde, insanların bilemeyeceği, ama sadece Allah'ın bildiği birtakım faydalar olabilir. Hatta fayda, sadece emre uyup sevap kazanmak değildir. Bilakis fayda, belirli bir emrin ortaya çıkarılmasında ve onunla ilgili teklife inanılmasında bulunabilir. Mesela, Allah Hz. İbrahim'den önce oğlunu kurban etmesini istemiş, sonra da emri yerine getirmeden önce Allah bu emrini nesh etmiştir. Aynı şekilde Ebu Cehil'e iman etmekle emredip sonra da kesin olarak onun iman etmeyeceğini haber vermiştir. Bir şeyin Allah'ın haber verdiğinin aksine olması imkânsızdır. Bu da ilahi fiillere konu olan teklif-i mala yutak (güç yetirilemeyen şeyin teklif edilmesi) mümkün olduğunu gösterir.¹⁶ Bu da hikmetle çelişmez.

İlahi hikmet ve fiiller noktasında Gazzâlî'nin ele aldığı diğer bir husus da kötülüklerden beri olan hayvanlara Allah'ın acı vermesinin mümkün olacağı; bunun karşılığında ise onları mükâfatlandırmasının zorunlu olmayacağı meselesidir. Mutezile'ye göre ise Allah'ın böyle bir fiili yapması kötü olacağı için bu imkânsızdır. Onlar bundan dolayı, insanın parmaklarını ovarken bir sineği veya bir benzerini öldürdüğü zaman, onlara çektirilen bu eziyetin karşılığı olarak, Allah'ın onları tekrar

¹⁶ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, s. 113.

diriltilip mükâfat vereceğini söylemek zorunda kalmışlardır. Gazzâli'ye göre, ister hayvanlar olsun, isterse buluğa ermemiş küçük çocuklar ve deliler olsun, yaptıklarından sorumsuz olanlara elem ve ızdırap verilmesi, Allah'ın bir takdiridir.¹⁷ Bilindiği gibi Mutezile'nin bu konudaki görüşü vâcib anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Onlara göre Allah'ın kulu için en uygun olanı yaratması O'na vaciptir, zorunludur.

Böyle bir iddiaya Gazzâli, hikmetten kastedilen şeyin ne olduğunu ortaya koymak suretiyle cevap vermektedir. Eğer hikmet'ten maksat, işlerin düzenini, bu düzenin gerçekleşmesindeki kudreti bilmek ise, burada Allah'ın hikmetine aykırı bir durum yoktur. Eğer başka bir mana kastediliyorsa Gazzâli bunun doğru olmayacağını, Allah ve O'nun fiilleri konusunda ancak ifade edildiği şekilde hüküm vermek gerektiğini söyler.¹⁸

O halde Gazzâli'ye göre Allah'ın vermiş olduğu ızdırap ve elem karşısında mükâfat vermesi zorunlu değildir. Böyle bir fiil onun zulümle nitelendirilmesini de gerektirmez.

O zaman Gazzâli şu ayeti nasıl yorumlamaktadır?

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ

“Kim güzel bir iş yaparsa kendisi için yapmış olur. Kim de kötü bir iş yaparsa kendi aleyhinde yapmış olur. Rabbin kullarına asla zulmetmez.” (Fussilet 41/46)

Gazzâli bu ayeti açıklarken zulmün kesin olarak Allah'tan uzak olan ve uzak tutulması gereken, O'nun kemaliyle bağdaşmayan bir nitelik olduğunu vurgular. Ancak o, kavramların doğru anlaşılmasının gerekliliğini burada da hatırlatarak meseleyi tahlil eder.

¹⁷ Gazzâli, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, s. 114.

¹⁸ Gazzâli, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, s. 114.

Ona göre zulüm, başkasının mülkünde tasarrufta bulunan için düşünülebilir veya bir emir altında bulunan ve yaptıkları emre uymayan kimseler için düşünülebilir. İnsan kendi mülkünde dilediği gibi tasarruf etme hakkına sahiptir. Allah için ise başkasının mülkünde tasarruf diye bir şey söz konusu olamaz. Bütün mülk Allah'ındır. Başkasının mülkünde tasarrufta bulunması düşünülemeyen ve başkasının emri altında bulunması tasavvur olunamayan kimseden, onda bulunmaması sebebiyle değil, zulmü tamamlayıcı şartın bulunmaması sebebiyle zulüm kesin olarak selbedilmiş olur.¹⁹ Böyle durumların gerçekleşmiş olması, varlık âleminde bulunması onların imkânına delil teşkil eder. İnsan olmaları sebebiyle, onların başına gelen çeşitli musibetler de daha önce işlemiş oldukları bir suç sebebiyle değildir.²⁰

Buradan anlaşılmaktadır ki, Gazzâlî'ye göre Allah'a asla zulüm isnad edilemez. Çünkü zulüm kavramının gerektirdiği anlamlar Allah söz konusu olduğunda yerine gelmemektedir. Fakat böyle bir kudretin onda olmadığını da söylemek doğru olmaz. Bu itibarla başkasının mülkünde tasarruf etmesi, başkasının emri altında bulunması halinde zulüm kavramı tamamlanmış olur. Bu şekilde tasavvur edilemeyen bir kimseden ise zulüm uzak olmuş olur.

Varlıktaki Hikmet

Gazzâlî, bir taraftan ilâhî fiiller noktasında hikmete açıkladığımız şekilde anlam verip onları değerlendirirken, diğer taraftan varlıklardaki hikmeti, Allah'ın her şeyi yerli yerinde yaratmış olduğundan hareketle gözler önüne sermeye çalışır. İlk bakışta ilâhî fiillerin hikmetle ilişkilendirilemeyeceği fikri ile varlıklardaki yaratılışa hikmet tespit etme arasında bir çelişki görülebilir. Şu bir hakikattir ki, ilâhî fiil ile bu fiilin neticesi

¹⁹ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, s. 115.

²⁰ Gazzâlî, *İhya*, I, 195.

arasındaki ince çizgiyi ortaya koymak kolay değildir. Gazzâli bunu denemeye çalışmıştır. Ona göre ilâhî hikmet bütün mahlûkatı kuşatan bir hikmettir. İnsan aklı bu hikmeti anlamaktan acizdir. Çoğu zaman hikmetten yoksun gibi gözükken hususlar derin hikmetlere sahip olabilmektedir. Tüm insanlık ve bütün akıllar bir araya gelseler dahi bu hikmeti kavramaktan aciz kalırlar. Gazzali'ye göre buna en iyi örnek insan vücududur. Fakat buna rağmen bazıları bu hayret verici özelliği görmezlikten gelip o derin inceliği anlamazlar. Mesela, insanın sahip olduğu göz öyle bir özelliğe sahiptir ki, bu özelliklerden biri eksik olursa insan görmekten mahrum olur. Aynı şekilde insanın tüm uzuvları yerli yerinde yaratılmıştır. Onların başka bir durumda olmaları işlevsiz kalmalarına sebep olabilirdi. Dolayısıyla yaratılmış olan, en iyi ve güzel olandır. Allah gözü bedeninin en uygun yerine yerleştirmiştir. Onu farklı bir yere, mesela başımızın arka tarafına, ayağımızın veya elimizin üstünde bir yerde yaratmış olsaydı bu denge yakalanmaz, ona birçok kusurlar arız olabilirdi.²¹

Gazzâli, varlıklardaki hikmeti benzer şekilde açıklamaya devam eder ve insan aklı tarafından açıklanamayan ve görülemeyen hikmetlerin bulunmasını da insan aklının bunları anlamaktan aciz olduğunun kendilerine itiraf ettirilmesi şeklinde açıklar. İnsan son tahlilde aciz bir varlıktır ve her şeyi anlayamaması da doğaldır. Onun yapacağı en iyi şey teslimiyettir.

Gazzâli, insanda var olan acı, hastalık ve yoksulluk gibi durumları kötülükten başka bir şey olarak göstermeye çalışmaz. O bunları, sosyal adaletsizliğin, insan kaynaklı kötülüğün sonucu olarak da görmez. Onları tamamen ilahi iradeye bağlar. Allah bazı insanlar için sağlığı ve imanı dilerken, bazıları için de hastalığı ve dalaleti diler. Onun bu tür düşüncelerinden anlaşılmalıdır ki, Allah'ı bu tür durumların sorumluluğundan

²¹ Gazzâli, *el-Maksadu'l-esna*, s. 82.

kurtarmak için hiçbir gayret sarf etmemektedir. Bu durum Gazzâlî'nin ıstıraptan kaynaklanan kötülüğe dair hiçbir yorum getiremeyeceği anlamına gelmez. Ancak bu durum göstermektedir ki, onun düşünce sistematığı içinde kötülüğün kaynağı meselesi temel bir yer işgal etmez.²²

Genelde Eş'arî anlayış özelde ise Gazzâlî, hem muhalifleri olan Mutezile tarafından, hem de çağdaş bazı kimseler tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Hemen belirtmeliyim ki, Mutezile Eş'arîlikten daha önce doğmuş bir ekoldür. Eş'arîlik Mutezile'ye karşı bir tepki olarak doğmuştur. Mutezile'nin Eş'arî'ye veya Eş'arîliğe yönelik eleştirileri daha sonraki dönemlere rastlar. Bu itibarla zaten Eş'ariler Mutezile'nin doktrinlerini eleştirerek kendi telakkilerini oluşturmuşlardır.

İbn Teymiyye Eş'arilerin hikmet ve ilâhî fiiller noktasındaki görüşlerini sıkı bir eleştiriye tabi tutar ve bu konuda kesin ifadeler kullanır. Ona göre Eş'ariler hikmetten yoksun bir iradeyi, sevgiden mahrum bir ilâhî dilemeyi savunmaktadır. Böylece onlar ilâhî irade, muhabbet ve rıza arasında bir ayırım da bulunmamaktadır. Böyle olunca da küfür, sapkınlık ve isyan gibi hususları da Allah'ın sevdiğini, onlara rıza gösterdiğini söylemiş olmaktadırlar. Eş'arilerin, "Allah bu gibi hususları din açısından sevmez" demeleri, "dini bakımdan onları dilemez" sonucunu doğurmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre onların farkında olmadıkları durum budur.²³

Çağdaş İslam düşünürlerinden Muhammed İkbâl ve Şarkiyatçı Schuon, Eş'arîliğin temelini teşkil eden mutlak imkân anlayışı bağlamında ilahi fiillerde keyfiliğe kadar varan hikmet anlayışına eleştiriler yöneltmişlerdir.

İkbâl, Eş'arî anlayışın Mutezile'ye karşı bir tepki olduğunu ve

²² Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, trc. Metin Özdemir, Ankara 2001, s.64.

²³ İbn Teymiyye, *Mecmuatu'r-resâil*, Beyrut 1992, IV-V, 298.

bunun sonucunda uluhiyet telakkisi oluşturduğunu söyler. Bu itibarla bu düşüncede var olan doktrinlerin hepsi böyle bir tepkiselliğin yansımasından ibarettir. Şöyle der İkbâl: “Eş’arî’nin endişesi tamamen teolojikti. Fakat gerekçeliğin esas tabiatına müracaat etmeden akıl ve vahyi uzlaştırmak mümkün değildi. Bâkılânî, bu yüzden teolojik araştırmasında tamamen metafizik kavramları kullanmış ve böylece ekolünü metafizik bir müessese olarak tesis etmiştir.” Ancak böyle bir kurum, entelektüel temelden mahrum olduğundan dolayı, gerçek metafiziğe yönelik bir iddiadan ileriye gidememiştir. İkbâl şöyle der: “Sonradan Eş’arî’nin liderliğini yaptığı Sünnî reaksiyon ise, ilâhî vahyin otoritesinin savunulması için diyalektik metodun transferinden başka bir şey değildi.”²⁴

Eş’arî’nin, Allah’ın azameti karşısında insanın hiçliğini ispat etme gayreti, Eş’arîliği tuhaf bir ikileme oturtur. Schuon şöyle der: “Bizim hiçliğimizle şaşkına dönen Eş’arî, bize Allah’ın açıklama yapmak zorunda olmadığını düşünür. Fakat onun unuttuğu bir şey vardır ki o da, Allah’ın açıklama yapma gereğini arzu etmesidir. Eğer Allah bir elma ağacı yaratırsa, onun sadece elma vermesi beklenir, incir değil. Allah yaptığı şeyin açıklamasını, insan idrakine sunma gereğini duyar. Eğer Allah mesajını böylece muhafaza ediyorsa, yani ontolojik olarak ve beşer gücünün elinden geldiğince bu kesinlikle irade eksikliğinden kaynaklanmamaktadır; aksine O’nun gerçek ve iyi olması sebebiyledir ve ontolojik olarak O’nun özgür oluşu, iyi olanı arzu etmesinden dolayıdır.” Bizim bakış açımızdan eğer insan bir hiçliğe indirgenmişse, haddizatında Tanrı unutulmuş bir durumda kalır.²⁵

Schuon, Eş’arî kelamında ikilemlerin bulunduğunu, Eş’arî yaklaşımın entelektüel sezgiden yoksun totaliter düşünceyi

²⁴ Şehzad Kayser, “İkbâl ve Schuon’a Göre Eş’arîlik”, AÜİFD XIV (2004), sa: 2, s. 318.

²⁵ Şehzad Kayser, “İkbâl ve Schuon’a Göre Eş’arîlik”, AÜİFD XIV (2004), sa: 2, s. 322-323.

temsil ettiğini söyler. Buna örnek olarak da, Eşari düşüncede var olan “Allah’ın hiçbir durumda gayri adil olmayacağı, adaletsizliğin başkasının mülkünde tasarruf etmek ve onun alanını işgal etmek demek olduğu; halbuki Allah’a ait, O’nun kudreti kapsamı dışında bir alanın bulunmasının söz konusu olmadığı” şeklindeki mutlak kudret anlayışını örnek verir. Ona göre böyle bir düşünce “Allah en insafsız biri gibi davransa dahi insafsız olamayacağı” sonucunu doğurur. Schuon der ki, bu takdirde asli değerler konusunda tuhaf bir gaflet söz konusudur. Böylece Tanrı, Rahman ve Rahim olan, O’nun sosuz iyiliğini vurgulayan Kur’anî yaklaşıma uygun olarak değil de tek özelliği anlaşılmasız ve hesap edilemez bir inatçılık olan “ahlaki boşluk” olarak sunulmaktadır. Eğer hakikat böyle olsaydı, nitelik belirten hiçbir isim Tanrı’ya izafe edilemezdi. Beşeri, akıl anlamsız olurdu. Beşeri akıl ve Tanrı’dan bir şeyler yansıtan faziletler, var olmazdı. İnsandan beklenen de kör bir yayaya ayarlanmış itaatkâr bir hayvan olmak olurdu.²⁶

Schuon, genelde Eş’ari, özelde ise Gazzâlî’nin ortaya koyduğu mutlak iradeye dayalı ulûhiyet telakkisinin bir sonucu olarak onarın bu telakki karşısında gözlerinin kamaştığını, bu sebeple de Tanrı’nın insanlara ve mahlûkata hiçbir şeyi izaha borçlu olmadığı sonucunu çıkarır. Schuon’a göre unutulmamadır ki, Tanrı “izah etmeyi ister.” Tanrı bir elma ağacı yaratırsa bu ağaç, incir değil elma verir. Bu itibarla da Tanrı beşeri akla tüm açıklamaları borçlu olmak ister. Schuon’a göre Tanrı istemeden veya ontolojik bir sebep olmadan hiçbir şey var olmaz.²⁷ Bu ifadeyle Schuon, hem illiyeti hem de Tanrının iradesini kurtarmayı amaçlamaktadır.

Schuon Gazzâlî’den şu aktarımı yaparak eleştirilerine devam eder ve düşünce tarihi içinde birçok esoteristin kaçınılmaz bir

²⁶ Frithjof Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, trc. Şahabeddin Yalçın, İstanbul 1998, s. 128.

²⁷ Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 131-132.

şekilde düalist düşünce tarzından kaynaklanan bir etkiyle bunu yaptığını da dikkatlere sunar ve tuhaf karşılar. O, Gazzâlî'den şu aktarımı yapar:

Eğer biri bana Tanrı'nın niye herkesin mümin olmasını istemediğini sorsaydı karşılık olarak derdim ki, Tanrı'nın ne istediğini veya ne yaptığını sorgulamaya hakkımız yoktur, çünkü O, istediği her şeyi yapmakta özgürdür... Mümin olmayanları yaratıp onların o halde kalmasını istemekle, yılanları, akrepleri ve domuzları yaratmakla kısaca kötü olan her şeyi istemekle Tanrı bizim anlamayabileceğimiz birtakım saiklerin olduğunu bize göstermektedir.

Schuon'a göre, Gazzâlî ikinci kısımda söylediğini başta söylemesi gerekirdi. O "ilâhi sebep insanlığın veya bir insanın anlayamayacağı kendine özgü saiklere sahiptir; bir insanın soru sorması normaldir; aynı şekilde anlayışının asli ve arızı sınırları olduğunu kabul etmesi de normaldir" demeliydi. Bu açıdan ilahi olanı kurtarma adına insani olanı terk etmek ve insan aklını suçlamak olacak iş değildir. Schuon'a göre Gazzâlî'nin bu düşünce tarzında insana ve onun haklarını göz önünde bulundurmaya yönelik bir formülasyon yoktur.²⁸

Allah'ın insandan gücünün üstünde bulunan hususları yapmasını isteyebileceğini belirten Gazzâlî'ye, bu düşüncesinin Kur'an sistematigiyle uyuşmadığından hareketle itiraz eder ve şu ayeti yorumlayarak cevap verir: "*Rabbimiz, gücümüzün yetmeyeceği şeylerle bizleri sorumlu tutma.*" (Bakara 2/286) Bu ayette Allah'ın bir günahı cezalandırabileceği ve cezanın günahkârın gücünün ötesine geçebileceği haber verilmektedir. Ayetteki vurgu şöyle anlaşılabilir: "Rabbimiz, bu külfetten bizi kurtar, çünkü senin rahmetine güveniyoruz." Ancak Schuon, der ki, bu ayetten Allah'ın insandan objektif olarak gerçekleşmesi mümkün olmayan şeyleri isteyebileceği anlamı çıkarılamaz.²⁹

²⁸ Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 133.

²⁹ Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 136-137.

Sonuç

Bütün müminler Allah'ın yarattığı ve emrettiği her şeyin hikmetli olduğunu kabul eder ve bu şekilde inanır. Bununla birlikte İslam düşüncesinde söz sahibi ekoller ve âlimler, hikmetin ilahi fiillerle ilişkisini izah ederken bunu farklı şekillerde yorumlamıştır. Belki de bu yorumlama tarzlarından en ilginçini Gazzalî'de rastlamaktayız. Onun gayreti, genel anlamda ilahi olanı koruma, gözetme ve anlamlı hale getirmeye yönelik olduğu görülmektedir.

Gazzalî, Allah'ın fiillerindeki hikmetin ilahî olandan hareketle anlaşılması gerektiğini ve hikmetin Allah'ın yarattığı varlıklarda mevcut işleyişte bulunduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim insan kâinata yöneldiğinde oradaki düzeni ve mükemmelliği hemen müşahede eder ki, bu da Allah'ın yaratmış olduğu şeylerin boş ve batıl bir şekilde yaratılmadığını gösterir. Ancak Gazzalî, hikmeti açıklarken ilâhî kudreti sınırlandırma anlamı taşıyan görüşlerden titizlikle kaçınmış, normalde kendisine hikmet bulunması problem teşkil etmeyen hususlarda bile bunu yapmaktan kaçınmıştır. O, Allah'ın aşkınlığına vurgu yaparak O'nun mükemmelliğini asla zedeleyecek en küçük bir duruma bile müsaade etmemiştir.

Kaynakça

- el-İsfahanî, Ragıb, *el-Müfredât*, thk. Safvan Adnan Davudî, Beyrut 1997.
- Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, trc. Metin Özdemir, Ankara 2001.
- Fazlur Rahman, *İslâm*, trc. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ, İstanbul 1981.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, Beyrut 1983.
- , *el-Maksadu'l-esnâ*, nşr. Abdülvehhâb el-Câbî, Cyprus 1987.
- , *İhyau ulumi'd-din*, I-IV, Kahire ts.
- , *Mearicu'l-kuds*, trc. Serkan Özburun, İstanbul 1995.
- İbn Düreyd, Ebu Bekr Muhammed b. Hasan, *Cemheretu'l-lügâ*, "hkm" maddesi., thk. Remzi Münnir Baalbeki, Beyrut 1987.
- İbn Teymiyye, *Mecmuatu'r-resâil*, Beyrut 1992.
- Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl*, (nşr. İbrahim Medkur-Taha Hüseyin), Kahire 1962-1965.
- Schuon, Frithjof, *İslam ve Ezeli Hikmet*, trc. Şahabeddin Yalçın, İstanbul 1998.
- Şartunî, Said el-Hürî, *Akrabu'l-mevârid*, Beyrut 1889.
- Şehzad Kayser, "İkbâl ve Schuon'a Göre Eş'arîlik", AÜİFD XIV (2004), sa: 2, ss. 317-326.
- Tehanevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfu Istilahati'l-Fünun*, I-II, Beyrut 1996, İstanbul 1984.