

ÂMİRÎ VE GAZZÂLÎ'DE İRADE HÜRRİYETİ

*Fatma Zehra PATTABANOĞLU**

Özet

Bu makale Âmirî ve Gazzâlî'nin irade hürriyeti hakkındaki düşüncelerini konu edinmektedir. Âmirî'nin çok yönlü kişiliği, daha sonraki dönemde en yüksek seviyede Gazzâlî tarafından temsil edilmiştir. Nitekim felsefeci yaklaşımıyla Âmirî, kelamcı yaklaşımıyla Gazzâlî irade hürriyeti konusunda paralel fikirlere sahiptirler. Konuya Allah-Âlem, Allah-insan ilişkileri açısından bakan düşünürler, insanın fiilleri ve sorumluluklarında iradi fiillerin önemini ve gerekliliğini vurgulamaktadırlar. İkisi de mutlak determinizm ve mutlak hürriyet arasındaki orta yolu benimsemektedirler. Ancak Allah'ın mutlak iradesinin karşısında, düşünceleri Cebriyye'ye kayar gözüke de, insanın ne tam olarak cebr altında, ne de tam olarak hür olduğu noktasında hemfikirdirler. Dolayısıyla makalenin amacı, her iki düşünürün bu konudaki çıkış yollarını ve konuya bakış açılarını göstermektir.

Anahtar kelimeler: Hürriyet, irade, Âmirî, Gazzâlî.

Abstract

With this article Âmirî's and Ghazzalî's thoughts, which are about voluntary liberty, are discussed. Âmirî's all rounded personality had been represented in the next epochs in a very high manner. However, with his philosophical approach Âmirî and with his verbal (teological) approach

* Yard. Doç. Dr.; Kastamonu Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

Ghazzâlî have parallel ideas about free will. Philosophers, who tackle the subject from the point of Allah-Cosmos, Allah – human relations, emphasize the importance and necessity of voluntary actions in men’s actions and their responsibilities. Both of them adopt the midway between the determinism and the voluntary liberty. In the face of the absolute will of God, however, their thoughts seem to be tended towards Cebriyye, they are agreed that the man is neither literally under force nor fully independent. Thereby this article’s aim is to indicate both philosophers’ starting points for the subject and their point of view to the subject.

Keywords: Free (Voluntary), will, Âmirî, Ghazâlî

GİRİŞ

İrade hürriyeti İslam düşünce tarihinde kelam, felsefe, ahlak, hukuk gibi pek çok alanda, en çok tartışılan problemlerden birisi olagelmıştır. İnsan birtakım davranışlar üzerinde serbestçe karar vermek, herhangi bir fiili seçmek ve yapmak kabiliyetinde midir? İslam düşüncesine göre her şeyi yaratan Allah olduğuna göre insanın fiillerini de O mu yaratmaktadır? Eğer öyleyse kul yaptığı fiillerden nasıl sorumlu tutulacaktır? Kaza ve kaderin Allah’tan geldiği İslam inanç esaslarından birisi olduğuna göre insanın, kaderinin gerçekleşmesinde bir rolü var mıdır? gibi mütefekkirlerin zihinlerini meşgul eden sorular kader, irade hürriyeti, sorumluluk, hak, adalet gibi terimlerle alakalı olarak önemini muhafaza etmektedir.

Sözlükte “istemek, dilemek, tercih etmek” anlamlarına gelen irade kelimesi, terim olarak “nefsin yapılması gerektiğine hükmettiği bir işi gerçekleştirmeyi istemesi”, “fiilin meydana gelmesi durumunu, canlıya gerekli kılan bir nitelik” (Cürcânî; trs: 7) ya da “bir fayda elde etme veya zararı ortadan kaldırma inancından doğan eğilim” (el-İsfahânî, trs: 206-207) gibi değişik şekillerde tanımlanmıştır. Başka bir ifadeyle yalnız insan bilerek, isteyerek davranma yetisine sahiptir ki bu yetiye, irade denilir ve gayenin tasarlanması, düşünüp taşınma, karar ve yapma şeklinde dört aşamada gerçekleşmektedir. Dolayısıyla irade hareketi, itici kuvvetle frenleyici kuvvetin birlikte çalışmalarından doğmaktadır (Topçu, 2005: 53,54).

İslam kaynaklarında ihtiyar, meşîyyet, şevk, şehvet, kasd, azim gibi kelimeler de iradeye yakın anlamda kullanılmaktadır. İrade, kişiyi fiile yönlendirmekte, fiil de iradeye bağlı olması bakımından gerçekleşme imkânı bulmaktadır. Her ne kadar irade fiilden önce geliyorsa da fiil sürecinde de onunla birlikte olan onunla bütünleşen bir faaliyettir. Bu anlamdaki irade, sadece psikolojik bir fonksiyon yahut meleke olmayıp aynı zamanda bilinçli bir seçme gücü, bundan dolayı da kişiyi davranışlarının sonuçlarından sorumlu hale getiren ahlaki bir ilkedir (Çağrı, Hökelekli, 2000: 381).

Nitekim İslam düşüncesinde irade ve hürriyet problemi daha çok kelimelerinde "insan fiilleri" problemine bağlı olarak ve Allah-insan münasebeti açısından tartışılarak Allah'ın iradesi ve insan iradesi olmak üzere iki temele dayandırılmıştır. Kur'an-ı Kerim'e göre İslam Ahlakı'nda sorumluluğun dayandığı meşru temeller bilgi, irade ve hürriyet olmak üzere üç kısımda verilmiştir. Bu açıdan bir şeyin olmasından evvel, o şeyi düşünmeye imkân veren organik prensip, iradedir (Altıntaş, 1999: 130, 132). Hürriyet, insanın kendi tabiatına uygun hareket etmesidir. Kant'a göre de ancak ahlaki bir sistemde gerçek hürriyetten söz edilebilir. Eğer ahlaki bir sistem olmasa ve sorumluluktan söz edilmeseydi o zaman insan, iç ve dış tesirlerin etkisinde, iradesiz bir varlık olurdu. İrade hürriyeti yoksa ahlaki iyi ve kötünün de bir manası yoktur. Dolayısıyla ahlaki denilen şey ancak irade hürriyeti ile mümkün olur (Altıntaş, 1999: 134,137).

Makalede yukarıda bahsi geçen irade hürriyeti konusu, Âmirî ile Gazzâlî'nin bakış açısından değerlendirilecektir. Bunun sebebine gelince, iki düşünür arasındaki ortak noktaların, bizi bu çalışmaya sevkettiğini söyleyebiliriz. Nitekim Âmirî bir mütefekkir olarak kelam, felsefe ve tasavvuf sahalarından birinde tam olarak karar kılmamıştır¹. Filozofun bir bütün olarak, Yunan Felsefesi'ni yorumlayışının ve hususi olarak Neoplatoncu damgasını taşımasının bir benzeri, muasırlarının eserlerinde, bilhassa İbn Miskeveyh'te ve bazı kayıtlarla birlikte İhvân-ı Safâ'da geniş bir şekilde bulunabilir. Ancak bu felsefenin faydası ve kabul edilebilirliği hakkında dindarları iknaya yönelik hususi ilgisi bakımından o, Kindî tarafından başlatılan bir eğilimin son mümessili olarak ortaya çıkmaktadır (Rowson, 2007: I, 264). Onun çok yönlü kişiliği, daha sonraki dönemde Gazzâlî tarafından temsil edilmiştir. Minovi Âmirîye nispet ettiği Ferruhname ile Gazzâlî'nin Nasîhatu'l-mülük adlı eserinde paralellik olduğunu söylemektedir. Kasım Turhan'ın tespitlerinde görüldüğü üzere, her iki düşünür de tabibe, şaire ve müneccime hakîm denilmesinden şikâyetçidir. Ayrıca her iki düşünürün de hikmetle ilgili ayeti (Kur'an 2/272) delil göstermeleri anlamlıdır. İkisi de Hz. Ali'nin "hakk adamlarla değil kendisiyle tanınır" sözünü sık sık kullanır. "Masum imam" inancına karşı ileri sürdükleri delil ayındır. Âmirî'nin "el-Emed" adlı eserinin birinci ve üçüncü fasıllarıyla, Gazzâlî'nin "Tehâfüt" ünün girişi benzerlik gösterir. İlimleri tasnif ederken felsefî ve dinî olarak ayırmaları, sihir ve tılsımı zemmedilmiş say-

1 Âmirî'nin eserlerinde çarpıcı olan husus, onun en fazla, felsefenin kelâmî mahiyetli meselelere nasıl tatbik olunabileceğini ve felsefe ile İslam'ın nasıl sadece uzlaştırılmakla kalmayıp hakikate götüren birbirini tamamlayıcı yollar olarak ele alınabileceğini göstermekle ilgilendiğidir. Âmirî, bu yaklaşımıyla İslam'ın nisbeten daha muhafazakar bir şekilde ele alınmasıyla kendisini hakiki bir Kindîci olarak gösterir. Bkz. (Rowson, 2007: I, 261).

maları, fakih-tabib ikilisini kullanmaları aynıdır. Âmirî'nin akıl, nefis ve din felsefesinde kullandığı ifadelerin aynı ya da benzerlerinin Gazzâlî'de görülmesi gibi pek çok husus iki düşünürün de ortak noktalarındandır (Turhan, 1992: 52-55).

Ağırlıklı yönüyle bir felsefeci olarak Âmirî, irade konusuna kelam bakış açısıyla; Gazzâlî de bir kelamcı olarak felsefi nosyonla bakmaktadır. İki düşünürün de bu konuda ortak noktada buluşması, ortak söylemlerinin olması, konunun çalışılması bakımından önem arz etmektedir. Ancak mütefekkirlerimizin irade hürriyeti hakkındaki görüşlerine geçmeden önce, çalışmanın sınırlarını aşmadan gerek kelam gerek felsefe ilimlerinde bu konunun daha önce nasıl değerlendirildiğine kısaca göz atmak gerekmektedir.

1. İrade Hürriyeti Meselesinin İslam Düşüncesinde Ortaya Çıkışı

Müslümanlar arasında ortaya çıkan görüş farklılıkları ve ihtilafında ilk mesele Hz. Peygamberin vefatından sonra "imamet" konusu gibi gözüke de fikri sahada ilk ciddi büyük meselenin, "Allah'ın adaleti ve insanın sorumluluğu" problemi olduğu söylenmiştir. İnsanın sorumluluğu söz konusu olunca, bu kavramın iki ayağı olan kudret ve irade hürriyeti konusuna intikal, kaçınılmaz olmaktadır (Turhan, 1996: 25-26). Nitekim birçok kadim otorite, üzerinde kelâmî tartışmaların yapıldığı ilk mücerred meselenin "irade hürriyeti ve kader" olduğunda müttefiktir. İslam düşüncesinde insan hürriyetine eş değer olarak kullanılan kader anlayışı iktidarlarını ve uygulamalarını İlahi takdire bağlamaya çalışan Emevilere karşı etkin bir başkaldırma eğiliminde olan siyasi bir hareketin itikadi cephesi gibi görünmektedir (Fahri, 1992: 43). Dolayısıyla problem Emeviler döneminden itibaren özellikle siyasi ihtilafların tesiriyle suç işleyenlerin sorumluluklarının hem dini hem de mantiki izahının yapılması ve böylece sorumluluğun doğru bir temele oturtulması arayışından doğmuştur (Çağrı, Hökelekli, 2000: 382). Bu konuyu ilk tartışan kelamcılardan bazıları Mabed el-Cühenî, Geylan ed-Dimeşki, Vâsıl b. Ata, Yunus el-Esvârî ve Amr b. Ubeyd'dir. Daha sonraki birçok kelami gelişmenin merkezini teşkil eden meşhur Hasan el-Basrî gibi diğer bazı kelamcılar, iradenin geleneksel olarak reddine iştirak ederek, hemen hemen irade dışı bir kader anlayışını kabul etme eğilimindeydiler. Ancak bazı kadim otoriteler ise Hasan el-Basrî'nin irade hürriyetine inandığını yazmaktadırlar. Macid Fahri'ye göre aslında bu husus, irade hürriyetini savunanların (Kaderiyye), kelâmî iddialarının muhteviyatında bulunduğu düşünülen siyasi iddialar olmasaydı, belki bu iddialar kadar ilgi çekmeyecekti (Fahri, 1992: 45). Bu konu-

da Mutezile, Eş'arî, Mâturîdî gibi âlimler her ne kadar hür irade kavramını açık bir şekilde ele almasalar da "cebr, ihtiyar, istilâa, muhdis, muhtar, müstafî, fail, muhteri, münşi, irade işar, kesb, müktesib" gibi kavramlarla meseleye açıklık getirmeye çalışmışlardır (Saruhan, 2005: 176).

Canlıların en mükemmeli olan insan, muayyen ölçü ve hudutlar içinde hareket edebilen hür bir varlık olarak, kendi iradesi ile yaptığı fiillerinden dolayı sorumludur. Bu sebeple ilahi dinler akıl, irade ve ihtiyar sahibi insanları bir takım ibadet ve vazifeleri yapmak üzere mükellef tutarak yaptıkları işler karşılığında ceza veya mükâfata mazhar olacaklarını bildirmiştir. Ancak diğer taraftan da her şeyin yaratıcısının Allah olduğu ve adaletinde asla şüpheye yer bulunmadığı bildirilmektedir. İşte insanoğlunun öteden beri kavramaya çalıştığı gerek kader meselesinde gerek kulların sorumluluğu meselesinde kulların kendi iradeleriyle yaptıkları fiillerin yaratıcısının kim olduğuna dair tartışmalarda dört mezhep öne çıkmaktadır. Bunlar, Cehmiyye (Cebriyye) adıyla anılan Cehm b. Sahvan'ın mezhebi, Mu'tezile alimlerinin pek çoğu tarafından da benimsenen Kaderiyye ve Cumhûru Mu'tezile mezhebi, Cebr-i Mutavassıt olduğu söylenen Eş'ariyye mezhebi, Cebr (determinizm) ve ihtiyarın (hürriyet) tam ortasında olan Mâturîdiyye mezhebidir (Aydın, 1964: 231-233).

Kaza ve kader konusunda Hz. Peygamberin münakaşaları yasaklayıcı tutumu karşısında, Sahabe de aynı davranışı benimsemiş ve hicri birinci asır bu hava içinde geçmiştir. Hicri ikinci asırdan itibaren belirli hüviyetleriyle itikadi mezhepler kurulmaya başlamış ve bunlar meseleleri kelam platformunda akademik münakaşalar şeklinde ele almışlardır. Peygamberin yolunu takip eden Selefîyye kulların fiillerinin, hayır olsun şer olsun Allah tarafından yaratıldığını ve bunun fertlerin yaratılışına uygun olarak cereyan ettiğini kabul etmektedir (Yeşrem, 1984: 161-162).

Bazı tarihçilere göre kader meselelerinde konuşan ilk şahıs Gıylân'dır. Gıylân ed-Dimeşkî ile Ma'bed el-Cühenî Kaderiyye mezhebinin doğmasına sebep olan iki Kaderiyyecidir². Vasil b. Ata tarafından kurulan Mu'tezile mezhebi sâlikleri de bu konuda aynı esas fikirleri benimseyerek insanın kendi irade ve ihtiyarıyla yaptığı işlerde kaderin rolü olmadığını iddia ettikleri için hasımları tarafından Kaderiyye adıyla anılmışlardır (Aydın, 1964: 236). Mutezile'ye göre irade, fiil olduğu için Allah'ın iradesi de O'nun fiilidir. Allah'ın iradesi zati bir sıfat değil, fiili bir sıfattır. Bu yüzden kadim değil hâdistir (Yeşrem, 1984: 178). Kul da sorumluluğundan dolayı kendi fiillerinin yaratıcısıdır. Böylece beş prensibin temeli olan adalet ilkesi sarsılmamış olmaktadır.

2 Benzer ifadeler için bkz. (Gölcük, 1980:162-163).

Cebriyye, Allah'ın mutlak kudreti karşısında kulda hür irade ve ihtiyar bulunmadığına inanmaktadır. Dolayısıyla kulların fiillerinin gerçek fâili Allah'tır, insanlara fiilleri mecaz olarak nispet edilir. Kulların hür irade ve ihtiyarı olmadığı gibi kudret ve istitaatları da yoktur (Yeprem, 1984: 198).

Ehli Sünnet mezhebi kabul edilen Eş'ariler, Mu'tezile gibi Allah'ın iradesinin yanında bir de insanın iradesinin varlığını kabul etmekten endişe duymuşlardır. Bundan dolayı Eş'ari âlimleri, insanın fiillerini gerçekleştirme hususunda, iradesi vardır sözünü açıkça söyleyememişlerdir. Onlar iradeyi Allah'ın bir sıfatı olarak ele almışlar ve insan iradesini ise kesb olarak değerlendirmişlerdir. Eş'arilere göre kesb, insan iradesiyle Allah'ın takdiri arasındaki bir telif ve uyumdur. Buna göre insan irade ve kesb sahibidir. Ancak bu iradenin muayyen ve mukadder şey üzerinde bir tesiri yoktur (Gündoğan, 2010: 46-47).

Ehli Sünnetin diğer kolunu temsil eden Mâturîdî'ye göre kulların irade (ihtiyar) ve kudreti haricinde kalan ıztrari fiiller, doğrudan doğruya Allah'ın fiilleridir. Fakat kulların kasıd ve kudretleri dahilindeki fiillerde ise bunlar, yaratılmaları yönünden Allah'ın fiili, kasıd ve ihtiyar yönünden kulların fiilleridir. Dolayısıyla fiillerin Allah tarafından yaratılmasında insan cebr altında değildir, bu hususta hür irade demek olan "ihtiyar" geçerlidir (Yeprem, 1984: 298). Mâturîdî bilginlerinden Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye (505/1115) göre insanın sınırlı bir alan içerisinde hür iradeye sahip olması, Allah'ın bu alanla artık hiçbir ilişkisi yoktur anlamını taşımaz. Çünkü insanın sınırlı hürriyet alanı Allah'ın sınırsız ve mutlak hürriyet alanı içerisinde yer alır ve onunla kuşatılmıştır. Allah'ın iradesinin kulun iradî fiillerine taalluku, sorumlu olduğu alanlarda onun iradesini bir şey yapmaya zorlamaz (Sönmez, 2004: 154-155). İnsan irade ve fiilleri probleminde Mâturîdîlik ve Eş'arîlik arasındaki en önemli fark Mâturîdîliğe göre cüzi iradenin yaratılmamış olduğudur. Mâturîdîler cüzi iradenin yaratılmamış olduğunu söylemekle insanın hür bir iradeye sahip olduğunu, fiil ve eylemlerini bu iradeyle özgür bir şekilde gerçekleştirdiğini ifade etmektedirler. Bu şekilde insana bir özgürlük alanı açılmakta, dolayısıyla insan yaptıklarından sorumlu bir şekilde sevaba veya cezaya müstehak olmaktadır (Gündoğan, 2010: 48)³.

İlk İslam filozofu kabul edilen Kindî, iradenin bütün canlılarda bulunan nefsanî bir kudret olduğunu söyleyerek ihtiyarın sadece kamil

3 Maturidi'ye göre kulların fiilleri konusunda isabetli olan görüş, fiilleri hakikat manasında hem Allah'a hem kula nispet etmektir. Ta ki Allah "her şeyin yaratıcısı" ve "her şeye gücü yeten" şeklindeki beyanlarında görüldüğü gibi kendi zatını vasıflandırdığı kavramlarla nitelendirilmiş ve bunlarla övülmüş olsun ve ta ki hak ile batıl birbirinden ayıran adl sıfatı belirginleşsin. Bkz. (Maturidi, 2002:292).

varlıklara, nutki nefslere özgü olduğunu belirtmektedir (Saruhan, 2005: 170). Aristo'nun irade psikolojisiyle ilgili görüşleri ilk defa açık bir şekilde Fârâbî'nin eserlerine yansımıştır (Çağrı, Hökeleki, 2000:381). Fârâbî'ye göre insanın bilcümle idrak ettiği şeylere temayülüne "irade" denir. Bu temayül, duyma ve tahayyül vasıtasıyla olursa irade denilen genel isimle adlandırılır. Fakat teemmül ve düşünce yoluyla olursa ona ihtiyar denilir ki, bu hal yalnız insanlarda bulunur. Duyma ve tahayyülle gerçekleşen temayül diğer hayvanlarda da bulunur (Fârâbî, 1990: 69). Fârâbî gibi İbn Sînâ da irade ile ihtiyarı birbirinden ayırır. Ahlaki davranışın temeli ve kaynağı ihtiyardır, yani akla uygun seçimlerdir. İslam filozofları iradeyi psikolojik bakımdan incelemekle birlikte, irade özgürlüğü bakımından pek fazla ilgilenmemişlerdir. Bu konu genellikle insanın sorumluluğu problemiyle alakasından dolayı kelimada tartışılmıştır (Çağrı, Hökeleki, 2000: 382).

2. Âmirî'de İrade Hürriyeti

Allah'ın âlemdaki mutlak kudreti ve bunun insanın sorumluluğuyla alakasının ortaya çıkardığı ahlaki ve hukuki problemler, insan fiilleri ve kader anlayışı çerçevesinde IV./X. Yüzyılın başlarında Nişabur'da doğan ve İslam düşünürleri arasında önemli bir yere sahip olan Ebu'l-Hasan Muhammed b. Yusuf el-Âmirî'nin (ö:381-992) (Halifat, 1988: 5) de üzerinde önemle durduğu meselelerden birisi olmuştur. Nitekim filozof "İnkâzu'l-Beşer mine'l-Cebri ve'l-Kader" adlı eserinde, fiillerin insana aidiyeti konusunda adalet, hak, kader ve cebrin nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair bilgi vermektedir. Ancak bu konu ona göre anlaşılması çok zor bir konu olup, ciddi bir araştırma gerektirmektedir. Çünkü bu hususta yapılabilecek bir hata, sahibini mazur görülemeyecek derecede ciddi bir hataya düşürecektir. Dolayısıyla dindar bir kişinin bu hususta korku ve endişe hissetmesi gayet doğaldır. Ancak akıllı bir kimse kesin gerçeğe yönelip, ifrat ve tefritten kurtulursa, onun bu konudaki kazancı sadece dini saha ile sınırlı kalmayıp, tabiat ilimleri alanında da kendisine bir ufuk açılacaktır (Âmirî, 1996: 3).

İrade konusunu Allah-Âlem ilişkileri, dolayısıyla Allah-insan boyutundan ele alan Âmirî "insan küçük âlemdir (Âmirî, 1979: 102-103)" önermesiyle meseleye giriş yapmaktadır. Ona göre İnsan nutki nefis ile aşağı âlemin imarı için yaratılan diğer varlıklardan ayrılır ve ancak onunla insan olarak vasıflandırılır. Dolayısıyla yine onunla küçük âlem olma niteliğini elde eder. Nitekim Allah, insan cevherini, süfli âlemi imar etme hilafetini yerine getirebilmesi için akıl nuruyla şereflemiştir (Âmirî, 1979: 89,94,103). Bu sebeple akıl ve tabiat kuvvetlerine sahip tek varlık olmakla sadece insan ilahi hitaba mazhar olmuştur. İnsanın dinde ifadesini bulan Tanrı'nın emir ve nehiyelerine muhatap olması, insan açısından temeli-

ni onun birbirine zıt bu iki kuvvetten meydana gelmiş olmasında bulur. Nitekim akıl ve tabiat kuvvetleri bakımından bedenle nefis arasında bir zıtlık bulunmasaydı insan dini teklifle yükümlü olmazdı (Âmirî, 1979: 98). Genel olarak âlemde hüküm süren teleoloji, küçük âlemde de hâkimdir. Nasıl her varlığın kendine has bir fiili mevcutsa ve bu fiilin hâsıl olması için ondan daha elverişli başka bir cevher düşünülemezse insanın cismani yapısını teşkil eden organların da kendilerine özgü fonksiyonları vardır ve onlar bu fonksiyonları yerine getirmeye elverişli olarak yaratılmışlardır (Turhan, 1992:135).

2.1. Fiilin Mahiyeti ve Kısımları

İrâde konusu doğrudan insan fiilleriyle alakalı olduğu için Âmirî, önceliği fiilin mahiyetinin incelenmesine vermektedir. Sonra da fiilin kısımlarını, sebeplerini, yönlerini ve kuvvetlerini değerlendirerek fiilin meydana gelişini ele almaktadır. Buna göre fiil, bir şeyi imkân sahasından gereklilik (vücüb) sahasına geçirmektir. Zira fiil imkân dâhilinde olmasaydı onu gereklilik alanına geçiren bir sebebin bulunması mümkün olmazdı. Eğer o gereklilik alanına çıkmamış olsaydı, kendi kendine, bir var edenden (mücîd) müstağni olması imkânsız olurdu. Buna mukabil varoluşu bakımından failden sonra ve meydana geliş bakımından da ona muhtaç olmayan bir fiilin bulunması da mümkün değildir (Âmirî, 1996: 5).

Filozofa göre fâilden fiilin çıkışı, biri "iradî", diğeri "zarurî" olmak üzere iki şekilde olur. İrâdî fiil; "fikrî" ve "şevkî", zarurî fiil de; "tabiî" ve "kahrî" olarak kısımlandırılır. Fikrî fiil, onu yapmaya yönelten sebebin ancak akledilebilir bir sebep olduğu fiildir ve onun sahibi başlangıçtan sonuna kadar ona güç yetirebilir; bu fiile yönelten şey zorlama değil Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak ve Onun nimetlerinin şükrünü yerine getirmek gibi akılla kavranan bir şeydir. Şevkî fiil ise duyulur bir sebebin meydana getirdiği bir fiildir, yine fiilin sahibi başlangıcından sonuna kadar ona güç yetirebilir; sevenin sevgilisine, aç kimsenin yemeğe doğru gitmesi gibi. Ancak bu fiile yönelten şey aklın gerektirdiği ve zihnin idrak ettiği bir şey değildir. Tabiî fiil, sebebi Yüce Allah'ın fâilde yaratıp tespit ettiği zâtî bir kuvvettir ve fâil, kuvvet bakımından kendisinden daha üstün dışardan bir zorlamayla engellenebilir; ateşin yukarı doğru kendisiyle hareket ettiği hafiflik kuvveti, taşın aşağı doğru kendisiyle hareket ettiği ağırlık kuvveti gibi. Kahrî fiil ise tabiî, şevkî ya da fikrî olsun başlangıcında kendisini dışardan bir kuvvetin meydana getirdiği fiildir, bu kuvvet onun asli tabiatını ve gidişatını değiştirir; okun öne doğru, taşın yukarı atılması gibi. Tabiî fiile cismânî, kahrî fiile nebâtî, şevkî fiile hayvânî, fikrî fiile insanî fiiller de denilir.

Filozofa göre İlk Gerçekten sudûr eden ve özü bakımından öteki bütün fiil çeşitlerinden önce olan beşinci fiil vardır ki, bu da "ibdâî" fiildir; ötekilerden daha üstün ve yücedir, hatta kendisinden başka her şey ona dayanır (Âmirî, 1996: 5-7). Görüldüğü üzere ibdâî fiil konusunda Kindî gibi düşünen Âmirî, irâdî fiillerinde bütün canlıların ortak olduğu ve bu fiillerin, şevkî ve yalnız insana mahsus fikrî diye ikiye ayırmasında da onunla hemfikirdir (Turhan, 1996: 111). İnsanî fiil de denilen fikrî fiilinde kişi, başından sonuna kadar fiilin sahibidir, istediği zaman onu yapmaktan vazgeçebilir.

2.2. Fiilin Sebepleri ve Fâilden Çıkışı

Fiilin sebeplerini bitişik, ayrı, arazî, zâtî, yakın, uzak, bilkuvve, bilfiil olarak ayıran filozof, her bir fiilin birbirinden farklı iki kuvvete bağlı olduğunu söylemektedir. Bunlardan birisi fiili meydana getiren etkin kuvvet, diğeri de kendisiyle fiilin gerçekleştiği edilgin kuvvettir. Bazen fiilin öze ait (zâtî) sebepleri olur; onun bunlara alakası zaruri bir alakadır, bazen da rastlantısal (ittifaki) sebepleri olur ve fiilin onlarla alakası arazî bir alakadır.

Zati sebepler sayı bakımından sınırlıdır. Madde, fâil, suret ve gaye olmak üzere dört kısımdır, akıl bu sebepleri araştırabilir. Ancak arazî olan sebepler, sınırsız ve sonsuzdur, bunlar çok seyrek ve ender meydana gelen tesadüfi manalardır. Akıl onları anlamaktan aciz olabilir, onları kuşatmak ve takdir etmek Tanrıya ait bir özelliktir ve semavî bir tesirdir. Bu arazî tesadüflerden bir kısmı maksada ulaştırırken, bir kısmı maksada ulaşmaya engel bir sebeptir. Ayrıca maksada ulaştıran sebeplerden bazıları, bayram yerine gitmeye niyetlenen ve bunun üzerine binmesi ve oraya yakın evine götürmesi için bir dostun, hayvan vermesinde olduğu gibi faydalı olur; bazısı da gemisi parçalanınca bir kalasa tutunan ve denizin dalgasının gitmek istediği yere zorunlu olarak götüren kimsenin halindeki gibi zarûrî olur. Maksada ulaşmaya engel olan sebepler de böyledir. Onlardan bir kısmı zorunlu olarak engel olur, bir kısmı da sıkıntılı ve zararlıdır. Bundan başka hem maksada ulaştıran hem engel olan zarûrîlerden her biri iki türe ayrılır: Birisi istenen büyük bir hayra götürür ya da büyük bir hayra engel olur, diğeri de istenen fakat büyük değeri olmayan bir şeye götürür veya ona engel olur. Gerçekte "tevfik (başarı)" ender olarak meydana gelen ve büyük bir hayra götüren güzel bir rastlantıdır. "Hızlan (başarısızlık)" ise yine ender olarak meydana gelen ve büyük bir hayra engel olan kötü bir rastlantıdır. Dolayısıyla Âmirî'ye göre zorunlu sebeplerden dolayı kendimizi anlayamadığımız bir durumda bulabiliriz. Bu sebeple başarı ve başarısızlık her zaman irademize bağlı bir durum değildir.

Düşünüre göre fâilden çeşitli fiillerin çıkması mümkündür, bu da dört yönden birisiyle gerçekleşir. Bunlardan biri fâilin özünde bulunan çeşitli kuvvetleri kullanmak yoluyla, ikincisi çeşitli aletler kullanmak yoluyla, üçüncüsü çeşitli unsurlara tesir etmek yoluyla, dördüncüsü de bazı şeylerden bazı şeyleri meydana getirme yoluyla olmaktadır. Bir tek fâilden çeşitli fiillerin çıkışı bu dört türle sınırlıdır. Allah'ın çeşitli kuvvetlere sahip olmaması sebebiyle birinci şık, aletlerle iş yapmaması nedeniyle ikinci şık, kendisi bütün unsurların yaratıcısı olması sebebiyle başlangıçta çeşitli unsurlara tesir etmediğine göre üçüncü şık geçerli olmamakta, sadece dördüncü şık kalmaktadır. O da Allah'ın ilahi kuvvetinin yetkinliği ile özülü kendisinden başka bir varlığı, sonra da bu başkasından bir başkasını, sonra bu başkasından da onun dışında bir başkasını meydana getirmek (tevlîd) üzere sevk edilmiş yetkin bir varlık yaratmasıdır (ibdâ'). Bundan dolayı Yüce Allah bütün varlıkların ilk fâilidir. Dolayısıyla Tanrı-Âlem ilişkisi açısından, varlıkların Onunla alakası sırasıyla ihsâsın ışıkla, ışığın güneşle olan alakasına benzer. Yani onlardan birisi ötekinden doğmuş olmasına rağmen, onun varlığı ötekinin varlığına bağlıdır, netice olarak ilk yaratılanın ebediyet üzerine varlığı, kendisinden yayıldığı kaynağa bağlıdır (Âmirî, 1996: 10).

2.3. Determinizm ve Hürriyet

Âmirî irâdî fiillere zemin olması bakımından yukarıdaki açıklamaları yaparak "niçin" ve "çünkü" sözcükleriyle irâdî fiillerin varlığını ortaya koymaktadır. Onun asıl amacı mutlak hürriyet (tefvîd) ve mutlak determinizmi⁴ (cebr) reddederek irade meselesinde orta yolu bulmaktır. Bununla ilgili olarak filozof, Cafer es-Sâdık'ın cebr ve tefvîd konusunu reddettiğini, iki görüş arasında bir görüşü benimsediğini, Ebû Hanîfe'nin de bu görüşü ondan aldığını bildirerek, aşırı uç olan bu iki görüşün yanlışlıklarını kaleme almaktadır⁵.

Hiçbir fiil yapmayan kimse hakkında "niçin" ve "çünkü" lafızlarının kullanılmasını aklın caiz görmeyeceği öncülünden yola çıkan Âmirî, buradan hareketle cebr görüşünün iptal edilmesinin kolay olacağını bildirmektedir. Nitekim eğer insanların hiçbir fiili bulunmasaydı onlardan biri-

4 Determinizm tabiat olaylarından başlayarak insanın her türlü faaliyetlerine kadar teşmili, tesadüf ve ihtimalin yanında hür iradenin de inkarıdır. Buna mukabil determinizmin şüphe ile karşılanması, hürriyetin kesin isbatını sağlamasa bile en azından kesin olarak inkarını önler (Çağrı, 1982: 92).

5 Sahban Halifat Âmirî'nin bu konuya dair görüşlerini değerlendirirken "insanın irade hürriyeti" başlığı altında konuya yaklaşır. Onun iki fırkanın görüşlerini de batıl bulduğunu orta yolda karar kaldığını tespit eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Halifat, 1988: 234-236).

ne “niçin” ve “çünkü” lafızlarının yöneltilemeyeceği gibi, ona bu iki lafız yöneltirse saçma olacağı açıktır. Tabîî fiiller hakkında “niçin” lafız ancak tabiata yöneltilebilir ve onlara kendilerinde düşünce olmayışı nedeniyle ancak tabîî bir adam “çünkü” lafızıyla sebep gösterebilir. Kahrî (zorlamalı) fiiller hakkında da “niçin” lafız ancak zorlayıcı sebebe yöneltilebilir ve eğer o akıl sahibi ise ondan başkası hakkında “çünkü” lafızıyla sebep gösterilemez. Zorlayıcı sebep akıl sahibi olmadığında çünkü lafız fiili yapan ve veya kendisine nispet edilen kimse hakkında kullanılır. Şevki fiillerde seçme hürriyeti (ihtiyar) hâkim olmadığında “niçin” sözcüğü ancak teşvik eden sebebe yöneltilebilir. Yani bir kimse tam olarak temyiz gücü bulunmayan küçük bir çocuğu teşvik ederek herhangi bir yolla onu kandırrsa, çocuk o şeyi yapsa bile “niçin” sözcüğünün ona değil onu teşvik edene yöneltmesi gerekir.

Dolayısıyla filozofa göre “niçin” ve “çünkü” sözcüklerinin akıl sahibi insanlara fiilleri dışında yöneltmek mümkün değildir. Ancak bu sözcükler fiillerin dışında kullanıldığı zaman, bu onun herhangi bir yönden seçme hürriyeti gücüyle ilişkisinden dolayıdır. Bunların üç tür fiilde de insana yöneltmesi doğru olmadığına göre geriye dördüncü şık kalmaktadır. İnsan kendisinde dördüncü şıkkı meydana getirmeseydi ve onu imkândan varlığa çıkarmasaydı, aklın hükmü gereği niçin sözcüğünü ona yöneltmek kesinlikle mümkün olmazdı. Durum böyle olmadığına göre insan asla zorlanmış değildir (Âmirî, 1996: 20-21).

Düşünürümüz insan fiillerinde mutlak determinizm olmadığını belirttikten sonra, mutlak hürriyetin de olmadığını ispat etmektedir. Ona göre insan, fiilleri konusunda tamamen serbest bırakılmış olsaydı, tesadüfi engellerden emin olur başarı ve başarısızlık konusu da gerçek olmazdı. Ya da eğer tesadüfi engellerden emin olunsaydı, başarı ve başarısızlık durumu da geçersiz olsaydı; akıl, bu sebeplerle engellenen kimsenin mazaretini duymaz ve fiilin imkânsızlığı konusunda arazî sebeplere sarılmazdı. Dolayısıyla zati sebepler bilindiği için arazî bir zıt, bir engel düşünülmezdi. Durum böyle olmadığına göre, insan fiillerinde tamamen serbest bırakılmış (hür) değildir.

Böylece sebeplilik ilkesinden hareketle cebr yahut determinizmi reddederek insanın hür ve fiilinin fâili olduğunu söyleyen Âmirî, mutlak hürriyet görüşünü de tenkit etmektedir (Turhan, 1992: 288). Buradan hareketle iki aşırı uç arasında bulunduğunu söylediği “orta görüşü (el-mezhebü'l-mutavassıt)” tavsif etmeye ve desteklemeye çalışmaktadır. Filozofa göre, ihtiyari fiillere izafetle iki bakış açısı vardır. Bunlardan biri onların yerine getirilmesinin buyurulması, diğeri de sebeplerinin verilmiş olmasıdır. Bunlardan birincisi, o fiilleri nefsinde yapmakla emrolunan insanın haliy-

le, özünün ve cevherinin bilinmesiyle alakalıdır. İkincisi fiillerin sebeplerinin verilmesiyle alakalıdır ki o da şanı yüce Bâri'dir. Akıl sahibi bir kimse fiilleri yapmakla emrolunan insana baktığında, onun bunları yerine getirmeye muhtaç olduğunu, üstelik bütün yönlerden kul ve köle olduğunu anlar. Fiillerin sebeplerini verene baktığında Onun, onların yapılmasına muhtaç olmadığını, üstelik cimrilik ve zulümle vasıflandırılması mümkün olmayan hakîm ve cevâd olduğunu anlar. Cevâd ve hakîm olan Allah kulun muhtaç olduğunu bildiği bir şeyi, özellikle de yapmasını buyurduğu konuda esirgemez. Aynı şekilde insanın muhtaç olduğu fiilini yapmakta tek başına yetkin olması ya da bizatihi Mevla'sında müstağni olması ne de kendi hallerinden birinde yetkin olması mümkün değildir. Eğer insan bizatihi yetkin varlık olsaydı ya da Mevla'sına ihtiyacı olmasaydı bu bakımdan onun kulu olmazdı. Dolayısıyla kulun yaratıcısına ait bir şeyle tavsif edilmesi uygun değildir. Öyleyse insan bakışını birinci yöne, yani Yaratıcının cûd ve hikmetine çevirip ikinci yönü, yani kulun küçüklük ve zayıflığını ihmal ederse bu, onu hürriyet düşüncesine götürür. Eğer bakışını ikinci yöne çevirip, birinci yönü ihmal ederse bu ihmali de onu determinizm yönüne götürür. İnsan bu iki yönü bir araya getirirse iki aşırı uçtan kurtulur (Âmirî, 1996: 22-23).

Her ne kadar bir insanın aynı anda birbiriyle çelişen bu iki bakış açısına sahip olması imkânsız görünüyorsa da filozof böyle bir çelişkinin olmadığını, bunun bir vehim olduğunu söyleyerek bu vehimden kurtulmak için fiilin zâtî ve arazî sebeplerini hatırlatır (Turhan, 1996: 117). "Güç yetirebilme ve güç yetirememek (İstitâa ve acz)" fiilin zâtî sebeplerine, başarı ve başarısızlık fiilin arazî sebeplerine bağlıdır. Dolayısıyla akıllı bir kimse istitâa ve acz yönüne bakar, başarı ve başarısızlık yönünü ihmal ederse bu düşünce onu mutlak hürriyete götürür. Eğer başarı ve başarısızlık yönüne bakıp, öteki yönü ihmal ederse o zaman da cebre düşer. Filozofa göre ancak her iki görüş arasında uzlaşmaya varan kişi, doğru yolu bulacaktır (Âmirî, 1996: 23).

İrade hürriyeti, İslam düşünce tarihinde kaza ve kader konusuyla birlikte tartışılmış pek çok bilim adamı konuya bu çerçeveden yaklaşmıştır. Âmirî ise kaza ve kader konusunu, insan fiillerine hazırlık olması bakımından değerlendirmektedir. Kendi görüşünü kader konusunda, net olarak vermemekle birlikte, kelamcıların âlemdeki varlıkların tamamının Allah'a nispet edilmesi konusunda aynı fikirde olduklarını ancak izafet bakımından aralarında farklılık bulunduğunu belirtmektedir. Filozofa göre kelamcılarının bir kısmı varlıkların tamamının Allah'ın kaza ve kaderiyle, diğerleri ise varlıkların tamamının halk ve emriyle olduğunu iddia ederler. Ancak bu ihtilafa rağmen insanın bütün fiillerinde Allah'a muhtaç

olduğu ve insanın bizatihi Allah'tan müstağni kalamayacağına hemfikirdirler. Gerçekte "kaza" bir şeyi yaratmak ve icad etmektir. "Kader" ise yaratılan o şeyi kendisi için hazırlanan şeye yöneltmektir. "Halk" bir şeyi takdir etmek ve kolaylaştırmak, "emr" ise onu çağırarak bir şeye yöneltmektir (Âmirî, 1996: 18-19)⁶.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere Âmirî'nin irade hürriyetine getirdiği yorum ve kullandığı metot klasik Kelamın yaklaşımından çok farklıdır. Nitekim filozof, İnkâz'ül-beşer adlı eserinde problemi felsefi izahlarla çözümlenmeye çalışmış sonuçta Mâturîdîler gibi Cebriyye ve Mu'tezile arasında orta yolu savunmuştur (Kaya, 1991: 71).

2.4. Fiillerin Yaratılışı

Âmirî'ye göre, hikmete dayalı bir yaratma daima kemale uygun olduğu için, Hâkim olan yaratıcı batıl bir şey yapmaz. Tersine bir şeyin yaratılması, ona özgü, Tanrının onun için hazırlamış olduğu ve o yüzden varetmiş hikmetli bir maksattan dolayıdır. Tanrı yarattığını ezeli bilgisiyle bu maksada göre adlandırır, insanı da kendisi için hazırlanmış özel fiili almaya hazır hale getirir. Bu fiilin kendisine uygun olmayan bir unsurda bulunması düşünülemez. Öyleyse kişide fiilin meydana gelmesi için takdir edilmiş olduğu ve onda fiilin meydana gelmesinin ancak yaratılışında bulunan edilgin kuvvet sebebiyle mümkün olduğu ortaya çıkmaktadır. Kuşkusuz bu, yaratma ve emr yaratıcının takdirine bağlıdır (Âmirî, 1996: 24).

Âmirî'nin hocası Ebu Kasım el-Belhî iradeyi, yaratma ile açıklamaktadır. Ona göre Allah'ın mürid olmasının anlamı, fiilinde başkasının egemenliğine boyun eğmemek ve icbar altında bulunmaktan ibarettir (Memiş, 2009: 232). Âmirîye göre de yaratma, Allah'ın takdiridir. İhtiyari fiillerin, izafi değerlendirmeler yönüyle, yani ibadet-masiyet, fık-takva, küfr-iman olmaları bakımından yaratılmış olduklarını söylemek mümkün değildir. Bu fiillerin gerçekleştirilmek üzere arzu ile azmedilmiş olmaları yönünden de yaratılmış olduklarını söylemek caiz değildir. Ancak zatları itibarıyla, kendilerinin meydana gelmiş bulunmaları bakımından, yaratılmış olmalarına da bir engel yoktur. Bilakis bu yönden onların yaratılmış ve takdir edilmiş olmaları, Allah'ın da hepsinin İlk Fâili olması ve başka birinin de bu açıdan Ona ortak olmaması gerekir. Eğer böyle olsaydı çeşitli fiillerin, çeşitli unsurlara nispet edilmeleri batıl olurdu. Edilgin kuvvetlerin de hepsi abes ve anlamsız olurdu. O halde Yüce Yaratıcı, ihtiyârî fiillerin ilk mücidi, takdir eden fâilidir; başkası bu yönlerden onun ortağı değildir.

6 Âmirî'nin varlık felsefesine baktığımızda varlıkları zatıyla var olanlar; Tanrı, ibdâ' ile var olanlar; Kalem ve emr, halk ile var olanlar; arş-levh, teshir ile var olanlar; tabiat, felekler ve ilk cirimler, tevîd ya da tekvîn ile var olanlar; dört unsurdan meydana gelen varlıklar olarak ele aldığını görülmektedir (Âmirî, 1988: 364).

Aksine muhayyer müktesiptir, doğrudan mûciddir, ikinci fâildir (Âmirî, 1996: 24-25). Yani insan tarafından tasarlanmış, kastedilmiş ve yapılmış olmaları bakımından ihtiyari fiiller insana nispet edilirse de yaratılmaları bakımından asla ona nispet edilemezler. Gerçekte bu fiilleri yaratan takdir eden Allah'tır ancak onların ilk fâilidir (uzak). İnsanın ihtiyari fiillerindeki rolü onları tasarlamak, tercih ve iktisap etmektir. Başka deyişle insan bu fiillerin yakın ve ikinci fâilidir (Turhan, 1992:292).

O halde diyebiliriz ki Âmirî'ye göre insanın hür iradesi vardır. Ancak o bu iradesiyle fiillerini gerçekleştirirken ne son derece hür, ne de son derece zorlama altındadır. Orta yol adını verdiği görüşüne göre kendi ifadesiyle "insan bütün çabalarında muztar surette muhtar, muhtar surette muztardır" (Âmirî, 1988: 322-323). Âmirî'nin bu formülü, aynı ifadelerle Fahreddin Razi, farklı ifadelerle İbn Rüşd, modern zamanlarda ise Kant tarafından dile getirilmiştir (Turhan,1996:118).

3. Gazzâlî'de İrade Hürriyeti

450 (1058) yılında Horasan'daki Tus'ta doğan İmam Ebu Hamid Muhammed b. Ahmet el-Gazzâlî (ö:1111) (el-Acem,1994: 15) hürriyet konusunu ayrıntılı olarak ele alarak, insan iradesinin fonksiyonu konusunda Eş'ari geleneğini sürdürmekte ve ona önemli bir derinlik kazandırmaktadır. Sisteminde asıl vurgu, Allah'ın sıfatları doğrultusunda ele alınan ilim, irade ve yaratma etrafında dönmektedir. İslam düşünce tarihinde tehâfüt geleneğini başlatan düşünür Tehâfütü'l-Felâsife adlı eserinde yirmi noktada filozofları kıyasıya eleştirmekte, Âlemin kîdemi, Allah'ın cüziyyatı bilmediği ve cismânî haşr konusunda üç noktada onları küfürle itham etmektedir. Buradaki ifadelerinde Allah'ın ilmi ve iradesi konusunu değerlendirirken bir taraftan O'nun sıfatlarının yanlış anlaşılmasına mahal vermemek için çaba göstermekte diğer taraftan irade hürriyeti konusuna ışık tutmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Allah'ın sınırsız ilim ve irade gücünün karşısında insan iradesi ve seçiminin rolü sınırlıdır. Âmirî gibi o da Cebriyye ve Mutezile arasında orta bir yolu temsil etmekle birlikte, Cebriyye'ye meyleder gibi gözükmemektedir. Nitekim düşünüre göre insanın kalbindeki dileme olgusu Allah tarafından yaratılmaktadır; bu olgu insan kudretini yönlendirmekte ve bu süreçte insan fiili meydana gelmektedir. Ancak bu yaklaşımın insanı cebre götürdüğü, halbuki kendisinin insan iradesini savunan birisi olduğu hatırlatıldığında, Âmirî gibi, insanın hem mecbur hem de serbest olduğunu ileri sürerek cevap vermektedir (Duran, 2002: 65).

3.1. İradenin Tanımı ve Mahiyeti

Gazzâlî'de irade, hem biyolojik ve psikolojik hem de felsefi boyutları olan bir kavram olarak ele alınmıştır (Çağrı, Hökelekli, 2000: 382). Bu hu-

susta sebeplilik teorisini değerlendirerek, sebep-sonuç ilişkisini (iktiran) kabullenmekle birlikte zorunluluk (determinizm) fikrine karşı çıkmaktadır. Bu açıdan filozofları eleştirmekte, konunun zor bir mesele olduğunu vurgulamaktadır (Gazzâlî, 2009: 22). Ona göre irade, bir şeyi benzerinden ayırt etme özelliği taşıyan bir niteliktir⁷. Sözlükte irade, amaçlanan şeyin belirlenmesi anlamına gelse de Allah katında bir amacın varlığından söz edilemez. Dolayısıyla burada kastedilen şey lafız değil, manadır. Başka bir deyişle bir şeyi benzerinden ayırma istidadıdır. Nasıl ki ilim, bilgiye mevzu olan şeyler için söz konusu ise, irade de tercihe mevzu olan faaliyetler için söz konusu olan bir sıfattır (Gazzâlî, 2009: 23, 25).

Âmirî'de olduğu gibi irade, zorunlu olarak bilmeyi; aynı şekilde fiil de zorunlu olarak iradeyi içerir. Gerçek fiil iradeli olandır. Bir olayın meydana gelmesi ya iradeli ya da irade dışı hususa bağlıdır. Akıl bu konuda fiili, iradeli olana bağlar. Mesela bir kimse bir insanı ateşe atsa o da ölse, ateşe değil o kimseye katil denilir. Çünkü ateşle o insanı bir araya getirme iradeyle, ateşin etkisi ise iradesiz gerçekleşir. Dolayısıyla fâil, iradesiyle kendisinden fiil sudûr edendir, fiil de sonradan var etmekten ibarettir (Gazzâlî, 2009: 60-62). Ancak her fiilin, fiil olabilmesi için fâilin fiili olması şart değildir. Zira fâilin özü, bilgisi, irade ve kudreti fail olmasının bir şartı olup fâilin eseri değildir. Fakat var olan bulunmadan hiçbir fiil düşünülemez. O halde fâilin, fâil olabilmesi için eseri şart değilse de onun varlığı, bilgisi, irade ve kudreti şarttır (Gazzâlî, 2009: 64).

3.2. Bilgi-Akıl-İrade İlişkisi

Gazzâlî Aristocu anlayışa uyararak insanın bilgi yeteneği ile eylem yeteneğine müşterek bir isim olmak üzere "akıl" denilmesini uygun görmekte ve bilgi yeteneği olan akılı, teorik bilgileri edinme vasıtası olarak benimsemesi ve buna teorik akıl demesine karşılık, eylem yeteneği olan akla pratik akıl adını vermekte ve irade için yaptığı açıklamaların aynısını pratik akıl için de yapmakta ve böylece daha sonra Kant'ın yaptığı gibi irade ile pratik akılı aynı şey saymaktadır (Çağrı, 1989: 144)⁸.

7 Benzer tarif için bkz. (Gazzâlî: 1983: 69).

8 İrade hakkında Gazzâlî ile paralel görüşleri olan Kant'a göre, melekelerimizin başında ve eşyanın en yukarısında bulunan akıl değil, iradedir. Zeka gibi iradenin de kendine özgü karakteri, ilk formları, özel kanunları vardır, bu pratik akıldır. Bu yeni alanda saf aklın eleştirisinin ortaya koyduğu problemlerin şekli değişir, şüpheler dağılır, soru işaretleri yerini pratik kesinliğe bırakır. Ahlaki kanun zorlamazsa, yükümlü kılar, şu halde özgürlüğü içerir. Teorik olarak özgürlük kanıtlanamazsa da bu, irade için en küçük bir şüpheye bile yer vermez. Özgür iradeye inancı tam olan Kant, tabii zorunlulukla ahlaki özgürlük arasında mutlak bir uyumsuzluğu kabul etmez. Dolayısıyla özgürlük konusunda akılla vicdan arasındaki çatışma ancak görünüşte olabilir. Bkz. (Weber, 1991: 322-323).

Allah-âlem ilişkisini, illet- malul ilişkisi açısından ele alan düşünür, filozofların âlemin kıdemi hakkındaki delillerini ve sudûr teorisini çürütmeye çalışır. Nitekim ona göre filozofların sudûru ifade ederken Allah'a saygıda aşırıya kaçan görüşleri, onları saygıdan anlaşılan her şeyi geçersiz kılama noktasına getirmiş, Yüce Allah'ı da âlemde meydana gelen şeylerden haberi olmayan bir ölü durumuna düşürmelerine yol açmıştır (Gazzâlî, 2009: 72).

İslam düşüncesinde İlahi ilim ve iradenin mahiyetine dair tartışılan konular bir taraftan Allah'ı tenzih etmek, diğer taraftan insanın fiillerinden sorumlu tutulması bakımından önem taşımaktadır. Gazzâlî'ye göre Allah'ın ilmi, eşyadan önce olduğu için varlığa bağlı değil bilakis varlığın sebebidir (Gazzâlî, trs.: 62). Filozoflar da Allah'ın ilminin varlık sebebi olduğunu düşünmektedirler ancak onlara göre varlığa gelme sudurla, Gazzâlî'de ise yaratmayla gerçekleşir⁹. Allah'ın âlemi irade edebilmesi (yaratması) için bilmesi gerekir. Dolayısıyla bilgiyi gerekli kılan iradî fiildir. Zira varlığın varlığa çıkmasını tercih ve tahsis eden de iradedir (Gazzâlî, 1983: 65-66).

Filozofların Allah'ın tikelleri bilmediğine dair görüşlerini eleştirirken Gazzâlî, dini temelden yıktıklarını ifade etmektedir. Çünkü onların bu kuralına göre mesela Zeyd, Yüce Allah'a itaat veya isyan edecek olsa onun bu durumdaki değişiminden Allah'ın haberdar olmayacağı sonucu çıkmaktadır. Allah o ferdi bilmeyince onun fiil ve durumlarını da bilmeyecek, hatta Zeyd'in kafir veya müslüman olduğunu değil sadece mutlak insanın kafir veya müslüman olduğunu fertlere özel olmaksızın, küllî bir bilgiyle bilecektir. Hatta Hz. Muhammed (s.a.s) peygamberliğini ilan ettiği halde Allah onun bu halini bilmemektedir. Bu durum diğer peygamberler için de geçerlidir (Gazzâlî, 2009: 136-137).

Gazzâlî'ye göre iradeli hareketin gerçekleşmesinde, cüz'i bir iradenin bulunması gerekir (Gazzâlî, 2009: 157). Bu sebeple insanın fiilleri bir yönden Allah'a bir yönden kendisine bağlıdır. Böylece insan fiillerini gerçek-

9 Gazzâlî filozofların sudûr teorileri yerine, felsefi öncül olarak yaratılış fikrini koyar. Âlem yoktan var olmuştur ve bu zorunlu bir varlığın gerektirmesi ile değil, Allah'ın özgür iradesi ile. Böyle olması doğada gördüğümüz düzen gibi akıl aracılığıyla değil, akıl üstü bir güç olan "kalbin gözü" ile anlaşılabilir. Bundan dolayı Allah yalnız kendi özünü değil, Âlemin ayrıntılarını da bilir (Ülken, 1993: 149). İlahi ilim, Allah-âlem ilişkisini sağlayan temel sıfatlardan biridir. Gazzâlî, hem kalamcılar hem de İslam filozofları gibi Allah-âlem ilişkisi noktasında ilim sıfatını temel hareket noktası olarak görmektedir. O, ilahi ilmin bir teklifini ve değişmeden uzak oluşunu iddia ederken, bilmenin; bilen ile bilinen arasındaki mahza bir izafetten ibaret olduğunu ve Allah'ın varlığın değişik hallerini bilmesinin ilminde ve zatında bir değişikliği gerektirmediği kanaatindedir. Ancak Allah'ın ilminin, varlığın varlık sebebi olması noktasında Müslüman filozoflarla aynı görüşü paylaşmaktadır (Çetin, 2011: 256).

leştiren seçme hakkını kullanmış olur. Dolayısıyla irâdî fiil seçimli, şurlu, gayeli bir faaliyettir (Çağrı, 1982: 90). Âmirî'de olduğu gibi sadece insan kalbine has olan, insanın şanını yücelten ve onun Allah'a yaklaşmasını sağlayan meziyetler ilim ve iradedir. Gazzâlî'ye göre ilim, dünyevi ve uhrevi hakikatlerle, akli gerçeklerin bilgisidir. İnsan akli ile bir işin sonunu anlayıp iyilik tarafının nerede olduğunu bildiği zaman, içinden o tarafa yönelir, sebeplerini isteme yönünde kendisinde bir arzu uyanır, işte bu da iradedir (Gazzâlî, 1975: III, 19)¹⁰.

3.3. İhtiyar

İhtiyar kavramı bilinçli ve özgür bir seçimi ifade ettiği için literatürde daima cebr teriminin karşıtı olarak kullanılır. Bu kavramla psikolojik alandan ahlaki alana geçiş yapılmaktadır. İhtiyari fiil, sıradan bir yöneliş olmayıp ahlaki bir şurla davranışta bulunmadır, bu anlamıyla da iradeden daha özeldir (Çağrı, Hökelekli, 2000: 381). Fârâbî ve İbn Sînâ'da Gazzâlî'den önce irade ile şevk arasında kurulan bağ ele alınmıştır. Buna göre insan arzu duyduğu şeyle karşılaşınca içinde bir şevk duyar. Daha sonra şevk duyulan şey hakkında bilgi sahibi olur, bilgiyi ihtiyar izler. Ancak neticede insan bilginin gerektirdiği şeyi yapıp yapmamakta hürdür. Dolayısıyla irade hürriyeti aynı zamanda insanın ahlaki eksikliklerini giderebileceğini gösterir. Zira kişi davranışlarının sonucunu önceden bilme imkânına sahiptir ve bu imkaniyet sayesinde bu bilgi ve irade onun en mümeyiz vasıflarından biridir (Saruhan, 2005:172-173).

Gazzâlî'ye göre Allah'ın iradesi, ilim ve kudreti insanınkinden tamamen farklı olduğu halde, insanla ilgili irade eden, seçen ve etkin olan terimleri, istiâre yoluyla Allah hakkında kullanılmaktadır (Gazzâlî, 2009: 95). Yüce Yaratıcı hakkında irade kudretin, kudret ilmin, ilim de ilâhî zâtın aynıdır denilebilir. Böylece bütün sıfatlar zata indirgenmiş olmaktadır. Çünkü Allah'ın nesnelere bilmesi, özne-nesne ilişkisi sonucu elde edilmiş bilgi değildir (Gazzâlî, 2009: 93). Nitekim düşünür, irade ve ihtiyar kavramlarını birbirinden ayırarak iradeyi bilgiye bağlamakta, iradenin kudrete, kudretin de fiile sebep olduğunu belirtmektedir (Gazzâlî, 2009: 93)¹¹.

10 İslam düşünürlerinin iradeyi bilgi ile irtibatlandırmış olmaları Batı düşüncesine de yansımıştır. Mesela Descartes, iradeyi anlayış melekesi ile birlikte ele alarak, ancak anlayıştan kaynaklanan bilgilerin ışığı ile hareket edilmesi durumunda hür olabileceğimizi belirtmektedir. Bkz. (Saruhan, 2005: 174).

11 Düşünüre göre zihinde tasarladığımız şekil onu meydana getirmek için yetmez; tersine bunun yanısıra istek gücünden kaynaklanıp yenilenen bir iradeye ihtiyaç duyarız. Böylece zihindeki tasarım ve irade gücü ikisi birlikte organlardaki kas ve sinirleri hareket ettirmiş, kas ve sinirlerin hareketleriyle de el ve başka şeyler hareket etmiş olur. Dolayısıyla kalemin hareketiyle mürekkep gibi veya başka türden bir madde hareket etmiş, sonra da zihnimizde tasarladığımız o şekil meydana gelmiş olur. Bkz (Gazzâlî, 2009: 93).

Gazzâlî fiilin meydana gelmesinden önce, kalbin halleri dediği iradî fiili, hâtır veya hadîsi nefis safhası, heyecan, rağbet veya ilgi safhası, hüküm veya itikad safhası, kesin karar ve niyet safhası şeklinde aşamalı olarak kaydetmektedir. İlk safha, bir şeyin zihnimizde doğması veya hayal edilmesi ikincisi, ilgi safhası üçüncüsü de hüküm safhasıdır. Hüküm safhasında tabiat bir şeye meylettiği zaman engeller kaldırılmadıkça en son aşama yani kesin karar ve niyet meydana gelmez. Niyet ve kararın gerçekleşmesi ise, birinci safhadaki tahayyüle bağlıdır. Eğer bu tahayyül zihnimizi güçlü ve sürekli bir şekilde meşgul ederse, arzumuz kesin bir karar ve kuvvetli bir irade halini alır. Fakat bu karara rağmen düşünülen iş herhangi bir engel sebebiyle sadece karar aşamasında da kalabilir ya da bu engel çıkmazsa fiil gerçekleşir. (Gazzâlî, 1975: 94-95)¹². Dolayısıyla iradeyi fiile yönelten bilgi fazlaca düşünülmeden elde edilen, doğrudan bir bilgi ise, bunun neticesinde irade ortaya çıkmaktadır. Eğer fiilin uygun olup olmadığı ya da hayırlı olup olmadığı düşünme sonunda biliniyor ise ve böyle bir bilgi seçmeye sebep oluyor ise bu tür iradeye ihtiyar adı verilmektedir. Dolayısıyla hem iradenin hem de ihtiyarın, kudreti harekete geçirmesi ancak aklın ve hissin bilgisiyle mümkün olabilmektedir. Nitekim “şu işi yapmak gerekir” hükmünü akli bir teemmül sonucunda vermiş isek bu, şuurlu ve ihtiyari bir hükümdür. Bu sebeple böyle bir hüküm sorumluluğa tabidir. Düşünülp taşınmadan gelişigüzel verilmiş bir hüküm mesuliyeti gerektirmez, sadece arzularımızın bir temennisidir ve bu yüzden gayri ihtiyaridir (Çağrıncı, 1982: 129).

Gazzâlî insanın kendisi için yaratılan ihtiyara bağlı olduğunu dolayısıyla hürriyetinde zorunlu olduğunu bildirerek, bunu örnekle açıklamaktadır. Allah sağlam bir el, zevkli yemek yemeğe istek yarattığı ve yemeğin bu isteği teskin edeceğini akla bildirdiği, bu yemekte bir zararın olup olmadığını araştırma kabiliyetini verdiği, zararı olmadığına dair bilgiyi yarattığı ve bütün bunlar bir araya toplandığı vakit, yemek iradesi meydana gelir. Birbirini nakzeden bu hâtıraların kalkmasından ve yemeğe iştah gelmesinden sonraki iradeye “ihtiyar” denilir. Yukarıdaki sebepler tamamlandıktan sonra bunun meydana gelmesi zaruridir. Allah’ın bu sebepleri yaratmasıyla iradede cizm ve kesinlik meydana geldikten sonra sağlam olan el, yemeğe doğru uzanır. Zira irade ve kudretin tamamından sonra iş zaruri olarak meydana gelir ve hareket hasıl olur. Hareket de diğerleri gibi Allah’ın yaratmasıyla olur. Ancak bütün bu faaliyetler âdet-i İlâhiyyenin cereyan tarzı üzerine birbirini takip eden bir tertip üzeredir (Gazzâlî, 1975: IV, 14).

12 Gazzâlî’ye göre kendisinden fiil sadır olan her şey ya bu fiili şuurlu ya da şuursuz yapar. Şuurlu gerçekleşiyorsa fiil ya taakkul ile ya da taakkulsüz gerçekleşir. Taakkul olmaksızın şuurlu fiiller işleyene hayvani ruh, taakkul sahibi olmanın yanı sıra fiil işleyip işlememekte ihtiyari bulunana insani ruh denir. Bkz. (Gazzâlî, 1995: 23-24).

“Kulların fiillerini kesb yolu ile Allah’ın yaratması, bu fiillerin onların kudretinde olmaktan çıkarmaz. Kudreti ve kudret sahibini, ihtiyarı ve ihtiyar sahibini de Allah yaratmıştır. Kudret Allah’ın yaratmasıyla kulun vasfıdır fakat kesbi değildir. Hareket ise Allah’ın yaratmasıyla insanın hem kesbi hem de sıfatıdır. O halde hareketin kudret denilen sıfata nispeti vardır. Bu nispet itibarıyla de kesb adını alır ve bunda kulun fiilinde cebr altında olması gerekmez. Cebr gerekmediği gibi insanın fiilinin yaratıcısı olması da gerekmez. Çünkü insan hareketinin sayılarını ve parçalarını bütün teferruatıyla bilemez. O halde kulların fiilleri yaratmak bakımından Allah’ın kudretinde, kesb ve ihtiyar bakımından insanın kudretindedir” diyen Gazzâlî kulun irade hürriyetini tamamen benimser gözükmektedir, aynı ifadenin devamında “kulun işi her ne kadar kendi kesbi ise de Allah’ın iradesinden çıkamaz. Görünür görünmez âlemde göz açıp yummak, gönüllerin meyilleri ve gözlerin bakışlarına varıncaya kadar her şey Allah’ın kaza ve kaderiyle irade ve dilemesiyledir. Hayır, şer, iman, ilim, kurtuluş, hüsrân vs. her şey Ondandır. Hükmünü bozacak, kazasını reddedecek bir kuvvet yoktur. Dilediğini sapıtır, dilediğini hidayete erdirir” ifadeleriyle cebr anlayışına yaklaşmış gözükmektedir (Gazzâlî, 1975: 282-283). Böylece düşünür Allah’ın mutlak ve hür iradesini kabul ederek, insanın mutlak bir hürriyete sahip olamayacağını ancak, izafi bir hürriyete sahip olacağını bildirmektedir. Dolayısıyla Gazzâlî insan hürriyetinin olayların sebeplerine göre tayin edilemeyeceğini, deneysel âlemde bunun tam olarak tasvir edilemeyeceğini dile getirmektedir.

3.4. Determinizm ve Hürriyet

Âmirî gibi Gazzâlî de mutlak determinizm ve mutlak hürriyet konusunda Cebriyye ve Kaderiyye’yi eleştirerek orta yolu benimsemektedir. Ona göre Kaderiyye, zulümden ve kötü fiillerden tenzih etmek için Allah’ın kazasını inkar ederek hayır ve şerri insanlarda görmüştür. Cebriyye ise insanlardan hiçbir fiilin meydana gelmeyeceğini öne sürerek hayır ve şerrin Allah’tan olduğunu düşünmüştür. Böylece Kaderiyye ihtiyari fiillerde Allah’ın kaza ve kaderini inkar etmek suretiyle külli iradeyi kula isnad ederek bütün fiillerinin kulun kendi icadı olduğunu belirtmiştir. Cebriyye kaza ve kadere dayanarak kulların fiillerindeki seçme hürriyetini (kesbi) tamamen reddetmiştir (Gazzâlî, 1328: 10-11).

Ehli Sünnet ise Allah hâlık, kul kâsibdir, diyerek ne tamamen insanlardan hür iradeyi reddetmiş ne de Allah’ın kaza ve kaderini inkar etmiştir. Gazzâlî, “Halbuki sizi de, yapageldiğiniz şeyleri de Allah yaratmıştır (Kur’an, 37/96)” ayetini yorumlarken, Ehli Sünnete göre hak olan budur, diğer düşünceler batıldır demektedir. İnsanın yapmak veya yapmamakta hiçbir irade ve ihtiyarı yok mudur? Sorusuna ise, evet vardır ve bu

Allah'ın yaratmasıyla olmasına aykırı değildir, şeklinde cevap vermektedir. Çünkü irade hürriyeti de Allah'ın yarattıklarındandır ve kul kendisi için yaratılmış olan bu hürlikte (ihtiyarda) zorunludur (Gazzâlî, 1975: IV, 13,15). Ancak bununla birlikte irade hürriyetini ispat etmenin imkansız olduğunu vurgulayan Gazzâlî, böyle bir tartışmaya girişenlerin görüş ayrılığına düşmelerinin kaçınılmaz olduğunu beyan etmektedir. Dolayısıyla mutlak cebr, mutlak hürriyet ve kesb görüşlerinden her birinin bir ölçüde doğru olmakla beraber, kusurlu olduklarını bunun için de problemi tam olarak idrak edemediklerini belirtmektedir. Ancak Gazzâlî'ye göre sebepler silsilesine yapışp, bu zincirin sebeplerinin sebeplerine bağlılığını bilen kimse, bilerek bu zinciri tahrik ederse kader sırrı ona açılır. Her şeyi Allahu Teâlâ'nın yarattığını ve Ondan başka yoktan varedenin bulunmadığını kesin bir ilimle bilir.

Düşünürümüz irade hakkındaki görüş sahiplerini, bir fili çeşitli uzuvlarından yoklayarak tanımaya çalışan körlere benzeterek hikâyeyi şöyle anlatır: Körlere, şehre fil denilen acayip bir varlık geldiğini duyarlar. Hiç bilmedikleri adını bile duymadıkları bu hayvanın ne olduğunu bilmek isterler. Ancak gözleri görmediği için dokunarak el yordamıyla tanımak zorundadırlar. Bir kısmı filin bacağına, bir kısmı dişlerine, diğerleri de kulağına dokunarak ellerine geçen bölümlerden fili tanıdıklarını zannederek dönerler. Ancak döndüklerinde fil hakkındaki tanımları birbirine uymaz. Biri hayvanı sütuna, diğeri sopaya, sonuncusu da deriye benzetir. Bunların her biri bir yönden doğru olsa da herkes tuttuğu tarafı anlattığı için filin ne olduğunu tam olarak anlayamamışlardır. İşte Kaderiyye, Cebriyye ve Kesbiyyeciler de böyledir (Gazzâlî, 1975: IV, 15-16). Gazzâlî'ye göre körlere fil hakkında ne kadar bilgi sahibi olursa, nazari olarak irade hakkında o kadar bilgi edinilebilir. Çünkü ona göre akıl ve duyu organlarıyla elde edinilen muamele ilmi ile irade meselesini çözmek imkânsızdır. Bu sırra ancak kalb ve zevk yoluyla edinilen sübjektif mahiyetteki mükâşefe ilmiyle ulaşılır (Çağrı, 1982: 96).

Gazzâlî tabiatla alışkanlık sonucu olarak sebep ile sebepli arasında var olduğu sanılan ilişkinin zorunlu olmadığını da şöyle açıklamaktadır: Mesela su içmek ile suya kanmak, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak, güneşin doğmasıyla aydınlık, boynunu kesmek ile ölmek, ilaç içmek ile iyileşmek arasındaki ilişkilerde zorunluluk yoktur. Çünkü sebep ile sebepli arasındaki ilişki zorunlu ve değişmez olmayıp Allah'ın ezeli takdiri gereği bunların birbiri ardından yaratılmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla yemek yemeden tokluğu yaratmak, boyun kesilmeksizin ölümü yaratmak, boynu kesmekle birlikte hayatı devam ettirmek Allah'ın kudreti dahilindedir. Mesela biz ateşe atılan bir peygamberin ya ateşin ya

da peygamberin niteliğinin değişmesi sonucunda yanmamasını mümkün görürüz. Buna göre Yüce Allah ya da melek ateşte öyle bir nitelik meydana getirir ki ateş, ateş özelliğini koruduğu halde ısıyı peygamberi etkilemez. Ya da peygamberin bedeninde yarattığı nitelik sayesinde ateşin etkisini önler (Gazzâlî, 2009: 166). Bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere düşünürümüz, determinizm anlayışını çürütmeye çalışırken aynı zamanda mucizelere geçit vermek üzere düşüncelerini yansıtmaktadır.

Gazzâlî sebeplilik meselesinin çözümünü, gaiyyetin ilahî adalet, ilahi kaza ve sebeplilik, nizam ve inayet kavramlarıyla alakasını kurarak yapmaktadır. Sebeplerin sebebi olan Allah, Mutlak Hakem olduğu için, Onun bu hükmüyle kaza ve kader belirlenmektedir. Dolayısıyla kaderde insan iradesinden ziyade ilahî meşîet belirleyicidir. Bu karşı çıkılması ve başka bir iradeyle değiştirilmesi kabil olmayan ezeli kaza fikri yüzünden sebepler-sebepliler arasındaki tevcih ilişkisi kesin bir zorunluluk ifade etmektedir. Gazzâlî, Tehâfüt adlı eserindeki fiziki determinizm planındaki zorunluluğu reddeden yaklaşımına rağmen “varlığa gelen her şeyin karşı konması kabil olmayan ezeli bir kaza ile zorunluluk kazandığını” belirtmektedir. Çünkü ona göre kendisine sebep takdir edilen şeyin vukûu zorunludur. Kaza ezeli ve mutlak ilahî bir hüküm olunca kader de bu hükmün ilahî hikmete uygun tarzda sebepli varlık planına tevcihi olmaktadır (Kutluer, 1996:151-154).

Gazzâlî, insan hürriyetiyle doğrudan ilgisi olan kaza ve kader meselesinde¹³ mutlak iradenin ezeli ve sınırsız oluşundaki yorumlarından dolayı, cebri mutavassıt yaklaşım sergilemektedir. Ancak âlem hakkında “daha iyisi, daha kusursuzu ve daha mükemmeli mümkün değildir” görüşüyle ilahi iradeyi, ilahi hikmetten bağımsız ele almayıp, âlemdeki gaiyyeti bu hikmetin gereği saymaktadır. Dolayısıyla daha önceki Eş'arî geleneğinde adeta hikmet ve rahmetten bağımsız olduğunu vehmettirecek tarzda formüle edilen, ilahî iradenin hiçbir gerek ve gerekçeye dayanmayan mutlak hürriyet görüşünü daha makul bir çizgiye çekmiş olmaktadır¹⁴ (Kutluer, 1996:161-162). Bu durumda Cüveynî'nin insanın fiillerinde hür bir irade ve kudret sahibi olmasının onu fiillerini yaratma konumuna yükseltmedi-

13 Gazzâlî'ye göre kaza, daimi külli sebeplerin külli olarak konulmasıdır; kader ise artıp eksilmeyen malum bir ölçüde, belli ve sayılı varlıklara, hesaplı ve mukadder hareketlerle bu külli sebeplerin tevcihidir. Bkz. (Bolay, 1986: 245).

14 Gazzâlî'ye göre evrendeki sebeplilik ve gaiyyeti tayin eden ezeli mutlak ilim değil, mutlak iradedir. Allah'ın varetme veya etmemeyi seçen bu mutlak hür tercihtir ki varlığa gelişin zorunlu kıldığı sebeplilik, düzenlilik dolayısıyla gaiyyetin ilkesi olmaktadır. Ona göre her oluş takdirin sonucudur ama bu sonuç Allah'ın dilemesinden sonradır. Hür irade zorunluluktan öncedir; her ne kadar ilahî iradenin ilahî inayet ve hikmetin gereğine uygunluğu unutulmamalı ise de, bu böyledir. Bkz. (Kutluer, 1996: 165).

ğini, ama fiillerini Allah'ın yaratmasını da insanın fiillerinde cebr altında bulunduğu anlamına gelmeyeceğini, bu iki unsurun ayrı şeyler olduğu (Özler, 2010: 138) söylemi, öğrencisi Gazzâlî'yi de etkilemiş gözükmektedir.

SONUÇ

Asırlardır insanoğlunu meşgul edegelen irade hürriyeti meselesi, İslam düşüncesinin de üzerinde yoğunlaştığı ve çıkış noktaları aradığı mevzulardan birisi olmuştur. Felsefe ve Kelam düşüncesinden örneklerini sunduğumuz Âmirî ve Gazzâlî'nin bu konuya dair fikirleri de önemli bir yer tutmaktadır. Âmirî "niçin" ve "çünkü" sözcükleriyle irâdî fiillerin varlığını ortaya koyarak konuya yaklaşılmaktadır. Filozofun "insanı mutlak determinizm ve mutlak hürriyetten kurtarma (İnkâzu'l-Beşer mine'l-Cebri ve'l-Kader)" adını verdiği eser, başlığı itibariyle insanın irade hürriyeti konusundaki düşüncelerinin adeta özeti mahiyetindedir. Bu konuda mutlak determinizm (Cebriyye) ve mutlak hürriyet (Kaderiyye) arasında orta yolu tutan filozofa göre, Allah'ın sınırsız irade hürriyetinin karşısında, insan sınırlı olsa da hürdür. Nitekim Allah her şeyin yaratıcısı; ilk ve uzak fâili, insan ise ihtiyari fiillerinin ikinci ve yakın fâilidir. Bu açıdan bakıldığında insan seçmeli fiillerinde hürdür. Ancak tabii olaylardan kaynaklanan durumlarda zaruret altındadır. Dolayısıyla insan bütün çabalarında ne tamamen hür ne de tamamen icbar altındadır.

Âmirî'nin kendisinden sonraki dönemlerde en iyi temsilcisi sayılan Gazzâlî, salt akla dayalı bir metafiziğin imkansız olduğunu söylediği gibi salt akla dayalı bir ahlâkın da mümkün olmadığını belirtmektedir. Bu görüşlerinde onun nedensellik ilkesinin önemli bir etkisi bulunmaktadır. Gazzâlî'nin irade konusundaki fikirleri de bu doğrultudadır. Sisteminde İrade hürriyeti önemli bir yer tutmakta, bilgiyi irade ile özdeşleştirmektedir. Allah'ın tikelleri bilmediği, Âlemin ezililiği, sebeplilik gibi meselelerde Aristoyu, Farabi ve İbn-i Sina'yı eleştirdiği noktalarda aynı zamanda irade hürriyetine dair fikirlerini ortaya koymaktadır.

Âmirî'de olduğu gibi Gazzâlî bu meselede kazayı inkar eden Kaderiyye'yi, kulun fiillerinde ihtiyarı kaldıran Cebriyye'yi, şeri sadece nefislerine izafe edip külli ihtiyarı kendilerine ayıran Mutezile'yi tenkit ederek reddetmektedir; bunları batıl bularak, kendisi de "ne insandan ihtiyarı, ne de Allah'tan kaza ve kaderi kaldıran" orta yolu benimsemektedir. Bu yol Ehli Sünnet yoludur. Düşünür bu hususta kulun fiillerinin bir cihetten Allah'tan bir cihetten de kuldandığını söylüyor ki, bu kulun fiillerin icad ve icrasında ihtiyarı kabul etmesi demektir. O, Allah'ın kazasını taatlerin, kötülüklerin, nimetlerin, bela ve felaketlerin kazası olmak üzere dörde ayırarak, hak yolun Allah'ın kudreti ile kulunkinin mecmuunda

olduğunu, takdirin Allah'tan, kesbin de kuldand geldiğini savunmaktadır (Bolay, 1986: 244-245).

Gazzâlî tabiattaki sebep-sonuç ilişkisini incelerken tesadüf konusuna ve mucizelere de değinmiştir. Tesadüfü hiçbir şartta kabul etmeyen düşünür, bunun sebebini de olayların nedenlerini bilmememize bağlamaktadır. O bütün varlıkların meydana gelişinde sebep ve gayeler görür. Ona göre irade bir şeye taalluk ettikten sonra, her şeyin ona uymaya mecbur olduğunu, tesadüf gibi görünenlerin de bir kaideye tabi olduğunu kabul eder. Âmirî gibi Gazzâlî bu görüşleriyle sert bir determinizm anlayışından kaçınmakta, bütün bunların neticesinde mucizeye yer bırakmaktadır. Düşünüre göre Allah mutlak hâkim olduğu için determinist düşünce batıldır, ancak kesb fikrinin getirdiği ahlaki çözüm de tatmin edici değildir. Ona göre insanın da cüz'î manada bir iradesi vardır. Çünkü böyle bir irade kabul edilmezse insan eylemlerine bir dayanak aramanın manası da kalmayacaktır. İrade hürriyeti konusundaki tartışmaların, körlerin el yordamıyla fil hakkındaki tanımlarına benzetmesi ise, irade hürriyetinin olmadığı fikrini öne sürmez. Sadece bu konunun karmaşıklığını vurgulamak ve çözümünü mükâşefe ilminde aramanın daha doğru olacağını göstermek açısındandır. Dolayısıyla hem Âmirî hem de Gazzâlî'ye göre gerçek kemalle ulaşma vasıtası, ilim ve hürriyettir.

KAYNAKÇA

- ACEM, Refik. (1994), "Hayâtü Gazzâlî ve Şahsiyyetihü", *Mihakku'n-Nazar* içinde, Gazzâlî, Tah. Refik el-Acem, Beyrut: Dâru'l-Fikrîl-Lübânîyye.
- ALTINTAŞ, Hayrani. (1999), *İslam Ahlâkı*, Ankara: Akçağ Basım.
- ÂMİRÎ, Ebu'l-Hasan. (1979), *el-Emed alâ'l-Ebed*, Nşr. E K. Rowson, Beyrut: Daru'l-Kindi.
- ÂMİRÎ, Ebu'l-Hasan. (1967), *Kitâbu'l-İlâm bi Menâkibi'l-İslâm*, Nşr. A. Abdulhamid Gurab, Kahire: Dâru'l-İsale.
- ÂMİRÎ, Ebu'l-Hasan. (1996), "İnkazu'l-Beşer mine'l-Cebri ve'l-Kader", *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelam ve Felsefede İnsan Fiilleri* içinde, Nşr ve Ter. Kasım Turhan, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları.
- ÂMİRÎ, Ebu'l-Hasan. (1988), *el-Fusûl fi Meâlimi'l-İlâhiyye, Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve Sezerâtühü'l-Felsefiyye* içinde, Nşr. Sahban Halifat, Amman: Matbaatu'l-Câmiu'l-Ürdüniyye.
- ÂMİRÎ, Ebu'l-Hasan. (1988), *et-Takrîr li Evcihi't Takdîr, Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve Sezerâtühü'l-Felsefiyye* içinde, Nşr. Sahban Halifat, Amman: Matbaatu'l-Câmiu'l-Ürdüniyye.
- AYDIN, Ali Arslan. (1964), *İslam İnançları ve Felsefesi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

- BOLAY, Süleyman Hayri. (1986), *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- CÜRCÂNÎ, S. Şerif. (trs), *Ta'rifât*, baskı yeri yok.
- ÇAĞRICI, Mustafa. (1996), "Gazzâlî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ÇAĞRICI, Mustafa. (1982), *Gazzâlî'ye Göre İslam Ahlakı*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- ÇAĞRICI, Mustafa. (1989), *İslam Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- ÇAĞRICI, Mustafa ve HÖKELEKLİ, Hayati. (2000), "İrade" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ÇETİN, Rabiye. (2011), "İlahi İlim İlahi İrade İlişkisi- Gazzâlî Örneği" *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 4, ss.254-278.
- DURAN, Bünyamin. (2002), *Akıllık ve Ahlak*, İstanbul: Nesil Y.
- FAHRÎ, Macit. (1992), *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İstanbul: İklim Yayınları.
- FAHRÎ, Macit. (2008), *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, Çev. Şahin Filiz, İstanbul: İnsan Yayınları.
- FÂRÂBÎ. (1990), *el-Medînetü'l-Fâdila*, Çev. Nafiz Danışman, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- GAZZÂLÎ, Ebu Hamid. (1328), *Erbaîn fî Usûlî'd-Dîn*, Kahire: Matbaatü'l-Kürdistani'l-İlmiyye.
- GAZZÂLÎ, Ebu Hamid. (1975), *İhyâu Ulûmid'-Dîn*, Ter. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir yayınevi.
- GAZZÂLÎ, Ebu Hamid. (1983), *Kitâbu'l-İktisâd fî'l-İ'tikad*, Tah. Daru'l- Kütübü'l-İlmiyye.
- GAZZÂLÎ, Ebu Hamid. (trs.), *Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi'l- Esmâu'l-Hüsnâ*, Nşr. Ahmet Kabbani, Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- GAZZÂLÎ, Ebu Hamid. (1990), *el-Munkız mine'd-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, İstanbul: Milli eğitim Basımevi.
- GAZZÂLÎ, Ebu Hamid. (2009), *Tehâfütü'l-Felâsife*, Nşr. ve Ter. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, İstanbul: Klasik Yayınları.
- GAZZÂLÎ, Ebu Hamid. (1995), *Meâricu'l-Kuds*, Ter. Serkan Özburun, İstanbul: İnsan Yayınları.
- GÖLCÜK, Şerafeddin. *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*, İstanbul: Kayhan Yayınları.
- GÜNDOĞAN, Hamdi. (2010), *Fahreddin er-Razi'de İnsan Fiilleri*, İstanbul: Çıra Yayınları.
- HALİFAT, Sahban. (1988), *The Philosophical Treatises and Fragments of Abu al-Hasan al-Âmiri*, Amman: Publications of the Universty of Jordan.

- ISFAHÂNÎ, Ragıb. (trs), *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, Beirut.
- KAYA, Mahmut. (1991), "Âmirî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, III, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- KUFRAKLI, Kasım. (1977), "Gazzâlî" *İslam Ansiklopedisi*, IV, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- MATURİDÎ, İmam Muhammed. (2002), *Kitabu't-Tevhid*, Ter. Bekir Topaloğlu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- MEMİŞ, Murat. (2009), "İlahî İradenin Yaratılmışlığı Sorunu", *C.Ü. Fakiültesi Dergisi*, Sayı: 13, ss.231-260.
- ÖZLER, Mevlüt. (2010), *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- ROWSON, E.K. (2007), "al-Âmirî" *İslam Felsefesi Tarihi*, I, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, Çev. Şamil Öçal-Tuncay Başoğlu, İstanbul: Açılımkitap, Yıldızlar Matbaacılık.
- SARUHAN, Müfit Selim. (2005), *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Ankara: Bizim Büro Basımevi.
- SÖNMEZ, Mustafa. (2004), *Kelam Düşüncesinde Allah'ın İradesini sınırlandırma Problemi*, EKEV Akademi Dergisi, sayı: 8, ss. 141-156.
- ŞEYH, M. Said. (1990), "Gazzâlî", *İslam Düşüncesi Tarihi*, Çev. Mustafa Armağan, (Ed.) M. M. Şerif, II, İstanbul: İnsan Yayınları.
- TOPÇU, Nurettin. (2005), *Ahlak*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- TURHAN, Kasım. (1992), *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları.
- TURHAN, Kasım. (1996), *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelam ve Felsefede İnsan Fiilleri*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya. (1993), *İslam Felsefesi*, İstanbul: Cem Yayınları.
- YEPREM, Saim. (1984), *İrade Hürriyeti*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları.
- WEBER, Alfred. (1991), *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınlar.