

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İBN HAZM'DA İRADE ve İNSANIN HÜRRİYETİ PROBLEMİ

Şule Burcu ÇAM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA-2009

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

İBN HAZM'DA İRADE ve İNSANIN HÜRRİYETİ PROBLEMİ

Şule Burcu ÇAM

Danışman: Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA-2009

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK

(Danışman)

Üye : Yrd. Doç Dr. Yusuf GÖKALP

Üye : Doç Dr. Münir YILDIRIM

ONAY:

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.
...../...../2009

Prof. Dr. Azmi YALÇIN

Enstitü Müdürü

Not: Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tâbidir.

ÖZET

İBN HAZM'DA İRADE ve İNSANIN HÜRRİYETİ PROBLEMİ

Şule Burcu ÇAM

Yüksek Lisans Tezi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK

Eylül 2009, 151sayfa

“İbn Hazm’da İrade ve İnsanın Hürriyeti Problemi” isimli tezimizin konusu, İbn Hazm’ın Kelam ilminin konuları kapsamına giren ve hem kelimcileri hem de filozofları ilgilendiren irade ve insanın hürriyeti meselesindeki görüşlerinin araştırılmasıdır. Bu sebeple İbn Hazm’ın görüşlerini hem kelimciler hem de filozoflarla karşılaştırmalı olarak incelemeye çalıştık.

Birinci Bölüm’de Endülüs’ün siyasî, dinî, sosyo-kültürel yapısı, İbn Hazm’ın hayatı, siyasî, ilmî ve mezhebî şahsiyeti, usulü ve Endülüs’ün İbn Hazm üzerindeki etkileri gibi konuları ele almaya gayret ettik.

İkinci bölümde ise “İbn Hazm’da İrade ve İnsanın Hürriyeti Problemi” başlığı altında öncelikle araştırmamızın temel kavramları olan irade ve hürriyet kavramlarını inceledik. Yine bu bölümde irade ve hürriyet probleminin felsefede nasıl ele alındığını, İslam felsefesinde konunun nasıl değerlendirildiğini, kelam ekollerinin konuya nasıl yaklaştıklarını göstermeye çalıştık. Bu bölümü incelerken hürriyet problemi ve bu problemi yakından ilgilendiren irade, kudret-istitâat, fiil, kaza ve kader gibi konulara özellikle İbn Hazm’ın bakışına kelam ekollerinin görüşleriyle karşılaştırmalı olarak yer vermeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: İbn Hazm, İrade, Fiil, İnsan Hürriyeti, Kelam.

ABSTRACT**THE PROBLEM OF WILL AND FREEDOM OF HUMAN IN IBN KHAZM****Şule Burcu ÇAM****Master Thesis, Department of the Basic Islamic Sciences****Supervisor: Assist. Prof. Dr. İsmail YÜRÜK****September 2009, 151 pages**

The subject of our dissertation named “The Problem of Will and Freedom of Human in Ibn Khazm” is the research of Ibn Khazm’s views on “willpower and humans’ freedom” issue which is in the scope of Kalam (Islamic Theology) and which has interested both Kalam and philosophy. In order to make this, we tried to analyze Ibn Khazm’s views comparatively with theologians and philosophers.

In the First Chapter, we tried to explain the political and socio-cultural structure of Andalus; the life of Ibn Khazm, his political and scientific character along with his way of understanding madhabi concerns; and also the impacts of Andalus on Ibn Khazm.

In the second chapter, under the title “The Problem of Will and Freedom of Human in Ibn Khazm” we primarily examined the main topics of our study: Willpower and Freedom. In the same section we tried to make it clear how was the problem of Will and Freedom dealt with in philosophy in general, how was it evaluated in Islamic philosophy, and how the Kalam schools approached the subject. While making the research in this section, we made an effort to include the approaches of other Kalam schools and Ibn Khazm on “the problem of freedom” along with other concepts such as Will, Qudrat, Action, Al-Qadza (Fate) and Al-Qadar (predestination) comparatively.

Keywords: Ibn Khazm, Will, Action, Freedom of Human, Kalam.

ÖNSÖZ

İslam, Hz. Muhammed'in Allah'tan aldığı vahiyleri insanlara tebliğ etmesi ve onları imana daveti ile başlayan bir din olarak doğmuştur. İslam Dini'nin oluşumunda vahiy, ana unsurdur. Hz. Peygamber' in ise hiçbir şekilde, kendisine bildirilenlerde bir değişiklikte bulunma yetkisi yoktu. Yaratıcıdan peygambere gelen vahiylerin toplandığı Kur'an ve peygamberin hadisleri, İslam Dini'nin iki ana kaynağını oluşturuyordu.

Peygamberin ölümünden sonra Müslümanlar ellerindeki kitaptan ve peygamberlerinin sözlerinden, dînî hükümleri tespit etme, anlama ve açıklama gayretine giriştiler. Bu gayretler sonucunda Hadis, Tefsir, Kelam, Fıkıh gibi ilimler gelişti. Bu ilimlerin her biri, kendi açısından İslam'ın öğretilerini ve hükümlerini araştırmaya başladılar.

Kelam ilminde “Ef'âl-i ibâd” veya “A'mâl-i ibâd” diye ifade edilen ve kulların kendisinden dolayı hesaba çekilecekleri fiillerini konu edinen problem kelâm âlimleri tarafından uzun uzadıya tartışılmıştır. Bu konuda birçok filozof, düşünür, bilim adamı fikir yürütmüş; bazıları insanın fiillerinde özgür olduğu sonucuna ulaşırken, bazıları da insanın zorunluluk altında olduğu kanaatine ulaşmıştır. Bu mesele İslâm'da da tartışılmış, neticede kader ve özgürlük konusunda bir takım mezhepler ortaya çıkmıştır.

Endülüs Kültür ve Medeniyetinin en parlak simalarından birisi olan İbn Hazm da, bir çok konuda eserler vermiş ve kendisine has düşünceleriyle tanınmış bir âlimdir. Bu büyük ve yenilikçi ilim adamı, mütekellimlerle tartışmış, zaman zaman onları eleştirmiştir. Bizim bu çalışmayı yapmaktaki amacımız, İslam düşünce tarihinde çok sayıda önemli eser bırakmış, mezhep değişikliği ve sert üslubu sebebiyle de sık sık eleştirilen İbn Hazm (384/994-456/1064)'ın irade ve insan hürriyeti konusundaki fikirlerine dikkat çekmek ve bu sayede onu, yaklaşımı ve görüşleriyle bugüne taşımaktır.

Bu amaçla tezimizi üç bölümde sunduk: Birinci bölümde İbn Hazm'ın yetiştiği büyük Endülüs Devleti ve Medeniyeti ile ilgili bir takım konular üzerinde durmaya çalıştık. Yine bu bölümde İbn Hazm'ın kişiliği, hayatı, doğumu, ailesi, karşılaştığı sıkıntılar, eğitimi, eserleri, ilmi şahsiyeti, hocaları ve öğrencileri, ilim anlayışı, meşgul olduğu ilim dalları, Zâhirî mezhebine girişi ve etkisi gibi konulara yer vererek onu daha yakından tanımaya çalıştık.

İkinci bölümde ise “Genel çerçevede İrade ve İnsanın Hürriyeti Problemi” başlığı altında öncelikle araştırmamızın temel kavramları olan irade ve hürriyet kavramlarını

inceledik. Yine bu bölümde irade ve hürriyet probleminin felsefede nasıl ele alındığını, tarihi seyri içinde göstermeye çalıştık. Ayrıca bu bölümde İslam felsefesinde konunun nasıl değerlendirildiğini ve İslam'ın doğuşundan mezheplerin zuhuruna kadar konunun seyrini incelemeye gayret ettik.

Üçüncü bölümde ise “İbn Hazm’da İrade ve İnsanın Hürriyeti Problemi” başlığı altında kelam ekollerinin hürriyet problemi ve bu problemi yakından ilgilendiren irade, kudret-istitâat, fiil, kaza ve kader gibi konulara bakışına da tezimizin asıl konusu olan İbn Hazm’ın bu konulardaki görüşleriyle karşılaştırmalı olarak yer vermeye çalıştık.

Biz bu çalışmamızda ağırlıklı olarak, onun eserlerinden *el- Usûl ve'l-Füru'*, *ed-Dürre*, *el-Fasl*, *el-İhkâm* ve *el-Muhallâ*’dan, faydalanmaya gayret ettik. Özellikle ilk üçü, İbn Hazm’ın îtikâdî görüşlerinin bir arada ifade edildiği eserler olması nedeniyle, bunlardan çok sık alıntı yaptık ve atıflarda bulunduk.

Araştırmamız esnasında kaynak ihtiyacıma büyük oranda yardımcı olan ve bu çalışmanın oluşmasında titiz gayretlerini esirgemeyen değerli danışman hocam Yrd. Doç. Dr. İsmail Yürük Bey’e zamanlarını ayırıp önemli katkılarda bulundukları için gönülden minnettarım.

Şule Burcu ÇAM
Adana 2009

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR LİSTESİ	ix

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu	1
1.2. Araştırmanın Önemi	1
1.3. Araştırmanın Amacı.....	2
1.4. Araştırmanın Kapsamı	2
1.5. İbn Hazm'ın Yetiştği Çevre ve Hayatı	2
1.5.1. Hayatı.....	2
1.5.1.1. Doğumu, İsmi ve Lakabı.....	2
1.5.1.2. Ailesi	3
1.5.1.3. Ahlakı.....	5
1.5.1.4. Karşılaştığı Sıkıntılar	6
1.5.2. İlmî ve Siyasî Kişiliği	7
1.5.2.1. Eğitimi.....	7
1.5.2.2. İbn Hazm'ın Hocaları ve Öğrencilerinden Bazıları	10
1.5.2.3. İlmî Kişiliği ve Üslûbu.....	11
1.5.2.4. İbn Hazm'a Göre İlimlerin Tasnifi	14
1.5.3. Siyasî ve Mezhebî Kişiliği.....	15
1.5.3.1. Emevî Yanlısı Oluşu	15
1.5.3.2. İbn Hazm'ın Zâhirîliği	15
1.5.4. Eserleri	20
1.5.4.1. Fıkıh ve Fıkıh Usûlü İle İlgili Eserleri	20
1.5.4.2. Tarih ve Biyografi İle İlgili Eserleri.....	22
1.5.4.3. Edebiyat İle İlgili Eserleri	22

1.5.4.4. Risâleler.....	22
1.5.4.5. Kelâm ve Felsefe İle İlgili Eserleri	23
1.5.4.6. Günümüze Ulaşmayan Eserleri.....	25
1.5.5. İbn Hazm'ın Yaşadığı Dönemde Eendülüs (384-456/ 994-1064).....	26
1.5.5.1. Siyasî Durum.....	26
1.5.5.2. Endülüs Toplumunda Etnik ve Dinî Yapı.....	31
1.5.5.3. Ekonomik Durum.....	31
1.5.5.4. Sosyal Durum.....	32
1.5.5.5. İlmî ve Kültürel Durum.....	34
1.5.6. Endülüs'ün İbn Hazm Üzerindeki Etkileri	37
1.5.7. İbn Hazm'ın Usûlü	42
1.5.7.1. İbn Hazm'a Göre Din.....	42
1.5.7.2. Dinî İlimlerdeki Genel Usûlü.....	44
1.5.7.3. Kelâmî Konulardaki Usûlü	45
1.5.8. İbn Hazm'a Göre Dinî Hükümlerin Kaynakları.....	48
1.5.8.1. Kitap.....	49
1.5.8.2. Sünnet.....	49
1.5.8.3. Sahabenin İcma'ı.....	50
1.5.8.4. Burhan	51

İKİNCİ BÖLÜM

GENEL ÇERÇEVEDE İRADE ve İNSANIN HÜRRİYETİ PROBLEMİ

2.1. Tarifler	52
2.1.1. İrâde	52
2.1.2. Hürriyet.....	55
2.2. Felsefede İrade ve İnsanın Hürriyeti Problemi	58
2.2.1. İlkçağda İrade ve İnsanın Hürriyeti Problemi	58
2.2.2. Ortaçağda İrade ve İnsanın Hürriyeti Problemi.....	64
2.2.3. Yeni ve Yakınçağda İrade ve İnsanın Hürriyeti Problemi.....	70
2.2.4. İslam Felsefesinde İrade ve İnsanın Hürriyeti Problemi.....	78
2.2.4.1. Kindî	79
2.2.4.2. Âmirî	80
2.2.4.3. Fârâbî	80

2.2.4.4. İbn Sînâ	82
2.3. İslâm'ın Doğuşundan İtikâdî Mezheplerin Zuhuruna Kadar İrade ve İnsanın Hürriyeti Problemi	84
2.3.1. Asr-ı Saadette İrade ve İnsanın Hürriyeti Problemi	84
2.3.1.1. Kur'an'da ve Hadislerde İrade Ve İnsanın Hürriyeti.....	84
2.3.1.2. Hz. Peygamber'in Konuyla İlgili Tutumu.....	89
2.3.2. Problemin Ortaya Çıkışı ve İlk Fikrî Hareketler Devrinde İrade ve İnsanın Fiilleri Problemi.....	90

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN HAZM'DA İRADE ve İNSANIN HÜRRİYETİ PROBLEMİ

3.1. İrade Kavramı ve İnsanın Hürriyeti	92
3.1.1. Cebriyye	92
3.1.2. Kaderiyye-Mutezile	94
3.1.3. Ehl-i Sünnet	96
3.1.3.1. Eş'ariyye.....	96
3.1.3.2. Mâtürîdiyye	96
3.1.4. İbn Hazm	99
3.2. Kudret-İstitâat Kavramları ve İnsanın Hürriyeti.....	100
3.2.1. Cebriyye	100
3.2.2. Kaderiyye-Mutezile	101
3.2.3. Ehl-i Sünnet	103
3.2.3.1. Eş'ariyye.....	103
3.2.3.2. Mâtürîdiyye	106
3.2.4. İbn Hazm	111
3.3. Fiil Kavramı ve İnsanın Hürriyeti.....	113
3.3.1. Cebriyye.....	113
3.3.2. Kaderiyye-Mutezile	113
3.3.3. Ehl-i Sünnet	115
3.3.3.1. Eş'ariyye.....	115
3.3.3.2. Mâtürîdiyye	116
3.3.4. İbn Hazm	117
3.4. Kesb Teorisi ve İnsanın Hürriyeti.....	124

3.4.1. Eş'ariyye	124
3.4.2. Mâtürîdiyye	125
3.4.3. İbn Hazm	125
3.5. Kaza-Kader ve İnsanın Hürriyeti	127
3.5.1. Cebriyye	127
3.5.2. Kaderiyye–Mutezile	128
3.5.3. Ehl-i Sünnet	130
3.5.3.1. Eş'ariyye	130
3.5.3.2. Mâtürîdiyye	132
3.5.4. İbn Hazm	135
SONUÇ	138
KAYNAKÇA	142
ÖZGEÇMİŞ	151

KISALTMALAR LİSTESİ

A.g.e.	: Adı geçen eser
A.g.m.	: Adı geçen madde
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİFY	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
C.	: Cilt
CÜİFD	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Çev.	: Çeviren
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
FÜİFD	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
GÜÇİFD	: Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi
Haz.	: Hazırlayan
HÜİFD	: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
HÜİFY	: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
mad.	: Maddesi
Mat.	: Matbaası
KSÜİFD	: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜİFVY	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
Neşr.	: Neşreden
Ö.	: Ölüm tarihi
R.a.	: Radıyallahu Anh
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa sayısı
SDÜİF	: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ter.	: Tercüme eden
TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri
Yay.	: Yayınları

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu

İslam düşünce tarihinde çok önemli bir yere sahip olan İbn Hazm, kelamın yanı sıra diğer İslamî ilimlerde de önemli bir yer edinmiş ve söz sahibi olmuş, yaşadığı dönemde mevcut olan her türlü ilme ilgi duymuş, farklı ilim dallarında ve farklı konularda çok sayıda eser vermiş, ortaya koyduğu düşünceleriyle hem kendi dönemindekileri hem de kendinden sonra gelenleri etkilemiş olan önemli bir şahsiyettir. İslam düşünce tarihin en çok tartışılan konuları arasında yer alan “Kulların Fiilleri ve Özgürlüğü Problemi” İbn Hazm’ın eserlerinde de tartışılmaktadır. Biz “İbn Hazm’da İnsanın Fiilleri ve Özgürlüğü Problemi” adlı çalışmamızda onun bu konu hakkındaki düşüncelerini ve diğer İslâm âlimlerinin görüşleriyle ilgili değerlendirmelerini incelemeye çalışacağız.

1.2. Araştırmanın Önemi

İnsanoğlunun en önemli problemlerinden birini oluşturan ve felsefede “Özgürlük Problemi” olarak ifade edilen “Kulların Fiilleri ve Özgürlüğü” meselesi her dönemde ve toplumda olduğu gibi İslam dünyasında da çokça tartışılan ve hâlâ da tartışılmaya devam eden bir konudur. Bu konu kelamda “Kulların Fiillerinin Yaratılması” başlığı altında incelenmiştir. İnsanın dünyayla, hayatla ve kendisiyle ilgili düşüncelerini oluşturması ve şekillendirmesi açısından bu mesele çok önemlidir. Zira bu meselede taraf olan insanların ve bunların oluşturduğu toplumların dünyaya ve hayata yönelik düşüncelerinin ve tavırlarının farklılığı zıtlık derecesine ulaşmıştır. Bu sebeple İslâm toplumunun şu ana kadar geçirdiği evreleri ve bugün mevcut olan durumu anlayıp değerlendirebilmek için bu konuda görüş bildiren insanların ve gurupların düşünce ve fikirlerini inceleyip karşılaştırmak ve ileri sürülen delillerin değerlendirmesini yapmak büyük bir önem taşımaktadır. Biz bu araştırmamızda İbn Hazm ekseninde bunu yapmayı ümit ediyoruz.

1.3. Araştırmanın Amacı

Çalışmamızın gayesi, öncelikle insanın irade ve hürriyeti probleminin tarihi seyrini, kelâm ve felsefede konunun nasıl değerlendirildiğini ve bu konuda ortaya atılan görüşleri inceleyerek irade ve hürriyet probleminin anlaşılabilmesine yardımcı olmaktır. Böylece birçok ilim dalında söz sahibi olan, farklı mezhepleri benimsemesi ve münazara metodu yönüyle farklılık arz eden ve çoğu tezde de eleştirilen, ancak İslâm düşünce tarihinde son derece önemli bir yere sahip olan İbn Hazm'ın konuyla ilgili diğer mezheplerin ve âlimlerin görüşleri karşısındaki tavrı, bu konudaki görüşleri tespit edilmiş olacaktır.

1.4. Araştırmanın Kapsamı

İbn Hazm'ın konuyla ilgili eserleri üzerinde yapacağımız bu çalışma, kullara ait fiillerin yaratılması ve insanın özgürlüğü hususuyla ilgili tartışmalar ve bu problemin alt başlıklarını oluşturan iman ve küfrün, hidayet ve dalaletin, sevabı gerektiren fiiller ile azabı gerektiren fiillerin yaratılması, istitâat (fiili yapmayı mümkün kılan kudret), kesb ve teklîf-i mâ lâ yutâk (insanın güç yetiremeyeceği şeylerle mükellef tutulması), kader, kaza ve irade gibi konuları, bu konuları ilgilendiren kavramları ve görüş bildiren kelamcılarla filozofların–özellikle de tezimizin asıl konusu oluşturan İbn Hazm'ın–görüşlerini ve tartışmalarını içermektedir.

1.5. İbn Hazm'ın Yetiştği Çevre ve Hayatı

1.5.1. Hayatı

1.5.1.1. Doğumu, İsmi ve Lakabı

Tam adı Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm b. Ğâlib b. Sâlih b. Halef b. Ma'dân b. Süfyân b. Yezîd el-Fârisî el-Endelûsî el-Kurtûbî ez-Zâhirî'dir. Künyesi, Ebû Muhammed; lakabı ise İbn Hazm'dır. Fakat o, “İbn Hazm ez-Zâhirî” lakabı ile meşhur olmuştur.¹

¹ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, (Tavku'l Hamâme fil-Ülfe ve'l-Üllâf), Cezayir 1914, (Çev. Mahmut Kanık), İstanbul 1997, s. 32; Muhammed Ebû Zehra, *İbn Hazm*, (Çev. Osman Kesioğlu-Ercan Gündüz), İstanbul 1996, s. 27; Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zahirilik*, Kayseri 1996, s. 1; H. Yusuf Apaydın, “İbn Hazm” Mad., *TDVİA*, TDV Yay., C.20, s. 39; Ebü'l-Felâh Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, Beyrut ts.(Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî), C.3, s. 299.

“Kurtuba’nın doğu kesimindeki Rabaz-ı Minyetu’l-Muğire’de, h. 384 yılı Ramazan ayının son gününde (7 Kasım 994) doğmuştur.²

İbn Hazm çocukluk yıllarını Kurtuba’da babasının sarayında geçirmiş, ergenlik çağına kadar câriyelerden, özel tutulan hocalardan kibarlık ve nezaket öğrenmiştir. Böylece çocukluğunun bir vezir çocuğuna yakışır şekilde; lüks ve gösteriş içerisinde geçtiği, bu arada, saraylardaki câriyelerden Kur’ân okumayı, ezberlemeyi, şiir söylemeyi de öğrendiği bilinmektedir.

Yetişkinlik çağlarında birkaç defa vezirlik yapmıştır. Bunlardan ilki 414/1023’ te kendisine halife olarak biat edilen el-Muztazhar Billah’ın vezirliğidir.³ Bu parlak dönemden sonra zorluklarla karşılaşmış, bir süre sürgün ve hapis hayatı yaşamıştır. İnış çıkışlı bu hayat onu yormuş, problemlerden kurtulmak amacıyla babasının köyündeki bağ evine çekilerek orada kendisini tamamıyla ilme vermiştir. Hayatının en verimli dönemini geçirdiği bu köy, Kurtuba’nın doğusunda Medînetü’z- Zâhire sitesinin yakınlarındaki Manta-Lişem köyüdür. Ömrünün son günlerini burada geçiren İbn Hazm, 28 Şaban 456/ 15 Temmuz 1064 tarihinde bu köyde vefat etmiştir.⁴

1.5.1.2. Ailesi

Kaynakların tamamına yakını İbn Hazm’ın ailesinin şerefli, kültürlü, refah seviyesi yüksek, elit bir tabakadan olduğunu kaydetmektedir.⁵

Babası, Amiriler döneminde vezirlik yapmış Ahmed b. Said’dir. İbn Hazm, babasına değil de, dedesine nisbetle, yani İbn Hazm olarak meşhurdur.

İbn Hazm’ın nesebi hususunda tarihçiler çeşitli görüşler ileri sürmektedirler: İbn Hazm’ın atalarından ilki, Mekke’nin fetih yılında Müslüman olan, Fars asıllı Yezîd’tir. “Hayırlı Yezîd” diye bilinen Ebû Süfyân b. Harb’in oğlu Yezîd’in âzâtlı kölesidir.⁶ Dedelerinden Endülüs’e gelen ilk kişi ise Halef b. Ma’dân’dır ve bir rivâyete göre Endülüs’ü fethetmek için İspanya’ya geçen Musa b. Nusayr’ın ordusuyla; (93/711), başka bir rivâyete göre ise Abdurrahman ed-Dâhil ile birlikte (138/ 755) bu topraklara gelmiştir. Kaynakların önemli bir kısmı onun Farslı olduğunu kaydetse de, çağdaşı bazı

² Philip K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, (Çev. Salih Tuğ), İstanbul 1980, C.3, s. 885.

³ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, s. 32; H. Yusuf Apaydın, “İbn Hazm” Mad., *TDVİA*, s. 40.

⁴ İbn Hazm, *Usûlü’-d- Din*, s. 12.

⁵ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, s. 31-32; İbn Hazm, *Usûlü’-d-Din*, s. 7; Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 27-28; Selman Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1977, s. 9, Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zahirilik*, s. 1.

⁶ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, s. 32; *Usûlü’-d-Din*, s. 12; Selman Başaran, *a.g.e.*, s. 9; Ahmet Demirci, *a.g.e.*, s. 1.

tabakât yazarlarının bunu şüphe ile karşılamalarından ve İbn Hazm'ın İslâm'daki sapık mezheplerin Farslar'dan kaynaklandığı yolundaki sözlerinden hareketle bazı yazarlar onun Fars asıllı olmadığını ileri sürerler.⁷ İbn Hazm'ın kökeni hakkında bazı araştırmacılar, onun İspanyol asıllı olduğunu söylerler. Bunlara göre İbn Hazm İspanya'nın yerli halkından olup, İslam dinine geçmiş bir aileye mensuptur. Bu görüşe gerekçe olarak da, İbn Hazm'ın "*Cemheretu Ensabi'l-Arab*" adlı eserinde, dönemindeki Arap asıllı ulemanın isimlerini ve şecerelerini kaydettiği halde, kendi soy kütüğüne yer vermemesini gösterirler ve bundan "onun Arap olmadığı sonucu çıkarılabilir." diye yorumda bulunurlar. Yine İbn Hazm'ın Farslıları sevmediği ve onları İslam'da fitne çıkarmakla suçladığını belirten bazı araştırmacılar da, soyunun Fars'a dayandırılmasına şüpheyile bakarlar.⁸

Bazıları İbn Hazm'ın nesebini Hristiyanlığa dayandırarak ilk dedesinin "Gota" ya da "İbero-Celte" kanından İspanyol asıllı olup sonradan İslâmiyet'e girmiş bir Hristiyan olduğunu iddia ederler.⁹ Müslüman olduktan sonra, Ebû Bekir onu Suriye fethine giden ordunun başına kumandan olarak göndermiştir. Emevîler'e yakınlığı da buradan kaynaklanmaktadır.

İbn Hazm'ın adı geçen eserinde kendini, Arap asıllı ulemanın arasında zikretmemiş olması, onun İspanyol asıllı olduğunu kanıtlamaz. Zira onun İran asıllı olduğu için veya tevazu sebebiyle kendisini Arap asıllı âlimler arasında saymamış olması da düşünülebilir. Genel kabul, İbn Hazm'ın İran asıllı olması şeklindedir. İbn Hazm ve Zâhirîlik üzerinde çalışmış olan Ahmet Demirci, bu genel kanaati şöyle ifade etmektedir: "Ancak onun Hristiyan bir aileden geldiğine dair, İbn Hayyan'ın söylediklerine genel olarak itibar edilmemiştir. Çünkü İbn Hazm, kendisinin acem asıllı ve soyunun Muaviye'nin kardeşi Yezid b. Ebû Süfyan'ın azâtlı bir kölesine dayandığını söylemiştir."¹⁰

Bazı kaynaklar İbn Hazm'ın ailesinin Müslümanlığını çok eskilere götürürken özellikle şarkiyatçılar onun ailesinin İspanya Hristiyanlarından olduğunu ve dedesinin geç dönemde ihtidâ ettiğini ileri sürmüşlerdir.¹¹

Endülüs'ün sayılı zengin ve ileri gelenlerinden olan İbn Hazm'ın babası Ahmed b. Saîd, II. Hakem el-Müstansır'ın ölümü üzerine küçük yaşta tahta geçen II. Hişam'ın

⁷ H. Yusuf Apaydın, "İbn Hazm" Mad., *TDVİA*, C.20, s. 39.

⁸ H. Yusuf Apaydın, a.g.m., *TDVİA*, C.20, s. 40.

⁹ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, s. 32; Ebû Zehra, *İbn Hazm*, s. 28-29; Philip Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, C.3, s. 885; H. Yusuf Apaydın, a.g.m., *TDVİA*, C.20, s. 39.

¹⁰ Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zahirilik*, s. 9.

¹¹ Ebû Zehra, a.g.e., s. 23-26; H. Yusuf Apaydın, a.g.m., *TDVİA*, C.20, s. 40.

hâcibi ve halifelik yetkilerini kullanan Mansûr lakaplı İbn Ebû Âmir'e ve onun oğlu Abdülmelik el-Muzaffer'e vezirlik yapmıştır. Babasının devlet ricâlinden olması sayesinde İbn Hazm, ilk zamanlarda aristokrat ve kültürlü bir çevrede refah içinde bir hayat yaşadıysa da Muzaffer'in ölümünden sonra baş gösteren ve giderek şiddetlenen taht kavgalarının doğurduğu kargaşa ortamı onun ailesinin de sıkıntılı bir dönem yaşamasına yol açtı. Bu sıralarda Kurtuba, Emevî hilafetinin daha güçlü bir şekilde geri getirilmesini hedefleyen siyasî faaliyetlerin merkezi durumundaydı. Koyu bir Emevî taraftarı olduğu ileri sürülen İbn Hazm'ın da bir ölçüde bu faaliyetlerin içinde yer aldığı anlaşılmaktadır. Nesebinin dolaylı da olsa Emevîler'e bağlanması ve babasının Emevî hilafeti döneminde vezirlik yapması gibi sebeplerin bu desteklemede rolü olabilir.¹²

1.5.1.3. Ahlakı

İbn Hazm'ın, saraylarda bolluk ve bereket içerisinde cârîye ve mürebbiyeler arasında yetişmesi, aşkla ilgili şiirler söylemesi, hatta aşkın tüm çeşitlerini anlatan, “Tavku'l-Hamâme” (Güvercin Gerdanlığı) gibi bir eser yazması onun yanlış tanınmasına sebep olmuştur.¹³

İbn Hazm, zengin ve soylu bir ailenin çocuğu olması ve babasının vezir olması sebebiyle saraylarda, câriyelerin ve mürebbiyelerin arasında büyümesine rağmen, kadın düşkünü, ömrünü şiir ve şarkılarla geçiren biri değildir. O, saray kadınlarından ilmi, inceliği, zarafeti, temizliği, âdâb-ı muâşerât denilen toplumdaki davranış biçimlerini, iffetli ve namuslu olmayı öğrenmiştir. O, okumayı, güzel yazı yazma sanatını (tezhîbi), Kur'ân okumasını, bazı âyetlerin anlamını ve şiir söylemesini kadınlardan öğrenmiş, onlardan âzâmî derecede faydalanmış, hatta ilköğrenimini onlardan görmüş ve böylece saray günlerini en güzel biçimde değerlendirmiştir.¹⁴

Öte yandan, ilmî kariyerinin yanı sıra, ahlâkî kişiliği de gelişsin diye; babası onu, Faslı Ebû Hüseyin b. Ali isminde, çok müttakî bir zâta teslim etmiştir. Artık bu zât, İbn Hazm'ın ahlâkî durumundan, terbiyeli, iffetli, namuslu ve nezih bir genç olarak yetişmesinden sorumluydu.¹⁵ Bu sebeple İbn Hazm, kendisini diğer insanlardan ayıran iki önemli özelliğe sahipti. Bunlardan biri vefalı oluşu, diğeri ise dindar oluşudur. İbn Hazm, hayatının hiçbir döneminde durum ne olursa olsun, bu iki sıfatından taviz vermemiş ve

¹² İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, s. 154-156; H. Yusuf Apaydın, “İbn Hazm” Mad., *TDVİA*, C.20, s. 40.

¹³ İbn Hazm, *a.g.e.*, s. 32; Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 27-30.

¹⁴ İbn Hazm, *a.g.e.*, s. 151; Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 30-37.

¹⁵ Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 30-31-32.

ömrünün sonuna kadar bu iki özelliği taşımıştır.¹⁶ Ancak İbn Hazm bunların yanı sıra mücadeleci bir ruha sahipti. Bu nedenle mücadele sırasında karşısındakine devamlı şüphe ile bakar ve muhataplarına oldukça sert davranırdı.¹⁷ Onun huy ve karakterindeki değişikliğe neden olarak, yakalandığı böbrek hastalığı gösterilmektedir.¹⁸

1.5.1.4. Karşılaştığı Sıkıntılar

İbn Hazm'ın ailesi, babasının vezir olması sebebiyle saraylarda bolluk bereket içerisinde yaşayıp giderken Endülüs'teki siyasî çalkantılar nedeniyle durum gittikçe tersine dönmüş felaketler birbirini takip etmişti. Önce kardeşi Ebû Bekir 401/1010 Aralık'ta Kurtuba'da henüz 22 yaşında iken veba salgını nedeniyle vefat etmiş; ardından 402 Zilkade'de babası ve ertesine sene de 403/1012 yılında hanımı ölmüştür.¹⁹

Tüm bunlar, Âmirîler'den II. Hişâm'ın yerine Muhammed el-Mehdî geçtikten sonraki tarihlerde olmuştur. Bu tarihten itibaren ülkede yağmalamalar, tahripler, tutuklamalar ve sürgünler başlamış; bela ve musibetler, peş peşe gelmiştir. Bu gelen musibetler, Endülüs halkının tümüne sıkıntı ve ızdırıp veriyordu, ancak bundan İbn Hazm ve ailesi daha fazla etkileniyordu. Çünkü İbn Hazm ve ailesi durmadan ülkenin çeşitli yerlerine sürgüne gönderiliyordu. Zira yönetim, Âmirîler'in elinden çıkmış, Alevî hanedanının eline geçmişti.²⁰

İbn Hazm yaşadığı bu acılara ve kargaşa ortamına rağmen Kurtuba'da kalmayı tercih etti; ancak Berberîler'in hâkimiyeti ele geçirip evlerini yağmalaması üzerine Merire'ye (Almaria) göç etmek zorunda kaldı. Emevî hanedanını diriltmeye çalıştığı iddiasıyla Merire valisi tarafından tutuklanarak (407/1016) birkaç ay gözaltında bulundurulduktan sonra Hısnülkasr'a sürüldü. Burada kaldığı birkaç aylık süre içinde yörenin hâkimi Ebul-Kâsım Abdillâh et-Tüçîbî'den ilgi gördü. Daha sonra Belensiye'ye gidip orada iktidarı ele geçiren Abdurrahman el-Murtazâ'yı desteklediği için vezirlik görevi ile ödüllendirildi. Ancak Murtazâ'nın öldürülmesi üzerine yine baskılara maruz kaldı ve hapse atıldı. Kâsım b. Hammûd'un hilafeti sırasında Kurtuba'ya döndü ve 409/1018-412/1021 yılları arasında burada kaldı. Hükümdarlığı birkaç ay süren V. Abdurrahman el-Müstazhir b. Hişâm'a da vezirlik yapan İbn Hazm, Müstazhir Billâh'ın

¹⁶ Nuh Savaş, *İbn Hazm'ın Kur'an'a Bakışı ve Ayetleri Yorumlama Metodu*, s. 30.

¹⁷ Selman Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, s. 14-18.

¹⁸ Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 69; Selman Başaran, *a.g.e.*, s. 76-77.

¹⁹ H. Yusuf Apaydın, "İbn Hazm" Mad., *TDVİA.*, C.20, s. 40.

²⁰ Nuh Savaş, *İbn Hazm'ın Kur'an'a Bakışı ve Ayetleri yorumlama Metodu, (Basılmamış Doktora Tezi)*, Ankara 2001, s. 31.

öldürülmesinden (414/1024) sonra tahta geçen III. Muhammed el-Müstekfî Billâh (1024-1025) tarafından yine tevkif ettirildi. İbn Hazm, zalim ve zorba olarak nitelediği Müstekfî'nin kendisini tutuklatmasına sebep olarak Müstazhir Billâh ile olan arkadaşlığını göstermektedir. Bu tutukluğunun, Endülüs'ün son Emevî halifesi olan III. Hişâm el-Mu'ted Billâh'ın (1027-1031) halifeliği almasına kadar sürdüğü anlaşılmaktadır. İbn Hazm'ın III. Hişâm devrinde de kısa bir müddet vezirlik yaptığı belirtilmektedir.²¹

İbn Hazm'ın sürgünlerinin sebebini iki şey teşkil ediyordu: Birincisi zamanın yöneticilerine ters düşmesi; ikincisi muâsırı âlimlerle iyi geçinmeyip onlarla çatışmaya girmesidir. İbn Hazm'ın muâsırı âlimler, genellikle sultanlara yakındı ve onların isteği doğrultusunda fetvalar veriyorlardı. İbn Hazm ise, âlimlerin bu durumlarını tenkit ediyor ve onlara karşı geliyordu. Bu nedenle onlar da İbn Hazm'ı yönetim ile karşı karşıya getirip sürgüne gönderiyorlardı.²²

1.5.2. İlmî ve Siyasî Kişiliği

1.5.2.1. Eğitimi

Çocukluk yıllarını sarayda geçiren İbn Hazm, ilk eğitimini saraydaki mürebbiyelerden aldı. Mürebbiye ve cariyelerin terbiye ve gözetimi altında yetişti, okuma yazmayı onlardan öğrendi, onların yanında Kur'ân-ı Kerîm'i hıfz etti, ilk hadis ve şiir bilgilerini onlardan aldı. Bu arada zühdü ile meşhur olan Ebû'l-Hasen b. el-Fâsî'den de dersler almıştır. İbn Hazm bizzât el-Fâsî'den aldığı derslerin ve edindiği manevi eğitimin sayesinde korunduğunu, pek çoklarının düştüğü gençlik hatalarına düşmeyip iffetli kalmayı başardığını ifade etmiştir. Ebû'l-Hasen el-Fâsî, İbn Hazm'ı Ebû Kasım Abdurrahman, Fakih Ebû'l-Hiyar Mes'ud b. Suleyman b. Muflit'in derslerine de götürmüştür.²³

²¹ H. Yusuf Apaydın, "İbn Hazm" Mad., *TDVİA*, C.20, s. 40; Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zahirilik*, s. 10-11.

²² İbn Hazm, *a.g.e.*, s. 15, 36-37; Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 32-33; Selman Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, s. 2; Ahmet Demirci, *a.g.e.*, s. 1-2.

²³ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, C. 3, s. 300; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*, C. 18, s. 185; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, C. 12, s. 92; İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, s. 36; Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 33; Selman Başaran, *a.g.e.*, s. 21-22; Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zahirilik*, s. 2; H. Yusuf Apaydın, *a.g.m.*, *TDVİA*, s. 40.

İbn Hazm, asıl ilim tahsiline 399/1008'de Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. el-Cesur ve Ebû'l-Kasım Abdurrahman b. Yezîd el-Ezdî el-Mısırî'den hadis, nahiv, lügat, belâgat, cedel ilmi ve kelam ilmi okuyarak başlamıştır.²⁴

Ayrıca, Ebu'l-Hayr el-Lügavî'den fıkıh dersleri almış, Ebû Said el-Fetâ el-Câferî'nin vermiş olduğu şiir tahlili (aruz) derslerine de katılmıştır.²⁵

Babası İbn Hazm'ın eğitimine, iyi yetişmesine çok önem vermiş, ona sarayda özel hocalar tutarak en güzel şekilde yetişmesini sağlamıştır. Hocalarından Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Yezîd el-Ezdî'nin derslerine, ahlak hocası Faslı Ebu'l-Hüseyin b. Ali refakatinde katılıyordu. Babası özel olarak Faslı hocayı sırf onun ahlakından sorumlu olması için tutmuştu.²⁶ Tabîî ki, bolluk içerisinde yetişip gelen bir gencin ahlâkî durumunun kontrolüne ihtiyaç vardı. Bu sebeple babası, onun üzerinde etkili olabilecek ve onu ahlâkî açıdan örnek davranışlara sevk edebilecek nitelikli Faslı Ebu'l-Hüseyin'i seçmiş; böylece İbn Hazm'ın yetişmesi için elinden gelen gayreti göstermiştir.²⁷ Bu nedenle İbn Hazm'ın birçok ilim dalında otorite olduğu ortaya çıkmaktadır. Onun özellikle Kitap ve Sünnet'ten hüküm çıkarabilecek düzeye ulaştığı herkesçe bilinmektedir. O, Kur'ân ilimlerinden tefsir dalında olduğu gibi, Fıkıh, Usûl-ü Fıkıh, Siyer ve Tarih dallarında da yüksek bir seviyeye ulaşmıştır. İbn Hazm mantık ilminde de oldukça ilerlemiş ve bu dalda önemli eserlerden biri sayılan "et-Takrîb bi-Haddi'l-Mantık ve'l-Medhal İleyh" adlı eserini yazmıştır.²⁸

İbn Hazm'ın inatçı bir hasmı olan, Ebû Bekr b. el-Arabî, İbn Hazm'ın 26 yaşına kadar cahil kaldığını ve bu yaştan sonra ilim öğrenmeye başladığını nakleder. İbn Hazm'ın ilim öğrenmeye geç yaşlarda başladığını iddia edenler, onun başından geçen bir olay sonucunda ilme yöneldiğini şöyle bir hikâye ile anlatırlar: İbn Hazm, bir gün babasının arkadaşlarından büyük bir adamın cenazesine katılır. İkinci namazından önce camiye girer ve oturur. Hocası da oradadır ve tahiyetu'l-mescid namazı kılması için, ona kaş göz işareti yapar. Fakat o anlamaz. Sonra etrafındaki bazı insanlar "Bu yaşa gelmişsin hâlâ tahiyetu'l-mescidin vâcib olduğunu bilmiyor musun?" derler. Bunun üzerine kalkar ve namaz kılar. Sonra cenaze namazı için camiden çıkarlar. Tekrar camiye döndüğünde tahiyetu'l-mescid kılmaya kalkar. Bunun üzerine etraftakiler "Otur! Otur! Namaz vakti değil!" derler. İbn Hazm bu olaydan bayağı etkilenir ve hocasından

²⁴ Selman Başaran, *a.g.e.*, s. 22.

²⁵ Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 36; Ahmet Demirci, *a.g.e.*, s. 2.

²⁶ Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 31-32; Ahmet Demirci, *a.g.e.*, s. 9.

²⁷ Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 31-32.

²⁸ İbn Hazm, *Usûl-i Din*, s. 8.

kendisini Fakih Ebû Abdillâh b. Dehhun'a götürmesini ister. Ondan Muvatta'yı okumaya başlar.²⁹ Ortada böyle bir iddia vardır ancak yirmi altı yaşına gelmiş ve bu yaşlarda vezirlik yapmış birisinin "tahiyyetü'l-mescid" gibi neredeyse herkes tarafından bilinen bir namazı bilmemesi makul görünmemektedir. Muhtemelen söz konusu olay, on altı yaşlarındayken gerçekleşmiş ve "on" sayısı yerine "yirmi" sayısı yanlışlıkla kaydedilmiştir. İbn Hazm, fıkıh tahsiline, on altı yaşlarında, hadis derslerini alırken başlamış olmalıdır. Çünkü fıkıh ve hadis birbirlerini tamamlayan iki ilimdir ve hadisin fıkıhtan bağımsız olarak tahsili mümkün değildir.

İbn Hazm 15 yaşında, döneminde isimlerini işittiği âlimlerden Fıkıh, Hadis, Kelam dersleri almaya başladı. Bu yirmi yaşına, yani Kurtuba'dan ayrılana kadar sürdü. İlk hocası Ebû'l- Kasım Abdurrahman b. Ebû Yezid el-Ezdî'den Hadis, Kelam, Cedel ve Dil ilimlerini öğrenmiş, onun sayesinde tanıştığı ve dostluk kurduğu Ebû Ali Hüseyin b. el-Fâsî'den istifade etmiştir. Mantık hocası İbnu'l-Kettânî diye bilinen, Muhammed b. Hasen el-Mezhecî'dir. İbn Hazm tahsilinin başlarında Şâfiî fıkına meyilliydi. Daha sonra Mâlikî mezhebinin önemli şahsiyetlerinin kitaplarını, Muvatta ve Müdevvene'yi, Ali b. Cesur ve Ali b. Dehhun'dan da Muvatta'yı okudu.³⁰

Kaynaklarda hafız, hadis ilimleri ve fikhü'l-hadîs âlimi gibi vasıflarla anılan İbn Hazm, gerek zihnî kabiliyetleri gerekse dindarlığı bakımından çok seçkin bir âlim olarak tanıtılmakta; bütün İslam ilimlerinde derinleşmiş olduğu, hükümlerini doğrudan Kitap ve Sünnet'ten çıkardığı, edebiyat ve şiirde mâhir, dil, siyer ve tarih konularında geniş birikime sahip olduğu belirtilmektedir. İbn Hazm bu alanların hepsinde eser vermiştir. Latince de dâhil olmak üzere birçok dil bildiği söylenmiştir. İbn Hazm, Endülüs halkı arasında amelî ve ahlakî bakımından da seçkin bir kişi olarak tanınmıştır.³¹

İbn Hazm, Mâlikî mezhebini incelerken bağımsız kalmaya gayret etmiş, diğer mezheplerden de görüş alarak herhangi bir mezhebe bağlı kalmamayı tercih etmiştir. Bu arada İmam Şafiî'nin el-Ümm adlı eserinde İmam Mâlik'e muhalefet ettiği meseleleri de okumuş ve onun İmam Mâlik'i usûl ve fûrû yönünden nasıl eleştirdiğini görmüştür. Bu sebeple İbn Hazm Şafiî mezhebine geçmiş ve bu mezhebi incelerken Iraklılardan Abdurrahman b. Ebî Leylâ, İbn Şubrûme, Osman el-Bettî ve rey fakihlerinin üstadı Ebû

²⁹ Şehabuddin b. Yakut b. Abdillâh, *Yakut, Mu'cemu'l-Udebâ*, Mısır, 1927, C.5, s. 89, İbn Hazm, *Kitabu't-Durre fima yecibu İtikaduh*, (Tahkik: Ahmed b. Nasır b. Muhammed el- Hamed, Said b. Abdurrahman b. Musa el- Kazaki), Kahire, 1408/ 1988, s. 53-54.

³⁰ H. Yusuf Apaydın, "İbn Hazm" Mad., *TDVİA*, C.20, s. 40.

³¹ H. Yusuf Apaydın, a.g.m., *TDVİA*, s. 41.

Hanîfe ile onun Ebû Yusuf, Muhammed ve Züfer gibi talebelerinin mezhebi hakkında yeterince bilgi sahibi olmuştur.³²

Bu mezhepler arasında İbn Hazm'ın ilgisini en çok çeken Şafî mezhebiydi. Bunun sebebi, Şafî'nin nasslara sınırsız bağlanması, fıkıh yalnızca nasslardan veya nasslara uyarlamaktan ibaret sayması, istihsân ve mesâlih-i mürseleye göre fetva verenlere karşı şiddetli bir hamle yapmış olmasıydı. Ancak İbn Hazm, Şafî mezhebinde de fazla durmadı. Endülüs'te Zâhirî mezhebinin temelini atan âlimlerden Mes'ûd b. Süleyman'dan Zâhirîlik düşüncesini aldı.³³ İbn Hazm, Zâhirî mezhebinin benimsemiş, ölünceye kadar bu mezhepte sebat etmiş ve bu mezhebi sistemleştirmiştir. Böylece Zâhirî mezhebi İbn Hazm ile asıl kimliğine kavuşmuş ve tarih sahnesindeki yerini almıştır.

1.5.2.2. İbn Hazm'ın Hocaları ve Öğrencilerinden Bazıları

İbn Hazm'ı yetiştiren hocalardan özellikle zikredilmesi gereken şahıslar şunlardır³⁴:

1. Ebu'l-Hüseyin: İbn Hazm'ın ahlâkî kişiliğinin oluşmasında hocalık görevi yapmıştır.
2. Ebu'l-Kasım Abdurrahman el-Ezdî (ö.410/1019): İbn Hazm, bu hocadan hadis, lügat ve nahiv ilimlerini okumuştur.
3. Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed el-Cesûr (ö.410/1010): Bu hocadan da daha küçük yaşlarda ilim tahsil etmiştir.
4. el-Hemedânî'den de özellikle hadis rivayet etmiştir.
5. Abdullah b. Yahyâ b. Ahmed b. Dehûd ise, İbn Hazm'ın ilk fıkıh hocalığını yapmıştır.

Ayrıca kendisinden fıkıh, mantık, şiir, edebiyat ve felsefe tahsili yapmış olduğu, zikre değer hocalarından bazıları ise: Ebu Ömer Ahmed b. el-Hüseyin, Yahyâ b. Mes'ûd b. Vechu'l-Cenne, Ebu'l-Hıyâr Mesud b. Süleyman b. Müflit (ö. 426/1034), Abdullah b. Rabî et-Temîmî, Abdullah b. Yûsûf b. Nâmî, İbnü'l-Kettânî diye bilinen İbn Hazm'ın mantık hocası Muhammed el-Hasen el-Muzhicî, Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh et-Tulemnekî (ö. 428/1036), Yunus b. Abdillâh b. Muğis (ö. 429/1037), Ebû Bekr Hamâm

³² H. Yusuf Apaydın, a.g.m., *TDVİA.*, C.20, s. 41.

³³ Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 534-535.

³⁴ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, s. 79,102-103,155,166; İbn Hazm, *el-İhkâm*, (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire ts., C.4, s. 13, C.8, s. 95; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, C.7, s. 91-92; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, (nşr. Şuayb el-Arnaût ve dğr), Beyrut 1413/1993, C.18, s. 184-185; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, (Beyrut ts.), C.1, s. 73, 76, 86, 95, 108, 212; Ebu Zehra, a.g.e., s. 72-73; Selman Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, s. 22.

b. Ahmed el-Kâdî, Ebû Muhammed b. Benus el-Kâdî, Ebu Said el- Fetâ el-Câferî, Yusuf b. Abdu'l-Kâdî, Muhammed b. Saîd, Abdillâh b. Muhammed b. Osman, Abdurrahman b. Abdillâh b. Hâlid, Ali b. Saîd el-Abderî, el-Vezir Abduh Hasan b. Mâlik el-Lügavî, Malakalı Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman el-Kensânî, Ahmed b. Muhammed b. Abdü'l-Vâris ve babası Ahmed b. Saîd'tir.³⁵

İbn Hazm, bir dönem aktif siyasetle uğraşmış, çeşitli olaylar yaşamış birisi olarak hayatının belli bir döneminde öğrenci yetiştirmek işiyle uğraşmaya vakit bulamamıştır. Bunun yanında Endülüs halkına muhalefet ederek, Mâlikiliği bırakıp Şâfiiliğe, daha sonra da Zâhiriliğe geçmiş olması, dönemin fakihlerini karşısına almasına neden olmuştu. Ayrıca Emevî yanlısı olarak bilinmesi, farklı dönemlerde sakıncalı kişi muamelesi görmesine neden olmuştur. Zâhiri olduğunu açıkça ilan etmesi, hasımlarına karşı çok ağır ithamlarla konuşması, aleyhinde olanların sayısını artırmıştır. Bütün bu olumsuzluklara, fukahânın ve yöneticilerin insanları ondan uzaklaştırma politikaları da eklenince, İbn Hazm yetiştirmek için çok öğrenci bulamamıştır. Fakat bu olumsuzluklara rağmen yetiştirdiği öğrenciler de olmuştur. Bunların arasında şu isimleri saymak mümkündür:

Ebu Abdillâh el-Humeydî, Serh b. Muhammed b. Serh el-Makberî, doğuda İbn Hazm'ın mezhebini yayan oğlu Ebu Dâfi'dir. Bunun dışında; Ebu Usâme, Yâkup ve Ebu Süleyman el-Mus'ab isimli oğulları da İbn Hazm'dan nakillerde bulunmuştur. Ayrıca Vezir Ebû Muhammed b. el-Mağribî de İbn Hazm'ın öğrencilerindendir. Ebu Muhammed'in onunla yedi yıl arkadaşlık yaptığı ve İbn Hazm'ın te'lifâtını inceleyip onun gözetimi altında tartışmalar yaptığı da bir gerçektir.³⁶

1.5.2.3. İlmî Kişiliği ve Üslûbu

Hadis, fıkıh, cedel, neseb ve edebiyata ilişkin ilimler ile eski öğretilere dayalı mantık ve felsefe gibi ilimler, onun sahip olduğu ilimler arasında yer alırdı. Bu ilimlerin bazıları hakkında birçok eseri de vardır. Ancak eserlerinde, özellikle mantıkta, yanlışlıklara rastlanmaktadır. Çünkü İbn Hazm, bu ilimlerin çoğunu hocasız olarak elde etme cüretini göstermiştir.³⁷

³⁵ İbn Hazm, *Usûlü'd- Din*, s. 9; İbn Hazm, *ed- Durre*, s. 57–60; Selman Başaran, *a.g.e.*, s. 22.

³⁶ İbn Hazm, *Usûlü'd- Din*, s. 9-10; İbn Hazm, *ed- Durre*, s. 80–81.

³⁷ Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 547.

İbn Hazm'ın birçok ilmi hocasız olarak kendi gayretiyle kitaplardan öğrenmesini İbn Haldûn da eleştirmektedir.³⁸ Ancak her ne olursa olsun, İbn Hazm kendinden sonrakiler için birçok eser bırakmıştır.

İbn Hazm, güçlü bir hafızaya sahipti. Bu güçlü hafızası sayesinde Hz. Peygamberin hadislerini ezberleyen büyük hadis hafızları arasında yer almıştır. Bu güçlü hafızasının yanı sıra işlek bir zekâyâ, mana ve hakikat âlemine açılabilen derin bir tefekkür gücüne sahipti. Açık sözlüydü. Açık sözlülüğünün gereği olarak hak olduğuna inandığı bir şeyi kendisi için iyi sonuç versin veya vermesin mutlaka söylerdi. Öyle ki çağının âlimleri onun için “O, ilmi öğrenmiş, ancak ilmin siyasetini öğrenememiştir” şeklinde bir değerlendirmede bulunmuşlardır.³⁹

İbn Hazm'a göre ilim; hakkı savunmak, gerçekleri ortaya çıkarmak, Allah'ın dinine yardım etmek ve Rasûlullâh'ın sünnetini yaşatmak için öğrenilen ve aynı gayeler uğruna münâzaralar yapılan bir olgudur. Bu sebeple İbn Hazm'ın, ilmi sadece nakilcilikten ibaret olarak görmediğini, yeri geldikçe onu, tartışmalarda kullanarak faydalı ve faal duruma getirdiğini görmekteyiz. Bundan dolayı İbn Hazm, bir âlimin görüşü ile yetinip belli bir mezhepte kalmamış, birkaç mezhep değiştirmiştir. Ayrıca İbn Hazm'ın kuvvetli bir zekâyâ sahip ve hazırcevap biri olduğu, Zâhirî olmasına rağmen meseleleri derin düşünerek her şeyin künhüne ulaşmak isteyen bir kişiliğe sahip olduğu bilinmektedir.⁴⁰

İbn Hazm'ın münazara metoduna gelince: O önce hasımlarını dinlemekte; onların delillerini almakta ve o delilleri inceledikten sonra onlar içerisinden hasımlarının aleyhine olan bölümleri tespit edip, kendilerine karşı kullanmaktadır. Arkasından da kendi delillerini söyleyerek, hasmının delillerini çürütmekte ve konu üzerindeki haklılığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Onun hayatı hep münazara ve mücadele ile geçmiştir. Hem İslam âlimleri hem de diğer gayrimüslimlerle ve filozoflarla münazara yapmıştır. İbn Hazm gayrimüslimlerle yaptığı münazaralarda genellikle akla ve onlarca kutsal sayılan nasslara yer verirken, filozoflar ve Mu'tezile ile tartışırken sadece akla önem vermektedir. Çünkü filozofların tartışmaları genellikle akıl ve mantıkla ilgili konularda oluyordu. Müfessir ve fakihlerle tartışırken ise nasslara ağırlık veriyordu.⁴¹

İbn Hazm'ın, münazaralarında tasvip edilen ve edilmeyen şeklinde iki husus bulunmaktadır. Tasvip edilen yönü; İbn Hazm'ın, münazarayı, sırf hakkı ortaya

³⁸ İbn Haldûn, *Mukadime*, (Çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, C.2, s. 1051.

³⁹ Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 143.

⁴⁰ Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 37, 62-63, 143, 154.

⁴¹ Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 151, 157-158, 163; Selman Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, s. 39.

çıkarmak, Allah'ın dinine ve Rasulünün dînî emirleri tebliğine yardımcı olmak için yapmış olmasıdır. Tasvip edilmeyen yönü ise, onun, hasımlarının delillerine peşinen zayıf veya geçersiz gözüyle bakmasının yanı sıra, Zâhirî âlimlerini, hakkı arayan, onu bulabilmek için ilim tahsil edip deliller üreten üstün zümre olarak görmesidir. Ayrıca Zâhirîlerin dışındakileri; âtil, tembel veya taklitçi olarak kabul etmesi, kendi görüşlerini mutlak doğru telakki ederek bunu taassup derecesine ulaştırmasıdır. İbn Hazm, bu vasıflardan dolayı, âlimlerin kin ve nefretini kazanmış ve böylece yalnızlığa itilmiştir. Onun bu tavırları, “ben, tartışmayı, hakkı bulup ortaya çıkarmak ve Rasulullah'ın dini tebliğine yardımcı olmak için yapıyorum” sözleriyle çelişmekte ve iyi niyetine gölge düşürmektedir.⁴²

İbn Hazm'ın hilâfla ilgili kitaplarında fikir ayrılıklarına konu olan meselelerde ve cedel mevzularında keskin, ağır ve kışkırtıcı bir dil kullanmasından dolayı âlimler arasında “Haccâc'ın kılıcı ve İbn Hazm'ın dili, iki öz kardeştir” benzetmesi yaygınlık kazanmıştır.⁴³ İbn Hazm'ın bu üslûbunda Endülüs'te kadrinin bilinmemesi, hak ettiği takdiri görmemesi, çevresindeki Hristiyan ve Yahudilerin İslâm'a karşı alaycı ve saldırgan bir tutum içinde olmaları gibi sebeplerin etkisi olmuştur. Özellikle ömrünün belli bir devresinden sonra müptela olduğu dalak hastalığının da kendisini hırçınlaştırdığı belirtilmektedir.⁴⁴

Yabancı araştırmacılar da İbn Hazm'a ilgi duymuşlar ve onun hakkında araştırmalar yapmışlardır. H. A. R. Gibb, İbn Hazm'ı Ortaçağ İslâm Dünyasının en özgün kişilerinden biri olarak takdim ederken,⁴⁵ Von Grunebaum, İbn Hazm'ın kişiliğinin İslâm düşünce tarihinde aykırı unsurların ilginç birlikteliğini ve İslâm bilginlerinin çok yönlülüklerini gösterdiğini belirtir.⁴⁶

İbn Hazm, eserlerinde ilmî ve edebî iki ayrı üslup kullanmıştır. İlmî üslûbu oldukça sade ve açıktır. Dile ve konuya hâkimiyeti sayesinde anlatımı oldukça güç olan fıkıh, felsefe ve kelâm meselelerini büyük bir ustalıkla anlatır.

Tavku'l-Hamâme'si ile Müdâvâtü'n-Nüfûs'u başta olmak üzere bazı risâlelerinde Câhız ve İbnu'l-Mukaffa ile boy ölçüşen edebî bir üslûp hâkimdir. Seçilmiş lafızlar, yerinde kullanılmış kelime ve ifadeler, tekellüfsüz seciler, gereksiz lâfzî süslerden uzak

⁴² Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 163.

⁴³ İsmail Durmuş, “İbn Hazm-Dil ve Edebiyat” Mad., *TDVİA*, C.20, s. 61.

⁴⁴ Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 544-545.

⁴⁵ Müfit Selim Saruhan, “Zahiriliğin Öncüsü İbn Hazm'da Felsefî Meseleler”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, C.8, sayı 25, Öncü Basımevi, Ankara 2006, s. 161.

⁴⁶ Lenn E. Goodman, *İslam Hümanizmi*, (Çev. Ahmet Arslan), İstanbul 2006, s. 131.

tabîî bedîî sanatlar, canlı tasvirler, mantıkî dizim, mana ve hayal derinliği gibi özellikler, onun sanatlı nesrinin başlıca özellikleridir.⁴⁷

Diğer taraftan İbn Hazm'ın Dinler Tarihi konusundaki çalışmaları batılıların dikkatini çekmiş, eserlerinin bir kısmı batı dillerine çevrilmiştir. Ayrıca İbn Hazm, muhtelif dinlere ait inanç esaslarını birbirleriyle karşılaştırdığı için “Mukayeseli Dinler Tarihi”nin kurucularından sayılmaktadır.⁴⁸

1.5.2.4. İbn Hazm’a Göre İlimlerin Tasnifi

İbn Hazm'ın eğitimini aldığı ve eserler yazdığı başlıca ilim dalları şunlardır: Tefsir, Kelâm, Akâid, Felsefe-Mantık, Arap Dili ve Edebiyatı, Fıkıh, Hadis ve Usulleri ve İlmü'n-Nefs (Psikoloji).

Ayrıca İbn Hazm'a göre aklî ve naklî olmak üzere iki tür ilim vardır. O, aklî ilmi şöyle tanımlamaktadır: “Aklî ilim, insanların içerisinde doğal olarak Cenâb-ı Hakk'ın yerleştirmiş olduğu iç sezgidir. Buna altıncı his denilmektedir. İnsan, iyi ya da kötü her şeyi ve bazı gaybî sezgiye dayalı haberleri bu hisle bilebilir. Gerekğinde de bu iki kısım bilgi birbirlerini destekleyebilir.”⁴⁹

İbn Hazm'a göre naklî ilimler denilince akla üç şey gelmelidir: a) Kitap, b) Sünnet, c) Sahabenin icmâi. Çünkü İbn Hazm, naklî ilimler olarak sadece bunlara itimat etmektedir. Ona göre bunların bulunduğu yerde aklî ilmin değeri yok denecek kadar azdır. Ayrıca İbn Hazm, bu delillere tevessül edip bunları değerlendirirken de mutlaka mensubu olduğu Zâhirî mezhebinin görüşleri doğrultusunda yorumlamayı da ihmal etmemektedir. Esas itibarıyla mezhebinin özünü de bu anlayış oluşturmaktadır.⁵⁰

Daha sonra İbn Hazm, bu konuda şunları söylemektedir: “Her milletin kendine has bir hukuku, tarihi, dilbilgisi vardır. Bunların dışındaki bilimler, bütün insanlar arasında ortak bilimlerdir. Örneğin, matematik, tıp, felsefe ve astronomi gibi ilimler, tüm insanlığın müşterek malıdır.”⁵¹

Ayrıca İbn Hazm, İslâmî ilimlerin, Kur'ân ilimleri, hadis ilimleri, fıkıh ilimleri ve kelâm ilimleri olmak üzere dört ilimden meydana geldiğini söylemektedir.

⁴⁷ Durmuş, a.g.m., *TDVİA.*, C.20, s. 61.

⁴⁸ İbrahim, Gürbüz, “İbn Hazm-Dinler Tarihi” Mad., *TDVİA.*, C.20, s. 57.

⁴⁹ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve Ehvâi ve'n-Nihal*, C.1, s. 6.

⁵⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, s. 24-34; Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 123-126; Selman Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, s. 42-43.

⁵¹ Selman Başaran, *a.g.e.*, s. 42.

Diğer yandan kendi döneminde revaçta olan ve öğrenilmesine rağbet edilen ilimleri de 12 kısma ayırmaktadır: 1. Kur’ân ilmi, 2. Hadis ilmi, 3. Mezheplere ait ilimler, 4. Fetvâ verme tekniği bilme ilmi, 5. Mantık ilmi, 6. Dilbilgisi ilmi, 7. Şiir bilgisi ilmi, 8. Tarih ilmi, 9. Tıp ilmi, 10. Aritmetik (hisâb) ilmi, 11. Hendese (geometri) ilmi, 12. İlmü’n-Nücûm (astronomi) ilmidir.⁵²

İbn Hazm’ın bu ilim dallarının hepsini çok iyi bildiği ve mutlaka bunların her biri hakkında ya bir risâle veya bir makâle veyahut da bir eser yazdığı bilinmektedir.

1.5.3. Siyasî ve Mezhebî Kişiliği

1.5.3.1. Emevî Yanlısı Oluşu

İbn Hazm, Emevî yanlısı bir siyasetçidir. Hayatını Emevî taraftarı olarak geçirmiştir. Bunun sebebini birkaç olaya bağlayabiliriz:

Birincisi; İbn Hazm’ın babasının Emevî idâresinin vezirlerinden biri olmasından dolayı, hayata Emevî saraylarında başlaması ve çevresindekilerin Emevî sempatzanı olması nedeniyle hep Emevîler’i sevmeye teşvik edilmesidir.

İkincisi ise; İbn Hazm’ın dedesinin bir Kureyşli âzâdlısı olması ve ömrünün büyük çoğunluğunu Emevîler safında geçirmiş olması sebebiyle bu niteliğin kendisini Emevî yanlısı yapmış olmasıdır.⁵³

Üçüncüsü; İbn Hazm’ın babasının hayatı boyunca, Emevîler hükümeti içerisinde bulunması ve vezirlik yapmış olması, bu nedenle zaman zaman birkaç kez hapse atılması, sürgüne gönderilmesi, evlerinin tahrip edilip, yakılıp yıkılması ile işkencelere maruz bırakılmış olmalarıdır.⁵⁴

Dördüncüsü ise; İbn Hazm’ın 1022 yılında Berberîler tarafından esir alınarak tutuklanması, 414/1023 senesi Emevî yanlısı IV. Abdurrahman’ın veziri olması ve 418-422 yıllarında Halife Hişam el-Mu’tedî Billâh’a vezirlik yapmış olmasıdır.⁵⁵

1.5.3.2. İbn Hazm’ın Zâhirîliği

İbn Hazm’ın saraylarda Kur’ân, Hadis, Şiir, Edebiyat ve Felsefe gibi bazı ilimleri okuduğu bilinmektedir. Ancak bu ilimlere kendisini fazla kaptırdığından “Fıkıh” ilmini

⁵² Selman Başaran, *a.g.e.*, s. 39-40.

⁵³ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, s. 32; İbn Hazm, *Usûlü’-d- Din*, s. 12; Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 28; Selman Başaran, *a.g.e.*, s. 51-52; H. Yusuf Apaydın, *a.g.m.*, *TDVİA.*, C.20, s. 40.

⁵⁴ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, s. 52-53; Ebu Zehra, İbn Hazm, s. 41-44; Selman Başaran, *a.g.e.*, s. 43; H. Yusuf Apaydın, *a.g.m.*, *TDVİA.*, s. 40.

⁵⁵ İbn Hazm, *Usûlü’-d-Din*, s. 7; Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 43; H. Yusuf Apaydın, *a.g.m.*, *TDVİA.*, C.20, s. 40.

ihmal etmiş gözüküyor ki bu nedenle Mâlikî fikhını öğrenmesine sebep olan daha önce de zikrettiğimiz meşhur olayı yaşamıştır. Söz konusu olay üzerine o, ilk önce Mâlikî fikhını öğrenmiş ve bu mezhepte bir süre kalmıştır. Ancak; onun bu mezhepte kalışı taklîdî bir şekilde değil, araştırmacı, yeri geldikçe tenkit eder bir şekilde olmuştur.⁵⁶

İbn Hazm, ilk önce Mâlikî fikhını öğrenmişti. Çünkü Endülüs'te hâkim ve yaygın mezhep bu mezhepti. Aynı zamanda Mâlikîlik, devletin resmî mezhebiydi. Dolayısıyla bütün muâmelât, Mâlikî mezhebi üzerine icra ediliyordu. İbn Hazm, erken yaşlarında, Mâlikî fakihî İbn Dehhun'dan *Muvatta'*yı okudu. Daha sonra Şâfiî fikhına geçti, muhtemelen fikir değiştirerek Şâfiî mezhebine girmesinin sebebi, İmam Şâfiî'nin de kendisi gibi eleştirici bir yapıya sahip olmasıdır. Bu yüzden dönemindeki fakihlerin hedefi oldu. İbn Hazm Zâhirîliğe bağlanmadan önce de dini konularda re'yn, kıyasın, istishâbu'l-hal, mesalih-i mürsele gibi yöntemlerin kullanılmasına sıcak bakmıyordu. O daha çok nasslara dayalı bir yönetime yakınlık duyuyordu. Muhtemelen imam Şâfiî'nin (v. 204/820) fikhî kıyası daraltması, adı geçen yöntemlere karşı olumsuz kanaatler taşıması, İbn Hazm'ı Şâfiîliğe yaklaştırmış ve Şâfiî'nin eleştirici kişiliği, İbn Hazm'ın kişiliğine yakın gelmiş olabilir.⁵⁷ Davud ez-Zâhirî'nin düşüncelerini öğrenince Zâhirîliği seçmiş ve ömrü boyunca bu görüşü savunarak yaymaya çalışmıştır.⁵⁸

Kendisinin anlattığına göre de onun Zâhirî mezhebine girmesindeki en büyük etken, Zâhirîlik anlayışını ilk gündeme getiren Dâvud ez-Zâhirî (ö. 270/885) ile onun öğrencisi Abdullah b. Muhammed b. Kasım b. Hilâl (272/885)'dir. Sonra da zamanının âlimlerinin, idarecilere yakın olmaları ve onların isteği doğrultusunda fetvalar vermeleri, bu fetvaları bulabilmek için de, kıyas, istihsan, mesalih-i mürsele vs. gibi hileden âri olmayan yöntemlere başvurmaları olmuştur.⁵⁹ Zira İbn Hazm'ın fikirleri, Dâvud ez-Zâhirî'nin fikirleri ile örtüşüyordu. Bu nedenle İbn Hazm, Dâvud'un fikirlerini benimseyerek o mezhepte kalmıştır. Üstelik Zâhirî mezhebi, İbn Hazm ile gelişmiş, onun sayesinde ismini duyurmuş ve varlığını koruyabilmiştir.

Zâhirî mezhebinin doğuş yeri Irak'tır, daha sonra da tüm İslam ülkelerine yayılmıştır.⁶⁰ Bu mezhebe "Zâhirî" denmesine sebep, Ebû Süleyman Dâvud b. Ali b. Halef olmuştur. Aslı Isfihanlı'dır. 200/815'de doğmuş ve Bağdat'ta yetişmiştir. İmam

⁵⁶ Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 36.

⁵⁷ Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 37.

⁵⁸ Zehebî, *Siyeru A'lamî'n-Nubelâ*, C.18, s. 186; ez- Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, Beyrut, 1956, C.3, s. 1146; İbn Hazm, *ed-Durre*, s. 71-73; Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 37.

⁵⁹ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, s. 34-55; İgnaz Goldziher, *Zâhirîler Sistem ve Tarihleri*, (Çev. Cihad Tunç), Ankara 1982, s. 94.

⁶⁰ İgnaz Goldziher, *a.g.e.*, s. 94.

Şâfiî'ye karşı aşırı sevgisinin olduğu söylenmektedir. Bu nedenle onun öğrencilerinden ders okumuştur. Dâvud meseleleri değerlendirirken; “nassların” zahirine itibar ettiği için kendisine Dâvud ez-Zâhirî, mezhebine de “Zâhirî Mezhebi” denilmiştir.⁶¹ O, kıyası, re'y ve istihsanı reddetmiş, diğer Sünnî fıkıh mezheplerinin görüşlerinden ayrılmıştır. Onun mezhebinde nassları zâhiri üzere anlamak, Kur'an ve hadislerle dayalı bir fıkıh ortaya koymak düşüncesi kendini göstermektedir.⁶² Zâhiriliği Endülüs'e taşıyan isimlerin başında, Davud'un öğrencisi Abdullah b. Muhammed, Kasım b. Hilal (v. 272/ 885) gelir. Bunun yanında Baki b. Mahled (v.276/889), Muhammed b. Vaddah (v. 386/ 996) Kasım b. Esbağ (340/ 951) gibi âlimler de Endülüs'te Zâhiri fikirlere sahip olan kişiler arasında anılmaktadırlar. Ancak Zâhiriliği Endülüs'te meşhur eden ve ilk büyük temsilcisi olarak görülebilecek olan kişi Kadi Münzir b. Said el-Belluti'dir (v.355/ 965).⁶³ Araştırmacıların tespitlerine göre, İbn Hazm, Zâhirilik mezhebinin hocası Mes'ud b. Süleyman'dan (v.426/ 1034) öğrenmiştir.⁶⁴ Bu doğru olabilir, ancak bizim tespitimize göre İbn Hazm'ın hocaları arasında ismi geçen Ahmed b. Kasım b. Esbağ, Zâhiriliği Endülüs'te tanıtmış olan Kasım b. Esbağ'ın oğludur. Buna ilaveten, yine hocalarından olan Yahya b. Mes'ud b. Vechi'l-Cennet de Kasım b. Esbağ'ın arkadaşlarından idi. Dolayısıyla İbn Hazm'ın Zâhirilikle ilgili bilgilerini bir tek hocasından değil, bir kaçından almış olduğunu söylemek her halde yanlış olmasa gerektir.

Bu mezhep yaygın ve kuvvetli olmasa da, batıda varlığını hissettirip kendisinden söz ettirebilmiş ise, bunu İbn Hazm'a borçludur. İbn Hazm'ın o mezhebin fikirlerini te'yd edecek doğrultuda kitaplar yazması, söz konusu mezhebin tarih sahnesinde kalmasına sebep olmuştur. İbn Hazm, Zâhirilik konusunda kurucusu olan Davud ez-Zâhiri ve diğerlerinden daha çok üne kavuşmuştur. Öyle ki, onun ismi Zâhirilikle bir anılır olmuş ve Zâhirilik dendiğinde ilk akla gelen isimlerden birisi, o olmuştur. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, İbn Hazm'ın Zâhiriliği, sadece bir taklitten ibaret değildir. O, bazı konularda Davud-ez-Zâhiri'nin görüşlerine de muhalefet etmiştir.⁶⁵

İbn Hazm, hem Fıkıh, hem de Akaid ve Kelam ile ilgili konularda aynı zâhiri yöntemi benimsemiştir. Ancak bazı araştırmacıların da ifade ettiği gibi, Fıkıh'taki zâhiriliği çok daha tavizsiz ve katıdır. Onun Akâid ve Fıkıh konularında dayandığı zâhiri yöntem iki esasa dayanır: Birinci esas, Kur'an ile Sünnetin zâhirini ve icmâi kabul

⁶¹ Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 216-217.

⁶² Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirilik*, s. 20.

⁶³ Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 273.

⁶⁴ Ahmet Demirci, *a.g.e.*, s. 21.

⁶⁵ İgnaz Goldziher, *Zâhirîler Sistem ve Tarihleri*, s. 94-96; Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 216-226.

etmek. İkinci esas ise kıyası, re'yi, istihsan ve taklîdi reddetmek.⁶⁶

İbn Hazm, el-Fasl isimli kitabında ve diğer kitaplarında bu yöntemi şöyle açıklar: “Biliniz ki Allah’ın dini, bâtını olmayan zâhirdir; o açıktır, gizli sırları yoktur. Bir bütün olarak din, kendisinde kapalılık olmayan delil ile sübut bulur. Delili olmadığı halde, görüşüne uymaya çağıran kim olursa olsun, kötü gözle bakın. Dinin sırları ve bâtını olduğunu ileri süren kim olursa olsun, bunlar boş iddialar ve yalanlardır. Biliniz ki Allah’ın elçisi dinin ne bir kelimesini, ne de daha fazlasını gizlemiştir. Eşlerine, kızına, amcasına, amcaoğluna veya sahabesine bildirip de kızıla, zenciye ve koyun çobanına bildirmediği, sakladığı dînî bir bilgi yoktur. Hz. Peygamberin indinde ne gizli bir bilgi, ne bir işaret, ne bir bâtın ne de bir takım insanların yakıştırdıkları bilgiler vardır. Eğer Allah’ın elçisi onlardan bir şeyi gizlemiş olsaydı; emredildiği gibi tebliğde bulunmamış olurdu. Kim böyle derse, kuşkusuz kâfir olur. Size tavsiyem şudur ki: Nasıl olduğu açıklanmayan, delili izah edilmeyen bir sözü kabul etmeyin. Peygamberinizin ve ashabının imza ettiği şeyden ayrılmayın.”⁶⁷

İbn Hazm’ın bu metodu, Akâid-Kelam konuları ve mezhepleri alanlarındaki çalışmalarını da yönlendiren bir yöntemdir. O, Zâhirilik prensibini akid konularına da tatbik etmek ve böylece Kelam ile Fıkıhı, bir tek fikrî esas altında birleştirmek istemiştir. İbn Hazm, insanların sadece Allah’ın kanunlarına uymakla sorumlu olduğunu, bunun da yorumlar, eklemeler, çıkarmalar ve tahrifler yapılmaksızın, zâhir ve lâfzî anlam içinde doğru olacağını savunmuştur.⁶⁸

İbn Hazm’ın hep dikkat çektiği bir gerçeklik vardır. Bu da, dinin vahiy kaynaklı olmasıdır. Din, tek başına akıl ile bilgi elde edebileceğimiz bir alan değildir. İnsanlar Allah katında dinin ne olduğunu, neyin haram, neyin helal, neyin ibadet olduğunu bilemezler. Bunlar ancak bir peygamber tarafından insanlara öğretilebilecek hususlardır. Peygamber, Allah’tan aldığı vahyi insanlara tebliğ eder. Aslında dinin direkt olarak tek bir hüküm koyucusu vardır. O da Allah’tır. Peygamber direkt hüküm koyucu değil dolaylı hüküm koyucudur. Hiçbir peygamber, Allah’ın bildirmesi, izni ve bilgisi olmadan bir hüküm koyamaz. İnsanlar, Allah’ın sözlerini yani kitabı, peygamberin

⁶⁶ İbn Hazm, *ed-Dürre* s.130.

⁶⁷ Enver Halid ez-Zu’bi, *Zahiriyyetu ibn Hazm el-Endelûsî*, Amman 1995, s. 165.

⁶⁸ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev. Ethem Ruhi Fırlı) Ankara 1981, s. 121.

sünnetini zâhiri üzere anlamalı ve dini hükümlerini bu şekilde tespit etmeye çalışmalıdır. Çünkü din, vahiydir. Hiçbir şekilde delilsiz olarak vahyin zâhirinden yüzçevrilemez.⁶⁹

İbn Hazm'ın savunduğu zâhiri metodun doğruluğuna ve haklı olduğuna dair delilleri vardır. Onun dayandığı birinci delil, yukarıda zikrettiğimiz gibi, dinin vahiy kaynaklı olmasına dayanır. Onun bir başka delili de, dinin tamamlanmış ve hiçbir eksiğinin bırakılmamış olması üzerine kuruludur. İbn Hazm'ın görüşlerini doğrulamak için zikrettiği bir başka delil de kendi ifadelerinde şöyle açıklanmıştır: “*Bizim lafızların zâhir mefhumlarına hamledilmesi görüşümüzün delili, Allah'ın şu sözleridir: 'Biz, Kur'an'ı apaçık bir Arapça olarak indirdik'*⁷⁰, ‘*Allah'ın emirlerini onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik.*’⁷¹ Dolayısıyla bu ayetlerin nassıyla bizim için açığa çıkmış olur ki, Kur'an ve sünnetin zâhirlerine ve mevzularına hamledilmesi gerekir. Kim bundan yüz çevirir ve bir nass ve icmâ olmaksızın teville yönelirse, Allah'a ve Rasûlüne iftira etmiş olur, Kur'an'a ters düşer ve kelimeleri anlamlarından saptırır.”⁷²

İbn Hazm taklide ve taklitçiliğe karşı idi. Bu yüzden hiçbir mezhep imamını taklit etmeyi kabul etmiyordu. Sahabenin ve tabînin yolunun, içtihat etmek ve Hz. Peygamberin sünnetini araştırmak olduğunu, eğer taklit câiz olacaksa Sahabenin taklit edilmesinin, Mâlik'i taklit etmekten daha evlâ olduğunu ifade ediyordu. Bu yüzden de İbn Hazm, Mâlikiliği ve Şâfiiliği bırakıp nassların zâhiriyle amel etme yolunu yani Zâhirîlik mezhebini seçti.⁷³

İbn Hazm, Dâvûd b. Ali'nin öncüsü olduğu Zâhirîlik mezhebini benimsemekle birlikte birçok hususta hem mezhep önderinin hem de kendi zamanına kadar Zâhirîlik düşüncesinde yer almış diğer kişilerin görüşlerine muhalefet etmiştir. Bir yandan kendisinin Zâhirîler'den olduğunu söylerken öte yandan Zâhirî olanları da dâhil olmak üzere şahısları ve mezhepleri taklit konusunda olumsuz ve sert tutum takınmasından, Zâhirîliği teknik anlamda bir mezhep olarak değil, bir yöntem ve yaklaşım tarzı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Esasen diğer İslâm hukuk ekollerinin hemen hepsi bir şahıs ismine nisbet edilirken Zâhirîlik bir tavır alışın adı olmuştur. Bununla beraber İbnü'l-Esir'in, Mağrib'de, İbn Hazm taraftarlarından oluşan Hazmiyye adında bir cemaatin

⁶⁹ Salim Yefût, “*İbn Hazm el-Endelûsî*”, Mevsû'atu'l-Hadârâtî'l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 238; İbn Hazm, *el-Usûl ve'l Furû*, C.2, s. 221.

⁷⁰ Şuara, 26/ 195.

⁷¹ İbrahim, 14/4.

⁷² İbn Hazm, *en-Nebzetu'l-Kafiye fi Usûli'l-Fıkhi'z-Zâhiri* (Tahk. Muhammed Zahid el-Kevseri)

Matba'atu'l-Envâr, y.y., 1359/1940, s. 25; ez- Zu'bi, *Zahiriyyetu ibn Hazm*, s.166

⁷³ ez- Zu'bi, *a.g.e.*, s.163–164.

ortaya çıktığını kaydetmesi, sonraları onun fikirlerinin de öteki mezhep imamlarınıninki gibi taraftar kazandığını göstermektedir. Muvahhidler hanedanının üçüncü emîri zamanında Zâhirîlik yarı resmî bir anlayış haline gelmiştir.⁷⁴

1.5.4. Eserleri

İbn Hazm'ın çok yönlü bir âlim olduğu herkesçe bilinmektedir. Hemen her sahada vermiş olduğu eserlerden de bunu anlamak mümkündür. Özellikle İslâmî sahadaki ihtisası ve Endülüs'te İslâm medeniyetinin hızla gelişmesi kendisini bir çok dalda eser yazmaya itmiştir.

Meselâ fıkıh, hadis, usul ve usûl-i fıkıh, el-milel ve'n-nihal (dinler ve ideolojileri), tarih, nesep (soy-sop) ve edebiyatla ilgili eserler, ayrıca reddiyeler halinde birçok kitap yazmıştır.⁷⁵ Oğlu Ebû Bekir'in bildirdiğine göre; İbn Hazm'ın eserlerinin toplamı 400 cilt ve 80 bin varaktan ibarettir.⁷⁶ Maalesef İbn Hazm'ın eserlerinin hepsi günümüze kadar ulaşamamış, büyük çoğunluğu, daha kendi asrında çağdaşları tarafından yok edilmiştir.

İbn Hazm'ın eserlerini, konularına göre tasnif etmeyi düşünmemize rağmen, o, eserlerinde birçok bilim dalına değindiği için belirleyici bir tasnif yapma imkânı bulamadık. Bu sebeple söz konusunu eserlerinden kitap ve risâle olarak en çok şöhret bulanlarını kısa açıklamalarla vermeye çalışacağız.

1.5.4.1. Fıkıh ve Fıkıh Usûlü İle İlgili Eserleri

1. el-Muhallâ fî'l-Hilâfî'l-Âlî⁷⁷: Zâhirî fıkıhına dair en önemli eseridir. İbn Hazm tamamlamadan vefat ettiği için oğlu Ebû Râfî' tarafından tamamlanmıştır. 11 cilt olan eser Ahmed Muhammed Şâkir tarafından h.1347-1352 yılları arasında Kâhire'de tahkik edilerek neşredilmiştir.⁷⁸ Bu eser, müellifin el-Mücellâ adlı eserinin şerhidir. Tam anlamıyla bir İslam fıkıh ansiklopedisi niteliğindedir. İbn Hazm, ahkâm ile ilgili bütün hadisleri, bütün fıkıh

⁷⁴ H. Yusuf Apaydın, a.g.m., *TDVİA.*, C.20, s. 42.

⁷⁵ Uveys, İbn Hazm el-Endülüsî, s. 108-110.

⁷⁶ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, s. 34; Ebu'l-Kasım Halef b. Abdulmelik İbn Beşkuval, *es-Sıla fî Târihi Eimmeti Endelüs ve Ulemâihim ve Muhaddisihim ve Fukahâihim ve Udebâihim*, (Neşr. ve Tahk. İzzet el-Attâr el-Huseyin) Matba'atu Mektebeti'l-Hancı, Kahire, 1374/ 1955, C.2, s. 416.

⁷⁷ İbn Hazm, a.g.e., s. 49; İbn Hazm, *Usûlü'd-Din*, s. 12; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, C.2, s. 1617; H. Yusuf Apaydın, "İbn Hazm-Eserleri" Mad., *TDVİA.*, C.20, s. 49.

⁷⁸ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, s. 49; İbn Hazm, *Usûlü'd-Din*, s. 12; H. Yusuf Apaydın, a.g.m., *TDVİA.*, C.20, s. 49-50.

âlimlerinin görüşleriyle birlikte bu eserde toplamıştır. İbn Hazm'ın sert çıkışları ve bazı tuhaf ifadeleri dışında bu eser, Sünnet Fıkhı'nın en güzel örneklerinden biridir. Çok değerli olan bu eser, Zâhirî mezhebine tarihteki yerini kazandırmıştır.⁷⁹

2. el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm: Bu eser de Zâhirî düşüncesi ve fikhına dair olup, şeriatın usûl ve furû diye bölünemeyeceğini, şeriatın tamamının usûl olduğunu ileri sürdüğü bu kitabı bütünüyle fıkıh usûlü konularını içermektedir. Ahmed Muhammed Şâkir tarafından 1345-1348/1926-1929 yıllarında Kâhire'de tahkik edilerek sekiz cüz olarak neşredilmiştir. Daha sonra İhsan Abbas'ın önsözü ile ve iki ciltte sekiz cüz halinde Beyrut'ta 1980 yılında neşredilmiştir.⁸⁰
3. Merâtibü'l-İcmâ': Üzerinde icmâ gerçekleşen konuların fıkıh bâblarına göre derlendiği bir eserdir. İbn Teymiyye'nin Nakdü Merâtibü'l-İcmâ'ı ile birlikte Kâhire'de 1357/1938, Beyrut'ta 1402/1982 yıllarında basılmıştır.⁸¹
4. el-İmâme ve's-Siyâse: Hilâfetin gerekliliğinden halifelerden bahseden eser, İbnü'l-Ezrâk el-Gırnâtî'nin Bedâiu's-Silk fî Tabâii'l-Mülk'ü ile birlikte Ali Sâmî en-Neşşâr tarafından 1978 yılında Bağdat'ta neşredilmiştir.⁸²
5. Nübezetü'l-Kâfiye fî Usûl-i Ahkâmi'd-Dîn: Muhtasar bir fıkıh usûlü kitabıdır. Eser, Zâhid el-Kevserî tarafından en-Nübez fî Usûli'l-Fıkhî'z-Zâhirî adıyla Kahire'de 1940'ta, Ahmed Hicâzî es-Sekkâ tarafından en-Nübez fî Usûli'l-Fıkh adıyla Kahire'de 1981'de ve Muhammed Said el-Bedrî tarafından aynı adla Kahire'de 1412/1991 yıllarında ayrı ayrı neşredilmiştir.⁸³
6. İbtâlû'l-Kıyâs ve'r-Re'y ve'l-İstihsân ve't-Taklîd ve't-Ta'lîl: Kıyas, re'y, istihsân, taklîd ve ta'lîlin geçersizliğine dair bilgilerin özetlendiği bu eser Saîd el-Efgânî tarafından 1379/1960 yılında Dimaşk'ta ve 1969 yılında Beyrut'ta neşredilmiştir.⁸⁴
7. Usûlü'l-Fıkh: Fıkıh usûlü kitabı olup, 1331 yılında Dimaşk'ta basılmıştır.⁸⁵

⁷⁹ Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 541.

⁸⁰ İbn Hallikân, *Vefeyât*, C.3, s. 326; Uveys, *İbn Hazm el-Endülüsi*, s. 116; H. Yusuf Apaydın, a.g.m., *TDVİA.*, s. 50.

⁸¹ Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, s. 49; İbn Hallikân, a.g.e., C.3, s. 326; H. Yusuf Apaydın, a.g.m., *TDVİA.*, s. 50.

⁸² İbn Hazm, *el-Fasl*, C.21, s. 10; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, İrşâdü'l-erîb, C.12, s. 252; H. Yusuf Apaydın, a.g.m., *TDVİA.*, s. 50.

⁸³ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, s. 50; İbn Hazm, *Usûlü'd-Din*, s. 11; H. Yusuf Apaydın, a.g.m., *TDVİA.*, s.5 0..

⁸⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, C.1, s. 9; İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, s. 49; Selman Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, s. 80.

⁸⁵ H. Yusuf Apaydın, a.g.m., *TDVİA.*, s. 50.

8. Manzûmetü İbn Hazm fî Kavâid-i Usûli'l-Fıkhi'z-Zâhirî: Zâhirî fıkının kurallarından bahseden eser, M. İbrahim el-Kettânî tarafından 1975 yılında Kahire'de neşredilmiştir.⁸⁶

1.5.4.2. Tarih ve Biyografi İle İlgili Eserleri

1. Cemheretü Ensâbi'l-Arab: En kapsamlı ensâb kitaplarından birisi olup, nesepten ve halifenin Kureyş'ten seçilmesinin faziletlerinden bahsetmektedir. Daha sonrakilere kaynaklık eden eser, Abdüsselâm Muhammed Hârûn tarafından 1962 ve 1977 yıllarında Kahire'de neşredilmiştir.⁸⁷
2. Cevâmiu's-Sîreti'n-Nebeviyye: İbn İshak'tan nakillerin bulunduğu muhtasar bir siyer kitabı olup, İhsan Abbas ve Nâsirüddin el-Esed tarafından 1982 yılında Kahire'de ve 1403/1983 yılında Beyrut'ta basılmıştır.⁸⁸
3. Haccetü'l-Vedâ: Hz. Peygamberin veda haccındaki hutbesinin açıklandığı bu eser Memduh Hakkı tarafından 1956 yılında Dımaşk'ta ve 1418/1998 yılında Ebû Suheyb el-Kermî tarafından Riyad'da neşredilmiştir.⁸⁹

1.5.4.3. Edebiyat İle İlgili Eserleri

1. Tavku'l-Hamâme fi'l-Ülfeti ve'l-Üllâf: Aşk ve âşıklara dair bir eserdir. Birçok defa basılmış olan eseri, Mahmut Kanık Türkçe'ye Güvercin Gerdanlığı ismiyle tercüme etmiştir.⁹⁰

1.5.4.4. Risâleler

1. Risâle fi'n-Nâsih ve'l-Mensûh: Tefsîrû'l-Celâleyn'in kenarında Bulak'ta 1280 ve Kahire'de 1374/1954 yıllarında basılmış ayrıca İhsan Abbas tarafından 1981 yılında ve Abdülgaaffâr Süleyman Bündârî tarafından 1406/1986 yılında Beyrut'ta neşredilmiştir.⁹¹
2. Risâle fi'l-Müfâdele Beyne's-Sahabe: Said el-Efgânî tarafından 1940'ta

⁸⁶ Uveys, a.g.e., s. 115.

⁸⁷ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah el-Konstantînî Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, (nşr. Kilisli Muallim Rıfat-Şerafettin Yaltkaya), İstanbul 1971, Milli Eğitim Basımevi, C.1, s. 605; İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, s. 49; İbn Hazm, *el-Fasl*, C.1, s. 11; H. Yusuf Apaydın, a.g.m., *TDVİA.*, s. 50.

⁸⁸ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, s. 49; H. Yusuf Apaydın, a.g.m., *TDVİA.*, s. 50.

⁸⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, C.2, s. 1410; H. Yusuf Apaydın, a.g.m., *TDVİA.*, s. 50.

⁹⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, C.1, s. 11; İbn Hazm, *Usûlü'd-Din*, s. 11; Yusuf Apaydın, a.g.m., *TDVİA.*, s. 51.

⁹¹ H. Yusuf Apaydın, a.g.m., *TDVİA.*, s. 51

- Dımaşk'ta ve 1389/1969'da Beyrut'ta neşredilmiştir.⁹²
3. Risâletü'l-Bahîra fî'r-Redd ale'l-Ehvâli'l-Fâside: Mecelletü Mecmâi'l-İlmiyyi'l-Arabî dergisinde 1409/1989 yılında 3. sayı ve devamında yayınlanmıştır.⁹³
 4. Risâletü'l-Elvân: Ebû Abdurrahman b. Âkil ve diğerleri tarafından Riyad'ta 1399/1979 yılında neşredilmiştir.⁹⁴
 5. Risâletü'l-Beyân an Hakîkatî'l-Îmân: İman hakikatlerinden bahseden bir risâledir.⁹⁵
 6. Cüz fî Zikri'l-Hadîseyi'l-Mevzûayn fî's-Sahîhayn: Ebû Abdurrahman b. Âkil ez-Zâhirî tarafından Âlemü'l-kütüb (IV/4, s. 592-595) mecmuasında 1981 yılında yayınlanmıştır.⁹⁶
 7. Naktu'l-Arûs fî Tavârîhi'l-Hulefâ: Abâdî hükümdarı Mu'tazîd Billah Abbâd b. Muhammed tarafından kitaplarının yakılması üzerine söz konusu hükümdar aleyhine bu eserini yazmıştır. Eseri 1987 yılında Beyrut'ta İhsan Abbas neşretmiştir.⁹⁷
 8. Esmâü Sahâbeti'r-Ruvât ve mâ li-Küllî Vâhidin mine'l-Aded: Seyyid Kisrevî Hasan tarafından 1412/1992 yılında Beyrut'ta basılmıştır.⁹⁸
 9. Elemü'l-Mevt ve İbtâlühü: İhsan Abbas tarafından 1954-56 yılları arasında Kahire'de neşredilen Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî içerisinde yayımlanmıştır.⁹⁹

1.5.4.5. Kelâm ve Felsefe İle İlgili Eserleri

1. el-Usûl ve'l-Fürû: Çeşitli kelâm konularını ele alır. 1978 yılında Kahire'de ve 1404/1984 yılında Beyrut'ta baskısı yapılmıştır.¹⁰⁰
2. Müdâvâtü'n-Nüfûs fî Tehzîbi'l-Ahlâk ve'z-Zühhd fî'r-Rezâil: Bu eser 'el-Ahlak ve's-Siyer adıyla da bilinir. Ahlak ve zühhd konularının ele alındığı bu eserin

⁹² H. Yusuf Apaydın, a.g.m., *TDVİA.*, s. 51

⁹³ Abdulhalim Uveys, *İbn Hazm el-Endülüsî*, s. 117; H. Yusuf Apaydın, a.g.m., *TDVİA.*, s. 20.

⁹⁴ H. Yusuf Apaydın, a.g.m., *TDVİA.*, s. 51.

⁹⁵ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, s. 49; Uveys, a.g.e., s. 116; H. Yusuf Apaydın, a.g.m., *TDVİA.*, s. 51.

⁹⁶ Yusuf Kahraman, *Abdülkâhir el-Bağdâdî, Şehristânî ve İbn Hazm'ın İslâm Mezheplerini Tasnif Yöntemleri*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2003, s. 109.

⁹⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, C.2, s. 1975.

⁹⁸ Yusuf Kahraman, a.g.e., s. 109.

⁹⁹ Yusuf Kahraman, a.g.e., s. 109.

¹⁰⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, C.1, s. 9; İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, s. 49.

Mustafa el-Kabbânî, İhsan Abbas, Muhammed Edhem ve daha birçok kimse tarafından birçok neşri yapılmıştır.¹⁰¹

3. er-Redd alâ İbn Nağrîle el-Yehûdî ve'r-Resâilü'l-Âhire: İhsan Abbas tarafından 1380/1960 yılında Kahire'de neşredilmiştir.¹⁰²

4. et-Takrîb li Haddî'l-Mantık ve'l-Medhal ileyhi bi'l-Elfâzi'l-Âmmiye ve'l-Emsileti'l-Fıkhiyye: Aristo'nun mantığa dair eserlerinin açıklaması mahiyetindeki eser mantık ilminin önemini göstermek ve mantık ile felsefe hakkındaki yanlış değerlendirmeleri gidermek amacıyla kaleme alınmıştır. Eser İhsan Abbas tarafından 1959, 1983 ve 1987 yıllarında iki cilt halinde Beyrut'ta neşredilmiştir.¹⁰³

5. el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehva' ve'n-Nihal¹⁰⁴: Eser el-Fasl veya el-Fisal olarak da bilinir. Dinler ve mezheplere dair olan eser İslâm dışı dinlerin ve İslâm içinde ortaya çıkan mezheplerin görüşlerini belirleyip değerlendirmek amacıyla yazılmıştır. Eserde Yahudiler ve Tevrat, Hristiyanlar ve İncil, İslâmî fırkalar ve bunların başlıca itikâdî konulara ait görüşleri tenkit edilir.

Değinilen konulara göre dört bölümde inceleyebileceğimiz el-Fasl'ın birinci bölümünde hakikatin bilgisine götüren deliller üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde Tevrat'taki açık çelişkilere örnekler verilerek bu kitabın aslının bozulmuş olduğu ispatlanmaya çalışılır. Üçüncü bölümde İncil'deki çelişki ve tahriflere örnek verilerek arkasından Tevrat ile mevcut dört İncil'in mukayesesı yapılır, aralarındaki çelişkiler tespit edilir. Hristiyanlarca Müslümanlara yöneltilecek eleştirilere cevap verilir ve bu arada Kur'ân'ın tevatür yoluyla sabit oluşundan, kıyamet vaktinin bilinemeyeceğinden bahsedilir. Dördüncü ve en büyük bölüm, itikâdî İslâm mezheplerine ayrılmıştır. Burada İbn Hazm'ın ana mezhep olarak kabul ettiği Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, Mürctie, Şia ve Havâric'in görüşleri incelenir ve değerlendirilir. İslâm'dan çıktıkları kabul edilen Ehl-i Sünnet dışındaki mezheplerin görüşleri reddedilir.¹⁰⁵

İbn Hazm, kendisinden önce bu sahada eser verenlerin ya detaya indikleri için zor anlaşıldıklarını, ya da konuları kısaca geçtikleri için yeterince tahlil edemediklerini eserinin mukaddimesinde belirtir. Bundan dolayı kendisinin orta hacimde bir eser yazdığını kaydeder. İbn Hazm bu eserinde daha önceki kitaplarda bulunmayan bir yolu

¹⁰¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, C.2, s. 164; H. Yusuf Apaydın, a.g.m., *TDVİA.*, s. 50.

¹⁰² İbn Hazm, *el-Fasl*, C.1, s. 11, Abdulhalim Uveys, *İbn Hazm el-Endülûsî*, s. 115.

¹⁰³ İbn Hazm, *Usûli'd-Dîn*, s. 11; İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, s.50; İbn Hazm, *el-Fasl*, C.1, s. 10; İbn Hallikân, *Vefeyât*, C.3, s. 326.

¹⁰⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, C.1, s. 17-31; H. Yusuf Apaydın, a.g.m., *TDVİA.*, s. 50.

¹⁰⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, Mukaddime, s. 17-21.

takip etmiş ve İslâm dışı din ve mezhepleri mukayeseli olarak incelemiştir. Çok tanrılı din ve mezheplerin ortak noktaları belirlenerek buna göre tasnif yapılmıştır.¹⁰⁶

Daha sonraki kelim âlimlerince de başvurulmuş bu eserinde İbn Hazm, bazen mezheplerin görüşlerini hatalı ve eksik aktarmış, özellikle Eş'ariyye âlimlerinden birkaçının görüşü tüm mezhebe teşmil edilmiştir. Bu durum ise eserin ihtiva ettiği bilgilerin bir kısmının güvenilirliğine gölge düşürmektedir.¹⁰⁷

el-Fasl'ın yazma ve matbu birçok nüshası mevcuttur. Yazma olarak Süleymâniye Kütüphanesi'nde iki adet (Bağdatlı Vehbi, nr. 824; CÂrullah Efendi, nr.1267) nüshası vardır.¹⁰⁸

Eserin matbu olarak ilk baskısı 1317-1320 yıllarında Kahire'de yapılmıştır. Daha sonra 1395/1975 yılında Beyrut'ta Dâru'l-Ma'rife matbaasında 5 cüz, 2 cilt içinde ofset olarak basılmıştır. Kenarında Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'i de vardır. 1402/1982 yılında, Cidde'de, Muhammed İbrahim Nasîr ve Abdurrahman Umeyre tarafından ayet, hadis, fırka, isim tahricleri çıkarılarak tahkîk edilmiş ve 5 cilt halinde neşredilmiştir.¹⁰⁹

1.5.4.6. Günümüze Ulaşmayan Eserleri

İbn Hazm'ın kaynaklarda isimleri geçmesine rağmen günümüze kadar ulaşmayan eserleri de şunlardır:

1. Esmâülillâhi'l-Hüsnâ
2. Kitâbu'l-Îsâl (ittisâl) ilâ Fehmi Kitâbi'l-Hisâl
3. Kitâb fi'l-Fıkh ve'l-Ehâdîs
4. Merâtibü'l-Ulûm
5. el-Kelâm fi Mes'eleti'l-Kalb
6. Mihr ve Vefâ
7. et-Tahkîk fi Nakd-i Zekerîyyâ er-Râzî fi Kitâbihi'l-İlmi'l-İlâhî
8. İzharu Tebdîli'l-Müfâdele Beyne's-Sahabe
9. el-Hisâlü'l-Câmia lihamli Şerâii'l-İslâmî fi'l-Cevâbi ve'l-Helâli ve'l-Haram.¹¹⁰

¹⁰⁶ Yusuf Kahraman, *a.g.e.*, s. 111.

¹⁰⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "el-Fasl" Maddesi, *TDVİA.*, C.12, s. 216.

¹⁰⁸ Yusuf Kahraman, *Abdülkâhir el-Bağdâdî, Şehristânî ve İbn Hazm'ın İslam Mezheplerini Tasnif Yöntemleri*, (Yüksek Lisans Tezi), s. 112.

¹⁰⁹ Yusuf Kahraman, *a.g.e.*, s. 112.

¹¹⁰ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, C.3, s. 299; İbn Hallikân, *Vefeyât*, C.3, s. 325-326; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, C.1, s. 118, 1914 ve C.2, s. 1384, 1907; Zehebi, *Siyeru Alami'n-Nubela*, C.18, s. 193 v.d.

1.5.5. İbn Hazm'ın Yaşadığı Dönemde Endülüs (384-456/ 994-1064)

1.5.5.1. Siyasî Durum

Bu araştırmamızda Endülüs'ün siyâsî tarihini tüm ayrıntılarıyla incelemeyeceğiz. Çalışmamızda fetih dönemine kadar kısaca temas ettikten sonra, araştırmamızın asıl konusunu oluşturan İbn Hazm'ın yaşadığı dönemdeki siyâsî ortamdan bahsedeceğiz.

İber Yarımadasına hâkim olan Araplar, fethettikleri bu bölgeye “el-Endelus” adını vermişlerdi. Endelus kelimesinin nerden geldiği hakkında kesin bir tespit yapılmış olmamakla birlikte, bir müddet İspanya'nın güneyinde kalmış olan Vandallar'dan (Vandalus) türetilmiş olabileceği kabul edilmektedir.¹¹¹

Endülüs tarihi boyunca bir savaş devleti olarak var oldu. Araplar, Emevî Halifesi Velid b. Abdulmelik zamanında, Cebel-i Tarık boğazını geçtiler ve Vizigot imparatorluğuna son verdiler (25–26 Temmuz 711). İlk önce yarımada çıkaran güçler Tarık b. Ziyad komutasında Arap ve Berberîlerden oluşmaktaydı. Bu ilk akını daha sonra Afrika valisi Musa b. Nusayr'ın bizzât komuta ettiği, büyük kısmı Araplardan oluşan ordular takip etti. 711–714 yılları arasında, üç yıl gibi kısa bir zamanda bütün İspanya'nın kuzeyini itaat altına aldılar. “Valiler Devri” olarak adlandırılan 714-756 yılları arası, bir yandan fetih hareketlerinin devam ettiği, öteyandan da Müslüman unsurların birbirleriyle uğraştıkları bir dönem olmuştur. Araplarla Berberîler ve Suriyeli Araplar ile Yemenli Araplar arasında asıl nedeni ganimet paylaşımı olan anlaşmazlıklar mevcuttu ve bu anlaşmazlıklar iç savaşlara kadar varıyordu.¹¹²

711'den 750'ye kadar Endülüs, başşehri Şam olan İslam Devleti'nin bir parçası, Mağrib'in bir eyaleti olarak kalmıştı ve Tunus'taki Kayravan şehrinden idare edildi. 750'de Doğu'daki Emevî hilafeti çöktüğünde, Endülüs yerel idareciler tarafından yönetiliyordu. Endülüs, üç ana bölüme ayrılmıştı Merkezî, doğu ve batı.¹¹³

Abbasîler, Doğu'da Emevî saltanatına son vermişlerdi. Onların elinden kaçmayı başaran son Emevî halifesi Hişam'ın torunu Abdurrahman b. Muaviye b. Hişam b. Abdulmelik Kuzey Afrika'ya gelmişti. Prens Abdurrahman, Emevî sülalesi taraftarları ile anlaşarak 755 Eylül ayında İspanya'daki Almanacar'da karaya ayakbastı ve hiç beklemeden valinin üzerine yürüdü. 15 Mayıs 756 tarihinde hükümet merkezi

¹¹¹ Mehmet Özdemir, “Endülüs” Mad., *TDVİA.*, İstanbul, 1995, C.11, s. 211.

¹¹² Carl Brockelmann, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, (Çev. Neşet Çağatay), T.T.K. Basımevi, Ankara, 1992, s. 67-68; Mehmet Özdemir, a.g.m., *TDVİA.*, C.11, s. 212; Philip K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, (Çev. Salih Tuğ), C.2, s. 79; Ebu Zehra, a.g.e., s. 84.

¹¹³ Bahriye Üçok, *İslam Tarihi, Emevîler- Abbasîler*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Sevinç Matbaası, Ankara 1968, s. 80.

Kurtuba'ya girdi ve burada emir olarak tanındı.¹¹⁴ Abdurrahman ed-Dâhil'in (Endülüs'e sonradan geldiği için ed-Dâhil denmiştir.) bu başarısının altında, şüphesiz Emevî hanedanını destekleyen taraftarlarının bulunması yanında, Endülüs'ün içinde bulunduğu karışıklıklardan istifade etmesini bilmiş olması yatar. Bu olayla Endülüs, Doğu'dan politik bağımsızlığını ilan etti. Abdurrahman, İspanya'daki dağınık bir durumda bulunan Müslümanları birleştirmeyi ve Hristiyanlara karşı yaptığı harplerle, nüfuz sahasını geliştirmeyi başardı. Abdurrahman 756–788 yılları arasında 32 yıl tahtta kaldı. O bir yandan Hristiyanlarla savaşıırken bir yandan da iç isyanlarla uğraştı.¹¹⁵

Abdurrahman 788 yılında ölünce, yerine oğlu Hişam geçti. Hişam, dindar kişiliği ile Doğu Emevî Devleti'nin yöneticilerinden Ömer b. Abdulaziz'i hatırlatıyordu. İlme ve âlimlere gösterdiği ilgi, ulemâyı nüfuz sahibi haline getirdi. Hişam döneminde yerli halktan Müslüman olanların sayısında bir artış gözlenmiştir.¹¹⁶ 796 yılında Hişam ölünce, yerine oğlu I. Hakem geçti. I. Hakem, dönemi iç karışıklıkların olduğu bir dönem oldu. Berberî-Arap çatışmasına, bir de dönemlerin isyanları eklendi. I. Hakem zevk düşkünü olan bir yönetici olarak biliniyordu. O, kendisine neredeyse hiç Arapça bilmeyen zenci askerlerden muhafız birlikleri kurmuştu. I. Hakem'in bazı icraatları halkın ve Mâlikî fakihlerin rahatsız olmalarına neden oldu. Sonunda bir isyan patlak verdi.¹¹⁷ I. Hakem, dedesi Abdurrahman gibi güçlü ve dirayetli bir yöneticilik sergiledi ve ülkenin birliğini korumayı bildi.

I. Hakem'in vefatından sonra yerine, 822–852 yılları arasında tahtta oturacak olan II. Abdurrahman emir oldu. II. Abdurrahman “Musiki ve Astronominin ülkedeki hararetli koruyucusu” olmuş, Endülüs'te o güne kadar, Mâlikî fukahânın da etkisiyle, ihmal edilmiş olan Felsefe, Mantık, astronomi gibi ilimlerle uğraşmayı teşvik etmişti. İlim âleminde farklı bakışlara imkân tanımıştı. II. Abdurrahman, bizzât Mâlik b. Enes'in (h. 93-179) talebesi olan, Yahya ismindeki kişinin etkisi altına girmişti. Yahya'nın tek amacı kendi mezhebini yaymaktı. Emir üzerinde etkili olan bir diğer isim de İranlı bir şarkıcı olan Ziryab idi.¹¹⁸ Kurtuba'da o zamana kadar Müslümanlarla uyum içerisinde yaşamış olan Hristiyanlar, onun döneminde isyan eder vaziyete geldiler. Bazı mutaassıp papazların kışkırtmaları ile Hristiyanlar şehit olmak için, Hz. Peygambere sövmeye başladılar. Emir bu olaylar karşısında aciz kaldı.

¹¹⁴ Bahriye Üçok, *a.g.e.*, 80.

¹¹⁵ Philip K. Hitti, *a.g.e.*, C.3, s. 800.

¹¹⁶ Mehmet Özdemir, *a.g.m.*, *TDVİA*, C.11, s. 212–213.

¹¹⁷ Philip K. Hitti, *İslam Tarihi a.g.e.*, C.3, s. 807–808.

¹¹⁸ Philip K. Hitti, *a.g.e.*, C.3, s. 810-811.

II. Abdurrahman'dan sonra yerine, I. Muhammed geçti ve 852–886 yılları arasında tahta sahip oldu. I. Muhammed, mutaassıp fakihler zihniyetine göre yetiştirilmiş birisiydi. Mutaassıplığı, Hristiyanları rahatsız etti. Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki ayrılığı körükledi. Babasının yaptığı müsrifçe harcamalarla harap olmuş ekonomiyi düzeltmek için uyguladığı sıkı tasarruf tedbirleri yüzünden zor durumda kaldı. I. Muhammed tahtta kaldığı süre içerisinde dönmelerin isyanlarını bastırmak için de mücadele etmek zorunda kaldı. 886 yılında ölen I. Muhammed'in yerine Münzir geçti. İki yıl tahtta kalan Münzir, 888'de kardeşi Abdullah tarafından zehirletilerek öldürüldü. Onun yerine emir olan Abdullah, 888–912 yılları arasında hüküm sürdü. Abdullah isyancılarla barış yapmak yoluna gitti. Onun dönemi; isyancılarla, Emevî devletini yıkmak isteyen düşmanlarla, dönmelerin ihanetleri ile uğraşılan bir dönem oldu. Abdullah 912 yılında ölünce yerine, torunu III. Abdurrahman geçti.¹¹⁹

III. Abdurrahman, Endülüs Emevî sülalesinin en büyük hükümdarı oldu. Kendisinin elli yıla yakın bir süre devam eden saltanatı zamanında (912–961) ülke içerisinde güçlkle sağlanmış olan sükûnet ve barışı devam ettirmeyi ve devletin itibarını yeni bir temel üzerine oturtmayı başardı. Kısa bir zamanda Arap asillerin desteğini kazanmasını bildi. Endülüs, bu tarihten itibaren ilim, fen ve sanatlar bakımından en parlak devrini yaşamıştır. Onun döneminde parasız eğitim yapılmaktaydı. Devrin büyük âlimleri medreselerde ders veriyorlardı. Avrupa'nın çeşitli yerlerinden öğrenciler gelip, bu medreselerde okuyorlardı. Yapmış olduğu savaşlar ile isyancıları bastırarak, ülkenin sınırlarını eski haline getirmiş ve tehditleri uzaklaştırmıştı. Bu dönemde Fâtımî devleti Kuzey Afrika'da söz sahibi olmuştu. III. Abdurrahman, Fâtımîlerin politikalarını dikkatle izliyor ve onların emellerini boşa çıkarmak için stratejiler geliştiriyordu.¹²⁰

Halife III. Abdurrahman'dan sonra yerine II. Hakem el-Muntasır Billâh geçti. II. Hakem, 961–976 yılları arasında 15 yıl süren saltanatı döneminde, babasının mirasını geliştirmeyi ve Hristiyanların saldırılarına karşı korumayı başardı. Onun döneminde ilim ve sanatta büyük ilerlemeler kaydedildi. Endülüs, İslam medeniyetinin en faal merkezlerinden bir haline geldi.¹²¹

II. Hakem'den sonra yerine oğlu II. Hişam halife oldu (976–1009). Fakat II. Hişam Halife olduğunda 10 yaşında bir çocuktı. Bu yüzden Bask kökenli Annesi Aurora (Subh veya Sabiha), Eşraf ailelerden bir Arap olan Muhammed b. Ebû Amir el-Mansur

¹¹⁹ P. Hitti, *a.g.e.*, C.3, s. 811.

¹²⁰ Nuri Ünlü, *Anahatlarıyla İslam Tarihi*, MÜİFY, GümüşBasımevi, İstanbul 1984, s. 115 116.

¹²¹ Mehmet Özdemir, "Endülüs" Mad., *TDVİA*, C.11, s. 213; Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 86

ile birlikte Hişam'ın nâibliğini ellerine aldılar. Bu olay Endülüs tarihinde bir kırılma noktası oldu. Artık bu tarihten itibaren Endülüs tarihinde “Amiriler Dönemi” olarak bilinen bir devir başlıyordu. Muhammed b. Ebû Amir, II. Hişam'ın annesinin güvenini ve dostluğunu kazanmış, devlete askerî ve iktisadî alanda faydalı katkılar sağlayarak göze girmişti. O, Hişam'ı sıkı bir dînî eğitimle meşgul ederek kendisine ayak bağı olmasını engellemiş ülkenin gerçek yöneticisi durumuna gelmişti.¹²²

Ebû Amir, 978 yılında yeni bir yönetim şehri olarak planladığı Medinetu'z-Zehrâ'nın inşasına başladı. II. Hakem'in kurduğu kütüphanedeki dînî kitapların dışındaki tüm kitapları mahvederek, fakihlerin teveccühünü kazanmaya çalıştı. Askerin durumunda da değişiklik yapan Ebû Amir “Sakâlibe”ye dayanan ordu yapısını, çoğunlukla Berberîlerden, Kuzey Afrikalı ve İspanyol Hristiyanlardan oluşan ücretli askerlere dayandırdı ve kendisine bağladı. Bu orduyla başarılı zaferler elde etti. Bu zaferler sonunda ona “el-Mansur Billâh” ünvanını kazandırdı. Ebû Amir el-Mansur 1002 tarihinde Kanal Seferi dönüşü öldü. Onun yerine oğlu Abdülmelik, hiçbir muhalefet görmeden idareyi devraldı. Abdülmelik, babası Ebû Amir'in yaptıklarını devam ettirebildi. Fakat altı yıl sonra kardeşi Abdurrahman'ın azmettirmesiyle zehirletildi (1008). Abdurrahman, zâten bir kukla durumunda olan halifeden, kendisi öldüğü takdirde yerine halife olma fermanı almıştı. Dolayısıyla bu, hilafetin Emevîlerden gasbedilmesi anlamına geliyordu. Emevî sülalesine mensup olanlar bu durumdan hiç de hoşnut değillerdi. Bu yüzden Abdurrahman bir savaşta iken isyan çıkardılar. İsyanlılar Halife II. Hişam'ı, II. Muhammed el-Mehdi lehine, tahttan inmeye zorlayarak emellerine ulaştılar. Abdurrahman b. Ebû Amir, seferden döndüğünde idam edildi. Yeni halife, Amirilerin merkezi olan Metinetu'z-Zehrâ'yı yıktı ve askeri yapıyı değiştirerek, Berberîlerin etkinliğini kırmaya çalıştı. el-Mehdi bu amacını gerçekleştiremeden tahtından indirildi ve yerine III. Abdurrahman'ın torunu Süleyman geçirildi. Fakat el-Mehdi tahtını geri almak emeliyle Hristiyanlarla ittifak yaptı. Yapılan savaşta Kurtuba'daki Berberîler yenildiler ve Kurtuba yağmalandı. Ancak Berberîler, Kurtuba çevresinde etkinliklerini devam ettirdiler. Dolayısıyla Kurtuba bir abluka içerisinde yaşıyordu. Bu durum çok sürmedi, çıkarılan bir isyanla Mehdi, 1010 senesinde katledildi ve II. Hişam tekrar tahta çıkarıldı. Berberîler ise tekrar Süleyman'a biat edilmesini temine çalıştılar. 1018'de IV. Abdurrahman, 1023'te V. Abdurrahman el-Mustazhir,

¹²² Muhammed b. Muhammed Makkari, *Nefhu't-Tib Min Ğusni'l-Endelüs er-Ratîb ve Zikri Vezirihâ Lisânud'd- Din el-Hatîb*, Matbaatu'l-Mîriye, Bulak-Kahire, 1279/1862, C.1, s. 374; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, TDV Yay., Ankara 1994, C.1, s. 118.

onun öldürülmesiyle yine aynı yıl (1023) III. Muhammed, onun 1027’de öldürülmesiyle son Emevî Halifesi olan III. Hişam tahta geçmiştir. Bu istikrârsız dönemlerde Kurtubalı’lar, Hammûdilerin reisi olan Ali b. Hammud’u yardıma çağırdılar. Hammûdiler 1027’ye kadar aralıklarla Kurtuba üzerinde hâkim oldular. 1027 yılında III. Hişam’ın Emevîler adına hilafeti yeniden eline geçirmesiyle, onların bu aralıklı hâkimiyetleri de sona erdi.¹²³

Endülüs Emevî Devleti’nin son Emevî halifesi III. Hişam’dır. O da tahttan indirildikten sonra devlet, şehir devletlerine bölündü. Bu tarihten itibaren Müslüman İspanya, siyasi parçalanmanın tuzağına düştü. “Endülüs’te Mülûku’t-Tevâif denen bir dönem” (422–485/ 1031–1092) başladı.¹²⁴

Mülûku’t-Tevâif devrinin en önemli olumsuzluklarından biri birbirleri aralarında bitmeyen savaşlara düşmüş olmalarıdır. Bu durum Müslümanları zayıflatmış Endülüs’teki varlıklarını tehlikeye sokmuştur. Hristiyan krallıklar, eski topraklarını Müslümanlardan “geri alma” diye bilinen fetih hareketine fırsat bulmuşlardı. Bunun üzerine Müslümanlar Kuzey Afrika’da hüküm süren Murabıtlar’dan yardım istemek zorunda kaldılar. Bu yardım isteklerini geri çevirmeyen Murabıtların hükümdarı Yusuf b. Taşfin, Endülüs’e geçti ve Hristiyanları yendi. Daha sonra ülkesine geri döndü. Fakat Tavâif-i Mulûk yine birbirlerine düştüler ve Hristiyanlar yine ilerlemeye başladılar. Bunun üzerine Yusuf b. Taşfin tekrar Endülüs’e geçti ve Endülüs’ü hâkimiyeti altına aldı. Artık Endülüs Murabıtlar Devletine bağlı bir eyalete dönüştü (1090). Murabıtlar dönemi yaklaşık altmış yıl sürdü. Bu sürenin ilk yirmibeş yılında içeride istikrâr sağlanmış, dışarıda ise Hristiyanlara karşı başarılı cihat faaliyeti yürütülmüştür. 1147’de Murabıtlar Devleti’nin yıkılmasıyla Endülüs, yine kargaşanın, siyasi dağılmanın, Hristiyan işgallerinin kucağına düştü. Bu durumdan bir başka Kuzey Afrika devleti olan Muvahhidler sayesinde çıkabildi. Muvahhidler, Endülüste 1147’den 1229’a kadar hükmettiler. Bu tarihten sonra Endülüs’ün pek çok şehri Hristiyan krallar tarafından ele geçirildi. Ancak Gırnata’da Beni Ahmer Devleti, varlığını 1492’ye kadar korudu. Ne var ki bu tarihten sonra Müslümanlar artık Endülüs’teki varlıklarını tamamen kaybetmek zorunda kaldılar. Pek çok Müslüman öldürüldü, pek çoğu sürgüne gönderildi. Zorla Hristiyanlaştırılan Müslümanlar bile sekiz asra yakın bir zaman Müslümanları barındırmış olan bu topraklardan çıkarılmışlar ve bu suretle, Endülüs’te İslam varlığına

¹²³ Philip K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, (Çev. Salih Tuğ), C.III, s.846–849; Komisyon, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi (DGBİT)*, İstanbul 1988, C.4, s.394.

¹²⁴ Robert Mantran, *İslam’ın Yayılış Tarihi*, (Çev. İsmet Kayaoğlu), AÜİFY, Ankara, 1981, s.162.

son verilerek, tamamen Hristiyan hâkimiyeti kurulmuştur.¹²⁵

1.5.5.2. Endülüs Toplumunda Etnik ve Dinî Yapı

Endülüs'ü fetheden Müslümanlar, kısa zamanda göçler yoluyla sayılarını artırdılar ve zamanla ana grubu oluşturdular. Müslümanlar İspanya'ya çıktıklarında ülke Hristiyan Vizigotlar tarafından yönetiliyordu. Yarımada'nın öz halkı Hristiyan idiler. Ancak burada yaşayan önemli sayıda Yahudi nüfus da bulunmaktaydı. Müslümanların ülkeye ayak basmalarıyla, bu yapıya bir de Müslüman kimliğine sahip Arap ve Berberîler eklendi. Endülüs toplumunda saf Araplar, Berberîler, Sakalibe, Müslüman, gayr-i Müslim birçok unsur mevcuttu. Bunların yarattığı ortak toplum, edebiyatın ve düşüncenin sergilendiği birleştirici bir yer olmuştu. Endülüs toplumunu Kur'an'ın dili yani Arapça birleştiriyordu. Bu dönemlerde Başkent Kurtuba, hem politik hem de entellektüel bir merkez konumundaydı. Kurtuba dört şeyi ile ün yapmıştı: Bilim, Emevî Camii, ez-Zehrâ Sarayı ve ez-Zâhire Sarayı. Nasıl Bağdat, Doğu'da ilim ve hilafet merkezi olmuşsa, Kurtuba da Müslüman Arap Batı'sında ilim ve hilafet merkezi olmuştur.¹²⁶

1.5.5.3. Ekonomik Durum

Diğer alanlarda olduğu gibi, ticârî ve tarımsal açıdan da Endülüs'te en parlak dönem, III. Abdurrahman'dan sonra II. Hakem (961-976)'in iktidar yılları ile Hacib el-Mansur (977-1002)'un hâkimiyet dönemleri olmuştur.¹²⁷

Bu sıralarda Müslümanlar Endülüs'te tarım için Batı Asya'da uygulanan yeni yöntemleri uyguluyorlardı. Bu yeni yöntemlerle Endülüs'te, tarım meyvecilik ve sebzecilik alanında iyi bir düzeydeydi.

Endülüs'ün en verimli toprakları, Güney-Doğu ovalarıydı. Bu ovalar tarım için oldukça elverişliydi. Her türlü ürün, buğday, darı ve tahılların yanı sıra, zeytin ve benzeri meyvelerin tüm çeşitleri de yetiştiriliyordu.

İmâlât sanâyii açısından da Endülüs, Halifeler döneminde Avrupa'nın en zengin ve en gelişmiş ülkesiydi. Kurtuba'da dokumacılık çok ileri seviyedeydi, on üç bin civarında dokuma işçisi çalışıyordu. Ayrıca başka şehirlerde, bu kadar değilse bile,

¹²⁵ Mehmet Özdemir, a.g.m., *TDVİA*, C.11, s. 214-216; Philip K. Hitti *a. g. e*, C.3, s. 778-779.

¹²⁶ Ebû Şehbe Muhammed Muhammed, "el- İmam İbn Hazm", *Mecelletu'l-Ezher*, C.38, Sayı III, Kahire 1967, s. 728; Mehmet Özdemir, a.g.m., *TDVİA*, C.11, s. 214.

¹²⁷ İbnü'l-İzârî, *el-Beyânü'l-Mağrib*, C.2, s. 247-248; DGBİT, C.4, s. 536; Abdulhalim Uveys, *İbn Hazm el-Endülüsî*, s. 28.

dokumacılık yapıyordu. Hatta Çin'den ipek böceği getirtilerek, Endülüs'te yaygınlaştırılmıştı. Bunun yanı sıra Almaria'da cam, pirinç ve bakırdan mutfak eşyası yapımı meşhurdur. Kurtuba'da dericilik sanâyi de çok ileri bir seviyede idi.

Endülüs, altın, gümüş, porselen, demir gibi bütün madenler ve bu madeni eşyaların işlenişi hususunda da oldukça meşhurdur.

Genel olarak Endülüs'te üretilen mallar, Mısır-İskenderiyye Bizans-Konstantinopol (İstanbul) limanları aracılığıyla Hindistan, Orta Asya gibi uzak ülkelerin pazarlarında bile sergileniyordu. Mekke, Bağdat ve Şam ile zaten sıkı bir ticârî ilişki içerisindeydiler.¹²⁸

İbn Hazm'ın ailesi de, Endülüs'ün bu nimetlerinden azamî ölçüde yararlanmıştır. Çünkü babası vezirdi. Saraylarda yaşıyorlar, söz konusu nimetlerin en âlâsından faydalanıyorlardı. Fakat ülkedeki siyasî çalkantılar ve dışa bağıllık nedeniyle Endülüs, bu ekonomik dengeyi sonuna kadar sürdürememiştir. Ancak İbn Hazm'ın ailesi köklü ve zengin olduğu için bu durumdan fazla etkilenmemiştir.¹²⁹

1.5.5.4. Sosyal Durum

Fetih öncesinde, dinî açıdan İspanya toplumunun salt çoğunluğunu Katolik Hristiyanlar oluşturuyordu. Bunları Yahûdiler takip ediyordu. Bu iki grup, şehirlerde yaşıyorlardı. Bir de sayıları yok denecek kadar az olan, dağlık ve kuytu bölgelerde yaşayan putperestler vardı.

Etnik grup olarak; Hristiyanların çoğunluğunu Hispono-Romen yerli halk, geri kalanını ise, Germen ırkına mensup Vizigotlar oluşturuyordu. Fetihle beraber bu toplumsal bünyeye yeni bir din olarak İslam ve onun mensuplarından üç farklı etnik unsur daha eklenmiştir. Bunlar: Araplar, Berberîler ve Mevâlî'lerdi. Daha sonra bu üç unsura, müvelledler (İspanyol mühtedîler) ve Sakâlibe (Orta ve Doğu Avrupa kökenli âzâdlılar) eklenmişti.¹³⁰

Bu etnik grupların Endülüs'te toplanışı farklı şekillerde olmuştu. Mesela Araplar ve Berberîler, fetih ordusu askerleri olarak gelmiş ve fethettikleri bölgelere yerleşmişlerdi. Bunlara genellikle: “Belediyyun” deniliyordu. İbn Hazm'ın ailesi de

¹²⁸ Philip K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, C.3, s. 836-837; DGBİT, C.4, s. 535-538.

¹²⁹ Philip K. Hitti, *a.g.e.*, C.3, s. 834; DGBİT, C.4, s. 537; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, C.2, s. 108,109-111.

¹³⁰ Philip K. Hitti, *a.g.e.*, C.3, s. 845; Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 94; Mehmet Özdemir, *a.g.e.*, C.1, s. 31; Mehmet Özdemir, *a.g.e.*, C.2, s. 108,109-111; DGBİT, C.4, s. 537.

bunlardandı. Çünkü İbn Hazm'ın atalarından ilk dedesi Halef b. Ma'dân, Endülüs'e Emevîlerin fetih ordusu askerleri ile gelmiştir.¹³¹

Daha sonra, Araplar ve Berberîler, çeşitli sebeplerle farklı tarihlerde kabileler halinde gelip Endülüs'e yerleşmişlerdir. Gelen Arap kabileleri, Kayslılar ve Yemenlilerden oluşuyordu. Sayıları, 40-50 bin civarındaydı. Berberîlerin daha fazla olduğu söyleniyordu.

Gayri Müslim nüfus ise 4-6 milyon civarındaydı. İspanya yerli Müslümanları, VIII. yüz yılın başlarında azınlıktaydı, ama IX. yüz yılın ortalarına doğru, Müslüman nüfusun çoğunluğunu bunların oluşturduğu söylenir.¹³²

Fetihten sonra, II. Abdurrahman zamanında Sakâlîbe de Müslüman nüfusa katılmış, bilfiil resmî dairelerde görev almaya başlamıştır.¹³³

Fetihten önce İspanya'da halk, seçkin sınıflar, özgür tabaka ve köleler sınıfı şeklinde yaşıyordu. Bir sınıfın insanı, diğer bir sınıfa geçemiyordu ve her sınıfın oturduğu ev, semt ve mahalleler ayrıydı.¹³⁴

Dinî durum ise oldukça karışıktı. İdare yanlısı Katolik Kilisesi, Hristiyanlığın dışındaki Yahûdi dinine mensup olanları, Katolik mezhebine girmeye zorladığı gibi, Hristiyanlığın diğer mezheplerine de yaşama hakkı tanımıyor, onları da Katolik olmaya zorluyordu. Hatta 694'te toplanan bir konsül, Yahûdilerin Hristiyanlaştırılması ya da köleleştirilip Hristiyan ailelerine satılması kararı bile çıkarmıştı.¹³⁵

Endülüs'ün fethini takiben Müslüman Arapların ilk yaptıkları iş, herkese layık olduğu özgürlüğünü iade ederek sınıf farkını ortadan kaldırmaları olmuştur. Özellikle Hristiyan Vizigotlar tarafından baskı altında tutulan, ellerinden dinî özgürlükleri alınan Yahûdiler, İslamiyet'in bu hoş görüşünden azamî derecede faydalanmışlardır. Çünkü Müslümanların idaresi altında kölelik kaldırılmış; böylece özgürlüklerine kavuşmuşlardır. Kapatılan sinagoglarının açılmasına, ihtiyaç anında yenisinin inşasında izin verilmiştir. Çünkü İslam yönetiminde, Hristiyanların kiliselerine hiçbir zaman müdahale söz konusu olmamıştır. İstedikleri gibi faaliyetlerini devam ettirmişlerdir.¹³⁶

¹³¹ İbn Hazm, *Usûlü'd-Din*, s. 7.

¹³² Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, Matbâat Tercümânî Ahvâl, İstanbul 1280, C.1, s. 3.

¹³³ Mehmet Özdemir, *Endülüs'de Müvelledün Hareketleri*, (Doktora Tezi), Ankara 1989, s. 114.

¹³⁴ Abdulhalim Uveys, *İbn Hazm el-Endülüsî*, s. 44.

¹³⁵ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, C.1, s. 32.

¹³⁶ Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 94-95; Mehmet Özdemir, *Endülüs'de Müvelledün Hareketleri*, s. 30-37.

1.5.5.5. İlmî ve Kültürel Durum

İbn Hazm'ın yaşadığı dönemde Endülüs'te ilmî ve kültürel durum, oldukça iyi bir seviyedeydi. Endülüs'te kültür seviyesinin bu derece yüksek oluşu Âmirîlerin idarecilik yıllarına tesadüf etmekteydi. O dönemde Endülüs, her bakımdan olduğu gibi, ilim ve kültür açısından da altın çağını yaşamıştı. Doğu ise Endülüs kadar şanslı değildi. Çünkü doğudaki idareciler ilme ve ilim adamlarına gereken saygıyı göstermiyordu. Endülüs'teki idareciler, ilim sevgisi ve âlimlere gösterdikleri saygıdan dolayı; İslam âlemindeki âlimleri oraya toplamayı başaramamıştır. Bu âlimler sayesinde Endülüs halkında da ilme, irfâna, âlime ve kitaba karşı aşırı bir sevgi meydana gelmişti.¹³⁷ II. Hakem'in kütüphanesinin dünyada bir eşinin daha bulunmadığı söylenir. Bu kütüphanede, 400 bin el yazması eser bulunmaktadır ve bunların isimlerinin yazıldığı 44 ciltlik bir katalogun varlığı da gelen haberler arasındadır.¹³⁸

Endülüslü yöneticilerin de katkılarıyla, Batı Müslümanları çok parlak bir ilim çağı vücuda getirmişlerdi. Özellikle III. Abdurrahman ve oğlu II. Hakem dönemleri, ilmin en zirvede olduğu dönemlerdi. III. Abdurrahman'ın kurduğu Kurtuba Medresesi, İslam dünyasında Kahire'deki el-Ezher ve Bağdat'taki Nizamiye medreselerine göre kronolojik bir önceliğe sahiptir. Eğitime verilen önem sonucunda Endülüs'te okuma yazma yüzdesi çok yüksek rakamlara varmıştı. Onun gönderdiği memurlar İskenderiye, Şam ve Bağdat şehirlerindeki kitapçıları bir bir dolaşır ve kitap toplarlardı. Kaynakların ifadelerine göre, II. Hakem'in vücuda getirdiği kütüphanedeki yazma eserlerin sayısı dört yüz bin civarındaydı. Hakem bu şahsi kütüphanesini, I. Muhammed döneminde kurulan ve III. Abdurrahman tarafından geliştirilen Kurtuba Saray Kütüphanesine bağışlamıştır. Bu bağıştan sonra kütüphane ülkenin en zengin ve en güzel kütüphanesi haline gelmiştir.¹³⁹

Endülüs'ün Müslümanlar tarafından fethedilmesinden sonra Arapça, Endülüs toplumunun resmî ve kültür dili haline geldi. Bununla birlikte Endülüs'ün Müslümanlarca fethedilmesinden önce orada oturan ahali, Halk Latincesini (Vulgar Latin) konuşuyorlardı. Başlarda küçük bir azınlık olan Müslümanlar, daha sonra gerçekleşen göçler, yerli halktan kadınlarla yapılan evliliklerden doğan çocuklar ve Müslümanlığa geçişler gibi etkenlerle nüfuslarını artırdılar. Yerli halktan Müslümanlığa

¹³⁷ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, s. 35.

¹³⁸ Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 60, 90-91; Mehmet Özdemir, *a.g.e.*, C.3, s. 2-3, 19, 98.

¹³⁹ Philip K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, C.3, s. 840, 894.

geçen müvelledûn, kendi dillerinin yanında Arapçayı da öğreniyorlardı. Ancak Arapçaya çok daha fazla önem ve özen gösteriyorlardı.¹⁴⁰

Arap dilinin bu kadar önemli olduğu bir toplumda şüphesiz Edebiyat da bu durumdan etkilenecektir. Endülüs, özellikle şiir alanında, pek çok şair yetiştirmiştir. Endülüslüler şiire çok önem veriyorlardı ve pek çok kişi ezberden şiirler okuyabiliyordu.¹⁴¹

Endülüslüler ilim tahsil etmek üzere Doğu'ya, Mekke, Medine, Şam, Mısır gibi ilim merkezlerine seyahatler yapıyorlardı. Bu seyahatlerin birkaç pratik faydası olmuştur. Öncelikle amaç ilim öğrenmek idi ve bu gerçekleşiyordu. İkinci olarak, Endülüslüler bu şekilde Doğu'daki ilmi gelişmelerden haberdar oluyordu. Üçüncü olarak Doğu'dan bilgiler, haberler ve yenilikler, memleketlerine geri dönen Endülüslülerce Batıya taşınıyordu. Dördüncü olarak, Doğu dünyası, Batı'dan gelen bu öğrenciler aracılığıyla Batı'daki durumdan haberdar oluyorlardı.

Endülüs'te başlangıçta Doğu'da yazılmış tefsir, hadis ve fıkıh kitaplarının okutulmuş olduğu bilinmektedir. Ancak daha sonra bu ilimlerde eser veren büyük Endülüslü âlimlerin kitapları, onların yerini almıştır.¹⁴² Yine Tefsir ve Hadis ilmindeki çalışmalar ile de Endülüslü âlimler, haklı bir ün kazanmışlardı.

Pek çok tabakat kitapları, Endülüs'ten pek çok öğrencinin, Doğu'daki hadis merkezlerine gidip, burada hadis öğrenip icazet aldıktan sonra, memleketlerine dönüp, bu ilmi öğrettiklerini nakleder.¹⁴³

Fıkıh alanında da Endülüslü pek çok âlim yetişmiştir.¹⁴⁴ Endülüs, Mâlikî fıkının hâkim olduğu bir bölge olmasının yanında, Zâhiriliğin en önemli temsilcisini ve imamını da yetiştirmiş bir bölgedir. Bu hiç şüphesiz ki İbn Hazm'dır. Zâhiriliği benimsedikten sonra İbn Hazm bu mezhebin görüşlerini açıkladığı pek çok fıkıh eseri kaleme almıştır.

Endülüs'te bazı sufi guruplar olmakla birlikte, bu kültürün yetiştirdiği en büyük mutasavvıf kuşkusuz *Fütühat-ı Mekkiye* ve *Füsûsu'l-Hikem*'in yazarı Muhyiddin-i Arabî'dir (v. 638/1240) denilebilir.¹⁴⁵

Endülüs'te kelam ve akâid konularında da, fikir ve eser sahibi alimler bulunmaktaydı. Ancak Endülüs'te Doğu'daki dînî ihtilaflar yoktu. Bununla birlikte ülkenin teolojiye kayıtsız olmadığı da birçok kişi tarafından açıkça ifade edilmiştir.

¹⁴⁰ Philip K. Hitti, *a.g.e.*, C.3, s. 813.

¹⁴¹ Mehmet Özdemir, "Endülüs" Mad., *TDVİA*, C.11, s. 219–220.

¹⁴² Mehmet Özdemir, "Endülüs" Mad., *TDVİA*, D.İ.A., C.11, s. 221.

¹⁴³ Mehmet Özdemir, *a.g.m.*, *TDVİA*, C.11, s. 221.

¹⁴⁴ Mehmet Özdemir, *a.g.m.*, *TDVİA*, C.11, s. 221.

¹⁴⁵ Mehmet Özdemir, *a.g.m.*, D.İ.A., C.11, s. 221.

Endülüs'te Teoloji ile uğraşan isimler arasında İbn Hazm'ın önemli bir yeri vardır. İbn Hazm, Zâhirilik düşüncesine ait olan prensipleri akide konularına da tatbik etmek, böylece fıkıh ile kalamı bir tek fikrî çatı altında birleştirmek istedi.¹⁴⁶ Sünnî İslam düşüncesinin gelişimi, Doğu'da dört asırdan sonra tamamlanabilmiştir. Bu uzun süreç boyunca Allah, Allah'ın zâtı ve sıfatları, ödül ve ceza, büyük günah meselesi, kulun görevleri, güzel ve övülen işler, imâmet gibi meseleler Doğu'da tartışıldı. Bunlar ve diğer konular üzerinde oluşan görüşler Eş'ârî'yle beraber belli bir düzeye geldi ve büyük kelimci İmam Gazâlî (v.505/1111) ile tamamlandı. İslam teolojisi yaklaşık dört asırdır değişiklikler ve sıkıntılarla mimlenmişti. Endülüslüler bu durumdan haberdardılar. Fakat onlar, asla kendilerinin bu kavgalara yenilmesine izin vermediler. Onlar Mâlikiliğe sıkı sıkıya tutundular ve hadis külliyatlarının muhtevasını, Kur'anî yorum ve okumaları takip ettiler.

Endülüs'te Tarih biliminde de ünlü isimler ortaya çıktı. Bunlar arasında İbnu'l-Kutiyye, İbn Hayyan (v. 469/1076), İbn Hazm, İbnu'l-Başkuval, İbnu'l-Hatib, İbn Haldun (v. 808/1406) sayılabilir.¹⁴⁷

Endülüs'te, felsefe, mantık, astronomi, kimya gibi ilimlerle uğraşanlar olmuştur. Özellikle Matematik ve Astronomi ilimlerini himaye eden II. Abdurrahman'ın her alanda ilmi teşvik eder tutumundan sonra gerek onun döneminde, gerekse sonraki dönemlerde bu alanlarda da pek çok önemli isimler görünmüştür.¹⁴⁸

Endülüs kültürünün başka bir etkinlik alanı da kuşkusuz sanattır. Mimârî, Endülüs'te pek çok şaheserin vücuda getirildiği bir alan olmuştur. Kurtuba, el-Mescidu'l-Kebir ve el-Medinetu'z-Zehra ile ünlenmişti. I. Abdurrahman, Endülüs'te Emevî devletini kurduktan sonra imara yönelmişti. Kendisi için Münyetu'r-Rusâfe olarak bilinen sarayı yaptırmış, bahçesine İspanya'da bilinmeyen şeftali, nar ve hurma ağaçları dikirtmişti. Abdurrahman Kurtuba'nın en meşhur yapılarından olan el-Mescidu'l-Kebir ismiyle anılan, Kurtuba Ulu camiini inşâ ettirmişti. Bu şaheser, Endülüs'ün tekrar Hıristiyanlarca alınmasından sonra katedrale dönüştürülmüş ve bu sayede günümüze kadar kalabilmiştir.¹⁴⁹ III. Abdurrahman tarafından yaptırılan ez-Zehrâ sarayı en göz kamaştırıcı saraylardan biriydi. Müslümanların Endülüs'e hâkim oldukları dönemlerde pek çok saray, cami gibi eserler yapılmışsa da, Müslümanların yarımadadan

¹⁴⁶ W. Montgomery Watt, *İslami Tetkikler*, (Çev. Süleyman Ateş) AÜİFY., Ankara, 1968, s. 120–121.

¹⁴⁷ Nuri Ünlü, *a.g.e.*, s. 117.

¹⁴⁸ Mehmet Özdemir, *a.g.m.*, D.İ.A., C.11, s. 221-222.

¹⁴⁹ Philip K. Hitti, *Siyâsi ve Kültürel İslam Tarihi*, C.3, s. 801, 828; A. Engin Berksaç, "Endülüs" Maddesi, D.İ.A., T.D.V. Yayınları, İstanbul, 1995, C.11, s. 225–231.

kovulmalarından sonra çoğu tahrip edilmiştir. Bu güne kadar gelen eserler arasında Kurtuba Ulu Camii, Tuleytula Babu Merdüm Camii, el-Hamra Sarayı, Alkazar Sarayı, Malaga Kalesi, Giralda kulesi sayılabilir. Yine Endülüs'te Doğu İslam dünyasındakinden farklı olarak resim, heykel alanlarında da rahatça eser verilmiş olduğu dikkat çekmektedir. Endülüs dönemlerinden kalma sarayların, avluların süslenmesinde, cami süslemelerinde, ev tezyinatında kullanılan heykellere ve resimlere rastlanmaktadır.¹⁵⁰

1.5.6. Endülüs'ün İbn Hazm Üzerindeki Etkileri

İbn Hazm'ın dünya görüşünü oluşturan faktörlerin başında, yaşadığı ülkenin sahip olduğu değerler gelmektedir. Endülüs'ün siyasi yapısı, nüfus yapısı, kültür, sosyo-ekonomik durum, onun dünya görüşünü şekillendiren müessirler olarak değerlendirilebilir. Şüphesiz o, her şeyden önce bir Endülüslü olarak yaşamış ve vefat etmiş bir insandır. Her insan gibi yaşadığı ülkenin şartlarından etkilenmemiş olması, o kültürden birtakım izler taşımaması mümkün değildir. Bu sebeple Endülüs'ün İbn Hazm üzerindeki etkileri bize göre önemli bir husustur. Özellikle çalışmamızın içeriğini düşündüğümüzde, görüyoruz ki, İbn Hazm bilinen kalam ekollerinin hemen hepsini tenkit etmiş, kimi fırkalar bu eleştirilerden daha az, kimileri daha çok nasibini almışlardır.

İbn Hazm, Fıkıh olarak da Zâhirilik'te karar kılmıştır. Şüphesiz onun Zâhiriliğin prensip ve ilkelerini, dînî konulara bakışını ve usûlünü benimsemiş olması bunun en genel cevabıdır.

İbn Hazm sadece dînî konularda birkaç eseri kaleme almış bir âlim değil aynı zamanda Endülüslü bir entellektüel, bir aristokrat, bir siyaset adamı, bir filozof, bir şair ve döneminin en meşhur simalarından biriydi. Böyle çok yönlü bir insanın, kişisel kazanımları ve bu kazanımlarından çıkan şahsi düşünceleri olması da doğaldır. İbn Hazm da memlekete, topluma, siyasete, kültüre, ilme ve dinî meselelere dair kendi düşüncelerine sahiptir.

İbn Hazm'ın ailesi Emevîler ile köklü bir yakınlığa ve ortak geçmişe sahiptir. Dedeleri, her zaman Emevî ailesinin yakınlarında olmuş, Emevî orduları içinde savaşmış, İspanya'ya sığınmak zorunda kalan Prens Abdurrahman ed-Dahil'i yalnız bırakmamış ve onun yanında yer almışlardır. Bu durum, İbn Hazm üzerinde derin etkiler yapmış olmalıdır ki, o her zaman Emevî ailesinin halifeliğini savunmuştur.

¹⁵⁰ Philip K. Hitti, *a.g.e.*, C.3, s. 828; A. Engin Berksaç, *a.g.md.*, *TDVİA.*, İstanbul, 1995, C.11, s. 225–231.

Doğu'da Emevîleri devirip, yerine Abbasîlerin geçmesiyle kaybedilen Emevî hilafetinin, Endülüs'te yeniden ihya edilmesi ve yaşatılması Emevî hanedanı ve taraftarları açısından çok önemlidir. Onlar, Abbasî halifesini hiçbir zaman meşrû görmediler ve Bağdat'a bağlılıklarını bildirmediler. İbn Hazm'ın da bu düşüncelere sahip olması, Endülüs Emevî Devleti'nin bir vatandaşı olarak, kendi devletinin yanında yer almış olması akla yakın gelebilir. Nitekim o, yönetimin Kureyşî, Emevî halifelerin elinde kalması için savaşımlara bile katılmıştır. Onun bu dünya görüşünün uzanımlarının, Kelam konuları içinde yer alan İmâmet konusunda da kendini göstermiş olması muhtemeldir. Zira o, halifelikte aranan şartlar arasında Kureyşî olma şartını kabul eder ve iki halife ortaya çıkması durumunda, halifelik iddiasıyla çıkan ikinci kişinin öldürülmesi gerektiğini söyler.

Siyasi açıdan meseleyi biraz daha tahlil edecek olursak, Endülüs Emevî devletinin siyasi varlığının karşısında alternatifleri veya rakipleri olarak değerlendirebileceğimiz iki siyasi varlığın bulunduğunu görebiliriz: Abbasî Devleti ve Şîî Fatimi Devleti. Bu sebeple, Endülüslü yöneticiler, kendi vatandaşlarını rakiplerinin vatandaşlarından ayrı bir takım özelliklere sahip kılma ve bu farklı değerlerini koruma hissiyle bilinçlendirme siyasetine girmiştir denilebilir. Bu politikalarını gerçekleştirmek için de siyaseti, dini, kültürel değerleri kısacası sahip oldukları tüm materyali kullanmışlardır. Endülüs'te Sünnî İslam'ın diğer üç fikhî mezhebinin değil de Mâlikiliğin resmî mezhep olması, bu politikanın etkisiyle gerçekleşmiştir. Bunun sonucu olarak Endülüs vatandaşlarının kendilerini, başka devletlerin vatandaşlarından farklı görmesi bilinci gelişmiştir. Sahip olduğu bu Endülüslülük bilinci açısından, bir Endülüs vatandaşına baktığımızda şu yorumları yapmamız mümkün olabilir: Her şeyden önce Emevî hilafetinin devamı olan, dinen meşrû bir halifeye sahiptiler. Bu durum onu hem Fatimilerden, hem de Abbasîlerden ayıran bârîz bir özellikti. Endülüslüler kendilerini imam Malik'in mezhebi ile özdeşleştiriyorlardı. Ayrıca Endülüs, İslam'ın geleneksel inanç biçimi olan Selefi düşüncüyü devam ettiriyordu. Kelâmî tartışmalar ve kelâmî mezhepler bu ülkede hiçbir zaman çok etkili olmamıştı. Bu da Endülüslü Müslüman vatandaşın kendisinin diğer yerlerdeki Müslümanlardan farklı olduğu bilincini besliyordu.¹⁵¹

İbn Hazm'ın da içinde bulunduğu âlimler zümresi, Bâtîni beyan yerine burhânî beyana dayanmayı esas almışlardı. Bâtîni bilgi dışlandığında geriye nasslara dayanan

¹⁵¹ Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*, s. 50-51.

bilgilerin yanında, insanın akıl, duyu organları ve haber yolu ile elde ettikleri bilgiler kalıyordu. Bunlar aynı zamanda objektif olarak değerlendirilebilen kaynaklardı. Bu şekilde Fatimi rakiplerinin ideolojilerini tamamen temelsiz bırakarak, kendileri için bir tehlike olmaktan çıkarmayı hedefliyorlardı. Ancak Endülüs için asıl sorun Abbasîlerdi. Abbasîler Doğu'da büyük bir Müslüman kültür mirasının üzerinde oturuyorlardı. Gelenekle başlayıp, ekollerin oluşmasıyla şekillenmiş bir yapı söz konusuydu. Bu yapı, her alanda kendini hissettiriyordu. En önemlisi Abbasîlerin hâkim olduğu Doğu ile Müslüman Batı'nın her ikisi de Sünnî Müslümanlık anlayışında buluşuyorlardı. Her ne kadar Endülüs'te, Doğu'da yaşanan kelâmî tartışmalar, kavgalar ve bunlardan kaynaklanan hizipleşme olayları yaşanmamış olsa da, Endülüs'ün Selefî-Sünnî geleneği devam ettirmesi, Endülüs İnanç biçimini, Doğununki ile ortak bir noktada birleştiriyordu. Bu durumda Endülüslü Müslümanlar, Doğu'daki rakiplerinin vatandaşlarından kendilerini ayıracak özgün karakteristiklere ihtiyaç duyuyor olabilirlerdi. Doğu'da Mu'tezile elinde doğan Kelam, Eş'ârîlik ile Sünnî düşüncenin hizmetine girmişti. Sünnî Kelam iki büyük gurup tarafından benimsenmiş ve sahiplenilmişti. Irakta Eş'ârîler, Maveraünnehir'de Mâtürîdîler. Batı Müslümanları ise kendi inanç biçimlerini izah ve ispat edecek güçlü ekollere sahip olmadığı gibi, gerek gayr-i müslimlere, gerekse rakiplerine karşı gerekli müdafaa ve ispat ameliyesini yapacak kelimci formatında âlimlerden de yoksundu.

Endülüs toplumu Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi dinlerine mensup gurupları barındırıyordu. Ayrıca kuzeyden ve doğudan Hıristiyan Avrupalı devletlerle kuşatılmıştı. Güneyinde ise Şîî inancını benimsemiş Fâtımîlerle komşu idi. Bu durum, Endülüslüleri inanç konusunda bir takım tartışmaların, münazaraların içine çekiyordu. Gerek içerdeki farklı din mensuplarının İslam'a yönelik sataşmaları yüzünden, gerek onlardan İslam'a geçmek isteyenlerin arayışlarına ve sorularına cevap vermek için, gerek Doğu'da ve kuzeyde giriştikleri fetih hareketleri ve tebliğ faaliyetleri nedeniyle, gerekse güneydeki komşuları ve rakipleri Fatimilerin bâtil fikirlerine geçit vermemek için olsun, bir takım nedenlerle Endülüslü âlimler, ister istemez inanç ile ilgili konularla ilgilenmek durumunda kalmış olmalılar. Ancak Endülüs'te var olan Selefî-Sünnî gelenek karşılaşılan bazı durumlarda sorunları çözmek için metodik anlamda yeterersiz kalmış da olabilir. Çünkü Selef, bir meseleyi mütekellimler gibi enine boyuna, delilleriyle tartışmak yerine "Dinde bu, budur. Biz buna iman ederiz. Hakikatini mâhiyetini bilmeyiz. Bunu bilmekle de sorumlu değiliz." şeklinde basitleştirebileceğimiz bir anlayışla hareket etmekteydiler. Elbetteki bu tarz bir yaklaşım, inanan bir mümin için

yeterli olabilse de, inanmayanlar, inkârcılar, başka dinlerin misyonerleri ve fitnecilere karşı gereken desteği sağlamamış olabilir. Bütün bu varsayımlar göz önüne alındığında, bu durumda Endülüs'te, Kelam olmayacak ama Doğu'da Kelam'ın yaptığı vazifeyi Batı'da yapacak bir oluşuma ihtiyaç vardı. Bu oluşum ya Doğu'dakilerin alınıp, Endülüs'e getirilmesi ile olacaktı ya da Endülüslülerin kendilerinin ihdâs edecekleri bir şey olacaktı. Doğu Müslümanlığı, Endülüslüler için "Öteki" olunca onlardan gelecek olan her şeye karşı bir muhalefet olasılığı ve muhtemel riskler her zaman mümkündü. Ayrıca onlar Doğu'da Kelâmî tartışmaların ve hizipleşmelerin nasıl tecrübe edildiğinden de haberdardılar. Aynı tartışmaları ve kavgaları kendi toplumlarında istemiyorlardı. Bu varsayımlara dayanarak, İbn Hazm'ın Zâhirilik projesini akide konularına da tatbik edip, akâid ve kelam alanında yeni bir sistem geliştirmeye çalışmış olmasını anlayabiliriz. O, toplumun içinde yaşayan ve düşünen birisi olarak sorunun farkındaydı. Bir şekilde bu soruna bir çözüm üretilmesi gerektiğine de inanıyordu. Ama o, Doğu'daki tartışmaları Endülüs'e taşımak, "Ötekinin" elindeki bir şeyi taklit etmek yerine, kendi iç dinamikleriyle hareket etmeyi düşünmüş olabilir. Zâten o, taklit mekanizmasına karşı olan birisi idi. Bu yüzden Doğu'daki herhangi bir ekolü aynen taklit etmesi de mümkün değildi. Böylece Doğunun Kelam'ından farklı, dolayısıyla ne Mu'tezile, ne Eş'ârî, ne Mâturîdî ne de başka bir ekolün usüllerini taklit eden, Endülüse özgü alternatif bir akide sistemi ve usülü oluşturmayı hedeflemiş olabilir. İbn Hazm, bu yeni sistemi fıkıhta benimsediği Zâhirilik düşüncesinin temel prensiplerini akideye de tatbik ederek kurmaya çalıştı. Eğer bu varsayımlarımız doğru olursa, o zaman İbn Hazm'ın neden Eş'ârîlere daha ağır ithamlarda bulunduğu sorusu da bir şekilde yanıt bulmuş olacaktır. Çünkü Eş'ârîler Sünnî Doğu'yu, yani Endülüs açısından "Öteki" yi temsil ediyorlardı. Bu yüzden rakip takımdı. Mu'tezile zâten eski parlaklığını kaybetmiş, gözden düşmüş ve artık zamanını doldurmuş olarak görülüyordu. Gerçekten de Mu'tezile çöküşünden sonra, bir fırka veya mezhep olarak, eski ihtişamını hiçbir zaman tekrar kazanamamıştır. Ancak zaman zaman, yer yer, mezhep boyutunda değil ama itizali düşünce boyutunda görülen fikir ve fikir sahipleri olmuştur. Ne var ki bunlar, Mu'tezile mezhebinin yeniden ihya edilmesi anlamında görülmemiştir. İbn Hazm açısından da Mu'tezile bir tehdit oluşturmuyordu. Bu durumda tek bir rakip düşünce kalıyordu, Sünnî Mütakellimler ve özellikle Eş'ârîler. Dolayısıyla İbn Hazm da onları kendine rakip olarak görmüş olabilir.¹⁵²

¹⁵² Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*, s. 52 v. d.

İbn Hazm'ın entellektüel bir Endülüs aydını olması, bu bilincin iç ve dış dinamikleri üzerinde kafa yormasına neden olmuştur. O, Endülüs'ün yaşamını sürdürmesi için, Endülüs'e ait siyasi, dînî, sosyal, kültürel, iktisadi varlığın ve öz değerlerin yaşatılması için elinden gelen çabayı göstermiştir. Bize göre o, kendi inandığı ve doğru olarak gördüğü için bu kültüre katkıda bulunmuştur. Bunu samimi, içten gelerek ve doğruluğuna inandığı için yapmıştır. Çünkü onun Zâhiriliği tercih etmiş ve hayatının sonuna kadar bu mezhebin görüşlerine bağlı kalmış olması, bunu gösterir. Eğer inanmadığı bir şeyi siyasi bir zorunluluktan dolayı savunmak düşüncesinde olmuş olsaydı, İbn Hazm'ın Zâhirilik gibi bir mezhebe geçmesi ve bunu devam ettirmesi mümkün olmazdı. Eğer siyasi gerekçelerle, bir teorisyen ve stratejist olarak hareket edecek olsaydı, Mâliki mezhebine destek verir ve onun görüşlerini savunurdu. Demek ki o, bir Endülüs aydını olarak, Endülüslülük bilinciyle, samimiyetle hareket etmiş olsa gerekir.

İbn Hazm'ın özellikle yetişme dönemleri, Endülüs'te, ilim, kültür, sanat, edebiyat, mimari ve güzel sanatların zirvede olduğu yıllara denk gelir. Endülüs, kütüphaneleri, medreseleri, mimari varlıkları, edebiyatı ve mümtaz ilmi şahsiyetleri ile Doğu'da Bağdat ile yarışır bir ilim, kültür ve medeniyet merkezi haline gelmiştir. Bağdat'tan farklı olarak, Endülüs barındırdığı farklı kültürler ve sosyal guruplar sayesinde başka artı özelliklere de sahipti. Özellikle Yahudi, Hristiyan ve Müslüman toplulukların birlikte bir ahenk içinde yaşadığı dönemlerde Endülüs'te, bir mozağin verebileceği tüm olumlu imkânlarla sahip olabilmıştır. Endülüs, özellikle Yahudiler, hiçbir yerde bulamadıkları bir özgürlüğü ve hakları elde etmişlerdi. Yahudilerin yönetime yakın olmalarının da etkisiyle, Endülüs toprakları Yahudi kültürünün geliştirildiği, İbranice araştırmaların yapıldığı bir merkez durumunda idi. İbn Hazm bu farklı mozaigi iyi değerlendirmiş, İslam dini yanında, Yahudilik ve Hristiyanlık hakkında da doğru bilgiler edinme ve gözlemler yapma imkânını bulmuştu. Hatta o, yaşadığı dönemin önde gelen gayr-i müslim simalarından bazılarıyla tanışma fırsatını bulmuş, onlarla ilmi münazaralar yapmış düşüncelerini bizzât kendi ağızlarından öğrenme imkânını elde etmişti.¹⁵³

Endülüs, sadece İslâmî ilimlerin araştırıldığı bir yer değildi. Burada tabiat bilimleri, astroloji, felsefe, mantık gibi ilimler de gün yüzüne çıkma ve yaşama imkânını bulmuşlardı. Doğu İslam âlemi özellikle felsefe ve mantık hakkında olumsuz bir intibaya

¹⁵³ Murat Serdar, *a.g.e.*, s. 54.

sahip iken, Endülüs'te bizzât halife tarafından bunlar teşvik ediliyordu. İbn Hazm'ın, Doğu'da Gazâlî'ye göre daha önce mantık ve felsefe lehinde görüş bildirmiş olmasında, bunun da olumlu etkisinin olduğunu düşünmek yanlış olmasa gerektir. Bunun yanında, III. Abdurrahman tarafından kurulan eğitimin parasız olduğu Kurtuba Üniversitesi de Endülüs'ün ilmi hayatına canlılık katan önemli bir kurumdu. Kurtuba Üniversitesi, Doğu Müslüman dünyasında önemli bir yere sahip olan Kahire-el-Ezher, Bağdat-Nizamiye medreselerinden tarihsel bir önceliğe sahipti. Bu üniversite, Batı'da büyük bir ilim ve kültür merkezi haline gelmişti. İlmî otoritesi ve eğitim kalitesi hem Müslümanlarca hem de Yahudi ve Hristiyanlarca kabul edilmekteydi. Öyle ki, Hristiyan papazlar, krallar ve kral çocukları Kurtuba medresesinde eğitim almak için buraya akın ediyorlardı.¹⁵⁴

İbn Hazm'ın kelâmî konularla ilgili görüşlerini tespit edip değerlendirirken, onun sahip olduğu bu alt yapı, elbetteki önemli olmalıdır. Onun niçin farklı bir görüş ileri sürdüğünün cevabını ararken, takip edilen izler sonuçta, İbn Hazm'ı, İbn Hazm yapan bu alt yapıya bizi bir şekilde götürecek ve bir takım alakalar kurmamıza neden olabilecektir. Bu itibarla, İbn Hazm'ın hayatını, düşünce tarzını, görüşlerini biçimlendiren ve etkileyen etmenlerin başında hiç şüphesiz Endülüs gelir. Âlimimiz, her şeyden önce bir Endülüslüdür. Endülüslü bir Müslüman, Endülüslü bir entellektüel, bir aristokrat, bir siyaset ve devlet adamı ve bir âlimdir. Onun görüşlerinin arka planını oluşturan ve İbn Hazm'ı ortaya çıkaran şartlar elbette ki bunlarla sınırlı değildir.

1.5.7. İbn Hazm'ın Usûlü

1.5.7.1. İbn Hazm'a Göre Din

Hem fıkıh, hem akâide dair konularda, dinin alanına giren şeyleri tespit ederken veya dînî bir meselenin hükmünü araştırırken İbn Hazm'ın tarzını belirleyen ana etken, onun din anlayışıdır. İbn Hazm, aslında akılcı bir mütefekkindir. Fakat dînî konularda Zâhirilik gibi, akla pek de geniş imkânlar tanımayan bir ekolü benimsemiştir. O, dînî alan ile dînî olmayan alanı; metafizik ve fizik âlemi birbirinden ayırmıştır. İbn Hazm'a göre dinin kaynağını metafizik saha ilgilendirir. Fiziki âlem ise duyuların, tecrübenin ve aklın geçerli olduğu bir alandır. Fizikî âleme ait olan bilgiler, bu vasıtalarla elde edilir. Fakat bu bilgi elde etme vasıtaları, metafizik alanında sınırlı bilgi sağlar. Ancak biz her hangi bir konuda, Allah'ın o konuyla ilgili muradının ne olduğunu ne akılla, ne duyu organlarımızla ne de tecrübemizle bilebiliriz. Bunu bilmemizin tek

¹⁵⁴ Murat Serdar, *a.g.e.*, s. 55.

yolu Allah tarafından bilgilendirilmektir. Allah'ın bilgilendirmesi ise ancak bir peygamber aracılığı ile olmaktadır. Bu şekilde Allah'tan bir vahiy gelmeden veya peygamberinden bir haber sabit olmadan, dînî konular hakkında kendi aklımızla ve duyularımızla bir hüküm veremeyiz. Bu söylediklerimize dayanak olması için, İbn Hazm'ın şu sözlerini nakletmemiz mümkündür: “Şeriat (dîn) Allah'ın, elçisi Hz. Muhammed'in ve ondan önce de diğer peygamberlerin diliyle açıkladığı, diyânet konusunda koyduğu kanunlardır.” Akıl zorunlu bir şekilde gösterir ki, hiçbir kimsenin, Allah'ın kullarına yüklediği sorumlulukları, Onun katından gelen bir haber olmadan bilmesine imkân yoktur. Bunlar, ancak bir muhbirin Allah şöyle emretti, şundan nehyetti demesiyle bilinebilir.”¹⁵⁵

İbn Hazm'ın bu konudaki düşüncelerini kısa bir şekilde özetlemek istersek, din, hakkında bilgi ilâhî bir bilgilendirme yani vahiyle olur. Bu vahiy, ister Kur'an gibi metlûvv olan vahiy, isterse hadisler gibi gayr-i metlûvv vahiy olsun, dinin bundan başka bir kaynağı yoktur. Hatta peygamber bile din konusunda kendince içtihat etme yetkisine sahip değildir. Kur'an bu konuda “*O hevasından konuşmaz*”¹⁵⁶ buyurarak gayet açık bir şekilde bunu ifade etmiştir. O, peygamberin hadislerini de vahye dayanan ve Allah'tan alınan bilgiler olarak değerlendirir ve Kur'an'dan ayrı görmez. İcmâ ve delil olarak belirttiği ve dinin hükümlerini tespit etmek için kullanılan yöntemleri de ancak nasslara dayanması durumunda kabul eder. İbn Hazm, dine ait bir hükmün ancak nass veya nassa dönen bir icmâ veya delil ile bilinebileceğini kabul ederek, şunları söyler: “Sahih oldu ki, bir şeyi yasaklayan veya emreden, ancak burhanla bunu yaparsa kabul edilir. Çünkü Allah'tan başka yasaklayıcı ve emredici yoktur. Allah adına konuşmak, ancak Allah tarafından bildirilen şeyi haber vermek ile olabilir. Bu da Kuran veya Sünnette bulunan şeylerdir. Mübah kılma, bir mübah kılıcıyı, yasaklama, bir yasaklayıcıyı, farz kılma, bir emrediciyi gerektirir. Her şeyin yaratıcısı ve Mâlikî olan Allah'tan başka mübah kılıcı, yasaklayıcı ve emredici yoktur. Ondan başka ilah yoktur.”¹⁵⁷

İbn Hazm'ın din konusuyla ilgili olarak ifade ettiği bir başka husus da dinin tamamlandığı, hiçbir eksiğinin bırakılmadığı, dolayısıyla dinde bir artırma ve eksiltme yapılamayacağı konusudur.¹⁵⁸ İbn Hazm, “*Bugün dininizi tamamladım ve sizin için*

¹⁵⁵ İbn Hazm, *el-ihkam fî Usûli'l-Ahkâm*, (Thk. Ahmed Muhammed Şakir), Mısır, 1347/ 1928-1970, C.1, s. 43.

¹⁵⁶ Necm, 53/ 3.

¹⁵⁷ İbn Hazm, *en-Nebzetu'l-Kafiye fî Usûli'l-Fıkhi'z-Zâhiri* (Tahk. Muhammed Zahid el-Kevseri) Matba'atu'l-Envâr, Bilinmiyor, 1359/1940, s. 23.

¹⁵⁸ İbn Hazm, *el- Fasl*, C.5, s. 64.

İslam'ı din olarak seçtim."¹⁵⁹ ayetini bu konuda delil olarak zikreder. Delil olarak gösterdiği ayetlerden birisi de "*Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*"¹⁶⁰ ayetidir.

İbn Hazm'a göre dini hükümlerin ne olduğu konusunda müracaat edilecek bir tek asıl vardır ki, bu da "Nass" terimiyle ifade edilen, vahyin bilgisidir. İbn Hazm, dinin kaynağı olan nassları ifade edildikleri lafızlara bağlı olarak, literal bir biçimde anlamak zorunluluğu üzerinde önemle durur. Nasslardan gelen veya nasslara dönen bir icmâ ya da bir delil olmadan nassları lâfzî anlamlarından başka bir anlama çekmeyi kesinlikle haram olarak kabul eder.

Son olarak İbn Hazm şöyle der: "Biliniz ki Allah bizi bu dünyaya devamlı olarak kalmak için değil, gezmek ve konaklamak için gönderdi. Bizden istenen, Rabbimizin elçisini göndererek bize yüklediği şeyleri yerine getirmektir. Biz bunun için yaratıldık. Bu yüzden bu dünyaya yerleştirildik. Sonra iki yerden birine götürüleceğiz. 'İyiler Naîm'de, kötüler Cahîm'dedir.'¹⁶¹ Allah bize iyilerin ve kötülerin kim olduklarını açıklamıştır. "*Allah ve Rasûlüne itaat edenler, altlarından ırmaklar akan cennetlere girecekler.*"¹⁶² Birçok ayetin ifadesine göre bu din, -Allah'a andolsun- Rabbimizin bizi mükellef tuttuğu dindir.¹⁶³ Bizi cehennemden kurtaracak olan şey yalnızca bu dine uymaktır. Bu din Kur'an'da, Rasûlullah'ın sünnetinde ve ümmetin icmâında tamamen açıklanmıştır ve din tamama ermiştir. Fazlası ve eksisi kalmamıştır."¹⁶⁴

1.5.7.2. Dinî İlimlerdeki Genel Usûlü

İbn Hazm'ın Zâhiri mezhebine mensup olması, nassların zâhirine sıkı sıkıya olan bağlılığı, dinî konuları bilmeyi ve dinî meseleler hakkında hüküm vermeyi, nass eksenli bir anlayışa oturtması, onun akli dışlayan birisi olduğu izlenimini verebilir. Ancak onun metodu akılcılıktır. Fakat İbn Hazm'ın akılcılığı, filozofların akılcılığından farklı olarak, nakil ve imana teslim olmuş bir akılcılıktır. O, akıl ilkelerine saygı duymak ve bunlara bağlı kalmak, mantığı kökleştirip Arapçalaştırarak, Arap kültürüne uyarlamak gerekliliği üzerinde ısrarla durmuştur.

İbn Hazm, fikhî konularda benimsediği ve tabi olduğu Zâhiriliğin metodunu, inanç konularıyla ilgili olarak Kelam ilminde de yerleştirmek istemiştir. O, bu

¹⁵⁹ Maide, 5/ 3.

¹⁶⁰ En'am, 6/38.

¹⁶¹ İnfitar, 82/13.

¹⁶² Nisa, 4/13.

¹⁶³ En'am, 6/38; Nahl, 16/64; Nisa, 4/59; Maide, 5/3.

¹⁶⁴ İbn Hazm, *en-Nebzetu'l-Kafiye*, s. 22.

düşüncesini uygulamaya koyarken, kendine has bir usûl geliştirmiştir. İbn Hazm'ın ortaya attığı yeni usûlün en belirgin yönleri şunlardır:

1. Akıllı ruhun arazlarından biri olarak kabul etmek, cevher olarak kabul etmemek.
2. Mevcudatı anlamakta tüm cevher görüşlerini inkâr etmek. Uzunluğu, genişliği ve derinliği olan cismin bizzat kendisinden oluştuğu keyfiyetleri esas alan anlayışlar geliştirmek.
3. Küllîyatı anlamak için zâhirî bakışı esas tutmak. Akılî ve hissî evâilden başka olan bilgi kaynaklarını kabul etmemek.
4. Özellikle tasavvurî, lügavî ve nassî yönlerden tenkit ve tahlili uygulamak,
5. Kesin mukaddimleri kabul etme keyfiyetine özen göstermek, onlardan şüphe etmemek.¹⁶⁵

Onun metoduna dair zikredilen bu özelliklerin doğal sonucu olarak, metodunda şu somut ilkelerin varlığından bahsetmek mümkündür:

1. Kıyasın iptali,
2. Eşyanın tabiatlarının olduğunu kabul etmek,
3. Dînî hakikatleri geldiği gibi kabul etmek, nassların anlamlarını zâhirlerinden kaydırmamak,
4. Lafızları konuldukları anlamdan kaydırmamak,
5. Aklın, dînî konularda tek başına aciz olduğunu bilmek.¹⁶⁶

İnsanın bilgi elde etmesi ancak, akıl, duyu organları ve doğru haber ile mümkün olabilir. Bunların dışında imamın bilgisi, ilham, keşif yolları kabul edilmez. Her şeyden önce bunlarla edinilen bilgiler objektif ve ispatlanabilir bilgiler değildir.

İbn Hazm, dinde gizli bir şeyin olmadığını ve burhan yolunu savunur. Ona göre, herkesin kendi görüşü kendince güzel ve doğrudur. Yoksa bir tasdik, başka bir tasdike üstünlüğü yoktur.

1.5.7.3. Kelâmî Konulardaki Usûlü

İbn Hazm'ın sistemi, daha çok Ehl-i Hadis ve Selef'in çizgisine yakın olup, Eş'ârilik, Mâturîdîlik ve Mu'tezile gibi kelam ekollerinden farklıdır. Zâten kendisi bu mezhep ekollerini tenkit etmiş ve onların görüşünde olmadığını açık bir şekilde ifade

¹⁶⁵ İbn Hazm, “*Manzumetu İbn Hazm*”, Mecelletu'l-Ma'had, C.21, Sayı 1, Kahire 1975, s. 149.

¹⁶⁶ İbn Hazm, a.g.e., s. 149.

etmiştir. Onun her zaman bağlı olduğu bir tek usûlü vardır, o da Zâhiriliktir. İbn Hazm hem fikhî hem de kelâmî konularda bu usûlü kullanmıştır.¹⁶⁷

Daha önce de belirttiğimiz gibi, İbn Hazm dinin vahiy olduğuna ve hükümlerinin de tevkîfî olduğuna inanır. Ona göre, din konusunda hüküm koyan Allah'tır ve dolayısıyla Onun elçisidir. Dinin hükümlerinin bir kısmı ameli pratiği ilgilendirir ve Fıkıh ilmi içerisinde incelenir. Bir kısım hükümler ise inanmayı ilgilendirir ve Kelam-Akâid ilmi içerisinde incelenir. İbn Hazm'ın kelâmî konulara yaklaşırken kullandığı metot, aslında fikhî meseleler için kullandığı metottan farklı değildir. Onun Zâhiri-Kelâmî usûlünün temel özelliklerini şöyle sayabiliriz:

1. Dinin alanı ile eşya ve tabiat bilimlerinin alanını birbirinden ayırmak gerekir. Din, kaynak itibariyle vahye dayanır. Bu durumda dinin hükümlerinin koyucusu, bildiricisi olarak iki otorite karşımıza çıkar, bunlar da Allah ve peygamberdir.
2. Eşyanın hakikatı sabittir. Varlıklar, Allah'ın kendilerini yarattığı bir hakikate ve tabiata sahiptirler. Eşya yani yaratılmış varlıklar, dış âlemde gerçekleşmiş, hakiki birer varlık olup, mümkün varlık kategorisine dâhildirler. İnsan, eşya ve hakikatler hakkında “duyu organları, akıl ve haber” ile bilgi sahibi olabilir.
3. İnançla ilgili dînî hükümlerin çıkarılacağı dört asıl kaynak vardır. Bunlar, İbn Hazm tarafından “Kur'an, Sünnet, İcmâ ve Delil (burhan)” şeklinde ifade edilir. Onun icmâ ve delilin dayanağının da nasslar olması gerektiğini düşündüğü de göz önünde bulundurulduğunda, kitap ve sünnet, iki aslî kaynak olarak karşımıza çıkar. İbn Hazm'ın zikrettiği bu dört asıldan sonuncusu olan delil, sahih mukaddimelerden oluşmalı ve nassa dayanmalı, mantık kuralları içinde sağlam bir şekilde kurgulanmış olmalıdır.
4. İbn Hazm, Mantık ilmine büyük önem vermiş ve Gazâlî'den daha önce Müslümanların mantığı öğrenmeleri ve doğru bir şekilde kullanmalarının zorunluluğunu ifade etmiştir. Hatta daha önce belirttiğimiz gibi, Müslümanların mantığı kolay ve doğru bir şekilde öğrenmelerini sağlamak için onu Arapçalaştırma projesini tatbik koymuş ve et-Takrib lihaddi'l-Mantık isimli eserini yazmıştır.
5. Kıyas ve re'y inançla ilgili hükümlerin tespitinde kullanılamazlar. Allah ile

¹⁶⁷ Watt, *İslami Tetkikler*, s. 120-121; Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*, s. 78; İgnaz Goldziher, *Zahiriler "Sistem ve Tarihleri"*, s. 99.

ilgili konular başta olmak üzere, hiçbir imânî ve dînî meselede kıyas ile hüküm verilemez. Kelamcıların kullandığı, ğâibin şahide kıyası yöntemi, tamamen geçersizdir, yanlıştır. Çünkü kıyas, aynı tür veya cinse ait bireyler arasında yapılabilir. Hâlbuki Allah, mahlûkât cinsinden değildir. Ne insanlar, ne diğer canlılar, hiçbir şey Allah ile bir tür ve cins altında bir araya gelemezler. Bu husus naklen ve aklen sabit bir gerçekliktir. Durum böyle olunca, Allah'ın insana veya başka bir varlığa kıyas edilmesi, onlar hakkında verilen hükmün, Allah için de verilmesi bâtil olur. Bunun gibi, nass veya icmâ'a dayanan bir delil olmaksızın, insanların kendi akılları, düşünceleri ve re'y'leriyle imânî bir meselede bir hüküm vermeleri, câiz olmadığı gibi, doğru da değildir. İbn Hazm, kıyas ile varılan hükmün zan ve tahminden öteye gidemeyeceğini kabul eder. İbn Hazm, ğâibin, şahit ile, Allah'ın mahluk ile aynı tür ve cinsten olmadığı ve aralarında bir kıyasın yapılamayacağı prensibinden hareketle, kıyası reddetmiştir.¹⁶⁸

6. Nassların anlamları ancak zâhirleri üzere olmalıdır. Nassların gizli anlamları, bâtin manaları yoktur. Allah demek istediği şeyi, o cümlelerle söylemiştir. Bu itibarla insanlar cümleleri ve cümleleri oluşturan lafızları zâhiri üzere, Arap dilinin kuralları içinde anlamaya çalışmalı, bunların anlamlarını kaydıracak tevil, teşbih, mecaz ve yorumlardan kaçınmalıdır. İbn Hazm nassların anlaşılması konusunda Arap diline ve onun kurallarına vurgu yapar. İbn Hazm'a göre "Kur'an'ın, lisanı kullanım tarzından hangi manayı kastettiği anlaşılmalıdır."¹⁶⁹
7. İtikatla ilgili hükümler tespit edilirken hadislere de dayanılabilir. Bilindiği gibi mütekellimler, mütevâtir olmayan hadislerin kelâmî konularda delil olarak kullanılmayacağını, bir prensip olarak kabul ederler. Onlara göre, ancak mütevâtir hadisler kelimada delil olarak kullanılabilir. Fakat İbn Hazm, bu görüşe katılmadığını, pek çok konuda mütevâtir olmayan hadisleri delil olarak kullanmakla göstermektedir.
8. İbn Hazm'ın yönteminde her ne kadar nassların zâhirini esas alıp, nasslara dayalı bir istidlâl öngörülmekte ise de, akılcılık ve akla dayanmak önemlidir. Hatta bazı araştırmacılar, onun yönteminin akılcılık olduğunu ifade ederler. İbn Hazm, İslam inancını temellendirirken, "aklî delillerle Allah'ın varlık ve

¹⁶⁸ S.Yefût, "İbn Hazm el- Endelûsî", s. 235.

¹⁶⁹ İgnaz Goldziher, *Zahiriler "Sistem ve Tarihleri"*, (Çev. Cihat Tunç), s. 106.

birliğini, Muhammedî nübüvveti ve onun risâletini kanıtlamaktadır. Bunu yaptığında Kur'an ve Sünnetin doğruluğu da sübut bulmuş olmaktadır.”¹⁷⁰ O, akla büyük önem vermiş olması itibariyle, akılcı olarak görülebilir. Ama nasslara dayanmanın zorunluluğunu kabul etmiş olan bir Zâhiri olarak salt akılcı değil, nassçı olarak da kabul edilebilir. İbn Hazm'a göre, aklî bûrhanlar bilgiye vesile olan önemli araçlar olsa bile kitap ve sünnet asıllarına asla dâhil edilmezler.¹⁷¹

9. İbn Hazm'ın usûlünde objektiflik ve sistematik yöntem de önemlidir. O, problemi ortaya koyar, problemle ilgili olarak karşı tarafın görüşlerini, anlayışlarını ve delillerini objektif bir biçimde belirtir. Sonra tek tek bu görüşleri ve delilleri değerlendirir ve yanlışlarını gösterir. Sonra da kendi görüşünü delilleriyle birlikte ortaya koyar. İbn Hazm, delillerini öncelikle ayetlerden ve hadislerden seçer, sonra icmâ'a dayanan deliller kullanır. Tabii ki aklî, bedîhiyyâta ve müşahedelere dayanan delili de ihmal etmez.

1.5.8. İbn Hazm'a Göre Dinî Hükümlerin Kaynakları

İbn Hazm, dînî bir hükmü bilmenin ancak Kur'an, Sünnet, sahabenin icmaı ve burhan ile mümkün olacağını düşünür. Ancak bunların hepsi de nassa râcîdir. Nass ise sübûtu bilinen ve manası anlaşılan şeydir. İbn Hazm, bu dört aslın kesinlikle birbiriyle çelişmeyeceğini ve birbirine muhalefet edemeyeceğini kabul eder. Ona göre sünnet, Kur'an'a kesinlikle ters düşemez. Aksine onu şerh edip tanımlar, icmâ da sünneti şerh eden ve tamamlayan bir temel olduğuna göre, onun da Kur'an'a ters düşmesi mümkün değildir. Akıl da böyledir, Kur'an'la çelişmediği gibi, Kur'an da akılla çelişmez. İbn Hazm, bunu şöyle ifade etmiştir: “Allah'ın buyurduğu her söz hak olup, hiçbirisi aklî olana aykırı değildir. Aksine Allah'ın sözlerinin hepsi makuldür. Allah'ın haber vermesinden önce bizim için mümkün olan bu bilgiler, O'nun haberiyle vâcib, hak ve kesin olurlar.”¹⁷²

Usûl âlimlerinin genelinin kabul ettiği dört asıldan farklı olarak, İbn Hazm'ın kabul ettiği dört asıl içerisinde kıyas yoktur. O, kıyasa olan karşıtlığı ile tanınmıştır. Dolayısıyla kıyası reddedip onun yerine “Burhan” veya “Delil” diye tabir ettiği bir aslı ikame eder. Şüphesiz İbn Hazm'ın usûl-u erba'a konusundaki farklı düşünceleri sadece

¹⁷⁰ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 440; Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Kelamî Görüşleri*, s. 82.

¹⁷¹ Zeyyab, “*el- Menhec*”, s. 103.

¹⁷² İbn Hazm, *el- Fasl*, C.2, s. 126.

kıyası reddetmesi değildir. O, her asıl ile ilgili olarak kendi metodundan kaynaklanan farklı görüşlere sahiptir. Sözelimi o, icmâi kabul ederken bunu sahabe icmâi ile sınırlandırır.¹⁷³

1.5.8.1. Kitap

İbn Hazm, dini hükümlerin çıkarıldığı ilk aslın kitap olması hususunda bütün Müslüman âlimler ile aynı görüşü paylaşır. Kitap, Allah tarafından, peygamberi Hz. Muhammed'e vahyen indirilmiş olan kutsal buyrukları ifade eder. Kitap yani Kur'an, dînî hükümlerin çıkarıldığı asılların birincisidir. Kur'an'ın nasslarıyla amel etmek farz olduğu gibi bunlarla kesin bilginin hâsıl olması da farzdır. Tevâtür yoluyla bize ulaştığı için kendisinden asla şüphe edilemez. Kitap bu güne kadar hiç değişmeden gelmiştir. Onu hiçbir insan değiştiremez, buna gücü yetmez. Allah insanları bu işten aciz bırakmıştır.¹⁷⁴

İbn Hazm, kitaptan hüküm çıkarırken onun zâhiri anlamını esas alır. Kitaptaki nassların zâhiri manalarının dışına çıkmak, esas olarak kabul edilemez. Ancak bir ayet veya hadiste gelmiş olan nass veya sahabe icmâi gibi bir delilin gerektirmesi durumunda zâhiri anlamdan başka bir anlam verilebilir ve bu durumda tevil de yapılabilir. Böyle bir delil olmaksızın tevil yapmak kesinlikle memnûdur.¹⁷⁵

1.5.8.2. Sünnet

Bütün usûl âlimleri, dînî hükümlerin çıkarıldığı ikinci kaynağın "Sünnet" olduğunda ittifak etmişlerdir. İbn Hazm da bu görüşe katılır. Sünnet, Hz Muhammed'in sözlü ifade ve amelî uygulamalarının tümüdür. Usulcülerin tümüne göre "Hz. Muhammed'in sözü hüccettir. Çünkü mucize, onun sözünün doğruluğuna delâlet etmektedir. Allah, ona tabi olmamızı emretmiştir. Ayrıca Allah, Kur'an'da peygamberinin hevasından konuşmadığını bildirmiştir."¹⁷⁶

İbn Hazm'a göre sünnet, vahyin dışında, ondan bağımsız, ayrı bir olgu olarak değerlendirilmez.¹⁷⁷ Ona göre, Allah'ın bilgilendirmesi ve izni olmadan peygamberin

¹⁷³ Murat Serdar, *a.g.e.*, s. 84.

¹⁷⁴ İbn Hazm, *el-İhkam*, C.1, s. 459–464; İbn Hazm, *Muhalla fi'l-Fıkḥ*, (Neşr. ve Tsh. İdaretu't-Tıba'ati'l-Müniriyye, Matbaatu'n-Nahda, Mısır, 1347/ 1928, C.6, s. 306; İbn Hazm, *el-Fasl*, C.1, s. 95; *Usulü'd-din*, (Çev. İbrahim Aydın), İnsan Yayınları, İstanbul, 1991, s. 80.

¹⁷⁵ İbn Hazm, *Usûluddin*, s. 46.; *el-Fasl*, C.3, s. 50.

¹⁷⁶ Gazzali, *el-Müstefâ*, C.1, s. 197.

¹⁷⁷ İbn Hazm, *ed-Dürre*, s. 415.

dahi kişisel düşüncesine göre içtihat yapma yetkisi yoktur.¹⁷⁸ Peygamberin dînî bir mesele hakkında verdiği hükümlerin hepsi, Allah'ın izniyle olmuştur. Eğer Allah'ın murat etmediği bir şeyi, kendi içtihadı ile söylemiş olsaydı buna müdahale edilirdi. Bunları düşündüğümüzde şunu anlarız; Allah rasûlü yaratıcıdan sadece Kur'an olan vahiyleri alarak bilgilendirilmemiştir. Kur'an olmayan, vahyedilmiş bilgiler de almıştır. Sözelimi peygamberimiz nasıl namaz kılacağını, şüphesiz sonradan öğrenmiş olmak durumundadır. Bunu ona öğreten de Cenab-ı Hak'tır. Namazın nasıl kılınacağı Kur'an'da anlatılmadığına göre, Allah rasûlü bu bilgiyi, Kur'an olmayan bir vahiyle bilgilendirilmek sûretiyle öğrenmiş olmalıdır. Bu ve benzeri başka durumlar bize, peygamberin Kur'an dışında da bazı vahiyler almış olabileceğini düşündürmektedir. Nitekim İbn Hazm da bu düşüncede olduğunu çeşitli yerlerde belirtmektedir.

1.5.8.3. Sahabenin İcma'ı

Bilindiği üzere icmâ, "Usûl" ilminde dînî hükümlerin çıkarılmasında ve delillerle temellendirilmesinde kendisine dayanılan üçüncü asıldır. Özellikle Ehl-i Sünnet'e mensup usul âlimlerinin hepsi icmâî, Kur'an ve Sünnet asıllarından hemen sonra zikrederler. Mu'tezile'den Nazzam'ın da dâhil olduğu bir grup ve İmâmiyye'nin dışında bütün mezhepler icmâî kabul etmişler ve onu dînî hükümlerin kaynaklarından biri olarak görmüşlerdir.¹⁷⁹

İbn Hazm icmâî dini hükümlerin çıkarılmasında başvurulacak bir asıl olarak kabul etmektedir. Ona göre icmâ, Kur'an ve Sünnet'ten sonra gelen üçüncü aslı oluşturur. O, icmâin peygamberimizin tevkîfine râcî olduğunu, dini bir konuda Allah'tan ve peygamberden gelen bir nassa dayanmayan icmanın bir geçerliliğinin olamayacağını ifade ederek şöyle der: "Gerçek ve doğru icmâ, ancak Allah'tan ve rasûlünden gelen bir nassa râcî olan icmâdır."¹⁸⁰

O, icmâ'a verdiği değer ve önemi şöyle anlatır: "İcmâ, Hanif dinine mensup olanların prensibidir. Onlar icmâin yanındadırlar ve icmâ'a sığınır. İcmâin sahih olduğuna dair bir delil bulunduğu, kim icmâdan ayrılırsa kâfir olur." İbn Hazm icmâî şöyle tanımlar: "İcmâ, peygamberin bir hadisi üzerinde sahabenin icmâ etmesinden başka bir şey değildir." İbn Hazm, bu tarifi farklı cümleler halinde tekrarlar, örneğin başka bir yerde şöyle bir ifade kullanır: "İcmâ, sahabenin naklettiği ve bütün

¹⁷⁸ İbn Hazm, *el-İhkam*, C.1, s. 1-9.

¹⁷⁹ S.Yefût, *İbn Hazm ve'l Fikru'l-Felsefi*, s. 137.

¹⁸⁰ İbn Hazm, *ed-Dürre*, s. 413

ümmetin de asırdan asıra onlardan naklettiği şeydir; iman, namazlar ve oruç gibi.”¹⁸¹

İbn Hazm, icmâı sahabenin icmâı ile sınırlandırmaktadır. Sahabenin icmâını da ancak peygamberden nakledilen haberler üzerinde olduğunda kabul etmektedir. Dolayısıyla sahabenin kendi içtihatları ile ittifak ettikleri herhangi bir hüküm eğer kitap veya sünnette var olan her hangi bir nassa dayanmıyor, sadece sahabe içtihadı olarak kalıyorsa bu da icmâ olmaz. Bu görüşleriyle İbn Hazm, icmâ konusunda kelamcılarının ve fıkıhçıların yollarından ayrılmaktadır.

1.5.8.4. Burhan

İbn Hazm, kıyası kabul etmeyip reddedince, onun yerine “Aklî Burhan”¹⁸², “Aklın delillerinin gerektirdikleri”¹⁸³ şeklinde isimlendirdiği mantıkî delili ortaya koyar. Onun dördüncü asıl olarak kabul ettiği bu delil, nass’tan hariç değildir. Bilakis ilk üç mastardan (Kur’an, Sünnet, İcmâ) çıkarılan ve istinbat edilen şeydir. Ona göre kıyas ve re’y delil olmaz. Bilakis delil, nasslardan veya icmâdan alınır.¹⁸⁴ Dolayısıyla delil ne kıyastır ne de sadece aklî istidlâlden ibaret olan bir şeydir. İbn Hazm’ın kabul ettiği delil, mantıkî zorunluluklar şeklinde olup illet üzere kâim olan fikhî kıyastan başkadır.¹⁸⁵

İbn Hazm, illet ile delili de birbirinden ayırarak, bunların farklı şeyler olduklarını iddia eder. Onun düşüncesine göre her ne olursa olsun delil yani burhan ile sıhhat bulan her şey Kur’an’da ve Rasûlullah’ın kelimasında veya icmâda bulunur. İyi araştıran ve Allah’ın kendisini anlayışla desteklediği herkes bunları bilir. Bunların dışında kalan şeyler ise kanaat veya saçmalıktır ve Kur’an da Allah rasûlünün kelamı da bunlardan beridir.¹⁸⁶

¹⁸¹ İbn Hazm, *el-İhkam*, C.4, s. 142, 149,150, 172; C.1, s. 27.

¹⁸² İbn Hazm, *el-Muhalla*, C.1, s. 5.

¹⁸³ İbn Hazm, *el-İhkam*, C.2, s. 120.

¹⁸⁴ İbn Hazm, *el-İhkam*, C.5, s. 106.

¹⁸⁵ S.Yefût, *İbn Hazm ve'l Fikru'l-Felsefi*, s. 154.

¹⁸⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, C.2, s. 95; Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 432.

İKİNCİ BÖLÜM

GENEL ÇERÇEVEDE İRADE ve İNSANIN HÜRRİYETİ PROBLEMİ

2.1. Tarifler

2.1.1. İrâde

İrâde kelimesi, talep etmek manasına Arapça R V D kökünden “if’âl” vezninde mastardır. İstemek, dilemek, arzulamak, meyletmek, bakıp isteyerek en iyiyi seçmek, bir şeyi severek ona itina göstermek, emretmek, tercih etmek, otlatmak için salıvermek, iştıyak, kasd, meşîet, hareket, hüküm, halk (yaratma) ve inşa, nefsin bir şey hakkında yapılmalıdır veya yapılmamalıdır diye hüküm vererek ona meyletmesi gibi manalara gelir.¹⁸⁷

Günlük hayatımızda bu kelime çeşitli manalar ifade eder. Bir şeyi yapıp yapmamaya karar verme gücü, istek, dilek, hükümdar emri, buyurmak, emretmek manalarında basit olarak kullanıldığı gibi Allah’ın isteği ve buyruğu manasında irâde-i ilâhiyye, insanın iradesi manasında irâde-i cüz’iyye, milletin tercihi ve kararı manasında millî irâde şeklinde izafetle de kullanılmaktadır.¹⁸⁸

Yine irade kavramı nefsin yapılmaması gerektiğine hükmettiği bir işi, bir amacı gerçekleştirmeyi istemesi, ona yönelmesi veya canlıyı kendisinden değişik mahiyetteki fiillerin doğmasını sağlayacak bir duruma getiren nitelik yahut bir fayda elde etme inancının ardından doğan eğilim gibi değişik şekillerde tanımlanmıştır.¹⁸⁹

İrade herhangi bir şekilde kendisinden fiil vuku bulan bir durumu canlıya gerektiren sıfattır. Gerçekte irade, daima mâduma (yokluk) taalluk eder. Zira o, herhangi bir işin meydana gelmesi ve vücut bulmasına tahsis edilmiş bir sıfattır.¹⁹⁰ İrade, nefsin fiile iştıyak ve meyletmesi olarak da tanımlanmaktadır.¹⁹¹

Yine irade nefsin arzuları olarak da tarif edilmiş, bu arzular iştıyak, eğilim, sevgi ve kasd olarak gösterilmiştir. Meyl fiile yöneliktir. İrade eğilim olarak kabul edildiğinde

¹⁸⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, R.V.D. mad., C.3, s.187; Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Kader ve Kaza*, Beyan Yay., İstanbul 1997, s.121; A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Nşr., İstanbul 2004, s.153; Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelâm*, İz Yay., İstanbul 2005, s.82; M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, MÜİFVY., İstanbul 1984, s.27.

¹⁸⁸ M. Saim Yeprem, *a.g.e.*, s.27.

¹⁸⁹ Mustafa Çağrıçı-Hayati Kökelekli, “İrade” Mad., *TDVİA*, C.22, s.380.

¹⁹⁰ Şerafettin Gölcük, *Bâkullânî ve İnsanın Fiilleri*, TDV Yay., Ankara 1997, s.67.

¹⁹¹ Muhammed b. A'lâ b. Ali et-Tahanevî, *Kitabu Keşşâf-i Istılâhâtî'l-Funûn*, Tahran 1967, C.I, s.252; Ömer Aydın, *Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük*, Beyan Yay., İstanbul 1998, s.73.

fiille birlikte oluşu ileri sürülürken, bir kuvvet olarak kabul edildiğinde fiilden önce oluşu benimsenmektedir.

el- İsfahânî'ye göre irade, iki anlamda kullanılmaktadır:

1. Mebde' (başlangıç) hakkında, nefsin bir şeye meyletmesi anlamında kullanılır.
2. Müntehâ (sonuç) hakkında, bir şeyin yapılması veya yapılmaması gerektiğine hükmetmek anlamında kullanılır.¹⁹²

İlim dilinde irade kelimesi kullanıldığı sahalara göre çeşitli manalar ifade eder. Fakat bizi burada tarih ve hukuk sahaları değil, felsefe, psikoloji ve din sahaları ilgilendirmektedir.

İrade daha ziyade ahlak felsefesinde ele alınmakta ve hürriyet problemiyle birlikte mütalâa edilmektedir. “İrade hürriyeti” Kant’a göre “iradenin aldığı kararların konusunun muhtevasında değil de kendi kendisinde aranmalıdır”.¹⁹³ Bu durumda irade, aklın uyulacak pratik kanunlar koyan bir fonksiyonudur, denebilir.

Başka bir deyişle irade sahibi bir varlık, amellerini düşünüp kendi seçtiği gayelere göre tayin eden bir varlıktır. Bu durumda irade “kişinin yine kendisinin seçtiği gayelere göre amellerini tayin etme gücüdür” diye de tarif edilebilir.¹⁹⁴

Fahreddin er-Râzî'nin kaydettiğine göre filozoflar, bir fiilin yapılmasında tamamen veya büyük ölçüde fayda bulunduğuna dair bizde bir kanaat uyandığında içimizde onu elde etme yönünde bir eğilim hâsıl olacağını, bu eğilime irade denildiğini belirtmişlerdir. Râzî, Allah hakkında bu anlamda bir iradeden bahsetmenin doğru olmayacağını, çünkü O'nun zatı için fayda veya zarardan söz edilemeyeceğini ifade ettikten sonra kelimcilerin irade tanımını şu şekilde verir: “Bir zorunluluk söz konusu olmaksızın yapılması veya yapılmaması mümkün olan bir hususta iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren sıfat”. Ragıp el-İsfahânî iradeyi “Arzu, ihtiyaç ve ümittten meydana gelen bir güç” olarak açıkladıktan sonra bu terimin bazen eyleme yönelme sürecinin başlangıç, bazen de bitiş noktası ifade ettiğini belirtir. Başlangıç noktasında irade, nefsin bir işi yapmayı arzulaması; bitiş noktasında o işin yapılmasına veya yapılmamasına hükmetmesidir. Terim, Allah hakkında sadece ikinci anlamda kullanılabilir. Çünkü Allah arzudan münezzehtir, yalnızca hükmeder.¹⁹⁵

İnsan hürriyeti ve fiili konusunda irade ile eş anlamlı olarak “ihtiyâr”, “meşîet”, “kasd” gibi kelimeler de kullanılmaktadır. Meşîet, “şey” kelimesinden alınmış olup,

¹⁹² Ömer Aydın, *a.g.e.*, s.73.

¹⁹³ M. Saim Yeprem, *a.g.e.*, s.28.

¹⁹⁴ M. Saim Yeprem, *a.g.e.*, s.28.

¹⁹⁵ Mustafa Çağrıç-Hayati Kökelekli, *a.g.m.*, *TDVİA*, C.22, s.380.

mevcut isimdir. Kelamcılarının çoğunluğuna göre irade gibidir. Meşîet, lügatte icâd; irade ise bir şeyi taleptir.¹⁹⁶

İhtiyâr, en iyi olan şeyi talep etmek ve işlemek demektir. Birçok şey arasında en hayırlısını seçmek anlamındadır. Çünkü muhtar olan, hakikatte iki şeyden veya kendisine göre iki şeyden en hayırlısını ıztırâr olmaksızın irade eder.¹⁹⁷

Kasd, bir nesneye yönelmek, azm ve ahenk eylemektir. Kasd, sadece icâd halinde fiili irade etmek anlamına da gelmektedir. Kasd lafzı ancak hâdis iradede kullanılır. Kasd, kasdedenin bizzat kendi fiiliyle ilgili olup, başkasının fiili ile ilgili değildir.¹⁹⁸ İrade insanla ve onun fiilini oluşturmasıyla ilgili olan bir niteliktir.

İslam kaynaklarında ihtiyâr, meşîet, şevk, şehvet, kasd, azm gibi kelimeler de iradeye yakın bir anlam içermektedir. Fakat bunlar arasında az çok anlam farkları bulunmaktadır. İrade kısaca, harekete geçme gücü ve yeteneğidir ve fiilin gerçekleşmesinde belirleyicidir. İrade kişiyi fiile yönlendirmekte, fiil de iradeye bağlı olması bakımından gerçekleşme imkânı bulmaktadır.

Hayr kökünden gelen ihtiyâr ise birden çok davranış şekilleri arasında en hayırlısını, en faydalısını seçme, ayırt etme iradesi ve kararıdır. Bu bakış açısıyla ihtiyâr, bir dış zorlama olmadan kişinin kendi inanç ve kararına göre en uygun, en iyi ve doğru bulduğu şeyi seçip ona yönelmesidir. İrade ve ihtiyâr arasında bir genellik-özellik farkı bulunur. Mesela Fârâbî, iradenin ihtiyârdan daha geniş ve onu da kapsayan bir kavram olduğunu belirtir. Çünkü insan mümkün olanların yanında mümkün olmayanları da ister, hâlbuki sadece mümkün olanı seçer. Şu halde her ihtiyâr iradedir, fakat her irade ihtiyâr değildir. Gazâlî ise iradeyle ihtiyar arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade eder: “İhtiyâr, insanın idrak etmekte dolayısıyla karar vermekte tereddüte düştüğü bir konuda aklın yol göstermesi sayesinde doğan özel bir iradedir. Duyu ve mütehayyileye dayanan veya aklın kesin kararlarından gelen bir hüküm ortaya çıkmadıkça iradenin harekete geçmesi düşünülemez.” Gazâlî’ye göre bir şeyin iyi olduğuna dair bilgi onun yapılması gerektiği hükmünü verir; hüküm iradeyi, irade kudreti, kudret de fiili meydana getirir.

¹⁹⁶ Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Kûfî Ebu’l-Bekâ, *Kitâb el-Külliyât Mu’cemun fî’l-Mustalahât ve’l-Furûki’l-Lugaviyye*, Tahkik: Adnan Derviş, Muhammed el-Mısırî, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1992, s.75; Ömer Aydın, *Kur’an Işığında Kader ve Özgürlük*, s.75.

¹⁹⁷ Emrullah Yüksel, “İrade-i Cüz’iyye”, (Eş’arîlerle Mâtürîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1990, Sayı: IX, ss.2-11.

¹⁹⁸ Ebu’l-Bekâ, *Külliyât*, s.75; Emrullah Yüksel, *a.g.m.*, s.5.

2.1.2. Hürriyet

Hürriyet kelimesi, Arapça “Hurr” kökünden gelen bir yapma mastardır. “Hurr”, köle olmayan demektir.¹⁹⁹ Buna göre hürriyet, köle olmamak manasını ifade eder.

Günlük kullanımda bu kelime genellikle zorlama yokluğu manasındadır. Zorba bir iktidarın baskısı altında bulunmayan halkın durumu da aynı kelime ile anlatılır. Zaman zaman bağımsızlık, birinin hâkimiyeti altında olmayan kişinin hali, yasak edilmeyen her şeyi yapma, engellenmeden hareket etme gücü, kendi kendimize karar verebilme kabiliyeti²⁰⁰ gibi çeşitli manalarda da kullanılmaktadır.

Hürriyet kelimesi hukuk, tarih, iktisat, sosyoloji gibi bilim dallarında ayrı ayrı istilâhî manalar taşımaktadır. Bilhassa sosyal alanda, hukuk ve iktisat sahasında hürriyet ve hak kavramları birbiri içinde bazen zıt, bazen de birbirlerinin manalarını tamamlayıcı olarak görülmektedir.

Felsefe ve psikolojide ise hürriyet, mücerret bir mefhum olarak ele alınmakta ve çeşitli tarifler ortaya konmaktadır.

Genellikle zorlanmanın bulunmaması, dilediğini yapan kimsenin durumu olarak ele alınan hürriyet, psikolojide eğilimlerin ve irâdî fiillerin incelenmesi, ahlakta sorumluluk ve müeyyide meselelerinin araştırılması, sosyal alanda tabîî hukuk, siyâsî ve iktisâdî hürriyet konularının izahı, metafizik ve din sahasında ise kadercilik veya mutlak hürriyet açılarından incelemeye ve tarife tabi tutulmaktadır.²⁰¹

Hürriyetin felsefe, metafizik, din ve psikoloji açılarından tarifleri, kavramları zor, çok yönlü tariflerdir. Aslında “hürriyet kolayca tarif edilemeyen, zekânın kadrolarına sığmayan, anlaşılmaktan çok yaşanan bir olaydır”.²⁰² Bu sebeptendir ki hürriyeti tarif etmeye kalkanlar, ortaya koydukları tarifi, kendilerini hürriyeti inkâra götürdüğünü görmüşlerdir.

Hürriyeti, “amelleri kendi iradesinin çizdiği gayelere itaat eden veya istediğini yapabilen bir mahlûk”un hali olarak tarif edenler gerçekte bu tarife uyan varlıkların müşahede edilemeyeceği, buradan hareketle hürriyetin olmadığı sonucuna varmışlardır. Çünkü “hürriyeti inkâr etmek kabul etmekten çok daha elverişli ve kolaydır.”.²⁰³

Bazı filozoflar hürriyeti, “hür olarak hareket etmek” manasına almışlardır. “Hür olarak hareket etmek” demek, fiillerin “ben” den çıkması demektir. Bu “ben” in fiil ile

¹⁹⁹ M. Saim Yeprem, *Îrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s.23.

²⁰⁰ M. Saim Yeprem, *a.g.e.*, s.23.

²⁰¹ M. Saim Yeprem, *a.g.e.*, s.24.

²⁰² H. Vehbi Eralp, *Determinizm ve Hürriyet Üzerine Düşünceler*, Felsefe Archivi, C.5, s.3.

²⁰³ H. Vehbi Eralp, *a.g.e.*, C.5, s.1.

olan bağıllığı tarif edilemez, yaşanır. Çünkü bu bağıllığı kuran “zaman” tarif edilemez. Bu bağıllığı tarife kalkışmak onu mekânlaştırmak demektir. Nitekim hürriyeti de tarife kalkanlar bu yüzden onu inkâr etmekten başka bir şey yapamamışlardır.²⁰⁴

Hürriyeti bir “duygu” olarak düşünen ve hareketlerimizle ilgi kuran Spinoza (1632-1677) da aynı inkâr sonucuna ulaşmıştır. Spinoza “insandaki hürriyet duygusunun hareketlerimizin bütün sebeplerini bilmemekten ileri geldiğini söyler. Bu sebepleri tamamıyla öğrendiği anda insan, hareketlerinin matematik zaruretin aynı olan bir zaruretle meydana geldiğini anlayacak, en yüksek mükemmellik derecesine varacak, adeta tanrılaşacaktır”.²⁰⁵ Spinoza’nın bu görüşü hürriyeti gerçekten tarif edememesinin götürdüğü inkâr yoludur.

Bazıları da hürriyeti “irade hürriyeti” olarak ele almışlar ve görüşlerini bu yönde geliştirmişlerdir. “İrade hürriyeti deyince, esas itibariyle bir irade fiilinin sadece tecrid edilmiş motiflerin bir arada müessir olmaları neticesinde hâsıl olduğunu değil, aynı zamanda bu motiflerin arkasında hususî bir âmilin de yani bizzat şahsın, bizzat “ben” in bulunduğunu ve bu şahsın, nihayet bu motiflerin birisi ve ötekisi hakkında karar verdiğini de” anlamışlardır. Onlara göre “bu karar bizzat motiflerin bir kararı olmayıp muayyen bir motifi kabul eden, bu motifi “benim” motifim yapan kendi kararıdır”.²⁰⁶

Gerçekte hürriyetin kesin hatlarla tarif edilemezliği karşısında bunu bir “imân” bir “inanç” olarak düşünmek zorunda kalınmıştır. “İnsan hürriyetine inanmanın doğru olduğunu haklı göstermenin mümkün olup olmadığı ayrı bir meseledir. Fakat bu hürriyete inanılıyormuş gibi düşünüldüğü ve hareket edildiği de bir vakıadır.”²⁰⁷

Nitekim İmmanuel Kant (1724-1801) da hürriyeti “pratik aklın bir postulatı” olarak kabul etmiştir. Kant’ın hürriyet konusunu gerçek hayatın dışına atışı ise hangi zaruretle olursa olsun gerçek hürriyetin inkârı sonucunu doğurmaktadır. Kant ilmin imkânını ispat edebilmek için hürriyeti pratik aklın bir postulatı olarak ele almış ve neticede bunu gerçek hayatın dışına atmak zorunda kalmıştır. Hâlbuki “böyle bir görüşte yalnız ilim değerinden çok şeyler kaybetmekle kalmıyor, aynı zamanda gerçek hürriyet de yok edilmiş oluyor”.²⁰⁸

Bizce ister irade ve irâdî karar hürriyeti, ister hareket ve fiil hürriyeti olarak ele alınsın, en gerçekçi tarifi hürriyetin bir inanç, bir iman olduğu realitesinden hareket

²⁰⁴ Tahsin Yılmaz, *Determinizm ve Hürriyet Problemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1972, s.69.

²⁰⁵ H. Vehbi Eralp, *a.g.e.*, s.1; M. Saim Yeprem, *a.g.e.*, s.25.

²⁰⁶ M. Saim Yeprem, *a.g.e.*, s.25.

²⁰⁷ H. Vehbi Eralp, *a.g.e.*, s.1.

²⁰⁸ H. Vehbi Eralp, *a.g.e.*, s.1.

edilerek ortaya konacak tarif olacağında şüphe yoktur. Bu durumda hürriyeti “insanın irade ve hareketlerinde herhangi bir zorlama (cebr) altında olmadığına inanması” şeklinde tarif etmemiz mümkün olacaktır.

Kelamda da irade, hürriyet ve irade hürriyeti kavramları tartışılmış, değerlendirilmiştir. Kelam literatüründe irade özgürlüğü anlamına gelen “ihtiyar/serbestlik” ve insandan özgür iradeyi soyutlama anlamına gelen “cebr/zorunluluk” kavramları İslam düşünce tarihinde İlahî irade ve insan hürriyeti bağlamında yoğun tartışmalara sahne olmuştur. Örneğin, ilk kuşak Müslüman teologların literatüründe ihtiyar/serbestlik kavramının anlamı; “öznenin dilediği bir şeyi yapma ya da yapmama kudreti, kişinin dilediğini yapıp yapmaması kendi bireysel tercihi”; cebr kavramı ise “insanın cansız bir varlık gibi iradesiz ve seçme hakkından yoksun olması” anlamını ifade eder.

Tasavvufî düşüncede ise özgürlükten maksat nefsin hevâ, dünya ve onun lezzetlerinden bağımsızlaşmasıdır. Hürriyet, kulluk manasından bağımsız değildir. Bu manada hürriyet, mâsivâdan ârifin kurtulmasıdır. İnsan mâsivâdan kurtuldukça kölelik bağlarından arınır ve bütün benliğiyle Allah’a yöneldikçe hürriyetin çemberi genişler. İnsan kimin köleliği altında ise onun kuludur. Eğer nefsinin kölesi ise nefsin kulu, eğer dünyevileşmenin kölesi ise dünyanın kuludur. Her iki durumda da insan özgür değildir. Tasavvufta asıl hürriyet, insanın yaratılmışların köleliği altında olmamasıdır. Tasavvufta hürriyet, lezzetlerin varlığı ile yokluğu arasında tam bir eşitliktir. İnsan, arzularını çeken isteklerden ve dünya varlıklarından kaçınma derecesine göre hürriyete yaklaşır. Dolayısıyla tasavvufta organların hürriyeti değil, kalbin hürriyeti önemlidir. Bu sebeple sûfiler; dünyanın mahiyetini bilen ondan uzaklaşır, ahiretin mahiyetini bilen ona yaklaşır, kim Allah’ı tanırsa O’nun rızasını tercih eder, demişlerdir. Genelde tasavvufçular, mutlak hürriyet anlamına gelen “seçme özgürlüğü/hürriyeti”-ihtiyâr” yerine cüz’i irade anlamına gelen “irade hürriyeti” kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu geleneğe uyarak Mevlânâ da, “irade hürriyeti” kavramını kullanmayı tercih eder ve Mesnevî’de irade hürriyetini, ibadetin tuzu olarak nitelendirir. O ibadetle hürriyet arasındaki ilişkiyi şöyle belirtir: “Dilediğini yapma kudreti ibadetin tuzudur, lezzetidir. Yoksa bu gökyüzü de ihtiyarsız dönüp durmada. Fakat dönüşünden dolayı ne bir sevaba girer, ne de bir günaha. Çünkü hesap vakti sevap da ihtiyarî olarak işe verilir, azap da!”²⁰⁹

²⁰⁹ Ramazan Altıntaş, “Mevlânâ’ da İrade Hürriyeti”, *CÜİFD*, C.8, s.3.

Bu mısralarda görüldüğü gibi, insanın dışındaki bütün varlıklar yaptığı eylemlerde zorunludur. Onlar için irade hürriyeti diye bir şey söz konusu değildir. Asıl hürriyet, insan içindir. Çünkü insanın eylemlerinden sorumlu olabilmesi için özgür irade hakkına sahip olması gerekir. “Çalışma da, dua da hikmet miktarıdır. İnsan ancak çalıştığını elde eder” diyen Mevlânâ, tercihini, irade hürriyetinden yana yapmıştır.²¹⁰

2.2. Felsefede İrade ve İnsanın Hürriyeti Problemi

2.2.1. İlkçağda İrade ve İnsanın Hürriyeti Problemi

Felsefe tarihçileri “ilkçağ felsefesi” denildiği zaman milattan önce yedinci asırdan milattan sonra üçüncü asra kadar devam eden 1000 yıllık bir devreyi kasetmektedirler. Bunun Aristo’dan (384-322) sonraki kısmına “Hellenistik Felsefe” adı verilmektedir.²¹¹

Eflâtun (m.ö.427-347), Aristo ve Plotinus (204-270) gibi isimler ilkçağın belli başlı isimleridir. İslam düşüncesi açısından bakıldığında zaman bunlar ilkçağ düşüncesini temsil etmektedirler. Bu bakımdan biz ilkçağ felsefesinde hürriyet problemini bu belli başlı isimlerin görüşleri açısından vermeye çalışacağız.

Bu önemli isimlerden biri Sokrat’tır. İlkçağ felsefesinin büyük isimlerinden biri olan Atinalı Sokrates (m.ö.469-399) devirlerinde, şüphecilik göstermiş olan Sofistlere karşı mücadele vermiştir. Böyle olmakla birlikte ilkçağda bir dönüm noktası kabul edilen Sokrat da yine sofistlerin şüpheciliğinden hareket etmiş ve görüşlerini ortaya koymuştur. Sokrat görüşlerini alaycı bir ifadeyle söylemiş ve onun bu alayları “İroni Sokratik” diye şöhret kazanmıştır.²¹²

Sokrat hiçbirşey bilmediğini, bildiği tek şeyin hiçbirşey bilmediğinden ibaret olduğunu söylüyordu. Asrının düşüncesinde yepyeni bir görüş olarak ahlak sahasında, kâinatta tamamıyla bilinebilen bir şeyin var olduğunu, o varlığın “insan” olduğunu ifade etmiştir. Sokrat, Delf mabedinde “kendi kendini bil” sözüyle bakışlarını insana çevirmiştir. Eşyanın mahiyet ve menşesine ait meseleleri halledemiyorsak, hiç olmazsa ne olmamız gerektiğini, hayatın mana ve gayesini, ruhun “hayr-ı âlâ” sını bilebiliriz. Yegâne sağlam ve faydalı olan bu bilgidir. Çünkü yegâne mümkün olan budur. Ahlakın dışında asla ciddi bir felsefe yoktur”²¹³ demiştir.

²¹⁰ Ramazan Altıntaş, *a.g.m.*, s.3.

²¹¹ Nihat Keklik, *Felsefe*, İstanbul 1978, s.150.

²¹² Nihat Keklik, *a.g.e.*, s.203; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1961, s.47.

²¹³ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (Çev. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1938, C.4, s.38.

Sokrat’a göre ahlakta üstün ve faziletli olmak bilgiye bağlıdır. “Doğru bilgi”, gerçekten doğru olan bilgi “doğru eylem”e vardırır. Ahlaklılığın özü “iyi”yi bilmektir. Felsefe herkes için geçerli olan “iyi”nin konusu üzerinde bir düşünmedir.²¹⁴

Bu anlayışta bilgi ahlakî bir değer kazanmaktadır. Dolayısıyla bu değeri birlikte arayanlar ahlakça da birbirlerini tamamlarlar ve birbirlerini olgunlaştırırlar. Bu görüş irade hayatında determinist-entellektüalist bir anlayıştır. Çünkü burada, ahlakta üstün, faziletli olma, aklın yetişmesine, bilginin açık ve olgun olmasına bağlanıyor. Onun için Sokrat “Hiç kimse bile bile kötülük işlemez, kötülük bilginin eksikliğinden ileri gelir” demektedir.²¹⁵

Sokrat, Daimonion adını verdiği vicdanından emir almaktaydı. Daimonion’un kendi içinde barındığını, hayatının önemli anlarında kendisine yol gösterdiğini, genellikle onu kötülüklerden menederek frenlediğini ve onu uyardığını ifade etmektedir. Aslında onun temiz vicdanı olan Daimonion başkaları tarafından yeni bir tanrı zannedilmiş, bu yüzden mahkemeye sevk edilmesine ve sonunda da ölmesine sebep olmuştur.²¹⁶

Sokrat, açık ifadelerle hürriyet ve iradede bahsetmemekle birlikte ahlak felsefesi olarak ortaya koyduğu görüşlerde gerçek hürriyetin inkarına yol açan determinist bir düşünce sergilemektedir.

İlkçağın önemli filozoflarından bir diğeri de Eflâtun(m.ö.427-347)’dur. Eflâtun da yanılmaz bir iç duygu sayesinde kendi kendimize yüksek hayrı, “hayr-ı âlâ”yı bileceğimizi söylemiştir. Bu görüşünü Sokrat’tan aldığı şüphe yoktur.²¹⁷

Eflâtun’a göre “iyi”, doğru bir yaşayışın kesin ölçüsü, biricik gayesidir. Gerçeğe, doğru düzene (kozmoz) ruh ancak iyi ile erişir.²¹⁸

Eflâtun’da zaman ebediyetin imajıdır, ebedî olarak devam edecektir. Zaman, göklerin hareketidir. Çünkü gece, gündüz, ay vs. zamanın parçalarıdır. Şu halde dünyanın yaratılışını inkâr eden kimseler, zamanı da inkâr ederler. Dünyanın yaratılmış olduğu andan itibaren zaman da var olmuştur. Zamandan sonra da güneş, ay ve gezegenler yaratılmıştır.²¹⁹

Kâinatın cismi tasavvur olunabilen en güzel şekil olan ve onu ancak makul numunesine benzeten küre şeklindedir. Mihveri etrafında dönerek ve böylece durmaksızın kendi bulunduğu yere gelerek, en mükemmel mümkün olan bütün hareketler

²¹⁴ M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s.35.

²¹⁵ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.51.

²¹⁶ Nihat Keklik, *Felsefe*, s.203-204; Macit Gökberk, *a.g.e.*, s.52.

²¹⁷ Alfred Weber, *a.g.e.*, s.47.

²¹⁸ Macit Gökberk, *a.g.e.*, s.64.

²¹⁹ Nihat Keklik, *a.g.e.*, s.226-227.

içinde İde'nin ezelî ve ebedî sükûnetine en çok benzeyen ve onun hareketsizliğini en iyi taklit eden hareketi yapar. O mükemmeldir, ebedî olarak gençtir ve hastalık tehlikesinden korunmuştur. Çünkü kendisinde tabiat kuvvetlerinin hepsini topladığından haricî hiçbir kuvvet onun üzerine tahrip edici bir şekilde tesir edemez. O yaratıcı İde ile aynı şekilde ebedî değildir, fakat en çok ebedîliğe benzeyen şeye maliktir, sonsuz bir zamana maliktir.²²⁰

Tanrı ancak tek bir “mükemmel âlem” yaratmıştır. Duyu organlarıyla idrak ettiğimiz “duyulur âlem”in illeti idealdır. Ama bu dünya idealara tamamen uygun değildir. Ancak olabildiği kadar uygundur. Bu da duyular âleminin başka bir prensibe dayanması yüzündendir. Bu prensip de “mekân”dır. Tanrı duyular âlemini mekânın içinde oluşturmuştur. Mekân ne düşünce ne de duyularla bilinebilir. Dolayısıyla ne bir mefhum, ne de bir idraktır. Mekân, dünya oluşumunun içinde geçtiği, bütün cisim formlarına bürünen, her nesneye yatak olan şeydir.²²¹

Eflâtun, mekânda dairevî bir akış olarak mütalaa ettiği zamanı fenomenler âlemi için bir eksiklik olarak görmektedir. Bu yüzden insan hürlüğüne zamanda değil “iyi”nin bilgisine sahip olmakta bulur. Eflâtun’a göre insan iyinin bilgisine sahipse hür olur. Çünkü bu bilgi insanı mutluluğa da götürür. Şu halde Eflâtun, hürriyet ile mutluluğu eş tutmaktadır. Çünkü gerçek mutluluk ruhun en yüksek olgunluğundadır. Bu olgunluğa ruhun kemali, kendi kendine yetmesi, gayesini kendi içinde aramasıyla ulaşılır. Dünyadan elini eteğini çekmek gibi ifrad bir tutumla değilse bile, iyinin bilgisiyle hazzı denge içinde birleştirebilen ahlaklı bir yaşayış insanı gerçek mutluluğa götürür.²²²

Netice olarak Eflâtun da hürriyeti insanın içinde mutlu olmasında aramış, insanın dışında fizik âlemde determinizmin dışına çıkan bir hürriyet düşünmemiştir.

Diğer bir ilkçağ filozofu da Aristoteles’dir. İlkçağ düşüncesinin İslam dünyasında en büyük tesir icra etmiş bulunan temsilcisi şüphesiz Aristoteles (m.ö.384-322) tir. Eflâtun’un talebesi olmuştur.

Aristo’nun hürriyet telakkisini anlayabilmek için onun hareket, mekân ve zaman anlayışını bilmek gerekir. Aristo’ya göre değişmeye tabi olan her varlıkta iki dâhilî prensip vardır. Bunlardan birisi “imkân” yahut “güç”, ötekisi de bu imkânın gerçekleşmesi yahut “fiil”dir. Bir gücün bir fiil haline geçmesi, değişme olduğu kadar bir harekettir. Hareketin zıttı ise ya bir zıt harekettir veya sükündür. Yani hareketin

²²⁰ Alfred Weber, *a.g.e.*, s.56.

²²¹ Macit Gökberk, *a.g.e.*, s.64.

²²² Macit Gökberk, *a.g.e.*, s.77.

yokluğudur. Hareket maddedeki mevcut kuvvetin fiile geçmesidir. Hareket, hareket bitmediği sürece şekil değiştirme tam değildir. Başka bir ifadeyle hareket, tamamlanmamış fiildir. Fiil ise tamamlanmış bir harekettir.²²³

Aristo metafiziğinde hareketin zaman bakımından bir başlangıcı yoktur. Hareket varlığın kendisi gibi öncesizdir. Ancak varlıktaki hareketin sebebinin gösterilmesi gerekir. Bu hareketin sebebi de formun madde üzerindeki tesiridir. Bir yandan maddede bir suret kazanmak meylî vardır, diğer yandan surette de bir gayeye doğru hareket etme gücü vardır. Ama suret daha yüksek bir suret karşısında yine maddedir. Böylece sonsuzluğa doğru uzayıp gider.²²⁴

Bu sonsuzluğu kabul etmek mecburiyeti vardır. Çünkü Aristo'ya göre hareket mahiyet itibarıyla süreklidir. Bunun sebebi de onun bir zamanda ve bir mekânda vuku bulan failinin bir tek olmasıdır. Hareketin bu sonsuzluğunu Aristo başlangıçsız olmasını ve sonunun bulunmamasını yine hareket mefhumundan çıkarır. Zira hareketin bir yerde belli bir zamanda başladığını kabul etmek, onun sonsuzluğunu kabul etmemek manasına gelir.²²⁵

Ruh canlı varlıklara canlı dedirten şeydir. Aristo'ya göre nebâtî, hayvânî ve insânî olmak üzere üç kademesi vardır. Nebâtî ruh, bitkilere mahsustur. Besleyici, büyütücü vasfı vardır. Hayvânî ruh, bunlara ilave olarak duyarlık ve hareket ettiricilik vasıflarını da taşır. İnsânî ruhta ise bütün bunlara ilaveten akıl denilen idrak ve düşünme kabiliyeti de vardır. Akıl, başlangıçta kuvve halindedir, sonradan fiil haline geçer. Kuvve halindeki akla “pasif akıl”, tecrübelerle olgunlaşıp kemale erdikten sonraki haline ise “aktif akıl” adını vermektedir.²²⁶

Aklın insan ruhunda bulunması, onu hayvanla ilahî varlık arasında mutavassıt bir varlık yapar. Duyarlılığıyla, hafızasıyla, idrakiyle, insan hayvanın aynıdır. Akıl ile ilahî varlığa benzemektedir.²²⁷

İnsanın hürriyetini onun irâdî hareketlerinde aramak gerekir. İnsan aklının kuvveden fiile geçmesi irâdî hareketleri doğurur. Aklın, biri “fiil” diğeri de “düşünme” olan iki ayrı davranışı ile bir yandan ahlak tutumunun bir yandan da düşünmenin olgunluğu olarak kendini göstermesi, yine bunlara ait iki çeşit fazilet olarak ortaya çıkar. Ahlakî faziletler, iradenin eğitilmesiyle oluşurlar. Bu eğitim sayesinde insan doğru

²²³ M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s.39.

²²⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.91.

²²⁵ M. Saim Yeprem, *a.g.e.*, s.40.

²²⁶ Nihat Keklik, *Felsefe*, s.239.

²²⁷ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s.78.

görüşlere dayanarak “fiil”e alışır. Ahlakî faziletler insana pratik akla uymak, yani kararlarında doğru bir görüşe dayanmak kabiliyetini kazandırır. Aristo burada “fazilet bilgidir” diyen Sokrat’tan ayrılmaktadır. Yalnız, Aristo burada iradenin bilgi karşısında bağımsız olduğunu ileri sürmüyor. Ancak akıl bilgisinden doğan bir fiilin, bilginin eksikliğinden doğan bir istekten “kendiliğinden” daha güçlü olduğu fikrini de benimsiyor. Ona göre tecrübe bunun tersini gösteriyor. Bundan dolayı insan alıştırmalarla kendine hâkim olmayı öğrenebilmelidir. Ancak iradesini eğitmekle insan kuvvetli isteklerine karşı durabilir. Her durumda aklın gösterdiğini yapabilir.²²⁸

İnsanın hür olması, iradeli hareket etmesi demektir. Bu ise dış bir tesirin etkisinde kalmadan hareket etmektir. İrade ise seçme gücüdür. Seçme, bir dış tesirin etkisinde kalmadan, bizim gücümüz içindedir. Şu halde Aristo hürriyeti, hareket prensibinin kendimizde olması, dıştan gelmemesi olarak temellendirmektedir.²²⁹

Hürriyet probleminin çözümünde ilkçağ düşüncesinin karakteristiğini gözden geçirmek gerekirse, bundan önce Epikürcüler, Stoalılar ve Neoplatonistlerin hürriyet anlayışlarına da kısaca değinmemiz yararlı olacaktır.

Epiküros (m.ö.341-270) hürriyeti, bilgelik hürriyeti ile temellendirmenin geçersiz olduğunu görmüş ve hürriyeti temellendirmek için başka bir yol aramıştır. Epiküros mutlak determinist değildir. Tesadüf, yani sebepsiz bir neticenin mümkün olduğunu kabul ettiği için, ahlakta kayıtsız hürriyete yani neticesiz sebeplere yer vermektedir.

İrade hürriyeti probleminin Epiküros düşüncesinde büyük bir önemi vardır. Bir indeterminizm olarak irade hürriyeti, Yunan felsefesinde ilkin Epiküros’ta tam bir açıklıkla ortaya çıkmıştır. Felsefenin tek amacını insanı mutluluğa ulaştırmada bulan Epiküros’un doktrininin, insanın kör bir zorunluluğun elinde oyuncak olmadığı, onun kendi kaderini kendisinin belirleyebileceğini göstermeğe girişeceği pek tabiidir. Onun için Epiküros, insanın irade hareketinin pek çok iç ve dış şartlara bağlı olduğunu doğru bulmakla birlikte, insanın bu tesirle mutlak şekilde bağlı olmadığını, hatta bunlara karşı da karar verebileceğini, sebepsiz de seçebileceğini söylemektedir.²³⁰

İslam dünyasında “Revâkiyyûn” diye tanınan Stoalılar ise zamanın yaratıcı mahiyetini, ilerleyen bir keyfiyet olduğunu göremediklerinden insanın ancak zaruretin bilgisine sahip olmakla hür olabileceği görüşündedirler. Onlara göre de Aristo’da olduğu gibi zaman dâirevî bir akıştır. Stoalılara göre âlem esasen, âlem ruhu tarafından

²²⁸ Macit Gökberk, *a.g.e.*, s.96.

²²⁹ M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s.43.

²³⁰ M. Saim Yeprem, *a.g.e.*, s.45.

determine edilmiştir. Kâinattaki bütün olaylar bu zaruretle meydana gelirler. İnsanın bu kâinatta yapabileceği tek şey bu zarureti anlaması ve ona göre hareket etmesidir. İnsan ancak bu şekilde hareket ederse hür olabilir, mutlu olabilir. Çünkü fazilet, tabiata, akla uygunluktur. Bundan dolayı filozofun fazileti, akıl bilgisinde ve bundan doğmuş olan “irade gücü”ndedir. Fazilet aklın “doğru durum”da olmasıdır. Aklın doğru durumda olması da özü bakımından rasyonel dünyanın gidişine ayak uydurması, ona kendini bağlı kılması ile elde edilir. İnsan dünyanın gidişinden kendini sıyrıp ayıramaz. Onu isteyerek benimserse bu gidiş artık kendisine zor gelmez ve böylece de tedirgin olmaktan kurtulur.

Kısacası stoalılara göre de hürriyet tabiatın zarureti anlamak ve hareketlerimizi ona uydurmaktır.²³¹

İslam dünyasında Eflâtun ve Aristo gibi büyük tesirler bırakmış olan ilkçağın son felsefe ekolü Neoplatonizmdir. Türkçede Yeni Plâtonculuk diye isimlendirilen ve dînî bir felsefe karakterindeki bu ekolün temsilcisi Plotinus (204-270) tur.²³²

Plotinus da Eflâtun gibi materyalizmin tam karşısındadır. Gerçek manasıyla ruhçu bir görüşe sahiptir. İdeaların gerçek olduğunu ve ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmektedir. Plotinus’a göre ruh, cisimle zihin arasında bulunmaktadır ve her ikisini de temsil eder. Zihnî sahada mantıkî zaruretler, cisimler âleminde ise fizikî zaruretler hâkimdir. Ruh ise “hür irade” mıntıkasıdır. Cismin ısrarlı çağırımları ile zekâninkiler arasında bulunduğundan akla doğru dönerek sadece zihnî bir hayat yaşayabilir, fakat maddeye doğru da dönebilir, düşerek (sükût) dünyevî bir uzviyetle tecessüm edebilir.²³³

İnsan ruhları her zaman kaba bir suretle maddî olan cisimlerde hapsedilmiş değildi. Önce kendi kendilerinin değil, Allah’ın şuuruna malik olan semavî ruhlardı. Fakat egoist fertler olmak ve onları birbirinden ayıran kaba cisimlere bürünmek için hayatlarını ilahî hayattan ayırdılar. Madde âlemine düşmek, bir şahıs haline gelmek ve dünyevî bir cisme bürünmek, bir tek ve aynı harekettir ve şimdiki hayatın sefaletleri bunun hak edilmiş cezasıdır. Bu hür bir harekettir. Şöyle ki, bizden başka hiçbir kuvvet bizi buna mecbur etmedi, kendi öz tabiatımızla buna götürülmüş olmak itibarıyla bu, zaruri bir harekettir. Herkesin akıbeti kendi eseridir ve karşılıklı olarak bunu ferdî karakterine uygun bir şekilde hazırlar. Şüphesiz biz ancak, “seçebileceğimiz” sonu seçeriz. Fakat yalnız onu seçiyorsak, bu, başkasını istemediğimiz içindir.²³⁴

²³¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.113-121; Nihat Keklik, *Felsefe*, s.248; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s.84-89.

²³² Nihat Keklik, *a.g.e.*, s.249.

²³³ Alfred Weber, *a.g.e.*, s.107.

²³⁴ Alfred Weber, *a.g.e.*, s.108.

Netice olarak diyebiliriz ki, ilkçağ filozofları hürriyet problemini çözüme kavuşturacak bir formül getirememişlerdir. Bunlar, zamanı dâirevî bir akış olarak ele aldıklarından insan hürriyetini tam olarak anlayamamışlardır. Bu yüzden hürriyeti temellendirmek için, Sokrat ve Eflâtun'da olduğu gibi “bilgelik”e ya da Plotinus'taki gibi mekanik bir “ben”e başvurmuşlardır. Çünkü bu zamanın dâirevî olması, geri çevrilebilmesi ancak mekânda mümkündür. Bu ise zamanın bir kemiyet olarak ele alındığını ifade eder. Bu anlayış Aristo'da çok belirgindir. İlkçağ filozofları zamanı kemiyet olarak ele aldıklarından insanda hiçbir zaman ilerleme olmadığını, her şeyin ezelden beri insana verildiğini, dolayısıyla aynı sebeplerin daima aynı sonuçları doğurduğunu, bu yüzden insanın gerçekten hür olamayacağını kabul etmişlerdir.

Bu sebeple ilkçağ filozofları insanın ancak bilgiye sahip olmakla, iyinin ve kötünün bilgisini elde etmekle hür olabileceğini ileri sürmüşlerdir.²³⁵

Hatta stoalılar gerçek hürriyetin olmadığını görünce bu hürriyetin tabiata, akla bağlılıktan ibaret olduğunu söylemek zorunda kalmışlardır.

2.2.2. Ortaçağda İrade ve İnsanın Hürriyeti Problemi

Plotinus'un öncülük ettiği neoplatonizmin tedris edildiği Atina'daki okulu 529 yılında imparator Justinianus (v. 565) un kapatması üzerine ilkçağ felsefesi sona ermiştir. Bu tarihten itibaren genellikle rasyonel tutum taşıyan Yunan felsefesi yerini irrasyonalist hristiyan ortaçağ felsefelerine terk etmiştir. Aklın kendi gücüne dayanarak doğruyu, gerçeği araştırma devri kapanmış, hristiyan dînî inançlarının ışığı altında düşünülmeğe başlanmıştır.²³⁶

Hristiyan ortaçağ felsefelerinde önce “patristik” (kilise papazları) ve “apolojialar” (hırsyanlığın felsefeye karşı savunmaları) devresi vardır. Hristiyanlık ilk olarak Yunan felsefesine düşman bir tavırla ortaya çıkmıştır. Sonra da içine felsefe karıştırmıştır. İşte “skolâstik” denildiği zaman özellikle miladî 8. ve 14. asırlar arasındaki bu devre anlaşılır.²³⁷

Ortaçağ filozoflarının hürriyet problemine nasıl baktıklarını, dönemin bazı önemli filozoflarının görüşleri ışığında incelemeye çalışalım.

²³⁵ Tahsin Yılmaz, *Determinizm ve Hürriyet Problemi*, s.51; M. Saim Yeprem, *a.g.e.*, s.48.

²³⁶ Macit Gökberk, *a.g.e.*, s.147.

²³⁷ Nihat Keklik, *Felsefe*, s.253.

Ortaçağın en önemli filozoflarından biri Origenes'tir (185-254). Origenes'in fikirleri yer yer stoacı, genellikle platonist felsefeyle Hristiyan imanını bağdaştırmaya çalışan bir hüviyete sahiptir. Ahlakî iradeyi ilahlaştıran bir tutum içindedir.

Origenes'e göre Allah varlıkların bir yaratıcısıdır. Fakat o değişmez olup ruhtur. Bu iki sıfatla da ezelde ve yalnız ruhlar, yani kendine benzeyen zeki iradeler yaratır. Mahdut sayıda olan bu ruhlar "çok yüksek" in etrafında onun şerefini aksettiren bir hâle gibi dururlar. Bunlar yaratıcılar gibi asıllarında iyi ve mükemmel olup onun gibi, iyiliğin kendisi, zâtî iyilik değillerdir. Yalnız ona iştirak ederler ve kötü ile bir arada bulunmayan, ilahî iradeden farklı olarak, onların izâfî hürriyeti, iyi ile kötü, Allah ile yokluk arasında hür bir seçmeyi tazammum eder. Hürriyetlerini kullanan ruhlar, Allah'ta ve onun kelamında hulasa edilen ezeli ve ebedî idelerin temasında sebat ederler veya kendileri de ilah olmak için gurur sikasıyla ondan yüz çevirirler.²³⁸

Görülüyor ki burada hürriyet anlayışı bir seçme hürriyeti şeklinde irade hürriyetidir ve bu irade de aslında Allah'ın iradesidir. Bu görüş açısından Origenes'in, kulun Allah'ın iradesi karşısında gerçekten hür olduğunu kabul ettiği söylenemez.

Diğer bir ortaçağ filozofu da Augustinus (354-430) tur. Ona göre, akıl ruhun özüdür. Akıl Allah'ı tanıyabilir. Çünkü Allah onu bize her şeyi bilmek, özellikle de Allah'ı bilmek için vermiştir. İman ancak akla malik bir varlık için mümkündür. Zaman bakımından iman zekâdan önce gelir. Bir şeyi anlamak için önceden onu kabul etmek lazımdır. Fakat iman bilmenin şartı olmakla beraber, gene geçici bir hal, içinde kaybolduğu ilmin aşağısında bulunan bir basamaktır.²³⁹

Augustinus insan dışında bir gerçek zaman kabul etmemektedir. Zamanı bir suur hali olarak mütalaa etmesi ise psikolojik izah tarzıdır.

Augustinus'a göre, eğer Allah bizim hareketlerimizi önceden görüyorsa bunlar mümkün olma vasıflarını kaybederler ve zarurî olurlar. Augustinus'u determinizme götüren felsefî sebeplere dînî sâikler de karışmaktadır. İnsan kendini günahkâr ve kendi öz çalışmalarıyla necâta varmaya kudretsiz hissetmektedir. Tabî insan fenalığın eseridir ve yalnız Allah'ın lütfu onu hürriyete vardırabilir. İlahî lütuf hiçbir suretle insan tarafından harekete geçirilemez. O sadece Allah'ın hürriyetinin eseridir. Allah insanı kurtarır, çünkü bunu ister. Fakat bütün insanları kurtarmaz. Onlar arasında necât için ayırdığı bir miktarını seçer. Bu seçme onun tarafından ezeli, insanın yaratılmasından önce olan, bir harekettir. Yani insanlar arasından bir kısmı necâta "önceden ayrılmışlar"dır.

²³⁸ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s.116.

²³⁹ Alfred Weber, *a.g.e.*, s.118-119.

Diğerleri ayrılmamışlardır. Augustinus ebedî azaba “önceden ayrılma”dan bahsetmekten mümkün olduğu kadar sakınmaktadır.²⁴⁰

Augustinus bu görüşleriyle çok açık bir teolojik fatalizm (kadercilik)e düşmüştür. O insan için tam bir determinizmi, Allah için ise tam bir indeterminizmi düşünmektedir. Ona göre ilahî iradeyi teşkil eden “mutlak iyi”dir. İyiyi iyi, kötüyü kötü yapan Allah’ın iradesidir.

Ortaçağ filozoflarından biri de Eriugena’dır. O Hristiyan skolâstik felsefesinin ilk temsilcisidir. Zamanın Hristiyan düşünce seviyesinden çok üstün görüşlere sahip olan Eriugena kader münakaşalarına da katılmış ve bu yüzden kilisenin sempatisini kaybederek azizlik mertebesine yükselememiştir. Hatta kilise inançlarına aykırı fikirler taşıdığı için eserleri 1225’de Paris’te yakılmıştır.²⁴¹

Eriugena’ya göre “kâinat Allah tarafından yaratılmıştır. Yine ona dönecektir. Nasıl ki her şey Allah’tan geliyorsa gene her şeyin Allah’a dönmesi mukadderdir. Necât için “önceden takdir edilme”, fakat “küllî takdir edilme” vardır. Düşmüş bütün melekler, düşmüş bütün insanlar, bir kelime ile bütün varlıklar Allah’a döneceklerdir. Cehennem azapları sadece manevîdir. Faziletin Allah’ı görmek veya vasıtasız olarak bilmekten başka mükâfatı, günahın vicdan azabından başka cezası yoktur. Cezalarda keyfî olan bir şey yoktur. Bunlar ilahî kanunun menettiği hareketlerin tabîî neticeleridir.”²⁴²

Eriugena’da, daha önce Augustinus’taki koyu bir dînî fatalizmin bir ölçüde yumuşadığı müşahede edilmektedir. Cezaların, ilahî kanunun menettiği hareketlerin tabîî neticesi olduğunu ifade etmesi, kişinin ferdî sorumluluğunu, onun serbest hareketleriyle temellendirmesi manasına gelmekle birlikte yine de “küllî takdir edilme” şeklinde de olsa necat için “önceden takdir edilme”yi kabul etmiş olması, kayıtsız mutlak bir hürriyet anlayışının bulunmadığını göstermektedir. Allah’ın görmesi, dolayısıyla ilmini fiille birlikte, fiil anında kabul etmesi, kaderi inkâr eden Mu’tezile gibi düşündüğü intibamı vermekte ise de her şeyde esas failin Allah olduğu, hatta bizim hayatımızın Allah’ın hayatı olduğu ifadesi Eriugena’nın kaderciliğini gösterir.²⁴³

Diğer bir ortaçağ filozofu da Saint Anselme (1033-1109)’dir. O, kendi çağında düşünceleri itibariyle ikinci Augustinus olarak isimlendirilmiştir. Ortaçağın en büyük Hristiyan skolâstik filozofu olan Saint Anselme, Allah’ın varlığı konusunda bilâhare Descartes (1596-1650), Spinoza (1632-1677), Leibniz (1646-1716), Hegel (1770-1831)

²⁴⁰ Alfred Weber, *a.g.e.*, s.125.

²⁴¹ Nihat Keklik, *a.g.e.*, s.260.

²⁴² M. Saim Yeprem, *a.g.e.*, s.55.

²⁴³ M. Saim Yeprem, *a.g.e.*, s.56.

gibi filozoflar tarafından da benimsenmiş olan “burhân-ı vücûdî” (ontolojik delil) nin mucidi olarak kabul edilmektedir.²⁴⁴

Saint Anselme de Saint Augustinus gibi âlemin yoktan var edildiğini kabul etmektedir. Ona göre yaratılmadan önce eşya Allah’tan ayrı olarak kendileri için var değillerdir. İşte içinden çıkarıldıkları yokluk budur. Fakat Allah için ve Allah’ta fikir halinde ezeli olarak vardır. Yaratılmalarından önce vardır, şöyle ki, yaratıcı onları önceden görür ve var olmalarını önceden takdir eder.²⁴⁵

Saint Anselme’e göre şahsî ve değişen her iradenin üstünde devirlere ve adetlere göre kader, adalet, şeref, vazife adını alan mutlak, değişmez, bozulmaz bir irade gerçeği vardır.²⁴⁶

Görülüyor ki Saint Anselme mutlak, kayıtsız bir hürriyet anlayışına çok uzak bulunmaktadır. O da tipik bir Hıristiyan kaderciliği içinde görünmektedir.

Ortaçağın önemli filozoflarından biri de Saint Thomas’tır. Saint Thomas’a göre, “Allah’ın ilmi, nazarî ve itibârî değil, apaçık ve anîdir. Allah’ın hem kendine hem de başkasına taalluk eder. Bütün müşahhas şeyleri oldukları gibi, diğer bütün eşyayı bildiği aynı fiille bilir. Allah, cüz’îleri de görür. Allah’ta iki türlü ilim vardır. Bunlardan biri görme, diğeri de idrak ilmidir.²⁴⁷ Allah’ın iradesi de vardır. Çünkü irade, idrakten çıkar. Hayra yönelmek iştîyak ve arzudan başka bir şey değildir. Lakin arzunun ilgilendiği şey, hissi olduğu zaman, hissî arzu, aklî olduğu zaman aklî arzu denilir ki irade de budur. İrade esas itibarıyla Allah’ın kendisinden ibaret ise de nazarî olarak tecrit yoluyla farkına varılır.

Saint Thomas’a göre Allah’ın iradesi zarurîdir. Ama bu zaruret mutlak bir zaruret değildir. Allah’ın bir “önce gelen iradesi” bir de “sonraki iradesi” diye iki iradesi vardır. Önceki aslî ve mutlak iradedir. Sonraki ise fer’î iradesidir. İlahî irade, kayıtsız bir irade değildir. Allah’ın hürriyeti, arzu ve keyif ile bir manaya gelmez, zaruretle aynı şeydir.²⁴⁸

Saint Thomas şu görüşüyle de insan hürriyetine temel aramaktadır: “Allah kendi lutfuyla tabiata dâhil eşyaya bizzat fail bir illiyet verdiği oranda tabiatın cereyanı ve insan az çok muhtariyete sahip olur. Böylece tabiatın cereyanı sırasında tesadüfleri ve hür irade ile Allah’ın dünyayı iradesi keyfiyetini telif etmek mümkündür. İnsan iradesi de Allah’ın iradesiyle, ilahi akıl vasıtasıyla Allah’ın hikmetine bağlanmıştır ve irade hür olarak

²⁴⁴ Nihat Keklik, *a.g.e.*, s.262.

²⁴⁵ Alfred Weber, *a.g.e.*, s.137.

²⁴⁶ Alfred Weber, *a.g.e.*, s.140.

²⁴⁷ M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s.58.

²⁴⁸ M. Saim Yeprem, *a.g.e.*, s.59.

seçebilir. Lakin kararı ilmine dayanarak verir. Nasıl zekânın kendisi olmaktan çıkmadan uzaklaşamayacağı bir prensibi (akıl) varsa, böylece iradenin de hür olmaktan çıkmadan ayırlamayacağı bir prensibi vardır: İyi. İrade zaruri olarak iyiye, şehvet de fenaya doğru gider ve böylece iradenin neticelerini felce uğratar. Kaynağı kayıtsız hürriyet veya seçme hürriyetinde değil, fakat şehvetle olan günah buradan gelir. Keyfi olan “önceden takdir” değil, “ahlaki önceden tayin” vardır. Çünkü bizzat Allah’ın iradesi akla tabidir.²⁴⁹

Görülüyor ki Saint Thomas, seleflerinden çok farklı bir istikamette determinizmden kurtulmak ve insan hürriyetine bir temel bulmak için çaba harcamıştır. Nitekim bu görüşleriyle determinizmi Allah’a teşmil etmiş ve böylece seleflerinin ve bilhassa Saint Augustinus’un düştüğü koyu kadercilikten (fatalizm) kurtulmak istemiştir. Ne var ki Allah’ın iradesi konusunda söylediklerini mantıkî esaslarla izah ve ispatı pek mümkün olmayan, sağlamlıktan yoksun, tutarsız görüşlerdir.

Hürriyet probleminin çözümünde Ortaçağ düşüncesinin karakteristiğine göz atacak olursak: Saint Klemens ve Origenes ile başlayan Patristik Ortaçağ felsefesi Eriugena’nın marifetiyle skolâstik haline gelmiş ve bir Hristiyan ilahiyat mektebi halinde devam etmiştir. Saint Thomas ile skolâstik felsefe doruk noktasına ulaşmıştır.

Bu süre zarfında hür düşünceden ziyade Hristiyan dini inançlarının kayıtları altında düşünme esas olduğundan, ilk çağdaki kadar serbest ve çeşitli fikirlerle karşılaşmak mümkün olmamaktadır.

Ortaçağ boyunca ilk çağdaki manasıyla bir filozoftan ziyade bir “teozof” (ilahiyatçı-din felsefecisi) olarak isimlendirilmeleri daha uygun olan düşünürler, genellikle Allah’ın varlığının ispatı ve sıfatlarını felsefe ile izah ve ispat gayreti içerisinde çaba harcarken felsefenin genel meseleleri ile de meşgul olmak zorunda kalmışlardır. Bu meyanda gerek Allah’ın ilmi gerekse irade ve kudreti gibi sıfatlarla meşgul olurken mesele kendiliğinden kader meselelerine, kulun iradesi ve hürriyeti konularına intikal etmiş ve sonuçta örneklerini gördüğümüz gibi az çok farklarla koyu bir kadercilik anlayışına, hürriyetin inkarına yol açan determinizm anlayışına müncer olmuştur. Allah’ın ilmi, iradesi, kudreti ile insanın iradesi ve hürriyeti ilişkisine insanın yapısı itibariyle sıyrılmayacağı zaman perspektifinden baktıkları için İlkçağda olduğu gibi, açmazdan kurtulamamışlardır.²⁵⁰

Skolâstiğin sonlarını temsil eden Saint Thomas’da gördüğümüz hür irade anlayışı meyli Ortaçağ sonlarında giderek daha fazla taraftar toplamaya başlamıştır.

²⁴⁹ M. Saim Yeprem, *a.g.e.*, s.59.

²⁵⁰ M. Saim Yeprem, *a.g.e.*, s.61.

Ortaçağ'da hür iradeyi üstün tutan serbest düşünüşün ilk gerçek temsilciliğine İrlandalı Johannes Duns Scotus (1270-1308) yapmaktadır. Ferde ve hürriyete önemli yer veren bir görüşe sahiptir. Şöyle demektedir: “akıl karşısında irade önde gelir ve üstünlüğü vardır ve irade, ruhun kuvve-i asliyesidir.”²⁵¹

“Ve Allah gibi insan da hürdür. Hürriyeti ondan almamıştır. O, sûrî hürriyete (formel) maliktir. Yani isteyebilir veya istemeyebilir, maddî hürriyete maliktir. Yani “A” yı isteyebilir yahut “B” yi isteyebilir.”²⁵²

“Hür irade temayüllerini aşabilecek güce sahiptir. Hür irade o derece serbesttir ki Allah’ın hidayet ve tevfiği bile ancak ona yardımcı olabilir, onu zorlayamaz. Haz ve elem duyguları da iradeyi belli bir yönde zorunlu olarak yönlendiremez. Sadece iradenin faaliyetinde ona eşlik eder. Hatta irade, aklî zincirlemenin, tasavvurların mekanik zincirinin de dışındadır. Çünkü eğer bunlar bulunsaydı bu takdirde insanların hürriyeti ve sorumluluğu yok olurdu.”²⁵³

Görüldüğü gibi ortaçağın sonlarında başlayan serbest düşünce, Duns Scotus’un diliyle, insana hiçbir kayıt tanımayan irade hürriyeti nisbet etme yoluna girmiştir. Ne var ki yine de dînî inançların etkisinde, Allah’ın iradesini anlatırken Duns Scotus ilahî iradeye de öncelik ve üstünlük tanımakta ve şöyle demektedir: “Ferdin hür iradesiyle (ihtiyâr) her seferinde yeni bir vakıa meydana geldiği gibi Allah’ın iradesi de ‘aslî vakıa’dır. Eğer irade Allah’ın ‘künhünü’ (mahiyetini) teşkil etmeseydi onun küllî kudreti hakikatte olduğu gibi sınırsız olamazdı. Böylece âlem, Allah’ın hür iradesiyle yaratılmıştır. Allah, onu tamamen başka türlü de yaratabilirdi. Necat için de böyledir. Allah onu Hristos’un vasıtasıyla olmaktan başka bir tarzda da sağlayabilir.”²⁵⁴

İşte bu ifadeleriyle hürriyet ve hür irade problemi tamamen “tecrübe” çıkış noktasından hareket edilerek ele alınmış ve böylece bu konuda gerçek bir “empirisme” hâkim olmuştur.

Ortaçağın tarihî seyri içinde ister koyu kadercilik devirleri olsun, isterse insana sınırlı veya sınırsız hür irade tanımaya çabalayan serbest düşünce devirleri olsun, düşünürler; problemin çözümünde ya inkâra ya da fikrî tenakuzlara düşmekten kendilerini kurtaramamışlardır.

Sonuç olarak insanın dışında gerçek bir temele dayanıp dayanmadığı açısından hürriyet probleminin çözümünde ortaçağda da ilkçağdaki gibi bir açmaz mevcuttur.

²⁵¹ Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, (Çev. Mehmet İzzet), İstanbul 1927, s.326.

²⁵² Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s.161.

²⁵³ Karl Vorlander, *a.g.e.*, s.329.

²⁵⁴ Karl Vorlander, *a.g.e.*, s.329.

2.2.3. Yeni ve Yakınçağda İrade ve İnsanın Hürriyeti Problemi

Genel hatlarıyla Hristiyanlığın belirlediği ortaçağ felsefesinin giderek serbest düşünüşe dönüşmesi ve hatta zaman zaman Allah'ın veya bazı sıfatlarının inkârı ile sonuçlanan görüşlerin ortaya çıkması felsefe tarihinde yeni bir devrin başlaması olarak ele alınmaktadır. Yeniçağın başlangıcı düşünce tarihinde, siyasî tarihteki kadar kesin hatlarla belli değildir. Bu dönemde Rönesans kültürü Rönesans felsefesinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Ortaçağda bariz vasıf olarak görülen kendi içine kapanıklığın ve monotonluğun yerini ilkçağda olduğu gibi çok renklilik ve çeşitliliğe bıraktığı yeni ve yakınçağ felsefesinde sistem sahibi filozoflarının yine de başlı başına müstakil olduklarını söylemek mümkün değildir. Her bir filozofun düşüncesinde ilkçağdan, ortaçağdan gelen fikirlerin yanında birbirlerinden de açıkça etkilendiklerini gösteren unsurlar vardır.²⁵⁵

Yeni ve yakınçağda hürriyet problemini de yine o dönemin önemli filozoflarının görüşleri ışığında değerlendireceğiz. Bu çağın en önemli filozoflarının başında, yeniçağ felsefesinin kurucusu olarak telakki edilen Descartes gelir. Felsefi düşüncelerini geliştirirken serbest düşünce yolunu seçmiş olmakla beraber kiliseye de hep saygılı olmuştur.²⁵⁶

İnsan ruhu ve varlığı üzerinde çalışmalar yapan Descartes'e göre madde âleminde her şey matematik kesinlik ve zaruretlerle meydana gelir. Hâlbuki insanda bulunan ruh insan hareketlerinin esas sebebidir. İnsan hareketleri ruh ve “ben” dediğimiz bir iç prensipten, hareket ve itme merkezinden kaynaklanmaktadır.²⁵⁷

Cismin ve ruhun kendilerine mahsus kanunları vardır. Cisim zarurete tabidir, ruh hürdür. Şu kadar var ki ruh, beyin aracılığı ile beden üzerinde tesir eder, bedenin de ruh üzerinde tesirleri vardır.²⁵⁸

Descartes'e göre irade, his, karar verme, istek, hareket... ruhun arazlarıdır.

Görülüyor ki Descartes'e göre hürriyet ruhi varlık alanında ortaya çıkan bir fenomendir. Bu öyle bir fenomendir ki, “bizi yaratanın her şeye gücü yetse de, hatta bizi aldatmaktan zevk duysa bile, yine kendimizde bir hürriyetin varlığını duymaktan geri

²⁵⁵ M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s.67.

²⁵⁶ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.254.

²⁵⁷ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s.202; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.268.

²⁵⁸ Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, C.2, s.87.

kalmayız. Bu öyle bir hürriyettir ki, onunla biz istediğimiz zaman iyice bilmediğimiz şeylerden sakınmak suretiyle aldanmamızın önüne geçebiliriz.²⁵⁹

Descartes, hürriyet fenomenini temellendirmek için zamanı, geri çevrilemeyen ve bir keyfiyet olan zamanı Allah’a tevdi ettiğinden, insanın bütün ruhi hallerinin ezelden beri verilmiş olduğunu, insanda hiçbir yaratmanın olmadığını kabul etmek zorunda kalmıştır. Bu sebepten dolayı, Descartes insanda seçme fiillerini yöneten mekanik bir “ben” görüşünü de kabul ederek hürriyeti temellendirmeye çalışmıştır. Hâlbuki mekanik bir ben görüşüyle hürriyetin temellendirilmesi şöyle dursun aksine, hürriyetin inkâr edilmesine gidilir.²⁶⁰

Sonuç olarak hürriyeti bir seçme hürriyeti şeklinde ele alan Descartes bunu da inanca bağlamak suretiyle determinizmin vardığı sonucu red ve inkâr etmiş olmamaktadır.

Çağın önemli filozoflarından bir tanesi de Spinoza’dır. O haham olmak üzere ilahiyat tahsil etmiştir ama serbest ve felsefî düşüncayı seçtiği için havra tarafından aforoz edilmiş ve zulüm görerek fakirlik içinde ölmüştür. Hayatı boyunca Allah sevgisi ile dolup taşmış, bu düşünce ile Descartes ve Saint Augustinus’u incelemiş, bunların görüşlerini mistik bir anlayışla birleştirip uzlaştırmayı denemiştir.²⁶¹

Spinoza’ya göre Allah ve kâinat kelimeleri bir tek ve aynı şeyi gösterirler. Geometrinin şekilleri için mekân ne ise, tek tek nesneler için de Allah odur. Mekân geometrik şekillerin varoluşlarının şartıdır. Nasıl mekân olmadan geometrik şekiller bir hiç iseler, nesneler de Allah’sız bir hiçtirler.²⁶²

Cevher bir tane olduğundan ve hiçbir şeye tabi bulunmadığından, yalnız kendi kendini tayin etmek itibarıyla mutlak olarak hürdür. Onun hürriyeti dıştan gelen zorlama ile değil, içten gelen “zaruret” ile aynı manaya gelir. Zaruri olarak tesir etmek, kendi kendini tayin etmektir. Yani fiiller, keyfi olarak rastgele değil mahiyetinin belirlediği şekilde olur. Zorlamak, tesir etmek, kendisine rağmen yabancı bir illet tarafından tayin edilmektir. Daire için yarıçaplarının eşit olması ne kadar zaruri ve tabii ise, Allah’ın da tesir etmesi ve yaptığı şekilde tesir etmesi o kadar zaruridir. Daire, daire olduğu için yarıçapları birbirlerine eşittir. Cevher, cevher olduğundan tavırlar altında var olmakta devam eder. Fakat o hürdür. Çünkü yabancı hiçbir illet değil yalnız kendi tabiatı onu

²⁵⁹ Karl Vorlander, *a.g.e.*, C.2, s.87.

²⁶⁰ Tahsin Yılmaz, *Determinizm ve Hürriyet Problemi*, s.54.

²⁶¹ Alfred Weber, *a.g.e.*, s.208; Macit Gökberk, *a.g.e.*, s.294.

²⁶² Alfred Weber, *a.g.e.*, s.211; Macit Gökberk, *a.g.e.*, s.298.

değişmeye mecbur ediyor. Mutlak hürriyet aynı zamanda dıştan zorlamayı ve keyfiligi imkânsız kılar.²⁶³

Kâinatta bütün olup bitenler zaruri olarak determine edildiklerinden Spinoza'ya göre “bir şeye zorunsuz dememiz, bizim bilgi eksikliğimizden başka bir şey değildir”. Bu yüzden “insanlar da kendi iradelerinin şuuru ve yakın bilgisi olduğu için kendilerini hür sanıyorlar. Fakat bu bir yanılmadır. Çünkü insanların kendilerini hür sanmaları, istemelerinin sebebini bilmemeleri yüzündedir.”²⁶⁴

Şu ve bu fiil ile belli olan her şey Allah tarafından belli edilmiştir. Allah bir şeyin tesirini belli etmezse o şey kendi kendine belli olmaz. Allah tarafından şu veya bu fiili ile gerektirilen ve belli edilen şey, bir illet tarafından, o da diğer bir illet tarafından sonsuzluğa kadar bu şekilde gerektirilip belli edilmedikçe geçip gidemez. Allah'ın meydana getirdiği şeylerin, başka bir tarzda, başka bir düzende olması mümkün değildir. İnsan iradesi de rüzgârı, yağmuru, bulutları idare eden kanunlar kadar sabit kanunlar tarafından idare edilmektedir.²⁶⁵

Bu ifadeleriyle apaçık bir determinizm sergileyen Spinoza'ya göre madde alanında meydana gelen bir olay ruh alanında bir karşılık bulduğu gibi, ruh alanında meydana gelen bir olay da madde alanında bir karşılık bulmaktadır. Böyle bir görüş ise, kâinatta tesadüfün olmadığını, her olayın her şuur halinin zaruri olarak başka bir olay, bir şuur tarafından determine edildiğini ifade eder. Spinoza' da madde alanında olup biten bütün olaylar zaruri olarak determine edilmiştir. Çünkü ruhta mutlak ya da hür bir irade yoktur. Fakat ruhun ya şu ya da bu şeyi istemesi her birer sebep ile gerektirilmiş olup o da başka bir sebeple gerektirilmiştir.²⁶⁶

Görülüyor ki Spinoza da hürriyeti insanın içinde aramaktadır. İnsanın dış dünya ile bağlantılı olarak düşündüğü zaman zaruretlerin dışında hiçbir gerçek bulunmadığı halde, insanın da hür olduğuna inandığını bir vakıa olarak kabul etmekte ve bu hürlüğü “ruhun kendi kendini belirlemesi” sadece kendi “özelirlenimi” ne uyması olarak temellendirmektedir. Ona göre “hür bir ruh, kararlarını akli düşüncesinden çıkarır. Tutku durumunda insan köledir, düşünme durumunda hürdür. Gerçek bilgidен başka bir şey olmayan fazilet, hem kuvvet hem de hürlüktür. Allah bilgisi, bilginin, düşüncenin,

²⁶³ Alfred Weber, *a.g.e.*, s.210; Macit Gökberk, *a.g.e.*, s.309-310.

²⁶⁴ M. Saim Yeprem, *a.g.e.*, s.70.

²⁶⁵ Alfred Weber, *a.g.e.*, s.274.

²⁶⁶ M. Saim Yeprem, *a.g.e.*, s.71.

dolayısıyla faziletin doruğudur. O halde bu bilgi ve fazilet, insanı tutkularının köleliğinden kurtarıp hürriyete ulaştırır.²⁶⁷

Bu ifadelerle Spinoza insan hürriyetini ruhi bir vakıa olarak ele aldığını ortaya koymaktadır. Bu yönüyle de Descartes'in vardığı sonuçtan farklı bir sonuca ulaşamamıştır.

Çağın önemli filozoflarından bir diğeri de Leibniz (1646-1716)'dir. Leibniz'e göre "Allah mahlûklarda bulunan bütün şeyler için hakiki ve tam bir illettir. Allah'ın iki türlü iradesi vardır: Biri fiilden önceki iradedir ki, her hayra yönelir. Bu irade ile Allah her hayrı, hayır olduğu için murad eder. Bir de sonradan gelen nihâî (sonuncu) irade vardır ki Allah hayırları birbiriyle kıyaslayıp bunları ancak birbiriyle uyuşmaları ve birleşme halinde en büyük hayrı husule getirebilmeleri bakımından irade eder. İşte bu en büyük hayrın gerekli şartlarından biri olur. Bu sebeple Allah, hayrı daha önce, şerri de daha sonra olarak irade eder. Tabîî şer ile ahlâkî şerri birbirinden ayrı mütalaa etmek gerekmektedir. Tabîî şerde Allah'ın nisbî olarak iradesi vardır. Ahlâkî şerde ise, Allah'ın iradesi değil, müsaadesi vardır. Mahlûkta vukua gelen ve gerçekleşen ne varsa hepsi Allah'tan gelir ve hatta Allah'ın müsaadesi olmadan cereyan edemez. Bu müdahaleye "maûnet" (tevfik) denir ve her hadise için bu maûnet bulunmalıdır."²⁶⁸

Allah'ın iradesi ve yaratması açısından kul için gerçekte hiçbir hareket serbestisi tanımayan Leibniz, ruh ile beden arasındaki bağlantıyı da "ezelî ahenk" teorisi ile açıklamaktadır. Ona göre Allah, yalnız beden ile ruhu değil, bütün varlıkları, sürekli bir ahenk içinde bulunacak şekilde düzenlemiştir.

"Ezelî ahenk" düşüncesi monodların tasavvurlarını sıkı bir determinizme, kesin bir zorunluluğa bağlamaktadır. Bundan dolayı, insan ruhu için kayıtsız bir hürriyet mevzubahis olamaz. Leibniz sisteminde her cevher veya monad Spinoza'nın "yegâne cevher" i ile aynı manada hürdür. Yani kendinden başka hiçbir kuvvet tarafından tayin edilmiş değildir. Fakat yabancı herhangi bir zarurete tabi olmamakla beraber, bundan dolayı kendi öz tabiatından müstakil, kendi kendine karşı hür değildir. İşte bu anlayışı Leibniz'in bağlandığı determinizm göstermektedir. Yalnız bu determinizm muhtar determinizmdir. Yani kendi kendinden ve önceki hareketlerinden başka ruhun hareketlerini hiçbir şey tayin edemez.²⁶⁹

²⁶⁷ Macit Gökberk, *a.g.e.*, s.310.

²⁶⁸ M. Saim Yeprem, *a.g.e.*, s.73.

²⁶⁹ Alfred Weber, *a.g.e.*, s.231; Macit Gökberk, *a.g.e.*, s.323.

Yeni ve yakınçağda hürriyet problemini anlamamız açısından görüşlerini incelememiz gereken diğer bir filozof da Locke (1632-1704)'dir. Locke'ye göre zihnimizin, hususî bir fikri karşısında bulundurmamak veya uzaklaştırmak yahut beden bir kısmının hareketini bu kısmın sükûn haline tercih etmek ve bunun aksini yapmaktaki kudreti üzerinde düşünerek "irade" fikrini elde ederiz. İrade zaruretin değil, fakat tazyikin (zorlama) zıddıdır. Hürriyet, iradenin bir vasfı değildir. Bu bir kuvvet veya melekedir. Hürriyet bir başka melekedir. O şekildeki bir insana iradenin hür olup olmadığını, normal bir kuvvetin başka bir kuvveti veya bir melekeden başka bir melekeyi haiz olup olmadığını sormaktır. Hür bir iradeden bahsetmek, süratli bir uykudan veya dörtgen bir faziletten bahsetmek gibidir. Biz istemek hususunda hür değiliz. Ona dikkat ettikten sonra iktidarımız dâhilinde olan bir şeyi istemek yahut istememekte hür değiliz. İradeyi zihin tayin eder ve zihin de saadet arzusu tarafından tayin edilir.²⁷⁰

Bütün faziletlerin kaynağı görülen hür irade bazı hareketleri yapmak yahut yapmamak, devam etmek veya etmemek melekesidir. Amellerimiz hal-i hazırdaki durumdan hoşlanmamak suretiyle oluşur. Arka arkaya düşünmeden başlar. Aklî hükme ve karara münce olur. Amellerimizin en derin amili insanlardaki mutluluk meylidir. Allah hakiki mutluluğu fazilete bağlamıştır.²⁷¹

Görüldüğü gibi Locke, determinist bir görüşe sahiptir. Zaman ve mekân tasavvurlarını kesin bir muayyeniyet içinde ruhta meydana gelen bir olay tarzında ele almakta ve netice itibarıyla zamanı da mekânlaştırmaktadır. Ruhî bir olay olarak görülen zamanın ve buna bağlı olayların (irade gibi) dış dünyanın etkisinde belirlendiğini kabul etmek ise, mutlak hürriyetin inkâr edilmesidir.

Hume da ahlak ve tarih konusunda mutlak bir determinist görüşe sahip olmuştur. Ona göre insan hareketlerinin zarurî prensipleri vardır. Bütün milletlerde ve bütün asırlarda insan hareketleri büyük bir benzerlik gösterirler. İnsan tabiatı, prensiplerinden ve tabîî yürüyüşünden şimdiye kadar asla uzaklaşmamıştır. Aynı sebepler her zaman aynı gidişi doğururlar. Aynı vakıalar aynı sebeplerden çıkar.²⁷²

Hume, asırlarca devam eden hürriyet-zaruret münakaşalarını bir kelime münakaşası olarak ele almaktadır. Ona göre zaruret hakkındaki tasavvur, tecrübeden doğar. Tabiatla olayların daima birbirini takip ettiğini devamlı surette müşahade etmemiz sonucunda bu birbiri ardınca oluşu idrak etmemiz bizde bunları birbirine bağlama

²⁷⁰ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s.245.

²⁷¹ Karl Vorlander, *a.g.e.*, C.2, s.175.

²⁷² Alfred Weber, *a.g.e.*, s.273; Macit Gökberk *Felsefe Tarihi*, s.398.

alışkanlığı oluşturur. İrade ve ahlak sahasındaki zaruret, hareketlerin, bu hareketlerin sebepleri, durumlar ve karakterlerle düzenli bir bağlılığından ibarettir. Hürriyet ise iradenin kararlarına uygun olarak yerine göre hareket etme veya etmeme gücüdür. Bu manadaki hürriyet zaruret ile bağdaştırılabilir. Çünkü hürriyet “zorlama”nın (tazyik-icbar) zıddıdır. Zaruretin zıddı değildir. Böyle olmasaydı hürriyet=tesadüf olurdu.²⁷³

Görülüyor ki Hume, mutlak determinist bir anlayış içinde, insan hürriyetini zaruretle aynı manada ele almakta ve böylece aslında gerçek hürriyeti inkar etmiş olmaktadır. Zarurete bağladığı insan hürriyeti ile, Allah’ın mutlak ilmini ve mutlak iradesini telif etmenin veya bu konuda müdafaalar yapmanın felsefenin gücünü aşan bir alanda olduğunu söylemektedir. Ona göre felsefenin, dolayısıyla aklın görevi, normal hayatı incelemekten ibarettir.

Kant’a göre ise bilgimiz, duyu bilgileriyle düşünce bilgilerinin beraber çalışmasından çıkmaktadır. Ona göre âlemde her hadisenin zaruri sebeplere bağlı olarak meydana geldiği görüşünü isbat eden olaylar kadar, bunun aksini de aynı açıklık ve kesinlikle gösteren olaylar vardır. Yani “her şey zaruri bağlılıktır, hürriyet ancak bir vehimden ibarettir” görüşünü gösteren zaruri vakıalar yanında hür vakıalar, hür sebeplerin varlığını gösteren vakıalar da vardır.²⁷⁴

İnsan hürriyeti ancak irade hürriyeti olarak ahlakî bakımdan ele alınmalıdır. İrade, aklın düştüğü antinomilerden kurtulmuştur. İman ile müttefiktir. Ahlakî ve dînî inanışların anasıdır. Melekelerimizin başında ve eşyanın en yukarısında bulunan akıl değil iradedir. Zekâ gibi iradenin de kendine mahsus karakteri, iptidâî şekilleri, hususî kanunları vardır. Buna pratik akıl denir. Burada artık “teorik akıl”ın antinomileri yoktur. Pratik kesinlikler vardır. Ahlakî kanun, teorik aklın düşündüğü şekildeki fizikî kanundan tamamıyla başkadır. Fizikî kanun, kendisine karşı durulamayan ve mukadder bir şeydir. Ahlakî kanun mecbur etmez, mükellef kılar. Şu halde hürriyeti gerektirir. Nazarî olarak hürriyet isbat edilemezse de bu, irade için en küçük bir şüpheye bile yer vermez. O, pratik aklın bir postülatıdır.²⁷⁵

İnsan iki dünyaya bağlı olan bir varlıktır. Bir yandan fenomenler dünyasına (hissedilen, duyulan dünya), diğer yandan “numen” dünyasına (düşünülen dünya) bağlıdır. İnsan bedeni, güdü ve temayülleri, psişik motifleri ile fenomenler dünyasındadır. Ama bir yandan da sebepler zincirini kendiliğinden başlatmak

²⁷³ Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, C.2, s.196-197; Alfred Weber, *a.g.e.*, s.274.

²⁷⁴ M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, 80.

²⁷⁵ Alfred Weber, *a.g.e.*, s.298; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.437.

gücündedir. İnsanın tabîi sebepler zinciri dışında bir şeyler yapabilmesi, insan hayatındaki gereklilik vakiasından doğmaktadır. Bu yüzden) iki çeşit hürriyetten söz etmek gerekir:

- a. Kozmolojik hürriyet (sebepler zincirini kendiliğinden başlatmak gücü).
- b. İrade hürriyeti (duyarlığın bütün tesirlerinden kurtulmuş olmak ve insanın sebeplilikten başka bir şey olan “gereklilik” (zaruret) kanununa bağlı olması.²⁷⁶

Fiillerimizin zamanda ve mekânda meydana gelmesi bakımından determinizm söz konusudur. Çıktıkları kaynak itibariyle ise, indeterminizm vardır ve hürdür. İşte Kant’ta iki prensip çarpışmaktadır. Teorik yönüyle Kant, “tabiatın sıkı bir sebeplilik bağlantısı olmalıdır, yoksa sağlam bir tabiat bilimi olamaz” derken, ahlakçı yönüyle de, “insan hür olarak yaratılmıştır, tabiata bağlı olan bir tarafı olsa bile yine hürdür, çünkü insanın karşısına bir gereklilik çıkıyor, ona birtakım ahlakî talepler yöneliyor, o bunları yerine getirebilecek durumda olmalıdır, bunun için de hür olması lazımdır” demektedir ve böylece Kant’a göre hürriyet, “tabiatın üstüne yükseliş” manasına gelmektedir.²⁷⁷

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden açıkça görüldüğü gibi Kant, insan hürriyetini reel dünyanın dışına, numen âlemine çıkarmış, böylece hürriyeti pratik aklın bir postülatı olarak ele almıştır. Bu sebepten, Kant’ın ortaya koyduğu hürriyet anlayışı anlaşılabilir bir duruma girmiştir.²⁷⁸ Kant’ın hürriyeti bir iman olarak ele alması, gerçek hürriyetin inkârından başka bir şey değildir.

Jean Paul Sartre ise herhangi bir metafizik görüşe bağlı değildir. Allah’a da inanmaz. Ona göre “insan iç hayatının zamanlı oluş hareketine dönmekle kendi hür varlığını tanır. İnsan seçimleriyle hürdür. Hürriyet, insan varlığının kendisidir. İnsan hür hareketleriyle kendini nasıl yaparsa öyle olur. Allah inancı insan hürriyetinin feda edilmesine sebep olur. Çünkü bu inançla tamlık ve ölümsüzlük iddiasına kalkar. Hâlbuki insanın hür varlığı sınırlı, eksik ve geçicidir. İşte bu tezat dolayısıyla Allah olma manasına gelen Allah inancına bağlanmak sonunda, insanın, kendi hür varlığını kaybetmesine sebep olmaktadır.²⁷⁹

İnsan kendi kendini nasıl yaptıysa öyledir. Başka türlü değil. Başka bir deyişle hüküm, kader yoktur. İnsan hürdür. Hür olmaya mahkûmdur. Çünkü o kendini kendisi yaratmış değildir. Öte yandan yine hürdür, çünkü bir kere yeryüzüne atılmış olarak yaptığı her şeyden sorumludur.

²⁷⁶ Macit Gökberk, *a.g.e.*, s.437-437.

²⁷⁷ Macit Gökberk, *a.g.e.*, s.432-437.

²⁷⁸ H. Vehbi Eralp, *Determinizm ve Hürriyet Üzerine Düşünceler*, s.3.

²⁷⁹ M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s.82.

Sartre, iradeyi tamamen insana maletmekte ve şöyle demektir: “İnsanlar ne olmak isterlerse hep onu olacaklardır. Bir işe girişmek için bir umuda bağlanmak gerekmez.”²⁸⁰ Ona göre kişi, karakterini kendisi yapar. Mesela korkak bir adam korkaklığından sorumludur.

Böylece tam bir irade serbestliği ve gücünü dile getiren Sartre, kaderi de inkâr etmektedir. Ona göre “insanın kaderi ezelden hazır yaratılmış değildir. O kendi kendini yaratır. Ahlakını seçerek yaratır”. Şartların baskısı onu bir seçim yapmaya zorlar. Biz insanı, kendini seçişine, bağlayışına göre tarif ederiz. Bizi sebepsiz, gerekçesiz seçim yapmakla suçlamak saçmadır.”²⁸¹

Hürriyet, olay özelliği içine girinceye kadar insan kendisine karşı tamamen sorumludur. Ben kendi sorumluluğumdan başka her şeyden dolayı sorumluyum. Ben hürüm, fakat hürriyetimi tamamen kaldırmak hususunda hür değilim. Ne derece hürsem o derece ayıplanırım. İşte hürriyetim nisbetinde karşılaştığım bu durdurma hareketi benim olay özelliğimin manasıdır. Böyle olmakla beraber, olay özelliğinin bilgi konusu olmaması, imkân ihtiva etmesi dolayısıyla sorumluluk yüklenmeliyim. Sonuç şu ki benim olay özelliğim yahut vazgeçirilişim tamamıyla kendime karşı sorumlu olduğum ölçüde ayıplanışımından ibarettir.²⁸²

Hürriyet probleminin çözümünde yeni ve yakınçağ düşüncesi değerlendirmek istenirse René Descartes (1596-1650) ile başlayan yeniçağ felsefesi, çağımızda Jean Paul Sartre (1905-1980) ile devam etmektedir. Ortaçağın dînî manadaki koyu kaderciliğinden sonra gözlerini müşahedeye ve tecrübeye açan yeni ve yakınçağ düşünürleri, insan hürriyetini, genellikle bir vakıa olarak ele almışlar ve kendi düşünce yapılarına göre açıklamalarda bulunmuşlardır.

Zamanında bir ara büyük taraflar toplamış bulunan Pozivitizmin kurucusu Auguste Comte (1798-1857) da “organik ve hayvani hayat kanunları, inorganik tabiatın kanunlarıyla beraber gerek hayata doğrudan doğruya tesir ederek, gerek cemiyetin içinde geliştiği fizik şartları tayin ederek insan cemiyetine tesir ederler”²⁸³ demek suretiyle, gerçek hürriyetin inkarı anlamına gelen determinist görüşünü ortaya koymuştur.

Descartes, Spinoza, Locke gibi düşünürler hürriyeti, insanı yaşadığı bir vakıa olarak ele almışlardır. Leibniz, Hume ise mutlak determinist bir görüş içerisinde izahlar

²⁸⁰ M. Saim Yeprem, *a.g.e.*, s.85.

²⁸¹ M. Saim Yeprem, *a.g.e.*, s.86.

²⁸² M. Saim Yeprem, *a.g.e.*, s.87.

²⁸³ Alfred Weber, *a.g.e.*, s.367.

ile uğraşırken Kant ve Jean Paul Sartre da içinden çıkılmaz karmaşık izahlardan sonra hürriyetin bir iman olduğunu ifade etmişlerdir.

Bütün bunlar göstermektedir ki, yeni ve yakınçağ düşüncesi ne ölçüde maddeci ve inkârcı görüşleri temsil etmiş olursa olsun, ilk ve ortaçağ düşünürlerinin düştüğü çıkmazdan kurtulamamışlardır. Sonuçta gerçek ve mutlak hürriyetin insan dışındaki gerçeklerle temellendirilmesinin aklın gücü ve sınırı dışında olduğunu ve bu konunun bir sır olarak devam edip gideceğini itirafa mecbur kalmışlardır.

2.2.4. İslam Felsefesinde İrade ve İnsanın Hürriyeti Problemi

İslam kelamında olduğu gibi İslam felsefesinde de Allah'a ve insana nisbetle irade meselesi bir şekilde hemen hemen tüm İslam filozoflarının ilgilendiği bir meseledir. Yaptığımız çalışmalardan ulaştığımız sonuç şudur ki filozoflarımız bu konuya ilgisiz kalmamakla beraber gerektiği gibi üzerinde durmamışlardır. Hatta insanın irade edebilir oluşu, Tanrı'nın bu sıfata sahip oluşunun izahından daha çok ilgi görmüştür. Zira genel olarak Tanrı-âlem ilişkisi ele alınırken Tanrı'nın ilim sıfatı daha şümüllü bir şekilde tartışılmış ve yaratma daha çok ilim ile alakalandırılmıştır. Buna göre Tanrı'nın mutlak ve kuşatıcı ilmi bütün varlığı içine alır. O'nun irade edip etmemesi ise müstakil olarak ele alınmamıştır. Hâlbuki bu mesele üzerinde durulması gereken bir konudur. Yine de İslam felsefe geleneğinde Tanrı'nın iradesi meselesine, Tanrı'nın âlem ile ilişkisinin nasıl olduğu tartışılırken zaman zaman değinilmiştir. Tanrı'nın iradesine gereken önemi vermemelerinden dolayı İslam filozofları kelamcılar tarafından eleştirilmişlerdir.

Söz konusu insan olunca durum daha karmaşık bir hale gelmektedir. Felsefe geleneğinde insanî irade, ilk başta hareketin ilkesi olarak ele alınmaktadır. Ancak metafizik manada bir iradeden ve bu iradeden kaynaklanacak herhangi bir özgürlükten bahsedilmemiştir. Felsefe ile uğraşmanın doğasında, insana belli bir parça hürriyet tanıma zorunluluğu olduğuna inanan İslam filozofları, zaten açık olan bir mevzu üzerinde tekrardan söz söylemenin gereksiz olacağı düşüncesiyle konuyu tekrar ele almak istememişlerdir. Öncelikle insanı cebr altında bırakan ve ona isteme ve istediklerini yapma kudreti vermeyen bir Tanrı anlayışı, Tanrı'nın mükemmel oluşu ile uyuşmaz. Bunun yanında İslam filozoflarının önünde, insanı hür oluştan soyutlayan Cebriyye vardır. İbn Sînâ'nın ve kendisinden önceki İslam filozoflarının genel olarak kabul ettikleri ve tabii olarak felsefi bir izah bekleyen ölümden sonraki hayat

meselesinin, insanın özgür bir iradeye sahip olduğunu kabulden bağımsız olarak ele alınamayacak bir konu olması da, filozoflarımızı böyle bir tavra sürüklemiştir.

Yine filozoflarımızın kayıtsız kalamadıkları ahlâk problemi de insanın özgür irade sahibi olduğunun kabulü üzerine inşa edilmektedir. İnsanın cebr altında olduğunu kabul etmek tartışmasız bir şekilde, ideal bir ahlâk arayışını anlamsızlaştıracaktır. Aksi takdirde ne ideal bir devlet anlayışından, ne mutluluktan ve onu elde etme gayesinden bahsedilemeyecektir. Bu açılardan konuya yaklaşılarak İbn Sînâ'nın miras aldığı ve kendi sistemini üzerine kurguladığı felsefi serüvende irade meselesine yapılan atıfları kısaca gözden geçirmek istiyoruz.

2.2.4.1. Kindî

İslam'ın ilk filozofu olarak kabul edilen Kindî, kelâmdan felsefeye geçişi sembolize eden filozoftur. Bu açıdan kelâm ve felsefe için ortak payda kabul edilebilecek mevzuumuzda fikirlerine mutlak surette başvurulması gerektiği kanaatindeyiz.

Fiili gerçek ve mecazî olmak üzere ikiye ayıran Kindî, gerçek fiili hiçbir etki olmaksızın yapılan fiil olarak tanımladıktan sonra bunun sadece Tanrı için söz konusu olan 'yaratma fiili' olduğunu ifade eder. Tanrı herhangi bir etkiye maruz kalmadan fiilini işlemiştir ve bu bakımdan Tanrı tamamen özgürdür. Tanrı'nın varlığa getirdiği varlıkların yaptığı bütün fiillerin de ilk sebebi Tanrı'dır. Tanrı haricinde tüm fâiller mecazî olarak fiil işlerler, çünkü asıl ve gerçek fâil Tanrıdır. Her şeyi yaratması dolayısıyla gerçek fâil olan Tanrı, âlemde bir sebeplilik zinciriyle varlığı sebep sonuç ilişkisi içerisinde birbiriyle alakalandırmıştır. Bu ilişki dolayısıyla Tanrı, doğrudan yaratmaya konu olan şeylerin yakın sebebi iken, bu şeylerin netice verdiği ikincil hadiselerin ise uzak sebebidir.²⁸⁴

Kindî varlığın birbirine etki etme kabiliyetiyle beraber, insanın da benzer bir etki etme gücüne sahip olduğunu söyler. İki şeyden birini seçebilme kuvveti olarak tanımladığı irâde ile insan seçebilen varlık iken ihtiyâr ile de tercihlerinden dolayı sorumlu tutulan varlıktır.

²⁸⁴ El-Kindî, *fi'l-Fâili'l-Hakki'l-Evvli't-Tami ve'l-Fâili'n-Nakısı'l-Iezi huve bi'l-Mecaz*, Resailü'l-Kindiyyi'l-Felsefiyye içinde, (nşr. Muhammed Abdülhadi Ebu Ride), Daru'l-Fikri'lArabi, Kahire 1950, s. 180-181, terc. Mahmut Kaya, Kindî Felsefi Risaleler, Klasik, İstanbul 2002, s. 197-198; Kasım Turhan, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelam ve Felsefede İnsan Fiilleri*, MÜİFVY., İstanbul 1996, s.106.

2.2.4.2. Âmirî

İbn Sînâ'nın yetiştiği felsefî ortamın en önemli yapı taşlarından biri oluşu ve meşrikî hikmet geleneğinin oluşumunda büyük katkısı olması dolayısıyla burada Âmirî'den bahsedilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Âmirî Tanrı'nın ilim, kudret, irâde gibi sıfatları haiz olmakla beraber bunların Zâtan farklı olmadığını, bu sıfatların Tanrı'nın Zâtı ile bir ve aynı şeyler olduğunu vurgulamaktadır. Tanrı için kullanılan ve O'nu niteleyen bu sıfatların izlerine, O'nun, yaratıcısı olduğu âlemde rastlamak mümkündür. Tanrı doğrudan olarak Akl'ı yaratmıştır. Diğer varlıkların Tanrı ile ilişkisi ise dolaylıdır.

Âmirî insanın özgürlüğü hususunda; ileri giderek Allah'ın insan üzerindeki etkisini tamamen ortadan kaldıran anlayışla, insanı irâdesiz ve iktidarsız bir konumda kabul edenler arasında orta yolu bulma ve bu yolu izleme çabasındadır. İbn Sînâ'nın da tekrar edeceği ve kaynağını Âmirî'de bulduğumuz bu anlayış, insanı özgür kabul etmekle birlikte onun önceden belirlenmiş bir kadere tâbi olduğunu öngörmektedir. Âmirî'nin, insanın dilediği takdirde yapmamayı tercih edebileceği fiillere sahip olduğunu söylemesi O'nun, Tanrı tarafından insana özgürlük tanındığını kabul ettiğini gösterir. Zira kendisine özgürlük verilmediği takdirde insanın yapıp ettiklerinden sorumlu tutulması bir haksızlık olacaktır ki bu da Tanrı'nın mükemmelliğine terstir. Ama aynı zamanda insanın, kendisinden yapması istenilen fiiller için ihtiyaç duyduğu şartlar Tanrı tarafından sağlanmıştır. Fiilin meydana gelmesinin yakın fâili yani fiilin irâde edicisi insan; uzak fâil yani fiili yaratan ise Tanrı'dır. Bu açıdan insan fiili seçip seçmemekte özgür ise de fiilin yaratılması hususunda Tanrı'nın yaratmasına yani 'kader' ve 'kaza'sına tabidir.²⁸⁵

2.2.4.3. Fârâbî

Âmirî'den sonra gerek İbn Sînâ felsefesindeki tesirlerinden gerekse İslam düşüncesi içerisindeki öneminden ötürü Fârâbî(ö. 950)'nin bu konudaki fikirlerine değinmenin yerinde bir hareket olacağı kanaatindeyiz.

Fârâbî, irâde sıfatının Tanrı ve insan için ortak kullanılan bir nitelik olmasıyla beraber Tanrı ve insan için farklı manalar ifade ettiğini vurgulamaktadır. Fârâbî Tanrı'yı özü gereği zorunlu olan, varlığı diğer bütün var olanların varlık nedeni, sırf

²⁸⁵ Kasım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştıracı Bir Düşünür: Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul 1992.

iyilik, bilge, diri ve kudretli şeklindeki sıfatlarla vasıfladıktan sonra irâde sahibi oluşunu ve bunun nasıllığını izah etmektedir. Fârâbî, Tanrı'ya nispet ettiği irâdenin nasıllığını, varlıklarla ilişkisi bağlamında ele almaktadır. Buna göre bir şeyin varlığa gelmesi ve Tanrı'nın irâdesi aynı anda gerçekleşen şeylerdir. Tanrı irâde eder ve hakkında irâde ettiği o şey var olur. Biri diğerini zaman bakımından öncelemez. Öncelik Zât bakımındandır. Bu açıdan Tanrı'nın irâdesi varlığı Zât bakımından öncelemektedir. Tanrı, bir şeyi irâde eder, bu irâde edişten sonra o şey vücûda gelir. Buna göre Tanrı'nın irâde edişi, insanın irâde edişi gibi değildir. Fârâbî'ye göre insan irâde ederken daima bir gayeyi göz önünde bulundurur. Oysa Tanrı'da, Zâtından başka bir gaye söz konusu olamaz. Aynı şekilde varlığın Tanrı'dan meydana gelmesi irâdesi ve ilmi dışında Tanrı'nın doğası gereği olması da mümkün değildir. O, mevcûdâtı ve mevcûdâtın var olması gereken düzeni akleder ve bu akledişle beraber mevcûdât vücûda gelir. Tanrı'nın irâdesi de bu akledişle bir ve aynı şeylerdir.²⁸⁶

Fârâbî, söz insan irâdesine geldiği zaman irâdeyi, idrak edilen şeylere duyulan temayül olarak tanımlamaktadır. Bunun yanında irâde ile birlikte 'ihtiyâr' kavramını da kullanmakta ve bu iki sıfat arasındaki farklılığa dikkat çekmektedir. Irâdenin diğer canlılarda da olduğunu kabul eden filozofumuz, ihtiyârın ise insanı diğerlerinden farklı kılan sıfat olduğunu vurgulamaktadır. Bu farklılık sayesinde insan diğer hareket eden varlıklardan ayrılmakta ve şuûrlu hareket etme kabiliyetine sahip görünmektedir. Filozofumuz canlı varlıkta hareketin başlangıç noktası kabul ettiği irâdeyi üçe ayırmaktadır. Irâde önce duyumdan (ihşas) meydana gelen bir arzudur. Nefsin duyumlamaıyla birlikte o şeye karşı nefste bir şevk duyulur. Bu arzu veya şevkle, yine şevkin de tâbii olduğu mütehayyile gücü harekete geçer ki böylece ikinci bir irâde hâsıl olur. Bu iki irâdenin ve canlıdaki tahayyülün yardımıyla hareket meydana gelirken, insanda farklı bir mekanizma harekete geçer. İşte bu mekanizma ile insan irâdesi diğer canlı irâdelerinden ayrılır. Üçüncü irade ise bu düşünce sonunda meydana gelen istek (şevk) olup buna özellikle seçme(ihtiyâr) adı verilir ve bu sadece insanda bulunur.²⁸⁷

Fârâbî, insanın seçme yani ihtiyâr sahibi olma niteliğinin ezeli bir irâdeden kaynaklandığını ileri sürer. Çünkü bu nitelik bir şeyde o şey var olduğundan beri varsa, başkasından kendisine verilmiştir. Eğer sonradan hâsıl olmuşsa kendisi tarafından

²⁸⁶ Fârâbî, *ed-Daava'l-Kalbiyye*, (Resailü Farabi içinde), Matbaatü meclis-i Dairetu'l-Maarifi'l-Osmaniyye, h. 1349, s. 56; Berrin Gürkan, *a.g.e.*, s.33.

²⁸⁷ Fârâbî, *Mabadi Arau Ehli'l-Medineti'l-Fazıla*, (thk. Richard Walzer), Londra 1985, s. 204; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, (thk. Fevzi Mitri Neccar), Beyrut 1993, s. 72; Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974, s. 56.

yapılamaz, zira o irâdenin var olması için başka bir irâde ve isteğe ihtiyaç olacaktır ve bu silsile sonsuza kadar devam edecektir. Sonsuza kadar gidecek olan zincirin, kendisi yaratılmamış olan bir irâdede sona ermesi gerekmektedir. O hâlde insandaki irâdenin kaynağı ezeli bir irâde olmalıdır ki bu da Tanrı'nın irâdesidir.

Fârâbî, insanın irâde sahibi olduğunu kabul etmenin yanında determinizmin etkisini insanın yapıp etmelerinin izahı hususunda da hissettirmektedir. Bu âlemde meydana gelen her şeyin bir sebebi vardır. Âlemde cari kuralların dışına çıkan hiçbir şey yoktur. İnsan sebepsiz bir şey yapamaz ve isteyemez.

Görüldüğü üzere irâdenin gerek insan gerekse Tanrı için sağlam temellere oturtulması Fârâbî felsefesinde de pek mümkün görünmemektedir. Fakat bu durum konunun çapraşıklığından ve daha önce de ifade edildiği gibi nasslarda konunun çözümünün ancak Allah'a ait olduğu vurgulandığı gibi hakikatin bu şekilde olmasından kaynaklanmaktadır.

2.2.4.4. İbn Sînâ

İbn Sînâ'nın felsefî sistemi içerisinde irâde ile fiil daima beraber zikredilen iki kavramdır. Bu açıdan, fâilleri farklı olsa da aynı işlevi ifade etmesi açısından irâde olarak isimlendirilen fiilde bulunmayı dileme kabiliyeti, Tanrı, felek ve canlı varlığa nispetle kullanılmaktadır.

Tanrı'nın irâdesi dışındaki irâdeleri sonradan var olmuş irâdeler olarak tanımlayan İbn Sînâ, bunların, kendilerini zaruri kılan sebepler neticesinde var olduklarını kabul eder. Bu sebepler de semavi veya arzî sebeplerdir.

İrâde kelimesi İbn Sînâ tarafından Tanrı için kullanılırken tercih etmek anlamından çıkmakta ve asıl olarak zorunluluğun zıddı anlamında yaptıklarını isteme ve hatta kendisinden kaynaklanan oluşlara razı olmak anlamını yüklemektedir.

Tanrı'nın irâdesi ile feleki ve insani irâde birbirinden farklıdır. Tanrı irâdesini diğerlerinden ayıran en önemli farklılık herhangi bir gayeye tabi olmamasıdır. Gayesiz olarak dileyen ve fiilin kaynağı olan akli irâde Tanrı'nın Zâtının aynıdır.²⁸⁸

İbn Sînâ, Tanrı ve feleklerden sonra, canlı cismi olarak isimlendirilen varlıkların da irâde sahibi olduğu görüşündedir. İrâde etme gücüne sahip her varlık mutlak manada nefis sahibi iken, bir nefse sahip olan her varlık irâde edebilir değildir.

²⁸⁸ İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa Metafizik II*, (nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 112; *Kitabü'n-Necat fi'l-Hikmeti'l-Mantıkıyye ve't-Tabiiyye ve'l-İlahiyye*, (thk. Macid Fahri), Darü'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1985, s. 286.

Nitekim bitkiler, kendilerini canlı kılan nefse sahip oldukları halde irâde etme kabiliyetine sahip değildirler. Bu da gösteriyor ki irâde etme için nefsin varlığı gerekli sebep olmakla birlikte tek başına yeterli değildir. Nefsin varlığı irâde etmek için gerekli sebep ise de yeterli sebep değildir.²⁸⁹

İbn Sina, irâde hakkında konuşurken irâdeyi cüz'i ve küllî şeklinde iki yönlü kullanmaktadır. Buna göre küllî irâde harekete imkân tanımayan ve bilkuvve denebilecek haldir. Nefsi harekete geçiren bilgi ve irâde, cüz'i bir şeye ilişkin bir bilgi ve bir irâde olmak zorundadır. Çünkü küllî bilgi ve küllî irâdeden, küllî oldukları sürece her hangi bir fiil meydana gelmez.²⁹⁰ Fiilin olması için küllî bilgi ve irâdenin özelleştirilmesi gerekir. Mesela ev yapmaya ilişkin küllî bir bilgi ve irâdeden, bir ev yapma fiilinin meydana gelmesi için bu fiilin bir dizi tekil bilgileri ve irâdeleri içermesi gerekir. İnsani nefsin hareketine neden olan bir etken de ihtiyardır. İki şeyden birini seçme anlamına gelen ihtiyar, genellikle irade ile kastedilen anlamlardan sayılmışsa da zaman zaman yöneldiği amaca göre bir üst mekanizma olarak harekete kaynaklık etmektedir. Buna göre eylemin yöneldiği amaca göre, eyleme neden olan istek duyulardan kaynaklanıyorsa irâde, akıldan kaynaklanıyorsa ihtiyar adını alır.²⁹¹

İbn Sinâ, insanın özgürlüğü meselesinin çözümünde önemli bir yeri olan kazâ ve kaderin varlığını kabul etmektedir. Buna göre zorunluluktan ancak ayaltı âlem söz konusu olduğunda bahsedilebilir. Nitekim insan Allah'ın tayin etmiş olduğu kaderin tasarrufu altındadır. İnsanın kendisi ile beraber tüm mevcûdâtın tâbi olmak zorunda olduğu bir kaderin varlığı bir anlamda özgürlüğü kısıtlamaktadır. Bu bağlamda insan, kendi dışında meydana gelen olaylara hükmetme gücünden yoksundur. Bu yoksunluk zaman zaman insanın zorluklar yaşamasına neden olur. İnsanı etkisi altına alan ve kâinatta cari olan sebeplilik kanunu insanın fiillerinde dolayısıyla hedeflerinde değişikliğe neden olur.²⁹²

İnsanı, yapıp ettiklerine sevk eden bir güç vardır ve bu güç olmaksızın insanın herhangi bir fiili işlemesi düşünülemez. Bu güç insanın kendi içerisinden kaynaklanan gaye gibi bir sebep olabileceği gibi kendi dışındankaynaklanan bir sebep de olabilir. Zira insan, bir fiili ya kendinden kaynaklanan bir vâsıtayla ortaya koyar ya da kendi

²⁸⁹ Berrin Gürkan, *İbn Sina Felsefesinde İrade*, s.76.

²⁹⁰ İbn Sîna, *Kitabü'n-Nefs*, (thk. Fazlurrahman), Oxford Universty Pres, London 1959, s. 184; *et-Ta'likât*, (thk. Abdurrahman Bedevi), Bingazi 1982, s. 112, 165.

²⁹¹ İbn Sîna, *İşaretler ve Tembihler*, (nşr. ve trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 121.

²⁹² Ahmet Çapku, *Risâletü'l-Kazâ ve'l-Kader* ve İbn Sîna'da Kazâ ve Kader Anlayışı, (dnş. Mustafa Çağrııcı), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2001, s. 4-5, 21, 24.

dışından kaynaklanan bir zorlayıcı nedeniye fiil meydana gelir. İnsanı fiile sevk eden sebep insanın kendisi ise şu hâlde insan muhtâr olarak bu işi yaptı deriz. Aksine zorlayıcı sebep kendisi dışında bir şey ise o zaman bu fiil kerhen yapıldı deriz.

Görüldüğü üzere her iki durumda da insan kendisini harekete geçiren bir güç neticesinde fiili yapmıştır. Bu da insanın fiillerinin tamamen bağımsız ve özgür bir sûrette yapılamayacağının göstergelerinden birisidir. Su halde insanın bütün yapıp etmeleri nihai bir sebepte son bulur. Mesela yanarak ölen bir insan aslında ateşi irâdesiyle yakmıştır. Fakat neticede insanın irâde etmesinin de bir nedeni, bu nedenin de bir nedeni vardır ve bu mutlak olan ilk sebebe kadar gider. İnsan bu ilk sebebi kavrayabilecek kapasitede değildir. İnsanın tüm fiilleri, irâde etmeleri ve tedbirleri bir kadere göredir. İşte insan bu kader husûsunda muhayyerdir.²⁹³ Bu ifadeler bizi irâde sahibi olan insanın belirli bir kazâ dâhilinde hareket imkânı sağladığını göstermektedir. Fakat bununla birlikte insanın bilmesi ile yapması ayrı ayrı şeyler olduğuna göre ve insan irâde gibi bir mekanizma ile var edildiğine göre nefsini kemale ulaştırmak için gerekli çabayı sarf etmelidir ve bu minvalde ahlâk edinmekle mükelleftir.

İbn Sînâ, bir yandan kazânın yol göstericiliğinde ilerlerken bir yandan da sahip olduğu kapasiteyi kullanmakla sorumlu tutulmaktadır. Nitekim filozofumuz Allah’a ait bir sır olduğuna inandığı kazâ ve kader konusunu bu şekilde bir muhayyerlikle neticelendirmeyi uygun görmektedir.

2.3. İslâm’ın Doğuşundan İtikâdî Mezheplerin Zuhuruna Kadar İrade ve İnsanın Hürriyeti Problemi

2.3.1. Asr-ı Saadette İrade ve İnsanın Hürriyeti Problemi

2.3.1.1. Kur'an'da ve Hadislerde İrade Ve İnsanın Hürriyeti

Kur’an-ı Kerîm’de irade, “emir” ve “kasd” anlamlarında kullanılmıştır. “Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez.”²⁹⁴ Ayetinde “emir” manasında; “*Biz onu yeryüzünde böbürlenmeyi ve bozgunculuğu arzulamayan kimselere veririz.*”²⁹⁵ ayetinde ise “kasd” manasında kullanılmıştır. Kur’an’da irade insanlar için kullanıldığı gibi cansızlar ve hayvanlar hakkında da kullanılmıştır.

²⁹³ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, (thk. Abdurrahman Bedevi), Bingazi 1982, s. 130-131.

²⁹⁴ Bakara, 2/185.

²⁹⁵ Kasas, 28/83.

İslam âlimlerinin irade, kaza-kader konularında farklı görüşlere sahip olmalarının önemli bir nedeni bizzat meselenin mahiyetidir. Meselenin mahiyetinden başka; özellikle İslam kelimcilerini, daha geniş manada İslam filozoflarını, irade, kaza, kader mevzularında, birbirlerinden ayrı iki uç nokta olan “mutlak cebir” ve “mutlak tefviz” görüşlerine, bazılarını da telifçi, mutavassıt görüşlere iten önemli bir neden de bizzat ayet ve hadislerin ilk bakışta “mütenakız” görünmeleridir. Kur’an-ı Kerim’deki bir kısım ayetler; kulların fiillerini kendi güçleriyle yaptıklarını bundan dolayı sorumlu bulunduklarını, faaliyetlerinde cebir (zorlama) altında bulunmadıklarını, kendi irade ve ihtiyârlarıyla seçimlerde bulunduklarını, dolayısıyla hür olduklarını ifade eder görünmektedir.²⁹⁶

İrade hürriyetinin kesinlikle kullara tevdi edilmiş olduğunu bu sebeple, kulların kendi kaderlerini tayin ettiklerini ve kendi fiillerinin yaratıcısı olduklarını iddia eden “mutlak tefviz” görüşünün sahibi “Kaderiyye” ve “Mu’tezile”nin delillerini teşkil eden bu ayetlere örnek olarak şunlar gösterilebilir:

*“Allah kişiye ancak gücünün yeteceği kadar yükler! Kazandığı iyilik lehine, ettiği kötülük de aleyhinedir. Rabbimiz! Eğer unutacak veya yanılacak olursak bizi sorumlu tutma. Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır yük yükleme. Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmeyeceği şeyi taşıtma. Bizi affet, bizi bağışla, bize acı. Sen Mevlâmızsın. Kâfirlere karşı bize yardım et.”*²⁹⁷

*“Bu, yaptığının karşılığıdır. Yoksa Allah kullara asla zulmetmez.”*²⁹⁸

*“Kötülük işleyenlere kötülükleri kadar ceza verilir.”*²⁹⁹

*“Eğer inkâr ederseniz bilin ki, Allah sizden müstağnîdir. Kulların inkârından hoşnut olmaz. Eğer şükrederseniz sizden hoşnut olur. Hiçbir günahkâr diğerinin günahını yüklenmez. Sonunda dönüşünüz rabbinizdir. Yaptıklarınızı o zaman size haber verir. Çünkü O, kalplerde olanı bilir.”*³⁰⁰

*“Semud’a gelince biz onlara da doğru yolu gösterdik. Fakat onlar sapıklığı doğru yola tercih ettiler.”*³⁰¹

*“Başınıza gelen herhangi bir musibet ellerinizle işlediklerinizden ötürüdür. O, yine de çoğunu affeder.”*³⁰²

²⁹⁶ M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s.146; Mustafa Çağrıçı-Hayati Kökelekli, a.g.m., *TDVİA*, C.22, s.381.

²⁹⁷ Bakara, 2/286.

²⁹⁸ Âl-i imrân, 3/182.

²⁹⁹ Yunus, 10/27.

³⁰⁰ Zümer, 39/7.

³⁰¹ Fussilet, 41/17.

*“Yahut yaptıklarına karşılık onları ortadan kaldırır. Birçoğunu da bağışlar.”*³⁰³

*“Şüphesiz ona yol gösterdik. Buna kimi şükreder, kimi de nankörlük.”*³⁰⁴

*“Rabbinizden hak gelmiştir, artık isteyen iman etsin isteyen inkâr etsin; fakat biz hakka karşı çıkanlara öyle bir ateş hazırladık ki...”*³⁰⁵

*“İstediğinizi yapın; ancak bilin ki Allah yaptıklarınızı görmektedir.”*³⁰⁶

Kur'an-ı Kerim'de bu mahiyette daha yüzlerce ayet vardır. Bu ayetlerin karşısında Cenab-ı Hakk'ın her şeyi ezelde ilmi ile ihata ettiğini, her şeyin belli bir kadere bağlandığını, bu durumda artık kul için yapılacak bir şeyin bulunmadığını gösteren ayetler de vardır. Kulun, rüzgârın önünde bir yaprak misali kadere tabi olduğunu, kendisinde hiçbir suretle irade ve ihtiyârın bulunmadığını kabul eden “mutlak cebir” taraftarı Cebriyye fırkalarının delillerini teşkil eden bu ayetlere örnek olarak da şunları zikredebiliriz:

*“Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözlerinde de perde vardır ve büyük azap onlar içindir.”*³⁰⁷

*“Allah dilseydi onları doğru yolda toplardı. Sakın bilmeyenlerden olma.”*³⁰⁸

*“Allah her şeyin rahminde taşıdığını, rahimlerin düşürdüğünü ve alı koyduğunu bilir. Onun katında her şey bir kadere göredir.”*³⁰⁹

*“Allah sizi de yaptıklarınızı da yaratmıştır.”*³¹⁰

*“Şüphesiz biz, her şeyi bir ölçüye (kadere) göre yaratmışızdır.”*³¹¹

*“Yeryüzüne ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki biz onu yaratmadan önce o, kitapta bulunmasın. Doğrusu bu Allah'a kolaydır.”*³¹²

Kur'an-ı Kerim'de bu manada da yüzlerce ayet bulunmaktadır.

Bazen aynı hadiseyi anlatan ve birbirini takip eden ayetler içinde bile her iki yöne delil teşkil edebilecek ifadeler bulunmaktadır:

“Başkalarını iki misline uğrattığınız bir musibete kendiniz uğrayınca mı ‘bu nereden’ dersiniz. Ey Muhammed de ki; ‘o kendi tarafınızdandır’ doğrusu Allah her şeye

³⁰² Şûra, 42/30.

³⁰³ Şûra, 42/34.

³⁰⁴ İnsân, 76/3.

³⁰⁵ Kehf, 18/29.

³⁰⁶ Fussilet, 41/40.

³⁰⁷ Bakara, 2/7.

³⁰⁸ En'âm, 6/35.

³⁰⁹ Ra'd, 13/8.

³¹⁰ Saffat, 37/96.

³¹¹ Kamer, 54/49.

³¹² Hadîd, 57/22.

*kadirdir. Her iki topluluğun karşılaştığı günde başınıza gelen Allah'ın izniyledir. Bu, inananları da münafıklık edenleri de belirtmesi içindir...*³¹³

Kur'an hem Allah'ın mutlak hâkimiyetini hem de O'nun adaletiyle irtibatlı olarak insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu birlikte kabul eder. Kur'an, Allah'ın hükümlerinin ve iradesinin mutlaklığını öne çıkardığı yerlerde insana O'nun mükemmelliği ve yüceliği karşısında kendisinin hiçliğini hissettiren bir üslup kullanır. Allah âlemlerin Rabb'idir, göklerin ve yerin mülkü O'nundur; yaratan da, yaşatan da, öldüren de O'dur. Allah bir topluluğa kötülüğü murat etmişse bunun geri çevrilmesi mümkün değildir. Onların Allah'tan başka yardımcıları da yoktur. Yine insanın hidayete erişmesi ya da yanlış yola sapması Allah'ın dilemesine bağlıdır. Fakat Kur'an, pek çok ayette insanın bakışını bizzat kendisine yöneltirken ona âlemde tek hür iradeli ve dolayısıyla yükümlü kılınmış varlığın kendisi olduğunu fark ettiren, böylece sorumluluk bilincini geliştiren bir üslup kullanır. Ayrıca Allah'ın hükümlerine vurgu yapan ayetlerin, asla Allah'ın fiillerinin kör bir güçten veya bir despottan gelen, hiçbir hikmeti, mantığı, adil ve makul gerekçesi bulunmayan uygulamalar olarak anlaşılmaması gerektiğini ortaya koymak istercesine ilahi fiilleri haklı, adil ve anlamlı kılan pek çok açıklama da yapar.³¹⁴

İslam kelamında irade kavramı iki yönlü olarak hem insanların fiillerini yapmalarına, kendi fiillerinin sahipleri olarak onların mesuliyetini yüklenmelerine imkân veren bir özellik olarak ve hem de, Allah'ın hür bir seçim ve tercihle fiillerini yaptığını ifade etmek için kullanılmıştır.³¹⁵

İrade kelimesi, Allah hakkında kullanıldığı zaman mebd'e değil, müntehâ kastedilir. Çünkü Allah hakkında kullanıldığı zaman "meyl" manasından münezzehtir.³¹⁶ Burada ilahî iradeyle hâdis olan insan iradesi arasında bir ayrım yapılmak istenmiştir. Çünkü ilahî irade bir şeye taalluk ettiği zaman, o şeyin meydana gelmesini gerektirir. İnsan iradesi ise bir şeye taalluk ettiği zaman o şeyin meydana gelmesini gerektirmez.³¹⁷

Kur'an-ı Kerim'de konuya ilişkin bu çeşit ayetlerin yanında hadis-i şerifler için de durum aynıdır.

İnsandaki irade hürriyeti problemiyle ilgili münakaşalar çıktığı zaman mutlak cebir taraftarları ile mutlak tefviz taraftarlarının kendi görüşlerini delillendirmek için

³¹³ Âl-i İmrân, 3/165, 166, 167.

³¹⁴ Mustafa Çağrıçı-Hayati Kökelekli, a.g.m., *TDVİA*, C.22, s.383.

³¹⁵ Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Kader ve Kaza*, s.121.

³¹⁶ Ebu'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahanî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986, s.301.

³¹⁷ Et-Tahanevî, Keşşâf, s.554; Ömer Aydın, *Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük*, s.74.

başvurdukları ayetler yanında, Hz. Peygamber'in çeşitli sebeplerle söylediği hadisler de delil olarak ele alınmış ve her grubun kendi görüşü istikametinde yoruma tabi tutulmuştur. Çok farklı sebeplerle muhtelif konularda varid olan bu hadislerin bilahare konuya mütaallik yönleriyle ele alındığını ve bu yönleriyle istidlale tabi tutulduklarını görüyoruz. Yine bu hadisler de tek tek incelendiğinde ayetlerde olduğu gibi ilk bakışta bir kısmı mutlak cebri, diğer bir kısmı da mutlak tefvizi ifade eder görünümündedirler.

Örnek olarak şu hadisleri zikretmek uygun olacaktır:

Hz. Peygamber şöyle buyurmuşlardır: “Her doğan tabîi fitrat üzerine doğar. Sonra onu ana babası, Yahudi, Hristiyan veya Mecûsi yapar.”³¹⁸

Diğer bir hadiste de şöyle buyrulmuştur:

“Allah Teâlâ buyurur ki: Ben kullarımın hepsini kötülükten arınmış olarak yarattım. Fakat şeytanlar bilahare onları dinlerinden saptırmıştır.”³¹⁹

Bu hadislerden mutlak tefviz görüşünü çıkaran Kaderiyye'nin karşısında, mutlak cebir için Cebriyye'nin de bulduğu hadisler vardır:

“Allah Teâlâ Âdem'i yarattı. Sonra sağıyla onun sırtını sıvazladı da ondan bir kısım zürriyet çıkardı ve ‘bunları cennet için yarattım, onlar cennet ehline uygun ameller işlerler’ dedi. Sonra yine sırtını sıvazladı ve bir kısım zürriyet daha çıkardı. Ve ‘bunları da cehennem için yarattım. Cehennem ehline uygun ameller işlerler’ buyurdu.”³²⁰

Bir başka hadis-i şerifte de şöyle buyrulmuştur:

“Ebedî saadete eren mü'min annesinin karnında mü'min diye yazılan kimsedir. Bedbaht da annesinin karnında bedbaht diye yazılan kimsedir.”³²¹

Bu hadislerde küfrün ve imanın sebebinin Allah tarafından bunlar için yaratılmış olmaktan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. İşte Kaderiyenin delil gösterdiği hadislere mukabil Cebriyye de bu cins hadisleri delil almışlardır

Kaderiye ve Cebriyye gibi iki ucun ya kulun hürriyetini, ya da kaderi inkâr görüşleri şüphesizdir ki sadece ayet ve hadislerin bu görünümünden kaynaklanmamaktadır. İki uç görüşten birini veya diğerini düşünen kafalara tercih ettiren önemli bir faktör, kişilerin ictimâî çevreleri ve kültürleridir.

Buarada telifçi görüşler de ortaya çıkmıştır. Mu'tezile'nin tefviz-i mutlak görüşüne karşı Mâtürîdiyyenin tefviz-i mutavassıt; Cebriyenin cebr-i mutlak görüşüne karşı Eş'arîlerin cebr-i mutavassıt görüşleri zikredilebilir. Ehl-i sünnet kelimcılarını

³¹⁸ Müslim, Kader, 46/6.

³¹⁹ Müslim, Cenneh, 51/16.

³²⁰ Ebû Dâvûd, Sünen, es-Sünneh, 16.

³²¹ Müslim, el-Kader, 3.

teşkil eden Mâtürîdîler ve Eş'arîlerin bile orta yolu ararken birinin cebre diğerinin ise tefvize yöneldiği görülür.

2.3.1.2. Hz. Peygamber'in Konuyla İlgili Tutumu

Yukarıda ifade ettiğimiz hadislerin incelenmesi sırasında gözden kaçmaması gereken bir nokta vardır. Bu hadisler Rasulullah'ın değişik sebeplerle ve değişik konularda ifade ettiği sözleridir. Bu sözler hiçbir zaman Hz. Peygamberin, sonraki devirlerdeki irade, kaza-kader tartışmalarında olduğu gibi bir akademik sohbet sırasında söylediği sözler değildir.

Hz. Peygamber; kader münakaşaları konusunda ise kesin yasaklar koymuştur. Muhtelif hadis-i şeriflerde şöyle buyrulmuştur:

“Kaza ve kader bahis konusu edildiği zaman dilinizi tutunuz.”³²²

“Ehl-i kader (kader münakaşaları yapan ve kaderi inkâr edenler) ile birlikte bulunmayınız ve onlarla muhatap olmayınız.”³²³

Ebu Hureyre (r.a.)'den: Biz kader konusunda tartışırken Rasûlullah karşımıza çıktı, yüzü o derece kızarmıştı ki sanki yanakları iki nar kesilmişti, şöyle buyurdu: ‘Bununla mı emrolundunuz, yoksa ben size bunun için mi gönderildim. Sizden öncekiler bu mevzuda tartışmaya başladıkları zaman helak olmuşlardır. Bir daha sakın ola ki bu konuda tartışmayınız.’³²⁴

Buna benzer başka hadisler de mevcuttur. Rasûlullah'ın bu konudaki yasaklama tavrını sahabe-i kirâm ile selef-i salihin dediğimiz büyük müctehid imamlar da aynen benimsemişlerdir.

Kader münakaşalarının Allah resulü tarafından yasaklanması ve hatta münakaşaların yapıldığı meclislerden uzak durması, insan zihnini bir anda hastalık gibi saran, bazılarını kaderi inkâra bazılarını da cebre götüren kader tartışmalarının karakterinin Hz. Peygamber tarafından bilindiğini düşündürmektedir.

³²² Es-Suyûtî, *el-Câmi'us-Sagîr*, “izâ zükira ashâbihi...” Mad.

³²³ Ebu Davud, Süleyman b. el Eşhas es-Sicistânî (1409/1988), *Sünen-i Ebi Davud*, Thk. Kemal Yusuf Elhud, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 16.

³²⁴ Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî (Trz.), *Sünen*, (Thk. Ahmed Muhammed Şakir), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Kader, 1.

2.3.2. Problemin Ortaya Çıkışı ve İlk Fikrî Hareketler Devrinde İrade ve İnsanın Fiilleri Problemi

Hiz. Peygamberin vefatını (632) takip eden ve hicri birinci asrı içine alan bir zaman diliminde Müslümanları meşgul eden hususlar içinde hiç şüphesiz ilki “kader” konusu olmuştur. Kaderi inkâr edenleri kınayan ve kader tartışmalarından men eden hadisler bize açıkça göstermektedir ki daha Hiz. Peygamberin hayatında bile Müslümanlar arasında bu cins düşünceler belirmeye ve hatta münakaşa konusu olmaya başlamıştı. Ne var ki Rasûlullah’ın şiddetli yasağı, sahabenin büyüklerinin aynı tarzdaki tutumu bu devirde büyük bir fikir hareketi şeklinde bu konunun ortaya çıkmasını geciktirmiştir.

Ancak Hiz. Osman’ın şehit edilmesini (656) takip eden olaylar, iç savaşlar, Müslümanlar üzerinde büyük tesirler icra etmiş, çok acı hatıralar bırakmış ve neticede kompleks akaid problemlerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu iç savaşlarda hayatını kaybedenler Müslümanları düşündürmüştür. “Ortada bir katl hadisesi vardır. Öldüren de öldürülen de müslümandır. Hâlbuki katl İslam’da “kebire” adı verilen büyük günahlardandır. O halde “kebire işleyen” bir mü’minin iman bakımından durumu nedir, iman tanımı ve sınırı ne olmalıdır, katl fiilini işleyen insan bu fiili hür iradesiyle mi yapmıştır yoksa mecbur mudur, gibi sorular ortaya çıkmıştır.³²⁵

Kader konusunda ilk münakaşaları başlatanın Ma’bed el-Cühenî (80/699) olduğu kabul edilmektedir. Rivayete göre Ma’bed el- Cühenî ve ‘Ata’ b. Yesâr (97/715), Hasan el- Basrî (110/728)nin meclisine gelmişler ve ona şöyle demişlerdir: “Ey Ebû Saîd, şu hükümdarlar Müslümanların kanlarını döküyorlar. Ondan sonra da bizim amellerimiz Allah’ın kaderi üzere cereyan ediyor diyorlar.” (Ne dersin?): Hasan onlara “Allah’ın düşmanları yalan söylemiştir.” şeklinde cevap vermiştir.³²⁶

İlk fikrî hareketler davrinde İslam dünyasında kader münakaşalarının çıkışında dâhilî sebeplerden çok, yabancı kültürlerin etkisinin olduğu görüşünü savunan müsteşrikler özellikle Hristiyan felsefesi ve kelamının büyük ölçüde müessir olduğunu söylemektedirler. Bu görüşü bazı çağdaş müsteşrikler de paylaşmaktadırlar.

Bu görüşte olanlara göre Ma’bed el-Cühenî, kader konusundaki fikirleri Ebû Yunus Senseveyh el-Üsvârî (? - ?) diye bilinen bir hristiyandan almıştır.

³²⁵ Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, (Çev. Prof. Dr. E. Ruhi Fırlı), TDV. Yay., Ankara 2005, s.18-21; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul 2000, s.169.

³²⁶ M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s.155.

Prof. W.Montgomery Watt ise şöyle demektedir: “Kulun fiillerinde hür olduğuna inanmak, Kur’an’ın bildirdiği prensipler açısından çok tabîî bir sonuçtur. Çünkü Kur’an ilahî adaleti teyid etmektedir. Hükümde adalet ise, iyilik yapanın mükâfatlandırılmasını, kötülük yapanın da cezalandırılmasını gerektirir. Eğer kul, kendi fiillerini hür iradesi ve istitâatıyla yaratmıyorsa, sevap ve ikabın adaletli olması mümkün değildir. Mesele, Hâricilerin “mürtekib-i kebire” problemini araştırmalarının bir sonucu olarak “insan kudreti” konusuyla ilgilenmek zorunda kalmaları neticesinde ortaya çıkmıştır. Acaba insanın kudreti, bizat insanın kendi cevheri midir? Yoksa insana hulul eden bir araz mıdır? Kudret fiilden önce midir, yoksa fiille beraber var olup yine onunla beraber nihayete mi erer? Kudret sadece bir fiil için mi geçerlidir, yoksa fiilin hem kendisine hem de zıddına, yani yapılmamasına da geçerli midir? İşte bu soruların ortaya çıkış sebebi budur.”³²⁷

Gerek Watt’ın bu fikri gerekse İbn Rüşd (595/1198)’ün “nasslar arasındaki mütenakız görünüm” fikri netice itibariyle, aynı kapıya çıkmakta ve meselenin orijinal olarak İslam dünyasının bünyesinde, düşüncelerde haricî tesirler olmaksızın da ortaya çıkabileceğini göstermektedir.

Ma’bed el-Cühenî’den sonra onun fikirlerini yayan Gaylan ed-Dımeşkî’ye göre “kader, hayrı ile şerri ile kulun yaratmasıyla vücuda gelir”. O, kaderi insanlara nisbet ve tefviz ettiği için “Kaderî” adını almıştır.

İlk fikrî hareketler devrinde halifelerin ve sahabe-i kirâmın Kaderiyye’ye karşı tutumu ise çok menfî bir tavır olarak kendini göstermektedir.

³²⁷ M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s.157.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN HAZM'DA İRADE ve İNSANIN HÜRRİYETİ PROBLEMİ

Kelâm âlimlerinin anladığı manada irade veya meşîet daha çok Allah hakkında ahlakî bir değer hükmü taşımayan nötr bir seçimi ifade ederken, insanlar hakkında onların fiillerinin ahlakî karakterini tayin eden ve insanların sorumlu olmalarının temelini teşkil eden bir akd olarak görülmektedir.

Kur'an, Allah'ın dilediğini yaptığı, istediğini irade ettiği anda gerçekleştirdiği ve bu istek ile fiilin tahakkuku arasında bir zaman aralığının bulunmadığı hususunda çok açık hatta ısrarcıdır. Çünkü dilediğini yapabilmek bir kudret alametidir ve ulûhiyetin gereğidir. İradesi yerine gelmeyen ilah olamaz.

İrade ve meşîet kavramları Kur'an'da "istemek, arzu etmek, emretmek, dilemek vb..." manalarında hem insanlar hem de Allah hakkında birçok defa kullanılmıştır. Fakat Kur'an'ın en çok üzerinde durduğu ve çok net olan bir husus şudur ki: Allah'ın iradesi, kulların irade, meşîet ve arzularını tamamen içine alır. Allah istemedikçe kulun istemesinin bir mana ifade etmeyeceğini de yine Kur'an söylemektedir.

Kur'an'da bir taraftan insanların istedikleri yolu seçebilecekleri ifade edilirken, öte yandan Allah'ın istemesi olmadan bunun bir işe yaramayacağını söylenmesi; kelâm açısından, üzerinde çok tartışılan bir konuyu oluşturmuştur: Kulun irade hürriyeti ve insanların fiillerinin ceza ya da mükâfata sebep olup olmayacağı meselesi. Hem bu mesele aynı zamanda kaderin varlığı ile de yakından alakalıdır. Çünkü eğer kulların fiillerini Allah dilemiş ise O'nun bütün sıfatları ezelî olduğundan ve dileme akdi de bilmeye doğrudan bağlı olduğundan dolayı kader inancı kendiliğinden ispatlanmış olur.

3.1. İrade Kavramı ve İnsanın Hürriyeti

3.1.1. Cebriyye

Cebriyye Allah'ın mutlak kudreti karşısında kulda hür irade ve ihtiyâr bulunmadığına inanmaktadır. Zaten bu yüzden Cebriyye adını almışlardır. Allah'ın mülkünde ancak onun dilediği olur. Zamanında vuku bulacağını bildiği şeyin vaktinde meydana gelmesini dilediği gibi, olmayacak şeyin de vaktinde vuku bulmayacağını dileyen Allah'tır.³²⁸

³²⁸ M. Saim Yeprem, *a.g.e.*, s.198.

Cehm b. Safvân'a göre, Allah'ın ilmi hâdistir. Allah “Şey” “Hayy” “Âlim” “Mürîd” (irade eden) gibi başkalarına da verilebilecek sıfatlarla tavsif edilemez. Allah ancak “Kâdir” “Mûcid” “Fâil” “Hâlık” “Mümît” gibi sıfatlarla vasıflandırılır.³²⁹

Cebriyye mezhebi kader ve kaza inançlarının tabii bir sonucu olarak insana bir irade ve ihtiyar vermemektedir. İnsan Allah'ın iradesi karşısında kuru bir yaprak gibidir. Yaptığı işlerde muhtar değil, mutlak mecburdur. Her şey Allah'ın irade, meşîet ve kudretiyle meydana gelir.

Cebriyye'ye göre insanın herhangi bir iradesi yoktur. Onlar insan fiillerinin sırf Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiği görüşündedirler. Allah'ın mutlak kudreti karşısında insanın bir tercihi ve iradesi yoktur. Dolayısıyla Cebriyye'ye göre, insanın hür olmadığı sonucu ortaya çıkıyor.³³⁰

Bu mezhebe göre, insanda hiçbir şekilde irade ve seçme yeteneği yoktur. İnsan hür değildir. Allah tarafından önceden takdir edilmiş bulunan belli işleri yapmaya mecburdur. İnsan bir robot gibidir. Kendine ait hiçbir fiili yoktur.

İnsan için bir kudret ve irade hürriyeti tanımayan Cebriyye'ye göre insanın fiilleri tamamen Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir. Onlara göre Allah'ın mülkünde ancak O'nun dediği olur. Zamanında vukû bulacağını bildiği şeyin vaktinde meydana gelmesini dilediği gibi, olmayacak şeyin de vukû bulmayacağını bilen ve meydana gelmemesini dileyen Allah'tır. Fiilin kula nisbet edilmesi mecazîdir. Hakiki fail Allah'tır. Cebriyye, her şeyin Allah'ın ilmi ve iradesi dâhilinde meydana geldiğini, her şeyin çizilmiş bir kadere bağlı bulunduğunu gösteren ayetleri delil getirmiş, insanda hür iradenin varlığını ispat eden ayetleri te'vil yoluna gitmiştir.³³¹

Cebriyye mezhebi ile Ehl-i Sünnet Allah'ın mutlaklığı açısından, ilminin ve iradesinin her şeyi kapsadığı görüşünde müttefiktirler. Fakat Cebriyye, işi biraz daha ileri götürerek insanın hürriyetini yok saymıştır. Sünni âlimler ise her şeye rağmen insana bir irade hürriyeti vermişlerdir ve fiillerinin yapıcısı olarak onu mesul görmüşlerdir. Ehl-i Sünnet, Allah'ın iradesinin sınırlandırılmasını asla kabul etmez.

³²⁹ Bağdâdî, *el-Fark beyne 'l-fırak*, s.188.

³³⁰ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Kitâbu Makâlâtı 'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfı 'l-Musallîn*, Tashih, Hellmut Ritter, Weisbaden 1980, s.279; Abdülkerim b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Tah. Abdulaziz Muhammed el-Vekîl, Daru'l-Fikir, Beyrut, Tarih Yok, s.87; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne 'l-Fırak*, s.156; Ömer Aydın, *Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük*, s.76; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam (Tarih-Ekoller-Problemler)*, Tekin Kitabevi, Konya 2001, s.247.

³³¹ A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, Ensar Nşr., İstanbul 2004, s.167.

3.1.2. Kaderiyye–Mutezile

Mutezileye göre irade fiildir. Böyle olduğu için Allah'ın iradesi de onun fiilidir. Allah'ın iradesi zâtî bir sıfat değil, fiilî bir sıfattır. Bu yüzden kadîm değil hâdistir. Başka bir ifadeyle Mu'tezile kelimcilerinden bazılarına göre irade, bir şeyi istemek, olmasına karar vermek değildir; aksine, irade bir şey hakkında hüküm vermek demektir. Mesela; “Allah küfrün imana muhalif olmasını ve onun kötü olmasını, güzel olmamasını murat etti” demek, bunlara bu şekilde hükmetti demektir.³³²

Ebu'l- Hüzeyl el-‘Allâf (226/840) ilâhî irâdenin, irâde edilenden ayrı olduğu ve iradenin de yaratma (halk) olduğu görüşündedir. Mu'tezile âlimlerinden olan Nazzam ve Kâbî'ye göre, Allah'ın kendi fiilleriyle ilgili iradesiyle başka varlıkların fiilleriyle ilgili iradesi tamamen farklıdır. Allah'ın kendi fiilleri olan eşyanın yaratılmasıyla ilgili “O eşyayı irade etti” demek; “O eşyayı yarattı” anlamına gelmektedir. Hâlbuki kulların fiilleriyle ilgili olarak Allah'ın iradesi ise, kullara iyi olanlarını yapmalarını emretmesi demektir. Yoksa Allah'ın kulların kötülük yapmasını irade etmesi mümkün değildir.³³³

Mu'tezile'ye göre irade, fiillerin kazanacağı ahlakî mahiyetle, iyilik ve kötülükle ilgili bir özelliktir. Mu'tezile bu şekilde düşündüğü için, ilahî iradenin kötülöklere taallukunu kabul etmemiştir. Böylece neticede kötölöğü irade edenin kötü olacağından hareketle, ilahî iradenin ancak iyiliklere taalluk edebileceğini iddia ettiler. Bu durumda insanın yaptığı kötü fiiller tamamen kendi iktidar sahası içinde, kendisi tarafından meydana getirilmiş oluyordu ve Allah tarafından önceden belirlenmiş bir kaderden de bahsetmek mümkün değildi.³³⁴

Mu'tezile'ye göre ilahî irade iki türlü anlaşılabilir: Bunlardan birincisi; Allah'ın kendi fiilleriyle ilgili olan iradesidir ki bu, fiilin aynısıdır ve “var kıldı” demektir. İkincisi ise; Allah'ın kulların yapıp etmeleriyle ilgili olan iradesidir. Bu da Tanrının iyi olan fiillerin yapılmasını, kötü olan fiillerin yapılmamasını emretmesi demektir. Allah, insanların fiilleri hakkında sadece iyi olanları emreder, irade eder.³³⁵

İradeyi bir fiil olarak kabul eden Mu'tezile ise kula fiilini yaratma gücü verdiği gibi, mutlak iradeyi de vermektedir. Mutlak olarak kendi iradesine sahip olan insan bu iradeye dayanarak kendi fiilini de kendisi yaratmaktadır. İnsan mutlak olarak hür bir

³³² Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Kader ve Kaza*, s.128; M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, 178.

³³³ Halife Keskin, *a.g.e.*, s.129.

³³⁴ Kâdî Abdulcebbâr b. Ahmed Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Tah. Abdülkerim Osman, Kahire 1384/1965, s.431; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfu'l-Musallîn*, Weisbaden 1963, s.190-192.

³³⁵ Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûlu'd-Dîn alâ Tarîkati'l-İmâm Ebî Mansûr el-Mâtürîdî*, Tah. Claude Selame, Dımişk 1993, C.I, s.495 vd.

iradeye sahiptir, bir şeyi yapma veya yapmama tamamen onun iradesine bağlıdır. Allah kulların fiillerine müdahale etmez, onları mükellef kıldığı şeyleri yapabilmeleri için onlara hür bir irade vermiştir.

Mu'tezile'ye göre kulun itaati fiilin ilahî iradeye uygun şekilde meydana gelmiş olmasıdır. Eğer kötü fiiller ve masiyet Allah'ın iradesiyle meydana geliyorsa o halde kafir ve fâsık da fiillerinde Cenâb-ı Hakk'a mûti olmaktadır.

Mu'tezilîlerin belirli bir irade anlayışında müttetik olmadıkları görülmektedir. Onlara göre, insan hür bir iradeye sahiptir. Hür iradeye sahip olan bir insanın kendi fiillerinin meydana getiricisi ve yaratıcısı olması gerekir. Çünkü insanın fiilinin meydana gelmesinde Allah'ın rolü doğrudan değil, O'nun insanda yarattığı kudret vasıtasıyladır. Ancak insanın bu kudreti, iradesine uygun olarak kullanması gerekir. Böylece Mu'tezile, insanın fiilini meydana getirmesinde etkin bir irade anlayışına sahiptir. Yani onlara göre, irade fiili gerektiren bir husus olmaktadır. Mu'tezile, "insan fiilinin yaratıcıdır" görüşlerinden dolayı böyle bir irade anlayışını benimsemişlerdir.³³⁶

Mu'tezile'ye göre insan hürdür. Kişi fiilini Allah'ın kendisine verdiği yaratma kudretiyle yaratır. Bu fiillerin yaratılmasında Allah'ın bir müdahalesi yoktur. Eğer bu fiilleri hür iradesiyle seçip yaratan kul değil de Allah olsaydı, kulun fiilden dolayı ceza görmesi zulüm olurdu. Hâlbuki Allah mutlak adildir.³³⁷

Mu'tezile âlimleri, insan iradesinin özgür olması gerektiği yolundaki görüşlerini Allah'ın mutlak surette adil ve hâkim olduğu öncülüne dayandırır. Buna göre insanları özgür iradeleriyle seçip yapmadıkları, tam aksine yapmaya mecbur kılındıkları eylemlerden dolayı sorumlu tutup cezalandırmak, yine onları özgürce seçip yapamayacakları işlerle yükümlü kılmak hem adalet hem de hikmete dolayısıyla akla aykırıdır ve kötüdür. Adalet ve hikmetinde kuşku olmayan Allah insanları sorumluluğa konu olan eylemlerini seçmeye elverişli bir iradeyle ve bunu gerçekleştirmeye yeterli bir kudretle donatmıştır.³³⁸

Mu'tezile fiilin meydana gelişinde etkin olan şeyin, insanın iradesi, ihtiyârı ve kudreti olduğunu ileri sürerken, bir kısım Kur'an ayetlerine dayanmış, her şeyin ilahî iradeyle meydana geldiğini bildiren ayetleri de te'vil etmiştir.

Mu'tezile ve Kaderiye'nin "kul fiilinin hâlıkıdır, bu fiillerin Allah'ın yaratmasıyla ilgisi yoktur" şeklindeki görüşleri tenkide uğramıştır. Çünkü Cenâb-ı Hakk,

³³⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s.223-226; Ömer Aydın, *Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük*, s.77-78; Şerafettin Gölcük-Toprak, *a.g.e.*, s.248.

³³⁷ A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, s.168.

³³⁸ Mustafa Çağrıç-Hayati Kökelekli, "İrade" Mad., *TDVİA*, C.22, s.385.

Kur'an-ı Kerim'de tek yaratıcının kendisi olduğunu bildirmiştir. Ayrıca kul fiili yarattığı için değil, kesbettiği, irade ve ihtiyarını o işe yönelttiği için sorumlu olacaktır.

3.1.3. Ehl-i Sünnet

3.1.3.1. Eş'ariyye

Eş'arî'ye göre irade, Allah Teâlâ'nın zâtî sıfatlarından. İlim sıfatıyla beraber mütalaa edilir. Cenâb-ı Hakk'ın ilmi de iradesi de ezelîdir. Allah'ın ilmi de iradesi de bilinmek ve irade edilmek şanının olan her şeye taalluk eder. Eş'arî'ye göre Allah'ın irade etmediğini yaratması düşünülemez. Çünkü Kur'an'da *“O dilediğini yapandır”*³³⁹ buyurulmuştur. Eş'arî'ye göre, Allah'ın iradesi bütün murad edilmesi mümkün olan şeylere taalluk etmektedir. Nasıl ki ilmin bazı şeylere taalluk etmediğini söylemek Allah'a cehl, sehv ve gafleti izafe etmek oluyorsa, Allah'ın bazı şeyleri irade etmediğini söylemek de O'na, mecbur, mekruh, aciz olmak gibi noksan sıfatları izafe etmek olur. Allah hâdis olan her şeyin hâlıkıdır ve irade etmediğini yaratması düşünülemez.³⁴⁰ Allah'ın ilmi ile iradesi birbirine paraleldir. Yani Allah ilmine uygun olarak irade eder. Bunun aksi olmaz. İrade edilmesi mümkün olan her şeyi Allah irade eder. Kur'an'da Allah Teâlâ birçok ayette bu duruma işaret etmektedir.³⁴¹ Bu ve benzeri ayetlerde Allah, dilediğini yaptığını, dilemediğinin olmayacağını ifade buyurmaktadır.

Eş'arî'ye göre Allah'ın iradesi ile emri aynı şeylerdir. Allah iyi şeyleri de kötü şeyleri de irade eder. İyiyi emreder, kötüyü yasaklar. Allah kötülüğü emretmiyor, yasaklıyor. Buna karşılık iyiliği emrediyor. İrade ettiği halde kötülüğü tasvip etmiyor. Allah kulları için kötülüğü dilediği halde onu emretmediği için kendisinin akılsız ve gafil olması gerekmez.

3.1.3.2. Mâtürîdiyye

İmam Matürîdî'ye göre irade temel olarak dört anlamı ihtiva etmektedir:

1. Temenni ve arzu etmek, bir işin, bir şeyin olmasını istemek. Burada olabilmesi muhtemel veya imkânsız olan her şeyin dilenmesi mümkündür.
2. Emir ve davet.
3. Rıza.

³³⁹ Hûd, 11/107; Bürûc, 85/16.

³⁴⁰ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma*, Beyrut 1952, s.37.

³⁴¹ Mesela İnsân, 76/34; Yunus, 10/99; Secde, 32/13; En'âm, 6/112; Bakara, 2/254.

4. Fâil üzerindeki baskının, galebe ve kerahiyetin olmadığını ifade etmek. Böylelikle irade sahibinin kendi fiillerinin hakiki sahibi olduğunu ortaya koyabilir ve fiillerini hür bir şekilde yaptığını, yapıp etmelerinin mecburiyet altında olmadığını söyleyebiliriz.³⁴²

İnsanın hür olarak bir fiil yapabilmesi ya da iki fiil arasında bir seçimde bulunabilmesi için öncelikle psikolojik bir meylinin olması gerekmektedir. Böyle bir meyil ya da arzu olmaksızın seçimin olması mümkün değildir.

Ehl-i Sünnet âlimlerine göre Allah'ın iradesi, O'nun dilemesi ve meşîetidir. İrade sıfatı ezelfî ve zâtfî sıfatlardandır. Bu irade sıfatının şümül sahasına gelince, Allah'ın iradesi malumu olan her şeye taalluk etmez, fakat ilmine göre taalluk eder. Yani Allah var olacağını bildiği her şeyi irade eder. İrade, kudret sıfatının objesi olan ve var olması imkan dâhilinde bulunan bütün varlıklara taalluk eder. Zatı itibariyle mümkün olan eşyanın varlığını veya yokluğunu gerektirir. O'ndan başka tercih edici veya tahsîs edici bir sığata gerek yoktur. İlahî seçme onunla gerçekleşir. Taalluku hayr olsun, şer olsun, taat olsun, masiyet olsun her şeye şamildir. Hayr veya şer ne varsa bütün mevcudât O'nun iradesi ve dilemesiyledir.

Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre, irade oluşla ilgili bir sıfattır yoksa eşyanın ahlakî mahiyetiyle ilgili bir sıfat değildir. Yani bir fiilin var ya da yok olmasıyla ilgili olarak ilim nasıl nötr bir sıfatsa, taalluk etmesi onun var olmasını gerektirmiyorsa, fiilin iyi ya da kötü vasfı kazanmasında da irade nötrdür.³⁴³

İrade-fiil ilişkisi, ilim-malum ilişkisine benzemektedir. Nasıl ki ilim sıfatıyla Allah var olması mümkün olanları bildiği gibi, var olması muhal olanları ve varlığı vacip olanları da bilir. İlahî bilgi fiilî bir sıfat değildir. Bundan dolayı eşyaya ontolojik bir tesiri yoktur. Nasıl Allah'ın bu bilmesi, bilgisine obje olanların tamamının var olmasını gerektirmiyorsa, aynı şekilde irade sıfatıyla da Allah varlığı mümkün olanlar arasından dilediğini seçer. Bu aşamada eşyanın iyilik veya kötülükle vasıflanmış olması eşittir. Var olan her şey kazanacağı ahlakî hüküm ne olursa olsun ilahî iradenin bir sonucudur.³⁴⁴

Allah'ın iradesi her şeyi içine alıyorsa bu durumda insanın iradesinden bahsedilebilir mi? Allah'ın iradesi karşısında kulun bir hürriyeti olabilir mi?

Fahrudin er-Râzî şöyle açıklamaktadır: “Bizden ne zaman bir fiil ya da bir terk sudur ederse, bu fiil ya da terkten önce kalbimizde terke ya da terki fiile tercihi

³⁴² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, İstanbul 1979, s.287.

³⁴³ Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Kader ve Kaza*, s.132.

³⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.209.

gerektirecek bir halet doğar. İşte bu tercih için olan haletin (irade) bilinmesi zarûrî bilgiyledir.³⁴⁵

İnsan irade adı verilen bu kalbî, ruhî kuvve ile mümkün olan birçok ihtimalden birini seçer. Seçmeden önce insan serbest ve hürdür, seçtikten sonra ise artık iradesiyle belli bir yöne sevk edilmiştir. Yani insanın fiilleriyle ilgili olan iradesi bir yönde tecelli etmiştir. Artık “azm-ı musammam” denilen kesin karar anında hürriyet kalkar ve ilahî irade işte bu noktada bu azme uygun olarak tecelli eder.³⁴⁶

Ehl-i Sünnete göre ilahî iradenin fiil ile ilgisi şu şekilde kurulmaktadır: Allah’ın ilminde bir değişmeyi tasavvur edemeyeceğimiz gibi, O’nun iradesinde de bir değişme olmaz. Yani irade, meşîet ve takdîr kainatta hâdis olan her şeye, insanların iyi, kötü, güzel, çirkin, taat, masiyet bütün fiillerine taalluk eder. Ancak O’nun rızası, muhabbeti ve emri sadece güzele, iyiye ve taate taalluk eder; kabîhe, çirkine ve masiyete taalluk etmez.

Cebr-i mutavassıt olan Eş’ariyye ile tefviz-i mutlak olan Mu’tezile arasında Mâtürîdîler’in tefviz-i mutavassıt görüşü vardır. Onlara göre, tek yaratıcı Allah’tır, kul ise kazanıcıdır. İnsanda mümkün olan fiillerin meydana gelmesinde etkili olan bir kudret vardır. Ayrıca insanda iki tür irade vardır. Bunlardan küllî irade Allah tarafından kula verilmiş olan, yapma veya yapmamayı tercihte aracı sayılan seçme yeteneğidir. Cüz’î irade ise, bu küllî iradenin iki taraftan birine (fiil veya terk) aktif biçimde yönelmesinden ibarettir. Azm-ı mısammam, ihtiyâr, kasd da denilen cüz’î irade, obje olmayan, nesnel varlığından söz edilemeyen ancak aklen düşünülebilen ve kavramsal varlığı bulunan bir durumdur. Cüz’î iradenin, zihnin dışında somut varlığından söz edilemez. Bu sebeple yaratılmış değildir. İlahî irade, insanın cüz’î iradesine tâbidir. Yani kulun iradesi Allah’ın iradesinin sebebi ve vesilesidir.³⁴⁷

İrade ikiye ayrılır: Küllî irade ve cüz’î irade. Küllî irade, irade sahibi olan bütün canlılarda bulunan sıfattır. Bu sıfat, Allah tarafından yaratılmıştır. Mesela; durduğumuz zaman hiçbir fiilî irademiz yoktur. Ancak bilkuvve irademiz mevcuttur. İşte buna “küllî irade” denir. Bunun yaratılmışlığı hususunda ittifak vardır. İnsan bununla bütün mümkün fiilleri irade edebilir. Yani, irade-i külliye, kendisinde henüz bir tercihin gerçekleşmemiş

³⁴⁵ Fahrüddin er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbâîn*, Haydarabad 1353, s.145.

³⁴⁶ Fahrüddin er-Râzî, *a.g.e.*, s.145.

³⁴⁷ A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, s.170.

olduğu iradedir. Bu irade henüz bir tarafa yönelmediğinden insanın onunla, verdiği kararından vazgeçmesi mümkündür.³⁴⁸

Cüz'î irade ise, küllî iradenin muayyen bir fiile taalluk etmesi keyfiyetidir. Yani, küllî iradenin muayyen bir fiile sarf edilmesi demektir. Buna ihtiyâr ve kasd da denmektedir. Cüz'î irade (ihtiyâr), küllî iradenin bir fiile taalluk etmesine denir. Kısaca ihtiyâr, iradenin belirli bir işe yönelmesi ve o işte kullanılması demektir.³⁴⁹

İrade meselesinde Mâtürîdîler'le Eş'arîler arasında önemli bir fark vardır. Eş'arîler, iradeyi ve netice olarak onun belirli bir yöne sarf ve o yönde kullanılmasını kabul etmiyorlar. Çünkü Eş'arîler, ihtiyâr yaratılmıştır, insanın onda bir katkısı yoktur diyorlar. Mâtürîdîler ise ihtiyâr yaratılmamıştır, doğrudan doğruya insanın meydana getirmesiyle meydana gelir diyorlar. Çünkü insanın sorumlu ve yükümlü bir varlık olması onun ihtiyâr sahibi olmasını gerekli kılmaktadır.

Bütün bunlardan anlaşıldığına göre Mâtürîdîler Eş'arîler'in dedikleri gibi tesirsiz bir irade değil, aksine tesiri olan bir irade kabul etmektedir. Mesele Eş'arîler'in dedikleri gibi olursa insan, kendi kasd ve ihtiyârıyla hiçbir şeyi yapamıyor, ne yapıyorsa zorunlu olarak Allah'ın kendisinde yarattığı ve kendisinin asla şuuru olmadığı soyut bir kudretle yapıyor demektir. Bu şekilde insanın sorumlu bir varlık kabul etmenin bir anlamı kalmıyor. Şu halde insanı sorumlu olabilmesi için etkin bir iradesinin gerekli olduğu ortaya çıkmış olmaktadır ki bu, ihtiyâr ve kasddır.

3.1.4. İbn Hazm

İbn Hazm, insanın irâde ve ihtiyar sahibi olduğunu, fiillerini kendi irâdesiyle seçtiğini kabul eder. İbn Hazm'a göre, insanın sahip olduğu irâde, ıstîtâ'at olmayıp, ondan farklıdır. Ona göre, insanın ihtiyarının olması zorunludur. Yoksa sorumluluk olmazdı. Ona göre ihtiyar insana aittir. O, irâdeyi şöyle tanımlar: “Allah'ın kullarına izâfe ettiği ihtiyar, kullarında yarattığı, bir şeye meyletmek, iki şeyden birini, diğerine tercih etmektir.”³⁵⁰ İbn Hazm, insanın sahip olduğu bu irâdenin mecâzî değil, gerçek bir irâde olduğunu şöyle açıklar: “Çünkü insan bizatihi irâde edici olup, yaptığı işi severek yapar ve yaptığı işi terk etmek için de bir etkiye sahiptir. Bunun anlamı, insanın

³⁴⁸ Emrullah Yüksel, “İrade-i Cüz'îyye”, (Eş'arîler ile Mâtürîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: IX, Erzurum 1990, s.4; Ömer Aydın, *Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük*, s.81.

³⁴⁹ Ömer Aydın, *a.g.e.*, s.82; Emrullah Yüksel, *Sistemik Kelâm*, İz Yay., İstanbul 2005, s.82.

³⁵⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2. Baskı, Beyrut, 1999, C.II, s.57.

irâdesinin gerçek olması demektir.”³⁵¹ İnsanın sahip olduğu bu irâde, mahluk olup, Allah tarafından yaratılmıştır. Bununla birlikte insan kendi eylemlerini tercih edip, yapma veya terk etme yönlerinden birine meylettiği, gerçek bir irâdeye sahip olduğu için, bir işi yapmaya mecbur kılınmış ve isteği dışında zorlanmış da değildir.

İbn Hazm, “İrâde etmek” tabirinin hem insanlar, hem de Allah için kullanılıyor olması üzerinde de durur. Bu durum, bir kelimenin ortak kullanımından başka bir şey olmayıp, insanların irâdesi ile Allah’ın irâdesinin aynı olduğu şeklinde bir anlama gelmeyeceğini, Allah’ın hiçbir yönden yaratılanlara benzemediği için, irâde etmesinin de insanlardan farklı olduğunu ifade eder.³⁵²

3.2. Kudret-İstitâat Kavramları ve İnsanın Hürriyeti

3.2.1. Cebriyye

Kudret, insanın kendisiyle vasıflandığı zaman insanda bulunan bir durumdur. İnsan, kudret sayesinde fiil yapma imkânına sahip olur, Allah Teâlâ kudretle vasıflandığı zaman, bu, O’ndan aczi nefyetmektedir. Allah’tan başkası mutlak manada kudretle vasıflanamaz. Buna göre insanın kudretinde “acz” bulunmaktadır. Dolayısıyla insan mutlak manada kudret sahibi olmadığı için, onun kudreti Allah tarafından verilmektedir.

Türkçe’de kudret; güç, kuvvet, tâkat, iktidar gibi manalara gelmektedir.³⁵³

İstitâat, Allah’ın, canlıda ihtiyârî fiillerini işlemesi için yarattığı bir arazdır. Tam manasıyla istitâat, fiile mukarin olan bilfiil kudrettir.³⁵⁴

İstitâat, sözlükte “boyun eğmek, itaat etmek” manasına gelen tav‘ kökünden türemiş olup, “muktedir olmak, güç yetirmek” demektir. Terim olarak “kulun fiil gerçekleştirmesini sağlayan vasıtalarla bunları kullanarak ihtiyârî fiilini meydana getirmesini mümkün kılan güç” diye tanımlanabilir.³⁵⁵

Cehm b. Safvân’a göre, kulların fiillerinin gerçek faili Allah’tır. İnsanlara fiilleri mecaz olarak nisbet edilir. Zira “güneş battı” dediğimiz zaman gerçek fail güneş değil Allah’tır.

Kulların hür irade ve ihtiyârî olmadığı gibi kudret ve istitâatları da yoktur. Fiiller ancak ezeli kudret ile vücut bulur. Bu hâdis bir kudrete mukarin değildir.³⁵⁶ Cebriyye’ye

³⁵¹ İbn Hazm, *a.g.e.*, C.II, s.85.

³⁵² İbn Hazm, *a.g.e.*, C.II, s.57.

³⁵³ Ömer Aydın, *Kur’an Işığında Kader ve Özgürlük*, s.85.

³⁵⁴ Ömer Aydın, *a.g.e.*, s.86.

³⁵⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “İstitâat” Mad., *TDVİA*, İstanbul 2001, C.23, s.399.

³⁵⁶ Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, s.188; M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s.199.

göre, insan hiçbir şeye kadir (gücü yeten) değildir. Bu yüzden “istitâat” ile vasıflandırılmaz. Allah diğer cansızları yarattığı gibi onların fiillerini de yaratmıştır. Bu anlayışa göre insan kesinlikle kudret sahibi değildir. Çünkü onlar fiili hakiki anlamda insandan nefyedip Allah’a nispet etmişlerdir.

Cebriyye fırkaları içinde Dırâriyye ise istitâat konusunda Mutezile görüşünü benimsemiş ve “istitâat fiilden öncedir, fiille beraberdir, fiilden sonradır ve iş yapabilme gücüne sahip olan birinin bir parçasıdır.”³⁵⁷ demiştir.

3.2.2. Kaderiyye-Mutezile

Mutezileye göre Allah’ın fiili olduğuna göre “Kudret”i de var demektir. Allah’ın bu kudret sıfatı zâtî, ezîlî ve ebedîdir. Mutezilenin, aczin zıddı anlamına aldıkları kudret sıfatı, Allah’a nisbet edildiği takdirde hem bizim gücümüz dâhilinde olan fiillere hem de gücümüz dahilinde olmayan fiillere taalluk eder. Allah’ın kudret sıfatı, diğer sıfatlar içinde sadece bu sıfatı vasıtasız olarak bilinir. Diğer sıfatlar böyle değildir. Onlar vasıta ile bilinebilir.³⁵⁸

Mu’tezilîler’in kudret konusundaki görüşleri birbirinden farklılık arz etmektedir.

Hişam b. el-Hakem’e göre istitâat, beş şeye dayanmaktadır. Eğer bütün bunlar mevcut olursa fiil ortaya çıkar. Bu beş şey şunlardır:

- a. Sıhhat (cismî kudret)
- b. İrade (aklî kudret)
- c. Zaman
- d. Fiili yapacak olan alet
- e. Güdü veya sâik (sebebü’l- müheyyci).³⁵⁹

Muammer’e göre istitâat, bir araz olup, sağlık ve sağlamlıktan başka bir şeydir.

Görülüyor ki Mu’tezile, insana fiilini mal edebilmek ve insan, fiilinin yaratıcısıdır diyebilmek için bizzat insan orijinli bir kudret anlayışını benimsemiştir.

Mutezile kudretten bahsederken genellikle Allah’ın kudretine az temas etmekte yaptıkları açıklamalarını daha çok insanın kudretine (istitâat) teksif etmektedirler. İnsanın fiil yapma gücü manasındaki istitâat, kudret, kuvvet, vüs’at, tâkat, kelimeleri birbiriyle eş anlamlıdır ve kelimeler aynı manada kullanılır.³⁶⁰

³⁵⁷ Bağdâdî, *a.g.e.*, s.190.

³⁵⁸ M. Saim Yeprem, *a.g.e.*, s.181.

³⁵⁹ el-Eş’arî, *Makâlât*, s.42; Ömer Aydın, *Kur’an Işığında Kader ve Özgürlük*, s.87.

³⁶⁰ M. Saim Yeprem, *a.g.e.*, s.182.

Mutezileye göre hayat ve güç sahibi insan, fiilini yapma gücüne sahiptir. Aksi takdirde insanı aciz kabul etmek gerekir. Oysa acizden fiil zuhuru aklen mümkün değildir. O halde insan kudret sahibidir.

Kudretin taalluk ettiği şeyler (makdûrât) iki çeşittir:

- a. Başlangıç (mübtede') olanlar. İrade gibi.
- b. Netice olanlar (mütevellid). Ses gibi.

Başlangıç durumunda olanlarda kudretin zaman bakımından hemen önce olması gerekir. Ancak bu durumda o kudretten bir fiil çıkması mümkün olur. Neticede onlar da iki çeşittir:

- a. Sebebinden sonraya kalanlar. Atılan taşın isabeti gibi.
- b. Sebebinden sonraya kalmayanlar. Birleştirme fiilinde birleştirilenlerin yan yana bulunması gibi.

Sebebinden sonraya kalmayanların durumu başlangıç durumunda olanlar gibidir. Sebebinden sonraya kalanlar için ise, sebebinin zaman açısından hemen önce olması gerekmez. Bu sebep çok daha önce de bulunabilir.³⁶¹

Bu durumda açıkça görüldüğü gibi Mutezile kudretin fiilden önce bulunduğu görüşündedir. Yani Mu'tezile'ye göre küllî kudret, fiilden önce bulunur; fiille birlikte değildir. Eğer fiille birlikte olursa, 'teklîf mâlâ yutâk' olur. Çünkü onlara göre, sağlam bir el, sıhhatli bir ayak, tutma ve yürümeden önce bulunur. Küllî kudret hakkında Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında bir ihtilaf yoktur. İhtilaf, "cüz'î kudret" in fiille birlikte olup olmadığı hususundadır. Onlara göre cüz'î kudret de fiilden öncedir. Ancak bu konuda da bütün Mu'tezile ittifak halinde değildir.³⁶²

Görülüyor ki Mu'tezile mezhebine mensup olanlar arasında da kudretin fiille birlikte olup olmadığı hususunda değişik görüşler serdedenler bulunmaktadır. Ancak onların genelinin bu konuda görüşleri, kudretin fiilden önce olduğu şeklindedir.

Eğer kudret fiille birlikte olursa, insana gücünün yetmediği bir şey teklif olunmuş olur. Bu ise kabih (çirkin)dir. Kabih işlememek ise adalettendir. Hâlbuki Mâtürîdîler'e göre teklife sebep olan kudret, fiilden önce mevcuttur. Bu yüzden de kula güç yetiremeyeceği işi teklif gerekli olmaz.

Pezdevî, Mu'tezile'nin istitâatin fiilden önce bulunduğu görüşlerini, onların büyük bir hatası olarak değerlendirmektedir. Kudretin fiilden önce olduğunu benimseyen

³⁶¹ M. Saim Yeprem, *a.g.e.*, s.183.

³⁶² el-Eş'arî, *Makâlât*, s.230; en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, C.II, s.543,545,582; İbn Hazm, *el-Fasl*, C: III, s.22.

kimsenin, kulun fiillerinin var edicisi olduğunu benimsemesi kaçınılmazdır. Onların bu görüşleri doğru değildir.³⁶³

Mu'tezile'nin kudretin fiille birlikte olduğu meselesinde, sebeplerin ve âletlerin sağlam olmasından ibaret olan kudreti kabul edip bunun da fiilden önce olduğunu ve fiilin bu kudretle meydana geldiğini söylemeleri İslam'ın ruhuna aykırıdır. Çünkü önceki kudretin fiilden önce olduğunu söylemek, kâinatta Allah'ın kudretinin haricinde birtakım fiillerin meydana geldiğini kabul etmektir.

Mu'tezile'nin kudretin fiilden önce olduğu görüşünü benimsediğini daha önce belirtmiştik. Onlara göre, fiilden önce olan kudret, hem fiile hem de zıttına elverişlidir. Bu anlamdaki kudretin iki zıt için elverişli olması doğaldır. Kaldı ki bu kudret, sadece iki zıt için değil, bütün alternatif fiiller ve zıtları için elverişlidir.

Mu'tezile'ye göre önceki kudretten sonrası kula bırakılmıştır. Buna göre kul, fiilinin yaratıcısıdır. Allah kulun yaratıcısı olduğundan, o fiilin yaratıcısı da Allah Teâlâ olmuş olmaktadır. Yani Allah dolaylı yoldan fiilin yaratıcısı olmuş olmaktadır. Böyle bir düşünce Ehl-i Sünnet'in yaratma görüşüne aykırıdır. Ehl-i Sünnet'e göre kulun fiilini yaratması şöyle dursun, kul fiile mukarin olan kudretin bile yaratıcısı değildir.

Mu'tezile şirk durumundan çekindikleri için insan fiili için bit tane fail kabul etmektedir ki bu insandır. Çünkü onlara göre, bir eserde iki müessirin etkisi söz konusu olamaz. Mu'tezile, insan fiilinde tek fail olarak insanı kabul ettiği için Ehl-i Sünnet'in tenkitlerine maruz kalmıştır. Çünkü bu anlayış, Ehl-i Sünnet'in yaratma anlayışına zıttır.

3.2.3. Ehl-i Sünnet

3.2.3.1. Eş'ariyye

Mutezile'nin aczin zıddı olarak kabul ettikleri kudret, Eş'arî'ye göre aczin zıddı değildir. Ona göre bir şeyden aciz olmak, hem o şeyi yapmak hem de terk etmekten aciz olmak demektir. Yani aciz olan kişi sıfır durumundadır. Bir şeyi ne yapmaya ne de yapmamaya gücü yeter. Hâlbuki kudret böyle değildir. Bu yüzden kudret ile aczi birbirinin zıddı olarak mütaala edebilmek için müşterek bir illet yoktur. Böyle bir illet bulunmayınca da kudreti acz ile kıyaslamak mümkün değildir.³⁶⁴

Ebu'l- Hasen el- Eş'arî, özellikle Allah'ın kudreti üzerinde durmaktadır. O, insan fiillerinden bahsederken “kudret” kavramından ziyade “istitâat” kelimesini

³⁶³ İmam Ebû Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, Ter. Prof. Dr. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul 1988, s.167.

³⁶⁴ M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s.206.

kullanmaktadır. İnsanda bulunan istitâat onun aynı değil gayridir. Ona göre insan kendi dışında bir istitâatla iş yapabilme gücüne sahiptir. Çünkü insan, bazen istitâat sahibidir, bazen de acizdir. İnsanın istitâat sahibi olması kendinden değildir. Bazen istitâat sahibi olan bazen de olmayan insanın istitâatının başkasından olması gerekmektedir. El-Eş'arî bu istitâatın Allah'ın insana bir nimeti, fazlı ve ihsanı olduğu görüşündedir. Buraya kadar ki görüşleriyle el-Eş'arî'nin, insana hürriyet imkânı tanıyan bir görüşe sahip olduğu görülmektedir. Ne var ki o, "Kulun bu hâdis (yaratılmış) kudretinin makdûr (ortaya çıkan fiil) üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Çünkü makdûr da kudret de Allah tarafından yaratılmıştır" dediği için insan hürriyetini tamamen ortadan kaldırmış oluyor. İşte, el-Eş'arî'nin Mâtürîdîler'den ayrıldığı kendisini cibrî düşünceye yaklaştıran temel noktalardan biri, onun bu kudret anlayışıdır.³⁶⁵

Görülüyor ki Eş'arîler'in geneline göre kulun kudretinin, fiillerinde asla bir tesiri yoktur. Onların bu görüşe varmalarına, Allah'ın kudretine zarar vereceği endişesinin yol açtığı anlaşılmaktadır.

Kudretin fiille birlikte olduğu, hem Eş'arîler hem de Mâtürîdîler tarafından kabul edilmektedir. İbn Küllâb el- Basrî, insanın ihtiyârî fiillerini meydana getirdiği kudretin, fiille birlikte bulunduğu, fiilden önce veya sonra olmadığı görüşündedir.³⁶⁶

Diğer taraftan Kadı Ebu Bekr el-Bâkılânî de kudretin fiille birlikte olduğunu; fiilden önce veya sonra olmasının caiz olmayacağını söylemektedir. El- Bâkılânî kudretin fiille birlikte olduğuna dair şu ayeti delil getirmektedir: "*Ey Rabbim! Beni ve soyumdan gelecekleri namazı devamlı kılanlardan eyle.*"³⁶⁷

Eğer istitâat fiilden önce olsaydı, Allah, "Ben seni namazı devamlı olanlardan kıldım" derdi. Böylece İbrahim (a.s.)'in duasının bir manası kalmazdı. Çünkü böyle bir durumda kendisine verilmiş olan bir şeyi istemiş olacaktı.

"*Ancak sana kulluk ederiz ve yalnız senden medet umarız*"³⁶⁸ ayeti de kudretin fiille birlikte olduğuna delalet etmektedir. Eğer istitâat fiilden önce olsaydı, burada yardım istemenin bir anlamı olmazdı.

Bâkılânî, kudretin fiille birlikte olduğuna dair aklî delil de getirmektedir. Hâdis kudret fiilden önce olsaydı, fiil kudretsiz olarak bulunurdu. Çünkü kudret bir arazdır; araz

³⁶⁵ el-Eş'arî, *el-Lumâ fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bidâ'*, Tashih ve Takdim: Hamûde Gurâbe, 1955, s.93 vd.; *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Dâru İbn Zeydûn, Beyrut, Tarihsiz, s.52-53.

³⁶⁶ el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s.165-166; Ömer Aydın, *a.g.e.*, s.104.

³⁶⁷ İbrahim, 14/40.

³⁶⁸ Fatiha, 1/5.

ise bâkî değildir. Kudretin fiilden sonra olması da mümkün değildir. Fiilden sonra olmuş olursa insan, kudretsiz fail olmuş olur. Buna göre fiille birlikte olmalıdır.³⁶⁹

Sonuç olarak, Eş'arîler'e göre kudret, fiil ile birlikte dir. Ancak onların kudret kavramına verdikleri anlam buradaki haklı görüşlerini bir nevi geçersiz kılmaktadır. Şöyle ki onlar, "hâdis kudret" in fiilde herhangi bir tesiri olmadığını söylemişlerdi. Fiilin meydana gelmesinde hiçbir etkisi olmayan hâdis kudretin fiille birlikte olmasının bir manası olmayacağı ortadadır. Dolayısıyla Eş'arîler'in hâdis kudretin tesiri olmadığı anlayışlarıyla kudretin fiille birlikte olduğu görüşleri bağdaşmamaktadır.

Eş'ariyye'nin büyük çoğunluğu ile muhaddis kelimciler, kudretin iki zıt için elverişli olmadığı görüşündedirler. İman kudreti küfür için geçerli değildir. Zira küfür için olan kudret başkadır. Eş'arîler kudretin iki zıt için elverişli olduğunu kabul etmezler ve şu delilleri ileri sürerler:

a. Eğer kudret iki zıt için elverişli olursa, bu iki zıddın bir arada bulunması gerekir. Çünkü iki zıt ile ilgili kudret iki zıdda mukarin olmak zorundadır.

b. Bizden meydana gelen iki makdûrdan birinin suduru esnasında bulduğumuz kudret ile diğerinin suduru esnasında bulduğumuz kudret birbirine zıttır.

c. Eğer kudret iki zıt için elverişli olsaydı; kafirde ismet, mü'minde ise hızlân veya her birinin aynı anda bulunması doğru olurdu. Bu ise bâtıldır.³⁷⁰

Görülüyor ki Eş'arîler'e göre kudret iki zıt için elverişli değildir. Eğer bir kudret iman içinse, onunla iman meydana gelir. Küfür içinse küfür meydana gelir. Dolayısıyla bir kudret ancak bir fiil için geçerlidir.

Eş'arî de bir fiile iki kudretin tesirini kabul etmez. Ancak ona göre fiil Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir. Kulun hâdis kudretinin fiilde bir tesiri yoktur. Kul, sadece kesb eder. Çünkü ona göre bir eserde iki müessirin tesiri mümkün değildir. Burada Mâtürîdîler'le Eş'arîler arasındaki ihtilaf, onların yaratma ve kesb anlayışlarından kaynaklanmaktadır.³⁷¹

Aslında Eş'arî'nin bu görüşü insan hürriyetini ispat etmekten çok, insanın cebr altında olduğu anlayışına yakındır.

³⁶⁹ Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Et-Tayyib el-Bâkîllânî, *el-İnsâf fî mâ Yecibü l-'tikâduhû ve lâ Yecüzü l-Cehlü bihi*, Tah. Muhammed Zahid b. Hasan el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire 1413/1993, s.47; Ömer Aydın, *a.g.e.*, s.105.

³⁷⁰ Kemaluddin Ahmed el-Beyâzî, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*, Tahkik: Muhammed Zâhid el-Kevserî, İstanbul 1949, s.244; Ömer Aydın, *Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük*, s.113.

³⁷¹ El-Eş'arî, el-Lumâ, s.96; S. Ş. Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Matbaa-ı Âmire, İstanbul 1311, C.III, s.118; Ömer Aydın, *a.g.e.*, s.122.

Bâkılânî'ye göre, insanın ihtiyârî fiilleri hem hâdis insan kudretinin hem de Allah'ın kadîm kudretinin tesiriyle meydana gelir. Kadîm kudret fiilin aslında, hâdis kudret ise taat ve isyan gibi fiilin vasfında tesirde bulunur. Ebu İshak el-İsferâînî de insan fiillerinin iki kudretin toplamıyla var olduğunu kabul ediyor. İki kudretin ikisi de fiilin aslına taalluk eder. Çünkü insan kudreti fiili meydana getirmek için yeterli olmadığından fiil kadîm kudretin yardımıyla meydana gelir.³⁷²

Cüveynî'ye göre ise, ihtiyârî fiiller insanın kendi kudretiyle meydana gelir. Kulun kudretinin tesirini inkâr etmek, dinî emirleri ortadan kaldırmak ve peygamberlerin getirdiklerini yalanlamaktır. İnsan fiili, kadîm ve hâdis iki kudretin toplamıyla meydana gelir, demek de doğru değildir. Çünkü bölünmeyi kabul etmeyen bir makdûr üzerinde iki kudretin birlikte tesiri imkânsızdır. Bir fiil, ancak bir kudretin tesiriyle meydana gelir ki, o da insanın hâdis kudretinden ibarettir. Bununla beraber insanın kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu söylemek de caiz değildir. Zira insanın kudreti diğer kuvveleri ve kendisi gibi Allah'ın yaratığıdır. İnsan, ancak Allah'ın kudret ve imkân vermesi sayesinde bir şeyi seçmeye ve uygulamaya muktedir olabilir. Bu sebeple insanın fiili, halk (yaratma) ve takdir itibarıyla Allah'a nisbet edilir.³⁷³

Eş'arîler insan fiiline iki kudretin tesiri konusunda farklı kanaatlere sahiptirler. El-Eş'arî ve Eş'arîler'in çoğunluğu insan fiilinde sadece Allah'ın kadîm kudretinin müessir olduğunu söylerken, Eş'arî kelamının ileri gelen isimlerinden el-Bâkılânî, el-İsferâînî ve el-Cüveynî gibi kelimciler, bu konuda insana hürriyet imkânı tanımayan gayreti içindedirler. Bunların ileri sürdükleri görüşler birbirinden farklı olsa da sonuç itibarıyla hepsi de insanın hür olduğunu ispat etmenin gayreti içerisindedirler.

3.2.3.2. Mâtürîdiyye

“İradeye uygun olarak makdûrat üzerinde tesirde bulunan ve fâile bir iş yapma veya yapmama imkânı veren kuvvettir.” diye tarif edilen kudret, Mâtürîdîler'in insan fiilleri probleminin çözümünde önemli bir yer tutar.

Buna göre kudret, iradeyi takip eden bir unsur olmaktadır. Bu anlamdaki kudret istitâat manasındadır. Ancak kudret ile istitâat arasında farklılık vardır.

³⁷² Ömer Aydın, *a.g.e.*, s.123.

³⁷³ İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Akidedetü'n-Nizamiyye*, Tah. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire 1992, s.42-51; Ömer Aydın, *a.g.e.*, s.124.

İstitâat, meydana getirilmek istenen fiil için insana imkân veren manalardır.³⁷⁴

Mâtürîdîler'e göre kudretin bulunabilmesi için bazı şartlar vardır:

a. Kudret, bazı hususların bulunmamasına bağlıdır. Mesela; dilin kekemelikten, elin çolaklıktan, bedenin ise hastalıktan sâlim olması gibi.

b. Kudret, bazı hususların varlığına bağlıdır. Bu da şuur, kudret ve ihtiyârın bağlı bulunduğu diğer hususların yaratılmasından ibaret olan gizli hususların kolaylaştırılmasıdır.

c. Kudret, hem vücudî hem de arazî olan hususların bulunmasına bağlıdır. Bu da failin ihtiyâr ve iradesidir.³⁷⁵

İnsanın fiil elde edebilmesi için fiile teşebbüs etmesi, irade ve ihtiyârını fiil yönünde kullanması gereklidir.

Böylece Mâtürîdîler'e göre, insanın, fiillerinde iradesinin yanında etkin bir kudret sahibi olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.

Mâtürîdîler hem Allah'ın yaratıcı kudretini kabul etmişler, hem de insanın fiillerinde müessir olan ancak Allah tarafından yaratılan bir kudreti benimsemişlerdir.

Mâtürîdîler, insan kudretini iki kısımda mütalaa etmektedirler. Çünkü insanın cebr altında bulunmadığı ve insanın fiilin yaratıcısı olmadığı, ancak bu şekilde izah edilebilir. Bu ayrım, insanın hürriyetini ortaya koymada önemli bir husustur. Kelamcılar kudreti iki kısma ayırmıştır: Küllî kudret ve cüz'î kudret.

Küllî kudret, insanda kuvve halinde mevcut olan kuvvet ve temekkündür. Bu kudret, sebep ve âletlerin, bedenin uzuv ve organlarının sağlam ve sıhhatli olmasıyla meydana gelir. İnsan, bu kudret ile bir fiilin iki tarafına (yapıp yapmama) imkân sahibi olur. İmam el-Mâtürîdî'ye göre küllî kudret, fiilden önce bulunmaktadır. Küllî kudretin insanda bulunması, fiilin meydana gelmesi için yeterli olmamaktadır.³⁷⁶

Ancak Mâtürîdîler, bu nevi kudretin fiilin meydana gelmesinde tek başına yeterli olmadığı görüşündedir. Bu kudret, Mâtürîdîler'e göre, teklifin sahih olması için gereklidir. Çünkü bu kudret bulunmazsa âcize teklif gerekli olmuş olur.

Cüz'î kudret ise küllî kudretin muayyen bir fiile taallukudur ki, fiil bununla hâsıl olur. Sonucunda sevap ve cezanın meydana geldiği, husun ve kubuh gibi vasıflar taşıyan fiillerin meydana gelmesinde âmil olan, fiil ile birlikte ve fiil için olan kudrettir. Bu

³⁷⁴ Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Kûfî Ebu'l-Bekâ, *Kitâb el-Külliyât Mu'cemun fi'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l-Lugaviyye*, Tahkik: Adnan Derviş, Muhammed el-Mısırî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992, s.108; Ömer Aydın, *a.g.e.*, s.93.

³⁷⁵ el-Beyâzî, *İşârât*, s.242; Ömer Aydın, *a.g.e.*, s.94.

³⁷⁶ Bekir Topaloğlu, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi-Ebû Mansûr el-Mâtürîdî*, İSAM Yay., Ankara 2003, s.333; Şerafettin Gölcük, *Bâkullânî ve İnsanın Fiilleri*, s.127.

kudret, bizzat fiilin meydana gelmesini sağlar. Yani cüz'î kudret, küllî kudretin fiile çıkan kısmı demektir. Kelamcıların “istitâat” dedikleri kudret budur.³⁷⁷

Kudretin bu şekilde ikiye ayrılması Mâtürîdîler'e has bir durumdur. Çünkü onlar, insan eyleminin oluşumunda, hem Allah'ın hem de insanın kudretinin etkili olduğunu söylerler. Halbu ki Ebu'l- Hasen el-Eş'arî, insan madûra hiçbir tesiri olmadığını, kudretin ve makdûrun Allah Teâlânın kudreti vâki olduğunu kabul eder. Bundan dolayı Mâtürîdîler, kudreti ikiye ayırmak suretiyle, bunlardan hakîki kudretin insan fiilinin meydana gelmesinde müessir olduğunu belirterek konuya açıklık getirmekte ve sorumlu olan insanın özgür iradesiyle eylemini gerçekleştirmek için kudrete ihtiyacı olduğunu da göz önünde tutmaktadırlar.

Mâtürîdîler, fiilinin meydana gelmesinde insan kudretine etkin bir rol veriyorsa da, insan kudretinin sınırlı olduğundan söz etmeyi de ihmal etmemiştir. Eğer insan kudretiyle her istediğini yapacak olursa bu takdirde onun kudreti ilahî kudret gibi olmuş olur ki bu mümkün değildir. İnsanın kudretinin sınırlı olduğuna dair şu deliller ileri sürülmektedir:

a. İnsan, ihtiyârî fiillerinde terk etmeye gücü yeten fiiller ile yetmeyenleri de birbirinden ayırır. İnsanın gücünün yetmediği ihtiyârî fiillerinin olduğunu bilmesi, kudretinin sınırlı oluşuna delildir.

b. Fiillerin meydana gelmesindeki harikulade olaylar da insan kudretinin sınırlı olduğunu göstermektedir.

c. Ayrıca hareketler sinirlerin uzaması ve gevşemesiyle meydana gelmektedir. Ancak biz bunun şuurunda değiliz ve herhangi bir hareketi yapmak için hangi sinirin uzaması gerektiğini bilmiyoruz.

Görülmektedir ki, zorunlu fiillerinde kesinlikle bir katkısı olmayan insanın, bazı ihtiyârî fiillerinde de herhangi bir rolü yoktur. Buna göre insanın bazı ihtiyârî fiilleri meydana getirmede kudret sahibi olması onun o fiilin yaratıcısı olmasını gerektirmez.

İnsan sınırsız bir hürriyet hakkına sahip değildir. Ona, ancak sorumlu olduğu fiillerini işleyebilmesi için bir irade ve kudret imkânı tanınmıştır.

Fiil, irade ve kudret kavramlarını inceledikten sonra, insanın fiilinde dört merteye olduğu ortaya çıkmaktadır:

1. Küllî irade
2. Küllî kudret

³⁷⁷ Ömer Aydın, *a.g.e.*, s.97.

3. Cüz'î irade

4. Cüz'î kudret (hakikî kudret).

Bunlardan birincisi, insanın bütün mümkünler arasında seçim yapabilmesine imkân veren bir sıfattır. İkincisi, insanda bulunan potansiyel güç olup bu, insana teklifin yapılmasına imkân veren bir sıfattır. Üçüncüsü, insanın küllî iradesini belirli bir tarafa yöneltip tercihte bulunmasıdır. Dördüncüsü ise, insanın tercih ettiği fiilin meydana gelebilmesi için Allah'ın yarattığı kudrettir. İnsan fiilinin oluşumu anında etkili olan son ikisidir.³⁷⁸

Mâtürîdîler'e göre kudret fiile birliktedir. Onlar bu görüşlerini, Ebu Hanife'den almışlardır. Ona göre kudret, fiilden önce veya sonra değil, fiile mukarin olarak bulunur. Eğer kul, fiilden önce kudretli olsaydı, fiil anında Allah'tan müstağni olurdu. İnsanın Allah'tan müstağni olması, "Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, sizler ise fakirsiniz" ayetinin hükmüne zıttır. Yine ona göre, eğer kudret fiilden sonra olsaydı; fiili kudretsiz ve tâkatsiz meydana gelirdi ki bu imkânsızdır.

İmam el-Mâtürîdî "insanın istitâatı, fiilden önce kendisinde mevcut olmayıp, yaptığı işin her cüzü meydana gelirken onunla birlikte vücuda gelir. Kaderiye, insanın gücü fiilden öncedir, kişi onu istediği gibi kullanır diyorlar. Biz ise bu, Allah'tan müstağni olmak, Allah'a lüzum yok demek anlamına gelir ki, sonu küfre varır deriz."³⁷⁹

Mâtürîdîler'e göre, fiilin meydana gelmesi için gerekli olan kudretin fiilden önce değil, fiille birlikte bulunmasının sebebi, kula ait olan hâdis kudretin bir araz olmasıdır. Çünkü arazın devamlı olması imkânsızdır. Eğer kulun kudreti fiilden önce bulunsaydı, fiilin meydana gelmesi sırasında mevcut olmayacak ve böylece fiil kudretsiz meydana gelmiş olacaktı. Bir fiilin kudret olmaksızın olması mümkün olsaydı, fiilin aciz bir kimseden de sudur etmesi mümkün olurdu ki, bu bâtıldır.³⁸⁰

Mâtürîdîler'e göre, gerçekten hür olan bir fail, bir şeyi yapmaya kâdir olduğu zaman onun zıddını da yapmaya kâdir olur. Bu, fiilini meydana getirmeye kâdir olanın, tekrar fiili yok edebilmeye kâdir olması anlamında değildir. Onların, bir kudretin iki zıdda aynı anda elverişli olmasını kabul etmeleridir. Aksi takdirde insanın hür bir varlık olduğunu söylemek imkânsız olacaktır.³⁸¹

³⁷⁸ Ömer Aydın, *a.g.e.*, s.101.

³⁷⁹ Bekir Topaloğlu, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, s.333.

³⁸⁰ Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn, (Mâtürîdiyye Akâidi)*, Tahkîk ve Tercüme: Bekir Topaloğlu, Ankara 1991, s.129-130; el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s.166,172; M. Said Yazıcıoğlu, "İslâm Kelâmında Önemli Bir Mesele: İstitâat", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 1, Temmuz 1986, s.52-53.

³⁸¹ Ömer Aydın, *Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük*, s.114.

Kudret-fiil ilişkisinde, hakiki kudretin iki zıt için elverişli olması demek; insanın fiili hem yapmaya hem de yapmamaya kudretli olması demektir. Yani, hakiki kudretin bulunması mutlaka fiilin de bulunması anlamına gelmez. Çünkü hür olan, zorunluluk olmaksızın yapar. Bu yüzden hakiki kudret bulunduğu halde, failin fiili işlemekten vazgeçmesi mümkündür.

Kudretin iki zıt için elverişli olduğu görüşünü benimseyenler, genelde Mâtürîdî kelamcılarıdır. Bir Mâtürîdî kelamcısı olan en-Neseî, kudretin iki zıt için elverişli olduğuna dair şu delilleri nakletmektedir:

a. Fiilin sebeplerinin hepsi, iki zıt için geçerlidir. Mesela; dil ile hem yalan hem de doğru söylenebilmesi gibi.

b. Eğer kudret iki zıt için elverişli olmasaydı; kâfire iman etmesini teklif etmek, güç yetmeyen işle teklif olurdu.

c. Kendisiyle bir şey meydana gelip zıddı için elverişli olmayan her şey ile hasıl olan durum, ihtiyâr ile değil tabiatı icabı olur. Mesela; kar ile soğukluğun hasıl olması, ateş ile ısının hasıl olması gibi. Eğer kâfırde bulunan kudret, iman için elverişli olmayıp sadece küfür için elverişli olursa, onun küfürden ayrılıp da imana gelmesi düşünülemez.³⁸²

“İki zıt”tan maksat, fiil veya terk durumudur. Yani kul, fiile mukarin olarak yaratılan kudretle, fiili işleme imkânına sahip olduğu gibi terk etme imkânına da sahiptir. Mesela, bir kimse içki içmeye karar verdi. Tam içki içecekken, bu kararından vazgeçse; vazgeçme fiilini içki içeceği zamanki kudretle yapmış olmaktadır. Dolayısıyla onun kudreti iki zıt olan içki içme ve içmeme durumu için elverişli olmaktadır. Görülüyor ki “iki zıt”tan maksat, bir fiili işleme veya işlememe durumudur. Yoksa bir fiil için geçerli olan kudretin başka bir fiil için de geçerli olması anlamında değildir. Mesela, insanın namaz kılmaya mukarin olarak yaratılan kudretle, aynı anda abdest alma fiilini işlemesi mümkün değildir. İnsan namaz kılmaya mukarin olarak yaratılan kudretle ya namaz kılar ya da kılmaktan vazgeçer. İşte “iki zıt” ifadesinden anlaşılan budur.³⁸³

Mâtürîdîler insan fiili için iki fâil kabul ederek, hem Mu'tezile'den hem de Eş'arîler'den farklı bir görüş sergilemektedirler. Mâtürîdî kelamcılarından Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, bir fiile iki kudretin tesir edebileceği görüşündedir. Ona göre fiil, sadece insanın mef'ulü (yaptığı) olursa, Kaderiyye'nin görüşü benimsenmiş olur. Sadece Allah'ın fiili olduğu kabul edilirse, Cebriyye ve el-Eş'arî'nin görüşü kabul edilmiş olur. Buna göre fiil,

³⁸² en-Neseî, *Tabşıra*, C.II, s.583-584.

³⁸³ Ömer Aydın, *a.g.e.*, s.119.

iki kâdirin makdûru olmalıdır.³⁸⁴ Ebu'l-Muîn en-Neseî'ye göre ise, bir makdûr; biri "ihtirâ" (yaratma), diğeri "iktisâb" kudreti olmak üzere iki kudretin tesiri altında meydana gelir.³⁸⁵

Sadru'sh-Şerîa'ya göre, insan fiili, Allah'ın yaratması ve kulun işlemesiyle meydana gelir.³⁸⁶ İnsanın ihtiyârî fiilleri sadece kulun kasd ve ihtiyârıyla (kesbiyle) olmayıp, aynı zamanda Allah'ın yaratmasının da gerekli olduğunu söyleyen Sadru'sh-Şerîa, bir fiile iki kudretin tesirini açık bir şekilde kabul etmiş olmaktadır. Eğer sadece Allah'ın kudretinin insan fiilinde müessir olduğu söylenecek olursa "cebr", şayet sadece insanın kudretin kendi fiilinde müessir olduğu söylenecek olursa "tefviz" olur.³⁸⁷

Taftazânî, bir fiile iki kudretin tesirinden dolayı "şirk" gerekmeceğini şöyle açıklamaktadır: Şirket ve ortaklık, iki zâttan her birinin, diğlerinden ayrı olarak sadece kendisine mahsus olan bir şey için bir araya gelmeleridir. Köy ve mahalledeki ortaklar gibi. İnsan, kendi fiilinin yaratıcısı, Allah da diğ. araz ve cisimlerin yaratıcısı kabul edilirse; işte "şirk" budur. Bir iş, değişik cihetlerden iki şeye nisbet edilince "şirk" gerekmez. Örneğin, "yer" yaratma yönünden Allah'ın mülkü olduğu halde tasarruf yönünden insanın mülküdür. İşte kulun fiilinin "yaratma" yönünden Allah'a, "kesb" yönünden insana nisbet edilmesi de böyledir. O, yerine göre Mâtürîdî görüşleri de benimseyen bir Eş'arî kelamcısıdır.

Bir fiile iki kudretin etki ettiği görüşü Hanefî- Mâtürîdî kelamcılarına has bir görüştür. Demek ki fiilin oluşumunda insan bağımsız olarak sadece iradesini kullanmaktadır. Çünkü Cenâb-ı Hakk, insanın "irade"sini özgür olarak kullanmasını takdir etmiştir.

3.2.4. İbn Hazm

İbn Hazm, ıstîtâ'atı iki kısma ayırır. Birinci kısım, fiilden önce olan ıstîtâ'atdır. Bu organların sağlam ve sağlıklı olması, eylemin gerçekleşmesinin önünden muhtemel engellerin kaldırılmış olmasıdır.³⁸⁸ İkinci kısım ıstîtâ'at ise fiille birlikte olan ıstîtâ'atdır ki, fiil ile birlikte olur. Bu, fiilin fâilden husûle gelmesidir³⁸⁹ Buna kuvvet de denir.³⁹⁰

³⁸⁴ el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s.152.

³⁸⁵ en-Neseî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Din*, Tahkîk: Abdulhayy Kâbil, Kahire 1408/1987, s.67.

³⁸⁶ Ubeydullah b. Mes'ûd Sadru'sh-Şerîa, *et-Tavdîh fî Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, Beyrut, (Tarihsiz), C.I, s.186.

³⁸⁷ Sadru'sh-Şerîa, *Ta'dîlu'l-Ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya-Tekelioğlu, No: 798, vr. 191b.

³⁸⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2. Baskı, Beyrut, 1999, C.II, s. 61.

³⁸⁹ İbn Hazm, *ed-Durre*, s.313-314.

³⁹⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, C.II, s.61-62.

Allah onu, o fiil için fâilde yaratır.³⁹¹ 1005 İbn Hazm, bu iki ıstıtâ'atın bir araya gelmesi ve bütünleşmesini, ıstıtâ'atın tamamlanması ve tam olması olarak ifade eder ve fiilin yaratılması için gereken ıstıtâ'atı, bu tam ıstıtâ'at olduğunu ifade eder.³⁹²

İnsanın sahip olması gereken yeti ve imkânlar olarak görebileceğimiz fiil öncesi ıstıtâ'at üzerinde düşünüldüğünde, İbn Hazm'a göre bu potansiyelin fiil öncesinde, fâilde olması kaçınılmaz olup, bu öncelik zorunludur.³⁹³ Çünkü eğer böyle olmaz ise, insanların bir emirle emredilmeleri, bir işi yapmakla sorumlu tutulmaları imkânsız olurdu. O, düşüncelerini bir örnek üzerinde açıklamaya çalışır ve özetle şöyle bir mantık yürütür: Kâfir, iman etmekle emredilmiş veya emredilmemiş olmakla karşı karşıyadır. Eğer kâfirin iman etmekle emredilmemiş olduğu söylenirse; bu, Kur'an'a, sünnete, icmâ'a aykırı bir söz ve küfür olur. Eğer kâfirin iman etmekle emredilmiş olduğu kabul edilirse, bu sefer yine iki durumla karşı karşıya kalınır: Kâfirin iman etmesi güç yetirebileceği bir iş midir, yoksa değil midir? Eğer kâfirin iman etmeye güç yetirebileceği söylenirse, bu doğru ve kabul edilen görüş olur. Hayır, kâfir buna güç yetiremez denilirse, bu durumda Allah'ın güç yetirilmeyecek işlerle insanları sorumlu tutması, köre görmesini emretmesi, oturana yürü demesi gibi güç yetirilemeyecek işleri yüklemesi söz konusu olacaktır. Dolayısıyla zorunlu olarak görülüyor ki, insan fiil meydana gelmeden önce, kendisine Allah tarafından verilmiş olan ıstıtâ'ata sahip olmaz ise, bir işi yapmasının yolu yoktur. Bu gücün, mutlaka fiilden önce olması gerekir. Çünkü fiilden sonra veya fiil olurken olmasının bir anlamı yoktur. Zira bu durumda fiil gerçekleşmekte veya gerçekleşmiş olacağından, zâten bir ıstıtâ'atın olmasına ihtiyaç kalmamış demektir.³⁹⁴

İbn Hazm, insanın fiilin öncesinde bir ıstıtâ'atının olması zorunluluğunun, Kur'an ayetleriyle de sabit olduğunu söyler ve bu iddiasını doğrulamak için de bazı ayetleri zikreder ve bunların ıstıtâ'atı fiilden önce olması gerekliliğine nasıl delâlet ettiklerini açıklar. Bunlardan bir kaçını zikredecek olursak, şunları söyleyebiliriz: *“Yoluna güç yetirebileceklerin, Allah'ın evini haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerindeki hakkıdır.”*³⁹⁵ İbn Hazm'a göre, bu ayette haccetmek fiilinin, güç yetirebilecek olanlara emredilmiş olması, ıstıtâ'atın fiilden önce olması gerektiğini gösterir. Çünkü aksi takdirde, haccetmek kimseye farz olmazdı, der. Yine İbn Hazm, zıhar kefareti ile ilgili olan

³⁹¹ İbn Hazm, *a.g.e.*, C.II, s.62.

³⁹² İbn Hazm, *a.g.e.*, C.II, s.65-66, 70.

³⁹³ İbn Hazm, *a.g.e.*, C.II, s.65.

³⁹⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, C.II, s.58.

³⁹⁵ Al- İmran, 3/ 97.

“...*Buna güç yetiremeyen altmış fakiri doyurur...*”³⁹⁶ ayetinin de ıstîtâ’atın fiilden önce olması gerektiğine delâlet ettiğini söyler.

İbn Hazm, ıstîtâ’atın bir araz olup, eylemi yapacak olan fâilin sıfatı olduğunu ifade eder. Sıfat ve mevsûf aynı şeyler olmadığı için de müsteti’ olana yani fâile, ıstîta’t denilemeyeceğini belirtir.³⁹⁷ İbn Hazm, fâile ıstîtâ’t isminin verilmesini yanlış bulduğu gibi, irâde ve ihtiyara ıstîtâ’at denilmeyeceğini de ifade eder. O, bu görüşünü daha iyi açıklamak için, dilediği halde bir eylemi yapmaya güç yetiremeyen insanların durumunu örnek gösterir. Bir işi yapmayı dilediği halde, bundan aciz kalan kişinin durumunda irâdenin varlığına, fakat ıstîtâ’atın olmadığına dikkat çeker.¹⁰¹⁴ İbn Hazm’ın ıstîtâ’at konusuyla ilgili önemli bir görüşü de, bir fiili yapmakta olan kişinin, bu fiilin zıddını yapmaya ıstîtâ’atının olmamasıdır. O, bunun iki zıddın bir araya getirilmesi olduğunu ve mümkün olmadığını söyler.³⁹⁸

3.3. Fiil Kavramı ve İnsanın Hürriyeti

3.3.1. Cebriyye

Cebriyye insan için kudret kabul etmediğine göre bunun zaruri sonucu da insanın fiillerinin tamamen Allah’ın yaratmasıyla meydana geldiğini kabul etmektedir. Nitekim böyle olmuştur. Cehm b. Safvân’a göre biz fiillerimiz için birer zarf gibiyizdir. Bu fiiller bizde ne zaman yaratılırsa o zaman var olurlar, yaratılmazsa da olmazlar.³⁹⁹

Yine Cehm b. Safvân Yüce Allah dışında hiç kimsenin ne fiili ne de ameli vardır. Ameller yaratılmışlara mecaz yoluyla nisbet edilebilir.

3.3.2. Kaderiyye-Mutezile

Mutezileye göre fiil, bir kâdirden hasıl olan hâdisler demektir. Yalnız mutlak manada hâdis (muhtes) ile fiil arasında fark vardır. Çünkü muhtes sadece muhtes olarak bilinir. İsterse onun bir ihtes edicisinin bulunduğu bilinmesin. Halbuki fiil böyle değildir. Bir fiil idrak edildiği zaman onun mutlak manada bir failinin de bulunduğu bilinir. Bu fail aynıyla bilinmese bile böyledir.⁴⁰⁰

³⁹⁶ Mücâdile, 58/ 4.

³⁹⁷ İbn Hazm, *a.g.e.*, C.II, s.59-60.

³⁹⁸ İbn Hazm, *a.g.e.*, C.II, s.68, 85.

³⁹⁹ M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s.199.

⁴⁰⁰ M. Saim Yeprem, *a.g.e.*, s.179.

Fiil bir kâdirden hasıl olur. Fakat failin kudretinin fiilin vukuu anında devam etmesi de şart değildir. Nitekim taş atan bir kimse bazen taş isabet etmeden önce ölebilir.

Mutlak manada fiiller iki çeşittir:

- a. Gücümüz dahilinde olanlar.
- b. Gücümüz dahilinde olmayanlar.

Genel manadaki bu taksimden sonra daha dar açıdan fiili ikiye ayırabiliriz.:

a. Cinsine ve hudusuna ilave bir vasfı bulunan fiiller. Bu grup fiiller medhedilebilecek bir vasfı taşırlar. Yaptığını bilen fiilleri bu cinstendir.

b. Cinsine ve hudusuna ilave vasfı bulunmayan fiiller. Bu grup fiiller ise basit hareketler ve basit sözler gibi fiilleridir. Bu cins fiiller, şuuru yerinde olmayanlardan da sadır olabilir.⁴⁰¹

Birinci guruba dahil fiilleri de ikiye ayırmak mümkündür:

- a. Kabih fiiller.
- b. Hasen fiiller.

Mutezileye göre kabih fiillerde elbette Allah'ın iradesi yoktur. Bilakis O bunlardan hoşlanmaz ve gazap eder.

İster insana nisbet edilen manasında, isterse Allah'a nisbet edilen manasında olsun fiil mefhumu, yapabilme gücü demek olan kudret mefhumuyla ilgilidir.

Kur'an-ı Kerim'de zikredilen Allah'ın fiillerinin hep "hüsün" (iyi) vasfı taşıdığını görmekteyiz. Mutezile bu noktadan hareketle Allah'ın fiillerin hep "hasen" (iyi) olduğunu, "kubuh" vasfı taşıyan "kabîh" (kötü-çirkin) fiillerin Allah tarafından yaratılmadığını söylemişlerdir. Nitekim Cenab-ı Hakk Kur'an'da *"Bu her şeyi sağlam tutan Allah'ın işidir."*⁴⁰² buyurmaktadır. Sağlam tutmak hem muhkem olmayı ve hem de iyi, güzel olmayı da içine alır.⁴⁰³

Mutezilede yaygın olan görüşe göre Allah kötüyü yapmaya kâdirdir. Bunda güzel ve mükemmel bir gaye vardır. Böyle kötü surette yaratılması hikmetli bir maksada dayanır. Bu maksat, bizim bize lütuf olsun dıyedir.

Bize göre ilk bakışta kabih gibi gördüğümüz bazı şeyler hikmet açısından mütaala edildiğinde yine hasendirler. O halde Mutezileye göre Allah'ın fiilleri hep hasendir.

Allah'ın fiilleri hikmete bağlıdır. Dolayısıyla hep hasendir. Halbuki kulların fiilleri böyle değildir. Kulların fiillerini incelediğimizde bunların, yerine göre hasen,

⁴⁰¹ M. Saim Yeprem, a.g.e., s.180.

⁴⁰² Neml, 27/88.

⁴⁰³ M. Saim Yeprem, a.g.e., s.185.

yerine göre de kabih olduklarını görmekteyiz. Bu açıdan onların Allah’a nisbet edilmesi doğru değildir.

Nitekim kulların fiilleri sonucunda onların Yahudi, Hristiyan, Mecusi oldukları görülmektedir. Bu fiillerde Allah’ın fiillerindeki ıtkan sıfatının bulunduğu söylenemez. O halde kulların bu fiillerini Allah yaratıyor demek de mümkün değildir.

Mutezileye göre sevap ve kabın kazanılması ile medih ve zemmin kazanılması için bazı şartlar vardır ve bu şartlar aynıdır. Sevap ikabın kazanılması için ikişer şart vardır:

a. Fiile taalluk eden şart. Bu, fiillerin yerine göre kabih veya hasen olmalarındır.

b. Faile taalluk eden şart. Bu ise, failin bu durumu bilmiş ve kasdetmiş olması şartıdır.⁴⁰⁴ İşte kulun sorumluluğunu temellendiren nokta da bu noktadır.

Kulun fiillerini, “Allah’ın fiili” veya “Allah tarafından” diye vasıflandırmak doğru değildir. Çünkü kulların fiilleri, kullar cihetinden hâdis olmuştur. Onların istekleri yahut kusurlarıyla hasıl olmuşlardır. Bu yüzden medih ve zemme hak kazanmışlar, sonunda da sevap ve ikaba maruz kalmışlardır. Eğer bu fiiller Allah tarafından, O’nun katından, olmuş olsalardı bu sevap ve ikab caiz olmazdı. O halde bu fiillerin Allah’a nisbeti bir çeşit mecaz ve meseleyi çok geniş planda ele almak suretiyle mümkündür ve bu da ancak tâatlerle mukayyedir. Mesela tâatler konusundaki fiillerimizi Allah’a nisbet etmek ve bunların Allah tarafından olduğunu söylemek, Allah’ın bu fiiller için bize yardım ettiği, bize lütfettiği, bizi muvaffak kıldığı, aksini yapmaktan bizi koruduğu manasına gelir.⁴⁰⁵

Mutezileye göre kulların fiillerinin yaratılması tabirinden maksat, “kulların fiilleri kullarda yaratılmaz, bizzat kullar o fiilleri ihdas ederler” demektir. Kur’an-ı Kerim’de birçok ayet kulların fiillerini Allah’ın yaratmadığına delalet etmektedir.

3.3.3. Ehl-i Sünnet

3.3.3.1. Eş’ariyye

Eş’arî’ye göre bütün muhdesât Allah’ın fiilidir. Onun iradesi ve yaratmasıyla meydana gelmiştir.

Böyle olduğuna göre kulların bütün fiillerini de yaratan Allah’tır. Nitekim Kur’an’da “*Sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır*”⁴⁰⁶ buyurulmuştur. Bir başka

⁴⁰⁴ M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s.188.

⁴⁰⁵ M. Saim Yeprem, *a.g.e.*, s.188.

⁴⁰⁶ Saffât, 37/96.

ayette de “İşte onlar cennetliklerdir. İşlediklerine bir karşılık olarak da içinde temelli kalacaklardır”⁴⁰⁷ buyurulmuştur. Mademki ceza (karşılık) onların amelleri üzerine vaki olmuştur. Amellerini yaratan da Allah olacaktır.

Kulların fiilleri mutlak surette Kur'an'ın ifadesine göre Allah'ın iradesine bağlı bulunmaktadır.⁴⁰⁸ İnsanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığının bir delili de insanın arzusuna rağmen fiillerin bu istikamette değil, Allah tarafından tespit edilen yönde meydana gelişleridir. İnsanın işleri her zaman onun istediği gibi gerçekte vaki değildir. İmanın gerçekte yorucu ve zor olmasına karşılık, bunun kolay olmasını isteyen mü'minin bu arzusuna rağmen iman her zaman zor vasfını taşır. O halde fiilleri insan değil Allah'tır. Yine ıztırârî hareketlerin Allah tarafından yaratılması, iktisâb hareketlerinin de Allah tarafından yaratıldığına delildir.⁴⁰⁹

Kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul eden Eş'arî'ye göre fiillerin meydana gelişinde insanın kudretinin bir tesiri olmadığını kabul etmek de zarûrî bir sonuçtur.

Eş'arî'ye göre kulların fiillerindeki iyilik veya kötülük Allah'ın fiili olan “yaratma” ile ilgili değildir. Zira Allah'ın fiillerinde iyilik veya kötülük düşünülemez. Buna göre kulların kötü fiillerini yarattı diye kötülük vasfı Allah'a nisbet edilemez.

3.3.3.2. Mâtürîdiyye

İmâm Mâtürîdî'nin fiil anlayışını özetlemek gerekirse, o, kulun fiillerini Allah'ın yarattığını savunur. Zira insan, fiilleri, ikrarı ve marifetiyle mahluktur. Fiilleri kendi isteğiyle meydana gelen yaptığı işlerdir. Zaten iş, bir amaca bağlı olarak meydana gelen fiildir, bu organların ve kalbin fiillerini (marifet ve tasdik) içine alır. Onun bütün bu fiillerini yokluktan varlığa çıkaran Allah'tır. Bu anlamda sözü edilen insanın fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Bununla beraber insanın yaptığı işler insana nisbet edilir. Çünkü insan isteyerek bu fiillerinin sahibi olur. İnsan gücünün sarfetmek suretiyle bu fiiller hasıl olur. Fakat insan asla bu fiilleri yapmaya mecbur değildir. İradesini kullanarak bu fiillerin meydana gelmesini sağlar.⁴¹⁰

⁴⁰⁷ Ahkâf, 46/14.

⁴⁰⁸ Kehf, 18/23.

⁴⁰⁹ M. Saim Yeprem, *a.g.e.*, 215; Şerafettin Gölcük, *Bâkullânî ve İnsanın Fiilleri*, s.173.

⁴¹⁰ Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s.170.

Mâtürîdîler'e göre insanın fiillerinin aslı Allah'ın kudretiyle ve O'nun yaratmasıyla. Fakat aynı fiillerinin tâat ve mâsiyet olarak nitelenmesi insanın dücûyle olmaktadır.

3.3.4. İbn Hazm

İbn Hazm fiil kavramını Allah'ın fiilleri ve insanın fiilleri olarak ayrı ayrı değerlendirir:

İbn Hazm, fiilin iki kısma ayrıldığını ifade eder: “İbda’ ” ve “İzâfet” fiilleri. İbda’ fiili, yaratma ve yoktan var etmek demektir. Bu, sadece Allah’a ait olan bir fiildir. Çünkü Allah, bütün varlıkları kendisinin yarattığını ve yoktan var ettiğini haber vermiştir. İzâfet fiiline gelince: Bunlar, Allah'ın mahlûkâtında yarattığı ve mahlûka izâfe edilen fiillerdir.”⁴¹¹ İbn Hazm, bir şeyin yoktan var edilmesinin anlamının, varlık veya şey değilken, meydana gelmesi olarak açıklar ve şöyle der: “Bu hâdistir. Hâdis olan ise önceden yok iken, sonradan var olan demektir.”⁴¹² Hem bir varlığı yoktan yaratmak demek olan ibda’ fiillerini, hem de mahlûkâta nispet edilen izâfî fiillerini yaratmak, Allah’a aittir. Onun dışında hiç kimse, bir şeyi yaratmakla nitelendirilemez. İbn Hazm’a göre, kullardan sadır olan fiilleri, Allah'ın yaratmadığını iddia eden ve dolayısıyla mahlûkâtı kendi fiillerinin yaratıcısı olarak gören kişi ilhada düşmüştür. Çünkü Allah'ın “*Her şeyi yarattı.*”⁴¹³ sözünü reddetmiş ve Allah'ın yaratmadığı pek çok varlığın olduğunu kabul etmiş olur ki, bu Kur'an'ı yalanlamaktır.⁴¹⁴ “Allah, fiili bizde mahmûl olarak izhar eder. Biz onu yaratmayız.”⁴¹⁵ Şu halde, İbn Hazm'ın âlemde yaratılan her şeyle birlikte insanların irâdî veya gayr-i irâdî tüm fiillerinin de yaratıcısının Allah olduğunu kabul ettiğini söyleyebiliriz. O, kendi görüşünün doğruluğuna delil olarak, “*Hiç, Allah'tan başka bir Hâlık var mıdır?*”⁴¹⁶ ayetinin yeterli delil olacağını ifade eder.

İbn Hazm, yaratmanın iki anlamı olduğunu ifade eder: Birinci anlamı, olmayan bir şeyi yaratmak, var etmek anlamına gelen ihtira ve ibda’dır. İkinci anlamı ise bir şey hakkında gerçek olmayan bir yalan söylemek veya bir fiilin zuhuru veya bir şeyde değişiklik meydana getirmektir. Yaratmanın ikinci anlamı, bütün canlılarda olan bir

⁴¹¹ İbn Hazm, *ed- Durre*, s.306.

⁴¹² İbn Hazm, *el- Fasl*, C.I, s.37.

⁴¹³ Furkan, 25/ 2.

⁴¹⁴ İbn Hazm, *ed- Durre*, s.309-310.

⁴¹⁵ İbn Hazm, *el- Fasl*, C.III, s.24.

⁴¹⁶ Fatır, 35/ 3.

şeydir. Ancak birinci anlamda, sadece Allah için kullanılır.⁴¹⁷

İbn Hazm, Allah'ın yaratması yani "Halk" ile yaratılan şeyin yani "Mahlûkun" aynı olduğunu kabul eder. O, "*Allah her şeyi yarattı ve onu belli bir ölçü de takdir etti*"⁴¹⁸ ayetini delil getirerek, Allah'ın yarattığı her şeyi, "Halk" diye isimlendirdiğini, dolayısıyla Allah'ın bir şeyi yaratmasının, o mahlûkun kendisi olduğunu kabul eder ve şöyle der: "Bizim için kesin bir şekilde ortaya çıktı ki, Allah ile yarattığı şey arasında bir vasıta yoktur. Ayrıca varlık alanında, Hâlık ile mahlûktan başka, bir üçüncü kategori de yoktur."⁴¹⁹ "Biz Allah'ın bir şeyi yaratmasının, o şeyin kendisi olduğunu ispat ettiğimiz zaman, ortaya çıkar ki, Allah'ın her bir mevcuttaki yaratması, o mevcut var olduğu sürece o varlıkta kâimdir."⁴²⁰ İbn Hazm, yaratmak ile yaratılanın aynı olduğu konusunda "*İşte bunlar Allah'ın yarattıklarıdır (halkıdır)...*"⁴²¹ ayetini de delil olarak gösterir.

İbn Hazm'a göre Allah'ın fiilleri, mahlûkâtın fiillerinden farklıdır. Ona göre, Allah'ın fiilleri hiçbir şekilde insanların veya diğer canlıların fiilleriyle aynı kategoride değerlendirilemez. Çünkü insanlar fiillerini bir takım sebeplere bağlı, bir illetten dolayı, güç ve çaba sarfederek yaparlar. Allah ise fiillerini ne sebeplere muhtaç olarak, ne bir illetten dolayı ve ne de bir çaba sarfederek yapar. İbn Hazm, Allah'ın fiillerinin bir illetinin olmadığını ifade eder.

İbn Hazm net bir şekilde "Allah'ın fiilleri illetsizdir" iddiasında bulunur.⁴²² O, Allah'ın yaptıklarını kendi zâtından dolayı yaptığını, başka bir sebep ve illetten dolayı yapmadığını ifade eder. Ona göre, Allah, bir illetten dolayı varlıkları yaratmaya veya yaratmamaya mecbur olmaz. O, irâde ettiği şeyi yapar.⁴²³

İbn Hazm'a göre, bir illetten dolayı, bir menfaati elde etmek veya bir zarardan korunmak için iş yapmak da, yaratılmışlara ait olan bir özelliktir. Bu yüzden Allah'ın bir fayda temini veya bir zararı defetmek gibi bir illetten dolayı bir şeyi yapıyor olduğunu kabul etmek doğru olamaz. Onun fiilleri sorgulanamaz. Allah'ın hükümlerinden ve fiillerinden hiç birisi hakkında, "Niçin bu böyle." diye sorgulamada bulunmamız bizim için helal değildir. Dolayısıyla Allah'ın fiilleri düşünüldüğünde, bütün sebepler bâtıldır, bütün illetler geçersizdir." İbn Hazm'a göre doğrusu şudur ki,

⁴¹⁷ İbn Hazm, *el- Fasl*, C.II, s.98.

⁴¹⁸ Furkan, 25/ 2.

⁴¹⁹ İbn Hazm, *el- Fasl*, C.V, s.40.

⁴²⁰ İbn Hazm, *el- Fasl*, C.V, s.55.

⁴²¹ Lokman, 31/ 11.

⁴²² İbn Hazm, *el- Fasl*, C.III, s.24.

⁴²³ İbn Hazm, *el- Fasl*, C.I, s.21.

“Allah, hiçbir şey için, hiçbir illetten dolayı bir şeyi yapmaz. Ancak dilediği ve istediği için yapar.”⁴²⁴

İbn Hazm’ın Allah’ın yaratması ve fiilleriyle ilgili görüşleri üzerinde dururken, gözden kaçırılmaması gereken noktalardan birisi de, onun Allah’ın irâde etmesini, yaratması olarak kabul ediyor olmasıdır. Biz onun bu görüşünü Allah’ın irâde sıfatı ile ilgili düşüncelerini ele aldığımız başlık altında ele aldığımızdan, sadece bu kadarını söylemekle yetiniyoruz.

İbn Hazm’ın Allah’ın fiilleri ile ilgili konulardan olarak üzerinde durduğu konulardan bir diğeri de, Allah’ın fiillerinin adâlet, zulüm, güzel, çirkin gibi niteliklerle vasıflandırılmasıdır. O, bu konularda özet olarak şöyle düşünür: Allah’ın yaptığı her şey adâlettir, hikmettir. Allah’ın yapmadığı her bir şey ise zulümdür, abestir. Çünkü Allah’ın üzerinde, ona galip olan hiçbir emir yoktur. O, hiçbir kimseye itaat etmez. Onun zulüm, cevr, adâlet, abes, hikmet diye isimlendirdiğinden başka zulüm, cevr, adâlet, abes ve hikmet yoktur. Abes ve zulüm bize göredir; Allah’a göre değildir. Nitekim çocuk, zevce, ölüm, sıhhat, hastalık, bunların hepsi bize izâfe edilen şeyler olup, Allah’a izâfe edilmezler.⁴²⁵ Şayet Allah meleklerle, peygamberlere azap etse, kâfirleri nimetlendirse, kesinlikle bu yaptıkları adâlet olurdu.⁴²⁶ İbn Hazm, Allah’ın, zulmü ve şerri yaratmaktan dolayı, zâlim ve kötü olarak isimlendirilemeyeceğini ve bu sıfatlarla vasıflandırılmayacağını da sözlerine ekler.⁴²⁷ Keza İbn Hazm, Allah’ın hasen olanı yaratıp, kabih olanı yaratmayacağı şeklindeki görüşlere de şiddetle karşı çıkarak, bu görüşte olanları, Allah’a acizlik isnat etmekle suçlar.⁴²⁸

İnsanların fiilleri hakkında ise İbn Hazm, insanların fiillerini yaratanın Allah olduğunu kabul eder. O, insanların kendi fiillerini kendilerinin yaptığını, Allah’ın bunları yaratmadığını düşünen Mu’tezilenin görüşlerini yanlış bulur ve naklî ve aklî delillerle çürütmeye çalışır. O, öncelikle fiili tanımlar ve insanların yapıp etmelerinin kendilerine nisbet edilmesini konusu üzerinde durur. Daha sonra insanın bir eylemi gerçekleştirme kabiliyeti veya potansiyeli olarak değerlendirilebilecek olan “İstîtâ’at” kavramını ele alarak, ikiye ayırır. İnsanlara nisbet edilen fiillerin, iki yönünün bulunduğunu, bu fiillerin bir yönüyle insana diğer yönüyle Allah’a ait olduklarını, bu iki farklı açıdan bakılınca, fiilin bir yönüyle Allah’ın mahlûku, öteki yönüyle kulun meksûbu olduğunu, insanın

⁴²⁴ İbn Hazm, *el- Usûl ve’l- Furû’*, C.II, s.159.

⁴²⁵ İbn Hazm, *ed- Durre*, s.309-310.

⁴²⁶ İbn Hazm, *ed- Durre*, s.315.

⁴²⁷ İbn Hazm, *ed- Durre*, s.303-305.

⁴²⁸ İbn Hazm, *el- Fasl*, C.2, s.128-130.

irâde ve ihtiyarıyla fiillerini dileyerek amellerini kesbettiğini kabul eder. İbn Hazm bütün bu görüşlerini, gerek naklî gerekse aklî delillerle açıklayıp ispat etmeye çalışır. Bunu yaparken karşıt görüşteki Mu'tezile ve Cebriyenin delillerini tartışmayı da ihmal etmez. Şimdi onun insanların daha genel anlamıyla kulların fiilleri ile ilgili kabul ettiği bu düşünceleri daha yakından incelemeye çalışalım.

İbn Hazm'ın fiili, ibda' ve izâfet fiilleri diye iki kısma ayırdığını, ibda' fiilinin yaratma ve yoktan var etmek anlamında sadece Allah'a ait olduğunu, izâfet fiilinin ise Allah'ın mahlûkâtında yarattığı ve mahlûka izâfe edilen fiiller olduğunu⁴²⁹ söylediğini, daha önce belirtmiştik. İbn Hazm, yapmış olduğu bu taksimle, mahlûkâta ve dolayısıyla kullara nispet edilen fiillerin olduğunu kabul etmiştir.

O, fiillerin insana nisbet edilmesinin nasslarla ve müşâhede ile sabit, dil açısından doğru olduğunu ifade eder. İbn Hazm, fiilin insanlara nisbet edildiği ayetlerin bulunduğunu söyleyerek, bu konuda nasslardan delil getirmeye çalışır. Onun zikrettiği ayetlerden bazıları şunlardır: "...yapıp ettiklerine karşılık olarak."⁴³⁰, "Ey iman edenler! Niçin yapmadıklarınızı söylüyorsunuz."⁴³¹, "İman edip, salih amel işleyenler."⁴³², "Allah sizi ve yaptıklarınızı yaratandır."⁴³³ İbn Hazm, bu ayetlerde insanlara ait fiillerin olduğu hususunun açık bir şekilde kabul edildiğini ve bildirildiğini belirterek⁴³⁴ şöyle der: "Allah, insanların fiilleri olduğunu ispat etmiştir. Biz de aynı şekilde insanın, eylemlerinin kendisine nispet edilmesi hususunu kabul ederiz. Çünkü nasslar bunu bildirmektedir. Şayet nass olmasaydı, bu durumda biz de fiilleri insanlara ıtlak etmezdik."⁴³⁵

İbn Hazm, kulların hiçbirinin, kendilerine ait bir fiilin olmadığını, fiillerin kendilerinden zâhir oldukları için, mecazen kullara nispet edildiğini kabul ettiklerini söylediği Ebû Mu'temir Muammer b. Amr ve Cahız'ın bu düşüncelerini doğru bulmaz. O, bu görüşün kabul edilmesi durumunda, kulların fiillerinin, tıpkı ateşin tabiatı gereği yakması, karın dondurması gibi tabiatları gereği yaptıkları, ızdırârî fiiller olmasının kaçınılmaz olacağını ifade eder. İbn Hazm, bunların dirilere değil, ölümlere ve cansızlara ait bir özellik olduğunu, hâlbuki kulların irâde sahibi oldukları için fiillerinin bu şekilde

⁴²⁹ İbn Hazm, *ed- Durre*, s.306.

⁴³⁰ Ahkaf, 46/ 14.

⁴³¹ Saff, 61/ 2.

⁴³² Kehf, 18/ 30, 107.

⁴³³ Saffat, 37/ 96.

⁴³⁴ İbn Hazm, *el- Fasl*, C.II, s.55; İbn Hazm, *ed- Durre*, s.350.

⁴³⁵ İbn Hazm, *el- Fasl*, C.II, s.57.

vasıflandırılmayacağını belirtir.⁴³⁶ Ona göre, fiilin kendisinden zâhir olduğu şeye nispet edilmesi, müşâhede ve dil açısından da sabit ve sahihtir. Çünkü gemi yüzer, yağmur yağar, dağ yerinde durur, ateş yakar gibi cümleler kurmanın ve fiilleri varlıklara nispet etmenin önünde, dil açısından, bir engel yoktur. Keza akıl ve irâde sahibi olmayan cansız varlıklara, bu şekilde fiiller nispet edildiği gibi, canlılara, canlı ve aynı zamanda akıl ve irâde sahibi varlıklara da fiiller nispet edilir. Bu, Kur'an'ın indirildiği dilde ve diğer bütün dillerde böyledir.⁴³⁷ Arapça veya diğer herhangi bir dilin uzmanların tatbiki şudur ki; bir işi, bir fiili kendinden çıkan kişiye izâfe ederler. Meselâ biz deriz: At kişnedi, deve böğürdü, eşek anırdı, adam konuştu, duvar çöktü, su fişkırtdı, ateş yandı, kar dondurdu, şarap sarhoş etti, soğuk şiddetlendi, hararet bize sıkıntı verdi, fiyat arttı, emir yerine geldi. Bunlar gibi daha pek çok söz söyleriz. Hepsinde de fiili, onu yapana izâfe ederiz.⁴³⁸

Yoktan var edenin, her varlığı yok iken varlığa çıkaranın, yaratılmışlar aleminde her ne var ise bütün hepsinin yaratıcısının bir tek Allah olduğunu kabul eden İbn Hazm, kulların fiillerinin yaratıcısının da Allah olduğunu söyler. O, kullara ait fiillerin yaratılmasının, Allah'ın dışında ne kendilerine ne de başka bir varlığa verilemeyeceğini ifade ederek şöyle der: “Kulların fiilleri ister taat, ister isyan, ister söz, ister amel, ister kalbin tasdiki olsun, tamamen Allah'ın mahlûkudur. Hareket ile sükûn arasında bir fark yoktur. Allah'tan başka bir “Hâlık” yoktur. Bizimle cansız varlıklar arasındaki fark, Allah'ın bizde ihtiyar, temyiz, irâde yaratmış olması, cansızlar için bunları yaratmamış olmasıdır. Canlı veya cansız bir varlığa ait olan hareket veya sükûnun her biri Allah'ın mahlûkudur.”⁴³⁹

Kulların kendi fiillerini, kendilerinin meydana getirdiklerini, bunların Allah'ın mahlûku olmadığını iddia eden Mu'tezile'nin düşüncelerini ağır bir dille tenkit eden İbn Hazm, kulların fiillerinin iki yönünün bulunduğunu, bunların bir yönden Allah'ın mahlûku iken, diğer yönden de kulların kesbleri olduğu tezini savunur. O, bu tezini naklî ve aklî delillerle desteklemeyi de ihmal etmez. İbn Hazm, “Kulların fiillerini Allah'ın yarattığını gösteren delil, Kur'an'ın bütün nassları, hissin ve aklın bedihiyyâtından çıkan zorunlu burhanlardır.”⁴⁴⁰ diyerek, görüşünün lehinde naklî ve aklî delillerinin olduğunu ifade etmiş olmaktadır. İbn Hazm'ın insanların fiillerinin yaratıcısının Allah olduğu

⁴³⁶ İbn Hazm, *el- Fasl*, C.II, s.87.

⁴³⁷ İbn Hazm, *el- Fasl*, C.II, s.109..

⁴³⁸ İbn Hazm, *ed- Durre*, s.306.

⁴³⁹ İbn Hazm, *ed- Durre*, s.299-300.

⁴⁴⁰ İbn Hazm, *el- Fasl*, C.II, s.88.

görüşünü ispatlamak için kullandığı bu deliller üzerinde duracak olursak şunları söyleyebiliriz:

Onun nasslardan gösterdiği delillerden bazıları şöyledir: Allah Kur'an'da buyurmuştur ki, *“Hiç, Allah'tan başka bir Hâlık var mıdır?”*⁴⁴¹, *“Kâfirler Allah'ı bırakıp, hiçbir şey yaratamayan, bilakis kendileri yaratılmış olan ve kendilerine bile ne zarar, ne de fayda verebilen, öldürmeye, hayat vermeye ve ölüleri kabirden çıkarmaya güçleri yetmeyen tanrılar edindiler.”*⁴⁴², *“Yaratan, hiçbir şey yaratmayan gibi olur mu? Siz hiç düşünmez misiniz?”*⁴⁴³, *“İşte bu Allah'ın yaratmasıdır. Şimdi sen, Ondan başkasının ne yarattığını bana göster.”*⁴⁴⁴, *“Yoksa Allah'ın yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da, bu yaratma onlarca birbirine benzer mi göründü? De ki, Allah her şeyi yaratandır.”*⁴⁴⁵ İbn Hazm, bütün bu ayetlerde ve burada zikretmediğimiz başka ayetlerde tek yaratıcının Allah'ın kendisi olduğunu, Ondan başka bir yaratıcının olmadığını açık ve kesin bir şekilde belirtildiğini söyler.⁴⁴⁶

Onun, kulların fiillerinin yaratıcısının Allah olduğuna güçlü bir delâletin olduğunu düşündüğü bir başka ayet de şudur: *“Allah sizi ve yaptıklarınızı yarattı.”*⁴⁴⁷ İbn Hazm, bu ayette açık bir şekilde insanları ve insanların yaptıkları şeylerin Allah tarafından yaratıldığının bildirildiğini söyler.⁴⁴⁸ *“Yeryüzünde ve kendi nefislerinde meydana gelen hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce bir kitapta yazılmamış olsun, Bu, Allah için çok kolaydır. Biz bunu, elinizden çıkana üzülüp ümitsizliğe düşmeyesiniz ve Allah'ın size verdiğiyle sevinip şıarmayasınız diye yaptık. Çünkü Allah, kendini beğenip övünenlerin hiçbirini sevmez.”*⁴⁴⁹ ayetinin de açık bir şekilde, kulların fiillerinin Allah'ın mahlûku olduğunu bildirdiğini düşünen İbn Hazm, şöyle der: *“Allah, malların ve insanların başlarına gelen musibetleri kendisinin yarattığını açıklamıştır. Bu musibetlerin bir kısmı, bazen zâlimlerin malları telef ederek insanlara eziyet vermesi ve zulmetmesi de olabilir. İşte Allah, onların işlerini yaratanın da kendisi olduğunu bildirmektedir.”*⁴⁵⁰ Dolayısıyla kulların fiillerinin, Allah'ın dışında bir yaratıcının olmasının, düşünülemeyeceği açıktır.

⁴⁴¹ Fâtır, 35/ 3.

⁴⁴² Furkan, 25/ 3.

⁴⁴³ Nahl, 16/ 17.

⁴⁴⁴ Lukman, 31/ 11.

⁴⁴⁵ Ra'd, 13/ 16.

⁴⁴⁶ İbn Hazm, *el- Fasl*, C.II, s.89-93.

⁴⁴⁷ Saffat, 37/ 96.

⁴⁴⁸ İbn Hazm, *el- Fasl*, C.II, s.90.

⁴⁴⁹ Hadid, 57/ 22-23.

⁴⁵⁰ İbn Hazm, *el- Fasl*, C.II, s.93.

İbn Hazm, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ispatlamak için naklî delillerin yanında, aklî deliller de getirir. Bunlardan birkaçını şöyle özetleyebiliriz: İhtiyari hareketlerin hepsi bir tek türdür. Aynı türe ait olan varlıkların bir kısmının mahlûk olması, bir kısmının mahlûk olmaması muhaldir. Dolayısıyla hayvanların ve sair canlıların hareketlerinin bir kısmını Allah'ın yaratmış olduğunu kabul edip, onun yaratmadığı söylenen hareketlerin olması düşüncesi bâtıldır.⁴⁵¹ O, bu delili biraz daha açarak şöyle ortaya koymaya çalışır: “Allah'ın dışındaki tüm varlıklar, cevher ve araz diye iki kısma ayrılırlar. Sonra cevher de cinslere ve türlere ayrılır. Araz da cinslere ve türlere ayrılır. Onlardan her bir türün fasılları vardır. Bu fasıllarla altında toplandıkları cinsle ait olan başka varlıklardan kendi türlerine ayrılırlar. Biz zorunlu olarak biliyoruz ki, en yukarıdaki cins için lazım olan, kendisinin altında topladığı her bir tür için de lazım olur. Dolayısıyla ateşin yakıcı olmaması, havanın tabiatı gereği dibe çökmesi, insanın tabiatı gereği, kişneyen olması muhaldir. Sonra biz zorunlu olarak biliyoruz ki, insan ancak hareket etmek, durmak, düşünmek, irâde etmek gibi işler yapar. Bunların hepsi bir takım keyfiyetlerdir ki “Keyfiyet” cinsi, bunları renk, tabiat, tecessüm, işkâl gibi diğer keyfiyetlerle birlikte bir araya toplar. Dolayısıyla bir tek tür ve bir tek cins altında toplanan şeylerin, bir kısmının mahlûk, bir kısmının mahlûk olmaması muhaldir. Bunun bâtil olduğunu, âlem ve kısımları hakkında azıcık bilgiye sahip olanlar bilebilirler!”⁴⁵²

İbn Hazm'ın konuyla ilgili olarak zikrettiği aklî ve tecrübî delillerinden bir diğerini de kısaca şöyle özetleyebiliriz: Âlemde bulunan her şey, ya cevher veya arazdır. Hiç şüphesiz cevherleri yaratan, ancak Allah'tır. Geriye arazlar kalır. Eğer Onun arazların bir kısmını yarattığı kabul edilirse, insanların diğer kısmın yaratıcısı olduğu kabul edilmiş olur. Bu durum da, insanların yaratmada Allah'a ortak olmuş olmaları, Allah'ın yaratması gibi arazları yaratıyor olmaları demektir. Bu, Allah'ı yalanlamaktır.”⁴⁵³

İbn Hazm, varlık kavramı açısından da konuyu ele alarak, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığının zorunlu olarak kabul edilmesi gerektiğini ispatlamaya çalışır. Kısaca özetlemek gerekirse, şöyle diyebiliriz: Allah her şeyin yaratıcısıdır. Şey ise, âlemde var olan tüm varlıkları içine alır. Bu itibarla hiç kuşku yok ki, insanların yaptığı işler de “şey” olurlar. Dolayısıyla mademki insanların işleri de şeydir, o halde

⁴⁵¹ İbn Hazm, *el- Fasl*, C.II, s.94.

⁴⁵² İbn Hazm, *el- Fasl*, C.II, s.123.

⁴⁵³ İbn Hazm, *el- Fasl*, C.II, s.89.

bunlar da mahlûkturlar. Bunları da Allah yaratır.⁴⁵⁴

Kulların fiillerini yaratanın Allah olması durumunda, insanlara yaptıkları fiillerden dolayı hangi ismin veya vasfın verileceği sorusuna İbn Hazm, şöyle cevap verir: Allah insanların fiillerinin yaratıcısı, insan ise bunların kesbedicisidir.⁴⁵⁵ Dolayısıyla kesb konusu da kulların fiilleri konusunda ele alınan ve tartışılan problemlerdendir. İbn Hazm'ın kesb meselesi ile ilgili görüşlerine bir sonraki başlık altında yer vermenin daha uygun olacağını düşünüyoruz.

3.4. Kesb Teorisi ve İnsanın Hürriyeti

3.4.1. Eş'ariyye

Mutlak cebr ile mutlak tefvîz arasında orta bir yol tutan Eş'arîler'e göre insanda hâdis ve yaratılmış bir kudret ve irade vardır. Fakat hâdis olan bu kudretin, insanın yaptığı işler üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Sadece yaklaşması vardır, buna da kesb denir. İnsan kudreti bir fiili meydana getirmek için fiile yaklaştığında, hemen öncesinde ilahî kudret bu fiile yönelir ve onu yaratır. Bunun için kul kâsib, Allah hâlıktır.

Eş'arî'ye göre kesb, muhdes bir kuvvetle müktesibten vaki olan şeydir. Cürcânî ise, fayda temin etmek veya zararı yönündeki fiildir, şeklinde tarif eder ve Allah'ın fiilinin kesb olarak vasıflandırılmayacağını, çünkü Allah'ın menfaat sağlama veya zararı önlemek gibi şeylerden münezzehe olduğunu söyler.⁴⁵⁶

Allah'tan başka hiçbir yaratıcı olmadığına göre gerçekte Allah'tan başka hiçbir fail yoktur. Fakat bu gerçek aslında kesbten ibaret olan kulun fiilinin kâsibinin de Allah olduğu manasına gelmemektedir.

Eş'arî'nin buradaki mantığına göre, gerçek manasıyla fiil Allah'ın fiilidir ve bu bir yaratmadır. Bu manada Allah'tan başka gerçek yaratıcı ve fail yoktur. Kulun fiili ise kesbtir.

Kulun fiille alakası o fiilin mahalli olmasındandır. Yoksa kulun kudretinin fiilde gerçek bir etkisi yoktur. Kul şeklen iradesi ihtiyârî olan bir varlıktır. Ama bu irade ilahî iradeye tâbidir.

⁴⁵⁴ İbn Hazm, *ed- Durre*, s.300-301.

⁴⁵⁵ İbn Hazm, *el- Fasl*, C.II, s.117, 120.

⁴⁵⁶ M. Saim Yeprem, *Îrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, 212.

Eş'arîler, insanda bulunan cüz'î iradeyi yaratılmış ve ilahî iradeye bağlı kabul ettiklerinden ikinci derecede bir cebre düşmüşlerdir. Bu sebeple onların görüşü cebr-i mutavassıt olarak kabul edilmiştir.⁴⁵⁷

Eş'arî, Allah'ın iradesi üzerinde ısrarla durmaktadır. İlahî irade bütün yaratıkları kapsamaktadır. Onun mutlak ilahî irade anlayışında insan iradesi adeta yok gibidir. İnsana, “kesb” kavramıyla hürriyet tanımaya çalışırsa da onun “kesb” den ne kastedtiği açık değildir.⁴⁵⁸

Eş'arîler, bu konuda Cebriyye'ye yakın bir görüş benimsemişlerdir. Çünkü onlara göre insan hür görünümünde mecbur olduğunda artık kesb görüşlerinin de bir anlamı kalmadığı ortadadır. Eş'arîler'in insana etkin bir irade vermekten kaçmaları, Allah'ın iradesine zarar vereceği düşüncesinden kaynaklandığı görüşündeyiz.

3.4.2. Mâtürîdiyye

Mâtürîdîler'de kesb insan için bir sıfattır, insanın irade ve kudretine bağlıdır. Bununla birlikte insandan yaratmanın vukuu imkansızdır. İnsandan sadır olan fiil iki çeşittir: a- İnsanın iradesi olmadan Allah'ın yarattığı fiil (titreme hareketi gibi). b- İnsanın irade ve kudretiyle Allah'ın icad ettiği fiil ki bu ihtiyârî fiildir. Bu ikisi arasındaki farkı insan zorunlu olarak bilir ve bu fiillerden ikincisi insan için kesb olur.⁴⁵⁹

İnsanın fiili yaratma değil; kesb olarak adlandırılır, Allah'ın fiili ise kesb değil; halk (yaratma) diye isimlendirilir.

Mâtürîdîler'e göre bir işin iki güç sahibi arasında mümkün olması caizdir. Fiil yaratma yönünden Allah için, kesb yönünden insan için maktûr olur. Yaratma ile kesb arasındaki fark, yaratmanın araçsız, kesbin ise alet ile meydana gelmesidir. Kâdirin bir tek oluşunun caiz olduğu şey yaratma, kâdirin bir tek olmasının caiz olmadığı şey kesbtir. Yaratma Allah'a, kesb insana aittir. Buna göre fiil yaratma yönünden Allah'ın, yarar sağlayıp, zarardan uzaklaşma yönünden de insanındır. İnsan irade ve gücünü kullanarak Allah tarafından yaratılan fiili kendisine kesb yapmaktadır.

3.4.3. İbn Hazm

İbn Hazm, Türkçe'ye “kazanmak, elde etmek” şeklinde çevirebileceğimiz kesbin,

⁴⁵⁷ A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâm'a Giriş*, s.169.

⁴⁵⁸ Ömer Aydın, *a.g.e.*, s.79.

⁴⁵⁹ Şerafettin Gölcük, *Bâkullânî ve İnsanın Fiilleri*, s.190; Kasım Turhan, *Bir Ahlâk Problemi Olarak Kelâm ve Felsefede İnsan Fiilleri*, s.85.

ancak insana izâfe edilebileceğini, Allah’a izâfe edilemeyeceğini, “Fiiller bizim mahlûkumuz; Allah’ın kesbidir.” şeklindeki bir cümlemin yanlış olduğunu, doğrusunun ise, “Fiiller, Allah’ın mahlûku; bizim kesbimizdir” şeklinde olması gerektiğini ifade ederek, bunun gerekçesini şöyle açıklar: “Allah’tan bir hidayet olan Kur’an’da kesb, insana izâfe edilmiştir: “*Her insanın lehte kazandıkları da kendinedir, aleyhte kazandıkları da kendinedir.*”⁴⁶⁰ İbda’ ve ihtira yani yoktan var etme, vücut verme anlamındaki yaratma (halk) ise sadece Allah’a izâfe edilmiştir. Yaratma, asla bize ait değildir. Dolayısıyla fiillerimiz bizim yarattığımız şeyler değildir... Bizim fiillerimizin, Allah’ın kesbi olduklarını söylemek câiz değildir.”⁴⁶¹

O, kesbi şöyle tanımlar: “Kesb, bir şeyi, Allah’ın dilemesiyle, hâmiline izâfe etmektir.”⁴⁶² Kesb ve kesbedilen şey anlamına gelen mukteseb, Allah’ın insanlar için yarattığı, insanlarda zâhir olan şeydir. Fiil, insanın irâdesini kullanması sebebiyle, kendisinde yaratıldığı için, kesb diye isimlendirilir ve insana nisbet edilir.⁴⁶³

Kulların fiilleri ile ilgili olarak İbn Hazm’in savunduğu ve buraya kadar özetlemeye çalıştığımız görüşlerinin kısa ve genel bir özetini yapmanın faydalı olacağını düşünüyoruz. Çünkü konuların, alt başlıklar altında uzun bir şekilde anlatılması, İbn Hazm’in bu konudaki görüşlerini geniş bir alana yaymış olabilir ve toparlayıcı bir özet bu açıdan faydalı olabilir diye düşünüyoruz. Bu itibarla söylemek gerekirse:

İbn Hazm göre, insan irâde sahibi bir varlıktır. Allah, irâde sahibi olan bu varlığı bir takım organlara sahip olarak ve bu organları da iş yapacak özelliklerle birlikte yaratmıştır. Allah, her insana yapabileceği işlere güç yetirebilmesi için yapacağı fiilden önce olan bir ıstîtâ’at vermiştir. Bu ıstîtâ’at, organların yapılacak işi yapmak için gerekli olan işleve ve sıhhate sahip olması ve işin yapılmasını imkânsız kılacak mânilerin olmamasıdır. Ancak bu ıstîtâ’at, insanın bir işi yapması için tek başına yeterli olmaz. Bir de, işi yaparken Allah’ın ihsan edeceği bir güce, kudrete ve kuvvete ihtiyaç vardır. Bu güç ve kuvvete de ıstîtâ’at denir. Ancak bu ıstîtâ’at, fiil ile birlikte olur. İşte insanın irâdesini ve ıstîtâ’atını kullanarak bir işi yapmaya meyletmesiyledir ki, Allah o işi yapabilmesi için kula bir güç ve kudret verir ve kendisi o fiili yaratır. Fiilleri yaratan, yani yoktan var eden, îcad eden, vücuda getiren Allah’tır. İnsan bunların hiçbirisini yaratamaz. Ancak insan, meydana gelen olayda veya fiilde, irâdesiyle tercih edici ve ıstîtâ’atını o işe yönlendirerek işi başlatıcı olduğu için, sonuçta yaratılan işin kesbedicisi

⁴⁶⁰ Bakara, 2/ 286.

⁴⁶¹ İbn Hazm, *el- Fasl*, C.II, s.112.

⁴⁶² İbn Hazm, *a.g.e.*, C.II, s.112.

⁴⁶³ İbn Hazm, *a.g.e.*, C.II, s.120.

olarak isimlendirilir. Bu itibarla yapılan iş, yaratılması açısından düşünüldüğünde Allah'ın mahlûku olurken, kesbedilmesi yönünden düşünüldüğünde, kulların kesbi olmaktadır.

3.5. Kaza-Kader ve İnsanın Hürriyeti

3.5.1. Cebriyye

Cebriyye, insanın hürriyetini inkâr eder. Onlara göre kader, kulları irade hürriyetinden ve fiillerinden yoksun bırakan ilahi takdir ve tesbit anlamında kullanılmıştır. Cebriyye mezhebi kula ne fiil, ne de kudret verir. Onlar insanları fiillerinde cansız varlıklar gibi mecbur ve belirlenmiş olarak kabul ederler. Cebriyye'nin hareket noktası olarak aldıkları nasslara göre, Kur'an'da insanın elinden bir şey gelmediği Allah'ın iradesi karşısında onun hiçbir şey yapamayacağı bildirilmiştir.⁴⁶⁴

Mesela: *“Eğer, Allah dileseydi onların hepsini hidayet üzerinde toplardı. O halde sakın cahillerden olma.”*⁴⁶⁵ veya *“Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz. Muhakkak ki Allah alîmdir, hakîmdir.”*⁴⁶⁶

Böylece Cebriyenin görüşünü benimseyenler kendilerine dini dayanak da bulmuşlardı. Bunun yanında onlara göre kullara fiiller nisbet eden tüm söylemler mecâzî ifadelerdir. Hakiki anlamda kulun fail olması mümkün değildir.

Onlara göre insan kader önünde mahkûmdur. Ne bir iradeleri ne de ihtiyarları vardır. O ilahi irade ve takdir karşısında kuru bir yaprak gibidir. Yaptığı işlerde muhtar değil mecburdur. Her şey Allah'ın takdirine göre, O'nun irade, meşiet ve kudretiyle meydana gelir.

İnsandan irade, istitaa ve fiili nefyeden Cebriyyeye göre kader insanın mahkûm olduğu bir yazgıdır. İsmail Hakkı İzmirli'nin söylediği gibi; Cebriyye kadere aşırı tazimden dolayı teklifi yok sayacak kadar ileri gitmiştir. Hatta “alem-i kevnde ma'siyet yoktur” demeye kadar varmışlardır.⁴⁶⁷

İnsanı cebr ve tahakküm altında kabul eden ve iradesiyle ihtiyarını yok sayan Cebriyye, teklifi de cebri olarak kabul etmiştir. Kaderi insanın fiilini yok edene bir tarzda anladığı için ne teklifi temellendirecek, ne de ceza ve mükâfatı anlamlandırabilecek bir

⁴⁶⁴ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s.188; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihal*, Kahire 1947 ve Beyrut 1975, C.I, s.135.

⁴⁶⁵ En'âm, 6/35

⁴⁶⁶ İnsan, 76/34.

⁴⁶⁷ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, s.331.

yol bulamamıştır. Bundan dolayı insanı fiillerinde olduğu gibi ceza ve mükâfatında da mecbur bir varlık olduğunu öne sürmüştür.

Bu mezhep takip ettiği akıl yürütmeyle nassları tek taraflı olarak ele almış ve kendi görüşleri ile değerlendirmiştir. İnsanın Allah'ın ilmi ve meşietinin umumî olduğunu ve her şeyi içine aldığını ifade eden âyetleri ve hadisleri kendi görüşlerine mesned olarak almışlar, diğer taraftan insana fiile ve amel nisbet eden, emir ve yasaklara muhatap olduğunu bildiren yapıp etmelerinden sadece kendisinin sorumlu olduğunu, bunlardan dolayı hesaba çekileceğini ve yine bu yapıp etmelerinden dolayı ceza ve mükafata hak kazanacağını ifade eden âyetleri ve hadisleri te'vil ederek bunların mecazi olduklarını, hakiki anlamlarının olmadığını söylemişlerdir.

3.5.2. Kaderiyye–Mutezile

Mu'tezile kaderi inkâr edip Allah'tan kulların fiillerini takdir etmeyi nefyettikten sonra, kaderin beyan etmek manasına geldiğini, “Allah bir şeyi güzel ya da kabih olarak takdir etti” dememizin Allah'ın bir şeyi güzel ya da çirkin olduğunu beyan ettiği manasına geleceğini söylemişlerdir: “*Bunun üzerine onu ve ailesini kurtardık, yalnız karısının geride kalanlardan olmasını takdir ettik.*”⁴⁶⁸ âyetindeki “kaddernâ” bu manadadır.

Kaza ise, bazen tamamlamak-bitirmek manasındadır: “*Allah bunun üzerine, iki gün içinde yedi gök kaza etti (tamamladı, bitirdi) ve her göğün işini kendisine bildirdi.*”⁴⁶⁹, “*Musa süreyi itmam edince ailesiyle birlikte yola çıktı*”⁴⁷⁰ âyetlerinde geçen kaza kelimelerinin manası budur.

Kaza bazen de icab (gerekli kılma) manası ifade eder: “*Rabbin yalnız kendisine ibadet etmenizi ve ana babaya iyilik etmenizi kaza etmiştir (buyurmuştur).*”⁴⁷¹

Kaza kelimesinin i'lâm ve ihbâr manaları da vardır: “*İsrailoğullarına Kitap'ta; doğrusu yeryüzünde iki defa bozgunculuk yapacak ve kibirlendikçe kibirleneceksiniz, diye kaza ettik (bildirdik).*”⁴⁷²

Kaderiyye ve Mu'tezile'ye göre kader ve kaza yoktur. Dileyen dilediği fiili işler. İsteyen kendisini hidayete iletir, isteyen de dalaleti seçer. Bunlarda Allah'ın iradesi veya

⁴⁶⁸ Neml, 27/57.

⁴⁶⁹ Fussilet, 41/12.

⁴⁷⁰ Kasas, 28/29.

⁴⁷¹ İsrâ, 17/23.

⁴⁷² İsrâ, 17/4.

yaratması yoktur. Kulun bütün fiilleri, ister hayır olsun ister şer olsun sadece kendi iradesi ve kudretine bağlıdır. Allah'ın dilemesi ya da kudreti bu fiillere müdahale etmez.

Mu'tezile Allah'ın insanın yapıp etmelerini ezelde belirlemiş olmasını ve buna uygun olarak yaratmasını kabul etmemektedir. Onlara göre insanın fiillerinde teklifin caiz olmasının, emir ve yasakların abes olmamasının tek şartı insanın kendi fiillerinin kendisi tarafından belirlenmesidir. Allah tarafından belirlendiğini düşünecek olsak bile bu birçok açıdan bizi çıkmaza sokacaktır.

Öncelikle insanın bütün fiilleri doğru ve güzel değildir. İyiliği istemek ve yaratmak iyi olduğu gibi kötülüğü işlemek ve yaratmak da kötüdür. Küfrü irade etmek ve ona rıza göstermek küfürdür. Bu açıdan bakılınca Allah'ın fiilleri içinde kötü olan ve ulûhiyet sıfatları ile bağdaşması mümkün olmayan şeylerin olduğunu kabul etmiş oluruz.

Mu'tezile bu durumdan kurtulmak için irade ve kudretinde serbest ve fiillerinde mutlak hürriyet sahibi olan insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu söyler. Onlara göre Allah, kulların fiillerine kâdir değildir. O, insanların fiillerini yaratmaz.

Mu'tezile dinin bütün rükünlerini, teklifi, va'd ve va'di, peygamberliği vs tamamen kulun fiillerinde müstakil olmasına ve kendi fiillerinin kendisi dışında bir varlık tarafından belirlenmiş olmamasına bağlamaktadır. Kul fiillerinde müstakil olmasaydı ve bu fiiller önceden belirlenerek Allah tarafından yaratılmış olsaydı o zaman kâinatın yaratılması bile abes olurdu kanaati ortaya çıkmaktadır.

Mutezileye göre kaza ve kaderden Allah'ın yaratması kasdediliyorsa, kulların fiillerini Allah yaratıyor demek küfür ve ilhaddır. Çünkü kullar fiillerini dilerlerse yaparlar, dilerlerse yapmazlar ve sonucunda medih, zem, sevap ve ikab vardır. Kulların fiillerini Allah yaratıyor demek, Allah'ın fiilleri hakkında da bu hükümler var demektir. Ayrıca kulların fiillerinin hepsine de Allah'ın rızası var demektir ki bu küfürdür.⁴⁷³

Hürriyet ve irade probleminin çözümünde Mutezile'nin görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür: "İnsan hürdür. O kendi fiilini kendisi yapar. Allah ona bu gücü vermiştir. Bir şeyi yapıp yapmama tamamen onun irade ve dileğine bağlı bir şeydir. Zira insanın böyle bir irade hürriyetine, bir şeyi yapıp yapmama serbestisine sahip bulunmaması onun işlediği iyi ve veya kötü amellerden dolayı sevap veya ceza görmemesini gerektirir. Allah'ın insanları iradeleri dışında belirli işleri yapmaya zorlaması, sonra o fiillerden dolayı kendilerini cezalandırması, zulümdür, adaletsizliktir. Oysa Allah adildir. Kullarına hiçbir şeyde zulüm veya haksızlık edeceği düşünülemez.

⁴⁷³ M. Saim Yeprem, *Îrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s.192.

İrade hürriyeti bulunmayan bir insanın sorumlu tutulması, Allah'ın hikmetine ve adaletine asla yakışmaz.⁴⁷⁴ Mutezilenim beş prensibinden birini teşkil eden “adl” prensibinin şümûlüne giren bu görüşler Kur'an-ı Kerim'de birçok ayetle de teyit edilmiştir.⁴⁷⁵

Kaza ve kader meselesinde önemli rol oynayan hususlardan biri de hidâyet-dalâlet meselesidir. Mutezileye göre hidâyet Allah'ın doğru yolu beyan etmesi, dalâlet ise kulun dalâleti ihdas etmesi sonunda sapıklık hükmünü giymesidir. Bu manada Allah hem mü'minlere hem de kâfirlere hidayet etmiştir ama onlar (kâfirler) bu hidayeti seçmemişler ve neticede dalalet ile isimlendirilmişlerdir.⁴⁷⁶

Mutezile hürriyet ve irade problemini mutlak tefviz yönünde çözümlemeye çalışırken felsefe, mantık gibi konulara da girmekle birlikte cedel çemberinin dışına çıkamamıştır. İşte onların bu metotları İslam dünyasında itikadî konuların ilk olarak bu tarzda ele alındığı kelam metodunu oluşturmuştur.

3.5.3. Ehl-i Sünnet

3.5.3.1. Eş'ariyye

Eş'arî, kader tariflerine girmemiş, kulun yaratılışında “saîd”, “şakî” olduğu, rızkının ve ecelinin tespit edilmiş bulunduğuş hususunu ayet ve hadislere dayanarak naklî delillerle açıklamışlardır.

Eş'arîler'e göre kader her mevcudun yokluktan varlık sahasına çıkmasıdır. İmam Eş'arî Kitabu'l-Luma'da ezeli yazgı olarak kazayı tarif etmektedir. Kader ise yaratma olarak ele alınmıştır.

El-Bâkılânî kaderi takdir ve yaratma olarak tarif eder. Cürçânî de kaderi “mümkünatın birer birer ademden vücut sahasına intikali” olarak tarif etmektedir.⁴⁷⁷

Eş'arî ve Mâtürîdî kelamcıları bu kelimeye farklı manalar vermişlerdir. Mâtürîdîler kaderi Allah'ın ezeli bilgisi ve takdiri, kazayı ise bu takdirin vakti gelince vuku bulması olarak kabul ederken Eş'arîler bu kavramlara tam tersi mana vermektedirler. Ancak Mâtürîdîler'in verdikleri anlam daha uygundur. Çünkü kader ölçüp, biçmek, hüküm vermek olunca kaza da hükmün tamamlanması olarak ele alınınca

⁴⁷⁴ Şerafettin Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979, s.179.

⁴⁷⁵ Meselâ Secde, 32/13; Yâsîn, 36/11; Hadîd, 57/22; Nisâ, 4/40; Tevbe, 9/70; Rûm, 30/9.

⁴⁷⁶ M. Saim Yeprem, *a.g.e.*, s.193.

⁴⁷⁷ Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, Beyrut 1957, s.326.

ve yaratma manasını da ihtiva ettiğine göre; ölçüp biçmenin yaratmadan önce olması daha makul görülmektedir.

Her iki ekole göre de bütün varlıklar vücuda gelmeden önce bütün vasıflarıyla belirlenmişlerdir ve bu belirleme fiilî bir şey olmayıp ilmî bir şeydir. Şuur sahibi olmayan varlıkların bütün hareketlerinin Allah tarafından belirlenmiş olması bir problem çıkarmamaktadır. Çünkü onlar hem yaptıklarından dolayı mesul değildirler hem de ilim ve irade gibi iş yapmayı mümkün kılacak ve kudret gibi fiile illet olacak özellikleri yoktur.

II. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren itikadi problemler arasında önemli bir yer tutan kadere dair tartışmalar daha çok ilim, kudret, irade ve tekvin gibi sıfatlarla irtibatlandırılarak devam etmiş ve genelde kadere iman dört mertebede incelenmiştir.

Eş'arîlere göre yetkin bir varlık olması itibariyle Allah vuku bulacak her şeyi ezelde bilir, bu da bütün nesne ve olayların ilahi ilme uygun bir şekilde meydana gelmesini zorunlu kılar; başka bir ifadeyle kulların fiillerinde mecbur olduklarını ve ilahi ilme aykırı bir eylem yapma irade ve gücüne sahip bulunmadıklarını kanıtlar. Aksi bir telakki Allah'ın gaybı bilmediği sonucuna götürür, bu ise O'nun yetkin oluşuyla bağdaşmaz.⁴⁷⁸

Yine Eş'ariyye de dâhil olmak üzere Ehl-i Sünnet'e göre Allah kâinatı yaratmadan önce kalemi ve levh-i mahfuzu yaratmış, vuku bulacak her şeye dair ilmini levh-i mahfuza yazmıştır. Ancak bu yazma fiili nesne ve olayların tasvirinden ibarettir. Bu "belli bir zamanda ve belli bir yerde şöyle şöyle vuku bulacak" tarzında bir tasvir olup "vuku bulsun" şeklinde bir hüküm değildir. Dolayısıyla kâinata dair ilahi ilmin levhi mahfuza yazılması insanları fiillerinde icbar altında bırakmaz. Nitekim insan levhi mahfuzda ne yazıldığını bilmeden kendi hür iradesine göre davranır.⁴⁷⁹

Eş'arîler kader konusuyla Allah'ın iradesinin ilişkisi konusunda şöyle düşünürler: Allah, iyi-kötü, hayır-şer, iman-inkâr, itaat-isyan türünden olan her şeyin vuku bulmasını diler, dilediği olur, dilediği olmaz. Olmasını dilemediği halde hükümranlılığı altında kötülüğün, inkâr ve isyanın gerçekleşmesi aciz olmasını gerektirir, bu ise muhaldir. Nasslarda hiçbir varlık ve olayın ilahi iradenin kapsamı dışında kalmadığına işaret edilir. Şu halde her şey bir sebep ve hikmete dayanmaksızın ilahi iradeye bağlıdır.⁴⁸⁰

⁴⁷⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Kader" Mad., *TDVİA.*, İstanbul 2001, C.24, s.60.

⁴⁷⁹ Yusuf Şevki Yavuz, a.g.m., *TDVİA.*, s.60.

⁴⁸⁰ Halife Keskin, *a.g.e.*, s.66.

Yine kaderle bağlantılı olarak Allah'ın yaratması konusunda Eş'arîler'in görüşü: Bütün varlık ve olaylarda doğrudan doğruya Allah tarafından yaratılır, buna iman-inkar, itaat-isyan, hidayet-dalalet gibi fiillerde dâhildir. Çünkü nasslar Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu açıklamaktadır. Bu yaratıcılık beşeri fiilleri kapsamazsa insanın da yaratıcı olduğunu kabul etmek gerekir bu ise Allah'a ortak tanımaktır. İnsanın kendi fiillerinin oluşumuna dair ayrıntıları bilmeyişi ve dilediği her fiili gerçekleştiremeyeşi bunların doğrudan doğruya Allah tarafından yaratıldığını gösterir.

Eş'arî kader meselesinde, Kaderiyye-Mutezile'ye cephe almıştır. Eş'arî, amllerin önceden takdiri ve yaratılması manasıyla kaderi inkâr eden Mutezile'ye karşı bulunmakta ve Kaderiyye isminin onlara daha uygun düştüğünü savunmaktadır.

Eş'arî, Allah'ın masiyetleri yaratıp yaratmadığı konusunda şuna inanır: Allah, masiyetleri yaratmak, yazmak ve olacağını haber vermek suretiyle kaza ve takdir etmiştir.⁴⁸¹ Buna delil olarak da Kur'an'dan bazı ayetleri göstermiştir.⁴⁸²

Eş'arî'ye göre Allah kötülüğü de takdir ve yaratma manasında kaza ettiği halde emir emretmemektedir. Ama tâatler gibi iyi olanları ise aynı zamanda emretmektedir. İşte kazanın bu çeşidinin emir manasına alınmasında da sakınca yoktur.⁴⁸³

Dikkat edilecek olursa Eş'arî kaza ve kader konusunda da kullarla hür irade tanımamaktadır. Eş'arî meseleye Allah Teâlâ'nın irade ve kudreti açısından baktığı zaman, mutlak tevhid, tenzih tavrını muhafaza etmekte ve adeta mutlak cebirden hiç farkı olmayan kanaatler serdetmektedir. Meseleye insanın sorumluluğu açısından baktığı zaman da, Mutezile'nin düştüğü, bütün unsurlarıyla kaderi inkar durumuna düşmekten kaçınır. Bu yüzden Eş'arî bu iki uç noktadan (cebir ve tefviz) kurtulmak için kesb formülünü bulmuştur.

3.5.3.2. Mâtürîdiyye

Mâtürîdîler' e göre kaza, varlıkların Allah tarafından hikmet ve kemalle (olgunlukla) meydana getirilişidir. Kader, Allah'ın ezeli olarak yaratıkların zararlı, çirkin, iyi ve güzel niteliklerini bilip tespit ettiği ezeli takdir, hüküm ve tahdîddir.⁴⁸⁴

Kader sadece insanlarla ilgili olan bir şey değildir. İnsanlarla beraber canlı ve cansız, yaratılmış ve yaratılacak her varlık ile yakından ilgilidir. Tüm bu tariflere göre:

⁴⁸¹ M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s.222.

⁴⁸² Mesela; İsrâ, 17/4; Neml, 27/57.

⁴⁸³ Şerafettin Gölcük, *Bâkullânî ve İnsanın Fiilleri*, s.227.

⁴⁸⁴ Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s.221; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam*, s.285.

a. Suyun akıcılığı, taşın sertliği, ateşin yakıcılığı... gibi bütün eşyanın özellikleri bu takdirin bir sonucudur.

b. Varlık aleminde bulunan yer çekimi, rüzgarların meydana gelmesi, ısınan maddelerin belirli bir kanuna göre genişlemesi... gibi bütün tabii kanunlar bu ezeli takdire bağlıdır.

c. Hayvanlarda görülen içgüdüler, balıkların yüzmesi, kuşların uçuşması, arının bal örümceğin ağ yapması... gibi şeyler de Allah'ın takdiri ile olmaktadır.

d. Vücudumuzdaki her organın bir vazifesi vardır. Tüm organlar Allah'ın takdiri ile vazifelerini eksiksiz yerine getirirler.

e. İnsanların maddi ve manevi sahada ilerlemesi veya gerilemesinin ne gibi kanunlara bağlı olduğu, hangi şartlar bulunursa kazanılacağı veya kaybedileceği bu takdir ile belirtilmiştir.⁴⁸⁵

Kâinata mikrolardan güneşe ve daha büyük varlıklara kadar onların vazifeleri, her türlü hareketleri, onlarda meydana gelecek her türlü değişiklikler takdir-i ilahi tespit edilmiştir. Hiçbir varlığın bu takdire en ufak bir şekilde karşı gelmesi mümkün değildir. Her varlık kendisi için ne takdir edildiyse tamamen ona uygun durumda olmaya mecburdur. *“De ki; her şey kendi yaratılışı üzere hareket eder”*⁴⁸⁶ ayetiyle *“Güneş de kendine tayin edilen karargâhta seyir ve cereyan etmektedir. Bu Aziz ve Âlim Allah'ın takdiridir”*⁴⁸⁷ ayetleri bu hususu anlatır. Ancak burada daha çok cansız varlıklarla ilgili takdir anlatılır. İnsanların fiilleriyle ilgili kelam ekolleri çok geniş tartışmalar yapmışlardır.

İmam Mâtürîdî kaderi iki manada ele almaktadır.

1. Kader her eşyanın vücûda gelişindeki özellikleri ve mahiyetidir. Her şeyi husun,

kubuh, hayır, şer hikmet ve sefeh açısından nasıl olacaksa öyle yapmaktır.

2. Meydana gelecek olan şeylerin zaman ve mekânını, hak ve batıl oluşlarının, sevap ya da ikaba mahal oluşlarını belirlemektir.⁴⁸⁸

İmam Mâtürîdî bu açıklamayı yaptıktan sonra da kaderin ancak Allah'ın kudreti dâhilinde olduğunu ve insanın ne ilminin ne de kudretinin eşyanın ne zaman, hangi mekânda ne gibi vasıflarla meydana geleceğini, belirlemeye asla muktedir olmadığını söylemekte, kaderin Allah'tan olduğun beyan etmektedir.

⁴⁸⁵ Lütüfî Kazancı, *İslam Akâidi*, Marifet Yay., İstanbul 1992, s.235.

⁴⁸⁶ İsrâ, 17/81.

⁴⁸⁷ Yâsin, 36/38.

⁴⁸⁸ İmam Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.307.

Burada kader bir tayin ve tesbit olarak ele alınmıştır. Çünkü belirleme bir yaratma değil belki yaratmanın nasıllığını tayindir. Bu açıdan kaza ve kader akidesinde ezeli olan belirleme Mâtürîdî açısından kaderdir. Kaza her şeyi vakti geldiğinde Cenâb-ı Hakk'ın ezeli kaderine göre yaratmasıdır. Varlığın ilahi ilim ve iradeye göre yaratılmasıdır.

Mâtürîdîler de kader tartışmalarını ilim, kudret, irade ve tekvin gibi sıfatlarla irtibatlandırılarak açıklamaya çalışmıştır. Buna göre:

Allah bütün nesne ve olayları vuku bulmadan önce ezeli ilmiyle bilir. Ancak Allah'ın her şeyi önceden bilmesi mükelleflerin fiillerini icbar altında yaptıklarının göstermez. Zira geleceği bilmek geçmişini bilmek gibidir. Geçmişini bilmek gerçekleşmiş olayların vukuu üzerinde etkili olmadığı gibi geleceği bilmek de gerçekleşecek olaylar üzerinde müessir olmaz. Çünkü etki olayı onu gerçekleştiren failin irade ve kudretini sarf etmesine bağlıdır. İlahi ilim kulların irade ve kudretini ortadan kaldırmaz, aksine Allah kulların fiillerini hür irade ve kudretleriyle yapacaklarını bilir. Takdir ilahi ilme, o da maluma tabi olduğundan bilgiye konu teşkil eden nesne ve olaylar (malum) üzerinde etkide bulunmaz. Allah hangi sonuçların hangi sebeplere bağlı olduğunu, bunlara kimlerin başvuracağını ve nasıl bir netice elde edileceğini, yani nesne ve olayları sebep ve sonuçlarıyla birlikte ezelde bilir. Kullara ait fiiller ezelde Allah tarafından bilindiği için bunlar vuku bulsaydı iyi fiil sahiplerini övülmesi ve kötü fiil sahiplerinin yerilmesi anlamsız olur, sonuç olarak bu durum adaletle bağdaşmazdı. Şu halde Allah ezelde kimin cennete, kimin cehenneme gireceğini bilir. Kulun cennete veya cehenneme girmesi ilahi ilmin değil iyi veya kötü amel işleminin sonucudur.⁴⁸⁹

Allah kâinatı yaratmadan önce kalemi ve levh-i mahfuzu yaratmış, vuku bulacak her şeye dair ilmini levh-i mahfuza yazmıştır. Ancak bu yazma fiili nesne ve olayların tasvirinden ibarettir. Bu “belli bir zamanda ve belli bir yerde şöyle şöyle vuku bulacak” tarzında bir tasvir olup “vuku bulsun” şeklinde bir hüküm değildir.

Her şey Allah'ın iradesine uygun olarak gerçekleşir, ancak ilahi irade sebepsiz ve hikmetsiz değil aksine yaratıkların tutum ve davranışlarıyla imtihana tabi tutulmalarına ilişkin sebep ve hikmetlerle irtibatlıdır. Allah'ın izin vermediği ve dilemediği bir olayın meydana gelmesi imkânsızdır. Allah, her şeyi bir hikmetin gereği olarak diler ve takdir eder. Ancak insanların sınırlı bilgileriyle bütün ilahi hikmetleri kavramaları imkânsızdır. Ayrıca Allah, insanların inkâr ve isyan etmelerini dini-teşriî iradesiyle değil tekvinî iradesiyle diler ve bunlardan razı olup mü'minleri sever, kafir ve fasıkları ise sevmez.

⁴⁸⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Kader” Mad., *TDVİA*, C.24, s.60.

Bütün varlık ve olaylarda doğrudan doğruya Allah tarafından yaratılır, buna iman-inkâr, itaat-isyan, hidayet-dalalet gibi fiillerde dâhildir. Çünkü naslar Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu açıklamaktadır. Bu yaratıcılık beşeri fiilleri kapsamazsa insanın da yaratıcı olduğunu kabul etmek gerekir bu ise Allah'a ortak tanımaktır. İnsanın kendi fiillerinin oluşumuna dair ayrıntıları bilmeyişi ve dilediği her fiili gerçekleştiremeyeişi bunların doğrudan doğruya Allah tarafından yaratıldığını gösterir.

3.5.4. İbn Hazm

İbn Hazm, kazâ ve kader konusunda Müslümanlar arasında üç görüşün olduğuna işaret ederek, bir kısmının tamamen cebri kabul ettiklerini, bir kısmının ise kaderi inkâr ettiklerini ve bir kısmının da kaderi kabul ettiklerini ifade eder. O, kader ve kazâyı kabul eder ve bunun cebri gerektirmeyeceğini düşünür.⁴⁹⁰ İbn Hazm'ı ifade ettiğine göre, "Müslümanların dînî önderleri ve imamları olan âlimlerin hepsi, kaderin Allah tarafından tamamlandığı, Onun her şeyi, yaratmadan önce bildiği, hiçbir bilginin kaderin dışında olmadığı, Allah'ın ezelde bildiği bilginin değişmez olduğu, olanı ve olacak olanı bildiği konularında icmâ etmişlerdir. Kim buna itiraz ederse sapıktır, saptırıcıdır."⁴⁹¹ İbn Hazm, bu sözleriyle kadere iman etmenin gerekliliğinin icmâ ile sabit olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Ona göre, başımıza tesâdüfen ve hata ile bir şey gelmez, başımıza gelen ise kesinlikle tesâdüfî olmaz. Kaderi kabul eden ve bu konuda fazla söz etmeyen selefın yolu, kaderle ilgili tartışmalarda daha selâmetli ve daha hikmetlidir.⁴⁹²

İbn Hazm'a göre kaderin Arap dilindeki anlamı, tertip etmek, bir şeyin nihâi durumunu belirlemektir.⁴⁹³ O, kelimenin bu anlamıyla kullanıldığına Kur'an'dan şu ayetleri delil gösterir: "*O, yeryüzüne sabit dağlar yerleştirdi. Orada bereketler yarattı ve orada tam dört günde isteyenler için fark gözetmeden gıdalar takdir etti.*"⁴⁹⁴ "*Biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık.*"⁴⁹⁵

İbn Hazm kazânın anlamı hakkında ise şunları söyler: "Allah'ın ve Rasûlünün bizimle konuştuğu, bizim de kendi aramızda konuştuğumuz ve anlaştığımız Arap dilinde kazânın anlamı, hükümdür. Bunun için kadıya, hâkim denilir. Allah bir şey hakkında kazâda bulundu demek, Allah o şey hakkında hükümde bulundu demektir. Kazâ aynı

⁴⁹⁰ İbn Hazm, *el- Fasl*, C.II, s.84.

⁴⁹¹ İbn Hazm, *el-Usûl ve'l- Furû'*, Beyrut, 1404/ 1984, C.II, s.204.

⁴⁹² İbn Hazm, *ed- Durre*, s.298.

⁴⁹³ İbn Hazm, *el- Fasl*, C.II, s.85.

⁴⁹⁴ Fussilet, 41/ 10.

⁴⁹⁵ Kamer, 54/ 49.

zamanda emir anlamındadır.”⁴⁹⁶ İbn Hazm bu kelimenin hüküm anlamında kullanıldığına Kur’an’dan şu ayeti delil gösterir: “Allah bir şeyin olmasını hükmettiği zaman, ona olur. O da olur.”⁴⁹⁷ kazâ kelimesinin emir anlamında kullanıldığına örnek olması bakımından “*Rabbin, kendisinden başkasına ibadet etmemenizi emretti (Kaza)*.”⁴⁹⁸ ayetini zikreder. İbn Hazm, kazâ kelimesinin bu anlamlarına ilaveten, “*Ona bu emri bildirdik ki, sabaha çıkarlarken mutlaka onların ardı kesilmiş olacaktır.*”⁴⁹⁹ “*Biz kitapta İsrail oğulları’na bildirdik ki, siz yeryüzünde iki defa fesat çıkaracaksınız ve azgınlık derecesinde bir kibreye kapılacaksınız.*”⁵⁰⁰ ayetlerinde olduğu gibi, haber vermek ve bildirmek anlamlarında da kullanıldığını belirtir.⁵⁰¹

İbn Hazm, bu kelimelerin dilde ifade ettikleri anlamları ve Kur’an’da nasıl kullanıldıklarını bu şekilde anlattıktan sona kader ve kazâyı şöyle tanımlar: “Kazâ ve kaderin manası, Allah’ın bir şey hakkında övgü, yergi ile veya şu şu sıfatlarda, şu şu zamanda olmasına hükmetmek ve bunu tertip edip belirlemektir.”⁵⁰² Kader, kazâdan öncedir. Kazâ hükümdür. İbn Hazm kaderi, mahlûkât yaratılmadan önce Allah’ın ezelde bilmesi ve takdir etmesi şeklinde anladığı için, Allah’ın fiili olarak değerlendirir. Kazâ ise yine Allah’ın fiili olmakla birlikte, ezelde verilen hükmün gerçekleşme zamanı gelince, kaderde takdir edildiği gibi yaratılması ile alakalıdır. İbn Hazm bu açıdan kaderin, kazâdan ve kulların fiillerinden önce olduğunu söyler.⁵⁰³

İbn Hazm, kaderin yani mahlûkâtla ilgili ezelde Allah tarafından bilinen şeylerin hiçbir şekilde değişmeyeceğini belirterek⁵⁰⁴ bir örnek üzerinde bu hususu şöyle açıklar: “Allah, ezelde Zeyd’in annesinin rahmine düşeceğini, onun şu kadar ömür süreceğini bilir. Allah bunu bilmiş ve onun yemeklerle ve içeceklerle gıdalanacağını, hava teneffüs edeceğini, yaşayacağı müddet doluncaya kadar öldürücü afetlerden sâlim olacağını takdir etmiştir. Allah, Zeyd’in yaşamı ile ilgili bütün sebep ve sonuçları, nasıl olacaklarsa o şekilde ezelde bilmiştir ve bu asla değişmez. Allah bu hususu “*Benim katımda söz değiştirilmez. Ben kullarıma asla zulmedici değilim.*”⁵⁰⁵ ayetiyle bildirmiştir. Keza İbn Hazm, doğal ölümle değil de başka birisi tarafından katledilerek ölen kişi hakkında

⁴⁹⁶ İbn Hazm, *el- Fasl*, C.II, s.84.

⁴⁹⁷ Âl-i İmran, 3/ 47.

⁴⁹⁸ İsrâ, 17/ 23.

⁴⁹⁹ Hicr, 15/ 66.

⁵⁰⁰ İsrâ, 17/ 4.

⁵⁰¹ İbn Hazm, *el- Fasl*, C.II, s.84-85.

⁵⁰² İbn Hazm, *el- Fasl*, C.II, s.84-85.

⁵⁰³ İbn Hazm, *el- Usûl ve’l- Furu’*, C.II, s.205.

⁵⁰⁴ İbn Hazm, *el- Fasl*, C.II, s.114.

⁵⁰⁵ Kaf, 50/ 29.

eğer öldürülmeseydi, yaşardı veya yaşamazdı tartışmasını ve bunu kaderle ilgili bir sorun haline getirmeyi de yersiz ve yanlış bulur. Çünkü bu durumdaki bir maktulün zâten ölmüş olduğu ve artık hayatı var mıydı diye tartışmanın bir anlamının bulunmadığını düşünür.”⁵⁰⁶

İbn Hazm’ın kader ve kazâ ile ilgili görüşlerine, onun kaderi kendi hatalarına bahane gösterenlere yaptığı şu nasihatle nokta koymak yerinde olacaktır diye düşünüyoruz. “Kaderi tembelliğine, işlerindeki gevşekliğine sebep olarak kabul eden kimselerden olma. Zannetme ki; amelin, Allah’ın senin için takdir ettiği kaderinden seni çıkartır. Çünkü kader senden ayrılmaz. Tam tersine amelin, kaderindir. İşte, kork, ciddi çalış, amel et.”⁵⁰⁷

⁵⁰⁶ İbn Hazm, *el- Fasl*, C.II, s.114.

⁵⁰⁷ İbn Hazm, *er-Redd alâ Kindî*, (*er- Redd ala İbn en- Nağrîle el- Yahûdî*), (Tahk. İhsan Abbas), Kahire,1960, s.233.

SONUÇ

Endülüs'ün yetiştirmiş olduğu değerlerden birisi olan İbn Hazm, çok yönlü, büyük bir âlimdir. O, Zâhirilik mezhebi ile birlikte anılır ve meşhur bir Zâhiri fakihi olarak bilinir. Ancak İbn Hazm sadece fıkıh konularında fikirler ileri sürmüş ve fıkıh ilminde eserler vermiş birisi değildir. O, Fıkıh ilmi yanında Usûlü'd-din, Tefsir, Hadis, Ahlak, Akâid, Mezhepler Tarihi, İslam Tarihi, Siyer, Dinler Tarihi, Arap Dili ve Belağatı, Şiir, Kıraat, Soybilim, Felsefe ve Mantık gibi pek çok ilimle ilgilenmiş, bu alanlarla ilgili eserler vermiştir.

Kelam ve Akâid İlimleri, İslâmî ilimler içerisinde yer alan, îtikad ve inanç ile ilgili meseleleri konu edinen disiplinlerdir. Bu iki ilmî disiplin, konuları açısından benzeseler de yöntemleri açısından farklıdırlar. İbn Hazm bir mütekellim değildir. O, meseleleri Kelam ilminin yöntemi ve kriterleri ile ele almamıştır. Onun görüşlerine, bir mütekellimin görüşü olarak bakmak yanlış olur. Diğer taraftan, İbn Hazm'ın îtikat ile ilgili olarak Tevhid, Nübüvvet ve Meâd gibi Kelam ilminin tartıştığı hemen her konu ile ilgili sahip olduğu ve mütekellimlerle tartıştığı görüşleri vardır. Eserlerinde bu konuları ele almıştır.

Endülüs'te yaşamış olan İbn Hazm, oranın tarihini, kültürünü, sosyal, siyasal ve dînî yapısını çok iyi bilen bir âlimdi. Endülüs, Müslüman Doğu'dan belirgin bazı farklılıklara sahipti. Bunlardan biri Endülüs'ün inanç yönünden Selef tarzını devam ettirmiş olması ve Doğu'daki Kelam ekollerinin hiç birine Endülüs'e hakîm olma imkânını tanımamasıydı. Doğu'ya ilim tahsili gibi nedenlerle gidenler oradan bazı ekollerin düşüncelerini benimsemiş olarak dönmüş, bunun yanında Doğu'dan Endülüs'e gelip fikirlerini yaymak isteyenlerde olmuştur. Yine de Kelâmî Mezheplerin hiç biri Endülüs'te yaygın ve hakîm görüş olmamıştır. Endülüslü Müslüman âlimler, Selef geleneğini devam ettirmişlerdir.

İbn Hazm, Endülüs'ün gerçeklerinden haberdar, Endülüs kültürü ile yetişmiş, bir aydıındı. O, Endülüs'ün Doğu ve Güney'deki rakiplerinden ayrı bir siyasi güç ve varlık olduğunun bilincindeydi. Endülüs'teki Müslüman halkın homojen dini yapısının Doğu'daki mezhep kavgalarının, Batı'da görülmemesinin asıl sebeplerinden biri olduğunu da biliyordu. İbn Hazm'ın yaşadığı dönem tarihsel olarak Mu'tezile'nin etkinliğinin kırıldığı "Mihne" sonrası döneme rast gelir. Bu dönemde Doğu'da Eş'ârilik hakîmdi. Güneyde Mısır ve Kuzey Afrika'da Şîfî-Câferî kısmen de Bâtînî Fâtımîler vardı.

Endülüs ise Selefi tarzın yaşatıldığı bir coğrafyaydı. İbn Hazm, bu dini yapıyı devam ettirmek istiyordu. Bunu Endülüslülük bilincinin yaşaması için önemli görüyordu. Fakat gerek başka din mensuplarının misyonerlik faaliyetleri, gerek farklı Müslüman mezheplerine mensup propagandacıların faaliyetleri, gerekse Endülüslülerin dîni ihtiyaçları onu îtikâdî konuları anlamada, anlatmada ve savunmada farklı bir arayışa itmişti. Çünkü Selef metodu, akideyi gelecek nesillere aktarmada bir yöntem olarak işe yararken fikri ve felsefi tartışmalara kapalı olduğu için, bazı ihtiyaçlar karşısında ve özellikle başka din ve mezheplerin hücumları karşısında yetersiz kalıyordu. O, Sünnî Endülüs'ün, kendisi gibi Sünnî olan siyasi rakibi, Eş'ârîliği Endülüs'e taşımak istemiyordu. Çünkü İbn Hazm nasslara sıkı sıkıya bağlıydı ve onların zâhirini esas alan anlayışı benimsemişti. Din ve dindeki hükümlerin bilinmesi söz konusu olduğunda, akli ve akla dayalı istidlâl biçimlerinin hepsini reddediyordu. Ona göre din alanı, sadece nassın ve nassa dayalı delillerin geçerli olması gereken bir alandı. İbn Hazm böyle düşünüyordu. Oysaki Eş'ârîler akli ve kıyasî din alanında meşrû bir yöntem olarak görüyor ve kabul ediyorlardı. İşte bu yüzden o, Endülüs'ün ihtiyaçlarına Eş'ârîlik veya bir benzeri olan Sünnî mezhebin yorumlarıyla çare bulmayı doğru bulmuyordu. Mâturîdîlik de İbn Hazm açısından o da bir alternatif olamazdı. Çünkü onlar da akıl ve kıyasî din alanında kabul etmişlerdi. Diğer kelâmî mezhepler olan Mu'tezile, Hâricîlik, Şî'a ise Selef'in görüşleri ile bağdaşamaz nitelikteydi.

Bu sebeple İbn Hazm'a Selefi yaklaşımdan başka bir seçenek kalmıyordu. Fakat Selefîlik de bu haliyle istenileni sağlamıyordu. İşte bütün bunlar İbn Hazm'ı, fıkhîta kabul ettiği Zâhiri usûlünü, yararına inandığı mantık ilminden de yararlanarak Selef Akâidini izah ve ispat için kullanmaya götürdü.

Zâhirilik İbn Hazm'a kadar, fikhî bir mezhep ve anlayış olarak kalmıştı. Fakat İbn Hazm, bu anlayış biçimini îtikat alanında da bir yöntem olarak uygulama yoluna gitti. Yaptığı tartışmalarda, yazdığı eserlerde bu yöntemi kullanarak îtikâdî konularda kendi görüşlerini izah ve ispat etmeye, muhaliflerin görüşlerini çürütmeye çalıştı. Ne var ki, Zâhiriliği benimsemiş olması, siyasi tercihlerini hep Emevî Hanedanı yönünde kullanması onun aleyhine olmuştu. Bir de buna asabi yapısı, sivri dili, ağır hakaretlerle dolu üslubu, doğru olduğuna inandığı şeyi eğmeden, bükmeden inceltmeden olduğu gibi söyleme alışkanlığı da eklenince düşmanları, sevmeyenleri, rakipleri çoğalmıştı. Bütün bu olumsuzluklar karşısında İbn Hazm rakipleri karşısında yalnız kalmış ve görüşlerini kitaplara yazarak yaşatmayı tercih etmişti. Fakat Rakipleri onun kitaplarını toplatıp meydanlarda yakarak düşüncelerini yok etmeye çalışınca umduğu

neticeyi alamamıştı. Çağdaşı olan âlimler onu dışlamışlardı. Rakipleri onun zararlı fikirler taşıyan ve tehlikeli bir adam olduğu imajını yaymaya çalışmışlar, yöneticileri ona karşı tedbirler almaları konusunda uyararak, toplumdan tecrit edilmesini sağlamışlardı. O, bilgi ve birikimi öğreteceği öğrenciler bulmaktan, onlara ilmi mirasını aktarmaktan bile alıkonmuştu. Neticede hüznü bir şekilde hayatı sona ermişti.

Daha sonraları da İbn Hazm ihmal edilmiş, sakıncalı fikirler taşıyan bir insan olarak algılanmış ve hep bir ön yargıyla bakılmıştır. Bu olumsuz bakışın sürmesinin sebepleri arasında, iki neden vardır: Birincisi, onun Zâhiri olması ve Zâhirliliğin de İslam Dünyasında önem verilmeyen bir mezhep olması; ikincisi ise, İbn Hazm'ın Kelam mezheplerini çok ağır bir şekilde eleştirmesi ve karşısına almış olmasıydı. Mu'tezilenin bir mezhep olarak, tarih sahnesinden çekilmesinden sonra Doğu'da Sünni Müslümanlık içerisinde Eş'ârîlik önemli bir güç elde etmişti. Abbâsî Devleti zamanlarında elde edilen bu güç daha sonra Selçuklular döneminde artarak devam etmiştir. Selçuklu Devleti'nin büyük veziri Nizamu'l-Mülk'ün kurduğu "Nizamiye Medreseleri" Eş'ârî Kelamının öğretildiği ve yayıldığı merkezler olmuş ve böylece Eş'ârî düşünce ülkeye hakîm kılınmıştı. Ehl-i Sünnet'in diğer kolu olan Mâturîdîlik ise Maveraünnehir bölgesine sıkışmış, aynı şansı yakalayamamıştı. Durum böyle olunca Sünnî Eş'ârî yorumu benimseyen âlimlerin neden İbn Hazm'a iyi gözle bakmadıklarını ve onu unutulmaya terk etmiş olduklarını anlamak zor olmayacaktır.

İbn Hazm'ın başına gelen bu olumsuzluklar uzun zaman etkisini göstermiştir. Yakın zamana kadar onun İslam kültürü ve medeniyeti içerisinde önemli bir şahsiyet olduğu, yaptığı ve yapmak istediği işler, takdir edilmesi gereken yönler ve eleştirilmesi gereken yönler objektif olarak tartışılmamıştır. Ama yakın zamanlarda, gerek Avrupa'da, gerek Arap Dünyasında, gerekse Ülkemizde İbn Hazm üzerinde gerçekten ciddi, objektif ve önemli çalışmalar yapılmıştır.

Biz yaptığımız bu çalışma içinde gördük ki İbn Hazm, orijinal bir planı hayata geçirmeye çalışmış ama bunun arkası gelememiştir. Bu plan, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Zâhirî yöntemi Selef akidesine uygulama planıdır. Bu, İbn Hazm'a kadar görülmemiş bir girişim olarak kabul edilebilir. Bu yüzden de orijinal bir proje olup, incelenmesi kayda değerdir. O, mütekellimlerin görüş bildirdikleri konuların hemen hepsi ile ilgili görüş bildirmiş, fikir ileri sürmüş, farklı görüşleri tartışmış, kritik etmiş ve değerlendirmiştir. Kelam ilminde ele alınan Usûlüddin bahislerinden, varlık ve bilgi teorilerinden, iman ile ilgili konulardan tutun, Allah'ın varlığının ispatına, Allah'ın sıfatları, isimleri, haberi sıfatlar, kulların fiilleri, kader, kaza, nübüvvet meseleleri, Meâd

ve ahiret ile ilgili konulara, ruha ve imâmete varana kadar hemen her konuda görüş bildirmiştir. O, sadece görüş bildirmekle yetinmemiş, mütekellimlerin usûllerini, görüşlerini, delillerini tek tek ele alarak tartışmıştır.

Onun görüşlerine bakıldığında çoğunluk olarak Selef'in görüşlerine yakın oldukları görülür. Ancak o, Selef'i taklît etmemiştir. Bazı konularda onlardan ayrıldığı da görülmüştür. Haberlerde varid olan yed, vech, ayn, istivâ gibi konularda tevili kabul ederek, Selef'e muhalefet etmiştir. Yine imanın tasdik olan unsurunda bir artma ve eksilmenin olmasını kabul etmeyerek, mütekellimlere yaklaşmıştır. O, Allah'ın sıfatlarının olmadığını kabulde, yönemsel farklılıklar bulunmakla birlikte, Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşmış, Allah'ın isimlerinin tevkîfî olduğu görüşünde Selefî görüşe katılmıştır. Allah'ın görüleceği ve tezimizin konusu açısından özellikle üzerinde durduğumuz kulların fiillerinin yaratılmış olması konusunda Selef ve Ehl-i Sünnet ile aynı görüşleri savunmuştur. Yine insanın özgürlüğünü yakından ilgilendiren isticât ve kesb konularındaki görüşleriyle Mâturîdîlere yaklaşmıştır. Onun kimi zaman Selef'in, kimi zaman Mâturîdîlerin, kimi zaman Eş'ârîlerin görüşlerine benzer ve bazen aynı görüşler ileri sürmesi, onun hiçbirini taklît etmeyip bizzât kendisine özgü ve orijinal bir usûl ile meseleleri ele aldığının da delili olarak görülebilir.

Biz, yaptığımız bu çalışmada bunlara işaret etmeye, az da olsa konunun ana hatlarıyla anlaşılmasına katkıda bulunmaya yönelik bir çalışma ortaya koymaya gayret ettik. Şimdiye kadar, kelâmî konularla ilgili olarak İbn Hazm'ın görüşlerinin konu edinildiği müstakil bir çalışmanın olmayışı göz önünde bulundurulduğunda, bizim bu gayretimiz, bu yönde atılan küçük ve mütevazi bir adım olarak görülebilir. Bu teşebbüsümüzün arkasından, daha mükemmel çalışmalar ile ilim dünyasına katkılar yapılmasını umuyor ve eksikliklerimizin yeni araştırmalarla tamamlanmasını diliyoruz.

KAYNAKÇA

- Akbulut, Ahmet (2001), *Sahabe Devri İktidar Kavgası*, Ankara: Pozitif Matbaacılık.
- Altıntaş, Ramazan (2004), “Mevlânâ’ da İrade Hürriyeti”, C.VIII/2, Sivas: *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.
- Apaydın, H. Yusuf (1999), “İbn Hazm-Zâhirîlik Düşüncesi” Maddesi, C.20, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.
- _____ (1999), “İbn Hazm-Eserleri” Maddesi, C.20, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.
- Atay, Hüseyin (1974), *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, Ankara.
- Ateş, Ali Osman (1996), *Ehl-i Sünnet ve Şia’nın Delil Olarak Ele Aldığı Bazı Hadisler*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Aydın, Ali Arslan (1977), *İslam İnanç Esasları ve Felsefesi*, Ankara: Güzel Sanatlar Matbaası.
- Aydın, Mehmet (2002), *Âlemden Allah’a*, İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Aydın, Ömer (1998), *Kur’an Işığında Kader ve Özgürlük*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Aydınlı, Osman (2002), “İlk Mutezile’nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.1, sayı 2, ss.127-146, Çorum.
- el-Bağdadi, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (Trz.), *el-Fark Beyne’l-Fırak*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire.
- Bahçeci, Muhittin (2000), *Kelam İlmine Giriş*, Kayseri.
- el-Bâkılânî, Kâdı Ebû Bekr Muhammed b. Et-Tayyib (1957), *Kitâbu’t-Temhîd*, Beyrut.
- _____ (1413/1993), *el-İnsâf fî mâ Yecibü İ’tikâduhû ve lâ Yecüzü’l-Cehlü bihî*, Tah. Muhammed Zahid b. Hasan el-Kevserî, el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, Kahire.
- Başaran, Selman (1977), “İbn Hazm ve Hadisteki Metodu”, *Basılmamış Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- el-Behiy, Muhammed (1992), *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*, Ankara: Fecr Yayınevi.

- Berksaç, A. Engin (1995), “Endülüs” Maddesi, C.11, İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.
- el-Beyâzî, Kemaluddin Ahmed (1949), *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, Tahkîk: Muhammed Zâhid el-Kevserî, İstanbul.
- Brockelmann, Carl (1992), *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, (Çev. Neşet Çağatay), Ankara: T.T.K. Basımevi.
- Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim (1410/1990), *Sahihu'l-Buhâri*, Beyrut: Daru İbn Kesir.
- Coşkun, İbrahim (2001), “Klasik Kelâmî Anlayışta İnsanın Eylem Yapma Gücü ve Hürriyeti”, *Dicle Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.3, sayı 2, ss. 1-37, Diyarbakır.
- el-Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik (1992), *el-Akidedetü'n-Nizamiyye*, Tah. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire.
- Çağatay, Neşet& Çubukçu, İbrahim Âgâh (1976), *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Çağrıçı, Mustafa& Kökelekli, Hayati, “İrade” Maddesi, C.22, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.
- Çantay, Hasan Basri (1988), *Kuran- ı Hakîm ve Meal-i Kerim*, İstanbul.
- Çapku, Ahmet (2001), *Risâletü'l-Kazâ ve'l-Kader ve İbn Sîna'da Kazâ ve Kader Anlayışı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Çubukçu, İbrahim Agâh (1972), “İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, Ankara..
- Demirci, Ahmet (1996), *İbn Hazm ve Zahirilik*, Kayseri.
- Durmuş, İsmail (1999), “İbn Hazm-Dil ve Edebiyat” Maddesi, C.20, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Kûfî (1992), *Kitâb el-Külliyât Mu'cemun fi'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l-Lugaviyye*, Tahkîk: Adnan Derviş, Muhammed el-Mısırî, Beyrut.

- Ebu Davud, Süleyman b. el Eşhas es-Sicistani (1409/1988), *Sünen-i Ebi Davud*, Thk. Kemal Yusuf Elhud, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye.
- Ebû Zehra, Muhammed (1996), *İbn Hazm*, (Çev. Osman Keskiöglü–Ercan Gündüz), İstanbul.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen (1955), *el-Lumâ fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bidâ'*, Tashih ve Takdim: Hamûde Gurâbe.
- _____ (1980), *Kitâbu Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*, Tashih, Hellmut Ritter, Weisbaden.
- _____ (2005), *İlk Dönem İslam Mezhepleri* (Makâlatu'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallâin), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- _____ *İslam'da Siyasi, İtikadî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, İstanbul: Hisar Yayınevi.
- Fârâbî (h. 1349), *ed-Daava'l-Kalbiyye*, Matbaatü meclis-i Dairetu'l-Maarifi'l-Osmaniyye.
- _____ (1985), *Mabadi Arau Ehli'l-Medineti'lFazıla*, (thk. Richard Walzer), Londra.
- _____ (1993), *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, (thk. Fevzi Mitri Neccar), Beyrut.
- Fığlalı, Ethem Ruhi (2001), *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, İstanbul: Şa-to.
- Goldziher, İgnaz (1982), *Zahiriler Sistem ve Tarihleri*, (Çev. Cihat Tunç), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Goodman, Lenn E. (2006), *İslam Hümanizmi*, (Çev. Ahmet Arslan), İstanbul.
- Gökberk, Macit (1961), *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gölcük, Şerafeddin (1979), *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul.
- _____ (1988), *Kelam Tarihi*, İstanbul.
- _____ (1997), *Bâkıllânî ve İnsanın Fiilleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Gölcük, Şerafeddin& Toprak, Süleyman (2001), *Kelam (Tarih-Ekoller-Problemler)*, Konya: Tekin Kitabevi.
- Güler, İlhami (2002), *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

- Gündoğar, Hamdi (2004), “Mu’tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.VIII/2, ss. 205-218, Sivas.
- Güneş, Hüseyin (2003), “İbn Hazm’ın "El-Fisal"de Eş’arilerle İlgili Görüşleri ve Bunun Değerlendirilmesi”, *Yüksek Lisans Tezi*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Gürbüzer, İbrahim, “İbn Hazm-Dinler Tarihi” Maddesi, C.20, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.
- Gürkan, Berrin (2006), İbn Sînâ Felsefesinde İrade, *Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Heysemî, İbn Hacer (1998), *İmam-ı Âzam Hayatı ve Fıkıh-ı Ekber Şerhi*, (Çev. Ahmet Karadut), Ankara.
- Hitti, Philip (1989), *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, Çev. Salih Tuğ, İstanbul: Boğaziçi Yay.
- _____ (1995), *İslam Tarihi*, Çev. Salih Tuğ, İstanbul.
- İbn Haldûn (1982), *Mukadime*, (Çev. Süleyman Uludağ), C.2, İstanbul.
- İbn Hallikân, Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed (1398/1978), *Vefeyâtü’l-A’yân ve Enbâu Ebnâi’z-Zamân*, (nşr. İhsan Abbas), Beyrut.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said ez-Zahiri (1347/ 1928), *Muhalla fi’l-Fıkıh*, (Neşr. ve Tsh. İdaretü’t-Tıba’ati’l-Müniriyye, Mısır.
- _____ (1357/1938), *Merâtibü’l-İcmâ fi’l-İbâdât ve’l-Muâmelât ve’l-İtikât*, Mısır.
- _____ (1359/1940), *en-Nebzetü’l-Kafiye fi Usûli’l-Fıkhi’z-Zâhiri* (Tahk. Muhammed Zahid el-Kevseri) Matba’atu’l-Envâr.
- _____ (1960), *er-Redd alâ Kindî, (er- Redd ala İbn en- Nağrîle el- Yahûdî)*, (Tahk. İhsan Abbas), Kahire.
- _____ (1970), *el-ihkam fi Usûli’l- Ahkâm*, (Thk. Ahmed Muhammed Şakir), Mısır.
- _____ (1404/ 1984), *el- Usûl ve’l- Furû’*, C.II, Beyrut.
- _____ (1405/1985), *el- Fasl fi’l- Milel ve Ehvâi ve’n- Nihal*, Mabaatu’l-Beyrut, (Tahkik Muhammed İbrahim Nâsır-Abdurrahman Umeyra), C.1-5.

- _____ (1408/ 1988), *Kitabu't- Durre fima yecibu İtikaduh*, (Tahkik: Ahmed b. Nasır b. Muhammed el- Hamed, Said b. Abdurrahman b. Musa el- Kazaki), Kahire.
- _____ (1997), *Güvercin Gerdanlığı, (Tavku'l Hamâme fil-Ülfe ve'l-Üllâf)*, (Çev. Mahmut Kanık), İstanbul.
- _____ (1997), *Usûli'd- Din*, Beyrut 1405/1985, (Çev. İbrahim Aydın), 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yay.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felah Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed (Tarih Yok), *Şezerâtü 'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, Beyrut.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihabiddîn Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî (1401/1981), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Mektebetü'l-Meârif), Beyrut.
- İbn Sîna (1959), *Kitabü'n-Nefs*, (thk. Fazlurrahman), Oxford Universty Pres, London.
- İbn Sîna(1982), *et-Ta'likât*, (thk. Abdurrahman Bedevi), Bingazi.
- İbn Sîna (1985), *Kitabü'n-Necat fî'l-Hikmeti'l-Mantıkıyye ve't-Tabiiyye ve'l-İlahiyye*, (thk. Macid Fahri), Darü'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut.
- İbn Sîna (2005), *İşaretler ve Tembihler*, (nşr. ve trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı), Litera Yayıncılık, İstanbul.
- İbn Sîna (2005), *Kitabu's-Şifa Metafizik II*, (nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul.
- İsfahanî, Ebu'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed er-Râgıb (1986), *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Kahraman Yayınları, İstanbul.
- İzmirli, İsmail Hakkı (1981), *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara.
- Kahraman, Yusuf (2003), “Abdülkâhir el-Bağdâdî, “Şehristânî ve İbn Hazm'ın İslam Mezheplerini Tasnif Yöntemleri”, *Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Karadeniz, Osman (1992), “Kader Konusunda Bazı Yanlış Anlamalar”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.VII, İzmir.
- Kazancı, Lütü (1992), *İslam Akâidi*, İstanbul Marifet Yayınları.
- Keklik, Nihat (1978), *Felsefe*, İstanbul.

- Keskin, Halife (1996), *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- _____ (2000), *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- _____ (1997), *İslâm Düşüncesinde Kader ve Kaza*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Kılavuz, A. Saim (2004), *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Kindî (1950), *fî'l-Fâili'l-Hakki'l-Evvli't-Tami ve'l-Fâili'nNakısı'l-lezi huve bi'l-Mecaz*, (nşr. Muhammed Abdülhadi Ebu Ride), Daru'l-Fikri'lArabi, Kahire, terc. Mahmut Kaya (2002), Kindî Felsefî Risaleler, Klasik, İstanbul.
- Koçyiğit, Talat (1989), *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Komisyon, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Editör: Hakkı Dursun Yıldız (1992), İstanbul: Çağ Yay.
- Mantran, Robert (1981), *İslam'ın Yayılış Tarihi*, (Çev. İsmet Kayaoglu), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (1408/1987), *et-Temhîd fî Usûli'd-Din*, Tahkîk: Abdulhayy Kâbil, Kahire.
- _____ (1993), *Tabsiratü'l-Edille fî Usûlu'd-Dîn alâ Tarîkati'l-İmâm Ebî Mansûr el-Mâtürîdî*, Tah. Claude Selame, Dımışk.
- Özdemir, Mehmet (1989), Endülüs'de Müvelledün Hareketleri, *Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- _____ (1994), *Endülüs Müslümanları*, C.1, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- _____ (1995), “Endülüs” Maddesi, C.11, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul.
- Özervarlı, M. Sait (1998), *Kelamda Yenilik Arayışları*, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Öztürk, Yener (1998), “Kalbin Mühürlenmesinde İnsan İradesinin Rolü”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, ss. 201-229, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

- el-Pezdevî, İmam Ebû Yusr Muhammed (1988), *Ehl-i Sünnet Akâidi*, Ter. Prof. Dr. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin (1978), *Kelam'a Giriş* (el-Muhassal), (Çev. Prof. Dr. Hüseyin Atay), Ankara: Ankara Üniv. Basımevi.
- Saruhan, Müfit Selim (2006), "Zahiriliğin Öncüsü İbn Hazm'da Felsefî Meseleler", *Dini Araştırmalar Dergisi*, C.8, sayı 25, Ankara.
- Savaş, Nuh (2001), "İbn Hazm'ın Kuran'a Bakışı ve Ayetleri Yorumlama Metodu", *Basılmamış Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Serdar, Murat (2005), "İbn Hazm'ın Kelamî Görüşleri", *Basılmamış Doktora Tezi*, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Sinanoğlu, Abdülhamit (2004), "Allah'ın Ezelî İlminin İnsanın Özgürlüğünü Kuşatıcılığı Sorunu", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı, 4, ss. 27-44, Kahramanmaraş.
- eş-Şehristânî, Abdülkerim b. Ebî Bekr Ahmed (Tarih Yok), *el-Milel ve'n-Nihal*, Tah. Abdulaziz Muhammed el-Vekîl, Daru'l-Fikir, Beyrut.
- et-Taftazânî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh (1980), *Şerhu'l-Akâid, Kelam İlmi ve İslam Akaidi*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay.
- et-Tahanevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali (1967), *Kitabu Keşşâf-i Istılâhâtî'l-Funûn*, Tahran.
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizi (Trz.), *Sünen*, (Thk. Ahmed Muhammed Şakir), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Topaloğlu, Bekir& Yavuz, Yusuf Şevki& Çelebi, İlyas (1999), *İslâm'da İnanç Esasları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Topaloğlu, Bekir (2000), *Kelam İlmine Giriş*, İstanbul: Damla Yayınevi.
- Topaloğlu, Bekir (2003), *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi-Ebû Mansûr el-Mâtürîdî*, İSAM Yay.
- Tunç, Cihat (1994), *Sistematik Kelam*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Turhan, Kasım (1992) *Din-Felsefe Uzlaştıracı Bir Düşündür: Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul.

- _____ (1996), *Bir Ahlâk Problemi Olarak Kelâm ve Felsefede İnsan Fiilleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Üçok, Bahriye (1968), *İslam Tarihi, Emevîler-Abbasîler*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Sevinç Matbaası.
- Ünlü, Nuri (1984), *Anahatlarıyla İslam Tarihi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Gümüş Basımevi
- Vorlander, Karl (1927), *Felsefe Tarihi*, (Çev. Mehmet İzzet), İstanbul.
- Watt, W. Montgomery (1981), *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev. Ethem Ruhi Fırlalı) Ankara.
- _____ (1968), *İslami Tetkikler*, (Çev. Süleyman Ateş), Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Weber, Alfred (1938), *Felsefe Tarihi*, (Çev. H. Vehbi Eralp), İstanbul.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “el-Fasl” Maddesi, C.12, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.
- _____ (2001), “İstitâat” Maddesi, C.23, İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.
- _____ (2001), “Kader” Maddesi, C.24, İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait (1986), “İslâm Kelâmında Önemli Bir Mesele: İstitâat”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 1.
- _____ (1997), *Mâtürîdî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul.
- Yeprem, M. Saim (1984), *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Yeşilyurt, Temel (1998), “Gazâlî’ye Göre Allah’ın İradesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, ss. 187-200, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- _____ (2005), “Kur’an Işığında İnsanın Bireysel Sorumluluğu”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 10/1, ss. 37-50, Elazığ.

- Yıldırım, Arif (2006), “Kader Konusu İle İlgili Bir Hadîse Dâir Bazı Kelâmî Yorumlar”, *Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 25, ss. 17-25, Erzurum.
- Yılmaz, Sabri (2006), “Hak Dini Kur’an Dili’nde Kader İnancı ve İnsan Hayatındaki Yeri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı XVIII, ss. 145-163, İzmir.
- Yılmaz, Tahsin (1972), Determinizm ve Hürriyet Problemi, *Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yüksel, Emrullah (2005), *SistematiK Kelâm*, İstanbul: İz Yayınları.
- _____ (1990), “İrâde-i Cüz’iyye”, (Eş’arîlerle Mâtürîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum.
- ez- Zu’bi, Enver Halid (1995), *Zahiriyyetu ibn Hazm el- Endelûsî*, Amman.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı-Soyadı : Şule Burcu ÇAM
Doğum Yeri ve Yılı : Adana /30.10.1981
Medeni Hali : Evli
Ev Adresi : Ulubatlı Hasan Mah. 3107 sk. No: 3/2 Adana.
İş Adresi : Buruk Beldesi Merkez Kız Kur'an Kursu Sarıçam/Adana.
Telefon (Ev) : 0 322 329 00 23
E-Posta : suleburcucam@yahoo.com

EĞİTİM DURUMU

2005–2009 : Yüksek Lisans, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Adana.
2000–2004 : Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adana.
1992–1999 : Tepebağ İmam Hatip Lisesi Orta ve Lise Bölümü, Adana.
1987–1992 : Dervişler İlköğretim Okulu-Arif Nihat Asya İlköğretim Okulu, Adana.

YABANCI DİL

İngilizce, Arapça

İŞ TECRÜBESİ

2006- : Buruk Kız Kur'an Kursu, Sarıçam/ Adana.
2006-2006 : Kalecik Merkez Kız Kur'an Kursu, Kalecik/ Ankara.
2005-2006 : Arif Nihat Asya İlköğretim ücretli öğretmenlik.
2004–2005 : Ömer Kanaat Bilen İlköğretim Okulu ücretli öğretmenlik.