

GAZÂLÎ'DE HÛSÛN-KUBUH MESELESİ

RIZA KORKMAZGÖZ*

The Problem of al-Husn and al-Qubh in al-Ghazali

Abstract: Al-Ghazali, who stands close the idea of al-Ashari school located in the theological thought system of Islam, is seen as having an eclectic opinion on the issue of al-husn and al-kubh. It is possible to see Ashari, Mâturîdî, Mu'tazili, Philosophical and Mystical implications in the formation of this opinion. This situation is, on the one hand, can be read as an expression of historical-social context in which al-Ghazali lives, on the other hand it is certain that serious challenges arise in giving judgment on the idea of al-Ghazali on this issue.

Key Words: al-Ghazali, al-Husn - al-Qubh, Reason, Sharia.



* Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ABD.
[riza.korkmazgoz@omu.edu.tr].

Öz: İslam teolojik düşünce sistemi içerisinde genel Eş'arî düşünceye yakın duran Gazâlî'nin hüsün-kubuh meselesinde eklektik bir görüşe sahip olduğu görülmektedir. Bu görüşün oluşumunda Eş'arî, Mâtürîdî, Mu'tezili, felsefi ve tasavvufî etkileri görmek mümkündür. Bu durumun, bir taraftan Gazalî'nin yaşadığı tarihsel-toplumsal bağlamın bir ifadesi olarak okunabilmesi mümkünken, diğer taraftan bunun, Gazalî'nin bu konudaki düşüncesi hakkında hüküm vermekte önemli güçlükler ortaya çıkardığı da muhakkaktır.

Anahtar Sözcükler: Gazâlî, Hüsün-Kubuh, Akıl, Şeriat.



Giriş

1- Problem

İslam'dan önceki din ve felsefelerde hüsün-kubuh meselesi farklı bağlam ve içerikle ele alınmıştır. Eski İran'da Maniheizm ve Mecusilik'te, nur ve zulmet tanrısı (Yezdan ve Ehrimen) şeklindeki düalist tanrı inancı çerçevesinde kötülüğün tanrının irade ve fiiline nispetiyle ilgili olarak ele alınırken¹, Hint kökenli Sümeniyeye ve Berâhime, epistemolojik bir bakışla, aklın iyinin ve kötünün mutlak bilgisine ulaşabileceği ve dolayısıyla peygamberlere ihtiyaç olmayacağı şeklindeki iddiaları çerçevesinde söz konusu meseleyi gündeme getirmişlerdir.² Antikçağ Yunan filozofları, ontolojik açıdan iyilik ve kötülük üzerinde durarak, Tanrının fiilleriyle ilgili olarak konuyla ilgilenmişler, Modern Batı felsefesinde de rasyonalistler, sezgiciler, faydacılar, tabiatçılar ve tecrübeciler, aynı şekilde, âlemde görülen kötülükle Tanrının irade ve fiili arasındaki ilişkiyi açıklama sadesinde meseleyi ele almışlardır.³ Bu bakımdan meselenin, ontolojik bakış-

¹ Muhammed b. Abdulkerim Şehristani, *el-Milel ve'n-nihal*, Ahmet Fehmi Muhammed (tahk.), Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992, II, ss. 260-261.

² Muhammed b. Abdulkerim Şehristani, *Kitâbu nihâyeti'l-ikdâm fi ilmi'l-Kelâm*, Alfred Guillaume (tahk.), London 1934, s. 371.

³ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, Ankara: Vadi yay., 1997, ss.11-18; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996, ss. 265-270, 291, 311, 346, 396; David Hume, *Din Üstüne*, Mete Tunçay (çev.), Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979, s. 165; Erich Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, Metin Özdemir (çev.), Ankara: Kitabiyat, 2001, ss. 15-28;

la, âlemde görülen kötülüğün Tanrının irade ve fiiliyle nasıl ilişkilendirileceği (teodise), epistemolojik bakışla aklın iyinin ve kötünün bilgisine ulaşır ulaşamayacağı tartışmasıyla ilgili olarak ele alındığı görülmektedir.

Felsefe, ahlak, fıkıh usulü ve hukuk felsefesi gibi disiplinlerde önemle üzerinde durulan hüsün-kubuh meselesi, kelim ilminde de temel tartışma alanlarından birisidir. Bu mesele Kelam'da Allah'ın fiilleriyle, insanların peygamberlere ihtiyacı ve peygamber gönderilmesinin hikmetleri çerçevesinde nübüvvet konuları içerisinde ele alınmıştır. Aklın gerek şer'î hükümleri bilmesinde gerekse hüküm koymada fonksiyonunu ve yetki alanını konu edinen teolojik tartışmalar, kelim ve fıkıh usulünde "hüsün-kubuh meselesi" başlığı altında ele alınır. Bu mesele, şer'î hüküm ve hâkim kavramlarına açıklık getirmesi yönüyle fıkıh usulü ile ilgiliyken, kelim ilminde özellikle şu üç soru çerçevesinde ele alınmaktadır:

Birincisi, ihtiyari fiiller gerçekte iyilik ve kötülük niteliklerini taşırlar mı? Diğer bir ifadeyle hüsün ve kubuh aklî midir yoksa şer'î midir?

İkincisi, hüsün ve kubuh, aklî kabul edilmesi durumunda, ilâhî tebliğat olmaksızın, din gelmeden önce bazı konularda insanlar aklen mükellef tutulabilir mi?

Üçüncüsü, hüsün ve kubuh anlayışı, itaat edeni cezalandırmak ve güç yetirilemeyen şeylerle kulu mükellef tutmak gibi hususların caiz olmasını gerektirir mi?

2- Sözlük ve İstılah Anlamları

Sözlükte *el-hüsn* terimi, "güzel olan" anlamında sıfat ve "güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey" anlamında isim olarak kullanılır. Zıddı olan *el-kubh* ise şekil ve fiilde olmak üzere "çirkin olmak, çirkinlik ve nefret edilen

şey” anlamında mastar-isim olarak gelir.⁴ İslamî literatürde hüsün ve kubuh terimleri üç farklı anlamda kullanılmıştır:

a) İnsanın tabiatına, maksat ve menfaatine uygun olana hüsün, aykırı olana ise kubuh denir. Tat ve acı bunun örneğidir. Maksattan, tat ve acıdan uzak olan Allah’ın fiilleri için hüsün-kubuh ifadeleri kullanılamaz.

b) Bir şeyin kemal sıfatı hüsün, zıddı ise kubuktur. İlim ve cehalet bunun örneğidir.

c) Övgüye layık olan şeyler hüsün, zıddı kubuktur ki cömertlik ve cimrilik bunun örneğidir. Allah’ın fiilleri de bu anlamda hüsün lafzıyla nitelenebilir. Bu anlamda Allah’ın emirleri hüsün, yasakları ise kubuktur. Sadece insanlar söz konusu olduğunda dünyada övgüye, ahirette de mükâfata layık olan fiiller hüsün, zıddı ise kubuktur. Taat ve ma’siyet bunun örneğidir.⁵

34

OMÜİFD

Birinci ve ikinci gurupta yer alan fiillerin hüsün ve kubunun akılla bilineceği konusunda ittifak edilmesine rağmen, sonuncusunun hüsün ve kubunun akılla mı yoksa nakille mi bilineceğinde ihtilaf edilmiştir.

Bunun dışında Cürcânî, hüsün terimi için iki anlam daha zikretmiştir:

a) Lizâtihi hüsün: Allah’a ve sıfatlarına iman bu türdendir.

b) Liğayrihi hüsün: Bu, ülkeleri harap etmek ve insanları öldürmek gibi kötü durumlar içermesine rağmen Allah’ın adını yüceltmek, O’nun düşmanlarını yok etmek ve iyi bir amaca yönelik gibi iyi bir amaca yönelik cihad türünden fiilerdir.⁶

İslam düşüncesinde hüsün ve kubuh terimleri, müradifi olduğu kelimelerden farklı olarak estetik, fiil ve ahlak alanlarının tamamında kulla-

⁴ İsmail b. Hammâd Cevherî, *Şihâh* Ahmed Abdulgafur Attar, (tahk.), Beyrut, 1979. V, 2099, I, s. 393; Ebu’l-Fazl Cemâlüddin İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, Abdullah Ali el-Kebir vd. (tahk.), Kahire: Daru’l-Me’arif, ty., II, 877, V, s. 3508.

⁵ Tahânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti’l-fünûn ve’l-ulûm*, Ali Dehruç (tahk.), Lübnan, 1996, I, s. 666; Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta’rifât*, Muhammed Basil Uyunu’s-Sûd (tahk.), Lübnan: Daru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2009, s. 91,173.

⁶ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 92.

nılan temel ahlâkî kavramlardandır.⁷ Râgıb el-İsfehânî hüsün teriminin Kur'an'da estetik bakımdan güzellikten ziyade hal ve ahlak güzelliğini ifade eden bir kullanıma da sahip olduğunu⁸, "hasen" in zıddı olan "kabîh" teriminin ise, "gözün beğenmediği maddi şeylerle, insan nefsinin hoşlanmadığı davranış ve haller" anlamında kullanıldığını, Kur'an'da da kâfirlerin kötü vasıflarını ifade etmek için zikredildiğini belirtmektedir.⁹

3- Ontolojik Açıdan Hüsün-Kubuh

Kelam'da hüsün-kubuh meselesi ontolojik açıdan, Mu'tezile'nin konuyu ele alış üslubuna uygun olarak tevhid ve ilahi adalet konularının bir devamı olarak ele alınmış ve bunlar nesnel gerçeklikleri olan varlıklar mı, yoksa nesnelere ait bir nitelik ve kişilere göre değişen zafî değerler mi oldukları çerçevesinde tartışılmıştır.¹⁰ Mesele hakkında üç ayrı görüşten söz edilebilir.

Birinci görüş, hüsün ve kubuhun izafiliğini savunan Eş'ariler'e ve Cebriyye'ye aittir. Bunlara göre öncelikle Allah'a izafetle iyilik ve kötülük kavramlarından söz edilemez; bunlar beşeri-ahlâkî alana aittir. Çünkü bu kavramlar Allah açısından birbirine eşittir. Allah'ın tüm fiilleri adalettir; kabih değildir.¹¹ Zira tevhid ilkesi durumun böyle olmasını gerektirmektedir.¹² Diğer bir ifadeyle Eş'ariler'e göre nesne ve fiiller özü itibarıyla hüsün ve kubuh niteliklerine sahip değildir. Onların ne zatlarında ne de zati özelliklerinde güzellik ve çirkinlik, iyilik ve kötülük vardır. Hüsün ve kubuh din geldikten ve ilahi hükümler fiillere konu teşkil ettikten sonra

⁷ Ebu Hilâl el-Askerî, *Furûku'l-lüğaviyye*, Muhammed İbrahim Selim (tahk.), Kahire: Daru'l-İlm ve's-Sekafe, 1997, s. 261 vd.

⁸ Rağıp el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'an*, Muhammed Halil Aytanî (tahk.), Lübnan: Daru'l-Ma'rife, 2010, s. 126.

⁹ el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 391.

¹⁰ İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16-17, 1998-1999, ss. 55-90, 65.

¹¹ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Kitâbu'l-lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* Hamude Ğurabe (tahk.), Kahire 1955, s.117; aynı mlf. *El-İbâne an usûli'd-diyâne*, Fevkiyye Hüseyin Mahmud (tahk.), Kahire: Daru'l-Ensar, 1977, ss. 193-194.

¹² Ebu'l-Meâlî Abdü'l-Melik el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-nizâmiyye*, Muhammed Zâhid el-Kevserî (tahk.), Mısır: Matbaatu'l-Envar, 1948, s. 26.

söz konusu olmaktadır. Diğer bir ifadeyle “hüsün; şeriatın failini övdüğü, kubuh ise; şeriatın failini zemmettiği şeydir”¹³ Bu sebeple bir fiil Allah emrettiği için iyi, yasakladığı için kötüdür. Yani bir fiil iyi olduğu için emredilmiş, kötü olduğu için de yasaklanmış değildir. İlahi emir ve yasaklardan önce fiillerin iyilik ve kötülüğü şartlara, kişilere, amaçlara ve anlayışlara göre değişen izafi durumlardır. Şu halde fiiller, insana nispetle ve ancak emir veya yasak şeklindeki hitaptan sonra bağlayıcı bir değer kazanmaktadır.¹⁴

İkinci görüş Mu'tezile ve Mâturîdîler'e aittir. Buna göre hüsün ve kubuh fiillerin zatına ait niteliklerdir. Akıl birçok fiilin iyilik ve kötülüğünü din gelmeden önce kavrayabilir. Din geldiğinde fiilin söz konusu zâtî niteliklerini sadece haber vermiş olur; yoksa en baştan tayin ve tespit etmiş olmaz.¹⁵ Allah iyi olduğu için bir kısım fiilleri emretmiş, kötü oldukları için yasaklamıştır.

Mu'tezile hüsün-kubuh konusunu, “adalet” başlığı altında Allah'ın fiilleriyle ilgili olarak ele almıştır. Onlara göre Allah'ın âdil ve hakîm olmasının manası, kabîh olan şeyi yapmaması, bunu tercih etmemesi ve kendine vâcib olan şeyi terk etmemesidir. Zira Allah'ın tüm fiilleri iyidir; kötülük O'na nispet edilmez.¹⁶

¹³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 370

¹⁴ Bkz. Eş'arî, *Lüma'*, ss. 114–122; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 370 vd. Burada Eş'arilerin eşyanın hakikatini reddettiği sonucunu çıkarmak yerine yukarıdaki ifadeleri, tevhid ve aşırı tenzih düşüncesinin bir sonucu olarak, eşyanın sabit hakikatinin sebebinin yine kendisi değil de her şeye yaratılışını veren Allah olduğu şeklindeki bir anlayışın tabii yansımaları olarak değerlendirmek daha makul görünmektedir. Neseî'nin akıl sahibi olan tüm insanların eşyanın hakikatinin sabit olduğu konusunda icma ettiğini, sadece hayvanların bile iğrendiği bir yerde olmaya rıza gösteren küçük bir azınlığın bunu inkâr ettiğini söylemesi, bu düşüncemizi desteklemektedir. Bkz. Ebu'l-Mu'in en-Neseî, *Tab-sıratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, Hüseyin Atay (tahk.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993, I, s. 20.

¹⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 371. Ayrıca bkz. Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Hamza b. Züheyr Hafız (tahk.), Medinetü'l-Münevverâ, 1413, I, s. 183.

¹⁶ Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l- Usûli'l-Hamse*, Abdülkerim Osman (Neşr.), Kahire 1988, s. 301.

Nazzam (231/8454) ve Ebu Ca'fer el-İskâfî (240/854)'nin de içinde bulunduğu ilk dönem Mu'tezilesinin çoğunluğuna göre hüsün ve kubuh fiilin zâtî sıfatıdır.¹⁷ Bunun karşısında, sonraki dönemlerde Kadı Abdulcebbar (415/1025) "kabîh; zulüm olması yönüyle meydana geldiği için kötü olmuştur. Zulmü kabih olarak bilmemiz buna işaret eder. Zira zulüm, zulüm olmakla kötü olmuştur. Bunun delili şudur: Biz her ne zaman zulmü zulüm olarak bilirsek, başka herhangi bir bilgiye gerek kalmadan, onun kötü olduğunu biliriz. Zulüm olarak bilmediğimizde kötülüğünü de bilmeyiz"¹⁸ diyerek kabîhi zulüm olması cihetiyle tanımlamakta ve bunu, zulmün her durumda insanlar tarafından kötü bilindiğini ileri sürerek delillendirmektedir. Bu çerçevede hüsün-kubuh niteliklerini fiillerin sıfat ve 'aynına ait bir durum, kişi ve şartlara göre değişen izafi bir hal ve ilahi emir ve yasakların neticesi olarak tanımlayan farklı açıklamaları reddetmektedir.¹⁹ Buna göre kubuh, kendinde var olan veya fiillerin "aynen" taşıdıkları bir vasıf değil, insanların ilişkileri içerisinde onun kazandığı konum veya yeri ifade etmektedir. Bu durumda hüsün ve kubuh, fiillerin zâtî sıfatları olmayıp, onun bazı vecihlerden kazandığı bir vasıf, bir tür fonksiyondur. Dolayısıyla onların ancak "itibari" varlıklarından söz edilebilir.²⁰

Maturîdî'ye göre doğruluk ve adaletin iyiliği, zulüm ve yalanın kötülüğü akılda yerleşik bir hakikattir ve akıl insanın şerefini yükselten sıdk ve adaleti elde etmeyi, değerini düşüren zulüm ve yalandan uzak durmayı emreder. Bu bakımdan ona göre "sonuçta emir ve yasak, akli zaruretle vâcip olmuş olur."²¹ Aynı yerde peygamberlerin, adalet ve doğrunun ve bunların zıddı olan zulüm ve yalanın neler olduğunu tafsilatıyla an-

¹⁷ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (tahk.), Kahire: Mektebetü'n-Nahdatü'l-Mısıriyye, 1950, II, s. 43.

¹⁸ Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, ss. 309–310.

¹⁹ Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, ss. 310–313.

²⁰ Tahsin Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kâdı Abdulcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlîli bir Tasvirî veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 5, 2001, ss. 59–108, 92.

²¹ Ebu Mansûr Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (tahk.), Beyrut: Daru's-Sadîr, 2010, s. 249.

latmak üzere gönderildiğini ifade eder. Mâturîdîler'e göre ilahi emir ve yasaklar, aklen iyiliği ve kötülüğü bilinen hususlarda bir delil ve işaret konumundadırlar; yoksa Eş'ariler'de olduğu gibi, hüsün ve kubuh emir ve yasağın bir gereği değildir.²² Sofistlerin aksine özellikle Mâturîdî kelamcılarının eşyanın ve manaların bir hakikatinin olduğunu ve bunun insan bilgisinin konusu olabileceğini ifade etmeleri²³, bu bağlamda hüsün ve kubuhun objektif gerçeklikler olarak kabul edilmesi anlamına gelmektedir.

4- Epistemolojik Açıdan Hüsün ve Kubuh

Hüsün-kubuh konusu kelam ilminde ontolojik açıdan olduğu gibi epistemolojik açıdan da tartışma konusu olmuştur. Her iki tartışma bir birinden bağımsız değildir; bilakis aralarında bir gereklilik (telâzüm) ilişkisi vardır.

38

OMÜİFD

Genel Eş'ari düşüncede özellikle âlemin hudûsu, âlemin muhdisinin kıdemi, tevhidi, sıfatları, adaleti, hikmeti, teklifin cevazı, mucizeyle peygamberlerin nübüvvetinin ispatı ve benzeri aklî nazarî konularda, aklın epistemolojik değeri net olarak ortaya konmaktadır.²⁴ Ma'rifetullah bilgisinin esasen akılla elde edileceği ifade edilmekle birlikte, aklın tek başına hüküm koyamayacağı, vücup hükmünün ancak ilahi hitaptan sonra söz konusu olacağı da genel bir kabul olarak Eş'ari kaynaklarda yerini almaktadır. Eş'ari'ye göre "tüm vâcipler sem'îdir; akıl bir şeyi vâcip kılmaz; bir şeyin iyi ve kötü olmasını gerektirmez. Bu bakımdan Allah'ı bilmek akılla meydana gelir, sem' ile vâcip olur."²⁵ Allah bir şeyi emrettiyse o şey iyidir, nehyettiyse kötüdür. Hiçbir şey zatı itibarıyla iyi ya da kötü değildir.²⁶ Bu bakımdan hüsün ve kubuh şer'îdir; aklî bir karakter arz etmez.²⁷

²² Kemâlüddîn Ahmed Beyâzî, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*, Pakistan: Zam Zam Publishers, 2004, I, ss. 75-76.

²³ Sa'dudîn Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, Taha Hakan Alp (terc. ve izahat), İstanbul: Rihle Kitap, 2011, s. 7; Neseî, *Tabıratu'l-edille*, I, s. 20; Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, Hans Betrolns (tahk.), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyeli't-Türas, 2003, s. 17.

²⁴ Abdülkâhir Bağdâdî, *Kitâbu usûli'd-dîn*, İstanbul 1928, ss. 14-15.

²⁵ Şehristânî, *el-Milel*, I, 88; aynı mlf., *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 371.

²⁶ Eş'ari, *Kitâbu'l-lüma'*, ss. 71-72.

Genelde hüsün ve kubuhu zâtî nitelikler olarak kabul eden Mu'tezile ise aklın külli manada bu bilgiyi elde edebileceği düşüncesindedir. İslam akıl hayatına te'vil metodunu sokan kişi olarak tanımlanan²⁸ Cehm b. Safvan tarafından, muhtemelen kelam ilminde ilk defa ifade edilen, "din gelmeden önce aklın eşyadaki hüsün ve kubuhu bilebileceği" şeklindeki meşhur ilke, daha sonra aynısıyla Mu'tezile tarafından benimsenmiş ve kendi ünlü nazariyeleri olan "hüsün-kuhuh" meselesi bunun üzerine bina edilmiştir.²⁹

Mu'tezile, hüsün ve kubuhun objektif gerçeklikler olduğunu kabul etse de, fiillerdeki iyilik ve kötülük vasıflarının akıl tarafından bütünüyle bilineceği düşüncesinde değildir. Onlara göre bir kısım fiillerin iyilik ve kötülük bilgisi zaruri ve bir kısmının bilgisi de nazarî/aklî iken ibadetler gibi din gelmeden önce aklın hiçbir şekilde bilgisine sahip olamayacağı alanlar da mevcuttur.³⁰ Buna göre Mu'tezile'de hüsün-kubuh üç yolla bilenebilir. Bunlar: aklî zarûret, nazar ve vahiydir.³¹

Kadı Abdülcebbar her bir fiilin mutlaka iyi veya kötü halden birisi üzere bulunmasının kaçınılmaz olduğunu, fakat bununla birlikte o fiilin iyiliğine ve kötülüğüne mücerret olarak hükmetmenin mümkün olmadığını ifade etmekte ve bu iki ilkeyle peygamberlerin gereksizliğini iddia

²⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, I, s. 370.

²⁸ Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, Osman Tunç (çev.), İstanbul: İnsan yay.,1999, II, s. 97.

²⁹ Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II, ss. 110-111.

³⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 371.

³¹ Gazâlî, *Mustasfâ*'da konuyla ilgili Mu'tezilî görüşü özetlemektedir. Buna göre Mu'tezile'de fiiller güzel (hasen) ve çirkin (kabih) olarak ikiye ayrılır ve bu nitelikler üç şekilde idrak edilir. Birinci olarak bazı şeyler aklî zaruretle bilinir ki, boğulmak ve ölmek üzere olanları kurtarmanın, nimet verene şükretmenin, onu bilmenin ve doğruluğun güzel olmasını; nimete nankörlük etmenin, suçsuzla acı çektirmenin ve hiçbir amacı olmayan yalanın çirkin olmasını bilmek böyledir. Bir kısım fiiller de vardır ki, bunların güzellik ve çirkinliği de aklî bir inceleme neticesinde bilinir. Bir zararı içeren doğrunun çirkinliğini, bir faydayı içeren yalanın güzelliğini bilmek böyledir. Üçüncüsü ise, iyilik ve kötülüğü şeraitle bilinen fiillerdir. Namaz, hacc ve diğer ibadetlerin güzel oluşlarını bilmek böyledir. Mu'tezile'ye göre her üç sınıfa dâhil fiillerin güzellik ve çirkinliği zatî bir özelliktir. Buna göre Şari' güzel olan fiilleri emretmekte, çirkin olan fiilleri de yasaklamaktadır. Bkz. Gazâlî, *Mustasfâ*, I, ss. 178-182.

edenlerin reddedilebileceğini söylemektedir. Ona göre maslahat olanın iyi ve mefsetet olanın kötülüğü akılda yerleşik olduğu gibi, iyi olanı kabul etmenin ve kötü olandan uzak durmanın gerekliliği de akılda sabittir. Bununla birlikte her bir fiilin tek tek iyiliği ve kötülüğü aklen bilinemez. Bu ancak Allah'ın insanlara gönderdiği Peygamberlerin açıklamalarıyla bilinebilir.³² Buna göre aklın iyilik ve kötülük bilgisi küllîdir; vahiy tafsil eder ve vacip kılar. Yani ma'rifetullah, nübüvvetin gerekliliği ve benzeri konular aklın alanına dâhil olmasına rağmen, aklî istidlalin mümkün olmadığı gayba dair hususlarda, aklın hüküm vermesinden söz edilemez. Ayrıca akıl Allah'a şükretmenin ve ibadet etmenin gerekliliğine hükmedebilir, fakat hangi ibadetin nerede, ne zaman, ne şekilde yapılacağını bilemez.³³ Bu düşüncesinin pratik sonucu olarak Mu'tezile'ye göre ilahi hitaptan önce Allah'a iman etmek ve şükretmek aklen vaciptir. Bu terk edildiğinde kişi ebedi olarak cehennemde kalmayı hak eder.³⁴ Hüsün ve kubuhun asıl olarak aklî nitelikler olduğu konusunda Şia, Seneviyye, Tenâsühiyye, Havâric ve Kerrâmiyye Mu'tezile ile aynı düşüncüyü paylaşmaktadırlar.³⁵

40

OMÜİFD

Pezdevî, "Şeyh Ebu Mansur Mâtürîdî Mu'tezile'nin dediğinin benzerini söyledi. Bu görüş Semerkand âlimlerinin ekseriyetinin ve Irak âlimlerinden bir kısmının görüşüdür"³⁶ diyerek Mâtürîdîler'in ekseriyetinin görüşünün Mu'tezilî görüşüne yakın olduğunu ifade etmektedir. Mu'tezile'de olduğu gibi Mâtürîdîler'de de hüsün-kubuh konusunda aklî ve şer'î ayırımına gidildiğini görmekteyiz. Mâtürîdî mezhebine göre hüsün ve kubuh zâtî nitelikler olduğu için aklın bu konuda isabetli sonuçlara ulaşması mümkündür. Bununla birlikte aklın değerler konusundaki kapasitesi sınırlı olduğundan bazı hususlarda vahyin bildirmesine ihtiyaç duyar.³⁷ Akıl Allah'a şükretmenin gereğini bilir, fakat şükürün keyfiyeti,

³² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l- Usûli'l-Hamse*, ss. 564-565.

³³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni, fi ebvâbi't-Tevhîd ve'l-adl*, İbrahim Medkur, (tahk.), Kahire, ts., XV, ss. 26-27.

³⁴ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 214.

³⁵ Şehristani, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 371.

³⁶ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 214.

³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, s. 249

kemmiyeti, cinsi ve vakti konusunda vahye ihtiyaç duyar.³⁸ Neseî'ye göre hüsün ve kubuh akıl tarafından idrak edilebilirse de iyiliğin emredilmiş ve kötülüğün yasaklanmış olduğu ancak din vasıtasıyla bilinir.³⁹ Mâtürîdî aklın iyi gördüğünü talep etmesi, zararlı olandan kaçınması için eşyaya nazar etmesi gerektiğini ve aynı şekilde kişiyi âlemin hâdis, Allah'ın kadîm olduğu bilgisine ulaştıracak yolun nazar olduğunu ifade eder.⁴⁰ Buna göre genel olarak Mâtürîdîler'de ma'rifetullahın aklen vacip kabul edildiği ve dolayısıyla bunu ihmal edenin cehennemi hak etmiş olacağı ifade edilmekle birlikte, ihtiyari fiillerdeki iyilik ve kötülüğün ise ancak şeriatın açıklamasıyla bilineceği ve dolayısıyla ilahi hitap olmadan kişinin sorumlu tutulamayacağı görüşünün hâkim olduğu söylenebilir.

5- Gazâlî'de Hüsün-Kubuh Meselesi

İslam kelimasında hüsün-kubuh meselesinde asıl tartışma noktası, ihtiyari fiillerle ilgili şer'î hükümlerin, daha önceden akıl tarafından bilinip bilinmeyeceği hususudur. Diğer bir ifadeyle, aklın şeriat öncesinde, kendi başına müstakil hükümler koyma ve şer'î hükümleri idrak etme konusu çerçevesinde, epistemolojik değeriyle ilgili tartışmalar, meselenin özünü oluşturmaktadır. Bu münasebetle, Gazâlî'nin aklın bilgi değeri hakkındaki düşüncelerinin öncelikle ortaya konması önem arz etmektedir.

5.1. Gazâlî'de Aklın Bilgi Değeri

Gazâlî *İhya'da kitabü'l-ilm* içerisinde yedi bölümden birisi olarak *akıl, aklın şerefi, hakikati ve kısımları* adıyla bir başlık açar. Burada ilmin tüm şerefının akıl tarafından meydana getirildiğini, çünkü ilmin kaynağının,

³⁸ Ebu'l-Mu'in en-Neseî, *Tabsıratu'l-edille*, Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün (tahk.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003, II, s. 19.

³⁹ Neseî, *Tabsıratu'l-edille*, II, s. 249.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Tevhîd* s. 73. Buna göre Mâtürîdî ma'rifetullahın aklen vacip olduğu görüşündedir. Bkz. Mâtürîdî, *Tevhîd*, ss. 205–206. Ebu Hanife'nin de kendisine davet ulaşmayan kimsenin Allah'ı bilmemesinde mazur sayılamayacağı, aklın kendisine bu konuda kâfi geleceği şeklinde bir görüşe sahip olduğu ifade edilmektedir. Bkz. Pezdevi, *Usulü'd-dîn*, s. 214. Ayrıntılı bilgi için bkz. Beyâz'î, *İşârâtu'l-merâm*, I, s. 75 vd. Yalnız Mâtürîdîler'de aklın "mûcip" olmasının mecâzî olduğu, hakiki mûcip olanın Allah olduğu, aklın sadece vâcibe sebep teşkil ettiği şeklindeki ifadelerin, ma'rifetullahtan ziyade ihtiyari fiiller alanında dile getirildiğini kabul etmek gerekmektedir. Bkz. Pezdevi, *Usulü'd-dîn*, s. 214.

sebebinin ve temelinin akıl olduğunu ifade ederek ilmin akla nispetini meyvenin ağaca, ışığın güneşe ve görmenin göze nispetine benzetir. Nihai noktada ise akli en temelde dünya ve ahiret saadetinin vasıtası olarak niteler.⁴¹ Bir başka yerde ise ilimle cehalet arasındaki farkın, var olmak ve yok olmak kadar açık olduğunu yani insanın akli ve bilgisiyle insan olarak var olabileceğini, aksi takdirde akılsız ve cansız varlıklardan bir farkının kalmayacağını ifade etmektedir.⁴²

Gazâlî aklın dört ayrı anlamından söz eder:

Birincisi; insanları diğer canlı varlıklardan ayıran fitri niteliğe akıl denir ki, insanlar bu akıl sayesinde nazari ilimleri ve fikri sanatları öğrenmeye istidat kazanırlar.

İkincisi; ikinin birden büyük, bir kişinin aynı anda iki yerde olmasının imkânsız olması gibi mümkün olan şeylerin mümkün, imkânsız olan şeylerin imkânsız olduğuna dair küçük bir çocukta meydana gelen zaruri ilimlere akıl denir.

Üçüncüsü; tecrübelerden elde edilen ilimlere akıl denir.

Dördüncüsü; insanın işlerin akıbetini kendisiyle bildiği, geçici lezzetlere çağırın şehvetine hâkim olup, ona galip geldiği tabii kuvvete akıl denir. İnsan bu akıl sayesinde güzel bir akıbet için geçici lezzetleri terk eder ki, onu hayvandan ayıran temel vasıf da budur.

Gazâlî birinci akli asıl ve kök, ikincisini birincisinin en yakın dalı, üçüncüsünü birinci ve ikincisinin dalı ve nihayet dördüncüsünü de akıldan beklenen netice olarak nitelemektedir. İlk iki akıl tabii, son ikisi ise iktisâbîdir.⁴³ Bununla birlikte ilki aklın lügat ve kullanım anlamıdır, diğerleri ise aklın neticesi ve meyvesi olması cihetinden birincinin içinde mevcuttur.⁴⁴

⁴¹ Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Kahire: Daru'ş-Şa'b, ts. I, ss.140-141, 209.

⁴² Gazâlî, *er-Risâletü'l-ledüniyye*,(Mecmûatür-resâilü'l-İmâmi'l-Gazâlî, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996), s. 224.

⁴³ Gazâlî, *İhya*, I, ss. 145-146. Gazâlî, bir başka eserinde, oturup kalkmasında bir heybet, vakar ve sekine olan kimseye akıllı denmesinden hareketle aklın beşinci bir anlamından söz etmektedir. Bkz. Gazâlî, *Mustaşfâ*, I, s. 70.

⁴⁴ Gazâlî, *İhya*, I, s. 147.

Gazâlî bir başka yerde aklın iki anlamından söz etmektedir. Birincisi; kendisiyle eşyanın hakikatini bilmek irade olunur ki, buna göre akıl, mahalli kalb olan ilim sıfatından ibarettir. İkincisi ise; kendisiyle ilimleri idrak eden manası irade edilir ki buna göre akıl insanın hakikatini ifade eden kalbin kendisi olmuş olur.⁴⁵ Bu bakımdan Kur'an'da kalp zikredilir, bununla insanın anlayan ve eşyanın hakikatini bilen yetisi murad edilir.⁴⁶ Gazâlî *İhya'*da nefis, ruh, kalp ve aklın mana ve mefhumuna dair özel bir başlık açar, nihai noktada bunların hepsinin Kur'an'da insanın idrak eden gerçek yanını, yani insanın hakikatini ifade etmesi noktasında aynı anlamda kullanıldığını ifade eder.⁴⁷

Gazâlî'ye göre akıl mutlak olarak eşyanın hakikatinin bilgisine ulaşabilir. Aksi takdirde insanın ve dolayısıyla tüm varlığın yaratılışı abes olurdu. Böyle olmakla birlikte Gazâlî bazı ârizî sebeplerle gerçeğin bilgisinin elde edilemeyeceğini düşünmektedir.⁴⁸

⁴⁵ Gazâlî, *İhya*, II, s. 1346.

⁴⁶ Gazâlî, *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetu's-sâlikîn*, (Mecmûâtü'r-resâilü'l-İmâmî'l-Gazâlî, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996), s. 114.

⁴⁷ Gazâlî, *İhya*, II, ss. 1343-1344. Ayrıca bkz. *Ravdatu't-tâlibîn*, s.113; *Meâricü'l-kuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs*, Beyrut 1988, ss. 39-42.

⁴⁸ Gazâlî beş sebepten dolayı hakkın hakikatinin kalpte tecelli etmeyeceğini belirtir:

1-Çocuk kalbinde olduğu gibi zatında bir noksanlı olması.

2-Şehevî duyguların çokluğundan dolayı kalpte isyan ve günah kirlerinin birikmesi.

3- Salih ve itaatkâr bir kulun kalbi her ne kadar tertemiz olsa da kalbin istenen hakikat cihetine yönelik olmaması. Zira dünyevi lezzet ve şehvetlerle meşgul olan kalpte hakkın tecelli etmesi nasıl düşünülemezse ibadetlerin tafsilatı veya geçim yollarını elde etmeyle uğraşan kalpte de hakikatin keşfine izin verilmez.

4-Şehvetlerine galip gelmiş bir kişinin hakikatleri bizzat düşünmeyip de taklit bataklığına düşmesi. Zira taklit kişi ile gerçekler arasına çekilmiş büyük bir perdedir.

5-Aranan şeyin hangi yönden elde edileceğini bilmemek. Bilinmeyenin bilinmesi ancak elde edilmek istenen şeye uygun diğer bazı ilimleri bilmek ve bunu ilim adamlarının bildiği şekilde özel bir tertibe tabi kılmakla mümkündür. Zira bilgisi zaruri ve fitri olmayan şeyleri bilmek, ancak elde olan ve özel bir takım yöntemlere sahip olan ilimleri bilmekte mümkündür. Erkek ve dişinin birleşmesiyle üçüncü bir varlığın meydana gelmesi gibi, bilinmeyenin bilinmesi de ancak kendisinden önce iki ilmin özel bir şekilde bir araya gelmesiyle olmaktadır. İşte bu usûlü ve birleşme keyfiyetini bilmemek ilme engel bir durumdur. Gazâlî, *İhya*, II, ss. 1361-1362.

Aklı insanın Allah'ı ve diğer ma'lumatı bilen hakikati olarak tanımlayan⁴⁹ Gazâlî'nin, akıl ile din arasında nasıl bir münasebet kurduğunun tespit edilmesi, konumuz açısından önemlidir. Çünkü hüsün-kubuh meselesi, tarihsel süreç içerisinde gerçekte akıl-vahiy ilişkisinin bir diğer ifadesi olarak tezahür etmiştir.

5.2. Gazâlî'de Akıl ve Din İlişkisi

Gazâlî, aklın şeriat olmadan doğruya ulaştırmayacağını, şeriatın da akıl olmadan tam olarak anlaşılamayacağına inanmaktadır. O, akılla şeriat arasındaki ilişkiyi, temel-bina, göz-ışık vb. benzetmelerle ifade eder. Buna göre akıl temel ve göz, şeriat bina ve ışık gibidir. Akıl ve şeriat arasında kurduğu yakın ilişkiyi çok açık bir şekilde ifade eden şu satırları aynen nakletmek istiyoruz:

“Şeriat hariçten akıl, akıl dâhilden şeriattır. Bu ikisi birbirinin destekçisi hatta bir ve aynı şeydir. Şeriat hariçten akıl olduğu için Allah, Kur'an'da birçok yerde kâfirlerden akli nefyetmiştir. Bunlardan bir tanesi “Onlar sağır, dilsiz ve kördür. Onlar akletmezler”⁵⁰ şeklindedir. Akıl dâhilden şeriat olduğu için Allah kitabında akli şöyle vafsetmiştir: “Dost-doğru olarak yüzünü dîne, Allah'ın fitratına çevir ki, insanlar o fitrat üzere yaratmıştır. Allah'ın yaratışında hiçbir değişme yoktur, işte dost-doğru dîn budur.”⁵¹ Burada akıl din olarak isimlendirilmiştir. Akıl ve din bir aynı şey olduğu için Allah kitabında “nur üstüne nur” demiştir. Bu iki nur akıl nuru ile şeriat nurudur.”⁵²

Gazâlî'nin din, fitratullah ve akıl arasında kurduğu ilişki gerçekten dikkat çekicidir. “Dâhilî şeriat” ve “nur” olarak nitelenen akıl, fitratın bizzat kendisidir; fitrat ise Allah'ın insanı üzerinde yarattığı dindir. Kısaca akıl fitrat, fitrat da din olarak tanımlanmaktadır.

⁴⁹ Gazâlî, *İhya*, II, s. 1345. Krş. aynı mlf. *Mi'râcu's-sâlikîn*, (Mecmûatü'r-resâilî'l-İmâmî'l-Gazâlî, Beyrut: Daru'l-Fikr,1996) s. 58.

⁵⁰ Bakara 2/171.

⁵¹ Rum 30/30.

⁵² Gazâlî, *Meâric*, s. 73.

Gazâlî aklî ilimlerin peygamberlerden alınan şer'î ilimlerle asla tenakuza düşmeyeceğini, aksine kalbin ancak dini ilimlerle kemale ereceğini ifade etmektedir. Buna göre akıl vahiyden müstağni olmayacağı gibi, vahiy de akıldan müstağni olamaz. Aklı dikkate almadan sadece taklide davet cehalet, vahiy dikkate almadan yalnız akılla yetinmek de aldanmak olur. Bu bağlamda Gazâlî aklî ilimleri besine, şer'î ilimleri de ilaca benzetmekte, birincisi olmazsa bedenın güçten düşüp yok olacağını, ikincisi olmazsa güçlü bedenın hastalanıp öleceğini ve dolayısıyla her ikisinin de birbirleri için zorunlu olduğunu ifade ederek aklî ilimlerle şer'î ilimlerin birbirlerini nakzetmediklerini, aksine desteklediklerini vurgular.⁵³

Gazâlî normalde hiçbir hakikatin akla gizli kalmayacağını; aklın du-yular dünyasında tasarrufta bulunduğu gibi, duyuların ötesinde bulunan arş, kürsi, sema perdelerinin arkası, mele-i â'lâ ve melekût âlemi gibi alanlarda da tasarrufta bulunabileceğini, fakat göz kapakları kapatıldığında nasıl ki gözler göremiyorsa, bunun gibi aklın da kendinde bulunan bir takım haller sebebiyle gerçeğe ulaşmaktan engellendiğini ifade etmektedir.⁵⁴ Buna göre Gazâlî Allah'ın zatında, zatiyla, zatından dolayı açık olduğunu, fakat beşeri benlik (nefs), hevâ, his (duyu), hayal ve fasit aklî kıyaslar gibi aklın perdelerinden dolayı aklın gerçeğe ulaşamayabileceğini belirtmektedir.⁵⁵ Aklı bu perdelerinden sıyrıp gerçeğe ulaştırın şey ise Kur'an ve Şeriat'tır.⁵⁶ Zira insan ilahi bir lütuf olarak bahşedilen "nübüvvet gözü" ile gaybı, gelecekte olacakları, aklın kavramaktan uzak olduğu diğer ma'kûlâtı görür.⁵⁷ Aklın sınırı nübüvvetle son bulur. Bu bakımdan iman, "ilim" ve "zevk" in çok ötesinde "yakîn" (kesin bilgi) i ifade eder.⁵⁸

Gazâlî vahiy yoluyla gelen bilgiyi, değer itibariyle, diğer tüm bilgilerin üzerine yerleştirmektedir. Nübüvvet makamını, bütün hakikatlerin

⁵³ Gazâlî, *İhya*, II, s. 1368; aynı mlf., *Mîzânu'l-amel*, ss. 338-339.

⁵⁴ Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, (Mecmûatü'r-resâilî'l-İmâmî'l-Gazâlî, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996), s. 271.

⁵⁵ Gazâlî, *Mişkât*, ss. 288-292.

⁵⁶ Gazâlî, *İhya*, I, s. 145.

⁵⁷ Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, (Mecmûatü'r-resâilî'l-İmâmî'l-Gazâlî, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996), s. 556.

⁵⁸ Gazâlî, *Munkız*, s. 555

veya ekseriyetinin bir çalışma ve tekellüf olmaksızın, “ilahi keşf” ile bildiği en yüksek derece olarak niteledikten sonra nazarî-aklî bilgi sahibi olan kişinin Allah’ın veli ve nebi kullarına açtığı sırları bütünüyle kuşatmasının imkânsız olduğunu ifade etmektedir.⁵⁹ Bu çerçevede nübüvveti birinci sırada olmak üzere “bizzat kendi için istenen ve başka şeylerin de kendisi için istendiği mutlak reis”, aklı da ikinci sırada olmak üzere “kendisine hizmet edilen reis” (*er-reîsü'l-mahdûm*) olarak nitelemektedir.⁶⁰ Gazâlî’nin, Allah’a ve ahirete iman konusunun akıl bilgisi içinde olduğuna dair tüm önemli şahsiyetlerin görüş birliği içinde olduklarını⁶¹ ifade ettikten sonra peygamberlerin gönderiliş gayesinin bu iki temel ilke dışındaki ayrıntılarla ilgili olduğunu söylemesi, aklî bilginin imkân ve sınırlarına dair görüşünü ortaya koymaktadır.⁶² Öyleyse Gazâlî’ye göre her şeyin akılla izah edilebileceğini iddia etmek yanlıştır. Aklın idrak sınırlarının ötesinde kalan fakat anlatıldığında akıl dışı görülmeyen bir takım ma’kulatın varlığı İlahi vahiy tarafından haber verilmektedir. Bu bakımdan Gazâlî bilgi değeri açısından nazarî akıl ile diğer bir ifadeyle garîzî (fitri) olan akıl gözü/kalp gözü ile nübüvvet gözünün arasını ayırmakta⁶³

46

OMÜİFD

⁵⁹ Gazâlî, *Mizânu'l-amel*, Süleyman Dünya (tahk.), Mısır: Daru'l-Me'arif, 1964, s. 205, 207–208.

⁶⁰ Gazâlî, *Mizânu'l-amel*, ss. 209–211.

⁶¹ Ayrıca bkz. Gazâlî, *el-Maznûn bihî alâ ğayri ehlihî*, (Mecmûatü'r-resâilî'l-İmâmî'l-Gazâlî, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996), s. 344.

⁶² Gazâlî *Tehâfütü'l-felâsife*'yi yazma amacının “önceki filozofların ilâhiyâta (metafizik) ilişkin inançlarının tutarsız ve görüşlerinin çelişik olduğunu açıklayarak reddetmek...” (Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu (Neşr. ve terc.), İstanbul: Kalsik, 2012, s.3.) olarak belirtmesi, aklın ulûhiyete dair meselelerde yetersiz kalacağı, vahye mutlaka ihtiyaç duyacağı düşüncesinde olduğunu göstermektedir. Bu bakış gerçekte Watt’ın da ifade ettiği gibi Gazâlî’ye göre aklın ne felsefe, ne de kelamda kendi başına yeterli olmayacağı anlamına gelmektedir. Bkz. Montgomery Watt; *Müslüman Aydın: Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, Hanifi Özcan (çev.), Sam-sun: Etüd yay., 2003, s. 63.

⁶³ Hilmi Ziya Ülken bunu, modern dönemde Alman filozof Kant’ın da yaptığı gibi inanç ve akıl arasını ayırmak olarak yorumlamıştır. (Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, Ankara 1963, s. 18) Fakat biz bunun çok doğru olmadığını düşünüyoruz. Zira Gazâlî aklın esasen hem şehâdet/fenomen âlemde hem de gayb/numen âlemde tasarrufta bulunabileceğini, perdelerinden sıyrıldığı takdirde tüm hakikatlerin kendisine açık hale geleceğini, yukarıda geçtiği üzere, en azından imkân olarak kabul etmektedir Bkz. Gazâlî, *Mişkât*, s.271. Alıntı yaptığımız bölümde Ülken “kalb gözü” ifadesini “nübüvvet gözü” ile eşit-

fakat hakikatin ortaya çıkıp varlık kazanabilmesi açısından birbirleri için vazgeçilmez kabul etmektedir.

Özet olarak söylemek gerekirse Gazâlî'ye göre akıl, bizatihi cüz-i konuları bilemez; ancak küllileri bilebilir. Yani akıl hakka inanmanın, doğruyu söylemenin, güzel olanı tercih etmenin, adaletli iş yapmanın, iffetli davranmanın vb. iyi olacağını külli olarak bilir. Şeriat ise eşyanın külliyyâtını ve cüziyyâtını bildirir; inanılması gereken hususları ve adalete uygun davranışları tek tek açıklar. Bu çerçevede şeriat, bazen aklın ulaştığı neticeyi tasdik (*takrir*) eder, bazen bilginin hakikatine dikkat çekmek için delil ortaya koyar ve gafili uyarır (*tenbih*), bazen akıl sahibine hatırlatmada (*tezkir*) bulunur, bazen de ona şer'î konularda ve ahiret ahvaline dair bilmediği hususlarda bilgi verir (*ta'lim*).⁶⁴

5.3. Gazâlî'de Hüsün ve Kubuhun Tanımı ve Tespiti

Gazâlî, hüsün ve kubuh terimlerinin üç ayrı anlamından söz etmektedir.

Birinci anlam, halka ait meşhur kullanımdır ki buna göre fiiller kendi içinde üçe taksim edilir: Birincisi, failin amacına uygun olan fiillerdir ki buna "hüsün" (güzel); ikincisi, failin amacına aykırı olan fiillerdir ki buna "kubuh" (çirkin); üçüncüsü ise, failin amacına ne uygun ne de aykırı olan fiillerdir ki buna da "abes" denir.

İkinci anlam, şeriatın failini övmek suretiyle güzel gösterdiği şeylerin güzel olduğunu söylemektir.

Üçüncü anlam ise, failinin yapma yetkisi ve hakkı olan fiillerin güzel olmasını söylemektir.

Gazâlî her üç anlamın da ma'kul ve izafî olduğunu, şayet şer'î bir hüküm varit olmamışsa, fiilin hükmünün amaca uygunluk veya aykırılık esasına göre belirleneceğini ve dolayısıyla güzellik ve çirkinliğin fiilin zatî vasıfları olmayacağını ifade etmektedir.⁶⁵

lemiştir. Fakat Gazâlî, bu ikisinin arasını ayırmış; kalb gözü ile aklı, nübüvvet gözü ile Kur'an'ı ve Şeriat'ı kastetmiştir.

⁶⁴ Gazâlî, *Meâric*, ss. 73-74.

⁶⁵ Gazâlî, *Mustasfâ*, I, ss. 182-183.

Buna göre Gazâlî, Mu'tezile'nin; güzellik ve çirkinliğin fiillerin zatî sıfatları olduğu, bunun akıl tarafından zaruri olarak bileceği ve akıl sahibi insanların bir husustaki ittifaklarının, o şeyin zaruri oluşuna kesin bir delil olacağı şeklinde dile getirdikleri iddialarını kabul etmemektedir.⁶⁶

Buna göre "iyi" ve "kötü", insanlar nazarında, zâtların sıfatları değil, izafetlere göre değişen göreceli durumlardır. Zira fiile iyi ve kötü isminin verilmesi, failin amacına uygunluk ya da aykırılığa göredir. Bu durumda Zeyd hakkında iyi olan bir iş, Amr hakkında kötü olabilir.⁶⁷ Zulme yol açan yalan kabîh iken, peygamberi zalimin elinden kurtarmak için zalimi yanılmak kastıyla yalan söylemek hasendir.⁶⁸ Hatta aynı fiil bile bir şahıs için bir yönden "iyi" iken, diğer yönden "kötü" olabilmektedir. Dinle ilgisi olmayan bir kimse başkasının eşiyle zina yapmayı "iyi" görür, fakat bu kusurunu ortaya çıkaran kişinin fiilini "kötü" bulur.⁶⁹

48

OMÜİFD

Hüsün ve kubuhun zâtî nitelikler olmasını kabul etmeyen Gazâlî, bu fikrinin doğal bir sonucu olarak söz konusu niteliklerin zaruri olarak akıl tarafından bilineceği görüşüne de karşı çıkmaktadır. Ona göre şayet burada aklî bir zarurettten söz edilecek olsaydı, insanların bu konu üzerinde tartışmaması gerekirdi. Hâlbuki mezhepler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.⁷⁰

Gazâlî Mu'tezile'nin "akıl sahibi insanların bir hususta ittifak etmelerinin, onun zaruri oluşuna kesin bir delil olacağı" şeklindeki iddialarını reddederken yaptığı savunma dikkat çekicidir:

"Üçüncü iddianıza gelince, biz akıl sahibi kimselerin bir konuda ittifak ettiklerini kabul etsek bile, bu ittifak çirkinliğin zaruriliği lehine bir hüccet olmaz; akıllıların bunu kabul etmek zorunda oldukları söylene-
mez. Gerçekte bu ittifakın zaruri olmayan bir şey üzerinde meydana gel-

⁶⁶ Gazâlî, *Mustasfâ*, I, s. 183.

⁶⁷ Muhammed Hamid Gazâlî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi'l-i'tikâd.*, Osman Demir (Neşir ve terc.), İstanbul: Klasik, 2012, ss. 139-140.

⁶⁸ Gazâlî, *Mustasfâ*, I, s. 183.

⁶⁹ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol.*, s. 139.

⁷⁰ Gazâlî, *Mustasfâ*, I, ss. 183-184.

mesi de mümkündür. Nitekim insanlar yaratıcının ispatı ve peygamber göndermenin cevazı hakkında ittifak etmiş, çok az kimse buna muhalefet etmiştir. Şayet bu azınlık da diğerlerinin fikrine katılmak suretiyle onlarla ittifak etselerdi, bu husus yine da zaruri olmazdı.”⁷¹

Daha sonra Gazâlî insanların, vahiy, taklit veya sapkınların içine düştüğü şüphe gibi farklı yollarla böyle bir ittifaka ulaşmış olma ihtimalinden söz ederek, böyle bir ittifakın, söz konusu itikadın zaruri olduğuna delâlet etmediği gibi, bunun hüccet olduğuna da delâlet etmeyeceğini ifade etmektedir. Zira taklit ve şüphe sebebiyle herkesin hata üzere ittifak etmesi mümkündür. Bunun içindir ki inkârcılar, çoğunluğun aksine “kötü”ye “iyi”, “iyi”ye “kötü” muamelesi yapabilmektedirler.⁷²

Bu bakımdan Gazâlî, “iyi” ve “kötü” nitelermelerinin “meşhûrât” kategorisine dâhil olduğunu belirtir.⁷³ Bunlar yalanın kötü, nimet vermenin ve nimet verene şükretmenin iyi, küfran-ı nimette bulunmanın kötü olduğuna dair hükümlerimizdir. Gazâlî’ye göre bunlar doğru olabileceği yanlış da olabilir; akılda yerleşik bulunan “evveliyât”tan olmadıkları için ilk fitrat bunları gerektirmez; ancak ilk çocukluktan itibaren bir çok sebebe bağlı olarak insan nefsinde oluşan hükümlerdir.⁷⁴ Gazâlî, son tahlilde, insanlar arasında doğruluğun “iyi”, yalanın “kötü” olarak bilinmesi gibi tüm hüsün-kubuh değerlendirmelerinin kaynağının, ya kendisine inanılan din ya da açık veya gizli belli amaçlar olduğunu, söz konusu amaçların ise insanın hayat süresi boyunca edindiği tecrübe ve aldığı eğitimle şekillendiğini ifade etmektedir.⁷⁵ Tüm akıl sahiplerinin bir konu-

⁷¹ Gazâlî, *Mustasfâ*, I, s. 184 vd.

⁷² Gazâlî, *Mustasfâ*, I, s. 185.

⁷³ Gazâlî, *Mihakkü'n-nazar fi'l-mantık*, Ahmed Ferid el-Mezidî (tahk.), Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.,s. 235. Gazâlî bilginin kaynak ve değerine dair yedi kategoriden söz eder. Bunlardan “evveliyât”, “müşâhedât-ı bâtiniyye”, “mahsûsât-ı zâhire”, “tecrübiyyât”,ve “ma'lumât bi't-tevâtür” kategorilerinin kesin bilgi sağladığını, fakat “vehmiyyât ve “meşhûrât”ın ise kesinlikten uzak zannı olduğu ifade eder. Meşhûrât; “tasdik gerektirecek kadar bir araya gelmiş hükümlerdir.” Bkz. Gazâlî, *Mihakkü'n-nazar*, ss. 231-236.

⁷⁴ Gazâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 236.

⁷⁵ Gazâlî, *Mustasfâ*, I, ss. 186-194. Krş. Aynı mlf, . *İtikadda Orta Yol*, ss. 141-142.

daki ittifaklarının, o şeyin zaruri olduğuna hüccet olamayacağını iddia eden Gazâlî'yle, akılı "dâhili şeriat" diğer bir ifadeyle akılı fitrat, fıtratı da din olarak kabul eden Gazâlî'nin, perdelerinden sıyrıldığı takdirde aklın eşyanın hakikatine ulaşabileceğini söyleyen Gazâlî arasını telif etmek zor görünmektedir. Fakat burada Gazâlî'nin "saf akıl" (*el-aklu's-sırf*)dan söz ederek, akılı hataya düşüren tüm vehimlerden kurtulup, "saf akla" tabi olarak gerçek bilgiye ulaşacak olanlardan yani Allah'ın kendilerine hakkı hak olarak gösterdiği ve kendilerini "saf akla" tabi olma konusunda desteklediği veli kullarından söz etmesi⁷⁶, çelişkiyi bir nebze ortadan kaldırmaktadır.

Gazâlî, fiilin failin amacıyla olan ilgisi dolayısıyla kazandığı iyi, kötü ve abes nitelermelerini, akılda önceden mevcut bir bilgi olarak görmekte ve bu bağlamda iyi bildiğine yönelmesinin ve kötü bildiğinden kaçınmasının kişide fitrî olduğuna inanmaktadır.⁷⁷ Bu çerçevede Mu'tezile'nin, "şükürün akli vâcip olduğu"⁷⁸ şeklindeki görüşünü reddederken, aklın fitri olarak zarardan kaçınmaya teşvik ettiğinin kabul edilebileceğini, ancak şükürün fayda, nankörlüğün zarar olduğu düşüncesinin tecrübeye dayalı olduğunu, hatta aklen şükürün kötü bile görülmesinin mümkün olduğunu ifade etmektedir.⁷⁹ Bu, Gazâlî'nin iyi ve kötünün tek tek bilgisinin akılda mevcut olmadığını, aksine aklın iyinin ve kötünün tümel bilgisine sahip olduğunu kabul ettiği anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle ahlâkî iyi ve kötü kavramlarının kendileri akılda zorunlu olarak mevcut olup, tek tek fiillerin iyi ve kötülükleri akılla bilinemez. Bu bakımdan O'na göre yalanın kötü, doğruluğun iyi olduğunun bilgisi, akılda en baştan beri yerleşik bir şey değil, tecrübeye bağlı olarak oluşan hükümlerdir.⁸⁰

⁷⁶ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 143.

⁷⁷ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 139.

⁷⁸ Gazâlî, *Mustasfâ*, I, s. 195. Gazâlî vücûbun, "fiil hakkında bir tür tercihten ibaret" olduğunu, bu tercihi ise ancak Allah'ın yapabileceğini söyler. Dolayısıyla Gazâlî'ye göre akıl bu tercihi bizâtihi değil, peygamberden işiterek anlar. Akıl düşünmek ve haberin manasını anlamak için sadece bir araçtır. Bkz. *İtikadda Orta Yol*, s. 160.

⁷⁹ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, ss. 157-158.

⁸⁰ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 142.

Maddeden mücerret küllî suretleri kavrayan kuvvet olarak nazârî aklın ilk derecesini oluşturan heyûlânî aklın⁸¹ doğuşta herkeste eşit olarak bulunduğu inanan Gazâlî⁸², insanın doğuştan hiçbir bilgiye sahip olmadığını, aksine, aklın birçok şeyin bilgisine tecrübeyle ulaştığı şöyle ifade etmektedir: Ona göre esasen idrak edici ve bilen bir cevher olan insan nefsi/aklı yaratılışın başlangıcında işlenmemiş boş bir cevherdir. Fakat o, biçimleri alıcı (kâbil) ve bilgileri öğrenmeye yatkındır (müste'id). Onda, ne iyi ve kötü, ne de bilgi ve bilgisizlik nakışı vardır.⁸³ Bu bakımdan Gazâlî akılda bir takım yerleşik bilgi maddelerinin varlığını kabul etmediği gibi, hüsün ve kubuh bilgisinin de salt aklî veriler olmasını kabul etmemektedir.

Gazâlî, "sırf kendinde iyi" kavramının mümkün olmadığına inandığı için, bir dine inanmaksızın veya belli amaçlar taşımaksızın⁸⁴ bir kimsenin herhangi bir fiilin güzellik ve çirkinliğine salt aklî bir hüküm veremeyeceğini söylemekte ve dolayısıyla ateistin veya sevap ve ceza beklentisi olmayan bir kimsenin, kendi amaçlarına aykırı ve kendi zararına olan bir şeyi, sırf güzel bulmasından dolayı, yapabilmesinin imkânını reddetmektedir. Zira Gazâlî'ye göre insan fitri bir duygu olarak, kendisine yapılmasını kötü gördüğü bir fiilin, başkasına yapılmasını da kötü gördüğü için, zor durumda olan birisine yardım eder. Yine övgüyü, sürekli olarak söz konusu yardım etme fiili ile beraber gördüğünden, aklıyla onda övgü olmadığını bilse bile, tabiatının gereği, övgüye ve ona yakın fiillere meyleder. Bu durum, kişinin fiilinde amaçtan azade olamayacağını ve dolayısıyla iyinin ve kötünün amaçlarla ilişkili tecrübî ve izafi durumlar olduğunu ifade eder.⁸⁵

⁸¹ Mutlak heyulani akıl, herkeste doğuştan mevcut olan akıldır. Bizzat hiçbir şekli olmayan fakat tüm şekilleri almaya müsait bir yapıda olan ilk madde (heyûlâ)ye benzetilecek bu ismi almıştır. Bkz. Gazâlî, *Meâric*, ss. 68-69.

⁸² Gazâlî, *Meâric*, ss. 68-70.

⁸³ Gazâlî, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine, (el-Me'ârifu'l-Akliyye)*, Ahmed Kamil Cihan, (haz. ve çev.), İstanbul: İnsan yay., 2002. s. 46.

⁸⁴ Gazâlî, *Mustasfâ*, I, s. 186.

⁸⁵ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, ss. 144-146.

Gazâlî bir başka yerde, farklı bir ifadeyle iyi (husn) lafzının üç farklı istilâhî anlamından söz eder. Kimilerine göre iyi, dünyada ya da ahirette amaca uygun olan tüm fiillerdir. Bazılarına göre iyi sadece uhrevî amaçlara uygun olan fiillerin niteliğidir ki, bunlar şeriatın güzel bulup teşvik ettiği ve mükâfat vaat ettiği fiillerdir. Gazâlî bunun mensubu bulunduğu Eş'ari mezhebinin görüşü olduğunu ifade ediyor. Üçüncü anlamıyla iyi Allah'ın tüm fiillerinin bir vasfıdır. Kabîh ise tüm mezheplere göre hase-nin zıddıdır.⁸⁶ İşte burada Gazâlî'nin ahlâkî değerler konusunda mutlak bir rölativizmi savunmadığı, aksine dini, ahlâkî değerlerin objektif bir kriteri olarak konumlandığı görülmektedir.

Gazâlî'ye göre her türlü amaçtan münezzeh olan Allah'ın fiili için kötü lafzı kullanılamaz. Zira iyilik ve kötülük amaçla ilişkili durumlardır. İyiliği ve kötülüğü Allah belirlediğine göre, bütün bunlar O'na göre eşittir. Mükellefe göre kötü olan bir fiil Allah açısından kötü değildir.⁸⁷ Bu bakımdan Allah'ın kişiyi gücünün üstünde bir yükü mükellef kılması caizdir ve bu fiil Allah için kötü görülemez. Yine Allah'ın mümini cehennem, kâfiri cennete koyması Allah'ın kudreti açısından mümkündür ve bu O'nun için kötü değildir.⁸⁸ Genel olarak Eş'ariler'in ve Gazâlî'nin "teklîf-i mâ lâyutak"ı caiz görmelerini, şer'an değil de aklen mümkün kabul ettikleri şeklinde değerlendirmenin doğru olduğunu düşünüyoruz.

5.4. Gazâlî'de Ahlâkî Sorumluluğun Kaynağı

Gazâlî'nin hükümlerin bağlayıcılık, diğer bir ifadeyle şer'îlik sebebi konusundaki görüşleri de, genel Eş'ari kabuller içerisinde değerlendirilebilir. Bu, şeriat öncesinde ihtiyari fiillerin vacip hükmü alıp almayacağı tartışmasına bağlı olarak ele alınmıştır. Gazâlî hükmü "mükelleflerin fiillerine taallük eden şer'î hitap" şeklinde tarif eder, Şârî'den bir hitap yoksa hükmün de olmayacağını söyler ve dolayısıyla aklın herhangi bir fiilin güzelliğine (husn) veya çirkinliğine (kubh) hüküm veremeyeceğini

⁸⁶ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, ss. 140-141.

⁸⁷ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 155.

⁸⁸ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 149, 154. Krş. Aynı mlf., *Mustasfâ*, I, ss. 193-194.

hatta aklın nimet verene şükretmeyi de gerektirmeyeceğini, kısacası şeriatın gelmesinden önce fiillerin hüküm almayacağını ifade eder.⁸⁹

Gazâlî *Mustasfa'* da hüsün ve kubuh konusunu ele alırken kendisini Mutezile'nin karşısında konumlandırmıştır. Bu bağlamda "nimet verene şükretmek Mu'tezile'nin hilafına aklen vacip değildir" diyerek, meseleye bakışını ortaya koymaktadır. Gazâlî bu konuda Mu'tezile'nin ileri sürmüş olduğu iki delilden birincisinin, yani akıl sahiplerinin şükürün güzel, küfran-ı nimette bulunmanın ise çirkin olduğuna dair ittifak ettikleri şeklindeki iddialarının müsellem olmadığını ve bir kimsenin peygamberlik iddiasının ispatına yönelik olarak ortaya koyduğu mucizenin delil kabul edilmesinin ancak akıl ve nazarla mümkün olacağı, dolayısıyla vücup kaynaklarının sadece şeriatla sınırlandırılmayacağı, aklın da vacip kılıcı olduğu şeklindeki ikinci iddialarının da kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. Zira Gazâlî'ye göre ancak mucizeyle desteklenmiş peygamberin gelmesinden sonra şeriat sabit olmakta, hitap gerçekleşmekte ve nazarın vacipliği söz konusu olmaktadır. Yani bir şeyi yapmayı terk etmeye tercih etmekten başka bir anlamı olmayan vacip hükmünün sahibi Allah (mûcip, müreccih), Peygamber bunu haber veren "muhibir", mu'cize akıl sahibine tercihi bilme imkânı veren sebep, akıl ise tercihi haber verenin doğruluğunun kendisiyle bilindiği alet yani tarif edici (muarriif) dir.⁹⁰ Burada Gazâlî ahlâkî hükmün kaynağının, vaciplik açısından şeriat olduğunu ifade etmekle, bir taraftan ahlâkın temeline akli veya duyuları koyan mutlak rölativizmi reddetmekte, diğer taraftan evrensel bir ahlak nazariyesi teklif etmektedir.

Burada açıkça görülmektedir ki Gazâlî'ye göre bir fiilin vacip hükmü almasının tek sebebi şeriattır. Akıl kişiye hiçbir konuda, hiçbir fiili vacip kılamaz. Allah'a iman etmek de buna dâhildir. Fakat bu, Gazalinin şeriat-tan bağımsız olarak akılla bilinecek hiçbir hususun bulunmadığı anlamı-

⁸⁹ Gazâlî, *Mustasfa*, I, s. 177.

⁹⁰ Gazâlî, *Mustasfa*, I, ss. 195-202. Mu'tezile'ye göre akli vacip, bir şeyin iyiliğin aklen kesin olarak bilinmesi durumunda söz konusu olur. Bu kesinlik söz konusu olmadığında fiilin hükmü konusunda üzerinde ittifak edilen bir husus yoktur. Bkz. Gazâlî, *Mustasfa*, I, s. 203 vd.

na da gelmemektedir. Diğer birçok kelamcının yaptığı gibi⁹¹ Gazâlî de bilgiye konu olan hususları; sadece akli delil ile bilinenler, sadece sem' (nakil) ile bilinenler ve hem akıl hem de şeriatla bilinenler şeklinde üçlü bir taksime tabi tutmuştur. Buna göre âlemin yaratılmış olması, dolayısıyla zorunlu olarak onun bir yaratıcısının olması, bu yaratıcının kudret, ilim ve irade sıfatlarına sahip olması şeriatın önce akıl tarafından ispat edilmesidir. Gazâlî'nin ifadesiyle "tüm bunlar akıl tarafından ispat edilmeden şeriat ispat edilemez."⁹² Bununla birlikte, yukarıda geçtiği üzere, akli ispatın ancak şeriatın sonra vacip hükmünü kazanacağını söylemesi, tamamen bir fıkıh usulü terimi olan "hüküm" terimine verdiği teknik anlamla ilgilidir.⁹³

Bu çerçevede Gazâlî, Allah'a inanmanın zorunlu olarak akılda yerleşik bir durum olduğunu ifade etmektedir. İslam literatürüne *kâlû belâ misakı*⁹⁴ olarak geçmiş olan sözleşmenin, dilin ikrarına değil de, akılda 54 OMÜİFD *fitratullah*⁹⁵ ter kibini aynı çerçeve içerisinde tevhid ve iman olarak tefsir etmektedir.⁹⁶ Dolayısıyla Kur'an'da *tezekkür* lafzıyla yapılan davetin, insanın bilip de unuttuğu veya fitratında mevcut olan bilgileri hatırlamaya yönelik bir davet bağlamında düşünülmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.⁹⁷ Buna göre akıl tecrübî, olarak müstakillen bir takım hakikatlerin varlığına ulaşmış olsa da, son tahlilde bunlar bağlayıcı hüküm ifade etmemekte; dini ve ahlâkî sorumluluğun kaynağı olarak şeriat gösterilmektedir.

⁹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Cemalettin Erdemci, "Kelam İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi", *Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*, Elazığ, 2004, ss. 329-344.

⁹² Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 173.

⁹³ Diğer iki kısım için bkz. Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 174.

⁹⁴ "Rabbin Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler." A'raf 7/172.

⁹⁵ "(Resûlüm!) Sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler." (Rûm 30/30).

⁹⁶ Gazâlî, *Mizânu'l-amel*, s. 335.

⁹⁷ Gazâlî, *Mizânu'l-amel*, s. 336.

Bununla birlikte Gazâlî'nin aklın ahlâkî değerine dair özellikle *Mizânu'l-amel* isimli eserinde yer alan ifadeleri, ahlâkî sorumluluğun temeli olarak akla verilen ayrıcalıklı yeri göstermektedir. Bu bakımdan mesele- nin bu yönüyle ele alınması, Gazâlî'nin insan sorumluluğu noktasında akla biçtiği rol ve değeri ortaya koyacaktır.

5.5. Gazâlî'de Aklın Ahlâkî Değeri

Gazâlî genel olarak canlı varlıkta iki tür kuvvetten söz etmektedir. Bunla- rı; a) muharrik kuvvetler ve b) müdrîk kuvvetler şeklinde ifade eder. Müdrîk kuvvetleri de a) zahir kuvvetlerdir ki bunlar beş duyu, b) batın kuverlerdir ki bunlar da hayal (hiss-i müşterek), hafıza, vehim, zâkire ve sadece insana mahsus olan müfekkire⁹⁸ şeklinde taksim eder. Gazâlî'ye göre insanî benlik, insanî olması yönüyle iki kuvvete sahiptir. Bunlar:

- a) Kuvve-i âlime
- b) Kuvve-i âmile

Gazâlî bu iki kuvvetin de akıl olarak isimlendirilmesinin mümkün olduğunu söylemektedir.⁹⁹ "Amelî akıl"; insan bedenini belli cüz-i davra- nışları yapmaya tahrik eden ilkedir. Utanma, hayâ, gülmek, ağlamak ve benzeri insanî hal ve durumların sebebi bu akıl olduğu gibi, belli sonuçla- ra ulaşmak için tedbirler almak, insani sanat ve meslekler ortaya koymak, ancak bu akılla mümkün olmaktadır. Bunlarla birlikte yalan ve zulmün çirkin, doğruluk ve adaletin güzel olması gibi tecrübeye dayalı olarak bilinen düşünceler, ameli ve nazari akıldan beraberce elde edilir. Diğer bir ifadeyle şeriat tarafından açıklanan mufassal ahlâkî hükümler, nazarî ve amelî akıldan beraberce elde edilen genel ahlâkî hükümlerin detay- landırılmış halinden ibarettir.¹⁰⁰ Buna göre Gazâlî, ameli akla özel bir vurgu yapmakla birlikte, akı, bir bütün olarak tümel ahlâkî hükümlerin kaynağı olarak kabul etmekte, insanı diğer tüm varlık türlerinden ayırıp ahlâkî bir varlık yapan özelliği, bilen ve amel eden aklın birlikte ortaya

⁹⁸ Gazâlî, *Mizânu'l-amel*, ss. 201–203.

⁹⁹ Gazâlî, *Mizânu'l-amel*, s. 203. Krş. Aynı mlf., *Meâricu'l-kuds*, ss. 67–68.

¹⁰⁰ Ayrıca bkz. Süleyman Dünya, *el-Hakîka fî nazaril-Gazâlî*, Mısır 1965, ss. 268–269.

koyduğu bir sonuç olarak değerlendirmektedir. Ancak Gazâlî'nin söz konusu tümel ahlâkî hükümleri tecrübeye dayandırması, a priori/bedîhî ahlâkî bilgi kategorisini kabul etmediğinin bir işareti olarak değerlendirilebilir.

Gazâlî insanın nazari ve bilen yetisiyle cüziyyâtta külliyyâtı elde ettiğini, amele yönelik yetisiyle de iyi veya kötü ahlakın sahibi olduğunu ifade etmektedir.¹⁰¹ Dolayısıyla Gazâlî bir taraftan ahlakî bilgiye bağlarken, diğer taraftan insanı akli ve iradesiyle kendi fiilinin gerçek fâili olarak görmektedir.

Gazâlî'ye göre ilmin yeri olan kalp aynı zamanda iyi ve kötü tüm ahlakın da yeridir. Gazâlî insanda yırtıcılık, hayvaniyet, şeytaniyet ve rabbaniyet şeklinde dört sıfatın toplandığını ifade eder. Yırtıcılığı gazap duygusunu, hayvaniyeti şehvetini, şeytaniyeti kötülük kuvvetini, rabbaniyeti de hükümranlık ve üstünlük iddiasını içerir. Bütün bunlar kalpte toplanır ve herkesin şahsiyetine göre vaziyet alır. Buna göre insanın içinde şehveti temsil eden domuz, gazabı temsil eden köpek, kötülüğü temsil eden şeytan, ruh ve akli temsil eden bir hükümdar toplanmış gibidir. Domuz kötülük, fuhuş ve münkere, köpek öfkeyle zulüm ve eziyete davet ederken, şeytan da sürekli olarak domuzun şehvetini ve köpeğin öfkesini kamçılayıp, birini diğerine karşı tahrik eder ve yaratılışlarında olan bu sıfatları onlara güzel gösterir. Şehvete tabi olmakla utanmazlık, kötülük, savurganlık, cimrilik, riya, ahlaksızlık, maskaralık, oyun-eğlence, hırs, açgözlülük, dalkavukluk, hased, kıskançlık, alay ve benzeri; öfkeye tabi olmakla sorumsuzluk, savurganlık, tekebbür, kendini beğenme, gurur, alaya alma, küçümseme, kötülüğe yönelme, zulmü isteme ve benzeri; şeytan tabi olmakla da hile, tuzak, aldatma, arsızlık ve benzeri kötü ahlaklar ortaya çıkar. Bununla beraber şayet hükümdar ve rabbani vasıf olan akıl, gazap, şehvet ve şeytana hâkim olursa adalet hâkim olur ve ilim, hikmet, yakın, eşyanın hakikatini idrak, her şeyi olduğu gibi bilme gibi ilahi sıfatlar kalbe yerleşir. Ayrıca aklın şehvete hâkim olmasıyla iffet, kanaat, huzur, zühd, vera, takva, neşe, güzel suret, hayâ, zekâ açık-

¹⁰¹ Gazâlî, *Mizânu'l-amel*, s. 205.

lığı (zarf), müsamaha; gazaba hâkim olmasıyla şecâat, kerem, lütfkârlık, nefse hâkimiyet, sabır, hilim, tahammül, bağışlayıcılık, metanet, âlicenaplık, anlayışlılık, vakar ve benzeri güzel ahlaklar kalpte istikrar bulur.¹⁰²

Gazâlî'nin akıl/kalb, ilim ve ahlak arasında kurduğu ilişki gerçekten dikkate değerdir. Bir açıdan akıl sebep, ilim ve ahlak sonuçtur. Diğer cihetten ilim güzel ahlakın, güzel ahlak da ilmin sebebidir. Buna göre insanın bizzat kendi hakikatini ifade eden akıl/kalp olmaksızın ilim ve ahlaktan söz edilemeyeceği gibi, ilimsiz güzel ahlaktan, güzel ahlak olmadan da gerçek ilme ulaşmaktan söz etmenin imkânı yoktur. Zira günahlar kalbi karartacağı için hakikat nurları orada parıldamaz. Bu bağlamda Gazâlî'nin takvayı, zikrin, zikri keşfin, keşfi de ma'rifetullahın kapısı olarak tanımlaması¹⁰³ çok anlamlıdır.

Kısaca Gazâlî'ye göre nazari ve ameli akıl beraberce elde ettikleri tecrübelerle bağlı olarak iyinin ve kötünün bilgisini ortaya koyabilirlerse de fiile vacip hükmü veremezler; bu hüküm dine aittir. Diğer taraftan iyi ve kötü tüm ahlâkî durumların sebebi olarak bizzat aklın kendisi gösterilmekle, insanın sorumluluğu temellendirilmektedir. Zira insan dünya ve ahiret saadetini ancak akılla elde edebildiği gibi, akli sayesinde Allah'ın halifesi olabilmekte, akli vasıtasıyla Allah'a yaklaşım dinini tamamlamaktadır.¹⁰⁴ Buna göre insan tüm fiillerinden bizzat sorumludur; kendi iradesini aşan icbar edici bir gücün zorlaması altında değildir.

Sonuç ve Değerlendirme

Her düşüncenin bir tarihi, bir de coğrafyası vardır. Diğer bir ifadeyle düşünceler, içinde olduğu, anlamını kazandığı tarihsel ve toplumsal bir bağlamda vücut bulurlar. Ortaya çıkarken de mevcuda yeniden yeni bir şekil verirler. Bu gerçeği göz önünde bulundurarak Gazâlî'nin hüsün ve kubuh görüşüne baktığımızda, dönemindeki farklı kesimlerin düşüncelerinin, özgün bir şekilde yeni bir terkipte sunulduğunu görmekteyiz. Zira

¹⁰² Gazâlî, *İhya*, II, ss. 1356–1358.

¹⁰³ Gazâlî, *İhya*, II, s. 1360.

¹⁰⁴ Gazâlî, *Mizânu'l-amel*, s. 331.

özgünlük geçmişten tam bir kopuşu değil, aksine geçmişten tevarüs edilen bilginin yeni bir terkiplerle ortaya konmasını ifade eder. Bu anlamda Gazâlî'nin hüsün-kubuh konusunda özgün bir yaklaşıma sahip olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte Gazâlî'nin birçok alanda hacimli eserler vermesi, kendine ait olmayan eserlerin ona nispet edilmesi veya en azından bu konuda şüpheye düşülmesi, hayatının akışı içerisinde görüşlerinde meydana gelen kısmî değişiklikler ve benzeri bazı faktörlerin Gazâlî'yi anlamayı zorlaştırdığı da bir hakikattir.

Gazâlî'nin hüsün ve kubuhun ihtiyari fiillerin zâtî nitelikleri olmadığı, aksine amaçlara göre değişen itibari haller olduğu, bununla birlikte Allah için gaye söz konusu olmadığından ilâhî fiiller için hüsün ve kubuhan söz edilemeyeceği, dinen mükellef olabilmek için şer'î hitabın olması gerektiği, hüsün ve kubuhun nihâî belirleyenin şariat olduğu ve benzeri hususlarda genel Eş'ari yaklaşıma yakın durduğu söylenebilir.

58

OMÜİFD

Eşya ve manaların akılda mevcut sabit tabiatlarından söz etmesi, küllî anlamların akılda mevcut olup, şariatın bunları tafsilatıyla izah ettiğini, hatta peygamberlerin gönderiliş gayelerinin aslen bu olduğunu ifade etmesi, Allah'a ve âhirete imanın küçük bir azınlığın dışında tüm insanlar tarafından kabul edildiği belirterek Allah inancının fitriliğini, yani aklî zorunluluk olduğunu ima etmesi, Rum suresi 30. ayetten hareketle aklı fitrat, fitratı din olarak tanımlaması ve benzeri konularda Mu'tezilî-Mâturidî çizgiye yaklaşmaktadır.

Özellikle aklın epistemolojik ve ahlâkî değerinden söz ederken, yaptığı akıl tasnifleri, aklı ilahi bir cevher kabul etmesi ve benzeri konularda, felsefenin derin etkisi altında ortaya koyduğu felsefî kelâmı dikkatleri çekmektedir.

Tüm bunlarla birlikte Gazâlî'nin hüsün-kubuh konusunda farklı kelâmî ve felsefî algıları sentezleyerek eklektik ve özgün bir düşünce ortaya koyduğu söylenebilir. Fakat Gazâlî "ortak düşman" olarak tarif ettiği sınıfların dışına çıkıp da tüm okları Mu'tezile'ye yönelttiğinde, genel Eş'arî anlayışın yanında yer almaktadır. Tarihsel bağlamı dikkate

alarak meseleye baktığımızda Gazâlî'nin takındığı farklı tavırların kendi içinde tutarlı olduğu düşünülebilir.

Kaynakça

- Ali Sami en-Neşşâr; *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul: İnsan yay.,1999.
- Bağdadi, Abdülkâhir; *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, İstanbul, 1928.
- Bevâzî, Kemâlüddîn Ahmed; *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*, Pakistan: Zam Zam Puplichers, 2004.
- Cevheri, İsmail b. Hammad; *Sihâh*, tahk. Ahmed Abdulgafur Attar, Beyrut, 1979.
- Cürçânî, Seyyid; Şerif *et-Ta'rifât*, tahk. Muhammed Basil Uyunu's-Sûd, Lübnan: Daru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdü'l-Melik; *el-Akîdetü'n-nizâmiyye*, tahk. Muhammed Zahid el-Kevseri, Mısır: Matbaatu'l-Envar, 1948.
- Çelebi, İlyas; "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:16-17, 1998-1999, ss. 55-90.
- David Hume; *Din Üstüne*, çev. Mete Tuncay, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979.
- Ebu Hilal el-Askeri; *Furûku'l-lüğaviyye*, tahk. Muhammed İbrahim Selim, Kahire: Daru'l-İlm ve's-Sekafe, 1997.
- Erdemci, Cemalettin; "Kelam İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi", *Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleniğin Yeri Sempozyumu*, Elazığ, 2004, ss. 329-344.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasen; *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, tahk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1950.
- _____, *Kitâbu'l-Lüma' fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, tahk. Hamude Ğurabe, Lübnan, 1955.
- _____, *El-İbâne an usûli'd-diyâne*, tahk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud, Kahire: Daru'l-Ensar, 1977.
- Gazâlî, Ebu Hamid; *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine*, (*el-Me'arifu'l-Akliyye*), haz. ve çev. Ahmed Kamil Cihan, İstanbul: İnsan yay., 2002.
- _____, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Kahire: Daru's-Şa'b, ty., 4 cilt.
- _____, *er-Risâletü'l-Ledüniyye*, (Mecmûatü'r-Resâili'l-İmâmi'l-Gazâlî, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996).
- _____, *el-Maznûn bihî alâ ğayri ehlihî*, (Mecmûatü'r-Resâili'l-İmâmi'l-Gazâlî, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996 içinde).
- _____, *Mihakku'n-nazar fi'l-mantık*, tahk. Ahmed Ferid el-Mezidî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- _____, *Mişkâtü'l-envâr*, (Mecmûatü'r-Resâili'l-İmâmi'l-Gazâlî, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996).
- _____, *Mizânu'l-amel*, tahk. Süleyman Dünya, Mısır: Daru'l-Me'arif, 1964.
- _____, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd: İtikâdda Orta Yol*, Neşir ve terc. Osman Demir, İstanbul: Klasik, 2012.
- _____, *el-Munkız mine'd-dalâl*, (Mecmûatü'r-Resâili'l-İmâmi'l-Gazâlî, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996).

- _____, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, tahk. Hamza b. Züheyr Hafız, Medinetü'l-Münevvera, 1413.
- _____, *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetu's-sâlikîn*, (Mecmûatü'r-Resâilî'l-İmâmî'l-Gazâlî, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996).
- _____, *Tehâfütü'l-felâsife*, (Filozoflarm Tutarıslığı), Neşr. ve terc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik, 2012.
- _____, *Meâricü'l-kuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs*, Beyrut 1988.
- Gökberk, Macit; *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- Görgün, Tahsin; "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdulcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlîli bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 5, 2001, ss. 59-108.
- İsfehânî, Rağıp; *el-Müfredât fi şarîbi'l-Kur'an*, tahk. Muhammed Halil Aytanî, Lübnan: Daru'l-Ma'rife, 2010.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemalüddin; *Lisânu'l-arab*, tahk. Abdullah Ali el-Kebir vd., Kahire: Daru'l-Me'arif, ty.
- Kâdı Abdulcebbar; *el-Muğni, fi ebvâbi't-Tevhîd ve'l-adl*, tahk. İbrahim Medkur, Kahire ts. c.15.
- _____, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Neşr. Abdülkerim Osman, Kahire 1988.
- Mâturidî, Ebu Mansur; *Kitâbu't-Tevhîd*, tahk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Beyrut: Daru's-Sadir, 2010.
- 60 OMÜİFD Neseî, Ebu'l-Mu'in; *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, tahk. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
- _____, *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-din* tahk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Ormsby, Erich Lee; *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Ankara: Kitabiyat, 2001.
- Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed; *Usûlü'd-dîn*, tahk. Hans Betrolns, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2003.
- Süleyman Dünya, *el-Hakîka fi nazaril-Gazâlî*, Mısır, 1965.
- Şehristani, Muhammed b. Abdülkerim; *el-Milel ve'n-nihal*, tahk. Ahmet Fehmi Muhammed, Lübnan: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- _____, *Kitâbu nihâyeti'l-ikdâm fi ilmi'l-Kelâm*, tahk. Alferd Guillaume, London 1934.
- Taftazani, Sa'dudin; *Şerhu'l-Akâid*, trc. ve izahat Taha Hakan Alp, İstanbul: Rihle Kitap, 2011.
- Tahanevi, Muhammed Ali; *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, tahk. Ali Dehruç, Lübnan, 1996.
- Ülken, Hilmi Ziya; *Felsefeye Giriş*, Ankara 1963.
- Watt, Montgomery; *Müslüman Aydın: Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, çev. Hanifi Özcan, Samsun: Etüt Yay., 2003.
- Yaran, Cafer Sadık; *Kötülük ve Teodise*, Ankara: Vadi yay., 1997.

