

T.C.
ORDU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI



İLK DÖNEM TASAVVUF KLASİKLERİNDE İRÂDE KAVRAMI

YAZAR

MEVLÛT KOCAMAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

DOÇ. DR. HATİCE ÇUBUKCU

ORDU- 2024

TEZ KABUL SAYFASI

Mevlüt KOCAMAN tarafından hazırlanan “**İLK DÖNEM TASAVVUF KLASİKLERİNDE İRÂDE KAVRAMI**” başlıklı bu çalışma, 29.02.2024 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak, jürimiz tarafından **YÜKSEK LİSANS tezi** olarak kabul edilmiştir.

Başkan DOÇ. DR GÜLDANE GÜNDÜZÖZ
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

Üye DOÇ. DR HATİCE ÇUBUKCU
ORDU ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Üye DR. ÖĞR. ÜYESİ SAMET KARAHÜSEYİN
ORDU ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ETİK BEYANI

Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Mevlüt KOCAMAN

ÖZET

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

İLK DÖNEM TASAVVUF KLASİKLERİNDE İRÂDE KAVRAMI

MEVLÛT KOCAMAN

İnsanın var oluşunu anlamlı kılan, insanı diğer mahlukattan ayıran en temel özelliği irâdesidir. İnsan irâdesi sayesinde özgür kararlar alabilir, tercihlerde bulunabilir. İnsanın yeryüzünde halife kılınarak mahlukatın efendisi olması, Allah'ın insana vermiş olduğu akıl ve irâde sayesinde. İnsan; irâde, akıl ve kalbinin yaptığı ittifak neticesinde bedenini ve nefsinin doğru bir şekilde yönetip, şehvet, öfke gibi sıfatlarını istikametli bir şekilde kullanabilmektedir.

Tasavvuf İslami ilimler içerisinde insanın dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamayı amaçlayan bir ilim dalıdır. Bu gayenin gerçekleşebilmesi için insanın kontrol mekanizması olan irâdesini bilinçli bir şekilde kullanabilmesi gerekmektedir. Bu maksatla çalışmada irâde kavramı inceleme konusu olmuş, tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren irâdenin hangi mana ve amaçla kullanıldığı tespit edilmiş, irâde ile bağlantılı olan kavramlar incelenerek irâdenin kapsamı belirlenmeye çalışılmıştır.

Çalışma giriş bölümünden sonra, üç bölüm şeklinde oluşturulmuş ve sonuç kısmıyla bitirilmiştir. Giriş bölümünde çalışmanın yöntemi, konusu, amacı ve kaynaklarına değinilmiştir. Çalışmanın ilk bölümünde irâdenin sözlük anlamı, irâde ile bağlantılı olan kast, meşîet, meyl, istitâat, azm, niyet, ihtiyar ve kudret gibi kavramların tanımına yer verilmiştir. Devamında ise Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde irâdenin kullanım şekillerine değinilerek meselenin daha iyi anlaşılması hedeflenmiştir. İlk bölümün sonunda da irâde kavramının önem taşıdığı kelimeler ve felsefe gibi ilim dallarının irâde hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. İkinci bölümde de zühd yaşantısı şeklinde ortaya çıkan tasavvufun, gelişim sürecinde eserleriyle katkıda bulunmuş mutasavvıfların irâde ile alakalı görüşlerine yer verilerek, irâdenin tasavvufta nasıl anlaşıldığı anlatılmaya çalışılmıştır. Çalışmanın son kısmında ise irâde kullanımı ile alakalı olan muhabbet, vecd, fenâ, bekâ, mürîd, murâd, tevekkül ve benzeri kavramlarla irâde arasındaki ilişkiye değinilmiştir.

Çalışmanın sonuç kısmında ise ilk dönem tasavvuf klasiklerinde irâde kavramının kullanım şekilleri ile alakalı değerlendirmede bulunulmuştur. Irâdenin kapsamı, ne anlama geldiği, kullanım alanları, diğer ilimlerle olan münasebeti kısaca açıklanmıştır. Çalışmanın nihayetinde irâde kavramının çok geniş bir kullanım alanı olduğu tespit edilmiş, tasavvufun ve zühd hayatının doğru anlaşılabilmesi için irâdenin vazgeçilmez bir kavram olduğu kanısına varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İrâde, Mürîd, Zühd, Meşîet, Kudret.

ABSTRACT

BASIC ISLAMIC SCIENCES

THE CONCEPT OF WILL IN THE FİRST PERİOD MYSTİCİSM CLASSICS

MEVLÜT KOCAMAN

The will is the key feature that makes human existence meaningful and distinguishes humans from other creatures. Thanks to his will, humans can make free decisions and choices. The reason why humans are the caliph on earth and the master of creatures is thanks to the will and mind that God gives. Humans can control their bodies and souls with their will. With cooperation will, mind and heart, one can make the right decisions and use titles such as conscience and anger wisely.

Şūfism is a field of science that aims to provide human happiness in this world and the hereafter in Islamic sciences. To achieve this goal, humans must use their will wisely. This study aims to determine the meaning and purpose of the concept of will, which is the control mechanism of humans and has been used by Sūfis since the early periods, and to provide a better understanding of the concept of will by examining the concept reproduced from or related to the will.

The study consisted of three chapters after the introduction and ended with the conclusion. In the introduction part, the method, subject, purpose, and sources of the study are mentioned. The first part of the study includes the dictionary meaning of will and the definition of concepts concerning will such as cast, demand, tendency, capability, determination, intention, free will, and strength. Afterward, it aims to better understand the will by looking at the ways it is used in the Holy Quran and hadiths. At the end of the first chapter, the opinions of science branches such as kalam and philosophy on will are included. The second part tried to explain how the concept of will was understood in Sūfism from the first period by giving the views of Sūfis who contributed with their work to the development process of Sūfism, which appeared with piety life. In the last part of the study, the views of Sūfis about concepts such as maḥabba, ecstasy, Baḳā, Fanā', murid, murād, tawakkul, and similar concepts related to the use of will are included.

In the conclusion part of the study, an evaluation was made regarding the usage of the concept of will in the early Sūfism classics. The extent of will, what it means, its areas of use, and its relationship with other sciences are briefly explained. As a result of the study, it was determined that the concept of will has a wide range of usage, and it was concluded that it is a necessary concept for a correct understanding of Sūfism and piety life.

Key Words: Şūfism, Will, Murid, Piety, Demand, Strength.

ÖN SÖZ

Tasavvuf Hz. Peygamber döneminde Zühd kavramıyla ifade edilmiş, sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde yaşanan bir hâl ilmi olmuştur. Tasavvufun bir hâl ilmi olmasından dolayı tasavvuf ve tasavvufla bağlantılı olan kavramların kesin bir tanımı yapılamamış, birçok farklı yorum ve anlayış tarzı ortaya çıkmıştır. Kesin bir tanımı yapılamayan kavramlardan bir tanesi de irâde kavramı olmuştur.

Allah'ın ezeli sıfatlarından biri olan irâde kavramı ilk çağlardan itibaren felsefe ve dinin tartıştığı başat kavramlardan biri olmuştur. İrâde kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de 139 defa geçmiş, Allah'ın yaratması, dilemesi, kudreti, insanın seçimleri gibi çeşitli anlamlara gelecek şekilde kullanılmıştır. Hadislerde irâde kavramı nefis terbiyesi, Allah'ın dilemesi, yaratması, insanın istekleri gibi manalarda kullanılmıştır. Tasavvufta da irâde, Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerdekine paralel anlamları ihtiva edecek şekilde kullanılmıştır.

Tasavvuf'un gayesi, irâdesini kontrol edebilen, nefesine hâkim olabilen, aklını ve kalbini yönetebilen hedef şahsiyet insân-ı kâmil'i yetiştirebilmektir. Bu amaçla başta Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamberin sünneti rehber edinilmiş, İslam'ın ilk çağlarından itibaren yetişmiş olan şahsiyetlerin, yaşantıları, tutum ve tavırları incelenmiş, tasavvuf ilmi içinde sistematik bir şekilde ele alınmıştır. İrâde kavramı ve irâde kavramından türetilen mürîd, murâd gibi kavramlar da tasavvufun daha iyi anlaşılmasında önemli etken olmuşlardır.

Bu çalışmanın amacı sadece irâde kavramının sözlük anlamını incelemek değil, irâdenin sınırları, tasavvufi yaşam içindeki etkileri, hayatın içindeki kullanım tarzları ve irâdenin insana ne kazandırdığı ile alakalıdır. Bu maksatla ilk dönem önemli tasavvuf yazarlarının eserlerinde irâde kavramına nasıl ve hangi açıdan yer verdikleri incelenmiş, İslamiyet'in doğuş ve gelişimi sürecinde irâde kavramına nasıl bir anlam yüklenildiği araştırılmış, tevekkül, muhabbet, vecd, kalb, akıl gibi kavramlarla olan münasebetine değinilmiştir.

Bu çalışmanın başından itibaren destek, öneri ve eleştirileriyle katkıda bulunan

saygıdeğer tez danışmanı hocam Doç. Dr. Hatice ÇUBUKCU' ya, çalışma fırsatı bulduğum Mütercim Asım Kütüphanesi çalışanlarına, öneri ve eleştirileriyle yardımlarını esirgemeyen arkadaşlarıma, maddi ve manevi desteklerinden dolayı kıymetli eşime sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Mevlüt KOCAMAN

İÇİNDEKİLER

TEZ KABUL SAYFASI	ii
ETİK BEYANI	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
ÖN SÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	x
1. GİRİŞ	1
1.1. Araştırmanın Konusu ve Amaçları.....	1
1.2. Araştırmanın Yöntemi.....	1
1.3. Araştırmanın Kaynakları	2
2.İRÂDE KAVRAMININ TANIMI VE BENZER MÂNÂLARI İFÂDE EDEN KAVRAMLAR.....	4
2.1. Sözlük ve Terim Anlamları.....	4
2.2. İrâde Kavramı ile Bağlantılı Kelimeler	6
2.2.1. Kast	6
2.2.2. Meşiet.....	7
2.2.3. Meyl	7
2.2.4. Halk etmek	8
2.2.5. İstîtâat.....	9
2.2.6. Azm	9
2.2.7. Niyet.....	10
2.2.8. İhtiyar	11
2.2.9. Kudret.....	12
2.3. Kur'ân-ı Kerîm'de İrâde Kavramı	12
2.4 Hadislerde İrâde Kavramı	20
2.5. Kelamda İrâde Kavramı	27
2.6. Felsefede İrâde Kavramı	33
3. İLK DÖNEM TASAVVUF KLASİKLERİNDE İRÂDE KAVRAMI.....	41
3.1. İlk Dönem Sûfilerinin İrâde İle İlgili Görüşleri	41
3.1.1. Hâris b. Esed el-Muhâsibî ve İrâde Hakkındaki Görüşleri	41
3.1.2. Ebû Tâlib el- Mekkî ve İrâde Hakkındaki Görüşleri	48
3.1.3. Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî ve İrâde Hakkındaki Görüşleri.....	54
3.1.4 Abdülkerim el Kuşeyrî ve İrâde Hakkındaki Görüşleri	57
3.1.5. Ebû Hâmid Muhammed el Gazzâlî ve İrâde Hakkındaki Görüşleri	59
3.1.6. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve İrâde Hakkındaki Görüşleri	68

4. İRÂDE İLE BAĞLANTILI TASAVVUFİ KAVRAMLAR	77
4.1. Muhabbet, Rıza ve İrâde İlişkisi	77
4.2. Mürîd, Murâd ve İrâde İlişkisi	82
4.3. Tevekkül, Teslimiyet, Melâmet ve İrâde İlişkisi	86
4.4. Vecd, Fenâ ve İrâde İlişkisi.....	92
4.5. Ruh, Nefs, Kalb, Akıl ve İrâde İlişkisi.....	96
5. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	104
KAYNAKLAR	108
ÖZGEÇMİŞ.....	114

KISALTMALAR

a.s	: Aleyhisselam
b	: bin (oğlu)
bnt	: bint (kızı)
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DEUIFD	:Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
Haz.	: Hazırlayan
İSAV	: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı
M.	: Miladi
Md.	: Maddesi
Nşr.	: Neşreden
Ö	: Ölüm Tarihi
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
vd.	: Ve Diğerleri

1. GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu ve Amaçları

Tasavvuf insanın dünya ve ahiret saadetinin teminine çalışan, sadece teorik tanımlama ve kalıplardan ibaret olmayıp hayatın içerisinde gelen, insan yaşantısını belirli bir plan dahilinde ıslah etmeye çalışan ve bunu yaparken de başta Kur'ân-ı Kerîm ve sünneti rehber edinmeye çalışan bir hâl ilimdir. İnsanın kontrol merkezi konumunda olan irâde, bu ıslah sürecindeki ana aktörlerinden birisidir. Irâde Allah'ın ezeli sıfatlarından biri olmasının yanında Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın cennette yaratılmalarıyla birlikte insana verilmiş bir özelliktir. Allah, insanda yarattığı irâde varlığından dolayı insanı muhatap kabul ederek yeryüzündeki halifesi ilan etmiştir. Irâdenin anlaşılması insanın yaratılış gayesinin anlaşılmasına katkı sağlayacağından dolayı bu tezde irâde kavramı üzerinde durulmuştur.

Araştırmanın konu başlığı "İlk Dönem Tasavvuf Klasiklerinde Irâde Kavramı" olarak belirlenmiş, tasavvufun doğuş ve gelişim sürecinde irâdeye ne gibi manalar yüklenildiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Irâde, nefis terbiyesi sürecinde başvurulana kavramlardan biri olmuştur. Bunun için seyrü sülûk yoluna girenler, irâde sahibi manasına gelen mürîd kavramı ile nitelendirilmiştir. Klasik tasavvuf eserlerinde irâde kavramı kelam ve felsefedeki gibi yaratma, güç yetirme gibi manalarda kullanılmasının yanında kalb, akıl ve ruhla ilişkilendirilmiş, nefsin azınlıklarının önlenmesinde irâdenin önemine değinilmiştir.

Araştırmanın genel maksadı İslami ilimlerin her alanında kullanılan irâde kavramının ilk dönem tasavvuf klasiklerinde nasıl bir mana ile kullanıldığını tespit etmek ve irâdenin tasavvufî hayat içerisindeki rolünü ortaya çıkartmaktır.

1.2. Araştırmanın Yöntemi

İlk Dönem Tasavvuf Klasiklerinde Irâde Kavramı adlı çalışmada kavram analizi yapılarak irâdenin semantik derinliği araştırılmıştır. Öncelikle konu ile bağlantılı kavramlar tespit edilmiş, irâde ile olan bağları ortaya konmaya çalışılmıştır. Kaynak taraması yapılarak elde edilen bulgular toplanmış, bilimsel yöntemlere uygun olarak kullanılmıştır. Irâde kavramı sadece tasavvufta değil birçok ilmi alanda

kullanılan bir kavram olduğu için, tasavvufi eserlerin yanında geniş bir ilmi kaynak taraması yapılmıştır. İlk olarak irâdenin Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımları belirlenerek incelenmiş, tefsirlerden faydalanılmış ve şerhler düşülmüştür. Ardından *Kütüb-i Sitte* bab başlıkları incelenerek hadislerdeki kullanım şekilleri ve manaları araştırılmış, çalışmaya eklenmiştir. İslami ilimler içinde irâde kavramına en çok yer veren kelam ilmindeki kullanım şekillerine yer verilmiş, Allah'ın yaratması, irâdesi ve insan irâdesi ile olan ilişkisi üzerinde durulmuştur. Kelam ilmine benzer tarzda irâdeye değinen felsefenin de irâde hakkındaki görüşleri felsefi eserlerden faydalanılarak aktarılmaya çalışılmıştır. Çalışmanın ikinci kısmında irâdenin tasavvuftaki kullanım alanlarını ve amaçlarını belirlemek için tasavvufun ilim haline geldiği ilk dönem mutasavvıflarından Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *er-Ri'âye'si*, Ebû Nasr es-Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Lüma'sı*, Ebû Bekir el-Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Ta'arruf'u*, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Ķütü'l-Ķulûb'u*, Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle'si*, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn'i*, es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *Avârifü'l-ma'ârif'i* kronolojik sıraya önem verilerek incelenmiş, görüşleri değerlendirilmiş, ilmi bir üslupla teze aktarılmıştır ilk dönem mutasavvıflarından sayılmayan lakin tasavvuf ilmindeki önemi ve birçok kavramın oluşmasında etkisi olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) de irâde hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. Son kısımda ise irâdenin kavram manasından çok tasavvufî hayat içerisindeki kullanım alanları, muhabbet, tevekkül, fenâ, vecd, kalb, akıl, ruh gibi kavramlarla olan ortak münasebetleri klasik eserlerden incelenerek teze aktarılmış ve şerhler düşülmüştür.

1.3. Araştırmanın Kaynakları

Tasavvufî terimlerin tespitinde, Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin *er-Ri'âye li-huĶûĶillâh*, Ebû Nasr es-Serrâc'ın (ö.378/988) “el-Lüma”, Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf*, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Ķütü'l Kulûb*, el-Hücvîrî'nin (ö.465/1072) *Keşfu'l-Mahcûb*, Abdülkerim el Kuşeyrî'nin *Risâletü'l Kuşeyrîyye*, Ebû Hâmid Muhammed el Gazzâlî'nin *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, Ebû Hafs Şehâbeddîn Ömer es-Sühreverdî'nin *Avârifü'l-Maârif*, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*, *Fütûhât-ı Mekkî* gibi ilk dönem klasik eserlerinden, RâĶîb el-İsfahânî'nin (ö.V/XI. Yüzyılın ilk çeyreği) *el Müfredât*, İbn Manzûr'un *Lisânü'l-Arab'ı*, Abdürrezzak el-Kâşânî'nin (ö.736/1335) *Letâifu'l-A'lam Fî İşarâtu Ehli'l-*

İlham: Tasavvuf Sözlüğü ve Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö.816/1413) *et-Ta'rîfât* isimli tasavvuf sözlüklerinden; istifade edilmiştir.

Araştırmamızda irâde kavramının hadislerdeki kullanım şekillerini belirlemek için muhaddislerden Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned'i*, Buhârî'nin (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *el-Câmi'u's-şâhîh*'ine, Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ve Tirmizî'nin (ö. 279/892) *es-Sünen'ine* başvurulmuştur.

Ayrıca bu klasik eser yazarlarının hayatlarını incelerken Ferîdüddin Attâr'ın (ö. 618/1221) *Tezkiretü'l-evliyâ'sı*, İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *el-Bidâye ve'n-nihâye'si* gibi tabakat türü eserlerden yararlanılmıştır.

İstifade edilen çağdaş kaynaklar ise Suad el-Hakim'in *İbnü'l Arabi Sözlüğü*, Süleyman Uludağ'ın *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, Zafer Erginli'nin *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, *Diyanet Hadislerle İslâm* gibi çağdaş eserlerden de istifade edilmiştir.

2.İRÂDE KAVRAMININ TANIMI VE BENZER MÂNÂLARI İFÂDE EDEN KAVRAMLAR

İnsanın en temel yetileri istemek, arzu etmek, çaba göstermektir. Canlıların bir iş veya eylemi gerçekleştirebilmesi için belirledikleri bir zaman diliminde o işi yapmak istemesi ve harekete geçmesine irâde denir. Arzu ve isteğin olmadığı bir fiil ise irâde dışı cebri bir hareket olmaktadır.¹ İstemek; insan, hayvan ve bitkilerde içgüdüselidir. Hayvan ve bitkilerdeki istemek belli dürtülere ve ihtiyaçlara bağlıdır. İnsandaki istemek duygusu ise dürtüler dışında bilinçli bir irâde seçimi ile gerçekleşmektedir.² İrâde, fikir ve görüşlerin düşünülerek amele dönüştürülmesidir. İnsanı insan yapan ve sorumlu kılan en temel özelliği budur.

2.1. Sözlük ve Terim Anlamları

İrâde farklı ilim dallarında çeşitli kullanım şekilleri ve muhtelif manaları olan bir kavramdır. İrâde kavramının nasıl ve hangi manalara gelecek şekilde kullanıldığını anlayabilmek için, önce irâde kavramının ıstılah manasını bilmek gerekmektedir.

İrâde, Arapça "r-v-d / ر و د " fiil kökünden gelen "if'al" vezninde mastardır. Sözlükte bir şeyi elde etmeye çalışmak, aşırı istemek, arzulamak, emretmek, talep etmek, tercih etmek anlamlarına gelmektedir. Ayrıca hedef, kastetmek, niyet, amaç gibi manalara da gelmektedir. İrâde bir işi yapmak ya da yapmamak için olan güç ve ihtiyâra denir.³

Tasavvufta irâde, terim olarak kişinin benliğinden sıyrılarak Allah'ı murâd etmesidir. Kişinin, irâdesi ile hakkın irâdesine teslim olup, benlik davasından vazgeçmesidir. Kişinin irâdesini, hakkın ve şeyhinin irâdesi doğrultusunda kullanarak, kendi kişiliğini irâdesiz bırakmasıdır.⁴ Bunun için tasavvufta fenâ makamları geliştirilmiş, kişilerin irâde kontrol mekanizmaları oluşturulmuş ve irâde tasavvufta terakkiyatın membaı kabul edilmiştir.

¹ Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr Sâbûnî, *el-Bidâye*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 78.

² Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili* (Ensar Neşriyat tic.aş, 2016), 118.

³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halil İtani (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 206.

⁴ Suad el-Hakîm, *İbn'l-Arabi Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (Kabalacı Yayınevi, 2005), 296.323; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf terimleri sözlüğü* (İstanbul: Kabalacı Yayınevi, 2002), 189.

İrâde, “Bir şeyi isterken veya ararken çaba sarf etti, gayret gösterdi ya da emek verdi” anlamındaki “râde-yerûdü” kullanımından türetildiği ifade edilmektedir. İrâde; şehvetten, arzudan, emelden ve ihtiyaçtan mürekkep bir kuvvettir. Bu kelime nefsin bir şeye meyletmesinin ve o şey hakkında yapılması gerekir veya yapılmayacaktır hükmünün verilmesidir, şeklinde tarif edilmiştir. Bu temel manadan sonra İrâde, bazen işin ‘evveli’; yani nefsin bir şeye arzu ve özlem duymasıyla ilgili, bazen de ‘sonla’ yani hakkında ‘yapılmayacaktır veya yapılması gerekir’ hükmünün verilmesiyle ilgili kullanıldığını belirtilmiştir. Ayrıca irâde kelimesinin Allah için kullanılması durumunda sadece ‘sonla’ yani hükmetmesi ile alakalı kullanımının geçerli olacağını, zira Allah’ın özlem duymak, meyletmek gibi eylemlerden münezzehe olduğu ifade edilmiştir.⁵

İrâde, nefsi arzularından kurtarmak, Allah’ın emirlerine yönelmek ve Allah’ın emirlerinden râzı olmaktır.⁶ İrâde ve arzu birçok düşünürce birbirine zıt kavramlar olarak değerlendirilmiş, arzu insanın nefs-i şeytani tarafını yansıtan bir vasfı olarak tarif edilmiştir.

Seyyid Abdulkâdir-i Geylani ise irâdeyi “Kulun adet olarak yaptıklarını terk etmesidir” şeklinde tarif ederek irâdenin bir kontrol mekanizması gibi olduğunu ve kulun istek ve arzularının ancak irâde ile kontrol edebileceğini vurgulamıştır.⁷

İrâde kavramı pek çok dilde farklı kelimelerle izah edilmesinin yanında Kur’ân ve hadislerde de farklı şekillerle bahsedilmiştir. Meşiet, rağbet, ihtiyar, şehvet ve meyil, irâde ile alakalı kullanımlardan bazılarıdır.⁸ İrâde bazen yaratmayı ifade ederken bazen ise istemeyi, güç yetirmeyi ifade etmiş, farklı kavramlarla ilişkilendirilmiştir. Bunun için irâde kavramını iyi anlamak ve bulunduğu konuma göre iyi yorumlamak gerekmektedir.

⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, 206-207.

⁶ Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *Ta’rifât Tasavvuf Istılahları*, çev. Abdulaziz Mecdi Tolun - Abdurrahman Acer (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 72.

⁷ Abdülkâdir-i Geylânî, *el-Gunye li’t-tâlibi’l-Hakk*, çev. Faruk Meyan (İstanbul: Bereket yayınları, 1994), 439.

⁸ Mustafa Çağrırcı, "İrâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), XXII/379.

2.2. İrâde Kavramı ile Bağlantılı Kelimeler

İrâde kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için, irâde ile eş anlamlı olan veya irâde kavramı ile bağlantılı bulunan kast, meşîet, meyl, halk, istitâat, azm, niyet, ihtiyar ve kudret gibi kavramların sözlük ve terim anlamlarının bilinmesi gerekmektedir.

2.2.1. Kast

Sözlükte kast; maksat, amaç, niyet, hedef, iktisatlı olmak gibi manalara gelmektedir. Kast; yapılan bir işi önceden tasarlayarak, kasten bile bile yapmayı ifade etmektedir.⁹

Kasıtlı yapılan bir işte tamamen irâde etkilidir. Kişinin bir işi yaparken tamamen bilerek ve isteyerek irâdesiyle yapmasına kast ya da kasti denmektedir. Her düşünce özünde bir kasıt içermektedir. Yapılan iş iyi ve kasti ise hüsn-ü kast denir. Eğer yapılan iş kötü ve kasıtlı ise sû-i kast denir. Kur'ân-ı Kerîm'de kast kelimesi "...Küfre sapanlar ise, Allah misal olarak bununla neyi kastetmiştir? derler."¹⁰ âyetinde kast, Allah'ın murâdı manasında kullanılmıştır. Kast kelimesinin tasavvufta kullanımı ise kulun bütün arzu ve isteklerden kurtulup, kastını yani irâdesini yalnız Allah'a ve onun emirlerine yöneltmesidir. Allah'ın irâdesinden başka bir kastının olmamasıdır. Kastını Allah'ın kastına vererek kasıtsız olmaktır.¹¹

Yûnus Emre beyitlerin bu kavramı şöyle kullanmaktadır;

Gider olduk dostumuza

İremedük kasdumuza

Namaz için üstümüze

Turanlara selâm olsun¹²

Diğer bir beyitinde ise Yûnus Emre;

Yûnus bunu kime diye kim kasd ide ulıya.

Şayed birimüz işleye âşıklara itmek gerek¹³

⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 404.

¹⁰ Bakara II /26.

¹¹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 847-848.

¹² Mustafa Özçelik, *Bizim Yunus* (Ankara: Sistem Ofset, 2010), 163.

¹³ Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 354.

2.2.2. Meşiet

Arapça “şâ-e” dilemek, bir şeyi yapmak istemek, arzu etmek, bir şeyin olmasını istemek gibi manalara gelmektedir. Meşiet aynı zamanda irâde etmek, yani o şeyin olmasını istemek manasına da gelmektedir.¹⁴

Meşiet ve irâde fiil sıfatlardandır.¹⁵ Kur’ân-ı Kerîm’de meşiet kavramı Allah için şöyle kullanılmıştır; “Âlemlerin Rabbi olan Allah’ın (size hür irâde vermeyi) dilemesi olmadıkça siz dileyemezsiniz.”¹⁶ Âyette insanların bir şeyi dilemesi, Allah’ın dilemesine bağlanmıştır. İnsanların fiillerini gerçekleştirmesinde irâde etmesinin yetmeyeceği, Allah’ın dilemesi harici bireylerin irâdesinin geçersiz olacağı vurgulanmıştır. Allah’ın istemesinden, irâde etmesinden bir diğer kasıt da o şeyi yaratması, yokluktan varlığa çıkarmasıdır. Allah’a ait dilemek, istemek gibi kavramlara meşiet-i hâssa-i ilahiyye denilmektedir.

Meşiet varlıktaki fiilin vuku bulması için hükmeden ilahi kuvvet olarak da tanımlanmaktadır. İbnü’l-Arabî meşietini irâdeden ayrı tutarak ilahi ilme nispet etmiş, Allah’ın ilmi ile meşietinin bir olduğunu belirtmiştir. İlmin irâdeden daha genel olduğunu, zira ilmin mümkün ve imkânsız her şey ile alakadar olabildiğini, irâdeninse varlık ve yokluktan tercih etmek üzere yalnızca mümkününe ilişebildiğini ifade etmiştir.¹⁷

2.2.3. Meyl

Meyl Arapça yönelmek, eğilim, iki taraftan birine gitmek gibi manalara gelmektedir. Meyl aynı zamanda bir şeyi istemektir. Her bireyde meyl vardır. Meyl iki yönden birine, iyiye veya kötüye yönelmektir. İnsandaki bu duygu, fiilden önce gelir ve kişileri irâdeye sürükler. Yusuf suresinde “Andolsun, kadın ona (Yûsuf’a göz koyup) istek duymuştu. Şayet Rabbinin delilini görmemiş olsaydı, Yûsuf’da ona istek duyacaktı (meyl edecekti) ...” âyetinde Hz. Yusuf’un irâdesini kullanmasından bahsedilmiştir.¹⁸ Meyl; bir şeyin kişinin hoşuna gitmesine ve ona

¹⁴ Cemaluddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab*, (Beyrut: Dârü's-Sâdir, 1993) I/103

¹⁵ Murat Memiş, “Allaha İzafesi Bakımından İrade ve Meşiet Kavramı”, (İzmir: *DEUİFD*, 2010), 96.

¹⁶ Tekvîr 81/29.

¹⁷ Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, ed. Ahmed Şemseddin (Beyrût: Darul- Kutubil-İlmiyye, 2011), III/434-435.

¹⁸ Yûsuf, 12/24.

iştiyak duymasına denir. İnsanlar genelde irâdesini meyilleri doğrultusunda kullanırlar. Meyl bir nevi bireyin tercihlerinde ağır basan yönüdür. Meyl, irâdesiz olarak var olan şeylerin asıllarına dönmesidir. Meyl hakkında diğer bir yorum da tabii eğilimleri sonucu maksatsız bir şekilde özüne dönmesi olarak tanımlanmıştır.¹⁹

2.2.4. Halk etmek

Arapça halk etmek, bir şeyi yaratmak, yeniden îcâd etmek, şekil vermek, hiç yokken tasarlamak gibi manalara gelmektedir. Halk olunan şeye ise mahluk denilmektedir.²⁰ Genel manada Allah için kullanılan bir fiil olmakla birlikte, insanların yaptıkları icat ve tasarımlarla ilgili de kullanılmaktadır. İnsanın yaptığı fiiller bir zaman ve mekân ile sınırlıyken, Allah'ın yaratması için bir zaman ve mekân sınırlaması bulunmamaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de "Ol der oluverir"²¹ âyeti bu hususa delil gösterilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de irâde, halk etmekle eş anlamlı kullanılmıştır. Âyette "Âlemlerin Rabbi olan Allah'ın (size hür irâde vermeyi) dilemesi olmadıkça siz dileyemezsiniz."²² âyetindeki dilemek yaratmak manasında kullanılmıştır. Yani Allah sizin fillerinizi yaratmadıkça, siz bir şey irâde edemezsiniz manasına gelmektedir.²³

Halk etmek yetenek ve güç isteyen bir fiildir. Eğer yeterli irâde gösterme gücüne sahip olunamazsa, fiilin ortaya çıkması mümkün değildir. Yoktan var etmek Allah'a mahsus bir fiildir. Lakin var olana şekil vermek Allah haricinde diğer varlıklar için de kullanılmıştır. İnsanların Allah'ın irâdesi haricinde bir fiil yapip yapamayacağı tartışma konusu olmuştur. İnsanların fiillerini yaratma irâdesine sahip olup olmadığı İslam tarihi boyunca mezhepler arası tartışma konusu olmuş ve hâlâ güncelliğini koruyarak günümüze kadar gelmiştir.²⁴

¹⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 479.

²⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, 157-158.

²¹ Bakara, 2/117.

²² Tekvîr, 81/29.

²³ İsfahânî, *el-Müfredât*, 359.

²⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, 360-361.

2.2.5. İstîtâat

Arapça istitâat; güç yetirmek, itâat etmek, muktedir olmak, emre boyun eğmek gibi manalara gelmektedir. Terim olarak ise bir işi yapabilmek için gerekli olan bilgi ve beceriye de istitâat denilmektedir.²⁵

İstîtâat, irâde ile bazen eş anlamlı bazense yakın anlamlı olarak kullanılmaktadır. İrâde sadece bir fiili seçmek değil aynı zamanda onu yapmaya muktedir olmaya da denilmektedir. Eğer irâde, istediği fiili yapmaya muktedir değilse, bu kimseye “irâde gösteremedi” denilmesi, kişinin irâdesinin yetersiz olduğunu göstermektedir. Kişi bir fiili cebren yapmaya zorlanıyorsa bu fiile irâde dışı yani cebri hareket denilmektedir. İstîtâat ve irâde mezhepler arasında tartışma konusu olmuş, kulun fiilde bir gücünün ve tesirinin olup olmadığı tartışma konusu olmuştur.²⁶ Sûfilerin büyük çoğunluğu, halk ve icâdın fiil ile birlikte olduğunu, kulların özünde fiili meydana getirmeye güçlerinin olmadığını, fiilin gerçekleşmesi anında hâdis bir güçlerinin olduğunu iddia etmektedirler.²⁷

2.2.6. Azm

Bir işe azmetmek, niyetlenmek, o işi yapmak için kesin karar vermek, gözünü karartmak gibi manalara gelmekle birlikte, bir işte sebat etmek, kararlılık göstermek manalarına da gelmektedir.²⁸

Gayretle ve istekle yapılan işlerde denilen “azimli olmak” da azmden gelmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de “...Biz onda bir kararlılık bulmadık”²⁹ âyetinde azm, kararlılık manasında kullanılmıştır. Bir iş yapmak isteyen birinin o işi yapmak için irâde göstermesi gerekmektedir. Eğer birey işi yapmak için irâde göstermiyor, yani o işi yapmaya azmetmiyorsa bu o kişinin, söz konusu işi yapmak istemediğini gösterir. Muhammed suresinde “...işe azmedince Allah’a verdikleri söze sadık kalsa lardı, elbette kendileri için daha iyi olurdu.”³⁰ âyetinde azm, fiillerinde samimiyet, verdikleri kararda sebat ve ciddiyet manalarında kullanılmıştır.

²⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, 310-311.

²⁶ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye akaidi*, 43.

²⁷ Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî, *et-Ta’arruf* (Kahire: Hanci Kütüphanesi, 1994), 24-25.

²⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, 334.

²⁹ Tâ’hâ, 20/115.

³⁰ Muhammed 47/21.

İnsanlardaki hâvatır, bireylerde arzu duygusunu uyandırır. Bu arzu bireyleri azmetmeye yönlendirir.³¹ Azm, fiilden önce gelir ve kişilerin istek ve kararlılığını gösterir. Bunun sonucu bireylerde irâde ortaya çıkar. Azmi ve irâdeyi ortaya çıkaran kişilerin zihinsel dünyasıdır. Tasavvufta azm ise iyi olana azmetmek, kötülüğe karşı azmi ortadan kaldırmaktır.³²

2.2.7. Niyet

Niyet kelimesi; amaç, hedef, temayül, kasıt, amaçlanan şey, amelin evveli gibi manalara gelmektedir. Niyet yapmak istenen ya da yapılmış olan eylemlerdeki asıl gayenin ne olduğu, kalbin hangi yöne meylettığı ile alakalıdır. Bireylerdeki bu gaye, iyi-kötü, güzel-çirkin olabilmektedir. İyi olan niyete hüsn-i niyet, kötü olan niyete ise sû-i niyet denmektedir.³³

İyi ve sağlıklı bir niyet nefsin arzu ve isteklerinden arındırılmış niyettir. Niyet fiilin ana belirleyicisi konumunda olup kişinin irâdesini hangi yöne kullandığıyla alakalıdır. Yapılan bir işte kişinin fiilinden ziyade niyeti önemlidir. Nitekim bir hadisi şerifte “Zira müminin ameli niyetinden hayırlıdır”³⁴ buyrulmaktadır. Yani amellerden önce kişilerin niyetleridir aslanan. Hadisten anlaşılacağı üzere yapılan iş, gerçekleşsin ya da gerçekleşmesin, gaye fiilden önemlidir. Nitekim Hakîm et-Tirmizî niyet ve irâdeyi himmet olarak ele almış, himmeti din olanın bütün işlerinin ibadet sayılacağını, himmet dünya olanın bütün işlerinin dünyalık olacağını belirtmiştir.³⁵

Yapılmış olan bir fiilde yapılan işten ziyade yapan kişinin niyeti, yani kastı önemlidir. Bir fiilde niyet iyi, fiil kötü ise, o fiili yapan kişi kötülükle suçlanamaz. Ters durumda fiil iyi, niyet kötü ise bu fiilin sahibi de ahlâklı olarak tarif edilemez. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de “Allah ancak takva sahiplerinin amellerini kabul

³¹ Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Selefi Tasavvuf*, çev. Faruk Beşer (İstanbul: Risale Yayınları, 1990), 59.

³² Ahmet Ziyaüddin Gümüshanevi, *Cami’ul Usûl ve Eki*, çev. Hüsameddin Fadiloğlu (İstanbul: Milsan Basın Sanayi, 2007), 489.

³³ Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî. *er-Ri’âye li-Hukûkallâh*. Thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. (Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1970) 248; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 279.

³⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhîh*, thk. Muhammed Zühbeyr b. Nasr (Dâru Tavki’n-Necât, 2001), “Vahy”, 1.

³⁵ Mehmet Demirci, "Himmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), XVIII/56.

eder”³⁶ buyrularak fiilin iyi olmasının, kişileri iyi yapmayacağına, yapılan işten kastın ne olduğunun önemine vurgu yapılmıştır. Kur’ân’da geçen Hâbil ile Kâbil’in hikayesinde Allah’ın, samimi, içten bir niyet taşıyan Hâbil’in hediyesini kabul etmesi, iyi ve samimi bir niyet taşımayan Kâbil’in hediyesini kabul etmemesi, buna verilebilecek en güzel örneklerden biridir.

2.2.8. İhtiyar

Hayır kökünden gelen ihtiyar, iyi olanı istemek manasına gelir.³⁷ İhtiyar sözlükte seçmek, istemek, gönüllü olmak, kendi isteğiyle yapmak gibi manalara gelmektedir. Bir fiilin ihtiyari olabilmesi için fiil sahibinin bilinci açık ve aklî dengesi yerinde olması gerekmektedir. Akıl ve bilinci yerinde olan kişinin irâdesi ile almış olduğu kararlar ihtiyaridir. İnsandaki bu ihtiyar yeteneğine cüz’î ihtiyârî denilmektedir. Eğer kişi irâdi seçim hakkına sahip değilse bu fiiller, ihtiyari olmaktan çıkıp cebri bir hareket halini almaktadır.³⁸

Tasavvufta ihtiyar ile irâde eş ve benzer anlamı kullanılmıştır. İhtiyar tasavvufta bireyin seçimleri ve istekleri manasına gelmektedir. Kulun isteklerini Allah’ın isteklerine çevirmesi onun dışında bir isteğinin olmamasıdır. Tasavvuf tarif edilirken “ihtiyârî terk etmek” ten ibarettir şeklinde tarif edilmiştir.³⁹ İrâde ise mürîdin dünyevi isteklerinden kurtularak ihtiyarını Allah’ın ihtiyarına bırakmasına denilmektedir.⁴⁰ Tasavvufta elsiz, dilsiz olmak terimi de mürîdin irâdesini şeyhine bırakarak ihtiyarını, ihtiyarı ile terk etmesine denilmektedir. Baba yokluk bu kavramı beytinde şöyle kullanmaktadır;

İhtiyar ile bir kişi kılsa mürşide inabeti

Tez erer maksuduna hem ahir bulur selameti.⁴¹

³⁶ Mâide, 5/27.

³⁷ Rağib el-İsfahanî, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü* (İstanbul: Çıra Basın Yayın Ltd. Şti, 2012), 366.

³⁸ Rağib el-İsfahanî, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü* (İstanbul: Çıra Basın Yayın Ltd. Şti, 2012), 366.

³⁹ el-Cürcânî, *Ta'rifât*, 104.

⁴⁰ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 480-481.

⁴¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 104.

2.2.9. Kudret

Kudret Arapça güç yetirmek, iktidar sahibi olmak, yetenek gibi manalara gelmekte olup irâde ile eş anlamlı olarak da kullanılmaktadır. Kudret genel manada hayat sahibi olan varlıkların bir eylem yapabilmek için sahip oldukları enerji ve gücü tanımlamak için kullanılmıştır.⁴²

İnsanlar bir işi yapabilmek için belirli bir oranda güç ve yeteneğe sahip olmaları gerekmektedir. Bu güç kişilerde yeterli oranda bulunmadığı takdirde fiil gerçekleşmemektedir. Bir fiilin ortaya çıkabilmesi için öncelikle irâde gösterilmesi gerekmektedir. Ardından irâdenin gerçekleşebilmesi için kudret safhasına geçilmektedir.

Kudretin insanlarda ve hayvanlarda var olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Kudret özel olarak Allah için kullanılmaktadır. Âyet-i kerimede Allah, kudret eliyle yarattığını bildirmiştir.⁴³

İslamiyet'te mutlak ve kadîm olan güç Allah'ındır. Kadîm olan güçten kasıt ilk kudret, gücün kaynağı olan mutlak kudrettir. Kulların sahip olduğu güç ise hadis olan kudrettir ve mutlak kudrete bağlıdır.⁴⁴ Mu'tezile gibi bazı mezhepler kulun mahluk irâde ve kudretinin olduğunu savunsa da Cebriyye gibi bazı mezhepler kulun hiçbir güç ve kudretinin olmadığını savunmuşlardır. Kelam ilminde mezhepler arasında bu konu sürekli bir tartışma konusu olmuştur.

2.3. Kur'ân-ı Kerîm'de İrâde Kavramı

İrâde kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de 139 defa geçmektedir.⁴⁵ Kur'ân-ı Kerîm'de irâde; meşiet, şehvet, meyl, rağbet, kast, ihtiyar gibi kelimelerden türeyen birçok isim ve fiil mevcuttur. Bu fiillerden irâde, meşiet, rağbet, ihtiyar gibi fiiller Allah'a nispet edilmektedir.⁴⁶ Kur'ân-ı Kerîm'de geçen irâde fiillerinin 47 tanesinin öznesi Allah'tır.⁴⁷ Allah'ın yaratması ve dilemesi irâde terimiyle ifade edilmiş, Allah

⁴² İsfahânî, *el-Müfredât*, 394.

⁴³ Sâd 38/76.

⁴⁴ Ebu Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi' d- Din* (Cidde: Dârü'l Minhac, 2011) VII/22.

⁴⁵ Mustafa Çağrıcı, "İrâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), XXII /381.

⁴⁶ Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 122.

⁴⁷ Memiş, "Allah'a İzafesi Bakımından İrade ve Meşiet Kavramı", (İzmir: DEÜİFD, 2010), 99.

bizzat fail kabul edilerek fiillerinde, hükümlerinde hür olduğu belirtilmiştir.⁴⁸ Kur'ân-ı Kerîm'de insan irâdesi ile ilgili âyetlerde daha çok insanın hayır ve şer seçimlerindeki rolü ve etkisi, insan irâdesinin sınırı, bireyin irâdesini nasıl kullanması gerektiği gibi konular etrafında şekillenmiştir.

İrâde kelam ilminde geçtiği üzere küllî irâde yani Allah'a ait irâde ve cüz'î irâde yani kısıtlanmış irâde olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Küllî irâde, Allah'ın irâdesi, mutlak olan irâde olarak tanımlanmış ve ezelde var olan irâdenin yalnız Allah'a ait olduğu belirtilmiştir. Ondandır gayrı olan bütün irâde ve gücün varlığını onun irâdesinden aldığına değinilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de "Allah, bir topluluğa kötülük diledi mi (hükmetti mi), artık o geri çevrilemez"⁴⁹ buyrulmaktadır. Allah murâd ettiğinde, murâd ettiği şey değişmeksizin olur.⁵⁰ Yani O'nun irâdesi ile kudreti birdir. Hükmettiği an olur.⁵¹ Kâinatta var olan harekât ve irâde onun irâdesindedir. Sonradan varlığa bürünmüş olan âlem ise hâdistir. Hâdis olan asla mutlak kudrete sahip olamaz. Hâdis olanın kudreti, mutlak kudretin onda var ettiği kudret miktarıdır. İrâdesi, mutlak irâdenin onda koyduğu sınırlar dahilindedir. Bunun içindir ki yaratılmış olan varlık kısıtlanmıştır.

Allah'ın dilemesi, irâde etmesi biz yaratılmışlardan farklıdır. Onun irâde etmesi emretmesidir.⁵² Bakara suresinde "Allah, size kolaylık murâd eder (emreder), zorluk murâd etmez (emretmez)"⁵³ âyetinde dilemesi o şeyin olması manasına gelmektedir. Allah için güç yetirmek ya da emek sarf etmek gibi bir durum söz konusu değildir. Nitekim âyet-i kerimede "Biz bir şeyi istediğimiz (irâde ettiğimiz) vakit sözümüz sadece, ona, "ol" dememizdir. O da anında olur"⁵⁴ buyrulmuştur. Allah'ın dilemesi bir zamana bağlı değildir. Onun dilemesi ile yapması aynı andadır. Zaman kavramı yaratılmışlar için vardır. Yaratılmış olanların, bir şey yapmak istediklerinde bir zaman ve mekâna bağlılık zorunluluğu vardır. Bu

⁴⁸ Mustafa Çağrı, "İrâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), XXII/379.

⁴⁹ Ra'd, 13/11.

⁵⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, çev. İsmail Kraçam vd. (İstanbul: Zehraveyn, 1992), V/130.

⁵¹ Salih Öğretici, "Semantik Açından Tefsirlerde İrâde Kavramı", (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, 2015), 75.

⁵² Öğretici, "Semantik Açından Tefsirlerde İrâde Kavramı", 75.

⁵³ Bakara, 2/185.

⁵⁴ Nahl, 16/40.

zorunluluk, mahluk olan insan irâdesinin, mâbud olan Allah'ın irâdesine bağlı olduğunu, cüz'i irâdenin, külli irâdenin sınırları dahilinde hareket edebildiğini göstermektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de insanların irâde sahibi olduğu belirtilerek, bu irâde ile ilahi irâde ilişkisine değinilmiştir. Nitekim âyet-i kerimede “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz”⁵⁵ buyrulmuştur. Bu âyet-i kerimeden Allah'ın insanları cebre zorladığı fikrine ulaşanlar vardır. Lakin kastedilen Allah'ın izni ile kulların fiillerini gerçekleştirebildiğidir. Âyette kulların istedikleri fiillerin olabilmesi için Allah'ın kudret ve irâdesinin gerekliliğine değinilerek, insan irâdesinin ilahi irâde ile sınırlandırıldığı vurgulanmıştır. Elmalılı âyetle ilgili; Allah'ın irâdesi olmadan kulların irâdesinin bir işe yaramayacağını, mülk sahibinin mülkünde istediği gibi tasarruf edebileceğini, doğru veya yanlış olan fiillerin onun izni haricinde gerçekleşmeyeceğini, Allah'ın mutlak irâdesinin tereddütsüz vuku bulacağını ifade etmiştir. Lakin kulların irâdesinin vuku bulmasının Allah'ın irâdesine bağlı olduğunu, kulların her istediklerinin olmamasını, irâde kısıtlılığına delil getirmiştir.⁵⁶

Mukayyet olan irâde yani kısıtlı irâde ile alakalı Yûnus suresinde “Allah'ın izni olmadıkça, hiçbir kimse iman edemez”⁵⁷ buyrulurken, irâde ile var olan bütün fiillerin, onun izni ve irâdesi dahilinde olduğu, onun izni haricinde bir kimsenin iman edemeyeceği vurgulanmıştır. Allah'ın izni olmadan iman edememekten kasıt, Allah'ın bilgisi dışında bir şey gerçekleşmeyeceğidir. Nitekim “O'nun ilmi haricinde bir yaprak bile düşmez”⁵⁸âyetinden de anlaşılacağı üzere, insanın irâdesi ile yaptığı fiiller dahil kâinatta meydana gelen her bir olay, Allah'ın ilmi ve kudreti dahilinde vuku bulduğudur. Zira diğer bir âyet-i kerimede “O ilmiyle her şeyi kuşatmıştır”⁵⁹ ifadesi ile Allah, ilmi ile her şeyden haberdar olduğunu vurgulamıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de insana irâde verilmesiyle insanın diğer varlıklardan ayrıldığına, irâde ile insanın meylini iyiye ya da kötüye yöneltebileceğine değinilmiştir. Kehf

⁵⁵ Tekvîr, 81/29.

⁵⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX /40.

⁵⁷ Yûnus, 10/100.

⁵⁸ En'âm, 6/59.

⁵⁹ Tâhâ, 20/98.

sucesinde de “Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin”⁶⁰ buyrularak, kişinin seçim yapabilme hakkına vurgu yapılmıştır. İnsanın eşref’i mahluk yahut esfel’i sâfilîn arasında olması ve muhatap ittihaz edilmesi de yaratılıştan gelen hür irâde varlığı ile mümkündür.

İnsanın irâdesinin var olup olmadığı tartışma konusu olmuş, Mu‘tezile alimleri insanın irâdesinin tamamen hür olduğunu iddia ederken, Cebriyye insanın irâdesinin olmadığını kabul etmiştir. Bir kısım kelamcılar insan irâdesinin varlığını cüz’î irâde tabiri ile tarif etmişlerdir. İnsanın cüz’î irâde ile irâde etme yetisinin, onda var olan hayat ve hür irâde sonucu olduğunu savunmuşlardır. Âyet-i kerimede “Allah, bir kimseyi yalnız gücünün yettiği şeyle sorumlu kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır”⁶¹ buyrulmuştur. Âyette yüklenilen sorumluluk irâde gerektirir. İnsanın gücünün yeteceği kadar şeyle sorumlu tutulması, takatinin üstünde bir şeyle yükümlü tutulmaması da insandaki irâde varlığının göstergesidir. Zira irâdenin olmadığı bir yerde, sorumluluktan bahsetmek mümkün değildir. Nitekim insanda var olan seçme duygusu da bu irâdenin varlığına işaret etmektedir. Bu konuda İbnü’l-Arabî’de insanın takatinin altında bir yükü sorumlu tutulduğunu, amellerin insan için kolaylaştırıldığını belirtmiştir.⁶² Âyetin devamında insanın yaptığı iyilik veya kötülük, kazanmak olarak ifade edilmiştir.

Bir şeyi kazanmak veya kaybetmek irâdi seçimlerimize bağlanmıştır. Nitekim iradi olmayan kazanımlarda bireyin fiile etkisinden bahsedilemez. Mutlak irâdeden ayrılan cüz’î irâde her ne kadar hür olsa da bir sınırı vardır. Bu sınırı aşması mümkün değildir. Âyetten çıkarılabilecek husus bireylerin seçimlerinde özgür olduğu, zarar ve menfaati kendine celbedebileceğidir.

Âyet-i kerimede “O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır.”⁶³ buyrularak hayatın insan için bir imtihan yeri olduğu vurgulanmıştır. Âyetlerden de anlaşılacağı üzere insanların amel seçiminde özgür bırakıldığı, herkesin amelleri doğrultusunda değerlendirileceği anlaşılmaktadır.

⁶⁰ Kehf, 18/29.

⁶¹ Bakara, 2/286.

⁶² Muhyiddin İbn Arabî, *Tefsir-i Kebir Te’vilât*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kısın Yayınları, 2008), I/171.

⁶³ Mülk, 67/2.

“Dinde zorlama yoktur”⁶⁴ âyetinde de kişilerin dine zorlanamayacağına, bireylerin hür irâdesi ile seçim yapabileceğine değinilmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de değinilen diğer bir husus da Allah’ın insanı mahlukatın efendisi olarak yarattığı ve insan oğluna verdiği irâde ile terakkiyat kapılarını açtığıdır. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de “Hani, Rabbin meleklere, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti. Onlar, “Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamdederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz.” demişlerdi. Allah da “Ben sizin bilmediğinizi bilirim” demişti”⁶⁵ şeklindeki âyette Allah’ın bir halife yani kendi reyi ile hareket eden, hayıra ve şerre meyli olan, kendi görüşü ile karar verebilen bir varlık yaratacağından bahsetmektedir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran, değerli kılan en temel özelliği de irâdesi ile aldığı kararlar doğrultusunda terakki edebilen bir varlık olmasıdır.⁶⁶ Elmalılı âyette Allah’ın kullarına bazı salahiyetler vereceği, kulların, Allah’ın vekili olarak, yaratılmışlar üzerinde irâdesi ile hükmedeceğini, Allah adına bazı hükümleri icra edeceğini ve irâdesini Allah’ın irâde ve emirlerine göre kullanacağını ifade etmiştir.⁶⁷ Elmalılı devamında meleklerin kendilerini danışman konumunda görerek, bir yandan bu şerefi takdir ederken, diğer yandan da yer yüzünde halife olacak kadar yetkili bir irâdenin varlığını, yeryüzünde şer ihtimalini ortaya çıkarmasından korktuklarını belirtmiştir.⁶⁸

Âyet-i kerimede “Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir”⁶⁹ buyrulmuştur. Âyette sorumluluğu dağlar ve yerkürenin almadığı vurgulanarak, insanın diğer varlıkların aksine emaneti yüklediği vurgulanmıştır. Emanet insanın özgür irâdesiyle yapmış olduğu tüm amelleri kapsamıyla birlikte, insanın kendisine ait görmediği bir olgu olarak tanımlanabilmektedir. Emaneti yüklenmekle insan, fiillerinin kendisine nispet etmekten uzak durduğu, fiillerin sahibi olarak Allah’ı gördüğü manasına

⁶⁴ Bakara, 2/256.

⁶⁵ Bakara, 2/30.

⁶⁶ Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012), I/101.

⁶⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, I/258.

⁶⁸ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, I/259.

⁶⁹ Ahzâb, 33/72.

gelmektedir. Emaneti yüklenmekten bir diğer kasıttaki insanın sorumlu tutulmasıdır. Şüphesiz irâdesi olmayan bir varlığın bir şeyden sorumlu tutulması imtihan edilmesi olanaksızdır. Bir varlığın sorumlu tutulabilmesi için onda seçme özgürlüğünün ve akli varlığın olmasını gerekir. Akli varlığı olmayanın irâdesi de yoktur. Irâde olaylar hakkında muhakeme yeteneği ister. Aklın olması da irâde için yeterli değildir. Aynı zamanda yapılan işte zorlama da olmaması gerekir. Zira cebren yaptırılan bir fiilde de kişinin irâdesinden bahsetmek pek de mümkün değildir.⁷⁰

Kur'ân-ı Kerîm'de, insanın irâdesini terbiye etmesine büyük önem verildiği ve heva ve hevesinin peşinden gitmemesi gerektiği vurgulanmıştır. Şeytanın ve nefsin insanı kötülüğe sürüklediği âyetlerde belirtilmiştir. Nitekim Yusuf suresinde “Ben nefsimi temize çıkarmam, nefis daima kötülüğü emreder”⁷¹ buyrulmuştur. Allah insanı iyiye ve kötüye istidadı olan bir varlık olarak yaratmış, lakin kötülüğe rızasının olmadığını, insanların bunlardan uzak durması gerektiğini âyetlerde bildirmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de “O, size ancak kötülüğü, hayâsızlığı ve Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri söylemenizi emreder”⁷² âyetinde, şeytanın insanı bilmediği çirkin işleri emrettiği vurgulanmıştır. Bu âyetten, şeytanın insanı bir şeylere zorladığı manası çıkmamaktadır. Şeytanın insanlara kötülüğü tavsiye eden insanlara vesvese veren bir varlık olduğu anlaşılmaktadır. Elmalılı bu konuda şeytanın batılı hakikat, kötülüğü iyi gibi göstererek, insana vesvese veren, şerre teşvik eden bir varlık olduğunu, bu teşviğinde emir şeklinde ifade edildiğinden bahsetmiştir.⁷³

Şeytan ve nefis birbirini destekleyen ve insanı şerre yönelten varlıklar olarak tarif edilmişlerdir. Şeytanın vesvese vermesi Kur'ân-ı Kerîm'de “Eğer şeytandan gelen bir vesvese seni ayartmaya çalışırsa, hemen Allah'a sığın. Çünkü O, hakkıyla duyardır, hakkıyla bilendir.”⁷⁴ âyeti, “De ki: İnsanların kalplerine vesvese sokan, pusuya çekilen cin ve insan şeytanının şerrinden insanların Rabbine, insanların

⁷⁰ Karaman vd., *Kur'an yolu*, IV /405.

⁷¹ Yûsuf, 12/53.

⁷² Bakara, 2/169.

⁷³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I /481.

⁷⁴ Fussilet, 41/36.

Melik'ine (sahibine, hâkimine) insanların İlâh'ına sığınırım"⁷⁵âyeti ve "De ki: 'Ey Rabbim, şeytanların kışkırtmalarından sana sığınırım; onların bana yaklaşmalarından da sana sığınırım"⁷⁶ gibi âyetler şeytanın insana mutlak müdahalesinin olmadığını, ancak kuruntu ve vesveselerle insanı saptırmaya çalıştığı sonucuna ulaştırmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de "Görmedin mi ki şüphesiz, göklerde ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların çoğunluğu Allah'a secde etmektedir. Birçoğunun üzerine de azap hak olmuştur."⁷⁷ buyrulurken insanın diğer varlıklardan farklı olarak iradi seçimlerinin olduğu, bir kısmının irâdesi ile Allah'a secde ettiği diğer bir kısmının ise Allah'a secde etmediği, isyankâr olduğu vurgulanmıştır. Elmalı Allah'ın irâdesi ve hükümler karşısında insanlarda dahil tüm mahlukatın boyun eğdiğini belirterek, âyette insanın hür irâdesi ile secde edip etmemesinden bahsedildiğini belirtmiştir.⁷⁸

İnsanın mâsiyet ve tâat'ini Kur'ân-ı Kerîm'de "Sizden bir kısmı dünyayı diğer bir kısmı da âhireti istiyor"⁷⁹ şeklinde tarif etmiştir. Yine başka bir âyet-i kerimede "Siz dünyayı tercih ediyorsunuz, oysa âhiret daha hayırlı ve kalıcıdır"⁸⁰ buyrulmaktadır. Bu âyetlerde insanın seçme özgürlüğüne vurgu yapılmış ve insanın irâdesini kötüye ve iyiye meylettirebileceğinden bahsedilmiştir. Dünya hayatının insanlar açısından cazip olduğu, ancak ahiretin insanlar için daha hayırlı olduğu, irâdesini ahireti kazanmak için kullananların hayırlara ulaşacağı anlatılmaktadır.⁸¹ Kur'ân-ı Kerîm'in bu âyetlerinden Allah'ın cebr ile yarattıklarını fiile zorlamadığı, insanların seçimleri noktasında özgür bıraktığı anlaşılmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de "Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım isteriz"⁸² buyrulmaktadır. Âyette geçen yardım isteriz cümlesi, eksik olan varlığın kendisinden daha yetkin olan bir varlıktan yardım istemesi manasına gelmektedir. İstemek seçme yeteneği ve hür irâde gerektirmektedir. Allah'tan yardım istemek

⁷⁵ Felâk, 113/1-5.

⁷⁶ Mü'minûn, 23/97.

⁷⁷ Hac, 22/18.

⁷⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V /479.

⁷⁹ Âl-i İmran, 3/152.

⁸⁰ A'lâ, 87/16,17.

⁸¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V /605.

⁸² Fâtîha, 1/5.

ise ancak kulda var olan özgür irâde ile mümkün olabilmektedir. Elmalılı yardım isteriz ifadesi ile kulların irâdesi olduğunu ve Allah'tan bir şeyler istemenin, kulların hakkı olduğu manalarının çıkarılabileceğini ifade etmiştir.⁸³

Kur'ân-ı Kerîm'de "Eğer inkâr ederseniz, şüphesiz Allah sizin iman etmenize muhtaç değildir. Ama kullarının inkâr etmesine razı olmaz. Eğer şükrederseniz sizin için buna razı olur. Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın yükünü yüklenmez. Sonra dönüşünüz ancak Rabbinizedir. O da size yaptıklarınızı haber verir. Çünkü O, göğüslerin özünü (kalplerde olanı) hakkıyla bilir."⁸⁴ âyetinde insanların kendi irâdeleri ile yaptıkları kötü işlerden Allah'ın razı olmadığını fakat yaptıkları iyi fiillerden Allah'ın razı olduğu vurgulanarak, Allah'ın onları cebre zorlamayacağı, insanların irâdelerinde özgür oldukları vurgulanmıştır. Aynı zamanda âyet-i kerimede insanların birbirlerinin yaptığı şeylerden sorumlu olmadığına, her bireyin kendinden sorumlu olduğuna da değinilmiştir.⁸⁵

Kur'ân-ı Kerîm irâde kontrolünün sağlanmasına yönelik birçok emir ve yasak getirmiştir. Cinsel arzu ve emelleri galeyana getiren, irâde kontrolünü zafiyete uğratan ve ahlâksızlığa sevk eden yolların önüne set çekilmesi bu bağlamda alınan tedbirlerdendir. "(Resulüm!) Mümin erkeklere söyle: Gözlerini (harama bakmaktan) sakınsınlar, iffetlerini de korusunlar! Çünkü bu, kendileri için daha doğru bir davranıştır ... Mümin kadınlara da söyle: Gözlerini (harama bakmaktan) korusunlar; namus ve iffetlerini esirgesinler. Görünen kısımları müstesna olmak üzere, ziynetlerini teşhir etmesinler."⁸⁶ âyetinde Allah, insanları harama götürecek olan yolları kapatmaya ve irâdenin ahlâksızlıklarını engellemeye yardım edecek emirleri ile insanlara, irâde kontrolünde yardım etmiştir. Allah insanlara sosyal hayatta nasıl bir tutumda olmaları gerektiğini de âyetlerde anlatmıştır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de" O halde sen, akrabaya, fakire, yolda kalmışa hakkını ver. Allah'ın rızasını irâde edenler için bu, en iyisidir. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir"⁸⁷

⁸³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I /68.

⁸⁴ Zümer, 39/7.

⁸⁵ Karaman vd., *Kur'an yolu*, IV/601.

⁸⁶ Nûr, 102/31.

⁸⁷ Rûm, 30/38.

buyrulmuştur. Bu âyette doğrudan bireylerin irâdesine vurgu yapılmış, Allah'ın irâdesini irâde edenlerin kurtuluşa erecekleri vurgulanmıştır.⁸⁸

İrâde kullanımının en sıhhatli yolu ilahi irâdenin bizden istediği şekilde irâdemizi kullanmaktır. Nitekim âyet-i kerimede “Hayır! Rabbine andolsun ki onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp sonra da verdiği hükme, içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar.”⁸⁹ buyrulmuştur. Âyette insanların Allah Resulü'nün verdiği kararlara koşulsuz, tereddütsüz uymaları istenmiştir. Tasavvufun esaslarından olan irâdeyi yok etmek deyimi ile âyette geçen tam teslimiyet ifadesi yakından ilgilidir. Âyette Allah ve Resul'ünün verdiği hükümler karşısında insanların irâdesiz kalmalarını, irâdelerini Allah ve Resul'ünün irâdesine teslim etmeleri istenmiştir.⁹⁰

Neticede irâde kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın dilemesi, yaratması, emretmesi, istemesi, cebrettirmesi gibi manalarda kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen diğer kullanımlarında ise kulların bir şeyi istemesi, dilemesi, yapması gibi anlamlara gelecek şekilde ifade edilmiştir. İrâde cümle içinde geçtiği konuma göre farklı manalara gelecek şekilde yer verilmiş, bazen Allah'ın gücünü ifade ederken bazen de Allah'ın dilemesi, istemesi, emretmesi manasında istimal edilmiştir. Bütün bu kullanımların doğru anlaşılması için Kur'ân-ı Kerîm'in bütünlük içinde, âyetlerin siyâk ve sibâkına bakılarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

2.4 Hadislerde İrâde Kavramı

Hadislerde irâde kavramı nefis terbiyesi, Allah'ın dilemesi, yaratması, insanın istekleri gibi çeşitli manalara gelecek şekilde kullanılmıştır. Tasavvufta irâde kavramını anlayabilmek için şüphesiz İslam'ın ana kaynaklarından olan hadislerde irâdenin kullanım tarzını anlamak gerekmektedir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran, sorumlu ve üstün kılan en önemli özelliklerinden biri olan irâde hakkında Hz. Peygamber'in eğitici ve yönlendirici sözleri, konuyu anlayabilmemiz açısından çok ehemmiyetlidir. Bu minvalde irâde ile alakalı hadislerin bir kısmını aktarmaya çalışacağız.

⁸⁸ Karaman, vd., *Kur'an yolu*, IV/314.

⁸⁹ Nisâ, 4/65.

⁹⁰ Karaman, vd., *Kur'an yolu*, II /65.

İslamiyet, insanın her açıdan mükemmelliğe ulaşmasını hedeflemektedir. Bu hedeflerden ilki ise insanın ahlâki açıdan olgunlaşmasını sağlamaktır. Nitekim Hz. Peygamber de güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderildiğini bize bildirmektedir.

Hz. Peygamber ahlâkla alakalı hadislerinde kişilerin irâdeleri ile kendilerine hâkim olabilmelerini esas güç olarak tarif etmiş, kaba kuvvetin insanları güçlü kılmadığını belirtmiştir. Hz. Peygamber insanların yaptığı fiillerin kıymetini, hacmine göre değil, önemi ve kıymetine göre değerlendirilmiştir. Nitekim bir hadis-i şerifte “Güçlü kimse, insanları güreşte yenen değil, bilakis öfke anında kendisini tutan, irâdesine hâkim olandır.”⁹¹ buyurmuştur. Bu hadiste Hz. Peygamber, kişinin karşısındakini maddeten ezenin değil bilakis irâdesini kontrol ederek karşısındakine karşı öfke anında kendisini dizginleyebilenin güçlü olduğunu vurgulamıştır. Hz. Peygamber’in öfke kontrolü ile alakalı bu tavsiyesi ancak iyi bir irâde terbiyesi ile mümkün olabilmektedir. Zira öfke anında insanların büyük çoğunluğu muhakeme yeteneğini yitirerek bazen asla yapmak istemedikleri fiilleri dahi yapabilmektedirler. Bu da irâde zayıflığından kaynaklanmaktadır. Irâde, nefsin meyillerini, kötü niyetlerini dizginleyebilen bir mekanizmadır. Bu mekanizmanın canlı tutulması insan yaşamı ve huzuru için çok ehemmiyetlidir.⁹²

Hz. Peygamber Sedd-i zerâi‘, yani insanları kötü yollara sürükleyecek yolların önlenmesi hususunda da irâde eğitimine önem vermiştir. Hadiste “Kim bana, iki çene ve iki bacağı arasındaki mevzuunda söz verir kefil olursa, ben de ona cennet için kefil olurum.”⁹³ buyurmuştur. Şüphesiz insanların irâdelerini zafiyete uğratan en etkin şeylerden biri de şehvî arzular ve konuşma isteğidir. Hz. Peygamberde bu zafiyet noktalarının terbiye edilmesine dikkat çekmiş, kontrol mekanizmasının önemine vurgu yapmıştır. Zira kontrol mekanizmasının zayıf olduğu kişilerde, bu konularda zafiyetlerin arttığı bilinmektedir. Şüphesiz irâde terbiyesinin en temel yolu, inandığımız ve bildiğimiz şeylere teslimiyetle mümkündür. Dolayısıyla insanların irâde terbiyesi ancak Allah ve Resul’ünün emirlerine gönülden bağlı olmakla mümkün olabilmektedir. Nitekim hadis-i şerifte “Arzuları (hevâsi)

⁹¹ Buhârî, “Edeb”, 76.

⁹² Mehmet Emin Özafşar, v.d, (ed.), *Hadislerle İslâm: Hadislerin Hadislerle Yorumu*. (Ankara:Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), I/105.

⁹³ Buhârî, “Rikâk”, 23.

getirdiğim şeylere (İslâm gerçeğine)uymadıkça hiçbiriniz (olgun) mümin olamaz.”⁹⁴ buyrulmuştur. Hadiste geçen arzu ifadesi, kişinin istekleri, yapmayı arzuladığı işler gibi manalara gelmektedir. Arzu bütün yaratılmış olan varlıklarda vardır ve herkeste farklı şekilde tezahür etmektedir. Kiminin arzusu yemek yemek, kiminin dünyalık bir şey elde etmek, kimininse Allah’ın rızasını kazanmaktır. İslam’ın istediği, arzu ettiği şey ise insanların, Allah ve Resul’ünün emir ve isteklerini yerine getirmesi, Allah ve Resul’ünün istedikleri dışında bir şeyi arzu ve irâde etmemesidir. Hadisten de anlaşılacağı üzere kâmil bir iman ancak Allah ve Resul’ünün emirlerine gönülden bağlı olmakla mümkündür.

Hadislerde İnsanın Allah’ın emirlerine karşı mutlak itâat etmesinden ve bunda bir seçim yapmamasından bahsedilmektedir. Bu manada Rafi’ b. Hadîç (r.a.)’den rivâyete göre, Hz. Peygamber “Sizden biriniz yatağına girince sağ yanı üzere yatıp şöyle desin: “Allah’ım irâdemi sana teslim ettim yönümü sana döndürdüm. Sırtımı sana dayadım. İşlerimi sana bıraktım. Senden kurtulmak ancak sana dönmekle mümkündür. Senin kitabına ve elçine iman ettim.”⁹⁵ buyurmuştur. Hz. Peygamber’in öğrettiği “Allah’ım irâdemi sana teslim ettim” kısmından da anlaşılacağı üzere peygamberin, Allah’ın emirlerine uyma noktasında kişilerin, irâdesiz bir şekilde Allah’ın emirlerine uymalarını istemektedir.

Hz. Peygamber yaratılmış olan bütün mahlukatın irâdesinin, Allah’ın elinde olduğuna değinmiş, kötülükten korunmak için Allah’a dua edilmesini istemiştir. Nitekim bir hadis-i şerifinde “Allah’ım Ey göklerin ve yerlerin Rabbi, bizim ve her şeyin rabbi, taneyi ve çekirdeği yaran, Tevrat’ı, İncil’i ve Kur’ân’ı indiren! Şerlilerin şerrinden sana sığınırım ki her şeyin irâdesi senin elindedir. Ezeli olan sensin senden önce hiçbir varlık yoktur. Ebedi olan sensin senden sonra hiçbir varlık yoktur.”⁹⁶ şeklinde uyumadan önce dua edilmesini istemiştir. Bahsi geçen hadiste irâdeye farklı bir noktadan değinilmiş, kâinatta var olan bütün fiillerin yaratıcısının, mutlak kudret sahibi Allah olduğuna değinilerek, sonradan var olan bütün mahlukatın ve güçlerinin mutlak kudrete dayandığına vurgu yapılmıştır. Her

⁹⁴ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b . Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *Şerhu’s-Sünne*, thk. Şuayb el-Arnaût, Züheyr eş-Şâvîş (Dimeşk: Mektebetü’l İslami, 1983), “İman”,22.

⁹⁵ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. (Mısır: Mustafa Babi’l-Halebî, 1975), “Davet”, 16.

⁹⁶ Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi ‘u’s-şahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Daru İhyait Türasil Arabi, 1972), “Zikir”, 2713.

ne kadar Allah insana irâde yeteneği vermişse de nihai noktada bu irâdenin esas yaratana, irâde edeni Allah'tır. Bunun için Allah'a fâil-i muhtâr denmiştir.⁹⁷ O dilediğini dilediği şekilde yaratandır. Hâdis olan kulların fiilleri ise sınırlıdır ve mutlak kudretin onda var ettiği ölçü ve miktarda bir kudretten bahsedilebilir ki bu, hadiste de belirtildiği üzere mutlak kudretten bağımsız değildir. Yine aynı manada Ebû Hüreyre (r.a.)'den rivâyete göre "Fatıma bir hizmetçi istemek üzere Hz. Peygamber (s.a.v.)'e geldi: Hz. Peygamber (s.a.v.), ona şöyle buyurdu: Sen şöyle duâ et: "Yedi kat göklerin Rabbi, Allah'ım büyük arşın sahibi Allah'ım Ey Rabbimiz, Ey tüm varlıkların Rabbi Tevratı, İncili ve Kur'ân-ı indirdiren, Ey taneyi ve çekirdeği yaran herşeyin şerrinden sana sığınırım. Her canlının irâdesi senin elindedir."⁹⁸ buyurmuştur. Bahsi geçen hadiste Hz. Peygamber "Her canlının irâdesi senin elindedir" buyurarak varlık âlemindeki tüm varlıkların yaratana ve idare edeninin Allah olduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla hadiste sonradan var olan hiçbir varlığın mutlak kudrete sahip olamayacağı anlatılmak istenmiştir.

İrâde hadislerde murâd etmek tabiri ile de ifade edilmiştir. "Allah bir kuluna hayır murâd ederse onu hayırlı işlerde kullanır, onu iyi işler yapmaya muvaffak kılar"⁹⁹ Hz. Peygamber irâdeyi "murâd etmek" tabiri ile kullanmıştır. Murâd etmek, istenen, istek manalarına gelmektedir. Tasavvufta da irâdesi kalmamış sûfiye murâd denir.¹⁰⁰ Murâd'ın hadisteki kullanımını ise Allah bir kişi hakkında hayır isterse, manasında kullanılmıştır.

Bir işte kararlılık gösterebilmeye de irâde denir. Bir kimse bir işe azmetmiş kararlılık göstermişse o kimseye "iyi irâde gösterdi" denilmektedir. Hz. Peygamber de amellerde sebat etmeye özen göstermiş ve bir hadisinde "Allah katında en makbul amel az da olsa devamlı olanıdır."¹⁰¹ buyurarak amellerde sürekliliğe vurgu yapmıştır. Nitekim bir işin sürdürülebilir olması ve aksamamasında, işin devamlılığı önemlidir. Zira yapılan bir işe ara vermek, o işe karşı bir soğukluk ve isteksizlik meydana getirmektedir. Bunun için Hz. Peygamber yapılan bir işin az da olsa devamlı olmasını, aşırı yapıp terk edilmesinden daha evla görmüştür.

⁹⁷ Mustafa Çağrı, "İrâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), XXII /380.

⁹⁸ Müslim, "Zikir", 2713.

⁹⁹ Buhârî, "İlim", 13.

¹⁰⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 445.

¹⁰¹ Buhârî, "Rikâk", 18; Müslim, "Kıyamet, Cennet ve Cehennem", 2818.

İbadetlerde sürekliliğin irâdeyi daima diri ve teyakkuzda tutması, kişinin oto kontrol mekanizmasını güçlendirmesi, hadis-i şerifin irâde eğitiminde bize öğrettiği yolu göstermektedir.¹⁰²

Bir başka hadiste Hz. Muhammed (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Allah’ın emirlerine itaat ederek tüm irâdesiyle Allah’a teslim olup Müslüman olan kimse gerçekten kurtulmuştur. Ne mutlu rızkı kendisine yetecek kadar olana kanâat eden kimseye.”¹⁰³ Hadiste Allah’a teslimiyet ve Allah’ın rızık olarak verdiği kulan kanâat göstermesi istenmiştir. Bu hadis tasavvufta “tevekkül” diye tabir ettiğimiz kanâatin tarifi gibidir. Tevekkül sūfliğin esaslarından biri olup, irâdenin Allaha teslim edilmesidir.

Hz. Peygamber dünya hayatının aldatıcılığına dikkat çekerek insanların irâdelerini Allah’ın seveceği şeylere yönelmelerini istemiştir. Nitekim bir hadisinde “Yapılan her iş niyete göre değerlendirilir. Herkesin niyet ettiği ne ise eline o geçer. Kimin memleketini terk etmesi veya günahlardan uzak kalması Allah ve Rasûlü’nün isteği doğrultusunda ise onun bu yaptığı iş Allah yolunda sayılır ve ahirette hesabı ona göre görülür. Kimin de memleketini terk edişi eline geçireceği bir dünyalık veya elde edeceği bir kadın için olursa onunda bu hicreti hicret ettiği şeye aittir. Böylece onları elde etmiş olur, ahirette de hesabı ona göre verilir.”¹⁰⁴ buyurarak insanların seçimlerinde Allah rızasını gözetmelerinin önemine değinilmiştir. Bu hadis insan irâdesinin hürriyeti noktasındaki tartışmaları cevaplar niteliktedir. Hadiste açıkça insanların seçme yetisinin varlığına değinilmiştir. Zira insan aklı ile bir işi yapmadan önce onu beyninde tasarlar, fayda ve zarar ilişkisine göre bir yargıya varır. Eğer bireyin ulaştığı sonuç kötü lakin iyi bir kasıtle bunu yaptıysa bu fiili yapan kişi kötülükle suçlanamaz. Tersisi durumda kişinin kastı kötü, yaptığı iş iyi bile olsa o kişi iyilikle vasıflandırılmaz. Dolayısıyla hadiste kişilerin fiillerinde seçme özgürlüğüne değinilerek, Allah’ın kişilerin yaptıkları fiilden ziyade o fiili yapmaktaki amaçlarından dolayı sorumlu tutacağına değinilmiştir.¹⁰⁵

Hz. Peygamber Allah’a teslimiyete çok önem vermiştir. Her işe başlarken besmele çeker ve bir iş yapacağını söyleyeceği zaman inşallah derdi. Hz. Peygamber’in

¹⁰² Özafşar, v.d, *Hadislerle İslâm* III/199-200.

¹⁰³ Müslim, “Zekât”, 1054.

¹⁰⁴ Buhârî, “Vahy” 1; et-Tirmizî, “Cihâdın fazileti”, 1647.

¹⁰⁵ Özafşar, v.d, *Hadislerle İslâm*, III /25-27.

inşallah demesi Kur'ân-ı Kerîm'de "Allah'ın dilemesine bağlamadıkça (İnşa'allah demedikçe) hiçbir şey için 'Bunu yarın yapacağım' deme"¹⁰⁶ ifadesiyle emredilmiştir. İnşallah tabiri kişinin kendisinden daha yetkin bir irâde olduğunu tasdik etmesi ve esas mutlak irâdenin varlığını kabul ederek onun iznine başvurmasıdır. Nitekim Allah irâde etmedikçe kulların irâde etmesi düşünülemez. Zira mutlak yaratıcı ve irâde eden Allah'tır. Mahluk olan acizdir ve mutlak kudrete bağımlıdır. Dolayısıyla bir işe niyet edildiğinde inşallah denilmesi emredilmiştir. İbnü'l-Arabî âyetin maksadının; gelecek hakkında bir işi yapmaya başlamadan önce, "inşallah" demedikçe, o işi Allah'ın irâdesine bağlamadıkça, işin yapılacağına söylenmemesi gerektiği ifade etmiştir. İbnü'l-Arabî fiilleri, kulların kendi irâdelerine nispet etmemeleri gerektiğini belirterek, Allah'ın irâdesine nispet etmeleri gerektiğini belirtmiştir.¹⁰⁷

Yaratıcı ve yaratılmış arasındaki münasebet ve görevler farklıdır. Bu fark fiillerimizde görüldüğü gibi sözcüklerimizde görülmesi istenmiştir. Bunun için Hz. Peygamber zaman zaman ümmetini uyarmıştır. Nitekim "Allah ve falan kimse diledi demeyiniz. Fakat (önce) Allah sonra falan diledi, deyiniz"¹⁰⁸ hadisinde "Allah ve falan kişi diledi" cümlesinde geçen "ve" bağlacı insan ve Allah'ın fiilleri eşitmiş, ya da insanın fiillerinde kendisi bizzat muktedirmiş gibi düşüncelere yol açacağından bu cümlenin kullanılması, Hz. Peygamberce yasaklanmıştır. Bir işin olmasında Allah'ın dilemesi ile insanın dilemesinin karışması gibi şirk düşüncesinin ortaya çıkması, bu hadisle engellenmeye çalışılmıştır. Allah insana hür bir irâde vermiştir. Lakin insanda var olan bu irâdenin yaratıcısı da Allah'tır. İnsan irâde ile seçim yapma hakkına sahip olsa da fiillerini bizzat yapan o değildir. Zira hâdis olan kudret mutlak kudrete dayanmak zorundadır. Bunun içindir ki bir işi yapmadan önce "İnşallah" yani Allah'ın dilemesi manasına gelen sözcük kullanılır. En nihayetinde Allah'ın izni ve irâdesi olmadan kulların İrâdesinin olması bir mana içermemektedir. Bunun için önce Allah'ın dilemesi sonra kulun irâde etmesiyle demek daha doğru olacaktır.

¹⁰⁶ Kehf, 18/23.

¹⁰⁷ İbnü'l-Arabî, *Tefsir-i Kebir Te'vilât*, I/702.

¹⁰⁸ Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî Ebû Dâvûd, *Müsned Ebu Davud*, thk. Muhammed bin Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Darü'l- Hicr, 1419), I/344.

İbn Ömer (r.a.)'dan rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v): "Kaderiyye (fırkası mensupları) bu ümmetin Mecûsîleridir. Eğer (onlar) hastalanırlarsa ziyaret etmeyiniz, ölürlerse cenazelerinde bulunmayınız"¹⁰⁹ buyurmuştur. Birçok hadis kaynağında geçen bu hadisin sıhhati kesin değildir.¹¹⁰ Lakin mana olarak bir görüş eleştirilmiştir. Bu da kulların fiillerinin Allah tarafından önceden bilinemeyeceği, kulların fiillerinde tamamen özgür olduğu fikridir. Bu görüşe göre kader yoktur. İnsanlar fiillerini Allah'a bağlı olmaksızın kendileri yapar. Bu görüşte irâde herhangi bir şeyle kayıtlanmamış, tamamen hür kabul edilmiştir. Kaderiyye'nin görüşü Mecûsîlerin kaderi inkâr eden anlayışına benzediği için ümmetin Mecûsîleri ifadesiyle isimlendirilmişlerdir.¹¹¹

Ebû Hüreyre'den rivâyetle Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Nefsim elinde olan Allah'a yemin olsun".¹¹² Hadiste nefsim elinde olan kısmı konumuzla yakından alakalıdır. Nefs kişinin kendisi, benliği manasına gelmektedir.¹¹³ Hz. Peygamber "nefsim elinde olan" ifadesi ile Allah'ın yaratan, idare eden, her an kulları üzerinde irâde eden olduğunu vurgulamıştır. Nefs can manasına da gelir. Allah'ın insanları yaratıp onlara ruhundan üfleyerek can vermesi ve hayatta tutması da kastedilmektedir. Aynı zamanda kişilerin bir fiil yapmak istediklerinde bu fiilin gerçekleşebilmesinin, Allah'ın kudret ve irâdesi dahilinde olduğu açıklanmıştır. Nitekim bütün fiiller onun izin ve kudreti dahilinde olmaktadır. İnsan seçme, irâde etme özgürlüğüne sahip olmakla birlikte, bu seçimlerini fiile dökebilmeleri, Allah'ın yaratması ve kişide var ettiği kudret ile mümkün olabilmektedir.

Hz. Aişe'den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber "Allah'ım! Yaptığım ve yapabileceğim şeylerin şerrinden sana sığınırım."¹¹⁴ şeklinde dua edermiş. Hz. Peygamber'in yapmış ve yapacağı şeylerin şerrinden Allah'a sığınması, insanda var olan hayır ve şerri seçme özgürlüğünü göstermektedir.¹¹⁵

¹⁰⁹ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebu Davud*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2010), "Sünnet", 17.

¹¹⁰ Yavuz Köktaş, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, "Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", (2003), 115-117.

¹¹¹ İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab*, VI/215.

¹¹² Buhârî, "Zekât", 43.

¹¹³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 274.

¹¹⁴ Ebû Dâvûd, "Vitr", 32; Buhârî, "Fedail'l-Kur'an", 19.

¹¹⁵ Özafşar, v.d., *Hadislerle İslâm*, 2014, I/170.

Hız. Peygamber “Allah’ım, sana teslim oldum, sana inandım, sana tevekkül ettim ve yüzümü sana döndüm. Allah’ım senin yardımınla mücadele ettim, beni dalalette bırakmaman için izzetine sığındım. Senden başka ilah yoktur, sen ölmeyen dirisin, insanlar ve cinler ise ölümlüdürler.”¹¹⁶ şeklindeki hadisinde ise insanların seçimlerinde Allah’tan yardım dilemeleri gerektiği vurgulanmış ve bireylerin seçimlerinde özgür olduğu ve bu kişilerin irâde kullanımında Allah’ın onlara yardım edebileceğine değinilmiştir.

Bir kısmı aktarılan irâde ile alakalı hadislerin büyük çoğunluğu dilemek, istemek manalarına gelecek şekilde kullanılmıştır. Hız. Peygamber, eğitimin başlangıcı olan irâde kontrolüne büyük önem vermiş, kişilerin heva ve isteklerine göre değil, Allah ve Resul’ünün istekleri doğrultusunda hareket etmelerini istemiştir. Bazı hadislerde de Allah’ın dilemesi yaratması manasına gelecek şekillerde kullanılmıştır.

2.5. Kelamda İrâde Kavramı

Kelam ilmi, itikâdî problemleri konu edinmektedir. Bu problemlerin en başında Allah’ın irâdesi, insan irâdesi ve sınırı, hayır ve şerrin yaratıcısı, insanın fiillerinde özgür olup olmadığı gibi konular bulunmaktadır. Hız. Peygamber’in vefatıyla birlikte belirli konu ve görüşlerin etrafında oluşan toplanmalar sonucunda mezhepler ortaya çıkmış, bu mezhepler farklı tezler ileri sürmüşlerdir. Bu konu ve mezheplere değinilerek irâde kavramının kelam ilmindeki kullanım şekillerine kısaca açıklık getirilecektir.

İrâde Arapça bir şeyi istemek, arzu etmek, yapmak, yaratmak gibi manalara gelmektedir. İrâde Allah’ın kemal sıfatlarından biri kabul edilmiş ve Allah’ın bir fiili yapıp yapmama, bir eşyayı halk edip halk etmeme hususunda karar vermesidir şeklinde tanımlanmış, Allah’ın ezeli sıfatlarından kabul edilmiştir. Müreccah olan tanrının ilmi doğrultusunda bir şeyi tercih etmesi, tanrıdaki irâde sıfatının varlığına işaret olarak kabul edilmiştir.¹¹⁷ Kelamcılar Allah’ın irâde sıfatını açıklarken, kâinat yaratılmadan önce, Allah’ın ilmi ile irâde ederek yaratmayı dilemesini, Allah’taki irâdenin varlığına delil olduğunu savunmuşlardır.¹¹⁸ Kelam

¹¹⁶ Buhârî, “Teheccüd”, 1; Müslim, “Müsâfirün”, 769.

¹¹⁷ Mustafa Çağrııcı, “İrâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), XXII/381-383.

¹¹⁸ Mevlüt Özler, *Kelam: El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 246-247.

ilminde Allah'ın irâde sıfatı ile meşiet aynı manada kullanılmış, Arap dilinden gelen farklılıklar ilahi sıfatlarda önemsenmemiştir.¹¹⁹

Kelam ilminde irâde kavramı, fiili yaratma ve güç yetirme, insanın fiillerinde özgür olup olmaması, fiillerin yaratıcısının kim olduğu gibi konular etrafında şekillenmiş, mezheplerce farklı şekillerde yorumlanmış,¹²⁰ günümüze kadar gelen mezhep tartışmalarının ana gündem maddesi halini alarak, Cebriyye, Mu'tezile ve Ehl-i sünnet bu konuda farklı görüşler ortaya sürmüş, bu mezhep görüşleri etrafında birçok farklı yorum yapılmıştır.¹²¹

Kelam ilminde irâde, farklı kullanım tarzlarıyla nitelendirilmiştir. Bunlardan bazıları el-irâdetü'l-ula (ilk irâde), el-Îrâdetü'l-küllîyye (küllî irâde), el-Îrâdetü'l-cüz'îyye (cüz'î irâde) dir. Allah evreni ve mahlukatı mutlak irâdesi ile yaratmıştır. Bu yaratılıştaki esas gayenin, insanın ve evrenin yaratılmasına iten nedenin ne olduğu, ilk çağlardan itibaren tartışma konusu olmuş, bu konuda İslam uleması hadisler ve Kur'ân-ı Kerîm'in âyetleri doğrultusunda yorumlar yapmıştır. Allah'ın mahlukatı yaratmadaki gayesi, ilk irâde "el-irâdetü'l-ula" şeklinde isimlendirilmiştir. Allah'ın evreni, insan için yaratıldığını bildiren âyetler ve "...Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım..."¹²² âyeti, Allah'ın insanı yeryüzüne halife kıldığını ve Allah'ın evreni insan için yarattığını gösteren deliller olarak kabul edilmiştir. İlk irâde İbnü'l-Arabî gibi bazı İslam alimlerince insân-ı kâmil olarak da yorumlanmıştır. İnsân-ı kâmil Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi, bütün isimlerinin tecelli ettiği zât yani insân-ı kâmil olan "Zat-ı Muhammedî" olarak yorumlanmıştır.¹²³ Bu görüşü destekleyen ve tasavvufta da çokça kullanılan Levlake hadisi olarak da bilinen "Sen olmasaydın ey Habîbim, felekleri (kâinatı) yaratmazdım"¹²⁴ nakledilen hadis-i kudsî de bu anlayışı desteklemektedir.

¹¹⁹ Memiş, "Allaha İzafesi Bakımından İrade ve Meşiet Kavramı", (İzmir: *DEUİFD*, 2010), 96.

¹²⁰ Abu-'l-Yusr Muḥammad al-Pezdevî, Çev. Mehmet Halife Doğan, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan, 2013), 77-78.

¹²¹ İlyas Çelebi, "Cebriyye", *Kelam El Kitabı*, 55,68,119.

¹²² Bakara, 2/30.

¹²³ Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, Çev. Ekrem Demirli, *Tasavvuf Sözlüğü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 51.

¹²⁴ Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec en-Nisâbü'rî, *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*, thk. Zekeriya Umeyrât (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416), 407.

Kelam ilminde tanrı ve yaratılmış olan varlıkların irâdesi farklı kategorize edilmiş, mutlak irâde ve mukayyet irâde şeklinde iki farklı tabir ile tarif edilmeye çalışılmıştır. Mutlak irâde cümle varlığı yaratan ve yarattığı varlıklarda irâde var eden, irâdenin yegâne sahibi olan “el-İrâdetü'l-küllîyye” yani küllî irâdedir. Küllî irâde “Kün” emrine bakar. Küllî irâde tüm irâdelerin kendisine bağlı olduğu, kendisinin ise hiçbir şeye bağlı olmadığı, dilediğini yapmakta hiçbir sınırı olmayan, Allah’ın irâdesine denilmektedir.¹²⁵ Kur’ân-ı Kerîm’de de Allah’ın dilediğini yapması “فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ”¹²⁶ şekline ifade edilmiştir. Felsefede de Aristo’nun ilk muharrik yani varlığı ilk irâde eden görüşü de¹²⁷ var olan tüm âlemin ilk irâde edeni, ondan sonra var olan tüm irâdelerin membaı ve sahibi olan zât, manasında yorumlanabilir.¹²⁸

El-İrâdetü’l-cüz’îyye (cüz’î irâde) ise mukayyed irâde yani sonradan varlığa bürünmüş, küllî irâdenin onda var ettiği ölçü ve miktarda bir irâdeye sahip olan sınırlı irâdeye denilmektedir. Cüz’î irâde, seçimlerinde tamamen hür irâdeye sahip değildir. Nitekim Cüz’î irâdenin seçimler yapabilmesi ve bu seçimlerini gerçekleştirebilmesi küllî irâdenin dilemesi ve yaratması ile mümkün olabilmektedir. İnsanda var olan seçme yeteneği ile insanın yapmış olduğu seçimleri, küllî irâdenin, insanda var ettiği kudretle yerine getirebilmesine, cüz’î irâde denilmektedir. Cüz’î irâde aynı zamanda küllî irâdenin bir parçası manasında da kullanılmıştır. Bu konu mezhepler arası farklı yorumlanış tarzına sahip olduğu için ileride değinilecektir.¹²⁹

İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren siyasi çekişmelerle birlikte büyük fitnelerin ortaya çıkması ve bunun sonucunda Müslümanlar arasında savaşların olması, ilk itikâdî sorunların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle Hasan-ı Basrî’ye büyük günah işleyen sorulması üzerine Vâsıl b. Atâ’nın el-menzile beyne’l menzileteyn görüşü ile ortaya çıkması, ilk kelam tartışmalarının başlangıcı sayılmış ve bu tartışma Mu‘tezile’nin temelini oluşturmuştur.¹³⁰

¹²⁵ el-Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 51.

¹²⁶ Bürûc, 85/16.

¹²⁷ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004), 74.

¹²⁸ Temel Yeşilyurt, " Cüz-i İrade", *Kelam El Kitabı*, 163.

¹²⁹ Yeşilyurt, " Cüz-i İrade", *Kelam El Kitabı*, 163.

¹³⁰ Ethem Ruhi Fırlalı, *Günümüz İslâm mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyât Vakfı yayınları, 2008), 130.

İlk dönemlerden itibaren meydana gelen hadiseler ve doğurduğu olumsuz sonuçlar, insanlar arasında fikir ayrılıklarına neden olmuş, bu hadiselerin esas failinin kim olduğu tartışma konusu olmuştur. Dolayısıyla her şeyin, Allah'ın irâdesi ile olması, şerrin yaratıcısının da Allah olup olmayacağı hususunda tartışmalara yol açmıştır. Kelamcılar mutlak irâde karşısında insanın sorumluluğunu belirlemek için insanın, belli derecede yaptığı şeylerde etkin olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Kelam ilminde ortaya çıkan ilahi irâde ve beşerî irâde terimleri de insan sorumluluğunu belirlemeye yöneliktir.¹³¹

İnsan, fiillerinin yaratıcısı olup olmadığı, fiillerinde kudret sahibi değilse cebrin var olup olmadığı, yaratan ve irâde edenin aynı olup olmadığı gibi fikirler etrafında yorumlar yapılmıştır. Ehl-i sünnet, insan fiillerinin faili¹³² olarak insanı kabul etmekle birlikte, icat edenin Allah olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Eş'arîler kulun irâde etmesi ile istitâat ve kudretin eş zamanlı gerçekleştiğini savunmuşlardır. Mâtürîdîler ise insanda küllî irâdenin var ettiği bir cüz'î irâdenin varlığından bahsetmiş, insanda bir kudretin, ihtiyari bir kesbin olduğunu belirtmişlerdir.¹³³

Ehl-i sünnet haricinde kulun fiillerinin bizzat icat edeninin, insan olduğunu kabul eden görüşler de ortaya çıkmıştır. Bu görüşlerin temel tezi, kulun bizzat fiillerinden sorumlu tutulabilmesi için kulun kendi kudreti ile yapması gerektiği, aksi durumda bir cebrin söz konusu olacağıdır. Kaderiyye, Mu'tezile gibi mezhepler, insanı, fiillerinin mutlak faili olarak görerek, Allah'ın insanların fiillerine müdahalesinin olmadığını, insanların bu konuda özgür olduğunu kabul etmişlerdir.¹³⁴

Mu'tezile kulun kendi fiillerini yaratmaya kadir olduğunu söyledikleri için kaderi inkâr eden Kaderiyye mezhebinin ismi ile ve "Allah şerri yaratmaz" dedikleri için de Seneviyye ve Mecûsîyye gibi isimlerle anılmışlardır. Mu'tezile, Allah'ın adil olduğunu ve bu sıfatından dolayı şerri yaratıp kullarına zulüm etmeyeceğini ve zulme zorlamayacağını savunmuştur. Bu anlayışlarından dolayı kaderi inkâr etmişler, Allah'ın ilim, kudret, adalet gibi sıfatlarına çirkin şeylerin yakışmayacağını, Cemel, Sıffin gibi savaşlarda bulunanların akıbetlerinin

¹³¹ Düzgün, *Kelam*, 163.

¹³² Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 155.

¹³³ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 155; Temel Yeşilyurt, "Cüz-i İrade", *Kelam El Kitabı*, 163-165.

¹³⁴ Mustafa Said Yazıcıoğlu, "Fiil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), XIII /60-63.

bilinemeyeceğini, bu tür fiillerin sorumlusu ve ortaya çıkararının insan olduğunu kabul etmişlerdir. Mu'tezilenin bu konudaki ısrarının temel nedeni, Allah'ın kötülükleri irâde eden olmasının, kötülükleri isteyen manasına geleceğini, bunun ise Allah'ın adalet sıfatına yakışmayıp, kullarını cebre zorladığı fikrini ortaya çıkaracağını düşünmeleridir.¹³⁵

Ehl-i sünnet ise "Her şeyin yaratıcısı Allah'tır"¹³⁶ âyetinden yola çıkarak, iyi kötü her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu belirterek, Allah'tan başka varlıkların yaratmaya gücünün olmasını kabul etmenin, şirke götüreceğini savunmuştur. Ehl-i sünnet bu konuya şöyle bir îzâhât getirmiştir; hayrın ve şerrin yaratıcısı Allah olmakla birlikte, hayır olan şeyleri yaratmaya Allah'ın rızası vardır, lakin şer olan şeyleri yaratmakla birlikte, Allah'ın rızası yoktur denilmiştir.¹³⁷

Kaderiyye mezhebi ise Mu'tezile'ye paralel bir irâde anlayışına sahiptir. Onlara göre Allah, insanlar için küfrü, isyanı istemez. Kaderiyye insanların yaptıkları fiillerde herhangi bir şeye bağlı olmaksızın hür olduklarını ve insanların fiillerini kendi güç ve irâdeleri ile yaptıklarını savunmuşlardır. Allah'ın, kulların yaptıkları şeylere bir tesirinin olmadığını kabul ederek, kaderi reddetmişlerdir.¹³⁸

Kaderiyye'nin insanı kendi fiillerinin yaratıcısı olarak kabul etmesi, Allah'tan başka yaratıcıların var olduğunu kabul etmek manasına geldiğinden dolayı "İslam ümmetinin Mecûsî'si olmakla da itham edilmişlerdir."¹³⁹ Hz. Peygamber'in "Kaderiyye (fırkası mensupları) bu ümmetin Mecûsîleridir, eğer (onlar) hastalanırlarsa ziyaret etmeyiniz, ölürlerse cenazelerinde bulunmayınız"¹⁴⁰ dediği aktarılmaktadır. Bu hadis sıhhat açısından sağlam olmamakla birlikte birçok hadis kitabında geçmiştir. Bu konu ümmet içinde çok tartışılmış, Kaderiyye mensupları dinsizlikle itham edilmiştir. İlk sûfilerden Hâris el-Muhâsibî de babası kaderiye fırkasına mensup olduğu için babasından kalan mirası almamıştır.¹⁴¹

¹³⁵ İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXI /391-392.

¹³⁶ Ra'd, 13/16.

¹³⁷ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 79.

¹³⁸ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 392.

¹³⁹ Çelebi, "Kaderiyye", *Kelam El Kitabı*, 56.

¹⁴⁰ Ebû Dâvûd, "Sünnet", 17.

¹⁴¹ Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *Tasavvuf'un İlkeleri Risâle-i Kuşeyriyye*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Kervan Kitapçılık ve Basın Sanayi, 1978), I /59.

Cebriyye mezhebi ise insanın hiçbir kuvvet ve irâdesinin olmadığını savunan, Cehm b. Safvan'ın görüşleri etrafında şekillenen firkadır. Cebriyye mensupları kullar için kudret ve irâdeyi hiçbir şekilde kabul etmezler.¹⁴² Onlara göre insan Allah'ın tayin ettiği şeyleri, vakti geldiğinde yerine getiren varlıklardır. Allah mutlak fail ve irâde eden kabul edilmektedir. Bu anlayış, fiil sahibi aynı zamanda faildir, yani fiili kim yaratmışsa failde odur görüşüne dayanmaktadır.¹⁴³ Cebriyye, irâde hakkında Kaderiyye ve Mu'tezileye, tam zıt bir anlayış içindedirler. Özellikle Emeviler tarafından desteklenen bu görüşün temel gayesi, var olan siyasi problemlerin ve kötülüklerin kaynağı olarak kaderi göstererek sorumluluktan kurtulmaktır.¹⁴⁴

Ehl-i sünnetin İtikâdî kollarından olan Eş'arî ve Mâtürîdîler ise temelde aynı tezi savunmuşlardır. Eş'arîler kesb nazariyesini geliştirerek kulların sonradan var olma hâdis bir kudretinin olduğundan bahsetmişlerdir. Eş'arîler kudret ve istitâatın insanda fiil ile birlikte meydana gelmekte olduğuna değinerek fiilden önce kulda hiçbir kuvvetin var olmadığını savunmuşlardır. Eş'arîlere göre bütün fiillerin yaratıcı Allah'tır. Eş'arîler insanlarda var olan isteme yeteneği sonucunda Allah'ın o fiilleri yarattığını savunmuştur. Eş'arîlere göre kullar ancak irâde edebilirler, yaratamazlar. Kulun fiili yapmak istemesi ile Allah, kulda fiili yaratır. Fiili elde etmek olan kesb ise insana aittir. İnsana ait olan bu kesbten dolayı, insanlar yaptıklarından sorumludur. Lakin yaptıkları şeyleri icâd eden değildirler. Buna göre kesb, kullara ait fiillerin nitelikleridir ve kesbin meydana gelişiyle ilgili nitelikler Allah tarafından yaratılmaktadır.¹⁴⁵

Mâtürîdîler insanın Allah tarafından yaratılmış bir küllî irâdesinin olduğunu kabul etmektedirler. İnsanda küllî irâdenin varlığını kabul etmelerinin temel nedeni ise insanın tercihlerinde yapma, vazgeçme, iyi ve kötü gibi seçimlerinde hür ve sınırsız olduklarını kabul etmelerindedir. Mâtürîdîlere göre cüz'î irâde ise küllî irâdenin belli bir fiile yöneltilerek kullanılmasına denir. Mâtürîdîlere göre tüm fiilleri küllî

¹⁴² Ethem Ruhi Fıçlalı, *Günümüz İslâm mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyât Vakfı yayınları, 2008), 103.

¹⁴³ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 395; İrfan Abdulhamid *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, VII/205-207.

¹⁴⁴ Düzgün, *Kelam*, 56.

¹⁴⁵ Yûsuf Şevki Yavuz, "Eş'arî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, X /447-450; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 177-178.

irâde sahibi olan Allah yaratır. İnsanların yapmış oldukları fiiller ise Allah'ın insanda var ettiği istitâat ile mümkün olabilmektedir. İnsanda var olan azm, kesb, ihtiyar ile insan, irâdesinden sorumlu tutulmuştur. Mâtürîdîler fiilin kudret ile birlikte olmadığını, Allah'ın kulda var ettiği güç ile meydana geldiğini savunmuşlardır.¹⁴⁶

Sûfîler ise Ehl-i sünnetin de görüşü olan, bütün her şeyin yaratıcısının Allah olduğu kanâatine varmışlar ve Allah'ın mülkünde istediği gibi tasarruf edebileceği fikri üzerinde durmuşlardır¹⁴⁷

Kelam'da irâde, daha çok Allah'ın yaratması, kulların yaratma fiili üzerinde bir tesirinin olup olmaması etrafında şekillenmiş, bu konuda mezhepler birçok farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Bu görüşlerin bilinmesi, irâde ile alakalı tasavvuftaki kullanımların daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağından, kısaca görüşlere değinilmeye çalışıldı. Kelam ilminde irâde, ilk dönemlerden itibaren önemli bir kavram olmuş, siyasi ve fikri akımların oluşmaya başlamasıyla birlikte farklı anlamlandırma şekilleri oluşturularak günümüze kadar gelmiştir. Her ne kadar irâde ile alakalı kelam ilmine özel kullanım tarzları mevcutsa da tüm ilim dallarında kullanılan irâde terimleri, birbiri ile ortak noktalara sahiptir.

2.6. Felsefede İrâde Kavramı

Felsefede irâde kavramı farklı manalara gelecek şekillerde kullanılmıştır. Özellikle, insan fiillerinin özgürlüğü, insanın iradi seçimlerinin alt yapısı, arzu, istek, akıl ve irâde ilişkisi gibi konular etrafında şekillenmiştir. Ayrıca irâde, kötülük problemi çerçevesinde de ahlâk felsefesinin temel konularından biri haline gelmiştir.¹⁴⁸ Tanrının irâdesi, insan irâdesi ile tanrı irâdesinin ilişkisi, insanın yazgısı, tanrı yoksa insanın varlığı ve insanın hür irâdesi, evrenin oluşum şekilleri ve benzeri konular felsefeyi epey meşgul etmiş, ilk çağlardan itibaren tartışıla gelmiştir.¹⁴⁹ Deterministlik (belirlenimci) evren anlayışı ve indeterministlik (belirlenemezci) evren anlayışı etrafında fiillerin nasıl olduğu ile alakalı tartışmalar başlamış,

¹⁴⁶ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 184.

¹⁴⁷ Düzgün, *Kelam*, 163-164; Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî el-Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, thk. Süleyman Uludağ (Sultanahmet/İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 82.

¹⁴⁸ Ahmet Cevizci, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Kitabevi, 2008), 62-78.

¹⁴⁹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 12-14.

kuantum fiziğindeki belirsizliklerin ve süreksizliklerin kabulü ile birlikte de özgür irâde konusuna yer açılabilmiştir.¹⁵⁰

İnsanlığın var olmasıyla birlikte, iyi ve kötü kavramları oluşmaya başlamış, toplumun büyük kısmının ve teolojinin savunduğu değerler iyi ve ahlâki olarak nitelendirilmiştir. Felsefe ve din ahlâk kavramı üzerinde önemle durmuş, ahlâki oluşturan argümanlar, ahlâkın alt yapısı, ahlâkın pratikte nasıl uygulaması gerektiği üzerine farklı tezler ileri sürmüşlerdir. Nitekim Yunanlılar ahlâklılığı mutluluk gayesi gözeterek, toplumsal etik dahilinde ele alırken, Orta Çağ'da ahlâklılık, dinin bir parçası olarak tarif edilmiştir.¹⁵¹

İlk çağ düşünürlerinden Protagoras'a (ö. M.Ö 411) göre evrensel bir ahlâk, evrensel bir değer yoktur. Protagoras doğruluğun ve iyiliğin toplumun genel irâdesinin uzlaşması sonucunda ortaya çıktığını savunmuştur. Ona göre toplumsal irâde, farklı toplumlarda değişik şekillerde kabul gördüğü için, erdem, ahlâk, iyi gibi kavramlar her toplumlar da farklılık göstere bilmektedir. Protagoras irâdeyi ahlâkın menşei olarak ele almış ve çoğunluğun irâdesini ahlâki değer olarak kabul etmiştir.¹⁵²

Sokrates (ö. M.Ö 399) ise insan fiillerini meydana getiren şeyin bilgi olduğunu belirtmiş, fiil ve bilgi arasında başka bir şeyin olmadığını savunmuştur. Sokrates'e göre bilgi insan eylemlerinin temel nedenidir. Sokrat yapılan kötü fiillerin kaynağı olarak ise bilgi eksikliğini ele almaktadır. Sokrates bilgi bağlamında yapılan yanlış şeylerin, yanlış öğrenme sonucunda olabileceğini vurgulamıştır. Yanlış öğrenme tezi, istek ve irâdeyi boşa çıkararak, bir açıdan kişilerin yaptığı kötü şeylerin, bilginin yanlış öğrenilmesinden kaynaklandığını öne sürmek, bireylerin vicdan, irâde, ve isteklerinin fiilde bir etkisinin olmadığını savunmaktır.

Sokrates'in saf bilgi teorisi başta olmak üzere, istek ve irâdenin eylemin oluşmasında bir etkisinin olmadığı fikri, başta Aristo (ö. M.Ö 322) olmak üzere birçok felsefeci tarafından eleştirilmiştir. Sokrat'ı tenkit edenler; Sokrat'ın dediği gibi bilgi mutlak ölçü olması durumunda aynı bilgiye sahip insanların aynı davranışlarda bulunması gerektiği, bilgili insanların kötü davranışlarda

¹⁵⁰ Mehmet Emin Şeker - Lokman Çilingir, "Gerard't Hoofft'da Determinizm ve Özgür İrade", (*Temaşa Felsefe Dergisi*, 2020), 113.

¹⁵¹ Cevizci, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, 19.

¹⁵² Ahmet Arslan, *Sofistlerden Platon'a* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 35.

bulunmaması gerektiği gibi gerçek olgulardan uzak bir anlayışın olacağını belirtmişlerdir.¹⁵³

Sokrat'ın bilgi-fiil görüşü birçok çelişkiyi içinde barındırmaktadır. Bazen bir cahil veya çocukla, olgun ve bilgili bir kişinin aynı tutum ve davranışları sergileyebilmesi bilginin mutlak ölçü olması tezini boşa çıkarmaktadır. Nitekim kurduğu fabrikalar, ürettirdiği devasa silahlar, mükemmel savaş stratejileri ile dahi sayılabilecek Adolf Hitler'in yaptırdığı katliamlar, savaş suçları ve zulümler bilginin, doğrunun ölçüsü olduğu tezini çürütmektedir. Bilgi kişiye fiillerin kötü veya iyi olduğu bilgisini vermektedir. Lakin bu kötü ve iyi fiillerden hangisinin tercih edilip yapılması gerektiği ise vicdan, istek ve irâdeyle alakalıdır.

Klement (ö.215) ise kötülük problemini hür irâde ile açıklamaya çalışmıştır. Klement tanrının evrene her an müdahale ettiğini açıklamak için evrenin, tanrının organları olduğunu savunmuştur. Var olan kötülüğü ise, insanın özgürlüğünü kötüye kullanarak, tanrıya olan benzerliğinden uzaklaşması şeklinde tarif etmiştir.¹⁵⁴

İrâde, felsefede sadece ahlâki bir konu olarak kalmamıştır. Bazı felsefeciler ise irâde ve isteği ruhla ilişkilendirmişler, insanın fiillerinde ve seçimlerinde ruhun etkisine değinmişlerdir. Başta Platon olmak üzere Aristo ve Farabi ruh-irâde ilişkisine farklı yorumlar getirmişlerdir. Platon (ö. M.Ö 348) üç farklı ruh veya ruhun bölümlerinden bahsetmiş, insan davranışlarının üç farklı kaynağı olduğunu belirtmiş, bu üç farklı kaynağı bilme, öfkelenme ve arzulama olarak isimlendirmiştir. Bu üç farklı kaynağa tekabül eden üç faaliyeti ise akıl (bilgi edinme davranışı), irâde (cesaret, kızgınlık, öfke vb. davranış) ve arzu (iştaha, yeme içme, çiftleşme ve buna benzer arzular) şeklinde tarif etmiştir. Platon devleti insana benzetmiş ve devlette bu anlayışa tekabül edecek olan üç sınıfı belirtmiştir. Bilen aklı temsil eden yöneticiler sınıfı, irâdenin karşılığı olarak muhafızlar, yani askerler sınıfı, arzu veya iştahın karşılığı olarak da üreticiler, yani para kazanan insanlar sınıfı olarak sınıflandırmıştır.¹⁵⁵

¹⁵³ Ahmet Arslan, *Aristoteles* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 257.

¹⁵⁴ Cevizci, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, 45-46.

¹⁵⁵ Arslan, *Sofistlerden Platon'a*, 372.

Platon ruhun üç farklı kısmını, meşhur olan şu örneği ile açıklar; biri güzel akıllı, iyi huylu ve asil, diğeri söz dinlemeyen çirkin, kötü huylu iki at tarafından çekilen bir arabadan ve arabayı süren bir sürücüden bahsetmiştir. Platon arabanın sürücüsünden kastın akıllı ruh olduğunu, iyi attan kastın irâde olduğunu, kötü attan kastında arzular olduğunu belirtir. Arabayı süren akıllı ruhun hakikati görüp bulduğunu, lakin kendi gücü ile buna ulaşmasının mümkün olmadığını, gördüğü hakikate ulaşabilmesi için irâdeye ihtiyaç duyduğunu belirtir. Irâdenin akla yani sürücüye, amacı için gerekli olan şevki vererek desteklediğini, lakin kötü olan atın, aklın yönünü şaşırtmaya çalıştığını belirtir. Burada irâde aklın emir ve isteklerine uyduğu takdirde, kötü atın tüm çabalarına rağmen, iyi atın, kötü atı da sürükleyerek hakikat yoluna götüreceğini belirtmiştir. İyi atın yani irâdenin zayıf ve yetersiz gelmesi durumunda, kötü atın yani arzu ve isteklerin sürücüyü gitmek istediği yönden saptırarak hakikat yolundan çıkarabileceğini ifade etmiş ve irâdenin önemine vurgu yapmıştır. Platon bu örneği ile aklın kontrolünün irâdede olduğunu, irâdenin aklın iyi isteklerini yapmak isteyen bir varlık olduğunu, arzunun ise irâdeyi kötülüğe sevk eden bir varlık olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁶

Aristo (ö M.Ö 322) ise irâde-ruh ilişkisini açıklarken insanın zihin ve akıl yürütme sonucunda tercihler yaptığını, bu tercihleri yapma sebebininse aklın, arzuları doğrultusunda fiili ortaya çıkarmak istemesi şeklinde tarif etmiştir. Aristo insan fiillerinin ortaya çıkmasında aklın yanında arzu, irâde ve isteklerinde payı olduğunu savunmaktadır. Aristo insan aklının, bir şey hakkında iyi ya da kötü olduğuna karar verdiğinde dahi fiilde mutlak manada söz sahibi olmadığını, aklın kötü ve zararlı kabul ettiği bir şeyi, insanın arzu ve irâde edebileceğini vurgulamış, arzu ve irâdenin insan seçimlerindeki önemine değinmiştir.¹⁵⁷

Aristo ruhun hareket yetisi olarak arzu ve irâdeyi tanımlamaktadır. Buna göre ruhun akılsal ve akıl dışı olmak üzere iki yönü olduğunu savunmuştur. Aristo akıl dışı ruhun insanın büyümesi, beslenmesi ile alakalı olduğunu belirtir. Akılsal olan ruhu ise ikiye ayırarak gerçek manada akıllı olan kısım ve akıl dışı olmakla birlikte akıldan pay alan kısım şeklinde tarif eder. İnsan fiillerinin övülmesi ya da yerilmesinin akıldan pay alan kısım ile alakalı olduğunu savunmuştur. Aristo bir bireyin kendisine hâkim olmasını, aklın doğrultusunda hareket etmesini, aklın

¹⁵⁶ Arslan, *Sofistlerden Platon'a*, 373.

¹⁵⁷ Arslan, *Aristoteles*, 228-229.

ilkesine uymasını, erdemlilik olarak tarif etmiştir. Akılsal ilkeyi kabul etmekle birlikte buna uymayan, kendisine hâkim olamayan bireyi ise erdemsiz olarak tarif etmiştir.¹⁵⁸

Fârâbî de (ö.950) insan hürriyetini açıklarken ruh üzerinde durmuş düşünürlerdendir. Fârâbî ruhun özü gereği arzu sahibi olduğunu, algılama dolayısıyla da irâde sahibi olduğunu belirtir. Aklın irâdesi ile iyi olanı seçmesini ruhun zirvesi olarak belirtir. İnsan algısının iç ve dış melekelerinin olduğunu, lakin insanın bilgiyi kendi aklıyla elde edemeyeceğini, çünkü insanın duyularla ilk bilgiye sahip olduğunu belirtir. Farabi insanın gerçek, yanılmaz bilgiye, yukarıdan gelmesi ile ulaşabileceğini savunur. Fârâbî insanın akıl ve alguları sayesinde varlığın bilgisine, eşyanın hakikatine varabileceğini ifade etmiştir. Fârâbî insanın açık bir şekilde düşündüğünü, fakat irâdeden yoksun olduğunda hayvan gibi olduğunu belirtir. Fârâbî insanın hür olduğunu söylemekle birlikte, bir yandan da insan fiillerinin bir sonraki fiillerin nedeni olduğunu savunarak kader anlayışını şekillendirmiştir. Ayrıca Fârâbî psikolojik determinizmle irâde hürriyetini birlikte kullanmıştır.¹⁵⁹

Felsefe de bazı filozoflar insan irâdesi ile evrenin ilişkisine değinmiştir. Evrenin oluşumu, sınırı, insan irâdesi ile ilişkilendirilmiş, farklı yorumlar yapılmıştır. Epikür (ö. M.Ö 341) evren hakkındaki görüşleriyle öne çıkmış, evrenin sonsuz olduğunu ve bir sınırının olmadığını belirterek, evrenin içindeki atomların sınırsız olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁰ Epikür kâinatı sınırlandıran bir şeyin olduğunu kabul edilmesi durumunda kâinat dışından sınırsız bir şeyin olduğunu kabul etmek olacağını bunun ise yine kâinatın sınırsız olduğu fikrine götüreceğini belirtmiştir. Epikür, bir yandan evrende var olan her şeyin mekanik bir nedenselliğin sonucunda zorunlu bir biçimde ortaya çıktığını savunurken; diğer yandan da insanda bu zorunluluğun dışında yer alan özgür bir irâdenin varlığını savunmaktadır. Bu konudaki öğretisini geliştirirken de ilginç bir tarzda fiillerin zorunlu bir biçimde

¹⁵⁸ Arslan, *Aristoteles*, 250.

¹⁵⁹ Cavit Sunar, “İslamda felsefe ve Fârâbî”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1972), 64-65.

¹⁶⁰ Ahmet Arslan, *Helenistik Dönem Felsefesi Epikürosçular Stoacılar Septikler* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006), 76.

meydana geldiklerini kabul etmektense, eski hikayelere inanmanın daha doğru olacağını söylemektedir.¹⁶¹

Stoacılar ise panteist bir tanrı anlayışını yani evren ile içkin bir tanrı görüşünü benimsemişlerdir. Onlara göre var olan her şey bir nedene bağlıdır. Her şey makul bir amaca göre yapılmıştır ve bu amaca göre hareket eder. Stoacılar evrende bir tesadüfün olmadığını, ağaçtan meyve çıkması gibi organik bir zorunluluğun var olduğundan bahsetmişlerdir.¹⁶² Bu zorunluluğa insan irâdesinin de tabi olduğunu ve buna kader denildiğini belirtmişlerdir. Onlara göre bir neden, başka bir nedenin sebebidir. Stoacılar da Sokrates'in bilgi erdem eşleştirmesi fikrini benimsemiş, erdemli olma yolunun bilge olmaktan geçtiğini savunmuşlardır.¹⁶³

Stoacılar determinist ve kaderci bir anlayışa sahip olmakla birlikte, insanın tikel bir irâdesinin varlığından bahsetmişler, insanın özgürlüğüne değinmişlerdir. Irâdeye hürriyet tanıyarak tabi zorunlulukla ahlâki hürriyeti birleştirmişlerdir. Tanrının insana yetiler verdiğini insanın bu yetileri kullanıp kullanmamakta özgür olduğunu savunmuşlardır. Koşma yetisine sahip olan birinin koşmayı tercih edip etmemesi gibi bireylerin özgür irâdeye sahip olduğunu, bu özgürlükteki tasarrufun kişilerde olduğunu belirtmişlerdir.¹⁶⁴

Aziz Justin (ö.165) ise irâdeye teolojik bir kapsam katarak insan irâdesinin stoacıların dedikleri gibi belirlenmiş olmadığını, insanların hür irâdeleri ile doğru yanlış seçimler yaptıklarını belirtmiştir. Justin'e göre stoacıların dedikleri gibi değişmez bir yazgının olmadığını, insanların hür irâdeleri ile seçimler yaptığını ve bundan dolayı da sorumlu olduklarını savunmuştur.¹⁶⁵

Duns Scotus (ö.1308) ise irâdeyi, insanı düşündüren, aklettiren ve harekete geçiren bir varlık olarak tasavvur etmiştir. Irâdenin insanı yöneten esas varlık olduğunu, irâdeden önce var olan bilginin arizi bir neden olduğunu ve irâdenin bilginin gerçek sebebi olduğunu savunmuştur. Scotus aklın kendisinin nedenleri olduğunu, irâdeninse herhangi bir nedene bağlanmadığını belirtmiştir. Tanrıda da irâdenin akıl

¹⁶¹ Arslan, *Helenistik Dönem Felsefesi Epikuroşular Stoacılar Septikler*, 37.

¹⁶² Sunar, "İslamda felsefe ve Fârâbî", 8.

¹⁶³ Arslan, *Sofistlerden Platon'a*, 334.

¹⁶⁴ Fatih Öztürk, "Geç dönem stoacılarının etik anlayışı ile Kant'ın deontolojisini karşılaştırması", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (2018), 18.

¹⁶⁵ Cevizci, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, 37.

ve bilgiden önce geldiğini, bu sayede tanrının özgür irâdesi ile yarattığını, yarattıkları içinde de en iyisini değil, istediğini yarattığını ve bunun irâde sayesinde mümkün olduğunu savunmuştur. Irâdeyi “Irâdedeki arzunun (irâde etmenin) nedeni bir bütün olarak irâde etmeden başka hiçbir şey değildir” şeklinde tarif etmişlerdir. Scotus’a göre tanrının sevdiği şey iyi, sevmediği şey kötüdür, hikmetinden sual olunmaz.¹⁶⁶

Bacon (ö.1626) da irâdeye dini yorumlar getirenlerden biridir. Bacon’a göre ilahi vahiylerin emrettiği şeyler iyi yasakladığı şeylerde kötüdür. Tanrının verdiği ödevlere uygun yaşamayı, tanrıyı aramayı, erdemli ve iyi olmanın nedeni olduğunu, tanrının vermiş olduğu ödevlere uygun yaşamamayı, tanrının irâdesi ile ters düşmeyi ise erdemsiz ve kötü olarak tanımlamıştır. Bacon’a göre insanı ve ahlâkı yaratan tanrı olduğu için ahlâk onun emir ve yasaklarından başka bir şey değildir. Irâdeyi din ile bağdaştıran felsefecilerin büyük çoğunluğu irâde özgürlüğü ve tanrının irâdesi üzerinde durmuşlar, tanrının irâdesi ve insanın irâdesinin sınırını belirlemeye çalışmış, bilgi ve irâde ilişkisine değinmişlerdir.¹⁶⁷

Felsefede irâde asırlar değıştikçe farklı bakış açılarıyla yorumlanmıştır. Modern felsefenin kurucusu kabul edilen Descartes (ö. 1650) ise irâdeden “istenç” ifadesiyle bahsetmiştir. Descartes insanın bilme yetisinin kişiyi düşünceler ve tasarımlar karşısında “evet-hayır” şeklindeki istenç ifadesine yani irâdeye götüreceğini savunmuştur. Descartes kişinin kendisinde var olan bilgiyle, herhangi bir konu hakkında kanâate varmasını, irâde şeklinde açıklamıştır. Descartes insandaki istencin özgür olduğuna değinmekle birlikte, insan duygularının kişinin istenci üzerinde etkiye sahip olduğuna vurgu yapmıştır. Descartes kötülüğün ortaya çıkma nedeninin istencin duygulara körü körüne bağlanması olarak tarif etmiştir. İnsanların bu kötü düşünce ve aldanmalardan ancak saf bilgi ile kurtulabileceğine değinmiştir.¹⁶⁸

20’nci yüzyılın başlarında ortaya çıkan kuantum teorisi ise atomların hareketleri, evrenin oluşumu, insan fiillerinin özgürlüğü üzerine düşünceler ileri sürülmüştür. Kuantum teorisini savunan felsefeciler görüşlerinde bir eksiklik ya da yanlışlığın

¹⁶⁶ Cevizci, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, 310-311; Cavit Sunar, “İslamda felsefe ve Fârâbî”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1972), 29.

¹⁶⁷ Cevizci, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, 299.

¹⁶⁸ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 243-244.

olmadığı takdirde doğanın indeterministlik (belirlenemezci) olduğunu savunmuşlardır. Yani atom altı parçacıkların hareketlerinin öngörülemediğinden herhangi bir yasanın söz konusu olmayacağını belirtirler. Bunun için evrende deterministlik (belirlenimci) mümkün olmadığını yani insan irâdesinin herhangi bir şeyle kısıtlanmayacağını savunurlar.¹⁶⁹

Kuantum fiziğinin yanlış olduğu varsayımında ortaya nedensellik çıktığını, bunun ise insanı sebep sonuç ilişkisine bağlayacağını ve özgürlüğünü yok edeceğini savunurlar. Tanrı'nın var olduğu ve dünyayı nedensellik ilkesi ile yarattığı düşünüldüğünde, insanın da o nedenlere bağlı olacağı, Tanrı'nın insan irâdesine bir özgürlük tanıyıp serbest bırakması söz konusu olduğunda, Tanrının da geleceği bilemeyeceği düşüncesini ortaya çıkaracağını savunmuşlardır. Bu görüşün zıddını savunan John Barrow gibi bazı felsefeciler ise insanın geleceğinin (kaderinin) nedensellik ilkesi ile belirlenmiş olsa dahi, insanın bu bilgiye sahip olmadığı müddetçe özgür olacağı fikrini savunmuşlardır.¹⁷⁰

Felsefede önemli bir yer tutan irâde kavramı, insanın irâdesi, tanrının irâdesi, insanın özgürlüğü, kader, ruh gibi kavramlar çerçevesinde açıklanmaya çalışılmıştır. Özellikle ahlâk felsefesinin temel problemi haline gelip, insanın yazgısını oynayan bir oyuncu mu, yoksa evrenden hariç bir irâdesinin var olup olmadığı gibi konular etrafında şekillenmiştir. Platon (Eflatun), Aristo, Fârâbî gibi düşünürler irâdeyi açıklarken ruh ile ilişkilendirerek açıklamaya çalışmış, Aziz Justin, Bacon gibi düşünürler ise dini çerçevede irâde kavramına değinmiştir. Stoacılar ise panteist bir görüşle irâde hürriyetini ilişkilendirmeye çalışmıştır. Deterministlik (belirlenimci) görüş ise kâinata her şeyin bir kanun çerçevesinde hareket ettiğini savunurken, indeterministlik (belirlenemezci) kuramı savunanlar atom altı parçacıkların hareketlerinin belirlenemeyeceğini savunarak farklı bir teori ileri sürmüşlerdir. Tüm bu görüş ve yorumlamalar, irâdenin felsefe ve teoloji de ortak noktaları olduğunu, Gazzâlî, İbnü'l-Arabî, Fârâbî, İbn Sînâ gibi önemli düşünürlerin görüşlerinin, felsefede de önemle tartışılıp yorumlandığını göstermektedir.

¹⁶⁹ Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı İlişkisi* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2014), 73.

¹⁷⁰ Şeker- Çilingir, "Gerard't Hooff'ta Determinizm ve Özgür İrade", 115.

3. İLK DÖNEM TASAVVUF KLASİKLERİNDE İRÂDE KAVRAMI

3.1. İlk Dönem Sûfilerinin İrâde İle İlgili Görüşleri

Tasavvuf Hz. Peygamber döneminden başlayarak, sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde yaşanan bir kavram olarak varlığını sürdürmüştür. Zühd dönemi olarak da adlandırılan bu dönem, Hz. Peygamber ile başlayıp, hicrî ilk iki asrı kapsayan ve tasavvuf kavramının kullanılmasına kadar süren dönemdir. Tasavvuf ve sûfi kavramlarının kullanılmaya başlamasıyla birlikte hicri ikinci asrın sonlarına doğru tasavvuf sistematik bir ilim haline gelmeye başlamıştır. Hicri üçüncü asırdan itibaren Kur'an ve sünnete uygun olarak kalb, nefis, ruh, irâde, mürîd, haller ve makamlar gibi konuları sistematik bir biçimde konu edinen eserler ortaya konmaya başlamıştır. Muhâsibî ile başlayan sistematik tasavvufi eserler Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî ile zirve yapmıştır. Bu eserlerden etkisi ve içeriğiyle günümüze kadar ulaşan Hâris el-Muhâsibî'nin er-Ri'âye'si, Ebû Nasr es-Serrâc'ın el-Lüma'sı, Ebû Bekir el-Kelâbâzî'nin et-Ta'arruf'u, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin kutü'l kulûb'u, Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin er-Risâle'si, Gazzâlî'nin *ihyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'i, es-Sühreverdî'nin *Âdâbü'l-mürîdîn*'i, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fuşûşü'l-hikem*'i bu eserlerin başlıcalarıdır. Bu şahıslar eserlerinde irâde kavramına değinmiş, bazen hususi olarak bazen konu içinde irâde ve irâde ile bağlantılı kavramlara yer vermişlerdir.¹⁷¹

Muhyiddin İbnü'l-Arabî ilk dönem sufileri arasında sayılmasa da etkisi ve eserleriyle İslam tasavvufunun ve tasavvuf kavramlarının oluşum ve gelişiminde büyük katkıya sahiptir. İbnü'l-Arabî'nin irâde hakkındaki görüşleri, irâdenin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağından dolayı klasik dönem tasavvufçularıyla birlikte ele alınmıştır.

3.1.1. Hâris b. Esed el-Muhâsibî ve İrâde Hakkındaki Görüşleri

Muhâsibî 165 (781) veya 170 (786) yılları arasında Basra'da dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Rebîa kabilesinin Aneze koluna mensuptur. Nefis muhasebesine olan titizliğinden dolayı "Muhâsibî" ünvanını almıştır. Adı Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezi'dir (ö. 243/857). Muhâsibî

¹⁷¹ Reşat Öngören, "Tasavvufa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XL/120-122.

tasavvuf açısından çok farklı ve önemli bir kişiliktir.¹⁷² Tasavvuf tarihinde sistemli ve konu bütünlüğü sağlanmış ilk eserleri Muhâsibî vermiştir. hâl olarak yaşanan kavramlaşmamış batını birçok hâl ve değeri eserlerinde ustalıkla işlemiş, İslami ilimleri birbiri ile ilişkilendirerek tahkim etmiştir. Bunun için Muhâsibî 'ye “zahirle batını birleştiren kişi” denmiştir. Muhâsibî eserlerinde irâdeye, Allah'ın sıfatları, bedâ, niyet, takva, riya gibi değişik başlıklar altında yer vermiş, irâdenin insan üzerindeki rolünü anlatmaya çalışmıştır.¹⁷³

Muhâsibî bilinmeyen bir konuda sonradan bilgi sahibi olmak anlamına gelen bedâ konusunda, Allah'ın ilminin ezeli olduğunu ve sonradan meydana gelmediğini, ezeli ilimle bilinen şeyin ezeli ilim doğrultusunda irâde edildiğini, bu doğrultuda irâdenin de ilim gibi ezeli olduğunu vurgulamıştır. Muhâsibî Allah hakkında bedâ düşüncesini reddetmiş, Allah'ın ilminin; geçmişte, şu an ve gelecekte değişmeyeceğini ifade etmiştir. Allah'ın yaratmak istediği bir şeyi ezelde murâd etmesinin Allah'ta yeni bir irâde var etmiş olacağı manasına gelmeyeceğini belirtmiştir.¹⁷⁴

“Biz bir şeyin olmasını istersek ona ol deriz o da hemen oluverir”¹⁷⁵ âyetini yorumlayarak, Allah'ın ezelde olacak şeyleri murâd ettiğini, murâd ettiği şeyin vakti geldiğinde yine Allah'ın irâdesiyle o şeyin meydana geldiğini vurgulamıştır. Muhâsibî Allah'ın yaratmadan önce de sonra da irâde sahibi olduğunu ifade etmiştir. Âyetteki “Biz bir şeyin olmasını istediğimizde” ifadesinin, o şeyin zamanı gelince manasına geldiğini belirtmiştir. Muhâsibî olmuş olacak her şeye karşı Allah'ın irâde sahibi olduğunu, lakin vakti irâde ettiğini belirtmiştir.¹⁷⁶

Muhâsibî nesh-mensuh ile Allah'ın irâdesinde ya da ilminde bir değişme olduğu, Allah'ın yaptığı bir işten vazgeçtiği gibi bir fikrin oluşmasını eleştirmiştir. Allah'ın ezelde irâde ettiği neshin gerçekleştiğini vurgulayarak, bu görüşünü şu örnekle açıklamıştır; “Bir adam evladına önce tarlada çalışmasını, sonra evde kendisine

¹⁷² Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik Kuşeyrî, *er-Risâle* (Kahire: Dâru's-Şa'b, 1989), 57-58.

¹⁷³ Ferîdüddin Attâr'ın, *Tezkiretü'l Evliya*, çev. Süleyman Uludağ (Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984), 303-335; Zafer Erginli, “Muhâsibî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, XXXI/13.

¹⁷⁴ Ebü Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Fehmü'l-Ḳur'ân ve ma'nâhü*, thk. Hüseyin el-Kuvvetlî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1978), 249.

¹⁷⁵ Nahl, 16/40.

¹⁷⁶ Muhâsibî, *Fehmü'l-Ḳur'ân*, 249.

yardımcı olmasını emreder. Bu iki farklı emir durumunda da bir yanlışlık, birbirini boşa çıkarma yoktur.” şeklinde tarif eder. Muhâsibî bu örnekle, önceden irâde edilmiş olan bu iki emrin, birinden diğerine emirle sıralanmış olmasıdır, şeklinde tarif etmiştir. İlk emrin son bulmasının bu işte hata yapıldığı manasına gelmeyeceğini ifade etmiş, Allah’ın emirlerinde olan yeniliklerin, Allah’ın ezeli irâdesinde mevcut olduğunu, sonradan meydana gelmediğini belirtmiştir. Muhâsibî özellikle Allah’ın isim ve sıfatlarında neshin olmadığını ve neshe inanmanın helal olmayacağını vurgulayarak, Allah’ın kusurdan münezzehe olan isim ve sıfatlarında, nesh gibi bir eksikliğin olmayacağını ifade etmiştir.¹⁷⁷

Muhâsibî tasavvuf tarihinde nefis muhasebesi ile öne çıkmış bir şahsiyettir. Irâdeyi sadece ilahi irâde olarak ele almamış, irâdenin, nefis muhasebesindeki rolüne bolca değinmiştir. Muhâsibî takvadan bahsetmiş, onu beden ve vicdanen takva şeklinde nitelendirmiştir. Bedenin yani organların hakikatini günahları terk etmesi, vicdanın hakikatini ise farzlarda samimiyetle Allah’ın irâdesine tam bir teslimiyet, acz ve fakrını bilerek kulun, Allah’ın irâdesi karşısında boyun eğmesi olarak tarif etmiştir. Bütün ibadet çeşitlerinin Allah’a has kılınarak irâde ve takva ile yapılması gerektiğini, aksi takdirde amellerin boşa gideceğini belirtmiştir.¹⁷⁸

Muhâsibî tevekkül anlayışında Allah’ın irâdesi haricinde bir şeyin gerçekleşmeyeceğini belirtmiş, tedbirin tevekkülle karıştırılmaması gerektiğini vurgulamıştır. Hz. Peygamber’e emredilen korku namazının, müminlerin tedbir almaları için olduğunu ifade etmiştir. Muhâsibî, “onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve cihad için bağlanıp beslenen atlar hazırlayın.”¹⁷⁹ (En fal, 8/60) âyetini bu görüşüne delil getirmiştir. Hz. Peygamber’in iki zırh giydiğini, müminlerin kalkan aldığını ve koruyacak muhafızlar görevlendirdiğini, hendek kazarak bir aya yakın şehri savunduklarını belirterek bu tedbirlerin, müminlerin inancının eksikliği manasına gelmeyeceğini vurgulamış, nitekim o müminlerin, ancak Allah’ın irâde ettiği şeyin vuku bulacağını bildiklerini ifade etmiştir. Özetle Muhâsibî ‘ye göre tevekkül düz ve katı bir anlayıştan ziyade, Allah’ın irâdesine boyun eğmek, ondan gayrısına tenezzül etmeyerek, hakkına razı olup şekva etmemektir.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 248-252.

¹⁷⁸ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 39.

¹⁷⁹ Enfâl, 8/60.

¹⁸⁰ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 201-202.

Muhâsibî riya kısmında da irâdeden bahsetmiş, kişinin amellerinde Allah'ın rızasını mı yoksa halkın takdirini mi kazanmak için yaptığıyla alakalı birçok noktaya değinmiştir. Muhâsibî riya konusunu sınıflandırırken riyanın derecelerini açıklamış, kişiyi riyaya yönlendiren irâdeden ve irâdenin nasıl değişikliğe uğradığından bahsetmiştir. Muhâsibî bu konudaki görüşlerinden bir tanesini şöyle tarif etmiştir; “riya kişinin ibadette sırf Allah'ın irâdesini üstün tutarak ibadet ettikten sonra, riyaya düşerek halkın övgüsünü kazanmaya çalışması” olarak tarif etmiştir. Bu görüşünü “sürekli oruçluyum” diyen birisi için Hz. Peygamber'in; “Ne oruçlusun ne de iftar etmişsin”¹⁸¹ dediğini aktarmış, kişinin iyi amellerini insanlara anlatması ile, riyaya düşerek irâdesini kötü duruma düşüreceğinden bahsetmiştir.¹⁸² Muhâsibî devamında kişinin riyaya düşme korkusu taşıyabileceğini, fakat ümidini kesmemesi gerektiğini belirtmiş, riya korkusunun kişinin Allah'a karşı olan tâat ve takvasını artıracığını, bunun ise kişinin amellerini daha ihlaslı yapmasına vesile olacağını söylemiştir. Muhâsibî ihlas ile yapılmaya başlanan bir işte ihlasın yakîn, riyanın ise zan seviyesinde olduğunu vurgulamıştır. Bu durumda bilmediği ama şüphe ettiği bir şeyin, kişiyi irâdesini eğitmede, ona yardımcı olacağını ve onu kuvvetlendireceğini belirtmiştir.¹⁸³

Muhâsibî devamında niyet bahsinde irâdeye değinmektedir. Muhâsibî kişinin bir işi yapma irâdesine de niyet denildiğini belirtmiştir. Niyet irâdesini iki kısma ayıran Muhâsibî Allah'ın rızasını irâde ederek sırf Allah için olan niyet ve ihlaslı olmayı irâde edip, sevdiği şeylere karşı zafiyet göstererek, zaafından tarafa gösterilen niyet olarak tanımlamıştır. Buna ek olarak Muhâsibî Kur'ân'ın bahsettiği kâde irâdesi denilen “yıkılmak üzere olan bir duvar”¹⁸⁴ ifadesinden bahsetmiştir. Yani irâde için niyeti ifade etmek yerine, o şeyin olmak üzere olduğunu ifade etmesi, olarak tarif etmektedir. Bu niyete örnek olarak da intihar eden birinin ben intihar etmek istiyorum ya da niyetleniyorum ifadesi yerine, ben intihar üzereyim, yani intihar ediyorum demesi gibi olduğunu ifade etmiştir.¹⁸⁵

¹⁸¹ Müslim, “Sıyâm”, 1162.

¹⁸² Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 210-211.

¹⁸³ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 240.

¹⁸⁴ Kehf, 18/77.

¹⁸⁵ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 248.

Muhâsibî irâde ile aynı manaya sahip olan niyetten bahsetmiş, müritlerin niyetimi koruyamıyorum ifadesini yorumlamış, kulların riyaya kapılmayıp Allah'a tâat etmekle sorumlu olduklarını belirtmiş, kişinin her ibadetime riya karışıyor düşüncesiyle ibadeti terk etmesinin yanlış olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Allah'ın insan irâdesini, vesvese ve hata işlemeye fitraten meyilli yarattığını, insanın irâdesi ile huylarını dengede tutması gerektiğini, kişinin kavi bir irâdeye sahip olması durumunda nefisini kontrol altına alabileceğini belirtmiştir. Muhâsibî kişinin ilim ve marifetle irâdesini, kalbini vesveselerden kurtararak, nefis ve şeytanın süslü tuzaklarına karşı koruması gerektiğini vurgulamıştır.¹⁸⁶

Muhâsibî, insanın irâdesini koruyarak kurtuluşa ermesinin yolunun tâatten geçtiğini vurgulamaktadır. Tâate götüren rehber olarak da ilmi almaktadır. Tâatın özünü vera, veranın özünü takva, takvanın özünü nefsi hapsetmek, nefsi hapsetmenin özü olarak da havf ve recâyı almaktadır. Irâde kontrolü ile nefsi hapsetmeye götüren rehber olarak da Allah'ın insanlara, kalp ve azalarıyla, amel etme mecburiyetini getirdiği şeyleri, ilmiyle bilmesi olarak tarif etmiştir.¹⁸⁷

Muhâsibî kalbin isteklerine mâni olan, kişiyi kötü işler yapmaktan alıkoyan şey olarak da havf ve recâyı almaktadır. İnsan kalbinin meylettiği, nefsin hoşuna giden şeylerin, Allah'ın yasakladığı şeyler olduğunu belirtip, Hz. Peygamber'in "Cehennem nefsin hoşuna giden şeylerle kuşatılmıştır."¹⁸⁸ hadisini bu görüşüne örnek getirmiştir. Muhâsibî nefsin tam manasıyla melekleşmeyeceğini, bunun fitrata aykırı olduğunu, havf ve recâ arasında ortayı bulması ve ilimle, kalp ve organlarının ıslahına çalışılması gerektiğini vurgulamıştır.¹⁸⁹

Muhâsibî kalbin bozulmasını, kalbin ıslahını sağlayan nefis muhasebesini terk etmeye ve bitmek bilmeyen emellerle aldanmaya dayandırmıştır. Kalbin ıslah olup huzur bulabilmesinin, irâde ile beraber, hâvatır (kalbe bazı şeylerin doğması) anında, Allah için olanı yapıp, başkası için olanın terk edilmesi olarak tarif etmiştir.¹⁹⁰

¹⁸⁶ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 250-252.

¹⁸⁷ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 44.

¹⁸⁸ Müslim, "Rikâk", 6487.

¹⁸⁹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 72.

¹⁹⁰ Muhâsibî, *Selefi Tasavvuf*, 37.

Muhâsibî öğrenilmek istenilen tüm ilimlerin ilk başlangıcında, kalbe doğan hâvatır ve efkârın bulunduğunu ifade etmiştir. Bu hâvatır ve efkârın tasavvur ve tasarlamaya götürdüğü, tasavvurlarında irâdeye götürerek o fiilin meydana gelmesini sağladıklarını belirtmiştir. Meydana gelen bu fiilin çokça tekrar edilmesinin, adeti netice verdiğini belirterek, tüm bu mertebelerin istikametinin, kalbe ilk doğan hâvatır ve efkârın istikametiyle, fesadının da yine onların fesadıyla olacağını belirtmiştir. Havatırın salah ve istikametinin, kendi sahibini ve ilahını gözetmesiyle mümkün olacağını belirterek, O'nun sevdiği ve razı olduğu şeyleri yapmakla ve O'nun yardımı, hıfz ile kuluna sahip çıkmasıyla olacağını belirtmiştir. Bütün azgınlıkların ve şikâyetlerin de kulun Allah'a sırt dönmesi ve yüz çevirmesiyle olduğunu ifade etmiştir.¹⁹¹

Muhâsibî duygu ve vesveselerin taalluk ettikleri şeyleri fikre götürdüğünü, fikrin onları tezekküre, tezekkürün irâdeye, irâdenin de amel ve uygulamaya götürdüğünü, bunun sonucunda da kişide huy, adet haline geldiğini belirtmiştir. Bunun için Muhâsibî daha işin başında iken bu kötü hasletleri reddetmeyi, kuvvetlenerek huy haline gelmeden önce terk etmeyi tavsiye etmiştir. Muhâsibî kalbe doğan duygulardan insanların tamamen kurtulmasının fitraten mümkün olmadığını, nefis gibi duygularında insana hücum ettiğini, lakin insanın sağlam kalb, iman ve akılla iyi ve güzel olana meydedip, kendisine yurt edineceğini, aynı şekilde sağlam kalb, iman ve akılla kabih ve pis olan şeyleri kötü görüp onlardan nefret edeceğini belirtmiştir.¹⁹²

Muhâsibî er-Ri'âye adlı kitabının ikinci kısmında, insan irâdesini tâatten uzaklaştıran, irâdeyi hataya düşüren, nefis, ucb, kibir, haset gibi kötü hasletleri başlıklar halinde detaylıca incelemiş, insanların bu kötü huyları bilerek ya da bilmeyerek edindiklerini ve insanların amellerinin değerini hiçe indirdiklerini ifade etmiştir. Muhâsibî ilk olarak nefsi tanıma kısmıyla başlamış, kişinin nefsini tanıması, nefsinin kötü meyillerini bilmesi ve nefsine karşı tedbirli olması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁹³ Kitabın devamında bir kimsenin hak etmediği bir dereceyi kendinde zannetmesi manasına gelen ucba yer vermiş, kişilerin din, amel,

¹⁹¹ Muhâsibî, *Selefi Tasavvuf*, 59.

¹⁹² Muhâsibî, *Selefi Tasavvuf*, 60.

¹⁹³ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 308-310.

sayı ve mal çokluğu, soy gibi sebeplerden dolayı ucba düştüklerini belirtmiştir.¹⁹⁴ Kibir başlığında ise kibrin özellik ve çeşitlerinden bahsetmiş, ilimle, amelle, kendini beğenme ile, dünyalık ile kibirlenmek gibi ana başlıklara değinmiştir. Aldanma bahsinde ise insanın aldanışı ve sebeplerine yer verilmiş, insanın bazen Allah ile, takva ile, amelleri ve sair diğer şeylerle aldandıklarından bahsedilmiştir.¹⁹⁵ Muhâsibî son olarak hased ve çeşitlerine değinerek mürîdin terbiyesi ve kötü hasletlerden sakındırılması hususunu açıklamaya çalışmıştır.¹⁹⁶

İrâde eğitiminden bahseden Muhâsibî, insanın günahlardan kurtulamayacağını bildiği durumlarda, o günaha götürecekt ortamlara gitmemesi gerektiğini, günaha götürecekt kimselerle arkadaşlık ilişkisinin koparılması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁹⁷ Muhâsibî irâdeye hâkim olmayı, rabbi için perhiz tutmaya benzeterek, tüm şeylere ulaşmaya malik bir kralı örnek getirmiştir. Bu kral bütün güzel nimetlere ulaşabilecek durumda olmasına rağmen, güzel yiyecekler yemesi durumunda hastalığının artacağını, sıhhatinin bozulacağını, yemediği takdirde ise yaşamının uzayacağını, az yediğinden dolayı vücudunun zayıflamasına rağmen sağlığının artacağını bildiği için, ömrüm uzar, bir gün bende sefa ederim ümidiyle bu zorlu perhize katlanacağını ifade etmiştir. Muhâsibî irâde sahibi muttaki mümini, o krala benzetir. Muhâsibî mümininde kral gibi dünya ve ahiretini mahvedecek bütün tehlikelerden kaçması gerektiğini, nefesine hoş gelse de bunları Allah'ın gazabından korunmak, cennetini kazanmak ve Allah'ın rızasını elde etmek için yapmaması gerektiğini vurgulamıştır. Muhâsibî perhizi sürdürerek, ahirette karşılaşılabilecek kötü akıbeti düşünüp, ahiretin güzel hayatının istenilmesi ve rızasını isteyerek perhizden faydalanılması gerektiğini belirtmiştir. Muhâsibî bu konuda ihlasla irâde gösterenleri kastederek Allah'ın bu kişilere acıyıp merhamet edeceğini belirtmiştir.¹⁹⁸

¹⁹⁴ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 335-336.

¹⁹⁵ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 428.

¹⁹⁶ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 485.

¹⁹⁷ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 311.

¹⁹⁸ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 323.

3.1.2. Ebû Tâlib el- Mekkî ve İrâde Hakkındaki Görüşleri

Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) aslen İran'ın batısındaki Cebel bölgesinden olup Mekke'de uzun müddet yaşadığı ve burada büyüdüğü için Mekkî unvanını almıştır. Çok perhizkâr ve çile dolu bir hayat yaşadığı bilinen Ebû Tâlib'in, helâl bitkilerden başka bir şey yemediği için teninin renk değiştirdiği rivâyet edilmiştir. Ebû Tâlib ilk dönem mutasavvıflarından olup tasavvuf tarihinin en önemli eserlerinden biri olan Kûtu'l Kulûb'un yazarıdır.¹⁹⁹ Ebû Tâlib irâde kavramını muhtelif şekillerde kullanmış, Allah'ın irâdesi, kulların irâdesi, nefis eğitiminde irâdenin önemi gibi çeşitli başlıklara değinmiş, bu hususlar hakkında âlimlerin ve filozofların görüşlerine yer vermiştir.²⁰⁰

Ebû Tâlib Allah'ın irâdesi ile kulların irâdesinin sınırlarını belirleyip, bu iki irâdenin birbiri ile olan münasebetini açıklamaya çalışmıştır. Allah'ın kudret ve irâdesi ile bütün mahlukatı yarattığını ve idare ettiğini, onun irâdesinin bir sınırının olmadığını, daima kullarına şefkat ederek, nimetler verdiğini ifade etmiştir.²⁰¹ Kulların, Allah'ın yardımı olmadan irâdeleri ile doğru yolu bulamayacaklarını, daima onun kudret ve inayetine muhtaç olduklarını belirtmiştir.²⁰²

Ebû Tâlib ilim ve irâde bahsinde Allah'ın ilminin, irâdesinden önce geldiğini, nitekim Allah'ın ilmi ile bilerek irâde ettiğini belirtmiştir. Ebû Tâlib irâdenin, ilmin ortaya çıkmasını sağladığını, gaybî olan ilmin irâde ile şehadet alemine çıktığını belirtmiştir. Gaybî, Allah'ın ilmi, şehadetin de malum olduğunu belirterek, ilim ile malum arasında bir çelişkinin asla bulunmayacağını vurgulamıştır.²⁰³ Allah'ın irâdesi ile alakalı, şeytanın ve Hz. Adem'in, Allah'ın emrini dinlemeyerek, farklı fiillerde bulunmalarının da Allah'ın irâdesi dahilinde olduğunu, Allah'ın şeytana dinen irâdesini göstererek ona secdeyi vacip kılmak için irâde ettiğini, fakat vakıada onun bunu yapmasını istemediğini belirtmiştir. Ebû Tâlib Hz. Âdem ve Havva'nın

¹⁹⁹ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr, *Büyük İslam Tarihi; el-Bidâye ve'n-Nihâye*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2008), XI/540-541.

²⁰⁰ Muhammed b. Ali b. Atyye el-Harisî el-Acemî Ebu Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kûtu'l-Kulûb*, çev. Yakup Çiçek- Dilaver Selvi (İstanbul: semerkand, 2003), I /31-35; Bilal Saklan, "Ebû Tâlib el-Mekkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, X/239.

²⁰¹ Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atyye el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, thk. Asım İbrahim el-Keyâlî (Beyrût: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1426), I/7.

²⁰² el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I/181.

²⁰³ el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I/220-222.

ağaçtan yemelerini Allah'ın emretmediğini, onlara mubah kılmadığını, lakin Allah'ın irâdesi ile fiilin meydana geldiğini ifade etmiştir. Ebû Tâlib Allah'ın bazı şeyleri emrettiğini, bazılarını ise yasakladığını, bu emir ve nehyin mutlak irâde olarak anlaşılması gerektiğini, nitekim Allah'ın kullarını emir ve yasaklar noktasında özgür bıraktığını, irâde ve kudretle Allah'ın diğer sıfat ve fiillerinin karıştırılmaması gerektiğini vurgulamıştır.²⁰⁴

Ebû Tâlib eserinin devamında Allah'ın isim ve sıfatlarına değinmiş, Allah'ın ilim ve irâdesinin ezeli olduğunu, sonradan bir değişikliğe uğramadığını, kıyamete kadar olmuş ve olacak her şeyin ilahi ilim ve irâde de mevcut olduğunu ifade etmiştir. Mu'tezile, İbadiyye, Cehmiyye gibi görüş sahiplerinin, Allah'ın nazar, kelam gibi sıfatlarının sonradan meydana geldiğini ve yaratılmışların fiillerinin Allah'ın irâdesinden daha önce olduğu gibi fikirleri savunduklarını ve bu görüşleri ile şirke düştüklerini belirtmiştir.²⁰⁵

Havf meselesinden bahsederken irâde konusunda, Basralıların görüşü olan Kaderiyye'nin, insanın fiillerini yapmadan önce kendisinde bir kudrete malik oldukları görüşüne değinmiştir. Ebû Tâlib bu görüşü de eleştirmiş, bu fikrin Allah'tan başka varlıklarda da kudret bulunduğu fikrini doğuracağını belirtmiştir.

Ebû Tâlib eserinde fiillerde irâde ve emir konusuna da değinmiştir. Amellerde irâde ve emir arasındaki farkı, alimlerin görüşüne değinerek açıklamaya çalışmış, kulların fiillerini günah, fazilet ve farz olmak üzere üç kısma ayrıldığını belirtmiştir. Farzın Allah'ın istemesi, muhabbeti ve emri ile olduğunu, nafilelerin de Allah'ın muhabbeti ve dilemesiyle olduğunu, lakin emri olmadığını vurgulamıştır. Günah ve kötülüğün ise Allah'ın emri ve muhabbeti dışında gerçekleştiğini, Allah'ın kötülüğü ve fuhşiyâtı yasakladığını, lakin onun dilemesi(irâdesi) ile vuku bulunduğunu belirtmiştir. Bu dilemekten kastın kötülük dahil bütün mahlukatın Allah'ın ilim ve irâdesi ile var olduğu ve onun ilim ve irâdesi dışında hiçbir şeyin var olamayacağı fikri olduğunu beyan etmiştir.²⁰⁶

Ebû Tâlib şükür bahsinde, bir işte irâdenin devamlılığına değinmiş, nimetlerin en üstününün devamlı iman nimeti olduğunu ve şükre en layık şeyin bu olduğunu

²⁰⁴ el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, I/222.

²⁰⁵ el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, II/146.

²⁰⁶ el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, I/222.

belirtmiştir. Ebû Tâlib nimetin sürekliliğini ikinci bir nimet olarak kabul etmiş, bunun sebebininse nimetin yaratılmasından ayrı bir irâdenin gerekli olmasını ve bunun sürekli bir irâde olması gerektiğini vurgulamıştır. Bu görüşüne delil olarak Allah'ın yerleri ve gökleri yaratıp kâinatı devam ettirmeyi irâde etmesini getirerek, devamlı olan bu ilahi irâdeye karşı sürekli şükredilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Allah'ın insanların kalplerine imanı yazarak sabit kılmasını, Allah'ın insanlara bahsettiği en büyük nimet olduğunu vurgulamıştır.²⁰⁷

Ebû Tâlib insan irâdesinin cereyan ettiği yer olarak kalbi görmektedir. Ebû Tâlib, kalbi Allah'ın askerleri arasında saymıştır. Kalbin Allah tarafından ilim ve hikmetle donatıldığından bahsetmiştir. Kalbe gelen kötü düşüncelerle nefis ve şeytanın türlü vesveseler vererek kötü arzu ve ilim dışı şeyleri insana kabul ettirmeye çalıştığını ifade etmiştir. Temyiz kuvvetine sahip olan insanın, iyiyi ve kötüyü irâde etmekte özgür olduğunu, irâdesi ve akli ile kalbini iyi olandan tarafa meyl ettirerek sevap kazanması gerektiğini vurgulamıştır.²⁰⁸

Ebû Tâlib tevekkül anlayışından bahsederken irâde kontrolünün önemine dikkat çekmiş, tevekkülü, kulun sözlü ve fiili eziyetlere sabretmesidir şeklinde tarif etmiştir. "Bize ettiğiniz eziyete elbette katlanacağız. Tevekkül edip güvenenler ancak Allah'a güvensinler."²⁰⁹ âyeti ve "Öyleyse O'nu vekîl tut ve onların söylediklerine sabret"²¹⁰ âyetlerini bu görüşüne delil getirmiştir. Ebû Tâlib, kişinin, halkın övmelerine ve kötü sözlerine karşı irâdesiz kalarak kalbinde oluşan kin, intikam, karşılık verme gibi hislerin atılması gerektiğini vurgulamış, eziyet olunup bu eziyetlere katlanmadıkça, tam manasıyla tevekkül makamına ulaşamayacağını belirtmiştir.²¹¹

Ebû Tâlib tevekkül bahsinin devamında sabır da irâde göstermeyi almaktadır. "Salih amel işleyenlerin mükafatı ne güzeldir. Onlar, Rablerine tevekkül eden ve sabreden kimselerdir"²¹² âyetini yorumlayarak, sabrın ve tevekkülün birlikte olması gerektiğini belirtmiştir. Ebû Tâlib yapılan iyilik ve salih ameller karşılığında

²⁰⁷ el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, I/353.

²⁰⁸ el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, I/202.

²⁰⁹ İbrahim, 14/12.

²¹⁰ Müzemmil, 73/10.

²¹¹ el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, II/214.

²¹² Ankebût, 29/58-59.

insanlardan bir karşılık beklenilmemesi gerektiğini, “Biz Allah rızası için sizi doyuruyoruz; sizden ne bir ücret ne de bir teşekkür bekliyoruz. Biz, dehşetli, çetin bir günde rabbimizden korkarız”²¹³ âyetinde belirtildiği üzere mükafatın, bu dünyada beklenilmemesi gerektiğini, bu dünyada mükafat beklemenin amellerin değerini hiçe indireceğini, ihlaslı olmayı irâde eden müminlerin sabrederek, ecnini Allah’tan beklemeleri gerektiğini vurgulamıştır.²¹⁴

Tevekkül bahsinde Ebû Tâlib, sebepler ve sebeplerin tesirlerine yer vermiştir. Allah’ın hakîm olduğunu ve mahlukatı bir hikmet üzere yarattığını, eşyanın ve varlıkların başı boş, birbirine zarar ve fayda veren şeyler olmadığını belirtmiştir. “Allah’ın izin vermedikçe onlara hiçbir şey zarar veremez. Müminler ancak ve ancak Allah’a güvenip dayansınlar”²¹⁵ âyeti gereğince zarar ve faydanın yalnızca Allah’ın irâdesi ile olduğunu, bunun aksini düşünmenin Allah’a şirk koşmak olacağını belirtmiş, onun sıfat ve isimlerinin benzeri olmadığını ifade etmiştir. “Hüküm ancak Allah'a aittir”²¹⁶ “O, hüküm ve hükümlerde hiç kimseyi ortak etmez”²¹⁷ âyetlerini de bu görüşüne destek getirmiştir.²¹⁸

Ebû Tâlib Allah’ın arif kullarının kalbinden sebepleri silerek müsebbibü’l-esbâb olan kudretini sabit kıldığını, gaflet ehl-i olanlar da ise müşahedeyi silerek esbabı sabit kıldığını belirtmiştir. Cüz’î irâde sahibi insanın rızık ve menfaati celb noktasında bir tesirinin bulunmadığını, zira nice akılcı zayıf, miskin kimselerin zengin olduğunu, nice kudretli, kurnaz kimselerin de fakir olduklarını belirterek, zarar ve menfaatin, Allah’ın irâdesi dahilinde olup, insan irâdesinin bir tesirinin bulunmadığını vurgulamıştır. “Bilmiyorlar mı ki Allah rızık dilediğine bol bol verir, dilediğine de ölçülü verir. Kuşkusuz iman eden bir topluluk için bunda dersler vardır.”²¹⁹ âyeti de Ebû Tâlib’in bu görüşünü desteklemiştir. Sadece akıllı ve zeki olanlar rızıklarını buldukları takdirde, insanların rızık, akıl ve güç ile kazanıldığını zannedeceklerini belirtmiştir. İbn Mesud’un konu ile ilgili şöyle dediğini naklederek; “İnsana mal verilmesi de verilmemesi de bir fitnedir. Mal verilen

²¹³ İnsan, 76/9-10.

²¹⁴ el-Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, II/14.

²¹⁵ Mücâdele, 58/22.

²¹⁶ Yûsuf, 12/40.

²¹⁷ Kehf, 18/26.

²¹⁸ el-Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, II/16.

²¹⁹ Zümer, 39/52.

kimse, onu asıl vereni unuttur, başkasını metheder. Kendisine mal verilmeyen kimse ise, onu asıl engelleyeni bilip razı olmaz, kendisine mal vermedi diye insanları kınar” sözünün, insanların zarar ve menfaatte, esbaba çok takıldıkları fikrini ve kudret elini göremedikleri fikrini beyan ettiğini vurgulamıştır.²²⁰

Ebû Tâlib üreme, ekilen şeyin bitmesi ve benzeri fiillerin insana ve mahlukata verilen özellikler vasıtasıyla, sebepler dairesinde yaratıldığını, bu özelliklerin Allah’ın, insanı ve mahlukatı sorumlu tutmak için onlara verdiği özellikler olduğunu, bu fiillerin esas yaratıcısının, irâde edenin ise Allah olduğunu belirtmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de yapılan fiillerin, vasıta olan azalara nispet edildiğini, bu şekilde fiillerin isimlerinin belirlendiğini ifade etmiştir. Yapılan fiillerde Allah’ın kudret ve irâdesini görmeyerek, falanca bana zarar verdi veya fayda verdi denilmesinin insanı şirke götüreceğini ifade etmiştir. Ebû Tâlib insanların sağladıkları fayda ve zararın Allah’ın izni ve irâdesi dahilinde olduğunu belirtmiştir.²²¹ Bir işi yapmada, bir işi planlamakta Allah’ın izni ve irâdesine başvurularak ve “inşallah” denilip Allah’ın irâdesine havale edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.²²²

Ebû Tâlib niyet kavramına, irâde kavramı ile birlikte değinmiştir. Mürîdin ne aradığını bilmeyerek ihtilafı yollara girdiğini, hak yoldan saparak şaşkınlık içinde kaldığını, onu bu halden kurtaracak şeylerden birinin de, niyet ve irâde de doğruluk olduğunu vurgulamıştır. Ebû Tâlib mürîdin, doğru bir irâde ile girdiği yolu bilerek, yolun gerektirdiği şekilde hazırlık yapması gerektiğini belirtmiştir. Susuzluk, açlık, halvet ve sukut ile nefsinin dizginlenmesi gerektiğini, azgın istek ve davranışlara karşı güçlü bir irâde gösterilmesi gerektiğini vurgulamıştır.²²³

Ebû Tâlib niyet bahsinde niyetin himmet, kuruntu ve vesvese ile karıştırılmaması gerektiğini belirtmiştir. Ebû Tâlib, ihtiyacı, varlığı başka bir şey ile doldurulamayıp elde edilmesi gereken şey, arzu ve şehveti ise ihtiyacı olmadığı halde daha fazlasını elde etme hırsı olarak tanımlamıştır. Ebû Tâlib niyetin iyi tanınması gerektiğini, arzu ve muhabbet ile değil, ihtiyaç ve irâde ile niyetlerin muhafaza edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.²²⁴

²²⁰ el-Mekkî, *Ķûtü’l-Ķulûb*, II/17.

²²¹ el-Mekkî, *Ķûtü’l-Ķulûb*, II/16.

²²² el-Mekkî, *Ķûtü’l-Ķulûb*, II/227-228.

²²³ el-Mekkî, *Ķûtü’l-Ķulûb*, I/169.

²²⁴ el-Mekkî, *Ķûtü’l-Ķulûb*, II/265.

Ebû Tâlib amelden önce niyetin önemine vurgu yapmış, amellerin niyetlere göre değerlendirileceğini belirtmiştir. Niyetsiz yapılan amelin mânevî anlamda bir fayda ve zarar sağlamayacağını, bu şekilde amel edenlerin içgüdü ile hareket eden hayvanlar gibi olduğunu vurgulamıştır. Salih bir amelin salih bir niyet ile olması gerektiğini, salih bir niyete sahip olmayanın hüsrana uğrayacağını belirtmiştir. Amellerin azlığının ya da çokluğunun önemli olmadığını, zira niyetlerin, kişilerin ihlasına göre karşılık göreceğini belirtmiştir.²²⁵

Ebû Tâlib Tevrat'ta bahsedildiği söylenen insanların mizaç ve tabiatlarına da değinmiş, sıcak tabiatlı olan kimselerin günahlara karşı irâdelerinin daha zayıf olduğunu vurgulamış, bu kimselerin çeşitli şekillerde nefislerini kontrol altına almaları gerektiğini belirtmiştir. İnsana hararet veren ve bedeni galeyana getirerek irâdenin kontrolünü yitirmesini sağlayan hararet verici yiyeceklerden uzak durulmasını tavsiye etmiştir.²²⁶ Ebû Tâlib insanın dünyasının midesi olduğunu, kişinin irâdesi ile midesine hâkim olabildiği ölçüde zühde sahip olacağını, midenin insana hâkim olduğu ölçüde ise dünyanın insana hâkim olacağını belirtmiştir. Midesine sahip olabilen bir kişinin, diğer azalarını da kontrol altında tutabileceğine değinmiştir.²²⁷

Ebû Tâlib Romalı bir filozofun; "Hangi vakitte yemek yemek daha uygun olur?" diye sorduklarında; "İrâde sahipleri için acıktığı zaman; buna güç yetiremeyenler ise bulduğu zaman yemeleri uygun olur." sözünü naklederek irâdenin güçlenip kuvvet bulduğu ölçüde, arzuların dizginlenerek azalacağını belirtmiştir.²²⁸ Ebû Tâlib irâdeyi, insanın arzu ve heveslerini dizginlemede bir fren mekanizması olarak görmüştür.

Ebû Tâlib irâde kavramını, ilişkili olduğu kelimelerle birlikte kullanmış, başta Allah'ın irâdesi olan külli irâdeye değinmiş, ardından insana ait olan ve insanın kontrol mekanizması olan cüz-i irâdeyi ve kullanım alanlarını açıklamıştır. Zühd, takva ve tevekkül anlayışı ve yaşantısı ile öne çıkan Ebû Tâlib, irâdenin bu

²²⁵ el-Mekkî, *Ḳütü'l-ḳulûb*, II/267.

²²⁶ el-Mekkî, *Ḳütü'l-ḳulûb*, II/287.

²²⁷ el-Mekkî, *Ḳütü'l-ḳulûb*, II/288.

²²⁸ el-Mekkî, *Ḳütü'l-ḳulûb*, II/316.

kavramlarla olan ilişkisine değinmiş, davranışlarda ve yaşantıda doğru irâdenin önemine vurgu yapmıştır.

3.1.3. Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî ve İrâde Hakkındaki Görüşleri

Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî el-Buhârî (ö. 380/990). Nisbesini Buhara'nın bir mahallesi olan Kelâbâz'dan almaktadır. Bilindik en meşhur eseri *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* adlı eseridir. Erken dönemde yazılmış tasavvufi eserlerden biridir. Kelâbâzî yaşadığı çağda sûfilîğin yozlaştığını ve gerçek manada sûfinin kalmadığını belirterek, sûfilikle alakalı bilgiler vermiştir. Tasavvufi, fikhi ve itikadi konular hakkında sunduğu özlü bilgilerle, Sünnî tasavvufunun varlığını ortaya koyduğu için, "Ta'arruf olmasaydı tasavvuf bilinemezdi" denilmiştir.²²⁹

Kelâbâzî irâdeyi ilk olarak Allah'ın sıfatları arasında saymış, bu sıfatın cevher, cisim ya da araz olmadığını belirtmiştir. Allah'ın ezelde yaratıcılığını delillendirmeye çalışırken; Allah'ın ezelde irâde edip yaratan değil de sonradan irâde eden yaratan olması durumunda, Allah için sona eren, yeni başlayan durumların varsayılacağını, bu düşüncenin, Allah'ın sıfatlarının ezeliliğini boşa çıkaracağını ve Allah için hadis şeylerin var olduğunu kabul etmek manasına geleceğini belirtmiş, Hz. İbrahim peygamberin "ben batıp giden şeyleri sevmem" sözünü yorumlayarak, Allah için sonradan var olan veya varken yok olan hallerin bulunmasının caiz olmayacağını vurgulamıştır. İrâde ile irâde edilenin, yaratılanla yaratanın, fail ile mefulün aynı şey olamayacağını, bunların birbirinden farklı şeyler olması gerektiğini belirtmiştir.²³⁰

Kelâbâzî Allah'ın insanın yaratıcısı olduğu gibi, insan fiillerinin yaratıcısının da Allah olduğunu belirtmiştir. Kâinatta hayır, şer her ne varsa Allah'ın yarattığını, Allah'ın şer olan şeyleri yaratmasına delilin de "Yarattığı şerden felâkın Rabbine sığınırım"²³¹ âyeti olduğunu vurgulamıştır.²³² Kelâbâzî insanın bütün fiillerinin yaratanın Allah olduğunu belirtmekle birlikte, refleks hareketlerini kulun irâdesi dışında yarattığını, kulun istemli fiillerin de ise hem irâdesini hem de fiili

²²⁹ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ, 9-15; Süleyman Uludağ, "el-Kelâbâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXV /192-193.

²³⁰ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 16-17.

²³¹ Felâk, 113/2.

²³² Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 22.

yarattığını belirtmiştir.²³³ İnsanların yaşamsal faaliyetleri, hareketleri, Allah'ın insanda var ettiği hadis bir kuvvet (istitâ'at) ile meydana geldiğini, Allah'ın daima irâde eden olduğunu vurgulamıştır.²³⁴

Kelâbâzî eserinde, insanın fiillerini seçme noktasında ihtiyar ve irâde sahibi olduğunu ve fiillerinde cebre zorlanmadığını belirtmiştir. Allah'ın küllî irâdesi ile cüz'î irâdeyi yarattığını, cüz'î irâdenin, küllî irâdenin izni ve kuvveti dahilinde hareket ettiğini, küllî irâdenin izni ve irâdesi olmadan cüz'î irâdenin bir şey yapamayacağını açıklamaya çalışmıştır. İman ve küfür konusunda Allah'ın kullarını özgür bıraktığını, lakin iman edecek olana aklı ile imanı sevip seçme irâdesini, kafir olana da küfrü sevip, imandan nefret etme irâdesini Allah'ın yarattığını ifade etmiştir. “Böylece biz her ümmete kendi işlerini câzip gösterdik”²³⁵ “Allah size imanı sevdirmiş ve onu gönüllerinize sindirmiştir. Küfrü, fıskı ve isyanı da size çirkin göstermiştir”²³⁶ âyetlerinde belirtildiği üzere sevme ve çirkin göstermenin, ilahi irâdenin elinde olduğuna vurgu yapmıştır.²³⁷

Kelâbâzî tasavvufun hâl ilmi olduğunu ve bu hallere ulaştıracak şeyin amellerde istikamet olduğunu belirtmiştir. Hal'in kulun gayreti ve irâdesi olmadan Allah tarafından ihsan edilen bir durum olduğunu, bu duruma götüren yolların ise Kur'ân Sünnet ve Selef-i Sâlih'inin sözleri doğrultusunda ihlasla amel etmek olduğunu belirtmiştir. Bu makamın, küllî irâdenin kullarına bir lütfu olduğunu vurgulamaya çalışmış, insan irâdesinin bir dahlinin bulunmadığını belirtmiştir.²³⁸

Kelâbâzî sözlükte “salıvermek, güvenmek” mânasına gelen istirsâl kavramına ayrı bir başlık açmış ve alimlerin görüşlerine yer vermiştir. Konu ile alakalı İbn Atâ'nın “Tasavvuf, kulun Hakk'la beraber istirsâl etmesidir” sözünü naklederek, istirsâlin; Allah'ın irâdesine kayıtsız şartsız teslim olarak, hadisatı, Allah'ın irâdesine havale etmek olduğunu ifade etmiştir. Kelâbâzî istirsâli kulun başına her ne gelirse gelsin sebeplere takılmadan, tüm işlerinin Allah'ın irâdesi ile olduğunu bilerek,

²³³ Kelâbâzî, et-Ta'arruf, 24.

²³⁴ Kelâbâzî, et-Ta'arruf, 25.

²³⁵ En'âm, 6/108.

²³⁶ Hucurât, 49/7.

²³⁷ Kelâbâzî, et-Ta'arruf, 26-27.

²³⁸ Kelâbâzî, et-Ta'arruf, 58-60.

sorgulamadan, severek rıza göstermesi ve Allah'ın irâdesi karşısında irâdesiz kalmasıdır şeklinde tarif etmiştir.²³⁹

Kelâbâzî rıza konusunda da istirsâle benzer bir tanım yapmış, Cüneyd'in "Rıza, irâdenin terk edilmesidir" sözünü naklederek kulun tam bir teslimiyetle başına gelen her işe rıza gösterip huzur içinde olmasıdır şeklinde tarif etmiştir. Rıza makamını açıklarken Rabia'nın "Kendisinden razı olmadığın bir zattan senden razı olmasını beklemekten hicap duymuyor musun?" sözünü aktarmış, kalbin Allah'ın emirlerine karşı tam bir memnuniyet göstermesi gerektiğini belirtmiştir."²⁴⁰

Kelâbâzî fenâ bahsinde, fenânın; kulun temyiz kuvvetini kaybederek, hayvani ve nefsani arzularının fenâ bulması, hakkın irâdesi karşısında kulun irâdesiz kalması şeklinde tarif etmiştir. Bu konuda Amir b. Abdullah'ın: "Karşıma çıkan ha bir kadın olmuş ha da bir duvar olmuş, benim için aynıdır" sözünü naklederek heves ve hevesatın, fenâ makamında bulunamayacağını vurgulamıştır. Fenâ makamında bulunan kişinin hakkın irâdesin de kaybolduğunu, hakka tam manasıyla bağlandığı için bu kişide günaha giden fiillerin tamamen ortadan kalktığını, idare ve sekin tamamen hakkın irâdesin de olduklarını belirtmiş, kudsi bir hadis olan "Ben kulumun gören gözü, işiten kulağı olurum"²⁴¹ hadisini de bu görüşüne delil getirmiştir. Bu halde bulunan sûfinin, Allah'ın razı olduğu işlerden başka bir şey yapmayacağını, yaptığı amelde ne bu dünyada ne de ahirette bir menfaat beklemeden, sırf Allah için yapacağını belirtmiştir.²⁴²

Kelâbâzî Allah'ın yaptığı fiillerin tamamının, başkalarının menfaatine olduğunu, zira Allah'ın kendisi için menfaat sağlamaktan veya zararı def etmekten münezzeh olduğunu, o halde yapılan her şeyin başkası için yapılmasının ilahi bir ahlâk olduğunu vurgulamaya çalışmıştır. Bu konuda sûfilerin "Nefsinin sıfatlarında fani, hakkın sıfatlarında baki olmak" sözü ile bu ilahi sıfatların kişide yerleşmesi gerektiğini vurgulamıştır.²⁴³

Kelâbâzî devamında mürîd ve murâd kavramlarına değinmiş, mürîdin murâd, murâdın da mürîd olduğunu belirtmiş, irâde eden kişinin Allah'ın ezeldeki irâdesi

²³⁹ Kelâbâzî, et-Ta'arruf, 62-63.

²⁴⁰ Kelâbâzî, et-Ta'arruf, 62-63.

²⁴¹ Buhârî, "Rikâk" 8.

²⁴² Kelâbâzî, et-Ta'arruf, 92-95.

²⁴³ Kelâbâzî, et-Ta'arruf, 94.

dahilinde irâde ettiğini, ilk Allah'ın kulunu irâde ettiğini, daha sonra kulun Allah'ı irâde ettiğini belirtmiş, “Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler”²⁴⁴ âyetini bu görüşüne delil getirmiştir.²⁴⁵

Kelâbâzî, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) akîde görüşlerine yer vererek sûfilere yer vererek sûfilerin akaid konularında Ehl-i sünnet mezhebine uyduklarını göstermeye çalışmış ve gelen tenkitlere karşı sûfilere savunmuştur. Kelâbâzî akaid kitaplarında geçen kader, kaza ve mevcut olan her şeyin Allah'ın irâdesi ile levh-i mahfuzda yazması ile var olduğunu, bu yazmanın emir değil, vasıf yönünden olduğu ve Allah'ın ilmi ile geleceği bilerek irâde etmesine kader denildiği gibi konulara ağırlıklı olarak yer vermiş, irâde kavramını kaza, kader, meşîet kavramları ile aynı anlamda kullanmıştır.²⁴⁶

3.1.4 Abdülkerim el Kuşeyrî ve Irâde Hakkındaki Görüşleri

Abdülkerim el Kuşeyrî (ö. 465/1072). Bugün İran topraklarında bulunan Üstüvâ yöresinde dünyaya gelmiş, genç yaşlarında, önemli bir sûfi olan Ebû Ali ed-Dekkâk'ın (ö. 405/1015) sohbet meclislerine katılmış ve kendisinden etkilenerek mürîdi olup, kızı ile evlenmiştir. Kelam, fıkıh, tefsir, hadis gibi alanlarda bilgi sahibi olan Kuşeyrî daha çok tasavvufî yönü ile öne çıkmıştır. Kuşeyrî tasavvufçular içinde Ehl-i sünnet ve Eşari görüşünün koyu savunucularından biri olmuş, görüşleri ile sûfilere yol göstermiştir.²⁴⁷

Kuşeyrî er-Risâle adlı eserinde, Allah'ın tüm sıfatlarının ezeli olduğuna değinerek, Allah'ın yarattığı hiçbir şeye benzemediğini ve Allah'ın bir sıfatı olan irâde sıfatı ile mürîd olduğunu ifade etmiştir. Olması gereken her şeyin, Allah'ın külli irâdesi ile irâde ettiğini ve olmaması gereken şeylerinde olmamasını, yine Allah'ın külli irâdesi ile irâde ettiğini belirtmiştir. Hayır ve şerrin yaratıcısının Allah olduğunu vurgulayarak, Allah'tan başka bir irâdenin varlığının mümkün olmayacağını belirtmiştir.²⁴⁸

²⁴⁴ Mâide, 5/54.

²⁴⁵ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 107-108.

²⁴⁶ Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 38.

²⁴⁷ İbn Kesîr, *Büyük İslam Tarihi; el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII/163-164-228-229; Süleyman Uludağ, “Abdülkerim el Kuşeyrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXVI/473.

²⁴⁸ Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Kahire: Dârü's-Şa'b, 1989), 350-352.

Kuşeyrî er-Risâle adlı eserinde irâdeyi ayrı bir başlık altında incelemiş, irâde kavramının doğru anlaşılmasının önemine dikkat çekmiştir. Irâdeyi sâlik olmak isteyenlerin ilk başvuracağı bir yer, bir başlangıç olarak kabul etmiştir. Yapılan her işin öncesinin irâdeye dayandığını belirterek, Allah yolunda gitmeye karar vermenin mukaddimesinin de niyet olmasından dolayı irâde denildiğini belirtmiştir. Mürîd kavramının sözlük anlamının irâdesi var olan demek olduğunu, tasavvufta ise mürîd kavramının irâdesi olmayana denildiğini belirtmiştir. Hakikatinde ise irâdesi olamayan kişiye mürîd ifadesinin kullanılamayacağı gibi irâdeden kurtulamayana da mürîd kavramının kullanılamayacağını belirtmiştir.²⁴⁹

Kuşeyrî er-Risâle eserinde irâdeden türemiş olan mürîd ve murâd kavramlarına değinmiş, bu iki kavramın arasındaki farkı açıklamaya çalışmıştır. Her murâdın mürîd olduğunu, Allah'ın irâde ettiği takdirde insanların irâde edebileceğini belirtmiştir. Mürîdi yolun başındaki kişi, murâdı ise nihâyete varmış kişi olarak tanımlamıştır. Mürîdi zorluklara dalmış, zahmetli yoldan ilerleyen, çile çeken kişi, murâdı ise şefkate mazhar olmuş, meşakkatsiz bir şekilde refah içinde bulunan kimse olarak tanımlamıştır.²⁵⁰

Kuşeyrî Allah'ın irâdesini bir tek sıfat olarak kabul etmiş, taalluk ettiği yere göre isim aldığını belirtmiş, kuluna nimetler verdiği rahim, cezalandırdığında gazab, hususi nimetler verdiği muhabbet gibi isimlerle anıldığını belirtmiştir.²⁵¹

Kuşeyrî alimlerin, muhabbeti irâde olarak tanımlamalarına karşın, mutasavvıfların muhabbeti irâde olarak görmediklerini, zira irâdenin hadis bir şey olduğunu ve kadîm olan Allah'a taalluk edemeyeceğini belirtmiştir. Allah'a yaklaşma ve onu yüceltme vesilesi olarak irâdenin alınabileceğini ifade etmiştir. Allah'ın kuluna muhabbetinin ise, kulunu nimetlere gark etmek suretiyle, kulunu irâde etmesidir demiştir.²⁵²

Kuşeyrî irâde sahibi kişilerin kalblerinden dünya sevgisini sildiklerini, dünya eşyalarına muhabbet beslemediklerini vurgulamış, bunun aksi olarak dünya nimetlerine karşı bir muhabbet kalbinde kalmışsa, o kimseye irâde ismini takmanın

²⁴⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 350-352.

²⁵⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 350-354.

²⁵¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 519.

²⁵² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 520.

mecazi olacağını belirtmiştir. Mürîdin maddî bir menfaati elde etmeyi veya kaybetmeyi düşünmesi veya böyle bir şeyi aklına getirmesinin, mürîdin irâde noktasında zaafa düştüğünü göstereceğini, mürîdin ne bir fakirden kaçması ne de bir kimseden alacağını istememesi gerektiğini, zira böyle bir davranışın mürîdde irâde eksikliği olduğunu göstereceğini belirtmiştir.²⁵³

Kuşeyrî sabır bahsinde de irâdeye değinmiş, sabrı iki kısma ayırarak kulun kendi irâdesi ile sağladığı şeye sabır ve irâdesi olmayan şeye karşı sabır diyerek sınıflandırmış, kulun irâdesi dahilinde olan sabrı iki kısma ayırarak Allah'ın kuluna emrettiği şeye karşı sabır ve haramlara karşı sabır olarak sınıflandırmıştır. Kulun irâdesini bulunmadığı şeye karşı sabrı ise kulun Allah'ın hükmüne razı olarak hüküm ve kazasında (hastalık, kaza vb.) sabretmesidir şeklinde ifade etmiştir.²⁵⁴

3.1.5. Ebû Hâmid Muhammed el Gazzâlî ve Irâde Hakkındaki Görüşleri

Ebû Hamid el-Gazzâlî olarak da bilinen Gazzâlî, 450 (1058) yılında İran'ın Horasan bölgesinde, yetiştirdiği devlet adamları ve âlimlerle de bilinen Tûs şehrinde (bugünkü Meşhed) dünyaya gelmiş, 505 (ö.1111) yılında Tûs şehrinde vefat etmiştir.²⁵⁵ Selçuklu döneminde yaşamış, İslami ilimlerin hemen hemen her dalında eserler vermiş, İslami ilimlerin kurumsallaşmasında ve altyapısının oluşmasında büyük katkılar sağlamış, bu katkılarından dolayı Hücetü'l-İslâm, Zeynüddin gibi lakaplarla da anılmıştır. Gazzâlî kelim, felsefe, mantık, tasavvuf gibi birçok ilim dalında eserler vermiş, bu eserler ve görüşleriyle asırlar boyu okunan bir müellif haline gelmiştir. Ebû Hamid el-Gazzâlî'nin tasavvufi kişiliğinin oluşma dönemi ise Nişabur'daki öğrenimi sırasında, Kuşeyrî'nin öğrencilerinden olan Ebû Ali el-Farmedî' den öğrenim görmesiyle başlamıştır.²⁵⁶

Irâde kavramına değinenlerden biri olan Gazzâlî de irâde kavramını sadece tek bir ilmî perspektif ile ele almamış, kelim, felsefe, tasavvuf gibi ilim dallarını kapsayacak şekilde irâde kavramına değinmiştir. Gazzâlî irâdeyi Allah'ın sıfatları arasında incelemiş, ilahi irâde ve insan irâdesinin sınırları, insanın tanrı irâdesi

²⁵³ Kuşeyrî, er-Risâle, 627.

²⁵⁴ Kuşeyrî, er-Risâle, 324-325.

²⁵⁵ Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar* (Bursa, 2019), 236-238.

²⁵⁶ İbn Kesîr, *Büyük İslam Tarihi; el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII/ 332-334; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör (Ankara: Maarif Vekaleti, 1959), 5-6; Mustafa Çağırıcı, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XIII/490.

karşısındaki rolü, insan irâdesinin sınırı ve kabiliyetleri gibi meseleler, Gazzâlî'nin temel inceleme konuları olmuştur. Gazzâlî eserlerinde, bir şeyin olması ya da olmaması için gösterilen isteği ifade eden irâde, mutlak irâde olan ilahi irâde ve mukayyet irâde olan insana ait cüz'i irâde başlıkları altında irâdeye sıkça değinmiştir.²⁵⁷

Gazzâlî İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn adlı eserinin birinci cildinde irâde konusuna şu açılardan değinmiştir; öncelikle hâlık-ı küllî şey diye tarif ettiği Allah'ın, sebeplerin yaratıcısı olduğunu vurgulamış, insanların bir kısmının gördükleri şeylerin nedenlerini esbaba verdiklerini, ilahi kudret elini göremediklerini belirterek tenkid etmiş, nücüm ilmiyle uğraşan kimselerin ilahi irâdeyi görmemelerini eleştirmiştir.²⁵⁸ Gazzâlî hayır olsun şer olsun her şeyin Allah tarafından yaratılmasının bazı kimselerce anlaşılmadığını belirterek, Mu'tezileye ait bu görüşün ahmaklık olduğunu ifade etmiştir. Bu yanlış anlaşılmanın önüne geçmenin ise mahrem olan sırların ifşa edilmemesinde ve ehil olmayan kişilere akıllarını karıştıran ilimlerin öğretilmemesiyle mümkün olabileceğini belirtmiştir.²⁵⁹

Gazzâlî devamında Allah'ın fa'alün lima yürid olduğunu, yani dilediğini yapabileceğini, Allah'ın, mahlukatın nakıs sıfatlarından münezzehe olduğunu, Allah'ın irâdesinde bir noksanlık bulunmayıp, irâde ettiği şeyin anında vuku bulduğunu belirtmiştir. İrâdenin Allah'ın ezeli sıfatlarından biri olduğuna değinerek, Allah'ın cevher, araz, cisim, ya da bir suret olmadığını açıklamıştır.²⁶⁰

Gazzâlî eşyanın vücudunu, Allah'ın, ezelde irâde ettiğini, bu irâdenin vakti geldiğinde herhangi bir değişiklik olmaksızın gerçekleştiğini, bütün mahlukatın bir araya gelerek dahi Allah'ın irâdesinde bir değişikliğe güç yetiremeyeceğini, kulların fiilleri, yaşamları, kâinatın idaresi dahil her şeyin, Allah'ın irâdesi ve yaratması ile vuku bulduğunu belirtmiştir. Gazzâlî irâde kıdemi konusunda, irâdenin diğer sıfatlarla aynı olup, zatı ile kaim olduğunu vurgulamıştır. Allah'ın irâde ile mürîd, kudret ile kadir olma gibi sıfatlarının, zatına has olmadığını,

²⁵⁷ Ebu Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi' d- Din* (Cidde: Dârü'l Minhac, 2011), V /19-20.

²⁵⁸ Gazzâlî, İhyâ, I/110-111.

²⁵⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *El-Mürşidü'l Emin 'ila Mev'izeti'l-Mü'minin*, çev. Abdulkadir Akçipek (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2013), 38.

²⁶⁰ Gazzâlî, İhyâ, I/335.

Allah'ın diğere sıfatları (ilim, semî, basar, kelim) gibi zatı ile kaim ve ezeli olduğunu vurgulamıştır. Allah'ın bu sıfatlarının, yaratılmışların sıfatlarına benzemediğini de ifade etmiştir.²⁶¹ Gazzâlî irâdenin hâdis olduğu kabul edildiğinde başka bir irâdenin varlığından bahsedilmiş olunacağını, bunun ise muhal olan teselsüle götüreceğini, ezeli olan irâdenin, ezeli ilmiyle, muayyen olan vakitte vuku bulması gerektiğini belirtmiştir. Irâde varlığının gereksiz olup olmadığını savunmanın ise batıl olduğunu belirtmiştir.²⁶²

Gazzâlî, fiillerin halkı meselesinde ehl-i sünnetin de genel görüşü olan, insan fiillerinin yaratıcısının kendileri olmadığı, fiiller üzerinde sadece kesblerinin bulunduğu fikrini vurgulamaktadır. Gazzâlî hareketi yaratanın Allah, kesb edenin ise insan olduğunu belirtmiştir. Gazzâlî insanın kesbinden bahsetmekle birlikte, bunların hiçbirinin Allah'ın kudret ve irâdesi dışında vuku bulamayacağını, zira insanın göz açıp kapamak dahil bütün fiillerinin, Allah tarafından yaratıldığını ve irâde edildiğini belirtmiştir. Gazzâlî devamında Allah'ın irâdesinin sorgulanamayacağını, Allah'ın dilediğini yapıp dilediğini yapmayacağını ifade etmiş, bu konuya akli deliller getirmeye çalışmıştır. Gazzâlî kötülük ve şerrin Allah'ın irâdesi ile vuku bulduğunu belirterek, kötülük ve şerrin Allah'ın irâdesi dışında olduğunu kabul etmenin, şeytanın irâdesinin, Allah'ın irâdesinden daha üstün olduğunu kabul etmek olacağını vurgulamış, bunun ise Allah'a karşı bir hakaret olduğunu ifade etmiştir. Gazzâlî şer ve benzeri diğere şeylerin Allah'ın irâdesinin dışında olduğunu kabul etmenin, Allah'ta bir acziyetin varlığını kabul etmek olacağını belirtmiş, Allah'ın acziyetten münezzehe olduğunu vurgulamıştır.²⁶³

Gazzâlî Allah'ın irâde eden olması ile varlığı yarattığı gibi, yaratmadığı, yapmadığı fiillerin de yine Allah'ın irâdesi ve hükmü ile gerçekleştiğini belirtmiş, gerçekleşmesi mümkün olup gerçekleşmeyen tüm fiillerinde irâde eseri olduğunu vurgulamıştır. Gazzâlî ilmin irâdesiz tek başına yeterliliğini savunanların, kudretinde gereksiz olduğunu savunmaları gerektiğini, bu görüşün ise batıl olduğunu belirtmiştir. Gazzâlî ilim, irâde ve kudreti, birbirini tamamlayan unsurlar

²⁶¹ Muhammed b Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi' d- Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu (istanbul: Bedir yayınevi, 2002), I /230-232.

²⁶² Gazzâlî, *İhyâ*, I/335.

²⁶³ Gazzâlî, *İhyâ*, I/335.

olarak görmüş, irâdesiz bir ilmin, kudretsiz bir irâdenin muhal ve abes olacağını açıklamaya çalışmıştır.²⁶⁴

Gazzâlî ihya'nın üçüncü cildinde öncelikle kalbin hususiyetlerine değinerek irâdeyi kalbin askerleri arasında saymıştır. Gazzâlî öncelikle kalbi tarif ederek latife-i rabbaniye olan ruhani kalb ve maddî olan cismani kalb olarak tarif etmiştir. Cismani kalbi tarif ederken insanın sol tarafında bulunduğu, içi kan dolu olduğu ve çam kozalağına benzediğini, bu kalbin hayvanlarda da var olduğunu ve eserlerinde bahsi geçen esas kalbin bu olmadığını ifade etmiştir. Gazzâlî kalbi ruhaninin ise insanın hakikati olduğunu, ikâb edilen, aranan, alim olan kalbin bu olduğundan bahsetmiştir. Her ne kadar cismani kalble ruhani kalbi ayırsa da devamında bunların ilişkisine de değinerek bu iki kalbin birbiri ile alakalı olduğunu, ruhan-i kalbi renk kabul ettiğimizde, tezahür ettiği şeyin de cismani kalb olduğunu belirtmiştir. Maddî kalb ve ruhan-i kalbi, oturuş yerle, oturan kişi gibi ilişkili olduğunu vurgulamış, insandaki latif-i rabbaniyenin tecelli ettiği yer olarak, cismani kalbi gördüğünü ifade etmiştir.²⁶⁵

Gazzâlî kalbin askerlerini üç sınıfa hasrederek onlardan bahsetmiştir. Birinci sınıf, irâde ile ilişkilendirdiği muharrik ve teşvikçidir. Muharrik ve teşvikçi ya iyi ve faydalı olan şeyleri kazanmaya tahrik ve teşvik eder şehvet gibi, ya da zararın def olunmasına yardım eder gazab gibi. Şehvet ve gazab sonucu oluşan irâdenin azaları harekete geçirebilmesini sağlayan kuvvet olarak da kudretten bahsetmiştir. Gazzâlî kudretin irâdenin yönelmesiyle meydana geldiğini belirtmiştir. Üçüncü sınıf olarak da ilim ve idrak olarak isimlendirilen, eşyayı anlayan, idrak eden beş duyu organından bahsetmektedir.²⁶⁶

Gazzâlî devamında kalbin; gazab, şehvet gibi sıfatlarının bulunduğunu, bu sıfatların zahiri ve batini benzer özelliklerinin bütün varlıklarda aynı olduğunu belirtmiştir. Gazzâlî hayvanlarında hareketlerinin idrak sonucu oluştuğunu, harekete geçirici gücün irâde olduğunu, irâdenin hareketinin ise istek yani şehvet sonucu oluştuğunu belirtmiştir.²⁶⁷ Gazzâlî, insanı Allah katında diğer mahlukattan değerli kılan ve

²⁶⁴ Gazzâlî, İhyâ, I/334-335.

²⁶⁵ Gazzâlî, İhyâ, V/13-14.

²⁶⁶ Gazzâlî, İhyâ, V/23.

²⁶⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Mekâsîdü'l-Felâsife*, çev. Cemalettin Erdemci (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 273.

Allah'a yaklaşmasına vesile olan şeyin ise insan kalbinde hususi olarak bulunan ilim ve irâdenin varlığı olduğunu ifade etmiştir. Gazzâlî ilimden bahsederken, dünya ve ahiret hakkındaki bilgileri ve akıl ile alakalı gerçekleri bilmek olarak tarif etmiştir.²⁶⁸

Gazzâlî gazab ve şehvetin, kalbe itâat ederek bağlanması durumunda, kalbin çıktığı seferde, kalbe yardımcı olacağını belirtmiştir. Gazzâlî şehvet ve gazabın kalbe bağlanmayıp isyan etmesi durumunda ise kişiyi felakete götüreceğini, şehvet ve gazabın, kalbi, kendi arzu ve istekleri için baskı altına alacağını ifade etmiştir. Gazzâlî ilim hikmet ve tefekkürle, şehvet ve gazabın önüne geçilmesi, şehvet ve gazabın taşkınlıklarının kontrol altına alınması gerektiğini vurgulamış, aksi takdirde kişinin şeytana uyarak şehvetinin ve gazabının esiri olarak hüsrana ve helaka uğrayanlardan olacağını belirtmiştir. Gazzâlî gazap ve şehveti birbirinin önüne çıkan, birbirinin azgınlıklarını engelleyerek, nefsin ıslahını sağlayan, insandaki denge mekanizması olarak görmüştür.²⁶⁹

Gazzâlî devamında ruhu, nefsi ve akli, kalb ile ilişkilendirir. Kalbin hükümdar olduğundan, kalbin göz ile görülen ve göz ile görülemeyen iki çeşit askerinin var olduğundan bahsetmiştir. Göz ile görülen askerlerin el, ayak, kulak, göz gibi azalar olduğunu, bu askerlerin kalbe itâatinin fitraten zorunlu olduğunu vurgulamıştır. Nitekim azaların kalbe itâatini meleklerin Allah'a olan itâatlerine benzeterek, meleklerin itâatinin şuurlu, azaların kalbe itâatinin ise şuursuz olduğunu ifade etmiştir. Örnek olarak da kişinin istediği vakit ayağı ile yürümesinin, dili ile konuşmasının, kulağı ile işitmesinin azalar açısından zorunlu olduğunu belirterek, bu azaların kişiye isyanlarının muhal olduğuna değinir. Gazzâlî kalbin bu askerlere olan ihtiyacını binit ve azığa benzetir. Allah'a olan yolculukta lazım olan bu binitin beden olduğunu, beden ihtiyaçlarının giderilmesi gerektiğini, kalbin şehvetle, bedeninde el ve ayak gibi şehvet azalarıyla bu ihtiyacı gidermesi için harekete geçmesi gerektiğine değinmiştir. Gazzâlî bu yolculukta kalbin azığının ise ilim olduğunu ifade ederek, kalbi azığa ulaştıracak şeyin kişinin iyi amelleri olduğunu belirtmiştir. Gazzâlî kişinin beden memleketinde kalarak, ahiret için bu dünyada iyi

²⁶⁸ Gazzâlî, İhyâ, V/30-31.

²⁶⁹ Gazzâlî, İhyâ, V/26-28.

ameller ekip biçmedikten sonra, Allah'a olan yolculuğunu tam manasıyla tamamlayamayacağını vurgulamaya çalışmıştır.²⁷⁰

Gazzâlî kalbin biniti olarak bedeni, kalbin azığı olarak da ilmi almış, insanın vasıf olarak hayvanlarla birçok ortak noktası olduğuna değinerek, insanı hayvandan ayıran birçok özelliğinin de bulunduğunu ifade etmiş, insanın hayvanlar ve melekler arasında kendine has bir konumunun olduğuna değinmiştir. İnsanın gıdalanma, hayatını idame ettirme, çoğalma, irâdesi ile hareket etme açısından hayvana benzediğini, insanı özel kılan, diğer mahlukattan ayıran şeyin ise eşyanın hakikatini bilmesi olduğunu, insanın bu hakikat ilmini aza ve uzuvlarını kontrol etmede kullandığında ise insanın bir nevi Yusuf (a.s) gibi melekiyet kesbedeceğini ifade etmiştir. Bunun aksinin söz konusu olduğunda ise insanın, hayvanların kötü huyları olan saldırganlık, kin, nefret, boğaz düşkünlüğü, hilekarlık, ahmaklık gibi huyları edinerek hayvan derekesinde ineceğini, daha fenâsı olarak da bütün bu kötü hasseleri toplayıp esfeli safilin derecesine inerek nefsinin şeytanlaşacağını ifade etmiştir.²⁷¹

Gazzâlî bedeni binit, dünyayı bir konaklama yeri, ahireti ise bir karargâh olarak tarif etmiş, insanın azalarını olması gereken yerde kullanması gerektiğine değinmiş, insanın merkezden yani bedenün hükümdarı olan kalpten yönetilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Biniti olan bedenini ve azalarını gazap, şehvet, dünyanın fani metaları için harcadığında ise rezil rüsva olacağını ve Allah'ın kendisine vermiş olduğu kalbin askerini boşa harcayacağını ifade etmiştir.²⁷²

Gazzâlî irâde başlığında, irâdeyi kişinin akli ile bir işin sonucunu düşünüp iyi olan tarafa meyl etmesi ve iyi olan şeyin sebeplerini teminine çalışarak irâde etmesi olduğunu, bu irâdenin şehvi ve hayvani irâdeden farklı bir irâde olduğunu belirtmiştir. Gazzâlî bu görüşünü şu örneklerle destekler; mesela şehvet kan aldirmek istemez, fakat akıl sağlıklı olduğu için bunu ister, yapmak için çaba harcattırır. Diğer bir örnek olarak da şehvet, kişiye hastalık zamanında tatlı ve nefis yemekler yedirmek ister, fakat akıl bunların hastalığına zararlı olduğunu bildiği için bu yemeklerden nefret ettirir. Gazzâlî bunun şehvetin arzusu olmayıp aklın ve

²⁷⁰ Gazzâlî, İhyâ, V/21-22.

²⁷¹ Gazzâlî, İhyâ, V/35-37.

²⁷² Gazzâlî, İhyâ, V/35-37.

irâdenin kişi üzerindeki kontrolü olduğuna değinmiştir. Gazzâlî devamında Allah'ın insanlara bu gibi neticeleri düşünen aklı verip, azaları harekete geçirecek olan muharriki, yani irâdeyi vermemiş olması durumunda, aklın hükmünün boşa gideceğini belirtmiştir.²⁷³

Gazzâlî çocuklarda irâdenin varlığından tam olarak bahsedilemeyeceğini ifade etmiştir. Çocuklarda zahiri ve batini ilimlerin varlığını iki dereceye ayırmış, birinci olarak evveliyatın yani mümkün olan şeyin caiz olduğunu bilmesi ve muhal olanın muhal olduğunu bilmesi olarak tarif etmiştir. İkinci olarak da tecrübe, bilgi, kesb suretiyle elde edilen ilimden bahsetmiştir. Gazzâlî ilimlerin öğrenme yollarının çeşitliliğine değinerek bazısının kesb ile bazısının ilham ile olduğunu ifade etmiştir. Birçok öğrenme yolundan bahseden Gazzâlî ilimleri öğrenmenin en üstün ve en kolay yollunun ise nübüvvet ile vahiy yolu olduğunu bildirerek, ilimlerin en üstünü olarak da Allah'ın zat, sıfat ve efalinin bilinmesi olarak tarif etmiş, İnsanın Allah'a yaklaşmasının da kemalatla mümkün olabileceğini ifade etmiştir.²⁷⁴

Gazzâlî kalbi etkileyen en etkili şeyin düşünce ve zikirden meydana gelen hatıratlar olduğunu vurgulamış, kalbin bu hatıratlar sonucu halden hale geçtiğini, kalbi irâde ile harekete geçiren şeyin bu hatıratlar olduğunu ifade etmiştir. Çünkü niyet, azim ve irâdenin ancak niyet edilen mananın tamamının kalpte belirmesinden sonra oluştuğunu ifade etmiştir. Gazzâlî irâdeyi harekete geçiren bu hatıratların, hayır ve şer olma özelliğinin bulunduğunu belirtmiştir. Düşünce ve zikrin ilim ve salih amelle donatılarak hayır yönünün tercih edilmesi gerektiğini, şehvet ve gazabın aşırılıkları ile düşünce ve fikrin bozulmaması gerektiğini vurgulamıştır.²⁷⁵

Devamında Gazzâlî niyet ve irâde ilişkisine değinmiştir. Niyetin ilim ve amel arasında olduğunu, ilmin amelin öncüsü olduğunu, ilimsiz iradi bir amel olmayacağını ifade etmiştir. Gazzâlî için irâde; ilim ve kudret sıfatlarından ayrı bir işleve sahip olup, irâdenin geçersiz olduğunu söylemenin, Allah'ın diğer sıfatlarını da geçersiz saymak gibi olacağını belirtmiştir. Hareketin ilim, irâde ve kudretten meydana geldiğini ifade etmiştir.²⁷⁶

²⁷³ Gazzâlî, İhyâ, V/31-33.

²⁷⁴ Gazzâlî, İhyâ, V/62.

²⁷⁵ Gazzâlî, İhyâ, V/97-98.

²⁷⁶ Gazzâlî, İhyâ, V/151-152.

Gazzâlî irâde olmasa da kişinin niyetinin şer olmasının kişiyi Allah katında sorumlu tutacağına değinmiş, mücerred bir irâdeden kişinin sorumlu olacağını ifade etmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de “Siz içinizde olan şeyi açıklasınız da saklasınız da Allah teâlâ sizi onunla hesaba çeker.”²⁷⁷ âyetini ve Hz. Peygamberin “İki müslüman kılıçlarıyla çarpıştıkları zaman, ölen de öldürülen de ateştedir buyurması üzerine denildi ki: 'Ey Allah'ın Rasûlü! Öldüreni anladık! Fakat öldürülenin suçu ne?' diye sorulunca cevap olarak şöyle buyurmuştur: Çünkü öldürülen de arkadaşını öldürmeyi kastetmiştir”²⁷⁸ hadisini bu görüşüne delil olarak getirmektedir. Gazzâlî bu görüşü ile niyet edilip yapılmaktan vazgeçilen fiilleri kast etmemektedir.²⁷⁹ Nitekim Gazzâlî devamında hadislerde günahlardan vazgeçmenin sevap olduğunu ifade etmiş, peygamberimizden, “Melekler dediler ki: 'ya Rab! O senin kulun yok mu? O bir günâhı işlemeyi irâde ediyor', Allah teâlâ şöyle buyurur: 'Onu gözetleyin! Eğer o, o gün kasdettiği günâhı işlerse, işlediği günâhın bir mislini onun defterine yazın. Eğer terk ederse, terk ettiği o günâhı kendisi için bir hasene olarak kaydedin. Çünkü o günâhı benim hatırım için terk etmiştir.”²⁸⁰ hadisini naklederek bu görüşüne açıklık getirmiştir.²⁸¹

Gazzâlî irâdi fiilleri tetikleyen ve harekete geçiren şeylerden bahsetmiştir. İnsanda düşünceler sonucunda yemeye karşı bir şehvet meydana geldiğini ve bunun sonucu irâdeden yana ihtiyar oluştuğunu belirtir. Lakin bu irâdenin vuku için kudretin de gerekli olduğunu vurgular. Bu irâde ve kudretin sahibinin Allah olduğunu, yani ihtiyarın, irâde ve kudretin yaratıcısının Allah olduğunu belirtir. Bu anlayıştan kastın insanın irâdesi üzerinde bir etkisinin olmadığı değil, Allah'ın insanda kudret ve irâde var etmesi ile mümkün olduğudur. Gazzâlî “O gün onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü, attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı.”²⁸² âyetini delil getirerek, yapılan her hayrın Allah'ın irâdesi ve istemesi ile var olduğunu ifade etmiştir.²⁸³

²⁷⁷ Bakara, 2/284.

²⁷⁸ Buhârî, “İman”, 23.

²⁷⁹ Gazzâlî, *El-Mürşidü'l Emin 'ila Mev'izeti'l-Mü'minin*, 350.

²⁸⁰ Müslim, “İman”, 129.

²⁸¹ Gazzâlî, *İhyâ*, V/151-152.

²⁸² Enfâl, 8/17.

²⁸³ Gazzâlî, *İhyâ*, VII/22.

Gazzâlî İhya'nın dördüncü cildinin devamında ise irâde ve ihtiyar meselesinden bahsederek, tabi bir cebrin olduğuna değinmiştir. Örnek olarak da suya bir şeyin girmesiyle suyun tabi olarak yarılmasını örnek getirir. Gazzâlî bu örnekle insanın ihtiyarı dışında oluşan irâdeyi kast etmektedir. Gazzâlî, filozofların fikri olan ilim-irâde aynılığı görüşünün aksine, irâdeyi ilimden farklı olarak kategorize etmiştir. İrâdenin ilimden, kudretin de irâdeden meydana geldiğini vurgulamış, irâdeyi, senin için uygun olanı tercih eden, akıldan ibaret olarak tarif etmiştir. Gazzâlî irâdenin tamamen özgür olmadığını, mesela göze iğne batırılmak istendiğinde göz kapağının kapanmasının tabi bir cebr olduğunu ifade etmiştir. Lakin kişi yorulduğu için gözünü kapatırsa bunun ihtiyar olduğunu belirtmiştir. Gazzâlî irâdeyi harekete geçiren şeyin his, hayal ve akıl olduğunu, bunun sonucunda ihtiyar oluştuğunu ifade etmiştir.²⁸⁴

Gazzâlî *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* kitabında kudret ve ilimden bahsettikten sonra irâde sıfatının önemine değinir. Nitekim Gazzâlî alemin meydana gelişinde irâdenin aleme yönelmesiyle, ilmin de irâdeye yöneldiğini, lakin birbirlerinin sınırlarını aşmadıklarını ifade etmiştir. Gazzâlî irâde konusunun farklı fırkalarca yanlış anlaşıldığını ve bu yanlış anlaşılmanın sonucunda bazı fırkaların alemin Allah'ın zatıyla aynı olduğu görüşünü savunduklarını, bazılarının ise alemi ne hadis ne de kadim olmayıp meydana geldiği anda var olduğunu savunduklarını, bazılarının da alemin var oluşunu Allah'ın zatında bulunan hadis bir irâde ile var olduğunu savundukları için yanlışa düştüklerini belirtmiştir. Ehl-i sünnetin görüşünü de aktaran Gazzâlî, kadim irâdenin yönelmesi ile hadisatın var olduğundan bahsetmiştir. Gazzâlî insanların çoğunun bu konuda teselsül fikrine kapıldığını, kadim irâdenin neden başka vakitte değil de sonradan alemi var ettiği gibi farklı sorulara düştüklerini belirterek, insanların kadim irâdenin yöneldiği vakitte hudus olanın ortaya çıktığını kabul etmesi gerektiğini belirtmiştir. Gazzâlî her hadis olanın kudretle yaratıldığını, kudretin ise belirleyici bir sığata ihtiyaç duyduğunu, bunun ise irâde sıfatı olduğunu ifade etmiştir.²⁸⁵

²⁸⁴ Ebu Hamid Hucetül İslam Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi' d- Din* (Beyrût: Darul-Marife, 1982), IV/ 254.

²⁸⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fi'l-İtikâd)*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 96-98.

3.1.6. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve İrâde Hakkındaki Görüşleri

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî Hicri 17 Ramazan 560 (28 Temmuz 1165) tarihinde Endülüs'te doğmuş, görüşleri ve eserleri ile birçok ilim dalında otorite kabul edilmiştir. İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve İbn Zühr gibi ilim adamlarının yaşadığı İşbîliye kentinin, ilmi ve fikri düşünce ortamında yetişmiş, Fas, Tunus, Kahire, Mekke, Kudüs, Şam, Sivas, Urfa, Konya gibi birçok İslam beldesini gezmiş, ilmi faaliyetlerde bulunmuştur. İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini benimseyenler, tasavvufta otorite olmasından dolayı "Şeyhü'l-Ekber", dini ilimlerdeki vukûfiyetinden dolayı da "Muhyiddîn" lakabını vermişlerdir.²⁸⁶

İbnü'l-Arabî *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* de ilk olarak Allah'ın irâdesine değinmiş, Allah'ın bir şeyi irâde etmediği sürece kudretinin bir şey yapmayacağını, yer ve gökte var olan her şeyi Allah'ın irâdesi ile bilerek yarattığını belirtmiş, Allah'ın bilmeyerek irâde etmesinin aklen mümkün olmadığını, zira Allah'ın irâdesi ile istemediği bir fiili yaratmasının da caiz olmayacağını ifade etmiştir. Kâinatta var olan iyi-kötü, hayır-şer, iman-küfür, uzun-kısa gibi bütün zıtlıkların, Allah'ın ilmi, irâdesi ve kudreti ile yaratıldığını, mürîd olan Allah'ın mahlukat üzerinde murâd sahibi olmasının, en tabii şey olduğunu açıklamaya çalışmıştır.²⁸⁷

İbnü'l-Arabî İslam'ın tevhid dini olduğunu ve külli irâdenin tekliğinin gerekli olduğunu ifade etmiştir. Allah'tan başka ilahların varlığının kabul edilmesi durumunda, Allah'tan başka irâde sahiplerinin varlığını kabul etmek olacağını, bu varsayımda irâdelerin birbiri ile çatışabileceğini belirtmiştir. Bu iki irâde varsayımında, iki irâdenin de mümkünde gerçekleşmesinin mümkün olmayacağını, zira mümkünün iki zıddı kabul etmeyeceğini, irâdesi mümkününe etki etmeyenin tanrı sayılamayacağını, zira tanrının acizlikten münezze olmasının gerektiğini ifade etmiştir. Külli irâdenin çokluğu durumunda "Yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar

²⁸⁶ Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, ed. Ahmed Şemseddin (Beyrût: Darul- Kutubil-İlmiyye, 2011), 3-6; Mahmut Erol Kılıç, " İbnü'l-Arabî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XX/493-494; Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî, *el-Bulga fi'l Hikmeh*, thk. Ebü'l-Alâ Afîfi (Beyrût: Darul Kütübül Arabiyye, 2002.), 5-6.

²⁸⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I /62-63.

bulunsaydı, düzen bozulurdu”²⁸⁸ âyetini getirerek, tanrının bir olması gerektiğini belirtmiştir.²⁸⁹

İbnü'l-Arabî kâinatın ilahi hakikatten dört nispet talep ettiğini, bunların hayat, ilim, irâde ve kudret olduğunu, bu dört nispetin alemi yaratana, şeksiz bir şekilde gösterdiğini ifade etmiştir. Hayat ve ilmin nispetlerin en üstünü olduklarını, zira hayatın her şeyin başlangıcı olduğunu, ilmin ise hayat ile var olduğunu vurgulamıştır. Devamında ise ilmin, irâdeden daha genel olduğunu, zira ilmin mümkün ve imkânsız her şey ile alakadar olabildiğini, irâdeninse varlık ve yokluktan tercih etmek üzere yalnızca mümkünle ilişebildiğini ifade etmiştir. Yani irâdenin hayata bağlı olup, hayatın neticesi olduğunu ve kudretten de daha kapsamlı olduğunu vurgulamıştır. Kudret kapsamının irâdeden dar olmasının nedenini ise kudretin sadece mümkünün var edilmesine ilişkin olduğunu ifade etmiştir.²⁹⁰

İbnü'l-Arabî sıfatlar arasındaki sıralanışı dile getirmektedir. İlk sıfat ve Tanrı'nın eşyaya yönelik ilk eylemi olarak bilmeyi almaktadır. Bu bilginin, irâdenin harekete geçmesini sağladığını, sonra da kudretin irâdenin gereğini yerine getirdiğini belirtmiştir. Irâde; sıfatları reddedenlere göre Allah'ın zatı demekken, sıfatından hariç hakikatler kabul edenlere göre de O'nun sıfatı olduğunu, her iki görüşün de doğru olmadığını, doğru olan görüşün; irâde, ilahi zata mahsus özel bir taalluk ve ilgi demek olduğunu belirtmiştir. Bunu ortaya çıkartan, iki durumdan birisini kabul etme ihtimali nedeniyle, bizzat mümkünün kendisidir.²⁹¹

İbnü'l-Arabî'nin *Şeceret'ül Kevn* adını verdiği eserinde kâinatın etrafını saran duvar şeklinde tanımladığı kudretten bahsetmektedir. Kâinatı kuşatan bir duvar olarak tanımlamasının sebebini ise, Allah'ın zat ve sıfatları ile bütün mahlukatı kuşatmış olması şeklinde tarif etmiştir. İbnü'l-Arabî Allah'ın kâinat ağacı için bir daire çizdiğini, bu dairenin adınısa irâde dairesi olduğunu ifade ederek, “Allah

²⁸⁸ Enbiyâ, 21/22.

²⁸⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III/434-435.

²⁹⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I/441-442.

²⁹¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VII/295-296.

dilediğini yapar”²⁹² “Allah istediği hükmü verir”²⁹³ âyetleri gereğince, Allah’ın irâdesi dahilinde bütün mevcudatın vücut bulduğunu belirtmeye çalışmıştır.²⁹⁴

İbnü’l-Arabî bütün irâde sahiplerinin irâdesini Allah’ın irâdesinden aldıklarını belirtmiş, iman ve küfrün, itâat ve isyanın Allah’ın meşîeti ve irâdesi ile olduğunu vurgulamıştır. Allah’ın ilminde alemin varlığının ezeli olduğunu lakin sonradan yaratmayı irâde ettiğini, sonradan yaratmayı irâde etmesinin bir bilgi eksikliği ya da bir güç eksikliğinden olmadığını, irâdenin ortaya çıkmasıyla âlemi zamana, mekâna, renklere ve olgulara sahip bir şey olarak yarattığını ifade etmiştir.²⁹⁵

İbnü’l-Arabî irâdeyi, iki olabilirden birine karar vererek, mümkün olan şeye ilişmesi olarak tarif etmiştir.²⁹⁶ Irâde ve kesb ilişkisine değinerek, kesbin, mümkünün irâdesinin bir şeye yönelmesi olarak tarif etmiş, bu yönelme sonucunda ilahi irâdenin yönelinen şeyi yarattığını belirtmiştir. Cebrin söz konusu olmadığını, zira cebrin kulun kesbini ortadan kaldırdığını vurgulamıştır. Bir şeyin kötü olmasının kendi hakikatinden olmadığını, Allah’ın o şey üzerindeki hükmünden olduğunu belirtmiş, Allah’ın kullarına küfrü ve kötülüğü emretmediğini, fakat varlığına hükmedip, belirlediğini belirtmiştir.²⁹⁷

İbnü’l-Arabî Fütûhâtü’l-Mekkiyye de şehvet ve irâdeyi ayrı başlıklar altında incelemiştir. Şehvetin sınırlı-doğal bir irâdeden oluştuğunu belirtmiş, irâdenin ise ilahi-ruhani doğal bir nitelikten oluştuğunu ve her zaman var olmayan madum şeylerle alakalı olduğunu açıklamıştır. Şehvet ve irâdenin iki türlü meyil olduğunu, şehvetin sadece doğal bir şeye ulaşmakla alakalı olduğunu, irâdeninse daha kapsamlı olup, ruh, kemal ve manalar gibi şeylere meyl edebileceğini, şehvetin ise bu soyut anlamlara ilişemeyeceğini ifade etmiştir.²⁹⁸

İbnü’l-Arabî Allah’ın irâdesinin, beşerî bir vasıf olan şehvet unsuru ile bir alakasının olmadığını, zati sıfatlarından bir sıfat alınması ile Allah’ın sıfatlarının artmasının mümkün olmadığını, irâdesinde arzuların belirmesi ile de Allah’ın

²⁹² Âl-i İmrân, 3/40.

²⁹³ Mâide, 5/1.

²⁹⁴ İbnü’l-Arabî, *Şeceretü’l-Kevn*, çev. Abdulkadir Akçiçek (istanbul: Bahar Yayınevi, 1986), 28.

²⁹⁵ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, I/63-64.

²⁹⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, I/74.

²⁹⁷ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, I/71-73.

²⁹⁸ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, III/286-287.

irâdesinde bir değişikliğin olmayacağını vurgulamıştır. Kün emrini yorumlayan İbnü'l-Arabî, Allah'ın irâde etmesi ile yaratmasının bitişik olduğunu, o irâde ettiğinde, o şeyin var olduğunu, Allah'ın mahlukatı da böyle yarattığını vurgulamıştır. Yaratılışın iki farklı daldan olduğunu, asıl olanın irâde, fer'i olanın ise kudret olduğunu belirterek bu iki farklı dalın, ağacın kökü gibi aynı özden geldiğini belirtmiştir.²⁹⁹

İbnü'l-Arabî, nefis ve aklın meyl ettiği her şeyin, irâde ile alakalı olduğunu, irâde edilen şeyin hoşlanılan ya da hoşlanılmayan bir durum olabileceğini, şehvetin ise sadece nefsin haz duyduğu şeylerle alakalı olduğunu belirtmiştir. İbnü'l-Arabî irâdenin makamını nefis-i natık (düşünen nefis), şehvetin makamını ise nefis-i hayvani (hayvani nefis) olduğunu vurgulamış, hayvani nefsin meyl ettiği şeyden haz almayı en önemli gaye edindiğini, meyl etmeden önce o şeye karşı tahayyül ile tasavvurdan haz duyduğunu belirtmiştir. Şehvetin önce nefste gerçekleştiğini, şehvet duyulan şeyin gerçekleşmesi ile de hazzın bitişik olduğunu, haz ile birlikte şehvetin ortandan kalktığını belirtmiştir.³⁰⁰

İbnü'l-Arabî irâdeyi, yola giren mürîdin duyguları arasında saymış, şahsı, maksadına ulaşımdan alıkoyan şeylerin arasına giren bir perde olarak tanımlamıştır. Beyazidi Bistamî'nin "irâde, irâdenin terkidir" sözünü naklederek, Bayezid'in irâde ile irâdesiz kalmayı arzu ettiğini, irâdenin konusunun yokluk(madum) olduğunu belirtmiş, irâdenin, irâdesini yok sayarak hakkın irâdesinden başka bir irâde görmemek olduğunu vurgulamış, irâdeyi adet olunanı terk etmektir şeklinde tarif etmiştir. İbnü'l-Arabî irâdenin yok sayılmasının doğru olmayacağını, irâdenin hakkın irâdesine tam muvafık olmasının daha doğru bir tanım olacağını belirtmiştir.³⁰¹

İbnü'l-Arabî devamında kendi mezhebinin irâde konusundaki görüşünü açıklamış, irâde konusunun yokluk olduğunu, kulun irâde etmesi gereken şeyin, mârifetullah olduğunu ifade etmiştir. Kulun hiçbir şekilde Allah'ın kendisini bildiği gibi bilmesinin mümkün olmayacağını, fakat irâdenin kulda bulunma amacının mârifetullah olduğunu ifade etmiş, mârifetullahın tam anlamıyla gerçekleşmesinin

²⁹⁹ İbn al-'Arabî, *Şeceret'ül-Kevn*, 9-10.

³⁰⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III/288-290.

³⁰¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV/225-229.

mümkün olmadığı için irâdenin hükmünün var olmayana ilişmek olduğunu belirtmiştir. İrâdenin maksuduna eriştiği taktirde irâdenin ortadan kalkacağını, bunun ise olmaması gerektiğini belirtmiştir.³⁰²

İbnü'l-Arabî, irâdenin insanda bulunan bir anlam olduğunu, bu anlamın kendisini yapmayla nitelemek için, dinin belirlemiş olduğu hakikati aramak için harekete geçmesini sağladığını belirtmiştir. Böylece Allah'ın razı olduğu kimselerden olacağını, irâde sahibinin bu makama ulaşmak için gayret göstermesi gerektiğini ifade etmiştir. İrâde sahibinin nimete ulaşmak, dünyalık bir menfaat ya da hazza ulaşmak için bunları yapmaması gerektiğini, kendisini Allah'a teslim ederek nefsin arzularından kurtarması gerektiğini ve bu halin, ulaşılabilecek en yüksek hâl olduğunu belirtmiştir.³⁰³

İbnü'l-Arabî irâde edilen manasına gelen murâd kavramına da değinmiş, bütün şartların kendisi için hazırlanmışken, irâdesinden çekilen kimse olarak tarif etmiştir. Murâd edilen kimsenin makamları, âdetleri, zevk alarak, bir zorluk duymadan aşacağını, sıkıntı ve zorlukların kendisine kolaylaştırılacağını ifade etmiştir. İbnü'l-Arabî, mürîd olan kimseye Allah'ın ilim ihsan ettiğini, mürîdin irâdesinde yanılmadığını, hatta mürîdin irâdesi doğrultusunda hadisatın vuku bulduğunu, böyle kimselerin hak ile var olan kişiler olacağını belirtmiş irâdesinde yanılan kimsenin gerçek manada mürîd olamayacağını ifade etmiştir.³⁰⁴

İbnü'l-Arabî, Allah'ın, Cibril ve peygamber olmak üzere iki elçisinin olduğunu, insan yapısını idare eden ruhun da iki elçisi olduğunu, insan yapısında olan bu elçilerden birinin batın, diğerininse zahir olduğunu belirtmiş, batını elçinin insandaki irâde olduğunu, zahiri elçininse dil olduğunu belirtmiştir. İrâdenin Cibril mesabesinde olduğunu, vahyi dile ilettiğini, insanın zahiri elçisi ve irâdenin açıklayıcısı olarak resul mesabesinde olanın ise dil olduğunu belirtmiştir. İrâde Cibril, dilin de Resul durumunda gösterilmesinin bir temsil olduğunu, bunun ile anlatılmak istenenin irâdenin insandaki rolü olduğunu ifade etmiştir.³⁰⁵

³⁰² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV/225-229.

³⁰³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV/225-229.

³⁰⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV/228-230.

³⁰⁵ İbnü'l-Arabî, *Şeceret'ül-Kevn*, 52.

İbnü'l-Arabî insan vücudunu zahir ve batın olmak üzere iki kısma ayırmıştır. İnsan, nutuk sahibi bir hayvan olarak görüldüğünde, nutkun insanın batını, hayvani kısmı olarak da insanın cismi şeklinde tarif yapmış, insanın batının, insanın zahiri olan cisminde hüküm ve irâde sahibi olduğunu vurgulamıştır. Batında var olan irâde ve meyl ile kün emrinden cismin müteessir olarak harekete geçtiğini vurgulamıştır.³⁰⁶

İbnü'l-Arabî Âdem ve iblis bahsinde, irâde ve irâdenin ezeliyeti ile alakalı konulara değinmiş, iblisin şeytan olmadan önce Allah katında şeytan olacağını belli olduğunu, iblisin şeytan olacağından habersiz bir şekilde Allah'tan bir süre(mehil) istediğinde, bu sürenin zaten kendisine verileceğinin önceden Allah katına belli olduğunu, lakin şeytanın bunu bilmediğini vurgulamıştır. Âdem ve iblisin mâsiyet noktasında kaderi ilahinin bir gereği olarak birleştiğini, iblisin kendisine verilen emri yerine getirmemesi, Âdem'in ise kendisine yasak olan bir şeyi yapmasının takdir-i ilahi olarak belirlendiğini belirtmiştir. İbnü'l-Arabî burada bir şerh düşerek irâde ve emrin muhtelif yollarla tecelli ettiğini, zahirde verdiği emirle irâdesinin farklı şeyler olabileceğini belirtmiştir.³⁰⁷

İbnü'l-Arabî bağlanma, bir şeye bağlılık duyma fiilinin ilahi bir kanun olduğunu belirtmiş, “Şayet Allah'ı seviyorsanız bana bağlanın ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın”³⁰⁸ âyetinin bu görüşüne delil olduğunu savunmuştur. Allah'ın kullarına duyduğu muhabbetin irâdeye bağlı bir özellik olduğunu belirtmiştir. Kulun Allah'a muhabbetinin iki şekilde olacağını, bunlardan ilkinin farzları yerine getirmek suretiyle Allah'a olan sevginin gösterilmesi, diğerinin ise nafil ibadetlerle olacağını belirtmiş, Hz. Peygamber'in kudsi bir hadiste; Kulum bana kendisine farz kıldığım şeylerden daha sevgili olan bir şeyle yaklaşamaz. Kulum bana nafil ibadetlerle de yaklaşmaya devam eder. Nihâyet ben onu severim. Ben kulumu sevince de artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı mesabesinde olurum. Diliyle de her ne isterse muhakkak onları kendisine ihsan

³⁰⁶ İbnü'l-Arabî, *Fuşûşü'l-Hikem*, 112.

³⁰⁷ Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Arabî, *Şeceretü'l-Kevn*, thk. Riyâd Abdullah (Beyrût: Darul- Kutubil-İlmiyye, 1985), 82.

³⁰⁸ Âl-i İmrân, 3/31.

ederim. Bana sığınmak isteyince de muhakkak kulumu sığındırır, korurum”³⁰⁹ dediğini aktarmıştır.³¹⁰

İbnü'l-Arabî aşkı; “kendi nefsinden bütünüyle çıkıp kurtulmandır” tanımını yaparak, aşkı insanı diğer mahlukattan ayıran temel özellik olarak tanımlamış, âşığın irâdesinin olmayıp sevgilisinin irâdesine teslim olması gerektiğini belirtmiştir. Sevgilisine aşk ile bağlanıp onun arzu ve isteklerinden başka kendi için bir irâdesinin olmayacağını belirtmiştir.³¹¹

İbnü'l-Arabî irâdenin, meyil sahibinin iddiasına binaen maslahata muvafık olarak fiilin talep edilmesini iktiza eden meyil ve talep anlamında kullanıldığını, ayrıca fitrata tabi şehvet anlamında da kullanıldığını ifade etmiştir. Arzu, meyil, şehvet gibi duyguların yaratıcısı olan Allah'ın, bu gibi duygulardan uzak olduğunu belirtmiştir. Irâde ve şehvet arasında farkın olduğunu, irâde eden adamın irâde ettiği şeyden zamanla bıkabileceğini, fakat şehvetle arzu eden kimsenin arzu edip iştah duyduğu şeyden ikrah etmeyeceğini ifade etmiştir. Örnek olarak da ilaçtan bıkmış ama şifa bulmayı irâde eden hastanın, sevmediği ilaçları irâdesi ile içmesini örnek getirmiştir. Allah hakkındaki irâdeye gelince, Allah'ın muhkem fiillerinin ihtiyarı ve kayıt ziyadesi ile kendisinden sadır olduğunu belirtmiştir. Kayıttan kastında varlığın bir kısmının önce bir kısmının da devamında var olması manasında olduğu, fiillerin Allah'tan sâdir ettiği, Allah'ın bu konuda “Rabbin, gerçekten dilediğini hakkıyla yapandır”³¹² buyurduğunu ifade etmiştir.³¹³

İbnü'l-Arabî varlık kadar yokluğun da Allah'ın irâdesi ile gerçekleştiğini, irâdenin hükmünün bilgiye bağlı olduğunu ve gerçekleşmemiş şeylerin gelecekte gerçekleşmesinin bilgi ile mümkün olabileceğini, Allah'ın “Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman”³¹⁴ buyurarak, Allah'ın dilemeyi, gelecek zamana bağladığını

³⁰⁹ Buhârî, “Rikâk”, 38.

³¹⁰ Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî, *İlâhi Aşk*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 95-96.

³¹¹ İbnü'l-Arabî, *İlâhi Aşk*, 145.

³¹² Hûd, 11/123.

³¹³ Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Arabî, *eL-Bulga fi'l Hikmeh*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kitsan Yayınları, 2008.), 224.

³¹⁴ Nahl, 16/40.

belirtmiştir. İbnü'l-Arabî zamandan kastın irâdenin mümkün şeyliğinden varlık şeyliğine gözükmeye olarak tarif etmiştir.³¹⁵

İbnü'l-Arabî insanın kendi amaçlarını küçümseyerek, nefsinden yüz çevirip Rabbine döndüğü takdirde ilahi hidâyete erip, nur yoluna gireceğini belirtmiştir. İbnü'l-Arabî amaçları, irâdenin kendisi olarak tanımlamış, bu irâdenin nefse âşık olduğunu, bu sayede heva gücünün ortaya çıktığını belirtmiştir. Bu irâdenin direnç kazanması durumunda garaz diye isimlendirileceğini, garazın ise nişancının diktiği sabit hedef olduğunu, irâdeye bu ismin verilme nedenininse irâdenin bir şeye bağlanması nedeniyle kişide sabit olması şeklinde tarif etmiştir. Garazın övülen bir şey olabileceği gibi yerilen bir şey de olabileceğini, lakin kötü bir şey, nefsanî bir gaye olduğundan dolayı garazın nefse nispet edileceğini belirtmiştir. Bu nedenle hakkın kendisini irâde sahibi olmakla nitelediğini, garaz sahibi olarak nitelemediğini vurgulamıştır. Bunun nedenininse garazın, övülecek nitelikleri olsa da genel manada hâkim olan özelliğinin kınanma olduğunu belirtmiş, bunun nefse ilişkili olduğunu ifade etmiş, garazların nefse ilişkin hastalıklar olduğunu belirtmiştir. İbnü'l-Arabî nefis için, irâdenin yaratılmasının maksadının, Allah'ın belirlemiş olduğu emir ve yasaklara insanların uyması ve Allah'ın irâde ettiği şeyleri dilemeleri için yaratıldığını belirtmiştir.³¹⁶

İbnü'l-Arabî insan irâdesinin bir şeye iliştiğinde o şeyin bazen olduğunu bazense olmadığını bunun için âyet-i kerimede “Allah izin verirse (inşallah) demeden hiçbir şey için, “Şu işi yarın yapacağım” deme!”³¹⁷ buyrulduğunu, Allah'ın meşîet ve irâdesi ile bütün fiillerin meydana geldiğini belirtmiştir. İnsan irâdesinin Allah'ın irâdesine bağlı olduğunu, Allah'ın hükmünün, kulun meşîet ve irâdesi doğrultusunda hükmettiğini ifade etmiş, insanın meşîetinin yok olmadığını vurgulamış, “Âlemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz!”³¹⁸ âyetinin bu duruma işaret ettiğini belirtmiştir.³¹⁹

İbnü'l-Arabî hareket ettiricinin kim olduğu konusundaki ihtilafa değinmiş, bir kısım insanların hareketin, cisimlerin özünde olduğunu savunduğunu, bu görüşü

³¹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, V/414.

³¹⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, V/103-104.

³¹⁷ Kehf 18/23,24.

³¹⁸ Tekvîr 81/29.

³¹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VI/17-18.

benimseyenlerin de ihtilafa düşerek, hareket kulun irâdesi ile mi, yoksa irâdeden bağımsız mı olduğu noktasında ihtilafa düştüklerini belirtmiştir. Kulun titremesinin, hareketin zorunlu olduğuna örnek olduğunu belirtmiştir. İbnü'l-Arabî ister nitelenen ister nispet olunan olsun, hepsinin araz olduğunu, kendilerinde var olmayan bir halin sonradan onlara iliştiğini ifade etmiştir. İnsanların bu hareketi var edenin Allah mı, yoksa irâdesi ile hareket eden bir varlık mı olduğu noktasında şüpheye düştüklerini vurgulamıştır.³²⁰

İbnü'l-Arabî fiillerin irâde edenin kim olduğu noktasındaki soruya, irâdenin, bir fiili kasıtle yapmak demek olduğunu, irâde ve kastın batını bir araç olup nispetten ibaret olduğunu, insanın himmeti ile bir fiili yaptığında, asıl irâde sahibinin misli olacağını belirtmiştir. Yani insanın Allah ile, Allah'tan dolayı fail olduğunu, insanın aracılık konumunda olduğunu ifade etmiştir.³²¹

İbnü'l-Arabî Allah'ın, ilahlığı hevaya nispet ettiğini, “Hevâsını kendisine ilâh edinen kimseyi gördün mü?”³²² âyetinde buna işaret ettiğini vurgulamıştır. Hevanın kulun irâdesi olduğunu, irâdenin, Allah'ın kanunlarına aykırı hareket ettiği zaman, heva adını aldığını ifade etmiştir.³²³

İbnü'l-Arabî amellerin niyetlere göre şekillendiğini, niyetin de sevgi, şehvet gibi irâdenin özel bir taalluku olduğunu belirtmiştir. İrâdenin bilgi doğrultusunda, fitratına uygun mülayim bir şeyi irâde ettiğinde irâdesinin gerçekleşeceğini, irâde ettiğin şey hakkında bilgi sahibi olmadığında ise zarar verecek şeyleri yapmasının muhtemel olduğunu ifade etmiştir. Bilen insanın kendisini mutluluğa götürecek şeyleri yapacağını, cahilin ise bu bilgiden yoksun olduğunu belirtmiştir.³²⁴

³²⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VI/17-18.

³²¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VI/29.

³²² Furkân, 25/43.

³²³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VI/19.

³²⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VII/178-179.

4. İRÂDE İLE BAĞLANTILI TASAVVUFİ KAVRAMLAR

4.1. Muhabbet, Rıza ve İrâde İlişkisi

Hub kökünden gelen muhabbet, arpa, buğday tanelerinin çekirdekleri gibi manalarda kullanılmaktadır. Hub, kalbin tanesini isabet almak terimi ile günümüzdeki kullanımı olan sevgi, meyil gibi manalara dönüşmüştür. Kur'ân-ı Kerîm'de ise tohum tanesi, istemek, arzu edip şevk duymak gibi anlamlarda kullanılmıştır.³²⁵

Muhabbet istemek ilişkisinde her muhabbetin bir istemek sayılacağı ama her istemenin bir muhabbet olmadığı belirtilmiş, muhabbetin istemekten üstün olduğu vurgulanmıştır. Bir şeye inanarak, arzu edip istemek manalarına gelen irâde kavramı, tasavvufî manada halktan yüz çevirerek, muhabbetini Hakka yöneltmek olarak tanımlanmış ve muhabbetin ilk adımı olduğu ifade edilmiştir.³²⁶ Mutasavvıflar irâdeyi, nefsin arzularından kurtararak Allah'ın emirlerine rıza göstermesi, kalbin ve ruhun beslenmesine yardımcı olması şeklinde tarif etmiş, irâdeyi hakikate götüren muhabbetin, kalbte bulunan bir parçası olarak tanımlamışlardır.³²⁷

Muhabbetin Allah'a dönük olması tasavvufta önemli bir yer tutmuştur. Hz. Peygamber "Sevdiğini Allah için sevmek, yediğini de Allah için yermek imandandır"³²⁸ hadisinde, Allah'a muhabbetin, imanının bir gereği olduğunu vurgulamış, muhabbetin ve adavetin her türlüşünün Allah için olması gerektiğini belirtmiştir.

Muhabbet ve irâde konusunda Ebû Tâlib el-Mekkî, irâde ile muhabbetin, arzu ile de ihtiyacın farklı şeyler olduğunu, birbiri ile karıştırılmaması gerektiğini vurgulamıştır. İrâdeyi tanımlarken bir şeyin olmasını talep etmek olarak tarif etmiş, talebin her zaman istenilen, muhabbet duyulan şey olmayacağını vurgulamıştır.

³²⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, 105-106.

³²⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, 105-106.

³²⁷ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 79-80.

³²⁸ "Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebu Davud*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Muhammed Kâmil Karabelli (Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Sünnet", 3.

Muhabbetin tanımı olarak ise akli ve vicdani kontrol altına alan, kendisinden başka bir şeyin bulunmasını istemeyen şey olarak tarif etmiştir.³²⁹

Ebû Tâlib el-Mekkî eserinde kulların fiillerinin, günah, fazilet ve farz olmak üzere üç kısma ayrıldığını, Farz'ın Allah'ın dilemesi, muhabbeti ve emri ile olduğunu, nafilelerin ise Allah'ın emri olmadığını lakin Allah'ın muhabbeti ve dilemesiyle olduğunu vurgulamıştır. Günahların ve azgınlıkların ise Allah'ın emri ve muhabbeti dışında gerçekleştiğini, fakat onun yaratma ve irâdesi ile vuku bulduğunu belirtmiştir.³³⁰

Kuşeyrî, Allah'ın irâdesini bir tek sıfat olarak kabul etmiş, irâdenin bulunduğu konuma göre isim aldığı belirterek, kuluna nimetler verdiği rahim, cezalandırdığında gazab, hususi nimetler verdiği muhabbet şeklinde isimlendirileceğini belirtmiştir.³³¹

Kuşeyrî, muhabbeti irâde olarak tanımlayan alimlere karşı çıkmış, mutasavvıfların muhabbeti irâde olarak ele almadıklarını, nitekim irâdenin hadis bir şey olduğunu ve kadîm olan Allah'a taalluk edemeyeceğini belirterek, irâdenin, Allah'a yaklaşma ve onu yüceltme vesilesi olarak ele alınabileceğini beyan etmiştir. Allah'ın kuluna olan muhabbetini ise, kuluna bol nimetler vermek suretiyle kulunu irâde etmesidir şeklinde tarif etmiştir.³³²

Kuşeyrî irâde sahibi kişilerin özelliklerinden bahsederken, kalblerinden dünya sevgisini sildiklerini, dünya eşyalarına muhabbet beslemediklerini vurgulamıştır. Bunun aksi olarak dünya nimetlerine karşı bir muhabbet kalbinde kalmışsa, o kimseye irâde sahibi denilmesinin mecazi olacağını belirtmiştir. Mürîdlerin dünyalık bir menfaate kalplerinde bir sevginin oluşamayacağını ve kaybettiği bir dünyalık için de üzölmeyeceklerini ifade etmiş, alacak bir borcu istemenin dahi dünyalık bir sevgi manasına geleceğini belirtmiştir.³³³

Gazzâlî muhabbetin oluşabilmesi için idrak ve marifeti şart koşmuş, kişinin bilmediği, tanımadığı bir şeyi sevmesinin mümkün olmayacağını belirtmiştir.

³²⁹ el-Mekkî, Kalplerin Azığı: Kûtu'l-Kulûb, IV/79-80.

³³⁰ el-Mekkî, Kalplerin Azığı: Kûtu'l-Kulûb, IV/79-80.

³³¹ Kuşeyrî, er-Risâle, 519-520.

³³² Kuşeyrî, er-Risâle, 519-520.

³³³ Kuşeyrî, er-Risâle, 627.

Gazzâlî muhabbetin sadece şahsi bir menfaat için olmayacağını, bazen insanın menfaati olmadan da sevgi duyabileceğini ifade etmiştir. Gazzâlî Kur’ân-ı Kerîm’de Allah ve resulünü sevmenin farz kılındığını belirtmiş, “Allah onları sever, onlarda Allah’ı severler”³³⁴ âyetinin bu hükmü desteklediğini ifade etmiştir.³³⁵

İrâdi bir eylemin gerçekleşmesi için kişinin o işten muhabbet duyması gerekmektedir. Bu muhabbet kişide kast ve irâdeyi oluşturmaktadır. Muhabbet olmadan yapılan işler iradi olmaktan çok cebri olmaktadır. Konu ile alakalı Hz. İbrahim’in canını almak için Azrâil yanına gittiği zaman Hz. İbrahim” hiç dostun, dostunu öldürdüğünü gördün mü?” diye sorduğunu, Allah’ın cevaben Hz. İbrahim’e “hiç dostun, dostuna ulaşmasını kerih gören duydun mu?” diye vahyettiğini, Hz. İbrahim’inde muhabbetle “şimdi canımı al” dediği nakledilmiştir.³³⁶

İbnü’l-Arabî ise muhabbetin esası olan bağlanma, bir şeye gönülden bağlılık duyma fiilinin ilahi bir kaide olduğunu vurgulamış, “Eğer Allah’ı seviyorsanız bana bağlanın ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın”³³⁷ âyetinin, bu görüşüne delil olduğunu belirtmiştir. Allah’ın kullarına duyduğu muhabbetle, iki ilgi ya da sevginin bulunduğunu vurgulamış, bu muhabbetin irâdeye bağlı bir özellik olduğunu ifade etmiştir. İlk olarak Allah’ın kullarına olan muhabbetini ele almış, bu muhabbetle kulların, Allah’a karşı bağlandıklarını ifade etmiştir. Kulun Allah’a bağlanmasının iki şekilde olacağını, bunlardan ilkinin farzları yerine getirerek onu sevmekle, diğerinin ise nafil ibadetlerle olacağını belirtmiş, Hz. Peygamber’in kudsi bir hadiste; Kulum bana kendisine farz kıldığım şeylerden daha sevimli olan bir şeyle yaklaşamaz. Kulum bana nafil ibadetlerle de yaklaşmaya devam eder. Nihâyet ben onu severim. Ben kulumu sevince de artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı mesabesinde olurum. Diliyle de her ne isterse muhakkak onları kendisine ihsan ederim. Bana sığınmak isteyince de muhakkak kulumu sığındırır, korurum³³⁸ dediğini aktarmıştır. İbnü’l-Arabî, hadiste belirtildiği üzere, Allah’ın nafil ibadetlerle kulunun gören gözü, işiten kulağı yürüyen ayağı oluyorsa, farzları yerine getirmesi ile daha büyük lütuflara mazhar

³³⁴ Mâide, 5/54.

³³⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 1982, IV/294-296.

³³⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 1982, IV/295.

³³⁷ Âl-i İmrân, 3/31.

³³⁸ Buhârî, “Rikâk”, 38.

olacağını belirtmiş, Allah'ın artık bu biricik kulunun irâdesi ile murâd edeceğini, zira bu kulunda Allah'ın razı olduğu ve istediği haller haricinde bir şeyin bulunamayacağını ifade etmiştir. “Alemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe sizler bir şey dileyemezsiniz”³³⁹ âyetinde belirtildiği üzere, Allah'ın sıfatlarını irâde eden kimselerin, Allah'ın muhabbetine kavuşacağını ifade etmiştir. Bu sıfatlara ise ancak Peygambere ittiba etmekle kazanılacağını, yani irâdesini Allah ve Resul'ünün emirleri doğrultusunda kullananların muhabbete nail olacaklarını belirtmiştir.³⁴⁰

İbnü'l-Arabî muhabbetin meyvesi olan aşkı ise “kendi nefsinden bütünüyle çıkıp kurtulmandır” şeklinde tarif etmiştir. İrâdeyi, insanı diğer mahlukattan ayıran en temel özellik olarak tanımlamış, âşık olan kimsenin, sevgilisinin karşısında irâdesiz kalarak, sevgilisinin irâdesine tabi olması gerektiğini belirtmiştir. Örnek olarak ise, bir adamın, sevgilisi bir şey istediğinde, onu yerine getirmek için hızla çabalayıp yapmaya çalışacağını, bu çaba ve hızın aşktan kaynaklandığını, âşık olan bu kimsede artık irâdenin bulunmayacağını belirtmiştir.³⁴¹

Muhabbet kavramı ile yakından alakalı olan rıza kavramı ise, hakkındaki hükme razı olmak, iyi kötü demeden başına gelen her şeyi memnuniyetle karşılamak, irâdeyi hakkın irâdesine teslim etmek olarak tarif edilmiştir. Kulun Allah'tan razı olması, ilahi takdiri memnuniyetle kabul etmesidir. Allah'ın kuldun razı olması ise kulunun ona itâatsizlik etmediğini bilmesidir. Âyette “Allah onlardan razı, onlar Allah'tan razı”³⁴², “size din olarak İslam'dan razı oldum”³⁴³ şeklindeki âyetlerde kulun kalben mutmain olması, bu mutmain oluşa Allah'ın da rıza gösterip muhabbet duyması ifade edilmiştir. Kulun hakkındaki irâde edilen kaza ve hükme şekva etmemesi, hatta hüküm ve kazadan hoşnutsuzluk duymayıp muhabbet beslemesidir ki, bu mertebe tasavvufta “Rıza makamı” olarak isimlendirilmiştir.³⁴⁴

Âyet-i kerimede “O ağacın altında sana bağlılık sözü verdikleri sırada o müminlerden Allah razı olmuştur; gönüllerinde olanı bilmiş, onlara huzur ve güven vermiş, pek yakın bir fetihle ve elde edecekleri birçok ganimetle de kendilerini

³³⁹ Tekvîr, 81/29.

³⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *İlâhi Aşk*, 95-95.

³⁴¹ İbnü'l-Arabî, *İlâhi Aşk*, 145.

³⁴² Mâide, 5/119.

³⁴³ Mâide, 5/3.

³⁴⁴ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 1994, 72-73.

ödüllendirmiştir. Allah, izzet ve hikmet sahibidir” buyrulmuş, âyette Allah’ın müminlerin gönüllerinde olanı bildiğini, bunun sonucu müminlerden razı olduğu ifade edilmiştir.³⁴⁵ Müminlerin yaptıkları fiillerde muhabbetle irâde göstermeleri gerektiği, rızasız yapılan bir irâdenin Allah katında bir kıymetini olmayacağı vurgulanmıştır.

Hz. Muhammed rıza muhabbet ilişkisine değinirken, muhabbetin rızayı doğuracağını vurgulamış, konuyla alakalı “Mükâfatın büyüklüğü, belânın şiddetine göredir. Allah, sevdiği topluluğu belâyaya uğratar. Kim başına gelene rızâ gösterirse, Allah ondan memnun olur. Kim de rızâ göstermezse, Allah’ın gazabına uğrar”³⁴⁶ buyurmuştur. Hadiste rızanın, başa gelenlere sabır gösterildiği müddetçe ilahi muhabbete vesile olacağı, rızanın olmadığı ise, muhabbetin zıddı olan gazaba götüreceği beyan edilmiştir.

Hz. Âişe’den aktarılan bir hadiste peygamberin gece namazlarının sonunda yaptığı dualardan bir tanesinin “Allah’ım! Senin gazabından rızâna sığınırım”³⁴⁷ hadis şeklinde olduğu ifade edilmiştir. Hz. Peygamber bu duasıyla, mutlak irâde sahibi olan Allah’ın sevmediği duruma düşmekten, Allah’ın hoşnut olduğu, muhabbet duyduğu halde olmayı istediği anlaşılmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın insanı, iyiye ve kötüye istidadı olan bir varlık olarak yarattığını, lakin kötülüğe rızasının olmadığını, insanların kötülüklerden uzak durması gerektiğini, âyetlerde bildirmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de “O, size ancak kötülüğü, hayâsızlığı ve Allah’a karşı bilmediğiniz şeyleri söylemenizi emreder”³⁴⁸ âyetinde, şeytanın insanı bilmediği çirkin işlere yönelttiğini, insanın irâdesi ile şeytan ve nefsin vesveselerinden kurtularak, Allah’ın emirlerini dinlemesi gerektiği vurgulanmıştır.³⁴⁹

Kelâbâzî, İbn Atâ’nın “Tasavvuf, kulun Hakk’la beraber istirsâl etmesidir” tanımını yaptığını, istirsâl’in; irâde-i külliye teslim olarak, vukuatı, Allah’ın irâdesine havale etmek olduğunu ifade etmiştir. Kelâbâzî istirsâli insanın başına gelen tüm

³⁴⁵ Fetih, 48/18-19.

³⁴⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Süneni İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyai Kütübi’l-Arabiyye, ts.), “Fiten”, 23.

³⁴⁷ İbn Mâce, "Salat ve Sunne", 117.

³⁴⁸ Bakara, 2/169.

³⁴⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/481.

olayları, Allah'ın irâdesi ile gerçekleştiğini bilerek, severek, rıza göstermesi ve Allah'a boyun eğmesidir şeklinde tanımlamıştır.³⁵⁰

Kelâbâzî rıza konusunda Cüneyd'in "Rıza, insanın irâdesini terk etmesidir" sözünü nakletmiştir. Rıza makamında kulun, yaşadığı olaylar karşısında daima sükûn içinde kalarak, kalben başına gelen her şeyi safâ bilip, neşe ve huzur içinde bulunması olarak tarif etmiştir. Rıza makamını açıklarken Rabia'nın "Kendisinden (irâdesinden) razı olmadığın bir zattan senden razı olmasını beklemekten hicap duymuyor musun" sözünü nakletmiş, kalbin Allah'ın hükümlerine karşı tam bir memnuniyet göstermesi gerektiğini belirtmiş, ardından da "Allah onlardan razı, onlar da Allah'tan razı,"³⁵¹ âyetini getirerek, Allah'ın razı olduğu kullarının, Allah'ın irâdesinden razı olan kulları olduğunu, ilahi muhabbete ulaşacak kişilerin bu kimseler olduğunu vurgulamıştır.³⁵²

4.2. Mürîd, Murâd ve İrâde İlişkisi

Mürîd ve murâd kavramları irâde ile aynı kökten gelmekte olup birbirlerine yakın manaları ifade etmektedir. Murâd etmek, istenen, istek manalarına gelmektedir. Tasavvufta ise irâdesi kalmamış sûfiye murâd denilmektedir.³⁵³ İrâdesinden kurtulmuş meczup kimseler murâd şeklinde nitelendirilmiş, maddî ve mânevî problemlerin olmadığı bu kişilere mahbup denileceği belirtilmiştir. Mürîd ise irâdesini hakkın murâdından başkasına çevirmeyen kişi şeklinde tarif edilmiştir.³⁵⁴

Mutasavvıflar mürîd kavramını, nefsinin dünya nimetlerinden yüz çevirten, ubudiyetle iştiğal ettiğinden nefsi zevklerden vazgeçmiş kimselere mürîd denileceğini belirtmişlerdir. Murâd kavramının ise işler kendisi için amade kılındığı şekilde, irâdesinden çekilen kimse manasına geldiğini, murâd olunan kimsenin bir zorluk çekmeden, bütün alışkanlıkları, makamları aşacağı ifade edilmiştir. Murâd sahibi kimsenin Allah tarafından seçildiğini, bu kimsenin bir çaba göstermesine gerek olmadığı belirtilmiştir.³⁵⁵

³⁵⁰ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 1994, 62-63.

³⁵¹ Mâide, 5/119.

³⁵² Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 1994, 72-73.

³⁵³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 445.

³⁵⁴ el-Cürcânî, *Ta'rifât*, 87.

³⁵⁵ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 499.

Hadislerde irâde kavramı, Allah'ın murâd etmesi anlamında kullanılmıştır. “Allah bir kuluna hayır murâd ederse onu hayırlı işlerde kullanır, onu iyi işler yapmaya muvaffak kılar”³⁵⁶ hadisinde Hz. Peygamber irâdeyi, Allah'ın kulunu murâd etmesi manasında kullanmıştır.

Mürîd ve murâd kavramlarına değinen Kelâbâzî ise, mürîdin murâd, murâdın da mürîd olduğunu ifade etmiş, irâde eden kişinin Allah'ın ezeldaki irâdesi dahilinde irâde ettiğini, ilk irâde edenin Allah olduğunu, daha sonra kulların, Allah'ı irâde ettiğini belirtmiş, “Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler”³⁵⁷ âyetinin bu görüşe delil olduğunu ifade etmiştir. Kulun Allah'ı irâde etmesinin temel nedeni olarak, Allah'ın kulunu irâde etmesi olduğunu belirtmiştir.³⁵⁸

Kelâbâzî murâdı mürîd, mürîdi de murâd olarak görmenin doğru olduğunu belirtmekle birlikte, keşf mertebesine çıkabilmek için riyazet ve mücahede ile meşgul olup, hakkı irâde edene “mürîd” denileceğini, riyazet ve mücahede yolundan geçmeden, Allah'ın dilemesi ile keşf derecesine ulaşana ise “murâd” denileceğini belirtmiştir. “Bizim uğrumuzda cihad edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza iletacağız.”³⁵⁹ âyeti ile mürîd olmanın mücahede ile mümkün olacağını delillendirmiştir. Kelâbâzî, Allah'ın irâdesi ile mürîdin kalbinin Allah'a yöneleceğini, bu yönelme irâdesinin, Allah'ın kullarında yarattığı bir lütfu, ihsanı olduğunu ifade etmiştir.³⁶⁰

Kuşeyrî mürîd kavramının sözlük anlamının irâdesi var olan demek olduğunu, tasavvufta ise mürîd kavramının anlamının irâdesi var olmayana denildiğini belirtmiştir. Hakikatinde ise irâdesi olamayan kişiye mürîd denilmeyeceği gibi, irâdesinden sıyrılamayan kişiye de mürîd denilmeyeceğini ifade etmiştir. Kuşeyrî irâdeyi, halkın adet üzere bulunduğu hali terk etmeleridir şeklinde tarif etmiştir. Kuşeyrî mürîdi bir şeyi istemekten, meyl etmekten çok, bir şeyi istememek, kendine hâkim olarak hakkın irâdesi karşısında, irâdesini yok saymak olarak tarif etmiş, “Allah bir kuluna iyiliği irâde ettiğinde onu kullanır!» peygambere soruldu: «Ey Allah'ın Resulü! Allah nasıl kullanır?» Cevaben: «ölmeden önce hayırlı bir iş

³⁵⁶ Buhârî, “İlim”, 13.

³⁵⁷ Mâide, 5/54.

³⁵⁸ Kelâbâzî, et-Ta'arruf, 107-108.

³⁵⁹ Ankebût, 29/69.

³⁶⁰ Kelâbâzî, *Doğuş devrinde tasavvuf*, 221-222.

yapmaya onu muvaffak kılar!»³⁶¹ hadisinde belirtildiği üzere, Allah'ın kuluna hayrı irâde etmesinin, kulun hayırlı işler yapmaya muvaffak olması, irâdesini Allah'ın emri ile kullanması manasına geldiğini belirtmiştir.³⁶²

Kuşeyrî mürîd ve murâd kavramlarının farkını incelemiş, her murâdın mürîd olduğunu, Allah'ın irâde ettiği takdirde insanların da irâde edebileceğini belirtmiştir. Mürîdi yola çıkan kişi, murâdı ise nihâyete varmış kişi olarak tanımlamıştır. Mürîd, zorluklara dalmış, zahmetli yoldan ilerleyen, çile çeken kişi, murâdı ise şefkate mazhar olmuş, meşakkatsiz bir şekilde refah içinde bulunan kimse olarak tanımlamıştır. Kuşeyrî irâde edenlere karşı, ilahi kanunların farklı olduğunu, kimisinin direkt nimete mazhar olarak çeşitli manalara ulaştıklarını, kiminin ise meşakkat ve zahmet çektikten sonra nimete eriştiklerini ifade etmiştir. Meşakkatsiz nimete eren, yani murâd olunan kimselerin, riyazetin nimetlerinden faydalanmak için bazen kendilerini riyazet meşakkatlerine soktuklarını belirtmiştir. Kuşeyrî murâd ve mürîdin farkı konusunda Ali ed-Dekkâk'ın görüşünü naklederek Hz. Muhammed ve Hz. Musa'yı örnek getirmiş, Hz. Musa'nın mürîd, Hz. Muhammed'in ise murâd olduğunu ifade etmiş, Hz. Musa'nın "Ey rabbim benim göğsümü genişlet, yani üzüntümü gider"³⁶³ âyetinde belirtildiği üzere meşakkate giriftar olduğunu, "Ey Muhammed! Senin göğsünü açıp genişletmedik mi Belini büken yükünü üzerinden kaldırmadık mı?"³⁶⁴ âyetinde ise Hz. Muhammed'in direk nimetlere mazhar olduğunu, Hz. Musa'nın "Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım dedi. Rabbi: «Sen beni asla göremezsin.»"³⁶⁵ denildiğini, Hz. Muhammed'e ise "Bakmaz mısın rabbına? Gölgeyi nasıl uzatmakta" denildiğini, âyetteki esas kastın rabbine bakmaz mısın ifadesi olduğunu belirtmiştir.³⁶⁶

İbnü'l-Arabî ise irâde edilen manasına gelen murâd kavramına değinmiş, tüm şartların kendisi için hazırlanmışken, irâdesinden çekilen kimse olarak tarif etmiştir. Murâd edilen kimsenin mertebeleri, âdetleri, zevk alarak, bir zorluk çekmeden aşacağını, sıkıntı ve zorlukların kendisine kolay kılınacağını ifade etmiştir. İbnü'l-

³⁶¹ et-Tirmizî, "Kader", 8.

³⁶² Kuşeyrî, er-Risâle, 350-354.

³⁶³ Tâ-Hâ, 20/25.

³⁶⁴ İnşirâh, 94/1.

³⁶⁵ A'raf, 7/143.

³⁶⁶ Kuşeyrî, er-Risâle, 354.

Arabî murâd olunanı iki kısma ayırmış, ilk olarak duyular ve psikolojik musibetlere maruz kalan irâde sahibini ele almış, bu irâde sahibinin gelen bela ve musibetlerdeki hayır yönünü görüp, başına gelenlere karşı sabırdan ziyade şükür ettiğini belirtmiştir. Örnek olarak tadı kötü olan bir ilacın, vücuda olan faydalarını düşünerek, tadı kötüde olsa o şeyi haz alarak içmeyi örnek getirmiştir. İkinci kısım irâde olarak da Allah'ın kendisinde, başka güçlere karşı koyabileceği bir güç yaratmasıdır demiştir. Örnek olarak da küçük bir çocuk ile güçlü bir adamın eşit seviyedeki yükü taşımaya çalışmalarını getirmiş, küçük çocuğun sıkıntılar içinde zorlanarak taşımaya çalışmasına rağmen, iri adamın bu yükü zorlanmadan taşıdığını, taşıdığı yükten dolayı haz duyarak gururlandığını, gücünden dolayı acı duymayacağını belirtmiş, irâde edilen bu kimselerin alışıla gelmiş güçlükleri hissetmeyeceğini ifade etmiştir. İbnü'l-Arabî murâd edilen her kişiye bela olsun nimet olsun, her şeyden haz duyma imkânı verildiği ifade etmiştir.³⁶⁷

İbnü'l-Arabî mürîd hakkında, mürîd irâdesi olan değil, arzusu sona erendir şeklinde tarif etmiş, muhakkiklerin tarifinde ise, yönünü Allah'a çeviren, Allah'ın razı olduğu ve sevdiği işleri yapan kimse olarak tarif ettiklerini belirtmiştir. İbnü'l-Arabî, mürîd olan kimseye Allah'ın bilgi ihsan ettiğini, mürîdin irâdesinde yanılmadığını, hatta mürîdin irâdesi doğrultusunda hadisatın vuku bulduğunu, böyle kimselerin hak ile gören, hak ile duyan, hak ile işiten kimseler olduğunu belirtmiş, irâdesinde yanılan kimsenin gerçek manada mürîd olamayacağını ifade etmiştir.³⁶⁸

Aynı kökten gelen mürîd ve murâd kavramları mutasavvıflarca birbirine yakın manalarda yorumlanmıştır. Mürîd irâdesi ile irâdesinden vazgeçen olarak tanımlanmış, meşakkatli ve zahmetli bir yol olduğu belirtilmiştir. Murâd ise irâdesiz bir şekilde, lütfu ilahi ile meşakkatsiz bir şekilde kişinin irâdesinden vazgeçmesi olarak tarif edilmiştir.

³⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV/228-231.

³⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV/228-231.

4.3. Tevekkül, Teslimiyet, Melâmet ve İrâde İlişkisi

Tevekkül sözlükte “Allah’a dayanmak, güvenmek” anlamındaki “vekl” kökünden türeyip, insanın elinde olanlardan umudunu keserek, tamamen Allah’a irâdesini teslim etmesidir.³⁶⁹ Tevekkül edene mütevekkil, tevekkül edilene ise vekil denilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de “Sen onlara aldırış etme, Allah’a tevekkül et, vekil olarak Allah yeter”³⁷⁰, “Rabbimiz! yalnız sana tevekkül ettik”³⁷¹, “şayet gereğince inanıyorlarsa Allah’a tevekkül etsinler”³⁷², “sen sürekli diri olan ve asla ölmeyen Allah’a tevekkül et”³⁷³ gibi âyetlerde tevekkülün bir güven ve teslimiyet olduğu vurgulanmış, mütevekkil olmanın önemine vurgu yapılarak, vekil olarak ancak Allah’a güvenilebileceği vurgulanmaya çalışılmıştır.

Teslim olmak terimi ise “s,l,m” kökünde gelip, güvende olmak, irâdesinden vazgeçmek gibi manalara gelmektedir. “Ey Nuh bizden bir selamet(güven) içinde in”³⁷⁴ âyetinde Hz. Nuh’un Allah’a dayanarak güven içinde gemiden inmesi istenilmiştir. İsfahani Selâm’ın Allah’ın isimlerinden biri olduğunu belirterek, gerçek manada selâmetin ancak cennete olacağını, zira orada verilen nimetlerin bir sonu olmayacağını belirtmiş, “Rableri katında esenlik yurdu onlarıdır”³⁷⁵ “Allah esenlik yurduna çağırır”³⁷⁶ âyetlerinin de bu görüşüne delil olduğunu ifade etmiştir.³⁷⁷ Kur’ân-ı Kerîm’de “Rabbi ona: Teslim ol! Demişti de o da Alemlerin rabbi olan Allah’a teslim oldum demişti” âyetinde belirtildiği üzere teslim, yüce Allah’ın hükümlerine ittiba etmek, yasaklarından kaçınmak, irâdesiz bir şekilde kalarak emrine amade olmak şeklinde tarif edilmiştir.³⁷⁸

Tasavvuf literatüründe benzer ve eş anlamlı kullanılan tevekkül ve teslim kavramları, Allah’ın hükümlerine rıza gösterme, ona güvenerek gayrısını yok sayma, Allah’ı işlerine vekil kılarak kendini güvene alma, tasarruf yetkisini

³⁶⁹ Kelâbâzî, et-Ta’arruf,101.

³⁷⁰ Nisâ, 4/81.

³⁷¹ Mümtehine, 60/4.

³⁷² Mâide, 5/23.

³⁷³ Furkân, 25/58.

³⁷⁴ Hûd, 11/48.

³⁷⁵ En’âm, 6/127.

³⁷⁶ Yûnus, 10/25.

³⁷⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, 239.

³⁷⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, 239.

bırakarak irâdesiz kalma gibi şekillerde tanımlanmışlardır. Tevekkül, tasavvufta hâl ve makamlardan biri olarak kabul edilmiş, rıza makamıyla ilişkilendirilmiştir. Mutasavvıflar tevekkülle marifeti birlikte zikretmişler, kişinin tanımadığı birine güvenerek vekil kılmayacağını, ya da ona güvenemeyeceğini, tevekkül ve teslimiyetin tam manasıyla var olabilmesi için marifetin gerekli olduğunu vurgulamışlardır.³⁷⁹

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın hükümlerine sorgusuz bir şekilde teslimiyet gösterilmesi istenmiş ve bununla birlikte peygambere teslimiyetin de imanın bir gereği olduğu belirtilmiş; âyet-i kerimede “Hayır! Rabbine andolsun ki onlar, aralarında çıkan tartışmalı işlerde seni hakem yapıp sonra da verdiği hükme, içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar”³⁸⁰ buyrulurken, tam teslimiyet, tamamen irâdesiz kalmakla ilişkilendirilmiş, Allah'a ve resulüne karşı irâdeden hissesi olanın iman etmiş olmayacağı vurgulanmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de "Allah'ın dilemesine bağlamadıkça (İnşallah demedikçe) hiçbir şey için 'bunu yarın yapacağım.' deme”³⁸¹ ifadesiyle Hz. Peygamberden ve insanlardan Allah'a teslimiyet istenilmiş, bir iş yapacağını söyleyeceği zaman inşallah, yani Allah'ın irâdesi ile denilmesi gerektiği belirtilmiştir. İnşallah denilmeden bir işi yapacağını söylemenin, tevekkül ve teslimiyete ters düşeceği, insanın kendisinde külli irâdeden hariç bir irâdenin var olduğu vehmine kapılacağı, âyetten anlaşılmaktadır.

Hız. Peygamber “Allah'ın emirlerine itaat edip tüm irâdesiyle Allah'a teslim olarak Müslüman olan kimse gerçekten kurtulmuştur. Ne mutlu rızık kendisine yetecek kadarına kanâat eden kimseye.”³⁸² buyurarak tevekkül ve teslimiyeti kanâatle ilişkilendirmiş, Allah'ın verdiği rıza göstermek, teslimiyet olarak ifade edilmiştir. Hadiste irâdenin teslimiyetle örtüşmeyeceği belirtilmiş, kurtuluşun, irâdeyi Allah'a teslim etmekle mümkün olacağı ifade edilmiştir.

³⁷⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 531.

³⁸⁰ Nisâ, 4/16.

³⁸¹ Kehf, 18/23.

³⁸² Müslim, “Zekât”, 2426.

“Eğer siz Allah'a hakkı ile tevekkül etseniz kuşlar gibi rızıklanırdınız. Onlar aç gider, tok dönerler.”³⁸³ hadisinde ise Hz. Peygamber, Allah’a hakkıyla yapılacak bir tevekkülün, kuldun rızık endişesini kaldıracağını, zira irâdesi bulunmayan hayvanatın rızıklarını irâdesiz bir şekilde, kolay yoldan elde ettiklerini, rızık endişesi içinde olan insanın ise türlü zorluklara ve meşakatlere katlanmak zorunda kaldıklarını belirtmiştir.

Hz. Peygamber, nasıl tevekkül edeceğini soran bir sahabiye, “Deveni bağla, öyle tevekkül et.”³⁸⁴ tavsiyesi, insanların tevekkülü nasıl anlaması gerektiğiyle alakalı güzel bir örnektir. Hadisten de anlaşılacağı üzere tevekkülün, çalışmadan para kazanmak, yürümeden yol almak, kapıyı kilitlemeden güvende hissetmek, manasına gelmeyeceği açıkça ifade edilmiş, teslim ve tevekkülün, sonuca yönelik bir tutum olmadığı belirtilmiştir. Tevekkül ve teslim, iradi sorumluluğun yerine getirilmesinden sonra, başa ne gelirse gelsin, Allah’ın irâdesi ile olduğunu bilip, ondan şekva etmemek, irâdesinin işlerde bir etkisinin olmadığını farkına varmaktır.

Muhâsibî tevekkül anlayışını açıklarken, tevekkülün tedbirle karıştırılmaması gerektiğini belirtmiş, ilahi takdirin tedbirle birlikte hükmolunduğunu ifade etmeye çalışmıştır. Hz. Peygamber’e emredilen korku namazının, müminlerin tedbir almaları için olduğunu ifade etmiş “Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve cihad için bağlanıp beslenen atlar hazırlayın.”³⁸⁵ âyetinin bu görüşe örnek olduğunu belirtmiştir. Hz. Peygamber’in birçok olay karşısında tedbir aldığını, tedbir almanın müminlerin inancının eksikliği manasına gelmeyeceğini ifade etmiştir. Muhâsibî tedbirin Allah’ın irâdesine bir müdahale olmadığını, müminlerin, ancak Allah’ın irâde ettiği şeyin olabileceğini bildiklerini ifade etmiştir.³⁸⁶

Ebû Tâlib el-Mekkî ise tevekkülü, Allah’ın irâdesine tam bir teslimiyet göstererek onun verdiği razi olup, kendisi için verilen hükmün değiştirilmesini istemeyerek, ondan gelen sefada olsa cefada olsa hoştur diyerek rıza göstermesidir şeklinde tarif etmiştir. Tevekkülü, arzuladığı şeylerde nefsinin arzusunu bırakarak, irâde-i ilahiye boyun eğip, hakkındaki hükmü sevmek olduğunu ifade etmiş, tasavvufta bu hale

³⁸³ İbn Mâce, “Zühd” 14.

³⁸⁴ et-Tirmizî, “Kıyamet”, 60.

³⁸⁵ Enfâl, 8/60.

³⁸⁶ Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed Muhâsibî, *Kalb hayatı* (İstanbul: Işık Yayınları, 2004), I /202.

“rıza makamı” denildiğini belirtmiş,³⁸⁷ konu ile alakalı şu kıssayı nakletmiştir; “Abdullah b. Sâib demiştir ki: Ben henüz genç iken Sa'd'a geldim, ona "Ey amca, sen başkaları için dua ediyorsun, kendin için dua etsen de Allah gözlerini tekrar açsa“ dedim Bunun üzerine tebessüm ederek şöyle dedi: "Ey oğul, Allah'ın (kendi irâdesiyle benim hakkımda icra ettiği) kazası, benim için (dua edip) gözümün şifa bulmasından daha güzeldir.” demiştir. Ebû Tâlib el-Mekkî Allah'ın irâde ettiği hükümlere sabretmeyi müminlerin makamı, rıza göstermeyi ise yakîn sahibi kişilerin makamı olarak nitelendirmiştir.³⁸⁸

Ebû Tâlib el-Mekkî tevekkül kavramının kulun sözlü ve fiili sıkıntılara sabretmesi manasına geldiğini belirtmiş, "Bize yaptığınız eziyete elbette sabredeceğiz, Tevekkül edip güvenenler ancak Allah'a güvensinler.”³⁸⁹ âyeti ve "Öyleyse O'nu vekil tut ve onların söylediklerine sabret”³⁹⁰ âyetlerini bu görüşüne delil getirmiştir. Ebû Tâlib el-Mekkî, tevekkül makamına ulaşmanın en temel yolunun kişinin kalbinde oluşan fahr, intikam alma gibi hislerini, güçlü bir irâde ile yok sayarak, eziyetlere sabretmesi şeklinde tarif etmiştir.³⁹¹ “Salih amel edenlerin mükafatı ne güzeldir. Onlar, Rablerine tevekkül eden ve sabreden kimselerdir”³⁹² âyetini yorumlayarak, sabrın ve tevekkülün birlikte olması gerektiğini ifade etmiştir.

Kuşeyrî tevekkülle kanâati birlikte ele almış, kanâat makamına ulaşamayanda tevekkülün bulunmayacağını, tevekkül makamına ulaşamayanın ise teslim makamına ulaşamayacağını belirtmiştir. Kanâatsizliğin tevekkül anlayışına ters düşeceğini belirterek bu makamların birbirlerinin tamamlayıcısı olduğunu ifade etmiştir. Tevekkül elde olana şükür istediği kadar elde edilemeyen ya da elden çıkan şeylere karşıda tam teslimiyet ile mutmain bir kalb istemektedir.³⁹³

Gazzâlî tevekkülü, Allah'ın emrettiğini ve imanın şartları arasında sayıldığını, “Eğer Allah'a imanınız varsa Allah'a tevekkül edin”³⁹⁴ âyetinin bu görüşe delil

³⁸⁷ Muhammed b. Ali b. Atye el-Harisî el-Acemî Ebu Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kûtu'l-Kulûb*, çev. yakup çiçek - dilaver selvi (İstanbul: semerkand, 2004), III /179-180.

³⁸⁸ el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kûtu'l-Kulûb*, 2004, III /181.

³⁸⁹ İbrahim, 14/12.

³⁹⁰ Müzemmil, 73/10.

³⁹¹ el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kalplerin Azığı: Kûtu'l-Kulûb*, 2004, III /42.

³⁹² Ankebût, 29/58-59.

³⁹³ Kuşeyrî, er-Risâle, 133-134.

³⁹⁴ Mâide, 5/23.

olduğunu belirtmiştir. Gazzâlî tevekkülü üç dereceye ayırmış, bu dereceleri kişiler üzerinde açıklamış, ilk derece olarak zikrettiği kişiyi, gayretli, açık konuşan, cesur ve merhametli bir avukat olarak tanımlamış, bu kişinin tevekkülü bilir, fakat zorlanarak ihtiyarı ile tevekkül eder olduğunu belirtmiştir. İkinci derece tevekkül eden kimseyi ise bir çocuğa benzetir. Çocuğun başına gelen her şeyin annesinden geldiğini zannettiğini, başına bir iş geldiğinde irâdesiz olarak annesine sığındığını, bunun nedeninin ise kendisini annesinden ayrı bilmemesinden kaynaklandığını belirtir. Tevekkül eden kimsenin, çocuk gibi başına ne gelirse gelsin Allah'tan bildiğini, işlerin Allah'tan ayrı olmadığını bildiğinden, bu derecede olanın, kendi tevekkülünden haberinin olmayacağını, çünkü vekîlini kendinden ayrı bilmediğini ifade etmiştir. Üçüncü derecedeki tevekkül eden kişiyi ise yıkayıcının elindeki ölüye benzetir. Bu kişinin kendisini Allah'ın irâdesi ile hareket eden bir ölü olarak gördüğünü, sıkıntıları için Allah'a dua etmeyeceğini, zira kendisini ondan gayrı bilmediğini ifade eder. Üçüncü derecede olan kişinin, ikinci mertebedeki çocuk gibi annesini yardıma çağırmayacağını, zaten annesinin sürekli onun yardımında olduğunu bileceğini ifade etmiştir.³⁹⁵

Allah'ın irâde ettiği hükümlere sabretmek müminlerin makamı, rıza göstermek ise yakîn sahibi kişilerin makamı olarak nitelendirilmiştir.³⁹⁶ Sabır irâdenin zorlanması manasına geldiğinden tam teslimiyete ters düşmektedir. Bunun için yakın ehli, sabreden değil, başına gelen musibetlere bile sevinen, şükreden kişi olarak tanımlanmıştır. “De ki: Allah bize ne yazmışsa başımıza ancak o gelir, O bizim Mevla'mızdır. Müminler ancak Allah'a güvenip dayansınlar”³⁹⁷ âyeti de mütevekkil olmanın gereklerine işaret etmektedir.

Tevekkül hakkı vekîl edinerek, tüm işlerin sahibi olan Allah'ı vekîl kılmak demektir. Tevekkül avam için en zor, havas için ise en kolay makamdır. Avamın, haz peşinde, dünyevi amaçları gaye edinerek sebeplere dalması, tevekkülü avam için en zor makam haline getirmektedir. Havas ise sebepleri ve kâinatı yaratanın Allah olduğunu ve ondan başka vekîl olmayacağını bilmesi, tevekkülü havas için en kolay makam haline getirmektedir. Havas, tüm işleri irâde edenin ve kâinatın kontrolünün Allah'ın elinde olduğunu bildiğinden tam bir teslimiyet duyarak

³⁹⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 1982, IV/261.

³⁹⁶ el-Mekkî, *Kalplerin Ağızı: Kûtu'l-Kulûb*, III/189.

³⁹⁷ Tevbe, 9/51.

kalben mutmain olur. Ne açlık ne de ölüm havas ehlini korkutabilir. Çünkü havas ehli bu işlerin Allah'ın irâdesinden gayrı gerçekleşmeyeceğini bilir. Avam ise kendisinde hakkın irâdesinden gayrı bir irâde tevehhüm ettiğinden tam bir teslimiyet ve tevekkül gösteremez. Avam hayatını ve kâinatı irâde ve idare eden hakkı unutarak, en küçük bir mikroptan kuyruklu yıldıza kadar her şeyden korku ve endişe duyarak, bu işlerin irâde-i ilahi tarafından yapıldığını unuttur.³⁹⁸

Tevekkül ve teslimiyet insanın irâde eğitimine katkı sunarak, irâdenin zayıf yönleri olan şükürsüzlük, acelecilik, gelecek kaygısı, tamahkarlık gibi kötü hasletlerden kurtararak, irâdesini şükre, sabra, kanâat etmeye yönlendirip, insanın mutluluğunun sağlanmasına büyük katkıda bulunan iki kavramdır. Hz. Yakub'un en zor durumlarda "Ben acımı ve kederimi ancak Allah'a arz ediyorum."³⁹⁹ diyerek, Allah'a göstermiş olduğu teslimiyet, insanlara örnek olması açısından önemlidir.

Levm kökünden gelen melâmet kavramı ise kınamak, kınanmak, bir şeyin değerini düşürmek gibi manalara gelmektedir. Melâmet kavramı Kur'an-ı Kerim'de ise "Ardından, birbirlerini kınamaya başladılar"⁴⁰⁰ ayeti ve "Nedamet çeken nefse yemin ederim"⁴⁰¹ ayetleri ile kökleşmiş bir kavramdır.⁴⁰² Melâmet, tasavvufta bir makam ve anlayış olarak yerleşmiş bir kavramdır. Kuşeyrî, Melâmetiyye adlı bir mezhep bulunduğunu, kurucusunun Hamdûn el-Kassâr olduğunu belirtmiş, Melâmiliğin esasının halk tabakasının yaptığı işleri yaparak şöhretlerini gizlemek olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰³

Tasavvufta Melâmiyye hakkın irâdesine teslim olmuş, ihlaslı olmaya çalışarak batınlarını gizlemeye çalışan kişilere denir. Sebepler takılmadan esbabı yaratana görmeye çalışanlardır. Onlar ne sebeplere bağlı kalırlar nede sebepleri inkâr ederler. Melâmilere göre mükafat ve cezanın nereden ve kim vasıtası ile geldiği önemli değildir.⁴⁰⁴ Melâmiler sıradan insanlar gibi olup nefisleri ıslah için sürekli olarak kendilerini kınadıklarını, kendilerini şımartacak, gururlandıracak amelleri nefislerinde görmediklerini belirtmiştir. Melâmilik teslimiyet kavramıyla örtüşen

³⁹⁸ el-Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 163.

³⁹⁹ Yûsuf, 12/86.

⁴⁰⁰ Kalem, 68/30,

⁴⁰¹ Kıyâmet, 75/2,

⁴⁰² İsfahânî, *el-Müfredât*, 452.

⁴⁰³ Kuşeyrî, *er-Risâle* 77- 78.

⁴⁰⁴ Cürcânî, *Ta'rifât*, 84.

bir kavram olup, irâdenin yapmış olduğu hiçbir fiili nefsinde görmemek, irâdenin benlik davasından vazgeçmesini sağlamak, tüm kınamalara rağmen Allah'a tevekkül ederek tüm işlerin ondan geldiğini bilmek olduğu belirtilmiştir. Melâmilik kendilerine yapılan tüm eleştirilere, Allah için irâdesiz kalmak manalarına gelmektedir.⁴⁰⁵ İbnü'l-Arabî melâmilerin velilik makamında bulduklarını peygamberlikten sonra melâmilerin geldiklerini belirtmiştir. İbnü'l-Arabî Melâmilerin irâdelerini kötü ve bozuk bir işte kullanmadıkları gibi yaptıkları güzel işlerden dolayı takdir de edilmediklerini, gizli ve güvenilir kimseler olduklarını belirtmiştir.⁴⁰⁶

4.4. Vecd, Fenâ ve İrâde İlişkisi

Fenâ, bekâ kavramının zıddı olup bir şeyin son bulması, yok olması, geçici olması manalarına gelmektedir.⁴⁰⁷ Mutasavvıflar fenâyı, nefsin kötü sıfatlarının yok olup, meydana gelen hale teslim olması şeklinde tanımlamış, bekânın ise bu duygunun sürekli hale gelmesi olarak tarif etmişlerdir.⁴⁰⁸ Mürîdin tasavvufî yaşantı içinde ulaşabileceği son nokta olarak fenâ-bekâ kavramları kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de "Yeryüzünde bulunan her ne varsa fânidir. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır."⁴⁰⁹ âyetinde Allah harici her şeyin fani olup, baki olanın yalnız Allah olduğu vurgulanmıştır.

Fenâ insanın hoşuna giden tüm haz verici şeylerden sıyrılarak hiçbir şeyden haz duymamasıdır. Fenâ sahibi, Hakk ile meşgul olduğundan kendisiyle ve eşya ile alakası kesilmiş olur. Fenâ sahibi kimse hakka karşı muhalefetin her türlüşünden çekinir ve bu sayede fenânın ardından bekâyaya ulaşır. Fenâ sahibinin irâdesi bizzat Hakk tarafından alınarak bu kişide günaha giden yollar kapanmış olur. Kelâbâzî bu görüşe delilin "Ben kulumun işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı (aklettiği kalbi) olurum."⁴¹⁰ hadisi olduğunu belirtmiş, Fenânın Allah'ın bir

⁴⁰⁵ Nihat Azamat, "Melamet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), XXIX/24-25.

⁴⁰⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I/275-276.

⁴⁰⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, 57-58.

⁴⁰⁸ Ebu Nasr Serrac Tusi, *el-Lüma' İslam Tasavvufu: Tasavvufu İlgili Sorular-Cevaplar*, çev. H. Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam, 2016), 294.

⁴⁰⁹ Yûsuf, 55/26-27.

⁴¹⁰ Buhârî, "Rikâk", 38.

lütfu olduğunu ve çalışılarak elde edilemeyeceğini, Allah'ın seçtiği kullarına yaptığı bir muamele olduğunu ifade etmiştir.⁴¹¹

Kuşeyrî fenâ ile kötü sıfatların sakıt olmasını, bekâ ile de güzel sıfatların mevcudiyetine işaret edildiğini belirtir. İnsanın bu iki halden birinde olduğunu, zem edilmiş sıfatların kaldırıldığında o kişide güzel sıfatların belireceğini, zem edilmiş sıfatların galip geldiğinde ise güzel sıfatların perdeleneceğini belirtmiştir. Kuşeyrî mazmum fiilleri terk edene “şehvetlerinde fâni olmuştur” denileceğini, dünyayı kalbinden silene “istediğinden yok olmuştur” denileceğini, hakikat kudret saltanatına dalıp yok olan kişiye ise “halktan fâni olup hak ile bâki oldu” denileceğini belirtmiştir.⁴¹²

Fenâ’u ehli’l vecd kavramı ise, fenâ ehlinin fenâsı olup vecdin sonucunda oluşmaktadır. Vecd fenâsına ulaşan kişinin hakka olan yakınlık mertebelerinde irâdesini yitirmiş, nefsinin ve mahlukatın varlığı hakkında hiçbir bilgiye sahip olmayarak kendinden geçmiş kişiye denileceği belirtilmiştir. Kuşeyrî Fenâ’u ehli’l vecde örnek olarak bir hükümdarın yanına giren ve heyecandan hiçbir şeyin farkına varamayan kişi ile benzerlik gösterdiğini belirtmiştir. Kuşeyrî “Onu (Yusuf’u), kadınlar gördükleri zaman adeta büyülediler; hayretle ellerini kestiler”⁴¹³ âyetinin bu görüşe benzediğini, kadınların, sınırlı bir varlık olan Yusuf’u görünce hayranlıkla kendilerinden geçerek, ellerini kestiklerini fark etmediklerini, her şeyden münezzeh, mutlak kemal ve cemali temaşa eden kimsenin ise başka hiçbir şeyi idrak edemeyeceğini belirtmiş, bu kimselerin hak ile baki, yaratılmışlarda fani olduğunu bildirmiştir.⁴¹⁴

“Musa, tayin ettiğimiz vakitte gelip Rabbi onunla konuşunca, Musa: "Rabbim! Bana kendini göster, sana bakayım" dedi. Allah: "Sen beni göremezsin ama dağa bak, şayet o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin" buyurdu. Allah dağa tecelli edince onu yerlebir etti ve Musa da baygın düştü; ayılınca: "Yarabbi, münezzehsin, sana tövbe ettim, ben inananların ilkiyim dedi”⁴¹⁵ âyetinde, Hz. Musa’nın, Allah’ın

⁴¹¹ Kelâbâzî, et-Ta’arruf, 94.

⁴¹² Kuşeyrî, er-Risâle, 148-150.

⁴¹³ Yûsuf, 12/31.

⁴¹⁴ Kuşeyrî, er-Risâle, 148-150.

⁴¹⁵ A’raf, 7/143.

dağa tecelli etmesi sonucunda kendinden geçerek bütün eşya dan fani olarak irâdesiz kalması, fenâya örnek olarak gösterilmiştir.

Fenâ, Allah'ın evâmirinin kullar üstünde mutlak hakimiyet sağlamasıdır. Fenâ sahibi kul üzerinde Allah'ın mutlak irâdesi ile tecelli ve hakimiyet kurduğu belirtilmektedir.⁴¹⁶ Fenâ irâde ilişkisine değinen mutasavvıflar, fenânın şahsi ve beşerî irâdenin terki ile her konuda hakkı beklemek olduğunu belirtmişlerdir. Bekâ makamına ulaşanların ise Allah tarafından ihtiyarlarının geri verildiğini, bir izin veya fiil beklemeden irâde ile tasarruf yetkisine sahip oldukları ifade edilmiştir. Bekâ halinde bulunan kişi ile hak arasına ne halk ne de başka bir esbabın giremeyeceğini, bunun için bekâ sahibinin her kesimle muhatap olabileceğini, lakin fenâ halinde bulunan kimsenin Hakk ile halktan kopup perdelendiği için haktan başkası ile muhatap olamayacağı belirtilmiştir.⁴¹⁷

Bekâ kavramı övülmüş sıfatların varlığı olarak kabul edilirken, fenâ zem edilmiş sıfatların bulunmaması olarak tanımlanmıştır. Fenâ iki kısma ayrılarak ilkinin riyazatın çokluğu ile mümkün olabileceğini, ikincisinin ise eşyayı muntazaman yaratan Allah'ın el-Bari ismini müşahede ve mülk ve melekut aleminin farkına varmakla mümkün olabileceği belirtilmiştir.⁴¹⁸

Vecd ise bir şeyi bulmak, bir şeye mana suret itibari ile tesadüf etmek, coşku gibi manalara gelmektedir. Vecdin meydana gelmesi geçici, sıkıcı, bir müşahedenin ardından oluşan coşku olarak tanımlanmıştır.⁴¹⁹ Vecd kula korku, gam, ahiret halleri ile ilgili bir mananın tesadüf etmesiyle, Allah ile kul arasında bir halin keşf olunması şeklinde tarif edilmiştir.⁴²⁰ Vecdin diğer bir tanımı ise samimiyetle, yapmacılıktan ve zorlamadan uzak bir şekilde kalbe varid olan şey, vecdin, bir anda vuku bulan ve şimşek gibi anında yok olan şey olarak tarif edilmiştir.⁴²¹

Serrâc vecdî keyfiyeti anlatılamayan Hakk ile kul arasında bir sır olarak saymıştır. Kalblerin bakmakta ve görmekte olduklarını, bunun kalbe ait bir vecd olduğunu

⁴¹⁶ Şehâbeddin es-Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, çev. Hasan Kamil Yılmaz- İrfan Gündüz (Erkam Yayınları, 1993), 447.

⁴¹⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 649.

⁴¹⁸ Cürcânî, *Ta'rifât*, 58.

⁴¹⁹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 577.

⁴²⁰ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 82-83.

⁴²¹ el-Cürcânî, *Ta'rifât*, 113.

“Ama hakikat Şu ki, gözler kör olmaz; lâkin göğüsler içindeki kalbler kör olur.”⁴²² âyeti ile vecdi bulunan ve bulunmayan kalbin tefrik olunduğunu belirtmiştir. Vecd hali sonucunda irâdenin aradan çıkması sonucu kişinin istemsiz hareketlerde bulunabileceğini, âyet-i kerimede “Onlar öyle kimselerdir ki, Allah anıldığı vakit kalbleri titrer”⁴²³ âyetinin bu manada olduğunu belirtmiştir.⁴²⁴

Kuşeyrî vecd ile alakalı tevacüd kavramına değinmiş, tevacüdün ihtiyar ve irâde ile vecdi aramak olduğunu belirtmiştir. Tevacüd bir nevi zorlama ile vecdi bulmaya çalışmak olduğundan, tevacüd sahibi kişilerin kemali vecd sahibi oldukları söylenemeyeceğini belirtmiştir. Tevacüdün var olup olmadığı mutasavvıflarca tartışma konusu olduğu belirtilmiş, var olduğunu savunanlar Hz. Peygamber’in “Şu Kur’ân mahzun olarak nazil oldu, öyleyse onu okuyunca ağlayın. Eğer ağlayamazsanız ağlamaya gayret edin ve onu güzel okuyun. Onu güzel okumaya gayret etmeyen bizden değildir.”⁴²⁵ hadisini delil getirerek, zorla da olsa vecd haline ulaşmaya çalışmak gerektiğini belirtmişlerdir.⁴²⁶

Kuşeyrî, Ebû Ali ed-Dekkâk’ın (ö. 405/1015) “Tenhaya çekilene kadar nefsimi hâkim olup vecdimi tutarım, tenhada vecdimi salıverip tevacüd hali meydana gelir” dediğini nakletmektedir. Kuşeyrî aslında bu kimselerde vecd halinin galebe çaldığını, onların bu halini, Allah’ın onların lehine olarak koruduğunu, tenhada tevacüd ile onlardaki bu hali ortaya çıkardığını belirtmiştir.⁴²⁷

Sühreverdî vecdin geçmişte kaybettiğini hissetmek olduğunu belirtip, kaybetmeyenin bulamayacağını ifade etmiştir. Sühreverdî, kulun irâdesini yitirerek vecd haline girmesinin kuldaki beşerî ve ruhi kalıntılardan olduğunu, nefsanî sıfatlardan sıyrılabilmiş birisinin ise tamamen hür olup, vecdin etkisinden kurtulacağını ifade etmiştir. Beşerî ve nefsanî kalıntıların ilahî lütuflara engel olduğunu, vecdin ise nefsanî kalıntıları temizlediğini ifade etmiştir. Sühreverdî devamında vecdin ehli hak ve ehli batıl olarak iki kısma ayrıldığını, ehli hakkın

⁴²² Hac, 22/46.

⁴²³ Hac, 22/34.

⁴²⁴ Serrac, *İslam tasavvufu: el-Lüma*, 293-294.

⁴²⁵ Müslim, “İkametü’s-Salât”, 176.

⁴²⁶ Kuşeyrî, er-Risâle, 139-141.

⁴²⁷ Kuşeyrî, er-Risâle, 141.

kalbin itminan olması için bu yolu seçtiğini, ehli batılın ise nefsin hevasına ulaşmak için bu yolda gittiğini ifade etmiştir.⁴²⁸

İrâde Allah'ın insanda yaratmış olduğu en büyük sıfatlardandır. İnsan irâde ile diğer varlıklardan ayrılıp Allah'a muhatap kabul edilmiştir. Fenâ kavramı irâdesizlik gibi görünse de aslında irâdeyi bekâya kavuşturup özgürleştirme girişimidir. Konu ile alakalı İbnü'l-Arabî mana basamaklarını sıralarken ilk basamak olarak İslam'ı, son basamak olarak beşerî özelliklerin silinmesi olan fenâyı ve çıkışta ise hakka ait özelliklere bezenmek olan bekâyı ele alarak insan oğlunun ulaşabileceği nihai noktayı belirtmiştir.⁴²⁹

4.5. Ruh, Nefs, Kalb, Akıl ve İrâde İlişkisi

Allah'ın irâde ve akıl sahibi olarak yarattığı en üstün varlık insandır. İnsanın maddî yaratılışının yanında, bu maddî varlığı yöneten, Allah tarafından sorumlu tutulan, yerilen ve övülen insanın mânevî yapısı bulunmaktadır. Bu yapı her ne kadar duyu organları ile fark edilemese de maddî varlık ile yakından ilişkilidir. Allah'ın insanda yaratmış olduğu, maddî ve mânevî varlığı yöneten en üstün özellik irâdedir. İnsanın eylemlerinin değerini belirleyen en önemli kıstas ise irâde kullanımıdır. İnsan irâdesini, akıl, ruh ve kalbin istikametinde kullanarak ilahi emirlere uyduğu takdirde, mânevî olgunluğa erişebilmektedir. İrâdesini nefis, heva ve hevesin etkisinde bıraktığı takdirde ise bu olgunluğa erişemeyip, çeşitli ruhi ve kalbi hastalıklara müptela olmaktadır.

Arapçada, insanın maddî yapısını anlatmada halk kelimesi, insanın mânevî duygu, his, karakter gibi özelliklerini anlatmada ise hulk kelimesi kullanılmıştır. İnsanın, var oluşunda hiçbir etkisinin olmadığı, tamamen irâde-i ilahiye bağlı olan ve farklı şekil ve suretlerde yaratılan yönü maddî yönüdür. İnsan şekil itibari ile bu yönünü seçme imkanına sahip değildir. İnsanın mânevî yönü ise gözle görülemeyip, Allah'ın insanda yaratmış olduğu irâde, nefis, akıl, ruh ve kalb gibi varlığından haberdar olduğumuz, fakat mahiyetini tam olarak bilemediğimiz şeylere denilmektedir. İnsanın mânevî yapısı, maddî yapısını yönlendiren, yöneten, iyiye

⁴²⁸ Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 246-247.

⁴²⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I/254-255.

ve kötüye sevk eden insandaki ilahi cevher olan kalb ve kalb ile bağlantılı olan akıl, irâde, ruh ve nefis gibi unsurlardır.⁴³⁰

İnsanın irâdesi ile yaptığı fiiller, insanı bu fiilleri yapmaya yönlendiren sebepler, fiilin altında yatan azm, kast, irâde gibi unsurlar ve fiilin toplum ve din tarafından doğru ve yanlışlığını ölçen ahlâki normlar sosyoloji, psikoloji ve dinin, özelde ise tasavvufun araştırma konusu olmuştur. İnsanı ahlâklı olmaya iten unsurlar ve bunların altyapıları, irâde ile olan ilişkileri, insanın mânevî yapısına olan etkileri, insân-ı kâmil'i hedefleyen tasavvufun başlıca ilgi alanı haline gelmiştir.

Ahlâk; huy, karakter, seciye manalarına gelmekte olup, Arapça hulk kelimesinin çoğuludur. İnsan fiillerinin iyi ya da kötü olarak değerlendirilmesini sağlayan mânevî nitelikteki ölçüt olarak tanımlanan ahlâk, Kur'ân-ı Kerîm'de "kuşkusuz sen, pek üstün bir ahlâk üzeresin"⁴³¹ âyeti ile peygamberin üstün vasıflarını anlatmada kullanılmış, ahlâkın bir değer yargısı olduğu vurgulanmıştır. Ahlâk, insanın yaratılış özellikleri manasına da gelmekte olup, fıtrat dediğimiz, insanın karakterini oluşturan huy, davranış gibi özellikleri de kapsamaktadır.⁴³²

Hulk kavramı nefsin sıfatları olarak kabul edilmiş, bu sıfatların iyi veya kötü olmalarıyla, nefsin de iyi veya kötü ahlâka sahip olacağı ifade edilmiştir. Kuşeyrî, ahlâkların yaratıldığını, fiillerin ise kulun irâdesi ile meydana geldiğini belirtmiş, kulun irâde ve gayreti ile kalbinin ahlâklara dalarak rezil olanları bertaraf edebileceğini, bu sayede Allah'ın kuluna nimet ve ikramda bulunacağını ifade etmiştir. Kuşeyrî kulun ahlâkını irâdesi ile ıslah ederek öfke, cimrilik, oburluk, kin, kibir, hased gibi rezaletlerden kurtardığı takdirde "kötü ahlâk yok oldu" denileceğini, bu kötü hasletlerden kurtulan kimsede cömertlik ve doğruluğun kalacağını ifade etmiştir.⁴³³

İslam ahlâk anlayışının temel kaynakları Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sünnetidir. "O, hevâsından konuşmaz. O kendisine (tarafımızdan) bildirilen, vahiyden başka bir şey değildir."⁴³⁴ âyetinde, Hz. Peygamber'in, Kur'ân'ın hükmü haricinde irâdesini kullanmayacağı, Hz. Peygamber'in ahlâki olarak bir ölçü olduğu

⁴³⁰ Gazzâlî, İhyâ, V/31-32.

⁴³¹ Kalem, 68/4.

⁴³² İsfahanî, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 359-360.

⁴³³ Kuşeyrî, er-Risâle, 138-139.

⁴³⁴ Necm, 53/3.

ve onda heva ve hevesin bulunmadığı, Allah'ın irâdesinin dışına çıkmayacağı vurgulanmıştır. Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in ahlâkı ile ilgili “onun ahlâkı Kur'ân'dı”⁴³⁵ sözü de bu manaya işaret etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de, Kur'ân ve sünnetin hükmünün harici bir yola başvurulmaması ve mutlak itâat edilmesi istenmiş, âyette “Allah ve Resûlü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mü'min erkek ve hiçbir mü'min kadın için kendi işleri konusunda tercih kullanma hakları yoktur. Kim Allah'a ve Resûlüne karşı gelirse, şüphesiz ki o apaçık bir şekilde sapmıştır.”⁴³⁶ buyrulur, hüküm olan bir konuda kulların kendi irâdeleri ile hüküm verme ve seçme haklarının olmadığı bildirilmiştir.

“Ve muhakkak ki sen, gerçekten yüce bir ahlâk üzerindesin”⁴³⁷ âyetinde geçen el-hulku'l-azîm, insanoğlunun ulaşabileceği en yüksek ahlâk olarak nitelendirilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Peygamberi bu şekilde tanımlamasının temel nedeni, Hz. Peygamber'in kastının yalnızca Allah ve rızası olması, ahlâki yüceliği ile beşeriyetten fani olarak Allah'ın irâdesinin dışına çıkmaması, Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanması olarak tarif edilmiştir. Cüneyd el-Bağdadi, Hz. Peygamber'in ahlâkının “el-hulku'l-azîm” diye nitelendirilmesinin nedenini, Hz. Peygamber'in, Allah'ın dışında bir maksadının bulunmamasıdır, şeklinde tarif etmiştir.⁴³⁸

Mutasavvıflar irâde kontrolünde Kur'ân-ı Kerîm ve sünneti rehber edinmişler ise de bazen Kur'ân-ın emretmediği, aşırı uçtaki düşüncelere meyl etmişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm dünya nimetlerinden haddi aşmayarak helal yollardan kullanılmasını istemiş, helal olan bir şeyi, kendilerine yasaklamalarını emretmemiştir. Mutavavıflar ise dünya nimetlerinden istifade etmenin dahi dünyaya bir meyil olacağını düşünmüş, bunun için fenâ makamlarını ve ağır riyazet yollarını belirleyerek “nefsinde fani olmak” düşüncesini geliştirmişlerdir.⁴³⁹

İrâdenin ahlâki boyutuyla yakından alakalı olan nefis kavramı ise ağızdan bedene giren hava, ferahlık, ruh gibi manalara gelmektedir. İslam literatüründe ise hayat ve his kuvvetiyle iradi güce sahip hayvani ruh olarak tanımlanmıştır.⁴⁴⁰ Nefs kişinin

⁴³⁵ Müslim, “Müsâfirîn”, 749.

⁴³⁶ Ahzâb, 33/36.

⁴³⁷ Kalem, 68/4.

⁴³⁸ el-Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 235-237.

⁴³⁹ Mustafa Çağırıcı, *Ahlak Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7-9.

⁴⁴⁰ el-Cürcânî, *Ta'rifât*, 90.

kendisi, benliği manalarına da gelmektedir.⁴⁴¹ Nefsin iyi ve kötü mertebeleri bulunmaktadır. Salikin zikir ve irâde kontrolü ile bu nefis makamlarını aşması gerekmektedir. Kuşeyrî nefis ve ahlâkı birlikte ele almıştır. Nefsin, kulun zem edilmiş ahlâkına ve fillilerine denildiğini, kulun mücahede ile bu kötü ahlâk ve vasıflardan kurtulması gerektiğini belirtmiştir. Ruhun ise iyi ve güzel ahlâkın merkezi olarak kabul edildiğini ifade etmiştir.⁴⁴²

Ebû Hüreyre'den rivâyetle Hz. Peygamber "Nefsim elinde olan Allah'a yemin olsun."⁴⁴³ buyurmuştur. Hz. Peygamber'in "nefsim elinde olan" ifadesi ile Allah'ın irâde eden, yaratan, her an kulları üzerinde hükmeden olduğu vurgulanmış, iradi noktada insanın, mutlak irâde sahibi olan Allah'a bağlı olduğu belirtilmiştir.

Nefis genellikle irâdeyi kötüye yönlendiren, yoldan çıkaran, uyulmaması gereken bir şey olarak tanımlanmıştır. Yerilen nefis olarak tanımlanan nefsi emmare, yaptığı kötülüklerden utanç duymayan nefistir. İnsanın hoşuna giden, mal kazanmak, uyumak, çok yemek, konuşmak gibi şeyler, nefsi emmarenin isteklerinden geldiği kabul edilmiş, bu kötü hasletlerin izalesi için ağır çile yolları geliştirilmiş, nefsin hoşuna giden şeyler değil, aklın ve şeriatın emrettiği şeyler yaptırılarak eğitilmesi gerektiği ifade edilmektedir.

Serrac nefsin çocuğa benzediğini, annenin çocuğunu süttten kesmek için çocuğa güçlü bir irâde ile direnmesi neticesinde çocuğunu süttten kestiğini belirterek, nefsi emmarenin de süttten kesilmek istemeyen çocuk gibi olduğunu, nefsin isteklerine anne gibi güçlü bir irâde ile karşı konulması gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁴⁴

Gazzâlî nefis kavramının iki manaya geldiğini ifade etmiştir. Nefsi, ilk mana olarak gazab ve şehvet kuvvetini toplayan, insanın kötü vasıflarını nitelendirmede kullanılan ve tasavvuf erbabının terbiye etmeye çalıştığı nefis olarak tanımlamıştır. Nefsin ikinci manasının da insanın kendisi, hakikati demek olduğunu belirtmiştir. Gazzâlî insanın durumuna göre nefsin, mutmainne, levvama, emmare gibi vasıflar aldığını belirtmiştir. Gazzâlî yerilen nefsin yani nefsi emmarenin ilk manada bulunan nefis olabileceğini, "ben nefsimi temize çıkarmam, nefis daima kötülüğü

⁴⁴¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 274.

⁴⁴² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 175.

⁴⁴³ Buhârî, "Zekât", 43.

⁴⁴⁴ Tusi, *İslam tasavvufu: el-Lüma*, 554.

emreder”⁴⁴⁵ âyetinde belirtilen nefsin bu olduğunu, şeytan ve arzularının peşinde olan ve zem edilen nefsin, gazab ve şehvet kuvvetini toplayan ilk manadaki nefis olduğunu belirtmiştir. İkinci nefsin ise Allah’ı tanıyan, bilen, irâdesini terbiye eden, insanın zatı ve hakikati olduğunu belirtmiş, “İşte ey mutmain olmuş nefis! Sen O’ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön”⁴⁴⁶ âyetinin bu manaya işaret ettiğini ifade etmiştir.⁴⁴⁷

İnsanın irâdesi ile yaptığı fiillerden sorumlu olabilmesi için başlıca gerekli olan şeylerden biri de akıldır. Sözlükte tutmak, sımsıkı kavramak, bir şeyi ipe bağlamak, dilini tutmak, men etmek gibi manalara gelen akıl, öğrenme yeteneğine sahip, bilgiyi muhafaza eden güç olarak tanımlanmıştır.⁴⁴⁸ Aklın fiil olarak maddeye bağlı, zati olarak maddeden mücerred, nefs-i natika olarak isimlendirilen “ene” yani “ben” olarak isimlendirilmiştir. Aklın çok farklı tanımlarının olduğunu, genel bir tanım olarak, kalpte veya kafada bulunan, iyi ve doğruyu ayırt eden, insanı yönlendiren, irâdeye hükmeden, ruhani bir cevher olarak tanımlanabileceğini ifade etmiştir.⁴⁴⁹ Gazzâlî ise aklın iki manasının olduğunu, ilkinin eşyanın hakikatini anlayan, kalpte bulunan akıl olduğunu, ikincisinin ise ilimleri anlayan manasında kalbin kendisi olduğunu vurgulamıştır.⁴⁵⁰

Kur’ân-ı Kerîm’de insanların irâde ile yaptıkları kötü ve olumsuz davranışların kaynağı olarak akıllarını kullanmamaları getirilmiş, âyette “Sonra şöyle hayıflanırlar: “Eğer uyarılara kulak vermiş veya aklımızı kullanıp gerçekler üzerinde düşünmüş olsaydık, şimdi şu çılgın alevli ateşin yoldaşları arasında bulunmazdık!”⁴⁵¹ ifadesi ile aklın, irâde ile doğru tercihler verememesi sebebiyle insanı kötü sonuçlara sürüklediğini belirtilmiştir. “İnkârcılara seslenenin durumu, bağırıp çağırmadan başka bir şey işitmeyen hayvana haykıran çobanın durumuna benzer. Onlar sağır, dilsiz ve kördürler; çünkü onlar düşünmezler.”⁴⁵² âyetinde ise aklını kullanmayanlar irâdesiz hayvanlara benzetilmiş, azaları olduğu halde onların

⁴⁴⁵ Yûsuf, 12/53.

⁴⁴⁶ Fecr, 89/27,28.

⁴⁴⁷ Gazzâlî, İhyâ, V/27-28.

⁴⁴⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, 341.

⁴⁴⁹ el-Cürcânî, *Ta’rifât*, 44-45.

⁴⁵⁰ Gazzâlî, İhyâ, V/27-28.

⁴⁵¹ Mülk, 67/10.

⁴⁵² Bakara, 2/171.

bu azalarının ne işe yaradığını ve nasıl kullanılacağını bilmediklerini ve onlara yapılan uyarıların beyhude olacağı ifade edilmiştir. Diğer bir âyette ise “Şüphesiz ki, Allah katında canlıların en şerlisi, ilâhî gerçekleri düşünüp anlamayan o sağırlar ve dilsizlerdir.”⁴⁵³ ifadesi ile bu mana desteklenmiş, ahlâk yoksunluğunun nedeni olarak aklın kullanılmaması gösterilmiştir.

Akıl, nefis ve irâde ile yakından bağlantılı olan diğer bir kavram ise ruhtur. Ruh sözlükte rüzgâr, koku, yel, kuvvet gibi manalara gelmektedir. Ruh cismi latif olarak adlandırılmış, cisme ilişen bir varlık olarak görülmüştür. Alimlerin bir kısmı insanda bulunan mânevî özelliklere ruh, hayvani özelliklere nefis demiş, bazıları ise bunların ikisinin bir şey olduğunu iddia etmişlerdir. Gazzâlî ruh kelimesinin iki manaya geldiğini, birincisinin kalbin boşluğunda bulunan latif bir cisim olduğunu, ikinci mana olarak ise alim ve müdrik olan insanın görülemeyen bir parçası olduğunu vurgulamış, “Sana ruhtan soruyorlar. De ki: "Ruh Rabbimin emrindedir. Size ilimden ancak az bir şey verilmiştir.”⁴⁵⁴ âyetinde geçen ruhunda bu ruh olduğunu belirtmiştir.⁴⁵⁵

“Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın”⁴⁵⁶ âyeti gereği ruhun ilahi özden olduğu, bunun için ruha, ruh-ı izafi denilerek, Allah'ın halifesi olabildiği vurgulanmıştır. Âyette belirtildiği üzere ruhun, ilahi ruhtan beslenmesi, insanı yücelten değerli ve ilahi bir yanı, topraktan yaratılmış olması ise insanın eksik yanı olarak kabul edilmiştir. İnsanda var olan bu çift yönlü yaratılışın ilahi olarak takva yönü, eksik olarak nefis, yani heva yönü olduğu belirtilmiştir. Âyette “Onu (nefsini) arındıran kurtuluşa ermiştir. Kendini fenâlıklara gömen kimse de ziyana uğramıştır.”⁴⁵⁷ buyrulmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de “hevasını ilah edinen”⁴⁵⁸ ibaresi geçmiş, heva kötü arzu, istek ve hevasat olarak tanımlanmıştır. Irâdesini heva ve hevesine uyararak nefsinin şımartan kişileri için Kur’ân-ı Kerîm’de “O kâfirlerin hali, sadece bir çağırma veya bağırma olarak başkasını işitmeyerek haykıranın haline benzer; onlar sağırdırlar, dilsizdirler,

⁴⁵³ Enfâl 8/22.

⁴⁵⁴ İsrâ 17/85.

⁴⁵⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 1982, 5/31.

⁴⁵⁶ Hicr, 15/29.

⁴⁵⁷ Şems, 91/9,10.

⁴⁵⁸ Furkân, 25/43.

kördürler, akıl da etmezler”⁴⁵⁹ buyrulmuş, insanlar irâdelerini, Allah'ın emrettiği şekilde kullanmadıkları için irâdesiz varlıklar olan hayvanlara benzetilmiştir. Âyet, gözleri vardır ama görmezler, kulakları vardır ama işitmezler, akılları vardır ama akletmezler şeklinde anlaşılmaktadır. Âyette asıl vurgulanmak istenen, heva ve hevese uyularak, şuurun kaybedilip, nefse itâat edilmesi, hakkı ve hakka çağırانları duymazlıktan gelinerek onların umursanmamaları eleştirilmiştir.

Serrac insan-ı kâmil bahsinde insanın mânevî yapısını incelemiştir. Tasavvufun ruh ile ilgilenmesinin sebebinin, tasavvufun mânevî bir hâl ilmi olmasından kaynaklandığını belirtmiştir. Serrac insanların Allah tarafından yeryüzünde halife kılındığını, halife kılınanın, halife kılından özellikler taşıyacağını belirtmiştir.

İnsan zahir ve batın, yani maddî ve mânevî bir varlık olarak yaratılmış, mutasavvıflar kalbi, insanın batın yönü olarak sınıflandırmışlardır. Serrac kalbin bir şeyin merkezi manasına geldiğini, Kur’ân’da ise idrak ve anlayış manalarına geldiğini belirtmiş, idrak ve anlayış merkezi olarak fıkıhçıların akli kabul ettiğini, mutasavvıfların ise kalbi kabul ettiğini ifade etmiştir. Kalbin iman mahalli olduğunu, gönül olarak da adlandırıldığını belirtmiştir.⁴⁶⁰

Gazzâlî tasavvufta kastedilen kalbin insanın vücudundaki et parçası değil, latife-i rabbaniye olan, alim ve arif olan, kalbi ruhani olduğunu belirtmiştir. İrâdesi zayıf olup kalbini dinlemeyerek nefesine uyan kişilerin kalbinin katılaştığını, bu kalbin güçlü bir irâde ile gûnahtan vazgeçerek tövbe ile temizlenmesi gerektiğini ifade etmiş, âyette “Kim de işlediği günahlara tövbe etmezse, işte bunlar zalimlerdir”⁴⁶¹ buyrulurak tövbenin önemine değinmiştir.⁴⁶²

Tasavvufta kalb ve ruh, benzer ve eş anlamlı kullanılmış, ilahi özün insanda tecelli ettiği yer olarak kabul edilmiştir. Her ne kadar kastedilen kalbin cisimdeki et parçası olmadığı vurgulansa da, tamamen cisimdeki kalpten bağımsız da olmadığı belirtilmiştir. Kalb insan fiillerinde, irâdenin yapacağı tercihlerde, nefsi dizginleyen ve doğru yöne yönlendiren bir yön gösterici konumundadır. Kalb irâdeye hükmeden, insanın iç ve dış alemindeki karar verme mekanizması olarak görülmüş,

⁴⁵⁹ Bakara, 2/171.

⁴⁶⁰ Gazzâlî, İhyâ, V/30-32.

⁴⁶¹ Hucurât, 49/11.

⁴⁶² Gazzâlî, İhyâ, V/25-27.

akıl ve vicdanla etkileşim halinde olduğu belirtilmiştir. Aklın dış alemdeki verileri kalbe aktardığı, vicdanın ise iç alemdeki ilahi ahlâk kanunlarını kalbe ilettiği kabul edilmektedir. İrâdenin kalbin emri doğrultusunda, vicdanı esas kabul ederek, nefsin desiselerinden kurtulması tasavvufun genel amacı kabul edilmiştir.

5. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İlk dönem tasavvuf klasiklerinde irâde kavramının konu edinildiği bu çalışmada irâdenin insanın en temel yetilerinden biri olduğu, bitki ve hayvanların aksine insanda bilinçli bir şekilde gerçekleştiği ve bir şeyi elde etmek, arzulamak, talep etmek gibi muhtelif manalara geldiği sonucuna ulaşılmıştır. Mutasavvıflar irâde kavramına sadece tasavvufi açıdan değil kelam, felsefe, tefsir gibi ilim dallarını da kapsayacak şekilde değinmişlerdir.

Çalışmada İslam'ın ana kaynakları olan Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde irâde kavramının, Allah'ın dilemesi, yaratması, nefis terbiyesi, insanın istekleri gibi çeşitli manalarda kullanıldığı tespit edilmiştir. Kelamın ve felsefenin irâde meselesindeki ana tartışma konusu ise cüz'i irâde ve küllî irâde ilişkisi olmuş, ilk dönem mutasavvıfları da bu meseleye eserlerinde yer vermişlerdir. Kelam mezhepleri irâde meselesinde insanın fiillerinde, fail olup olmadığı konusunda ihtilafa düşmüşler, yaratma, güç yetirme, kader gibi kavramlar çerçevesinde irâde konusunu ele almışlardır. Mezhepler arasındaki bu tartışmalar hiç şüphesiz mutasavvıfların da ilgisini çekmiş ve mesele üzerine yorumlar yapmışlardır. Başta tasavvufun ehl-i sünnet kaideleri üzere olduğuna değinen Kelâbâzî, insanların irâde ve ihtiyar sahibi olduklarını ve cebre zorlanmadıklarını belirtmiş, iman ve küfür noktasında Allah'ın insanları özgür bıraktığını ifade etmiştir. Ebû Tâlib de Kelâbâzî 'ye benzer tarzda cüz'i irâde sahibi insanın menfaati celb, zararı def noktasında bir tesirinin bulunmadığını, Allah'ın irâdesi ile dilediğine verdiğini belirtmiştir. İbnü'l-Arabî ise irâde hürriyeti noktasında irâde-kesb ilişkisine değinerek kesbin, irâdenin mümkün olana yönelmesi olup, mümkünü yaratanın Allah olduğunu belirtmiştir. Klasik dönem mutasavvıflarının büyük çoğunluğu başta Allah'ın irâde sıfatı ile diğer sıfatlarının münasebetine değinmişlerdir. Kelâbâzî, Kuşeyrî, Muhâsibî, Gazzâlî, Ebû Tâlib gibi mutasavvıflar Allah'ın irâde sıfatının ezeli olduğunu kabul ederek bedâ görüşünü reddetmiş, irâdenin ilim gibi ezeli olduğunu, ilimle bilinenin ezelde murâd edilmesinin Allah da yeni bir irâde var etmeyeceğini savunmuşlardır.

İrâde kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için bu çalışmada irâde kavramının felsefedeki kullanım alanlarına değinilmiştir. Felsefede irâde, insanın irâdesi, tanrının irâdesi, insanın özgürlüğü, kader, ruh gibi kavramlar çerçevesinde açıklanmaya çalışılmıştır.

Çalışmada irâde kavramının bir şeye güç yetirmek, istemek manalarına geldiği kadar, nefsi dizginlemek, arzu ve hevesin isteklerine karşı koymak gibi manalara da geldiği tespit edilmiştir. Özellikle nefis muhasebesiyle öne çıkan Muhâsibî, bedenini yani organların hakikatinin günahları terk etmesi, vicdanın hakikatininse farzlarda samimiyetle Allah'ın irâdesine tam bir teslimiyet olduğunu belirtmiştir. Allah'ın, insan irâdesini vesvese ve hata işlemeye fitraten meyilli yarattığını, insanın irâdesi ile huylarını dengede tutması gerektiğini, ilim ve marifetle irâdesini, kalbini vesveselerden kurtararak, nefis ve şeytanın süslü tuzaklarına karşı koruması gerektiğini vurgulamıştır. Ebû Tâlib el- Mekkî de Muhâsibî ile paralel görüş belirterek irâdenin güçlenip kuvvet bulduğu ölçüde, arzuların dizginlenerek azalacağını belirtmiş, irâdeyi insanın arzu ve heveslerini dizginlemede bir fren mekanizması olarak görmüştür. Ebû Tâlib el- Mekkî irâde kavramını muhtelif şekillerde kullanmış, Allah'ın irâdesi, kulların irâdesi, nefis eğitiminde irâdenin önemi gibi çeşitli başlıklar altında değinmiş, bu hususlar hakkında âlimlerin ve filozofların görüşlerine yer vermiştir. Kelâbâzî ise Allah'ın, insanın yaratıcısı olduğu gibi, insan fiillerinin yaratıcısı olduğunu belirtmiş, kâinatta hayır, şer her ne varsa daima O'nun irâdesi ile meydana geldiğini vurgulamıştır. Kulların külli irâdeye karşı teslim olmasını istirsal kavramı ile açıklayan Kelâbâzî, bu teslim oluştan tam memnuniyet duyulmasını da rıza makamı ile açıklamıştır. Kelâbâzî, son olarak da bu iki halin kişiyi fenâ makamına ulaştıracağını, fenâ makamında bulunan kişinin hakkın irâdesinde kaybolacağını ve hakka tam manasıyla bağlandığı için bu kişide günaha giden fiillerin tamamen ortadan kalkacağını belirtmiştir. Kelâbâzî gibi hayır ve şerrin yaratıcısının Allah olduğunu vurgulayarak, Allah'tan başka bir irâdenin varlığının mümkün olmayacağını belirtenlerden biri de Kuşeyrî'dir. Kuşeyrî Allah'ın irâde ettiği takdirde insanların irâde edebileceğini belirtmiş, Allah'a yaklaşma ve onu yüceltme vesilesi olarak irâdenin alınabileceğini, irâde sahibi kişilerin kalblerinde dünya sevgisinin var olamayacağını ifade etmiştir. Ebû Hamid el-Gazzâlî ise irâdeyi kalbin askerleri arasında saymış, insanı Allah katında diğer mahlukattan değerli kılan ve Allah'a yaklaşmasına vesile olan şeyin insan kalbinde hususi olarak bulunan ilim ve irâdenin varlığı olduğunu ifade etmiştir. Irâdeyi kişinin aklı ile bir işin sonucunu düşünüp iyi olan tarafa meyl etmesi ve iyi olan şeyin sebeplerini teminine çalışarak irâde etmesi olarak açıklayan Gazali, kalbi etkileyen en etkili şeyin düşünce ve zikirten meydana gelen hatıratlar olduğunu vurgulamış, kalbin bu hatıratlar sonucu

halden hale geçtiğini ifade etmiştir. Gazzâlî, ilim-irâde aynılığı görüşünün aksine, irâdeyi ilimden farklı olarak kategorize etmiş, kudretin irâdeden, irâdenin de ilimden meydana geldiğini belirtmiştir. İbnü'l-Arabî ise yer ve gökte var olan her şeyi Allah'ın irâdesi ile bilerek yarattığını, zira Allah'ın irâdesi ile istemediği bir fiili yaratmasının da caiz olmayacağını ifade etmiştir. Külli irâdenin tekliğinden bahseden İbnü'l-Arabî, bütün irâde sahiplerinin irâdesinin de Allah'ın irâdesinden aldıklarını, iman ve küfrün, itâat ve isyanın Allah'ın meşfeti ve irâdesi ile olduğunu vurgulamıştır. İrâdenin makamının nefs-i natık olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî, irâdenin kulda bulunma amacının ise mârifetullah olduğunu ifade etmiştir. İrâde sahibinin bu makama ulaşmak için gayret göstermesi gerektiğini, kendi amaçlarını küçümseyerek, nefsinden yüz çevirip rabbine döndüğü taktirde ilahi hidâyete erip, nur yoluna gireceğini belirtmiştir.

Muhabbet, rıza ve irâde ilişkisine değinen mutasavvıflar, irâdeyi, nefsin arzularından kurtararak Allah'ın emirlerine rıza göstermesi, kalbin ve ruhun beslenmesine yardımcı olması şeklinde tarif etmişlerdir. Sûfilerin irâdeyi, insanı hakikate götüren muhabbetin, kalbte bulunan bir parçası olarak gördükleri anlaşılmıştır.

İrâde kavramından türetilmiş mürîd ve murâd kavramları ise mutasavvıfların özenle kullandıkları iki kavram olmuştur. Mürîd dünya nimetlerinden ve zevklerinden gayretle yüz çeviren kimse, murâd kavramının ise hakkın murâdından başkasına irâde göstermeyen, ilahi tecellilere mazhar olmuş kişi manasında kullanıldığı tespit edilmiştir.

Tasavvuf literatüründe tevekkül ve teslim kavramları da mutasavvıflar tarafından irâde ile ilişkilendirilmiştir. Tevekkül ve teslim, iradi sorumluluğun yerine getirilmesinden sonra, başa ne gelirse gelsin Allah'ın irâdesi ile olduğunun bilinmesi, ondan şekva edilmemesi, irâdenin işlerde bir etkisinin olmadığını farkına varılarak, irâdeyi şükre, sabra, kanâat etmeye yönlendirilmesi olduğu ifade edilmiştir.

İrade bahsinde vecd ve fenâ makamlarına değinen mutasavvıflar, fenâyı nefsin kötü sıfatlarının yok olup, meydana gelen hale teslim olması şeklinde tanımlarken fenâ'u ehli'l vecd kavramını ise, hakka olan yakınlık mertebelerinde irâdesini yitirmiş,

nefsinin ve mahlukatın varlığı hakkında hiçbir bilgiye sahip olmayarak kendinden geçmiş kişinin hali olarak tanımlandıkları anlaşılmıştır.

Mutasavvıfların irâde ile ilişkilendirdikleri bir diğer kavram da kalptir. Kalb mutasavvıflarca bedeni yöneten merkez olarak kabul edilmiş, ilahi tecellilerin zuhur ettiği yer olarak görülmüştür. Muhâsibî kalb, akıl ve iman ittifakından bahsederek, sağlam kalb, akıl ve imanın, insanı pis ve kötü şeylerden koruyacağına değinmiştir. Ebû Tâlib ise Allah'ın askerleri arasında saydığı kalbi, irâdenin cereyan ettiği yer olarak tanımlamıştır. Gazzâlî de Ebû Tâlib'i destekler tarzda kalbin mahiyetine değinerek, kalbin insanın hükümdarı konumunda olduğunu, diğer azaların kalbin emrindeki askerler gibi olduğunu belirtmiştir.

Nefs kavramı ise tasavvufta genel manada yerilen, irâdeyi kötü yola sürükleyen bir kavram olarak görülmüş, nefsin kötü isteklerini izale etmek için mutasavvıflar yöntemler geliştirmişlerdir. Muhâsibî nefsi hapsetmek, kötü alışkanlıklarını engellemek için havf ve recânın önemine değinmiş, ilim ve kalb ile organların ıslah edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ebû Tâlib ise nefsin kötü hasletlerinin açlık, susuzluk, halvet ve sükût ile dizginlenmesi gerektiğini belirtirken, Gazzâlî de nefsin azgınlıklarını engelleyerek, nefsin ıslahını sağlayan şeyin gazap ve şehvetin itidal noktasında tutulması olduğunu ifade etmiştir.

Sonuç olarak irâde kavramı Hz. Peygamber döneminden itibaren tasavvufî hayat içerisinde var olmuş, farklı mana ve anlayış tarzlarıyla etkinliğini günümüze kadar sürdürmüş bir kavramdır. İlk dönem mutasavvıfları irâdeyi sadece tasavvufî hayat içindeki bir kavram olarak görmemiş, diğer ilimlerdeki kullanımlarına ve tasavvufla olan münasebetlerine eserlerinde yer vermişlerdir.

KAYNAKLAR

- Arslan, Ahmet. *Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı, 2007.
- Arslan, *Helenistik Dönem Felsefesi Epikürosçular Stoacılar Septikler*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006.
- Arslan, *Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, 2008.
- Attâr, Ferîdüddin. *Tezkiretü'l Evliya*. Çev. Süleyman Uludağ. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ. *Şerhu's-Sünne*. Thk. Şuayb el-Arnaût, Züheyr eş-Şâviş. Dimeşk: Mektebetü'l İslami, 1403.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-şahîh*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. Dâru Tavki'n-Necât, 2 Basım, 2001.
- Cebecioglu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayinlari, 2004.
- Cevizci, Ahmet. *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi, 2008.
- Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf. *Ta'rîfât Tasavvuf Istılahları*. Çev. Abdulaziz Mecdi Tolun - Abdurrahman Acer. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Düzgün, Şaban Ali (ed.). *Kelam: El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Baskı, 2015.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî. *Müsned Ebû Davud*. Thk. Muhammed bin Abdülmuhsin et-Türki. Kahire: Darü'l- Hicr, 1998.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebû Davud*. Thk. Şuayb el-Arnavût, Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Dâvûd, es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebû Davud*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2010.

- Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekrî es-Sühreverdî. *Avarif'l-maarif*. Çev: H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz. Erkam Yayınları, 1989.
- Ebû Nasr Serrac Tusi. *el-Lüma' İslam Tasavvufu: Tasavvufla İlgili Sorular-Cevaplar*. Çev. H. Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam, 2016.
- Erginli, Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Trabzon: Kalem Yay, 2006.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslâm mezhepleri*. İzmir: İzmir İlâhiyât Vakfı Yayınları, 2008.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed. *İhyâu Ulûmi' d- Din*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1982.
- Gazzâlî. *İhyâu Ulûmi' d- Din*. 10 Cilt. Cidde: Dârü'l Minhac, 2011.
- Gazzâlî. *El-Mürşidü'l Emin 'ila Mev'izeti'l-Mü'minin*. Çev. Abdulkadir Akçiçek. İstanbul: Bedir Yayınevi, Kenan ofset., 2013.
- Gazzâlî. *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fi'l-İtikâd)*. Çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Gazzâlî. *Mekâsıdü'l-Felâsife*. Çev. Cemaleddin Erdemci. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Gazzâlî. *İhyâu Ulûmi' d- Din*. Çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- Gazzâlî. *el-Münkız mine'd-Dalâl*. Çev. Hilmi Güngör. Ankara: Maarif Vekaleti, 2. Basım, 1959.
- Geylani, Seyyid Abdulkadir. *Gunye'tüt Tâlibin*. Çev. Faruk Meyan. İstanbul: Bereket Yayınları, Elif Ofset, 1994.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004.
- Gümüştanevi, Ahmet Ziyaüddin. *Cami'ul Usûl ve Eki*. Çev. Hüsameddin Fadiloğlu. İstanbul: Milsan Basın Sanayi, 2007.
- Hakîm, Suad. *İbn'l-Arabi Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalacı Yayınevi, 2005

- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed *Şeceret'ül-Kevn*. Çev. Abdulkadir Akçiçek. İstanbul: Bahar Yayınevi, Gümüş Basımevi., 1986.
- İbnü'l-Arabî. *Tefsir-i Kebir Te'vilât*. Çev. Vahdettin İnce. 2 Cilt. İstanbul: Kitsan Yayınları, 2008.
- İbnü'l-Arabî. *Fuşûşü'l-Hikem*. Thk. Ebü'l-Alâ Afifi. Beyrût: Darul Kutubil- Arabiyye, 2002.
- İbnü'l-Arabî. *İlâhi Aşk*. Çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- İbnü'l-Arabî. *eL-Bulga fi'l Hikmeh*. Çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan Yayınları, 2008.
- İbnü'l-Arabî. *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Thk. Ahmed Şemseddin. 9 Cilt. Beyrût: Darul-Kutubil-İlmiyye, 2011.
- İbnü'l-Arabî. *Şeceretü'l-Kevn*. Thk. Riyâd Abdullah. Beyrût: Darul- Kutubil-İlmiyye, 1985.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr. *Büyük İslam Tarihi; el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Çev. Mehmet Keskin. 15 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2008
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Süneni İbn Mâce*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyai Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem, *Lisanu'l-'Arab*. 15 cilt (Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1993)
- İsfahânî, Râgıb el-. *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Ķur'ân*. Thk. Muhammed Halil İtani. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 3. Basım, ts.
- İsfahânî. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*. İstanbul: Çıra Basın Yayın Ltd. Şti, 3. Basım, 2012.
- Karaman, Hayreddin. vd. *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl veTefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012.
- Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed el-. *Tasavvuf Sözlüğü*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

- Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî el-. *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Kelâbâzî. *et-Ta'arruf*. Kahire: Hâncî Kütüphanesi, 1994.
- Kelâbâzî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Köktaş, Yavuz. *Hadis Tetkikleri Dergisi*. "Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi". 2003.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Tasavvufun İlkeleri Risâle-i -Kuşeyriyye*. Çev. Tahsin Yazıcı. 2 Cilt. İstanbul: Kervan Kitapçılık ve Basın Sanayi, 1978.
- Kuşeyrî. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Kahire: Dâru's-Şa'b, 1989.
- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-. *Kütü'l-kulûb*. Thk. Asım İbrahim el-Keyâlî. 2 Cilt. Beyrût: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1426.
- Mekkî. *Kalplerin Azığı: Kütü'l-Kulûb*, Çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi. 4 Cilt. İstanbul: Semerkand, 3. Basım, 2004.
- Memiş, Murat. "Allaha izafesi bakımından irâde ve meşiet kavramı". İzmir: *DEUIFD*. 2010.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-. *er-Ri'âye li-ḥuḳûkullâh*. Thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1970.
- Muhâsibî. *Fehmü'l-Kur'ân ve ma'nâhü*. Thk. Hüseyin el-Kuvvetlî. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1978.
- Muhâsibî. *Kalb hayatı*. 2 Cilt. İstanbul: Işık Yayınları, 2004.
- Muhâsibî. *Selefi Tasavvuf*. Çev. Faruk Beşer. İstanbul: Risale Yayınları, Doğan Ofset., 1990.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhiḥ*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyait Tüрасil Arabî, 1972.
- Nîsâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec en-. *Ġarâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furḳân*. Thk. Zekerîya Umeyrât. 6 Cilt. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416.

- Öğretici, Salih. “*Semantik Açıdan Tefsirlerde İrâde Kavramı*”. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi. 2015.
- Özafşar, Mehmet Emin. vd. *Hadislerle İslâm: Hadislerin Hadislerle Yorumu*. 7 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1. Baskı, 2014.
- Özçelik, Mustafa. *Bizim Yunus*. 1 Cilt. Ankara, Sistem ofset., 2010.
- Öztürk, Fatih. “Geç Dönem Stoacılarının Etik Anlayışı ile Kant’ın Deontolojisini Karşılaştırması”. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (2018).
- Pezdevî, Ebû-'l-Yusr Muhammed el-. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. Thk. Mehmet Halife Doğan. Çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan, Dördüncü Baskı., 2013.
- Şâbûnî, Ahmed Ibn-Maḥmûd eş-. *Mâtürîdiyye akaidi: el-Bidâye ft Usûli 'd-Dîn tercümesi*. Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 12. Basım, 2014.
- Sunar, Cavit. “İslamda felsefe ve Fârâbî”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1972.
- Şeker, Mehmet Emin - Çilingir, Lokman. “Gerard’t Hooft’da Determinizm ve Özgür İrade”. *Temaşa Felsefe Dergisi*. 2020.
- Taslaman, Caner. *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 12. Baskı., 2014.
- Tek, Abdurrezzak. *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*. Bursa, 3. Basım, 2019.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-. *Sünen-i Tirmizî*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. Mısır: Mustafa Babi'l-Halebî, 1975.
- Tusi, Ebû Nasr Serrac. *İslam tasavvufu: el-Lüma*. Çev. Hasan Kamil Yılmaz. İkbâl Ofset, 1996.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 46 Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. İstanbul: Kabalci Yayınevi, 2002.
- Uludağ. *Tasavvufun Dili*. Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2016.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Çev. İsmail Kraçam vd. 10 Cilt.
İstanbul: Zehreveyn, Umut Matbaası., 1992.

ÖZGEÇMİŞ	
Adı Soyadı	Mevlüt KOCAMAN
Yabancı Dili	Arapça
Orcid Numarası	0009-0001-8510-8218
Ulusal Tez Merkezi Referans Numarası	10629161
Lise	Alucra İmam Hatip Lisesi
Lisans	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	Ordu Üniversitesi- Sosyal Bilimler Enstitüsü- Temel İslam Bilimleri
Mesleki Deneyim	Bulancak Müftülüğü İmam Hatip, Gaziantep Kıbrıs Ortaokulu Öğretmen